

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ԵՎ  
ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ԾԱՐՏԱՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ  
(ՊՈԼԻՏԵԽՆԻԿ)

Փիլիսոփայության և սոցիոլոգիայի ամբիոն

Ա Ղ Ա Ս Ի Գ Ե Վ Ո Ր Գ Յ Ա Ն

**ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ**  
**ԲՈԼՈՐԻ ՀԱՄԱՐ**  
ՈՒՍՈՒՄՆԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱՐԿ

ԵՐԵՎԱՆ 2007

ՀՏԴ - 1 (075.8)

Տպագրվում է Հայաստանի պետական ճարտարագիտական համալսարանի (Պոլիտեխնիկ) Գիտական Խորհրդի 14.02.2007թ. որոշմամբ:

**ԱՂԱՍԻ ԳԵՎՈՐԳՅԱԼ**

**Փիլիսոփայություն բոլորի համար:** Ուսումնական ձեռնարկ.- Երևան, ԶՊԵՅ, 2007. – 310 էջ:

Ձեռնարկում շարադրված են Եվրոպական փիլիսոփայության պատմության բոլոր դարաշրջանները՝ Թալեսից մինչև 20-րդ դար: Հատուկ շեշտադրվել են գոյաբանական, իմացաբանական և մեթոդաբանական խնդիրները: Շարադրանքը կազմված է այնպես, որ մի կողմից ըմբռնելի լինի ցանկացած ընթերցողի, մյուս կողմից օգտակար՝ փիլիսոփայական առարկաների դասավանդման գործընթացում: Թերևս տվյալ աշխատանքի առանձնահատկություններից է այն, որ առավելագույնս հավատարիմ ենք մնացել փիլիսոփաների հայացքներին, առանց անհարկի մեկնությունների:

Ձեռնարկը նախատեսված է ուսանողների, մագիստրանտների և ասպիրանտների, ինչպես նաև այն բոլոր ընթերցողների համար, ովքեր ծգտում են զարգացնել իրենց փիլիսոփայական մշակույթը:

Գրախոսներ՝  
ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և  
իրավունքի ինստիտուտի առաջատար գիտաշխատող,  
փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր՝

**Հ.Առաքելյան**

ՀՊԵՅ Հասարակական գիտությունների և լեզուների  
դեպարտամենտի վարիչ՝ փիլիսոփայական գիտությունների  
թեկնածու, դոցենտ՝

**Է.Կյուրեղյան**

Խմբագիր՝  
**Ն. Խաչատրյան**

**Պատվեր՝**

**Տպաքանակ՝ 300**

*Տպագրված է Հայաստանի Պետական ճարտարագիտական Համալսարանի  
(Պոլիտեխնիկ) տպարանում*

Երևան, Տերյան 105

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

<b>ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ</b> -----	<b>6</b>
<b>ԳԼՈՒԽ 1. ՀԻՆ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ</b> -----	<b>9</b>
Յոթ իմաստուններ -----	9
Անաքսիմանդրոս -----	15
Անաքսիմենես -----	16
Քսենոֆան -----	17
Պարմենիդես -----	18
Զենոն -----	19
Պյութագորաս -----	20
Հերակլիտ -----	23
Անաքսագորաս -----	25
Էմպեդոկլես -----	28
Պրոտագորաս -----	30
Դեմոկրիտ -----	35
Սոկրատես -----	38
Եվկլիդես -----	46
Անտիսթենես -----	47
Դիոգենես -----	49
Կրատիլոս -----	50
Արիստիպ -----	50
Պլատոն -----	51
Արիստոտել -----	56
Էպիկուր -----	66
Ստոիկ Ջենոն -----	68
Լուկրեցիոս -----	70
<b>ԳԼՈՒԽ 2. ՄԻՋՆԱԴԱՐԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ</b> -----	<b>75</b>
Քվինթոս Տերտուլիանոս -----	75
Տիտոս Կլեմենտ Ալեքսանդրիացի -----	76
Օրիգեն -----	76
Ավրելիոս Օգոստինոս -----	77
Դավիթ Անհաղթ -----	80
Հովհաննես Սկոտ Էրիզեն -----	81
Անսելմ Քենթերբերիացի -----	82
Ռոսցելին -----	84
Պետրոս Աբելյար -----	84
Ալ-Քինդի -----	86
Ալ-Ֆարաբի -----	87
Իբն-Սինա -----	89
Ալ-Գազալի -----	91
Իբն-Ռուշդ -----	92
Մովսես Մայմոնիդ -----	94
Սիզեր Բրաբանտացի -----	96
Ռոբերտ Գրոսետեստ -----	97

Ռոջեր Բեկոն	98
Ալբերտ Բոլշտեդ	99
Թովմա Աքվինացի	100
Դունս Սկոտ	105
Վիլյամ Օկամ	107
Ժան Բուրիդան	108
<b>ԳԼՈՒԽ 3. ՎԵՐԱԾՆՈՒՆԴ ԵՎ ՀԵՏՈ</b>	<b>109</b>
Թոմաս Մոր	109
Թոմմազո Կամպանելլա	110
Ֆրենսիս Բեկոն	111
Ռենե Դեկարտ	115
Բենեդիկտ Սպինոզա	119
Ջոն Լոկ	123
Ջորջ Բերկլի	125
Դևիդ Հյում	130
<b>ԳԼՈՒԽ 4. XVIII ԴԱՐ. ՖՐԱՆՍԻԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԱՅՆԱԿԱՆՆԵՐ</b>	<b>135</b>
Լամետրի	135
Դենի Դիդրո	136
Հելվեցիուս	137
Հոլբախ	139
<b>ԳԼՈՒԽ 5. ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ</b>	<b>143</b>
Կանտ	143
Ֆիխտե	148
Շելինգ	150
Հեգել	154
Շոպենհաուեր	164
Նիցշե	170
Կոնտ	181
<b>ԳԼՈՒԽ 6. XX ԴԱՐ</b>	<b>185</b>
<b>ՖԵՆՈՄԵՆՈԼՈԳԻԱ</b>	<b>185</b>
Էդմունդ Հուսեռլ	185
<b>ԷՔՁԻՍՏԵՆՑԻԱԼԻԶՄ</b>	<b>192</b>
Մարտին Հայդեգեր	198
Կարլ Յասպերս	206
Ժան-Պոլ Սարտր	217
Գաբրիել Մարսել	222
Հուզո Ունամունո	227
Օրտեգա ի Գասետ	228
Նիկոլա Աբանյան	230
Նիկոլայ Բերդյաև	232
Մեռլո Պոնտի	233
Ալբեր Բամյու	237
Ամերիկյան էքզիստենցիալիզմ	238

Ճապոնական էքզիստենցիալիզմ	240
Էքզիստենցիալիզմը Հնդկաստանում	241
Ռուսական մարքսիզմի փիլիսոփայություն	242
Պրագմատիզմ	253
Նեոթոմիզմ	258
Նեոպոզիտիվիզմ	261
<b>ԳԼՈՒԽ 7. ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ</b>	<b>266</b>
Առաջին գիտական հեղափոխություն	266
<i>Գալիլեո Գալիլեյ</i>	267
<i>Նյուտոն</i>	271
Երկրորդ գիտական հեղափոխություն	273
<i>Գիտելիքի բնույթի պրոբլեմը</i>	273
<i>Պատճառականության հարցը</i>	289
<i>Ատոմի և մատերիայի պրոբլեմը</i>	292
Ա.Այնշտայնի և Ռ.Թաֆրի զրույցը ճշմարտության բնույթի մասին	302
Ա.Այնշտայնի փիլիսոփայական մտքերից	305
<b>ՎԵՐՋԱԲԱՆ</b>	<b>310</b>

Նվիրում են քչերին, որոնցից մեկն էլ  
իմ կինն է՝ Ջազյան Ռուզանը,  
առանց որի այս գիրքը չէր լինի:

## Ն Ե Ր Ա Ծ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Քանի որ փիլիսոփայության բնույթի վերաբերյալ համաձայնություն չկա ո՛չ մեծ փիլիսոփաների միջև, ո՛չ մյուսների, ուստի անհրաժեշտ է պարզաբանում այդ հարցի շուրջ:

Պյութագորասից սկսած փիլիսոփայությունը նշանակում է իմաստասիրություն, այսինքն սեր իմաստության հանդեպ:

Դեռևս մ.թ.ա. V դարում Չերակլիտը գիտեր, որ իմաստությունը միայն գիտելիք չէ: Այն նախ և առաջ մտածողության բարձր որակ է, մտավոր կարողություն, իրերի էության մեջ ներթափանցելու ունակություն, համակարգված, կազմակերպված մտածողություն, խնդիր լուծելու կարողություն, ճշմարտությունը հայտնաբերելու, գլխի ընկնելու ընդունակություն և այլն:

Կարելի՞ է, արդյոք, այդ հատկությունները սերմանել մարդու մեջ կրթության և դաստիարակության միջոցով: Այս հարցում ևս կարծիքները տարբեր են: Կարծում ենք՝ դաստիարակության ու կրթության միջոցով հնարավոր է միայն նպաստավոր պայմաններ ստեղծել իմաստությունը ի հայտ բերելու, այն «աշխատեցնելու», դրսևորելու համար, բայց չենք կարող արհեստական միջոցներով ստեղծել իմաստություն, որի հիմքը բնածին է:

Իհարկե, պետք է ենթադրել, որ հասարակության մեջ շատ են լինում այնպիսի դեպքեր, երբ իմաստությունը պայմաններ չի գտնում իրեն դրսևորելու համար և մնում է բոլորովին անհայտ, նույնիսկ այդ ընդունակությամբ օժտված անձին:

Սակայն իմաստունի կերպարը չի սպառվում միայն մտավոր ունակություններով, այն ենթադրում է նաև բնավորության որոշակի գծեր՝ բարություն, մարդասիրություն, մարդկանց թուլությունների նկատմամբ ներողամտություն և այլն: Փիլիսոփա կարող է լինել ամեն մարդ, բայց իմաստուն՝ ոչ:

Փիլիսոփայությունը բաղկացած է երկու հիմնական բաղադրամասերից՝ փիլիսոփայության պատմությունից և գիտելիքի առանձին ճյուղերի փիլիսոփայությունից: Պարզ է, որ գիտելիքի ոչ բոլոր ճյուղերն են օժտված փիլիսոփայությամբ: Օրինակ, կիրառական և տեխնիկական գիտությունները, ինչպես նաև մաթեմատիկան, չունեն փիլիսոփայական հիմնախնդիր: Փիլիսոփայությամբ օժտված են գիտությունը (ընդհանրապես), արվեստը, կրոնը, տեխնիկան. այնպիսի գիտությունները՝ ֆիզիկան, աստղագիտությունը, կենսաբանությունը, մաթեմատիկայի հիմնավորումը, այնպիսի հումանիտար գիտություններ, ինչպիսիք են պատմությունը, հասարակագիտությունը, իրավագիտությունը, գեղագիտությունը, բարոյագիտությունը, լեզվաբանությունը և այլն: Ինչ վերաբերում է իմացաբանությանն ու գիտության մեթոդաբանությանը, ապա դրանք գոյաբանության հետ միասին միշտ էլ համարվել են փիլիսոփայության մասերը: Մի խոսքով, փիլիսոփայությամբ են օժտված գիտելիքի այն բնագավառները, որոնք ունեն աշխարհայացքային ֆունկցիա, քանի որ առանց փիլիսոփայության ոչ մի աշխարհայացք չի ստեղծվում: Փիլիսոփայության ֆունկցիաներից մեկն էլ աշխարհայացք կառուցելն է: Գիտական լինի աշխարհայացքը, թե կրոնական, միևնույն է այն ձևավորվում է փիլիսոփայության միջոցով, քանի որ երկուսն էլ մեկնաբանություններ են, այսինքն փիլիսոփայություն, որն ամ-

բողջովին կազմված է միայն մեկնաբանություններից: Փիլիսոփայությունը կարծիքների համակարգ է, որի հիմնական տարբերությունը բնագիտությունից այն է, որ այն ոչինչ չի ապացուցում, այն դեպքում, երբ բնագիտությունն օժտված է ապացուցման երկու եղանակով՝ փորձնական կամ իրական և տեսական կամ մաթեմատիկական, որոնցից ոչ մեկը կիրառելի չէ փիլիսոփայության մեջ: Այս կապակցությամբ հարց է առաջանում. փիլիսոփայությունը գիտություն է, թե՛ ոչ: Այդ հարցին բավական չէ պատասխանել այո՛ կամ ո՛չ, անհրաժեշտ է պարզաբանել, հիմնավորել: Այդ հարցի պատասխանը կախված է գիտության մեր սահմանումից. եթե գիտություն անվանենք ամեն մի համակարգված գիտելիք, ապա փիլիսոփայությունը գիտություն է այնպես, ինչպես նաև, օրինակ, աստվածաբանությունը, իսկ եթե գիտություն անվանենք ոչ միայն համակարգված գիտելիքը, այլ նաև ապացուցման միջոցներով օժտված գիտելիքը, ապա փիլիսոփայությունը, իհարկե, գիտություն չէ: Եթե փիլիսոփայությունը ոչինչ չի կարող ապացուցել, ապա ի՞նչ կարող է այն: Այն կարող է հիմնավորել, համոզել, ներշնչել, որոնք թույլ միջոցներ են, քանի որ օժտված չեն անհրաժեշտությամբ: Բնագիտությունը (այսինքն՝ խիստ իմաստով գիտությունը) իր դրույթներին կարող է հաղորդել անհրաժեշտորեն ընդունելի հատկություն, այսինքն նրանք պարտադիր են բոլոր նորմալ մարդկանց համար: Իսկ փիլիսոփայական դրույթները կարող են ընդունելի լինել մարդկանց միայն մի մասի համար, բայց ոչ բոլորի:

Նկատենք, որ բնագիտությունն այնքան է խորացել իր հետազոտության հունի մեջ, որ այն մարդը, որը գիտնական չէ, այլևս չի կարող կարծիք կազմել բնագիտության որևէ փիլիսոփայական պրոբլեմի շուրջ: Փիլիսոփայության ամեն մի բնագավառ պահանջում է համապատասխան մասնագիտացում: Արվեստի փիլիսոփայական հարցերում չի կարող բանիմաց կարծիք հայտնել այն մարդը, որը չի ուսումնասիրել արվեստը, իրավաբանության փիլիսոփայական հարցերում չի կարող բանիմաց կարծիք արտահայտել այն մարդը, որը իրավաբան չէ և այլն:

Ընդհանրացնելով այս խնդիրը՝ կարող ենք ասել, որ մարդկային բոլոր գիտելիքների հիմքը հավատն է: Սակայն նկատենք, որ այս հավատը շատ ավելի լայն իմաստ ունի, քան կրոնականը, այն իմացաբանական է և հանդիպում է ոչ միայն բնագիտության և փիլիսոփայության մեջ, այլ նաև առօրյա կյանքի բոլոր պարագաներում: Կրոնական հավատը իմացաբանական հավատի ընդամենը մի տարատեսակն է:

Նախ նկատենք, որ ամենախիստ գիտությունը՝ ֆիզիկան, բաղկացած է երեք բաղադրամասերից՝ փորձնական տվյալներից, մաթեմատիկական միջոցներից և փիլիսոփայությունից, որն այս դեպքում ոչ թե գիտելիքի հարակից բնագավառ է, այլ ֆիզիկական տեսության էությունը, քանի որ լավագույն տեսությունը փորձնական արդյունքների մեկնաբանությունն է, այսինքն՝ միայն փիլիսոփայություն, որի բովանդակության մեջ ընդհանրապես ոչինչ չկա, բացի մեկնաբանությունից:

Բնագիտության մեջ մենք ունենք ապացուցման եղանակներ, այսինքն՝ հավաստիության երաշխիքներ: Ո՞րն է դրանց հիմքը: Պարզ է, որ դարձյալ հավատը, հավատը մաթեմատիկական ապացույցների, փորձնական արդյունքների հավաստիության նկատմամբ, որն իր հերթին հիմնվում է մեր զգայարանների հավաստիության վրա և փորձի կրկնելիության հնարավորության վրա: Ո՞րն է հավատի հիմքը փիլիսոփայության մեջ: Այստեղ հավատի հիմքը «խելքին մոտ» լինելն է, ճշմարտանմանությունն է, հավանականության համեմատական գերադասելիությունն է, ուրիշ չափանիշ չկա: Այս նույն չափանիշները գործում են նաև առօրյա կյանքի բոլոր հանգամանքներում: Այսինքն՝ մեր ամենախիստ հավաստիության հիմքն էլ հավատն է, որը սուբյեկտիվ է իր բնույթով: Սակայն անհատների հավատի ընդհանրությունը,

այլ կերպ ասած, հավատի ինտերսուբյեկտիվությունը ստեղծում է գիտելիքի օբյեկտիվության գաղափարը:

Գրքի զգալի մասը զբաղեցնում է եվրոպական փիլիսոփայության պատմությունն իր հիմնական դարաշրջաններով, որից հետո շարադրված է գիտության զարգացման փիլիսոփայության բաժինը, որտեղ լուսաբանված են գիտության մեջ երկու հեղափոխությունների ընթացքում առաջացած փիլիսոփայական հիմնախնդիրները: Այստեղ պետք է նկատել, որ գիտության զարգացման փիլիսոփայությունը գիտության փիլիսոփայության ընդամենը մի մասն է:

Այդ գլխուն ներկայացված է նաև XX դարի ֆիզիկոսներից մեկի՝ Ալբերտ Այնշտայնի և գրող Ռաբինդրանաթ Թագորի փիլիսոփայական հայտնի գրույցը, որն օգտակար կլինի ընթերցողին: Ես գիտակցում եմ, որ մտքի այդ հսկաների փիլիսոփայական հայացքներին կարելի է նվիրել շատ ավելի ծավալուն մենագրություններ:



## ԳԼՈՒԽ 1

### ՀԻՆ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

#### ՅՈԹ ԻՄԱՍՏՈՒՆՆԵՐ

**ԹԱԼԵՍԻՑ (625 -545 մ.թ.ա.)** է սկսվել Եվրոպայում փիլիսոփայությունը: Նա ապրել է Իոնիայի Միլեթ քաղաքում, որը բնակեցված էր հույներով և գտնվում էր Միջերկրական ծովի արևելյան ափին: Թալեսը միշտ համարվել է յոթ իմաստուններից մեկը և առաջինն է եղել այլ բնագավառներում՝ նա նաև առաջին մաթեմատիկոսն է, ֆիզիկոսը, աստղագետը:

Թալեսը առաջին փիլիսոփան է, որովհետև նա առաջադրեց և լուծեց գոյի խնդիրը: Այսօրվա տեսակետից նրա պատմական դերը ավելի շուտ այդ խնդիրը առաջ քաշելու մեջ է, քան նրա լուծման: Նա առաջինը մտածեց, թե «Ի՞նչն է զգայական աշխարհի բազմազանության հիմքը», և պատասխանեց՝ «ջուրը»: Թալեսից է սկսվում աշխարհայացք կառուցելու բանականության դարաշրջանը: Չնայած այն ժամանակվա իշխող աշխարհընկալման՝ առասպելաբանության մեջ ևս առկա էին բանականության տարրեր, այնուամենայնիվ նրա մեջ գերիշխում էին զգայականը և երևակայականը: Բնական է, որ Թալեսի աշխարհայացքի մեջ ևս առկա էին որոշ կրոնական տարրեր: Այսպես, օրինակ, նա ասել է, թե ամեն ինչ լի է հոգիներով: Այնուամենայնիվ նրա «ջուրը» սկիզբ դրեց նոր դարաշրջանի, բանականության դարաշրջանի:

Իհարկե, վաղուց հայտնի է, որ նրա աշխարհայացքային փիլիսոփայական հիմքը ոչ միայն պարզունակ է, այլ նաև սխալ, սակայն այդ հանգամանքը չի նսեմացնում նրա մեծությունը, քանի որ մեծությունները պետք է գնահատվեն իրենց ժամանակի չափանիշների մեջ: Ուստի, եթե նայենք աշխարհին Թալեսի աչքերով, կարող ենք զգալ նրա մեծությունը: ...Եթե ուշադրություն դարձնենք առափնյա ժայռերին, կարող ենք պատկերացնել, որ դրանք արևի ու անձրևի ազդեցությամբ ժամանակի ընթացքում քայքայվում են, մանրանում ու վերածվում ավազի, ավազն էլ իր հերթին մանրանում է, դառնում անտեսանելի, այսինքն՝ «վերածվում է» ջրի: Ուրեմն, եթե ժայռերը «վերածվեցին» ջրի, ապա մնացած բոլոր նյութական երևույթների համար ջրի «վերածվելը» ավելի հեշտ է: Հիշենք, որ այն ժամանակ չկար ոչ քիմիա, ոչ էլ որևէ պատկերացում նյութի ներքին կառուցվածքի վերաբերյալ: Հետևաբար այնքան էլ սխալ չի թվում ջուրը որպես նյութական աշխարհի հիմք, եթե ելնենք այն ժամանակվա չափանիշներից: Թալեսի պատկերացումների վրա զգացվում է նաև առասպելաբանության ազդեցությունը, որտեղ Օվկիանոսը կարևոր դեր է ունեցել:

Թալեսը վաճառական էր, ուստի նա բազմիցս հնարավորություն է ունեցել ծովային ճանապարհորդությունների ընթացքում տեսնել, թե ինչպիսի վիթխարի ուժ է ջուրը բնության մեջ: Ջրի ընտրությունը, որպես նյութական աշխարհի հիմք, համապատասխանում է Թալեսի այն պատկերացմանը, որ Երկիրը ջրի վրա լողացող կղզի է:

Այն ժամանակվա հոգևոր մթնոլորտի վերաբերյալ որոշ պատկերացում կազմելու համար, ուշադրություն դարձնենք մի պատմական փաստի: Այն ժամանակ Աթենքում կար երեք քաղաքական խմբավորում, որոնց պարագլուխներն էին՝ Լիկուրգոսը, Մեգակլոսը և Պիսիստրատոսը: Երբ նրանցից մեկը հզորանում էր այնքան, որ կարող էր վերցնել իշխանությունը, մյուս երկուսը միավորում էին իրենց ուժերը և խոչընդոտում նրան: Այդ քաղաքական պայքարի ընթացքում Պիսիստրատոսը երկու անգամ վտարվել է Աթենքից՝ բնական է, ժողովրդի ակտիվ մասնակցությամբ: Սա-

կայն Պիսիստրատոսին վտարելուց հետո էլ մյուս երկուսը դարձյալ իրար հետ չհաշտվեցին: Մեզակլուսը նամակով առաջարկեց Պիսիստրատոսին վերադառնալ, վերցնել իշխանությունը և իր դստերը կնության առնել: Այդ երկուսը դեպի իշխանություն տանող ճանապարհին պետք է հաղթահարեին մի խոչընդոտ և՛ հասարակական կարծիքը: Բանն այն է, որ քաղաքական գործչի վարպետությունը դրսևորվում է այնպիսի տպավորություն ստեղծելու մեջ, թե իր ձգտումները թելադրված են ժողովրդի կամքով, որպեսզի ժողովրդի ակտիվությունը ուղղի իր օգտին: Այդպես ժողովրդին թվում էր, թե ինքն է վտարել Պիսիստրատոսին: Երբ պետք էր վերադարձնել նրան, անհրաժեշտ էր հաղթահարել այդ մոլորությունը: Այդ նպատակով նրա կողմնակիցները, որոնց միացել էին նաև Մեզակլուսի համախոհները, հորինեցին հետևյալ թատերական հնարքը: Նրանք գտան մի բարձրահասակ, գեղեցիկ ծաղկավաճառ կին, հագցրին նրան Աթենաս աստվածուհու նման, ինչպես պատկերում էին նկարիչները, կանգնեցրին կառքի վրա՝ Պիսիստրատոսի կողքին, և իրենց համախոհների ուղեկցությամբ մտան քաղաք: Նախօրոք իրենց կողմնակիցներից մի մասին ուղարկել էին քաղաք՝ լուր տարածելու, թե աստվածուհի Աթենասը վերադարձնում է Պիսիստրատոսին իշխանության և պահաջում է ժողովրդից ընդունել նրան: Հերոդոտոսը, հաղորդելով այս պատմական փաստը, վկայում է, որ ժողովուրդը ծնկի եկավ և ընդունեց Պիսիստրատոսին:

Պատմության այս դրվագից մենք կարող ենք անել երկու եզրակացություն՝ առաջինը, որ ժողովրդական լայն խավերը, այսինքն՝ մեծամասնությունը կուրորեն հավատում էր աստվածների գոյությանը և մասնավորապես հավատում էր, որ այդ ծաղկավաճառ կինը հենց ինքը՝ աստվածուհի Աթենասն է, ու երկրորդը, որ իշխանավորների վերնախավը հեռու էր այդ հավատից և նրա համար աստվածների մասին պատկերացումները դիտվում էին որպես հեքիաթներ: Այլ դեպքում նրանք չէին համարձակվի աստվածուհու անունից այդպիսի թատերական խաբեություն կազմակերպել: Այսինքն մենք կարող ենք վստահորեն ընդունել, որ շատ, թե՛ քիչ այդ օրինաչափությունը նկատվում է ցանկացած հասարակության մեջ, բոլոր ժամանակներում խավար մեծամասնությունը հակված է կրոնական պատկերացումներին, իսկ կրթված փոքրամասնությունն այնքան էլ մեծ նշանակություն չի տալիս դրանց: Իհարկե, պետք է նկատել, որ այս օրինաչափությունը վիճակագրական է իր բնույթով, այսինքն առանձին գիտնականներ էլ կարող են հավատացյալներ լինել, իսկ առանձին չկրթված մարդիկ էլ կարող են անտարբեր լինել կրոնի նկատմամբ:

Թալեսից է սկսվել գիտության ու փիլիսոփայության դարաշրջանը, որը բնութագրվում է դարավոր ու սկզբունքային պայքարով կրոնի դեմ՝ ընդհուպ մինչև կարմիր երանգներ, որոնք օգտագործել է եկեղեցին մինչև 19-րդ դարի կեսը: Գիտության ու եկեղեցու միջև պայքարը միշտ էլ եղել է անհավասար, քանի որ կրոնը՝ այսինքն եկեղեցին, միշտ էլ եղել է իշխող, իսկ գիտությունն ու փիլիսոփայությունը՝ մեղավոր աշակերտի դիրքում:

Թալեսը սկիզբ դրեց նոր մտածելակերպի: Նրա պատմական դերը չի գիտակցվել ոչ իր կողմից, ոչ ժամանակակիցների: Առաջինը Արիստոտելն (384-322 մ.թ.ա.) է նկատել, որ հունական փիլիսոփայությունը սկսվել է Թալեսից: Եվ միայն հետագայում գնահատվեց Թալեսի պատմական դերը: Նկատենք, որ «փիլիսոփա» բառը առաջին անգամ գործածել է Պյութագորասը (570-496 մ.թ.ա.): Այսինքն Թալեսին միայն հետագայում են փիլիսոփա անվանել, ժամանակակիցները նրան անվանել են սոփեստ. Այս անվանումների տարբերությունը հատուկ ուշադրության է արժանի: «Սոփեստ» նշանակում է իմաստուն, այդպես են անվանել յոթ իմաստուններին և նրանցից հետո էլ շատ անվանի անհատների: Սակայն Պրոտագորասից (490-420 մ.թ.ա.) հետո, երբ վարձու ուսուցչությունը դարձավ եկամտի աղբյուր, սոփեստ-

ների թիվն աճեց, և բնական է, որ նրանց որակն ընկավ: Հետագայում նրանք ոչ միայն չէին վայելում նախկին հարգանքը, այլև երբեմն էլ ծաղրի էին արժանանում: Դրան համապատասխան այդ բառի բովանդակությունը նույնպես փոխվեց՝ ընդհուպ մինչև նախկինի հակառակը, ինչպես այսօր: Այսինքն, եթե հնում սոփեստ ասելով հասկանում էին իմաստուն, ապա մեր ժամանակներում՝ կեղծ իմաստուն:

Հնում սոփեստները հալածանքների են ենթարկվել իշխանությունների կողմից հիմնականում երկու պատճառով: Նրանք, լուսավորություն տարածելով, խարխլում էին պաշտոնական, այսինքն՝ պետական գաղափարախոսության հիմքերը, որոնք կառուցված էին աստվածների գոյության նկատմամբ հավատի վրա, և դրանով դժվարացնում էին ժողովրդին կառավարելու գործը: Երկրորդ պատճառը անձնական բնույթի էր: Բանն այն է, որ իշխանություն վերցնելը և այն վարելը տարբեր ունակություններ են: Լավ ղեկավարից պահանջվում է իր ղեկավարած ժողովրդի համար լինել հոգևոր հայր: Եթե ղեկավարը չի կարողանում լինել այդպիսին, հոգևոր հոր դերը տարերայնորեն ստանձնում են հասարակության մեջ գոյություն ունեցող այլ հեղինակություններ, այն ժամանակներում նաև՝ սոփեստներ: Նման իրավիճակում անխուսափելի է բնական մարդկային մրցակցությունը, որը առաջացնում է խանդ, նախանձ ու թշնամանք:

Պյութագորասը «փիլիսոփա» բառը հորինել է ոչ թե հանգիստ մտածելիս, այլ իր համար շատ վտանգավոր մի գրույցի ընթացքում: Հայտնի է, որ նա շատ է ճանապարհորդել, և հերթական անգամ, երբ նա վերադարձել է Սամոս կղզի՝ իր հայրենիքը, Պոլիկրատեսը՝ Սամոսի բռնապետը, հարցրել է նրան. «Պյութագորաս, ի՞նչ է քո զբաղմունքը, չլինի, թե դու էլ սոփեստ ես»: «Ես սոփեստ չեմ, ես փիլիսոփա եմ», - պատասխանել է նա: Կամ այլ բառերով՝ «Ես իմաստուն չեմ, ես իմաստասեր եմ»: Պարզ է, որ Պյութագորասի պատասխանը հանճարեղ է և, զոհն ձևականորեն, չէր բորբոքի Պոլիկրատեսի թշնամանքը:

Բացի վերոհիշյալ վտանգից Պյութագորասը չէր կարող իրեն կոչել իմաստուն մեկ այլ պատճառով ևս՝ իսկական իմաստունը երբեք իրեն չի հռչակի իմաստուն նույնիսկ կատարյալ հիմարանոցում և հակառակը՝ ինքնակոչ իմաստությունը իմաստության բացակայության ակնհայտ ապացույցն է: Ինչ վերաբերում է իմաստասերի ինքնահռչակմանը, այստեղ ոչ մի հավակնություն չկա, նույնիսկ հակառակը՝ ոչ մի խելամիտ մարդ չի խոստովանի, թե ինքը չի սիրում իմաստություն, եթե նույնիսկ իրականում ատում է բոլոր իմաստասերներին:

Միանգամայն պարզ է, որ իմաստունը ավելին է, քան փիլիսոփան, քանի որ ամեն իմաստուն փիլիսոփա է, բայց ամեն փիլիսոփա իմաստուն չէ:

Ինչ վերաբերում է Թալեսին, նա մեծ է եղել նույնիսկ իմաստունների մեջ: Հին աշխարհի իմաստունների թիվը սովորաբար յոթով է արտահայտված, որն ունի քրիստոնեական արմատներ: Իրականում տարբեր աղբյուրներ յոթի թվին են դասում նաև այլ անուններ: այնպես որ նրանց թիվը տասից էլ ավելին է, սակայն միշտ էլ յոթի կազմում եղել են Թալեսը և Սոլոնը:

Թալեսը առաջին ֆիզիկոսն է (բնագետը), որովհետև նա սկսեց բնության երկվայթները բացատրել հենց բնության միջոցներով, այսինքն առանց կրոնական պատկերացումների: Մինչդեռ իշխող գաղափարախոսության մեջ նման հարցադրում չի եղել և բոլոր երևույթների պատճառը միայն աստվածներն էին: Գոյի խնդիրը միաժամանակ և՛ փիլիսոփայական կարևորություն է ներկայացնում, և՛ բնագիտական:

Նա առաջին աստղագետն է, քանի որ նրան հաջողվեց կանխագուշակել արեգակի խավարումը, որը տեղի է ունեցել մ.թ.ա. 585 մայիսի 28-ին: Պարզ է, որ այդ գուշակությունն էլ ավելի բարձրացրեց նրա հեղինակությունը, քանի որ մարդիկ այն վերագրեցին աստվածներին, որոնք Թալեսին համարեցին ընտրյալ և ներշնչեցին

նրան այդ կարողությունը: Նրանք չէին կարող պատկերացնել, որ այդ գուշակությունը կարելի էր կատարել եգիպտական քրմերի կողմից արեգակի նախորդ խավարումների վերաբերյալ գրառումների մեջ օրինաչափությունների բացահայտման հիման վրա:

Թալեսը եղել է քաղաքակրթության ճանաչված կենտրոններում, հատկապես Եգիպտոսում, որտեղ նա շփվել է քրմերի հետ: Նրա միջոցով են հույները եգիպտացիներից ընդօրինակել տարվա բաժանումը 12 ամիսների, ամսվա բաժանումը 30 օրվա և այլն: Նա իմացել է արեգակի տարեկան պտույտի, ինչպես նաև արևադարձի ու գիշերահավասարի մասին: Նա գիտեր, որ արեգակի խավարման պատճառը լուսնի հայտնվելն է արեգակի և երկրի միջև: Փոքր արջի աստղային համաստեղությունը ինքն է հետազոտել, անվանել և առաջադրել որպես կողմնացույց նավագնացության համար: Այն ժամանակ եգիպտացիները գերազանցել են հույներին մշակույթի շատ բնագավառներում, սակայն հետագա դարերում հույները արագ առաջ անցան իրենց բոլոր հարևաններից: Ինչպես նկատել է Պլատոնը, հույները նորությամբ ընդօրինակում են իրենց հարևաններից և արագ կատարելագործում դրանք: Յունաստանի զարգացումը արագացավ մ.թ.ա. V դարում հատկապես Պարսկական պատերազմներից հետո: Պարսկական պատերազմների ժամանակ երկու գերպոլիսները՝ Աթենքը և Սպարտան, իրենց դաշնակիցներով միավորեցին ուժերը և տարան մի շարք փայլուն հաղթանակներ (Մարաթոն՝ 490 մ.թ.ա., Սալամին՝ 480, Պլատեյ՝ 479) պարսիկների նկատմամբ, որոնք զինվորների և նավերի թվով գերազանցում էին հույներին երեք անգամից ավելի: Յույները հերոսական հաղթանակներով Եվրոպայի պատմությունը ուղղեցին դեպի ավելի բարձր քաղաքակրթություն:

Մաթեմատիկայում նույնպես Թալեսի վաստակը որոշակի է: Նա կարողացավ չափել եգիպտական բուրգի բարձրությունն առանց նրա վրա բարձրանալու: Երբ ուղղահայաց կանգնեցրած փայտի ստվերի երկարությունը հավասարվում է փայտի երկարությանը, այդ պահին բուրգի և ցանկացած իրի բարձրությունը հավասար կլինի բուրգի ստվերի երկարությանը: Փայտի և բուրգի բարձրությունների շուրջը կառուցված եռանկյունները հետազոտելու արդյունքը ընդհանրացնելով՝ Թալեսը գտավ եռանկյունների նմանության հայտանիշերից մեկը, ըստ որի՝ երկու եռանկյունները նման են, եթե նրանք ունեն հավասար անկյուններ, և այդ անկյունը կազմող կողմերը իրար համեմատական են: Նա կարողացավ չափել ափից երևացող նավի հեռավորությունը: Եթե ափի երկայնքով վերցնենք մի ուղիղի հատված, որի ծայրերը պատկերացնենք միացած նավին, ապա կստանանք հավասարասրուն եռանկյուն, որի բարձրությունը հավասար կլինի նավի հեռավորությանը ափից: Իսկ եռանկյան բարձրությունը կարող ենք գտնել՝ ունենալով հիմքի երկարությունը և չափելով եռանկյան հիմքին կից անկյունները:

Առաջինը Թալեսն է հոգին անվանել ինքնաշարժ էություն: Հիշատակենք նրա իմաստություններից մի քանիսը. «Մի ցուցադրիր արտաքին գեղեցկությունը, այլ եղիր գեղեցիկ գործերովդ»: «Իշխանություն վարելիս կառավարիր քեզ»: «Ամենից մեծը տարածությունն է, քանի որ նա տեղավորում է ամեն ինչ»: «Ամենաարագը միտքն է, ամենաուժեղը անհրաժեշտությունն է, քանի որ հաղթում է բոլորին, ամենաիմաստունը ժամանակն է, այն ի հայտ է բերում ամեն ինչ, ամենադժվարը իրեն ճանաչելն է, ամենահեշտը՝ ուրիշին խորհուրդ տալը»: «Ինչ է աստվածը» հարցին նա պատասխանել է. «Այն, ինչ չունի ոչ սկիզբ, ոչ վերջ»: Նա ասել է. «Մեռնելն ու ապրելը մեկ է»: Նրան հարցրել են. «Բա ինչու չես մեռնում», նա՝ «Որովհետև մեկ է»:

Թալեսը չի ամուսնացել: Երբ մայրը հիշեցրել է, մինչև 30-ը ասել է, թե շուտ է, իսկ 30-ից հետո՝ թե ուշ է: «Ինչու չես ամուսնանում» հարցին նա պատասխանել է. «Որովհետև երեխաներ շատ են սիրում. վատ երեխան ծնողի համար դժբախտություն է, իսկ լավի մասին էլ մտածում ես, թե մի բան չպատահի»:

Նա ապրել է 80 տարի: Ասում են, թե մահացել է, երբ դուրս է եկել գիշերը աստղերը դիտելու, ընկել է ջրհորը, որի մասին մոռացել էր: Ինձ թվում է, որ դա գեղեցիկ մահ է այն մարդու համար, որն իր գոյության իմաստը տեսնում է աշխարհը դիտելու և նրա գեղեցկությամբ զմայլվելու մեջ...

Քանի որ Թալեսը եղել է յոթ իմաստուններից մեկը, կարելի է ասել, որ հունական փիլիսոփայությունը սկսվում է յոթ իմաստուններից: Նրանք են՝ Սոլոնը, Թալեսը, Հիլոնը, Պիտտակոսը, Քիանտոսը, Կլեոբուլոսը, Միսոնը: Երբեմն յոթի կազմում հիշատակում են նաև Պիսիստրատոսին, Պյութագորասին, Պերիանդրոսին, Անահարսիսին և ուրիշների: Նրանցից մնացել են որոշ մտքեր, որոնք նույնպես արժանի են ուշադրության:

**ՍՈԼՈՆԸ (640-560 մ.թ.ա.)** հայտնի է նախ որպես Աթենքում (և Եվրոպայում) առաջին գրավոր օրենքների հեղինակ (594 մ.թ.ա.): Նրանից առաջ եղել են Դրակոնի օրենքները (621 մ.թ.ա.), որոնք բանավոր էին: Դրակոնի օրենքներից Սոլոնը պահպանեց միայն այն, ինչը վերաբերում էր սպանություններին: Սոլոնը ճանաչված էր քաղաքում որպես ազնիվ ու խելացի քաղաքացի հայտնի արիստոկրատական ընտանիքից: «Արիստոկրատիա» նշանակում է լավերի իշխանություն (արիստո – լավը և կրատոս – իշխանություն): Այդ բառը սովորաբար օգտագործվում է երեք իմաստներով, կախված «լավը» բառի բովանդակությունից՝ դասակարգային պատկանելության, հարստության և կրթության ու դաստիարակության տեսակետներից:

Սոլոնի համբավը տարածվեց հատկապես մի դեպքից հետո: Սալամին կղզին մի ժամանակ կռվախնձոր էր եղել Աթենքի և հարևան պոլիս՝ Մեգարայի միջև: Սոլոնի երիտասարդ տարիներին այն նվաճել էին մեգարացիները: Աթենքի համար դա այնպիսի անպատվություն էր, որ արգելված էր Սալամինի մասին խոսելը: Սոլոնը գրեց մի բանաստեղծություն՝ «Գովք Սալամինի» և հրապարակայնորեն կարդալուց հետո կոչ արեց անհապաղ ետ վերցնել այդքան սիրելի և ռազմական կարևորություն ներկայացնող կղզին: Կղզին վերցրին, և համընդհանուր ուրախությունը սիրելի դարձրեց Սոլոնին: Մինչև Սոլոնի օրենքները Աթենքում դասակարգային թշնամությունը սաստկացած էր: Հողի մեծ մասը մի քանի տասնյակ հարուստների ձեռքին էր: Ժողովրդի լայն խավերը աղքատության մեջ էին: Նրանց զգալի մասը ստրկացված էր պարտքերի դիմաց, քիչ չէին նաև Աթենքից հեռացածները: Ժողովուրդը պետականորեն անգոր էր: Հարուստ փոքրամասնության և աղքատ մեծամասնության միջև թշնամության մթնոլորտում երկու կողմում էլ գտնվեցին խելացի մարդիկ, որոնք տեսնում էին, որ ստեղծված մթնոլորտը անբարենպաստ է ողջ հասարակության համար: Նրանք սկսեցին բանակցել միմյանց հետ և որոշեցին հանձնարարել Սոլոնին ստեղծել նոր օրենսդրություն և պարտավորվեցին ընդունել նրա օրենքները: Սոլոնն այն եզակի մարդկանցից մեկն էր, որին վստահում էին երկու թշնամացած կողմերը: Լիարժեքորեն օգտագործելով իրեն ընձեռած իշխանությունը՝ Սոլոնը համարձակորեն և էապես փոխեց հասարակության վիճակը: Նա նախ՝ վերացրեց ստրկությունը պարտքի դիմաց, այնուհետև՝ բոլոր պարտքերը: Այդ երևույթը կոչվեց թոթափում (հունարեն՝ սիսալաֆիյա): Ժողովուրդը հնարավորություն ստացավ պարտքերի ծանրությունից կռացած վիճակից թոթափել բեռը և կանգնել ուղիղ, մարդավայելի՝ հիմք դնելով մի պետության, որը հետագայում պարծենալու շատ բան ունեցավ:

Սոլոնը ողջ հասարակությունը բաժանեց չորս խավի՝ ըստ ունեցվածքի: Ամենահարուստները կոչվում էին պենտակոսիոմեդիմնականներ, այսինքն՝ հինգ հարյուր մեդիմնականներ (մեդիմնը հացահատիկ չափելու միավոր է, մոտավորապես 50 կիլոգրամ): Այդպես էին կոչվում նրանք, ում հացահատիկի և ձեթի տարեկան եկամուտը հավասար էր հինգ հարյուր մեդիմնի (25 տոննա) կամ ավելի: Երկրորդ դասա-

կարգի համար սահմանված էր համապատասխանաբար 300 մեդիմն, իսկ երրորդի՝ 200: Չքավոր խավը ֆետերն էին (ֆետ նշանակում է վարձու բանվոր): Վերջիցներս չէին կարող պաշտոններ զբաղեցնել, քանի որ, ըստ Սոլոնի, աղքատն ավելի է ստիպված պաշտոնը չարաշահել: Սակայն ֆետերն էլ առաջվա պես լիովին զուրկ չէին պետական գործերին մասնակցելուց: Նրանք կարող էին ընտրվել դատավորական կազմում, ինչպես նաև մասնակցել ազգային ժողովի քվեարկմանը, որտեղ լուծվում էին կարևոր հարցեր:

Սոլոնը կարգավորեց նաև ընտանեկան հարաբերությունները, օրինակ, եթե հայրը չի մտահոգվել որդուն կրթության կամ արհեստի տալու հարցում, ապա որդին պարտավոր չէր խնամել հորը ծերության տարիներին:

Նա ստեղծեց օրենք, որի հիմքում դրված էին բանականությունը և մարդասիրությունը: Սակայն նրանից դժգոհ էին և՛ հարուստները, և՛ աղքատները: Հարուստների դժգոհությունը միանգամայն հասկանալի է, քանի որ նրանք կորցրին իրենց բոլոր պարտք տված գումարները: Աղքատ մեծամասնության դժգոհության պատճառն այն էր, որ նրանք պահանջում էին հավասար բաժանել հասարակության մեջ եղած ողջ հարստությունը: Ժողովուրդը երեխայի նման երևույթ է՝ ազահ է ու անշնորհակալ, քանի որ հավկած է ծայրահեղությունների: Ինչ վերաբերում է Սոլոնին, նա անսասան էր իր հանդգնումն իր մեջ, չենթարկվեց ոչ մի ճնշման և ընդհանրապես դրսևորեց բարձր բարոյական հատկանիշներ: Շատերն են հետագայում նկատել, թե նրա համար որքան հեշտ էր ու ձեռնտու որևէ կողմի հետ գործարքի մեջ մտնել, սակայն նրա մեծությունը թույլ չտվեց նրան այդպես վարվել:

Սոլոնը մի ընկեր ուներ՝ Անահարսիս անունով, ազգությամբ՝ սկյուռ, որը, տեսնելով նոր օրենքները՝ զրած տախտակների վրա ու ներկայացված հրապարակում, որպեսզի յուրաքանչյուր ոք կարողանա կարդալ, ասաց Սոլոնին. «Դու կարծում ես, եթե օրենքները գրավոր լինեն, նրանք ավելի կպահպանվեն»: Սոլոնը պատասխանեց. «Օրենքը սարդոստայն է, թույլերը խճճվում են ու զոհվում, իսկ ուժեղները՝ ճեղքում են ու ազատվում»: Հիրավի, ցանկացած հասարակության մեջ կա մի փոքրամասնություն, որը վեր է օրենքից:

Սոլոնին են վերագրվում որոշ իմաստություններ՝ «Ոչինչ ավելորդ չէ»: «Խուսափիր հաճույքից, որը կծնի տառապանք»: «Սովորելով ենթարկվել՝ սովորիր ենթարկել»:

**ՀԻԼՈՆԸ** մարդու իմաստությունը տեսել է դատողության միջոցով ապագան գուշակելու մեջ: Երբ եղբայրը բարկացավ, որ Հիլոնը ընտրվել է էֆոր (էֆորը - պաշտոն էր Սպարտայում), իսկ ինքը՝ ոչ, Հիլոնն ասաց. «Դրա պատճառն այն է, որ ես կարողանում եմ դիմանալ անարդարությանը, իսկ դու՝ ոչ»: Այո՛, երբեմն պետք է իմաստություն ու զսպվածություն, որպեսզի ավելի ճիշտ կառուցենք մեր հարաբերությունները մարդկանց հետ:

Հիլոնը հարցրեց Եզովպոսին. «Ինչո՞վ է զբաղված Ձևսը»: Նա՝ «Ցածրին բարձրացնում է, բարձրին՝ իջեցնում»: Այդ նույնը կարելի է ասել կյանքի ու բախտի մասին:

Հիլոնի իմաստություններից. «Ճանաչիր ինքդ քեզ»: «Ընկերներիդ ճաշկերույթներին գնա դանդաղ, դժբախտություններից՝ արագ»: «Կորուստը գերադասիր անպատիվ եկամուտին, առաջինը կվշտացնի մի անգամ, երկրորդը՝ միշտ»: «Թող լեզուդ մտքիցդ առաջ չընկնի»: «Մի ցանկացիր անհնարը»:

**ՊԻՏՏԱԿՈՍՆ** ասել է, թե կեսը ամբողջից մեծ է: Այս մտքի իմաստությունը բարոյական ու հոգեբանական է: Ժողովրդական խոսքն ասում է. «Քչով չբավարարվողը, շատով էլ չի բավարարվի»: Երկու դեպքում էլ նույն իմաստն է:

Պիտտակոսի մտքերից. «Իմացիր չափդ, անելիքիդ մասին մի ասա, չստացվի, կծաղրեն»: «Ինչն է ամենալավը» հարցին Պիտտակոսը պատասխանել է. «Լավ անել

այն, ինչ անուճ են»: Այս միտքը, հարգելի՛ ընթերցող, հատուկ ուշադրության է արժանի, այն կարելի է դարձնել կյանքի սկզբունք և մարդկային գոյության իմաստ...

**ԲԻԱՆՏՈՆ** ասել է. «Սեծամասնությունը չարիք է»: Այս մտքի մեջ արտահայտված է հոգևոր ազնվականության ոգին, որը անհամատեղելի է ամբոխի բնագոյների հետ: Հայտնի է, որ ամբոխը ընդունակ է մեծ հիմարությունների: Բիանտոսի մտքերից. «Աստվածների մասին ասա, որ նրանք գոյություն ունեն»: «Ավելի շատ լսիր, խոսիր տեղին»: «Անարժան մարդուն ունեցվածքի համար մի գովաբանիր»: «Հաղթիր համոզմունքով, ոչ թե ուժով»: «Երիտասարդ ժամանակ ձեռք բեր բարեկեցություն, ծեր ժամանակ՝ իմաստություն»: «Ինչն է դժվար» հարցին նա պատասխանել է. «Արժանապատվությամբ հանդուրժել փոփոխությունը դեպի վատը»: «Ինչն է մարդու համար քաղցր» հարցին՝ պատասխանել է «Հույսը»:

**ԿԼԵՌՈՒԼՈՍ** խորհուրդ է տվել ավելի շատ լռել, քան խոսել: «Երջանկության մեջ մի գոռոզացիր, դժբախտության մեջ մի ստորացիր», - ասել է նա: Ըստ նրա՝ լավագույնը չափն է:

**ՄԻՍՈՆ** ասել է, որ մարդկանց խոսքերը պետք է հետազոտել գործերի հիման վրա:

## **ԱՆԱՔՍԻՄԱՆԴՐՈՍ (610-548 մ.թ.ա.)**

ԱՆԱՔՍԻՄԱՆԴՐՈՍԸ եղել է Թալեսի աշակերտը, որին նա չէր կարողանում համոզել, որ ամեն ինչի սկիզբը ջուրն է: Ըստ նրա ամեն ինչի սկիզբը ապեյրոնն է: Այս բառը թարգմանվում է երեք տարբեր իմաստներով՝ սկզբնապատճառ, անորոշ, անսահման, որոնք հանդես են գալիս միասին: Անաքսիմանդրոսը իր ապեյրոնով մի նոր դարաշրջանի սկիզբ դրեց, որը որակապես նոր էր Թալեսի աշխարհայացքի համեմատ: Բանն այն է, որ Թալեսի «ջուրը» զգայական երևույթներից մեկն է. նման նյութերից է կազմված մեզ շրջապատող զգայական աշխարհը, իսկ ապեյրոնը առաջին գիտական վերացարկունը. մտային, հորինված, արհեստական էությունը, որն իր բնույթով զգայական չէ: Անաքսիմանդրոսը, ըստ երևույթին, համոզվել էր, որ զգայական երևույթների շրջապատույթը ոչ մի առավելություն չի տալիս ջրին մյուս նյութերի նկատմամբ, որոնք նույնպես և նույն չափով մասնակցում են բնությանը վերագրվող շրջապատույթին: Անաքսիմանդրոսը գուցե բնագոյորեն զգում էր, որ նյութական երևույթից այն կողմ պետք է լինի մի ուրիշ էություն, որն էլ հենց պետք է լինի այդ նյութականի պատճառը: Բոլոր դեպքերում իր ապեյրոնով նա շատ առաջ անցավ իր ժամանակից, ու բոլորովին պատահական չէ, որ նա մնաց չհասկացված մոտակա սերունդների կողմից: Նրա աշխարհայացքային հիմքի բնույթի առավելությունը գնահատեց միայն Պլատոնը:

Ըստ Անաքսիմանդրոսի՝ ապեյրոնը ծերանալ չունի, այն անմահ է ու անոչնչանալի, ապեյրոնը ինքն է ստեղծում ամեն ինչ: Ապեյրոնից առաջանում են նախ՝ հակադրությունները՝ տաքն ու սառը, չորն ու թացը, ծանրն ու թեթևը, փափուկն ու պինդը և այլն, որոնցից էլ հավերժական շարժման ու անհրաժեշտության միջոցով առաջանում են զգայական աշխարհի բոլոր ձևերը: Աշխարհն առաջանում է ապեյրոնից և պարբերաբար ապեյրոնի է վերածվում, այսինքն աշխարհը պարբերաբար կործանվում է և նորից է առաջանում: Աշխարհները անթիվ բազմությամբ են, նրանց կենտրոնում Երկիրն է: Աշխարհի մասերը փոփոխվում են, իսկ ինքը մնում է անփոփոխ: Երկիրը գլանաձև է, նրա բարձրությունը հավասար է տրամագծի մեկ

երրորդին: Երկիրը լողում է օդում առանց որևէ հենարանի, քանի որ, լինելով կենտրոնում, հավասարապես է հեռացած ամեն ինչից: Արեգակը 27 անգամ մեծ է Երկրից և կազմված է մաքուր կրակից: Աստղերը, Լուսինը և Արեգակը աշխարհի կենտրոնից գտնվում են 9,18,27 երկրային սկավառակի շառավղի բազմապատիկ հեռավորության վրա: Քանի որ Անաքսիմանդրոսն առաջինն է խոսել երկնային մարմինների չափերի և հեռավորությունների մասին, ուստի նրան ներելի է այդ չափով սխալվելը: Մանավանդ՝ մենք չգիտենք նրա հայացքների հիմքերը...

Կենդանական աշխարհի վերաբերյալ նրա հայացքները նույնպես արժանի են ուշադրության: Ըստ Անաքսիմանդրոսի՝ կենդանիները ծնվում են Արեգակից առաջացած խոնավությունից: Նա առաջինն է արտահայտել կենդանական աշխարհի առաջացման էվոլյուցիայի գաղափարը: Ըստ նրա՝ ցամաքային կենդանիները առաջացել են ջրային կենդանիներից: Նա ասել է. «Մարդն առաջացել է ձկից»: Որպեսզի չարդիականացնենք նրա այդ գաղափարը, նկատենք միայն, որ այն պարունակում է մեզ համար երկու կարևոր մտքեր՝ կենդանական աշխարհում իշխող էվոլյուցիան և երկրորդը, որ կենդանական աշխարհի առաջացումը ներկայացված է բնական պայմաններում, այսինքն՝ առանց որևէ կրոնական գործոնի:

Անաքսիմանդրոսին են վերագրվում նաև որոշ հայտնագործություններ՝ արեգակնային ժամացույցը և աշխարհագրական քարտեզը: Նա համարվում է նաև Եվրոպայում առաջին արձակագիրը: Արեգակնային ժամացույցներ են հանդիպում նաև մեր՝ հայկական եկեղեցիների պատերին: Աշխարհագրական քարտեզը պետք է համարել կարևոր հայտնագործություն, որը որոշ իմաստով հակառակ է մանրադիտակին, քանի որ, եթե վերջինս ընդարձակում է մարդու տեսողության սահմանները դեպի միկրոաշխարհ, ապա քարտեզը՝ դեպի մեգաաշխարհ: Այն հնարավորություն է տալիս մարդուն մտային հայացքով ընդգրկել այնպիսի մեծ տարածքներ, որոնք անմատչելի են տեսողությանը:

## **ԱՆԱՔՍԻՄԵՆԵՍ (585-524 մ.թ.ա.)**

ԱՆԱՔՍԻՄԵՆԵՍԸ Միլեթյան փիլիսոփայական դպրոցի երրորդ Ներկայացուցիչն է, որը չընդունեց իր ուսուցչի՝ Անաքսիմանդրոսի տեսակետը և նորից վերադարձավ Թալեսյան աշխարհայացքային մոդելին՝ ջրի փոխարեն վերցնելով մեկ այլ զգայական նյութ՝ օդը: Ըստ Անաքսիմենեսի՝ օդը ջրից էլ առաջ է: Նա չի հրաժարվում աստվածների մասնակցությունից իր աշխարհայացքում, գտնում է, որ նրանք էլ առաջացել են օդից: Երկիրն իր ձևով տափակ է և լողում է օդում: Արեգակն ու Լուսինը նույնպես լողում են օդում: Նրանց շարժումների պատճառը տիեզերական քամիներն են: Նա գիտեր, որ աստղերը ավելի հեռու են մեզանից, քան Արեգակն ու Լուսինը, որ աստղերը չեն ջերմացնում և թույլ լույս են տալիս իրենց մեծ հեռավորության պատճառով: Եղանակի փոփոխությունը Անաքսիմենեսը բացատրում էր Արեգակի ազդեցությամբ: Աստվածների ընդունումը նրա աշխարհայացքում ձևական բնույթ է կրում, քանի որ նրանք չեն ազդում բնական երևույթների վրա: Նա էլ իր ուսուցչի նման բնության մեջ շարժման գոյությունը համարում էր հավերժական: Ըստ Անաքսիմենեսի՝ բոլոր երկնային լուսատուները առաջացել են Երկրից: Արեգակը շիկացել է արագ շարժման հետևանքով: Բոլոր շարժումները և փոփոխությունները բնության մեջ առաջանում են օդի շարժումից, որը անընդհատ է: Հոգին էլ է օդից կազմված: Ըստ Անաքսիմենեսի՝ լուսատուները չեն գնում Երկրի տակ, այլ պտտվում են Երկրի շուրջը: Ծիածանը առաջանում է, երբ արեգակի լույսը ընկնում է խտացած օդի վրա:



Լուսինը չունի իր սեփական լույսը, նա Արեգակից է ստանում իր լույսը: Երկրաչափերն առաջանում են ջերմային փոփոխություններից:

Հունական առաջին փիլիսոփայական Միլեթյան դպրոցը հանձին Թալեսի, Անաքսիմանդրոսի և Անաքսիմենեսի երբեմն անվանում են նաև ֆիզիկոսների դպրոց, քանի որ նրանց փիլիսոփայությունը ծավալվել է հիմնականում բնական երևույթների շուրջ: Հունական փիլիսոփայության բնույթը հենց սկզբից էլ պայմանավորված է եղել բնագիտության զարգացման հունով ի տարբերություն չինականի, որն ստացել է բարոյագիտական թեքում՝ և հնդկականի, որը միշտ խառնված է եղել կրոնի հետ: Հույները օժտված են եղել բնագիտական հետաքրքրասիրությամբ: Նրանց միտքը բնագոյաբար զարգացել է դեպի համակարգի ստեղծումը բոլոր հնարավոր ուղղություններում: Պատահական չէ, որ չնայած այն բանի, որ մ.թ.ա. 7-րդ և 6-րդ դարերում Բաբելոնում և Եգիպտոսում գիտելիքների և մշակույթի զարգացման մակարդակը ավելի բարձր էր, քան Հունաստանում, այնուամենայնիվ, հենց Հունաստանին է պատկանում տեսական գիտության ստեղծման ու զարգացման մենաշնորհը: Մինչդեռ բաբելոնյան ու եգիպտական մաթեմատիկական ու բնագիտական գիտելիքները մասնատված, չհամակարգված, առանձին խնդիրների լուծման բնույթի էին: Այն, ինչ Թուկիդիդեսը ասել է աթենացիների մասին, շատ, թե քիչ, ճիշտ է ողջ հույների մասին. «Նրանք ստեղծված են, որպեսզի ոչ իրենք հանգիստ ունենան, ոչ էլ ուրիշի հանգիստ տան»:

### **ՔՍԵՆՈՖԱՆ (576-485 մ.թ.ա.)**

Այլու հունական փիլիսոփայական դպրոցը կոչվում է Էլեյան՝ այն քաղաքի անունով, որտեղ առաջացել է: Էլեյը գտնվել է այժմյան Իտալիայում: Այդ դպրոցի հիմնադիրը եղել է թափառական աշուղ (ռապսոդ) Քսենոֆանը Հոնիայի Կոլոփոն քաղաքից:

Քսենոֆանը հանդես է եկել ողջ Հունաստանում տարածված բազմաստվածության դեմ՝ քննադատելով աստվածների մարդայնացումը: Նա հայտարարեց, որ Աստվածը մեկն է և մարդանման չէ: Նրա միակ ու միասնական Աստվածը երկինքն է իր ամբողջության մեջ: Այն նման չէ մահկանացուի ոչ մարմնով, ոչ էլ մտքով. նա ամենատես է, ամեն ինչ լսող, ամեն ինչ իմացող, որը կառավարում է աշխարհը այնպես, ինչպես մարդը՝ իր մարմինը: Նա նման է գնդի և նույնական է կոսմոսին: Աստված ոչ անվերջ է, ոչ վերջավոր, ոչ անշարժ է, ոչ շարժվող: Նա ամբողջովին տեսողություն է, լսողություն, խելք, բանականություն, հավերժություն: Քսենոֆանը առաջինն է արտահայտել այն միտքը, թե այն, ինչ ունի սկիզբ, ունի նաև վերջ: Մեկ ուրիշ՝ բնագիտական միտք նույնպես պատկանում է նրան: Նա ասել է, որ հոգին միայն շնչառություն է:

Քսենոֆանը քննադատել է Հոմերոսին, որ նա աստվածներին է վերագրել բոլոր մարդկային թուլությունները: Աստվածների մարդայնացումը նա համարում է չար մոլորություն, որի դեմ նա չի դադարի պայքարել: Իր հայացքները հիմնավորելու համար վկայակոչում է այն փաստը, որ եթովպացիները աստվածներին պատկերում են իրենց նման սևամորթ և զանգրահեր, թրակիացիները՝ իրենց նման կապուտաշյա և շիկահեր: Շարունակելով միտքը՝ նա ասում է, որ եթե ձիերն ու առյուծները նկարել իմանային, նրանք էլ իրենց աստվածներին կպատկերեին ձիերի ու առյուծների տեսքով: Քսենոֆանը առաջինը հայտարարեց, որ աստվածների մասին պատկերացումները մարդկային ստեղծագործություններ են, իսկ ավանդույթները՝ հին ժամանակների հորինվածքներ: Ըստ նրա՝ զգայական աշխարհն առաջացել է հողից ու ջրից: Ջրից են առաջանում ամպերը, իսկ ամպերից՝ բոլոր երկնային լուսատուները: Ծովը ջրի աղբյուրն է, անձրևն առաջանում է ծովի ջրի գոլորշիներից: Երկիրը

անվերջ է խորությամբ: Նա դեռ չի տարբերում երկնային երևույթները օդերևութաբանականներից: Ըստ նրա՝ լուսինը անպակույտ է, իսկ Արեգակն ամեն օր նոր է: Ամեն երկիր իր արեգակն ունի, որը ցերեկը վառվում է, գիշերը՝ մարում:

Նա հիմարություն է համարել օլիմպիական խաղերի հաղթողներին մեծարելը, քանի որ անարդարացի է համարել ֆիզիկական ուժին նախապատվություն տալը իմաստության համեմատ, չէ որ իմաստությունը վեր է մարդու կամ ձիու ուժից: Երբ նրան բողոքեցին, թե իմաստուն գտնելը հնարավոր չէ, նա պատասխանեց. «Բնական է, քանի որ իմաստունին ճանաչելու համար պետք է լինել իմաստուն»:

Ըստ Քսենոֆանի՝ զգայությունները խաբուսիկ են, խաբուսիկ է նաև բանականությունը. ճշմարտությունն անմատչելի է մարդուն, որը կարող է ունենալ միայն կարծիք: Ճշմարտությունը, ինչպես ինքն է ասել, ծովի հատակին է:

### **ՊԱՐՄԵՆԻԴԵՍ (545-468 մ.թ.ա.)**

ՊԱՐՄԵՆԻԴԵՍԸ եղել է Քսենոֆանի աշակերտը: Նա է համարվում երկու փիլիսոփայական հիմնահարցերի՝ գոյի (կեցության) և անեության (ոչնչի), ինչպես նաև գոյի և մտածողության հեղինակը: Ըստ նրա՝ այդ երկու հիմնահարցերը կարելի է լուծել ոչ թե զգայությունների միջոցով, այլ միայն բանականությամբ: Անեությունը (ոչինչը) գոյություն չունի, քանի որ այն հնարավոր չէ ոչ ճանաչել, ոչ արտահայտել բառերով: Այն, ինչ չկա, անասելի է և անիմաստ: Պարմենիդեսը ընդունում է միայն այն իրերի գոյությունը, որոնք մարդը կարող է ըմբռնել: Ըստ նրա՝ գոյն ու մտածողությունը նույնն են: Ըստ երևույթին, նա մտածում էր այսպես. միտքն այն ժամանակ է միտք, երբ նա առարկայական է, իսկ առարկան էլ այն դեպքում է առարկա, երբ ըմբռնելի է: Այս մեկնաբանությամբ գուցե մի քիչ արդիականացնում ենք նրա միտքը, քանի որ ընթերցողը կհամաձայնի, որ առարկան և նրա մասին միտքը ընդհանրապես նույնական չեն, սակայն Պարմենիդեսի պատմական դերն այն է, որ նա առաջինը գտավ առարկայի ու նրա մասին գաղափարի փոխհարաբերության պրոբլեմը: Նա առաջինը գիտակցորեն տարբերակեց երկու բնույթի գիտելիքների գոյությունը՝ զգայական և բանական: Ըստ նրա՝ զգայարանները խաբուսիկ են, ճշմարտության հիմք չեն կարող լինել: Միայն բանական գիտելիքն է ճշմարտության աղբյուր: Նա բացահայտորեն հակադրվեց զգայական ընկալումներին՝ հայտարարելով, թե գոյն անշարժ է, անփոփոխ, միասնական ու հավերժ: Ըստ նրա՝ գոյը կա, իսկ անեությունը չկա: Սակայն ինչի հիման վրա կարելի է ժխտել շարժման ու փոփոխության գոյությունը, հասկանալի չէ: Գուցե Արիստոտելն (384-322 մ.թ.ա.) էլ չի հասկացել նրա այդ կարգի դրույթները, որի պատճառով դրանք համարել է խելագարություն: Ըստ Պարմենիդեսի՝ խելքը և հոգին նույնական են: Փիլիսոփայությունը երկակի է՝ մեկը ճշմարտության համաձայն, որը ստեղծվում է խելքի ու բանականության հիման վրա, մյուսը՝ կարծիքի համաձայն, որը ձևավորվում է զգայարանների հիման վրա, որոնք խաբուսիկ են: Նա ժխտում է դատարկության գոյությունը՝ նույնացնելով այն անեության հետ: Նա առաջինն է արտահայտել երկրի գնդաձևության գաղափարը: Երկիրը մնում է հավասարակշռության վիճակում, քանի որ պատճառ չկա, որ նա գերադասեր թեքվել այս կամ այն կողմ: Աշխարհը կառուցված է հողից ու կրակից, հողը կատարում է նյութի դեր, իսկ կրակը՝ արարիչ, ստեղծագործ ուժի: Դրանք հակադիր են նաև իրենց հատկություններով: Կրակը լուսավոր է, փափուկ, թեթև, տաք, իսկ հողը՝ խավար, պինդ, ծանր, ցուրտ և այլն: Այդ երկու հակադիր հիմնական գործոններից են առաջացել մյուս բոլոր հակադրությունները և աշխարհի զգայական բազմազանությունը:

Մենք այսօր պետք է հաշվի առնենք այն ժամանակվա մտածողությունը և չգտենք այն առասպելաբանական տարրերից, որոնք կարևոր դեր են կատարել նույնիսկ մեծ մտածողների աշխարհայացքում: Այդպես, օրինակ, Պարմենիդեսի աշխարհայացքի մեջ երկրորդական չեն նաև Դիկեի (ճշմարտության), Մոյրայի (ճակատագրի), Անանկեի (Անհրաժեշտության) դերը աշխարհի կառուցման գործում: Այդ էություններին Պարմենիդեսը տալիս է ավելի բանականացված դեր, քան նրանք ունեն ավանդական առասպելաբանության մեջ: Ավելին, Պարմենիդեսի աշխարհայացքում հանդիպում են նաև, այսպես կոչված, ինքնաշեն աստվածներ, ինչպիսիք են Արեգակի դուստրերի նման Կույսերը, Օրենքը, Համոզմունքը, Ցերեկը, Գիշերը, Երկնային Կաթը, Եթերը, Լույսը և այլն, որոնք անձնավորված են և օժտված են նոր հատկություններով:

## **ՁԵՆՈՆ (490-430 մ.թ.ա.)**

ՁԵՆՈՆԸ եղել է Պարմենիդեսի աշակերտը: Նա համարվում է դիալեկտիկայի հայտնագործողը: Դիալեկտիկան, ըստ հույների, գրույցի արվեստն է, այն գրույցի, որի նպատակն է ճշմարտություն գտնելը: Դիալեկտիկան պետք է տարբերել սոփիստական արվեստից, որի նպատակը գրուցակցի նկատմամբ առավելության հասնելն է: Եթե դիալեկտիկայի դեպքում գրուցակիցները իրար օգնում են, որպեսզի գտնեն երկուսին էլ հետաքրքրող ճշմարտությունը, ապա սոփիստական արվեստի դեպքում գրուցակիցներից յուրաքանչյուրն ունի իր ճշմարտությունը, ինչն էլ ձգտում է ընդունելի դարձնել մյուսին:

Ձենոնը, հետևելով Պարմենիդեսին, գոյը համարել է միակը և անբաժանելին: Ըստ նրա՝ կոսմոսը մեկն է և դատարկություն չկա: Տիեզերքը առաջացել է տաքից ու սառից, չորից ու թացից և այդ հակադրությունների վերափոխումից: Մարդիկ առաջացել են տիղմից, իսկ հոգին՝ չորս տարրերից՝ հողից, ջրից, կրակից, օդից, որոնք խառնված են համաչափորեն: Որպես դիալեկտիկայի հիմնադիր՝ նա մշակել է ապացուցման եղանակ, որն այսօր էլ կիրառվում է մաթեմատիկայում և կոչվում է ապացույց հակառակից, վերջինիս էությունն այն է, որ երբ ապացուցվում է որևէ դրույթի սխալ լինելը, ապա այդ դրույթի հակառակ դրույթը ընդունվում է որպես ճշմարիտ: Ձենոնը աշխատում էր ցույց տալ, որ իր ընդդիմախոս գրուցակցի դրույթը սխալ է, դրանով նա ապացուցված էր համարում իր դրույթի ճշմարտությունը, որը հակառակ էր նրա դրույթին: Պլուտարքոսի վկայությամբ, նա իր համար մշակել էր մյուսներին հերքելու արվեստը, որի միջոցով առարկությունների օգնությամբ հակառակորդին դնում էր անելանելի վիճակի մեջ: Այդ մեթոդով նա ապացուցել է, մասնավորապես, որ գոյը անբաժանելի է: Ապացուցման դատողությունը հետևյալն է՝ եթե գոյը բաժանելի է, բաժանենք այն երկու մասի, հետո ամեն մասը դարձյալ բաժանենք երկու մասի և այդպես շարունակ: Վերջում կմնան կամ այլևս անբաժանելի ատոմներ, որոնց թիվը անսահման է, կամ գոյը կվերածվի ոչնչի: Քանի որ երկուսն էլ անհեթեթ են, ուրեմն գոյը միակն է ու անբաժանելի: Ընթերցողը հասկանում է, որ այս ապացույցը համոզիչ չէ, սակայն Ձենոնի ժամանակ ձևական տեսակետից ճշմարտացիության տպավորություն կարող էր ստեղծել: Նման «ապացույցներից» է նաև, այսպես կոչված, տեղի կամ տարածության գոյություն չունենալու ապացույցը: Ըստ Ձենոնի, եթե տեղը ինչ-որ էություն է, ապա այն պետք է գոյություն ունենա ինչ-որ տեղ. դրա համար անհրաժեշտ է, որպեսզի տեղը գտնվի տեղի մեջ, և քանի որ տեղերի հաջորդականությունը գնում է դեպի անսահմանություն, ուրեմն տեղը ոչինչ է, այսինքն այն չկա:

Ձենոնն ավելի մեծ համբավ է ձեռք բերել իր ապորիաներով (մտքի դժվարություններով, հակասություններով, փակուղիներով): Ապորիաներից մեկի համաձայն

արագավազ Աքիլլեսը չի հասնում դանդաղաշարժ կրիային, երբ նրանք իրարից ինչ-որ հեռավորության վրա շարժվում են նույն ուղղությամբ: Ըստ Ջենոնի՝ մինչև Աքիլլեսն անցնի նրանց միջև ընկած ճանապարհի կեսը, կրիան կգնա մի քիչ առաջ, մինչև Աքիլլեսն անցնի տարածության մյուս կեսի կեսը, կրիան մի քիչ էլ առաջ կգրճնա, և քանի որ հաջորդական կեսերի թիվը անսահման է, Աքիլլեսը երբեք չի հասնում կրիային: Այս պարադոքսը առաջանում է այն պատճառով, որ Ջենոնը նույն մակարդակի վրա է դիտարկում վերջավոր հատվածի մաթեմատիկական տեսակետից անսահման բաժանելիությունը և ֆիզիկական շարժման իրական վերջավորությունը:

Երբ թագավորներից մեկը հարցրեց նրան. «Ինչ է տալիս քեզ փիլիսոփայությունը», նա պատասխանեց. «Արհամարհանք մահվան նկատմամբ»: Եվ իրոք, էլ ի՞նչ փիլիսոփա, որ մահից վախենա: Չէ որ փիլիսոփայությունը միայն գիտելիք չէ... Այդ համոզմունքը նա հաստատեց իր օրինակով: Երբ բռնապետի դեմ նրա կազմակերպած դավադրությունը ձախողվեց, նա իրեն հերոսաբար պահեց՝ ցույց տալով, որ փիլիսոփայությունը մահից վեր է:

### **ՊՅՈՒԹԱԳՈՐԱՍ (570-496 մ.թ.ա.)**

ՊՅՈՒԹԱԳՈՐԱՍԸ հունական աշխարհի ամենախորհրդավոր փիլիսոփան է: Նրա հիմնադրած դպրոցները գոյություն են ունեցել հազար տարուց ավելի: Չերոդոտոսը նրան անվանում է մեծագույն հելլենական իմաստուն: Նրա մասին առասպելներ էին պատմում: Ասում էին, թե նրա ազդուսկրը ոսկուց էր, որ Կաս գետը նրան ողջունել է մարդկային ձայնով: Մարդիկ հավատում էին նրա աստվածային ծագմանը, կարծում էին, որ նրա հոգին մարմնավորված է եղել, ինչպես ինքն է ասել, Չերմես աստծո որդի է ֆիալտի մեջ: Չոգու վերաբնակեցման ուսմունքը Պյութագորասը ընդօրինակել է եգիպտացիներից: Ըստ այդ ուսմունքի՝ հոգին մարդու ծնվելուց առաջ և մեռնելուց հետո ապրում է ուրիշ մարդկանց կամ այլ էակների մեջ: Չնարավոր չէ պարզել՝ ինքն անկեղծորեն հավատացե՞լ է այդ առասպելաբանական պատկերացումներին, թե այդ պատկերացումներն օգտագործել է իր հեղինակությունը բարձրացնելու համար:

Ասում են, թե Պյութագորասը գետնափոր տուն է սարքել իր համար և որոշ ժամանակ դուրս չի եկել այնտեղից: Այդ ընթացքում մայրը նրա խնդրանքով հաղորդել է որդուն քաղաքում տեղի ունեցածի մասին: Երբ նա դուրս է գալիս և կմախքացած հայտնվում է ժողովարանում, մարդիկ հավատում են նրա այն հայտարարությանը, թե ինքը եղել է հանդերձյալ աշխարհում: Տպավորությունն էլ ավելի է խորանում, երբ նա սկսում է պատմել, թե ինչ է տեղի ունեցել քաղաքում իր բացակայության ժամանակ: Ժողովականներն այնպես են հուզվել, որ ոմանք սկսել են լաց լինել, մյուսները խնդրել են, որ նա խրատ տա իրենց կանանց:

Նա աշխարհի էությունը տեսել է ոչ թե զգայական տարերքների մեջ, այլ թվերում և թվային հարաբերակցություններում, որոնք, ըստ նրա, թաքնված են զգայական երևույթներում: Նա առաջինն է նկատել, որ թվերի աշխարհում թաքնված իմաստություն կա: Վերացական թվերը և դրանց առնչությունները նրա աշխարհայացքում ավելի իրական դարձան, քան կոնկրետ զգայական իրերը: Նա առաջինն է երկինքն անվանել կոսմոս, որը նշանակում է գեղեցկություն, կարգ ու կանոն:

Պյութագորասը ծնվել է Սամոս կղզում և երիտասարդ հասակից ճանապարհորդել է ողջ աշխարհով, որն այն ժամանակ սահմանափակվում էր Միջերկրական ծովի ավազանով: Ասում են, որ եգիպտական քրմերի մոտ նա ապրել է մոտավորապես քսան տարի: «Պյութագորաս» անունն իր ծննդյան անունը չէ, այդ անունը առաջացել է տարերայնորեն, երբ մարդիկ նկատել են, որ նա Պյութիայի (Դելփյան պատգամախոսի) նման ճշմարտություններ է ավետում: Նրա ծննդյան անունը չի պահպանվել:

Պյութագորասն իր առաջին դպրոցը հիմնել է Կրոտոնում, այժմյան Իտալիայում: Հետագայում այլութագորական դպրոցներ են ստեղծվել տարբեր քաղաքներում, նույնիսկ նրա մահից հարյուրամյակներ հետո էլ: Դրանց հատուկ էր խիստ գաղտնապահությունը, կարգապահությունը և ուսուցչին մեծարելը: Ասում են, որ այդ դպրոցն ընդունվածը պետք է հինգ տարի լռեր, այսինքն՝ պետք է այդ ընթացքում լսեր մյուսներին, հետո միայն խոսելու իրավունք ձեռք բերեր:

Հայտնի է, որ դպրոցի ունեցվածքը եղել է ընդհանուր: Պյութագորականները տարբերվել են մյուսներից իրենց ապրելակերպով, ինչպես նաև արժեքների ցանկով: Նրանց համար ամենակարևորը գեղեցիկն ու պարկեշտն էր, հետո ձեռնտուն ու օգտակարը և վերջինը հաճելին էր: Նրանց միությունը (դպրոցը) խիստ փակ էր, իսկ դասավանդվող ուսմունքները՝ գաղտնի: Նրանք վեր էին կենում, գնում էին ծովափ Արեգակը դիմավորելու, վերադառնում էին, մարմնամարզություն կատարում, մտածում էին իրենց անելիքների մասին, աշխատում: Երեկոյան միասին լողանում էին, ընթրում և ընթերցանությամբ զբաղվում: Քնելուց առաջ նրանք պետք է մտածեին, թե ինչպես են ապրել նախորդ օրը, պարտականություններից որն է մնացել չկատարված: Հայտնի է, որ նրանք ունեին ուսման երկու ծրագիր՝ մաթեմատիկա և ակուսմատիկա (ակուսմա - նշանակում է ասույթ, դրույթ, սկզբունք): Ակուսմատիկները զբաղվում էին դրույթների, կանոնների, պահանջների մշակմամբ և հսկում էին, որպեսզի դրանք պահպանվեն: Այդ ակուսմաները սովորաբար կենցաղային, կրոնական, կարգապահական սահմանափակումներ էին, որոնց պահպանումը պայմանավորում էր ուրույն ապրելակերպ: Նրանց բարոյականության հիմքում ընկած էր ուսմունքը պատշաճի մասին, որի կարևոր դրույթներից էին հաղթանակը սեփական կրքերի նկատմամբ, կրտսերների ենթարկվելը ավագներին, ընկերությունը և Պյութագորասի պաշտանունքը: Նրանք մեծ տեղ էին տալիս բժշկությանը, հոգևոր կատարելագործմանը, հիշողության ամրապնդմանը, տիեզերքի գեղեցկության ընկալմանը, որը մատչելի է միայն ճիշտ, կարգավորված ապրելակերպի դեպքում: Նրանք չէին գործածում միս ու գինի: Նրանք բոլոր գիտակից էակներին բաժանում էին երեք տիպի՝ աստված, մարդ և նրանց միջև Պյութագորասի նմանները:

Պյութագորականների համար միշտ էլ կարևոր է եղել թվային օրինաչափությունների հետազոտումը ցանկացած երևույթի մեջ: Նրանք առաջինը օրինաչափություն հայտնաբերեցին տատանվող լարի երկարության և ձայնի տոնայնության միջև: Ասում են, որ Պյութագորասը մի անգամ դարբնոցի կողքով անցնելիս նկատել է, որ մուրճերի հարվածների ձայները կախված են մուրճերի ծանրությունից: Քանի որ այդ կախվածությունը կարելի է արտահայտել թվով, այստեղից նա եզրակացրել է, որ թիվն է տիրում բոլոր իրերին: Ինչպես վկայում են, թվերով զբաղվելը գնահատելով այլ զբաղմունքներից առավել, «նա զարգացրեց այդ գիտությունը՝ ազատելով այն միայն վաճառականների գործին ծառայելուց»: Նա առաջինն է մաթեմատիկական ձևերին տվել սահմանումներ՝ թվերից առաջանում են կետերը, կետերից՝ գծերը, գծերից՝ հարթ ձևերը, վերջիններից առաջանում են ծավալային ձևերը, դրանցից՝ զգայական իրերը, որոնց հիմքում ընկած են չորս տարերքները: Շարժման ու փոխակերպման միջոցով առաջացել է աշխարհը՝ շնչավոր, բանական, գնդաձև, որի կենտրոնում նույնպես գնդաձև երկիրն է: Այն, ինչ պարունակում է օդը՝ մահկանացու է, իսկ այն, ինչ վերևի շերտերում է, մաքուր է, հավերժ շարժվող, անմահ և աստվածային: Արեգակը, Լուսինը և մյուս լուսատուները աստվածներ են, քանի որ նրանց մեջ գերակշռում է ջերմությունը: Լուսնի լույսը Արեգակից է, ինչպես նաև՝ կենդանությունը: Հոգին եթերից է: Հոգին ու կյանքը նույնն են: Կենդանի էակները ծնվում են իրարից սերմի միջոցով: Սերմը ուղեղի շիթն է: Մարդու հոգին բաժանվում

է երեք մասի՝ խելք, բանականություն, կիրք: Բանականը անմահ է, մնացածը՝ մահկանացու: Հոգին սնվում է արյունով:

Նա առաջինն է հինգ նյութական տարրերի հատկությունները կապել հինգ տեսակի կանոնավոր երկրաչափական ձևերի հետ: Հինգ նյութական տարրերն են՝ օդը, ջուրը, հողը, կրակը, եթերը: Պյութագորասը կատարելագործեց չափման միավորները Հունաստանում:

Շատ հարցերում հնարավոր չէ առանձնացնել Պյութագորասի հայացքներն իր աշակերտների հայացքներից, քանի որ դպրոցում ընդունված է եղել ամեն մի նոր պատկերացում վերագրել ուսուցչին՝ նույնիսկ նրա մահից շատ հետո էլ: Քանի որ պյութագորական դպրոցները գոյություն են ունեցել հազարամյակի ընթացքում, միևնույն երևույթի վերաբերյալ նրանց հայացքները փոփոխվել են: Այդ պատճառով էլ տարբեր վկայություններում հանդիպում են իրարամերժ հայացքներ: Այսպես օրինակ, ըստ վաղ պյութագորականների, երկնային մարմինները, ինչպես նաև ողջ տիեզերքը դիտվում էին որպես շնչավոր էակներ: Նրանցից ամեն մեկն արձակում է նուրբ, յուրահատուկ ձայն: Այսպես, Լուսինը ամենից բարձր ձայն է արձակում, իսկ Սատուրնը՝ ամենից ցածրը: Այդ ձայները վերադրվելով իրար՝ կազմում են մի սքանչելի երաժշտական ներդաշնակություն, որը լսելի է Պյութագորասի պես ընտրյալներին, որոնք օժտված են արտակարգ սուր լսողությամբ: Իսկ ըստ հետագա վկայությունների հոգին մարմնի մասերի միջև ներդաշնակությունն է: Հայտնի է, որ Պլատոնի ժամանակակից պյութագորական Փիլոլայոսը առաջինն է գրել գրքեր և տարածել դպրոցում հայտնի գիտելիքները: Քանի որ նա դրանով խախտեց գաղտնիության սկզբունքը, նրան վտարեցին դպրոցից: Ըստ նրա՝ ամեն ինչ բնության մեջ կատարվում է անհրաժեշտության ու ներդաշնակության միջոցով: Նա առաջինն է ասել, որ երկիրը շարժվում է շրջանագծով: Նա հոգին համարել է մարմնի մասերի միջև ներդաշնակություն: Այս վերջին գաղափարը արտահայտված է նաև Պլատոնի «Ֆեդոն» երկխոսության մեջ, որտեղ Սոկրատի զրուցակիցներ Կեբետը և Սիմիասը, լիցնելով պյութագորականներ, պնդում են, որ հոգին անմահ չէ, որ նա առաջինն է վերանուն մարդու մարմնում, երբ մարդը մեռնում է, քանի որ հոգին մարմինը սնող տարրերի միջև ներդաշնակությունն է: Ըստ նրանց՝ մարդու մեռնելը և նրա հոգու վերանալը նույն բանն է:

Էական տարբերություն է նկատվում Պյութագորասի և նրա հետագա համախոհների հայացքներում հոգու վերաբերյալ հարցերում: Հայտնի է, որ Պյութագորասը եզրափակեցիններից ընդօրինակել է հոգու վերաբնակեցման ուսմունքը, ըստ որի՝ հոգին ապրում է ծննդից առաջ և մահից հետո կամ մեկ այլ մարդու մարմնում, կամ այլ էակի:

Ըստ Պյութագորասի՝ ամենախիմաստունը թիվն է, որը տիրում է բոլոր իրերին, ինչպես նաև բարոյական և հոգևոր էություններին: Օրինակ, արդարությունը թիվ է՝ բազմապատկված իրենով: Թվերը նրա համար աստվածային բանականության արտահայտություններ էին, մարդկային արժանավայել վարքի օրինակներ և կոսմոսի գեղեցկության դրսևորումներ: Պյութագորականների համար բնորոշ էր բոլոր երևույթների մեջ գտնել թվերով արտահայտվող օրինաչափությունները: Ամեն շատ թե քիչ կարևոր հասկացություն, օրինակ, ճշմարտություն, խելք, հաջողություն, բնութագրվում էր որոշակի թվով:

Երևույթները թվային արտահայտությունների հետ համապատասխանության բերելու ձգտումը երբեմն ստիպում էր նրանց դիմել արհեստական միջոցների: Օրինակ, ինչպես վկայում է Արիստոտելը, նրանց համար տասը թիվը կարևոր էր, սակայն մոլորակների թիվը ինն է: Համապատասխանություն հաստատելու համար նրանք հորինեցին տասներորդ մոլորակը՝ Հակաերկիրը, որը, ըստ նրանց, Երկրից չի երևում:

Արիստոտելը առաջինն է գրել նախորդ փիլիսոփաների մասին, այսինքն՝ փիլիսոփայության պատմությունը նույնպես սկսվում է նրանից: Նրա համար կարևոր է եղել բնության մեջ շարժման պատճառի հարցը: Այդ կապակցությամբ նա քննադատում է պյութագորականներին՝ ասելով, թե նրանք թվերով չեն կարող բացատրել շարժման առաջացումը, այդ պատճառով էլ լռում են: Պետք է նկատել, որ Արիստոտելը այնքան էլ իրավացի չէ այս հարցում: Բանն այն է, որ պյութագորականները շարժումը բնության մեջ համարել են հավերժական, ուստի նրանց համար շարժման առաջացման հարցը չի էլ դրվել:

Գուցե և գաղտնապահությունից ելնելով՝ պյութագորականները երբեմն իրենց մտքերն արտահայտել են այլաբանական ձևերով: Օրինակ, «Տրորված ուղիով մի գնա» նշանակել է մի վարվիր մեծամասնության պես, «Կշեռքի վրայով մի անցիր» նշանակել է մի յուրացրու ավելին, քան պետք է, «Դանակով կրակը մի խառնիր» նշանակել է մի գրգռի բարկացած մարդուն, «Հարուստ կնոջից երեխա մի ունեցիր» նշանակել է հարստությանը գերի մի դարձիր, «Սիրտ չուտել» նշանակել է չվշտանալ, «Գնալիս ետ մի նայիր» նշանակել է մեռնելիս կյանքից մի կառչիր, «Ծիծեռնակներին տուն մի թող» նշանակել է բերանբաց մարդուն գաղտնիք մի վստահիր, «Մի կտորիր հացը» նշանակել է մի խախտիր ընկերությունը, «Մի օգնիր բեռը ուսից ցած դնելուն, այլ օգնիր այն ուսին դնելուն» նշանակել է մի դարձրու մարդուն պորտաբույծ, այլ դարձրու նրան ժրաջան և այլն:

Պյութագորականների հայացքների փոփոխությունը դարերի ընթացքում ընդհանրապես ունեցել է բնագիտական ուղղվածություն: Ասում են, որ պյութագորական էկֆանտը պնդում էր, որ երկիրը պտտվում է իր առանցքի շուրջը: Հանրահայտ է, որ պյութագորականությունը մեծ չափով նպաստել է մաթեմատիկայի զարգացմանը:

## **ՉԵՐԱԿԼԻՏ (540-480 մ.թ.ա.)**

ՉԵՐԱԿԼԻՏԸ ապրել է Հռոմիայի Եփեսոս քաղաքում: Նա ուսուցիչ չի ունեցել, գրել է տիեզերքի, պետության ու աստվածների մասին, սակայն նրա գրածներից պահպանվել են միայն հատվածներ: Նա ունեցել է երկու մականուն՝ «մութ», քանի որ նրա որոշ մտքեր բազմիմաստ են եղել և «լացող» փիլիսոփա, որովհետև նա սրտի ցավով է վերաբերվել մարդկանց սխալ ապրելակերպին: Ասում են, թե Սոկրատեսը նրա գրքի մասին ասել է. «Այն, ինչ ես հասկացա, հոյակապ է, կարծում եմ, այդպիսին է նաև այն, ինչ չեմ հասկացել: Նրան հասկանալու համար պետք է լինել դելոսյան սուզակ» (Դելոս կղզու սուզակները լավերից էին Հունաստանում): Չերակլիտի խոսքն իր ոճով երբեմն պատգամախոսական է, հանելուկային:

Զգայական աշխարհի հիմքը նա համարել է կրակը, որը, ըստ նրա՝ փոխանակվում է ամեն ինչի և հակառակը, ինչպես դրամը՝ ապրանքի: Զգայական իրերի փոխակերպման մասին նա գրել է. «Հողի վախճանը ջրի ծնունդն է, ջրի վախճանը օդի ծնունդն է, օդինը՝ կրակի և հակառակը»: Ընդհանրացնելով այդ միտքը՝ նա հայտարարում է. «Ամսահները մահկանացու են, մահկանացուները՝ անմահ. իրար մահով են ապրում, իրար կյանքով են մեռնում»: Աշխարհի ծագման մասին նա ասում է. «Այս աշխարհը չի ստեղծվել ոչ աստվածների կողմից, ոչ մարդկանց: Այն միշտ եղել է, կա ու կլինի մերթ բոցավառվող, մերթ մարող հավերժական կրակ»: Եթե այս գաղափարը դիտենք ժամանակակից աստղագիտական տեսությունների լույսի ներքո, ստիպված պետք է լինենք այսօր էլ այն համարել միանգամայն ընդունելի: Այդ տեսությունների համաձայն՝ տիեզերքում տեղի են ունենում աստղերի և՛ առաջացման, և՛ մարման պրոցեսներ: Ուստի Չերակլիտի միտքն այսօր էլ մնում է անհերքելի

ճշմարտություն: Նա ասում է, որ Արեգակը հավերժորեն ու անընդհատ նոր է: Արեգակի մասին նա մեկ ուրիշ ճշմարտություն էլ գիտի՝ Արեգակի լույսը ուժեղ է, որովհետև մյուս լուսատուներն ավելի հեռու են Երկրից, այդ պատճառով էլ նրանք քիչ են տաքացնում ու լուսավորում: Ըստ նրա՝ «պատերազմն է աշխարհի ճշմարտությունը, բոլոր իրերի հայրն ու թագավորը»: Նա առաջինն է նկատել, որ հակադրությունները ավելի ճիշտ կլինի դիտարկել միասնության մեջ: Ըստ նրա՝ «հակազդողները ամրացնում են իրար: Աշխարհի ներդաշնակությունը հիմնված է հակառակ լարման վրա քնարի և նետ ու աղեղի նման»: Նա ամենուրեք տեսնում է հակադրություններ. «Մեր մեջ է միևնույնը՝ կենդանին և մեռածը, արթունն ու քնածը, երիտասարդն ու ծերը: Մեկը փոփոխվելով մյուսն է և հակառակը»: Ըստ Չերակլիտի՝ ամեն ինչ առաջանում է պայթյալի միջոցով. «Պայթյալը հանընդհանուր է, ամեն ինչ ծնվում է շնորհիվ պայթյալի ու անհրաժեշտության»:

Չափի կարևորությունը մարդկային բոլոր գործերում հայտնի է եղել դեռևս նախապատմական դարաշրջանում, դրա մասին խոսել են նաև յոթ իմաստունները, սակայն Չերակլիտի աշխարհայացքում այն հանդես է գալիս գիտական կատեգորիայի՝ լոգոսի հասկացությամբ, որն ըստ բառարանի ունի երեսունից ավելի նշանակություններ, որոնցից են՝ խոսք, լեզու, օրենք, կարգ ու կանոն, իմաստ, միտք, ճշմարտություն, գիտություն, իմաստություն, էություն, բովանդակություն և այլն: Այդ կապակցությամբ նա դիմում է մարդկանց՝ «Ինձ մի լսեք, լոգոսին լսեք»: Դրանով Չերակլիտը առաջին անգամ գիտակցորեն ուշադրություն է հրավիրում գիտելիքի ու ճշմարտության օբյեկտիվության վրա: Սա շատ կարևոր նվաճում է մտքի պատմության մեջ: Սակայն լոգոսին ճանաչելը այնքան էլ հեշտ բան չէ, քանի որ, ըստ նրա, «բնությունը սիրում է թաքցվել»: Նա համոզված է, որ թաքցված ներդաշնակությունը բացահայտից լավն է:

Նրա մյուս կարևոր գաղափարն այն է, որ նա առաջին անգամ հայտարարեց, թե ամեն ինչ բնության մեջ փոփոխվում, հոսում է: Բնությունը մնամեցնելով գետի՝ նա ասում է. «Միևնույն գետը մտնում ենք ու չենք մտնում»: Այսինքն, երբ մտնում ենք գետը, նա անընդհատ փոփոխվում է, և հենց այդ փոփոխության շնորհիվ գետը նույնը չէ, ուստի մենք մտնում ենք անընդհատ մի նոր գետ, ոչ թե միևնույնը: Նա նաև ասում է. «Միևնույն գետը երկու անգամ մտնել հնարավոր չէ», մենք ավելացնենք, որովհետև գետն իր անընդհատ փոփոխության շնորհիվ անընդհատ նույնը չէ: Չերակլիտի հետևորդ Կրատիլոսն ասում է, որ նույն գետը մի անգամ էլ հնարավոր չէ մտնել, քանի որ գետը փոփոխվում է հենց առաջին անգամ մտնելու ընթացքում ևս:

Ըստ Չերակլիտի՝ ամեն ինչ կյանքում հարաբերական է. «Ծովի ջուրը մաքուր է և կեղտոտ, ձկներին նա փրկություն է, մարդկանց՝ կործանում»: «Ամենագեղեցիկ կապիկն էլ տգեղ է, եթե համեմատենք մարդկային ցեղի հետ»: «Էշերը ոսկուն գերադասում են ծղոտը: Խոզերի ուրախությունը ցեխն է»:

Չերակլիտը չի ձգտում համակարգել իր հայացքները: Նրա միտքը մնան է աղեղից արծակած նետի, որը դիպուկ հարվածով բացահայտում է հավերժական ճշմարտություններ, որոնք սովորաբար թաքցված են սովորական հայացքից: Նրա խոսքը կարճ է, կրակոտ, պատգամախոսական, լուրջ, հպարտ, հնչում է հոգևոր արիստոկրատականության բարձունքներից, ավետում է մարդկությանը հավերժական արժեքներ: Նրա մտքերը թևավոր խոսքեր են:

Չերակլիտը աչքի է ընկնում նաև իր հոգևոր արիստոկրատականությամբ, այսինքն՝ ատելությամբ է վերաբերվում խավար ամբոխին, որին նա համեմատում է շան հետ, որը «հաչում է ամեն մեկի վրա, ում չի ճանաչում»: Նա կարծում է, որ դաստիարակվածների համար դաստիարակությունը երկրորդ արեգակ է: Նրա համար «մեկն արժե տաս հազար, որտեղ տաս հազարը մեկ չարժեն»: Այդ նույն միտքը



հանդիպում է նաև այս տարբերակով. «Մեկն ինձ համար տաս հազար է, եթե լավագույնն է»: Այս տեսակետից նա չի խնայում նաև մյուս մեծերին: Ըստ նրա՝ «Բազմիմացությունը խելք չի սովորեցնում, թե չէ այն կսովորեցնեն Զեսիդոսին և Պյութագորասին, Քսենոփոնին և Զեկատեին»: Նա ճիշտ է նկատել, որ բազմիմացությունը իմաստություն չէ, սակայն նրա հետ դժվար է համաձայնելը, թե, օրինակ, Պյութագորասը իմաստուն չէ: Ըստ նրա՝ իմաստությունը «ճշմարիտն ասելու մեջ է», ինչպես նաև, «լսելով բնությանը, նրա համաձայն վարվելու մեջ»:

Մարդկային գիտելիքի նկատմամբ նա թերահավատ է, քանի որ, ըստ նրա՝ «ամենաիմաստունի իմացածն էլ միայն կարծիք է»: Նա անվստահություն է արտահայտում հատկապես զգայական գիտելիքի նկատմամբ. «Վատ վկաներ են աչքերը և ականջները նրանց համար, ովքեր կոպիտ են հոգով»:

Մարդկային երջանկության մասին նա ասում է. «Եթե երջանկությունը մարմնական հաճույքների մեջ լիներ, ապա եզներն էլ երջանիկ կլինեին, երբ նրանք սիսեռ են գտնում ուտելու»: Պետք է կարծել, որ Զերակլիտը գիտեր, որ կան մարդիկ, որոնք երջանկությունը զգում են և գիտակցում են եզան չափանիշներով:

## ԱՆԱՔՍԱԳՈՐԱՍ (500-428 մ.թ.ա.)

ԱՆԱՔՍԱԳՈՐԱՍԸ Զոնիայի Կլազոմեն քաղաքից քառասուն տարեկան հասակում Պերիկլեսի կողմից հրավիրվեց Աթենք և իր հետ բերեց փիլիսոփայությունն ու գիտությունը: Պերիկլեսը՝ այդ համճարեղ առաջնորդը, իրեն շրջապատում էր ամեն կարգի տաղանդներով: Քանի որ սոփեստները հալածվում էին իշխանությունների կողմից, նա իր տանը պահում էր աչքի ընկնող սոփեստներից մեկին՝ Դամոնին, որը ձևականորեն երաժշտության տնային ուսուցիչ էր, իսկ ըստ էության՝ Պերիկլեսի պետական գործերի խորհրդատուն: Անաքսագորասը Դամոնի հետ միասին կատարելության էին հասցնում այդ պետական այրի փայլը, որի անունով հինգերորդ դարը, չնայած երկու մեծ ու քայքայիչ պատերազմների Զունաստանի պատմության մեջ, կոչվեց Պերիկլեսի ոսկե դար:

Այսպիսով դարի մեծ մտածողներից մեկը հայտնվեց այն ժամանակվա քաղաքակրթության կենտրոնում՝ Աթենքում, որը սփեստ Պրոդիկոսը անվանեց անվերջանալի տուն:

Անաքսագորասին հետաքրքրում էր ամեն մի թաքնված ճշմարտություն, մասնավորապես՝ իրերի փոխակերպման խնդիրը, թե, օրինակ, ինչպես է ոչ-մազից առաջանում մազ և ոչ-մսից՝ միս: Ըստ նրա՝ եթե մարդու մարմինը մեծանում է սնունդ ու ջուր ստանալուց, ուրեմն նրանց մեջ կա ամեն ինչ, ինչից կազմված է մարմինը: Եթե հացը առաջանում է ցորենից, իսկ վերջինս՝ հողից, ուրեմն հողի մեջ կա այն ամենը, ինչ կա հացի մեջ: Ընդհանրացնելով այդ դատողությունը՝ նա եզրակացնում է, որ ամեն ինչի մեջ կա ամեն ինչի որևէ մաս: Ուրեմն, սկզբունքորեն, ամեն ինչի մեջ կա ամեն ինչ: Այդպիսին է նրա աշխարհայացքային այն սկզբունքը, որի միջոցով նա բացատրել է զգայական աշխարհի բազմազանությունը՝ ելնելով սկզբնական նյութերից, որոնք նա անվանել է սերմեր: Ըստ Անաքսագորասի՝ սկզբում եղել է Քաոսը: Այս բառը այն ժամանակ նշանակել է ոչ միայն խառը վիճակ, կարգ ու կանոնի բացակայություն, այլ նաև՝ մութ անդունդ: Քաոսի մեջ «բոլոր իրերը միասին են եղել», այսինքն սերմերը գտնվել են խառնված վիճակում, եկել է Նուսը (խելքը) և կարգ ու կանոն հաստատել աշխարհում: Նա իր արարիչ գործունեությամբ Քաոսից ստեղծեց Կոսմոսը: Ինքը՝ Նուսը, նույնպես կազմված է սերմերից, որոնք, ի տարբերություն մյուս սերմերի, ամենամուրբն են, ամենամաքուրը և չեն խառնվում ուրիշ սերմերի:

Նուսը գիտե ամեն ինչ՝ ինչ եղել է, կա ու կլինի, նա կառավարում է մյուս բոլոր իրերը: Նուսը գտնվում է ամեն կենդանի էակի մեջ: Արիստոտելը բարձր է գնահատել Նուսի առկայությունը աշխարհայացք կառուցելիս, և Անաքսագորասը հանդես է եկել, ըստ նրա, որպես «սթափ նախորդների շատախոսության համեմատ»: Ընթերցողն, իհարկե, կնկատի, որ Նուսը առասպելաբանական մնացուկ է գիտության մեջ: Այսօր դժվար է պարզել, թե ինչ չափով է Անաքսագորասը գիտակցել Նուսի բնույթը: Ավելի մեծ հիմքեր կան կարծելու, որ Նուսը ձևական բնույթ է կրում նրա աշխարհայացքում և թելադրված է գաղափարական անվտանգության անհրաժեշտությամբ: Շատերն են նկատել, որ, սովորաբար, Անաքսագորասը բնության երևույթները բացատրում է պատճառական կապի բացահայտման միջոցով կամ, ինչպես ինքն է ասում, անհրաժեշտության միջոցով, և Նուսը ոչ մի դեր չի կատարում այդ բացատրությունների մեջ: Արիստոտելը նկատել է, որ Անաքսագորասը «դիմում է Նուսին՝ քաշելով նրա մագերից միայն այն դեպքում, երբ դժվարանում է տեղի ունեցողի համար գտնել բնական պատճառ ըստ անհրաժեշտության»:

Անաքսագորասը սերմերի մասին ասում է, որ նրանք շատ են իրենց որակի տեսակետից, բայց անսահման չեն, տարբեր են նաև իրենց մեծությամբ, սակայն ամենամեծներն էլ այնքան փոքր են, որ մեր աչքի համար նշմարելի չեն: Ըստ նրա՝ սերմերի մեջ չկա ամենափոքրը, այլ կա միշտ ավելի փոքրը: Այս վերջին միտքը, հարգելի ընթերցող, հանճարեղ է, քանի որ նրա շնորհիվ Անաքսագորասի ատոմիզմը ստանում է մեծ առավելություն Հին աշխարհի մյուս ատոմիստական պատկերացումների համեմատ: Բանն այն է, որ Անաքսագորասի պատկերացումները սերմերի մասին այսօր էլ չեն հնացել, և ընդհանրապես հազիվ թե հնանան ապագայում, քանի որ մենք հնարավորություն ունենք սերմերը նույնացնել ոչ միայն տարրական մասնիկների, ատոմների կամ մոլեկուլների հետ, այլ՝ բոլորի հետ միաժամանակ: Չէ որ դրանք բոլորը տարբեր մեծության սերմեր են: Արիստոտելը, խոսելով Անաքսագորասի սերմերի մասին, դրանց անվանում է հոմեոներիաներ, այսինքն՝ նմանաչափեր: Այսօր մենք չգիտենք, թե ում պետք է վերագրել այդ անվանման հեղինակությունը՝ Անաքսագորասին, Արիստոտելին, թե որևէ այլ փիլիսոփայի, քանի որ այն չի հանդիպում Անաքսագորասի գրքերից մնացած հատվածներում: Այս անվանումը ավելի գիտական ու ճշգրիտ պետք է համարել, քանի որ այստեղ կա միևնույն մեծության սերմերը՝ որպես մի ամբողջություն դիտելու գաղափարը: Այսինքն, մեր բառերով ասած, տարրական մասնիկները կկազմեն սերմերի մի խումբ, ատոմները՝ ուրիշ խումբ, մոլեկուլները՝ երրորդ և այլն: Նկատենք, որ հնարավոր խմբերի թիվը Անաքսագորասը չի սահմանափակում, քանի որ սերմերի բաժանելիությունը վերջ չունի:

Այսպիսով, Անաքսագորասի ատոմիզմի մեջ բնագիտական որոշակիությունը և գործնական օգտակարությունը շատ ավելին է, քան Հին աշխարհի որևէ այլ ատոմիզմի մեջ: Սերմերը բաժանվում են ու միանում, բայց դրանք չեն վերափոխվում մեկը մյուսի: Զգայական աշխարհի բազմազանությունը բացատրվում է տարբեր որակի սերմերի միացումով, այսինքն տարբեր խառնուրդների առաջացմամբ: Սերմերը հավերժ են, զգայական աշխարհը՝ փոփոխվող: Ամեն իրի որակ պայմանավորված է այս կամ այն տեսակի սերմերի քանակի առկայությամբ: Մեր շուրջը տեղի ունեցող երևույթները բացատրություն են ստանում սերմերի մակարդակում: Օրինակ, քամու առաջացումը Անաքսագորասը բացատրում է ջերմային փոփոխություններով, օդի խտացումով ու նոսրացումով, որոնց պատճառը Արեգակն է: Նա առաջինը ճիշտ բացատրեց Նեղոս գետի վարարումը սարերի ձնհալով: Հիշենք, որ ըստ Թալեսի՝ Նեղոսը վարարում է գետի հոսանքին հակառակ փչող քամիներից: Անաքսագորասը առաջինը բույսերին վերագրեց շնչառություն: Նա հայտնաբերեց, որ ձկները շնչում

են խռիկներով: Ծիր կաթինը, ըստ նրա, աստղերի բազմության լույսն է: Որոտն առաջանում է ամպերի բախումից, իսկ կայծակն ամպերի շփումն է:

Իսկ ո՞րն է Նուսի դերը աշխարհում կարգ ու կանոն հաստատելու գործում: Այն սկզբնական պատման մեջ է դնում Քաոսի մեջ գտնվող սերմերի խառնուրդը: Մնացած փոփոխությունները տեղի են ունենում ինքնաբերաբար. մարմինները դասավորվում են բնության մեջ ըստ իրենց կշռի: Ծանր մարմինները տեղ են զբաղեցնում ներքևում, իսկ թեթևները՝ վերևում, ինչպես կրակը: Կենդանի էակները սկզբում առաջացել են սերմերից, որոնք ընկել են երկնքից անձրևի հետ: Այդ սերմերը, ընկնելով բարենպաստ պայմանների մեջ, խոնավության, ջերմության և հողի ներքո զարգացել, դարձել են կենդանի էակներ: Իսկ հետագայում այդ էակները առաջացել են իրարից, ինչպես այժմ: Մարդն օժտված է բանականությամբ, որովհետև ունի ձեռքեր: Ըստ Անաքսագորասի՝ զգայությունները չեն տալիս ճշմարտություն, քանի որ սերմերը (հոմեոմերիաները) հնարավոր է ուսումնասիրել միայն բանականությամբ: Գիտության, իմացության նպատակը նա տեսնում էր այն ազատության մեջ, որը տալիս է գիտելիքը: Նա ձևակերպել է պահպանության գաղափարը, ըստ որի «ոչնչից (անէությունից) ոչինչ չի առաջանում»: Ըստ նրա՝ հույները սխալ են վարվում՝ գործածելով «առաջանալ» և «վերանալ» բառերը, քանի որ ոչինչ չի առաջանում և ոչինչ չի վերանում, այլ ամեն ինչ կազմվում է (միանում է) կամ անջատվում է (բաժանվում է) գոյություն ունեցող իրերից: Նա չի ընդունում անէության (ոչնչի) գոյությունը:

Ըստ նրա՝ Լուսինը երկրային ծագում ունի, նրա վրա էլ կան հովիտներ, սարեր, ձորեր, նա չունի ինքնուրույն լույս, այլ անդրադարձնում է Արեգակի լույսը: Արեգակն ու Լուսինը միասին են առաջացել: Երկրի շուրջ պտտվող մարմինները մնում են երկնքում իրենց պտտման շնորհիվ և կրնկնեն Երկրի վրա հենց որ դադարեն պտտվել:

Իր բնագիտական հայացքների համար Աթենքի պետությունը մեղադրեց նրան սրբապղծության (աթեիզմի) մեջ: Նա մեղադրվում էր այն հայտարարության համար, որ Արեգակը շիկացած քար է, Պելոպոնեսյան (այժմ՝ Բալկանյան) թերակղզուց էլ մեծ: Մինչդեռ, ըստ պետական գաղափարախոսության, Արեգակը Զելիոս աստվածն է, որն ամեն առավոտ լծում է իր հրեղեն ձիերը և ամբողջ օրն ընթանում է իր կառքով, իսկ երեկոյան ձիերին հանգիստ է տալիս: Աթենքի պետության մեջ ընդունված են եղել որոշակի տոներ, ծիսակատարություններ՝ նվիրված Զելիոսին: Հայտնի են որոշ առասպելներ այդ աստծո շուրջ: Դրանցից մեկի համաձայն նրա որդի Ֆաետոնը առանց հորն ասելու համարձակվել է հանել հոր կառքը, սակայն չի կարողացել կառավարել ձիերին, կառքից ընկել, զոհվել է: Պարզ է, որ այդ առասպելի նպատակը հայրերի հանդեպ որդիների հնազանդությունն է, որն անհրաժեշտ է ոչ միայն հայրերին, այլ նաև իշխանություններին: Քանի որ Անաքսագորասի պատկերացումը վտանգավոր էր պետության համար, որը պետք է իրեն պաշտպաներ, հետևաբար, պետք է պատժեր Անաքսագորասին: Ավելին, բանաստեղծներից մեկը՝ Դիոպետեսը, դատավարության ընթացքում առաջարկեց ընդունել օրենք, որի համաձայն պետք է «պետական հանցագործ համարել բոլոր նրանց, ովքեր գիտականորեն կբացատրեն երկնային երևույթները»: Այդ օրենքն ընդունվեց... Քանի որ անաստվածության մեջ մեղադրանքը համարվում էր ծանր, նախատեսվում էր մահապատիժ: Սակայն Պերիկլեսը, Անաքսագորասի աշակերտը, որն այն ժամանակ զբաղեցնում էր պետության մեջ ամենաբարձր պաշտոնը (նա ստրատեգ՝ ռազմավար էր), հանդես եկավ ուսուցչին պաշտպանելու ճառով և խնդրեց, որ մահապատիժը փոխարինեն արքորով: Դատավորները դժվարությամբ համաձայնեցին թույլ տալ նրան հեռանալ քաղաքից՝ ձևականորեն պահպանելով մահապատիժի վճիռը: Անաքսագորասը փառքով վերադարձավ իր հայրենիք, երբ նրան ասացին, որ ինքը կորցրեց աթենացիներին, նա պատասխանեց. «Աթենացիները կորցրին ինձ»: Երբ նրան ասեցին, թե աթե-

նացիները իր համար մահվան վճիռ են կայացրել, նա պատասխանեց. «Բնությունը մեր բոլորի վերաբերյալ մահվան վճիռ է կայացրել մեր ծննդյան օրվանից»: «Ինչի՞ համար է ծնվել» հարցին նա պատասխանել է. «Որպեսզի դիտեմ Արեգակը, Լուսինը, երկինքը»: Մեկը վշտացել էր, թե կարող է մեռնել հայրենիքից հեռու, Անաքսագորասը հանգստացրել է նրան. «Աիդ իջնելը ամեն տեղ մեկ է»: Աիդը հանդերձյալ աշխարհն է՝ ըստ հույների: «Աիդ» բառացի՝ անտեսանելի: Նրան հարցրել են. «Կդառնա՞ն, արդյոք, ծովի հատակ Լամպսակի բարձունքները»: Նա պատասխանել է՝ «Կդառնան ժամանակին»: Նա չի հավատացել ճակատագրին, որը նրա համար դատարկ անվանում էր:

### **ԷՄՊԵՐՈՎԼԵՍ (490-430 մ.թ.ա.)**

ԷՄՊԵՐՈՎԼԵՍԸ Սիցիլիայի Ագրիգենտից է: Նրա ուսուցիչներն են եղել Պարմենիդեսը և այլաբանականները: Նա փառասեր էր և իրեն ներկայացնում էր որպես աստված, բոլորից տարբերվում էր հագուստով և պահվածքով: Նա իրեն համարում էր արժանի՝ ժողովրդի կողմից արտակարգ հարգանքի և մեծարման: Իր ասելով՝ ումանք իրենից սպասում են գուշակություններ, մյուսները աղերսում են ապաքինում: Ինքն իրեն համարում է բոլորից բարձր մարդկային ցեղի մեջ: Երբ նրան գահ են առաջարկել իրենց քաղաքում, նա հրաժարվել է՝ ասելով. «Ես ձեզ համար ոչ թե մարդ եմ մահկանացու, այլ աստված»: Նա, ընդունելով վերամարմնավորման ուսմունքը, հայտարարում է, որ իր նախորդ գոյության ընթացքում եղել է և՛ կույս, և՛ թփուտ, և՛ թռչուն, և՛ ծովածուկ: Նա իր շրջապատում մոզի ու հրաշագործի համբավ է ձեռք բերել: Որոշակի գիտելիքներ նրան հնարավորություն են տվել բարձր պահել այդ համբավը: Օրինակ, երբ մի փոքրիկ քաղաքում մարդիկ հիվանդանում էին ու մեռնում, իսկ կանայք զրկվում էին պտղաբերությունից, նա հայտնաբերեց, որ դրա պատճառը մոտակայքում գտնվող ճահճի թունավոր գազերն են: Նա գետի հունը փոխելու միջոցով մաքրեց ճահճի ջուրն ու վերացրեց թունավոր գազի առաջացումը: Ժողովուրդն այդ փաստը վերագրեց նրա աստվածային շնորհներին: Նա ուներ որոշակի բնագիտական գիտելիքներ: Օրինակ, նա գիտեր, որ գիշերն առաջանում է այն պատճառով, որ երկիրը փակում է Արեգակի ճառագայթների ճանապարհը: Նա չէր ընդունում դատարկության գոյությունը:

Էմպեդոկլեսի վերաբերմունքը բնագիտությանն ավելի շուտ բանաստեղծական է, քան գիտական: Աշխարհայացքը դուրս է բերվում ոչ թե որպես երևույթների դիտարկման ու հետազոտության, այլ որպես ներքին ապրումների և նպատակային անելիքների արդյունք: Նա շնչավորում և անձնավորում է ոչ միայն երկիրը և Արեգակը, այլ Սիրո և Ատելության օրինակով նաև՝ Ներդաշնակությունը, Գեղեցկությունը, Այլանդակությունը, Դանդաղկոտությունը, Շտապողականությունը, Ճշմարտությունը, Գժտությունը, Քունը, Կարևորությունը, Ստորությունը, Լռությունը, Խոսքը և այլն: Նա մերժում է աստվածների մարդայնացումը, այն խավար պատկերացումը նրանց մասին, որն իշխում էր ժողովրդի մեջ: Ինքը կարծում է, որ աստված սուրբ հոգի է, որը մտքով կարող է անցնել ողջ տիեզերքը: Ըստ նրա՝ աշխարհը չունի ո՛չ սկիզբ, ո՛չ վերջ: Իր անընդհատ փոփոխականության մեջ այն միշտ նոր է, իսկ անփոփոխ պարբերականության մեջ՝ հավերժ է և ծեր: Տիեզերքը հավերժ վերածնվող օղակ է, որի մեջ ելակետը և վերջնակետը անընդհատ փոխում են իրենց տեղերը: Որպես զգայական աշխարհի հիմք նա ընդունում է չորս զգայական տարրերը կամ, ինչպես ինքն է անվանում, արմատները՝ հողը, ջուրը, կրակը և օդը: Ողջ զգայական աշխարհը ստեղծված է այս չորս տարրերի զուգորդությունից: Նրանք չեն փոխա-

կերպվում մեկը մյուսի: Ձգայական իրերը իրարից տարբերվում են այդ տարբերքների քանակական առկայությամբ: Ցանկացած առարկայի մեջ կան բոլոր չորս արմատներն էլ, սակայն տարբեր գերակշռությամբ: Աշխարհը անփոփոխ է իր արմատներով, փոփոխական են միայն նրանցից կազմված իրերը: Գոյություն չունի ո՛չ վախճան, ո՛չ ծնունդ, գոյություն ունի միայն միացում ու բաժանում: Արմատներից ոչինչ չի պակասում կամ նրանցից ոչինչ չի ավելանում: Էմպեդոկլեսի այս պատկերացումը չորս արմատների վերաբերյալ իշխել է գիտության մեջ մինչև 18-րդ դարը այնպես, որ դեռ Լավուազիեն պայքարել է այդ գաղափարի դեմ, որը նոր ժամանակներում մոլորություն էր դարձել:

Ըստ նրա՝ ամեն ինչի մեջ կա մտքի և բանականության մասնիկ: Նրա համար մտածող օրգանը արյունն է, որի մեջ չորս արմատները խառնված են համաչափորեն: Նրան հետաքրքրել են օրգանական աշխարհի երևույթները՝ ի՞նչն է ավելի շուտ առաջացել՝ բուսական աշխարհը, թե կենդանական, ինչպե՞ս է առաջանում երեխաների նմանությունը ծնողներին և այլն: Նա առաջ քաշեց և լուծեց օրգանական աշխարհում նպատակայնության սկզբունքը: Կենդանիների տեսակների առաջացման վերաբերյալ Էմպեդոկլեսը արտահայտել է մի տեսակետ, որն այլևս չի հանդիպում հետագայում: Ըստ նրա՝ սկզբից ստեղծվել են կենդանիների մարմինների առանձին մասեր: Յետո Սիրո ազդեցությամբ նրանք սկսել են իրար հետ պատահականորեն զուգորդվել և այդ ընթացքում առաջացել են տարբեր տիպի կենդանիներ՝ կես մարդ, կես ձի, երկգլխանի կենդանիներ, երեք ոտնանի առյուծախառն եզներ և այլն: Այդ առաջացած տեսակներից պահպանվեցին նրանք, որոնք հիմա էլ գոյություն ունեն, այսինքն, պահպանվեցին կենսունակները: Այդպես առաջացան կենդանիների աշխարհը և մարդկային ցեղը: Այս տեսության մեջ կա երկու կարևոր գաղափար՝ այն, որ կենդանիների առաջացումը զարգացման արդյունք է և որ բնության մեջ պահպանվում են կենսունակները:

Ըստ Էմպեդոկլեսի՝ չորս արմատները պասիվ են, նրանք շարժման մեջ են դրվում իրար հակառակ երկու տիեզերական ուժերի՝ Սիրո և Ատելության կողմից: Սերն իր գործունեությամբ միացնող, ներդաշնակություն ու համերաշխություն ստեղծող դեր է կատարում, իսկ Ատելությունը՝ բաժանող, քայքայիչ, պառակտող, թշնամացնող: Այդ երկու անհաշտ հակադրությունների պայքարը միմյանց դեմ պայմանավորում է աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխությունը, շարժումը: Նրանք անդեմ ոգիներ են, մարդանման չեն, սակայն կյանք են պարունակում: Հավերժական պայքարի մեջ նրանցից մեկը կամ մյուսը պարբերաբար հաղթում է և իրենով պայմանավորում դարաշրջաններ: Իր դարաշրջանը Էմպեդոկլեսը բնութագրում է որպես Ատելության իշխանության դարաշրջան, իսկ մարդկության այսպես կոչված, ոսկե դարը նա համարում է անցած: Ապագան նրա համար մշուշոտ է ու տխուր: Կոսմիկական Սերն ու Ատելությունը մարդը ճանաչում է իր մեջ գոյություն ունեցող սիրով ու ատելությամբ:

Էմպեդոկլեսի աշխարհայացքում առկա է մեկ այլ գործոն ևս, դա ճակատագիրն է, որը խառնվում է աշխարհի գործերին, երբ որևէ մեկը՝ մարդ, կենդանի, կամ աստված, խախտում է չափը: Մնացած դեպքերում այն չի մասնակցում աշխարհի կյանքին:

Ասում են, որ Էմպեդոկլեսը եղել է պյութագորական դպրոցի անդամ, սակայն մի ստեղծագործություն հրապարակելուց հետո, որի մեջ նա բացահայտել է որոշ դպրոցական գաղտնիքներ, նրան վտարել են միությունից:

Արիստոտելը, քննադատելով նրան, ասում է. «Էմպեդոկլեսը և ամեն մեկը, ով հետևել է այդ կարծիքին, սխալվել են՝ մտածելով, իբր լույսը տեղափոխվում է և տարածվում որոշակի ժամանակահատվածի ընթացքում երկրի և երկնքի միջև, իսկ մենք այդ չենք ընկալում»: Իհարկե, հարգելի՛ ընթերցող, հիմա բոլորին պարզ է, որ սխալվել է հենց Արիստոտելը: Էմպեդոկլեսի կարծիքը էլ ավելի արժեքավոր է դառ-

նուն, երբ հիշում ենք, որ Արիստոտելի այդ մոլորությանը համամիտ է եղել դեռ Դեկարտը:

Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, մենք ունենք մի օրինակ, թե ինչպես փիլիսոփայական հիմնախնդիրը կարող է վերածվել գիտական փաստի: Բանն այն է, որ մինչև XIX դարի կեսերը լույսի արագության հարցը փիլիսոփայական էր, քանի որ այն ուներ երկու իրարամերժ լուծումներ: Այդ հարցը վերածվեց գիտական փաստի, երբ ֆրանսիացի Ֆիզոն լաբորատոր պայմաններում ատամնանվի վրա դրած փորձի միջոցով (1849 թվականին) գտավ լույսի արագության մեծությունը: Այդ փորձն ապացուցեց էմպեդոկլեսի կարծիքի ճշմարտացիությունը՝ և լույսի արագության հարցը դադարեց վիճաբանության առարկա լինելուց: Այն վերածվեց գիտական փաստի: Սա էլ մի օրինակ է այն իրողության, որ փիլիսոփայական պրոբլեմները չեն լուծվում փորձի միջոցով: Այսինքն հենց որ որևէ հարց լուծելի է դառնում փորձի միջոցով, այն դադարում է փիլիսոփայական հարց լինելուց, քանի որ վերածվում է գիտական փաստի: Ցանկացած հարց փիլիսոփայական է, քանի դեռ այն մատչելի չէ գիտական փորձին: Երբ արդեն հարցը լուծելի է դառնում գիտական փորձի միջոցով, այն վերածվում է գիտական փաստի:

Իրեն նախորդող բոլոր փիլիսոփաների մասին էմպեդոկլեսն ասում է, որ նրանց պետք չէ լուրջ վերաբերվել, քանի որ ճշմարտությունը միայն իր ասածների մեջ է: 2<sup>ե</sup> որ ինքը ներշնչված է աստծու կողմից:

Ըստ երևույթին նա այնքան է սիրել փառքը, որ իր մահն էլ է ծառայեցրել դրան: Ասում են, թե նա իրեն նետել է Էտնա հրաբխի խառնարանը, որպեսզի մարդիկ կարծեն, թե իրեն աստվածներն են տարել երկինք: Սակայն «դավաճան» հրաբուխը արտանետել է նրա կոշիկներից մեկը և «մատնել» է նրան:

## **ՊՐՈՏԱԳՈՐԱՍ (490-420 մ.թ.ա.)**

ՊՐՈՏԱԳՈՐԱՍԸ Հունաստանի հռչակավոր սոփեստն է եղել: Սոփեստական շարժումը Հունաստանի մեծ դպրոցն է: Այն առաջացել է հունական ոգուց և հասարակական կյանքին տվել է խոհականության և գործնականության երանգ: Առաջին սոփեստները եղել են յոթ իմաստունները, նրանք լուսավորության ու հոգևոր արժեքների կրողն են եղել իրենց շրջապատում, տարերային հոգևոր հայրեր, բնական հեղինակություններ:

Հասարակական կառուցվածքը, որի հիմքը մարդու բնույթն է, նյութական միջոցների դերը և պարոն Պատահականությունը, ստեղծում են անհատի վարքի համար օբյեկտիվ պայմաններ, որոնցով էլ թելադրվում է միջանձնական բոլոր հարաբերությունների կմախքը: Առաջին հայացքից մարդկանց թվում է, թե իրենք ազատ են կամքի դրսևորման հարցում, սակայն ուշադրության դեպքում պարզվում է, որ իրենք հաճախ ընդամենը ընտրություն են կատարում նեղ սահմաններում, որոնք թելադրվում են հանգամանքներով:

Բոլոր կենդանի էակներին հատուկ է ինքնապահպանման բնագոյը, սակայն մարդու դեպքում այն դրսևորվում է ոչ միայն ֆիզիկական աշխարհի երևույթներում, այլ նաև հոգևոր բնագավառում, որն ավելի բազմազան է ու երբեմն էլ քողարկված: Մարդը հասարակության մեջ մրցակցային վիճակում է հայտնվում իր նմանների հետ ոչ միայն նյութական բարեկեցության համար, այլ նաև՝ հոգևոր արժեքների: Մրցակցությունը ակտիվ բնույթ է կրում միայն նույն կարգի մրցակիցների միջև՝ հարուստը հարուստի հետ, գեղեցիկը՝ գեղեցիկի, նկարիչը՝ նկարչի և այլն: Երբ տարբերությունը մրցակիցների մակարդակների միջև մեծանում է, մրցակցության իմաստ-

տը կորչում է, այնպես որ աղքատը հարուստի հետ չի մրցում, բայց նախանձում է նրան: Այսինքն՝ նախանձն առաջանում է դիմացինի հանդեպ, երբ նրա առավելությունը ակնհայտ է: Թե ինչպես է մարդը դրսևորում իր մեջ առաջացած նախանձը կախված է մի շարք գործոններից՝ դաստիարակությունից, կրթությունից, զգացմունքայնությունից, գիտակցությունից, արժանապատվության զգացումից և վերջապես՝ գեներտիկ որակներից: Այստեղ արտահայտված է ընդհանուր, կարելի է ասել օբյեկտիվ օրինաչափությունը, որը մեզ պետք է կոնկրետացներ սոփեստների շուրջ:

Սոփեստների նկատմամբ հասարակական խավերի վերաբերմունքը տարբեր էր և հակասական նույնիսկ միևնույն խավի կողմից: Ընդհանուր ձևով ասած, ժողովրդական լայն խավերը, այսինքն՝ մեծամասնությունը, ներքուստ նախանձով էր լցված նրանց նկատմամբ, բայց արտաքուստ ստիպված էր հարգանք արտահայտել այնպես, ինչպես նաև հարուստների և հարստության նկատմամբ: Հասարակության վերնախավի վերաբերմունքն էլ միարժեք չէր. նրա մի մասը հարգանքով էր վերաբերվում, մյուս մասը, որը պաշտոններ էր զբաղեցնում, մրցակցության պատճառով հակակրանք էր արտահայտում: Բանն այն է, որ իշխանությամբ օժտված անձը պարտավոր է հոգևոր հեղինակություն լինել իր ղեկավարած մարդկանց համար: Սակայն հանրահայտ է, որ շատ ղեկավարներ չեն կարող այդ դերը ստանձնել, ուրեմն բնական է, որ նրանք պետք է թշնամանք զգան ոչ պաշտոնական, տարերային հեղինակությունների նկատմամբ, որոնք սովորաբար միշտ էլ հայտնվում են հասարակության մեջ: Շատ քիչ են այն լիարժեք ղեկավարները, որոնք կարողանում են հանդուրժել այլ հեղինակությունների գոյությունը: Այդպիսին է եղել, մասնավորապես, Պերիկլեսը, որն իրեն շրջապատել է տաղանդներով: Սոփեստների նկատմամբ իշխանությունների հակակրանքի մյուս պատճառն այն էր, որ նրանք, լուսավորություն տարածելով, խարխլում էին իշխող կրոնական գաղափարախոսության հիմքերը և դրանով դժվարություններ էին ստեղծում իշխանությունների համար: Կարճ ասած, սոփեստները հավածվում էին իշխանությունների կողմից հատկապես մեծ քաղաքացետություններում (պոլիսներում), որտեղ ավելի լավ էր մշակված պետական, պաշտոնական գաղափարախոսությունը՝ Սպարտայում և Աթենքում: Պետք է նկատել նաև, որ Աթենքում գրեթե միշտ իշխել է ժողովրդավարությունը և գուցե հենց այս պատճառով, մարդու իրավունքները, խոսքի ազատությունը և այլ քաղաքացիական ազատություններ շատ ավելի բարձր մակարդակի վրա են եղել, քան, օրինակ, Սպարտայում: Այնուհանդերձ, ինչպես վկայում է Պլատոնը, երբ Պրոտագորասը եկել է Աթենք, նրան, որպես սոփեստի, արգելված է եղել բնակվել քաղաքի պաշտոնական սահմաններում, և նա իջևանել է քաղաքի արվարձաններից մեկում՝ Կերամիկում - բրուտագործների թաղամասում:

Սոփեստները եղել են Եվրոպայի առաջին ուսուցիչները, լուսավորություն տարածողները: Ասում են՝ Պրոտագորասը առաջինն է սկսել աշակերտներից վարձ վերցնել և կյանքի վերջին աչքի ընկնող հարուստներից է եղել: Գուցե նա առաջինն է կարողացել ցույց տալ, որ մտավոր աշխատանքն էլ պետք է վարձատրվի: Սոփեստները սովորաբար թաքցնում էին իրենց արվեստը երաժշտության, մարմնամարզության ուսուցիչների կամ մեկ այլ զբաղմունքի անվան տակ: Պրոտագորասը տարբերվում էր իր ժամանակակից սոփեստներից նաև նրանով, որ չէր թաքցնում իր սոփեստ լինելը, սակայն հայտարարում էր, թե ինքն աշակերտներին սովորեցնում է բարեկրթություն, բարոյականություն, քերականություն: Այսինքն՝ նա էլ էր զգուշություն ցուցաբերում իշխանությունների նկատմամբ, բայց ուրիշ ձևով, քանի որ այդ գիտելիքների դասավանդումը չէր կարող ուղղակիորեն արգելվել ոչ մի իշխանության կողմից: Վերջին հաշվով իշխանությունների համար սոփեստները վտանգավոր էին բնագիտական գիտելիքների տարածման, օրենքների և պետական կառուցված-

քի, ինչպես նաև պաշտոնյաների գործունեության կամայական մեկնաբանության պատճառով:

Պարզ է, որ Պրոտագորասի թվարկած առարկաների մեջ ոչ մի պաշտոնյա ոչ մի վտանգավոր բան չէր կարող գտնել, ավելին՝ պաշտոնյաները իրենք էլ հաճախ հավակնում են լինել բարեկրթության և բարոյականության օրինակներ հատկապես երիտասարդների համար: Այնպես որ, եթե Պրոտագորասի հանդեպ իշխանությունների վերաբերմունքը մնար պաշտոնական օրենքի սահմաններում, ամեն ինչ լավ կլիներ նրա համար, սակայն իրականությունը անհամեմատ ավելի լայն է, քան ցանկացած օրենք: Պետք է ենթադրել, որ նրա դասավանդած ծրագրի մեջ եղել են նաև բնագիտական գիտելիքներ, որոնք զգուշությամբ քողարկվել են, քանի որ անհամատեղելի են եղել պետական գաղափարախոսության հետ: Բոլոր դեպքերում նա նրբությամբ զգում էր վտանգի սահմանները ամեն քաղաքում և զգուշություն էր պահպանում տասնյակ տարիների ընթացքում: Սակայն կյանքի յոթանասուներորդ տարում նա մեղադրվեց սրբապղծության (անաստվածության) մեջ: Պրոտագորասը փախավ Աթենքից, նրա գլուխը գնահատվեց, սակայն նա խորտակվեց այն նավի հետ, որն ուղևորվել էր դեպի Սիցիլիա: Մեղադրանքի պատճառը փիլիսոփայի այն միտքն էր, որով նա սկսել էր «ճշմարտություն» գիրքը. «Աստվածների մասին ես չեմ կարող իմանալ ոչ այն, որ նրանք գոյություն ունեն, ոչ էլ այն, որ նրանք գոյություն չունեն, ոչ էլ, թե ինչպիսին են նրանք, քանզի շատ բան է խանգարում՝ և հարցն է մութ, և մարդկային կյանքն է կարճ»: Եթե այս գաղափարին մոտենանք իրավական տեսակետից, Պրոտագորասին անաստվածության մեջ մեղադրելու հիմք չկա, քանի որ նա այստեղ խոսում է միայն իր չիմանալու, այսինքն՝ անտեղյակ լինելու մասին: Նա չի ասում, թե աստվածները գոյություն չունեն, նա ընդամենը ասում է, որ ինքը չգիտի: Բայց աթենական մեղադրողների համար բավական էր նույնիսկ կասկածը, որը, իհարկե, նույնպես պարունակում է այս դրվագը:

Պրոտագորասի գիրքը հրապարակորեն այրեցին դահճի ձեռքով՝ հավաքելով բոլոր օրինակները: Այն Եվրոպայում մնան բախտի արժանացած առաջին գիրքն է: Նկատենք, որ Անաքսագորասի դեպքում նրա գիրքը չի ոչնչացվել:

Նրա գլխավոր փիլիսոփայական միտքը հայտնի է մեզ հասած հատվածից, ըստ որի՝ «մարդն է չափը բոլոր իրերի՝ գոյություն ունեցող, որ գոյություն ունեն, և գոյություն չունեցող, որ գոյություն չունեն»: Այս գաղափարը, որը դարձել է թևավոր խոսք, արտահայտում է սոփեստական շարժման ողջ էությունը: Ըստ Պրոտագորասի՝ մարդկային բոլոր ճշմարտությունները, չափանիշները ոչ միայն հարաբերական են ու պայմանական, այլ նաև անցողիկ ու ժամանակավոր: Փիլիսոփայության պատմության մեջ դժվար է գտնել մնացած բովանդակալից, դիպուկ ու պարզ գաղափար: Մարդուց է կախված ոչ միայն իրերի որպիսությունը, այլ նաև նրանց գոյությունը... Ահա անմահության արժանի գաղափար, որի խորությունը կախված է մեկնաբանողից:

Պարմենիդեսին համամիտ նա ասում է, որ գոյը, կեցությունը, էությունը տեսանելի է և ճանաչելի, իսկ անէությունը, ոչինչը երբեք չի երևում ու չի ճանաչվում: Պրոտագորասը առաջինն է նկատել, որ ամեն հարցի շուրջ գոյություն ունեն երկու հակառակ կարծիքներ: Դրանցից նա գրեց երկխոսություններ և սկիզբ դրեց սոփեստական արվեստին կամ սոփեստականությանը, որի նպատակը զրուցակցի նկատմամբ առավելության հասնելն է:

Նա վարձ է վերցրել աշակերտներից, բայց, ըստ երևույթին, չարչի չի եղել, սովորաբար, երբ նրա աշակերտին (կամ աշակերտի հորը) պահանջվող վարձը բարձր է թվացել, Պրոտագորասը պահանջել է, որ նա գնա եկեղեցի և այնտեղ խոստովանի, որ վարձը բարձր է և բարձրաձայն արտասանի այն գումարը, որը ինքն արդարացի է համարում: Այդ դեպքում նա համաձայնել է աշակերտի ասած գումարին:



Ասում են նաև, թե ծնողներից մեկը վարձը շատ է համարել և ասել, թե այդ գումարով ինքը կարող է մի եզ գնել: Պրոտագորասը պատասխանել է. «Մի եզ կգնես, երկուսը կունենաս»: Դրանով նա հասկացրել է, որ ուսումնառության շատ ցածր տոկոս է եզի նման է: Ավանդույթը նրա անվան հետ է կապել մի տրամաբանական պարադոքս, որը վեճի ձևով է արտահայտված: Պրոտագորասի աշակերտներից մեկը՝ Էվատլը, պայման է ունեցել նրա հետ՝ ուսման վարձը պետք է վճարեր առաջին դատական գործը շահելուց հետո: Պրոտագորասն ասաց. «Եթե ես քեզ դատի տամ, դու պետք է վճարես երկու դեպքում էլ, եթե դատը իմ օգտին վճռվի, դու պետք է վճարես ինձ դատական վճիռի համաձայն, իսկ եթե դատը վճռվի քո օգտին, դու պետք է ինձ վճարես մեր պայմանի համաձայն»: Էվատլը պատասխանում է. «Երկու դեպքում էլ ես չեմ վճարի: Եթե դատը իմ օգտին վճռվի, ես չեմ վճարի որոշման համաձայն, իսկ եթե քո օգտին վճռվի, ես չեմ վճարի մեր պայմանի համաձայն»: Վեճը տրամաբանական լուծում չուներ, քանի որ երկուսն էլ նույն հիմքերն ունեն:

**ԳՈՐԳԻԱՍԸ (485-383 մ.թ.ա.)** Սիցիլիայի Լեոնտիմից է: Նրա ուսուցիչն է եղել Էմպեդոկլեսը: Նա Աթենք է եկել իր քաղաքի դեսպանական խմբի հետ: Ապրել է հարյուր տարուց ավելի: Իր աշակերտներից մեկը՝ Աթենքի հռչակավոր հռետոր Իսկրատը, նրա երկարակեցությունը բացատրում է նրանով, որ Գորգիասը, ոչ մի քաղաքի քաղաքացի չի եղել, ոչ մի հարկ չի վճարել, հասարակական գործերով չի զբաղվել և չի ունեցել ընտանիք: Ինքը՝ Գորգիասը, իր երկարակեցությունը բացատրել է հաճույքների նկատմամբ զսպվածությամբ:

Գորգիասը եղել է հիանալի հռետոր՝ ցանկացած երևույթ կարող էր և՛ գովաբանել և՛ պախարակել: Նա կարողանում էր լրջությունը հաղթել կատակով կամ կատակին պատասխանել լրջությամբ: Գորգիասը ասել է, թե ովքեր արհամարհում են փիլիսոփայությունը մյուս գիտությունների համեմատ, նման են Պենելոպեի փեսացուներին, որոնք, սիրահետելով նրան, միակցվում էին նրա աղախիճների հետ: Ժխտելով Պարմենիդեսի մտքի և առարկայի նմանեցումը՝ Գորգիասը օրինակ է բերում, որ մենք կարող ենք մտածել, պատկերացնել, որ մարդը թռչում է, կամ կառքերը մրցում են ծովի վրա, բայց դա չի նշանակում, որ այդ բաները տեղի են ունենում իրականում: Մյուս սովետների նման նա էլ իրավական օրենքները, բարոյական համոզմունքները համարել է պայմանականություններ, արհեստական կառույցներ, որոնք հաճախ չեն համապատասխանում բնության պահանջներին:

**ՉԻՊԻԱՍԸ** ավելի շատ հետաքրքրվել է երկրաչափությամբ, երաժշտության տեսությամբ, բնագիտությամբ: Նա զբաղվել է նաև հիշողության զարգացման հարցերով, ասում են ինքը կարողանում էր հիսուն բառ հիշել միևնույն հաջորդականությամբ, ինչպես թելադրվել է: Նա զբաղվել է նաև քերականությամբ: Կյանքի նպատակը նա համարել է ինքնաբավարարվածությունը:

**ՊՐՈՐԴԻԿՈՍԸ** եկել է Կոս կղզուց որպես դեսպան, սակայն մնացել է՝ մշտապես բնակվելու Աթենքում, որը նա անվանել է անվերջանալի տուն: Նա Աթենքում դպրոց է հիմնել և դասավանդել է քերականություն, քանի որ, ըստ նրա, փիլիսոփայություն ուսումնասիրելուց առաջ պետք է իմանալ բառերի ճիշտ նշանակությունը: Պետք է կարծել, որ Պրորդիկոսը ուրիշ առարկաներ էլ է դասավանդել և հայտարարված քերականությունը ունեցել է նաև քողարկման նպատակ, քանի որ նրան էլ են մեղադրել անաստվածության մեջ և մահապատժի ենթարկել Սոկրատից հետո:

Ուշադրության է արժանի կրոնի առաջացման մասին նրա տեսությունը, ըստ որի Արեգակը, Լուսինը, գետերը և ընդհանրապես մարդու կյանքի համար ամեն մի օգտակար բան մեր նախնիները անվանել են աստվածներ, ինչպես, օրինակ, եգիպ-

տացիները՝ Նեղոսը: Այդ պատճառով հացը կոչվեց Դեմետրա, գինին՝ Դիոնիսիոս, ջուրը՝ Պոսեյդոն, կրակը՝ Հեֆեստ և այդպես ամեն բան, ինչը կարևոր է մարդու համար:

**ԱՆՏԻՖՈՆԵՍԸ** զբաղվել է աստղագիտությամբ, օդերևութաբանությամբ, մաթեմատիկայով: Ըստ նրա՝ զգայական աշխարհը առաջացել է հողմապտույտից: Նրա կարծիքով բնության պահանջները և օրենքի պահանջները հակասության մեջ են միմյանց նկատմամբ: Հասարակության մեջ բոլոր չարիքների աղբյուրն այն է, որ օրենքները ստիպում են մարդկանց վարվել իրենց բնությին հակառակ: Մարդկանց արարքները, որոնք հակասում են բնությանը, պարունակում են այն պատճառները, որոնք ավելացնում են մարդկանց տառապանքները և դժբախտությունները, պակասեցնում են հաճույքները: Օրենքները մղում են մարդկանց երկերեսանիության, քանի որ ստիպում են վարվել բնությանը հակառակ, իսկ մարդիկ սովորում են ձևացնել, թե հետևում են օրենքներին՝ իրականում հետևելով բնությանը, որին խաբել հնարավոր չէ:

Անտիֆոնեսը պետության առաջացման պայմանագրային տեսության հեղինակն է: Բարոյականությունը նա բնութագրել է որպես անտրոսոսության արվեստ: Ըստ նրա՝ ստրկությունը մարդկային հաստատություն է, որը հակասում է բնությանը: Նա պնդել է, որ բարբարոսներն էլ են հավասար հույներին: Բոլոր մարդկանց պահանջմունքները մեկ են, մենք բոլորս շնչում ենք օդը և սնվում ձեռքերով: Ասում են, որ երբ ինքը ազատ արձակեց իր ստրուկներին և ամուսնացավ նրանցից մեկի հետ, նրան խելագար հայտարարեցին և զրկեցին քաղաքացիական իրավունքներից:

**ԱԼԿԻԴԱՍԸ** եղել է Գորգիասի աշակերտը, բայց զարգացրել է Անտիֆոնեսի տեսությունը մարդկանց հավասարության և ստրկության անբնական լինելու մասին: Ժխտելով ստրկության օրինականությունը՝ նա ապավինում է բնությանը. «Բնությունը ոչ մեկին չի դարձրել ստրուկ»:

**ՏՐԱԶԻՄԱՆԸ**, ըստ Կիկերոնի, առաջինն է հայտնագործել արձակ խոսքի ճիշտ կառուցվածքը: Ինքը հայտնի է եղել որպես պարզ, նուրբ, հնարամիտ հռետոր: Նա կարողացել է խոսել և կարճ, և երկար: Պլատոնի «Պետության» մեջ նա պնդում է, որ արդարությունը ուժեղի շահն է (339a)<sup>1</sup>: Ըստ նրա՝ հասարակությունն այնպես է կառուցված, որ արդարը միշտ տուժում է, իսկ անարդարը՝ միշտ շահում: Բռնապետության դեպքում դա հատկապես ակնհայտ է՝ բռնապետը ամենից երջանիկն է, իսկ ժողովուրդը՝ ամենից դժբախտը:

**ԿՐԻՏԻԱԿԱՆ (460-403 մ.թ.ա.)** եղել է Պլատոնի քեռին, աչքի ընկնող քաղաքական գործիչ և այդ տեսակետից՝ սոփեստների հակառակորդը: Երիտասարդ հասակում եղել է Պրոտագորասի, Գորգիասի և Սոկրատեսի աշակերտը: Նրա մասին ասում են, որ սովորել է փիլիսոփաների մոտ և տգետների մեջ եղել է փիլիսոփա, իսկ փիլիսոփաների մեջ՝ տգետ: Իր համոզմունքներով աթեիստ (անաստված) էր, քանի որ չէր հավատում աստվածների գոյությանը: Նրա մասին այստեղ հիշատակում ենք, քանի որ նա կրոնի առաջացման վերաբերյալ ունեցել է իր տեսակետը, ըստ որի հին օրենսդիրները հորինել են աստվածներին, որպեսզի նրանք վերակացուի դեր կատարեն մարդկանց նկատմամբ և թույլ չտան նրանց թաքուն վնաս պատճառել իրար: Պետությունը և կրոնը նա դիտել է որպես վատ մարդկանց լավը դարձնելու միջոց: Հարբեցողության դեմ պայքարը նա համարել է պետական գործ:

<sup>1</sup> Հղումները Պլատոնի և Արիստոտելի աշխատություններից բերված են միջազգային պայմանավորվածության համապատասխան:

**ԿԱԼԻԿԼԵՍԸ** այն համոզմունքն է հայտնել, որ անարդարություն հանդուրժելը ստրուկի ճակատագիր է: Ըստ նրա օրենքը սահմանում են թույլերը, իսկ նրանք մեծամասնություն են: Չգտելով ահաբեկել ուժեղների՝ նրանք պնդում են, որ մյուսներից վեր բարձրանալն ամոթ է և անարդարացի: Սակայն բնության տեսակետից արդարացի է, որպեսզի լավը վատից վեր լինի, իսկ ուժեղը՝ թույլից: Ինչ վերաբերում է փիլիսոփայությանը, ապա, ըստ նրա, այն հաճելի է նրանց համար, ովքեր չափավոր են ծանոթանում նրան երիտասարդ հասակում և կործանարար է նրանց համար, ովքեր չափից ավելի են զբաղվում նրանով: Ծերունի փիլիսոփան արժանի է մարմնական պատժի:

Յունաստանում Պրոտագորասից հետո սովետները շատ են եղել, բայց քանի որ նրանք իրենց գիտելիքները ավանդել են բանավոր ձևով և սովորաբար գրքեր չեն գրել, ուստի նրանց հայացքների մասին մենք իմանում ենք պատահական վկայություններից: Նրանց պատմական դերն այն է, որ նրանք եղել են Յունաստանի առաջին ուսուցիչները, այսինքն գիտելիքներ տարածողները: Պարզ է, որ իրենց այդ գործունեությամբ նրանք նպաստել են ոչ միայն գիտության ու փիլիսոփայության, այլ նաև ողջ մշակույթի զարգացմանը:

### **ԴԵՄՈԿՐԻՏ (460-380 մ.թ.ա.)**

ԴԵՄՈԿՐԻՏԸ Աբդերից է: Նա շատ է սիրել փիլիսոփայությունը. ասել է, որ իր համար մի պատճառական կապի բացահայտումը պարսկական գահից թանկ է: Նա շատ է ճանապարհորդել, կրթվել: Ասում են, որ գիշերները երբեմն փակվել է գերեզմանոցում, որպեսզի իրեն չխանգարեն մտածել: Նրան երբեմն անվանում են նաև ծիծաղող փիլիսոփա և հակադրում են Յերակլիտոսին, որին անվանում են լացող փիլիսոփա: Երկուսի համար էլ պատճառը նույնն է եղել՝ մարդկանց սխալ ապրելակերպը: Այստեղ ևս դրսևորվում է փիլիսոփայության առանձնահատկությունը՝ միևնույն երևույթի միանգամայն հակառակ մեկնաբանությունների հնարավորությունը: Ասում են, որ նա գրել է յոթանասունից ավելի գործեր: Չի եղել գիտելիքի բնագավառ, որը չհետաքրքրեր Դեմոկրիտին, սակայն ոչ մի ամբողջական գործ չի պահպանվել, այլ միայն հատվածներ:

Յատվածներից մեկում ասված է. «Միայն ընդհանուր կարծիքի մեջ գոյություն ունեն քաղցրը, տաքը, գույնը, իրականում՝ ատոմներ և դատարկություն»: Ատոմները կազմում են գոյը, իսկ դատարկությունը՝ անեություն, ոչինչը: Երկուսն էլ անսահման են: Դատարկության շնորհիվ հնարավոր է շարժումը: Ատոմը (բառացի «անբաժանելի») անբաժանելի է, անոչնչանալի, անփոփոխ, հավերժ: Նրա ներսում ոչ մի փոփոխություն չկա, նա չունի մասեր: Ատոմները լինում են տարբեր ձևերի: Նրանցից են կազմված բոլոր իրերը, որոնց մեջ ատոմները դասավորված են որոշակի հաջորդականությամբ ու դիրքով: Ատոմներն իրարից տարբերվում են նաև մեծությամբ, սակայն ամենամեծն էլ աննշմարելի է մարդու աչքի համար: Նրանք չեն փոխակերպվում մեկը մյուսի, սակայն նրանցից առաջացած իրերը փոփոխական են:

Ատոմներից են առաջացել չորս տարերքները՝ հողը, ջուրը, օդը, կրակը: Արեգակը և Լուսինը կազմված են կոկ ու կլոր ատոմներից: Իրերի քայքայվելը ատոմների հերթականության ու դիրքի փոփոխություն է միայն: Այսպիսով ատոմիզմի մեջ տեղ գտան իրարամերժ գաղափարներ՝ Յերակլիտոսի՝ ըստ որի ամեն ինչ հոսում է և Պարմենիդեսի՝ ըստ որի աշխարհը միասնական է և անփոփոխ: Իրոք, ատոմները անփոփոխ են, իսկ նրանցից կազմված իրերը և աշխարհները՝ փոփոխական: Դատարկությունը անսահման է, նրա մեջ կան անթիվ բազմությամբ աշխարհներ: Աշ-

խարհներն առաջանում են, քայքայվում, նրանց ատոմներից առաջանում են նոր աշխարհներ: Դեմոկրիտը տիեզերքը համարել է անսահման և չստեղծված ոչ մեկի կողմից: Մի տեղում աշխարհն առաջանում է, մյուս տեղում՝ վերանում: Աշխարհները տարբեր են լինում: Կան աշխարհներ առանց բուսականության ու կենդանության, զուրկ խոնավությունից: Լուսինը ամենամոտն է մեզ, հետո Արեգակը, իսկ աստղերը ամենահեռուն են: Աշխարհները իրարից հեռու են ու տարբեր չափի: Արեգակը կամ շիկացած քար է, կամ շիկացած երկաթ:

Ըստ Դեմոկրիտի, որը հետևել է Անաքսիմանդրոսի ու Էմպեդոկլեսի տեսակետներին՝ կյանքը առաջացել է անկենդան բնությունից առանց որևէ արարչի և բանական նպատակի: Կյանքն առաջացել է մռայլ Քաոսից հողի, ջրի, օդի բաժանումից հետո, երբ ցեխանման փափուկ հողի վրա առաջացան պղպջակներ, որոնք տաքանում էին օրվա ընթացքում արևի տակ, իսկ գիշերը նրանց սնում էր Լուսնի խոնավությունը: Երբ նրանք մեծացան ու պայթեցին, նրանցից առաջացան մարդիկ և այլ շնչավոր էակներ: Իսկ երբ հողը լրիվ չորացավ արևի ճառագայթներից և հողն այլևս չէր կարողանում ծնել շնչավոր էակներ, վերջիններս սկսեցին ծնվել մեկը մյուսից, ինչպես հիմա: Դեմոկրիտը բացատրում է նաև, թե ինչու հետագայում շնչավոր էակների առաջացումը առաջվա ձևով դադարեց, որովհետև «հողն այլևս խառնված չէր ջրի հետ առաջվա պես, և լուսատուներն էլ կազմում են նոր համաստեղություններ»: Ըստ նրա՝ բոլոր կենդանի էակները բուսականության հետ միասին, շնչավոր են, բայց տարբեր աստիճանի:

Չոգու աղբյուրն այն ջերմությունն է, որով հողից առաջացել է ամբողջ կենդանությունը: Մարդու և կենդանիների հոգիներն ու խելքը կազմված են յուրահատուկ ատոմներից: Նրանք գնդաձև են, քանի որ ամենաշարժունն են: Մարդը կենդանի է, որն իր բնույթով ընդունակ է ամեն կարգի ուսման և օժտված է ձեռքերով, բանականությամբ և մտավոր ճկունությամբ: Չետագայում մարդիկ հասել են ամեն ինչի իրենց խելքով, կարիքի ստիպողականությամբ և օգտագործելով բնության դիտարկումները: Ընդհանրապես կարիքը և փորձը եղել են մարդկանց համար ուսուցիչներ ամեն բանում:

Մահը բացատրվում է շատ պարզ, այն արտաշնչելն է առանց ներշնչելու: Լքելով մարմինը՝ հոգու ատոմները ցրվում են օդում: Չոգին առաջանում է մարմնի հետ և մարդն մեռնելիս այն առաջինն է վերանում: Մարդիկ, չիմանալով իրենց մահկանացու բնույթը, հորինում են առակներ, թե ինչ կլինի մահից հետո:

Ըստ նրա՝ կրոնը պատմական երևույթ է, միշտ չէ, որ այն եղել է: Կրոնի առաջացման հիմնական պատճառը վախն է բնության տարերքների հանդեպ: Չկարողանալով գտնել դրանց պատճառը՝ մարդիկ այն բացատրում են աստվածների կամքով: Աշխարհը, ըստ Դեմոկրիտի, շնչավոր չէ և կառավարվում է ոչ թե նախախնամությամբ, այլ անգիտակից բնությամբ: Ոչ մի բան չի առաջանում հենց այնպես, ամեն ինչ առաջանում է պատճառական կապի և անհրաժեշտության շնորհիվ: Առանց որևէ բանական առաջնորդության կարող են առաջանալ հիանալի բաներ: Ոչ մի պատահականություն չի լինում բնության մեջ: Երբ արծիվ գցած կրիան ընկնում է մեկի գլխին ու սպանում նրան, Դեմոկրիտը այստեղ ոչ մի պատահականություն չի տեսնում, քանի որ արծիվը գցել է կրիային նրա խեցին կոտրելու համար և քանի որ ճաղատ գլուխը վերևից քարի նման է, ուրեմն ամեն ինչ իր պատճառն ունի: Մարդիկ պատահականությունից ստեղծել են իրենց համար կուռք, որով նրանք ծածկում են իրենց անտեղյակությունն ու տգիտությունը:

Արիստոտելը քննադատել է Դեմոկրիտին, որ նա չի օգտագործել խելք հասկացությունը որպես ճշմարտության ճանաչման ընդունակություն, այլ նույնացրել է այն հոգու հետ: Նա քննադատել է ատոմիստներին մեկ այլ հարցում ևս, որ նրանք

«մյուսների նման թեթևամտորեն թողել են առանց ուշադրության շարժման մասին հարցը, որտեղից է այն և ինչպես է այն ներհատուկ գոյություն ունեցող իրերին»։ Պետք է նկատել, որ այդ քննադատությունն այնքան էլ տեղին չէ, քանի որ, ըստ Դեմոկրիտի, շարժման համար անհրաժեշտ չէ որևէ առանձնահատուկ պատճառ, քանզի հենց իրենք՝ ատոմներն են շարժման պատճառը, ատոմներին է ներհատուկ շարժումը, այն հավերժ է և կարիք չունի որևէ սկզբնապատճառի, որովհետև ատոմներից բացի ոչինչ չկա։ Մարդկային գիտակցությունը, խելքը առաջանում են կրակի հատուկ ատոմներից։ Արիստոտելը, շարունակելով քննադատությունը, վկայում է, որ Դեմոկրիտն ասում է, թե զնդածն ատոմներն, իրենց բնույթով ոչ մի անգամ դադարի վիճակում չլինելով, շարժվում են և շարժման մեջ են դնում մարմինը։ Արիստոտելը հարցնում է. «Իսկ կարո՞ղ են նրանք առաջացնել դադար։ Դժվար է, թերևս, նույնիսկ անհնար է ասել, թե ինչպես կարող է այն տեղի ունենալ։ Ընդհանրապես պետք է կարծել՝ հոգին շարժում է կենդանի էակին ոչ թե այդպես, այլ հայտնի ընտրությանը և մտքով»։

Դեմոկրիտի իմացաբանությունը հիմնված է երկակի գոյության վրա։ Գոյերից մեկն այն է, ինչ կա իրականում, մյուսը՝ ընդհանուր կարծիքի մեջ է։ Նրա իմացաբանական հիմքը չի սահմանափակվում զգայականի և բանականի հակադրությամբ։ Զգայարանները այսպես են դիմում բանականությանը՝ «Ողորմելի բանականություն, վերցնելով մեզանից ապացույցներ, հենց մե՞զ ես փորձում նրանցով հերքել։ Քո հաղթանակը հենց քո պարտությունն է»։ Գոյություն ունի երկու տիպի իմացություն՝ ճշմարիտ և մութ։ Մութ իմացության միջոցներն են տեսողությունը, լսողությունը, հոտը, համը, շոշափելիքը։ Ինչ վերաբերում է ճշմարիտ իմացությանը, այն լիովին տարբեր է առաջինից։ Գճմարտությունը թաքցված է, իր արտահայտությամբ, ծովի հատակին։ Այդ պատճառով էլ ոչ թե մարդն է չափը բոլոր իրերի, ինչպես հայտարարել է Պրոտագորասը, այլ իմաստունը, որի զգայարանները չափն են զգայական իրերի, իսկ միտքը՝ մտային իրերի։ Զգայական իրերի հատկությունները կախված են ատոմների ձևից, դասավորությունից։ Ջերմությունն էլ հետևանք է ատոմների ձևի։

Չայնը օդի խտացման արդյունք է։ Տեսողությունը բացատրվում է պատկերների միջոցով, որոնք անընդհատ արձակվում են տեսանելի մարմիններից։ Այդ պատկերները թափանցում են մեր աչքերի մեջ և տեսանելի են դարձնում իրերը։ Իրերի գույնը նույնպես բացատրվում է ատոմների առանձնահատկություններով։

Չետաքրքիր են նաև Դեմոկրիտի մտքերը մարդու բնույթի վերաբերյալ։ Ըստ նրա՝ արժանի է ապրելու նա, ով չունի լավ ընկեր։ Մի խելացի մարդու ընկերությունը արժե ավելին, քան բոլոր հիմարներիցը։ Ոչ ոք չի սիրում նրան, ով ոչ ոքի չի սիրում։ Կրթությունը երջանիկների զարդարանքն է, իսկ դժբախտների՝ ապաստանը։ Չարուստը ոչ թե նա է, ով ունի հարստություն, այլ նա, ով համեստ է ցանկություններով։ Երջանիկ է քչով բավարարվողը։ Երջանկությունը ունեցվածքի մեջ չէ, այլ հոգու։ Չափն անհրաժեշտ է նաև իմաստության մեջ։ Մի ձգտիր ամեն ինչ իմանալ, որպեսզի չլինես ամեն ինչի մեջ տգետ։ Իմաստունները աննկատ են ապրում։ Իմաստունի համար բաց է ողջ երկիրը, քանզի բարձր հոգու համար ողջ աշխարհն է հայրենիք։ Դեմոկրիտը կյանքի իմաստը համարել է հոգևոր բարեկեցությունը։ Ոչ մարմնական ուժը, ոչ էլ փողն են դարձնում երջանիկ, այլ արդարությունը և բազմակողմանի իմաստությունը։ Երջանիկ է նա, ով ունի հարստություն ու խելք։ Ամեն ինչի մեջ չափն է գեղեցիկ։ Ազահությունը փողի նկատմամբ ավելի մեծ դժբախտություն է, քան ծայրահեղ կարիքը։ Ոչ թե արյունակցական կապն է ստեղծում ընկերությունը, այլ շահերի ընդհանրությունը։ Ամժամանակ հաճույքները առաջացնում են տհաճություններ։ Չափից ավելի ցանկությունը հատուկ է երեխային, ոչ թե հասուն մարդուն։

## ՍՈԿՐԱՏԵՍ (469-399 մ.թ.ա.)

ՍՈԿՐԱՏԵՍԸ ծիծաղով է եկել այս աշխարհ, ի տարբերություն մյուսների, որոնք լացով են ծնվում: Նա եղել է Աթենքի աղքատ քաղաքացի, արտաքուստ ոչ մի բանով աչքի չընկնող: Նրա հայրը՝ Սոֆրոնիսկը քարտաշ էր, իսկ մայրը՝ Ֆենարետան՝ մանկաբարձուհի: Եթե նա մահանար որևէ պատահականությունից, ասենք թե վաթսուն տարեկան հասակում, նա հազիվ թե այսօր արժանանար մեր ուշադրությանը: Սակայն Սոկրատեսի գեղեցիկ մահը նրան տվեց անմահություն, քանի որ դրսևորեց նրա մեծությունը: Սոկրատեսը Հին աշխարհի ամենագեղեցիկ փիլիսոփայական կերպարն է, վառ օրինակ ապագա սերունդների համար: Գլավկոնիդն ասել է, որ քաղաքը պետք է խնամի Սոկրատեսին գեղեցկության համար, ինչպես փասյան կամ սիրամարգ: Մեկը հարցրել է Սոկրատեսին՝ ամուսնանա, թե ոչ: Նա պատասխանել է. «Արա որն ուզում ես, միևնույն է կփոշմանես»:

Նա չի ունեցել ուսուցիչներ, եթե կարևոր չհամարենք նրա գրույցները Արխելայոսի՝ Անաքսագորասի աշակերտներից մեկի հետ արշավի ընթացքում:

Սոկրատեսն առաջինը սկսեց հետազոտել մարդու ներքին աշխարհը: Նա ծնվեց, որպեսզի հույներին ասի ճշմարտությունը, որ բնագավառի մասին էլ լինի՝ թե՛ նրանց ապրելակերպի, թե՛ մարդկային հարաբերությունների, թե՛ բնության երևույթների, թե՛ օրենքների: Ըստ Սոկրատեսի՝ մարդկային երջանկությունն արդարության մեջ է, ճշմարտությունն իմանալու ու ասելու մեջ: Բարոյականությունը հանգեցվում է գիտելիքի, քանի որ ոչ ոք չի լինի կամովի անբարոյական: Գոյություն ունի միայն մի բարիք՝ գիտությունը և միայն մի չարիք՝ տգիտությունը: Կյանքում Սոկրատեսը բավարարվում էր քչով: Հաճախ նայելով շուկայում վաճառվող իրերին՝ նա ասում էր. «Ինչքան բան կա, առանց որոնց կարելի է ապրել»:

Դիալեկտիկական արվեստը հիմնադրել է էլեյացի Ջենոնը, սակայն այն կատարելության են հասցրել Սոկրատեսն ու Պլատոնը: Ըստ Արիստոտելի՝ Սոկրատեսին պետք է վերագրել երկու արժանիք՝ ինդուկտիվ դատողությունների մեթոդի մշակումը և ընդհանուր հասկացությունների սահմանումը: Երկուսն էլ կարևոր են դիալեկտիկական արվեստի զարգացման համար: Նա առաջինը գիտակցեց, որ հավաստի գիտելիքը հնարավոր չէ առանց հասկացությունների ճշգրիտ սահմանման, որ ցանկացած միտք հիմնավորելու համար պետք է գործնական օրինակներ բերել իրականությունից, կյանքից: Կենդանի խոսքը Սոկրատեսի ոչ միայն ողջ փիլիսոփայությունն էր, այլ նաև նրա կյանքի իմաստը: Նա սովորույթ ուներ մոտենալ իր ընտրած կամ հանդիպած զրուցակցին և աննշան հարցից սկսել զրույցը, որն աննկատելիորեն լրջանում էր ու խորանում: Ջրույցի նպատակը կախված էր զրուցակցից և Սոկրատեսի տրամադրվածությունից զրուցակցի նկատմամբ: Եթե նա մի պատահական գյուղացի էր, Սոկրատեսը զրույցի միջոցով կասկած էր առաջացնում պաշտոնական գաղափարախոսության կամ օրենքի, կամ պետական կառուցվածքի և կամ որևէ սովորույթի բանական հիմնավորվածության վերաբերյալ: Նա իր զրուցակցին ստիպում էր մտածել և ավելի քննադատաբար վերաբերվել իր կյանքը պայմանավորող հասարակական շրջապատի նկատմամբ: Եթե նրա զրուցակիցը մի նորաթուխ պաշտոնյա էր, որի մտավոր ունակությունները բավարար չէին, կյանքի փորձն էր պակասում կամ բնավորությունն էր թույլ այդ պաշտոնը զբաղեցնելու համար, կամ էլ պարծենկոտություն էր ցուցաբերում այդ պաշտոնի հետ կապված, Սոկրատեսը կես-հեզմական ձևով նրան սկզբում զովաբանում էր ու քաջալերում: Հետո հետզհետե նրա շուրջը տարբեր պատասխաններից ցանց էր ստեղծում, շփոթեցնում, կասկածի ու անվստահության մթնոլորտում՝ նույնքան հեզմական շնորհակալություններ շռայլելով հեռանում նրանից: Սոկրատեսը անուղղակիորեն ցույց էր տալիս

ունկնդիրներին, որոնք սովորաբար հավաքվում էին նրա շուրջը, որ գրուցակիցը չկարողացավ կողմնորոշվել հեշտ թվացող հարցի պատասխանը գտնելու մեջ, որ այն հպարտությունը, որը գրուցակիցը ձեռք է բերել պաշտոնի հետ, չի համապատասխանում նրա մտավոր ունակությանը: Սոկրատեսը հեռանում էր՝ շարունակելով հեզմական գովեստներ շռայլել շփոթված գրուցակցի հասցեին, իսկ նա, զգալով Սոկրատեսի թաքցրած փշի խայթոցը, ատամի տակ թույն էր կուտակում նրա դեմ, մտածելով. «Այ դու, ոտաբորիկի մեկը, ուրիշ առիթով ես քեզ ցույց կտամ, թե ինչ արժեք գո գավակությունը, որով դու հեղեղել ես փողոցները»: Սոկրատեսը դիպլեկտիկական գրույցներ էր վարում որտեղ պատահի և ուն հետ պատահի: Բոլոր դեպքերում նրա նպատակը մեկն էր՝ ճշմարտություն որոնելը և տարածելը, սակայն այդ ընդհանուր նպատակը նա իրագործում էր տարբեր ձևերով և տարբեր չափով՝ կախված գրուցակցի մակարդակից և զբաղեցրած դիրքից հասարակության մեջ: Ընթերցողը կարող է հարցնել, թե ի՞նչ ճշմարտությունների մասին է խոսքը, և Սոկրատեսի ինչին էին պետք դրանք: Ճշմարտությունը լուսավորության հոգին է և մարդու համար չկա ավելի վեհ ու մեծ նպատակ և կյանքն իմաստավորելու ձև, քան այդ գործին նվիրվելը: Ճշմարտությունը արտահայտվում և դրսևորվում է բազմաթիվ ձևերով ու չափերով: Ցանկացած անձի մեծության իրական չափանիշ է նրա գիտակից վերաբերմունքը հենց ճշմարտության նկատմամբ: Մարդկանց մեծամասնությունը, գիտակցորեն, թե բնագոյաբար, նվիրում է իրեն փոքրիկ ճշմարտություններին, որոնք հիմնականում արտահայտում են իրենց անձնական, նախ և առաջ նյութական շահերը: Մարդն սկսում է հոգեպես մեծանալ՝ կախված այն բանից, թե ինչ մեծության ու ինչ ձևի ճշմարտություններ են ներգրավված իր շահերի ոլորտը: Այս տեսակետից Սոկրատեսը նվիրված էր ամենաընդհանուր ու ամենամեծ ճշմարտություններին, որոնք ունեին ոչ միայն համահունկական, այլ նաև համամարդկային նշանակություն: Նա իր գրույցներով փորձում էր կասկածի կայծ գցել մարդու գիտակցության մեջ աստվածների վերաբերյալ, եթե դիմացինը հավատում էր նրանց գոյությանը: Նա փորձում էր խորացնել կասկածը աստվածների գոյության վերաբերյալ, եթե դիմացինը թեկուզ մի քիչ կասկածում էր: Սոկրատեսի քննադատության սլաքները կարող էին ուղղվել և՛ նոր ընդունված օրենքին, և՛ նոր նշանակված պաշտոնյային, և՛ խաղաղության պայմանագրին, և՛ բանակցությունների արդյունքներին, կարճ ասած, ամեն մի հարցի, որտեղ կարող էր ոտնահարվել ճշմարտությունը Աթենքի հասարակական կյանքում: Ծառայելով Աթենքի ժողովրդին և իր խղճին՝ Սոկրատեսն իր մահով հաղորդակից դարձավ ողջ մարդկության պատմությանը: Ամեն մտածող մարդու թվում է, թե Սոկրատեսը իր հայրենակիցն է, իր ժամանակակիցը, որովհետև նա իր հոգեհարազատն է: Տեսնենք, թե ինչի շնորհիվ ձեռք բերեց իր մեծությունը, այդ փոշոտ ոտաբորիկը, ինչպիսին նա երևում էր տգետ մեծամասնության աչքին:

Սոկրատեսը փիլիսոփայության հպարտությունն է, նա ցույց տվեց, որ այն ոչ այնքան գիտելիքի մեջ է, որքան մտածելու կարողության և բնավորության, որ այն վեր է մարդկային այլ առավելություններից: Նա ցույց տվեց նաև, որ իմաստունը ձգտում է ապրել աննկատ, առանց հավակնությունների:

Դատողությունների ինդուկտիվ մեթոդը այնքան ներհատուկ է մարդու մտածողությանը և նախապատմական շրջանից այնքան տարերայնորեն ու աննկատելի է այն ձևավորվել, որ նրա հայտնագործությունը վերագրել որևէ մեկին բոլորովին հնարավոր չէ: Պետք է նկատել, որ այդ մեթոդի զարգացման գործում Սոկրատեսի դերը մեծ է, բայց այն զարգացվել է և նրանից առաջ, և նրանից հետո շատերի կողմից: Նույնը պետք է ասել նաև հասկացությունների ճշգրիտ սահմանման մասին, որի անհրաժեշտությունը հասկանում են բոլոր մտածող մարդիկ: Մի խոսքով, Սոկ-

րատեսի մեծությունը բուրոբովին էլ գիտելիքների կուտակման մեջ չէ, այնուամենայնիվ, նրա դիալեկտիկական ունի զուտ սոկրատյան առանձնահատկություն: Հիշենք, որ դիալեկտիկական, ըստ հույների, այն գրույցի արվեստն է, որի դեպքում գրուցակիցները համատեղ ջանքերով ձգտում են գտնել ճշմարտությունը: Դրա կողքին սոփեստական արվեստը (սոփեստականությունը) այն գրույցի արվեստն է, որի ընթացքում գրուցակիցները ձգտում են առավելության մեկը մյուսի նկատմամբ: Այդ երկու արվեստների նմանությունը հիշեցնում է սուսերամարտ ոսոխի դեմ և սուսերամարտ ուսուցչի դեմ:

Սովորաբար դիալեկտիկական ենթադրում է գրուցակիցների հավասարագորություն, իսկ Սոկրատեսի գրույցներում գրուցակիցը հավասարագոր չէր նրան, ավելին, գրույցն սկսվում էր նրա հարցից: Հարցը տալուց առաջ Սոկրատեսը իր արջև դնում էր որոշակի նպատակ, որին էլ ծառայում էր գրույցը: Ամենաընդհանուր ձևով կարելի է ասել, որ նրա գրույցների գլխավոր, եթե ոչ միակ նպատակը ճշմարտությունն էր, որը կարող էր արտահայտվել հազարավոր ձևերով: Նա միշտ կարողանում էր գրույցին տալ իր ուզած ուղղությունը, հանգել այն ճշմարտությանը, որը սկզբից նպատակադրվել է իր մտքում: Զրույցի նախաձեռնողը, գրույցի ուղղությունը վճռողը և գրույցի արդյունքին հանգողը միայն ինքն էր: Նա նախապես գիտեր, թե որ ճշմարտությանը պետք է հանգեցնել գրույցը, և ինչ ճանապարհով պետք է իրագործել այն, սակայն գրուցակցի և իր շուրջը խմբված երիտասարդների մեջ ստեղծում էր այն տպավորությունը, թե ինքը նախօրոք անտեղյակ էր որևէ ճշմարտությունից, որը կհայտնաբերվի միայն գրույցի վերջում, որպես նրա արդյունք: Եվ քանի որ նրա գրույցների ընթացքում ստացված ճշմարտությունները հակասում էին հասարակության մեջ ընդունված հայացքներին, պատկերացումներին, օրենքներին, ուստի նա մշակել էր անվտանգության որոշակի միջոցներ, որպեսզի կարողանա խուսափել պաշտոնական մեղադրանքներից: Տեսնենք, թե որոնք էին այդ միջոցները: Նա իր դիալեկտիկական արվեստը նմանեցնում էր իր մոր արվեստին՝ մանկաբարձությանը՝ ասելով, որ այնպես, ինչպես իր մայրն օգնում է հղի կանանց ծննդաբերել, այդպես էլ ինքը օգնում է տղամարդկանց ի հայտ բերել նրանց մեջ հղացած, հասունացած ճշմարտությունները: Նա այն համոզմունքն էր հայտնում, որ ամեն մարդ հղի է բազմաթիվ ճշմարտություններով, և ինքը միայն օգնում է իր գրույցներով դուրս բերել, ազատել գրուցակցին դրանցից: Ըստ Սոկրատեսի՝ մարդը ոչինչ չգիտի իր մեջ կուտակված ճշմարտությունների մասին, որոնք ի հայտ են գալիս միայն գրույցի ընթացքում: Ինչ վերաբերում է իրեն՝ Սոկրատեսին, իր ասելով, նա, տարիքի պատճառով, իր մոր նման, վաղուց է կորցրել ճշմարտություն (երեխա) ծնելու ընդունակությունը: Սա Սոկրատեսի հիմնական պաշտպանական միջոցն է եղել պաշտոնական մեղադրանքից խուսափելու համար, քանի որ, ինչպես հասկանում է ընթերցողը, եթե, իրոք, կինը ինչ-որ տարիքում կորցնում է երեխա ծնելու ունակությունը, ապա, հազիվ թե ճիշտ կլինի այդ նույն օրինաչափությունը տարածել նաև Սոկրատեսի վրա և կարծել, թե ինքն էլ կորցրած պետք է լինի ճշմարտություն ծնելու իր ունակությունը: Ավելին, պետք է իրականում կարծել, որ յոթամասուն տարեկանում Սոկրատեսը շատ ավելի փորձառու դիալեկտիկ է եղել, քան երիտասարդ հասակում: Սոկրատեսի աշակերտներից մեկը՝ պատմաբան Քսենոփոնը, վկայում է, որ Սոկրատեսը տիրապետում էր դիալեկտիկական արվեստին, որով կարողանում էր ամեն մեկի հետ գրուցելիս գրույցին տալ ցանկացած ուղղություն: Այդ նույնն են վկայում նաև Պլատոնի այն երկխոսությունները, որտեղ հանդես է գալիս Սոկրատեսը, որը ոչ միայն գրույցին ուղղություն տվողն է, այլ նաև իր գրուցակիցների պատասխանները նախապատրաստողը: Սակայն Սոկրատեսին պետք էր նմանվել մորը, քանի որ հենց այդ նմանության շնորհիվ նա կարողացել է հայտարարել, որ իր



գրույցների ընթացքում հայտնաբերած ճշմարտությունները պատկանում են միայն իր գրուցակիցներին, իսկ ինքը միայն օգնել է ծնել այդ ճշմարտությունները: Նա հետևողականորեն հրաժարվում է ստացված ճշմարտությունների հեղինակությունից և վերագրում է դրանք միայն իր գրուցակիցներին, որպեսզի գրուցակիցը կամ ունկնդիրը չկարողանա մատնել նրան, քանի որ սովորաբար այդ ճշմարտությունները, իրենց բնույթով լինելով գիտական, հակասում էին պաշտոնական գաղափարախոսության պատկերացումներին և բնական է, որ որոշ գրուցակիցներ կմատնեին նրան, եթե նա չվերագրեր դրանք հենց իրենց: Իսկ այս դեպքում ինքը՝ գրուցակիցն է ձգտում թաքցնել ստացված ճշմարտությունը մարդկանցից: Այդ պատճառով էլ Սոկրատեսը իր դիալեկտիկական անվանել է մայեվտիկա (մանկաբարձություն): Եվ քանի որ, ինքն ամեն առիթով շեշտել է, թե կորցրել է ճշմարտություն ծնելու ընդունակությունը, ինչպես իր մայրը մեծահասակության պատճառով կորցրել է երեխա ունենալու ունակությունը, այստեղից բխում է նրա մեկ այլ քողարկող խոստովանություն՝ «ես միայն գիտեմ, որ ոչինչ չգիտեմ», որը թևավոր խոսք է դարձել, չնայած միաժամանակ ակնհայտ հեզմանք է: Այս հեզմանքը հասցեագրված է Սոկրատեսի գրուցակցին և նրա միջոցով էլ՝ Աթենքի իշխանություններին, որոնք ցանկանում էին թաքցնել ժողովրդից որոշ ճշմարտություններ, իսկ Սոկրատեսը ձգտում էր բացահայտել դրանք: Իշխանությունները չէին կարող տեղյակ լինել նրա ամեն մի խոսակցությանը, սակայն նրանք վաղուց էին գլխի ընկնում, թե ում դեմ են ուղղված նրա անվերջ գրույցները: Երբ նա գրուցում էր որևէ մեկի հետ Աթենքի փողոցներում, շուկայում կամ մեկ այլ հասարակական վայրում, նրան սովորաբար լսում էին խմբված երիտասարդներ, որոնց հետաքրքրում էին նրա գրույցները: Հատկանշական պետք է համարել մի դեպք Սոկրատեսի կյանքից, որը պատմաբան Քսենոփոնը՝ նրա աշակերտներից մեկը, հաղորդում է իր հիշողություններում:

Աթենքը պարտություն կրեց Պելոպոնեսյան (431-404 մ.թ.ա.) պատերազմում: Սպարտայի թագավոր Լիսանդրը եկավ Աթենք 404 թվականին, այսինքն՝ Սոկրատեսի մահից հինգը տարի առաջ, փոխեց պետական կառուցվածքը և Աթենքում հաստատվեց, այսպես կոչված, երեսունի բռնապետությունը: Այդ իշխանությունը երկար կյանք չունեցավ, սակայն կարճ ժամանակում, ինչպես նկատվել է դեռ այն ժամանակ, նրանք ավելի շատ անմեղ աթենացիներ սպանեցին, քան զոհվել է պատերազմի առաջին տաս տարիների ընթացքում:

Սոկրատեսը, պետական ղեկավարին նմանեցնելով հովվի, իսկ ժողովրդին՝ եզների, ասել էր, որ չի կարելի լավ հովիվ համարել նրան, ով պակասեցնում է եզների գլխաքանակը: Երեսունի պարագլուխներ Կրիտիասը (Պլատոնի քեռին) և Հարիլլեսը կանչեցին նրան և վտանգավոր լրջությամբ պահանջեցին նրանից վերջ տալ դիալեկտիկական գրույցներին, որպեսզի ստիպված իրենք չլինեն նրա օրինակով ցույց տալ, թե ինչպես են պակասում եզները: Պարզ դարձավ, որ Սոկրատեսի քննադատական խոսքը մատնիչները տեղ էին հասցրել: Հիշենք, որ Աթենքի պետությունն ուներ վարձատրվող պաշտոնական մատնիչներ (սիկոֆանտներ): Սոկրատեսի գործունեությունը իշխանությունների տեսակետից պետք է համարել քայքայիչ, վնասակար: Նրան հաջողվել է խուսափել մեղադրանքներից տասնյակ տարիներ, բայց կյանքի յոթանասուներորդ տարում նա մեղադրվեց և մահապատժի ենթարկվեց: Պլատոնը նկարագրել է այդ դատավարությունը իր՝ «Սոկրատեսի ջատագովությունը» երկխոսության մեջ: Նրան մեղադրողները երեքն էին՝ Մելետը, Լիկոնը և Անիտը: Վերջինս գործի հիմնական կազմակերպիչն էր: Նա հարուստ կաշեգործ էր, բարձր պաշտոն էր զբաղեցնում պետության մեջ և ազդեցություն ուներ ամբոխի վրա՝ ժողովրդի պաշտպանի ձևական դերի շնորհիվ, որը նա վարպետորեն պահպանում էր: Բացի այն, որ Անիտը չէր տարբերում Սոկրատեսին սոփեստներից, որոնց նա հա-

մարում էր հասարակության և հատկապես երիտասարդության համար չարիք, նա Սոկրատեսի հանդեպ անձնական ռիսկունք: Նա նկատել էր, որ իր տղան սկսել է իրեն հաշվի չառնել այն ժամանակվանից, երբ սկսել է Սոկրատեսի գրույցները լսել: Անիտին թվում էր, թե իր որդուն Սոկրատեսն է խլել իրենից և այդ տեսակետից իրեն դժբախտ էր զգում: Նա աչքի էր ընկնում որպես կրոնական սրբությունների և պապե-նական ավանդույթների պաշտպան, ուստի նրա թշնամանքը Սոկրատեսի հանդեպ միանգամայն բնական էր ու հասկանալի: Մեկտեղ, որպես պաշտոնական մեղադրող, պարզաբանում էր, որ Սոկրատեսը ոչ միայն չի հավատում քաղաքում ընդունված աստվածների գոյությանը, այլ որ նա ընդհանրապես չի հավատում աստվածների գոյությանը: Երկրորդ մեղադրանքն այն էր, որ Սոկրատեսը անբարոյականացնում է երիտասարդությանը: Իշխանությունների կողմից անբարոյական էր համարվում Սոկրատեսի այն խորհուրդը երիտասարդներին, որ ամեն հարցում նրանք լսեն ոչ թե ծնողներին կամ պաշտոնյաներին, այլ գիտակներին: Իր այդ միտքը հիմնավորելու համար նա օրինակներ էր բերում. երբ մարդը ցանկանում է տուն կառուցել, պետք է դիմի ոչ թե ծնողին կամ պաշտոնյային, այլ ճարտարապետին ու շինարարին, երբ ցանկանում է երաժշտություն սովորել, պետք է դիմի երաժշտին, երբ հիվանդանում է, նրան պետք է բժիշկը և այլն: Սոկրատեսն այդ մեղադրանքից պաշտպանվելու համար ասում է, թե քանի որ ինքը այդ անբարոյականացումը կատարել է առանց դիտավորության, նրան պետք է խրատել, սովորեցնել, ոչ թե պատժել: Այսինքն նա չի առարկում, որ իր դեմ հարուցած մեղադրանքը համապատասխանում է իրականությանը:

Ամբոխը միշտ էլ պատրաստ է հալածել նրան, ով ինչ-որ բանով տարբերվում է իրենից, լինի դա ընդունված սովորույթների տեսակետից, անձնական զբաղմունքի կամ որևէ առավելության, թե հատկապես առանձնահատուկ մտածողության տեսա-կետներից: Ընդհանրացնելով կարելի է ասել, որ Սոկրատեսին մեղադրեցին անբարոյականության մեջ այն բանի համար, որ նա գիտելիքի ու ճշմարտության հեղինակությունը ցանկանում էր բարձրացնել աստվածների և օրենքների հեղինակությունից վեր: Սոկրատեսը ճիշտ էր համամարդկային գիտականության և իր պատմական առաքելության տեսակետից, իսկ ամբոխը ճիշտ էր իր հոգևոր արժեքները, իր նախապաշարմունքները պաշտպանելու տեսակետից: Այդպիսին է պատմության օրինաչափությունը. հաճախ հերոսները և նորարարները պատժվում են:

Տեսնենք, թե ինչպես է պաշտպանվել Սոկրատեսը դատի ընթացքում: Սովորական, նորմալ մարդու տեսակետից բոլորովին անհասկանալի է նրա այն հայտարարությունը, թե ինքը գիտի՝ ինչպես վարվի, որ իրեն ներեն, բայց ինքը այդպես չի վարվի: Նա գերադասում է մեռնել արժանավայել ճառից հետո, քան թե ապրել անարժան պաշտպանվելուց հետո, որը երբեք չի թույլ տա: Ուրեմն Սոկրատեսի համար գոյություն են ունեցել կյանքից թանկ հոգևոր արժեքներ: Ահա մարդու մեծության անվիճելի չափանիշը: Հենց այս է Սոկրատեսի պատմական նշանակությունը ունեցող մեծությունը: Այսպիսին է մահին ապտակ տվող մարդը, մահկանացու անմահը, որը կարողանում է տեսնել կյանքից ու մահից այն կողմ:

Իր ճառի մեջ Սոկրատեսը շեշտում է նաև այն, որ ինքը չի ստեղծի խղճահարության տեսարան, ինչպես երբեմն վարվում են մեղադրյալները, բերելով այստեղ լացող երեխաներին ու կնոջը, քանի որ ինքը կարծում է, որ դատավորները պետք է վճիռ ընդունեն ոչ թե խղճահարությունից ելնելով, այլ ճշմարտությունից: Այսինքն Սոկրատեսը հենց դատավարության ընթացքում էլ շարունակում է աթենացիներին ճշմարտասիրության կոչ անել: Նա հիշեցնում է իր կյանքի այն դեպքերը, երբ ինքը պաշտպանել է ճշմարտությունը՝ միայնակ մնալով վերջինիս հետ: Բոլորովին պատահական չէ այն հանգամանքը, որ ինքը նշում է՝ եթե իրեն

հիմա ազատ արձակեմ այն պայմանով, որ այլևս չզբաղվի փիլիսոփայությամբ, ինքը կիրաժարվի այդպիսի ազատությունից: Ավելին, նա ասում է, որ ինքը չի դադարի մարդկանց սովորեցնել ավելի բարձր գնահատել հոգևոր արժեքները, քան փողը, եթե դրա համար պետք լինի նույնիսկ մեռնել շատ անգամ:

Յայտնի է, որ 406 թվականին մ.թ.ա., երբ աթենացիները փայլուն հաղթանակ տարան Սպարտայի նավատորմի նկատմամբ Արգինուզի կղզիների մոտ, վեց հաղթանակ տարած ծովակալների մահապատժի ենթարկեցին կրոնական մեղադրանքով, որ նրանք բավարար միջոցներ չեն ձեռնարկել, որպեսզի ժամանակին հավաքեն զոհված նավաստիների դիակները: Բարձրացած փոթորիկն էլ չդիտվեց որպես մեղմացուցիչ հանգամանք: Միայն Սոկրատեսն էր դեմ այդպիսի անարդարացի որոշմանը: Նա պահանջում էր ամեն մեկի մեղքը հաստատել առանձին: Նման անարդարացի մահապատժի էր պատճառներից մեկը հաջորդ և վերջին ծովային ճակատամարտում խայտառակ պարտության, որը կրեց Աթենքը 404 թվականին Էգոսպոտամոսի մոտ, որով էլ ավարտվեց Պելոպոնեսյան պատերազմը. բնական է, որ ծովակալների ուշադրությունը ավելի շատ սեփական դիակներին էր ուղղված, քան հակառակորդի կենդանի ուժին:

Սոկրատեսը հիշեցնում է նաև այն դեպքը, երբ ինքը ճշմարտությունն է պաշտպանել՝ վտանգի ենթարկելով իր կյանքը: Յայտնի է, որ Կրիտիասը՝ երեսուն բռնապետների պարագլուխը, հանձնարարում է հինգ քաղաքացիների, որ նրանք հայտնի հարուստ Լեոնտին Սալամինից բերեն դատարան: Բուլորին պարզ էր, որ Լեոնտին բերում են, որպեսզի կեղծ մեղադրանքով սպանեն, իսկ նրա հարստությունը պետականացնեն, այսինքն բաժանեն երեսունի միջև: Այդպիսի երևույթները դարձել էին սովորական, քանի որ ժողովրդավարությունը (դեմոկրատիան) վերածվել էր ամբոխավարության (օխլոկրատիայի), այսինքն՝ ամբոխի կամքը փոխարինել էր օրենքը:

Այդ հինգի մեջ էր նաև Սոկրատեսը, որը հրամանը ստանալուց հետո գնաց իր տուն, այսինքն հրաժարվեց անարդարացի հրամանը կատարել, թեպետև գիտակցում էր, որ իրեն էլ կարող են մահապատժի ենթարկել՝ հրամանը չկատարելու համար: Նա խուսափեց պատժից միայն այն պատճառով, որ երեսունի իշխանությունը շուտով կործանվեց:

Սոկրատեսն իր ճառի մեջ նշում է նաև այն հանգամանքը, թե ինչու է նա հեռու կանգնած հասարակական ու պետական գործերից՝ որովհետև պետության մեջ անարդարացի գործեր շատ են կատարվում, իսկ ինքը երիտասարդ հասակից նվիրել է իրեն ճշմարտության գործին և երբեք չի դավաճանի իր կոչմանը: Ինքը կոչված է աթենացիներին ճշմարտությունն ասել՝ անկախ հանգամանքներից ու շահից: Այդ պատճառով էլ նրա գլխին վաղուց էին ամպեր կուտակվել, որոնք էլ ավելի խտացան Պյութիայի հայտարարությունից հետո, երբ շատերն սկսեցին նախանձել իրեն: Սոկրատեսը նկատի ունի հետևյալը: Նրա աշակերտներից մեկը՝ Յերեֆոնեսը գնում է Դելփիք, որպեսզի հարցնի պատգամախոսին՝ Պյութիային, թե ո՞վ է Յունաստանի ամենախիմաստունը: Պետք է նկատել, որ պատգամախոսները կոչված էին միջնորդ հանդիսանալ աստվածների և մարդկանց միջև: Սովորաբար նրանք մարդկանց հաղորդում էին աստվածների կամքը, այնպես որ նրանց հոգևոր իշխանությունը բացարձակ էր: Յերեֆոնեսի հարցին Պյութիան պատասխանում է. «Եսքիլոսը իմաստուն է, Եվրիպիդեսը՝ ավելի, բայց ամենախիմաստունը Սոկրատեսն է»: Ուրախացած Յերեֆոնեսը գալիս է Աթենք և փողոցներով անցնելիս հայտարարում է, որ Պյութիան ասել է, թե Յունաստանի ամենախիմաստունը Սոկրատեսն է: Երբ այդ լուրը հասնում է Սոկրատեսին, նա չի հավատում և ցանկանում է գտնել իսկական իմաստուններին: Նրանց այցելելուց հետո նա մտածում է, թե հնարավոր է, որ Պյութիան ճիշտ է ասել,

քանի որ նրանք էլ մի կարգին բան չգիտեն, ինքն էլ, բայց ինքը գիտի, որ չգիտի, իսկ նրանք չգիտեն, որ չգիտեն:

Աթենական օրենքներով մեղադրյալին հարցնում էին, թե իր կարծիքով, ինչպիսի պատժի է արժանի ինքը. Սոկրատեսն այդ հարցին պատասխանեց. «Ես ինձ արժանի եմ համարում ճաշի պրիտանարանում»: Պրիտանը բարձր պաշտոնյա էր, Արեոպագի (զինվորական դատարանի) անդամ, ընտրվում էր ցմահ նախկին պետական հարգելի պաշտոնյաներից: Սովորաբար պրիտանները ծեր էին, սնունդ էին ստանում պրիտանարանում պետության հաշվին: Այնտեղ սնվելը մեծ պատիվ էր: Այնտեղ սնվելու իրավունք էին ստանում նաև, օրինակ, օլիմպիական խաղերի հաղթողները, ինչպես նաև առանձին պատվավոր քաղաքացիներ, որոնք մեծ ծառայություններ ունեին պետության հանդեպ: Այս պարագայում ևս Սոկրատեսը մնում է հարազատ իր սկզբունքին՝ ճշմարտությունն ասելուն: Նա գտնում էր, որ ինքն անհրաժեշտ է պետության մեջ՝ որպես ճշմարտության պաշտպան: Իհարկե, նա գիտակցում է, որ այդ դերը իրեն վերագրելը աթենացիների մեծ մասի նախանձը կառաջացնի իր դեմ, սակայն նա այստեղ ևս հանդես է գալիս որպես ճշմարտության պաշտպան՝ գիտակցելով, որ այդ ճշմարտությունը կարող է իրեն սպանել (և սպանեց):

Երբ Մելետը, կոնկրետացնելով իր մեղադրանքը, ասում է, թե Սոկրատեսի համար Արեոպակն ու Լուսինը ոչ թե աստվածներ են, այլ քար ու հող, Սոկրատեսը չի հրաժարվում այդ հայացքներից, այլ նշում է միայն, որ նման պատկերացումներով լի են նաև Անաքսագորասի գրքերը: Պարզ է դառնում, որ Մելետի մեղադրանքները հիմնավորված են, քանի որ հենց նույն հայացքների համար է արքայի և նաև Անաքսագորասը: Այստեղ ևս մեծ մարդու անկեղծությունը և ճշմարտացիությունը ուղղված են իր դեմ: Նա խոստովանում է, որ օրինակ է վերցնում Յոնեթոսի հերոսներից: Այդպես, երբ Աքիլլեսն իր մորից՝ Թետիսին աստվածուհի Թետիսից իմացավ, որ եթե Յեկտորին սպանի, ինքն էլ նրա հետևից իր մահը կգտնի, կանգ չառավ, չվախեցավ աստվածների այդ վճռից, սպանեց Յեկտորին և վրեժ լուծեց իր ընկերոջ՝ Պատրոկլեսի սպանության համար: Այստեղ ևս Սոկրատեսը ցուցաբերում է մարդկային մեծության մեկ այլ չափանիշ՝ մահից չվախենալը: Յիշենք մեծն Թալեսի այն միտքը, թե մեռնելն ու ապրելը մեկ է: Մեծերն անկրկնելի են, նրանց ընդհանրությունը մեծությունն է: Սոկրատեսը մնում է իր գիտական տեսակետին հավատարիմ նույնիսկ դատարանում: Նա դատավորների ուշադրությունը հրավիրում է այն հանգամանքի վրա, որ մահից վախենալը նշանակում է իրեն վերագրել գիտելիք այն դեպքում, երբ այդ գիտելիքը չկա: Բանն այն է, որ ոչ ոք չգիտի, թե ինչ է մահը, սակայն մարդկանց մեծամասնությունը վախենում է նրանից, ինչպես մեծագույն չարիքից այն դեպքում, երբ նա կարող է լինել մեծագույն բարիք: Սոկրատեսը խոստովանում է, որ ինքը ոչինչ չգիտի հանդերձյալ աշխարհի՝ Աիդի մասին, հետևաբար ինքը, հակառակ մեծամասնության, չի վախենում այն բանից, որի մասին ինքը ոչինչ չգիտի: Հատկանշական է նաև այն հանգամանքը, որ մահվան վերաբերյալ նրա դատողությունները ևս գիտական են: Եթե մահանալ նշանակում է վերանալ, անէանալ, ապա դա էլ վատ չէ, իսկ եթե հավատանք ավանդույթին, այն նշանակում է հոգու վերաբնակեցում, այսինքն այնտեղ կարելի կլինի զրուցել անցյալի հերոսների ու մեծ պոետների հետ, Սոկրատեսը հուսով է, որ այնտեղ զրույցի համար չեն պատժում: Նկատենք, որ նա գիտական տեսակետը մահվան վերաբերյալ ներկայացնում է իր անունից, իսկ կրոնականը՝ ավանդույթի:

Սոկրատեսը առաջինն սկսեց հետազոտել մարդու ներքին աշխարհը և դրանով ամփոփեց փիլիսոփայությունը: Նա ծնվեց, որպեսզի հույներին ասի ճշմարտությունը ցանկացած բնագավառի վերաբերյալ. թե նրանց ապրելակերպի, թե մարդու ներ-

քին աշխարհի, թե մարդկային հարաբերությունների, թե բնության երևույթների, թե օրենքների ու պետության:

Նա ոչ մի գրավոր ժառանգություն չի ունեցել, քանի որ Անաքսագորասի ու Պրոտագորասի դատավարությունները ցույց տվին, որ չի կարելի գիտական հայացքները անպատիժ ձևով հրապարակել: Նրա ողջ կյանքի գործը եղել է բանավոր զրույցը, իսկ այդ զրույցի մեջ՝ հարց տալը, որը նրա համար և՛ մտքերը տարածելու ձև է եղել, և՛ իր հայացքները քողարկելու միջոց, և՛ գաղափարական մեղադրանքից խուսափելու հնարավորություն, և՛ ճշմարտությանը ծառայելու ասպարեզ: Նա երբեք չի ձանձրացել, քանի որ նրա միտքը սովորաբար զբաղված էր դիալեկտիկական հետազոտությամբ: Շրջապատի մարդկանց համար սովորական էր նրան տեսնելը երկար ժամանակ միայնակ կանգնած նույն տեղում. նրանք գիտեին, որ Սոկրատեսը մտածում է, և նրան պետք չէ խանգարել այդ ժամանակ: Պլատոնի «Խնջույք» երկխոսության մեջ Ալկիբիադեսը պատմում է, թե արշավի ընթացքում ինչպես է Սոկրատեսը մի անգամ կանգնած մնացել գրեթե մի օր ու գիշեր: Յայտնի է, որ Սոկրատեսը մասնակցել է երեք արշավների՝ 432 թվականին Պոտիդեյի մոտ և երկուսն էլ Պելոպոնեսյան պատերազմի ընթացքում, Դելիի մոտ 424 թվականին և Ամփիպոլսի մոտ 422 թվականին: Արշավներից մեկի ընթացքում վիրավոր Ալկիբիադեսին դուրս է բերել մարտի դաշտից և փրկել նրա կյանքը: Նկարագրում են, որ երբ իր գորքի հետ նա ստիպված նահանջել է, քայլել է հանգիստ ու վստահ, գլուխը վեր պահած, արժանապատվությամբ աջ ու ձախ նայելով, այնպես, որ հետապնդող հակառակորդի ոչ մի զինվոր չի մոտեցել նրան, քանի որ հեռվից էլ երևացել է, որ նա կարող է իրեն պաշտպանել: Եվ իրոք, նման պարագայում հալանդում և հետապնդում են նրան, ով խուճապի մատնված փախչում է թշնամուց:

Պլատոնի «Սոկրատեսի ջատագովությունը» ընթերցելիս այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ Սոկրատեսը իր խոսքով նպաստել է մահապատժի վճիռ կայացնելուն և այդ իմաստով ինքն էլ է դառնում իր մահապատժի հեղինակը: Պլատոնի «Ֆեդոն» երկխոսության մեջ նկարագրված է Սոկրատեսի կյանքի վերջին օրը, երբ նա զրուցում է պյութագորականներ Սիմիասի և Կեբետի հետ հոգու անմահության մասին: Երեկոյան՝ արևի մայր մտնելուց, հետո նրա մոտիկների ու աշակերտների ներկայությամբ դահիճը բերում է թույնը, և նա, հանգիստ խմելով այն, հրաժեշտ է տալիս կյանքին: Այստեղ ևս հատկանշական են որոշ մանրամասներ: Նրա տրամադրությունը գրեթե բարձր է, վերջին պատվիրաններն է տալիս առանձին մարդկանց, զովեստի խոսքեր է ասում դահճի հասցեին և, վերցնելով նրանից թույնի (խնդանուլի) գավաթը, դիմում է նրան. «Դու վարպետ ես այս գործերում, կարո՞ղ եմք այս ըմպելիքով զոհաբերություն կատարել աստվածներին»: Այս հարցը փոխաբերականորեն նշանակում է. «կարո՞ղ եմք թունավորել աստվածներին», քանի որ հարցը ըմպելիքի որակին է վերաբերում՝ «այս» ըմպելիքով: Սակայն դահիճը պատասխանում է. «Ոչ, պատրաստված է այնքան, որքան պետք է»: Այսինքն՝ դահիճը Սոկրատեսի հարցը ուղղում է ըմպելիքի քանակին՝ հասկացնելով, որ պակասացնելու դեպքում թույնը կարող է լավ չծառայել իր նպատակին: Բանն այն է, որ զինի խմելիս հույները, որպես կրոնական անհրաժեշտ պահանջ, գավաթի եզրից մի կույն թափում էին գետնին՝ որպես աստվածների բաժին: Դա նույնպես կոչվում էր զոհաբերություն: Սոկրատեսը նկատի է ունեցել այս սովորույթը:

Այսպիսին է այդ հանելուկային մարդը, որն ունայնության ու անմահության սահմանին կանգնած, խնդանուլի թույնի բաժակը ձեռքին ծփծաղում է մարդկային կյանքի վրա՝ հեկեկացնելով իր ներկա մոտիկներին և վշտի սուվեր առաջացնում ապագա սերունդների մեջ: Սոկրատեսի մահը հանդիսացավ նրա գործի փառավոր հաղթանակը, իր կյանքի փայլուն գագաթը, իր ձայնի ճիշդ ապագա սերունդներին,

ծայն, որն անվերջ կհնչի, քանի դեռ գոյություն ունի մարդկությունը: Այդպիսին է մահին քննադատական մարդը:

Սոկրատեսի մահից հետո աթենացիները զղջացին: Նրանք Մելետին մահապատժի ենթարկեցին, մյուսներին քսոթեցին, Սոկրատեսի արձանը կանգնեցրին:

Սոկրատեսը ոչինչ չի գրել, բայց նրա աշակերտները, որոնք հետագայում կոչվեցին սոկրատիկներ, հիմնել են դպրոցներ, որոնք կոչվեցին սոկրատական:

## ԵՎԿԼԻԴԵՍ

ԵՎԿԼԻԴԵՍԸ հիմնել է դիալեկտիկների դպրոցը Մեգարայում, ուր գնացին Սոկրատեսի աշակերտները նրա մահից հետո, քանի որ նրանց համար Աթենքում մնալը վտանգավոր էր: Մեգարան առանձին քաղաք-պետություն (պոլիս) էր, որը երբեմն պատերազմում էր Աթենքի հետ: Ասում են Եվկլիդեսը այնքան է սիրել Սոկրատեսի գրույցները, որ գիշերը, թաքուն եկել է Աթենք նրան լսելու, վտանգի ենթարկելով կյանքը, քանի որ այդ ժամանակ երկու հարևան քաղաքները պատերազմի մեջ էին:

Այդ դպրոցը զբաղվել է դիալեկտիկայի զարգացման հարցերով, այսինքն նրանց համար կարևոր էր հասկացությունների ճշգրիտ սահմանումը, նրանց միջև փոխադարձ կապը, նրանց առաջացման հարցերը: Այդ դպրոցում է ստեղծվել, այսպես կոչված, իդեաների տեսությունը, որը մասնակի ձևափոխումներով գոյություն է ունեցել ողջ միջնադարում և հիմա էլ որոշ ձևափոխություններով շարունակում է իր գոյությունը կրոնական աշխարհայացքում: Ըստ այդ տեսության գոյություն ունի իդեաների (գաղափարների) աշխարհ, որը նյութական չէ, անփոփոխ է և հավերժական: Այն տեսանելի է միայն բանականությամբ: Այդ աշխարհը համարվում է սկզբնական, առաջնային՝ զգայական աշխարհի նկատմամբ: Գոյություն ունի համապատասխանություն երկու աշխարհների միջև, ըստ որում՝ զգայական աշխարհը ստեղծվել է իդեաների աշխարհի օրինակով, այսինքն՝ ցանկացած զգայական իր իդեաների աշխարհում ունի իր նախատիպը, սկզբնապատկերը, որի հիման վրա էլ առաջացել է այդ զգայական իրը: Զգայական իրը անցողիկ է, ժամանակավոր, փոփոխական, իսկ նրան համապատասխանող իդեան մտային է, անփոփոխ, հավերժական: Օրինակ, կենդանի ձիերը կարող են բոլորը սատկել, և նրանք բոլորն էլ սատկում են ժամանակի ընթացքում, իսկ ձիու գաղափարը (իդեան) դրանից բոլորովին չի տուժում, այն անփոփոխ է ու հավերժ, քանի որ նյութական չէ, այլ մտային է: Այդպես էլ յուրաքանչյուր այլ իրի իդեա, գաղափար:

Այդ տեսությունը յուրահատուկ առասպելաբանական գոյաբանություն է, որի մեջ անմահ աստվածներին փոխարինում են իրերի անմահ իդեաները, գաղափարները: Մարդիկ նույն հարաբերության մեջ են աստվածների հետ, ինչ որ զգայական իրերը իդեաների նկատմամբ: Իդեաներն էլ աստվածների նման մտային են, անփոփոխ, անմահ և մատչելի չեն մեր զգայարաններին: Նրանք քրիստոնեական գաղափարախոսության մեջ դիտվեցին որպես Աստծո գաղափարներ, մտքեր, իդեաներ: Իդեաների տեսությունն էլ առասպելաբանության պես քննադատության ենթարկվեց բանականության կողմից և ցուցաբերեց իր անզորությունը: Թեկուզ հենց այն տեսակետից, որ եթե նույնիսկ ընդունենք, թե բնության մաս կազմող իրերի, օրինակ, սարի, ծառի, կենդանիների և այլնի համար գոյություն ունեն իդեաներ, ապա մարդու կողմից ստեղծված իրերի, օրինակ, տան, նավի, տեխնիկայի և այլնի համար դժվար է հիմնավորել իդեաների գոյությունը: Չէ որ անցյալում չի եղել ոչ տուն, ոչ նավ:

Ես բնական են համարում, եթե ընթերցողի մտքում էլ առաջանան մի շարք քննադատական հարցեր իդեաների բնույթի մասին: Այդ տեսության վերաբերյալ ոչ մի ամբողջական շարադրանք չի պահպանվել: Մենք այդ տեսության մասին իմա-

նուն ենք Պլատոնի վկայություններից: Մասնավորապես, նրա «Պարմենիդեսում» ներկայացված է այդ տեսության հետևողական քննադատությունը: Մեզարյան փիլիսոփաների մնայուն արժեքներից մեկն այն է, որ նրանք քննարկման առարկա դարձրին եզակի զգայական իրերի և նրանց համապատասխան ընդհանուր գաղափարների (իդեաների) փոխհարաբերության պրոբլեմը: Ըստ նրանց՝ իսկական գոյությունը վերաբերում է իդեաներին, իսկ զգայական իրերն ու զգայական աշխարհն անկայուն են, փոփոխական, անցողիկ, ուրեմն նրա մասին ճշմարտություն չի կարող լինել: Ճշմարտությունը կարող է վերաբերել միայն իդեաների աշխարհին:

Չարգացնելով դիալեկտիկական արվեստը՝ մեզարացիները նկատել են, որ դիալեկտիկական էլ գոյություն ունի լոկ այն պատճառով, որ գոյություն ունի ընդհանուրը:

Եվկլիդեսի աշակերտ Եվբուլիդը ավելի հայտնի է եղել իր սոփեստություններով: Օրինակ, «Պոզավորը» սոփեստության մեջ ասվում է, որ դու ունես այն, ինչ չես կորցրել: Դու պոզեր չես կորցրել, ուրեմն ունես: «Սուտասանը» սոփեստության մեջ հարց է բարձրացվում. «Ճիշտ է ասում արդյոք սուտասանը, երբ ասում է, որ իմքը սուտ է ասում»:

Մեզարյան փիլիսոփայական դպրոցը գոյություն է ունեցել հարյուր տարուց ավելի:

## **ԱՆՏԻՍԹԵՆԵՍ (450-360 մ.թ.ա.)**

ԱՆՏԻՍԹԵՆԵՍԸ հիմնադրել է ցինիկների (կամ կինիկների) սոկրատական փիլիսոփայական դպրոցը: Այդ անվանումը առաջացել է կիոն կամ ցիոն (շուն) բառից, քանի որ, ըստ այդ փիլիսոփայական տեսակետի, պետք է ձգտել նվազագույնի հասցնել մարդու նյութական պահանջմունքները՝ օրինակ վերցնելով ամեն մի կենդանի էակից, ասենք թե շնից, որն, ըստ ցինիկների, ավելի ճիշտ է ապրում, քան մարդը:

Տեսնելով, թե ինչպես նյութական բարիքներին ձգտելը ստիպում է մարդկանց դիմել խարդախության, կեղծիքի և այլ անբարոյականությունների, ցինիկները, ընկնելով ծայրահեղության մեջ, հրաժարվեցին այդ բարիքներից, որպեսզի պահպանեն հոգու մաքրությունը, անկախությունը իշխանություններից և յուրովի ընկալվող արժանապատվությունը: Հրաժարվելով մեծամասնության բարոյականությունից՝ նրանք առաջնորդվում էին ուրույն՝ ցինիկական բարոյականությամբ: Օրինակ, նրանց համար ընդունված էր մուրացկանությունը, որի համար նրանք չէին ամաչում: Նրանք չէին ամաչում նաև սեռական կամ բնական պահանջմունքները մարդկանց ներկայությամբ բավարարելուց: Նման դեպքերում նրանք այդ հանգամանքը բացատրում էին բնությանը համապատասխան ապրելու իրենց մեկնաբանությամբ: Որքան էլ տարօրինակ լինի մեծամասնության տեսակետից, նման ապրելակերպը բխում էր նրանց հանոգմունքներից: Բանականությունը կամովի հրաժարվում է նյութական բարիքներին ձգտելուց և դրանով մեկուսանում է հասարակական կյանքից: Արիստոտելն ասել է, որ մարդը քաղաքական էակ է, իսկ երբ մեկուսանում է հասարակական կյանքից, նա դառնում է կամ կենդանի, կամ աստված: Հիրավի, ցինիկներն իրենց զգում էին աստվածներ, իսկ մեծամասնության համար նրանք կենդանի էին, օրինակ, շուն:

Անտիսթենեսը ունևոր ընտանիքից էր, բայց նա սովորաբար հազնում էր մաշված, կարկատաններով շորեր: Սոկրատեսը մի անգամ ասաց նրան. «Քո շորերի անցքերից ես տեսնում եմ քո սնապարծությունը»: Անտիսթենեսը համոզված էր, որ քաղաքի կյանքը հիմք է հանդիսացել ամեն անարդարության, խաբեության և ամեն կարգի չարիքի: Քանի որ մեծ քաղաքներում, ինչպիսին էր Աթենքը, ավելի բացա-

հայտ էր մարդկանց մրցակցությունը քաղաքակրթության բարիքներին ձգտելու մեջ և ավելի պարզ է, որ հաճախ նպատակին հասնելու համար կարող է օգտակար լինել և խաբեությունը, և անարդարությունը, ուստի նրա տեսակետից ձևավորվեց այն համոզմունքը, որ նյութական բարիքները, հարստությունը անբարոյականության աղբյուր են: Այստեղից է սկիզբ առնում նաև մարմնական հաճույքների նկատմամբ զսպվածությունը:

Մարդկային երջանկությունը ցինիկները տեսնում էին ոչ թե պահանջմունքները լիովին բավարարելու, այլ դրանք սահմանափակելու մեջ: Այդ տեսակետը համոզված արհամարհանք է արտահայտում բարեկեցության նկատմամբ և զգայական հաճույքներին հակադրում է հոգևոր արժեքները, որոնց հանդեպ ձգտումը հայտարարվում է մարդկային գոյության իմաստ: Բարոյագիտության մեջ Անտիսթենեսը հետևել է Սոկրատեսին: Ընդօրինակելով նրա հաստատականությունը, տոկունությունը, զսպվածությունը զգայական հաճույքների նկատմամբ, նմանվելով նրան սառնասրտությամբ՝ նա հիմք դրեց ցինիզմին: Երջանկությունը նա տեսնում էր առաքինության մեջ, որի համար բավական է Սոկրատեսի կամքը: Ըստ նրա՝ առաքինությունը միակն է բոլորի համար, այն չի կարող ոչ ոք խլել, և բոլոր մարդիկ, որոնք ձգտում են առաքինության, իրար նկատմամբ բնական ընկերներ են: Եթե երջանկությունը կյանքի նպատակն է, ապա առաքինությունը նրան հասնելու միջոցն է: Երջանիկ է միայն նա, ով մեռնում է երջանիկ: Ըստ նրա՝ պետության օրենքները չեն համընկնում առաքինության օրենքների հետ: Այդ փաստը բավական էր, որպեսզի դարձյալ ծայրահեղության հասցնել և հակադրել այդ երկու բարոյական համակարգերը: Այդ հակադրությունը արտահայտվեց նախ և առաջ նյութական և հոգևոր արժեքների առնակատեցումով: Ցինիկներն իրենց համոզմունքներում չէին կարողանում հոգևոր արժեքները համատեղել նյութական բարիքներին ձգտելու հետ: Նյութական և հոգևոր արժեքները նրանց կողմից դիտվում էին որպես իրարամերժ: Նրանք ժխտում էին մեծամասնության բարոյականությունը հանուն իրենց մեկնաբանված ավելի բարձր բարոյականության: Մարդիկ ձգտում են բարեկեցության, որովհետև առաջնորդվում են ինքնապահպանման բնագրով, որը թելադրում է նաև գիտակցությամբ: Մարդկանց մեծ մասը ստիպված է իրագործել նյութական արտադրություն, որը հասարակական կյանքի անհրաժեշտ նախապայման է:

Ցինիկների ծայրահեղ միակողմանիությունը խորթ է մարդկային էությանը: Անտիսթենեսը ելնում էր Սոկրատեսի այն համոզմունքից, որ գիտելիքը այն է, ինչը կարող է արտահայտվել հասկացության միջոցով: Նա առաջինը տվեց հասկացության սահմանումը: Ըստ նրա՝ հասկացությունն այն է, ինչը ի հայտ է բերում, թե ինչ է կամ ինչ է լինում այս կամ այն առարկան: Նկատելով, որ ամեն սահմանում օժտված է միակողմանիությամբ և չի կարող արտահայտել առարկայի ողջ էությունը, նա պնդում էր, որ լիարժեք, համակողմանի սահմանումը հնարավոր չէ: Նա առաջինն է լուծել ընդհանուրի և եզակիի փոխհարաբերության պրոբլեմը: Ըստ նրա՝ գոյություն ունեն միայն եզակի զգայական իրերը, իսկ ընդհանուրը միայն անվանում է: Ամեն անգամ մենք կարող ենք տեսնել կոնկրետ, զգայական, կենդանի ձիուն, բայց ոչ ձիությունը: Անտիսթենեսը կողմնակից էր ոչ թե քաղաքական, դասակարգային արիստոկրատականության, այլ՝ հոգևոր, որից բխում էր արհամարհանքը ամբոխի, մեծամասնության հանդեպ: Ըստ նրա՝ առաքինության չափանիշ կարող է լինել միայն իմաստունը, որը, պարզ է, պետք է լինի ցինիկ: Երջանկության ու ազատության միակ ճանապարհը սեփական պահանջմունքները նվազագույնի հասցնելն է, որը մարդուն մոտեցնում է կենդանուն:



## ԴԻՈՉԵՆԵՍ

ԴԻՈՉԵՆԵՍԸ Անտիսեմեսի աշակերտն էր: Ասում են, թե իր հայրենի Սինոպ քաղաքում երիտասարդ հասակում նա իր հոր հետ զբաղվել է դրամի կեղծարարությամբ: Երբ դրա մասին իմացվել է, հորը բանտարկել են, ինքը փախել է քաղաքից. դրանից հետո նրա կյանքում բարեկեցությունը փոխարինվում է աղքատությամբ: Նա իմանում է, որ Աթենքում ինչ-որ մեկը, լինելով բարեկեցիկ ընտանիքից, փիլիսոփայության շնորհիվ համակերպվել է աղքատության հետ: Այդպես Դիոգենեսը գալիս է Անտիսեմեսի մոտ, որպեսզի նրանից սովորի ընտելանալ աղքատությանը: Անտիսեմեսը չի համաձայնում նրան ընդունել որպես աշակերտ: Դիոգենեսը մի քանի անգամ խնդրելով բարկացնում է Անտիսեմեսին, որը սկսում է ծեծել նրան փայտով: Դիոգենեսը, դիմանալով հարվածներին, ասում է. «Դու այնքան ամուր փայտ չես գտնի, որը կտրի իմ կամքը»: Այդ բառերը դուր են գալիս Անտիսեմեսին և նա ընդունում է Դիոգենեսին, որը ծայրահեղության հասցրեց իր ուսուցչի՝ առանց այն էլ ծայրահեղ հայացքները: Համընդհանուր բարոյական նորմերին հակադրվելը նա դարձրեց սկզբունք՝ արհամարհելով ամեն կարգի ծաղր ու հայիոյանք: Եթե փիլիսոփայությունը Անտիսեմեսին տվել է «ինքն իր հետ խոսելու ընդունակություն», ապա Դիոգենեսին այն տվել է «բախտի ամեն մի քմահաճույքին դիմանալու կարողություն»: Դիոգենեսը ծաղրում էր ոչ միայն հարստությունը, փառքը, ազնվական (արիստոկրատական) ծագումը, այլև ժխտում էր ընտանիքի ու պետության անհրաժեշտությունը: Միակ պետությունը նա համարում էր ողջ աշխարհը և իրեն համարում էր աշխարհի քաղաքացի: Երբ մի անգամ ցերեկով շրջում էր ճրագը ձեռքին, նրան հարցրին, թե ինչ է անում, նա պատասխանեց. «Մարդ եմ որոնում»: Երբ նա վերահարձել է օլիմպիական խաղերից, նրան հարցրել են. «Շատ մարդ կա՞ր»: Նա պատասխանել է. «Ժողովուրդ՝ շատ, մարդ՝ քիչ»: Ասում են, թե մի անգամ Ալեքսանդր Մակեդոնացին իր շքախմբով գալիս է Դիոգենեսի մոտ և հարցնում. «Ի՞նչ կուզես դու քեզ համար»: Դիոգենեսը այդ ժամանակ կիսապառկած է լինում խոտին: Տեսնելով, որ Ալեքսանդրը կանգնել է արևի դիմաց և ստվեր է գցում իր վրա՝ ասում է. «Մի քիչ էն կողմ գնա արևից»: Դիոգենեսը դրանով ցանկանում է ասել, որ իրեն ոչինչ պետք չի Ալեքսանդրից: Երբ Ալեքսանդրը վերադառնում էր, նրա խմբի մարդիկ զարմացած էին Դիոգենեսի «հիմարության» վրա, որ նա չօգտագործեց պահը մի արժեքավոր բան ստանալու համար: Վերջինս լրջորեն նկատեց. «Եթե ես չլինեի Ալեքսանդր, կուզենայի լինել Դիոգենես»: Միայն մեծը կարող է գնահատել մեծին:

Ասում են, որ մի անգամ ծովահենները բռնել են Դիոգենեսին և վաճառել որպես ստրուկ: Երբ գնորդներից մեկը՝ կորնթացի Քսենիաղը հարցնում է. «Դու ի՞նչ կարող ես անել», նա պատասխանում է. «Թող ինձ գնի այն մարդը, որը տիրոջ կարիք ունի»: Գնորդին դուր եկավ այս պատասխանը, և նա գնեց նրան, դարձրեց իր երեխաների ուսուցիչ: Երբ երեխաները մեծացան, նրան ազատ արձակեց:

Ըստ նրա՝ ինչպես ծառաներն են ստրկության մեջ իրենց տերերի ձեռքին, այնպես էլ հիմար մարդիկ ստրկության մեջ են իրենց ցանկությունների ձեռքին: Ցիմիկների փիլիսոփայության համաձայն՝ հաճույքի հանդեպ արհամարհանքը սովորության միջոցով դառնում է գերազույն հաճույք: Ըստ նրա՝ կրթությունը զսպում է պատանիներին, մխիթարում է ծերերին, հարստացնում է աղքատներին, զարդարում է հարուստներին: Դիոգենեսը եղել է փայլուն հռետոր: Ասում են, որ Էգինացի Օնեսիկրիտեսը ուղարկել է Աթենք իր որդուն՝ Անդրոսթենեսին, որը սկսեց լսել Դիոգենեսին և էլ չվերադարձավ: Հայրը ուղարկեց երկրորդ որդուն՝ Թիլիսկոսին, որը նույնպես չվերադարձավ: Հայրն էլ ստիպված հետևեց որդիներին: Այդպիսին էր Դիոգենեսի խոսքի հնայքը:

Դիոզենեսն ասել է, որ նա դադարել է ստրուկ լինել, երբ նրան ազատագրել է Անտիսթենեսը: Ըստ նրա՝ կանայք և երեխաները պետք է լինեն ընդհանուր: Նա ապրեց իննսուներե տարի, նրա տապանաքարին նկարեցին շուն:

## ԿՐԱՏԵՍ

ԿՐԱՏԵՍԸ եղել է Դիոզենեսի աշակերտը: Կրատեսի աշակերտ Մետրոկլեսի քույրը՝ Զիպարքիան, սիրահարվել է Կրատեսին և դարձել է նրա կինն ու աշակերտուհին: Զիպարքիան սիրեց Կրատեսի խոսքն ու ապրելակերպն այնպես, որ բոլորովին հաշվի չառավ իր փեսացուների գեղեցկությունը, հարստությունը, դիրքը հասարակության մեջ: Կրատեսն իր համար ամեն ինչ էր: Նա հայտարարեց ծնողներին, որ իր կյանքին վերջ կտա, եթե թույլ չտան ամուսնանալ Կրատեսի հետ: Զիպարքիայի հարազատները խնդրեցին Կրատեսին, որպեսզի նա համոզի հրաժարվել իրենից: Կրատեսը կանգնեց Զիպարքիայի դիմաց մերկ վիճակում է և ասաց. «Ահա, այս է քո փեսացուն, սա է նրա ունեցվածքը, չես լինի դու ինձ հետ, եթե չդառնաս ինձ նման»: Զիպարքիան կատարեց իր ընտրությունը: Նա հագնվում էր Կրատեսի նման, ուղեկցում ամուսնուն ամենուրեք, կատարում իր սիրային գործերը նրա հետ մարդկանց ներկայությամբ և շրջում ուրիշների սեղանների շուրջբոլորը: Մուրացկանությունը բոլորովին էլ դատապարտելի ապրելակերպ չէ ցինիկների համար: Չէ որ շունն էլ է այդպես ապրում: Այդ ապրելակերպը նրանց համար ավելի բնական է, քան հարստությունն ու իշխանությունն երկրպագելը, ինչպես ընդունված է մեծամասնության կողմից:

Կրատեսն ասել է, որ պետք է զբաղվել փիլիսոփայությամբ այնքան ժամանակ, մինչև հասկանալը, որ գործի առաջնորդը և նախապանը մեկ են: Ըստ նրա՝ ով շրջապատված է շողոքորթներով, նա միայնակ է, ինչպես հորթը գայլերի մեջ: Ալեքսանդր Մակեդոնացին հարցրեց նրան. «Ուզու՞մ ես վերականգնեմ քո մայրենի քաղաքը»: Նա պատասխանեց. «Ինչի՞ համար, մեկ ուրիշ Ալեքսանդր նորից կավերի»: Նա ասել է. «Իմ հայրենիքը, ոչ մի հաջողության չենթարկվող Անամոթությունն ու Աղքատությունն են, իմ հայրենակիցը՝ նախանձին անմատչելի Դիոզենեսը»: Ասում են, որ Դիոզենեսը համոզել է Կրատեսին իր հողերը դարձնել արոտավայրեր, իսկ փողերը՝ նետել ծովը: Մի ուրիշ վկայությամբ, Կրատեսն իր ամբողջ դրամը դրել է դրամափոխի մոտ մի պայմանով՝ եթե իր երեխաները դառնան բոլորի նման, տալ նրանց այդ դրամը, իսկ եթե դառնան փիլիսոփաներ, դրամը բաժանի ժողովրդին, քանի որ փիլիսոփային դրամ պետք չէ: Ցինիկների փիլիսոփայությունն իր համոզիչ կիրառությունը գտավ նրանց ապրելակերպի մեջ և այդ տեսակետից նրանց փիլիսոփայությունը ծայրահեղ գործնական է:

Կրատեսի աշակերտներից ամենահռչակավորը եղել է Ջենոնը, որը հիմք դրեց ստոիկների փիլիսոփայական դպրոցին:

## ԱՐԻՍՏՈՊ (435-360 մ.թ.ա.)

ԱՐԻՍՏՈՊԸ հիմնադրեց սոկրատական հեղոնական (հեղոնե - հաճույք) փիլիսոփայական դպրոցը: Նա Կիրենից էր, Միջերկրական ծովի աֆրիկյան ափից: Այդ պատճառով էլ հեղոնականները կոչվում էին նաև կիրենիկներ: Արիստոպը եկավ Աթենք, որպեսզի լսի Սոկրատեսին: Նա հիմնեց իր դպրոցը, երբ Սոկրատեսի մահից հետո վերադարձավ հայրենի քաղաքը: Այդ փիլիսոփայական դպրոցի հիմնական դրույթն այն է, որ մարդու գոյության իմաստը հաճույքներին ձգտելն է և տհաճություններից խուսափելը: Փիլիսոփայության դերը միայն այն է, որպեսզի փոքր հա-

ճուրջներով գայթակղված մարդը չընկնի մեծ տհաճությունների մեջ: Ընթերցողը հասկանում է, որ փիլիսոփայության դերը ձևական է, որ առանց փիլիսոփայության էլ խելացի մարդը այդպես էլ վարվում է կյանքում: Այդ հանգամանքը պայմանավորված է այն իրողությամբ, որ ամեն մարդ իր խելացիության աստիճանին համապատասխան տարերային փիլիսոփա է:

Ըստ Արիստիպի՝ մարդու բոլոր գործողությունները ուղղված են առավել հաճույք ստանալուն: Փիլիսոփայությունը մեզ պետք է սովորեցնի, թե ինչպես օգտվել կյանքի բարիքներից: Այն պետք է ազատի մեզ նախապաշարմունքներից և կրքերից, որոնք խանգարում են մեր երջանկությանը: Փիլիսոփայությունը մեր երջանկությունը կերտող հիմնական պայմանն է:

Ընթերցողը տեսնում է, որ հեղոնական փիլիսոփայության հիմնադրույթը հակառակ է ցինիկների համոզմունքներին: Արիստիպի և Անտիսթենեսի հայացքների մեջ կար Սոկրատեսից եկող ընդհանրություն: Դա այն համոզմունքն է, որ գիտելիքի արժեքը նրա գործնական օգտակարության մեջ է: Արիստիպը համամիտ է Պրոտագորասին, որ մեր ընկալումները ծանոթացնում են մեզ մեր սեփական զգայություններին, ոչ թե առարկաների հատկություններին:

Ասում են, թե մի անգամ կամրջի վրայով անցնելիս Արիստիպը տեսնում է, որ Դիոգենեսը առվի մեջ կաղամբի կտոր է լվանում, դիմում է նրան. «Եթե դու կարողանայիր մարդկանց հետ լեզու գտնել, ստիպված չէիր լինի քո կաղամբը ինքդ լվանալ»: Դիոգենեսն էլ պատասխանում է. «Եթե դու կարողանայիր ինքդ լվանալ քո կաղամբը, ստիպված չէիր լինի վազվզել թագավորների հետևից»: Այս կարճ երկխոսությունը դիպուկ է արտահայտում ոչ միայն ցինիկների և հեղոնականների տեսակետների հակադրությունը, այլ նաև ճիշտ է արտահայտում մարդկանց բազմազանության երկու հակադիր բևեռները: Որքան մարդը ձգտում է բարեկեցության և իշխանության, այնքան ավելի է սահմանափակում իր ազատությունը և կաշկանդվում է հասարակական հարաբերություններով: Մյուս կողմից, որքան ավելի է անհատի ակտիվությունը, այնքան ավելի մեծ է իշխանությունից օգտվելու նրա հնարավորությունը: Ըստ բնավորության ու մտավոր կարողության մարդն իր տեղն է գտնում կյանքում վերոհիշյալ երկու բևեռների միջև:

Յեղոնիզմը հեշտ է գռեհկացնել: Քանի որ հոգևոր հաճույքներն ավելի հասկանալի ու մատչելի են լուսավորված փոքրամասնությանը, իսկ մեծամասնությունը, հաճույք ասելով, հասկանում է նախ և առաջ զգայական, մարմնական հաճույքը:

Ըստ Արիստիպի՝ խելքը բարիք է ոչ թե ինքնին, այլ շնորհիվ իր պտուղների: Չարստությունն էլ ոչ թե արժեքավոր է ինքնին, այլ՝ քանի որ հաճույքի հնարավորություն է տալիս: Մեր ընկերներին էլ սիրում ենք մեր շահի համար այնպես, ինչպես մեր մարմնի մասերը խնամում ենք, քանի դեռ դրանք մերն են: Ըստ Արիստիպի՝ կյանքը ցանկալի է հիմար մարդու համար, իսկ իմաստունն անտարբեր է նրա նկատմամբ: Իմաստունն ամեն ինչ անում է իր համար, քանզի մյուսներին արժանի չի համարում: Սիցիլիացի Դիոնիսիոսը մի անգամ հարցրեց նրան, թե ինչու է եկել իր մոտ: Նա պատասխանեց. «Որպեսզի տամ այն, ինչ ունեմ և վերցնեմ այն, ինչ չունեմ: Երբ ես իմաստության կարիք եմ զգում, գնում եմ Սոկրատեսի մոտ, երբ ինձ փող է պետք, ես գալիս եմ քեզ մոտ»:

## **ՊԼԱՏՈՆ (427-347 մ.թ.ա.)**

ՊԼԱՏՈՆԸ եղել է Սոկրատեսի աշակերտը, սակայն նա մեծ է սոկրատիկ կոչվելու համար: Նրա իսկական անունը Արիստոկլես է: Պլատոն (բառացի՝ լայն)

անունը նա ստացել է հետագայում՝ կամ լայն թիկունքի, կամ լայն ճակատի համար: Ասում են, որ նա քսան տարեկան հասակում Սոկրատեսի գրույցների ազդեցությամբ այրել է իր գրած բանաստեղծությունները և նվիրվել փիլիսոփայությանը:

Սոկրատեսի մահից հետո նրա աշակերտները, որոնց թվում էր նաև Պլատոնը, ուսուցչի ճակատագրից խուսափելու նպատակով հեռացան քաղաքից երկար ժամանակով: Պլատոնը որոշ ժամանակ մնաց Մեգարայում, իր ընկեր Եվկլիդեսի մոտ, հետո ձեռնարկեց երկարատև ճանապարհորդություններ և տաս տարի հետո վերադարձավ Աթենք: Այդ ժամանակ Սոկրատեսին մեղադրողները պատժվել էին, իսկ Սոկրատեսը՝ մեծարվել: Պլատոնը Աթենքի արվարձաններից մեկում՝ Ակադեմ աստօռ այգում, մի հողակտոր գնեց և ստեղծեց իր դպրոցը, որը ժողովուրդն անվանեց Ակադեմիա: Այն գոյություն ունեցավ մինչև 529 թ., երբ բյուզանդական կայսր Յուստինիանոսը փակեց բոլոր հեթանոսական (ոչ քրիստոնեական) դպրոցները՝ որպես կեղծ իմաստության կենտրոններ:

Պլատոնն իր դպրոցը խիստ մեկուսացրել էր շրջապատից, նրա մուտքին գրված էր. «Ոչ երկրաչափը չմտնի»: Պասսավանդումը իրագործվում էր բանավոր ձևով, ոչինչ չէր գրվում: Ո՛չ ժամանակակիցները, ո՛չ էլ մենք հիմա ոչինչ ստույգ չգիտենք, թե ինչ ունունքներ են դասավանդվել, և ինչպիսին է եղել դպրոցի կազմակերպչական կառուցվածքը: Այսօր էլ հետազոտության առարկա է այն հարցը, թե ինչպիսին է եղել Պլատոնի գաղտնի փիլիսոփայությունը, որը նա դասավանդել է իր աշակերտներին: Պլատոնի վրա նախորդ փիլիսոփաների ազդեցության մասին Արիստոտելը գրում է, որ նա մոտ է եղել Կրատիլոսի և մյուս հերակլիտականների հետ, իսկ Սոկրատեսից Պլատոնը ընդօրինակել է այն գաղափարը, որ ընդհանուր սահմանումները վերաբերում են այլ եություններին, ոչ թե զգայական իրերին, որոնք փոփոխական են: Պլատոնի փառքը մեծացված է իր նախորդների հաշվին, քանի որ մեզ հայտնի չի, թե երկխոսությունների բովանդակության ո՞ր մասն է պատկանում նրանց, որոնցից պահպանվել են միայն հատվածներ, վկայություններ. մինչդեռ Պլատոնը հնարավորություն է ունեցել կարդալ իր նախորդներից շատերի ստեղծագործությունները:

Ասում են, թե Պլատոնի երկխոսությունները այնպիսի հետաքրքրություն էին առաջացնում կրթված շրջաններում, որ գրքերի տերերը դրանք վարձով էին տալիս մյուսներին ընթերցելու: Պլատոնը երջանիկ հեղինակ է, որովհետև նախորդ փիլիսոփաներից ոչ մի ամբողջական գործ չի պահպանվել, իսկ իր գործերը պահպանվել են ամբողջովին:

Պլատոնի գործերը պահպանվել են, որովհետև նա իր հայացքներն ուղղակիորեն չի շարադրել, այլ թաքցրել է այլաբանական տարբեր ձևերի տակ, որպեսզի խուսափի գաղափարական մեղադրանքներից: Այդ նույն պատճառով նա բազմիցս հայտարարել է, որ իր գրածների մեջ ոչ թե շարադրել է սեփական հայացքները, այլ միայն գրի է առել Սոկրատեսի գրույցները: Այդ հայտարարությունն ուներ մեկ այլ նպատակ և՛ դրանով նա խուսափում էր իր ստեղծագործությունները մեկնաբանելու բազմաթիվ խնդրանքներից:

Քանի որ Պլատոնի երկխոսությունների մեջ կա խնամքով կառուցած գաղտնագիր, որն իրագործված է այլաբանական տարբեր ձևերով, նրա ստեղծագործությունները նախատեսված են երկու տիպի ընթերցողների համար, որոնց մենք պայմանականորեն կանվանենք առաջին և երկրորդ: Առաջին ընթերցողը չի նկատում այլաբանական շղարշը, իսկ երկրորդը, որի համար էլ նախատեսված են այլաբանական ձևերը, այդ շղարշի տակ կհայտնաբերի Պլատոնի սեփական գիտական հայացքները, որոնք հակառակ էին այն ժամանակվա պաշտոնական գաղափարախոսության պատկերացումներին և չէին կարող շարադրվել ուղղակիորեն: Նրա երկխոսություն-

ները բավարարում են և՛ առաջին ընթերցողին և՛ երկրորդին՝ չնայած նրանց տեսակետներն ու կարծիքները ոչ միայն տարբեր են, այլ նաև իրարամերժ: Ըստ առաջին ընթերցողի՝ Պլատոնին, որպես երկխոսությունների հեղինակի, վերագրվում են առասպելաբանական, կրոնական պատկերացումներ, իսկ ըստ երկրորդի՝ Պլատոնի հայացքները խիստ բնագիտական են ու հակաառասպելաբանական:

Օրինակ, «Թեէտետոս» երկխոսության մեջ քննարկվում է այն հարցը, թե ի՞նչ է գիտելիքը: Ամենայն բարեխղճությամբ ու հետևողականությամբ հիմնավորվում է այն պատկերացումը, որ գիտելիքը ճշմարիտ կարծիքն է: Սակայն, որպեսզի քողարկի այդ գիտական հայացքը, Սոկրատեսը հայտարարում է վերջում, որ իրենց զրույցի արդյունքը՝ երեխան, մեռած է ծնվել, այսինքն ստացված պատասխանը արժանի չէ պահպանման: Սոկրատեսը այստեղ սովորականի նման դիմում է իր դիալեկտիկական արվեստի և իր մոր մանկաբարձության միջև հայտնի զուգահեռին, որի մասին նա հիշեցնում է ամեն առիթով: Իր օգնությամբ գտած ճշմարտությունը նա նմանեցնում է երեխայի, որը պատկանում է իր զրուցակցին: Այս դեպքում ծնված երեխան, այսինքն՝ զրույցի արդյունքը, մեռած է ծնվել, այսինքն դրական, արժեքավոր պատասխան չգտնվեց, կամ այլ բառերով՝ ճշմարտություն չգտնվեց: Այդ հայտարարությունը, թե երեխան մեռած է ծնվել, լոկ այլաբանական միջոց է քողարկելու համար այն գիտական պատկերացումը, որ գիտելիքը ճշմարիտ կարծիքն է, որն էլ հենց պետք է վերագրել Պլատոնին:

Հարգելի՛ ընթերցող, քեզ կարող է հեռվից անհասկանալի թվալ այն հարցը, թե ինչն է՞ր ստիպում Պլատոնին քողարկել այն հայացքը, որի համաձայն գիտելիքը ճշմարիտ կարծիքն է: Այդ հարցի պատասխանը մենք կգտնենք, եթե Պլատոնի երկխոսությունները դիտենք որպես ամբողջական համակարգ: Բանն այն է, որ մեկ այլ երկխոսության մեջ՝ «Մենոնում» Պլատոնը շարադրել է գիտելիքի մասին առասպելաբանական պատկերացումը, որի համաձայն գիտելիքը հոգու նախորդ կյանքի վերհիշումն է: Այդ պատկերացումն իշխել է այն ժամանակվա պաշտոնական գաղափարախոսության մեջ, հետևաբար Պլատոնը ստիպված էր քողարկել իր գիտական հայացքը գիտելիքի վերաբերյալ, որն անհամատեղելի է առասպելաբանականի հետ: Այլաբանությունները այնպես են կառուցված, որ առաջին ընթերցողը Պլատոնին կվերագրի գիտելիքի մասին առասպելաբանական պատկերացումը, իսկ երկրորդ ընթերցողը՝ գիտական:

Վաղուց է նկատված, որ Պլատոնի երկխոսություններում կարևոր հարցերի շուրջ շարադրված են երկու հակառակ պատկերացումներ՝ գիտական և առասպելաբանական (կամ կրոնական): Այլաբանությունների հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ առասպելաբանական պատկերացումները Պլատոնի երկխոսություններում միշտ ծառայում են որպես քողարկող շղարշ, որի տակ թաքցրած են հեղինակի գիտական հայացքները:

Մասնավորապես, «Ֆեդոն» երկխոսության մեջ նկարագրված են Սոկրատեսի կյանքի վերջին ժամերը: Նա իր մոտիկներին մխիթարելու նպատակով համոզում է նրանց, որ հոգին անմահ է, որ մեռնելը հոգու տեղափոխությունն է այս աշխարհից այն աշխարհը, որտեղ նա կշարունակի իր զրույցները, որոնց համար այնտեղ չեն պատժում: Սոկրատեսի զրուցակիցներն են այլաբանականներ Սիմիասը և Կեբեսը, որոնք այն համոզումն են պաշտպանում, թե հոգին մարմնի մասերի ներդաշնակությունն է և առաջինն է վերանում մարդու մեռնելիս: Սոկրատեսը, որպես նրանց ընդդիմախոս, ներկայացնում է հոգու անմահության մի քանի ապացույցներ: Առաջին ընթերցողը այդպես էլ կարծում է, չնայած Սոկրատեսի ապացույցները այնքան էլ համոզիչ չեն:

Երկրորդ ընթերցողը, հետևելով այլաբանություններին, համոզվում է, որ Սոկրատեսի շարադրած հոգու անմահության ապացույցները կեղծ են, որ դրանք միայն այլաբանական միջոցներ են՝ քողարկելու համար այլաբանականների գիտական հայացքը, ըստ որի՝ հոգին մարմնի մասերի միջև ներդաշնակությունն է, և ուրեմն մարդու մեռնելիս առաջինն է վերանում: Այլ կերպ ասած՝ Պլատոնի իսկական հայացքը հոգու վերաբերյալ համընկնում է Սոկրատեսի գրուցակիցներ այլաբանականների կարծիքի հետ: Պետք է կարծել, որ Սոկրատեսի իսկական հայացքն էլ նույնն է եղել, սակայն Պլատոնը՝ որպես քողարկող այլաբանական միջոց, ձևակա-նորեն Սոկրատեսին է վերագրել ճիշտ հակառակ՝ առասպելաբանական տեսակետը, ըստ որի հոգին անմահ է: Առաջին ընթերցողին հոգու անմահությունը, որպես Սոկրատեսի պատկերացում, ավելի համոզիչ է թվում, քանի որ Սոկրատեսի մահից առաջ այդ տեսակետը կթուլացնի նրա մոտիկների կսկիծը: Այդ հանգամանքը պետք է համարել Պլատոնի գեղարվեստական վարպետության արտահայտություն:

Պլատոնը «Տիմեոսի» մեջ մշակել է մեթոդաբանական սկզբունք, որի միջոցով գիտական ուսումնասիրության ենթակա երևույթները կարելի է սահմանազատել առասպելաբանական երևույթներից: Այդ սահմանազատումն անհրաժեշտ էր գիտու-թյունը կրոնական պաշտոնական գաղափարախոսության ճնշումից ազատելու հա-մար: Այդ սկզբունքը նա մշտապես պահպանում է իր գիտական ուսումնասիրու-թյունների ընթացքում: Օրինակ, մոլորակների շարժման օրինաչափությունների մա-սին նա հրաժարվում է որևէ կոնկրետ բան ասել՝ համարելով, որ «չունենալով աչքի առաջ ակնառու պատկեր՝ այդ բոլորի մասին խոսելն ապարդյուն աշխատանք է»: Դրանով Պլատոնը վճռում է գիտության իրավասության սահմանները և այն ազա-տում է առասպելաբանական բոլոր երևույթներից, որոնք, բնական է, չունեն ակնա-ռու պատկեր, այսինքն՝ չեն դիտարկվում: Փաստորեն գիտության զարգացման այդ մակարդակի համար Պլատոնն առաջ է քաշել դիտարկելիության սկզբունքը, ըստ ո-րի գիտությունը պետք է զբաղվի միայն այն երևույթներով, որոնք դիտարկելի են: Պարզ է, որ այդպիսի մեթոդաբանական սկզբունք ընդունելու դեպքում գիտական ուսումնասիրությունից դուրս են մնում օլիմպիական աստվածները և մյուս բոլոր ա-ռասպելաբանական երևույթները, որոնք, բնական է, չէին կարող դիտարկվել: Այդ նույն բնագիտական մոտեցումը դրսևորելով ցանկացած ուսումնասիրվող երևույթի նկատմամբ՝ Պլատոնն ասում է, որ «մենք ոչ մի խոսք չէինք կարող ասել տիեզերքի բնույթի մասին, եթե ոչ մի անգամ տեսած չլինեինք ո՛չ աստղերը, ո՛չ Արեգակը, ո՛չ երկինքը»:

Բոլոր ժամանակներում գոյի խնդիրը եղել է փիլիսոփայության կարևոր հարցե-րից մեկը: Պլատոնն այս հարցում էլ գտնվել է իր բարձրության վրա: Նա նկատել է, որ բնական տարերքների վերափոխումը մեկը մյուսի թույլ չի տալիս խոսել նրանց կայունության մասին, հետևաբար նա որպես զգայական աշխարհի հիմք ընդունում է ոչ թե տարերքներից մեկը կամ չորսը, այլ, քանի որ նրանք «փոխանցում են իրար ծննդի շրջանային գավաթը» (49c), ուստի այն անվանել՝ մայր, կնքամայր, սնող, որը անտեսանելի է և անձև: Հիշենք Անաքսիմանդրոսի պայրոնը, որը մինչև Պլատոնը չի արժանացել որևէ մեկի ուշադրությանը և որը շատ ընդհանուր հատկություններ ունի այն էության հետ, ինչը Պլատոնն անվանել է մայր: Այդ մայրը ստանում է տար-բեր ձևեր, օրինակ, կրակ է կոչվում նրա բոցավառվող ձևը, ջուր՝ խոնավացնողը և այլն:

Ընթերցողը հիշում է Եվկլիդեսի դիալեկտիկական դպրոցում ընդունված գաղա-փարների տեսությունը: Այդ տեսության նկատմամբ Պլատոնի վերաբերմունքը պար-զելու համար դարձյալ պետք է հաշվի առնել այն առասպելաբանական ծածկոցը, որը կազմված է այլաբանական ձևերից, և որի տակ նա թաքցրել է իր իսկական,

բնագիտական հայացքները: Որպես ստույգ գոյություն ունեցող էություն «Թիմնոսի» մեջ ընդունում է «միայն այն, ինչ տեսնում ենք կամ ընկալում ենք մարմնական զգայություններով» (51c) և ոչինչ դրանից բացի: Վերջապես, «զուցե մենք իզուր ենք խոսում ամեն մի իրի վերացական իդեայի մասին, և այդ իդեան ավելին չէ, քան դատարկ ձայնը»: Սակայն իդեաների տեսությունը Պլատոնը նույնպես օգտագործում է որպես այլաբանական միջոց մի շարք երկխոսությունների մեջ: Նկատենք, որ այդ տեսությունը շարադրված չէ նրա որևէ աշխատության մեջ, և այդ տեսության մասին մենք իմանում ենք այն հետևողական քննադատությունից, որը շարադրված է նրա «Պարմենիդեսի» մեջ:

Պլատոնն առաջինը փորձ արեց զգայական իրերի հատկությունները բացատրել այդ իրերը կազմող մասնիկների կառուցվածքով: Օրինակ, «Տիմնոսի» մեջ հողը նա պատկերում է կազմված խորանարդներից, քանի որ հողից են առաջանում առավել անշարժ իրերը (55c), ամենից սուրանկյուն մարմինը կրակն է, որը կազմված է բուրգերից (56b): Կրակը վառող ազդեցություն ունի մեր մարմնի վրա, քանի որ նա կազմված է կտրող նիստերից և ծակող անկյուններից, նրա մասնիկները շատ փոքր են ու արագաշարժ (61e): Երկրաչափական ձև ունեցող մասնիկները այնքան փոքր են, որ աչքի համար անտեսանելի են: Ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ Պլատոնն այդ փոքր մասնիկները չի համարում անբաժանելի: Ըստ նրա՝ մարդու հոգին էլ կազմված է նյութական մասնիկներից, ուղեղում արմատավորված են կյանքի այն թելերը, որոնք հոգին կապում են մարմնի հետ, նրանում են մարդկային ցեղի արմատները (73b), ուղեղը կառուցված է կանոնավոր և հարթ եռանկյուններից, որոնք կարող են առավել մաքուր ներկայացնել կրակը, ջուրը, օդը և հողը (73c): Նկարագրելով մարդու անատոմիական կառուցվածքը՝ Պլատոնը կարծում է, որ հոգին ավելի շատ ոսկորի մեջ է (74c) և այն ոսկորները, որոնց մեջ քիչ է հոգին, ավելի շատ են պատված մկաններով, իսկ այն ոսկորները, որոնց մեջ հոգին շատ է, օրինակ, գանգը, քիչ են պատված մկաններով: Ընթերցողին պարզ է, որ հոգին մարմնից դուրս չի կարող գոյություն ունենալ, քանի որ նա մարմնի որոշ մաս է և նույնպես կառուցված է նյութական մասնիկներից:

Այսպիսով, Պլատոնի ատոմիզմը կարելի է անվանել երկրաչափական, քանի որ այն ցանկացած նյութական տարերքի փոքր մասնիկ ներկայացնում է երկրաչափական ձևերի տեսքով՝ բուրգերի, խորանարդների, գնդիկների և այլն:

Պլատոնը գիտակցում է, որ նյութի ներքին կառուցվածքի իր նկարագիրը հավաստի չէ, ոչ էլ միարժեք ճշմարտություն, այլ միայն ճշմարտանման գրույց (59c) կամ հավանական պատկերացում (59d): Հին աշխարհի համար այս գիտական մեթոդաբանական նվաճումը անսպասելիորեն բարձր է:

Ըստ Պլատոնի՝ տիեզերքում չկա «վերև» կամ «ներքև», երկրագունդն էլ չունի այդ ուղղությունները, քանի որ եթե Երկրի վրայով, որը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում, «որևէ մեկը փորձի շրջայց կատարել, նորից ու նորից դառնալով իր հակոտնյան, նա ստիպված կլինի միևնույն ուղղությունը անվանել մեկ վերև, մեկ ներքև» (63a):

Քանի որ Պլատոնը իր հայացքները թաքցրել է իր երկխոսություններում այլաբանական ձևերի տակ, մենք ստիպված ենք ինքներս կառուցել նրա հոգևոր դիմանկարը, որը, անկասկած, խիստ բնագիտական է իր ժամանակի ամենաբարձր մակարդակի վրա: Մենք հնարավորություն չունենք իմանալ, թե ինչպիսին կլինեին նրա փիլիսոփայական համակարգը, եթե նա ազատ շարադրելու հնարավորություն ունենար: Ուստի մենք այսօր կարող ենք խոսել նրա փիլիսոփայական համակարգի միայն հիմնական դրույթների մասին: Ընդհանուր առմամբ նրա համակարգն այնքան խիստ գիտական է, որ բոլորովին հնարավոր չէ նրան վերագրել կրոնական

պատկերացումների որևէ տարբերակ: Ըստ նրա՝ կրոնը փոփոխվող, պատմականորեն հարաբերական, պայմանական երևույթ է: Իր «Կրատիլոսուն» նա ասում է, որ առաջին հելլենները մեծարել են միայն այն աստվածներին, որոնց հիմա էլ մեծարում են շատ բարբարոսներ՝ Արեգակը, Լուսինը, Երկիրը, Աստղերը, Երկինքը (397d): «Օրենքներում» էլ այն համոզումնքն է արտահայտված, որ աստվածները գոյություն ունեն ոչ թե ըստ բնության, այլ արվեստի և որոշ օրենքների շնորհիվ, ըստ որում, տարբեր տեղեր նրանք տարբեր են, կախված այն բանից, թե ամեն ժողովուրդ ինչպես է պայմանավորվել նրանց համարել ըստ իրենց օրենսդրության (889e):

Ըստ Դիոգենես Լաերտցու՝ չնայած ասում են, որ երկխոսություններ գրելը սկսել է էլեացի Ջենոնը, այդ արվեստը Պլատոնը հասցրեց կատարելության, և ըստ արժանվույն նա կարող է այս արվեստում համարվել առաջինը՝ ինչպես գեղեցկությամբ, այնպես էլ հնարամտությամբ: Պլատոնն առաջինն է գործածել «դիալեկտիկա» բառը: Նա դիալեկտիկ է համարում նրանց, ովքեր քաջատեղյակ են հարցերի և պատասխանների գործում, ովքեր կարողանում են ընդհանուր հայացքով ընդգրկել և հանգեցնել միասնական գաղափարի այն, ինչ ամենուրեք ցիրուցան է, որպեսզի սահմանում տալով, ամենքի համար պարզեցնել ուսման առարկան:

Եթե ամփոփենք նրա փիլիսոփայական հայացքները, պետք է պնդենք, որ նա ժխտել է հոգու անմահության կրոնական պատկերացումը, քննադատել է գաղափարների (իդեաների) մասին կրոնական ուսմունքը, ժխտել է գիտելիքի վերաբերյալ կրոնական պատկերացումը, որի համաձայն գիտելիքը հոգու վերհիշումն է մախորդ կյանքի վերաբերյալ, և հիմնավորել է գիտելիքի մասին բնագիտական հայացքը, ըստ որի՝ այն ճշմարիտ կարծիքն է և, վերջապես, նա վեր է եղել որևէ կրոնական պատկերացումից:

## ԱՐԻՍՏՈՏԵԼ (384-322 մ.թ.ա.)

ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԸ եկել է Աթենք տասնյոթ տարեկան հասակում Ստագիրից, ընդունվել է Ակադեմիա և տասնյոթ տարի եղել է Պլատոնի լավագույն աշակերտը: Հետագայում Աթենքում հիմնել է իր դպրոցը՝ Լիկեյոնը (կամ Լիցեյը): Ապրել է նաև Մակեդոնիայում, ուր եկել է Փիլիպոս թագավորի՝ Ալեքսանդր Մակեդոնացու հոր հրավերով, որպեսզի դաստիարակի արքայազնին: Փիլիպոսի մասնակում, մասնավորապես, ասված էր. «Համձնարարելով քեզ իմ որդու դաստիարակությունը՝ հավատացած եմ, որ դու նրան կդարձնես արժանի ինձ և քեզ»: Արդյունքը պարզ դարձավ աշխարհին. Արիստոտելը փայլուն կատարեց իր դերը՝ չնայած, Ալեքսանդրի մեծությունը հազիվ թե կարելի լինի վերագրել միայն դաստիարակությանը:

Արիստոտելը չի ենթարկվել գաղափարական հալածանքների, քանի որ եղել է Ալեքսանդր Մակեդոնացու հովանավորության ներքո:

Չկա գիտելիքի մի բնագավառ, որի վերաբերյալ Արիստոտելը գրած չլինի որևէ աշխատություն, որոշ բնագավառներ իրենից են սկսվում: Նրա ստեղծագործությունների մի մասը մեզ չի հասել, պահպանված գործերն են՝ «Ֆիզիկա», «Երկնքի մասին», «Պոլիտիկա», «Աթենական պոլիտիկա», «Հոգու մասին», «Էթիկա», «Էվդեմյան էթիկա», «Նիկոմախյան էթիկա», «Պոետիկա», «Առաջին անալիտիկա», «Երկրորդ անալիտիկա», «Կենդանիների առաջացման մասին», «Կենդանիների մասերի մասին», «Կատեգորիաներ», «Տոպիկա», «Օրերուփառություն», «Սովետական հերքումների մասին», «Մետաֆիզիկա»: Վերջին գործի մասին պետք է ասել հետևյալը: Ինքը՝ Արիստոտելը, այդպիսի վերնագրով գիրք չի գրել: Նրա մահից երկու հարյուր տարի հետո Անդրոնիկ Հռոդոսցին հրատարակեց նրա բոլոր գործերը,



սակայն պահպանվել էին նաև Արիստոտելի մի քանի փոքր գործեր, որոնք չունեին վերնագիր: Հրատարակիչը խմբագրեց, համակարգեց և անվանեց «Մետաֆիզիկա», այսինքն բառացի՝ ֆիզիկայից հետո: Այսպիսով Արիստոտելն ունեցավ ուրիշի վերնագրած, բայց իր կողմից գրած գիրք, որի մեջ գետնդրված են վերացական հարցերի հետ կապված մտքերը, որոնք գիտությունների դասակարգման մեջ գալիս են ֆիզիկայից հետո: «Մետաֆիզիկա» անվանումը ընդունվեց, տարբեր ժամանակներում այն գործածվեց տարբեր իմաստներով, այդ թվում նաև որպես փիլիսոփայության հոմանիշ, ու այդ օրինակով առաջացան նաև «մետամաթեմատիկա», «մետատեսություն» և այլ բառեր:

Արիստոտելն էլ ավելի զարգացրեց, հարստացրեց և կազմակերպեց գիտական մտածելակերպը: Հիշենք, որ փիլիսոփայությունը իմաստասիրությունն է: Ըստ նրա իմաստությունը ոչ թե այն հարցերին է վերաբերում, որոնք կապված են զգայական աշխարհի և մարդու նյութական պահանջմունքները բավարարելու հետ, այլ որոնք վերաբերում են առաջնային սկզբանքներին ու պատճառներին: Ինչ վերաբերում է զգայական իրերի մասին գիտելիքներին, որոնք կազմում են փորձի բովանդակությունը և չեն պատասխանում «իմչու» հարցին, իմաստություն չեն: Գործնական ու վերացական գիտելիքների այս բաժանումը և հակադրումն ունի իր սկզբնապատճառը հասարակական հարաբերություններում և պաշտոնական գաղափարախոսության մեջ, քանի որ ստրուկը պետք է զբաղվեր ֆիզիկական աշխատանքով, որն անհրաժեշտ է պահանջմունքները բավարարելու համար, իսկ ազատ քաղաքացին՝ ստրկատերն իր ժամանցի համար կամ պետք է պաշտոն վարեր, կամ զբաղվեր վերացական, ճանաչողական հարցերով: Կարելի է ասել, որ փիլիսոփայությունը, ինչպես նաև ողջ հունական մշակույթը առաջացել է շնորհիվ ստրկության, որը հնարավորություն տվեց որոշ մարդկանց չզբաղվել իրենց սեփական պահանջմունքները հոգալով, այսինքն ազատ ժամանակ ընձեռեց, որն անհրաժեշտ է մշակույթ ստեղծելու համար:

Ըստ Արիստոտելի փիլիսոփայությունը բաժանվում է երկու մասի՝ տեսական, որի նպատակն է ճանաչողությունը, այսինքն՝ ճշմարտությունը, և գործնական, որի նպատակն է գործունեությունը: Տեսական փիլիսոփայության մեջ մտնում են ֆիզիկական, մաթեմատիկական և առաջին փիլիսոփայությունը, որը զբաղվում է առավել վերացական հարցերով, այսինքն այն բնագավառն է, որը հետազայում կոչվեց մետաֆիզիկա, և որը զբաղվեց այն հարցերով, որոնք ամենահեռուն են զգայական ընկալումներից: Առաջին փիլիսոփայությունը հետազոտում է գոյի ընդհանուր բնույթը, իսկ մասնավոր գիտություններն առանձնացնում են գոյի որևէ մասը: Նա նշում է, որ ֆիզիկան էլ է իմաստություն, բայց ոչ առաջին, այսինքն, ըստ նրա, որքան ավելի վերացական են ուսումնասիրվող հարցերը, այնքան ավելի իմաստություն կա նրանց մեջ: Իմաստությունը նախ վերաբերվում է առաջին սկզբանքների և պատճառների իմացությանը:

Գործնական փիլիսոփայությունը բաղկացած է բարոյագիտությունից (էթիկայից), բանաստեղծական արվեստի փիլիսոփայությունից (պոետիկայից) և քաղաքական փիլիսոփայությունից (պոլիտիկայից): Տրամաբանությունը, այսինքն՝ անալիտիկական, նա համարում է ներածություն բոլոր գիտությունների համար: Գիտությունների արիստոտելյան դասակարգումից բացակայում է պատմությունը, որն այն ժամանակ դեռ չէր համարվում գիտություն: Արիստոտելը հանդիսանում է նաև փիլիսոփայության պատմության ստեղծողը, քանի որ նա առաջինն է շարադրել նախորդ փիլիսոփաների ուսմունքները:

Նա առաջինը գործածեց «մատերիա» հասկացությունը, որով նա նշանակեց այն էությունը, որը զգայական իրերի գոյության ու փոփոխության սկիզբն ու հիմքն

է, որը Պլատոնը անվանում էր մայր (այսինքն՝ «մատեռ»), սնող, ծնող, փայփայող: «Որ մատերիան նույնպէս էութիւն է, դա պարզ է. բոլոր հակադիր փոփոխութիւններուն կա ինչ-որ մի բան, որը ընկած է նրանց հիմքուն»: Նա էլ ավելի է ճշգրտում իր միտքը՝ ասելով, որ «եթէ նույնիսկ ամեն ինչ առաջանում է միևնույն սկզբնատարրից կամ մի քանի սկզբնատարրերից, և միևնույն մատերիան համոզես է զալիս այն բանի համար, ինչ տեղի ունի, համենայն դեպս գոյութիւն ունի ամեն իրի համար իր մատերիան»: Ըստ նրա՝ մատերիան լինում է երկու տեսակի՝ մեկը, որը ընկալվում է զգայարաններով, օրինակ, պղինձը, փայտը և մյուսը, որն ընկալվում է մտքով, օրինակ, մաթեմատիկական պատկերները:

Յունական բոլոր փիլիսոփաներից Պլատոնն ու Արիստոտելը ամենամոտն են մեզ իրենց մտածողութեամբ: Յետեւելով նրանց՝ մենք երբեմն մոռանում ենք, որ մեր միջև երկու հազարամյակ է ընկած, այնքան հարազատ է մեզ նրանց մտածելակերպը: Սակայն երբեմն լինում են դեպքեր, երբ կանգնում ենք անորոշութեան առջև: Այդպէս էլ այժմ դժվար է համաձայնել, որ մաթեմատիկական պատկերները մատերիա են, նույնիսկ միայն մտքով ընկալվող: Ավելի հասկանալի կլիներ մեզ համար, որ դրանք կոչվեին ձևեր առանց մատերիայի:

Արիստոտելը տալիս է նաև մատերիայի այն ըմբռնումը, որն այսօր էլ մնում է արդիական՝ մատերիան արտարկցիան է այն ամենի, ինչ կա բնութեան մեջ: Նա օրինակ է բերում ձիւն, մարդուն, աստծուն, ասելով, որ նրանք ներկայացնում են ինչ-որ միասնութիւն, որովհետև այդ բոլորը կենդանի էակներ են: Այդպէս էլ միակն է մատերիան: Այսինքն ըստ նրա և ըստ մեզ, մատերիան զգայական աշխարհին վերաբերվող ամենաընդհանուր հասկացութիւնն է:

Ամեն զգայական իրի էութիւնը կազմված է մատերիայից ու ձևից, որտեղ մատերիան պասսիվ, ենթակա դեր է կատարում, իսկ ձևը՝ ակտիվ, ստեղծագործ: Մատերիան ինքնին որոշակի բան չէ, իսկ ձևը և տեսքը այն միակն են, ինչի հիման վրա ասվում է, որ այսինչը որոշակի ինչ-որ բան է: Բնութիւնն էլ երկակի է՝ մատերիա է ու ձև: Եթէ մատերիան միայն հնարավորութիւն է, ապա ձևը՝ իրականացում:

Արիստոտելը ներմուծեց փիլիսոփայութեան մեջ «հնարավորութիւն» և «իրականութիւն» հասկացութիւնների գոյգը, որոնց միջոցով նա նկարագրեց զգայական աշխարհի ցանկացած փոփոխութիւն ու զարգացում: Նա առաջ քաշեց և գիտականորեն լուծեց եզակիի և ընդհանուրի փոխհարաբերութեան հարցը: «Կենդանի» ընդհանուր հասկացութեան մասին նա ասում է, որ այն կամ բոլորովին ոչինչ է, կամ առաջանում է հետագայում: Նկատի ունենալով այն գոյութիւնը, որը մենք անվանում ենք օբյեկտիվ՝ Արիստոտելը վստահորեն ասում է, որ գոյութիւն չունի որևէ կենդանի, բացի առանձին կենդանիներից: Ինչ վերաբերում է մաթեմատիկական օբյեկտներին, ապա դրանց մասին նա ասում է, որ կամ նրանք գոյութիւն չունեն ընդհանրապէս, կամ գոյութիւն ունեն հատուկ իմաստով, այդ պատճառով էլ՝ ոչ անմիջականորեն: Յասկացութիւնը և գիտութիւնը վերաբերում են ընդհանուրին, իսկ ընկալումը՝ եզակիին, մասնավորին: Ըստ Արիստոտելի՝ ընդհանուրը գոյութիւն ունի միայն հոգուն: Իսկ հոգին ոչինչ չի զգում և չի ազդում անկախ մարմնից: Այն հնարավոր չէ կտրել մարմնից: Յոգին մարմին չէ, սակայն մարմնին պատկանող ինչ-որ բան է: Յոգին մարդու որոշ մասն է, որի մեջ կենտրոնացած է կյանքը: Անշունչ բնութեանը նա չի վերագրում հոգի, ավելին, նա քննադատում է իր նախորդներից նրանց, ովքեր կրակին կամ օդին վերագրում են կենդանութիւն: Նման հայացքները նա համարել է մեծագույն անհեթեթութիւն: Ըստ նրա՝ կյանք է կոչվում ամեն մի սնում, ած և քայքայում, երբ այն տեղի է ունենում ինքնուրույնաբար: Յոգին օժտված է երեք ընդունակութեամբ՝ բուսական, զգայական և մտածող: Յոգու և մարմնի փոխհարաբերութեան հարցը իր արտահայտութիւնն է գտնում զգայականի և բանականի միջև փոխ-

հարաբերության հարցում: Ըստ նրա՝ գոյը կամ զգայությամբ, կամ մտքով ընկալվող իր է, ըստ որում նա չի կասկածում, որ զգայական ընկալում չունեցողը ոչ մի բան չի սովորի և մտքով ոչինչ չի ճանաչի, բացի այդ, հոգին երբեք չի մտածում առանց պատկերների: Զգայությունն այն է, ինչը կարող է ընդունել զգայական իրերի ձևը առանց նրանց մատերիայի այնպես, ինչպես մոմը ընդունում է կնիքի դրոշմը առանց երկաթի կամ ոսկու, ինչից պատրաստված է կնիքը: Զգայությունները կախված չեն մեր կամքից, իսկ մտային պատկերները մենք կարող ենք առաջացնել մեր կամքով, ուստի զգայությունները միշտ իրական են, իսկ երևակայության պատկերները՝ խաբուսիկ: Այդ պատճառով մտածողությունը մտածողի կամքից է կախված, իսկ զգայության համար անհրաժեշտ է զգայելի առարկան: Ի տարբերություն Պլատոնի, որը հոգին համարում է ինքնաշարժ էություն, Արիստոտելը հոգին համարում է շարժող էություն: Ըստ Արիստոտելի՝ ամեն շարժվող պետք է շարժման մեջ դրվի ինչ-որ մի արտաքին էության կողմից, եթե իր մեջ չունի շարժող: Այդ արտաքին շարժողն էլ պետք է շարժման մեջ դրվի երրորդի կողմից և այդպես շարունակ: Անսահմանություն չգնալու համար, պետք է ընդունել, որ առաջին շարժիչն անշարժ է: Այս դատողությունները միանգամայն ճիշտ են տրամաբանական տեսակետից, ինչ վերաբերում է ֆիզիկական, իրական տեսակետի շարժման ու փոփոխության պատճառը բնությունն է: Ըստ նրա՝ շարժումը հնարավորության իրագործումն է իրականում, որքանով այն հնարավոր է: Այս սխալաստիկական, ձևական սահմանումը իշխել է մինչև Գալիլեյի ու Նյուտոնի դարաշրջանը:

Շարժումը հնարավոր չէ առանց տեղի (դատարկության) ու ժամանակի: Շարժումների մի մասը բնության մեջ կատարվում է ինքնաբերաբար: Տեղը ոչ միայն ինչ-որ բան է, այլ նաև օժտված է ինչ-որ ուժով, քանի որ ամեն մի բնական տարերք ձգտում է դեպի իր տեղը, կրակը՝ վերև, հողը՝ ներքև: Այնպես, ինչպես ամանը փոխադրվող տեղ է, այդպես էլ տեղը՝ չփոխադրվող աման: Շարժման ու փոփոխության սկիզբը բնությունն է: Շարժումը լինում է երեք տեսակի՝ ըստ տեղի, ըստ քանակի և ըստ որակի: Երջանային շարժումը ավելի կատարյալ է, քան ուղղագիծը, քանի որ այն կարող է լինել հավերժական, իսկ ուղղագիծը չի կարող: Ըստ երևույթին՝ Արիստոտելը այստեղ նկատի ունի մոլորակների շարժումները, որոնք նրան թվում են շրջանային, մինչդեռ էլիպսաձև են: Չի կարելի խոսել շարժման շարժման, ինչպես և առաջացման առաջացման և ընդհանրապես՝ փոփոխության փոփոխության մասին, գլխավորապես այն պատճառով, որ փոփոխությունը այնպիսի բան չէ, որը կարող է սուբստրատ լինել: Ըստ Արիստոտելի, եթե գոյություն ունի շարժում, ապա պետք է լինի նաև ինչ-որ բան, որը շարժվում է, և այդ ինչ-որ բանի դերում չի կարող լինել հենց ինքը՝ շարժումը: Ընթերցողը տեսնում է, որ արագացման գաղափարը խորթ է Արիստոտելին: Նա ասում է, թե ստիպված պետք է գնալ անսահմանություն, եթե գոյություն ունենա փոփոխության փոփոխություն և առաջացման առաջացում: Այն բանի հիմքում, ինչ առաջանում է ու փոփոխվում, պետք է լինի մատերիա:

Արիստոտելը քննադատում է Դեմոկրիտին, որը շարժումը վերագրում է ատոմներիին և այն համարում է հավերժ՝ հայտարարելով, որ բնության մեջ կամ նրանից դուրս չկա որևէ հոգևոր արարիչ: Սակայն Արիստոտելը նույնպես ստիպված է ընդունել շարժման հավերժությունը, քանի որ ինքն էլ ընդունում է, որ շարժումը միշտ եղել է և միշտ կլինի:

Իր «Ֆիզիկայում» Արիստոտելն ասում է, որ բնությունը գործում է ոչ թե «Հանուն ինչ-որ բանի» և ոչ էլ այն պատճառով, որ «այդպես լավ է», այլ անհրաժեշտության շնորհիվ ու օրինակ է բերում անձրևը, որը գալիս է ոչ թե հացահատիկը աճեցնելու համար, այլ դա տեղի է ունենում համընկնելու հետևանքով: Իսկ անհրաժեշտությունը մատերիան է ու շարժումը: Այնուամենայնիվ, բնության մեջ նա տեսնում է

նպատակահարմարություն, քանի որ, ըստ նրա բանական հիմնավորվածությունը կարևոր է և՛ արվեստի ստեղծագործություններում, և՛ բնության մեջ: Ինչպես խելքը գործում է հանուն ինչ-որ բանի, այդպես էլ բնությունը, և դա նրա նպատակն է: Օրինակ, գիշատիչ թռչունների տեսողության սրության կապակցությամբ նա նշում է, որ բնությունը իզուր ոչինչ չի անում և հնարավորից իրագործում է լավագույնը: Այդպիսով Արիստոտելն առաջ քաշեց նպատակայնության մեթոդաբանական սկզբունքը, որի համաձայն ամեն երևույթ ուսումնասիրելիս պետք է պարզել, թե «հանուն ինչի» է այն:

Ըստ նրա՝ դժվար է որոշել՝ ինչն է խոչընդոտում բնությանը արարել ոչ «հանուն ինչ-որ բանի», ոչ էլ այն պատճառով, որ այդպես «ավելի լավ է», այլ Ձևսի նման, որը ուղարկում է անձրևը ոչ թե հանուն ցորենի աճի, այլ ըստ անհրաժեշտության: Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, Արիստոտելը հիշատակում է Ձևսին ձևականորեն, որպեսզի չհակադրվի աստվածապաշտ պետական գաղափարախոսությանը, որպեսզի խուսափի գաղափարական մեղադրանքներից: Այդ հանգամանքը պարզ է դառնում Արիստոտելի ընթերցողին, քանի որ Ձևսին հիշատակելուց անմիջապես հետո նա շարադրում է անձրևի առաջացման պատճառի բնագիտական բացատրությունը. գոլորշին, բարձրանալով վեր, պետք է սառչի և սառչելուց հետո, դառնալով ջուր, իջնի ցած, իսկ երբ այն տեղի ունի, ցորենը ստիպված է աճել: Նման ձևով, եթե ցորենը փչանում է հնձանում, ապա անձրևը գալիս է ոչ թե փչացնելու համար, այլ դա տեղի է ունենում զուգադիպությամբ:

Պատահական չէ նրա համոզմունքը, որ այն մտածողները, որոնք իրենց իմաստությունները արտահայտել են առասպելների ձևով, արժանի չեն լուրջ հետազոտության: Ըստ Արիստոտելի՝ աստված կենդանի էակ է, հավերժական, լավագույն: Մի ուրիշ դեպքում նա ասում է, որ եթե մենք ունենք մարդ, ծի, աստված, ապա չափը նրանց համար կենդանի էակն է: Պարզ է, որ այստեղ խոսքն ավանդական բազմաստվածության մասին է, որը մարդուց տարբերվում է կատարելությամբ և անմահությամբ: Ակնհայտ է, որ այդ կարգի աստվածը չի կարող բնության մեջ շարժման սկզբնապատճառ լինել, որը, ըստ նրա, պետք է անշարժ լինի:

Կենդանիների մարմնի մասերի վերաբերյալ ևս կարելի է նույնը ասել: Այն մասերը, որտեղ ամեն ինչ համընկել է այնպես, որ կարծես նրանք առաջացել են որոշակի նպատակի համար, իրենք իրենց կազմվելով պատշաճ կերպով, պահպանվել են, իսկ որտեղ այն տեղի չի ունեցել, կործանվել են և կործանվում են: Այսինքն՝ Արիստոտելն այն համոզմունքն է արտահայտել, ըստ որի կենդանիների տեսակները (իրենց մարմնի մասերով) առաջացել են տարբերայնորեն, բնական հանգամանքների և պայմանների ազդեցության ներքո: Ընթերցողն այստեղ կնկատի, որ այս հարցում Արիստոտելից մինչև Դարվին այնքան էլ հեռու չէ: Հասկանալի է դառնում Դարվինի այն խոստովանությունը, որ «ծերունի Արիստոտելը» իրեն շատ է օգնել իր տեսությունը ստեղծելիս:

Իրի և զգայության միջև համապատասխանության վերաբերյալ Արիստոտելն ասում է, որ երբեք միևնույնը չի թվում մեկին քաղցր, մյուսներին՝ հակառակը, եթե նրանց մոտ չի խախտվել զգայարանը: Հիվանդները բուժվելուց հետո նորից ճիշտ են զգում, ինչպես և առողջները: Ընդհանրացնելով Արիստոտելն ասում է, թե ոմանց պետք է համարել չափ, մյուսներին՝ ոչ: Ընթերցողը, հիշելով Պրոտագորասի միտքը, հասկանում է, որ այստեղ Արիստոտելը հակադրվում է նրան: Պրոտագորասի ճշգրտումը կատարել է նաև Դեմոկրիտը, որն ոչ թե մարդուն է համարել իրերի չափ, այլ իմաստունին: Ըստ Արիստոտելի՝ զգայական ընդունակությունն իրական չէ, այլ միայն հնարավոր, ինչպես վառելանյութը, որը ինքնուրույն չի վառվում առանց վառողի: Այլ կերպ Արիստոտելն ուզում է ասել, որ զգայական ընդունակությունը

ընդամենը գործիք է, միջոց, բայց ոչ ճանաչելու ինքնուրույն աղբյուր: Այս տեսակետից ավելի ճիշտ կլինի ասել, որ մենք տեսնում ենք հոգով, աչքի օգնությամբ, քան ասել, թե մենք տեսնում ենք աչքով: Այդ կապակցությամբ Արիստոտելն ասում է, որ եթե աչքը լիներ կենդանի էակ, նրա հոգին կլիներ տեսողությունը: Նա նկատում է, որ Արեգակը մի ոտնաչափ է երևում, բայց ընդունվում է, որ նա Երկրից էլ մեծ է:

Արիստոտելը լույսը սահմանում է որպես մի բան, որը հակառակ է մթին: Նա կարծել է, թե ձայնի նման տեսողության համար էլ անհրաժեշտ է միջավայր այնպես, որ դատարկ տարածության մեջ ոչ մի բան հնարավոր չպետք է լինի տեսնել: Հետագայում Դեկարտը և Յուլյգենսը նույնպես են մտածել: Այդ պատճառով էլ հորինել են լուսային եթերի գաղափարը, առանց որի, ըստ նրանց, հնարավոր չէ լույսի տարածումը: Ի դեպ, Արիստոտելը անարդարացիորեն քննադատել է էմպիրիկներին, որն ասել է, թե լույսի արագությունը վերջավոր է: Ըստ Արիստոտելի՝ լույսի արագությունն անվերջ մեծ է այնպես, որ ցանկացած տարածություն լույսը հաղթահարում է ակնթարթորեն: Այդպես է մտածել նաև Դեկարտը:

Արիստոտելը ճիշտ է կարծել, որ ձայնը օդի շարժումն է, բայց օդը նույնացրել է դատարկությանը: Բնական երևույթները տեղի են ունենում ըստ անհրաժեշտության և «հանուն ինչ-որ բանի»: Բնական երևույթների մեջ անհրաժեշտությունը մատերիան է և նրա շարժումները: Շարժման ու փոփոխության սկիզբը բնությունն է: Շարժումների մի մասը բնության մեջ կատարվում է ինքնաբերաբար:

Ըստ Արիստոտելի՝ պատահականությունը առկա է բնության մեջ և նրա հիմքը հակասում է բանականությանը, քանի որ այն տեղի ունի ոչ մշտապես ու նրա պատճառները անորոշ են, ուստի պատահականությունն էլ անորոշ է:

Անաբսազորասի այն մտքի վերաբերյալ, որ մարդը ամենախելացի կենդանին է, որովհետև ունի ձեռքեր, Արիստոտելն ասում է, որ տրամաբանական է ենթադրել, որ մարդը խելացիության հետևանքով ունի ձեռքեր: Չէ որ ձեռքերը գործիքներ են, իսկ բնությունը միշտ ընծեռում է, ինչպես խելացի մարդը, ամեն իրը նրան, ով կարող է այն օգտագործել: Բնությունը հնարավորից կատարում է լավագույնը:

Արիստոտելն ստեղծեց ձևական տրամաբանությունը և հիմք դրեց հետազոտության այն մեթոդին, որը հետագայում կոչվեց աքսիոմատիկ: Նա ստույգ գիտակցում է, որ ամեն ինչի համար չի կարող ապացույց լինել, որ ամեն ապացույց իր որոշակի տրամաբանական կառուցվածքն ունի, ելնում է ինչ-որ բանից, ինչ-որ բանի նկատմամբ է և ինչ-որ բան հիմնավորելու համար է: Բոլոր ապացուցող գիտությունները կիրառում են աքսիոմներ, որոնք օժտված են գերագույն ընդհանրությամբ և ամբողջի սկիզբն են: Ըստ նրա՝ աքսիոմները չեն ապացուցվում իրենց ընդհանրության, ակնհայտության և պարզության պատճառով: Նրանք ընդունվում ու դրվում են ամեն մի մտային կառույցի, ուսմունքի, տեսության հիմքում: Ըստ նրա՝ հետազոտության նպատակը ճշմարտությունն է: Գշմարտությունն ու մոլորությունը իրերի մեջ չեն, այլ դատողություն ձևակերպող մտքի: Քանի որ հետազոտությունը ձեռնարկած է հանուն գիտելիքի, իսկ ամեն մի իր իմանում ենք, միայն այն դեպքում, երբ հասկանում ենք, թե «ինչու է նա», այսինքն պարզում ենք նրա նպատակը: Գիտությունը հետազոտում է տարբեր բնույթի պատճառներ, օրինակ, պատճառ է կոչվում «ինչից է»: Մի դեպքում արձանի պատճառը պղինձն է, մյուս դեպքում՝ քանդակագործը: Պատճառ է կոչվում նաև այն, թե որտեղից է բխում փոփոխության ու դադարի սկիզբը: Պատճառ է հանդիսանում խորհրդատուն, պատճառ կարող է լինել նպատակը, օրինակ, զբոսանքը առողջության պատճառն է: Նկատի ունենալով այն, ինչը մենք հիմա օբյեկտիվ աշխարհ ենք անվանում, նա հարց է բարձրացնում, թե

արդյոք մատերիայից բացի կա որևէ այլ բան, որը լինի ինքնուրույն պատճառ: Արիստոտելի ընթերցողի համար պարզ է, որ այդպիսի պատճառ չկա:

Պետք է պարզել ամեն երևույթի բարձրագույն պատճառը, օրինակ, մարդը կառուցում է, որովհետև նա շինարար է, իսկ շինարար է շնորհիվ կառուցման արվեստի, որն էլ հենց առաջնային պատճառն է: «Ինչու» հարցը կիրառելով մատերիայի, ձևի, շարժման սկզբնապատճառի և նպատակի նկատմամբ՝ մարդը կպատասխանի որպես ֆիզիկոս:

Արիստոտելը տարբերվում է իր նախորդներից նաև նրանով, որ ավելի ուշադիր է փորձի նկատմամբ և ավելի մանրամասն դիտարկումներ է կատարել: Օրինակ, չնայած նա հեռու է աշխարհը կամ տիեզերքը շնչավոր պատկերացնելուց, սակայն նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ եթե կենդանին բոլորովին անշարժ վիճակից կարող է շարժվել ինքնուրույնաբար, առանց արտաքին պատճառի, ապա ինչու չի կարող այդ նույնը անել ողջ տիեզերքը: Պետք է ընդգծել այն, որ Հին աշխարհի փիլիսոփաներն ու գիտնականները, Արիստոտելն էլ նրանց հետ, փորձ ասելով հասկացել են առօրյա զգայական դիտարկումն առանց որևէ չափման, ճշգրտման: Եվ դա պատահական չէ, քանի որ, ըստ նրա, ճշգրտության մեջ կա մի բան, որը, ինչպես առևտրական գործարքների մեջ, այնպես էլ դատողություններում, անվայել է ազատ մարդուն: Մաթեմատիկական ճշգրտությունը պետք է պահանջել ոչ բոլոր դեպքերում, այլ միայն այն առարկաների համար, որոնց մեջ չկա մատերիա: Այդ միջոցը՝ այսինքն մաթեմատիկական ճշգրտությունը, տեղին չի բնության մասին գիտության մեջ, քանի որ բնությունը բոլոր դեպքերում կապված է մատերիայի հետ: Ողջ բնությունը դիտվում է որպես մի մեծ մեքենա, որը նպատակասլաց ձևով ստեղծում է ամեն ինչ փոխկապակցված վիճակում: Այդ պատճառով էլ միշտ պետք է պարզել «հանուն ինչի»:

Հին աշխարհի փիլիսոփայությունը դեռ չգիտի սուբյեկտիվ իդեալիստական տեսակետը: Ուստի, ըստ Արիստոտելի, փորձել ապացուցել, որ բնությունը գոյություն ունի, ծիծաղելի է, քանի որ ակնհայտ է, որ այդպիսի հատկություններով օժտված են շատ իրեր:

**Քաղաքականության փիլիսոփայության** բնագավառում էլ Արիստոտելի գրածները հիմնարար նշանակություն ունեցան: Առաջին գիտական շարադրանքը այստեղ նույնպես պատկանում է նրան: Քանի որ Հունաստանն այն ժամանակ բաժանված էր հարյուր հիսունից ավելի քաղաք-պետությունների (պոլիսների), ուստի Արիստոտելը լայն հնարավորություն է ունեցել դիտարկելու տարբեր պետական կառուցվածքներ: Իր ամբողջ շարադրանքի ընթացքում նա երբեք չի վերանում կյանքից և միշտ նկատի ունի իր մտքի իրականացումը: Նա իր ժամանակի ծնունդն է՝ որպես ստրկատիրության գաղափարախոս: Ըստ նրա՝ ստրկությունը լինում է երկու տեսակի՝ բնական և ըստ օրենքի: Բնական ստրուկները բոլոր բարբարոսներն են: Հույներն այդպես էին անվանում բոլոր այլազգիներին (ոչ հույներին): Օրենքով ստրկությունը առաջանում է պատերազմում պարտվելու հետևանքով: Ըստ նրա՝ բարբարոսները կարող են արժանապատվություն ցուցաբերել միայն իրենց հայրենիքում, բայց ո՛չ Հունաստանում: Հույները մոլի ազգայնականներ էին, նրանք համոզված էին հույների առավելության մեջ մյուս ազգերի նկատմամբ:

Ըստ Արիստոտելի՝ բնականորեն արդարացի է ոչ միայն կնոջ ու տղամարդու միավորումը ընտանիք կազմելիս, այլ նաև ստրուկի և տիրոջ միավորումը: Տերն ու ստրուկն էլ իրար պետք են, քանի որ տերը նախատեսված է մտածելու ու կառավարելու համար, իսկ ստրուկը՝ հրահանգներ կատարելու: Արիստոտելը փորձում է բնությունը հարմարեցնել իր գաղափարախոսությանը, հայտարարելով, որ բնու-

թյունը ստրուկներից ստեղծել է հզոր, կոպիտ, դիմացկուն մարմնով, որպեսզի նրանք ֆիզիկական աշխատանք կատարեն: Իսկ ազատ մարդիկ, որոնք զգաստ կեցվածք ունեն, նախատեսված են քաղաքականության ու ղեկավարելու համար: Նա ձգտում է գտնել բնական մեկ այլ հիմնավորում ևս: Քանի որ կենդանի էակը բաղկացած է հոգուց ու մարմնից, հոգին իր բնույթով կառավարող, իշխող գործոն է, իսկ մարմինը՝ ենթարկվող, ուրեմն տիրոջ հոգին է առաջնային, իսկ ստրուկի՝ մարմինը: Իհարկե, ընթերցողը հասկանում է, որ այս կարգի «հիմնավորումները» արհեստական են և համոզիչ չեն: Ինքը՝ Արիստոտելը, չէր կարող չնկատել, որ ստրուկների մեջ էլ կան տարբեր ֆիզիկական կառուցվածքով մարդիկ, տերերի մեջ էլ, եթե, իհարկե, անաչառ լիներ: Չարմանալի միակողմանիություն է ցուցաբերում Արիստոտելը, այնքան խորն է նրա գաղափարական նախապաշարվածությունը: Էլ ավելի զարմանալի է նրա համոզվածությունը այս հարցում, քանի որ նա գիտի, որ գոյություն ունի ճիշտ հակառակ տեսակետը, ըստ որի՝ տիրոջ իշխանությունը ստրուկի նկատմամբ հակաբնական է և որ միայն օրենքով է մեկը ստրուկ, մյուսը՝ տեր, իսկ բնության տեսակետից նրանց միջև ոչ մի տարբերություն չկա: Այդ պատճառով էլ տիրոջ իշխանությունը ստրուկի նկատմամբ հիմնված է բռնության վրա ու անարդարացի է: Այս տեսակետը նրան հայտնի է, բայց ընդունելի չէ:

Արիստոտելը պետությունը համարում է մարդկանց միավորում հանուն երջանկության: Պետության գերագույն նպատակն է քաղաքացիների բարօրությունը, իսկ պետական բարօրությունն է արդարությունը: Արդարությունը հասարակության մեջ, ըստ ընդհանուր պատկերացման, հավասարությունն է: Սակայն ինչպես պետք է իրագործել հավասարության սկզբունքը, մասնավոր դեպքում միշտ էլ վիճելի է և պատկանում է քաղաքականության գործնական կողմին:

Ընտանիքը համարելով պետության հիմք՝ Արիստոտելն այն դիտում է որպես առաջին բնական միավորում, որը թելադրված է անհրաժեշտությամբ, քանի որ կինը և տղամարդը առանց իրար չեն կարող ապրել: Նրանք միավորվում են, որպեսզի շարունակեն իրենց ցեղը: Ամուսինների համար նա առաջարկում է որոշակի տարիքային տարբերություն՝ 18 տարեկան կնոջ համար և 37 տարեկան՝ տղամարդու:

Ընտանիքները միավորվում են՝ կազմելով գյուղ, գյուղերը կազմում են պետություն: Պետությունը գոյություն ունի բնականորեն, և մարդն իր բնույթով քաղաքական էակ է: Անհատը կազմում է պետության մի մասը: Քանի որ մարդը ինքնաբավ էակ չէ, ուստի նրա գոյությունը անհրաժեշտ է պետության մեջ: Երբ մարդը մեկուսանում է հասարակությունից, նա դադարում է մարդ լինել և վերածվում է կամ կենդանու, կամ աստծո:

Գոյություն ունի պետական կառուցվածքի չորս ձև՝ միապետություն, օլիգարխիա (խմբի իշխանություն), դեմոկրատիա (ժողովրդավարություն) և արիստոկրատիա (լավերի իշխանություն): Այդ չորսից երկուսը՝ դեմոկրատիան և օլիգարխիան նա համարում է հիմնական, ինչպես որ խոսում ենք հիմնականում երկու տիպի քամիների մասին՝ հյուսիսային և հարավային, մյուսները դիտելով շեղումներ այդ երկուսից: Պետության այդ երկու ձևերի տարբերությունը կարելի է հանգեցնել աղքատության և հարստության միջև եղած տարբերության: Օլիգարխիան պաշտպանում է փոքրամասնության (խմբի), հարուստների շահերը, իսկ դեմոկրատիան՝ մեծամասնության (աղքատների) շահերը:

Լավ է այն պետությունը, որն իր քաղաքացիների համար ապահովում է առաքինությունը: Ըստ Արիստոտելի՝ ունևորները պետք է կառավարեն, որովհետև նրանք արդեն ունեն այն ամենը, հանուն ինչի թույլ են տրվում օրինախախտումները: Հիշենք, որ Սոլոնն էլ աղքատներին զրկել էր պաշտոն զբաղեցնելու իրավունքից, քանի որ նրանք ավելի են ստիպված չարաշահել պաշտոնը:

Ամեն պետություն բաղկացած է երեք մասերից՝ հարուստներից, աղքատներից և այդ երկու ծայրահեղությունների միջև ընկած մեծամասնությունից, այսինքն՝ միջին խավից, որով էլ պայմանավորված է պետության դեմքը: Այդ միջին խավը հնազանդ է բանականության և օրենքի թելադրանքին: Շատ հարուստները չեն սիրում ենթարկվել այդ թելադրանքին: Նրանցից են առաջանում լկտիներ և մեծ սրիկաներ, քանի որ նրանք փոքր հասակից հեշտությամբ խուսափում են օրենքին ենթարկվելուց: Շատ աղքատներից առաջանում են չարագործներ և մանր սրիկաներ:

Քանի որ որոշ հանցագործություններ կատարվում են լկտիության հետևանքով, մյուսները՝ ստորության, ուստի մեծ հարստությունը և չքավորությունը նպաստավոր են որոշ օրինախախտումների համար:

Արիստոտելը պետության մեծագույն բարեկեցությունը տեսնում է այն հանգամանքի մեջ, որ նրա քաղաքացիները ունենան միջին և բավարար սեփականություն: Բոլոր դեպքերում պետությունը պետք է կարողանա օրենքների միջոցով այնպիսի կարգ ու կանոն ստեղծել, որպեսզի պաշտոնյաները չկարողանան իրենց պաշտոնի միջոցով մեծ հարստություն կուտակել:

Նա նկատում է իշխանության ազդեցությունը անձի բնավորության վրա, ուստի գտնում է, որ ոչ մեկին պետք չէ գովաբանել չափից ավելի, չէ որ մարդը ենթակա է այլասերման և ամեն ոք չէ, որ կարողանում է դիմանալ իր հաջողությանը: Ազատության կարևոր պայմանը հաջորդաբար ղեկավարելն է և ղեկավարվելը: Նա նկատում է, որ որոշ պետություններում, ինչպես Կրետե կղզու վրա և Սպարտայում, ողջ դաստիարակությունը և օրենքները հարմարեցված են պատերազմին: Այդ վիճակը նա համարում է ծայրահեղ: Պետք է ռազմական գործերով մտահոգվելը համարել անհրաժեշտ ու հոյակապ, բայց ոչ գլխավոր ու զերագույն նպատակ: Նպատակը երջանկությունն է, որը ենթադրում է գործունեություն:

Արիստոտելը քննադատում է կանանց ընդհանրության սկզբունքը, որը, ըստ նրա՝ ընդունելի է Պլատոնի «Պետության» մեջ: Այդ երևույթը նա համարում է անընդունելի, չնայած նկատում է, որ Լիբիայում կան ցեղեր, որոնք կիրառում են այդ սկզբունքը: Կանանց ընդհանրության սկզբունքը նա համարում է անբնական, քանի որ մարդը ավելի խնամքով է վերաբերվում այն բանին, որը պատկանում է իրեն: Որքան հաճույք կա, բացական չուն է նա, այն գիտակցության մեջ, որ ինչ-որ բան քեզ է պատկանում: Չէ որ պատահական չի ամեն մեկի մեջ իրեն սիրելու զգացումը, որը բնությունն է արմատավորում մեր մեջ: Մերժելով կանանց ընդհանրության սկզբունքը՝ Արիստոտելը վկայակոչում է իրականությունը, ասելով, որ եթե այդ սկզբունքը լավը լիներ, կյանքում հաճախակի կհանդիպեր, քանի որ բոլոր հնարավոր տեսությունները վաղուց հայտնի են:

Խոսելով կենդանիների մասին, որոնց մեջ էգերը և արունները նույնն են անում, Արիստոտելը ասում է, որ անհեթեթ է այս հարցում օրինակ վերցնել կենդանիներից, քանի որ նրանց մոտ չկա ոչ մի տնտեսվարություն:

Պետական կառուցվածքի համեմատաբար հաջողված ձև նա համարում է այն, որն ինչ-որ միջին է դեմոկրատիայի և օլիգարխիայի միջև, որը նա անվանում է պոլիտիա և որը նկարագրել է իր «Աթենական պոլիտիա» գրքի մեջ: Նա հաջողված պետական կառուցվածքի ձև է համարել նաև Սպարտայում ընդունվածը, որը բոլոր չորս ձևերի միասնությունն է եղել:

Արիստոտելը կարծում է, որ պետությունը պետք է կարգավորի նաև ծննդաբերությունը: Այն սահմանափակելու նպատակով, օրինակ, Կրետե կղզու վրա կյանքի կոչեցին սեռական հարաբերությունները տղամարդկանց միջև: Ահա պատմական մի փաստ, հարզելի ընթերցող, որ հոմոսեքսուալիզմը կարելի է առաջացնել հանգամանքների թելադրանքով: Այդ հնարավորության ֆիզիոլոգիական հիմքը մարդու բի-



սեքսուալ (երկսեռ) բնույթն է, ըստ որի՝ մարդու մեջ պոտենցիալ ձևով թաքնված են տարբեր (գուցե և բոլոր) սեքսուալ դրսևորումների հակումները:

Դեմոկրատական կառուցվածքի առավելությունը ազատությունն ու հավասարությունն է, սակայն պետք է նշել, որ այն ունի իր ծայրահեղությունները: Այդպես շատերը քննադատում էին Սոլոնին, որ նա, կարևոր հարցերի լուծումը հանձնելով ժողովրդական դատարանին, այնքան հզորացրեց լայն զանգվածների իշխանությունը, որ քաղաքական ղեկավարները (դեմագոգները) սկսեցին քծնել ժողովրդին, ինչպես բռնապետին, որպեսզի մեծացնեն իրենց անձնական իշխանությունը: Այդ պատճառով աթենական դեմոկրատիան երբեմն վերածվում էր օխլոկրատիայի (ամբոխավարության), քանի որ օխլոս նշանակում է ամբոխ: Այդ նույն ծայրահեղության արդյունք էր նաև, այսպես կոչված, օստրակիզմը, որի էությունը հետևյալն էր: Օրենսդիր Քլիսթենեսը (507 մ.թ.ա.) հորինեց մի օրենք, որի համաձայն ամեն գարնան որոշակի մի օր հավաքվում էր ողջ ժողովուրդը (կամ ամբոխը), որին ղեկավարները հարց էին տալիս. «Կա՞ արդյոք մեր քաղաքում անձ, որը վտանգ է ներկայացնում պետության համար»: Ինչպես էլ լիներ մեկը կպատասխաներ՝ «Այո»: Պարզ է, որ այդ «այոն» դժվար չէր նույնիսկ կազմակերպել ղեկավարների կողմից: Դրանից հետո սկսվում էր քվեարկելու գործընթացը: Քաղաքացիներից ամեն մեկը իր ցանկությամբ կավի որևէ սալիկի վրա (այդ սալիկը կարող էր լինել, օրինակ, կտորած կճուճի բեկոր), որը կոչվում էր օստրակոն (այստեղից էլ ծագել է այդ օրենքի անվանումը), գրում էր որևէ հայտնի մարդու անուն, որը իրեն թվում էր վտանգավոր պետության համար, և սալիկը շուռ տված դնում էր հրապարակի վրա՝ հատուկ այդ նպատակով հատկացված տեղում: Եթե սալիկների ընդհանուր քանակը գերազանցում էր վեց հազարը, սկսում էին հաշվել, թե ում անունն է հանդիպել ամենից հաճախ: Այդ մարդուն էլ արքայապետ էին տասը տարով՝ պահպանելով նրա ունեցվածքը և նրա հանդեպ հարգանքը: Ընթերցողն էլ կհամաձայնի, որ այդ օրենքը պետականորեն կազմակերպված անօրինություն է, քանի որ օրենքը փոխարինվում է ամբոխի կամքով: Դրա վառ ապացույցն է այն հանգամանքը, որ երբեմն օստրակիզմի միջոցով արքայապետ էին արժանի մարդիկ, որոնք ոչ մի վտանգ չեն ներկայացրել, սակայն որոնք ինչ-որ մի առավելության պատճառով ամբոխի նախանձն են շարժել: Օրինակ, Աթենքում ապրել է մի մարդ՝ Արիստիդես անունով, որը մեծ հարգանք է վայելել այնքան, որ նրա մականունը եղել է «Արդարացի Արիստիդես»: Օստրակիզմի գործընթացի ժամանակ մի անգրագետ գյուղացի մոտենում է Արիստիդեսին և խնդրում է, որպեսզի իր սալիկի վրա գրի Արիստիդեսի անունը: Նա, վերցնելով սալիկը, հարցնում է գյուղացուն. «Ինչո՞վ է նեղացրել քեզ Արիստիդեսը»: Գյուղացին պատասխանում է. «Ոչ մի բանով, ճիշտն ասած, ես նրան չեմ էլ ճանաչում, ուղղակի ձանձրացել եմ լսել, որ նա ամենարդարացին է»: Արիստիդեսը գրում է իր անունը գյուղացու սալիկի վրա և սալիկը տալիս է նրան: Պատմությունից հայտնի է, որ Արիստիդեսն էլ է ենթարկվել օստրակիզմի: Այդպիսին է օխլոկրատիան (ամբոխավարությունը): Այդ օրենքը ստեղծվել է որպես ամբոխի նախանձի պահանջները բավարարելու միջոց, քանի որ բնական պետք է համարել ամբոխի նախանձը լավերի նկատմամբ ցանկացած հասարակության մեջ:

Արիստոտելը նկատել է, որ լավ կառուցած պետության մեջ պետք է իշխի օրենքը, ոչ թե պաշտոնյան: Օլիգարխիայի առանձնահատկությունն այն է, որ կառավարելությունը կատարվում է միայն գույքային ցենզ (արտոնակարգ) ունեցողներին, որի հետևանքով ժողովուրդը հեռու է մնում իշխանությունից:

## ԷՊԻԿՈՒՐ (341-270 մ.թ.ա.)

ԷՊԻԿՈՒՐԸ ապրել է Աթենքում, հիմնել է դպրոց, որը կոչվել է «Էպիկուրի այգի»: Նա սկսել է զբաղվել փիլիսոփայությամբ, երբ լեզվաբանները չեն կարողացել բացատրել նրան, թե ինչպես հասկանալ Զեսիոդոսի «Քաոսը»: Մեկ ուրիշ վկայությամբ, ինքն էլ է եղել լեզվի ուսուցիչ մինչև Դեմոկրիտի գրքերը կարդալը: Նրա ուսուցիչն է եղել Դեմոկրիտի աշակերտներից մեկը: Մեզ են հասել Էպիկուրի նամակներից մի քանիսը, որոնց մեջ շարադրված են նրա աշխարհայացքային, բնագիտական և բարոյագիտական հայացքները:

Չեռնելով Դեմոկրիտին՝ նա էլ աշխարհը պատկերացնում է կազմված ատոմներից ու դատարկությունից: Ըստ նրա՝ քանի որ ամեն մարմին վերջավոր է, ուստի բաժանելիության համար ևս պետք է լինի սահման: Եթե այդ սահմանը չլինի, ինչպես կարելի է պատկերացնել, որ անսահման թվով մասեր, ինչ չափի էլ լինեն, գունարկվելով չեն կազմի անսահման մեծ մարմին:

Ըստ նրա՝ տիեզերքը անսահման է, միասնության մեջ, ամփոփ, հավերժական: Շարժումը նույնպես հավերժ է, ինչպես ատոմները: Աշխարհները անթիվ բազմությամբ են: Աշխարհները և նրանց մեջ եղած իրերը փոփոխվում են, իսկ ատոմները մնում են անփոփոխ: Ատոմները իրարից տարբերվում են ձևով, չափով, կշռով: Նրանց դիրքով է պայմանավորված մարմինների գույնը: Քանի որ մարդու հոգին էլ է կազմված ատոմներից, ուրեմն աշխարհում բացի մարմնականից ոչ մի երևույթ չի կարող լինել: Գոգու ուրիշ ատոմները տարածված են ողջ մարմնով: Բոլոր ատոմները այնքան փոքր են, որ տեսանելի չեն աչքի համար: Տիեզերքը անսահման է ոչ միայն դատարկությամբ, այլ նաև մարմինների բազմությամբ: Ինչպիսին է տիեզերքը այժմ, այդպիսին էլ եղել է անցյալում և այդպիսին կլինի ապագայում, որովհետև նրա փոփոխության համար չկան պատճառներ, քանի որ նրանից դուրս չկա որևէ բան, որը կարողանա մտնել նրա մեջ և փոփոխություններ առաջացնել: Ամեն փոփոխություն բնության մեջ ունի իր անհրաժեշտ պատճառը:

Էպիկուրը ընդօրինակել է Դեմոկրիտից նաև լույսի և տեսողության մասին տեսությունը, ըստ որի՝ մարդը տեսնում է իր շրջապատի առարկաները, քանի որ նրանցից անընդհատ պատկերներ են առանձնանում և մտնում աչքի մեջ:

Երկնային մարմինները կրակից են: Աշխարհը երկնքի սահմանափակ մասն է, որն իր մեջ պարունակում է Երկիրը, լուսատուները և բոլոր երկնային երևույթները: Երկնքի այդ մասը անսահմանության հատվածն է: Նա վերջանում է սահմանով, որը կամ նոսր է, կամ խիտ, կամ պտտվող է, կամ դադարի վիճակում և ունի շրջապատ, որը կամ կլոր է, կամ եռանկյուն կամ որևէ այլ ձևի: Զնարավոր է, որ Լուսինը ունենա ինքնուրույն լույս, բայց հնարավոր է նաև, որ չունենա: Մեր շուրջն էլ կան առարկաներ, որոնք ունեն սեփական լույս, կան նաև այնպիսիները, որոնք չունեն, բայց անդրադարձնում են իրենց վրա ընկած լույսը:

Էպիկուրի ֆիզիկան կարելի է անվանել երկրնորանքային, քանի որ այն միարժեք չէ: Այն հավանական է, ճշմարտանման է և հնարավոր է. այն նաև չի հակասում առօրյա դիտարկումներին՝ փորձին: Օրինակ, կայծակի մասին նա ասում է, որ այն կարող է տեղի ունենալ տարբեր պատճառներով, միայն թե բացատրությունների մեջ չլինի հեքիաթ, իսկ հեքիաթ չի լինի, եթե ինչպես հարկն է դիտարկել տեսանելի երևույթները և դրանցից վերցնել ցուցումներ անտեսանելի բացատրելու համար: Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, պետք է նշել մի հանգամանք: Էպիկուրի ֆիզիկայի համար չկան անբացատրելի երևույթներ, քանի որ բացատրությունները սովորաբար մի քանիսն են: Նրա հիմնական մեթոդաբանական մտահոգությունը մեկն է՝ «որպեսզի չլինի հեքիաթ», այսինքն նրա ֆիզիկան ձգտում

է առանձնանալ առասպելաբանութունից, որը բոլոր երևույթները բացատրում է աստվածների կամքով, հրաշքով, այսինքն՝ հեքիաթով: Այդ ֆիզիկան առանձնանալով առասպելաբանութունից ինքնաբերաբար հակադրվում է նրան, քանի որ միևնույն երևույթները բացատրում է բնական անհրաժեշտության միջոցով:

Ըստ Էպիկուրի՝ երկրաշարժը կարող է տեղի ունենալ հողի մեջ քամի պարունակելու հետևանքով, երբ քամու զանգվածը տեղափոխվում է անընդհատ շարժվելով և տատանելով հողը՝ երկիրը: Այն կարող է տեղի ունենալ հողի խոռոչներում մեծ զանգվածների անկման հետևանքով; Երկրաշարժը կարող է առաջանալ մեկ այլ կերպ ևս:

Ի տարբերություն բնական երևույթի՝ առասպելաբանական բացատրության, որը սովորաբար միարժեք է, միևնույն երևույթի գիտական բացատրությունները լինում են բազմարժեք: Ուստի Էպիկուրը սխալ է համարում միարժեք բացատրությունները ընդհանրապես, կարծելով, որ գիտականության չափանիշներից մեկը հենց բացատրության բազմարժեքությունն է: Ինչ վերաբերում է միարժեք բացատրություններին, Էպիկուրը դրանք համարում է անընդունելի, քանի որ դրանք նրանց գործն է, ովքեր «հիմարացնում են ամբոխը»: Ընթերցողը հասկանում է, որ այստեղ Էպիկուրը նկատի ունի ամբոխի ղեկավարներին, որոնք առասպելաբանական գաղափարախոսության պաշտպաններն էին: Օրինակ, սառույցի առաջացումը ջրից նա բացատրում է ջրի մեջ տեղի ունեցող ներքին պրոցեսներով, երբ սուրանկյուն մասնիկները ջրից դուրս են մղում կլոր մասնիկները, սրանք համախմբվելով սառեցնում են ջուրը: Նման բացատրություններ կան նաև կարկուտի, ծյան, ցողի, ծիածանի, գիսաստղի համար: Օրինակ, ամպերի գոյացումը բացատրվում է քամու ճնշման տակ օդի խտացումով: Ամպերը կարող են երկրից ու ջրերից գոլորշիացման կուտակումների հետևանք լինել: Հնարավոր են նաև ամպերի գոյացման շատ այլ պատճառներ էլ: Որոտը կարող է առաջանալ քամուց ամպերի խոռոչներում, ինչպես մենք կարող ենք լսել քամու սուլոցը: Այն կարող է առաջանալ նաև կրակի միջոցով, որին բորբոքի քամին, կարող է առաջանալ նաև ամպերի ճայթելուց, ինչպես նաև ամպերի շփումից, երբ նրանք, ամրանալով սառույցի պես, կոտրվում են: Սովորաբար որպես մեթոդաբանական սկզբունք Էպիկուրը ընդունում է այն պայմանը, որ տեսանելի երևույթները թելադրում են մեզ բազմազան բացատրություններ անտեսանելիների համար: Նա չի ընդունում դիալեկտիկական որպես անհրաժեշտ գիտություն, քանի որ ֆիզիկայում բավական է գործածել այն բառերը, որոնք համապատասխանում են առարկային: Նրա համար ճշմարտության չափանիշը զգայական տվյալներն են: Սխալը, մոլորությունը կարող է առաջանալ միայն կարծիքի մեջ, երբ եզրակացությունը չի համապատասխանում իրականում գոյություն ունեցողին: Ճշմարիտ է միայն այն, ինչը մատչելի է դիտարկմանը: Բանականությունը չի կարող հերքել զգայությունները, քանի որ ինքն էլ հենվում է նրանց վրա: Զգայությունների պատճառը հոգին է, որը գոյություն ունի և տարածվում է ողջ մարմնով: Այնպես որ հոգին չի կարող մարմնից դուրս գոյություն ունենալ: Առանց մարմնի ոչինչ չի կարող գոյություն ունենալ, բացի դատարկությունից:

Էպիկուրը կարծել է, թե Արեգակը, Լուսինը և մյուս լուսատուները հենց այն չափի են, ինչ չափի որ երևում են: Ըստ նրա՝ արևածագը և մայրամուտը տեղի են ունենում Արեգակի բոցավառվելու և մարելու հետևանքով: Սակայն նրանք կարող են տեղի ունենալ նաև երկրի տակ թաքնվելու հետևանքով: Հակադրվելով առասպելաբանական գաղափարախոսությանը՝ նա պնդում է, որ երկնային մարմինների շարժման, Արեգակի ու Լուսնի խավարման, արևածագի ու մայրամուտի երևույթները չի կարելի վերագրել որևէ շնչավոր էակի: Այդ երևույթների պատճառները հետազոտելը կազմում է բնության ճանաչման երանելիությունը: Որպես գիտության ու առասպել-

լաբանության միջև բաժանող մեթոդաբանական միջոց նա ընդունում է դիտարկելիությունը, քանի որ գիտական ուսումնասիրության առարկան պետք է դիտարկելի լինի զգայությունների համար:

Ուշագրավ են Էպիկուրի հայացքները աստվածների վերաբերյալ: Նա ասում է, որ աստվածները գոյություն ունեն, բայց նրանք այնպիսին չեն, ինչպիսին նրանց պատկերացնում է ամբոխը: Նրանք ապրում են կոսմիկական տարածքներում և ոչ մի ձևով չեն խառնվում մեր մարդկային կյանքին: Հետևաբար ոչ մի նշանակություն չունեն մարդկանց կողմից նրանց մեծարելը, զոհաբերությունները, ծիսակատարությունները: Ուստի նրանցից վախենալու, կամ նրանցից օգնություն ակնկալելու ոչ մի հիմք չկա:

Իր նամակներից մեկի հասցեատիրոջը նա հորդորում է հիշել իր շարադրած բնագիտական բացատրությունները, որպեսզի կարողանա «խուսափել առասպելաբանական շատախոսությունից»: Ես կարծում եմ, հարգելի ընթերցող, որ Էպիկուրը ընդունել է աստվածների գոյությունը միայն ձևականորեն, որպեսզի առիթ չտա իրեն անաստվածության մեջ մեղադրելու:

Էպիկուրը միշտ էլ համարվել է հեղոնիզմի հետևորդ, որի համաձայն մարդու նպատակը այս աշխարհում երջանկությունն է, որին նա հասնում է հաճույքներին ձգտելու և տհաճություններից խուսափելու միջոցով: Գիտությունն ու ճանաչողությունն էլ պետք է ծառայեն մարդու երջանկությանը: Երկնային երևույթների ուսումնասիրությունը, ինչպես նաև ցանկացած այլ ճանաչողություն, նպատակ ունի հանգստացնել մարդկային հոգին և երջանկություն պարզել: Մարդու երջանկության համար անհրաժեշտ է նաև արդարության իշխանությունը: Արդարությունը գոյություն չունի ինքնին, այն՝ միմյանց վնաս չտալու վերաբերյալ պայմանավորվածության արդյունք է: Արդարությունը ընդհանրապես բոլորի համար նույնն է, քանի որ այն բխում է փոխադարձ շփման շահից, սակայն առանձին դեպքերում նա բոլորի համար նույնը չէ: Երջանիկ ու անվրդով կյանքի համար Էպիկուրը խորհուրդ է տալիս իր աշակերտներին չմասնակցել քաղաքական կյանքին, ապրել որքան հնարավոր է աննկատ ձևով:

Ըստ Էպիկուրի՝ որոշ իրադարձություններ բնության մեջ տեղի են ունենում անհրաժեշտաբար, մյուսները՝ պատահաբար, երրորդները կախված են մեզանից: Նա չի ընդունում անխուսափելի ճակատագրի գոյությունը:

Իմաստունի համար ավելի լավ է խելացի դժբախտը, քան անխելք երջանիկը: Ուն համար բավական չէ քիչը, նրա համար բավական չէ ոչինչ: Հարստությունը, որը պահանջվում է բնության կողմից, սահմանափակ է, իսկ որը դատարկ կարծիքի արդյունք է, անհատների է: Ով ասում է, թե փիլիսոփայությամբ զբաղվելը դեռ շուտ է, կամ արդեն ուշ է, նույնի է, որ ասի, թե երջանկության համար դեռ շուտ է, կամ արդեն ուշ է: Մահը մեզ հետ ոչ մի առնչություն չունի, մենք երբեք չենք հանդիպում իրար, որովհետև քանի մենք կանք, նա չկա, իսկ երբ նա կա, մենք չկանք: Ուրեմն մեր վախը մահից բոլորովին անիմն է:

### **ՄՏՈՒԿ ՁԵՆՈՆ (333-262 մ.թ.ա.)**

ՄՏՈՒԿ ՁԵՆՈՆԸ եղել է Կրատեսի աշակերտը, բայց չի համարվում ցինիկ, քանի որ չի ընդունել ցինիզմի ծայրահեղությունները: Նա դարձել է փիլիսոփայական առանձին դպրոցի հիմնադիր: Նա իր աշակերտների հետ հավաքվում էր զրույցի սյուների վրա հենված նկարագրող ծածկի տակ, որը հունարեն կոչվել է ստոա, որից էլ նրանք կոչվեցին ստոիկներ: Այնտեղ քիչ մարդ էր լինում, հարմար էր ետ ու

առաջ գնալ-գալով գրել իր ստեղծագործությունները: Հետզհետե մարդիկ սովորույթ դարձրին հավաքվել՝ լսելու նրան: Ասում են, թե Ձենոնը հարցրել է պատգամախոսին. «Ինչպե՞ս ապրել լավագույն ձևով»: Պատգամախոսը պատասխանել է. «Օրինակ վերցրու հանգուցյալներից»: Այս բառերը նա հասկացավ որպես անհրաժեշտություն՝ կարդալու հին հեղինակներին: Ձենոնը Կրատեսին գտավ այսպես. Պիրեյի (Աթենքի նավահանգստի) մոտ նա ենթարկվեց նավաբեկման, հասավ Աթենք, մոտեցավ գրքի կրպակին, որտեղ նրա ձեռքն ընկավ Քսենոփոնի հիշողությունները Սոկրատեսի մասին, նա թերթեց, կարդաց և հարցրեց գրավաճառին. «Որտե՞ղ կարելի է գտնել նման մարդկանց»: Այդ պահին մոտիկ անցնում էր Կրատեսը և գրավաճառն ասաց. «Գնա նրա հետևից»: Այդպես Ձենոնը գտավ Կրատեսին: Հետո նա դարձավ Սոկրատեսի աշակերտը, այնուհետև նաև՝ Քսենոկրատեսի, որը Պլատոնի աշակերտներից էր: Տարիներ անց նա հիշում էր. «Ահա թե ինչպիսի երջանիկ նավագնացությամբ ավարտվեց իմ նավաբեկումը»:

Ձենոնը փիլիսոփայությունը բաժանել է երեք մասի՝ ֆիզիկա, բարոյագիտություն (էթիկա) և տրամաբանություն (լոգիկա), Կլեանֆը՝ Ձենոնի աշակերտը, բաժանել է վեց մասի՝ դիալեկտիկա, հռետորիկա (ճարտասանություն), էթիկա (բարոյագիտություն), պոլիտիկա (քաղաքագիտություն), ֆիզիկա, աստվածաբանություն: Որպես ճշմարտության չափանիշ նրանք ընդունում էին ճանաչող պատկերացումը, այսինքն այն պատկերացումը, որն առաջանում է գոյություն ունեցողից: Ոմանք որպես ճշմարտության չափանիշ ընդունում էին ճշմարիտ բանականությունը:

Դիալեկտիկան գիտություն է այն մասին, թե ինչն է ճշմարտությունը, ինչը՝ սուտը, մոլորությունը, իսկ ինչը՝ ոչ այս, ոչ այն: Դատողությունն այնպիսի բառային արտահայտություն է, որը լինում է ճշմարիտ կամ սուտ:

Ողջ գոյը բաժանվում է երկու մասի՝ գործունյա և կրավորական: Կրավորական մասը անորակ էությունն է, այսինքն՝ նյութը, իսկ գործունյան՝ բանականությունը, այսինքն՝ աստված: Աստվածը, խելքը, ճակատագիրը, Ձևը և աշխարհը նույնական են: Նյութը բաղկացած է չորս տեսակից՝ հողից, ջրից, կրակից, օդից և եթերից, որը կրակի վերին շերտն է: Նյութը ենթակա է փոփոխության: Եթե այն լիներ անփոփոխ, նրանից ոչինչ չէր կարող առաջանալ: Նյութը անվերջ բաժանելի է: Աշխարհը ենթակա է կործանման, ինչպես ամեն բան, որն ունի սկիզբ: Այդպիսին են նաև զգայական իրերը: Աշխարհը կենդանի, շնչավոր էակ է, որովհետև մեր հոգիները նրա հոգու մասերն են: Աշխարհը վերջավոր է, իսկ դատարկությունը՝ անվերջ: Արեգակը մաքուր կրակ է, նա երկրից մեծ է, գնդաձև, ինչպես և ողջ աշխարհը: Լուսինը չունի իր լույսը, նա անդրադարձնում է Արեգակի լույսը: Արեգակի խավարումը Լուսնի պատնեշելն է Արեգակին: Տարվա եղանակները կախված են Արեգակի հեռանալուց ու մոտենալուց Երկրին: Անձրևն ամպ է, որն առաջանում է հողից ու ծովից, ջրի գոլորշիացումից: Կայծակը ամպերի շփումն է, որի պատճառը քամին է: Երկրաշարժն առաջանում է օդի մտնելուց հողի տակ: Ձայնը օդի ցնցումն է: Աստված կենդանի էակ է, ամմահ, բանական, կատարյալ, խելացի երջանկության մեջ, ոչ մարդանման: Նա ծնողն է ամեն ինչի և կրում է շատ անվանումներ՝ Դիա, որովհետև նրա միջոցով է կատարվում ամեն ինչ, Ձևա, որովհետև նա է կյանքի պատճառը և թափանցում է ողջ կյանքը, Աթենաս, որովհետև ծավալվում է նաև օդի մեջ, Հեֆեստ, որովհետև այն տարածվում է կրակով, Պոսեյդոն, որովհետև՝ ջրի միջոցով, Դեմետրա, որովհետև՝ հողով և այլն: Բնություն է կոչվում այն ամենը, ինչով կանգուն է մնում աշխարհը, երբեմն՝ այն, ինչով ծնվում է ամենայն հողայինը:

Ամեն ինչի առաջացումը աշխարհում վճռում է ճակատագիրը: Կենդանի էակի առաջին մղումը ինքնապաշտպանությունն է: Առաքինությունը հակման համաձայնեցումն է բնությանը: Արատը նույնպես գոյություն ունի, քանի որ այն հակառակ է

առաքինությանը: Առաքինությունը կարելի է սովորել, քանի որ վատ մարդը կարող է դառնալ լավը: Ըստ ստոիկների՝ իմաստունը պետք է լինի անկիրք, քանի որ նա չի ենթարկվում կրքերի: Միայն նա է ազատ այն դեպքում, երբ հիմար մարդիկ կրքերի ստրուկներ են: Իմաստունը պետք է անտարբեր լինի այն ամենի նկատմամբ, ինչ կա առաքինության ու արատի միջև:

Այն փիլիսոփայական դպրոցը, որը հիմնադրեց կիտոնցի (Կիպրոս կղզի) Ջենոնը 300 թվականին Աթենքում և որը հետագայում կոչվեց ստոիկյան, գոյություն ունեցավ մինչև հռոմեական կայսր Մարկոս Ավրելիոսը (121-180), որին անվանում են փիլիսոփա գահի վրա: Ո՛չ Ջենոնից, ո՛չ էլ նրա աշակերտներից ոչ մի աշխատություն չի պահպանվել, ուստի ստոականության մասին կարելի է խոսել ընդհանրացրած ձևով: Ստոիկ է եղել նաև գրող Սենեկան:

Ստոիկները աշխարհը պատկերել են որպես նպատակասլաց կառուցված գնդաձև կենդանի էակ: Աշխարհում ամեն ինչ մարմնական է, բացի դատարկությունից, տեղից, ժամանակից: Մարմնականի մեջ կա երկու գործոն՝ պասիվ և ակտիվ: Պասիվ գործոնը որակագուրկ նյութն է, սուբստանցը, մատերիան, իսկ ակտիվը՝ ամեն ինչ թափանցող լոգոսը, աստվածը, Ջևար, ամեն մի էներգիայի, ուժի, շարժման, կարգ ու կանոնի, օրենքի էությունը: Ստոիկներն էլ Յերակլիտոսի պես կարծել են, որ աշխարհն իրենից ներկայացնում է մերթ բոցավառվող, մերթ մարող կրակ: Կրակի մարման հետևանքով առաջանում են չորս տարերքները՝ հողը, ջուրը, կրակն ու օդը, որոնցից էլ առաջանում է զգայական աշխարհի ողջ բազմազանությունը: Աշխարհում ամեն ինչ կատարվում է ըստ անհրաժեշտության, որը ճակատագիրն է: Աշխարհը և ժամանակը անսահման բաժանելի են: Մարդու հոգին կենտրոնացած է սրտում և հանդիսանում է աշխարհի հոգու մի մասը: Լոգոսի միջոցով մարդիկ միավորվում են մեկ համաաշխարհային պետության մեջ, որը կոչվում է Կոսմոպոլիս: Անհատը՝ մասնակցելով իր երկրի պետության գործերին, հաղորդակից է դառնում Կոսմոպոլիս պետությանը: Ստոիկները մարդու գոյության իմաստը տեսնում էին ոչ թե հաճույքների մեջ, այլ լոգոսին, բնությանը համապատասխան ապրելակերպի մեջ, որն էլ հենց առաքինությունն էր: Ստոականությունը բնութագրվում է առաքինի իմաստունի կերպարով, որը իր գիտակից կյանքը ապրում է մշակված ու փորձված սկզբունքներին համապատասխան: Ստոականության վերջին՝ հռոմեական շրջանը բնութագրվում է պրակտիկ փիլիսոփայությամբ, այսինքն՝ բարոյագիտությամբ: Այն դրսևորվում է իմաստունի ներքին ազատության համոզվածությամբ, ներքին աշխարհի հոգևոր արժեքների իմաստավորմամբ:

## **ԼՈՒԿՐԵՑԻՈՍ (99-55 մ.թ.ա.)**

ԼՈՒԿՐԵՑԻՈՍԸ հռոմեական փիլիսոփա է, որի «Իրերի բնության մասին» հիմնական աշխատությունը պահպանվել է: Գիտակցելով, որ իր շատ համոզմունքներ ուղղված են կրոնի դեմ, նա նշում է, որ դրանով ինքը չի խրախուսում հանցագործությունը, ինչպես, սովորաբար, ներկայացնում են եկեղեցու ծառայողները, այլ նկատում է, որ եկեղեցին ու կրոնն ավելի շատ են ծնել պիղծ ու հանցագործ արարքներ: Իրոք, եկեղեցին իր պայքարի ընթացքում ընդդեմ անհավատների ու գիտության բոլոր ժամանակներում պնդել է, թե իսկական բարոյականությունը հնարվոր է միայն կրոնի ներքո, թե անհավատությունը տանում է դեպի անբարոյականություն ու հանցագործություն, որը, իհարկե, այդպես չէ, քանի որ անհավատները նույնպես կարող են լինել բարոյական և, ինչպես Լուկրեցիոսն էլ է նկատել, եկեղեցու սպասավորներն էլ շատ հանցագործություններ են կատարել:

Նա իր ստեղծագործության սկզբում հիացմունք է արտահայտում սիրո աստվածուհու հանդեպ՝ համարելով նրան միակը, որն իր ձեռքում պահում է բնության ստեղծագործ արարչությունը, առանց որի ոչ մի բան չի գալիս այս աշխարհ և չկա ոչ մի ուրախություն ու հրապուրանք:

Մարդիկ գիջում են աշխարհի իշխանությունը աստվածներին, վախենում են բնության արհավիրքներից՝ վերագրելով դրանք աստվածների կամքին, որովհետև չգիտեն դրանց իսկական պատճառները: Մարդիկ պետք է նկատեն, որ կայծակը չի առաջանում երկնքում առանց ամպերի, որոնց բախումից էլ առաջանում են և՛ կայծակը, և՛ որոտը: Նկատի ունենալով ավանդական առասպելները՝ նա ասում է, որ որքան էլ գեղեցիկ լինեն դրանք, միևնույն է դրանց մեջ չկա ծշմարտանմանություն: Եթե որևէ մեկին պետք է ծովը անվանել Նեպտուն, գինին՝ Բաքոս և այլն, ապա թող այդպես անվանի, բայց լուրջ չվերաբերվի նողկալի կրոնի հանդեպ: Տերբերի (երեք գլխանի շան) և այլ առասպելաբանական էակների վերաբերյալ նա ասում է, որ դրանք հորինվածքներ են և գոյություն չունեն որևէ տեղ: Նրանց գոյություն չունենալը նա ձգտում է հիմնավորել գիտականորեն՝ քանի որ ամեն կենդանի իր տեսակն է պահպանում, ուստի հնարավոր չէ իրականում ոչ մարդաձիու առաջացումը, ոչ էլ երեք գլխանի շան՝ Տերբերի գոյությունը: Առավել ևս այն էակների գոյությունն է անհնարին, որոնք, առասպելի համաձայն, բոց են շնչում բերանով: Մարդու երևակայությունը ստեղծել է այդ սարսափելի էակներին ժողովրդին հնազանդության մեջ պահելու համար: Նա բազմիցս հիշեցնում է իր գրքի ընթերցողին, որ իր նպատակն է ազատել մարդկային հոգին սնահավատության որոգայթից և պարզ ձևով շարադրել խավար առարկան: Եթե Յուպիտերի (Ջևսի) կամքով տեղի ունենար կայծակը, ապա ինչու՞ այն երբեք չի լինում անամպ երկնքում: Կամ եթե իր կամքով է լինում կայծակը, ապա ինչու՞ է այն ծովի ալիքներին ևս խփում: Միթե այն պատճառով, որ ալիքները նրան բարկացրել են: Եվ Լուկրեցիոսը փորձում է տալ կայծակի առաջացման բնական բացատրությունը: Կայծակը առաջանում է, երբ կրակի սերմերը դուրս են ցատկում ամպերից նրանց բախման ընթացքում քանո ազդեցությանը: Կայծակի կրակը ամենից մանր կրակի սերմերից է, որոնց համար հնարավոր չէ ստեղծել պատենշ: Կայծակները լինում են գարնանը և աշնանը, քանի որ ձմռանը կրակը պակասում է ամպերում, իսկ ամռանը քամին, որը խտացնում է ամպերը, թույլ է: Ամպերն առաջանում են խոնավության գոլորշիներից, երբ դրանք առաջանում են Արեգակի լույսի ու ջերմության միջոցով՝ երկրային ու ծովային ջրերից: Թրջված շորերը, ինչպես նաև գետինը չորանում են անձրևից հետո: Այդ փաստից նա եզրակացնում է, որ ջուրը բաղկացած է մանր մասնիկներից, որոնք տեսանելի չեն մեր աչքի համար: Լուկրեցիոսը նկատել է, որ կայծակը տեղի է ունենում ավելի շուտ, քան որոտը հասնում է մեզ, քանի որ լույսը ավելի արագ է հասնում մեզ, քան ձայնը: Այդ նույնը նա նկատում է նաև փայտահատի աշխատանքի ընթացքում, երբ այն դիտվում է հեռվից. սկզբում մենք տեսնում ենք կացնի հարվածը և հետո միայն այդ հարվածից առաջացած ձայնը:

Երկրաշարժի պատճառը նա համարում է քարանձավների քամիները, ստորերկրյա ջրերի և քարանձավների պատերի փլուզման հետևանքով: Հրաբուխը նա բացատրում է քարանձավային քամիներով:

Մագնիսի կողմից երկաթի ձգողության երևույթը նա բացատրում է հետևյալ կերպ: Քանի որ ամեն մարմնի մեջ կան ծակոտիներ, խռոչներ, ինչպես, օրինակ, մեր մարմնից քրտինքը դուրս է գալիս այդ ծակոտիներով, մազը դուրս է գալիս նույնպես դրանցով, մեր սնունդն էլ տարածվում է մեր մարմնով մեր երակների միջոցով, մագնիսից բազմաթիվ սերմեր են անջատվում, իսկ այդ դատարկ ծակոտիների մեջ լցվում են երկաթի մասնիկները, որոնք մագնիսի մասնիկների հետ միանում են

կեռերով ու օղակներով: Բնական երևույթների բացատրության հիմքում Լուկրեցիոսը դնում է պահպանման սկզբունքը, ըստ որի՝ ոչինչ չի առաջանում ոչնչից և ոչ մի բան չի կորչում իսպառ, այլ միայն մի ձևից փոխակերպվում է մեկ այլ ձևի: Բնությունը ստեղծվել է ոչ թե աստծո կամքով ոչ էլ մեզ համար, այնքան շատ են նրա մեջ եղած արատները: Ըստ նրա՝ ամեն ինչ առաջանում է մատերիայից և ամեն ինչի համար գոյություն ունի համապատասխան սերմ, որից էլ առաջանում է այն: Եվ ամեն ինչ կոչնչանար, եթե մատերիան հավերժական չլիներ: Շատ քիչ հավանական է, որ մատերիան, լինելով տարածության պես անսահման, միայն մեր աշխարհը կստեղծեր՝ ամբողջ մնացածը թողնելով պարապ ու անբան: Ավելի հավանական է, որ մատերիան ուրիշ շատ աշխարհներ էլ է ստեղծել մերի նման և մերից տարբեր: Աշխարհում ոչ մի հավերժական բան չկա. ամեն ինչ ծնվում է, զարգանում, քայքայվում, ոչնչանում: Այդ ոչնչացածից առաջանում է նորը: Բնությունն անընդհատ վերածնունդ է մեկից մյուսը, և մեկի մահը լրացվում է մյուսի ծնունդով: Քամին նա համարում է մարմին, որը անտեսանելի է մեզ համար: Անտեսանելի են նաև հոտերը: Մեզ համար անտեսանելի են նաև իրերի մաշվելը և բույսերի ու կենդանիների աճը: Իրերից բացի գոյություն ունի նաև դատարկությունը, առանց որի հնարավոր չէր լինի որևէ շարժում: Ամեն մարմնի անհրաժեշտ հատկությունն է ազդեցությանը հակազդեցություն ցուցաբերելը: Ամեն մարմին դեպի ցած ազդելու հատկությամբ է օժտված, իսկ դատարկությունը իր բնույթով անկշռային է:

Լուկրեցիոսը ընդունում է իրերի գոյությունը և գիտակցում է, որ այն հիմնվում է առողջ բանականության վրա, որը բոլոր դատողությունների հիմքն է: Ժամանակը գոյություն չունի առանց մարմինների: Ժամանակի զգացողությունը առաջացնում են առարկաները: Ժամանակը հնարավոր չէ պարզել առանց շարժման ու դադարի: Իրերը կազմված են սերմերից, որոնք խիտ են (այսինքն՝ անբաժանելի) և հավերժական (այսինքն՝ անփոփոխ): Դրանցից է կառուցված ողջ աշխարհը: Ոչ մի առարկա մեր շրջապատում կազմված չէ համասեռ սկզբնամասերից, այն իրենից ներկայացնում է տարբեր սերմերի խառնուրդ է: Չնայած՝ տիեզերքն անսահման է, սակայն առողջ բանականությունը մեզ հուշում է, որ փոքրագույն մարմինները կազմված չեն անսահման մասերից, որ պետք է ընդունել անբաժանելի մարմինների գոյությունը, որոնք փոքրագույնն են: Բոլոր մահկանացու իրերի հատկությունները՝ փափկությունը, ճկունությունը, կարծրությունը և այլն, չեն կարող վերագրվել սերմերին, որոնք աշխարհի անմահության հիմքերն են: Նա չի համաձայնում Չերակլիտոսի այն մտքին, որ ամեն ինչ կրակից է առաջանում և կրակի է վերածվում: Նա առարկում է նաև Էմպեդոկլեսին, որը չի ընդունում մարմինների տրոհման սահմանը և ժխտում է փոքրագույնի գոյությունը:

Ըստ Լուկրեցիոսի միայն սերմերի վերադասավորումը կարող է ապահովել մարմնական աշխարհի բազմազանությունը, ինչպես որ տառերի հաջորդականության հիման վրա կարելի է ստանալ բառերի բազմազանությունը: Նա գիտակցում է, որ իր տված գիտելիքների միջոցով ինքն ազատում է մարդկանց հոգիները սնապաշտության ցանցից: Այնպես, ինչպես բժիշկը դառը դեղամիջոցի ամանի եզրին մեղր է քսում, որպեսզի հիվանդ երեխայի համար հեշտացնի դեղի ընդունումը, այդպես էլ ինքը իր մտքերը հրամցնում է ընթերցողին գեղեցիկ չափածոյի միջոցով, քանի որ ամբոխը ատելությամբ է վերաբերում նման հայացքներին:

Տիեզերքը չունի ոչ մի սահման բոլոր կողմերով, քանի որ չունի եզրեր: Տարածության յուրաքանչյուր կետից այն անսահման է բոլոր ուղղություններով: Չկա նաև բացարձակ վերի ու վարի գոյությունը, քանի որ եթե գոյություն ունենար վարը, օրինակ, մատերիան դարձրով կծգտեր դեպի այն և կխտանար այնպես, որ շարժումը հնարավոր չէր լինի այլևս: Իսկ իրականում տիեզերքի մեջ անընդհատ շարժումը չի



դադարում: Ուրեմն տիեզերքը կենտրոն էլ չունի ոչ մի տեղ: Մատերիան էլ, տիեզերքի պես, չունի սահման: Մեր երկինքը տիեզերքի չնչին մասն է: Երկիրն էլ, երկինքն էլ, աշխարհն էլ առաջացել են ինչ-որ մի ժամանակ և ժամանակի մեջ էլ կկործանվեն: Արեգակն ու աստղերն էլ Լուսնի հետ հավերժ չեն, քանի որ անընդհատ կրակ են արձակում: Արեգակի կրակի սկավառակը չի կարող լինել կամ շատ ավելի մեծ, քան երևում է, կամ շատ ավելի փոքր: Արեգակի երևալու պարբերականության մասին նա ասում է, որ ամեն առավոտ կրակները հավաքվում են և ապահովում են Արեգակի փայլը, իսկ երեկոյան Արեգակը անցնում է գետնի տակ: Արեգակի և Լուսնի խավարումները կարող են տեղի ունենալ տարբեր պատճառներով: Լուսինը կարող է ծածկել Արեգակի լույսը, իսկ Լուսնի խավարումը կարող է լինել Երկրի ստվերից կամ որևէ այլ մարմնի ստվերից: Լուսինը կարող է չուներնալ իր սեփական լույսը և անդրադարձնել Արեգակից ստացածը, բայց հնարավոր է նաև, որ նա ուներնա իր սեփական լույսը, և Լուսնի խավարումը այդ դեպքում հնարավոր է մեկ ուրիշ մարմնի կողմից, որը շարժվում է Լուսնի հետ, բայց չի երևում, որովհետև լույս չի արձակում: Լուկրեցիոսի գիտական մտածելակերպի մեջ դեռ կան երկընտրանքային գիտության մտուշներ, երբ միևնույն երևույթը բացատրվում է տարբեր ձևով, քանի որ բոլորն էլ հնարավոր են համարվում: Սակայն Եպիկուրի գիտության համեմատությանը այդ երկընտրանքությունը ավելի քիչ է, այսինքն՝ նկատվում է զարգացում դեպի գիտական բացատրության միարժեքություն: Ի տարբերություն Եպիկուրի՝ Լուկրեցիոսը, օրինակ, շեշտում է այն հանգամանքը, որ չնայած երևույթը բացատրելու համար կարելի է շարադրել շատ պատճառներ, սակայն դրանցից միայն մեկը կլինի ճիշտ: Օրինակ, երբ հանդիպի որևէ դիակ, ապա մահվան ենթադրյալ պատճառները շատ են, բայց նրանցից մեկն է ճիշտ: Կամ Նեղոսի մակարդակի բարձրացման պատճառը կարող է լինել ջրի հոսանքին հակառակ փչող քամին, ծովից առաջացած ավազը, որը հունի մեջ է ընկնում ծովի ջրի հետ, կամ անձրևը, կամ ձնհալը: Լուկրեցիոսը համոզված է, որ շարադրում է բնության գաղտնիքները և օգնում է ընթերցողին հաղթահարել մութ խավարը լուսավորության ջահերով: Իսկ ովքեր չգիտեն մատերիայի հատկությունները, ի տարբերություն իրեն, բնության երևույթները բացատրում են աստվածների կամքով:

Ըստ Լուկրեցիոսի՝ կենդանի էակները առաջանում են անկենդան սկզբնամասերից այնպես, ինչպես գոմաղբից առաջանում են որդեր: Այնպես որ զգայության առաջացման համար բոլորովին անհրաժեշտ չէ զգայություն: Բոլոր շնչավորները առաջացել են անշունչ սերմերից, և մենք էլ ծնունդն ենք մայր հողի, որը սնում է բոլոր էակներին և հնարավոր դարձնում նրանց բազմացումը: Կենդանիները չեն կարող առաջանալ երկնքից, ուստի՝ նրանց ծնողը և սնողը Երկիրն է: Սկզբում Երկիրը ծնել է շատ տարօրինակ էակներ՝ առանց ձեռք, առանց ոտք, անբերան, կույր և այլն: Դետագայում պահպանվեցին կենսունակները: Ժամանակի ընթացքում Երկրի ծննդաբերությունը նվազեց, ինչպես կանանց մոտ տարիքի հետ. երկիրը առաջվա պես բերքաշատ չէ: Ամեն բան աշխարհում ենթակա է փոփոխության, քայքայման: Ամեն հողագործ կարող է տեսնել, որ իր հողը բերրիությունը կորցրել է իր պապերի հողի համեմատ:

Հոգին մարմնի մասն է ոչ թե ներդաշնակության ձևով, ինչպես կարծել են հույն փիլիսոփաները, այլ բանականության ձևով և մարմնի վրա իշխելու միջոցով: Այն գտնվում է կրծքի կենտրոնում, որտեղ առաջանում են վախը, ուրախությունը և այլն: Քանի որ հոգու սերմերը ամենից մանր են ու կոկ, ապա նրա բնույթը շատ շարժուն է: Նրանք գտնվում են մսի, երակների և ջիլերի մեջ: Հոգին կենդանի է մարմնով, սակայն մարմնի համար նա պահապան է և առողջության պատճառ, քանի որ ընդհանուր արմատի վրա է նրանց միմյանց հետ կապը, որի խզումը նշանակում է

մահ երկուսի համար: Հոգին ու ոգին մեկ միասնություն են կազմում և մահկանացու են իրենց բնույթով: Մարդու խելքն էլ մարմնի հետ միասին է զարգանում, ծաղկում, քայքայվում, ոչնչանում: Մարմինը և հոգին օժտված են կյանքով, ուժով միայն այն դեպքում, երբ միասին են: Եթե հոգին անմահ է, ինչպես կարծում են ոմանք, ապա ինչու մենք չենք հիշում, թե մեր հոգին ինչպիսին է եղել մեր ծնունդից առաջ: Մեր սնունդի պես հոգին էլ բաժանվում է և անցնում մարմնի մասերով:

Լուկրեցիոսը շարադրում է նաև մարդկության զարգացման իր պատկերացումը, ըստ որի՝ մարդիկ սկզբում չեն կարողացել օգտվել կրակից կամ օգտագործել կենդանիների կաշին հագուստ պատրաստելու համար, դեռ չեն իմացել ծովագնացության մասին: Հետո մարդիկ սկսեցին օգտվել կրակից, պատրաստել կացարաններ, կաշվե հագուստ, փոխվեց ընտանիքի ձևը, սկսեցին ընտելանալ անուսնական կյանքին: Կրակը սկզբում մարդիկ ստացան կայծակից: Օրեցօր նորամուծությունների միջոցով սկսեցին զարգանալ սնունդն ու կյանքը: Ջորեղները և խելացիները սկսեցին կառուցել քաղաքներ, շինություններ, բաժանեցին դաշտերն ու տնային կենդանիները: Հետագայում ավելի մեծ նշանակություն ունեցավ ունեցվածքը, ոսկին, իշխանությունը, որի ճանապարհը արյունոտ ու դժվարին է եղել: Հետագայում ստեղծվեց օրենք, իշխանությունը դարձավ ընտրովի, հորինվեցին կրոն և պատկերցումներ աստվածների մասին: Մի ժամանակ ոսկին մեծ արժեք չի ունեցել, քանի որ ոսկուց պատրաստված գործիքները շուտ էին բթանում: Ավելի թանկարժեք է եղել պղինձը, որն ավելի ամուր է: Այդպես ժամանակը փոխում է ամեն ինչի արժեքը: Երկաթի հայտնագործությունից հետո պղինձը կորցրեց իր նախկին նշանակությունը, քանի որ երկաթից պատրաստված զենքն ու գործիքները ավելի ամուր են: Սկզբում մարդիկ սկսեցին որպես զգեստ օգտագործել կենդանիների կաշին, հետագայում հայտնագործվեց գործվածքեղենը: Հետզհետե անտառները վերածվեցին ցանքատարածությունների, զարգացավ հողագործությունը: Մարդկությունը զարգացավ նավաշինության, հողագործության, ճանապարհաշինության, քաղաքաշինության, զգեստի, զենքի, իրավունքի հետ միասին: Եվ կյանքի մյուս հարմարություններն էլ՝ նկարչությունը, երգը, բանաստեղծությունը, քանդակագործությունը մարդկանց հուշել են կարիքը և պրպտող միտքը, մարդիկ էլ ժամանակի հետ ամեն ինչի ստեղծողն ու հայտնագործողն են:

Տեսողության երևույթը Լուկրեցիոսը բացատրում է ըստ Դեմոկրիտի տեսության: Մենք տեսնում ենք առարկան, որովհետև նրա մակերևույթից բարակ թաղանթի ձևով անընդհատ անջատվում են պատկերներ, որոնցով պայմանավորված է նաև գույնը: Իրերը գույնը ձեռք են բերում լուսի շնորհիվ: Այդ պատկերները պահպանվում են նաև հայելու մեջ անդրադառնալիս, ինչպես նաև ջրի մակերևույթի վրա, կամ ցանկացած փայլուն առարկայից անդրադառնալիս: Լույսը փոքր մասնիկների փունջ է, որը, լցվելով մեր աչքերը, տեսանելի է դարձնում իրերը:

Իմացության տեսության մեջ նա մեծ տեղ է տալիս զգայություններին: Ըստ նրա՝ մեզ մոլորության մեջ են զգում ոչ թե զգայությունները, այլ մեր բանականությանը ստեղծված հորինվածքները, որոնք վերաբերում են այն ենթադրյալ իրողություններին, որոնց վերաբերյալ մենք չունենք զգայություններ: Շշմարտության հասկացությունը առաջացել է զգայարանների վկայությունների շնորհիվ, որոնք անառարկելի են մեզ համար: Բանականությունն էլ առաջանում է ամբողջովին զգայարաններից, որոնք չեն կարող իրար հակասել, հերքել: Այդ պատճառով էլ նրանց պետք է վստահել:

## ԳԼՈՒԽ 2

### ՄԻՋՆԱԴԱՐԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Գոյություն ունի տեսակետ, ըստ որի՝ կրոնական հայացքների էվոլյուցիան վախի էվոլյուցիան է:

Քրիստոնեությունն առաջացել է Հռոմեական կայսրության աղքատ, ճնշված խավերի շրջանում, որոնց միավորվելն ընդհանուր գաղափարի շուրջ վտանգ էր ներկայացնում կառավարության համար: Քրիստոնյաներին հալածելը պայմանավորված է նաև այդ հանգամանքով: Հալածանքները թեժացան հատկապես 4-րդ դարի սկզբին Դիոկղետիանոս կայսեր օրոք: Դա վերջին մեծ փորձն էր արմատախիլ անելու քրիստոնեությունը: Հաջորդ կայսրերն օրինականացրին քրիստոնեությունը, և այստեղից սկսվեց քրիստոնեության պայքարը մյուս կրոնների դեմ: Այդ պայքարին նպաստեց 325թ. Նիկեի տիեզերական առաջին ժողովը, որն ընդունեց քրիստոնեական գաղափարախոսության հիմնական դրույթները և հավատի խորհրդանիշները: 391թ. կայսր Թեոդոսիոսը արգելեց հեթանոսական կրոնները: 451թ. Քաղկեդոնի ժողովն ամրապնդեց քրիստոնեության գաղափարական դիրքերը՝ որպես պետական կրոն: 4-րդ և 5-րդ դարերում ձևավորվեց քրիստոնեական փիլիսոփայության առաջին դպրոցը, որը կոչվեց պատրիստիկա (հայրականություն)՝ եկեղեցու հայրերի անունով:

### ՔՎԻՆԹՈՍ ՏԵՐՏՈՒԼԻԱՆՈՍ (160-220)

ՔՎԻՆԹՈՍ ՏԵՐՏՈՒԼԻԱՆՈՍԸ քրիստոնեական գաղափարախոսներից առաջինն է, որ գրել է լատիներեն: Նա թշնամաբար է վերաբերվել հունական փիլիսոփայությանը: Ըստ նրա՝ «ողորմելի» Արիստոտելը հերետիկոսների համար ստեղծել է դիալեկտիկական արվեստը, որն՝ ըստ էության, քանդելու և կառուցելու արվեստն է, անպտուղ է, բայց առաջացնում է բազմապիսի վեճեր և հերետիկոսություն: Տերտուլիանոսը հենվեց Սուրբ գրքի այն գաղափարի վրա, որ քրիստոնեական հայտնությունը լուծարում է այս աշխարհի իմաստությունը: Այսինքն, ըստ նրա՝ հունական փիլիսոփայության և քրիստոնեության միջև ոչ մի ընդհանուր բան չկա: Քրիստոսից հետո ոչ մի հետաքրքրասիրություն պետք չէ և Ավետարանից հետո ոչ մի հետազոտություն իմաստ չունի: Հունական փիլիսոփաները հայտարարվեցին հերետիկոսության նախահայրեր:

Արհամարիելով բանականության տարրական կանոնները՝ նա հայտարարում է, որ Աստծո որդին խաչվել է: Մենք չենք ամաչում, թեև կատարվածն ամոթալի է: Աստծո որդին մահացել է, լիովին հավատում ենք դրան, որովհետև դա անհեթեթ է: Հուղարկավորվածը հարություն առավ, դա ճիշտ է, որովհետև անհնարին է:

Այդպիսին է քրիստոնեական առասպելների և մարդկային բանականության միջև առաջացած հակասությունների լուծումներից մեկը՝ լուծում, որը չի կարող բավարարել մտածող մարդուն: Այսպիսով հիմք դրվեց հավատի և բանականության անհամատեղելիությանը, և հռչակվեց այն համոզմունքը, որ հավատի ուժը համեմատական է հավատի հիմքի անհեթեթությանը:

Ըստ Տերտուլիանոսի՝ Աստված հոգի է, որն օժտված է մարմնական, նյութական բնույթով, սակայն ավելի նուրբ և շարժուն է, քան մյուս մարմնական երևույթները:

Հոգին մարդու մարմնի մեջ նույնպես ունի մարմնական բնույթ և տարածված է որչափ մարմնով: Հոգին անբաժանելի է մարմնից, առաջանում է մարմնի հետ սերմից և փոխանցվում է սերնդից սերունդ, ինչպես որ ստեղծվել է Աստուծու կողմից:

## **ՏԻՏՈՍ ԿԼԻՄԵՆՏ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐՈՍԻ (150-219)**

ՏԻՏՈՍ ԿԼԻՄԵՆՏ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐՈՍԻՆ փիլիսոփայության նկատմամբ թշնամաբար չի տրամադրված, չի հակադրում այն քրիստոնեական հավատին, այլ աշխատում է համոզել հեթանոսներին ընդունել քրիստոնեությունը: Նա կրթություն է ստացել Աթենքում, որտեղից էլ եկել է Ալեքսանդրիա: Պետք է ենթադրել, որ նա ծանոթ է եղել հունական փիլիսոփայությանը և հետագայում այդ գիտելքներն օգտագործել է քրիստոնեությունը տարածելու համար: Նա համոզված էր, որ հունական փիլիսոփայությունը պետք է համարել նախնական փուլ՝ քրիստոնեական ճշմարտությունները յուրացնելու համար: Քանի որ քրիստոնեական հավատը վեր է ցանկացած փիլիսոփայությունից, ապա վերջինս պետք է նպաստի հավատի ամրապնդմանը: Ամեն կարգի գիտելիք կոչված է մոտեցնել մարդուն Աստծո ճանաչմանը: Փիլիսոփայության տարբեր համակարգերի նկատմամբ Կլիմենտի վերաբերմունքը տարբեր է: Քանի որ քրիստոնեական մարդաբանության ու բարոյագիտության հիմքում ընկած է ժուժկալ ապրելակերպի քարոզը, ուստի, օրինակ, Էպիկուրի փիլիսոփայությունը, որը մարդու գոյության իմաստն ու նպատակը համարում է երջանկությունն ու հաճույքը, հայտարարվեց անօգուտ ու վնասակար:

## **ՕՐԻԳԵՆ (185-254)**

ՕՐԻԳԵՆԸ դարձավ Կլիմենտի հետնորդը Ալեքսանդրիայի աստվածաբանական դպրոցում: Նա առաջին անգամ փորձ կատարեց համակարգել բոլոր քրիստոնեական դրույթները՝ գրելով բազմաթիվ աշխատություններ: Սկիզբ դրեց Աստվածաշնչի այլաբանական մեկնաբանությանը և հիմնավորեց Աստծո մասին ոչ նյութական բնույթի, ինչպես նաև նրա անսահման էության պատկերացումը, որը, իհարկե, հակասում է Աստվածաշնչին: Չնայած Աստծո այդպիսի բնույթին՝ Օրիգենը նրան վերագրեց մարդկային հատկություններ՝ բարություն և սեր: Նա պահպանեց նաև Աստծո մասին այն պատկերացումը, որի համաձայն՝ Աստված աշխարհն ստեղծել է ոչնչից: Նկատենք, որ այն ժամանակ գերակշռում էր այն հայացքը Աստծո մասին, որ նա ստեղծել է աշխարհը մինչ այդ գոյություն ունեցող մատերիայից: Ըստ Օրիգենի՝ Աստված ստեղծել է աշխարհը ոչ թե մի գործողությամբ, այլ նա շարունակում է աշխարհներ ստեղծել իր անսահման բնույթի շնորհիվ: Աստված ստեղծում է ոչ միայն նյութական աշխարհներ, այլ նաև անմահ և աննյութական հոգիների աշխարհը, որը բաղկացած է հրեշտակային, մարդկային, ինչպես նաև բուսական ու կենդանական հոգիներից: Հոգիները ենթարկված են Աստծուն, բայց միաժամանակ օժտված են ազատ կամքով: Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, մի բան պարզ է՝ ազատ կամքը վերագրվում է մարդկային հոգիներին, որպեսզի աշխարհում գոյություն ունեցող չարը չվերագրվի Աստծուն:

Օրիգենի հայացքները պաշտոնական եկեղեցու կողմից հետագայում դատապարտվեցին, սակայն նրանք որոշակի ազդեցություն ունեցան աստվածաբանության վրա:

## ԱՎՐԵԼԻՈՍ ՕԳՈՍԻՆՈՍ (354-430)

ԱՎՐԵԼԻՈՍ ՕԳՈՍԻՆՈՍԸ համարվում է Արևմուտքի ուսուցիչ, քանի որ մեծապես ազդել է քրիստոնեական փիլիսոփայության ողջ հետագա զարգացման վրա: Նա ծնվել է Յուլիսային Աֆրիկայում՝ այժմյան Ալժիրում: Սկզբնական կրթությունը ստացել է Կարթագենում, հետագայում եկել է Յոնն և հիմնել փիլիսոփայական դպրոց: 33 տարեկանում ընդունել է քրիստոնեություն: Նա գրել է մի քանի գրքեր, որոնցից ամենակարևորը կոչվում է «Աստծո քաղաքի մասին»: Օգոստինոսը ձգտել է քրիստոնեությունը պատկերել որպես ամբողջական և միակ ճիշտ ուսմունք, բազմաթիվ հերետիկոսական աղանդներին դիմակայելու համար:

Ընդունելով հունական փիլիսոփայության դրույթներից մեկը՝ մարդու ծագումը երջանկության՝ նա մարդկային երջանկությունը տեսնում է Աստծուն ճանաչելու մեջ և հիմնավորում է մարդու լիակատար կախումը Աստծուց: Ըստ նրա՝ արիամար-հանքը մարդու, որպես մեղավոր էակի նկատմամբ, սերն է Աստծո հանդեպ: Նրա աշխարհայացքը աստվածակենտրոն է իր բնույթով: Աստծուց են կախված և՛ մարդը, և՛ բնությունն ամբողջապես: Աստված անձ է, որն իր կամքով ստեղծեց վերջավոր աշխարհը: Հունական դիցաբանության ճակատագիրը ամբողջովին ենթարկված է աստծո ամենազորությանը: Ըստ նրա՝ ոչ թե մայրն է կերակրում երեխային, այլ Աստված է կերակրում իր մոր ու բնության օրենքների միջոցով: Նույնը վերաբերում է բոլոր էակներին, որոնք Աստծո ստեղծածներն են: Եթե կենդանի էակների մարմինները Աստված ստեղծում է այնպես, որ նրանք հասունանում են անման միջոցով, ապա հոգևոր էությունները՝ հրեշտակային և մարդկային հոգիները, Աստված ստեղծում է միանգամից պատրաստի, հասուն ձևով: Հունական փիլիսոփայության մեջ եղած չորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, օդը ու կրակը, որոնք կազմում են զգայական աշխարհի հիմքը, նույնպես ստեղծված են Աստծու կողմից մեկ գործողությամբ:

Ժամանակի բնույթի վերաբերյալ նա ասում է, որ քանի դեռ ոչ ոք չի հարցնում, թե ինչ է ժամանակը, իրեն թվում է, թե այն պարզ է, սակայն երբ հարցն առաջանում է, նա հայտնվում է փակուղում: Օգոստինոսը հերքում է այն հունական փիլիսոփաներին, որոնք ժամանակը կապում էին երկնային լուսատուների հետ: Նա հերքում է նրանց Աստվածաշնչի հիման վրա՝ հիշեցնելով, որ Հիսուս Նավինը խնդրեց Աստծուն կանգնեցնել Արեգակը, որպեսզի օրը երկարացնելու միջոցով վերջացնի թշնամուն կոտորելը: Օգոստինոսը հիշեցնում է, որ այդ դեպքում Արեգակը կանգ առավ, բայց ժամանակը շարունակվում էր: Ըստ նրա՝ ժամանակը, լինելով ամեն շարժման ու փոփոխության չափման միջոց, նույնպես ստեղծված է Աստծու կողմից իրերի հետ միասին: Անցյալը և ապագան գոյություն չունեն իրականում, այլ միայն մարդկային հիշողություն են ու հույս, իրականում գոյություն ունի միայն ներկան:

Օգոստինոսը համադրում է զգայական աշխարհի փոփոխականությունը և ունայնությունը Աստծո հավերժության հետ: Աշխարհում տիրող չարությունը Աստծուն չվերագրելու ծագումը ստիպեց Օգոստինոսին ոչ թե հակադրել բարին ու չարը, այլ չարը դիտել որպես բարության բացակայություն: Այնպես, ինչպես լռությունը աղմուկի բացակայությունն է, մերկությունը՝ շորերի, հիվանդությունը՝ առողջության, իսկ մութը՝ լույսի, այնպես էլ չարությունը բարության բացակայությունն է: Միայն Աստված է իր բացարձակ հոգևոր բնությամբ օժտված լիակատար բարությամբ: Նյութական աշխարհում բարին քիչ է:

Ըստ Օգոստինոսի՝ հոգով օժտված է միայն մարդը, որն ամենաշատն է նման Աստծուն բոլոր էակներից: Հոգին ունի սկիզբ, քանի որ ստեղծված է Աստծու կողմից, սակայն այն չունի վերջ, քանի որ անմահ է: Հոգին բաղկացած չէ չորս տարրերից, այն տարածական չէ և չի բնութագրվում քանակական մեծություններով: Հոգու

հիմնական հատկություններն են՝ միտքը, հիշողությունը, կամքը: Մտքի շնորհիվ կյանքի իրադարձությունները և պատկերները ոչ թե վերանում են, այլ պահպանվում հիշողության մեջ, որը ո՛չ տարածական է, ո՛չ էլ նյութական: Հիշողության մեջ են պահպանվում նաև հասկացությունները, մաթեմատիկական ու բարոյագիտական ճշմարտությունները, տարբեր տիպի ու բնագավառի գիտելիքները: Ինչ վերաբերում է մարդու մեջ մարմնականի ու հոգեկանի զուգորդությանը, ապա նա խոստովանում է, որ այդ միասնության բնույթը անհասկանալի է իրեն: Ոչ միայն հոգին է մարմնի մեջ, այլ նաև մարմինն է հոգու մեջ, քանի որ խոսքը մարդու բնույթի մասին է: Հոգին բանական էություն է մարմինը կառավարելու համար, ուստի մարդու էությունը ոչ թե մարմնի մեջ է, այլ հոգու: Հոգու էությունը նա տեսնում է ոչ այնքան ճանաչողական հատկությունների մեջ, որքան կամքի և գործելու ընդունակության մեջ: Մարդը օժտված է ազատ կամքով, որը, սակայն՝ սահմանափակված է Աստծո բացարձակ կամքով: Այսինքն մարդու կամքը հարաբերականորեն է ազատ, իսկ Աստծունը՝ բացարձակորեն: Կամքին ճանաչողության նկատմամբ առաջնություն տալով՝ Օգոստինոսը դրանով առավելություն է տալիս հավատին բանականության հանդեպ: Նա հռչակեց «Հավատա, որպեսզի հասկանաս» կրոնական սկզբունքը: Հավատի և Աստվածաշնչի գերագույն մեկնաբան նա համարեց պաշտոնական եկեղեցին:

Ըստ նրա՝ մարդկային ճանաչողությունն ունի երկու աղբյուր: Մեկը անձնական փորձն է, որը մարդ ձեռք է բերում իր զգայարանների ու բանականության միջոցով: Այդ աղբյուրի հնարավորությունները սահմանափակ են, գիտելիքները՝ մակերեսային ու երկրորդական: Մյուս աղբյուրը շրջապատից, հասարակությունից ձեռք բերածն է: Այս աղբյուրը անհամեմատ ավելի լայն է ու հարուստ: Օգոստինոսն այն անվանում է հավատ և նույնացնում է կրոնական հավատի հետ: Այստեղ, հարգելի ընթերցող, անհրաժեշտ մի պարզաբանում: Բանն այն է, որ հավատը, որը մենք տածում ենք մեր շրջապատից ստացած գիտելիքների հանդեպ շատ ավելի լայն է, քան կրոնական հավատը, ուստի կրոնական հավատը միայն մի մասն է այդ իմացաբանական հավատի, մինչդեռ Օգոստինոսը, արհեստականորեն ընդարձակելով կրոնական հավատի շրջանակները, նույնացնում է այդ երկու հավատները:

Ըստ նրա՝ մարդու զգայարանները, որոնք օգնում են նրան առօրյա կյանքում, չեն կարող նրան տալ հավատի գիտելիքներ: Զգայությունները առաջանում են ոչ թե մարմնի կողմից, այլ հոգու կողմից՝ չնայած և մարմնի միջոցով: Արտաքին աշխարհը ընդունակ չէ որևէ բան սովորեցնել մարդուն: Ոչ թե պետք է դուրս գալ արտաքին աշխարհի, այլ վերադառնալ իր մեջ, քանզի միայն իր մեջ է մատչելի ճշմարտությունը: Որտեղի՞ց է իմանում մարդն իր գոյության մասին, իր շարժումը, իր մտածելը: Իհարկե, եզրակացնում է Օգոստինոսը, մեր ներսից, մեր ինքնադիտարկումից, մեր մեջ խորանալուց: Մարդը, ուսումնասիրելով Աստծուն, համոզվում է, որ միայն նա կարող է տալ իր ամենակարևոր ու ամենախոր ճշմարտությունները: Աստծուն Օգոստինոսը անվանում է մտավոր լույսի Հայր: Մարդը կարող է ճանաչել միայն աստվածային լուսավորության, պայծառացման միջոցով: Մարդու հոգին կարող է ճանաչել ճշմարտության ամբողջականությունը միայն՝ լիովին հրաժարվելով իր մարմնական հիմքից՝ մարմնից, այսինքն՝ ձգտելով մահվան: Մարդու գոյության գերագույն նպատակն է ճանաչել Աստծուն ու հոգին: Եթե գիտելիքը կուտակվելով ստեղծում է գիտություն, որը մարդուն հնարավորություն է տալիս օգտվել իրերից, ապա իմաստությունը, որը աստվածային գործերի և հոգևոր երևույթների ճանաչողությունն է, տալիս է մարդու հոգուն փրկություն: Ուստի գիտությունը պետք է ենթարկվի իմաստությանը, քանի որ երկրային կյանքի գերագույն նպատակը հոգու փրկությունն է: Մարդիկ հիանում են լեռների բարձրությամբ,

ծովային ալիքների հզորությամբ, օվկիանոսի անծայրածիրությամբ, աստղերի փայլով և բոլորովին ուշադիր չեն իրենց ներքին աշխարհի հանդեպ:

Աստծու բարության բացարձակությունը ազատում է նրան աշխարհում տիրող չարից, որը պայմանավորված է մարդու ազատ կամքով: Այդ կամքը, լինելով կապված նյութական աշխարհի հետ, մղում է մարդուն խախտել աստվածային օրենքը և մեղք գործել: Մեղքը վկայում է մարդու հակվածությունը նյութական բարիքների հանդեպ: Այն մարդկային ինքնահավանության դրսևորում է իր ուժերի և այն թյուր համոզման մասին, որ մարդը կարող է աշխարհը նվաճել առանց Աստծո օգնության: Մեղքը, ըստ Օգոստինոսի, մահկանացու մարմնի ըմբոստությունն է անմահ հոգու դեմ: Մեղքի դեպքում ոչ թե հոգին է կառավարում մարմինը, այլ հակառակը՝ հոգին կատարում է մարմնի քմահաճույքները: Մարդը ինքնուրույն չի կարող ազատվել մարմնի կողմից թելադրված մեղքերից: Դրա համար անհրաժեշտ է Աստծո օգնությունը: Հարց է առաջանում, ինչպես համատեղել Աստծո ամենագործությունը և ամենատեղյակությունը մարդու կամքի ազատության հետ: Աստված ազատ կամքով օժտեց առաջին մարդուն՝ Ադամին, որը, սակայն, չլսեց Աստծուն, որն արգելել էր խնձորը ուտել: Ադամից հետո նրա կամքի ազատության և Աստծու միջև առաջացավ անդունդ: Ահեղ դատաստանի օրը մարդկանց փոքրամասնությունը միայն իր օրինակելի վարքի համար կստանա հոգու փրկություն, իսկ մեծամասնությունը կպատժվի: Այսինքն՝ ըստ Օգոստինոսի, մարդկային երջանկությունը կարող է առաջանալ միայն Աստծո կամքով: Սերն Աստծո հանդեպ անհրաժեշտ է, քանի որ միայն նա է հավերժական օրենքի Արարիչը, որն աղբյուրն է ամեն բարոյական սկզբունքի: Երբ մարդն ապրում է ըստ մարդու, այլ ոչ թե ըստ Աստծո, նա նմանվում է սատանայի: Ոչ նյութական հոգու բացարձակ իշխանությունը մարմնի հանդեպ պահանջում է մարդուց արհամարհանք դեպի մարմնական հաճույքների զայթակղությունը: Առաքինությունը պայմանավորված է զգայական հաճույքների հանդեպ արհամարհանքի աստիճանով: Ըստ Օգոստինոսի՝ բոլոր բարիքները բաժանվում են երկու տիպի՝ առաջինը պետք է սիրել և հաճույք ստանալ, իսկ երկրորդը այն են, որոնք պետք է օգտագործել: Առաջինը սերն է Աստծո և հավերժական բարության հանդեպ, իսկ երկրորդը՝ աշխարհի բոլոր բարիքները: Աշխարհի բարիքներից պետք է օգտվել, բայց սիրել ու երկրպագել դրանց նշանակում է խախտել քրիստոնեական բարոյականության պահանջները: Գերբնական հոգևոր արժեքները անհամեմատ ավելի առաջնային են, քան բնական նյութական բարիքները: Չքավորությունը, աղքատությունը ամենաբարենպաստ հատկանիշներ են հոգու փրկության համար: Սակայն հարուստի առջև փրկության դռները չեն փակվում, եթե նա ճիշտ է օգտագործում իր հարստությունը: Հասարակության մեջ անհավասարությունը թելադրված է Աստծո կամքով և դրա հիմնավորումը վեր է մարդկային իմացությունից: Մարդկային երջանկության լիարժեքությունը հնարավոր է միայն այն կյանքում, որտեղ ոչ ոք չի լինի ստրուկ: Այս կյանքում առաքինի մարդը, նույնիսկ եթե նա ստրկության մեջ է, միևնույն է՝ ազատ է, իսկ չարը, նույնիսկ եթե նա թագավոր է, միևնույն է ստրուկն է իր արատների:

Հասարակական զարգացման շուրջը Օգոստինոսի փիլիսոփայությունը հիմնվում է աստվածային կանխորոշման գաղափարի վրա: Աստծո բացարձակ իշխանությունը տարածվում է ոչ միայն բնական երևույթների, մարդու անհատական կյանքի ուղու վրա, այլ նաև ողջ մարդկության պատմության վրա: Բոլոր մեծ նվաճումները, ինչպիսին, օրինակ, Ալեքսանդր Մակեդոնացու կյանքի գործն էր, Օգոստինոսը անվանում է ավազակային ձեռնարկում: Նա դատապարտում է եսասիրությունը, նյութական բարիքների կուտակումը, մարդկանց իշխելու ձգտումը: Այնպես, ինչպես Աստված աշխարհը ստեղծել է վեց օրում, մարդկային կյանքն էլ նա պատկերացնում

է բաժանված վեց փուլերի, ինչպես նաև մարդկության պատմությունը բաժանում է վեց դարաշրջանների: Մարդու կյանքի վեց փուլերն են՝ մտւոբային, մանկական, պատանեական, երիտասարդական, հասուն և ծերունական: Մարդկության պատմության վեց դարաշրջաններն են՝ Ադամից մինչև Նոյը, ջրհեղեղից մինչև պատրիարք Աբրահամը: Վերջին՝ վեցերորդ դարաշրջանն սկսվել է Քրիստոսի ծննդից: Այդ վեցերորդ դարաշրջանը կտևի մինչև մարդկության վերջը:

## ԴՎՎԻԹ ԱՆՅԱՂԹ

ԴՎՎԻԹ ԱՆՅԱՂԹԻ կյանքը ընկած է V և VI դարերի միջև. ապրել է Յայաստանի արևմտյան մասում, կյանքի վերջում հալածվել է և ապաստան գտել Վրաստանում, որտեղ էլ մահացել է: Նա կրթություն է ստացել Աթենքում, Ալեքսանդրիայում: «Անհաղթ» մականունը ստացել է փիլիսոփաների հետ հրապարակային վեճերում հաղթելով, որոնք այն ժամանակ տարածված էին: Նա գրել է հունարեն: Կարելի է կարծել, որ Դավիթն առաջինը հունական փիլիսոփայությունը ներմուծեց Յայաստան, որտեղ, բնական է, կրոնական իշխանությունը թույլ չտվեց ստեղծել փիլիսոփայական դպրոց: Այնուամենայնիվ, հետագա դարերի հայ մտածողները ծանոթ են եղել Դավիթ Անհաղթի մտքերին: Նրանից պահպանվել են հետևյալ չորս ստեղծագործությունները՝ «Պորփյուրի Ներածության վերլուծությունը», «Արիստոտելի Անալիտիկայի մեկնությունը», «Արիստոտելի Կատեգորիաների մեկնությունը» և «Փիլիսոփայության սահմանումները»: Մեզ համար հետաքրքրություն է ներկայացնում վերջինը:

Դավիթ Անհաղթն իր «Փիլիսոփայության սահմանումներում» տվել է վեց սահմանում, որոնք վերցրած են հույն փիլիսոփաներից՝ Պյութագորասից, Պլատոնից, Արիստոտելից՝ նրանց հիմնավորումներով ու մեկնություններով, որոնք սովորաբար մեկնաբանված են քրիստոնեական ոգով և, այդ տեսակետից, առկա են որոշ աղավաղումներ: Այդ ստեղծագործության սկիզբը բնութագրում է Դավթի անձնական մվիրվածությունը փիլիսոփայությանը, որը նրա համար ոչ միայն մասնագիտություն է, ձանձրույթը ցրելու հոբբի, այլ նաև հոգևոր կյանքի էություն և անհրաժեշտ հոգևոր սնունդ՝ «Ովքեր գեթ մի անգամ փիլիսոփայական խոսք են տեսնում և պատեհ առիթ են ունենում լույ մատի ծայրով ճաշակել նրա քաղցրությունը, նրանք, բոլոր երկրավոր հոգսերին «մնաք բարյավ» ասելով, ողջախոհ մի մոլորությամբ անձնատուր են լինում նրան»: Դավիթ Անհաղթի բնավորության այս առանձնահատկությունը բնութագրում է բոլոր այն մարդկանց, ովքեր քչերի դասին են պատկանում՝ անկախ մասնագիտությունից, և որոնք, իմ կարծիքով, կազմում են մարդկության ստեղծագործ, նրա զարգացման շարժիչ մասը, ում որ մվիրված է այս գիրքը: Ամեն մարդ, ով իր տեղն է գտել կյանքում, պետք է վարակված լինի այդ «հիվանդությամբ», որն այլ կերպ կարելի է անվանել՝ մվիրվելու ունակություն:

Դավիթ Անհաղթը հունական մտածող է, հույն մեծերի հետևորդ: Նա նույն հարցադրումներն է անում, ինչ որ և Արիստոտելը: Հարազատ մնալով սահմանումների արվեստին՝ յուրաքանչյուր գոյի համար նա անհրաժեշտ է համարում պարզելը «գոյություն ունի», արդյոք, ի՞նչ է, ինչպիսի՞ ինչ է և ինչի՞ համար է»: Բոլոր գոյերը նա բաժանում է երեք տեսակի՝ այն իրերը, որոնք գոյություն չունեն, ինչպես, օրինակ, մարդածին, որը մեր մտածողության հնարածն է, այն իրերը, որոնց գոյությունը կասկածելի է, ինչպես, օրինակ, անասող երկինքը, և վերջապես, այն իրերը, որոնք անկասկած գոյություն ունեն, ինչպես, օրինակ, մարդը, ձին: Գոյը ճանաչվում է կամ անվանումով, կամ սահմանումով: Օրինակ, անվանումով ճանաչելիս մարդուն ցույց



տալով՝ ասում ենք՝ «սա մարդ է», իսկ սահմանումով ասում ենք, որ «մարդը բանական, մահկանացու, մտածելու և գիտեմալու ընդունակ կենդանի է»:

Դավիթ Անհաղթը փիլիսոփայության սահմանումները չի դիտում որպես ինքնապատակ, այլ նրանց միջոցով նա ձգտում է հերքել Պիտրոնի կողմնակիցներին, որոնք գտնում էին, թե ճանաչողությունը անհնար է, որեմն նաև փիլիսոփայությունը:

Փիլիսոփայության գոյությունը հիմնավորելիս Դավիթը դիմում է հույների օգնությանը: Սասնավորապես, նա հիշեցնում է Արիստոտելի միտքն այն մասին, թե փիլիսոփայությունը ժխտելն էլ փիլիսոփայություն է, ուրեմն հնարավոր չէ ժխտել փիլիսոփայության Սահմանումների արվեստի գոյությունը: Եվ Դավիթը, շարունակելով այդ միտքը, ասում է, որ եթե որևէ մեկը ժխտում է փիլիսոփայությունը, նրան ապացույց է պետք, իսկ քանի որ ապացույցի մայրը փիլիսոփայությունն է, որեմն նա պետք է փիլիսոփայի և հենց դրանով էլ ապացուցվում է, որ փիլիսոփայությունը գոյություն ունի:

Ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ փիլիսոփայության վեց սահմանումներն են՝ 1) այն գիտություն է գոյերի մասին, 2) այն գիտություն է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին, 3) այն խորհրդածություն է մահվան մասին, 4) այն Աստծուն նմանվելն է՝ ըստ մարդկային կարողության, 5) այն արվեստների արվեստն է, գիտությունների գիտությունը, 6) այն սեր է իմաստության հանդեպ:

Այնպես, ինչպես թագավորաց թագավորը Աստվածն է, այդպես էլ գիտությունների գիտությունը փիլիսոփայությունն է: Այնպես, ինչպես իշխանաց իշխան է թագավորը, այդպես էլ արվեստների արվեստ է համարվում փիլիսոփայությունը: Գիտությունը արվեստներից ավելի բարձր է, որովհետև այն սկզբունքներ է տալիս արվեստներին: Ըստ Դավթի՝ բժշկության առարկան մարդու մարմինն է, իսկ ինքը՝ բժշկությունը, փիլիսոփայության: Այդպես էլ աստղաբաշխության առարկան երկնային մարմիններն են, իսկ ինքը՝ աստղաբաշխությունը՝ փիլիսոփայության առարկան: Փիլիսոփայությունը ճանաչում է իրերի բնությունը, իսկ նրանց արտաքին կողմերն ու դրսևորումները թողնում է ճանաչել արվեստներին ու գիտություններին: Օրինակ, բժշկության արվեստը գիտե, որ մարդկային մարմինը բաղկացած է չորս տարրերից, չիմանալով, թե ինչու՞ տարրերը չորսն են, բայց առանց տարակուսանքի վերցնում է այդ բանը փիլիսոփայությունից և զարդարում է իր արվեստը: Այս դատողությունները Դավիթը եզրափակում է այսպես՝ պետք է գիտեմալ, որ Արիստոտելը փիլիսոփայությունը անվանում է արվեստների արվեստ և գիտությունների գիտություն այն պատճառով, որ բոլոր բնական արվեստները կարիք ունեն բաժանման, սահմանման և ապացուցման, որոնց մայրն է ճանաչված փիլիսոփայությունը:

## **ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԿՈՏ ԷՐԻԳԵՆ (810-877)**

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԿՈՏ ԷՐԻԳԵՆԸ մայր ցամաք եկած իռլանդացի էր, ապրում էր Ֆրանսիայում: Նա դարձավ իր ժամանակի նորապլատոնականության ամենամեծ տարածողը քրիստոնեական կրթության մեջ: Իններորդ դարի կեսերին հրավիրվեց թագավորական դպրոց: Նա գրեց «Բնության բաժանման մասին» աշխատությունը: Էրիգենը եռանդով հիմնավորում էր այն համոզումները, որ աստվածային հայտնությունը չի հակասում մարդկային բանականությանը, որ Սուրբ գիրքն էլ պետք է մեկնաբանվի բանականության կողմից: Այդ մեկնաբանությունները Սկոտը իրագործում էր այլաբանությունների միջոցով: Նա հայտարարում էր, թե ինքը վախեցած չէ ո՛չ հեղինակություններից, ո՛չ էլ տկարամիտների գրոհից, որպեսզի հրաժարվի քրիստոնեական հավատի սեփական մեկնաբանությունից: Ըստ նրա՝

հեղինակությունն է ծնվում բանականությունից, ոչ թե բանականությունն է առաջանում հեղինակությունից: Ճշմարիտ փիլիսոփայությունը ճշմարիտ կրոնն է և հակառակը՝ ճշմարիտ կրոնը ճշմարիտ փիլիսոփայությունն է: Դիալեկտիկան բանականության ամենաուժեղ զենքն է: Դիալեկտիկան ուսմունք է էության մասին: Երևույթի տեսակը այն բաժանում է տարատեսակների և տարատեսակներից կազմում է տեսակ: Այն ոչ թե մարդկային ստեղծագործություն է, այլ Աստծո կողմից դրված է բոլոր իրերի բնության մեջ և հայտնաբերված է իմաստունների կողմից:

Սկոտը առաջ քաշեց Աստծո և աշխարհի փոխհարաբերության հարցը: Աստված նույնացվում է աշխարհի հետ: Այդ տեսակետը հետագայում կոչվեց պանթեիստական (պան - ամբողջ և Թեոս - Աստված): Աստված ամեն ինչի մեջ է, նա ամենի էությունն է: Աստծո գոյությունը արտահայտվում է նրա անընդհատ ստեղծագործելու մեջ, այլ ոչ թե ստեղծելու եզակի գործողությամբ: Սկոտը Աստծո էությունը համարում է խորհրդավոր և անճանաչելի: Նրա նկատմամբ կիրառելի չէ ոչ մի փիլիսոփայական հասկացություն, քանի որ նա վեր է բոլոր էություններից, Աստված անճանաչելի է ոչ միայն մարդկանց, այլ նաև հրեշտակների համար: Աստված ճանաչելի է այն չափով, ինչ չափով որ ճանաչելի են նրա ստեղծագործությունները: Այս տեսակետից Աստված դառնում է տեսանելի, լսելի և շոշափելի: Աստվածային իմաստությունը, շարժումը, դադարը վկայում են աստվածային կյանքի մասին: Գոյություն ունի առաջին բնություն, որը նույնացվում է գերագույն ու բացարձակ Յայր Աստծո հետ: Այն աստվածային միասնություն է, որն անսահմանորեն վեր է ամեն կարգի բազմակիությունից: Երկրորդ բնությունը կազմում են այն իրերը, որոնք միաժամանակ ստեղծված և ստեղծող են: Երկրորդ բնությունը այլաբանորեն կոչվում է աստվածային խելք կամ լոգոս, որը քրիստոնեական պատկերացումներով նույնացվում է Աստծո Ջավակի հետ: Կեցության բազմացումը այս փուլում արտահայտվում է աննյութական սկզբնապատկերների միագումարի ձևով կամ գաղափարների, իդեաների ձևով: Նրանք էլ չունեն սկիզբ ժամանակի մեջ և ստեղծված են Աստծո կողմից: Աստվածային արարչության երրորդ փուլը, երրորդ բնությունը Սկոտը անվանում է ստեղծված և չստեղծող: Այն արտահայտված է եզակի զգայական իրերի մեջ: Այստեղ կեցության բազմացումը հասնում է իր սահմանային փուլին: Բոլոր իրական նյութական իրերը՝ որպես աստվածահայտնություն, պատրանքային են իրենց բնությով, որի ետևում թաքնված է բանականության համար անմատչելի հոգևոր հիմքը: Իրերի նյութականությունը պատրանքային է, քանի որ նրա հետևում հոգևոր էությունն է: Եզակին անենաանկայունն է, որը քայքայվելով ու անհետանալով նորից վերադառնում է աստվածային սկզբնահիմքին: Այն կոչվում է չորրորդ բնություն, որը միաժամանակ չստեղծված է և չստեղծող:

Եզակիի վերադարձը Աստծուն կատարվում է եզակիության անհետացման և ընդհանուր գաղափարի ստեղծման միջոցով: Այն հնարավոր է դառնում աստվածային խելքի գործունեությամբ: Այսինքն՝ առաջին ու չորրորդ բնությունները նույնական են և տարբերվում են միայն համաաշխարհային պրոցեսի ուղղվածությամբ:

## **ԱՆՍԵԼՍ ՔԵՆԹԵՐԲԵՐՑԻ (1033-1109)**

ԱՆՍԵԼՍ ՔԵՆԹԵՐԲԵՐՑԻՆ ծնվել է Իտալիայում, հետագայում դարձել է Քենթերբերիի (Անգլիա) եպիսկոպոս: Նա հեղինակավոր մարդ էր կաթոլիկ եկեղեցու շրջաններում: Նրան անվանում էին երկրորդ Օգոստինոս, որի քրիստոնեական դավանանքի համակարգը նա էլ ավելի բանականացրեց: Չնայած՝ նա հավատին տալիս էր գերապատվություն բանականության նկատմամբ, այնուամենայնիվ, դիալեկտիկան

նա համարում էր օգտակար, քանի որ այն կարող է ծառայել հավատի ամրապնդմանը: Իր «Մեմախոսություն» աշխատությունը նա անվանեց նաև «հավատի բանականության մասին մտորումների օրինակ»: Հայտնի է նրա այն միտքը, որ ինքը ոչ թե մտածում է, որպեսզի հավատա, այլ հավատում է, որպեսզի հասկանա: Այսինքն՝ հավատը նախորդում է բանականությանը, որի համար պարտադիր են հավատի դրույթները: Դիալեկտիկական արվեստը, ինչպես նաև բանականությունը պետք է ծառայեն հավատի դրույթներին: Այդ պատճառով Անսելմը համարվում է առաջին սխոլաստը (պաշտոնական գիտնականը): Սխոլաստիկա է կոչվում միջնադարի պաշտոնական գիտությունն ու փիլիսոփայությունը, որի դերը հավատին ծառայելն էր: Անսելմը ձգտում էր բանականության միջոցով հիմնավորել ոչ միայն Աստծո գոյությունը, այլ նաև այնպիսի հանրահայտ հրաշքներ, ինչպիսիք են Աստծու կողմից աշխարհի ստեղծումը ոչնչից, երրորդության առանձին և միասնությամբ հանդես գալը, Քրիստոսի համբարձվելը, հոգու անմահությունը և այլն:

Նոմինալիզմի և ռեալիզմի դարավոր վեճի մեջ Անսելմը անվերապահորեն ռեալիզմի կողմնակիցն է: Այսինքն՝ ընդհանուր գաղափարներին նա վերագրում է օբյեկտիվ գոյություն, որը առաջնային է զգայական աշխարհի եզակի նյութական իրերի նկատմամբ և անկախ է նրանցից:

Նոմինալիզմն ու ռեալիզմը ողջ միջնադարում հայտնի ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների) բնույթի վերաբերյալ վեճի երկու հակառակ կողմերն են: Ըստ նոմինալիստների իրականում գոյություն ունեն միայն եզակի, նյութական իրերը, իսկ ընդհանուր հասկացությունները (իդեաները կամ ունիվերսալիաները) միայն բառեր են, նոմինաներ (անվանումներ), ուրեմն գոյություն ունեն միայն մարդու գիտակցության մեջ: Ըստ ռեալիստների՝ ընդհանուր գաղափարները (իդեաները կամ ունիվերսալիաները) գոյություն ունեն ռեալ (իրական) ձևով՝ անկախ մարդու գիտակցությունից և նրանից դուրս: Ավելին, ունիվերսալիաները, լինելով մտային, անփոփոխ ու հավերժական, առաջնային են իրենց համապատասխան զգայական իրերի նկատմամբ: Զգայական իրերն առաջացել են ունիվերսալիաների օրինակով: Նոմինալիստների և ռեալիստների միջև վեճը սկիզբ է առնում ցիմիկ Անտիսթենեսից, որը քննադատեց Մեգարյան դպրոցի կողմից ընդունված իդեաների տեսությունը:

Ըստ Անսելմի, օրինակ, ծառի գաղափարը գոյություն է ունեցել մինչև որևէ նյութական, զգայական ծառի առաջանալը: Ծառի գաղափարը գոյություն ունի որպես Աստծո միտք, որը ժամանակից դուրս է և գոյություն ունի, այսպես կոչված, գաղափարների աշխարհում, որը աննյութական է, անփոփոխ ու հավերժական: Ըստ Անսելմի՝ իդեաների աշխարհում ոչ միայն զգայական աշխարհի իրերին համապատասխան գաղափարներն են, այլ նաև այնպիսի վերացական գաղափարներ, օրինակ, արդարությունը, բարությունը, ազատությունը, որոնք նյութական աշխարհում չունեն իրենց համապատասխան եզակի, զգայական իրերը: Իդեաների աշխարհն Աստծո մտքերի աշխարհն է: Որքան ավելի ընդհանուր է իդեայի (գաղափարի) բովանդակությունը, այնքան ավելի ռեալ է և օբյեկտիվ նրա գոյությունը:

Ըստ Անսելմի՝ մարդն Աստծո պատկերն է: Մարդու համար իմացությունը հնարավոր է միայն մարդու հոգում Աստծո գերբնական պայծառացման լույսի ներքո, որի շնորհիվ է միայն հնարավոր աստվածային գաղափարների ճանաչումը: Մարդը կարող է բարոյական լինել նույնպես միայն Աստծո ողորմությամբ և օգնությամբ: Մասնավորապես, ազատ է համարվում այն մարդը, որն ընդունակ է արդարացի կյանքի, որը նույնպես կախված է Աստծուց: Միանգամայն ազատ է դրախտ ընկած մարդը, իսկ դրախտ ընկնել կարելի է նույնպես միայն Աստծո կամքով ու ողորմությամբ:

## ՌՈՍՑԵԼԻՆ (1050-1120)

ՌՈՍՑԵԼԻՆԸ ծնվել է Կոմպիենում (Ֆրանսիա), որտեղ դարձել է քահանա: Նրա հայացքները հայտնի են մեզ իր հակառակորդների գործերից, որտեղ նա քննադատվում է: Ըստ նրա՝ իրական, օբյեկտիվ գոյությամբ օժտված են միայն եզակի իրերը, իսկ ընդհանուր հասկացությունները (իդեաները, ունիվերսալիաները) միայն անվանումներ են, միայն ձայներ: Նրանց դերը ոչ թե իրերի միջև հարաբերություններ հաստատելն է, այլ միայն բառերի դասավորման գործում մեզ օգնելը: Միայն լեզվի մեջ գոյություն ունի, օրինակ, սպիտակը, որը ոչ մի իրական երևույթ չի նշանակում, քանի որ իրականում գոյություն ունեն միայն սպիտակ առարկաներ, բայց ոչ սպիտակը: Նույնն էլ վերաբերում է ցանկացած ընդհանուր հասկացության: Օրինակ, «մարդ» հասկացությունը չի նշանակում իրական մարդ, քանի որ իրականում գոյություն ունեն միայն Սոկրատեսը, Պլատոնը և մյուսները: Այդ տեսակետից Ռոսցելինը վերահիմաստավորեց կրոնական պատկերացումները: Օրինակ, քրիստոնեական երրորդության մասին նա ասել է, որ հնարավոր չէ աստվածային երեք պատկերացումների միավորումը մեկի մեջ, այլ հնարավոր է միայն երեք առանձին աստվածային էությունների գոյությունը: Ռոսցելինի քննադատությունը ուղղված էր ոչ միայն իր ընդդիմախոսների, այլ նաև աստվածաբանության դեմ: Այդ պատճառով 1092թ. Սուստոնում կայացած եկեղեցական ժողովը՝ Ռոսցելինի համոզումները հայտարարեց հերետիկոսական և ստիպեց նրան հրաժարվել այդ վտանգավոր գաղափարներից: Նա քննադատվեց ծայրահեղ ռեալիզմի տեսակետից, ըստ որի՝ ընդհանուր գաղափարները (ունիվերսալիաները) գոյություն ունեն ցանկացած առարկայի մեջ միևնույն դասի սահմաններում: Ինչ վերաբերում է նույն դասի տարբեր զգայական առարկաների միջև եղած տարբերություններին, դրանք պատահական հատկություններ են և էական չեն:

Անսելմ Քենթերբերցին նույնպես քննադատել է Ռոսցելինին: Նա մերժում է Ռոսցելինի այն գաղափարը, որ գույնը նշանակում է միայն այդ գույնը կրող առարկան, իսկ իմաստությունը բնութագրում է միայն առանձին, որոշակի հոգին: Ըստ Անսելմի՝ երկու դեպքում էլ նսեմացվում է բանականությունը, որը կոչված է կառավարել մարդուն, ոչ թե ենթարկվել նրա զգայական պատկերացումներին:

## ՊԵՏՐՈՍ ԱՐԵԼՅԱՐ (1079-1142)

ՊԵՏՐՈՍ ԱՐԵԼՅԱՐԸ ծնվել է Նանտի (Ֆրանսիա) մոտ: Իր փիլիսոփայությունն ու կյանքը շարադրել է «Իմ դժբախտությունների պատմությունը» գրքում: Նա հրաժարվել է իր բաժին ժառանգությունից, քանի որ վաղ հասակից սիրել է փիլիսոփայությունը: Աշակերտել է Ռոսցելինին: Հետագայում եկել է Փարիզ, սովորել եպիսկոպոսյան դպրոցում, սակայն ուսուցիչների հետ վիճաբանելու պատճառով վտարվել է դպրոցից: 1113թ. նա ուսանել է Լանց քաղաքում, որտեղ վեճի է բռնվել Լանցի Անսելմի հետ, որի մասին իր գրքում գրել է, թե երբ որևէ մեկը գալիս էր Անսելմի մոտ ինչ-որ տարակուսանքով: Ճիշտ է, Անսելմի ունկնդիրները հիանում էին նրանով, սակայն նա ողորմելի էր թվում նրանց, ովքեր ինչ-որ բան էին հարցնում: Անսելմը փայլուն լեզու ուներ, բայց խոսքը չափազանց աղքատ էր բովանդակությամբ: Աբելյարի այս գնահատականը տիպական է ոչ միայն Անսելմի, այլև ողջ սխոլաստիկայի համար:

Անտեսելով Անսելմի դասախոսությունները Աբելյարը կարողանում էր ավելի խորն ու կապակցված ձևով մեկնաբանել կրոնական գրքերը, չխուսափել բազմա-

թիվ անհամապատասխանություններից ու հակասություններից, որոնք հանդիպում էին ուշադիր ընթերցելիս: Այդ մեկնաբանությունները նա շարադրեց իր «Այո և ոչ» գրքում: Հետագայում նա նորից եկավ Փարիզ: Դիալեկտիկական արվեստի մեջ նրա հաջողությունները մեծ համբավ բերեցին նրան: Եվրոպայի տարբեր ծայրերից գալիս էին նրան լսելու: Նրա ֆինանսական վիճակը անհամեմատ լավացավ, քանի որ աշակերտները ուսման վարձ էին տալիս: Որոշ դպրոցներից հեռանալով՝ աշակերտները գալիս էին Աբեյարի մոտ: Նրա մրցակիցները 1121թ. Սուասոնում կազմակերպեցին նրա հայացքների պաշտոնական դատապարտումը և պահանջեցին, որպեսզի իր գիրքն այրի իր ձեռքով: Դրանից հետո նրան ուղարկեցին մի ուրիշ եկեղեցի, որտեղ կանոնակարգը ավելի խիստ էր: Սակայն Աբեյարի աշակերտները, իմանալով անարդարացի դատապարտման մասին, բացահայտ գրոհեցին նրան հալածողներից: Աբեյարը նորից վերադարձվեց առաջվա եկեղեցի և թույլտվություն ստացավ բնակվել եկեղեցուց դուրս: Նրան նվիրեցին մի հողակտոր, որտեղ շուտով շրջապատվեց աշակերտներով: Հակառակորդները դարձյալ գլուխ բարձրացրին՝ աշխատելով նրան ներկայացնել ոչ միայն որպես հակաքրիստոնեական ուսուցիչ, այլ նաև որպես հակաթագավորական գործիչ: Աբեյարին դժվար կացությունից հանեցին հայրենակիցները՝ նրան ընտրելով իրենց եկեղեցու վանահայր: Սակայն այստեղ ևս նրան հետապնդում էին անհաջողությունները: Նա ստիպված եղավ այդ եկեղեցուց էլ փախչել: Այդ ժամանակ էլ գրեց իր կենսագրական գիրքը՝ «Իմ դժբախտությունների պատմությունը», որը նախատեսված էր բազմաթիվ աշակերտների և երկրպագուների համար: Նրա համբավը նորից տարածվեց, երբ նա 1136թ. հայտնվեց Փարիզում և դարձյալ սկսեց իր դասախոսությունները մեծ հաջողությամբ: Նա գրեց ևս երեք աշխատություն՝ «Դիալեկտիկա», «Աստվածաբանության ներածություն», «Ճանաչիր քեզ»: Այդ հաջողությունը նորից լարեց կրոնական գործիչներին նրա դեմ: Նրանք 1140թ. նորից կազմակերպեցին եկեղեցական ժողով Սանսում, որտեղ հրավիրեցին ոչ միայն կրոնական հեղինակությունների, այլ նաև Ֆրանսիայի թագավոր Լյուդովիկոս VII-ին: Աբեյարին դատապարտեցին որպես հերետիկոսի: Ինչպես և նախորդ անգամ, դատապարտումը վճռված էր մինչև ժողովը: Աբեյարը հրաժարվեց պատասխանել իրեն մեղադրողներին՝ որոշելով դիմել Պապին: Նա չգիտեր, որ Ինոկենտիոս II Պապը գաղտնի նամակով դիմել էր ժողովի ղեկավարներին՝ պահանջելով բանտարկել Աբեյարին իր աշակերտ Առնոլդի հետ: Վերջինս հետագայում դարձավ Պապի աշխարհիկ իշխանության կատաղի հակառակորդը: Հռոմ գնալու ճանապարհին Աբեյարը հիվանդացավ և երկու տարի հետո մահացավ: Պապը դատապարտել էր նրան հավերժական լռության: Սակայն Աբեյարի փառքը Պապի կամքից հզոր էր: Նրան անվանում էին դիալեկտիկայի ասպետ: Հունական փիլիսոփայության առանցքը նա տեսնում էր դիալեկտիկայի մեջ: Մեծարելով հունական փիլիսոփայությունը և դիալեկտիկան՝ նա պնդում էր, որ հին հույները գտել են շատ ճշմարտություններ, որոնք տեղ են գտել Սուրբ գրքի մեջ: Աստված այլ ուղիով է առաջնորդել նրանց դեպի իր ճշմարտությունները: Ըստ նրա՝ իմաստության առաջին բանալին հաճախակի հարցումն է, որը խրախուսվում է ամենախորաթափանց փիլիսոփայի՝ Արիստոտելի կողմից: Իր կենսագրական գրքի մեջ նա նշում է, որ աշակերտները պահանջել են իրենից մարդկային փիլիսոփայության փաստարկներ և այն, ինչ կարող է հասկանալի լինել, այլ ոչ թե միայն ասվել: Նա զարմանալի է համարում այն, որ ժամանակի ընթացքում մարդկային գիտելիքները ավելանում են բոլոր իրերի մասին, իսկ հավատի մեջ ոչ մի առաջընթաց չի նկատվում: Հավատի հարցում բոլորը միաբերան պնդում են, որ մտածում են նույն կերպ և հավատի մեջ նա է համարվում հաստատական, ում պատկերացումները բոլորովին չեն տարբերվում մեծամասնության կարծիքից: Ըստ Աբեյարի՝ առաջընթացը հավատի հարցում հնարա-

վոր է միայն գիտելիքի ճանապարհին, քանի որ մի բան է, երբ ճշմարտությունը հետազոտվում է քննարկման միջոցով, ուրիշ բան է, երբ խոսքը հարմարեցվում է բոլորի ըմբռնմանը: Ըստ այդ մոտեցման՝ հավատը սահմանվում է որպես ենթադրություն անտեսանելի իրերի վերաբերյալ, որոնք մատչելի չեն մարդկային զգայարաններին: Հավատի այդպիսի ըմբռնումը բաց է անում դռները երկու մեթոդաբանական ճշմարտությունների համար: Աստվածաբանական ճշմարտությունները չեն վերաբերում զգայական աշխարհին և հակառակը՝ գիտությունը վերաբերում է միայն զգայական աշխարհի երևույթներին:

Աբելյարի հակառակորդները քննադատում էին նրան, որ նա ծաղրում է հասարակ մարդկանց հավատը, որ նա իմաստակելով փորձում է հետազոտել այն, ինչ բարեպաշտ միտքը ընդունում է կենդանի հավատով: Բարեպաշտները հավատում են, ոչ թե դատողություններ անում, իսկ նա կասկածամտորեն է մոտենում Աստծուն և համաձայն է հավատալ միայն այն բանին, ինչը նա հետազոտել է բանականությամբ: Քրիստոնեական ստեղծագործությունների մեջ Աբելյարը նկատել է բազմաթիվ հակասություններ ու անհամապատասխանություններ և խորհուրդ է տվել ընդունել միայն այն դրույթները, որոնք ավելի ճշմարտանման են: Եթե Աբելյարի ուսուցիչ Ռոսցելինը ունիվերսալիստները համարում էր միայն բառեր, որոնք ունեն որոշակի հնչողություն, բայց չունեն ընդհանուր իմաստ, ապա Աբելյարը, վերադառնալով Արիստոտելի հայացքներին, ընդհանուրը համարում էր այն, ինչը վերաբերում է բազմաթիվ առարկաներին, իսկ եզակին՝ այն, ինչ վերաբերում է միայն եզակի առարկային, օրինակ, «մարդը» և «Սոկրատեսը»: Այսինքն, ըստ Աբելյարի, բառը ոչ միայն օժտված է ֆիզիկական հնչողությամբ, այլ ունի որոշակի իմաստ:

Նա առաջինը միջնադարի փիլիսոփայության մեջ սկսեց զանազանել զգայական գիտելիքը բանականից: Նա ընդգծեց, որ մարդկային գիտելիքը վերաբերում է միայն զգայական իրերին, որոնք էլ օժտված են իրական գոյությամբ, որ ունիվերսալիստները առաջանում են զգայական գիտելիքի ձեռքբերման ընթացքում, որ ընդհանուր գաղափարները գոյություն ունեն միայն մարդու գիտակցությամբ մեջ:

Նա ավելի բանականորեն է մեկնաբանել քրիստոնեական առասպելները: Ըստ նրա՝ Քրիստոսը ոչ թե իր տանջանքներով քավել է Ադամի ու Եվայի մեղքը և մարդկությանը ազատել այդ մեղքից, այլ նա եղել է բարոյականության օրինակ, որին պարտավոր է հետևել ողջ մարդկությունը:

Տարբեր հավատների գոյության վերաբերյալ Աբելյարն ասում է, որ ամեն մեկուն կան որոշակի ճշմարտություններ և քրիստոնեությունը դրանց շարքում ոչ մի էական առավելություն չունի: Նա հրեաներին համարում է հավատի հարցում հիմարներ, իսկ քրիստոնյաներին՝ անխելքներ: Ճշմարիտը միայն փիլիսոփան է (այսինքն՝ ինքը), որը բանականությամբ աշխատում է ըմբռնել հավատի դրույթները և առաջնորդվում է բնական օրենքներով:

## **ԱԼ ՔԻՆԴԻ (800-879)**

ԱԼ ՔԻՆԴԻՆ ազգությամբ արաբ էր Յեմենից, ուսումնառել էր Բաղդադում: Նա մահմեդական կրոնի աստվածաբան էր, սակայն հետաքրքրվում էր նաև գիտություններով ու փիլիսոփայությամբ: Նա արժանացել է «արաբների փիլիսոփա» մականվանը: Ըստ նրա՝ իմաստուն է նա, ով նվաճում է մախորդ սերունդների իմաստությունը: Ճշմարտություն որոնողի համար չկա ավելի թանկագին բան, քան ճշմարտությունը: Ճշմարտությունը ոչ ոքի չի ստորացնում, այլ հակառակը՝ այն վեհացնում է ցանկացածին: ԱԼ-Քինդին խոսում է ճշմարտության կեղծ բարեկամների մա-

սին, որոնք օժտված են մեծ իշխանությամբ և առևտուր են անում հավատով՝ լինելով հավատի թշնամիներ: Նա ծանոթ էր Պտղոմեոսի, Եվկլիդեսի, Արիստոտելի և մյուսների գործերին, չէր պատկերացնում փիլիսոփայությունն առանց բնագիտության ու մաթեմատիկայի: Ըստ Ալ-Քինդիի՝ Մաթեմատիկական գիտություններում մենք պետք է պահանջենք ոչ թե համոզմունք, այլ ապացույց: Ի տարբերություն գիտական գիտելիքի, աստվածային գիտելիքը չի պահանջում ո՛չ որոնում, ո՛չ չարչարանք, ո՛չ հնարամտություն, ո՛չ ժամանակ, նրան պետք չեն ո՛չ տրամաբանություն, ո՛չ մաթեմատիկա: Մարդիկ գուրկ են աստվածային գիտելիքից, քանի որ այն վեր է նրանց բնույթից և բնածին ընդունակությունից: Մարգարեները, ըստ Ալ-Քինդիի, հենց նրանով են տարբերվում մյուս մարդկանցից, որ նրանք օժտված են Ալլահի կողմից այդ գիտելիքներով և հանդիսանում են Աստծո պատվիրակները: Այդ պատճառով էլ Մահմեդի Ղուրանը վեր է մարդկային տրամաբանությունից: Արիստոտելի համար աշխարհը վերջավոր է տարածության մեջ և անսահման է ժամանակի մեջ, իսկ Ալ Քինդին ընդունում էր աշխարհի ստեղծումը ոչնչից Ալլահի կողմից և կարծում էր, որ աշխարհը վերջավոր է: Մատերիայի և ձևի փոխհարաբերության հարցում նա հետևել է Արիստոտելին, բայց ավելի կարևոր է համարել մատերիայի դերը: Ըստ նրա՝ մատերիան երբեք չի ոչնչանում: Նա այնպիսին է, որ եթե այն վերանում է, ապա վերանում է նաև մնացածը, իսկ եթե վերանում է մնացածը, մատերիան չի վերանում:

## ԱԼ ՖԱՐԱԲԻ (870-950)

ԱԼ ՖԱՐԱԲԻՆ շարունակեց Ալ-Քինդիի գործը: Ալ Ֆարաբին թուրք էր, Ֆարաբի քաղաքից: Կրթությունն ստացել է Բաղդադում, առաջին ուսուցիչները եղել են քրիստոնյաներ. հետագայում ուսումնասիրել է Արիստոտելի և մյուս հույն փիլիսոփաների գործերը: Նա ոչ միայն յուրացրեց Արիստոտելի տրամաբանությունը, այլ նաև կատարելագործեց այն՝ ստանալով «Երկրորդ ուսուցիչ» տիտղոսը (առաջինն Արիստոտելն էր): Ալ Ֆարաբին առաջին արաբալեզու փիլիսոփան է, որը ստեղծել է իրականության բոլոր կողմերն ընդգրկող փիլիսոփայական համակարգ: Նրա հիմնական աշխատություններն են՝ «Այն մասին, թե ինչը պետք է նախորդի փիլիսոփայության ուսումնասիրությանը», «Երկրորդ ուսուցիչ Ալ-Ֆարաբիի դատողությունը ինտելեկտ բառի իմաստի մասին», «Երկու փիլիսոփաների՝ աստվածային Պլատոնի և Արիստոտելի հայացքների ընդհանրության մասին», «Խոսք գիտությունների դասակարգման մասին», «Տրակտատ բարեկիրթ քաղաքի բնակիչների հայացքների մասին»: Վերջին աշխատանքը սկսել է Բաղդադում, ավարտել՝ Ղամասկոսում, այն հանրագիտարան է, որը պարունակում է նաև սոցիալական փիլիսոփայություն: Նրա բարոյասոցիալական հայացքները շարադրված են նաև մյուս գործերում՝ «Երջանկության ուղեցույց», «Երջանկությանը հասնելու մասին», «Քաղաքացիական քաղաքականություն», «Պետական գործիչի աֆորիզմներ»: Նրա հանրագիտարանի մեջ առաջնակարգ տեղ է գրավում «աստվածային գիտությունը»՝ մետաֆիզիկան, իսկ վերջում՝ քաղաքացիական գիտությունը՝ իրավագիտությունը: Ըստ նրա՝ տրամաբանությունն արվեստ է, որը հարակից է քերականությանը, քանի որ նրա հարաբերությունը բանականությանը նույնն է, ինչ որ քերականության հարաբերությունը լեզվին և բառերին: Տարբերությունն այն է, որ քերականության կանոնները գործում են մեկ որոշակի լեզվի համար, իսկ տրամաբանության կանոնները ճիշտ են բոլոր լեզուներով: Մաթեմատիկան բաժանվում է թվաբանության, երկրաչափության և հանրահաշվի: Թվաբանությունն իր հերթին բաժանվում է կիրառականի, որը գործածվում է

առօրյա կյանքում և տեսական թվաբանության, որն ուսումնասիրում է թվային առնչությունները՝ վերանալով բոլոր առարկաներից, որոնք կարող են հաշվման ենթարկվել: Երկրաչափությանը հարակից են օպտիկան և գիտությունը աստղերի մասին: Վերջինս նույնպես բաժանվում է աստղագուշակության, որը կոչվում է գիտություն աստղային վճիռների մասին, և աստղերի մասին մաթեմատիկական գիտության: Վերջինս, հարգելի ընթերցող, այն է, ինչն այսօր կոչվում է աստղագիտություն: Գիտությունը աստղային վճիռների մասին Ալ-Ֆարաբին անվանում է գիտություն այն մասին, թե ինչ են ցուցանում լուսատուները ապագայում կատարվելիքի, անցյալում կատարվածի և ներկայում կատարվողի մասին: Աստղերի մասին գիտության երրորդ մասը կազմում է այն, ինչ մենք հիմա անվանում ենք ֆիզիկական աշխարհագրություն, որը նկատի ունի Երկրի մարդաբնակ և անմարդաբնակ մասերը:

Գիտությունների Ալ Ֆարաբիի դասակարգման մեջ տեղ են գտել նաև գիտությունը հնուտ գործելաձևերի մասին, որոնք են շինարարությունը, ատաղժագործությունը և այլն:

Մետաֆիզիկայի վերաբերյալ նա որոշ չափով զարգացրել է Արիստոտելի պատկերացումները: Նա մետաֆիզիկա է անվանում այն, ինչը Արիստոտելը անվանում էր առաջին փիլիսոփայություն: Նա մետաֆիզիկան համարում է աստվածային գիտություն, քանի որ այն ուսումնասիրում է ոչ միայն տրամաբանություն, մաթեմատիկայի ու ֆիզիկայի հիմունքները, այլ նաև գոյություն ունեցող ոչ նյութական առարկաները, որոնցից ամենակարևորը Աստվածն է: Աստված, ըստ Ալ Ֆարաբիի, առաջին էությունն է, այն սկզբնականն է, որից առաջ ոչինչ հնարավոր չէ: Չկա ավելի հին բան, քան Աստվածը: Որպես սահմանային կեցություն այդպիսի սկզբանը չունի ոչ տեսակ, ոչ սահմանում, ոչ ապացույց, ընդհակառակը, ինքն է ծառայում ապացույց ամենի համար: Նա աննյութական է, միասնական, անբաժանելի, զուրկ է հակադրություններից: Նրա նկատմամբ կիրառելի չեն մատերիայի և ձևի բնութագրերը: Նա օժտված է կենդանությանը, իմաստուն է, ունի կամք, ամենազոր է: Աստված է ստեղծել ամեն բան որոշակի հերթականությամբ: Սկզբից Աստված ստեղծել է սկզբնական բանականությունը, հետո ստեղծվել են լուսատուներն իրենց հոգիներով, համաաշխարհային հոգին և առանձին մարդկանց հոգիները: Դրանից հետո ստեղծվել են չորս տարերքները՝ հողը, ջուրը, կրակը, օդը, որոնցից էլ առաջացել են մարդիկ, կենդանիները, բույսերը, ապարները և մյուս անշունչ առարկաները:

Ալ Ֆարաբին չի ընդունում հոգու նախագոյությունը մարմնից դուրս և չի ընդունում հոգու վերաբնակեցման գաղափարը: Նա միշտ պատկերում է հոգին միայն մարմնի հետ: Զոգին չի կարող ճանաչել առանց զգայությունների: Ընկալումը և երեվակայությունը զգայական գիտելիքի հիմնական միջոցներն են: Զգայական գիտելիքին մատչելի չեն այն էությունները, որոնք կարելի է ճանաչել միայն բանականությամբ, որը ազդող ուժ է առանց մարմնի միջոցորդության: Բանականությամբ են պայմանավորված մարդու բարձրագույն ճանաչողական ընդունակությունները: Բանականությունը լինում է երկու տեսակի՝ պասիվ, պոտենցիալ, որը կապված է նյութականության և զգայականի հետ, և ակտիվ բանականությունը, որը բոլորովին անկախ է զգայականից և նյութականից: Պասիվ բանականությունը ընդհանրացնում է զգայական պատկերացումները, իսկ ակտիվը հանդես է գալիս որպես հիմք երրորդ տեսակ բանականության համար, որը կոչվում է ձեռք բերած, այսինքն՝ հարստացած որոշակի ձևերի ճանաչումով: Գոյություն ունի բանականության նաև չորրորդ տեսակը՝ գործունյա բանականությունը, որը ձեռք բերած բանականության հիման վրա ճանաչում է կոսմիկական հոգևոր ձևերը, որոնցից ամենաբարձրը Աստվածն է: Այսինքն՝ Աստծո ճանաչումը հնարավոր չէ առանց աստիճանական ճանաչման, որը սկսվում է զգայական ճանաչողությունից:



Յետևելով առաջին ուսուցչին՝ Արիստոտելին, Ալ Ֆարաբին երջանկությունը համարում է մարդկային գործունեության գլխավոր նպատակը: Երջանկության հասնելու միջոցներն են կամքը և ազատությունը: Կամքը կախված է զգայական իմացությունից, իսկ ազատությունը՝ տրամաբանական դատողությունից, որը հիմք է ստեղծում ընտրության համար: Ըստ նրա՝ մարդկային իրական երջանկությունը հնարավոր է միայն ճանաչողության ճանապարհին, սակայն այդ ճանաչումը հնարավոր է իրագործել միայն մարդկանց համատեղ կյանքի շնորհիվ: Յամատեղ կյանքը հնարավորություն է տալիս մարդուն կատարելագործվել այն չափով, ինչ չափով նախատեսել է Աստված: Նա զուգահեռներ է տանում պետության և անհատի միջև նմանության վերաբերյալ: Առաքինի քաղաքը նման է կատարյալ առողջ մարմնի, որի բոլոր օրգանները օգնում են միմյանց, որպեսզի պահպանեն կենդանի էակի կյանքը և այն լիարժեք դարձնեն: Քաղաքագլուխը պետք է լինի բոլոր տեսակետներից կատարյալ:

### **ԻԲՆ-ՍԻՆԱ (Ավիցեննա) (980-1037)**

ԻԲՆ-ՍԻՆԱՆ (Ավիցեննան) ծնվել է Բուխարայում ստացել է ոչ միայն մահմեդական կրթություն, այլ նաև ուսումնասիրել է մաթեմատիկա, ֆիզիկա, տրամաբանություն: Նրա փիլիսոփայական աճի համար մեծ նշանակություն է ունեցել Արիստոտելի «Մետաֆիզիկան»: Յետագայում իր կենսագրականի մեջ նա հիշում է, որ այդ գիրքը կարդացել է քառասուն անգամ, շատ հատվածներ բերանացի գիտի, բայց այնքան էլ լավ չէր հասկանում՝ մինչև այդ գրքի Ալ-Ֆարաբիի մեկնաբանությունները կարդալը: Դրանից հետո ինքն այդ գիրքը տեսավ բոլորովին այլ լույսի տակ:

Իբն-Սինան մեծ բժիշկ էր, նա ուսումնասիրում էր ոչ միայն կենդանիների մարմինների կառուցվածքը, այլ նաև հերձում էր դիակներ: Դեռ 17 տարեկան հասակում նա փրկեց Բուխարայի էմիրի կյանքը՝ բուժելով նրան և դրա շնորհիվ էմիրի գրադարանից օգտվելու իրավունք ստացավ: Նա գրել է բազմաթիվ գրքեր տարբեր բնագավառների վերաբերյալ, որոնցից կարևորը «Գիրքն ապաքինության» է, որը 18 հատոր է և մինչ այժմ լիովին հրատարակված չէ: Այն բաղկացած է չորս բաժիններից՝ տրամաբանությունից, Ֆիզիկայից, մաթեմատիկայից և մետաֆիզիկայից: Այդ գրքի ավելի կրճատ տարբերակն է «Գիրք փրկության», որն ունի երեք բաժին՝ տրամաբանություն, ֆիզիկա և մետաֆիզիկա: Մեկ այլ տարբերակը կոչվում է «Գիրք գիտության»: Դա միակ գիրքն է, որը նա գրել է իր մայրենի (ֆարսի) լեզվով: Նրա մեջ շարադրված է մետաֆիզիկան, հետո ֆիզիկան: Առավել հայտնի է նրա «Կանոն բժշկության» գիրքը, որը գործածության մեջ է եղել դարերի ընթացքում: Նրա մեջ հեղինակը ձգտում է բուժել ոչ միայն մարդու մարմինը, այլև բարոյականության միջոցով՝ նաև հոգին: Գիտությունների՝ Իբն-Սինայի դասակարգումը հիմնականում հանրկնունդ է Արիստոտելի դասակարգման հետ, բայց կան մասնակի տարբերություններ: Օրինակ, բաժանելով գիտությունները տեսականի և գործնականի, նա նշում է, որ վերջինները ոչ միայն սովորեցնում են մեզ դասավորել մեր գործերը այս աշխարհում, այլ նաև հիմքեր ստեղծել մեր հոգու փրկության համար հանդերձյալ աշխարհում: Այս ավելացումը տիպական է միջնադարի համար և խորթ է Արիստոտելի աշխարհայացքին: Տեսական գիտությունները, ըստ Իբն-Սինայի, ուղղակի կապ չունեն մարդկային գործունեության հետ, բայց ավելի մեծ չափով նպաստում են հոգու փրկությանը այն աշխարհում:

Իբն-Սինան ստացել է «գիտնականների իշխան» մականունը: Նա ոչ միայն մեկնաբանել է Արիստոտելի գործերը, այլ նաև մասնակիորեն զարգացրել է նրա հայացքները: Մետաֆիզիկան Իբն-Սինայի համար աստվածաբանությունն է և համար-

վում է գերագույն գիտություն, քանի որ նա այն բաների մասին է, որոնք ընկած են բնությունից դուրս: Այն կապ ունի բոլոր գիտությունների հետ, քանզի բոլոր գիտությունների սկզբունքները հիմնված են այդ գիտության վրա, և՛ չնայած այն ուսումնասիրվում է վերջում, իրականում նա առաջինն է: Մաթեմատիկան համարվում է միջին գիտություն, որովհետև նրա առարկաները կարող են պատկերվել մատերիայից վերացած: Մաթեմատիկայի մեջ մտնում են թվաբանությունը, երկրաչափությունը, աստղագիտությունը, օպտիկան և երաժշտությունը: Ֆիզիկան ստորին գիտություն է, քանի որ այն զգայական մարմինների մասին է, որոնք գտնվում են շարժման ու փոփոխության մեջ և բաղկացած են մասերից: Այն ամենից մոտ է մարդկանց, նրանց ըմբռնողությանը, սակայն նրանում հատկապես շատ են անպարզությունները: Իբն-Սինայի շրջապատում իշխում էր այն պատկերացումը, որ Ալլահը անընդհատ նորանոր հրաշքներ է գործում, և մարդը չի կարող հասկանալ աշխարհի երեվոյթները: Իբն-Սինան համոզված էր, որ մարդը կարող է ճանաչել աշխարհը, և որ գիտելիքը որոշակի արժեք է: Նա, հետևելով Արիստոտելին, պնդում էր, որ մատերիան և ձևը անբաժան են և իրարից անկախ չեն կարող գոյություն ունենալ իրականության մեջ: Զգայարանները վերցնում են մատերիայից ձևերը՝ նրանց նյութական ատրիբուտների և կապերի հետ, և երբ մատերիայի հետ կապը վերանում է, ապա վերանում է նաև այդ վերցնելը: Իսկ պատկերացումը կարող է ձևը կտրել մատերիայից, քանի որ ձևը պատկերացման մեջ կայուն է, եթե նույնիսկ մատերիան վերանա: Այսինքն՝ ըստ Իբն-Սինայի, ընդհանուր գաղափարները (ուճիվերսալիաները) գոյություն ունեն ինչպես առարկաների մեջ, այնպես էլ մարդկային երևակայության (պատկերացման) մեջ:

Ըստ նրա՝ Աստվածն է ստեղծում ամեն ինչ, բացի մատերիայից, որը միշտ նախորդում է գոյությանը: Նա ժխտում է նաև դատարկության գոյությունը, ինչպես նաև ատոմիստական պատկերացումը: Աստծո կամքը կառավարվում է նրա գիտելիքով: Աստված տիեզերական և Լուսնի բանականությունների միջոցով ուղարկում է ձևերը մատերիայի աշխարհ: Աստծո գործողությունները տրամաբանական են և անհրաժեշտ, ուստի մարդը հնարավորություն ունի ճանաչել նրան իր ստեղծագործությունների միջոցով, որոնք արդյունք են նրա ստեղծարար ուժի և արտահայտված են բնական երևույթների պատճառական պայմանավորվածությամբ: Միայն աստվածային կեցությունն է անհրաժեշտ, իսկ մատերիայի կեցությունը հնարավոր է:

Յոզիմ, ըստ Իբն-Սինայի, առաջանում է չորս տարրերի՝ հողի, ջրի, օդի, կրակի ներդաշնակ միացությունից: Յոզիմ լինում է երեք տեսակ՝ բուսական, կենդանական և բանական (մարդկային): Բանականությունը գերագույն զարգացման արդյունք է: Այն բաժանվում է երկու կողմերի՝ վերացականության և գործնականության: Գործնական հատկությունը դրսևորվում է նաև մեր մարմնի շարժումների մեջ, երբ նրա տարբեր մասեր, ենթարկվելով բանականությանը, նպատակասլաց շարժումներ են կատարում: Վերացականությունը մարդկային բանականության ամենակարևոր հատկությունն է: Նա համընդհանուր ձևերի ընկալող հատկությունն է՝ ձևերի, որոնք առանձնացած են մատերիայից և կազմում են մարդկային ճանաչողության հիմքը: Իբն-Սինան չի ընդունում հոգու վերաբնակեցման ուսմունքը, չնայած համարում է հոգին անմահ: Մարդկային հոգին, որը վերանում է զգայականությունից, դառնում է հրեշտակային հոգու նման: Դա մարդկային հոգու գերագույն նվաճումն է երկրի վրա: Այդպիսի մարդը դառնում է Աստծո տեղակալ երկրի վրա: Զգայականությունից լիակատար ազատվելը մատչելի է միայն մեծ մարգարեների սուրբ հոգիներին, որոնք կարողանում են կռահելով իմանալ՝ շնորհիվ հրեշտակների աշխարհի հետ ունեցած կապի միայն: Նրանք կարողանում են ճանաչել գաղտնի աշխարհի դրույթները հայտնության միջոցով:

## ԱԼ-ԳԱԶԱԼԻ (1059-1111)

ԱԼ-ԳԱԶԱԼԻՆ պարսիկ էր, կրթությունն ստացել է Բաղդադում, ուսումնասիրել է հույն փիլիսոփաներին, ինչպես նաև Ալ-Ֆարաբիի և Իբն-Սինայի երկերը: Նա գրել է «Փիլիսոփաների հերքում» գիրքը: Հետագայում գրել է «Կրոնական գիտությունների կենդանացումը», որը երկար ժամանակ ընդունված է եղել պաշտոնական կրոնական մարմինների կողմից: Կյանքի վերջում գրել է «Փրկություն մոլորությունից» երկը: Նա քննադատում է իսլամի տգետ բարեկամներին, որոնք մերժում են ամեն մի գիտություն: Նա լավ գիտակցում է գործնականում մաթեմատիկայի, ֆիզիկայի, բժշկության կարևորությունը: Չնայած նա հանդես է գալիս որպես իսլամական ավանդույթի պաշտպան, սակայն գիտականորեն է ըմբռնում ավանդույթի բնույթն ու էությունը: Ավանդույթի մասին նա ասում է, որ մարդը հետևում է դրանց միայն այն դեպքում, երբ հեղինակություններին նմանվելը կատարում է անգիտակցորեն: Բավական է, որ նա գիտակցի այն, իր նմանվելու առարկան ապակու պես ճաք է տալիս և փշրվում է մանր կտորների:

Ալ-Գազալին ձգտում էր մեկուսացնել գիտությունների ոլորտը և հեռացնել կրոնական դրույթները գիտական վերլուծությունից: Նա քննադատում է այն մաթեմատիկոսներին, որոնք, տարվելով ապացուցման մոլուցքով, ձգտում էին ապացույցներ որոնել նաև կրոնական դրույթների համար: Նա նկատում է, որ հին մտածողների մաթեմատիկական դատողությունները ապացուցելի են, իսկ մետաֆիզիկական դատողությունները՝ ենթադրական բնույթի: Ուստի նա իր քննադատությունն ուղղում է մետաֆիզիկային, որի մեջ են փիլիսոփաների մոլորությունների զգալի մասը: Նա քննադատության է ենթարկում ոչ միայն հին հունական, այլ նաև իր ժամանակակից մահմեդական փիլիսոփաներին, քանի որ, ըստ նրա, բոլոր փիլիսոփաների վրա, որ ուղղության էլ նրանք պատկանեն, ամպայման դրոշմված է անհավատության ու անաստվածության կնիքը: Նա փիլիսոփաներին բաժանում է երեք խմբի: Առաջինի մեջ նրանք են, ովքեր ընդունում էին աշխարհի հավերժական գոյությունը, այսինքն՝ նրանք մերժում էին ամենագոր Արարչի ստեղծագործ ու կազմակերպիչ ուժը: Երկրորդ խմբի մեջ այն փիլիսոփաներն են, որոնց նա անվանում է բնագետներ, որոնք, տարվելով իրենց բնագիտական որոնումներով, բոլոր երևույթները՝ ներառյալ մարդկային գիտակցությունը, բացատրում էին բնական պատճառներով: Նրանց նա անվանում է ոչ միայն հերետիկոսներ, այլ նաև տավարներ, քանի որ նրանք ժխտում են այնկողմնային կյանքը և մահմեդականության մյուս կարևոր դրույթները: Երրորդ խմբի մեջ են Սոկրատեսը, Պլատոնը, Արիստոտելը, ինչպես նաև փիլիսոփայող մահմեդականներ՝ Ալ-Ֆարաբին և Իբն-Սինան: Սրանց Ալ-Գազալին քննադատում է երեք մոլորության համար: Առաջինը, որ նրանք աշխարհը համարում են հավերժական և չեն ընդունում, որ աշխարհը ստեղծվել է Ալլահի կողմից: Երկրորդը, որ նրանք կարծում են, թե Ալլահը տեղյակ է միայն ընդհանուրի վերաբերյալ և անտեղյակ է եզակիի մասին: Երրորդը, որ նրանք ընդունում են միայն հոգու անմահությունը, բայց ժխտում են մեռնելուց հետո հարություն առնելը:

Ըստ Ալ-Գազալիի՝ Աստծո ամենագորությունը և նրա անընդհատ արարչությունը անհնարին են դարձնում մատերիայի անկախությունը և նրա հավերժությունը: Նա փորձ է անում նաև ժխտել պատճառականության օբյեկտիվությունը: Նա ասում է, որ բնության մեջ մենք շատ ենք տեսնում երևույթներ, որոնք համարվում են այլ երևույթների պատճառներ, սակայն ուշադիր դիտարկումը ցույց է տալիս, որ մենք չենք կարող ապացուցել նրանց միջև ենթադրյալ կապը: Օրինակ, ծարավը հազեցնում է ջրով, բայց ծարավը կարող է հազեցնալ նաև առանց ջրի: Նույնիսկ կրակը չի կարող համարվել հրդեհի պատճառ, քանի որ կրակը ինքնին մեռած մարմին է, և

միայն Աստված է առաջացնում այն աղետը, որը մենք անվանում ենք հրդեհ և վերագրում ենք կրակին: Նա չի ընդունում նաև ընդհանուր գաղափարների (ունիվերսալիաների) գոյությունը մարդկային բանականության մեջ: Ըստ նրա՝ բանականության մեջ գոյություն ունի միայն այն, ինչ գոյություն ունի զգայության մեջ: Սակայն զգայության մեջ ընկալումը գտնվում է միասնության մեջ, որը զգայությունը ընդունակ չէ մասնատել, իսկ բանականությունը՝ ընդունակ է: Երբ որևէ մեկը մարդ է տեսնում, հետո մի ուրիշ մարդ, նրա մոտ չի առաջանում նոր ձև, իսկ երբ մարդուն տեսնելուց հետո տեսնում է ձի, առաջանում է երկրորդ ձևը:

Աստօր ամենագորությունը պատճառ է այն հանգամանքի, որ աշխարհում ամեն բան կատարվում է նրա կամքով: Սակայն մարդուն էլ է տրված կամքի ազատություն, որի հետևանքով էլ նրան վերագրվում են գործած մեղքերը: Ալ-Գազալին ընդունում էր նաև աստվածային պայծառացման գաղափարը, որի միջոցով ճանաչողության մեջ աստվածաբանությունը ազատվում էր փիլիսոփայության (կամ բանականության) քննադատությունից:

### **ԻԲՆ-ՌՈՒՇԵՂ (ՎԿԵՌՈՒՅՍ) (1126-1198)**

ԻԲՆ-ՌՈՒՇԵՂԸ (ՎԿԵՌՈՒՅՍ) ծնվել է Կորդովայում, կրթություն է ստացել մահմեդական կրոնի և արաբական գրականության ոգով: Ուսումնասիրել է մաթեմատիկա, բժշկություն, փիլիսոփայություն: Խալիֆի հանձնարարությամբ մեկնաբանել է Արիստոտելի գործերը: Նա պաշտոն է ստացել խալիֆի պետության մեջ: Կյանքի վերջում դատապարտվել է Կորդովայի աստվածաբանների կողմից, ուղարկվել է Կորդովայի մոտ գտնվող հրեական գյուղ, որտեղ էլ մահացել է: Նրա գրքերը արգելվել ու այրվել են:

Իբն-Ռուշդը Արիստոտելի հիացած հետնորդն է, մեկնաբանել է նրա բոլոր գործերը և նրան համարել է մտավոր զարգացման զագաթնակետ: Իբն-Ռուշդի փառքը կապված է արիստոտելականության տարածման հետ: Այն ժամանակ ասում էին, որ Արիստոտելը բնությունն է բացատրել, իսկ Իբն-Ռուշդը՝ Արիստոտելին: Նա գրել է «Յերբման հերքում», որն ուղղված էր Ալ-Գազալիի «Փիլիսոփաների հերքում» գրքի դեմ: Եթե եվրոպական միջնադարում դիալեկտիկայի տակ հասկանում էին ոչ միայն զրույցի արվեստը, որի նպատակն է ճշմարտություն հայտնաբերելը, այլ նաև տրամաբանություն, գոյաբանություն և փիլիսոփայություն ընդհանրապես, ապա արաբալեզու միջնադարում դիալեկտիկա ասելով հին հույներին հետևելով հասկանում էին, միայն այն զրույցի արվեստը, որի նպատակն է ճշմարտություն հայտնաբերելը:

Ըստ հոգևոր կարողության և պահանջմունքի՝ Իբն-Ռուշդը բոլոր մարդկանց բաժանում է երեք տեսակի՝ առաջինը՝ ապոդիկտիկներ, երկրորդը՝ դիալեկտիկներ, երրորդը՝ հռետորիկներ: Առաջին տեսակը հետազոտում է հարցերը մինչև ապոդիկտիկական դատողությունների հասնելը, որտեղ հնարավոր է: Ապոդիկտիկական են համարվում այն դատողությունները, որոնց բովանդակության մեջ կա անհրաժեշտություն և միարժեքություն: Օրինակ, եռանկյան երեք անկյունների գումարը հավասար է երկու ուղիղ անկյունների, մասը փոքր է ամբողջից և այլն: Այսինքն՝ հարգելի՛ ընթերցող, դրանք այն հավաստի, միարժեք, գիտելիքներն են, որոնք երբեք չեն կարող կասկածելի լինել: Ապոդիկտիկները ամենափոքրաթիվ խավն է հասարակության մեջ՝ հոգևոր վերնախավը: Նրանց մտածելակերպը խիստ գիտական է: Դիալեկտիկները ավելի շատ են: Նրանք բավարարվում են դիալեկտիկական արվեստի արդյունքներով: Մարդկանց ճնշող մեծամասնությունը ընդունակ է զննատել միայն հռետորական արվեստը: Այսինքն բավարարվում են հռետորական, բանաստեղծական հնարքներով, և նրանց մատչելի չի գիտական գիտելիքը: Մահմեդական

համայնքները կազմված են հենց այդպիսի մարդկանցից, ինչ կրոնական ուղղության էլ պատկանեն նրանք: Նրանց համար անհնարին է սեփական դատողությունը և ինքնուրույն կարծիք ունենալը, նրանք կուրորեն հետևում են պապենական ավանդույթներին: Նրանց համար անհնարին է բացատրություն հասկանալը:

Իբն-Ռուշդը քննադատում է դիպլեկտիկներին, որոնք, հաճախ սոփեստականության գիրկը ընկած, չեն կարողանում տալ բավարար բացատրություն Աստծո բնության և նրա հատկությունների վերաբերյալ, ինչպես նաև մահմեդական կրոնի շատ կարևոր դրույթների վերաբերյալ: Նրա քննադատությունը ուղղված է Ալ-Գազալիի դեմ, որը, լինելով բավականին տեղյակ մարդ փիլիսոփայության բնագավառում, դիմում է սոփեստական հնարքների, որպեսզի մահմեդականների աչքին նսեմացնի Ալ-Ֆարաբիին, Իբն-Սինային և մյուս իսկական փիլիսոփաներին: Իբն-Ռուշդը ձգտում էր ցույց տալ, որ անհնարին է կրոնական տեքստերի այլաբանական մեկնաբանության միջոցով բավարարել բանականության և փիլիսոփայության պահանջները: Դրանով նա ազատում էր փիլիսոփայությունը աստվածաբանությունից: Ըստ Իբն-Ռուշդի՝ թյուր մեկնաբանությունները հաճախ պառակտման պատճառ են հանդիսանում կրոնի շարքերում: Քննադատելով նրանց, ովքեր ցանկանում էին հակադրել գիտությունն ու փիլիսոփայությունը կրոնին՝ նա ասում էր, որ փիլիսոփայությունը կրոնի կաթնաքույրն է, որ նրանք իրենց բնությամբ իրար ուղեկիցներ են և բնածին հակվածություն են դրսևորում իրար նկատմամբ: Նրանց մտածողության առարկան նույնն է՝ հիմնականում Աստվածն է ու բնությունը, սակայն նրանց մտածելակերպը տարբերվում է իրարից: Միանգամայն ընդունելի է միայն փիլիսոփայական ապացուցման մեթոդը, քանի որ արարածները ցուցանում են Արարչին այնքանով, որքանով հայտնաբերվում է արարչության միջոցը և որքան ավելի լինեն գիտելիքները Աստծո արարչության եղանակի մասին, այդքան շատ կլինեն նաև մեր գիտելիքները Արարչի մասին: Կրոնի դատողությունների մեթոդը հռետորական է. գիտելիքի պատկերավոր նկարագրությունները, որոնք շարադրված են Ղուրանում և մյուս սուրբ գրքերում, որոնց բովանդակությունը հաճախ հակասում է փիլիսոփայական ճշմարտություններին: Նա պնդում է, որ սուրբ գրքերում կա երկու իմաստ՝ բառացի և ներքին: Հռետորականներին մատչելի է միայն բառացի իմաստը: Իսկ տեղյակ փոքրամասնությանը մատչելի է նաև ներքին իմաստը, որը այնքան հակասական չէ, որքան բառացի իմաստը: Այդ փոքրամասնությունը փիլիսոփաներն են, որոնց մեկնաբանությունները վերացնում են հակասությունները փիլիսոփայության և կրոնի միջև, ինչպես նաև Ղուրանի և մյուս սուրբ գրքերի միջև: Հավատացյալների մեծամասնությունը պետք է հետևի փիլիսոփաների մեկնաբանություններին և նրանց ընդունի որպես հեղինակություն: Փիլիսոփայական մեկնաբանությունները վերաբերում են ընդհանուր հարցերին, որոնք աշխարհի, մարդու և Աստծո մասին են, իսկ մասնավոր հարցերը չեն քննարկվում փիլիսոփայության կողմից: Լինելով մահմեդական կրոնի մեծ գիտակ՝ Իբն-Ռուշդը աստվածաբան չէր և աստվածաբանի գործը համարում էր ոչ միայն անօգուտ, այլ նաև վնասակար: Իր աշխարհայացքի մեջ նա Աստծո դերը զգալիորեն նվազեցրել էր, որի համար պաշտոնական եկեղեցին դատապարտեց նրան:

Ըստ նրա՝ ձևը և մատերիան միշտ անբաժան են, ըստ որում՝ ձևը ոչ թե արտաքին աշխարհից ներմուծվող էություն է, այլ առաջանում է մատերիայից՝ որպես նրա անբաժանելի հատկություն: Աստված է ստեղծում առաջացող ձևերը մատերիայի ընդերքից: Իբն-Ռուշդը հանդես է գալիս նաև Ալ-Գազալիի պատճառականության օբյեկտիվության ժխտման դեմ: Ըստ Ալ-Գազալիի՝ պատճառական կապը երևույթների միջև միայն Ալլահի սովորույթն է՝ մարդկանց հոգիներում առաջացնել օբյեկտիվության պատրանքը: Հերքելով այդ տեսակետը՝ Իբն-Ռուշդը պնդում էր պատճառա-

կանության օբյեկտիվ բնույթը՝ վկայակոչելով այն հանգամանքը, որ պատճառակա-  
նությունը դրսևորվում է ոչ միայն շնչավոր առարկաների փոխհարաբերություննե-  
րում, այլ նաև անշունչ առարկաների միջև, որոնց անհնարին է կտրել իրենց ֆիզի-  
կական բնույթից:

Ըստ Իբն-Ռուշդի՝ աստվածային բանականությունը, լինելով կտրված մատե-  
րիայից, ներդաշնակություն և կարգ ու կանոն է, որոնք բացառում են որևէ հրաշք  
կամ պատահականություն զգայական իրերի աշխարհում: Այսինքն զգայական  
իրերի աշխարհը ամբողջովին կառավարվում է Աստծո կողմից:

Ըստ նրա՝ մարդկային հոգին այնպես է կապված նրա մարմնի հետ, ինչպես ձևը  
կապված է մատերիայի հետ: Մարդկային հոգին մեռնում է մարմնի հետ: Իբն-Ռուշդի  
մեկնաբանությամբ՝ մարդկային բանականությունը, ինչպես ասում է Արիստոտելը,  
բաղկացած է պասիվ և ակտիվ մասերից: Զգայական պատկերները կապված են  
բանականության պասիվ մասի հետ, իսկ ակտիվ մասը, լինելով պասիվի շարժիչը,  
արտանձնական երևույթ է: Այն հավերժ է և անփոփոխ և նման է աստվածային,  
ինչպես նաև երկնային բանականությանը: Այսինքն՝ անհատական անմահությունը  
կարող է վերաբերել միայն մարդկանց չնչին փոքրամասնությանը, որը օժտված է  
ակտիվ բանականությամբ և որը հաղորդակից է աստվածային բանականությանը:

Մարդու ազատության մասին Իբն-Ռուշդը պնդում էր, որ մարդկանց գործողու-  
թյունները չեն կարող լիովին թելադրվել արտաքին, նույնիսկ աստվածային ուժե-  
րով, քանի որ այդ դեպքում մարդը կնմանվի անշունչ առարկաներին և բոլորովին  
զուրկ կլինի ազատ ընտրության հնարավորությունից: Սակայն մարդկանց առօրյա  
կյանքը ցույց է տալիս այդ տեսակետի անհեթեթությունը: Իբն-Ռուշդը համաձայն չէ  
նաև մյուս ծայրահեղությանը, ըստ որի՝ մարդկային կամքին վերագրվում է բացար-  
ձակ ազատություն: Ճշմարտությունը գտնվում է այդ երկու ծայրահեղությունների միջև:

## ՄՈՎՍԵՍ ՄԱՅՄՈՆԻԴ (1135-1204)

ՄՈՎՍԵՍ ՄԱՅՄՈՆԻԴԸ ծնվել է Կորդովայում, հրեայի ընտանիքում: Երեսուն տա-  
րեկանում տեղափոխվել է Կահիրե, որտեղ եղել է սուլթանի բժիշկը: Նրա փիլիսո-  
փայական աշխատությունը կոչվում է «Կասկածողների ուղեցույց»: Նրա համար ևս  
ամենամեծ փիլիսոփայական հեղինակությունը եղել է Արիստոտելը: Մայմոնիդի աշ-  
խատությունը նախատեսված էր հրեաների այն վերնախավի համար, որը, ծանոթա-  
նալով փիլիսոփայությանը, բազմաթիվ հակասություններ էր գտնում հրեական կրո-  
նի սուրբ գրքերում՝ Թալմուդում և Տորայում: Զգտում էր ցույց տալ, որ կրոնական  
պատկերացումները համաձայնեցվում են փիլիսոփայական ճշմարտություններին,  
որոնք հանդիպում են Արիստոտելի գործերում: Նա ասում է, որ հակասությունները  
առաջանում են, երբ կրոնական գրքերը ընկալվում են մակերեսորեն, բառացիորեն:  
Մինչդեռ դրանք ճիշտ հասկանալու համար պետք է ըմբռնել, հայտնաբերել դրանց  
այլաբանական, ներքին իմաստը: Մասնավորապես, նա շնչավոր է պատկերացնում  
երկնային լուսատուները, հրեշտակներին պատկերացնում է փիլիսոփայական բա-  
նականությունների ձևով: Ադամի երեք որդիները՝ բուսական, զգայական և բանա-  
կան հոգիներն են: Նա պնդում է նաև, որ հրեական աստված Յահվեի մարմնագուրկ  
բնույթը միանգամայն համընկնում է Արիստոտելի նախաշարժիչին և նախապատճա-  
ռին: Նման ձևով ցույց է տալիս, որ արիստոտելյան մետաֆիզիկայի բոլոր ճշմար-  
տությունները պարունակվում են Սուրբ գրքում: Ի տարբերություն Իբն-Ռուշդի, Մայ-  
մոնիդը առանձնահատուկ մարդկանց վերագրում է գուշակության ընդունակություն.  
դրանք մարգարեներն են, որոնք կարող են գուշակություններ անել միայն Աստծո

օգնությամբ: Նա հատուկ նշում է, որ ոչ մի փիլիսոփա չի կարող մինչև վերջ պարզել մետաֆիզիկական ճշմարտությունները: Ճշմարտությունը, լուսավորելով մարդուն կայծակի նման, մի ակնթարթ տևող Աստծո պարզև է ընտրյալներին: Միայն Սուվսերը՝ Աստծո ընտրյալը, արժանացավ այն պատվին, որ նրա համար կայծակի լույսը վերածվեց արեգակի անընդհատ լույսի: Մայնոնիդը համոզված է եղել, որ մարգարեներին հայտնի են եղել փիլիսոփայական բոլոր ճշմարտությունները, որոնց միայն մի մասն են նրանք շարադրել սուրբ գրքերում: Մայնոնիդը ողջ տիեզերքը ընկալել է որպես մի շնչավոր էակ, որի մեջ չկա դատարկություն, քանի որ այն ամբողջապես լցված է մատերիայով: Աշխարհը կազմված է տասը բանականություններից, որոնցից վերջինը լուսնային բանականությունն է, որի ազդեցությամբ մարդու պասիվ բանականությունը դառնում է ակտիվ: Երկիրը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում, և նրա վրայի բոլոր երևույթները պայմանավորված են լուսատուների արձակած լույսի և մթի պարբերական հաջորդումով: Շնորհիվ Աստծո գերբնական գործունեության՝ նախադրյալներ են ստեղծվել բնության հետագա գոյության և փոփոխությունների համար՝ չորս տարրերը և երկնային լուսատուները: Յոթերորդ օրվանից դադարել է Աստծո միջամտությունը տիեզերական կյանքին, որը շարունակվում է ընթանալ բնական օրենքներով: Աստված կառավարում է աշխարհը ամենայն մանրամասնությամբ, սակայն մարդու ընդունակությունից վեր է այդ կառավարման եղանակը ճանաչելը:

Փիլիսոփայությունն ու կրոնը անթույլատրելիորեն մոտեցնելու համար, ինչպես նաև կրոնի պաշտոնական դրույթներից մի շարք շեղումների համար կրոնական համայնքները մեղադրեցին նրան՝ ասելով, որ նա վաճառում է իրենց Սուրբ գիրքը հույներին: Նրա փիլիսոփայական գիրքը արգելվել է, բազմիցս այրվել, նրա հետևորդները վտարվել են կրոնական համայնքներից:

XIII դարի արևմտաեվրոպական պաշտոնական՝ սխոլաստիկական փիլիսոփայության համար մեծ դժվարություն ներկայացրեց Արիստոտելի փիլիսոփայության նկատմամբ վերաբերմունքի փոփոխությունը: Սկզբնական շրջանում կաթոլիկ պաշտոնականությունը, որն առաջնորդվում էր Օգոստինոսի սկզբունքներով, թշնամաբար վերաբերվեց Արիստոտելի ժառանգությանը: 1210 և 1215 թվականներին Պապի կողմից Արիստոտելի գրքերը արգելվեցին: 1231թ. Գրիգորիս IX Պապի կողմից դարձյալ արգելվեցին, սակայն այս անգամ, ընդառաջ գնալով ժամանակի պահանջներին, հանձնաժողով կազմվեց, որի նպատակն էր պարզել Արիստոտելի փիլիսոփայությունը պաշտոնական կրոնի դրույթներին հարմարեցնելու հնարավորությունները:

1210թ. այրվեց ԴԻՆԱՆՑԻ ԴԱՎԹԻ «Մասերի, այսինքն՝ բաժանումների մասին» գիրքը, ուր նկատելի էր Արիստոտելի ազդեցությունը: Նա որոշ ժամանակ դասավանդել էր Փարիզի համալսարանում և կրոնական հարցերի շուրջ վեճի մեջ էր Ալբերտ Բոլշտեդտի և Թոմմա Աքվինացու հետ: Նրա գիրքը այրելուց հետո Դավիթը տեղափոխվեց Բյուզանդիա: Մի քանի տասյակ տարի դրանից հետո Փարիզի համալսարանում թեժացան վեճերը Արիստոտելի փիլիսոփայական ժառանգության շուրջ: Ալբերտ Բոլշտեդտը և Թոմմա Աքվինացին վեճի էին բռնվել օգոստինոսականների հետ, որոնք ոչ մի փոխգիջում չէին ընդունում արիստոտելականության հետ, իսկ Ալբերտը և Թոմման պաշտպանում էին Արիստոտելի փիլիսոփայության հարմարեցումը կրոնի հիմնական դրույթներին: Նրանք միաժամանակ պայքար էին մղում մյուս ծայրահեղականների դեմ, որոնք ձգտում էին թույլ չտալ Արիստոտելի փիլիսոփայության աղավաղումը կրոնի կողմից, այսինքն, որոնք պաշտպանում էին Արիստոտելի փիլիսոփայության զուտ գիտական մեկնաբանությունը: Դրանք Իբն-Ռուշդի (Ավեռոեսի) կողմնակիցներն էին, որոնց գլխավորում էր Փարիզի համալսարանի արվեստների ֆակուլտետի մագիստրոս Սիգեր Բրաբանտացին:

## ՄԻՉԵՐ ԲՐԱԲԱՆՏԱՑԻ (1240-1282),

ՄԻՉԵՐ ԲՐԱԲԱՆՏԱՑՈՒ հիմնական ստեղծագործություններն են՝ «Աշխարհի հավերժության մասին», «Անհրաժեշտության և պատճառների փոխկապակցվածության մասին», «Հարցեր բանական հոգու վերաբերյալ»: 1272 թ. ավեռոեսական մագիստրոսները մի խումբ ուսանողների հետ առանձնացան արվեստների ֆակուլտետից և ստեղծեցին մի նոր՝ փիլիսոփայական ֆակուլտետ Միզերի գլխավորությամբ: Այդ ֆակուլտետը գոյություն ունեցավ երեք տարի: Երկրորդ անգամ մեղադրվելուց հետո ավեռոեսականները վտարվեցին Փարիզի համալսարանից: Այդ փաստը պետք է գնահատել որպես կրոնի հաղթանակը բնագիտության նկատմամբ: Այդ վեճերի ընթացքում Արիստոտելին անվանում էին «փիլիսոփա», իսկ Միզերին իր կողմնակիցներով՝ նրա «մեկնաբան»: Նկատենք նաև, որ Միզերի կողմնակիցները, այսինքն՝ ավեռոեսականները, գտնվում էին կաթոլիկ եկեղեցու կողմից սահմանված ավելի խիստ հսկողության մթնոլորտում, քան ժամանակին Ավեռոեսն էր ճշված Անդալուզիայի մահմեդականների կողմից: Հսկողության այդ խիստ մթնոլորտում ավեռոեսականների համար մեծ նվաճում պետք է համարել փիլիսոփայության անկախության պաշտպանելը աստվածաբանությունից: Նրանք չէին ժխտում ո՛չ կրոնը, ո՛չ եկեղեցին, ո՛չ էլ աստվածաբանությունը: Նրանք աշխատում էին հաստատել փիլիսոփայության ու մարդկային բանականության նվաճած ճշմարտությունները, պաշտպանում էին երկու ճշմարտությունների տեսակետը, ըստ որի՝ պետք է միանգամայն օրինական ու բնական համարել երկու տարբեր (և նույնիսկ իրարամերժ) ճշմարտությունների գոյությունը՝ փիլիսոփայական և կրոնական: Այդ ճշմարտությունները չպետք է խանգարեն իրար, քանի որ նրանք տարբեր բնույթ ու հիմք ունեն: Գոյություն ունեն հարցեր, որոնց լուծման մեջ այդ երկու ճշմարտությունները իրարամերժ են, սակայն դա չի նշանակում, որ պետք է ընտրել նրանցից մեկը, այլ նշանակում է, որ երկուսն էլ ճիշտ են, և նրանք չպետք է խանգարեն իրար: Օրինակ, աշխարհի սկզբի հարցի շուրջ գոյություն ունի երկու լուծում՝ ըստ կրոնի՝ աշխարհը ստեղծվել է Աստծո կողմից ոչնչից, իսկ ըստ գիտության ու փիլիսոփայության, այն հավերժ է, ուրեմն չի ստեղծվել Աստծո կողմից: Աստված միայն հաղորդել է մատերիային սկզբնական շարժում: Կրոնականները չէին հանդուրժում Աստծո ամենագորության ոչ մի սահմանափակում, քանի որ, ընդունելով մատերիայի հավերժ գոյությունը, նրանք ստիպված էին ընդունել նաև այդ ամենագորության սահմանափակումը, քանի որ Աստծո կամքը սահմանափակվում է մատերիայի անհրաժեշտությամբ:

Միզերը չէր ընդունում նպատակային պատճառի առկայությունը, ինչպես նաև բազմաթիվ հրաշքների իրականությունը: Նա ընդունում էր աշխարհում փոփոխությունների պարբերականությունը և անհրաժեշտությունը: Մարդկային հոգին նա դիտարկում էր որպես մարմնի ձև, այսինքն անբաժան նրանից: Իմացության հիմքը համարում էր զգայականը: Հոգին մահկանացու է, սակայն բանականության մի մասն անմահ է: Անմահ է բանակության ակտիվ մասը, իսկ պասիվը, որը հիմնվում է զգայականի վրա, մահկանացու է: Առանձին անհատը մահկանացու է, իսկ մարդկային ցեղը՝ անմահ:

Նույնիսկ եթե կրոնական իշխանությունների կողմից ընդունվեր երկու ճշմարտությունների տեսակետը, ապա կրոնի ճշմարտությունը պետք է դասվեր ավելի բարձր: Իսկ Միզերը մյուս ավեռոեսականների հետ միասին բավարարվում էին կրոնից փիլիսոփայության անկախությամբ: Այն ժամանակ կրոնի գաղափարական իշխանությունն այնքան հզոր էր, որ նրա դեմ գիտության, փիլիսոփայության ու բանականության անկախությունը պաշտպանելը մեծ մտավոր նվաճում պետք է համարել: Սակայն, հարգելի՛ ընթերցող, պարզ է, որ այդպիսի անկայուն վիճակ, ինչպիսին եր-



կիշխանությունն է, չի կարող երկար ժամանակ հանդուրժելի լինել ուժեղ կողմի համար: Բոլոր դեպքերում ավեռոեսականությունը միջնադարի հոգևոր կյանքում դարձավ նշանավոր երևույթ:

XIII դարի հասարակական զարգացումը հետաքրքրություն էր առաջացնում բնագիտության նկատմամբ: Լինելով զարգացած երկիր՝ Անգլիան նպաստավոր պայմաններ էր ստեղծում գիտական հետազոտությունների համար: Դրան նպաստում էր նաև այն հանգամանքը, որ բաժանված լինելով մայր ցամաքից, համեմատաբար հեռու էր Զոռմից, և համապատասխանաբար ավելի թույլ էր կաթոլիկ եկեղեցու հոգևոր ու գաղափարական հսկողությունը: Առաջանում էին փիլիսոփայական ու գիտական կենտրոններ, որոնցից առավել աչքի ընկնողը Օքսֆորդի համալսարանն էր, որը կազմավորվել է գրեթե Փարիզի համալսարանի հետ: Արիստոտելի գրքերի առաջին թարգմանիչներից էր Ալֆրեդ Անգլիացին (մահացել է 1220), որը Օքսֆորդ է բերել նրա գրքերից մի քանիսը:

### **ՈՐԲԵՐՏ ԳՐՈՍԵՏԵՍ (1175-1253)**

ՈՐԲԵՐՏ ԳՐՈՍԵՏԵՍԸ եղել է Օքսֆորդի համալսարանի մագիստրոս, այնուհետև՝ կանցլեր, եպիսկոպոս: Նա ոչ միայն թարգմանել է Արիստոտելի բնագիտական գրքերը, այլ նաև գրել է այդ գրքերի իր մեկնությունները: Գրել է նաև իր սեփական գիրքը՝ «Լույսի կամ ձևերի սկզբի մասին»: Գրոսետեստը հետաքրքրվում էր օպտիկայով, մաթեմատիկայով, աստղագիտությամբ: Նա համոզված էր, որ բնական գիտությունները պետք է զարգացնել՝ ներգրավելով երկրաչափությունը: Առաջիններից մեկն է արտահայտել այն միտքը, որ երևույթների ուսումնասիրությունը պետք է սկսել փորձից, որի վերլուծության հիման վրա ընդունվում է ընդհանուր դրույթ, որը պետք է համարել գիտական ենթադրություն (հիպոթեզ): Զետագայում, ելնելով այդ ընդհանուր դրույթից, դեդուկցիայի միջոցով արվում են հետևություններ, որոնց փորձնական ստուգումը հիմնավորում է նրանց ճիշտ կամ սխալ լինելը: Նա ուսումնասիրել է լույսի բեկումը, ձայնի տարածումը, ինչպես նաև բժշկական հարցեր:

Ըստ Գրոսետեստի՝ Աստված սկզբում ստեղծել է մի փոքրիկ լուսավոր կետ, որից ակնթաթթորեն առաջանում է մեծ գնդաձև պատկեր, որի մեջ կենտրոնացած են մատերիայի և ձևի սկզբանները: Զետո առաջանում են երկնային լուսատուները, ինչպես արաբալեզու փիլիսոփաների մոտ: Ըստ նրա՝ բնության փիլիսոփայությունը անհնարին է առանց երկրաչափական ուսումնասիրության, իսկ ֆիզիկայի հիմքում ընկած է օպտիկան: Գրոսետեստը չի բավարարվում Արիստոտելի ֆիզիկայով, ըստ որի՝ ամեն մարմին ունի իր բնական տեղը, դեպի ուր որ նա շարժվում է՝ ծանրը դեպի ներքև, իսկ թեթևները (օրինակ, ծուխը) դեպի վեր: Գրոսետեստը լույսը համարում էր բնական ակտիվության աղբյուր, որը կարող է առաջանալ նաև մարմինների փոխազդեցությամբ: Երկրաչափության պարզ օրենքները արտահայտում են լույսի բնական տնտեսումը: Ողջ աշխարհը դառնում է ինքնազարգացող լուսավոր զանգվածի արդյունք: Այդ նրբագույն սուբստանցը առաջացնում է ոչ միայն գույներ, այլ նաև ձայներ, բույսեր, կենդանիներ: Լույսը մարմնի և հոգու միջև կապող օղակ է: Լույսն ազդում է մարդկային ողջ մարմնի վրա: Զգայական և բանական սկզբունքները առաջանում են լույսից: Մարդկային գիտելիքի լույսը իրենից ներկայացնում է աստվածային բացարձակ լույսի չնչին մասն է: Գրոսետեստը սկիզբ դրեց Օքսֆորդի փիլիսոփաների բնագիտական ուղղվածությանը:

## ՌՈՋԵՐ ԲԵԿՈՆ (1214-1292)

ՌՈՋԵՐ ԲԵԿՈՆԸ Օքսֆորդի համալսարանի ամենաաչքի ընկնող փիլիսոփան էր: Նրան անվանում էին «գարմանալի դոկտոր»: Նա եղել է Օքսֆորդի համալսարանի արվեստի մագիստրոս, հետո դասավանդել է Փարիզի համալսարանում: Մինչև եկեղեցու կողմից Արիստոտելի «Ֆիզիկան» արգելելը՝ Բեկոնը մեկնաբանել է այն: Եկեղեցու հսկողությունը ուժեղանալուց հետո նա վերադարձել է Օքսֆորդ, որտեղ դասավանդել է մաթեմատիկա, ֆիզիկա և լեզուներ: Նոր Պապը հովանավորեց Բեկոնին, որը նրա պատվերով գրեց իր «Մեծ աշխատությունը»: Այդ գիրքը հանրագիտարանային բնույթի է: Այնտեղ շարադրված է մարդկային մոլորությունների աղբյուրների, աստվածաբանության ու փիլիսոփայության փոխհարաբերության, լեզուների կարևորության մասին, մաթեմատիկայի անհրաժեշտության մասին բոլոր գիտությունների համար: Այնտեղ շարադրված են նաև բարոյագիտական հարցեր, ինչպես նաև հասարակագիտական հիմնահարցեր: Նա գրել է նաև «Փոքր աշխատություն», որը կոչվում էր նաև «Ալքիմիան և աստվածաբանության անկման պատճառները»: Բեկոնը գրել է նաև «Երրորդ աշխատությունը»: Նրան հովանավորող Պապը շուտով մահացավ: Մյուս կրոնականները կասկածանքով էին վերաբերում «եղբայր» Բեկոնի հետազոտություններին ու հետաքրքրություններին: 1278թ. նա բանտարկվեց, սակայն բանտում էլ նա շարունակել է աշխատել և գրել է «Աստվածաբանության համառոտություն» աշխատությունը: Արիստոտելի հոգևոր համակարգի մեջ Բեկոնը առավել կարևոր էր համարում բնագիտական մտքերը և նա հավանություն չէր տալիս Փարիզի շատախոս մեկնաբան սխոլաստներին: Նա դաստիարակվել էր Օքսֆորդի համալսարանի ավանդույթների ոգով, ծանոթ էր արաբալեզու հեղինակներին, որոնցից ամենաբարձրն իր համար Իբն-Սինան (Ավիցեննան) էր: Անօգուտ վերացական սխոլաստիկային նա հակադրում էր գիտելիքների օգտագործման ծրագիր, որի շնորհիվ մարդը կարող է ընդարձակել իր իշխանությունը բնական երևույթների վրա և լավացնել իր կյանքը: Նա երազում էր ստեղծել նավեր, որոնք շարժվեին առանց թիավարության և կառավարվեին մի մարդով, սայլեր, որոնք շարժվեին առանց ձիերի, թռչող սարքեր, ինչպես նաև սարքեր, որոնք հնարավոր դարձնեին քայլել գետի հատակով: Նա իր «Մեծ աշխատության» մեջ խոսում է գործնական աստղագիտության մասին, որը հնարավորություն կտա ստեղծել արեգակի ճառագայթները կենտրոնացնող հայելիներ, որոնք կարող են ամեն ինչ այրել: Բեկոնը գրում է նաև վառոդի մասին, որը կազմված է ծծումբից, սելիտրայից և ուրիշ նյութերից և ընդունակ է առաջացնել որոտ ու կայծակ: Նա քննադատում է հեղինակության մեթոդով առաջնորդվողներին, որոնք խոչընդոտ են հանդիսանում օգտակար գիտելիքների ձեռքբերման ճանապարհին: Այնուհանդերձ ինքը բարձր է գնահատել Արիստոտելին, Ավիցեննային և մյուս փիլիսոփաներին: Բեկոնի աշխարհայացքի մեջ առավել կարևոր նշանակություն ունեն բնագիտական գիտելիքները: Ըստ նրա՝ մաթեմատիկական բոլոր գիտությունների համար «դարպաս է և բանալի»: Միայն մաթեմատիկան է մնում մեզ համար առավել հավաստի և անկասկած: Այդ պատճառով էլ նրա միջոցով պետք է ուսումնասիրել և ստուգել մնացած բոլոր գիտությունները: Մաթեմատիկական ամենահեշտ գիտությունն է, քանի որ այն մատչելի է ամենքին, ուստի ուսումը պետք է սկսել նրանից:

Ունիվերսալիաների հարցում Բեկոնը չափավոր ռեալիզմի կողմնակից էր: Նա կարծում էր, որ ունիվերսալիաները արմատավորված են եզակի առարկաների մեջ, որոնք գոյություն ունեն օբյեկտիվորեն:

Ըստ նրա՝ գոյություն ունի ճանաչողության երեք եղանակ՝ հեղինակության նկատմամբ հավատը, դատողությունը և փորձը: Հեղինակության նկատմամբ հավա-

տը ոչինչ չարժե, եթե այն կառուցված չէ դատողության վրա, իսկ դատողությունն էլ արժեքավորվում է, երբ հիմնվում է փորձի վրա: Բոլոր գիտելիքները հանգում են փորձի, առանց որի ոչ մի բան հնարավոր չէ հասկանալ բավարար չափով: Փորձարարական գիտությունը վերացական գիտությունների տերն է: «Փորձարարական գիտություն» արտահայտությունը պատկանում է նրան: Փորձը նախ արդյունք է արտաքին զգայարանների, որոնք հիմքն են մարդկային և փիլիսոփայական փորձի: Մարդիկ ի ծնե յուրացնում են ճանաչողության այն եղանակը, որը սկսվում է զգայություններից և վերջանում է բանականությամբ: Եթե չկա զգայություն, չկա նաև գիտություն:

Ինչ վերաբերում է գերբնական երևույթներին՝ Աստծուն, հրեշտակներին, անդրշիրիմյան կյանքին, ապա նա ասում է, որ որքան նրանք հոյակապ են, այնքան ավելի անհայտ են մեզ: Ըստ նրա՝ մետաֆիզիկայում չի կարող լինել որևէ այլ ապացուցման եղանակ, քան միայն հետևանքների միջոցով: Հետևաբար հոգևոր երևույթները ճանաչվում են զգայական երևույթների միջոցով և Արարիչը՝ արարածների միջոցով: Ուրեմն անմարմին երևույթներն էլ պետք է ճանաչվեն մարմնական երևույթները ուսումնասիրելու միջոցով:

Բացի զգայական փորձից Բեկոնը ընդունում է նաև ներքին փորձը: Ըստ նրա՝ հավատի բարեբախտությունը և աստվածային ոգեշնչումը անհրաժեշտ են ոչ միայն հոգևոր առարկաների ճանաչման համար, այլ նաև զգայական իրերի: Սուրբ հայրերին ու մարգարեներին Աստված օժտել է գերբնական փորձով: Սովորական մարդիկ զրկված են աստվածային այդ պայծառացումից: Աստված, դժգոհ լինելով մարդկանցից, ճշմարտությանն է խառնում մոլորությունը, այսինքն՝ թաքցնում է լիակատար ճշմարտությունը:

Նա երազել է աստվածաբանության դրույթները հիմնավորել գիտության ու փիլիսոփայության միջոցով՝ և այն ենթարկել մարդկային բանականությանը: Նա ձգտել է վերացնել հակասությունները փիլիսոփայության և աստվածաբանության միջև: Քանի որ այդ երկու բնագավառներն էլ Աստծո ստեղծագործություններն են, նրանց միջև առաջացող հակասությունները մեր՝ մարդկային սխալ մեկնաբանության արդյունք են: Գիտությունն ու փիլիսոփայությունը պետք է հիմնավորեն հավատը և դարձնեն այն անհակասական: Նա քննադատում էր եկեղեցին, որը հեռացել է քրիստոնեական սկզբնական բնույթից՝ աղքատությունից ու պարզությունից, քննադատում էր կաշառակերությունը, որը տարածված էր ոչ միայն հասարակության մեջ, այլ նաև եկեղեցականների շրջանում: Նա երազում էր նաև այն ժամանակների վերաբերյալ, երբ քրիստոնեությունը կհաստատվի ողջ աշխարհում, և կվերանան միջկրոնական թշնամանքն ու բազմաթիվ հակասությունները: Ողջ աշխարհը կդառնա մի քրիստոնեական պետություն, կդադարեն պատերազմները, ու կհաստատվեն խաղաղություն և կարգ ու կանոն: Հռոմի պապը կդառնա այդ պետության գերագույն իշխանությունը, կենտրոնացնելով իր ձեռքում ոչ միայն կրոնական, այլ նաև աշխարհիկ իշխանությունը: Այդ անիրագործելի ծրագրերը չէին կարող մեծ ազդեցություն ունենալ ժամանակակիցների վրա, սակայն կաթոլիկ եկեղեցու կոնկրետ քննադատությունը դարձավ Բեկոնի հալածանքների պատճառ:

## **ԱԼԲԵՐՏ ԲՈՒՆՏԵԴ (1193-1280)**

ԱԼԲԵՐՏ ԲՈՒՆՏԵԴԸ դոմինիկյան միաբանության սխոլաստ էր: Նա աչքի ընկավ այն բանով, որ փորձեց հարմարեցնել Արիստոտելի գրքերը Սուրբ գրքին և կաթոլիկ եկեղեցու դրույթներին: Նա գերմանացի էր, սովորել է Պադուայի (Իտալիա) համալ-

սարանում: Դասավանդել է Քյոլնի, այնուհետև՝ Փարիզի համալսարաններում: Ուսումնասիրել է Իբն-Սինայի, Ալ-Ֆարաբիի և մյուս փիլիսոփաների գործերը, գրել բազմաթիվ ստեղծագործություններ: Դոմենիկյան միաբանության կրոնականները ձգտում էին առողջ փոխհարաբերություն հաստատել աստվածաբանության ու փիլիսոփայության միջև, իսկ ֆրանցիսկյան միաբանությունում արհամարհում էին փիլիսոփայությունը և գիտելիքների միակ աղբյուր համարում էին աստվածաբանությունը: Այդ միաբանության մեջ մեծ հեղինակություն էր Օգոստինոսը: Բոլշտեդն իր ընդարձակ գիտելիքների համար կոչվեց «բազմակողմանի դոկտոր»: Չնայած իր բազմազան բնագիտական գիտելիքներին՝ նա մնում էր աստվածաբան: Նրա հայացքները շարադրված են «Աստվածաբանության գունար» գրքի մեջ: Նա թովմա Աբվինացու հետ միասին պայքարում էր Իբն-Ռուշդի (Ավեռոեսի) կողմնակիցների դեմ Փարիզի համալսարանում՝ նպաստելով նրանց վտարմանն այնտեղից: Ալբերտ Բոլշտեդն առաջին քայլերը կատարեց Արիստոտելի գրքերը Սուրբ գրքին հարմարեցնելու կարևոր գործում, որը լիովին ավարտեց նրա աշակերտ թովմա Աբվինացին:

### **ԹՈՎՄԱ ԱՔՎԻՆԱՑԻ (1225-1274)**

ԹՈՎՄԱ ԱՔՎԻՆԱՑԻՆ ծնվել է Իտալիայի Աբվինո գյուղում: Այդ ժամանակ են ստեղծվել Եվրոպայում առաջին համալսարանները Փարիզում, Տոլեդոյում, Թուլուզում, Նեպոլում, Քենթրիջում, Պադուայում և այլն: Չնայած նրանք ստեղծվել են կրոնական գաղափարական հսկողության ներքո, սակայն դարձել են նոր գաղափարների կենտրոններ, այն գաղափարների, որոնք վտանգավոր էին եկեղեցու համար: Այդ ժամանակվա ամենակարևոր գիտական նորույթը Արիստոտելի երկերի տարածումն էր արաբական մեկնաբանների՝ Ավիցեննայի (Իբն-Սինայի) և Ավեռոեսի (Իբն-Ռուշդի) հետևորդների միջոցով: Նրանք իրենց մեկնաբանությունների մեջ հիմնարար դեր էին հատկացնում Արիստոտելի գործերում բնագիտական բովանդակությանը, որը անհամատեղելի էր եկեղեցական իշխող գաղափարախոսության հետ: Մասնավորապես, ըստ Ավեռոեսի մեկնաբանության, Արիստոտելին է վերագրվում այն պատկերացումը, ըստ որի՝ եզակի նյութական առարկաները առաջացել են ոչ թե Աստծո կամքով ոչնչից, այլ որ դրանք հավերժական մատերիայի ձևափոխման արդյունք են: Ճանաչողության գերագույն աստիճանը փիլիսոփայությունն է, որը հիմնվում է մարդկային բանականության վրա, իսկ աստվածաբանությունը, որը կառուցված է հավատի ու հայտնության միջոցով, է ճանաչողության ստորին աստիճանն է: Արիստոտելի բնագիտական հայացքների վրա առաջացած այդ մեկնաբանությունները խիստ անհանգստացնում էին եկեղեցական ղեկավարությանը: 1209թ. Ֆրանսիայի եպիսկոպոսների Սինոդը Փարիզում արգելում է Արիստոտելի գործերը: 1215թ. այդ նույն արգելքը տարածվեց Փարիզի համալսարանի վրա, որտեղ սկսվել էր Արիստոտելի գործերի ուսումնասիրությունը: Նկատելով երկու նախորդ արգելումների անարդյունավետությունը՝ Յոհան 1231թ., կրկնելով արգելումը, թույլ է տալիս Արիստոտելի գործերի ուսումնասիրությունը՝ նախապես դրանք զտելով, այսպես կոչված, «սխալներից»: Այսինքն թույլ էր տրվում Արիստոտելի երկերի կաթոլիկական մեկնաբանությունը: Չենց այս գործում է, որ թովմա Աբվինացին մեծ ծառայություն մատուցեց կաթոլիկական գաղափարախոսությանը: Արիստոտելի գործերը նա մեկնաբանեց՝ ենթարկելով նրա գաղափարները կաթոլիկ եկեղեցու պաշտոնական դրույթներին: Թովման ձևականորեն պահպանում է արիստոտելյան մտքի կառույցները, բայց մի փոքր լրացման միջոցով էապես փոխում է ընդհանուր բովանդակությունը: Ըստ Արիստոտելի՝ ամեն մի եզակի իր բաղկացած է մատերիայից

և ձևից: Մատերիայի բոլոր փոփոխությունները կատարվում են ձևի միջոցով: Ձևը իրի ակտիվ կողմն է, իսկ մատերիան՝ պասիվ: Թովման ձևը նույնացրեց աստվածային հավերժ գաղափարների հետ: Դրա միջոցով ողջ նյութական աշխարհի բովանդակությունն ու էությունը դարձրեց աստվածային, այնկողմնային, իռացիոնալ:

Նյութական աշխարհում ամեն մի փոփոխություն ու զարգացում Արիստոտելը բացատրում է հնարավորությունից դեպի իրականություն անցման միջոցով: Թովման այստեղ ևս ամեն մի անցում հնարավորությունից դեպի իրականություն ենթարկեց Աստծո կամքին և նյութական աշխարհի բոլոր փոփոխությունները «բացատրվեցին» ինքնաբերաբար:

Եթե ըստ Արիստոտելի, մարդկային երջանկությունը մատչելի է աշխարհիկ կյանքում և համարվում է պետության գերագույն նպատակը, ապա Թովման վերագրում է նրան այն պատկերացումը, թե մարդկային երջանկությունը հանդերձյալ աշխարհում է, այն հոգու փրկության մեջ է:

Կաթոլիկ գաղափարախոսության մեջ իշխում էր այն համոզմունքը, որ նյութական աշխարհի ճանաչումը ոչ մի օգուտ չի բերում մարդուն և վատնում է այն ժամանակը, որը պետք է հատկացնել հոգևոր ուսումնասիրություններին: Նյութական աշխարհի ուսումնասիրությունը նաև վտանգավոր է, քանի որ կարող է հանգեցնել այն համոզմունքին, որ նյութից դուրս ոչինչ չկա, որ մարդն է աշխարհի տերը, մինչդեռ մարդու դերը, ըստ պաշտոնական գաղափարախոսության, եկեղեցուն ծառայելն է և Աստծո իմաստությանը հաղորդակից լինելը: Մարդու համար չկա ավելի վսեմ նպատակ, քան, խորանալով իր հոգու մեջ, հասկանալ Աստծուն, որը բոլոր ճշմարտությունների միակ աղբյուրն է:

Թովման հրաժարվեց այդ ծայրահեղ տեսակետից: Նա երես չի թեքում նյութական աշխարհից, այլ հակառակը՝ նա ընդունում է, որ մարդն իր բնույթի համաձայն վերացականին գալիս է զգայականի միջոցով, քանի որ մեր ողջ ճանաչողությունը սկիզբ է առնում զգայական ընկալումներից: Ըստ նրա՝ ինչպես որ գոյություն չունի «մարդ ընդհանրապես» առանց «այս մարդու», այդպես էլ գոյություն չունի «մատերիա ընդհանրապես» առանց «այս մատերիայի»:

Թովմայի երկրորդ մեծ ծառայությունը պաշտոնական եկեղեցուն հավատի և բանականության միջև առաջնության հարցում նոր լուծում գտնելն է, այնպիսի լուծում, որը ամրապնդեց իշխող գաղափարախոսության դիրքերը:

Հիշենք հարցի պատմության էական պահերը: Ըստ Աբելյարի (1079-1142)՝ այդ վեճի մեջ մարդկային բանականությունը ճշմարտության գերագույն չափանիշն է: Բոլոր հնարավոր հակասությունները հավատի և բանականության միջև պետք է լուծվեն բանականության դատի ներքո: Հավատից պետք է դեն նետել այն ամենը, ինչ հակասում է բանականությանը: Մարդկային ճշմարտությունը մեկն է, և այն պետք է հասկանալի ու մատչելի լինի բանականությանը:

Բանականության ու հավատի միջև առաջնության խնդրի մյուս լուծումը հայտնի է որպես երկակի ճշմարտության գաղափար, ըստ որի՝ գիտությունը և աստվածաբանությունը տարբեր են իրենց առարկաներով ու բնույթով, ուստի պետք է գոյություն ունենան երկու տարբեր ճշմարտություններ: Աստվածաբանությունը ելնում է հայտնության ու հավատի, իսկ գիտությունը՝ բանականության ճշմարտություններից: Ավեռոեսը (Իբն-Ռուշդը), որը այդ տեսակետի հեղինակն էր, ձգտում էր ազատագրել գիտությունը աստվածաբանության լծից: Նա գտնում էր, որ գիտության և աստվածաբանության միջև հակասությունը անխուսափելի է ու բնական, քանի որ նրանք ելնում են տարբեր բնույթի նախադրյալներից: Նրանց միջև առկա հակասությունը չի բացառում նրանց ինքնուրույն ճշմարտությանը իրենց բնագավառներում:

Հավատին կամ բանականությանը առաջնություն տալու խնդրի երրորդ լուծու-  
մը գերապատվությունը տալիս է հավատին: Այդ տեսակետը պաշտպանել են Տեր-  
տուլիանոսը (160-240) և Պետրոս Դամիանին (1007-1072): Ըստ դրա՝ բանականու-  
թյունը վտանգ է ներկայացնում հավատի համար: Հավատի ճշմարտությունները բա-  
նականության տեսակետից կարող են անհեթեթ թվալ, սակայն հենց այդ պատճա-  
ռով էլ պետք է ընդունել այդ ճշմարտությունները: Գիտությունը չի կարող խորացնել  
հավատը, այլ՝ միայն այլասերել: Ցանկացած փիլիսոփայական միտք վտանգավոր է  
հավատի համար և հերետիկոսություն ու մեղք է: Հավատացյալ մարդու համար  
ճշմարտության միակ աղբյուրը պետք է լինի Սուրբ գիրքը, որը կարիք չունի  
բանական մեկնաբանության և իսկական իմաստություն է:

XIII դարում այլևս հնարավոր չէր բարձր պահել եկեղեցու հեղինակությունը՝  
հետևելով բանականության կամ հավատի առաջնության հիմնախնդրի որևէ հայտնի  
լուծմանը: Բանականությունը շատ մեծ նշանակություն ուներ մարդու կյանքում, որ-  
պեսզի այլևս հնարավոր չլիներ այն արհամարհել՝ աշխարհայացքային համոզումնք  
ձևավորելու հարցում: Այդ պրոբլեմի մեջ պետք էր գտնել նոր լուծում, որը գտավ  
Թովմա Աքվինացին, ինչով և անմահացավ կրոնի պատմության մեջ: Այդ լուծումը  
Թովման գտավ Արիստոտելի հայացքները քրիստոնեաբար մեկնաբանելու ճանա-  
պարհին: Եթե, ըստ Արիստոտելի, մարդկային իմաստությունը բխում է վերացական  
հարցերի շուրջ կատարված դատողություններից, ապա Աքվինացին Արիստոտելին  
վերագրեց իմաստության ըմբռնումը՝ որպես Աստծուն ճանաչելու ճանապարհ:  
Աստծուն մտահայելու մեջ է Աքվինացու մեկնաբանած Արիստոտելյան գիտության  
ու իմաստության նպատակը: Այն անկախ է զգայական աշխարհից և իռացիոնալ  
(զերբանական) է իր բնույթով: Այսպիսով՝ Թովման վեր դասեց աստվածաբանությու-  
նը աշխարհիկ, բանական գիտությունից ու փիլիսոփայությունից: Բոլոր պատճառ-  
ների միակ սկզբնապատճառը հայտարարվեց Աստվածը: Դա հիմք հանդիսացավ  
հայտարարելու, որ աստվածաբանությունը չի հետևում մյուս գիտություններին՝ որ-  
պես ինչ-որ մի գերագույն էության իր նկատմամբ, այլ՝ որպես իրեն ենթակա աղա-  
խիմները: Ըստ նրա՝ աստվածաբանությունը չի վերցնում փիլիսոփայությունից և  
մասնավոր գիտություններից որևէ դրույթ, այլ միայն աստվածային հայտնությունից,  
սակայն կարող է օգտագործել դրանք ավելի լավ հասկանալու համար հենց  
հայտնության ճշմարտությունները: Եթե աստվածաբանության մեջ գոյություն ունեն  
բանականությանը անմատչելի դրույթներ, ապա դրա պատճառը միայն մարդկային  
բանականության տկարությունն է, մարդու սահմանափակ բնույթը:

Հանդես գալով աստվածաբանության և գիտության սահմանագատման դեմ՝  
Թովման պնդում է, որ այդ երկու բնագավառներն ունեն ընդհանուր ուսումնասիրու-  
թյան հարցեր, ինչպես կարող են ունենալ երկու այլ գիտություններ: Օրինակ, որ Եր-  
կիրը կլոր է՝ աստղագետը զալիս է այդ համոզման, մաթեմատիկական վերացակա-  
նությունների միջոցով, իսկ բնագետը՝ զգայական դիտարկումների շնորհիվ: Ըստ  
նրա՝ հայտնության որոշ դրույթներ, օրինակ, հոգու անմահությունը, աստծո գոյու-  
թյունը, կարող են ապացուցվել բանականության միջոցով: Դրա հետ մեկտեղ նա  
ընդունում է, որ աստվածաբանության մեջ գոյություն ունեն դրույթներ, օրինակ, հա-  
րություն առնելու երևույթը, կերպարանափոխման երևույթը, Սուրբ երրորդության  
դրույթը, աշխարհի ստեղծումը ժամանակի մեջ, «Ի՞նչ է Աստված» հարցի պատաս-  
խանը և այլն, որոնք անմատչելի են բանականությանը: Հարգելի՛ ընթերցող, զուցե  
դու էլ համաձայնես, որ այդ երկու շարք հարցերն էլ նույն կարգի են և մատչելի չեն  
բանականությանը, սակայն, թույլ տանք Թովմային ունենալ իր կարծիքը, որը նա  
փորձում է հիմնավորել:

Ըստ Թովմայի՝ աստվածաբանության դրույթները չեն կարող հակասել գիտությանը, որը կառուցված է մարդկային տկար բանականության միջոցով: Բանականությունը կարող է միայն հիմնավորել աստվածաբանական դրույթները, բայց չի կարող դրանք հերքել, քանի որ աստվածաբանության մեջ շատ կան դրույթներ, որոնք մատչելի չեն գիտությանն ու փիլիսոփայությանը, որոնց վերջնական նպատակը Աստծուն ճանաչելն է՝ որպես միակ սկզբնապատճառ: Դրան է նպատակամղված ոչ միայն զգայական, այլ նաև հոգևոր աշխարհի ճանաչումը: Այսպիսով՝ Թովման մարդկային գիտությունն ու փիլիսոփայությունը ենթարկեց աստվածաբանությանը առանց նրանց հակադրելու և առանց նսեմացնելու առաջինների կարևորությունը աշխարհիկ կյանքում: Թովմայից հետո աստվածաբանությունը չէր վախենում գիտության, փիլիսոփայության ու բանականության հեղինակությունից, նրանց փաստարկներից: Թովմայի շնորհիվ պաշտոնական եկեղեցին մեծ հաղթանակ տարավ Ավեռոեսի (Իբն-Ռուշդի) կողմնակիցների դեմ, որոնք բնագիտորեն էին մեկնաբանում Արիստոտելին: Ըստ երևույթին, այդ հաղթանակը մեծ չափով արգելակեց Եվրոպայում բնագիտության զարգացումը: Այն նշանակում էր գաղափարական հաշվեհարդար տեսնել գիտության, փիլիսոփայության և բանականության ինքնուրույնության նկատմամբ: Թովմայի կողմնակիցները վերջնական պարտության մատնեցին Ավեռոեսի կողմնակիցներին Փարիզի համալսարանում, որն այն ժամանակ Եվրոպայի խոշորագույն հոգևոր կետրոնն էր: Ավելին, Թովման իրավական հիմք ստեղծեց բռնություն գործադրելու համար եկեղեցու հանդեպ ընդդիմություն հանդիսացող բոլոր ուժերի նկատմամբ: Ըստ Թովմայի՝ կրոնի այլատերումը, որից կախված է հանդերձյալ կյանքը, ավելի ծանր հանցանք է, քան դրամի կեղծարարությունը, որի նպատակն է ժամանակավոր կյանքում պահանջմունքների բավարարումը: Իսկ թե ինչը պետք է համարել կրոնի այլատերում, որոշում է պաշտոնական եկեղեցին, որն էլ գործնականում հռչակվեց Երկրի վրա գրեթե ամենագոր: Հոգևոր արժեքների պաշտպանի մենաշնորհը հնարավորություն տվեց եկեղեցուն խառնվել քաղաքական հիմնախնդիրներին և Եվրոպայում լինել գործնականորեն ամենագոր: Ոչ մի կարևոր հարց Եվրոպայում չէր լուծվում առանց Հռոմի պապի միջամտության:

Թովման գտնում էր, որ Աստծո գոյությունը ինքնին ակնհայտ չէ և կարիք ունի ապացուցման, որը պետք է իրագործել մեր ճանաչողությանը մատչելի հետևանքների միջոցով: Ապացույցներից մեկը ելնում է շարժման գաղափարից: Ամեն շարժվող շարժվում է ինչ-որ մի այլ բանի կողմից: Սակայն անհնարին է, որպեսզի շարժում առաջացնող առարկան լինի անսահման, ուստի պետք է գոյություն ունենա սկզբնաշարժիչ, որն անշարժ է: Դա էլ հենց Աստվածն է: Այս դատողությունները վերցրած են Արիստոտելից, որը սկզբնաշարժիչ է համարում բնությունը: Ընթերցողը տեսնում է, որ Թովման միայն նոր անվանում է տալիս սկզբնաշարժիչին և առասպելաբանական թեքում՝ Արիստոտելի դատողություններին՝ բնության փոխարեն դնելով Աստծուն:

Աստծո գոյության երկրորդ ապացույցը իրագործվում է Թովմայի կողմից արարիչ պատճառի հասկացության միջոցով: Զգայական աշխարհի պատճառները հաջորդում են իրար, սակայն երբեք պատճառը չի լինում ինքն իր պատճառը, ուստի այստեղ ևս պետք է լինի առաջին արարիչ պատճառ, որն էլ հենց Աստվածն է: Ընթերցողը կնկատի, որ երկրորդ պատճառն առաջինի կրկնությունն է, շարժումը փոխարինած արարիչ պատճառով, ուստի սա էլ առաջինի պես համոզիչ չէ:

Երրորդ ապացույցը կառուցված է հնարավորություն և անհրաժեշտություն հասկացությունների վրա: Քանի որ իրերի մեջ կան այնպիսիները, որոնք կարող էին նաև չլինել, ուստի նրանց համար հնարավոր չէ հավերժական գոյություն: Քանի որ

աշխարհը գոյություն ունի, ուստի պետք է գոյություն ունենա անհրաժեշտը, որը պատճառն է բոլոր անհրաժեշտ իրերի: Ըստ ընդհանուր կարծիքի՝ դա Աստվածն է:

Զորրորդ ապացույցը ելնում է իրերի մեջ կատարելության տարբեր աստիճանների գոյությունից: Պետք է գոյություն ունենա բարության ու կատարյալի պատճառ, որն էլ Աստվածն է:

Յինգերորդ ապացույցը ելնում է բնության մեջ կարգ ու կանոնից: Իրերը, որոնք զուրկ են բանականությունից, նույնպես ենթարկված են նպատակամղվածությանը: Ուրեմն բնության մեջ գոյություն ունի բանական էակ, որը կարգավորում է բնության երևույթները և ամեն ինչի համար նպատակ է նախատեսում: Այդ էակը Աստվածն է:

Այսպիսիք են Աստծո գոյության թովմա Աքվինացու առաջադրած ապացույցները: Հարգելի ընթերցող, այսօր մենք «ապացույց» հասկացությանը տալիս ենք ավելի մեծ խստություն, քան թովման է ենթադրել: Մենք ապացուցված ենք համարում այն դրույթները, որոնք օժտված են անհրաժեշտության ուժով, այսինքն, որոնց ընդունումը պարտադիր է ամեն սուբյեկտի կողմից: Ուստի՝ ապացուցողական ֆունկցիան տրված է միայն բնագիտությանը, որն օժտված է ապացուցման երկու մեթոդներով՝ փորձնական (գործնական) և տեսական (մաթեմատիկական): Ինչ վերաբերում է փիլիսոփայությանն ու աստվածաբանությանը, ապա այդ բնագավառներն օժտված չեն ապացուցման որևէ հնարավորությամբ: Այդ բնագավառներում սուբյեկտը կարող է ունենալ միայն կարծիք, որը հավասարազոր է մյուս կարծիքներին: Ամեն մեկը կարող է հիմնավորել իր կարծիքը, բայց չի կարող իր հանդուժմունքը ընդունելի դարձնել բոլորի համար: Այստեղ կարելի է միայն հիմնավորել, փաստարկել, ներշնչել, այսինքն՝ բացատրել, թե ինչու է ընտրել հենց այդ կարծիքը: Այդպես էլ վարվում է թովման, որը փաստարկում է իր կարծիքը, որը կարելի է ընդունել և կարելի է չընդունել, բայց նա չի կարող ապացուցել իր հանդուժմունքը, այսինքն անհրաժեշտություն հաղորդել իր կարծիքին:

Աստվածաբանության և փիլիսոփայության միջև տարբերությունը նույնպես էական է: Նախ ընդունենք, որ նրանց միջև գոյություն ունի նաև ընդհանրություն՝ երկուսն էլ պատկերացումների համակարգ են: Սակայն եթե փիլիսոփայությունը բանականությամբ կառուցված համակարգ է, ապա աստվածաբանության հիմնական դրույթները բխում են ոչ թե բանականությունից, այլ աստվածային հայտնությունից, որը ոչ միայն բանական չի իր բնույթով, այլ հակաբանական է և գերբանական:

Ըստ թովմայի՝ որևէ երևույթ դիտարկելիս փիլիսոփայի և աստվածաբանի բացատրությունները բխում են տարբեր հիմքերից: Փիլիսոփան իր դատողությունները պետք է կառուցի՝ ելնելով իրերի սեփական պատճառներից, իսկ հավատացյալը՝ սկզբնապատճառից, այսինքն նա պետք է ասի. «Այդպես է տրված հայտնության մեջ» կամ «Դա վերաբերում է Աստծո փառքին», կամ «Աստծո հզորությունը անսահման է»: Այստեղից էլ հավատը, քանի որ այն մտահայտում է բարձրագույն պատճառը, կարող է կոչվել բարձրագույն իմաստություն: Այդ պատճառով մարդկային իմաստությունն իր վրա է վերցնում այդ իմաստությանը ծառայելը՝ ընդունելով նրա առաջնությունը:

Ուշագրավ են թովմայի հայացքները հոգու և մարմնի փոխհարաբերության վերաբերյալ: Քանի որ հոգին միանում է մարմնին՝ որպես նրա ձև, անհրաժեշտ է, որպեսզի այն գտնվի ամբողջ մարմնում և նրա ամեն մի մասում: Գոյություն ունեն հոգու որոշակի գործողություններ, որոնք իրագործվում են առանց մարմնական օրգանների: Այդպիսիք են մտածողությունը և կամքը: Գոյություն ունեն նաև այնպիսի գործողություններ, որոնք իրագործվում են մարմնական օրգանների միջոցով: Դրանք են տեսողությունը և լսողությունը:



Ամեն իր, որը բաղկացած է մատերիայից և ձևից, կազմված է անհատական ձևից և անհատական մատերիայից: Իսկ ինտելեկտը չի կարող կազմվել անհատական մատերիայից և ձևից: Այստեղից, ըստ Թովմայի, բխում է, որ ինտելեկտը խորթ է անհատական մատերիային: Ուրեմն հայեցողական սուբստրատը կազմված չէ մատերիայից և ձևից: Ինտելեկտը հոգու պոտենցիան է, այլ ոչ թե նրա էությունը: Մնացած բոլոր վերացարկող էակների մեջ ինտելեկտը անձի որոշ ներուժ է: Հրեշտակների ինտելեկտին հատուկ է ճանաչումը այնպիսի էությունների, որոնք ձեռք են բերվում մատերիայից դուրս և որոնք գերազանցում են մարդկային ինտելեկտի բնական կարողությունը, որը միացված է մարմնի հետ: Ըստ Թովմայի՝ մարդուն անհրաժեշտ է իր փրկության համար իմանալ աստվածային հայտնության միջոցով ինչ-որ բան, որը մատչելի չէ բանականությանը: Չնայած մարդը պարտավոր չէ փորձության ենթարկել բանականությամբ այն, ինչ գերազանցում է մարդկային ճանաչողության հնարավորությունները, սակայն այն, ինչ դասավանդվել է Աստծո կողմից Հայտնության մեջ, պետք է ընդունել հավատի ձևով:

Քանի որ աշխարհն առաջացել է ոչ թե պատահաբար, ըստ Թովմայի, այլ ստեղծված է Աստծո կողմից ակտիվ ինտելեկտի միջոցով, ուստի անհրաժեշտ է, որպեսզի աստվածային բանականության մեջ լինի այն ձևը, որի օրինակով ստեղծվել է աշխարհը: Դրանում է գաղափարի հասկացությունը:

Երբ մարդուն առաջարկվում են Աստծո մասին որոշակի ճշմարտություններ, որոնք դուրս են գալիս բանականության սահմաններից, այդպիսով մարդու մեջ ամրապնդվում է այն կարծիքը, որ Աստվածն այն է, որը գերազանցում է այն ամենը, ինչի մասին կարելի է մտածել:

Թովմա Աքվինացու հիմնական աշխատություններն են՝ «Գումար աստվածաբանության» և «Գումար կռապաշտների դեմ»: Մահից հետո նրան շնորհվեց «Հրեշտակային դոկտորի» տիտղոս: Իսկ մահվանից հիսուն տարի անց Հռոմի Պապի կողմից նա հայտարարվեց Սուրբ: 1567 թվականից Թովմա Աքվինացին համարվում է եկեղեցու հինգերորդ ուսուցիչ:

## **ԴՈՒՆՍ ՍԿՈՏ (1265-1308)**

ԴՈՒՆՍ ՍԿՈՏԸ շոտլանդացի էր, սովորել է Օքսֆորդի, հետո էլ Փարիզի համալսարաններում: Հետագայում դասավանդել է նույն համալսարաններում ու Քեմբրիջում: Կյանքի վերջում գնաց Քյոլն, որտեղ էլ մահացավ: Նրա գործերն են՝ «Օքսֆորդյան երկ» և «Բոլոր իրերի սկզբի մասին»: Նա Ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ էր: Այդ միաբանությունը Օգոստինոսի ավանդույթների պահպանողն էր և պայքար էր մղում Թովմա Աքվինացու և արիստոտելականության դեմ՝ հանուն աստվածաբանության անաղարտության: Թովման Դոմինիկյան միաբանության անդամ էր, որտեղ ընդունվում էր Արիստոտելի քրիստոնեական մեկնաբանությունը: Սկոտը հիմնեց Ֆրանցիսկյան նոր դպրոց, որտեղ Օգոստինոսից պահպանվեցին մի քանի դրույթներ: Նա մեծ նշանակություն էր տալիս ոչ միայն Արիստոտելի գործերին, այլ նաև մաթեմատիկային և բնագիտությանը: Սկոտի աշխարհայացքում միավորվեցին Օքսֆորդյան բնագիտական միտքն ու Փարիզի համալսարանի սխոլաստիկան: Նրա դասողությունները ճշգրտված էին, խիստ տրամաբանված, որի պատճառով նա ստացավ «ճուրբ» դոկտորի տիտղոսը:

Սկոտը նոր լուծում տվեց փիլիսոփայության ու աստվածաբանության փոխհարաբերության պրոբլեմին: Ըստ նրա՝ փիլիսոփայությունը զուտ տեսական գիտելիք է, որը ուսումնասիրում է աշխարհը փորձի ու բանականության հիման վրա: Մինչդեռ

աստվածաբանության դրույթները, որոնք շարադրված են Սուրբ գրքում, մեծամասնությամբ չեն ենթարկվում բանականությանը և չունեն նրա կարիքը: Փիլիսոփայությունը տեսական առարկա է, իսկ աստվածաբանությունը պրակտիկ գիտելիք է այն մասին, թե ինչ ճանապարհով մարդն անցնի իր կյանքի ուղին, որպեսզի ավելի ճիշտ կատարի եկեղեցու և հավատի պահանջները: Աստվածաբանության դրույթները չեն կարող ունենալ նույն ճշգրտությունն ու խստությունը, որին ձգտում է փիլիսոփայությունը: Հավատի գաղափարախոսության մեջ պետք է ընդունել Օգոստինոսի դրույթները և կարիք չկա Արիստոտելի գործերը վերամեկնաբանել, ինչպես վարվել է Թովմա Աբվինացին: Բոլոր դեպքերում աստվածաբանը պետք է ընդունի կարևոր դրույթների հնարավորությունը, ելնելով մարդկային բանականությունից: Այդ կարևոր դրույթներից են Աստծո գոյությունը, նրա միասնականությունը, ինչպես նաև նրա կողմից աշխարհի ստեղծումը ոչնչից: Եթե Աբվինացու համար գերագույն գիտելիքը աստվածաբանությունն է, ապա Սկոտի համար այդ դերը կատարում է մետաֆիզիկան: Մատերիայի և ձևի փոխհարաբերության հարցում ևս Սկոտի հայացքները տարբերվում են Թովմայի հայացքներից: Եթե, ըստ Թովմայի, ձևը վճռորոշ դեր է կատարում և իր վրա է կրում իրականության ողջ ակտիվությունը, ապա Սկոտի համար մատերիան է իրականացնող էությունը: Ըստ նրա՝ գոյություն ունի առաջին սկզբնական մատերիա, որը ունիվերսալ սկզբնական սուբստանցիա է, և որը գոյություն ունի առանց ձևի և ընկած է ողջ գոյի հիմքում: Հենց այդ սկզբնական մատերիան էլ մետաֆիզիկայի առարկան է: Բացի այդ գոյություն ունի երկրորդ սկզբնական մատերիան, որից կազմված են զգայական աշխարհի եզակի առարկաները: Այդ երկրորդ սկզբնական մատերիան բնափիլիսոփայության առարկան է: Ըստ Սկոտի՝ գոյություն ունի նաև երրորդ սկզբնական մատերիան, որից մարդու միջոցով ստեղծվում են բազմազան առարկաներ: Դրանք ուսումնասիրում է մեխանիկան: Ըստ Սկոտի՝ հենց ձևն է ամեն առարկային տալիս իր առանձնահատկությունը և կոնկրետությունը, իսկ ըստ Թովմայի՝ ընդհանուր ձևը մատերիայի շնորհիվ ստանում է եզակի առարկաների մեջ իր առանձնահատկությունն ու կոնկրետությունը: Այս հարցը երկար ժամանակ մեծ վեճեր առաջացրեց Դոմինիկյան և Ֆրանցիսկյան միաբանությունների միջև: Այսինքն Թովմայի կողմնակիցները ընդունում էին ընդհանուր ձևի գոյությունը մատերիայից անկախ:

Սկոտի համար ավելի կարևոր է Աստծո կամքի, քան՝ բանականի և տրամաբանականի գործոնը: Նա չի խոսում Աստծո բանականության մեջ ձևերի գոյության մասին, սակայն չի ժխտում ընդհանուրի գոյությունը եզակի առարկաների մեջ: Աշխարհի փոփոխությունները ուղղված են ընդհանուրից դեպի եզակին: Ողջ բացարձակը նա համենատուն է ծառի հետ, որի արմատները առաջին մատերիան է, ճյուղերը՝ զգայական աշխարհի առարկաները, որոնք փոփոխության ընթացքի մեջ են, տերևները՝ բազմաթիվ պատահականությունները, ծաղիկները՝ բանական հոգիները և պտուղները՝ զուտ ոգիները: Ընդհանուր գաղափարները միայն մարդկային ստեղծագործություններ չեն: Սկոտը մոտ է նոմինալականությանը, բայց լիովին նոմինալական չէ: Գիտելիքը սկսվում է զգայական ընկալումներից, սակայն ամենակարևոր գիտելիքի մեջ ընդհանուր հասկացություններն են:

Սկոտը դիտում է մարդուն որպես բնական միասնության մաս: Նրա կամքը լիովին ազատ է և անկախ ցանկացած բանական հիմքերից: Առավել ևս ազատ է Աստված իր անսահման էության ու գործունեության մեջ: Աստված կարող է անել ինչ ուզենա, սակայն նա էլ անզոր է խախտել որոշ ճշմարտություններ, օրինակ տրամաբանության մեջ հակասության օրենքը կամ երկու անգամ երկուսը հավասար է չորսի: Աստված ստեղծել է նաև բարոյականության կանոններ ոչ թե բարին

հետապնդելու համար, այլ հակառակը՝ պետք է բարին համարել Աստօժ կամքը, Նույնիսկ եթե այն հասկանալի չի մարդուն:

## **ՎԻՅԱՄ ՕԿԱՄ (1300-1350)**

ՎԻՅԱՄ ՕԿԱՄԸ ծնվել է Լոնդոնում, սովորել և դասավանդել է Օքսֆորդի համալսարանում: Նա դաստիարակվել է Գրոստետեստի և Ռ.Բեկոնի ավանդույթներով, այսինքն նրան հարազատ է եղել բնագիտական մտածելակերպը: Նրա փիլիսոփայական համարձակ դիրքորոշումը և ընդունված հեղինակություններին քննադատելը նրան հասցրին Պապի կողմից դատապարտման. Ավինյոնում նրան բանտարկեցին: Ֆրանցիսկյան միաբանության արմատականները, որի անդամներից էր նաև Օկամը, ըմբոստացան եկեղեցու հարստացման ու կաշառակերության դեմ, հիշեցնելով եկեղեցու աղքատությունը առաքյալների դարաշրջանում, մեղադրեցին պապին հերետիկոսության մեջ և բողոքեցին տիեզերական ժողովին, բայց պարտվեցին: Միաբանության զենեարալն ու Օկամը ստիպված փախուստի դիմեցին և ապաստան գտան գերմանական կայսր Լյուդվիգի մոտ: Ասում են, թե Օկամը, հանդիպելով նրան, ասել է. «Պաշտպանիր ինձ թրով, ես կաշառսպանեմ քեզ գրչով»:

Օկամը գրեց մի շարք ստեղծագործություններ, որոնց մեջ հարցականի տակ էր դնում Պապի հեղինակությունը և որպես ավելի բարձր հեղինակություն ընդունում էր հավատացյալների համայնքի հեղինակությունը: Նրա կարևոր երկերից են՝ «Կարգուկանոնը» և «Ողջ տրամաբանության հավաքածու»-ն:

Օկամն էլ ավելի հեռացրեց փիլիսոփայությունը աստվածաբանությունից: Նա չէր ժխտում աստվածաբանության անհրաժեշտությունը, սակայն գտնում էր, որ փիլիսոփայությունը չի կարող հիմնավորել որևէ աստվածաբանական դրույթ: Ըստ նրա՝ աստված անսահման էակ է, որը գերազանցում է անթիվ բազմությամբ գանազան իրերի: Այսինքն՝ Աստված որպես բացարձակ էակ, իրական անսահմանություն է, մինչդեռ բնության երևույթները կազմում են հնարավոր անսահմանություն: Որպես իրական անսահմանություն Աստված չի ենթարկվում բանականության չափանիշներին և չի կարող մեկնաբանվել բնական գիտելիքի միջոցներով: Նա մերժեց ընդհանուր գաղափարների՝ որպես եզակի իրերի սկզբնապատկերի գոյությունը, աստվածային բանականության մեջ: Եթե ընդհանուր գաղափարները գոյություն չունեն աստվածային բանականության մեջ, ուրեմն նրանք գոյություն չունեն նաև եզակի մարմինների մեջ: Հետևաբար՝ ընդհանուր գաղափարները գոյություն ունեն միայն մարդկային բանականության մեջ: Ըստ Օկամի՝ աստվածաբանությունը միանգամայն իռացիոնալ (անբանական) է, հետևաբար այն պետք է հենվի միայն Սուրբ գրքի վրա: Իսկ փիլիսոփայությունը, որը հենվում է բանականության ու փորձի վրա, բոլորովին անկախ է աստվածաբանությունից: Օկամը վերականգնացրեց երկու ճշմարտությունների տեսությունը, ըստ որի՝ Սուրբ գիրքը և մյուս կրոնական գրքերը սկզբունքորեն տարբերվում են փիլիսոփայությունից և՛ ուսումնասիրության մեթոդով, և՛ առարկայով: Փիլիսոփայությունը չէզոք է աստվածաբանության ու հավատի նկատմամբ, սակայն հավատը այնքան ավելի ուժեղ է, որքան ավելի պարզ է, չնայած այդ դրույթը հնարավոր չէ հիմնավորել բանականության միջոցով:

Օկամը ավելի հայտնի է իր, այսպես կոչված, «ածելիով»: Այն ժամանակվա սխոլաստիկական մտածելակերպը հարուստ էր ձևական բնույթի ընդհանրացումներով, որոնք գիտական էին համարվում: Ի հակակշիռ այդ աննպատակ ընդհանրացումների, Օկամն առաջ քաշեց իր սկզբունքը, որը կոչվում է Օկամի «ածելի», ըստ որի՝ առանց անհրաժեշտության պետք չէ շատ սահմանել: Կամ այլ ձևակերպմամբ՝

«Այն, ինչ կարելի է բացատրել քջով, պետք չէ արտահայտել շատով»: Հետագայում ձևակերպվեց երրորդ տարբերակը՝ «Էություններ պետք չէ ավելացնել առանց անհրաժեշտության»: XIX դարի վերջում այդ նույն գաղափարը Է. Մախը ձևակերպեց որպես մտքի տնտեսման սկզբունք:

Օկամը միջնադարի փիլիսոփայության մեջ նոմինալիզմի ամենավառ ներկայացուցիչն է:

## **ԺԱՆ ԲՈՒՐԻՊԱՆ (1300-1358)**

ԺԱՆ ԲՈՒՐԻՊԱՆԸ հայտնի է որպես Օկամի կողմնակից Փարիզի համալսարանում: Սակայն նա ունեցել է նաև իր սեփական մտքերը: Ըստ նրա՝ նետած մարմինը շարժվում է այնքան ժամանակ, մինչև նրան հաղորդած իմպուլսը ավելի ուժեղ է, քան հանդիպակաց դիմադրությունը: Հատկանշական է, որ այդ նույն միտքը նա տարածում է ոչ միայն երկրային, այլ նաև երկնային մարմինների վրա: Նա առաջինն է արտահայտել այն միտքը, որ երկնային մարմինների շարժման համար պետք չեն հոգևոր էություններ՝ հրեշտակներ կամ այլ հոգևոր ուժեր, այլ նրանց շարժումները պայմանավորված են նույն օրենքներով, ինչ որ երկրային մարմիններինը: Նա գիտեր նաև, որ Երկիրն իր առանցքի շուրջ կատարում է մի պտույտ մի օրում: Աստված հաղորդել է երկնային մարմիններին նախնական շարժում, որը շարունակվում է որոշակի օրինաչափությամբ:

Հայտնի է Բուրիպանի այն միտքը, որ էշը, գտնվելով նույն հեռավորության վրա երկու խուրձ խոտերի միջև, սովից կսատկի, քանի որ չի կարող նախապատվություն տալ աջ կամ ձախ գտնվող խրձերից որևէ մեկին: Այսինքն՝ որևէ գործողություն կամ ընտրություն կատարելու համար պետք են հիմքեր, պատճառներ, նախընտրություններ: XV դարում գիտական շրջանառության մեջ մտավ «միջնադար» բառը: Միջնադարի լատիներենը՝ որպես կրոնական, գիտական ու համալսարանական լեզու, սկսեց կորցնել իր մենաշնորհը:

## ԳԼՈՒԽ 3

### ՎԵՐԱԾՆՈՒՆԴ ԵՎ ՅԵՏՈ

#### ԹՈՍԱՍ ՄՈՐ (1478-1535)

ԹՈՍԱՍ ՄՈՐԸ իրավաբան էր, նա արժանացել է բարձր տիտղոսների և մեծ հեղինակություն, դարձել է Անգլիայի լորդ-կանցլեր, իր համոզմունքներով հակադրվել Յայնրիխ VIII թագավորին, մեղադրվել է դավաճանության մեջ և մահվան դատապարտվել: Գլխատվելուց առաջ կատակել է. «Դահիճ, վիզս կարճ է, լավ նշան բռնիր, որ չխայտառակվես»:

Տեսնենք, թե ինչ հայացքներ ուներ այդ կարճլիկ մեծ մարդը: Նրա գլխավոր գիրքը կոչվում է՝ «Ոսկե գիրք, նույնքան օգտակար, որքան և հետաքրքրական, պետության լավագույն կազմակերպման և նոր կղզու՝ Ուտոպիայի մասին»: «Ուտոպիա» հատուկ անունը, որը նշանակում է «ոչ մի տեղ», հետագայում դարձավ հասարակ անուն և նշանակեց՝ «անիրագործելի», «զուտ տեսական», «իրականությունից կտրված»: Գիրքը բաղկացած է երկու մասից, առաջին մասում Մորը տալիս է իր ժամանակի հասարակության անարդարությունների նկարագիրը, երկրորդ մասում պատկերված է կատարյալ, ինչպես կարծում է հեղինակը, հասարակություն, որն իբր գոյություն ունի Ուտոպիա կղզու վրա:

Թոմաս Մորի ժամանակ Անգլիայում տեղի էր ունենում միջին և մանր հողատերերի զանգվածային հողազրկում: Մեծ հողատերերը բուրդ ստանալու նպատակով մանր հողատերերին այնպիսի պայմանների մեջ էին դնում, որպեսզի նրանք թողնեն իրենց հողերը և դառնան թափառաշրջիկներ: Մանր հողատերերի վերացումը Մորը բնութագրեց որպես մի գործընթաց, որի ընթացքում «ոչխարները կերան մարդկանց»: Այդ արտահայտությունը դարձավ թևավոր խոսք նրա այն նկարագրությունից, թե ոչխարները, սովորաբար այնքան հնազանդ և քջով բավարարվող, այժմ դարձել են այնպես շատակեր, որ սկսել են ուտել նույնիսկ մարդկանց՝ ամայացնելով դաշտեր, տներ, քաղաքներ: Ճանաչված ազնվականներ և նույնիսկ որոշ քահանաներ՝ սուրբ մարդիկ, իրենց կալվածքներում հող չեն հատկացնում վարելուն՝ ամբողջ հողը դարձնելով արոտավայրեր: Դրա հետևանքով որոշ անազնիվ ու խորամանկ մարդկանց ձեռքին է հայտնվում երկրի հարստությունը և նրանք ապրում են ճոխության մեջ, իսկ աշխատավոր ժողովուրդն ապրում է այնպիսի թշվառության մեջ, որ անասունի վիճակը գերադասելի է: Այդ անարդարության հիմնական պատճառը Թոմաս Մորը համարում է մասնավոր սեփականատիրությունը: Ըստ նրա՝ որտեղ իշխում է մասնավոր սեփականատիրությունը, որտեղ ամեն ինչ չափվում է փողով, այնտեղ հազիվ թե պետական գործերը կատարվեն արդարացիորեն: Արդարությունը կարող է իշխել պետության մեջ, եթե ապրուստի միջոցները բաշխվեն հավասարապես, և մասնավոր սեփականատիրությունը վերանա:

Այն ժամանակ գոյություն ունեցող պետությունները, ըստ նրա, եղել են հարուստների կազմակերպված դավադրություն, որոնք պետության անվան տակ հետապնդել են իրենց շահը:

Իսկ «Ուտոպիա» կղզու վրա կառուցված է արդարացի պետություն, որտեղ չկա հարուստ ու աղքատ, դրամ, մասնավոր սեփականություն, և բոլորն աշխատում են: Այդպիսի պետությունը նա անվանում է բնական կարգ ու կանոն: Մարդը պետք է ապրի բնությանը համապատասխան: Նա չպետք է հրաժարվի նաև հոգևոր հաճույքներից: Ամեն մարդ զբաղվում է որևէ արհեստով: Քաղաքացիները պարբերաբար

զբաղվում են նաև գյուղատնտեսական աշխատանքներով: Դատապարտելով պորտաբուծությունը՝ Մորը ֆիզիկական աշխատանքներից ազատում է միայն պաշտոնյաներին ու զինականներին: Մորը իր պատկերացրած պետության մեջ օրինական է համարում ստրկությունը: Ստրուկներ են դառնում հանցագործները, որոնք որպես պատիժ կատարում են տհաճ ու ծանր աշխատանքներ: Ուտոպիայում ամբողջ արտադրանքը պահեստավորվում է և հետո բաշխվում՝ ըստ պահանջի: Հասարակության բջիջը ընտանիքն է, հաջորդ հասարակական համակարգը քաղաքն է: Քաղաքը կառավարվում է կենտրոնացած ձևով: Այնտեղ կազմակերպվում է արտադրությունը, սպառումը և արտաքին առևտուրը: Բոլոր պաշտոնները ընտրովի են: Ուտոպիացիները երբեք չեն հրահրում պատերազմ: Նրանք սկսում են պատերազմը միայն իրենց ու զինակիցներին պաշտպանելու համար: Այնտեղ արմատախիլ է արված գոռոզությունը և կուսակցությունների մրցակցությունը, որը պառակտում է երկիրը:

«Ուտոպիայի» հիմնական գաղափարը մասնավոր սեփականատիրությունից հրաժարվելն է: Հարգելի ընթերցող, այստեղ, ինչպես և ամեն փիլիսոփայական հարցի շուրջ, մենք հնարավորություն ունենք արտահայտելու մեր համոզմունքը: Մեզ հայտնի է նաև հակառակ տեսակետը, որն արտահայտել է Արիստոտելը, նկատելով, որ յուրատեսակ հաճույք կա այն զգացումի մեջ, որ ինչ-որ բան պատկանում է միայն քեզ: Մանավանդ «ռուսական դասից» հետո Արիստոտելի կողմնակիցները աշխարհում շատացան, քանի որ ռուս կոմունիստների փորձը իսկական փորձություն եղավ հասարակության համար: Ակնհայտ դարձավ, որ ամենագեղեցիկ տեսական դրույթներն էլ կարող են չարաշահվել իրականության մեջ, եթե դրանք արհեստականորեն են պարտադրված մարդկանց: Բուլշևիկների օրենքը զուցե աշխատեր հրեշտակների հասարակության մեջ, բայց ոչ մարդկանց, որոնք իրենց անընդհատ աճող պահանջմունքները բավարարելու համար մրցակցության մեջ են գտնվում միմյանց հետ: Պրոլետարիատի դիկտատուրան ցույց տվեց, որ Արիստոտելը ճիշտ էր մասնավոր սեփականատիրությունը պաշտպանելիս: Իսկ մյուս կողմից կարելի է հասկանալ նաև Թոմաս Մորին, որը, լինելով հարուստների բազմապիսի անարդարությունների և ժողովրդական զանգվածների թշվառության ականատեսը, գայրույթով է լցվել մասնավոր սեփականատիրության, հարստության ու դրամի դեմ: Իհարկե, պատմականորեն ներելի է Մորի ծայրահեղ տեսակետը, որն արգելում է դանակը, որովհետև նրանով կարելի է մարդ սպանել: Նրա տեսակետը ծայրահեղ է, քանի որ, ինչպես ցույց է տվել պատմությունը, ոչ մի արհեստական համոզմունք չի փոխարինում բարիքներ կուտակելու մարդու բնական ձգտումը: Այդպիսին է (և կլինի) հասարակության ճնշող մեծամասնությունը, որով էլ պայմանավորված են հասարակական բոլոր օրինաչափությունները:

Իր գրքի վերջում նա նկատում է, որ իր նկարագրած պետության մեջ շատ այնպիսի բաներ կան, որոնք ինքը ավելի շուտ կցանկանար իր ժամանակվա երկրներին, քան հույս ունի, թե դրանք կիրագործվեն: Դա նշանակում է, որ ինքը՝ Մորը, զիտակցել է պետության իր մոդելի անիրագործելիությունը, այսինքն՝ ուտոպիականությունը:

## **ԹՈՍՄԱԶՈ ԿԱՄՊԱՆԵԼԼԱ (1568-1639)**

ԹՈՍՄԱԶՈ ԿԱՄՊԱՆԵԼԼԱՆ իտալացի վանական էր, որը մեղադրվել է հերետիկոսության մեջ, 27 տարի անց է կացրել բանտում, որտեղ գրել է շատ երկեր, այդ թվում նաև «Արևի քաղաքը»: Այդ գրքում մի ջենովացի ծովագնաց պատմում է իր ճանապարհորդության ընթացքում Հնդկական օվկիանոսում հանդիպած մի կղզու

մասին, որի վրա գոյություն ունի Արևի քաղաքը՝ կատարյալ պետական կառուցվածքով: Այնտեղ վերացված է մասնավոր սեփականատիրությունը: Աշխատանքն այնտեղ ոչ միայն հանրնդհանուր պարտականություն է, այլ նաև կենսական պահանջ-մունք: Այդ պետության մեջ չկան անբաններ և պորտաբույծներ, քանի որ բոլոր աշխատանքները բաժանվում են համապատասխանաբար: Այնտեղ չկա հակադրություն ֆիզիկական և մտավոր աշխատանքների միջև: Ամեն աշխատանք այնտեղ հարգանքի է արժանի: Այնտեղ ոչ թե մարդիկ են ծառայում իրերին, այլ իրերն են ծառայում մարդկանց: Բոլորը զբաղվում են ռազմական գործով, անասնապահությամբ, հողագործությամբ: Այն մարդն է հարգանքի արժանի, ով ավելի շատ արհեստներ գիտի և կարող է կատարել տարբեր աշխատանքներ: Համեմատաբար թեթև աշխատանքները կատարում են կանայք, որոնք իրավահավասար են տղամարդկանց: Արևի քաղաքում չկան ստրուկներ, պատերազմի զերիներին կամ վաճառում են, կամ ուղարկում քաղաքից դուրս ծանր աշխատանքների: Քանի որ մթերքի առատություն է, բաշխումը կատարվում է ըստ պահանջի: Քաղաքացիները ապրում են միասին, քնում են ընդարձակ մեջքաբաններում և սնվում են հանրային ճաշարաններում: Նրանք չունեն անհատական ընտանիքներ: Ամուսնական հարաբերությունները կարգավորվում են՝ ելնելով պետության շահերից: Ծննդաբերությունը այնտեղ կրոնական արարողություն է, որը նույնպես կարգավորվում է պետականորեն: Կրթությունն ու դաստիարակությունը պետական գործեր են և պարտադիր են բոլորի համար: Քանի որ այնտեղ չկա ո՛չ հարուստ, ո՛չ աղքատ, ուրեմն չկա նաև նախանձ, թշնամություն, ատելություն: Իշխանությունը այնտեղ հոգևոր արիստոկրատիայի ձեռքին է: Գերագույն իշխանությունը տնօրինում է «Արև» անունով մի իմաստուն, որը լուծում է բոլոր առաջացած վեճերը:

Կամպանելլան անբնական ու անարդարացի է համարում այն փաստը, որ Նեապոլ քաղաքում բնակվող 70 հազար մարդուց աշխատում են միայն 15 հազարը, իսկ մնացածը ձանձրանում են անգործությունից և ընտելանում պորտաբուծությամբ: Իշխանությունները ժողովրդի մեծ մասին պահում են թշվառության մեջ: Այդ աշխատողները, անչափ տանջվելով՝ անընդհատ ու ծանր աշխատանքից, հյուժվում են, հիվանդանում և մեռնում են ժամանակից շուտ: Այդ վիճակն առաջացնում է Կամպանելլայի դժգոհությունը և նա այդ անարդարության արմատները տեսնում է մասնավոր սեփականատիրության մեջ:

## **ՖՐԵՆՍԻՍ ԲԵԿՈՆ (1561-1626)**

ՖՐԵՆՍԻՍ ԲԵԿՈՆՈՎ է սկսվում քրիստոնեական գաղափարախոսության իշխանությունից բացարձակ անկախ ինքնուրույն փիլիսոփայական ու գիտական միտքը: Նա մեթոդաբանական հիմքեր է ստեղծել նոր մտածողության համար. չի եղել փիլիսոփա ավանդական իմաստով: Ավելին, նա քննադատաբար է վերաբերվել նախորդ բոլոր փիլիսոփայական համակարգերին և դրանք համարել է անօգուտ գիտության զարգացման համար, որը դարձավ նրա կյանքի հիմնական գործը: Նա հայտարարում է, որ «մարդկային բանականության համար անհրաժեշտ է բացել նոր ճանապարհ, որը հայտնի չի եղել մեր նախնիներին»: Այդ նոր ճանապարհի էությունը նա շարադրեց «Նոր օրգանոն» գրքում, որը սկզբունքային հակադրությունն է Արիստոտելի «Օրգանոնի», որն ընդունված էր որպես մտածողության ու հետազոտության չափանիշ: «Օրգանոն» անվանումը այն ժամանակ ընդունված էր որպես մի ընդհանուր անվանում՝ Արիստոտելի տրամաբանական, մեթոդաբանական և իմացաբանական ստեղծագործությունների համար և բառացի նշանակում է միջոց, զենք, գոր-

ծիր: Ինքը՝ Արիստոտելն, այդպիսի վերնագրով գիրք չի ունեցել: Այն ժամանակ գիտության ու փիլիսոփայության բոլոր բնագավառներում ընդունված էին Արիստոտելի քրիստոնեաբար մեկնաբանված մտքերը: Նրա ստեղծագործությունները, հարմարեցված Սուրբ գրքին և կաթոլիկ եկեղեցու դրույթներին, ընկած էին ողջ պաշտոնական մշակույթի հիմքում: Այդ պաշտոնական գիտությունն ու փիլիսոփայությունը կոչվում էր սխոլաստիկա: Գիտնականներ էին համարվում նրանք, ովքեր գիտեին Սուրբ գիրքը, Արիստոտելի գործերը, կաթոլիկ եկեղեցու դրույթները: Այսինքն գիտնականից պահանջվում էր միայն սերտել կանոնակարգված տեքստեր:

Ֆ.Բեկոնի պատմական դերն այն է, որ նա առաջինը հռչակեց այն համոզմունքը, թե գիտությունը ոչ թե տեքստեր սերտելն է, այլ բնությունը հետազոտելը: Նա հայտարարեց, որ գիտելիքը ուժ է, և այն պետք է ծառայի մարդու կարիքների բավարարմանը:

Ըստ Ֆ.Բեկոնի՝ գիտությունը զարգացնելու համար պետք է ազատել նրա ճանապարհը հոգևոր խոչընդոտներից, «ուրվականներից, կուռքերից», որոնք տարբեր աղբյուր ու բնույթ ունեցող մոլորություններ են: Դրանք կոչվում են «կուռքեր», որովհետև երկրպագության առարկաներ են, ճշմարտություններ. կոչվում են ուրվականներ, որովհետև մեր նախնիների գաղափարներն են, որոնց միջոցով հանգուցյալները իշխում են մեզ վրա: Այդ կուռքերը չորսն են՝ «մարդկային ցեղի, քարանձավի, հրապարակի ու թատրոնի» կուռք: Տեսնենք, թե ինչով են պայմանավորված այս անսովոր անվանումները: Մարդկային ցեղի կուռք է կոչվում այն մոլորությունը, ըստ որի՝ մեր զգայությունները բնութագրում են միայն բնության երևույթները, մինչդեռ, ըստ Ֆ.Բեկոնի, մեր զգայությունների մեջ արտահայտված է նաև մեր՝ մարդկային բնույթը: Այս միտքը, հարգելի՛ ընթերցող, բացատրենք գույնի օրինակով: Մենք ասում ենք, որ զարնան տերևը կանաչ է, երկինքը կապույտ է և այլն, այսինքն գույնը վերագրում ենք միայն առարկային, մինչդեռ այն կախված է նաև մեր աչքի կառուցվածքից, քանի որ, ըստ երևույթին, այլ կենդանիները, որոնց աչքի կառուցվածքը տարբերվում է մեր՝ մարդկային աչքի կառուցվածքից, միևնույն առարկան ընկալում են այլ գույնով: Ավելին, երեք հարյուր տարի Ֆ.Բեկոնի մահից հետո նրա հայրենակից Ջոն Դալտոնը հայտնաբերեց, որ մարդկանց մի փոքրամասնություն այլ կերպ է ընկալում որոշ գույներ. այդ երևույթը կոչվեց դալտոնիզմ: Պարզվել է, որ դալտոնիկներն էլ իրարից տարբերվում են գույնի ընկալման տեսակետից: Դալտոնականությունը ընդհանրապես կուրությունն է որևէ գույնի կամ գույների նկատմամբ: Այսինքն՝ Ֆ.Բեկոնի նկատած զգայությունների տարբերությունը վերաբերվում է ոչ միայն մարդու և մյուս կենդանիների զգայություններին, այլ նաև՝ մարդկանց միջև համանուն զգայությունների տարբերություններին: Այլ կերպ ասած՝ զգայությունների մեջ իրերի բնույթին «խառնված է նաև մարդկային բնույթը», ուստի զգայությունները նման են ծուռ հայելու, որը աղավաղված ձևով է արտացոլում իրերը: Այսպիսով Ֆ.Բեկոնն անդրադառնում է գոյի բնույթի խնդրին, որը կարևոր է փիլիսոփայության համար: Մենք այսօր, հարգելի ընթերցող, պարտավոր ենք իմանալ ավելին, քան իմացել է Ֆ.Բեկոնը, ուստի առանց նսեմացնելու նրա մեծությունը նկատենք, որ նրա «մարդկային ցեղի կուռքը» չի խանգարում գիտության զարգացմանը, քանի որ մեր՝ մարդկային բնույթը միշտ նույն չափով է խառնված իրերի բնույթին, այսինքն՝ մեր հայելիների ծուռության աստիճանը միշտ մնում է նույնը, ուրեմն ոչ մի բան չի խանգարում մեզ մեր հայելիները համարել ուղիղ:

Մյուս կուռքը կոչվում է քարանձավի, քանի որ ամեն անձի ներքին աշխարհն անան է յուրահատուկ ու անկրկնելի քարանձավի, որի մեջ ամեն ոք կրում է իր անձնական մոլորությունները, որոնք խանգարում են գիտության զարգացմանը: Իհարկե



գիտնականին կարող են խանգարել նաև անձնական մոլորությունները, որոնք կարող են վերանալ ոչ թե նախօրոք, այլ միայն գիտության զարգացման շնորհիվ:

Մյուս կուռքը կոչվում է «իրապարակի» կուռք: Այստեղ Ֆ.Բեկոնը նկատի ունի այն մոլորությունները, որոնք առաջանում են մարդկանց մեջ փոխադարձ շփման ընթացքում, երբ նրանք հավաքվում են, ասենք թե, հրապարակում, այստեղից էլ անվանումն է: Սրանք այն մոլորություններն են, որոնք մարդը ձեռք է բերում տարերայնորեն մյուսներից: Սովորաբար սրանք այն հայացքներն են, որոնք կազմում են, այսպես կոչված, հասարակական կարծիքը: Պարզ է, հարգելի՛ ընթերցող, որ այս մոլորություններն էլ հաղթահարվում են միայն գիտության զարգացման շնորհիվ:

«Թատրոնի» կուռքը իր մեջ ներառում է մեր նախնիներից եկած մոլորությունները, քանի որ անցյալի ցանկացած փիլիսոփայական համակարգ Ֆ.Բեկոնը նմանեցնում է մի թատերական ներկայացման և անօգուտ է համարում գիտության զարգացման համար: Ավելին, դրանք վնասաբեր են, քանի որ փոխարինում են իսկական գիտությունը: Նա նկատել է, որ փիլիսոփայական համակարգերը ավարտուն, փակ համակարգեր են, որոնք կարելի է ընդունել կամ չընդունել, բայց հնարավոր չէ զարգացնել, մինչդեռ գիտական տեսությունը պետք է պատրաստ լինի հաշվի առնելու փորձնական նոր փաստերը, ուստի գիտական տեսությունը բաց համակարգ է ի տարբերություն փիլիսոփայականի, որը փակ է: Հանդես գալով «թատրոնի» կուռքի դեմ, Ֆ.Բեկոնը հակադրվել է այն ժամանակի սխոլաստներին ու պերիպատետիկոսներին, որոնք Արիստոտելին կուռք դարձրած, չէին համարձակվում որևէ ինքնուրույն միտք պաշտպանել: Մերժելով հեղինակության մեթոդը՝ Ֆ.Բեկոնը քննադատում է Արիստոտելի բազմաթիվ հետևորդներին, որոնք չեն մտահոգվում գիտության զարգացմամբ, այլ, ինչպես սպասավորներ, մեծարում են իրենց կուռքին: Ֆ.Բեկոնը նկատում է նաև, որ Արիստոտելի գործերը շատ ավելի առողջ են, քան նրանց ընդունված մեկնաբանությունները, որ նրա հայացքներին համաձայնողների մեծ մասը ընդունել են այդ հայացքները՝ ըստ նախօրոք ընդունված վճռի և ուրիշների հեղինակության հիման վրա, իսկ դա ավելի շուտ ենթարկվել է նշանակում, քան համաձայնել:

Հինք դնելով գիտական նոր մտածելակերպին՝ Ֆ.Բեկոնը գիտակցում է իր ձեռնարկած գործի մեծությունը: Նա համոզված է, որ մեթոդաբանական իր պատվիրանները հասցեագրված են հարյուրամյակներին: Նրա մեթոդի էությունը գիտական փորձի նոր ըմբռնումն է: Նա հայտարարում է, որ գիտափորձի համար բավական չէ երևույթի զուտ զգայական դիտարկումը, որ զգայությունները պետք է դատեն ոչ թե երևույթի մասին, այլ միայն փորձի մասին, իսկ փորձնական արդյունքները պետք է դատեն երևույթի մասին: Գիտական ճշմարտությունը, ըստ Ֆ.Բեկոնի, պետք է հայտնաբերել երբեմն երևույթների ճեղքման, հատման միջոցով, ոչ թե միայն արտաքին դիտարկման եղանակով: Նա համոզված է, որ իրերի բնույթը ավելի լավ է ի հայտ գալիս արհեստական ճնշվածության պայմաններում, քան բնական ազատության մեջ:

Նա քննադատում է գիտության սխոլաստիկական մեթոդը, որն անվանում է դիալեկտիկական և նկատում է նրա էական թերությունները՝ զգայական տվյալների մակերեսային, շտապ ընդհանրացումները, ճշմարտանման, բայց ոչ ճշմարիտ պատկերացումների հանգելը: Ըստ Ֆ.Բեկոնի՝ մարդկային բանականությունը վնասակար հակում ունի շտապ, վերացական և փորձով չստուգված ընդհանրացումներ կատարելու, որ բանականության կամայականությունը պետք է սանձել ճշգրիտ չափելի փորձնական տվյալներով: Բանականության թռիչքը պետք է սահմանափակել հենց բանականության միջոցով: Ըստ նրա՝ բանականությունը կարիք ունի ոչ թե թևերի, այլ ընդհակառակն՝ ծանրությունների, որոնք կզսպեն նրա անհիմն թռիչքները: Սովորաբար մենք հիանում ենք բանականության ուժով, մեծարում այն և չենք որոնում նրան օգնող միջոցներ, որոնց կարիքը նա զգում է գիտելիքներ ձեռք բերելու ըն-

թացքում: Բանականությունը անզոր է, եթե նրան չեն օգնում իրերի խավարը հաղթահարելիս: Իսկական օգնությունը ճիշտ մեթոդն է: Ոչ մերկ ձեռքը, ոչ էլ բանականությունն ինքնին մեծ ուժ չունեն: Ձեռքերը և միջոցները անհրաժեշտ են ոչ միայն ձեռքերին, այլև բանականությանը: Այնպես, ինչպես քանոնի ու կարկինի միջոցով ամեն մեկը կարող է ուղիղ գիծ ու շրջանագիծ գծել, այնպես էլ ճիշտ մեթոդի դեպքում բավական է ցանկացած միջակ բանականություն, որպեսզի հայտնաբերի գիտական ճշմարտությունը: Ճիշտ մեթոդը լրացնում է ընդունակության պակասը: Նա նկատում է, որ սխալաստիկական մեթոդի դեպքում գիտնականը դառնում է բնության կանխագուշակ, իսկ իր մեթոդի դեպքում՝ բնության մեկնաբան: Ֆ.Բեկոնը մարդուն բնութագրում է որպես՝ բնության ծառա և մեկնաբան: Նա կարող է համարվել պրագմատիզմի նախահայր, քանի որ նա համարում է իրեն նվիրաբերած «կյանքի և պրակտիկայի համար օգտակարությանը»: Նրա գործունեությունը միշտ էլ ուղղված է եղել գիտությունը մարդուն ծառայեցնելուն:

Ֆ.Բեկոնը ասում է, որ գիտնականը չպետք է նմանվի մրջյունի և բավարարվի միայն փորձնական տվյալներ կուտակելով, ոչ էլ սարդի, որ իրենից հորինի փորձից անկախ տեսություններ, այլ պետք է նմանվի մեղվի, որպեսզի փորձնական նյութի շուրջ կառուցի երևույթի ամբողջական պատկերը, այսինքն՝ ստեղծի գիտական տեսություն:

Նա նկատում է, որ Արիստոտելն էլ է հաճախ խոսում փորձի մասին, սակայն անհրաժեշտ է համարում պարզաբանել, թե ինչ էական տարբերություն կա փորձի երկու ըմբռնումների միջև: Եթե, ըստ Արիստոտելի, գիտական փորձը երևույթի զգայական դիտարկում է, ապա, ըստ Ֆ.Բեկոնի, զգայությունը վկայում է փորձի մասին, իսկ փորձը՝ երևույթի: Այսինքն եթե, ըստ Արիստոտելի, գիտական փորձը նույնն է ինչ կյանքի փորձը, ապա, ըստ Ֆ.Բեկոնի, գիտական փորձի համար բավական չէ երևույթի զգայական դիտարկումը, այլ երևույթի նկարագրությունը՝ չափելի մեծություններով: Այս դեպքում մեր զգայությունը միայն փորձնական չափումների ճշգրտությանը հետևելն է, իսկ չափումների արդյունքները կվկայեն երևույթի մասին:

Մետաֆիզիկական կամ, ինչպես Ֆ.Բեկոնն է անվանում, դիալեկտիկական մեթոդը, որն իշխում էր այն ժամանակ սխալաստիկական գիտության մեջ, տեղին է, ըստ Ֆ.Բեկոնի, այն գիտություններում, որոնք հիմնվում են կարծիքի և պատկերացումների վրա, քանի որ այստեղ ճշմարտությունը վճռվում է համաձայնության միջոցով, այլ ոչ թե նպատակ է դրվում իրերի ճանաչումը, որը պետք է լինի իսկական գիտության գործը:

Ֆ.Բեկոնը հայտարարեց, որ գիտական ճշմարտության չափանիշ չի կարող լինել գիտնականների համաձայնությունը, այլ այդ դերը պետք է կատարի փորձը, որի բովանդակությունը կախված չէ գիտնականի կամքից և ընդունակությունից: Գիտնականների փոխադարձ համաձայնությունը չի կարող գիտական ճշմարտության չափանիշ լինել, քանի որ միևնույն ձևով խելագարվածներն էլ կարող են գալ համաձայնության:

Կրոնի և գիտության փոխհարաբերության վերաբերյալ Ֆ.Բեկոնն ասում է, որ դարերի ընթացքում գիտության զարգացմանը խոչընդոտել են սնահավատությունը և չափից ավելի կրոնական մոլուցքը: Նա անհրաժեշտ է համարում ազատել գիտությունը կրոնական լծից: Քանի որ բնությունն էլ, Սուրբ գիրքն էլ ստեղծված են Աստծո կողմից, նրանք չեն կարող հակասել միմյանց: Բանականության ու հավատի փոխհարաբերության խնդրի հետ կապված երկակի ճշմարտության կողմնակիցը լինելով, Ֆ.Բեկոնը գտնում է, որ գիտությունն ունի երկու աղբյուր՝ երկինքը և երկրի ընդերքը: Առաջինը ներշնչվում է Աստծո կողմից, մյուսն առաջանում է զգայարաններից: Աստվածաբանությունը և փիլիսոփայությունը պետք է զատել իրարից, որպես-

գի իրար չխանգարեն: Աստվածաբանությունը հնարավոր չէ ճանաչել բանականությամբ: Աստվածն է բնության արարիչը, և, ինչպես բոլոր արվեստներում, ստեղծագործությունը վկայում է հեղինակի ճաշակի ու հմտությունների մասին, բայց չի նկարագրում նրա պատկերը, այդպես էլ բնության հրաշալիքները պատկերացում են տալիս Աստծո մասին: Հետևաբար, չպետք է ձգտել մեր բանականության միջոցով ըմբռնել Աստծո էությունը: «Տվեք հավատին այն, ինչ պատկանում է նրան», թող աստվածաբանությունն ու փիլիսոփայությունը զատվեն իրարից և չխառնվեն իրար գործերի: Աստվածաբանության առարկան Աստվածն է, և նրա ուսումնասիրության ձևը հայտնությունն է, իսկ փիլիսոփայության առարկան բնությունն է, նրա ուսումնասիրության մեթոդը փորձն է և բանականությունը: Մարդը օժտված է երկու տեսակ հոգով՝ բանական, որը ներշնչված է Աստծո կողմից, և զգայական, որը կապված է մարմնի հետ: Մարդու հոգու բանական բնույթը մատչելի չէ բանականությանը: Ձանքերն այդ ուղղությամբ կարող են առաջացնել թյուրիմացություններ ու մոլորություններ:

Ի հակակշիռ քրիստոնեաբար մեկնաբանված Արիստոտելի, Ֆ.Բեկոնը մեծարում է Դեմոկրիտին և մյուսներին, որոնք իրենց աշխարհայացքը կառուցել են առանց ներգրավելու Աստծո կամ խելքի, կամ որևէ նման հոգևոր երևույթի՝ որպես միակ էություն ընդունելով բնությունն իր տարերային շարժումներով:

Բնագիտությունը Ֆ.Բեկոնն անվանում է բնական փիլիսոփայություն, ինչպես այսօր էլ ընդունված է Անգլիայում: Բնական փիլիսոփայության դանդաղ զարգացման պատճառներից մեկն էլ այն է, որ քրիստոնեական գաղափարախոսության տարածման հետևանքով հասարակության լավագույն ուղեղներն իրենց նվիրեցին աստվածաբանությանը:

Ֆ.Բեկոնը գիտության մեծ նվիրյալներից է ոչ միայն մեթոդի ու մտածելակերպի, այլ նաև գիտելիքների գործնական ներդրման տեսակետից: Նա առաջիններից մեկն է, որ կարծել է, թե կենդանու միսը առեցման շնորհիվ հնարավոր է պահպանել երկար ժամանակ: Ֆ.Բեկոնը փորձեր է կատարել՝ մորթած, մաքրած հավի մարմնի մեջ իր ձեռքերով ձյուն է լցրել: Այդ փորձի ընթացքում մրսել է, հիվանդացել ու մահացել է: Մահանալուց առաջ պատվիրել է իր մատյանում գրել, որ հավի սառեցման փորձերը ավարտվել են հաջողությամբ: Գեղեցիկ մահ է գիտնականի համար:

## ՌԵՆԵ ԴԵԿԱՐՏ (1596-1650)

ՌԵՆԵ ԴԵԿԱՐՏԸ Ֆրանսիացի փիլիսոփա է. գիտակցական տարիներից քսանը ապրել է Հոլանդիայում հանգստության մեջ մինչև իր հայացքների տարածվելը: Նա զգալիորեն զարգացրեց մաթեմատիկական մտածելակերպը և մեծ դեր խաղաց հակասխուլաստիկական շարժման մեջ: Գիտակցելով, որ աստվածաբանությունից գիտության անկախացումը անհրաժեշտ է սկսել գիտական մեթոդի հիմքերից, նա գրեց «Դատողություններ մեթոդի մասին» գիրքը, որն այսօր մեթոդաբանական ոչ մի արժեք չունի, իր ժամանակին նա կարևոր դեր է կատարել հակասխուլաստիկական շարժման մեջ: Օրինակ, ըստ առաջին կանոնի՝ որպես ճշմարտություն պետք է ընդունել այն ամենը, ինչ ընկալվում է պարզ ու ակնհայտ ձևով և ոչ մի առիթ չի տալիս կասկածելու: Չորրորդ կանոնի համաձայն՝ իրերի մեջ ճշմարտություն որոնելու համար անհրաժեշտ է մեթոդ: Այսօրվա ընթերցողն այդ միտքը կհամարի ինքնըստինքյան ենթադրվող և ավելորդ, սակայն Դեկարտի ժամանակ այն անհրաժեշտ էր, քանի որ սխուլաստիկայի համար իրերի հետազոտումը բոլորովին էլ նպատակ չէր: Գիտնականից չէր պահանջվում որևէ նոր, ինքնուրույն հետազոտություն: Գիտնական էր

համարվում նա, ով գիտեր Սուրբ գիրքը, Արիստոտելի գործերը, մեկնաբանված կաթոլիկ եկեղեցու դրույթներին համապատասխան, ինչպես նաև այդ դրույթները:

Մեթոդ ասելով Դեկարտը նկատի ունի հեշտ ու հավաստի կանոններ, որոնց հետևելով մարդը երբեք չի շփոթի ճշմարտությունը մոլորության հետ: Ըստ հինգերորդ կանոնի՝ մեթոդը այն իրերի հերթականությունն ու դասավորությունն է, դեպի որոնց պետք է ուղղել բանականության հայացքը՝ որևէ ճշմարտություն գտնելու համար: Ճշմարտություն գտնելու համար մարդը ելնում է բանականությունից, որին կարող են օգնել կամ խանգարել երեք այլ ընդունակություններ՝ երևակայությունը, զգայությունը և հիշողությունը: Դեկարտն առաջնային տեղ է տալիս ինտուիցիային, որը նրա համար բանականության անմիջական արտահայտության ձևն է: Մարդը ճանաչում է ճշմարտությունը ինտուիցիայի շնորհիվ, որի դրսևորման ձևը ակնհայտությունն է: Ինտուիցիան, որպես բանականության ինքնուրույն դրսևորում, Դեկարտը հակադրել է զգայական գիտելիքին: Չնայած՝ զգայարանները, սովորաբար, ճշմարիտ են արտապատկերում բնական երևույթները, այնուամենայնիվ, զգայական գիտելիքի հանդեպ նա չունի այն վստահությունը, որն ունի բանական, ինտուիտիվ գիտելիքի նկատմամբ: Լինելով նոր ժամանակներում գիտության մեջ մաթեմատիկական մտածելակերպի ստեղծողը՝ նա կարծում է, որ միայն մաթեմատիկան է զերծ ստի ու անհավաստիության արատից:

Մխուլաստիկան, որպես գիտական մեթոդ օգտագործում էր Արիստոտելի տրամաբանությունը և, հատկապես, նրա սիլլոգիստիկան: Դեկարտն առաջիններից մեկը քննադատեց այդ մեթոդը՝ հայտարարելով, որ այն բոլորովին անօգուտ է գիտության զարգացման համար, քանի որ չի կարող տալ որևէ նոր ճշմարտություն:

Դեկարտը դարձավ նոր ժամանակների ռացիոնալիզմի հիմնադիրը: Ըստ նրա՝ մարդը կարող է կասկածել ամեն ինչի վերաբերյալ, նույնիսկ իր գոյության, որը նույնպես պետք է հիմնավորել: Գիտելիքի համար հավաստի հիմնավորում որոնելու ճանապարհին նա որպես հիմնային դրույթ ընտրեց Էվդոքսի (մ.թ.ա. IV դարի հույն մաթեմատիկոս և աստղագետ) հայտնի միտքը. «Ես մտածում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ»: Դեկարտին այս դրույթը թվում է հավաստի և հեռու որևէ կասկածից, քանի որ մարդը կարող է սխալ մտածել, բայց այն փաստը, որ նա մտածում է, միանգամայն բավարար հիմք է եզրակացնելու համար, որ նա գոյություն ունի: Նրա ընդդիմախոս սենսուալիստները, անգլիացի Յոբսոն, օրինակ, հավասարազոր դրույթ է համարում նաև «Ես զգում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ» միտքը, կամ «Ես զբոսնում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ»:

Դեկարտի ամենակարևոր մեթոդաբանական նվաճումը պետք է համարել այն պահանջը, որը նա դրեց գիտության ու գիտելիքի հիմքում՝ որպես ճշմարտության չափանիշ ընդունելով պարզությունն ու հասկանալիությունը, որոնք անտեսված էին սխուլաստիկական մտածելակերպի մեջ: Մխուլաստիկական հասկացությունները զուրկ էին հենց այդ սկզբունքից, մութ էին, անորոշ և անհասկանալի: Օրինակ, Դեկարտը քննադատում է շարժման սխուլաստիկական սահմանումը, ըստ որի, շարժումը էականի գործողությունն է հնարավորության մեջ այնքանով, որքանով այն հնարավոր է: Պարզ է, որ այդ սահմանումը հասկանալի չի եղել ոչ միայն Դեկարտին, հարգելի՛ ընթերցող, այլ հասկանալի չի նաև մեզ: Այն զուրկ է որոշակիությունից, չափելիությունից և ուրեմն ոչ միայն օգտակար չէ գիտության համար, այլ միանգամայն վնասակար է, քանի որ բանականությունը շեղում է դեպի վերացականության փակուղի: Եթե այն գիտություն անվանենք, ապա պետք է նկատենք, որ այն վերացական, կրոնակերպ, իռացիոնալ գիտություն է, որը չէր կարող իր առջև դնել բնության երևույթներն ուսումնասիրելու խնդիր: Այդպիսին է եղել սխուլաստիկան, որի հիմնական խնդիրը աստվածաբանությանը ծառայելն էր

եղել և երևույթները բացատրելիս ամեն ինչ հանգեցրել է թաքնված ուժերի, հատկությունների, որակների, մարդկային միտքը ուղղելով դեպի անորոշ խավարը:

Դեկարտը քննադատում է մեկ այլ սխալաստիկական պատկերացում ևս: Այն հայտնի փաստը, որ տակառի տակի մասում արված անցքից գինին (կամ ջուրը) չի թափվում, սխալաստիկական բացատրում էր նրանով, որ գինին՝ ընդհանրապես բնությունը, վախենում է դատարկությունից: Այդ «բացատրությունը» պատահական չէր, քանի որ, ըստ սխալաստիկայի, ողջ բնությունը, ինչպես նաև առանձին երևույթներ դիտվում էին որպես Աստծո ստեղծած շնչավոր էություն, որը կարող է բնութագրվել հակումներով, ախորժակներով, ձգտումներով և այլն: Դեկարտն ասում է, որ, ինչպես հայտնի է, գինին չունի հոգի և ուրեմն չի կարող վախենալ որևէ բանից: Երբ ինքը ստիպված է օգտագործել որևէ սխալաստիկական հասկացություն, նա անհրաժեշտ է համարում համապատասխանաբար պարզաբանել, որ այդ հասկացությունը ինքը գործածում է զուտ գիտական իմաստով: Այդպես, նա հատուկ նշում է, որ երբ ինքը խոսում է մարմնի ձգտման մասին որևէ ուղղությամբ, ապա բոլորովին չի ցանկանում այդ ձգտումը կապել մարմնի մեջ մտքի կամ կամքի առկայության հետ:

Քանի որ նրա գիտական մտածելակերպը մաթեմատիկական է, ուստի նրա համար ֆիզիկական երևույթն ու մաթեմատիկական խնդիրը նույնն են: Ֆիզիկական երևույթը նա դիտարկում է որպես իդեալական և իր դատողությունները երևույթի մասին բացարձակ են ու ծայրահեղ: Այդպես, նա էլ, հետևելով Արիստոտելին, հավատացած է, որ լույսը Արեգակից հասնում է մեզ ակնթարթորեն: Իր այդ կարծիքը հիմնավորելու համար նա բերում է փայտի օրինակը, որը, ըստ նրա, ակնթարթորեն է փոխանցում մեխանիկական ուժը մի ծայրից մյուսը, որքան էլ երկար լինի:

Իրերի ճանաչման համար նա ընդունում է երկու ճանապարհ՝ փորձը և դեդուկցիան: Փորձ ասելով նա հասկանում է նախ զգայական դիտարկումը, այսինքն այն, ինչ նկատի ունի ամեն մարդ, երբ խոսում է կյանքի փորձի մասին առօրյա իմաստով: Նա փորձ է անվանում նաև այն, ինչ այսօր ընդունված է անվանել մտային գիտափորձ: Այս դեպքում երևույթն իր հետ կապված փորձով վերարտադրվում է մտովի և հետևություններ են արվում այդ մտային, երևակայական փորձից: Դեկարտը փորձ է անվանում նաև որոշակի մաթեմատիկական հաշվարկը: Երբ հակասություն է առաջանում մտային կառույցների և փորձի միջև, Դեկարտը, սովորաբար, առաջնությունը տալիս է մտային կառույցին: Այդ պատճառով էլ նախագալիլեյյան շրջանի գիտության համար բնորոշ է այն, որ ավելի շատ պատասխաններ են եղել, քան հարցեր: Պատահական չէ, որ Դեկարտը վստահորեն հայտարարում է, որ ինքը, վերարտադրելով մտովի այն բոլոր առարկաները, որոնք երբևէ հանդես են եկել իր զգայարանների առջև, չի գտնում նրանց մեջ որևէ բան, որը ինքը չկարողանա բավարար ձևով բացատրել իր գտած մաթեմատիկական սկզբունքներով: Դեկարտը, Լայբնիցը և մյուս փիլիսոփաները, որոնք ֆիզիկական խառնել են մետաֆիզիկային, պարտավորված էին զգում բացատրել բոլոր երևույթները, պատասխանել բոլոր հնարավոր «ինչուներին»: Փորձը նա համարում է խաբուսիկ, իսկ դեդուկցիան՝ անսխալ միջոց, քանի որ բանականությունը երբեք չի սխալվում, երբ մի դրույթից դուրս է բերում մեկ ուրիշ դրույթ: Նրա անվստահությունը փորձի նկատմամբ նշանակում է անվստահություն զգայական տվյալների նկատմամբ, քանի որ նրա համար փորձը նույնական է զգայական դիտարկումների հետ: Բանականության գործողությունները երկու տիպի են՝ ինտուիցիա և դեդուկցիա: Ինտուիցիա է կոչվում բանականության պարզ և անվիճելի ընկալումը, որը լուսավորվում է բանականության լույսով, և որն ավելի վստահելի է, քան դեդուկցիան:

Դեկարտը թերահավատությամբ է վերաբերվում զգայական տվյալներին: Նա անհրաժեշտ է համարում ազատվել մանկական մոլորությունից, թե մեր շուրջը գո-

յություն չունեն այլ մարմիններ, բացի այն, որ մենք ընկալում ենք զգայարաններով: Նա ծայրահեղության է հասցնում իր այն համոզմունքը, որ դատարկ համարվող տարածությունը, որի մեջ, ինչպես թվում է մեր զգայարաններին, օդից բացի ոչինչ չկա, կա ոչ պակաս նյութ, քան այն տարածության մեջ, որը զբաղեցնում են այլ մարմիններ: Այստեղ, հարգելի ընթերցող, Դեկարտը խախտում է իր իսկ գովաբանած բանականության թելադրանքը, քանի որ նա ձգտում է հերքել անհերքելին: Եթե վերցնենք, օրինակ, երկու իրար հավասար դույլեր, որոնցից մեկը դատարկ է, այսինքն՝ օդ է լցված, իսկ մյուսը՝ ջուր, ապա հնարավոր չէ ժխտել, որ ջրով լիքը դույլի տարածքում ավելի շատ նյութ կա, քան դատարկ դույլի տարածքում: Իսկ Դեկարտը ժխտում է այդ ակնհայտ փաստը:

Նա ընդունել է բնածին գաղափարների գոյությունը: Այն ամենը, ինչ բնածին է, Դեկարտի համար նաև ինտուիտիվ է, սակայն ոչ ամեն ինտուիտիվ նաև բնածին է: Բնածին գաղափարների օրինակներ են գոյի, Աստծո, թվի, տարածականության, մարմնականության, ազատության և այլ գաղափարները: Բնածին են նաև որոշ դրույթներ, օրինակ. «Ոչնչից ոչինչ չի առաջանում», «Հնարավոր չէ միաժամանակ գոյություն ունենալ և գոյություն չունենալ», «Ամեն երևույթ ունի պատճառ», «Ամբողջը մեծ է մասերից», «Ամեն մարմին տարածական է», «Ամեն տարածականություն բաժանելի է» և այլն:

Եկեղեցական գաղափարական ճնշումը ստիպում է Դեկարտին որոշ հայացքներ արտահայտել այլաբանությունների միջոցով: Նա իր ընթերցողից պահանջում է, որ մտովի թողնի այն աշխարհը, որի մեջ մենք ապրում ենք, և, հետևելով իրեն, հայտնվի մեկ այլ, հորինված աշխարհում, որը տարբերվում է մերից: Նրա ընթերցողը հասկանում է, որ այն ամենը, ինչ Դեկարտը ցանկանում է ասել բոլորիս համար ընդհանուր աշխարհի մասին, ասում է իր հորինած աշխարհի մասին. բազմիցս հայտարարում է, որ աշխարհը այնպիսին է, ինչպիսին ստեղծել է Տեր Աստվածը: Սակայն այդ հայացքները չեն խանգարում նրան կառուցել միանգամայն բնագիտական, մատերիալիստական աշխարհայացք: Իր ստեղծած երևակայական աշխարհի մասին խոսելիս նա ընդգծում է, որ բնություն ասելով՝ ինքը նկատի չունի որևէ աստվածային կամ երևակայական ուժ, այլ միայն մատերիա: Սակայն, կարծես հիշելով Աստծուն ներգրավելու անհրաժեշտությունը, ասում է, թե Աստված պահպանում է մատերիայի քանակը ամբողջ աշխարհում, բայց աշխարհի առանձին մասերում տեղի է ունենում մատերիայի փոփոխություն, որը պետք է վերագրել բնությանը, ոչ թե Աստծուն, որն անփոփոխ է: Աստծուն վերագրվում է աշխարհում գոյություն ունեցող բոլոր ուղղագիծ շարժումների առաջացումը, սակայն քանի որ, ըստ Դեկարտի, բնության մեջ բոլոր շարժումները կորագիծ են, ուստի նրանք կորագիծ են դառնում շնորհիվ մատերիայի տարբեր դիրքերի: Այդ համոզմունքը նա արտահայտում է աստվածաբանների այն դրույթի հիման վրա, որ Աստված մարդու և բնության մեջ բոլոր լավ արարքների հեղինակն է, իսկ վատ արարքները մեր կամքի և բնության արտահայտություններն են:

Բանականության համար պարզ և անվիճելի դրույթները նա ընդունում է որպես ճշմարտություն, քանի որ Աստված, ստեղծելով մեր մեջ բանականության լույսը, հազիվ թե ցանկանար մեզ խաբել:

Ըստ Դեկարտի՝ գիտություններն այնքան են կապված միմյանց հետ, որ ավելի հեշտ է դրանց ուսումնասիրել բոլորը միասին, քան մեկը մյուսից անջատ: Բանականության հնարավորությունները սահմանափակ են, քանի որ կան հարցեր, որոնք վեր են մարդկային բանականությունից: Օրինակ, բնության գաղտնիքները, երկնքի ազդեցությունը Երկրի վրա, ապագա իրադարձությունների զուշակությունը և այլն: Մարդկային իմաստությունը նա տեսնում է ճշմարտության ճանաչման մեջ բնության

սկզբնապատճառների միջոցով: Փիլիսոփայությունը տարածվում է մարդուն մատչելի ողջ տիրույթով: Մարդկային իմաստությունը ձեռք բերելու չորս ճանապարհ կա: Նախ՝ այն մտքերն են, որոնք առաջանում են առանց մտածելու, երկրորդը՝ զգայական փորձն է, երրորդը՝ մարդկանց հետ շփվելը, չորրորդը՝ լավ գրքերն են: Այնուհետև Դեկարտը, կարծես նկատում է, որ այս չորս աղբյուրների մեջ ընդգրկված չէ աստվածային հայտնությունը, որն, իբր, անմիջապես բարձրացնում է մեզ մինչև անսխալ հավատը:

Արիստոտելի օրինակով Դեկարտը մետաֆիզիկական անվանում է առաջին փիլիսոփայություն: Նա չի ընդունում ատոմների, ինչպես նաև դատարկության գոյությունը: Մատերիան նրա համար բաժանելի է անթիվ մասերի:

Հետաքրքիր են նաև Դեկարտի հայացքները հոգու և մարմնի փոխհարաբերության վերաբերյալ: Նա նկատել է, որ մահը երբեք չի առաջանում հոգու պատճառով, այլ բացառապես մարմնի մասերից որևէ մեկի քայքայման հետևանքով: Ջգալի է նրա ներդրումը մարդու մարմնում նյարդային համակարգի դերի վերաբերյալ: Ըստ նրա՝ բոլոր մկանային շարժումները, ինչպես նաև զգայարանների ֆունկցիան իրագործվում են նյարդային համակարգի միջոցով: Նյարդերը փոքրիկ խողովակներ են, որոնք միացնում են շարժվող մասերը ուղեղի հետ և պարունակում են ինչ-որ օդ կամ նուրբ քամի, որը կոչվում է կենդանի հոգի: Այդ կենդանի հոգիների շարժունակությունը պայմանավորված է դրանք կազմող մասնիկների բազմազանությամբ: Հոգին կախված է մարմնի բոլոր մասերից, բայց ամենից շատ՝ սրտից, ինչպես նաև փոքր գեղձից, որը գտնվում է ուղեղի կենտրոնում: Դիակը տարբերվում է կենդանի մարմնից նրանով, որ նրա առանձին մասերի միջև փոխադարձ կապը չկա: Դիակը նման է կոտրված ժամացույցի: Այսինքն, ըստ Դեկարտի՝ հոգին անբողջովին պայմանավորված է մարմնի մասերով:

Հոլանդիայում նա հանգիստ կյանք էր վայելում մինչև նրա հայացքների տարածվելը, որից հետո սկսվեց քննադատությունը նրա հասցեին աստվածաբանների կողմից: Նա աշխատում էր վեճերին տալ անձնական բնույթ, որպեսզի խուսափի գաղափարական մեղադրանքներից: Իր ամբողջ գիտակցական կյանքի ընթացքում ցուցաբերել է գաղափարական զգուշություն: 1633 թվականին, երբ իմացավ, որ Գալիլեյի «Աշխարհի համակարգը» արգելվել է, որոշեց վերացնել իր փիլիսոփայական թղթերը, սակայն սահմանափակվեց՝ դրանք ոչ մեկին ցույց չտալով: Նա բազմիցս հայտարարել է, որ ինքը չի ընդունի որևէ դրույթ, որը դեմ է եկեղեցու հեղինակությանը: Սակայն Դեկարտի փիլիսոփայության հակակրոնական բնույթը հնարավոր չէր անտեսել՝ նրա պատկերացրած աշխարհը կարելի է կառուցել մատերիայից ու շարժումից, հետևաբար Աստծու համար անելիք չի մնում:

Դեկարտի մահից հետո նրա ազդեցությունն է՛լ ավելի ուժեղացավ: Նրա անվան շուրջն էին համախմբվում գիտական առողջ ուժերը, որոնք ձգտում էին ազատվել սխոլաստիկական դոգմատիզմից: Համապատասխանաբար ուժեղացավ նաև եկեղեցու պայքարը նրա փիլիսոփայության դեմ. մահից 13 տարի հետո նրա գրքերը արգելվեցին Հռոմի պապի կողմից, իսկ 21 տարի հետո թագավորի հրամանով նրա փիլիսոփայությունը արգելվեց Ֆրանսիայում:

## **ԲԵՆԵԴԻԿՏ ՄՊԻՆՈՉԱ (1632-1677)**

ԲԵՆԵԴԻԿՏ ՄՊԻՆՈՉԱՅԻ փիլիսոփայական գլխավոր աշխատությունը «Բարոյագիտություն» է, որի հատվածները կառուցված են երկրաչափական թեորեմների ձևով: Դա նշանակում է, որ նա հավատում էր, որ փիլիսոփայական դրույթներն էլ

հնարավոր է ապացուցել երկրաչափության օրինակով: Նա ձգտել է փիլիսոփայությունը նմանեցնել էվկլիդեսյան երկրաչափությանը: Նա երազել է դառնալ փիլիսոփայության էվկլիդես և ձգտել է աշխարհը բացատրել՝ ելնելով հենց աշխարհից, այլ ոչ թե աշխարհը դիտարկող սուբյեկտի հատկություններից: Սպինոզայի հայացքները կոչվում են պանթեիստական, այսինքն նա նույնացնում է երեք հասկացություններ՝ Աստված, բնություն և սուբստանց: «Պանթեիզմ» բառը կազմված է երկու արմատից՝ պան - ամբողջ, ամենուրեք և թեոս - Աստված; այսինքն պանթեիզմը նշանակում է Աստված ամենուրեք է և ամեն ինչ Աստված է: «Սուբստանց» լատիներեն նշանակում է հենարան և իմաստով նշանակում է բոլոր իրերի, երևույթների, էությունների վերջնական հիմք: Ըստ Սպինոզայի, օրինակ, ջուրը որպես ջուր կարող է վերանալ, բայց որպես սուբստանց նա ոչ առաջանում է, ոչ անհետանում: Սպինոզան ընդունում է միայն սուբստանցի գոյությունը, հրաժարվելով Աստծո քրիստոնեական կերպարից: Աստված ասելով նա հասկանում էր բացարձակորեն անսահման էակ, այսինքն՝ սուբստանց, որը բաղկացած է անսահման բազմազան ատրիբուտներից (հատկություններից), որոնցից յուրաքանչյուրն արտահայտում է հավերժական ու անսահման էություն: Սպինոզան Աստծուն տարրալուծում է բնության մեջ և ցանկացած հարց քննարկելիս նա գործ ունի բնության և բնական երևույթի հետ: Նա սուբստանցը համարում է հավերժական և անհեթեթ է անվանում այն կարծիքը, ըստ որի՝ սուբստանցը ստեղծվել է: Այն դրսևորվում է ատրիբուտներով՝ հատկություններով: Սուբստանցն օժտված է անթիվ ատրիբուտներով: Մարդկանց մատչելի են երկու ատրիբուտներ՝ տարածականությունը և մտածողությունը: Բացի ատրիբուտներից սուբստանցն օժտված է նաև մոդուսներով («մոդուս»՝ լատիներեն – չափ, միջոց, ձև, տեսք), որոնք Աստծո հատկանիշներն են: Սուբստանցն առանձին մոդուսի հեռավոր պատճառն է: Առանձին իրի մեջ խաչաձևվում են շատ ատրիբուտներ: Առանձին իրերը երբեմն կոչվում են սուբստանցի մոդուս:

Բացի Աստծուց չկա որևէ այլ սուբստանց: Ամեն գոյ Աստծո մեջ է: Աստված իր պատճառականությամբ առաջնային է բոլոր իրերից: Նա ներքին պատճառն է բոլոր իրերի: Գաղափարների կարգը և կապը նույնպիսին է, ինչպիսին է իրերինը: Բանականության բնույթին հատուկ է ճիշտ ընկալել իրերը, ինչպես որ նրանք գոյություն ունեն ինքնին:

Այն հավերժական ու անսահման էակը, որին մենք անվանում ենք Աստված կամ բնություն, գործում է նույն անհրաժեշտությամբ, որով և գոյություն ունի: Բնությունը չունի ոչ մի նպատակ և բոլոր վերջավոր պատճառները մարդկային հորինվածքներ են: Իրերի բնույթի մեջ ոչինչ պատահական չէ: Պատահականությունը մեր՝ մարդկային տգիտության արդյունք է: Աշխարհի կարգ ու կանոնի միակ սկզբունքը պատճառի և հետևանքի անհրաժեշտությունն է: Ի տարբերություն Դեկարտի, որը թույլ էր տալիս ազատ կամքի, այսինքն պատահականության գոյությունը, Սպինոզան կտրականապես մերժում է որևէ պատահականության հնարավորություն, ամեն ինչ աշխարհում ենթարկելով խիստ անհրաժեշտությանը: Ըստ նրա՝ պատահական է այն երևույթը, որի պատճառի մասին մենք չգիտենք:

Մարդկային հոգին չի կարող վերանալ մարմնի հետ, նրանից մնում է ինչ-որ մի հավերժական բան:

Սպինոզան նկատում է իր և թովմա Աբվինացու կողմնակիցների հայացքների տարբերությունը: Եթե թովման Աստծուն պատկերացնում էր որպես սուբստանցից վեր գոյություն ունեցող էություն, ապա Սպինոզան պնդում է, որ սուբստանցից դուրս ոչինչ չկա, քանզի սուբստանցը այն ամենն է, ինչ գոյություն ունի: Իր համար միևնույնն է, ներկայացնել բնությունը տարածական ատրիբուտի միջոցով, թե մտածողության, թե որևէ այլ ատրիբուտի, քանի որ բոլոր դեպքերում մենք կգտնենք



մինևույն կարգ ու կանոնը, մինևույն պատճառակալ կապը: Սուբստանցը մարդու համար տարածական է և մտածող: Աստօծ բնույթի մեջ չկա ոչ խելք, ոչ կամք: Բոլոր նախապաշարմունքներն ունեն մի աղբյուր: Դա այն է, որ մարդիկ ենթադրում են, որ բոլոր բնական երևույթները գործում են իրենց պես՝ հանուն ինչ-որ նպատակի:

Գիտական մեթոդի անհնարինության կողմնակիցներին Սպինոզան պատասխանում էր. «Որպեսզի գտնվի հետազոտության լավագույն մեթոդը, պետք չէ մեկ ուրիշ մեթոդ, որով հետազոտվի հետազոտության մեթոդը և, որպեսզի հետազոտել երկրորդ մեթոդը, պետք չէ ստեղծել երրորդը և այդպես շարունակ, քանի որ այդպես երբեք չենք հասնի ճշմարտության հետազոտության և որևէ ճանաչման»: Ճանաչման մեթոդի վերաբերյալ կարելի է ասել նույնը, ինչ՝ աշխատանքային գործիքների: Մուրճ կռելու համար, պետք է ունենալ մուրճ, որի պատրաստման համար ևս՝ մեկ ուրիշ մուրճ և այդպես անվերջ: Սպինոզան գտնում է, որ գիտական մեթոդի որոնման խնդիրն այն է, որպեսզի հետևել այն ուղուն, որով գտնվել են ճշմարիտ գաղափարները: Պետք է գտնել բոլոր ուղիները, որոնցով մարդը ձեռք է բերում իր գիտելիքները, որպեսզի դրանցից ընտրի ամենալավը և կատարելագործի այն: Ճշմարտության չափանիշը բանականության սահմաններում է: Այնպես, ինչպես լույսը ի հայտ է բերում և՛ իրեն, և՛ շրջապատի խավարը, այդպես էլ ճշմարտությունը և՛ իր չափանիշն է, և՛ մոլորության: Բնության գերագույն օրենքը ինքնապահպանման օրենքն է:

Ժխտելով բնածին գաղափարների գոյությունը՝ նա ընդունում է մարդու մեջ գիտելիքների ձեռքբերման բնածին ընդունակությունը: Բնության մասին կեղծ պատկերացումների աղբյուրն այն է, որ մենք ձգտում ենք պատկերավոր ձևով մտածել սուբստանցի և նրա ատրիբուտների մասին, մինչդեռ սուբստանցի բնույթը այնպիսին է, որ նա կարող է ընկալվել միայն բանականությամբ: Ճշմարիտ գաղափարները հայտնվում են գիտակցության մեջ անմիջականորեն:

Սկեպտիկներին, որոնք ժխտում են իրերի ճշմարիտ ճանաչման հնարավորությունը, նա քննադատում է, ասելով, որ նրանք պնդում են, որ ոչինչ ստույգ չգիտեն, սակայն այդ մասին էլ նրանք խոսում են առանց լիակատար համոզվածության, քանի որ նրանք խուսափում են ընդունել նույնիսկ իրենց սովական գոյությունը: Վերջ ի վերջո, նրանք ստիպված են լռել, որպեսզի պատահաբար չխոստովանեն որևէ բան, որը ճշմարտությամբ արծագանքի: Ինչ վերաբերում է առօրյային՝ նրանք ստիպված են ընդունել իրենց գոյությունը, հետապնդելով իրենց շահը, որոշ բաներ պնդել, որոշ բաներ ժխտել, սակայն երբ հարցնում են նրանց, նրանք չեն ընդունում, որ պնդում են, ժխտում են, առարկում են: Այդ պատճառով նրանք նման են ինչ-որ ավտոմատների և զուրկ են հոգևոր բովանդակությունից:

Մարդկային ճանաչողությունն ունի չորս ձև, եղանակ, մեթոդ: Առաջինն այն է, որն ինքն անվանում է հեղինակության մեթոդ, որով առաջնորդվում է կրոնը, հայտարարելով, որ այսինչ բանը ճիշտ է, որովհետև այդպես է ասված Սուրբ գրքում, կամ որովհետև այդպես է ասել այս կամ այն հռչակավոր աստվածաբանը: Երկրորդը նա անվանում է անկանոն փորձի մեթոդ, որով մարդիկ առաջնորդվում են կյանքում: Երրորդը՝ պատճառների ճանաչման մեթոդը՝ հետևանքներն ուսումնասիրելու վրա է հենվում: Այդ մեթոդը նույնպես բավարար չէ, քանի որ չի բացահայտում իրի հատկությունը անմիջականորեն նրա էության միջոցով, չի հիմնավորում նրա հավաստիության անհրաժեշտությունը: Միայն չորրորդ մեթոդը, որը կոչվում է ինտուիտիվ մեթոդ, տալիս է մեզ անսխալ աղեկվատ գիտելիք իրի վերաբերյալ, գիտելիք, որն իր ճշմարտացիության հիմքը պարունակում է իր մեջ, օժտված է ինքնահավաստիությամբ և ստուգման կարիք չունի: Մարդը հակված է սուբստանցի վրա տարածել այն հասկացությունները, որոնք բնութագրում են վերջավոր իրերը:

Կրոնի ծագման վերաբերյալ Սպինոզան ասում է, որ վախճանային պատճառն է, որի հետևանքով առաջանում է սնահավատությունը և պահպանվում: Ըստ նրա՝ կրոնի անվան տակ ժողովրդին ներշնչում են հնազանդություն թագավորների նկատմամբ: Կրոնական հրաշքը նա համարում է բացահայտ անհեթեթություն: Կրոնավորների մեծամասնության վերաբերյալ նա ասում է, որ մարդիկ, որոնք ուղղակիորեն արհամարհում են դատողությունը, մերժում են բանականությունը և խուսափում են նրանից, կարծես նա բնածին փչացած լինի, համարվում են աստվածային լույսով օժտվածներ: Մինչդեռ ժողովրդին պարտավորեցնում են եկեղեցուն ծառայելը դիտել որպես արժանիք և քահանաներին գերագույն հարգանք տաժել: Այդ պատճառով էլ բոլորովին զարմանալի չէ, որ ամեն մի սրիկա ձգտում է ստանալ եկեղեցական պաշտոն և ամեն կերպ ճնշել մարդկային միտքը: Սպինոզան բազմիցս հակադրվել է եկեղեցականներին, որի պատճառով ենթարկվել է հալածանքների:

Սպինոզան իր «Բարոյագիտության» մեջ արտահայտել է պանթեիստական զնայվածություն, որը նա դրսևորել է Աստծո հանդեպ բանական սիրո միջոցով: Նա հրաժարվեց փիլիսոփայական միատիկայից՝ ժխտելով համաշխարհային հոգու գաղափարը, իսկ փիլիսոփայական ճշմարտությունների սխալաստիկական որոնումը Սուրբ գրքում նա համարում է հիմար և անպտուղ զբաղմունք:

Սուբստանցը անշարժ է, քանի որ շարժման համար ո՛չ տեղ կա, ո՛չ էլ պատճառ: Այն հավերժ է, որովհետև անոչնչանալի է և անստեղծելի: Սպինոզայի Աստվածը չի ստեղծում իրերը և տարածված չէ նյութական աշխարհում որպես հոգևոր էություն, այլ հենց այդ նյութական աշխարհն է: Աստված երբեք օժտված չի եղել բանականությամբ: Եթե Աստծուն վերագրել խելք որևէ իմաստով, ապա այդ խելքը նույնքան հեռու է եղել մարդկային խելքից, որքան աստղերի Շան համաստեղությունը նման է շանը: Նա անհնարին է համարում Աստծուն մարդկային հատկություններ վերագրելը: Այդ տեսակետից անհնարին է ասել, թե Աստված սիրում կամ ատում է որևէ բան: Աստվածային ամենագորությունը վերածվում է բնության ամենագորության:

Ըստ Սպինոզայի՝ բացարձակ անսահման ինտելեկտը ամբողջական բացարձակ գիտելիքի իդեալն է, որին ձգտում են մարդիկ իրենց մտածողության բոլոր պոտենցիաների իրագործման միջոցով: Մեր հոգին կարող է երևակայել միայն, երբ միացած է մարմնի հետ: Եզակի իրերը նույնպես օժտված են հոգով, սակայն տարբեր աստիճանի: Մտածողությունը բնության հավերժական հատկությունն է, և Աստված մտածող իր է: Սպինոզան կյանք է անվանում այն ուժը, որը պահպանում է ամեն իր գոյի մեջ: Ոչ ոք չգիտե, թե ինչպես է հոգին շարժում մարմինը: Մարդուն, բույսերին, կենդանիներին ճանաչելու լավագույն ձևը նրանց դիտարկումն է զարգացման ընթացքում, քանի որ այդպես ավելի լավ կարելի է հասկանալ նրանց բնույթը, քան նրանց հասուն վիճակում:

Մեր գաղափարները մենք պետք է դուրս բերենք ֆիզիկական իրերից: Մխալների մեծ մասն առաջանում է իրերի նկատմամբ անվանումների սխալ կիրառումից: Ճանաչողության գերագույն ձևը բանական ինտուիցիան է, որը կարող է տալ մեզ բացարձակ հավաստի ճշմարտություններ: Ճշմարտությունն ինքն է իր չափանիշը: Մարդը հոգևոր ավտոմատ է: Իր կարծիքների ու լուծումների մեջ իրեն ազատ զգալով՝ նա խորապես մոլորվում է և նման է ընկնող քարի, որը, եթե կարողանար դատողություն անել, կմտածեր, թե ինքն իր կամքով է ընկնում, իր բնույթի համաձայն:

Արտաքին դետերմինիզմը մարդը կարող է մեկնաբանել որպես իր կամավոր լուծում: Դա թույլ կտա ստիպողականությունը դիտել որպես ներքին անհրաժեշտություն, այսինքն՝ ազատություն: Պետք չէ մարդուն արատավորել որպես իր բնույթով մեղավոր էակ, բայց պետք չէ նաև նրան իդեալականացնել:

Սպինոզան ասում է, որ իր նպատակը ո՛չ լացելն է, ո՛չ էլ ծիծաղելը, այլ՝ հասկանալը:

Մարդու համար չկա ավելի օգտավետ բան, քան մարդը: Մարդկանց համար ձեռնտու է համախմբվելը և համընդհանուր շահը փնտրելը: Բնության օրենքները պարտադիր են մարդու համար: Բանականությունը չպետք է պահանջի որևէ բան, որը դեմ է բնությանը:

Իմացաբանական կիրքը, ձգտումը ճանաչել բնությունը նշանակում է բանական սեր Աստծո հանդեպ: Չկա հոգևոր կյանք առանց ճանաչողության:

Եթե Հոբսը անհրաժեշտ էր համարում մարդու համար մտքի ազատությունը, ապա Սպինոզայի համար կարևոր են նաև խղճի և խոսքի ազատությունը:

Նրան խոստացան ցմահ թոշակ, եթե Ֆրանսիայի թագավորին նվիրի իր ստեղծագործություններից որևէ մեկը: Չնայծ իր դժվար նյութական վիճակին (նա օպտիկական ապակիներ էր մշակում), նա հպարտորեն մերժեց, ասելով. «Ես իմ ստեղծագործությունները նվիրում եմ միայն ճշմարտությանը»:

## ՋՈՆ ԼՈԿ (1632-1704)

ՋՈՆ ԼՈԿԸ սենսուալիզմի հիմնադիրն է նոր ժամանակներում, ըստ որի՝ մեր բոլոր մտքերի ու պատկերացումների միակ աղբյուրը զգայություններն են: Ծնվելու պահին մեր գիտակցությունը մաքուր տախտակ է, որի վրա չի կարող լինել որևէ գաղափար: Նրա ողջ բովանդակությունը մենք ձեռք ենք բերում ծնվելուց հետո՝ զգայությունների միջոցով ողջ կյանքի ընթացքում: Նրա հիմնարար աշխատությունն է «Փորձ մարդկային բանականության մասին», որի նախաբանում գրել է, թե, երբ ինքը սկսել է այն, իրեն թվացել է, թե այն ամենը, ինչ ինքը ցանկացել է ասել, կարելի էր տեղավորել մեկ էջում: Իսկ աշխատության նպատակի մասին գրել է, որ այն նվիրված է մարդկային գիտելիքի ծագմանը, հավաստիությանը և սահմաններին: Նա հանդես եկավ Դեկարտի բնածին գաղափարների դեմ: Ըստ Լոկի՝ բանականության մեջ չկա ոչինչ, ինչ եղած չլինի նախ զգայությունների մեջ:

Մարմիններն օժտված են մեզ վրա ազդելու ընդունակությամբ: Դա նշանակում է, որ մենք օժտված ենք առարկաները ընկալելու ընդունակությամբ: Մեր շուրջը գտնվող առարկաները ընկալվում են մեր կողմից՝ շնորհիվ բազմազան որակների, որոնք Լոկը բաժանում է երկու խմբի՝ առաջնային, դրանք մարմինների խտությունը, տարածականությունը, ձևը, քանակը, շարժումն են և երկրորդայինների՝ գույնը, հոտը, համը, ձայնը, տաքը, կոշտը: Առաջնային որակները բնութագրում են մարմինները և անբաժան են նրանցից: Առաջնային որակների գաղափարները նման են իրենց համապատասխան մարմիններին, և նրանց նախատիպերը մարմիններում են: Երկրորդային որակները չունեն իրենց նախատիպերը մարմիններում: Ըստ Լոկի՝ հնարավոր չէ հայտնաբերել որևէ կապ առաջնային և երկրորդային որակների միջև: Մենք չգիտենք փոքր մասնիկների իրական կառուցվածքը, որից կախված են նրանց որակները, իսկ եթե նույնիսկ իմանայինք այն, մենք չէինք կարող պարզել նրանց և երկրորդային որակների միջև կապը, որն անհրաժեշտ է նրանց համատեղ գոյությունը ճանաչելու համար: Ստեղծելի մատչելի աշխարհը և զգայական աշխարհը միանգամայն նման են այն տեսակետից, որ երկուսի մեջ էլ մեզ համար տեսանելի մասը անհամաչափելի է անտեսանելի մասի հետ: Երկու դեպքում էլ այն, ինչ մենք կարող ենք ընդգրկել մեր աչքերով կամ մտքով, միայն կետ է, գրեթե ոչինչ մնացածի համեմատ:

Ամեն գիտելիք և պատկերացում առաջանում է փորձից: Փորձն արտաքին իրերի ազդեցության արդյունքն է մեզ վրա: Փորձը լինում է արտաքին, որի աղբյուրը

զգայություններն են, և ներքին, որի աղբյուրը հոգու գործունեությունն է: Մեր փորձի ընդհանրությունը մյուս մարդկանց փորձի հետ առաջացնում է վստահություն, որը մոտենում է գիտելիքին: Գիտելիքի բաղկացուցիչ մասերն են զգայությունները և գաղափարները, որոնք առաջանում են ռեֆլեքսիայի միջոցով՝ զգայությունների հիման վրա: Ընդհանուր և համընդհանուր գաղափարները բանականության ստեղծածներն են: Պարզ մտքերը մեր երևակայության հորինվածքները չեն, այլ բնական և օրինաչափ արդյունք են իրերի, որոնք շրջապատում են մեզ, իրականում ազդում են մեզ վրա և որոնց հետ են կապված մեր բոլոր որոնումները ու մեր վիճակով պահանջվող համապատասխանությունը: Ինչպիսին էլ որ լինեն մեր գաղափարները, երբ մենք ի հայտ ենք բերում նրանց համապատասխանությունը միմյանց հետ, դա էլ հենց ճանաչողությունն է: Սակայն, որպեսզի ճանաչողությունը լինի իրական իրերի հանդեպ, գաղափարները պետք է վերցված լինեն իրականում գոյություն ունեցող իրերից: Ճշմարտությունը նշանակում է նշանների միացում և անջատում՝ ըստ նրանցով նշանակված իրերի համապատասխանության իրար հետ: Ճշմարտությունը վերաբերում է իրերին համապատասխանող գաղափարներին:

Ի պատասխան Դեկարտի, Լոկը պնդում է, որ մեր գոյության մեջ մենք չենք կասկածում, քանի որ դրա մասին մենք գիտենք ինտուիտիվ ձևով: «Եթե ես կասկածում եմ ինչ-որ այլ հարցերում, ապա հենց այդ կասկածը ստիպում է ինձ ընդունել իմ գոյությունը և թույլ չի տալիս կասկածել դրանում: Եթե որևէ մեկը ցանկանում է կասկածել իր սեփական գոյության վերաբերյալ, ապա թող նա հաճույք ստանա անելության երանելիության մեջ, մինչև սովը կամ որևէ այլ տառապանք կհանդիսանա նրան հակառակը»:

Մատերիայի և գիտակցության միջև կապի վերաբերյալ նրա հայացքները այնքան էլ հստակ չեն, նույնիսկ կարելի է ասել՝ հակասական են: Մի կողմից նա գիտակցության ու շարժման աղբյուրը որոնում է մատերիայից դուրս, քանի որ նրա կարծիքով այն, ինչ գոյություն ունի որպես չմտածող, չի կարող մտածողի պատճառ հանդիսանալ: Մյուս կողմից նա նկատում է. «Մեզ ասում են, որ մենք չենք կարող հասկանալ, թե ինչպես է մատերիան մտածում: Ես ընդունում եմ դա, սակայն այստեղից կարելի է անել այն եզրակացությունը, թե Աստված ի վիճակի չէր տալ մատերիային մտածելու ընդունակություն, իսկ դա նշանակում է սահմանափակել Աստծո ամենազորությունը: Եվ վերջապես, եթե մատերիան կարող է ձգել, ինչպես ասում է Նյուտոնը, ապա ինչու՞ այն չի կարող նաև մտածել»: Այստեղ ընթերցողը կարող է նկատել, որ Լոկն իր ժամանակի մեծամասնության հետ միասին Նյուտոնին վերագրում է բնագիտական պատկերացումը ոչ թե ձգողականության վերաբերյալ, այլ սխոլաստիկականը, որից Նյուտոնը հրաժարվել է: Այնուամենայնիվ, Լոկն այստեղ մատերիային է վերագրում մտածելու հատկությունը: Սակայն հակառակ այդ տեսակետի, ըստ նրա, մատերիան իր սեփական ուժով ի վիճակի չէ նույնիսկ շարժում առաջացնել իր մեջ, նրա շարժումը կամ պետք է լինի հավերժական, կամ պետք է առաջանա ավելի հզոր էության կողմից, քան մատերիան է: Այդ հզոր էակը, որն օժտված է հավերժական իմաստությամբ, նյութական չէ: Մտածելու ընդունակություն ստանձնելու՝ մատերիայի անկարողությունը Լոկն աշխատում է հիմնավորել հետևյալ դատողությամբ. քանի որ մատերիայի առանձին մասնիկը մտածող չէ, ուստի մասնիկների համակարգն էլ չի կարող մտածել: Ըստ Լոկի՝ կարծել, թե հավերժական մտածող էակին կարելի է հանգեցնել միայն մատերիայի մասնիկների միացության, նշանակում է հավերժական էակի ողջ իմաստությունն ու գիտելիքը վերագրել մասնիկների փոխհարաբերությանը: ավելի անհեթեթ բան չի կարող լինել: Այդպես է եզրակացնում Լոկը, որը միամտորեն մատերիայի բոլոր մասնիկները համարում է նույնական: Մատերիայի և գիտակցության փոխհարաբերության խնդրի շուրջ Լոկի

անհետևողականությունը բխում է այն հանգամանքից, որ նա ձգտում է համատեղել մատերիայի ինքնաբավ լինելը Աստծո գաղափարի հետ: Նա գտնում է, որ Աստծու գործերում շատ բան կա, որ մեզ համար անհասկանալի է, քանի որ, ըստ նրա, վերագրել Աստծուն միայն այն, ինչ մենք կարող ենք նրա գործողություններում հասկանալ, նշանակում է կամ անսահման դարձնել մեր ճանաչողությունը, կամ Աստծուն դարձնել վերջավոր: Ինչ վերաբերում է մարդկային գիտելիքի ու հավատի փոխհարաբերության հիմնախնդրին, Լուկը նախընտրում է գիտելիքի առաջնությունը: Ըստ նրա՝ հավատը երբեք չի կարող մեզ համոզել որևէ բանի մեջ, որը հակասի մեր գիտելիքին: Բանականությունը պետք է մեզ համար լինի վերջին դատավորն ու ղեկավարը:

### **ՋՈՐՋ ԲԵՐԿԼԻ (1685-1753)**

ՋՈՐՋ ԲԵՐԿԼԻՆ սուբյեկտիվ իդեալիզմի հիմնադիրն է: Անգլիացի էր, եղել է եպիսկոպոս, պաշտպանել է կրոնական հավատը մատերիալիզմից: Ժամանակակից-ներից ոմանք նրան համարել են խելագար, որին պետք է բուժել՝ ոչ թե քննադատել, մյուսները կարծել են, թե նա հռչակ ձեռք բերելու համար անսովոր մտքեր է արտահայտում: Չետագա սերունդները, այդ թվում նաև մենք քեզ հետ, հարգելի՛ ընթերցող, նրան համարում ենք յուրօրինակ խոր մտածող, որը միշտ էլ հետևորդներ կուներ: Նրա գլխավոր փիլիսոփայական երկը կոչվում է. «Տրակտատ մարդկային իմացության սկզբունքների վերաբերյալ»:

Երբ Պրոտագորասը ասում էր, թե մարդն է չափը բոլոր իրերի, նրա մտքովն էլ չէր անցնում, որ այդ չափը կարող է տարածվել նաև աշխարհի գոյության վրա: Բերկլին ցույց տվեց, որ աշխարհի գոյության չափն էլ մարդն է: Նա ժխտեց մատերիայի գոյությունը և, ի զարմանս մարդկային բանականության, նրան հնարավոր չեղավ հերքել: Ըստ նրա՝ գոյություն ունենալ կամ լինել, նշանակում է ընկալվել: Նախորդ փիլիսոփաների սխալը հենց այն է, որ նրանք տարբերել են «լինել» և «ընկալվել» հասկացությունները, մինչդեռ նրանք նույնական են, ասում է Բերկլին: Նա պարզաբանում է իր տեսակետը. «Երբ ես ժխտում եմ զգայական իրերի գոյությունը բանականությունից դուրս, նկատի ունեն ոչ թե իմ մասնավոր բանականությունը, այլ բոլոր բանականությունները»: Բերկլին շարունակում է իր տեսակետի նկարագրությունը. «Երբ ես ասում եմ, որ սեղանը, որի վրա ես գրում եմ, գոյություն ունի, դա նշանակում է, որ ես տեսնում ու զգում եմ այն: Եթե ես դուրս գալի իմ սենյակից, կասեի, որ սեղանը գոյություն ունի, նկատի ունենալով, որ եթե ես լինեի իմ սենյակում, ես կարող էի ընկալել այն, կամ որևէ մեկ այլ հոգի իրականում ընկալում է այն»: Հակադրվելով մարդկային բնականոն ընկալմանը՝ նա ասում է. «Տարօրինակ ձևով մարդկանց մեջ գերակշռում է այն կարծիքը, թե տները, սարերը, գետերը, մի խոսքով, զգայական իրերը գոյություն ունեն բնականորեն կամ իրական ձևով՝ տարբեր նրանից, որ ընկալում է նրանց բանականությունը... Ի՞նչ են այդ վերոհիշյալ օբյեկտները, եթե ոչ իրեր, որոնք մենք ընկալում ենք զգայարանների միջոցով: Իսկ ի՞նչ ենք մենք ընկալում, եթե ոչ մեր սեփական գաղափարները կամ զգայությունները»: Մենք, հարգելի՛ ընթերցող, ցանկացած պատահական մարդու հետ միասին, ընդունում ենք, որ նյութական աշխարհը, որի մի մասն էլ մենք ենք, գոյություն ունի մեզանից դուրս ու անկախ: Այն ազդում է մեր զգայարանների վրա և առաջացնում է բազմազան զգայություններ, որոնց միջոցով մենք կողմնորոշվում ենք մեր շրջապատում: Ցանկացած առարկա մեզ ներկայանում է պատկերի ձևով, իսկ ամեն մի ամբողջական պատկեր ձևավորվում է զգայություններից: Բերկլիի յուրօրինակությունը հենց այն է, որ նա, ընդունելով զգայությունների գոյությունը, հրաժարվում է

ընդունել առարկաների գոյությունը: Իհարկե, քո մեջ հարց կառաջանա, հարգելի՛ ընթերցող, թե, ապա ինչի՞ն է վերագրում Բերկլին զգայությունների առաջացումը: Ըստ Բերկլիի՝ զգայությունների առաջացման ու փոփոխության միակ պատճառը հոգևոր էությունն է, հոգին, Աստվածը:

Ըստ Բերկլիի՝ այն ամենը, ինչ գոյություն ունի, եզակի է, ուրեմն ընդհանուր գաղափարները գոյություն չունեն: Այս դրույթը հայտնի է եղել նախկինում էլ, այն նմինալիստական տեսակետ է, սակայն Բերկլին, ծայրահեղության հասցնելով այն, իսկական արշավ ձեռնարկեց ընդհանուր գաղափարների դեմ: Նա ամենայն մանրամասնությամբ նկարագրում է տարբեր օրինակների շուրջ վերացական գաղափարների առաջացման ուղին և ընթերցողի համար անսպասելիորեն հայտարարում ճիշտ հակառակը, այսինքն, որ ինքը օժտված չէ այդպիսի գաղափարներ առաջացնելու ընդունակությամբ: Սակայն, հարգելի՛ ընթերցող, պետք է նկատել, որ բոլորովին հնարավոր չէ ժխտել այդպիսի գաղափարների գոյությունը, քանի որ դա կնշանակեր ժխտել մտածելու ընդունակությունը: Բերկլին ընդունում է միայն այն գաղափարների գոյությունը, որոնք համապատասխանում են որևէ զգայական, որոշակի ընկալման, պատկերացման: Նա ճշգրտում է իր միտքը՝ հայտարարելով, որ ինքը ժխտում է ոչ թե ընդհանուր գաղափարների գոյությունը, այլ միայն ընդհանուր վերացական գաղափարների գոյությունը: Մի պահ կանգ առնենք ու աշխատենք հասկանալ՝ ի՞նչ է նշանակում գաղափարի գոյություն չունենալը. կարևոր չէ, թե որ գաղափարի մասին է խոսքը՝ ընդհանուր, թե ընդհանուր վերացական գաղափարի, այդ տարբերությունը էական չէ, եթե նույնիսկ, ըստ Բերկլիի, այն կա: Քանի որ ամեն գաղափար էլ վերացական էություն է, այն կարող է գոյություն ունենալ միայն մեր գիտակցության մեջ: Այն ստեղծվում է մեր կողմից և ծառայում է մտքեր ու զգացումներ արտահայտելուն, մեկ ուրիշին փոխանցելուն: Ինչպես կարող ե՞մք մտածել առանց գաղափարների:

Ըստ Բերկլիի՝ հնարավոր չէ պատկերացնել այնպիսի եռանկյուն, որը ոչ ուղղանկյուն է, ոչ սուրանկյուն, ոչ էլ՝ բութանկյուն: Այս հարցում մենք համաձայն ենք՝ չկա պատկերացում, սակայն կա հասկացություն այնպիսի եռանկյան վերաբերյալ, որը ոչ սուրանկյուն է, ոչ բութանկյուն, ոչ էլ՝ ուղղանկյուն: Բանն այն է, որ պատկերացումը հիշողությունն է զգայության վերաբերյալ, ուստի, եթե մենք չենք ունեցել զգայություն, չենք կարող ունենալ նաև պատկերացում: Սակայն նույնը չենք կարող ասել հասկացության վերաբերյալ, քանի որ եռանկյան հասկացությունը ուղղակիորեն կապված չի որևէ մի պատկերացման հետ, մենք կարող ենք մաթեմատիկական ձևերը թվարկելիս, օրինակ, գիծ, հարթություն, բուրգ, եռանկյուն, կոն և այլն, բոլորովին չհիշատակել, թե կոնկրետ ինչպիսի եռանկյան մասին է խոսքը: Մենք չունենք պատկերացում այնպիսի եռանկյան վերաբերյալ, որը ոչ սուրանկյուն է, ոչ բութանկյուն, ոչ էլ՝ ուղղանկյուն, սակայն մենք ունենք հասկացություն այդպիսի եռանկյան վերաբերյալ, իսկ Բերկլին անտեսում է այդ հնարավորությունը: Ճիշտ է, առանց զգայության ու պատկերացման հնարավոր չէ համապատասխան հասկացության առաջացումը, սակայն ցանկացած հասկացություն անկախ է որևէ մի կոնկրետ պատկերացումից: Բերկլին հասկացությունը հանգեցնում է պատկերացման, բանականը՝ զգայականի, ընդհանուրը՝ եզակիի: Այդ հանգամանքը բոլորովին էլ պատահական չէ, քանի որ, ըստ նրա, այն ամենը, ինչ գոյություն ունի, եզակի է, ուրեմն վերացական հասկացությունները կեղծ են: Այդպիսիք են տարածությունը, նյութը (մատերիան), շարժումը, թիվը, ժամանակը, բարությունը, արդարությունը, երջանկությունը և այլն:

Քանի որ Բերկլին ընդունում է միայն այն իրերի գոյությունը, որոնց վերաբերյալ մենք ունենք ընկալումներ, նա չի ընդունում նաև, օրինակ, միլիմետրի մեկ տասնհազարերորդ մասի գոյությունը, բայց ընդունում է կիլոմետրի մեկ տասնհազարերորդ

մասի գոյությունը: Ընթերցողին էլ պարզ է, որ Բերկլին ստիպված է հակասել նաև գիտությանը, քանի որ ժխտում է միկրոաշխարհի գոյությունը: Նրա փիլիսոփայության ծայրահեղություններից մեկն էլ այն է, որ նա չի ընդունում նաև Արեգակի, Լուսնի և երկնային այլ մարմինների գոյությունը՝ համարելով դրանք միայն զգայություններ ու գաղափարներ: Այս հարցում նա հակասում է իրեն: Մի կողմից նա քննադատում է հեթանոսներին, որոնք երկրպագել են երկնային մարմինները: Նրանք, ըստ Բերկլիի, կիրառարվեին իրենց կուռքերից, եթե իմանային, որ դրանք ընդամենը գաղափարներ են: Մյուս կողմից, երբ խոսքը այն մասին գնում է՝ շարժվում է արդյոք երկիրը, թե ոչ, Բերկլին ասում է, որ այդ հարցը հանգեցվում է նրան, թե ունե՞նք արդյոք մենք աստղագետների դիտարկումների հիման վրա անել այն եզրակացությունը, թե, եթե մենք տեղավորվենք որոշակի դիրքում և որոշակի հեռավորության վրա երկրից ու Արեգակից, ապա կնկատենք երկիրը շարժվող մոլորակների խմբում: Այստեղ բացահայտորեն երևում է, որ Բերկլիի փիլիսոփայությունը հակասում է նաև աստղագիտությանը:

Սովորական խոսքի մեջ մեր գիտելիքը ենթադրում է ոչ միայն զգայական որակներ, այլ նաև իրեր, որոնք օժտված են այդ որակներով: Բերկլին իրավացի չի համարում բառերի այդ գործածությունը: «Տեսնել իրը» արտահայտությունը Բերկլիի համար փոխաբերություն է, քանի որ կարելի է տեսնել, ըստ նրա, գույնը, ձևը, մեծությունը, իսկ «իրը» տեսնել հնարավոր չէ: Նա բոլոր դեպքերում նույնացնում է իրը և իրի վերաբերյալ զգայությունը:

Չորսի հետ վիճելիս Բերկլին ասում է. «Դուք ասում եք, թե Աստվածը բացահայտ, տեսանելի պատճառ չէ, իսկ ձեր մատերիան, նա նույնպես այդպիսին չէ՞»: Բերկլիի դիտողությունը բավականին հիմնավոր է: Սակայն նա հետևողական չէ հենց այս հարցում: Բանն այն է, հարգելի ընթերցող, որ զգայությունները մեր բոլոր գիտելիքների ու պատկերացումների միակ աղբյուրն են ու նյութը: Իսկ թե ի՞նչ կա զգայություններից այն կողմ, ի՞նչն է զգայություններ առաջացնող պատճառը, մենք կարող ենք միայն ենթադրել ու հավատալ: Յե՛նց այս հարցում է բացահայտվում տարբեր փիլիսոփայական տեսակետների էությունը: Նյութայինները (մատերիալիստները) ոչ փիլիսոփաների հետ միասին հավատում են, որ զգայությունների պատճառը նյութական իրերն են, որոնք գոյություն ունեն մեր գիտակցությունից դուրս, և որոնց գոյության մասին մենք իմանում ենք միայն զգայությունների միջոցով: Կարելի է ասել, որ նյութայնական տեսակետը ոչ մի փիլիսոփայական առանձնահատկություն չունի, քանի որ ամեն մարդ էլ կյանքի թելադրանքով, առանց որևէ փիլիսոփայության, տարերայնորեն ընդունում է նույն տեսակետը: Ցանկացած սեփականատեր համոզված է, որ իր ունեցվածքը նյութական արտահայտությամբ իրենից անկախ գոյություն ունեցող էություն է: Նյութայնական տեսակետը փիլիսոփայության մեջ առօրյա, պրակտիկ աշխարհայացքի մեկնաբանությունն է, այդ պատճառով էլ այն ժամանակի առումով ամենաառաջին և ամենատարածված տեսակետն է: Իհարկե թալեսը և իր հիմնադրած Միլեթյան դպրոցը, ինչպես նաև ողջ հունական փիլիսոփայությունը տարերայնորեն եղել են նյութայնականներ: Այս հարցում վիճարկելի է միայն Մեգարյան դպրոցի իդեանների տեսության կողմնակիցների տեսակետը, ըստ որի՝ նյութական աշխարհը գաղափարների (իդեանների) աշխարհի արտացոլումն է, սակայն պետք է նկատել, որ նրանք ևս չեն ժխտել նյութի (մատերիայի) գոյությունը: Բերկլին առաջինն է արտահայտել այդ միտքը և դրա վրա կառուցել է իր փիլիսոփայությունը: Քանի որ Բերկլին իրենից դուրս ընդունում է միայն հոգևոր էություն, ուստի նա չի կարող խուսափել պանթեիստական տեսակետից, ըստ որի՝ Աստված նույնացվում է բնությանը: Մեզ համար, հարգելի՛ ընթերցող, միակ անվիճելի փաստը զգայություններն են: Ի դեպ, դրանք էլ ամեն մեկիս համար

սուբյեկտիվ են, այսինքն՝ ամենքս գիտենք միայն մեր զգայությունները և ոչ ոք չգիտի, օրինակ, թե ինչ գույնով է ընկալում այս կամ այն առարկան մեկ ուրիշը: Մեր հաղորդակցությունը հնարավոր է դառնում այն ընդհանրության շնորհիվ, որ գոյություն ունի մարդկանց ընկալումների միջև: Քանի որ մեզ ստույգ հայտնի են միայն մեր զգայությունները, ուստի տարբեր հնարավորություններ են առաջանում այն հարցի վերաբերյալ, թե ինչ կա զգայություններից այն կողմ: Բերկլին գտնում է, որ գոյություն ունի միայն հոգևոր էություն և կտրականապես ժխտում է նյութականի գոյությունը: Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, մի պահ կանգ առնենք ու հարցին մոտենանք չեզոք, իմացաբանական տեսակետից: Այն, ինչ նյութայինները (մատերիալիստները) անվանում են նյութ, նույնքան հեռու է մեր զգայություններից և անորոշ, որքան և այն, ինչ Բերկլին անվանում է Աստված, քանի որ երկուսն էլ նույն կարգի ենթադրության ու հավատի արդյունք են: Այս տեսակետներից ոչ մեկը չի կարելի ո՛չ հերքել, ո՛չ ապացուցել: Այդ պատճառով էլ նշված երկու տեսակետների կողմնակիցների միջև վեճը չի դադարում: Ընթերցողը նկատած կլինի, որ Բերկլին որոշակի իմաստով Ֆ.Բեկոնի հակոտնյան է, քանի որ, եթե վերջինիս համար նյութական աշխարհը ընդունվում է որպես միակ իրական աշխարհ, իսկ գիտակցությունը՝ որպես այն արտացոլող երևակայական հայելի, ապա Բերկլին, որպես միակ իրական աշխարհ ընդունում է մեր գիտակցության մեջ գոյություն ունեցող աշխարհը, իսկ արտաքին աշխարհը համարում է պատրանք: Ընդհանրացնելով կարելի է նկատել, որ փիլիսոփաների անվերջանալի վեճերի պատճառը նրանց առարկայի առանձնահատկությունն է: Քիչ չեն նաև նույն սկիզբն ընդունող փիլիսոփաների վեճերը, քանի որ փիլիսոփայական բոլոր հարցերը ենթադրում են տարբեր լուծումներ:

Կարելի է կարծել, որ Բերկլիի ողջ փիլիսոփայության նպատակը նյութի (մատերիայի) դեմ պայքարն է: Այստեղ միահյուսվում են Բերկլիի անձի երկու կողմերը՝ եպիսկոպոսը և փիլիսոփան: Սովորաբար նա շատ հստակ է արտահայտում իր մտքերը. «Որ այն իրերը, որոնք ես տեսնում եմ իմ աչքերով, շոշափում եմ իմ ձեռքերով, իրականում գոյություն ունեն, դրանում ես ոչ մի չափով չեմ կասկածում: Միակ իրը, որի գոյությունը մենք ժխտում ենք, այն է, ինչ փիլիսոփաները անվանում են նյութ (մատերիա)»: Իրը Բերկլիի համար զգայությունների համակարգ է: Ըստ ընդհանուր տեսակետի՝ զգայությունները նյութական իրերի արտապատկերներն են: Բերկլին առարկում է այդ կարծիքին, հայտարարելով, որ գաղափարը չի կարող նման լինել ոչ մի այլ բանի, բացի գաղափարից, որ գույնը կամ ձևը չի կարող նման լինել ոչ մի այլ բանի, բացի մեկ այլ գույնի կամ ձևի: Նա զարմանք է արտահայտում, թե ինչպե՞ս կարող է զգայությունների վկայությունը ծառայել որպես գոյության ապացույց մի բանի, որը չի ընկալվում զգայության միջոցով: Քանի որ Բերկլիի համար գոյություն ունենալ, նշանակում է ընկալվել, ուստի՝ օբյեկտը և օբյեկտի վերաբերյալ զգայությունը նույնն են, հետևաբար չի կարող մեկը մյուսի վերացարկունը լինել:

Նա, պաշտպանելով կրոնական տեսակետը, շեշտում է այն հանգամանքը, որ նյութի գոյությունը միշտ էլ փիլիսոփայական հեմարան է եղել աթեիստների (անաստվածների) համար, և, եթե հեռացվի այդ անկյունաքարը, անհավատության ողջ կառույցը կփլուզվի: Սակայն Բերկլիի մեջ կրոնավորն ու փիլիսոփան երբեմն իրար հակասում են, և նա անկեղծ է նույնիսկ այդ դեպքում: Որպես կրոնավոր՝ նա շարունակում է իր պայքարը մինչև վերջ, սակայն փիլիսոփայական բարեխղճությունը գերակշռում է, և նա խոստովանում է. «Նյութը, եթե այն վտարվի բնությունից, տանում է իր հետ այնքան կասկածանալի և անաստված կառույցներ, այնքան վեճեր և խճճված հարցեր, նյութը մարդկությանը պատճառել է այնքան ապարդյուն չարչարանք, որ, եթե նույնիսկ այն փաստարկները, որոնք մենք առաջարկել ենք նրա դեմ, ճանաչվեն ապացուցված անբավարար, համենայն դեպս, ես կարծում եմ,



որ ճշմարտության, խաղաղության և կրոնի բարեկամները հիմք ունեն ցանկանալու, որ այդ փաստարկները ճանաչվեն բավարար»: Կորցրած իր իմացաբանական վստահությունը, նա ապավինում է հասարակության մեծամասնությանն ու իշխանությանը, որոնք միշտ էլ եղել են կրոնի ու եկեղեցու պաշտպանները:

Հիմա մենք գիտենք, հարգելի՛ ընթերցող, որ Բերկլին արել է առավելագույնը, ինչ կարելի էր անել, քանի որ ոչ մի փիլիսոփայական տեսակետ հնարավոր չէ ոչ հերքել, ոչ էլ՝ ապացուցել: Ամեն մեկը հիմնավորում է իր կարծիքը, սակայն ոչ մի հիմնավորում չունի անհրաժեշտության միարժեքությունը, ուստի մենք նորից ենք վերադառնում բնագիտության ու փիլիսոփայության միջև հիմնական մեթոդաբանական տարբերությանը. բնագիտությունն ունի երկու տիպի ապացույց՝ տեսական (մաթեմատիկական) և փորձնական, իսկ փիլիսոփայությունը չունի: Փիլիսոփայությունը կարող է հիմնավորել (փաստարկել), համոզել, ներշնչել, բայց չի կարող իր դրույթներին տալ անհրաժեշտության ուժ: Այդ իսկ պատճառով ոչ Բերկլին է կարողացել իր դրույթները ապացուցել, այսինքն՝ պարտադիր դարձնել բոլորի համար, ոչ էլ նրա ընդդիմախոսները կարող են հերքել նրա տեսակետը: Փիլիսոփայության մեջ ոչ միարժեք սխալ կա, ոչ էլ՝ միարժեք ճշմարտություն, ինչ փիլիսոփայական դրույթ էլ որ վերցնենք, հակառակն էլ նույնքան ընդունելի է, այն բաղկացած է միայն կարծիքներից և ներկայացնում է մեկնաբանությունների համակարգ:

Իր բոլոր նետերը սպառելով նյութի դեմ պայքարում՝ Բերկլին զգում է, որ իր փաստարկները բավարար չեն և որոշ չափով նահանջում է, իր փիլիսոփայական արժանապատվությունը: Պահպանելով՝ համակերպվելով, որ մատերիայի գոյությունը հնարավոր չէ իսպառ ժխտել, Բերկլին ասում է, թե նյութը պասիվ է, քարացած և այդ պատճառով էլ չի կարող գործող լինել կամ գործելու պատճառ հանդիսանալ: Նույնիսկ եթե նրա գոյությունը ընդունվեր, ինչպե՞ս կարող է այն, ինչ անգործունյա է, լինել պատճառ: Հիրավի, որպես ակտիվ գործող պատճառ նա ընդունում է միայն հոգին: Եթե կա գործողություն, ապա պետք է լինի նաև կամքի առկայություն: Նկատենք, հարգելի՛ ընթերցող, որ այս կարծիքը նյութի մասին գոյություն ունի սկսած Արիստոտելից, որը առաջինն է ներմուծել փիլիսոփայության մեջ նյութի հասկացությունը և համարել է այն պասիվ, իսկ որպես ակտիվ գործոն՝ ընդունել է ձևը:

Բերկլին նույնացնում է գաղափարները, զգայությունները, հասկացությունները և իրերը՝ հայտարարելով, որ դրանք զուրկ են ակտիվությունից, քանի որ գաղափարը չի կարող մեկ ուրիշ գաղափարի փոփոխության պատճառ լինել: Այդ պատճառը կարող է լինել միայն հոգին, Աստվածը: Ըստ Բերկլիի՝ այն հաստատ կանոնները և որոշակի մեթոդները, որոնցով հոգին, որից մենք կախված ենք, առաջացնում կամ զրգռում է մեր մեջ զգայությունների գաղափարները, կոչվում են բնության օրենքներ, որոնք գերագույն հոգու կամքն են:

Վաղուց է նկատված, որ Բերկլին ցուցաբերում է բացահայտ անհետևողականություն: Բանն այն է, որ այն հիմքերը, որոնք ծառայում են Բերկլիին նյութի գոյությունը մերժելու, միանգամայն բավարար են նաև հոգևոր էությունը մերժելու համար, սակայն նա ընդունում է մեկը և հրաժարվում է մյուսից: Այլ կերպ ասած, եթե Բերկլին որպես գոյության չափանիշ ընդունում է ընկալումը, ապա մեր ընկալումների մեջ չկա ո՛չ նյութը, ո՛չ էլ հոգին, ուստի հետևողականության դեպքում նա պետք է երկուսի գոյությունն էլ ժխտեր:

Բերկլին գիտակցում է, որ իր տեսակետը հակադիր է զանգվածային տեսակետին: Այդ մասին նա ասում է. «Մարդկանց տգետ զանգվածը, որն ընթանում է առօրյա առողջ բանականության լայն արահետով և առաջնորդվում է բնության թելադրանքով, հիմնականում գոհ ու հանգիստ է լինում: Ոչ մի առօրյա բան նրա համար չի հանդիսանում անբացատրելի կամ դժվար հասկանալի: Նա չի բողոքում իր զգայու-

թյունների բացահայտության պակասից և հեռու է գտնվում թերահավատություն (սկեպտիցիզմի) մեջ ընկնելու վտանգից»։ Բերկլին իր տեսակետը համարում է ընտրյալների տեսակետ և վերևից է նայում մարդկանց զանգվածին, սակայն երբ իրեն պետք է, նա կոչ է անում ընթերցողին քննարկվող հարցի մասին դիմել ցանկացածին, այդ թվում նաև ծառային։

Նա բարեխղճորեն դիտարկել է այն բոլոր առարկությունները, որոնք ուղղված են եղել իր փիլիսոփայության դեմ։ Նա ասում է, որ զգայական իրերը երբեմն դիտարկվում են մեծ հեռավորության վրա և անհեթեթ է կարծել, օրինակ, որ մի քանի մղոն հեռավորության վրա գտնվող առարկան նույնքան մոտ է մեզ, որքան մեր մտքերը։ Այս լուրջ առարկությունը Բերկլին պատասխանում է շատ թույլ փաստարկով։ Նա վկայակոչում է երազը, որի մեջ էլ մենք կարող ենք տեսնել մեծ տարածություններ, որոնք, ինչպես հայտնի է, միայն մեր հոգու մեջ են։ Դրանով Բերկլին փաստորեն երազի մակարդակի է իջեցնում իր պատկերացրած իրականությունը։ Ջարմանալի է, որ նա իր փաստարկը բավարար է համարում։

Երազի և իրականության փոխհարաբերության խնդրի վերաբերյալ Պասկալն ասել է, որ, եթե կոշկակարը ամեն օր 12 ժամ քնելու ընթացքում երազի մեջ թագավոր լինի, իսկ թագավորը՝ կոշկակար, նրանց վիճակը նույնը կլինի։ Սակայն պետք է նկատել, որ այդ հնարավորությունը միայն երևակայական է։ Ի՞նչն է երազի և իրականության միջև հիմնական տարբերությունը։ Իհարկե, կյանքի ենթատեքստն է։ Իրականության մեջ կա գործունեության հաջորդականություն, պատճառական կապի առկայություն։ Մեր կյանքի օրերը մեկը մյուսի շարունակությունն են, իսկ մեր երազները պատահական են, իրարից անկախ ու անկապ և չեն ենթարկվում մեր կամքին։ Բանաստեղծները վաղուց են նկատել, որ կյանքն էլ մի յուրահատուկ երազ է։ Չնայած կա որոշակի տարբերություն բանաստեղծական և փիլիսոփայական մոտեցումների միջև, բայց կա նրանց միջև նաև ընդհանրություն։

Բերկլիի հետ կարելի է չհամաձայնել, սակայն հնարավոր չէ անտեսել նրա տեսակետի կարևորությունը և սկզբունքային նորությունը ավանդական փիլիսոփայության պատմության մեջ։

## ՊԵՎԻԴ ՅՅՈՒՄ (1711-1776)

ՊԵՎԻԴ ՅՅՈՒՄԸ նույնպես անգլիացի էր, սակայն, ի տարբերություն Ջ.Բերկլիի, համոզված անաստված (աթեիստ) էր։ Ըստ նրա՝ կրոնական հավատը կործանիչ խոց է մարդկության համար։ Յյունի փիլիսոփայական աշխատությունը կոչվում է «Յետազոտություն մարդկային բանականության վերբերյալ», այսինքն՝ նրա փիլիսոփայությունը վերաբերում է հիմնականում իմացության տեսությանը։ Նա անհամաձայնություն արտահայտեց Ջ.Լոկին՝ մերժելով որակների նրա բաժանումը՝ առաջնայինների և երկրորդայինների։ Ըստ Յյունի՝ բոլոր որակները պետք է համարել բնութագրող, միայն մեր տպավորությունները, այսինքն՝ բոլոր որակները, Ջ.Լոկի բառերով, միայն երկրորդային են։ Յյունը չհամաձայնեց նաև Ջ.Բերկլիին՝ մերժելով ոչ միայն նյութական էությունը, այլ նաև հոգևորը։ Ի տարբերություն Ջ.Բերկլիի, նա ընդունում է արտաքին աշխարհի և իրերի գոյությունը, սակայն գտնում է, որ նրանց բնույթի իմացությունը մեզ համար անմատչելի է։ Արտաքին աշխարհի իրերը նա անվանում է օբյեկտներ (կամ արտաքին օբյեկտներ), որոնք մեր տպավորությունների աղբյուրն են։ Յյունը չի գործածում զգայություն հասկացությունը, այլ՝ տպավորություն, որը, իհարկե, ավելի ճկուն հասկացություն է, քանի որ տպավորության մեջ մտնում են ոչ միայն զգայությունները, այլ նաև հիշողությունները զգայությունների

վերաբերյալ, ինչպես նաև թերի զգայությունները և հիշողությունները: Տպավորությունները պարզ ու բարդ զգայությունների միացություններ են, երևակայության արդյունքներ, ներառյալ աղավաղվածները: Բոլոր գաղափարները առաջանում են տպավորություններից: Ըստ տպավորությունների գաղափարներն էլ լինում են պարզ կամ բարդ: Այնպես որ, Յուլի տերմինաբանությունը ավելի քննադիմացկուն է, քան իր նախորդ հայրենակիցներինը: Նույնը վերաբերում է նաև օբյեկտ հասկացությանը: Օբյեկտ կարելի է անվանել ցանկացած երևույթ, որի վրա է ուղղված սուբյեկտի (այսինքն մարդու) ուշադրությունը, նյութական իրերը, հոգևոր արժեքները, մեր երևակայության հորինվածքները:

Յուլը աշխարհը համարում է իրականում գոյություն ունեցող և տևական, այսինքն՝ գոյությունը պահպանող նույնիսկ այն ժամանակ, երբ չի ընկալվում որևէ մեկի կողմից: Սակայն այդ աշխարհը նա չի անվանում՝ ոչ նյութական, ոչ էլ հոգևոր, քանի որ չի ընդունում այդ էությունները: Այդ դեպքում, հարգելի ընթերցող, հարց է առաջանում, թե ինչպե՞ս է Յուլը պատկերացնում աշխարհը: Ըստ նրա՝ օբյեկտների բնույթի հարցը անմատչելի է մարդկային բանականությանը, օբյեկտները փորձնական փաստի արտացոլումներ են: Մարդկային փորձի տարրերն են տպավորությունները և գաղափարները, որոնք նա ընդհանրացնում է ընկալման անվան տակ: Գաղափարները տպավորությունների թույլ պատկերներն են: Գաղափարները համապատասխան օբյեկտների ներկայացուցիչներ են: Ըստ Յուլի՝ հարկ չկա հարցնել, ճիշտ են նրանք, թե՛ սխալ: Գիշտ ու սխալը կիրառելի են գաղափարների նկատմամբ՝ ըստ տպավորություններին նրանց համապատասխանության: Ուրիշ չափանիշ չկա: Մենք չենք կարող իմանալ, գոյություն ունի արդյո՞ք նյութական աշխարհը՝ որպես տպավորությունների արտաքին աղբյուր: Բնությունը հեռու է պահում մեզ իր գաղտնիքներից, թույլ տալով միայն որոշ մակերեսային որակների իմացություն: Մենք բոլորովին ի վիճակի չենք պարզել ո՛չ գիտակցության ազդեցության էությունը մարմնի վրա, ոչ էլ մարմնի ազդեցության էությունը գիտակցության վրա: Եթե մարդիկ փորձում են ճանաչել հարցեր, որոնք դուրս են մարդկային ըմբռնման սահմաններից, օրինակ, աշխարհների ծագման հարցը, ինտելեկտուալ աշխարհի կառուցվածքը, ապա՝ նրանք ապարդյուն վեճերի մեջ ընկղմված միայն ջուր կծծեն և երբեք չեն գա որոշակի եզրակացության: Նյուտոնը դեռ հույս ուներ, որ ձգողություն առաջացնող պատճառն էլ մի օր մատչելի կլինի մեր իմացությանը, իսկ Յուլը համոզված է, որ երևույթների առաջացման վերջավոր պատճառները ընդմիշտ թաքնված են մարդկային հետաքրքրասիրությունից ու հետազոտությունից: Հնարավոր չէ ապացուցել ո՛չ մատերիայի գոյությունը, ո՛չ էլ նրա գոյություն չունենալը: Գաղափարների ողջ բովանդակությունը ստացվում է տպավորություններից, այսինքն՝ վերցրած է փորձից: Տպավորությունները միշտ նախորդում են գաղափարներին, և ամեն մի գաղափար, հարստացնելով երևակայությունը, սկզբում հայտնվում է համապատասխան տպավորության ձևով:

Բերկլիի հետ Յուլը համաձայն է այն հարցում, որ միակ իրականությունը տպավորություններն են (զգայությունները): Տպավորությունների աղբյուրի բնույթը անհնարին է ըմբռնել: Բանականությանը մատչելի են պատկերներ, տպավորություններ, ընկալումներ, և անհնար է պարզել ընկալումների համապատասխանությունը օբյեկտներին: Մենք կարող ենք միայն ընդունել, որ նրանք նման են, չնայած բոլորովին տարբեր են իրենց բնույթով: Այժմ, հարգելի ընթերցող, մենք կարող ենք տպավորությունների և օբյեկտների համապատասխանությունը նմանեցնել լուսանկարի և նկարում պատկերված առարկայի համապատասխանությանը: Ըստ Յուլի՝ ցանկացած համապատասխանության հարց լուծվում է փորձի միջոցով, սակայն տպավորությունների և օբյեկտների համապատասխանության հարցում փորձը

լռում է: Մարդիկ, ելնելով իրենց բնազդից, հավատում են, որ իրենց տպավորությունները ճիշտ են վերարտադրում արտաքին օբյեկտները: Սակայն այդ անհաղթահարելի բնազդային հանգումները չի ենթարկվում բանական հիմնավորման: Հյուսնը դրանով ողջ մարդկային փորձը, գիտությունը և փիլիսոփայությունը հանգեցնում է տպավորությունների և նրանց միջև հարաբերությունների հետազոտմանը: Ըստ նրա՝ մարդկային բանականությանը երբեք տրված չէ իրական ոչինչ, բացի նրա ընկալումները, և որ արտաքին օբյեկտները դառնում են մեզ հայտնի միայն իրենց կողմից առաջացրած ընկալումներով: Հարցնել, գոյություն ունեն մարմինները, թե ոչ, անօգուտ է: Այդ կապը պետք է հանդես գա մեր բոլոր դատողություններում մեջ որպես անվիճելի գործոն: Տպավորությունները լինում են երեք տիպի՝ առաջին տիպը վերաբերում է ձևին, ծավալին, շարժմանը, մարմինների խտությանը, երկրորդը՝ գույներին, հոտին, համին, ձայնին, քերնությանը, երրորդը՝ տառապանքին ու հաճույքին: Ինչպես փիլիսոփաները, այնպես էլ տգետները կարծում են, որ տպավորությունների առաջին տիպը գոյություն ունի մեզանից անկախ և անընդհատ: Միայն թե տգետները նույն մակարդակի վրա են դնում առաջին և երկրորդ տիպերը: Փիլիսոփաները տգետների պես ընդունում են, որ երրորդ տիպի տպավորությունները կախված են մեզանից ու անընդհատ չեն: Փիլիսոփայությունը սովորեցնում է մեզ, որ այն ամենը, ինչ ընկալվում է մեր բանականությամբ, պարզապես ընկալում է և անընդհատ չէ ու կախված է մեր բանականությունից: Մինչդեռ տգետները ընկալումները նույնացնում են օբյեկտներին և այն ամենին, ինչը որ նրանք զգում են ու տեսնում, վերագրում են առանձին ու անընդհատ գոյության: Բանականությունը մեզ չի տալիս մարմինների անընդհատ ու առանձին գոյության երաշխիք: Այդ կարծիքը կախված է միայն երևակայությունից: Մեր ընկալումները մեր միակ օբյեկտներն են: Ըստ Հյուսնի՝ մեր գաղափարները մարմինների մասին մեր բանականությամբ ստեղծած մի քանի առանձին զգայական որակների գաղափարների փնջեր են: Այդ որակները, որոնք մշտապես կապված են միմյանց հետ, կազմում են օբյեկտները: Սովորաբար օբյեկտի մեջ կատարվող փոփոխությունները անմշան են, և մեր բանականությունը, հաշվի չառնելով դրանք, նույնաբար է պատկերացնում այն: Սակայն երբ փոփոխությունները զգալի են և էական, մեր բանականությունը ստեղծում է տարբերության գաղափարը օբյեկտի վերաբերյալ: Որպեսզի հաշտեցվեն այդ հակասությունները, երևակայությունը հորինում է անտեսանելի և անհայտ ինչ-որ մի բան, որն անփոփոխ է մնում այդ բոլոր փոփոխությունների դեպքում և այդ անհասկանալի բանը կոչվում է՝ սուբստանց կամ առաջնային մատերիա: Հյուսնը քննադատում է պերիպատետիկոսներին (Ճեմարանականներին), որոնք պնդում են, որ առաջնային մատերիան (նյութը) բացարձակ համասեռ է բոլոր մարմիններում, և ընդունում են, որ կրակը, ջուրը, հողը և օդը կազմված են միևնույն սուբստանցից: Միաժամանակ այդ օբյեկտներին վերագրվում են հատուկ սուբստանցային ձևեր, որոնք դրսևորվում են հատկություններով: Պերիպատետիկոսները ստիպված են ստեղծել նաև, այսպես կոչված, թաքնված որակներ, որոնք նույնքան անհասկանալի էություն են, որքան սուբստանցը: Մարդանմանեցման հատկությունը, այսինքն՝ անշունչ առարկաներին շնչավոր էակի հատկություններ վերագրելը, հատուկ է երեխաներին, պոետներին և հին փիլիսոփաներին, որոնք կիրառել են, օրինակ, համակրանքի ու հակակրանքի հատկությունները բնության երևույթներին, ինչպես բնության վախը դատարկ տարածությունից: Հյուսնը տարբերակում է երկու տիպի ընկալումներ՝ զգայական ընկալումներ և ինքնաընկալումներ: Զգայականներն են՝ գույնը, ձայնը, տաքը, համը, հոտը, ինքնաընկալումներն են՝ սերը, ատելությունը, վախը, հույսը և այլն, այսինքն՝ հույզերն ու ապրումները: Ընկալումները լինում են պարզ, օրինակ, կանաչը և բարդ, օրինակ, ծառը:

Առաջին հայացքից մեր միտքը թվում է օժտված անսահման ազատությամբ, սակայն հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ այն սահմանափակված է նեղ տիրույթով և նրա ողջ ստեղծագործական հնարավորությունը հանգեցվում է այն նյութի միացմանը, տեղափոխությանը, մեծացմանը և փոքրացմանը, որը մենք ստանում ենք արտաքին ընկալումներից, այսինքն՝ փորձից: Հյուսիսի համար գոյություն չունի ընկալումների և արտաքին օբյեկտների համապատասխանության հարցը, որը, ըստ նրա, վեր է մարդկային բանականության սահմաններից, այլ գոյություն ունի ընկալումների և նրանց համապատասխան գաղափարների միջև կապի հարցը: Այդ կապերը երեք տեսակ են՝ նմանության, ժամանակի ու տարածության մեջ սահմանակցության և պատճառականության: Դրանք առաջանում են փորձի հիման վրա: Անցյալ փորձի հիման վրա մենք մշակել ենք մի սկզբունք, ըստ որի՝ միևնույն օբյեկտները, դրված միևնույն պայմանների մեջ միշտ էլ կառաջացնեն միևնույն գործողությունը: Այդ փորձը սովորույթն է: Բոլոր մեր եզրակացությունները պատճառների հավանականության վերաբերյալ հիմնված են անցյալը ապագայի փոխադրման վրա: Այն համոզմունքը, որ ապագան նման է անցյալին, չի հենվում որևէ փաստարկի վրա, այլ բացառապես սովորույթի հետևանք է, որը ստիպում է մեզ ապագայից սպասել օբյեկտների այն հաջորդականությունը, որին մենք սովոր ենք: Մեր պատկերացումը պատճառի և գործողության վերաբերյալ հանգում է որոշ օբյեկտների մասին պատկերացման, որոնք միշտ միացած են: Մենք չենք կարող թափանցել այդ միացման հիմքը, այլ կարող ենք միայն դիտարկել միացման փաստը, որով պայմանավորված է նրանց կապը մեր երևակայության մեջ: Ո՞րն է անհրաժեշտության գաղափարը, երբ մենք ասում ենք, որ երկու օբյեկտ անհրաժեշտորեն կապված են իրար հետ: Ես նկատում եմ, որ նրանք կից են իրար ժամանակի ու տարածության մեջ, և որ օբյեկտը, որը մենք անվանում ենք պատճառ, նախորդում է նրան, որը մենք անվանում ենք գործողություն (հետևանք): Կամ մենք չունենք անհրաժեշտության գաղափարը, կամ անհրաժեշտությունը ոչ այլ ինչ է, քեթ ոչ մեր մտքի ստիպողականությունը՝ պատճառից դեպի գործողություն անցման նկատմամբ և գործողությունից դեպի պատճառ նրանց համապատասխան կապի, որը հայտնի է մեզ փորձից: Ընկալումների միջև կապը մեկը մյուսից առաջանալու տեսակետից անհնարին է, և մարդիկ իրենց փորձի մեջ կարող են միայն պնդել, որ B-ն առաջանում է A-ից հետո, այսինքն՝ նրանք կից են ժամանակի ու տարածության մեջ: Դրանից ավելի նրանք չեն կարող պնդել: Նրանք սխալմամբ երկու երևույթների մեկը մյուսին հաջորդելը՝ ներկայացնում են որպես պատճառ-հետևանքային կապ: Պատճառների գործունակությունը չի գտնվում ո՛չ օբյեկտների, ո՛չ Աստծո և ո՛չ էլ այդ երկուսի միացման մեջ, այն ամբողջովին պատկանում է հոգուն, որը դիտարկում է կապը երկու կամ ավելի օբյեկտների միջև: Ըստ Հյուսիսի՝ պատճառ է կոչվում այն օբյեկտը, որը նախորդում է մեկ ուրիշ օբյեկտի և կապված է նրա հետ այնպես, որ նրա մասին գաղափարի հիման վրա բանականությունը առաջացնում է գաղափար երկրորդի մասին: Հյուսիսը, մերժելով պատճառականությունը որպես օբյեկտիվ աշխարհի կատեգորիա, պահպանում է այն որպես մտային զուգորդման երևույթ: Կապը երկու երևույթների միջև զգացվում է միայն մեր հոգու կողմից, և այդ զգացումի հիման վրա մենք ստեղծում ենք անհրաժեշտ կապի գաղափարը: Ուրեմն, ասելով, որ մի օբյեկտ կապված է մյուսի հետ, մենք նկատի ունենք, որ նրանք ձեռք են բերել կապ մեր գաղափարների մեջ: Պատճառի հայտնվելը միշտ տեղափոխում է մեր բանականությունը դեպի գործողության գաղափարը, և այդ բոլորը մենք գիտենք փորձից: Պատճառական հարաբերությունների մասին գիտելիքը ձեռք չի բերվում ապրիորի եզրակացությունների միջոցով, այլ ամբողջապես առաջանում է փորձից: Բոլոր եզրակացությունները փորձից արվում են ոչ թե դատողության, այլ սովորույ-

թի հիման վրա: Փորձը երբեք հնարավորություն չի տալիս ծանոթանալու օբյեկտների ներքին կառուցվածքին կամ նրանց գործող սկզբունքին, այն միայն սովորեցնում է մեզ մի օբյեկտից մյուսին անցումը: Բոլոր մեր դատողությունները պատճառների և հետևանքների վերաբերյալ բացառապես հիմնված են սովորույթի վրա և հավատն ավելի շուտ մեր զգայական բնույթն է, քան՝ բանական: Չնայած աշխարհում գոյություն չունի պատահականություն, սակայն մեր անտեղյակությունը երևույթի իսկական պատճառների վերաբերյալ առաջացնում է այդպիսի տպավորություն, հավատ ու կարծիք: Տիեզերքում ոչ մի տեղ չկա ո՛չ ազատություն, ո՛չ պատահականություն, ո՛չ էլ անտարբերություն, գործելով՝ մենք միաժամանակ հանդիսանում ենք նաև ազդեցության օբյեկտներ:

Իր ժամանակակից հոգևոր արժեքների մասին Հյուսնն ասում է. «Օրինակ, վերցնենք որևէ գիրք աստվածաբանությունից կամ դպրոցական մետաֆիզիկայից և հարցնենք, - պարունակու՞մ է նա, արդյոք, վերացական դատողություն քանակի կամ թվի վերաբերյալ: Ո՛չ: Պարունակու՞մ է նա, արդյոք, փորձի հիման վրա կատարած որևէ դատողություն փաստերի կամ գոյության վերաբերյալ: Ո՛չ: Ուրեմն զգեք կրակի մեջ, քանի որ նրա մեջ չի կարող լինել որևէ բան, բացի սովետությունից ու մոլորությունից»:

Ըստ Հյուսնի՝ կրոնն առաջացել է այն հանգամանքի հետևանքով, որ մարդը մտահոգվել է իր ապագայով: Մարդիկ ձգտել են պահպանել իրենց գոյությունը սովից ու ցրտից, բնական ու հասարակական աղետներից, զոհվելուց ու զրկանքներից: Մարդուն հատուկ է երջանկության ձգտումը, իսկ դա նշանակում է պահանջմունքների լիակատար բավարարում: Երբ մարդկանց չի հաջողվում հասնել իսկական երջանկության, նրանք հորինում են երևակայական, պատրանքային միջոցներ, որոնք հաճելի հույսեր են և փոխարինում են իրական երջանկությանը:

Պիրոնականության կամ ծայրահեղ թերահավատության քայքայիչներն են՝ գործունեությունը, զբաղմունքները և առօրյա կյանքի գործերը:

Նա էլ Ջ.Բերկլիի նման մերժում է վերջավոր հատվածի անսահման բաժանելիությունը՝ սահմանափակելով այդ պրոցեսը մեր զգայությունների սահմանով: Հյուսնը հետևում է Ջ.Բերկլիին նաև Նյուտոնին քննադատելու մեջ, որ նա ընդունել է ժամանակի ու տարածության բացարձակությունը: Ըստ նրանց՝ ժամանակը և տարածությունը մարդկային ընկալումները կարգավորելու եղանակներ են: Հյուսնն ասում է, որ ժամանակը չի կարող առաջանալ բանականության մեջ ինքնին, ոչ էլ մշտապես անփոփոխ օբյեկտների հետ կապված: Այն հայտնվում է միշտ ընկալմանը մատչելի փոփոխվող օբյեկտների հաջորդականության օգնությամբ: Ուստի ըստ Հյուսնի ու Ջ.Բերկլիի՝ ժամանակը և տարածությունը չեն կարող գոյություն ունենալ մարդկային բանականությունից դուրս:

## ԳԼՈՒԽ 4

### XVIII ԴԱՐ. ՖՐԱՆՍԻԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԱՅՆԱԿԱՆՆԵՐ

#### ԼԱՄԵԹՐԻ (1709-1751)

ԼԱՄԵԹՐԻ «Յոգու բնական պատմությունը» 1746 թվականին դատապարտվեց այրման, ինքը դիմեց փախուստի և ապաստանեց Յուլանդիայում, որտեղ հրատարակեց իր «Մարդ-մեքենա»-ն: Նրա հակակրոնական գաղափարները վտանգավոր էին իշխանությունների համար: Փրկվելով հալածանքներից՝ նա ընդունեց Պրուսիայի ազատամիտ թագավոր Ֆրիդրիխ Երկրորդի հրավերը, որտեղ էլ մահացավ:

Նա շարունակում է Դեկարտից եկած ավանդույթը՝ զարգացնելով միասնական նյութական ձևերի ու հատկությունների մասին պատկերացումը: Ըստ Լամետրիի՝ նյութը լինում է երկու տեսակի՝ ակտիվ (գործունյա) ու պասիվ (ոչ գործունյա): Շարժումը որպես ակտիվ հատկություն նույնքան է հատուկ նյութին, որքան և տարածականությունը: Ինչ վերաբերում է նյութի զգայունակությանը, այն հատուկ է միայն նյութի կազմակերպված, օրգանական ձևերին: Միայն կենդանի էակներն են օժտված հոգով: Նրանք բնական մեքենաներ են: Մարդն էլ նրանց շարքում ավելի բարդ, նրա խոսքերով, չափազանց լուսավորված մեքենա է՝ օժտված բանականությամբ: Լամետրին ողջ բնությունը դիտում է որպես կապակցված երևույթների ամբողջություն: Բնության մեջ ամեն ինչ հոսում է, ամեն ինչ անհետանում է, բայց ոչինչ չի կորչում: Նրա համար կասկած չկա, որ շնչավոր էակներն առաջացել են անշունչ երեվույթներից՝ զարգացման միջոցով: Նա պնդում է, որ բոլորովին էլ անհեթեթ չէ այն միտքը, թե մարդն առաջացել է կենդանիներից: Յիշեցնում է Անաքսիմանդորոսի այն միտքը, որ կյանքի աղբյուրը ծովն է: Իմացության տեսության մեջ Լամետրին սենսուալիստ (զգայանական) է: Ըստ նրա՝ զգայությունները արտապատկերվում են ուղեղում համապատասխան էկրանի վրա և մոլորությունների աղբյուրը հապճեպ կատարված եզրակացություններն են: Բոլոր դեպքերում միայն զգայությունները կարող են լուսավորել բանականությունը ճշմարտություն որոնելիս: Նա քննադատում է ապրիորիկզմը և գտնում, որ փիլիսոփաների բոլոր ապրիորի հետազոտությունները, որոնց միջոցով նրանք ճախրել են բանականության թևերով, իզուր եղան: Մարդու հոգեկան աշխարհը ձևավորվում է նախ ժառանգությամբ և հետո էլ՝ դաստիարակությամբ: Մարդը, ինչպես հողմացույցը, ուղղվում է դաստիարակության քամու ուղղությամբ:

Գիտությունը պարզում է կապը իրերի և երևույթների միջև և կարգ ու կանոն է հաստատում նյութի և պատկերացումների քառսում: Գիտության ու փիլիսոփայության գործը ճշմարտություն որոնելն է: Իսկ քաղաքականությունը, բարոյականությունը, կրոնը բոլորովին անկախ են գիտությունից ու փիլիսոփայությունից և անհամատեղելի են վերջինների հետ: Նրանք ստեղծվել են խորամանկ մարդկանց կողմից, որպեսզի հեշտությամբ կառավարեն ժողովրդին: Ըստ Լամետրիի՝ գոյություն ունի մեկ այլ, բնական բարոյականություն, որը համապատասխան է գիտությանն ու փիլիսոփայությանը: Ճշմարտությունը օգտակար է, չնայած այն դեմ է օգտակարության վերաբերյալ ընդունված պատկերացումներին: Ճշմարտության մեծագույն օգտակարությունն այն է, որ նա արմատախիլ է անում հասարակության մեջ ընդունված նախապաշարմունքներն ու մոլորությունները, որոնք կազմում են իշխող գաղափարախոսության հիմքը: Ճշմարտության միջոցով մարդիկ կարող են ազատվել կրոնական ու քաղաքական լծից:

## ԴԵՆԻ ԴԻԴՐՈ (1713-1784)

ԴԵՆԻ ԴԻԴՐՈՅԻ փիլիսոփայական աշխատություններն են՝ «Փիլիսոփայական մտքեր», «Թերահավատի (սկեպտիկի) զբոսանքը», «Նամակներ կույրերի մասին ի խրատ տեսնողների», «Մտքեր բնության բացատրության մասին», «Դալամբերի երազը», «Դալամբերի զրույցը Դիդրոյի հետ», «Ռամոնի ազգականը» և այլն: Սակայն նրա կյանքի ամենամեծ գործը հանրագիտարանի ստեղծումն է, որը նա 1751 թվականին ստանձնեց Դալամբերի հետ միասին: Հետագայում գաղափարական ճնշման հետևանքով Դալամբերը հրաժարվեց խմբագրական աշխատանքներից, և 1765 թվականից Դիդրոն միայնակ շարունակեց Հանրագիտարանի հրատարակումը և 1780 թվականին ավարտեց այդ մեծ գործը (35 հատորով), որը դարձավ Ֆրանսիայի պարծանքներից մեկը, բարձր քաղաքակրթության չափանիշ: Նա այդ գործի մեջ ներգրավեց երկրի մտավորականությանը: Հանրագիտարանի նպատակն էր ներկայացնել բոլոր ժողովուրդների և բոլոր դարերի մարդկային մտքի ճիգերի ընդհանուր պատկերը:

Դիդրոն քննադատում է այն պատկերացումը, ըստ որի՝ նյութն օժտված չէ ունակությամբ: Նա պնդում է, որ մարմինը լի է ուժով և ազդեցության ունակությամբ թե մոլեկուլների, թե գանգվածային մակարդակով: Մոլեկուլը դիտելով որպես նյութի հիմք՝ նրան է վերագրում շարժում, կյանք և պոտենցիալ զգայունություն: Մոլեկուլները բազմազան են իրենց բնությամբ ու հատկություններով, որոնց վերաբերյալ հնարավոր չէ ստանալ զիտելիքներ միայն վերացական մտածողությամբ, այլ՝ փորձնական բնագիտության միջոցով: Ըստ Դիդրոյի՝ մոլեկուլներից մինչև մարդ ձգվում է էակների շղթա, որոնք անցնում են կենդանի քարացման վիճակից մինչև բանականության առավել ծաղկումը: Նա զարգացնում է կենդանի մոլեկուլի գաղափարը: Այդ մոլեկուլների զուգորդությունից են առաջանում բարդ օրգանիզմով օժտված էակները: Այդ գաղափարով Դիդրոն կանխագուշակել է կենդանի էակների բջջային կառուցվածքը: Ծայրահեղության հասցնելով նյութի զգայունակությունը՝ նա գտնում է, որ քարերն էլ են օժտված այդ հատկությամբ: Կենդանի էակները տարբերվում են անշունչ առարկաներից հոգով, որն կենդանին մարմնավորող միասնությունն է գունարած հիշողություն: Մարդու կենտրոնական օրգանների (ուղեղի) և ծայրամասային օրգանների միջև կապը նա համեմատում է հասարակության մեջ կենտրոնական իշխանության և տեղական իշխանության միջև փոխհարաբերության հետ: Երբ հասարակության մեջ գերակշռում է տեղական իշխանությունը, հաստատվում է անարխիսիայի վիճակ, իսկ երբ կենտրոնական օրգաններն են, հանձնի ուղեղի, ուժեղ լինում, ղեկավարությունը նմանվում է բռնապետության:

Ողջ աշխարհը Դիդրոն պատկերացնում է սերտ կապի, անընդհատ փոփոխության ու միասնության մեջ: Տիեզերքը գտնվում է անընդհատ խնորման, հանընդհանուր փոխազդեցության վիճակում, որտեղ հնարավոր չէ որևէ մեկուսացված երևույթ: Քանի որ, ըստ Դիդրոյի, մեծ ամբողջի մասերը ձգտում են իրար, ուստի կգա մի պահ, երբ ողջ գանգվածը կդառնա համասեռ և գոյություն ունեցող աշխարհը կկործանվի:

Հարգելի՛ ընթերցող, XIX դարի վերջում, երբ հայտնաբերվեց ջերմադինամիկական այն օրինաչափությունը, ըստ որի՝ ամեն մի փակ համակարգում ջերմության տարբերությունը համակարգի առանձին մասերում ժամանակի ընթացքում վերանում է և ողջ համակարգում հաստատվում է ջերմային համասեռություն, որոշ գիտնականներ եկան այն եզրակացության, որ տիեզերքում մի օր կհաստատվի ջերմային մահ: Սակայն հայտնվեց նաև մեկ այլ կարծիք, որի համաձայն հազիվ թե մենք հիմք ունենանք ողջ տիեզերքը դիտել որպես փակ համակարգ: Իսկ եթե նույնիսկ այդպես է, ապա այնտեղ տեղի է ունենում ոչ միայն աստղերի մարում, այլ նաև նոր



աստղերի գոյացում, որը պահպանում է հավասարակշռությունը: Վերջին կարծիքը հիմնավորվում է նաև այն համագամանքով, որ, եթե անցյալի ժամանակը համարենք անսահման, ապա այդ ընթացքում ջերմային մահը պետք է հաստատվեր, եթե տիեզերքում տեղի ունեցող ընթացքները (պրոցեսները) լինեին միակողմանի: Սակայն պետք է նկատել, որ ջերմային մահի գաղափարը ավելի հիմնավոր է կիրառել տիեզերքի առանձին մասերի նկատմամբ: Օրինակ, Արեգակը, որը մեզ ամենամոտ աստղն է, ճառագայթման հետևանքով իր զանգվածից կորցնում է վայրկյանում հինգ հազար տոննա: Չնայած դրան՝ վերջին հազար տարում նա կորցրել է իր զանգվածի միայն աննշան տոկոսը:

Մեզ համար հատկանշական է, հարգելի՛ ընթերցող, որ Դիդրոն իր փիլիսոփայական մտածողությամբ եկել է նույն եզրակացության, որին եկել են որոշ գիտնականներ՝ գիտության հետագա զարգացման հետևանքով, այսինքն՝ նա փիլիսոփայական դատողություններով կանխագուշակել է նաև աշխարհի կործանման գաղափարը: Բնությունը նրա համար ոչ թե վիճակ է, այլ գործընթացք (պրոցես): Նա քննադատում է այն կարծիքը, թե ատոմի մեջ կա լիովին ձևավորված փիղ, իսկ այդ փիղի մարմնի ատոմի մեջ կա ավելի փոքր, բայց նույնպես ձևավորված փիղ և այդպես շարունակ:

Դիդրոն արտահայտել է էվոլյուցիայի գաղափարը, ինչպես նաև Դարվինի ուսմունքի հիմնական գաղափարները: Կենդանիների տեսակների բազմազանությունը նա բացատրում է իրականությանը հարմարվելու նրանց ձգտումով: Նա այն միտքն է հայտնում, որ եթե մի շարք սերունդների ձեռքերը կտրենք և նրանք հարմարվեն այդ նոր պայմաններին, ապա ժամանակի ընթացքում կառաջանա անթև մարդկանց սերունդ: Պարզ է, հարգելի ընթերցող, որ նման հայացքներն անհամատեղելի են այն կրոնական իշխող պատկերացումներին, թե Աստված է ստեղծել մարդուն էլ, կենդանիների տեսակներն էլ: Նա ընդունել է էմպեդոկլեսի այն հայացքը, որ սկզբնական շրջանում կենդանիները չեն եղել այնպես նպատակահարմար կառուցված, ինչպես դարձան հետագայում, երբ պահպանվեցին ավելի կենսունակ տեսակները:

Դիդրոն համոզված է, որ բնության մեջ թռիչքներ չեն լինում, որ բնության երևույթների բոլոր փոփոխությունների մեջ իշխում է անընդհատության օրենքը: Ըստ նրա՝ գոյություն ունեն ճանաչողության երեք աստիճան՝ դիտարկումը, մտածելը և փորձը: Դիտարկումը հավաքում է փաստեր, մտածողությունը զուգակցում է դրանք, իսկ փորձը ստուգում է զուգակցման արդյունքները:

Դիդրոն էլ ֆրանսիական մյուս նյութայնականների (մատերիալիստների) նման անաստված (աթեիստ) է: Ենթադրությունը ինչ-որ մի էակի մասին, որը կանգնած է նյութական տիեզերքից վեր, անհնարին է, քանի որ այդ ենթադրությունից ոչ մի եզրակացության հնարավոր չէ հանգել: Բնությունը ստեղծված չի և չէր կարող ստեղծված լինել աստծո կողմից, քանի որ այն իր մեջ պարունակում է իր կյանքի ու շարժման աղբյուրները: Ըստ նրա՝ մարդկության պատմությունը մարդկանց կեղեքման պատմությունն է մի կույտ սրիկաների կողմից:

## **ՅԵԼՎԵՑԻՈՒՄ (1715-1771)**

ՅԵԼՎԵՑԻՈՒՄԸ ստացել է իրավաբանական կրթություն: Նրա փիլիսոփայական հայացքները ձևավորվել են Ջոն Լոկի հայացքների ներքո: Նրա «Խելքի մասին» գիրքը մեծ աղմուկ առաջացրեց իշխանավորների շրջանում: Հռոմի պապը դատապարտեց նրա «նողկալի ուսմունքը, որը ձգտում էր խարխլել քրիստոնեական հավատի հիմքերը»: Նրա «Մարդու մասին» գիրքը պաշտոնապես այրվեց պառլամեն-

տին հարող հրապարակում: Ֆրանսիական մյուս նյութայնականների (մատերիալիստների) նման նա էլ մահից առաջ հրաժարվեց կրոնական արարողությունից:

Նա նախ ուշադրություն դարձրեց այն հանգամանքին, որ նյութը (մատերիան) մարդկային ստեղծագործություն է, որ բնության մեջ կան միայն առանձին օբյեկտներ, որոնք կոչվում են առարկաներ և որ նյութի հասկացությունը արտահայտում է այն հատկությունների միագումարը, որով օժտված են բոլոր մարմինները:

Ըստ նրա՝ զգայությունները առաջանում են նյութի կազմակերպված ձևերի մեջ և պահպանվում են, քանի գոյություն ունեն համապատասխան օրգանները և վերանում են նրանց հետ: Նա մյուս նյութայնականների նման իմացաբանության մեջ սենսուալիստ էր: Ըստ նրա՝ մարդկային գիտելիքը երբեք չի հասնում ավելիին, քան տալիս են զգայությունները: Այն ամենը, ինչ մատչելի չէ զգայություններին, մատչելի չէ նաև բանականությանը: Բանականությանը հատուկ է դիտարկելը, դիտարկումներն ընդհանրացնելը և եզրակացություններ ու բանաձևեր դուրս բերելը: Բանականության բոլոր գործողությունները նա հանգեցնում է համեմատելու ընդունակությանը: Ըստ նրա՝ հիշողությունն էլ զգայություն է: Մարդու բանականությունը կարող է հասկանալ ամեն ինչ:

Հասարակական կյանքում իշխում է պատահականությունը: Որքան խաչակրաց արշավանքներ են ձեռնարկվել ու դադարեցվել, հեղաշրջումներ են կատարվել, պատերազմներ են իրագործվել ինչ-որ մի քահանայի քմայքով, ինչ-որ մի կնոջ կանակորության պատճառով, կամ ինչ-որ մի նախարարի հրամանով: Պատմության և հասարակական զարգացման շարժիչ ուժը նա համարում է քաղցը, որը նաև տեխնիկայի զարգացման հիմնական դրդապատճառն է: Սովն է մարդկային ակտիվության հիմքը գործունեության բոլոր բնագավառներում: Պահանջնունքն ու ցանկությունն են ստիպում մարդուն աշխատել:

Մարդուն ձևավորում են դաստիարակությունը և պատահականությունը: Դաստիարակությունը, ըստ Չելվեցիուսի, կլանքի արտաքին պայմանների միագումարն է: Կնոջ մտավոր թուլությունը նա բացատրում է կնոջ անիրավահավասարությամբ հասարակության մեջ: Ինչ վերաբերում է բնական գործոններին, կինը չի գիջում տղամարդուն մտավոր կարողությամբ:

Ո՞րն է այս աշխարհի պատկերը: Միայն անընդհատ ու բազմազան շահերի խաղ: Եթե ֆիզիկական աշխարհը ենթարկվում է շարժման օրենքին, ապա հոգևոր աշխարհը, ոչ ավելի, ոչ պակաս, ենթարկվում է շահի օրենքին: Շահը այն կողմնացույցն է, որով պետք է առաջնորդվի ամեն մարդ՝ իր կյանքի ճանապարհին:

Ըստ Չելվեցիուսի՝ ժողովրդի արատներն ու առաքինությունները միշտ էլ եղել են օրենսդրության անխուսափելի հետևանքներ: Օրենքների կատարելությունը կախված է մարդկային բանականության առաջընթացից, որը պայմանավորված է ոչ միայն անհատներով: Գիտությունների և արվեստների կատարելագործումը ոչ այնքան հանճարի գործ է, որքան ժամանակի և անհրաժեշտության: Մարդկության ապագայի հանդեպ Չելվեցիուսը լավատես է: Ըստ նրա, ինչպես ասում են իմաստունները, բոլոր հնարավորությունները ժամանակի ընթացքում պետք է իրագործվեն: Ուրեմն ինչու հուսահատվել մարդկության ապագա երջանկության վերաբերյալ:

Նա մարդու բնական իրավունքն է համարել իրավահավասարությունը: Բնությունը բոլորի սրտերում դրոշմել է սկզբնական հավասարության զգացումը: Նա հույս է տածում, որ օրենքների և դաստիարակության միջոցով կարելի է ստեղծել համընդհանուր երջանկության հրաշքը:

## ՅՈՒՐԱԿԱՆ (1723-1789)

ՅՈՒՐԱԿԱՆ (1723-1789) փիլիսոփայական գլխավոր աշխատությունը՝ «Բնության համակարգը», համարվել է նյութայնականության աստվածաշունչ: Ըստ նրա՝ նյութը (մատերիան) մեր նկատմամբ այն ամենն է, ինչը որևէ ձևով ազդում է մեր զգայարանների վրա: Նյութոսնի պատկերացման մասին, թե մոլորակների շարժումը սկսվել է Աստծո սկզբնազարկից, Յուրախը ասում է, որ նյութը (մատերիան) ազդում է իր սեփական ուժով և կարիք չունի որևէ արտաքին զարկի: Շարժում ասելով նա հասկանում է որևէ մարմնի հարաբերության փոփոխությունը մյուս մարմինների նկատմամբ: Նյութի (մատերիայի) կառուցվածքի հարցում նա միանում է էպիկուրի ատոմիզմին: Ատոմների հատկություններն են՝ տարածականություն, կշիռ, անթափանցություն, ձև ու շարժում: Մարմինների բոլոր հատկությունները պայմանավորված են ատոմների շարժումով, դասավորությամբ, զուգորդությամբ:

Ըստ Յուրախի՝ բանականությունը կազմակերպված էակների հատկություն է և այն բոլորովին հատուկ չէ նյութին (մատերիային): Մարդը բնության ստեղծագործությունն է, նրա մի մասնիկը: Մարդը չի կարող նույնիսկ երևակայությամբ դուրս գալ բնության սահմաններից: Նրա հոգին ծնվում, զարգանում ու մեռնում է մարմնի հետ: Յուրախը մեխանիկորեն է բացատրում ոչ միայն նյութական, այլ նաև հոգևոր երևույթները: Բնության մեջ ոչինչ չի կատարվում առանց պատճառի: Ողջ բնությունն պատճառահետևանքային կապերի մի մեծ համակարգ է: Ամեն ինչ տեղի է ունենում ըստ անհրաժեշտության և այլ կերպ չի կարող լինել: Պատահական է կոչվում այն երևույթը, որի պատճառը մենք չգիտենք և մեր տգիտության կամ անփորձության պատճառով չենք կարող կանխատեսել: Անհրաժեշտությունն իշխում է ոչ միայն ֆիզիկական, այլ նաև հոգևոր աշխարհում, որտեղ ամեն ինչ ենթարկված է ճակատագրին: Մարդկային կյանքը մի գիծ է, որը մենք պետք է բնության թելադրանքով գծենք երկրի մակերևույթի վրա՝ հնարավորություն չունենալով ոչ մի անգամ հեռանալ նրանից: Ամեն ինչ բնության մեջ ենթարկված է կարգ ու կանոնի, որը սակայն պարբերաբար խախտվում է համաշխարհային աղետներով: Աղետների առաջացումն էլ պատճառաբանված է բնության մեջ, սակայն մեզ ոչինչ հայտնի չէ դրա մասին:

Զգայությունները մեր ուղեղի կողմից կրող ազդեցություններն են, որոնք առաջանում են մեր զգայարանների կողմից արտաքին մարմինների ընկալման հետևանքով: Գաղափարն այն մարմնի պատկերն է, որից առաջանում են զգայությունը և ընկալումը: Ճանաչողությունն ուղղված է բնությանը և այդ ընթացքը վերջ չունի: Այն, ինչ մեր պապերի համար եղել է զարմանալի, հրաշք, գերբնական երևույթ, մեզ համար դառնում է փաստ, որի պատճառն ու կառուցվածքը մենք գիտենք: Ապագա սերունդներն էլ ավելի կխորանան բնության գաղտնարանում և կճանաչեն այն, ինչը մեզ հայտնի չէ: Ինչ վերաբերում է սխոլաստիկական թաքնված որակներին, գաղտնի ուժերին, ապա դրանք զուրկ են իմաստից, քանի որ չեն արտահայտվում որևէ զգայության ձևով: Սկզբունքները, որոնք իր համար ելակետային են, պարզ են և տրված են փաստերի ձևով: Եթե ինչ-որ բան իրեն պարզ չէ, ինքն անկեղծորեն խոստովանում է ու գիտակցում, բայց հիպոթեզներ չի հորինում անհասկանալի բացատրելու համար: Նա նկատում է նաև ճշմարտության և շահի կապը. ասում է, որ մարդիկ կկասկածեին երկրաչափական ճշմարտությունների հավաստիության վերաբերյալ, եթե դրանք բախվեին նրանց շահերին: Կրոնական մախապաշարմունքների վերաբերյալ պնդում է, որ ինչ-որ համոզմունքի օգտակարությունը չի կարող նրա ճշմարտացիության երաշխիքը լինել: Մարդկանց

շահերը պահանջում են կրոնական մոլորությունների ոչնչացում, և առողջ փիլիսոփայությունը պետք է նվիրի իրեն այդ գործին: Հոգևորականները քարոզում են հանդերձյալ աշխարհը, հալածում են բանականությունը և տարածում՝ կրոնական հեքիաթներ: Բնական պատճառների վերաբերյալ անտեղյակությունը ստիպել է մարդուն ստեղծել աստվածներ: Կրոնը մարդկանց ուղեղները թմրեցնելու արվեստ է, որպեսզի նրանց շեղեն այն չարիքից, որը պատճառում են նրանց իշխանությունները: Մարդկանց վախեցնում են անտեսանելի ուժերով և ստիպում են կրել տառապանքների բեռը, որոնք տեսանելի ուժերն են պատճառում նրանց: Նրանց խոստանում են երանություն այն աշխարհում, եթե նրանք դիմանան այս աշխարհի տառապանքներին: Առաջանալով տգիտությունից՝ կրոնը դարձավ բանականությանը թշնամի ուժ: Այն հալածում է և ճնշում մտքի ազատությունը:

Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, պետք է նկատել, որ ֆրանսիական նյութայնականության (մատերիալիզմի) ամենազլխավոր առանձնահատկությունը նրանց հակակրոնական ուղղվածությունն է: Ոչ մի այլ փիլիսոփայական դպրոց նման եռանդուն, համակողմանի ու անզիջուն պայքար չի մղել կրոնի ու եկեղեցու դեմ: Մյուս առանձնահատկությունը նրանց բազմակողմանի կրթությունն է և հետաքրքրությունը մտքի գրեթե բոլոր բնագավառներում: Նրանք իսկական հանրագիտակներ էին:

Կրոնական գաղափարախոսությամբ քարոզվող ժուժկալությունը Հոլբախը համարում է հակաբնական և անհրաժեշտ է համարում մարդու ձգտումը ավելի բարձր կենսասակարդակի: Ֆիզիկական պահանջումները պահանջում են ֆիզիկական երջանկություն և իրական օբյեկտներ, ոչ թե ցնորքներ, որոնցով այդքան դարեր կերակրել են մեր միտքը: Ավելի ճիշտ է չարչարվել հանուն մարդու ֆիզիկական կողմի, դարձնել այն հաճելի նրա համար, դրանից նրա հոգևոր կողմն էլ կդառնա ավելի երջանիկ:

Այստեղ մի պահ կանգ առնենք, հարգելի՛ ընթերցող, և խոսենք կրոնի ու եկեղեցու ծագման ու հասարակության մեջ նրանց դերի մասին: Պետք է նկատել, որ կրոնն ու եկեղեցին մույնպես պատմականորեն զարգացող երևույթներ են: Եղել է մի ժամանակ նախապատմական վաղ փուլերում, երբ նրանք չեն եղել, ուրեմն պետք է ենթադրել, որ կգա մի ժամանակ, որ նրանք չեն լինի: Կարելի է դրանք նմանեցնել հոգեբանական հենակների, որոնք օգնում են խեղանդամներին, բայց ավելորդ են և խանգարում են առողջ ոտքերին: Կրոնն ու եկեղեցին գոյություն կունենան այնքան ժամանակ, քանի դեռ կան մարդիկ, որոք նրանց կարիքն ունեն: Վոլտերն ասել է, որ եթե աստված չլիներ, նրան պետք էր ստեղծել: Կարծում եմ, որ ինքն էլ Աստծուն տվել է հոգեկան հենակի դեր:

Ըստ Հոլբախի՝ մարդը բնությունից ոչ լավն է, ոչ վատը. նա դառնում է այնպիսին, ինչպիսին կա միայն հասարակական բարքերի ու օրենքների շնորհիվ: Ոչ թե բնությունն է մեղավոր մարդկանց այլանդակության համար, այլ հասարակական կառուցվածքը: Սեփական շահը կամ խելացի եսասիրությունն է սոցիալական առաքինությունների հիմքը, իսկական շարժառիթն այն ամենի, ինչ անում է մարդն իր նմանների միջավայրում: Բարոյական կանոնները ոչ թե հավերժ են, աստվածային, այլ պատմականորեն փոփոխվող, հարաբերական, պայմանական: Տգիտությունը պատճառն է այն շղթաների, որոնք ամենուրեք կոփում են ժողովրդների համար բռնապետներն ու քուրմերը: Ժողովրդական զանգվածները Հոլբախը դիտում է որպես անորֆ նյութ, որից կարելի է պատրաստել ցանկացած իրականություն, միայն թե համապատասխան առաջնորդ է պետք: Առաջնորդի նախաձեռնությունն է ժողովրդին դարձնում ռազմատենչ, փառասեր, շահամոլ, սնոտիապաշտ, խելամիտ և այլն:

Բնության համար հրաբուխի ժայթքումը նույն կարգի երևույթ է, ինչ որ Թամերլանի ծնունդը: Բնության ու հասարակության մեջ ամեն ինչ փոխադարձ կապի մեջ է, բոլոր երևույթները գտնվում են պատճառահետևանքային կապի անընդհատ շղթայում: Ինչ-որ մի միապետի վատ մարտություն, ինչ-որ մի կնոջ քնայք կարող են պատճառ հանդիսանալ պատերազմի, հազարավոր մարդկանց մահվան, քաղաքների բնաջնջման, սովի, համաճարակի, թշվառության, առաջադիմության կասեցման դարերի ընթացքում: Ճակատագրի բերումով գահի վրա կարող է հայտնվել լուսավորված, արդարացի, առաքինի միապետ, որը, ճանաչելով մարդկանց ցավերը, իմաստության թելադրանքով ստանձնի բուժել դրանք:

Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, նկատենք, որ XVIII դարի փիլիսոփաները, հատկապես ֆրանսիական, ոչ միայն կարծում էին, թե մի բարի ու խելացի միապետ կարող է վերացնել հասարակության մեջ տարածված արատները, ոչ միայն սպասում էին այդպիսի միապետի հայտնվելուն, այլ նաև իրենց բազմաթիվ ուղերձներով ու նամակներով համոզում էին իշխանավորներին, թե որքան ավելի արդյունավետ ու օգտակար է կառավարել օրենքով, բանականությամբ ու արդարությամբ: Հայտնի է առանձին մեծ ղեկավարների նամակագրությունը այս կամ այն փիլիսոփայի հետ: Երկու կողմին էլ այդ նամակագրությունը օգտակար էր ու հաճելի: Փիլիսոփաներն իրենց շոյված էին զգում այն հույսով, թե խորհրդատուի դեր են կատարում, իսկ իշխանավորներին այն պետք էր շրջապատին ցույց տալու համար իրենց արդարամտությունը: Պատահական չէ, որ Դալամբերը XVIII դարը Ֆրանսիայի պատմության մեջ անվանել է փիլիսոփայության դար:

Ըստ ֆրանսիական մյուսայնականների (մատերիալիստների)՝ պետությունը առաջացել է հասարակական պայմանագրի հիման վրա: Հասարակության տարբեր խմբեր պարտավորվել են օգտակար լինել և չվնասել իրար: Եթե, ըստ Ռուսսոյի, մարդիկ բնության տեսակետից իրար հավասար են, ապա, ըստ Հոլբախի, մարդիկ միշտ էլ անհավասար են եղել: Անհավասարությունը աչքի է ընկնում և՛ բնական, և՛ հասարակական տեսակետից:

Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, պետք է նկատել, որ հավասարության սկզբունքը ոչ միայն անարդարացի է, այլ նաև անբնական ու անիրագործելի: Կարելի է ստեղծել գեղեցիկ մտային կառույցներ հավասարության սկզբունքի շուրջ, սակայն, երբ մենք մտածենք իրագործելի հասարակական համակարգ ստեղծելու մասին, պետք է նկատենք, որ հասարակությունն էլ բնության մի մասն է, և եթե մենք ցանկանում ենք կառուցել ներդաշնակ համակարգ, պետք է ելնենք անհավասարության սկզբունքից: Չէ որ մարդն անհավասար է ծնվում և՛ ֆիզիկական, և՛ մտավոր տեսակետից: Այդ բնական անհավասարությունն էլ ավելի է խորանում սոցիալական անհավասարությամբ: Անհավասարությունը մարդկանց միջև դառնում է հասարակության մեջ այնքան մեծ, որ այն համաչափելի է դառնում որոշ մարդկանց ու կենդանիների միջև տարբերության հետ:

Փիլիսոփայությունը XVIII դարի Ֆրանսիայում հակաճորտատիրական շարժման մի մասն էր կազմում: Այդ նոր՝ հակակրոնական գաղափարախոսությունը կոչվեց լուսավորություն: Այդ շարժման համար հիմք էր այն համոզմունքը, որ սոցիալական բոլոր չարիքների պատճառը տգիտությունն է, որը պետք է հաղթահարել լուսավորությամբ: Բնական օրենքները դիտվում էին որպես մարդկային բանականության ու արդարության հիմնական ուղեցույց: Տգիտությունը դիտվեց խոչընդոտ ոչ միայն ճանաչողական գործունեության համար, այլ նաև մարդու և բնության միջև ներդաշնակ փոխհարաբերության համար: Մարդուց պահանջվեց հետևել բնության օրենքներին ու պահանջներին: Ըստ Դիդրոյի՝ փիլիսոփաները բանականության ու գիտության բարեկամներն են, իսկ քահանաները՝ բանականության թշնամիները և

տգիտության հովանավորները: Լուսավորության հակառակորդներն էին թագավորը և եկեղեցին: Լյոդովիկոս XV 1757 թվականին հրապարակեց օրենք, ըստ որի՝ մահապատիժ էր նախատեսվում այն գրքի հեղինակին, որն ուղղված է եկեղեցու կամ իշխանությունների դեմ: Ըստ Յոլբախի, եթե բնության վերաբերյալ տգիտությունն առաջացրել է աստվածներին, ապա, ճանաչողությունն ու լուսավորությունը պետք է վերացնի նրանց: Մարդու երջանկության ձգտումը այս կյանքում համարվեց բնական ապրելակերպ: Վերականգնվեցին բանականության իրավունքները կյանքի բոլոր ոլորտներում: Զգայությունները ոչ թե հակադրվեցին բանականությանը, այլ դիտվեցին որպես բանականությանը ծառայող, որը հանդիսանում է գիտելիքների հիմնական աղբյուրը: Եթե Լամետրիի համար մարդը մեքենա է, ապա Դիդրոն, հաշվի առնելով մարդու ստեղծագործական հնարավորությունների բազմազանությունը, պնդում է, որ մարդը մեքենա չէ: Ըստ Յելվեցիուսի ու Յոլբախի՝ Նյուտոնի բացահայտած մեխանիկայի օրենքները համապարփակ են և ունեն իրենց շարունակությունը հասարակական իրականության մեջ: Ըստ Ռուսոյի՝ փոփոխության ենթակա է նաև մարդու բնույթը: Վայրենին և քաղաքակիրթ մարդը խիստ տարբերվում են իրարից հոգեկան կառուցվածքով և ձգտումներով, ուստի նաև՝ իրենց բնավորությանը: Վայրենին ապրում է իր ներքին աշխարհով, իսկ քաղաքակիրթ մարդը՝ արտաքին արժեքներով, և նրա կյանքը դառնում է անբնական, արհեստական, կեղծ: Մարդն իրեն միայնակ է զգում լայնատարած անապատի մեջ, ինչպիսին է Փարիզը: Մարդը ծնվում է ազատ, մինչդեռ ամենուրեք նա կապանքների մեջ է: Ռուսոյի մշտական մտահոգությունն է եղել պայքարը այն չարիքների դեմ, որոնք առաջացել են մարդկանց նյութական ու քաղաքական անհավասարությունից: Այդ նույն անհավասարությունն էր Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության (1789-1794) հիմնական պատճառը:

## ԳԼՈՒԽ 5

### ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

#### ԷՄԱՆՈՒԻԼ ԿԱՆՏ (1724-1804)

ԷՄԱՆՈՒԻԼ ԿԱՆՏԸ փիլիսոփայությունն է եկել բնագիտությունից: Նա ծնվել է, ապրել ու մահացել Քյոնիգսբերգում, որտեղի համալսարանում կարդացել է բոլոր բնագիտական առարկաները: Նա ասել է, որ Նյուտոնին ավելի լավ է հասկանում, քան նա ինքն իրեն: Նա կմնար մարդկությանն անհայտ հազարավոր լավ դասախոսներից մեկը, եթե չլիներ Յուլմը, որը, իր խոսքերով, արթնացրել է իրեն դոգմատիկ քնից: Յուլմի մտքերին ծանոթանալուց հետո Կանտը ականա հայտնվել է փիլիսոփայության մեջ և ստեղծել է իր ազգի պարծանք հանդիսացող աշխատությունները, որոնց մեջ գլխավորը «Ձուտ բանականության քննադատությունն» (1781) է:

Ըստ Յուլմի՝ բոլոր գիտելիքների միակ աղբյուրը փորձն է, իսկ ըստ Կանտի՝ չնայած գիտելիքը միշտ սկսվում է փորձից, սակայն միշտ չէ, որ այն առաջանում է փորձից: Կանտը գտնում է, որ բացի զգայական փորձից առաջացած գիտելիքներից գիտության մեջ կան համընդհանուր սկզբունքներ, որոնք ապրիորի են իրենց բնույթով: Ապրիորի նշանակում է փորձից առաջ և անկախ փորձից, իսկ այն դրույթները, որոնք փորձի հիման վրա են առաջացել, կոչվում են ապոստերիորի: Ըստ Կանտի, եթե որևէ դատողություն պատկերացվում է խիստ համընդհանրական բնույթի, այսինքն՝ թույլ չի տրվում որևէ բացառության հնարավորություն, այն դուրս չի բերված փորձից, այլ բացարձակ ապրիորի է: Այդպիսիք են բոլոր մաթեմատիկական դրույթները: Այդպիսին է նաև, օրինակ, «ամեն փոփոխություն ունի պատճառ» դրույթը: Ըստ Կանտի՝ մաթեմատիկական տալիս է վառ օրինակ, թե որքան կարելի է առաջ գնալ ապրիորի գիտելիքի բնագավառում: Կանտի ապրիորիզմը նրա իմացաբանության ու փիլիսոփայության կարևոր առանձնահատկություններից է:

Ընդհանրապես ճանաչողությունը կազմված է դատողություններից: Դատողություն է կոչվում երկու պատկերացումների միջև այնպիսի կապը, որի մեջ մեկը (պրեդիկատը) մյուսի (սուբյեկտի) ստորոգելին է: Ամեն ճանաչողություն կազմված է դատողություններից, բայց ամեն դատողություն չէ, որ ճանաչողություն է: Կանտը բոլոր դատողությունները բաժանում է երկու տիպի: Այն դատողությունը, ուր պրեդիկատի հասկացությունը պարունակվում է սուբյեկտի հասկացության մեջ, կոչվում է անալիտիկ, իսկ, երբ պրեդիկատի հասկացությունը դուրս է սուբյեկտի հասկացությունից, բայց գտնվում է նրա հետ կապի մեջ, կոչվում է սինթետիկ: Անալիտիկ դատողությունները ոչ մի նորություն չեն պարունակում, քանի որ պրեդիկատի հասկացության բովանդակությունը ենթադրվում է սուբյեկտի հասկացության մեջ: Դրանք կոչվում են նաև պարզաբանող դատողություններ: Օրինակ՝ «բոլոր առարկաները տարածական են» դատողությունը ոչ մի նորություն չի մեջ չի պարունակում, քանի որ տարածականությունը հատուկ է բոլոր առարկաներին: Այդ դատողությունը անալիտիկ է կամ պարզաբանող: Իսկ «փողոցի լայնությունը 30 քայլ է» դատողությունն իր բովանդակության մեջ ունի նոր գիտելիք: Այդպիսիք են փորձնական դատողությունները: Նրանք կոչվում են սինթետիկ կամ ընդարձակող: «Ուղիղ գիծը կարճագույն հեռավորությունն է երկու կետերի միջև» դատողությունը ապրիորի է և դուրս չի բերվում անալիտիկորեն, քանի որ կարճագույնի հասկացությունը չի պարունակվում ուղիղ գիծ հասկացության մեջ: Այդպիսի սինթետիկ դատողություններ կան և՛ մաթեմատիկայում, և՛ ֆիզիկայում: «Որոշ առարկաներ ծանր են» դատողությունը

սինթետիկ է իր բնույթով: Այդպիսիք են բոլոր փորձից բխող դատողությունները: Մաթեմատիկական դրույթները միշտ էլ ապրիորի դատողություններ են, քանի որ իրենց մեջ պարունակում են անհրաժեշտություն, որը չի կարող դուրս բերվել փորձից: Մետաֆիզիկական գործ ունի ապրիորի սինթետիկ դրույթների հետ: Ըստ Կանտի՝ զուտ բանականությունից ճանաչողությունը միշտ էլ նշանակում է միայն սինթետիկ ճանաչողություն: Ֆիզիկայի վերաբերյալ գիտելիքը առաջանում է փորձից, իսկ մետաֆիզիկական գիտելիքը՝ զուտ բանականությունից, այսինքն՝ փորձից դուրս: Մետաֆիզիկական գիտելիքը պետք է պարունակի միայն ապրիորի դատողություններ: Մետաֆիզիկական բանականության վերացական ճանաչողությունն է, որը վեր է փորձից առաջացած գիտելիքներից: Աստված, ազատություն և հոգու անմահություն, ահա այն խնդիրները, ըստ Կանտի, որոնց լուծմանն են ուղղված մետաֆիզիկայի բոլոր միջոցները: Սակայն, հարգելի ընթերցող, Կանտը Աստծո մասին ասում է, որ, եթե նրան հարցնեն, զոյություն ունի՞, արդյոք, Աստված, ապա ինքը կպատասխանի, որ այդ հարցն իմաստ չունի, քանզի այն բոլոր հասկացությունները, որոնց միջոցով ինքն ուզում է կարծիք կազմել նման առարկայի վերաբերյալ, ունեն էմպիրիկ (փորձնական) կիրառություն և զուրկ են իմաստից, երբ կիրառվում են զգայական աշխարհից դուրս: Ավելին, նա պնդում է, որ նույնիսկ չի կարելի ասել, թե բարոյապես հավաստի է, որ Աստված գոյություն ունի, այլ ինքը կարող է ասել միայն, որ ինքը բարոյապես համոզված է, որ Աստված կա:

Ըստ Կանտի՝ աստվածաբանության մեջ իզուր են զուտ բանականության կիրառման ջանքերը: Բանական աստվածաբանությունը հնարավոր չէ, եթե հիմքում չդրվեն բարոյական օրենքները:

Իր «Ձուտ բանականության քննադատության» նախաբանում Կանտը գրում է մետաֆիզիկայի մասին, որ այն մինչև իրեն դուրս է բերվել սովորական փորձի ռանկական (պլեբեյական) միջավայրից, մինչդեռ այն պետք է դուրս բերվի զուտ, այսինքն՝ ապրիորի բանականությունից: Իր հետազոտության գլխավոր հարցն է, ի՞նչ և որքա՞ն կարող է ճանաչել դատողությունը և բանականությունը անկախ որևէ փորձից: Այլ կերպ՝ զուտ բանականության իսկական խնդիրն այն է հարցի պատասխանի մեջ է, թե ինչպե՞ս են հնարավոր սինթետիկ դատողությունները ապրիորի: Ըստ Կանտի՝ բանականություն է կոչվում ապրիորի գիտելիքի սկզբունքները տալու (ձևակերպելու) ընդունակությունը: Ձուտ բանականությունը ապրիորի սկզբունքներից բխող ճանաչողության ընդունակությունն է: Բանականության գործունեության մեծ մասը եղած հասկացությունների մասնատումն է: Աբսիոմները ապրիորի սինթետիկ հիմնադրույթներ են, քանի որ դրանք անմիջականորեն հավաստի են: Ըստ Կանտի՝ մինչ իր ժամանակները իշխել է այն մտայնությունը, թե մեր ճանաչողությունը պետք է համակերպվի առարկաների հետ: Այդ դեպքում բոլոր փորձերը, հասնել ինչ-որ բանի հասկացությունների միջոցով, ապրիորի, որը կրնալայներ մեր գիտելիքները, ապարդյուն անցան: Այդ պատճառով գոնե մեկ անգամ պետք է փորձել, չե՞նք լուծի, արդյոք, մետաֆիզիկայի խնդիրն ավելի մեծ հաջողությամբ, եթե ենթադրենք, որ, հակառակը, առարկաները պետք է համակերպվեն մեր գիտելիքի հետ: Իր այդ առաջարկը Կանտը համեմատում է Կոպեռնիկոսի հայտնագործության հետ, երբ պարզվեց, որ երկնային լուսատուների պտտվելը դիտորդի շուրջը այնքան էլ լավ չի բացատրում երկնային շարժումները, նա փորձեց հակառակը՝ ենթադրել, որ դիտորդն է պտտվում, իսկ երկնային լուսատուները անշարժ են:

Նրանց, ովքեր Կանտի փիլիսոփայությունը անվանում են իդեալիզմ, նա պատասխանում է, որ իդեալիզմն այն է, երբ ընդունվում է միայն մտածող էակների գոյությունը, իսկ մնացած առարկաները մտածող էակների պատկերացումներ են, որոնց չի համապատասխանում իրենցից դուրս ոչ մի առարկա: Իսկ ըստ Կանտի՝ մեզ



տրված են մեզանից դուրս գոյություն ունեցող առարկաները, սակայն մենք չենք կարող իմանալ, թե ինչպիսին են նրանք ինքնին: Մենք գիտենք միայն երևույթները, այսինքն՝ պատկերացումները, որոնք նրանք առաջացնում են մեր մեջ՝ ազդելով մեր զգայարանների վրա: Իր այդ տեսակետը Կանտը համարում է իդեալիզմին հակառակ:

Միայն հնարավոր փորձը կարող է հաղորդել մեր հասկացություններին իրականություն, առանց դրա ամեն հասկացություն միայն ճշմարտությունից ու առարկայի նկատմամբ հարաբերությունից զուրկ միտք է: Երևույթի ճշմարտացիությունը հաստատվում է փորձով, որի սահմաններից դուրս մենք մտնում ենք այնպիսի միջավայրի (տրանսցենդենտի) բնագավառը, որտեղ առաջանում են բանականության հակասություններ՝ անտիմոնիաները, որոնք, ըստ Կանտի, չորսն են:

1. Աշխարհն ունի սկիզբ ժամանակի մեջ, սահմանափակ է նաև տարածության մեջ: Աշխարհը չունի սկիզբ ոչ ժամանակի մեջ, ոչ տարածության:

2. Ամեն մի բարդ երևույթ աշխարհում բաղկացած է պարզ մասերից և, ընդհանրապես, գոյություն ունի միայն պարզը և այն, ինչ կազմված է պարզից: Ոչ մի բարդ բան աշխարհում բաղկացած չէ պարզ մասերից և, ընդհանրապես, գոյություն ունի միայն բարդը:

3. Երևույթների բացատրության համար անհրաժեշտ է թույլ տալ նաև ազատ պատճառականություն: Գոյություն չունի ոչ մի ազատություն, աշխարհում ամեն ինչ կատարվում է բնության օրենքների համաձայն:

4. Աշխարհին է պատկանում կամ որպես նրա մաս, կամ որպես նրա պատճառ՝ անպայմանորեն անհրաժեշտ էակ: Չկա ոչ մի բացարձակ անհրաժեշտ էակ ոչ աշխարհում, ոչ էլ աշխարհից դուրս որպես նրա պատճառ:

Կանտն իր իդեալիզմը անվանում է տրանսցենդենտալ և զգուշացնում, որպեսզի այն չշփոթվի ոչ Դեկարտի էմպիրիկ իդեալիզմի հետ, ոչ էլ Բերկլիի միստիկական, երազող իդեալիզմի հետ: Աշխարհը երևույթների գումար է, ուրեմն պետք է գոյություն ունենա տրանսցենդենտալը, այսինքն՝ նրա հիմքի վերաբերյալ զուտ դատողության համար հնարավորը: Դատողությունն ունի իր սեփական ուղորդը՝ ճանաչողական ընդունակությունը: Դատողության օբյեկտիվ նշանակությունը չի ապացուցվում նրա համընդհանուր ճանաչման միջոցով, այլ հակառակը՝ օբյեկտիվ նշանակությունը, օբյեկտին համապատասխանելը կազմում է համընդհանուր համաձայնության հիմքը:

Տրանսցենդենտալ իդեալիզմը ճանաչողությունը բխեցնում է ոչ թե իրերի նկատմամբ հարաբերությունից, այլ ճանաչողական ընդունակության նկատմամբ հարաբերությունից: Այդ նույնը կոչվում է նաև քննադատական իդեալիզմ: Կանտը տրանսցենդենտալ է անվանում ամեն գիտելիք, որը զբաղվում է ոչ այնքան առարկաներով, որքան առարկաները ճանաչելու մեր ընդունակությամբ, քանի որ այն պետք է հնարավոր լինի ապրիորի: Ճիշտ է, որ ամեն հնարավոր փորձից այն կողմ մենք չենք կարող տալ ոչ մի որոշակի հասկացություն այն մասին, թե ինչպիսին կարող են լինել «ինքնին իրերը»: Սակայն մենք չենք կարող լիովին հրաժարվել այն հարցի պատասխանից, թե ինչ են «ինքնին իրերը», քանի որ փորձը երբեք լիովին չի կարող բավարարել բանականությանը: Մեր բանականությունը երբեք չի կարող դուրս գալ երևույթների սահմաններից:

Լայքնիցը և մյուս ռացիոնալիստները պնդում էին, որ ապրիորի դատողությունները միայն անալիտիկ են, այսինքն ի հայտ են բերում, բաժանում են դատողության սուբյեկտի բովանդակությունը, բայց ոչինչ նոր չեն տալիս, չեն ավելացնում, չեն ընդարձակում մեր գիտելիքը: Եթե սինթետիկ դատողությունները, որոնք նոր գիտելիք են տալիս առարկաների մասին, կարող են լինել միայն էմպիրիկ բնույթի, ապա ինչպե՞ս է գիտությունը հարստանում նոր տեսական գիտելիքներով, այսինքն

տեսական դրույթներով՝ համընդհանուր և անհրաժեշտ արժեքով: Կանտը հանգում է այն եզրակացության, որ այդ համընդհանուր բնույթի դրույթները ապրիորի են:

Մեր բանականությունը կարող է ճանաչել երևույթները, որովհետև ողջ ճանաչողականը ստեղծվում է հենց մեր բանականության կողմից իրեն հատուկ օրենքներով ու կանոններով: Այլ կերպ՝ ճանաչողությունը հնարավոր է, որովհետև մենք ճանաչում ենք ոչ թե «ինքնին իրերը», այլ նրանց երևույթները մեր գիտակցության մեջ, որոնք պայմանավորված են և՛ ինքնին իրերով, և՛ մեր մտածելու ընդունակությամբ: Առարկաները տրվում են մեզ մեր զգայունակության միջոցով, և միայն դա է տալիս մեզ ակնառու պատկերացումներ, բայց մարմինները ներկայացվում են դատողության միջոցով, իսկ դատողությունից առաջանում են հասկացություններ: Դատողությունը մտածելու ընդունակությունն է: Մտածողությունը ճանաչումն է հասկացությունների միջոցով: Երևակայությունը առարկան պատկերացնելու ընդունակությունն է առանց նրա ներկայության: Փորձը ենպիրիկ գիտելիքն է երևույթների վերաբերյալ: Բնությունն ասելով հասկանում ենք երևույթների գոյության կապը անհրաժեշտ կանոններով, այսինքն՝ օրենքներով:

Մենք կարող ենք ճանաչել առարկաները ոչ թե որպես ինքնին իրեր, այլ միայն որպես զգայական պատկերացման օբյեկտներ, այսինքն՝ երևույթներ: Չնայած մենք չենք կարող ճանաչել, համեմայն դեպս կարող ենք գոյության իմաստով ընդունել նույն իրերը որպես «ինքնին իրեր»: Մեզ համար հնարավոր բոլոր տեսական գիտելիքները վերաբերում են երևույթներին: Այն, ինչ երևույթ չի, չի կարող լինել փորձի առարկա, ուստի դատողությունը երբեք չի կարող անցնել զգայունակության սահմանը, որի ներսում էլ միայն կարող են տրված լինել առարկաները: Ինչպիսին են «ինքնին իրերը», մենք չգիտենք, քանի որ նրանք չեն կարող մեզ հանդիպել այլ կերպ, քան միայն երևույթի ձևով: Զգայությունները երբեք չեն սխալվում ոչ թե այն պատճառով, որ նրանք միշտ էլ ճիշտ են դատում, այլ այն, որ նրանք բոլորովին չեն դատում: Մոլորությունն առաջանում է դատողության վրա զգայության ազդեցությամբ, երբ դատողության սուբյեկտիվ հիմքը շփոթում ենք օբյեկտիվ հիմքի հետ: Ցանկացած գիտելիք սկսվում է զգայությունից, անցնում է դատողությանը և վերջանում է բանականությամբ, որը մեր մեջ հանդիսանում է գերագույն ատյան՝ ակնառու պատկերացումների նյութի մշակման և այն մտածողության գերագույն միասնությանը հանգեցման համար:

Կանտը, համաձայնվելով Գյուսի հետ, որ մաթեմատիկական դրույթները չեն կարող դուրս բերվել փորձից, չհամաձայնվեց նրա հետ այն հարցում, որ ապրիորի դրույթները կիրառելի չեն փորձի նկատմամբ: Ըստ Կանտի՝ տեսական դրույթները փորձնական ծագում չունեն, սակայն որպես նախադրյալ անհրաժեշտ են փորձի համար:

Ըստ Կանտի՝ ժամանակը և տարածությունը զգայական պատկերացման ձևեր են, այսինքն իրերի՝ որպես երևույթների գոյության պայմաններ: Տարածությունը ապրիորի պատկերացում է ընկած բոլոր արտաքին ակնառու պատկերացումների հիմքում: Այն սուբյեկտիվ զգայունակության պայմանն է: Ժամանակը նույնպես սուբյեկտից դուրս ոչինչ է: Այն մեր ներքին ակնառու պատկերացման ձևն է: Պատկերացումը չի կարող լինել ապրիորի: Պնդել, որ երևույթը գոյություն ունի ինքնին, առանց հարաբերության մեր զգայությունների և հնարավոր փորձի, կարելի է միայն այն դեպքում, եթե խոսքը լիներ ինքնին իրի մասին: Բայց խոսքը միայն ժամանակի և տարածության մեջ երևույթի մասին է, որը գտնվում է մեր զգայունակության, և ոչ թե «ինքնին իրերի» սահմանում: Այդ պատճառով այն, ինչ գտնվում է ժամանակի և տարածության մեջ գոյություն չունի ինքնին, այլ կազմում է միայն պատկերացում, որը, եթե տրված չէ, մեր ընկալման մեջ գոյություն չունի ոչ մի տեղ:

Ըստ Կանտի՝ մարդկային բոլոր չափանիշները հարաբերական են: Բնածին կույրը չի կարող պատկերացում կազմել խավարի մասին, քանի որ չունի պատկերացում լույսի մասին; վայրենին պատկերացում չունի աղքատության մասին, քանի որ նրան ծանոթ չէ բարեկեցությունը; տգետը պատկերացում չունի իր տգիտության վերաբերյալ, քանի որ նա տեղյակ չէ գիտական գիտելիքից: Կանտը գտնում է, որ սկեպտիցիզմը (թերահավատությունը) բանականության համար հանգստյան վայր է, որտեղ նա կարող է խորհել իր դոգմատիկ ճանփորդության ընթացքում, որպեսզի ճիշտ ճանապարհ ընտրի հետագա շարժման համար, բայց ոչ թե՝ մշտական կացարան:

Ըստ Կանտի՝ բարոյական հասկացությունները զուտ բանականության հասկացություններ չեն, քանի որ նրանց հիմքում ընկած է էմպիրիկը՝ հաճույքը և տառապանքը: Կանտի բարոյագիտության հիմքում ընկած է Ռուսսոյի ազդեցությամբ ձևավորված այն համոզմունքը, որ յուրաքանչյուր անհատ այնքան մեծ կարևորություն է, որ նրան պետք է դիտել միայն որպես ինքնանպատակ և ոչ մի դեպքում նրան չդարձնել միջոց նույնիսկ համընդհանուր մարդկության ինչ-որ խնդիրներ լուծելու համար: Նրա հիմնական բարոյագիտական օրենքը, որը կոչվում է կատեգորիկ իմպերատիվ, այսինքն՝ կատեգորիկ հրաման, պահանջ, դա խղճի և ճշմարտացիության ներքին համոզմունքն է: Մարդը պետք է ապրի, ըստ Կանտի, ոչ թե այն պատճառով, որ կյանքում կան զգացմունքային և ինտելեկտուալ հաճույքներ, այլ պարտքի զգացումից ելնելով: Արարքը համարվում է բարոյական միայն այն դեպքում, երբ այն թելադրված է հարգանքով բարոյական օրենքի հանդեպ: Բոլոր հակասությունները և բախումները բարոյական օրենքի և զգայական հակումների միջև պետք է լուծվեն օրենքի օգտին: Գեղագիտության մեջ գեղեցիկի չափանիշը, ըստ Կանտի, անշահախնդիր հաճույքն է, որն առաջանում է առարկայի գեղագիտական տեսքի դիտարկումից: Արվեստը չպետք է ծառայի որևէ այլ նպատակի, բացի արքայական, սուբյեկտիվ գեղեցկության իդեալից:

Կանտն ասել է, որ ինքը փորձել է սահմանափակել գիտելիքի ոլորտը, որպեսզի ընդարձակի հավատի սահմանները: Այս միտքը, հարգելի՛ ընթերցող, մեկնաբանվում է տարբեր ձևով: Սովորաբար «հավատ» հասկացությունն այստեղ ընկալվում է կրոնական իմաստով, մինչդեռ, կարծում եմ, այն ասված է ավելի լայն՝ իմացաբանական իմաստով: Բանն այն է, որ կրոնական հավատքը մեզ համար զանազան հավատներից մեկն է: Մենք առօրյա կյանքում էլ գործ ունենք տարբեր տիպի հավատների հետ՝ տարբեր մակարդակի հավատ ենք տածում մեզ ծանոթ անհատների խոսքին, մամուլին, քաղաքական այս կամ այն գործչին, զանազան գրքերին, մեր զգայություններին, մեր բանականությանը, հոգևոր արժեքներին, բարոյական համոզմունքներին, հեղինակավոր մարդկանց կարծիքին, կրոնավորին: Մեր ապացուցման ամենախիստ միջոցներն էլ, օրինակ, մաթեմատիկական գիտելիքը կամ գիտափորձը, վերջին հաշվով հենվում են այս կամ այն տիպի հավատի վրա՝ մենք հավատում ենք մեր զգայություններին, հատկապես նրանց այն մասին, որը միջանձնական ընդհանրություն ունի: Մենք հավատում ենք մեր անձնական բանականությանը, մեր աշխարհայացքային համոզմունքներին, տրամաբանությանը, այն հոգևոր արժեքներին, որոնք կազմում են մեր «եսը» և այլն: Այսինքն, իմացաբանական տեսակետից, մեր բոլոր հավաստի գիտելիքներն էլ հիմնված են որևէ տիպի հավատի վրա: Հենց այս իմաստով պետք է գնահատվի Կանտի վերոհիշյալ միտքը:

Կանտն իր ազդեցությամբ հետագա սերունդների վրա ներկայացնում է որակապես նոր դարաշրջան: Այդ պատճառով նա համարվում է գերմանական դասական փիլիսոփայության հիմնադիրը: Նրա բնավորությունը բնութագրող մտքերից է. «Երևու բան է լցնում իմ հոգին նորանոր և ուժգին զարմանքով ու ակնածանքով, որքան

հաճախակի և երկարատև են մտածում նրանց մասին, աստղային երկինքն իմ գլխավերևում և բարոյական օրենքն իմ մեջ»:

## **Ֆիստե (1762-1814)**

Ֆիստեն համոզված էր, որ միայն ինքն է ճիշտ հասկացել Կանտին: Նա չի օգտագործում «փիլիսոփայություն» հասկացությունը, նրա հիմնական աշխատությունը կոչվում է «Գիտաբանություն», որը հեղինակը համարում է Կանտի ուսմունքի այլակերպ շարադրանք: Եթե տրամաբանությունը բոլոր հնարավոր գիտություններին տալիս է ձև, ապա «Գիտաբանություն» տալիս է նաև բովանդակություն: Գիտաբանության օբյեկտը մարդկային գիտելիքի համակարգն է: Այդ պատճառով էլ նա հռչակում է, որ չկան առանձին գիտություններ, այլ կան միայն գիտաուսմունքի մասեր: Վերլուծելով մարդկային գիտելիքի հիմքերը՝ Ֆիստեն գտնում է, որ փիլիսոփայությունը պետք է ցույց տա ամեն մի փորձի հիմքը, այդ պատճառով էլ նրա օբյեկտը ցանկացած փորձից դուրս է: Բանական էակի համար փորձից դուրս ոչինչ չկա, փորձն իր մեջ պարունակում է նրա մտածողության ողջ նյութը: Թվում է՝ անհասկանալի է, թե ինչպես կարող է փիլիսոփան բարձրաճալ փորձից վեր: Նա կարող է վերացարկել, այսինքն՝ մտածողության ազատության միջոցով բաժանել այն, ինչ կապված է փորձի հետ: Փորձի մեջ անխուսափելիորեն կապված են իրը և մարդկային ոգին: Երբ նա վերացարկում է իրը, որպես փորձի բացատրության հիմք ինքնին մնում է ոգին, այսինքն՝ շեղված փորձի հարաբերությունից: Եթե նա վերացարկում է մարդկային ոգին, նրա մոտ մնում է «ինքնին իրը»: Առաջին մտածելակերպը կոչվում է գաղափարաբանական իդեալիզմ, երկրորդը՝ դավանաբանություն (դոգմատիզմ): Չնարավոր են միայն այդ երկու փիլիսոփայական համակարգերը: Նրանցից ոչ մեկը չի կարող հերքել մյուսը, քանի որ այստեղ խոսքը հիմնադրույթ հանդիսացող սկզբունքի մասին է: Քննադատական փիլիսոփայության էությունն այն է, որ նրա մեջ հաստատվում է բացարձակ «Եսը», որպես ինչ-որ բացարձակորեն անպայման էություն: Եվ եթե փիլիսոփայությունը դուրս է բերում հետևողական եզրակացություններ այդ հիմնարար դրույթից, նա դառնում է Գիտաուսմունք: Քննադատական համակարգի մեջ իրը այն է, ինչ որ դրվում է Եսի մեջ, դավանաբանական (դոգմատիկ) համակարգի մեջ նա այն է, ինչի մեջ դրվում է ինքը՝ Եսը: Սպինոզիզմը դավանաբանության ամենահետևողական արգասիքն է: Չետևողական դավանաբանը (դոգմատիկը) անխուսափելիորեն նյութայնական (մատերիալիստ) է: Սակայն Ֆիստեի փիլիսոփայության առանձնահատկությունը դրսևորվում է այն համոզմունքում, որ հայեցողության տեսակետից դավանաբանությունը փիլիսոփայություն չէ, այլ միայն անգոր պնդում և համոզմունք: Այդ միտքն ընդհանրացնելով՝ Ֆիստեն պնդում է, որ գաղափարայնականությունը (իդեալիզմը) մնում է միակ հնարավոր փիլիսոփայությունը: Այս համոզմունքի վրա ամուր կանգնած՝ Ֆիստեն շարադրում է իր անհատական (սուբյեկտիվ) գաղափարայնականությունը (իդեալիզմը):

Մարդկային անհատականությունը անվանելով «Ես» և այն դարձնելով իր փիլիսոփայության հիմնական հասկացությունը, Ֆիստեն ընդունում է, որ գոյություն ունի նաև «ՈչԵսը», այսինքն՝ օբյեկտիվը, որը նույնպես տրված է Եսի մեջ: Ըստ Ֆիստեի՝ փիլիսոփայության գերագույն խնդիրը պարզելն է, թե ինչպես կարող են Եսը և ՈչԵսը ազդել իրար վրա, և թե նրանք հակառակ են իրար: Սակայն Եսի մեջ գոյություն ունի նաև երրորդը՝ քանակը, որի նկատմամբ Եսը և ՈչԵսը հավասար են: Քանի որ ՈչԵսը նույնպես մտնում է Եսի մեջ, միայն Եսին է վերագրվում գործունյա լինելը: Ուստի ամենը, ինչ գոյություն ունի, գոյություն ունի շնորհիվ նրա, որ դրված է Եսի

մեջ: Եսից դուրս ոչինչ չկա: Բացարձականացնելով Եսը և ընդարձակելով նրա սահմանները միմեզ անսահմանություն, Ֆիխտեն հայտարարում է, որ Եսը պետք է մնա որպես միակը և համընդհանուրը: Ոչեսի լիովին ենթարկվելը Եսին բացատրվում է համեմատությամբ՝ խավարը լույսի աննշան քանակ է, ուստի լույսը և խավարը ոչ թե հակառակ են իրար, այլ տարբերվում են աստիճանով: Եսն ունի առավելություն, որը հնարավոր չէ վերագրել Ոչեսին: Դա նրա տրվածությունն է առանց որևէ հիմքի:

Ըստ Ֆիխտեի՝ ամբողջ օբյեկտիվը սկզբում եղել է սուբյեկտիվ: Օրինակ, ինչ-որ բան քաղցր է, թթու է, կարմիր է և այլն: Նման սահմանումը բացառապես սուբյեկտիվ է, այն հնարավոր չէ նկարագրել, կարելի է միայն զգալ: Զգայականի վրա նման բացառապես սուբյեկտիվ հղումներից է սկսվում մեր ողջ ճանաչողությունը, առանց զգայականի հնարավոր չէ իրի պատկերացումը մեզանից դուրս: Եվ այդ սահմանումը տեղափոխում էք ձեզանից դուրս: Այն, ինչը ձեր Եսի հատկությունն է, դուք դարձնում էք ինչ-որ մի իրի հատկություն, ինչ-որ մի նյութի (մատերիայի), որը պետք է լցնի իրենով տարածությունը: Սակայն զգայարանները տալիս են մեզ միայն վերոհիշյալ տիպի սուբյեկտիվը, նյութը (մատերիան) որպես այդպիսին չի մտնում զգայականի մեջ և կարող է միայն առաջանալ երևակայության ստեղծագործ ուժով: Իրը սահմանող սկզբունքը պետք է լինի Եսը: Եսի սահմանափակումը պետք է գա դրսից, Ոչեսից: Նրանք երկուսն էլ անկախ են իրարից: Այնուամենայնիվ նրանց միջև պետք է լինի խոր ներդաշնակություն: Եվ հայեցվող Ոչեսը և զգայելի ու զգայող Եսը պետք է անպայմանորեն միավորված լինեն իրար հետ, և դա կատարվում է սահմանի միջոցով: Եսը ստեղծագործում է իրական իրի համաձայն, ուստի իրը պետք է պարունակվի Եսի մեջ, որպեսզի մատչելի լինի նրա գործունեությունը: Իրը ազդում է Եսի վրա և Եսը դառնում է դրված իրի միջոցով: Փիլիսոփայությունը սովորեցնում է մեզ ամեն ինչ գտնել Եսի մեջ: Ըստ Գիտաուսմունքի՝ Եսից հնարավոր չէ վերանալ:

Ֆիխտեն իր տեսակետը բացատրելու համար դիմում է մարդկային ընկալումներին՝ մանրակրկիտ վերլուծությանը: Իր ընթերցողին դիմելով՝ նա ասում է. «Ամեն մի ընկալման մեջ դու ընկալում ես նախ և առաջ ինքդ քեզ և քո սեփական գիտակցությունը: Չէ որ դու ընկալում ես միայն քո սեփական զգայությունը քո մեջ և ոչ որպես իրի հատկություն, այլ որպես քո սեփական գրգռված վիճակ: Ինչպե՞ս ես հասնում նրան, որ զգայությանը, որը դու ընկալում ես, գումարում ես զգայելին և զգայացածը, որոնք չեն ընկալվել քո կողմից»: Եվ հետո շարունակում է. ես գրգռված եմ և գիտեմ միայն, որ իմ գրգռված վիճակը պետք է հիմք ունենա, այդ հիմքը իմ մեջ չէ, ուրեմն ինձանից դուրս է: Որպես այդպիսի հիմք ես ընդունում եմ առարկան: Բավարար հիմքի օրենքի հիման վրա մեր ունեցած գիտելիքին ավելացնում ենք գիտելիք, որը մենք չունենք, քանի որ առարկայի գիտակցումը առարկայի վերաբերյալ մեր ստեղծած պատկերացման գիտակցումն է: Ես ինքս սուբյեկտ եմ և օբյեկտ, և այդ սուբյեկտիվ օբյեկտիվությունը, այդ գիտելիքի վերադարձը իմ մեջ ես անվանում եմ «Ես»: Առարկաների ինձանից դուրս գիտակցելը վճռված է իմ սեփական վիճակի պարզ ու հստակ գիտակցությամբ: Առարկայի հատկությունը առաջանում է իմ սեփական վիճակի զգայությունից, իսկ տարածությունը, որն այն լցնում է, առաջանում է հայեցողությունից: Մեկը և մյուսը կապվում են մտածողությամբ: Դու զգում ես քեզ որոշակի վիճակի մեջ, որն անվանում ես կարմիր, կոկ և այլն: Քո զգացածից բացի դու ոչինչ չգիտես: Ես չեմ կարող մտածել որևէ բան իմ մտածողությունից դուրս, քանի որ այն, ինչ ես մտածում եմ, դառնում է դրանով իմ միտքը և ենթարկվում է մտածողության օրենքներին: Ծանաչման և հայեցողության մեջ մենք միշտ էլ ճանաչում ենք միայն ինքներս մեզ, և ամբողջ մեր գիտակցության մեջ մենք չգիտենք ոչինչ, բացի մեզանից և մեր սեփական առանձնահատկություններից: Աշխարհում ոչինչ չկա, բացի մեր պատկերացումներից, բացի գիտակցությունից: Գոյություն ու-

նեն կերպարներ, և նրանք միակ գոյություն ունեցողներն են, և նրանք գիտեն իրենց մասին որպես կերպարներ:

Նա բննադատում է այն կանտականներին, որոնք ընդունում են, որ «ինքնին իրը» ազդում է եսի վրա: Ֆիխտեն վրդովվում է. «Միթե նրանք մոռացել են, որ ինքնին իրը միայն միտք է»: Ըստ նրա՝ ընդունված կանտականությունը հրեշավոր միացությունն է կոպտագույն դավանաբանության (դոգմատիզմի), որը ենթադրում է «ինքնին իրերի» ազդեցությունը մեզ վրա, և ամենավճռական գաղափարայնության (իդեալիզմի), որը դուրս է բերում ամեն գոյություն միայն մտածողությունից և չի ընդունում որևէ այլ գոյություն: Ֆիխտեն եզրափակում է դատողությունների շղթան. «Իհարկե, ամեն ճանաչողություն ելնում է զրգռումից, բայց ոչ զրգռումից առարկայի միջոցով»: Այդպիսին է, ըստ Ֆիխտեի, Կանտի և Գիտաուսմունքի կարծիքը:

Հարգելի՛ ընթերցող, պարզ է, որ Կանտի փիլիսոփայության կանտականների մեկնաբանությունն ավելի համոզիչ է, քան Ֆիխտեինը, որը միակողմանի է մեկնաբանել նրա համակարգը, շարադրելով, ըստ էության, բոլորովին այլ՝ սեփական համակարգ: Կանտի փիլիսոփայության՝ Ֆիխտեի մեկնաբանությունից ստացվեց այն, ինչ ինքը անվանել է Գիտաուսմունք: Մի պահ կանգ առնենք, վերանանք նրա դատողությունների ենթատեքստից և գնահատենք նրա փիլիսոփայությունը չեզոք տեսակետից: Այն Բերկլիի հայտնագործած սուբյեկտիվ իդեալիզմն է՝ յուրովի տերմինաբանական ձևակերպման մեջ, ավելի մշակված, համակարգված, ծայրահեղություններից զերծ: Այն ողջ իրականությունը տեսնում է ինքնագիտակցության մեջ, որը յուրատեսակ հայելի է՝ ոչ միայն աշխարհն արտացոլող, այլ նաև ինքն իրեն: Համակարգը ավարտում է, հիմնավորված ոչ պակաս, քան որևէ այլ փիլիսոփայական համակարգ: Սակայն Ֆիխտեն չի բավարարվում համակարգը կառուցելով, նա գնում է առաջ և գտնում է այն խորագույն ընդհանուր հիմքը, որը, ինչպես ինքն է կարծում, ծառայում է ցանկացած փիլիսոփայական, գիտական կամ կրոնական համակարգին: Նա հայտարարում է, որ գտել է այն օրգանը, որի միջոցով ինքը կհասկանա իր հակման իրականությունը: Այդ օրգանը ճանաչողությունը չէ, գիտելիքը չի կարող հիմնավորել իր մեջ և ապացուցել ինքն իրեն; ամեն գիտելիք ենթադրում է մեկ այլ գերագույն էություն՝ որպես իր հիմք: Այդ օրգանը հավատն է՝ մեր մեջ բնականորեն առաջացող կարծիքով կամովի բավարարվելը: Հավատը հաստատում է մեր գիտելիքը, բարձրացնում է այն հավաստիի և համոզմունքի մակարդակի: Հավատը գիտելիք չէ, այն կամքի վճիռն է գիտելիքին նշանակություն տալու վերաբերյալ: Մեր ողջ մտածողությունը պայմանավորված է մեր հակումներով և ինչպիսին տվյալ անձի հակումներն են, այնպիսին էլ նրա ճանաչողությունն է: Ֆիխտեի այս հայտնագործությունը կարևոր իմացաբանական նվաճում է: Իհարկե, անվիճելի փաստ է, որ մեր ամենահավաստի գիտելիքի հիմքն էլ հավատն է, լինի զգայություն, բանականություն, տրամաբանություն, թե անձի հանդեպ վստահություն, բոլոր դեպքերում մենք ցանկանում ենք հավատալ գիտելիքի աղբյուրի հավաստիությանը: Այդպիսին է գիտելիքի բնույթը: Ֆիխտեի այդ հայտնագործությունը մնայուն արժեք է անկախ նրա փիլիսոփայական համակարգից:

## ՇԵԼԼԻՆԳ (1775-1854)

ՇԵԼԼԻՆԳԸ փիլիսոփայություն եկավ աստվածաբանությունից, սկզբում ֆիխտեական էր, հետո գտավ իր տեսակետը: Ըստ նրա՝ բոլոր փիլիսոփայական համակարգերի հիմնական խնդիրը գոյի խնդիրն է: Այդ խնդրով են զբաղվել բոլոր փիլիսոփաները, որքան էլ տարբեր է եղել խնդրի՝ նրանց ձևակերպումը: Նրա հիմնական

փիլիսոփայական աշխատությունը կոչվում է «Տրանսցենդենտալ գաղափարայնության (իդեալիզմի) համակարգ»: Տրանսցենդենտալը նշանակում է զգայական աշխարհից այն կողմ, այսինքն այդպես են կոչվում այն հասկացությունները, որոնք իրենց ծագումով ու ելքայամբ զգայական աշխարհին չեն վերաբերում: Այս դեպքում հաշվի առնենք, որ տրանսցենդենտալ փիլիսոփայությունը հասկանալու համար պետք է մի քիչ ավելի լարել երևակայությունը: Շեյլինգն էլ է նկատում, որ փիլիսոփայությունը չի կարող լինել հանրամատչելի, քանի որ այն գտնվում է սովորական գիտակցությունից այն կողմ:

Հիշեցնենք, որ Արիստոտելն էլ չի վերագրել իմաստություն գիտելիքի այն բնագավառներին, որոնք ծառայում են մարդու նյութական պահանջմունքները բավարարելուն: Իհարկե, կարելի է վիճարկել այս կարծիքը, որովհետև, օրինակ, տեխնիկայի զարգացման համար ևս պետք է ստեղծագործականություն: Մինչդեռ դժվար է առարկել, որ խնդիր լուծելու ընդունակության մեջ գոնե մի քիչ կա իմաստություն: Էլ որտեղ կարող է դրսևորվել մարդու իմաստությունը, եթե ոչ խնդիր լուծելու մեջ: Խնդիր ասածը այստեղ գործածվում է լայն իմաստով: Մենք միշտ էլ ստիպված ենք որևէ խնդիր լուծել, երբ պետք է կողմնորոշվել որևէ իրավիճակում: Ամեն մի վճիռ կայացնելիս, ամեն ընտրություն կատարելիս մարդը ստիպված է լուծել որևէ խնդիր: Յուրաքանչյուր քալափոխի, գիտակցորեն, թե անգիտակցորեն, մենք ստիպված ենք լուծել բազմաթիվ խնդիրներ և՛ առօրյայում, և՛ մտածելիս ամենավերացական հարցերի շուրջ, երբ թեկուզ միայն մեզ համար հիմնավորում ենք մեր կարծիքը:

Իր գրքի նախաբանում Շեյլինգը նշում է, որ իր նպատակն է ընդլայնել տրանսցենդենտալ գաղափարայնության (իդեալիզմի) սահմանները մինչև այն դառնա ողջ գիտելիքի համակարգ: Այս հավակնությունը հատուկ է միայն Գերմանական դասական փիլիսոփայությանը՝ հանձին Ֆիխտեի ու Շեյլինգի, որոնք բացարձականացնելով վերացական մտածողության հնարավորությունները և ոլորտը, բնական դժգոհություն առաջացրին փիլիսոփայական ու գիտական աշխարհում: Այդ դժգոհության արդյունքը եղավ պոզիտիվիզմի տարածումը և գերակշռությունը XIX դարում:

Տեսնենք, թե ի՞նչն է Շեյլինգի հայացքների մեջ սովորական գիտակցությունից այն (կամ այս) կողմ: Սովորաբար սուբյեկտիվ գաղափարայնության (իդեալիզմի) համար դժվարություն է ներկայացնում նյութի (մատերիայի) գաղափարը: Երբեմն լայնածավալ արշավ է կազմակերպվում այդ գաղափարի դեմ, ինչպես ձեռնարկեց Ջ.Բերկլին: Սակայն Շեյլինգը ոչ մի հակակրանք չի արտահայտում նյութայնականության նկատմամբ, չնայած նա գրում է, որ նյութը ամենամութն է բոլոր իրերից: Համենայն դեպս նա խոստովանում է, որ նյութն այն անհայտ արմատն է, որն աճելով ստեղծում է բոլոր գոյացությունները և կենդանի երևույթները բնության մեջ: Նա նաև գտնում է, որ նյութը (մատերիան) ոգի է, մտահայտող իր գործունեության հավասարակշռության մեջ: Նյութը (մատերիան) հանգած հոգին է, իսկ հոգին նյութն (մատերիան) է կազմավորման վիճակում: Տրանսցենդենտալ գաղափարայնությունը (իդեալիզմը) շարադրելիս Շեյլինգը համեմատություններ է կատարում առօրյա գիտակցության պատկերացումների հետ: Ըստ առօրյա գիտակցության գոյություն ունեն մեզանից անկախ իրեր և մեր պատկերացումները դրանց մասին այնպես են համընկնում դրանց հետ, որ իրերի մեջ ոչինչ չկա նրանց մասին մեր պատկերացումներից վեր: Այդ հայացքը նա անվանում է նախապաշարմունք:

Շեյլինգը նշում է, որ բնությունը բացատրելու համար գաղափարայնությունը (իդեալիզմը) պետք չէ, բնափիլիսոփայությունը բավական է: Բնությունն ասելով՝ նա հասկանում է այն ամենի ամբողջությունը, ինչը օբյեկտիվ է մեր գիտելիքում: Նա բնությունն անվանում է առաջին կարգի օբյեկտիվություն, իսկ այն ամենի ամբողջ-

ջությունը, ինչը անձնական (սուբյեկտիվ) է, անվանում է «ես» կամ «ինտելիգենցիա»: Ըստ Շելլինգի՝ օբյեկտիվը և անձնականը (սուբյեկտիվը) այնպես են միաձուլված, որ անհիմաստ է որևէ մեկի առաջնայնության հարցը բարձրացնելը: Համենայն դեպս, նա չի կասկածում, որ բնությունը գոյություն ունի անկախ նրան ուսումնասիրողից: Այդ համոզմունքը բնագիտության տեսակետն է: Իսկ տրանսցենդենտալ գաղափարայնության (իդեալիզմի) տեսակետը հակառակն է: Այն ելնում է անձնականից (սուբյեկտիվից), որը հիմքն է ողջ իրականության, և ցույց է տալիս, թե ինչպես է անձնականից (սուբյեկտիվից) առաջանում օբյեկտիվը: Տրանսցենդենտալ փիլիսոփայությունը զբաղվում է այն գիտելիքով, որի ուսումնասիրության առարկան հենց գիտելիքն է, նրա բնույթը: Ամեն գիտելիք հիմնված է օբյեկտիվի և անձնականի (սուբյեկտիվի) համապատասխանության վրա: Քանի որ ճանաչվում է միայն ճշմարիտը, որը պատկերացումների համընկումն է համապատասխան առարկաներին, խնդիրը Եսի և բնության համընկման բացատրությունն է: Առօրյա գիտակցության մեջ նկատվում է միայն օբյեկտիվը, իսկ տրանսցենդենտալ դիտարկման դեպքում մտահայտողը դիտարկվում է հենց մտահայելիս: Փիլիսոփայությունը նույնպես գործունեություն է, սակայն այնպիսի գործունեություն, որը մտահայտում է իրեն այդ գործունեության ընթացքում: Այս դեպքում մենք գործ ունենք անձնականի (սուբյեկտիվի) ինքնաօբյեկտիվացման հետ: Քանի որ տրանսցենդենտալ փիլիսոփան իր ուսումնասիրության օբյեկտ է դարձնում միայն անձնականը (սուբյեկտիվը), ուրեմն առաջնային գիտելիքը նրա համար կլինի ինքնագիտակցությունը: Բայց ինքնագիտակցության Եսը զուտ սուբյեկտ չէ, այլ սուբյեկտ է և օբյեկտ միաժամանակ: Եսը դառնում է զգացող և զգացվող միաժամանակ: Օբյեկտ պետք է դառնա ոչ միայն օբյեկտիվը Եսի մեջ, այլ նաև նրանում եղած սուբյեկտիվը: Քանի որ Եսը զգացող է, այն իդեալական է, քանի որ նա օբյեկտ է, նա ռեալ է, այսպիսով գործունեությունը, որի միջոցով նա դառնում է որպես զգացող օբյեկտ, պետք է լինի իդեալական և ռեալ միաժամանակ: Եսին հակառակ է «ինքնին իրը»: Տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության գերագույն խնդիրն է պարզել, թե ինչպես են պատկերացումները համակերպվում առարկաներին, և միաժամանակ առարկաները ենթարկվում են պատկերացումներին:

Քանի որ տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության համար դիտարկման միակ օբյեկտը սուբյեկտիվն է, ապա փիլիսոփայելու միակ օրգանը ներքին զգացումն է: Ինքնագիտակցությունը այն ամուր հենակետն է, որի միջոցով տրված է մեզ ողջ առկան: Ըստ Շելլինգի՝ ողջ նախորդ փիլիսոփայությունը եղել է գիտություն գիտելիքի մասին և, որպես ուսումնասիրության օբյեկտ, ունեցել է ոչ թե գոյը, այլ գիտելիքը: Ըստ նրա՝ նույնիսկ կասկածայնականը (սկեպտիկը) կընդունի, որ գիտելիքը ընդհանրապես հնարավոր է, և եթե ոչ այս կամ այն կոնկրետ գիտելիքը, համենայն դեպս գիտելիք իր սեփական տգիտության մասին: Եսը այն է, ինչ օժտված է ինքնագիտակցությամբ, որի օգնությամբ տրվում է այն ամենը, ինչ գոյություն ունի Եսի համար: Բոլոր այլ գիտությունները Եսը ենթադրում են տրված պատրաստի, միայն փիլիսոփայությունն է դիտարկում այն իր գոյացման վիճակում (ընթացքում): Եսը դառնում է օբյեկտի ինքնաստեղծումը: Ոչ մի զգայություն չի տալիս մեզ ոչ մի հասկացություն որևէ առարկայի մասին: Նյութի (մատերիայի) և մտածողության միջև հնարավոր չէր որևէ պատճառական կապ, եթե նրանք միասնական չլինեին Եսի մեջ: Այդ իսկ պատճառով «ինքնին իրը» դառնում է Եսի գործունեության արդյունք, այսինքն՝ միտք: Արտաքին ազդեցության միջոցով պատկերացնող էակի մեջ է հայտնվում ոչ թե առարկան, այլ միայն նրա հայտնաբերած գործողությունը: Մինչդեռ մտահայելու մեջ տրվում է ոչ միայն առարկայի ազդեցությունը, այլ ինքը՝ առարկան իր ողջ առկայությամբ: Անհասկանալին այստեղ առաջանում է միայն առօրեականի



տեսակետից, որից հրաժարվելը առաջին պայմանն է փիլիսոփայության մեջ որևէ բան հասկանալու համար: Եթե «ինքնին իրը» պատկերացվեր Եսից դուրս, և երկու հակադրությունները հայտնվեին տարբեր ոլորտներում, նրանց միացումը կլիներ անհնարին, ուրեմն նրանց միացման համար անհրաժեշտ է ինչ-որ ավելի կատարյալ բան: Այդ գերագույնը հենց ինքը՝ Եսն է իր հաջորդ աստիճանը՝ բարձրացած մինչև բանականություն: Վերջին հաշվով տիեզերքի բոլոր ուժերը հանգեցվում են պատկերացնող ուժերի: Մեր հետազոտությունը հանգեցվում է բացառապես ինքնագիտակցության բացատրությանը: Զգայական օբյեկտը մի կողմից և ներքին զգացումը մյուս կողմից Եսը դարձնում են գիտակցորեն զգացող: Այսինքն ներքին զգացումը գիտակցորեն զգացողն է Եսի մեջ:

Ժամանակը օբյեկտիվացված ներքին զգացումն է, տարածությունը՝ օբյեկտիվացված արտաքին զգացումը: Ստահայումը, որի օգնությամբ ներքին զգացումը ինքն իրեն օբյեկտիվացնում է, ժամանակն է, մտահայումը, որի օգնությամբ ինքն իրեն օբյեկտիվացնում է արտաքին զգացումը, տարածությունն է: Հարաբերության կատեգորիան մտահայման միակ կատեգորիան է, որը միացնում է արտաքինի և ներքինի զգացումները: Ներքինի զգացումը իր վրա դարձված Եսի գործունեությունն է: Օբյեկտը արտաքին զգացումն է՝ որոշված ներքինով: Օբյեկտը, որի վրա ազդում են, և ինքը՝ ազդեցությունը, նույնն են, երկու դեպքում էլ մենք ունենք մտահայում: Տրանսցենդենտալ փիլիսոփայությունը որպես առաջնային ընդունում է Եսը և նրանից դուրս է բերում օբյեկտիվ՝ բնությունը: Տրանսցենդենտալ մտածելակերպի առանձնահատկությունները Շելլինգը բացատրում է առօրյա մտածելակերպի հետ համեմատության միջոցով: Տրանսցենդենտալ մտածողության տեսակետը տարբերվում է առօրեականից երկու առանձնահատկություններով: Առաջինը, որ նրա համար արտաքին իրերի գոյությունը նախապաշարմունք է, որի սահմաններից դուրս է գալիս փիլիսոփան, որպեսզի հայտնաբերի նրա հիմքերը: Երկրորդը, որ առօրյա գիտակցության մեջ համաձուլված դրույթները՝ «Ես գոյություն ունեմ» և «ինձանից դուրս գոյություն ունեն իրեր» տրանսցենդենտալ փիլիսոփան բաժանում է, որպեսզի ցույց տա նրանց նույնությունը: Նրա համար միայն սուբյեկտիվն է օժտված իրականությամբ, որեմն գիտելիքի մեջ էլ միայն սուբյեկտիվն է ուսումնասիրության օբյեկտ: Այդ պատճառով էլ տրանսցենդենտալ գիտելիքը գիտելիք է գիտելիքի մասին: Առօրյա գործունեության մեջ զբաղվելով գործունեության օբյեկտով, մոռանում են հենց իր՝ գործունեության մասին: Փիլիսոփայությունն էլ է գործունեություն, որի ընթացքում միաժամանակ և անընդհատ կատարվում է ինքնագիտարկում: Տրանսցենդենտալ դիտարկումը կայանում է սուբյեկտիվի անընդհատ ինքնօբյեկտիվացումն է: Տրանսցենդենտալ մտածողության արվեստը գործելու և մտածելու երկվության մեջ գտնվելու ընդունակությունն է:

Անձնականի (սուբյեկտիվի) հասկացությունը չի պարունակվում օբյեկտիվության հասկացության մեջ: Բնության հասկացության մեջ չի պարունակվում Եսը, որը նրան ներկայացնում է: Բնությունը գոյություն կունենա նաև այն դեպքում, եթե նույնիսկ չլիներ որևէ բան, որը ընդունակ լիներ նրան ներկայացնել: Երբ առաջնային է ընդունվում օբյեկտիվ կամ բնությունը, ստացվում է բնագիտության տեսակետը: Իսկ երբ որպես առաջնային ընդունվում է Եսը, մենք գործ ունենք տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության հետ: Եթե մեր խնդիրը լիներ միայն բնության բացատրությունը, մենք երբեք չէինք դիմի գաղափարայնությանը (իդեալիզմին): Քանի որ Եսը արտադրում է ամեն ինչ իրենից, ուստի մեր ամբողջ գիտելիքն իր միասնության մեջ ապրիորի է, սակայն բնածին հասկացություններ չկան: Ըստ Շելլինգի՝ Եսերի փոխադարձ անմիջական ազդեցությունը հնարավոր չէ: Հնարավոր է նրանց անուղղակի փոխազդեցությունը: Շնորհիվ ինձանից դուրս գոյություն ունեցող

Եսերի, ինչպես նաև շնորհիվ Եսի ազդեցությանը արտաքին աշխարհի վրա, աշխարհին ինձ համար դառնում է օբյեկտիվ, անհատի համար մյուս Եսերը աշխարհի կրողներն են, որքան Եսեր, այնքան էլ օբյեկտիվ աշխարհի հայելիներ: Աշխարհն անկախ է ինձանից, չնայած տրված է միայն Եսի միջոցով, - ասում է Շելինգը:

Կանտի «Զուտ բանականության քննադատություն» աշխատության մասին Շելինգը ասում է, որ այն գոյություն կունենա, քանի դեռ գոյություն կունենա փիլիսոփայությունը: Փիլիսոփայությունը ներմուծելով «ինքնին իրի» գաղափարը՝ Կանտը փիլիսոփայությունը բարձրացրեց առօրյա գիտակցությունից վեր և ցույց տվեց, որ գիտակցության մեջ հանդիպող օբյեկտի հիմքը ևս չի կարող պարունակվել գիտակցության մեջ: Սակայն նա չի մտածել մինչև վերջ ու չի բացատրել, որ գիտակցությունից այն կողմ ընկած բացատրության հիմքը, ի վերջո, միայն մեր սեփական իդեալական գործունեությունն է՝ մարմնավորված ինքնին իրի ձևով:

Շելինգի համար փիլիսոփայությունը ինքնագիտակցության պատմությունն է, որն անցնում է տարբեր փուլեր:

### **ՅԵՁԵԼ (1770-1831)**

ՅԵՁԵԼԻ փիլիսոփայությունն այնքան է խառնված աստվածաբանության հետ, որ այն հնարավոր չէ մեկնաբանել առանց գիտակցորեն և սկամա թույլ տրված անորոշությունների, որոնք հետևանք են աստվածաբանական պատկերացումների, ինչպես նաև այնպիսի հասկացությունների, որոնք կան միայն նրա փիլիսոփայության մեջ:

Ամեն մեծ փիլիսոփա ունի իր ուրույն մտածելակերպը, լեզուն, կատեգորիաների ցանկը, պատկերացումները: Կարելի է կարծել, թե այդ անկրկնելի յուրահատկությունը մեծության չափանիշ է: Յարգելի ընթերցող, ինչու՞ են դրա մասին խոսում այստեղ: Որովհետև ՅԵՁԵԼԻ փիլիսոփայության մեջ այդ առանձնահատկությունն ավելի նկատելի է:

ՅԵՁԵԼԻ փիլիսոփայության գլխավոր պատկերացումը Աստվածն է, որն այն է, ինչի մեջ ոգին ու բնությունը միասնական են: Նա ընդունում է քրիստոնեական այն պատկերացումը, թե ողջ աշխարհը ստեղծված է և կառավարվում է Աստծո կողմից: Ըստ ՅԵՁԵԼԻ՝ «ոգի» բառը և ոգու մասին պատկերացումը գտնվել են շատ վաղուց և քրիստոնեական կրոնի բովանդակությունն այն է, որ նա հնարավորություն ընձեռեց ճանաչել Աստծուն որպես ոգի: Նա հարցնում է. «Ինչպե՞ս կարող է ոգուն ճանաչել նա, ով ինքը ոգի չէ»: Մի ոգու հարաբերությունը մյուսին հիմնված է երկուսի ներդաշնակ միասնության վրա: Այնպես որ, մարդկային ոգին ու բանականությունը աստվածային ոգու ու բանականության մասերն են: Այդ պատճառով աստվածային ոգին առկա է ամեն շնչավոր էակի մեջ: Աստված կենդանի, գործունյա և գործող էակ է: Կրոնը աստվածային ոգու ծնունդն է, ոչ թե մարդկային հայտնագործություն: Քանի որ Աստված բանական է իր էությանը, նա բանականություն է, որը որպես ոգի իր մեջ է և իր համար: Կրոնը մարդկային գիտակցության գերազույն բնագավառն է, բացարձակ ճշմարտության բնագավառը, այն Աստծո ինքնագիտակցությունն է:

ՅԵՁԵԼԸ Աստծուն վերագրում է նաև այնպիսի դերեր ու հատկություններ, որոնք դուրս են գալիս քրիստոնեական պատկերացումների շրջանակներից: Օրինակ, միայն Աստված է հասկացության և իրականության ճշմարիտ համապատասխանությունը: Աստծո սահմանումն այն է, որ նա բացարձակ գաղափար է, այսինքն, որ նա ոգի է: Սակայն ոգին՝ բացարձակ գաղափարը, հասկացության և իրականության միասնությունն է: Աստված ՅԵՁԵԼԻ կողմից ստանում է նաև այլ անվանումներ՝ «բա-

ցարձակ գաղափար (իդեա)», «համընդհանուր ոգի», «համաշխարհային բանականություն», որոնք կան միայն իր փիլիսոփայության մեջ:

Անհատի հոգևոր զարգացումը, ըստ Չեգելի, վերարտադրում է բացարձակ ոգու ինքնաճանաչման աստիճանները, իսկ մարդկության հոգևոր զարգացումը համաշխարհային բանականության ստեղծագործ ուժի աստիճանական դրսևորում է: Չուտ բանականությունը, որը չի ճանաչում որևէ սահման, Աստվածն է: Բացարձակ գաղափարը բոլոր իրերի առաջնային հիմքն ու էությունն է: Բնությունը բացարձակ գաղափարի իրականությունն է: Տիեզերքը Աստծո իրականությունն է: Ոգին միշտ էլ գաղափարն է: Համաշխարհային ոգին օգտագործում է բազմաթիվ մարդկային սերունդներ իր ինքնագիտակցության համար: Քանի որ ոգին ըստ էության գիտակցություն է, ուստի իր ինքնագիտակցությունը իր իրականության հիմնական սահմանումն է:

Գիտության ու համաշխարհային պատմության մեջ բոլոր հեղաշրջումները տեղի են ունեցել այն պատճառով, որ ոգին իրեն հասկանալու ու լսելու համար, իրեն տիրապետելու ձգտման ընթացքում փոխում էր իր կատեգորիաները և դրանով հասկանում էր իրեն ավելի իսկական, խոր և ավելի ինտիմ ձևով և հասնում էր ավելի մեծ միասնության իր հետ: Այստեղ, հարգելի ընթերցող, ինչպես նաև շատ այլ հատվածներում ես չեմ հասկանում Չեգելին, բայց աշխատում եմ ճիշտ ներկայացնել նրա միտքը, քանի որ նրան հասկանալու համար պետք է գոնե հավատացյալ լինել, ընդունել նրա կրոնական հիմնական գաղափարները: Մի ուրիշ ձայն ինձ հուշում է, որ նույնիսկ հավատացյալ լինելու դեպքում էլ դժվար է նրան հասկանալ, քանի որ կրոնական պատկերացումների վերաբերյալ հավատացյալներն էլ իրար հետ չեն համաձայնում: Չէ որ կրոնական մտքերը պետք է ընդունվեն հավատի հիման վրա, ոչ թե հասկանալու: Չնայած, մի ուրիշ ձայն ասում է. «Հավատացյալ լինելն էլ բավական չէ Չեգելին հասկանալու համար այն նույն պատճառով, ինչ պատճառով, որ իրար չեն հասկանում երկու հավատացյալներ»: Բանն այն է, որ եթե հավաքենք իրենց պատկերացրած Աստծու մասին գրեն հինգ նախադասություն, ապա հազիվ թե նրանց գրածների մեջ նկատվի լիակատար զուգահիշություն: Այդ բազմազանությունը բնական է, քանի որ ամեն մարդ իր ձևով է պատկերցնում միևնույն համարվող Աստծուն: Հավատը չի ենթարկվում մեր հասկանալու ընդունակությանը:

Շարունակենք Չեգելի միտքը: Ըստ նրա՝ իր-մեջ-և-իր-համար էական ճշմարտությունը, որը բանականությունն է, հասկացության սուբյեկտիվության պարզ նույնությունն է նրա օբյեկտիվության և համընդհանրության հետ: Իմացության ճշմարտությունը ոգին է: Ոգին սահմանել է իրեն որպես հոգու ու գիտակցության ճշմարտություն: Այդ պատճառով ոգին սկսում է միայն իր սեփական գոյությունից և հարաբերություն ունի միայն իր սեփական սահմանումների հետ: Ազատ ոգին կամ ոգին՝ որպես այդպիսին, բանականությունն է: Օբյեկտիվ ոգին բացարձակ գաղափարն է, բայց էական միայն իր մեջ: Ոգու հասկացությունն իր մեջ ունի իր իրականությունը: Դատողությունը բանական մտածողության անհրաժեշտ պահն է: Նրա գործողությունը արստրահումն է: Գաղափարը կարող է ճանաչվել որպես բանականություն: Բացարձակ գաղափարը նաև ճշմարտությունն է, մտածողությունը: Մտածողությունը նույնական է գոյի հետ: Եզրակացությունը նույնպես բանականություն է: Բանականությունը ոգի է, քանի որ հավաստիությունը այն բանի, որ նա ամբողջ իրականությունն է, դարձած է ճշմարտություն, և բանականությունը գիտակցում է իրեն որպես մի աշխարհ, իսկ աշխարհը՝ որպես ինքն իրեն:

Ընթերցողը կարող է համոզվել, թե որքան յուրահատուկ է Չեգելի մտածողությունը, և որքան անորոշ են նրա ըմբռնման մեջ նույնիսկ շատ սովորական և ավան-

դական հասկացությունները: Այս է Դեգելի փիլիսոփայության մեկնաբանության հիմնական դժվարությունը:

Նա յուրովի ընդլայնեց որոշ ավանդական հասկացություններ, ինչպիսիք են տրամաբանությունը, դիալեկտիկան: Ըստ ավանդույթի՝ տրամաբանությունը գիտություն է մտածողության ձևերի մասին: Այդ պատճառով էլ այն կոչվում է նաև ձևական տրամաբանություն: Իսկ ըստ Դեգելի՝ այն իր մեջ է ներառնում նաև մետաֆիզիկան, այսինքն՝ գոյաբանությունը: Մետաֆիզիկան, ըստ Դեգելի, գիտություն է այն իրերի մասին, որոնք ճանաչվում են մտքի մեջ, որոնք արտահայտում են իրերի մեջ էականը:

Ըստ նրա՝ տրամաբանությունը հասկանալ ավելի խոր իմաստով քան միայն որպես մտածողության ձևեր, պահանջում է՝ թելադրված կրոնի, պետական իրավունքի և բարոյականության շահերով: Նա համաձայն է Կանտի այն կարծիքին, որ տրամաբանությունը Արիստոտելից հետո չի զարգացել: Այդ փաստը Դեգելը համարում է մեծ բացթողում և ձգտում է լրացնել «ոգու երկուհազարամյա անընդհատ աշխատանքը»: Ըստ Դեգելի՝ տրամաբանությունը պետք է հասկանալ որպես զուտ բանականության համակարգ, որպես մտքի թագավորություն: Այդ թագավորությունը ճշմարտությունն է, ինչպիսին է նա առանց ծածկի, իր-մեջ-և-իր-համար: Այդ բովանդակությունը Աստծո նկարագիրն է, ինչպիսին եղել է նա իր հավերժական էության մեջ մինչև բնությունը և որևէ վերջավոր ոգու արարումը: Ոչ մի առարկա չունի այն ազատությունը և անկախությունը, ինչ տրամաբանությունը: Այն դիտվում է որպես ողջ աշխարհի բովանդակության ու զարգացման ճանաչման միջոց: Այն գիտություն է գաղափարի մասին, գաղափարի, որը իր-մեջ-և-իր-համար:

Դիալեկտիկան, ըստ ավանդույթի, սկսած Ջենոնից ու Սոկրատեսից կոչվել է այն զրույցի արվեստը, որի նպատակը ճշմարտություն գտնելն է: Իսկ ըստ Դեգելի՝ դիալեկտիկան փիլիսոփայական ուսմունք է, մեթոդ՝ հասկացությունների հոսունություն, ինքնաշարժության մասին:

Իր «Ոգու ֆենոմենոլոգիայի» ներածության մեջ Դեգելը պատկերավոր օրինակով ներկայացնում է իր դիալեկտիկայի էությունը: Բողբոջը անհետանում է, երբ բացվում է ծաղիկը, և կարելի է ասել, որ նա հերքվում է, բացասվում է ծաղիկի կողմից: Եիշտ նույն ձևով էլ պտուղի առաջացման հետ վերանում է ծաղիկը: Այդ ձևերը ոչ միայն տարբերվում են իրարից, այլ նաև դուրս են մղում իրար՝ որպես անհամատեղելի: Սակայն նրանց հոսուն բնույթը դարձնում է նրանց միաժամանակ օրգանական միասնության պահեր, միասնության, որի մեջ նրանք ոչ միայն իրար չեն հակասում, այլև ամեն մեկը նույնքան անհրաժեշտ է, որքան մյուսը: Միայն այդ հավասար անհրաժեշտությունն է կազմում ամբողջի կյանքը:

«Ոգու ֆենոմենոլոգիայում» Դեգելը գիտակցության օրինակով ցույց է տվել իր դիալեկտիկական մեթոդի կիրառումը: Նա նկարագրել է գիտակցության տարբեր կերպարներ, որոնցից ամեն մեկն իր իրականացման մեջ դրա հետ մեկտեղ կազմալուծում է իրեն և արդյունքում գտնում է իր սեփական ժխտումը: Գիտական առաջընթաց շարժում ստանալու համար, միակ պետքական բանը այն դրույթի ճանաչումն է, ըստ որի՝ բացասականն իր հետ մեկտեղ նաև դրական է: Արդյունքում ստացվում է երկուսի հակառակի միասնությունը: Այդ մեթոդը դիալեկտիկան է, որը շարժում է իրեն առաջ, և որը նա ունի իր մեջ: Ըստ Դեգելի՝ ոչ մի շարադրանք չի կարող համարվել գիտական, եթե չի հետևում այդ մեթոդին: Այդ դիալեկտիկականի մեջ, այսինքն հակադրությունների ըմբռնումը միասնության մեջ, կամ այլ կերպ ասած՝ դրականի ըմբռնումը բացասականի մեջ է հայեցողականությունը (սպեկուլյատիվը): Այդ դիալեկտիկական մտածելակերպը թույլ է տալիս Դեգելին ասել, որ զուտ գոյը (կեցությունը) ու զուտ ոչինչը միևնույնն են: Ճշմարտությունը ոչ գոյի մեջ է ոչ էլ ոչնչի, այլ ըմբռնման մեջ է, որ գոյն անցել է ոչնչի, և ոչինչն անցել է գոյի: Նույն ձևով էլ նա հայ-

տարարում է, որ վերջավորի բնույթն այն է, որ դուրս գա իրենից, բացասի իր բացառումը և դառնա անվերջ: Ոչ թե վերջավորի լուծարման մեջ է առաջանում անվերջը, այլ վերջավորը հենց այն է, որ նա ինքը, իր բնույթի միջոցով դառնում է անվերջ:

Չեզելը համոզված է, որ հակասությունը ամեն շարժման ու կենդանության արմատն է: Ինչ-որ բան շարժվում է և օժտված է գործունեությամբ, քանի որ իր մեջ ունի հակասություն:

Այսպիսին է հասկացությունները հոսունացնող Չեզելի մեթոդը, ուսմունքը, որը նա, ի հեճուկս փիլիսոփայական ավանդույթի, անվանել է դիալեկտիկա: Նա կարողանում է ցույց տալ, որ ամեն մի որոշակի միտք ու հասկացություն դիտարկելով հարաբերականության ու պայմանականության լույսի ներքո՝ դիալեկտիկական դատողությունների միջոցով կարելի է հանգեցնել ոչ միայն մեկ ուրիշ բանի, այլ իր հակոսմային: Այսպես օրինակ, Կանտի անտիոմոմիաների մասին Չեզելն ասում է, որ անտիոմոմիա են պարունակում ոչ միայն այդ չորս հարցերը, այլև բոլոր առարկաները, պատկերացումները, հասկացությունները, գաղափարները: Ընթերցողը հասկանում է, որ անտիոմոմիաների այդ համաճարակը հաջողվում է Չեզելին դարձյալ շնորհիվ դիալեկտիկայի, որը, կախարդական փայտիկի դեր կատարելով, կարողանում է ոչ միայն ամեն ինչ վերածել ամեն ինչի, այլ նաև հակասություններ առաջացնել որտեղ պետք լինի:

Չեզելն ասում է, որ, ըստ նախորդ մետաֆիզիկայի, եթե ճանաչողությունը ընկնում է հակասության մեջ, ապա դա պատահական մոլորություն է՝ հիմնված հետևության կամ դատողության սուբյեկտիվ սխալի վրա: Իսկ ըստ Կանտի՝ փիլիսոփայության մեջ մտածողությունն ընկնում է հակասությունների (անտիոմոմիաների) մեջ, երբ նա փորձում է ճանաչել անսահմանը: Չնայած անտիոմոմիաների հայտնաբերելը փիլիսոփայական ճանաչողության համար հաջողություն է, քանի որ դրանով հաղթահարվեց մետաֆիզիկայի սառած դավանաբանությունը (դոգմատիզմը) և ուշադրություն դարձվեց մտածողության դիալեկտիկական շարժման վրա, այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ Կանտը կանգ է առել բացասական արդյունքի «ինքնին իրի» անճանաչելիության վրա, և ոչ թե թափանցել է մինչև անտիոմոմիաների ճշմարիտ ու դրական նշանակությունը: Անտիոմոմիաների ճշմարիտ ու դրական նշանակությունը, ըստ Չեզելի, այն է, որ ողջ իրականը պարունակում է իր մեջ հակադիր սահմանումներ և որ, հետևաբար, իրի ճանաչումը հասկացությունների միջոցով հենց հակառակ սահմանումների կոնկրետ միասնության ճանաչումն է: Ըստ Չեզելի՝ Կանտի փիլիսոփայությունը արթնացրեց այն գիտակցությունը, որ բանականությունն իր բնույթով բացարձակ ներքին է: Բանականության անկախության սկզբունքը, նրա բացարձակ անկախությունն իր մեջ պետք է դիտվի որպես փիլիսոփայության համընդհանուր սկզբունք, որպես իր ժամանակի հիմնական համոզունքներից մեկը:

Ըստ երևույթին, հարզելի ընթերցող, հենց դիալեկտիկական է հնարավորություն ընձեռում Չեզելին հայտարարել, որ այն, ինչի շնորհիվ գոյություն ունի գիտությունը, ինքը տեսնում է հասկացության ինքնաշարժման մեջ: Եթե որևէ մեկը հարց բարձրացներ ճշմարտության չափանիշի վերաբերյալ, ապա Չեզելը, ըստ երևույթին, կպատասխաներ նրան, որ գիտակցությունն իր մեջ է գտնում այդ չափանիշը և դրանով հետազոտությունը կհանգեցվի գիտակցության համեմատության իր հետ: Իսկ եթե մեկը հետաքրքրվեր, թե ինչով է Չեզելը փոխարինում բնագիտության հիմք հանդիսացող փորձը, ապա Չեզելը, ըստ երևույթին, կասեր, որ դիալեկտիկական շարժումը, որը կատարում է գիտակցությունն իր մեջ ինչպես իր գիտելիքի, այնպես էլ իր առարկայի նկատմամբ, քանի որ նրա համար դրանից է առաջանում նոր ճշմարիտ առարկա, հենց այն է, ինչը կոչվում է փորձ: Ըստ Չեզելի՝ ինքնագիտակցությունը հասնում է իր բավարարմանը միայն մեկ այլ ինքնագիտակցության մեջ: Իր

դատողությունները հասցնելով տրամաբանական ավարտի՝ Չեզելը հռչակում է, որ բանականությունը գիտակցության հավաստիությունն է, և որ գիտակցությունը ողջ իրականությունն է: Այդպես գաղափարայնությունը (իդեալիզմը) հռչակում է իր հասկացությունը: Բանականությունը հավաստիությունն է այն բանի, որ ինքը ողջ իրականությունն է:

Չեզելյան աղավաղումից գերօ չի մնացել նաև փիլիսոփայությունը: Մի կողմից նա ասում է, որ փիլիսոփայությունը մտածողության առարկա է դարձնում հենց մտածողությունը: Այդ տեսակետից փիլիսոփայությունն ինքն է իր առարկայի ստեղծողը: Մյուս տեսակետից իր «Ոգու ֆենոմենոլոգիայում» նա ձգտել է, ինչպես ինքն է ասում, փիլիսոփայությունը մոտեցնել գիտության ձևին, որպեսզի այն հրաժարվի գիտելիքի նկատմամբ սեր անվանվելուց և դառնա իրական գիտելիք: Նա համոզված է եղել, որ եկել է փիլիսոփայությունը գիտության աստիճանի բարձրացնել ժամանակը:

Այժմ աշխատենք հասկանալ Չեզելին այս հարցում: Նա ճիշտ է նկատել, որ «փիլիսոփայություն» (իմաստասիրություն) բառի մեջ քերականորեն կարևորը սերն է: Այս հանգամանքը վիրավորական է թվում որոշ փիլիսոփաների, որոնք ձգտում են այն դարձնել գիտականանման: Բոլոր այս կարգի ձգտումները նման են հավերժական շարժիչ ստեղծելու փորձերին: Որքան էլ մեծ լինի գիտության հեղինակությունը, որքան էլ մեծ լինի փիլիսոփայի ձգտումը մոտենալ գիտությանը, այն հնարավոր չէ հանգեցնել գիտությանը նեղ իմաստով, այսինքն՝ բնագիտությանը: Եթե ձգտենք պահպանել բառի ճշգրիտ իմաստը, ավելի տեղին կլիներ փիլիսոփայությունը փոխարինել կարծիքաբանությամբ (դոքսոլոգիա), քանի որ կարծիքներից բացի փիլիսոփայության մեջ ոչինչ չկա: Սակայն այնքան էլ կարևոր թյուրիմացություն չի կարելի համարել, եթե ամեն ինչ մնա իր տեղում, վերջին հաշվով ամեն փիլիսոփա պետք է սիրի վերացական հարցերի շուրջ մտածելը, որն էլ հենց նշանակում է մեկնաբանել, ինչպես նաև կարծիք ձևավորել: Այնպես որ փիլիսոփայության համար իր անվանումն այնքան էլ հեռու չէ ճշմարտությունից:

Իր դիալեկտիկական մտածողության շնորհիվ Չեզելը կարողանում է ոչ միայն հակադրություններ առաջացնել, այլ նաև ընդհակառակն՝ օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող հակադրությունը հարթել, վերացնել և հակադիր երևույթները դիտել որպես մեկը մյուսի շարունակություն: Օրինակ, ըստ Չեզելի, փիլիսոփայության և կրոնի առարկան ճշմարտությունն է գերագույն իմաստով, այսինքն՝ Աստվածը: Փիլիսոփայությունը վերջանում է այնտեղ, որտեղ սկսվում է կրոնը: Փիլիսոփայությունը աշխարհիկ իմաստությունն է, այլ աստվածային, ոչ թե արտաքին զանգվածի ճանաչում, էմպիրիկ առկա գոյի և կյանքի, այլ ճանաչումն այն բանի, որը հավերժ է, կապված է Աստծո բնույթի հետ: Բացատրելով իրեն՝ փիլիսոփայությունը բացատրում է կրոնը՝ բացատրելով կրոնը, նա բացատրում է իրեն: Նրանք նույնական են և տարբերվում են Աստծուն ճանաչելու իրենց մեթոդներով:

Թողնելով մի կողմ այն հանգամանքը, որ հազիվ թե հնարավոր լինի նույնացնել մտքի երկու բնագավառները, որոնց մեթոդները տարբեր են, նկատենք, որ Չեզելի կողմից այդ նույնացումը հակասում է այն հայտնի պատմական փաստին, որ կրոնը, այսինքն՝ եկեղեցին, միշտ էլ հալածել է գիտությունը, այսինքն գիտնականներին ու փիլիսոփաներին, քանի դեռ ունեցել է գաղափարական իշխանություն: Այդ բոլորը լավ հայտնի է Չեզելին, ինչպես վկայում է նրա «Փիլիսոփայության պատմությունը»:

Բոլոր դեպքերում Չեզելը, ինչպես ամեն ազնիվ հավատացյալ, կրոնը համարում է գիտակցության գերագույն բնագավառ, բացարձակ ճշմարտության ոլորտ: Ընթերցողի ականջին ասեն, որ Չեզելը սիրում է «բացարձակ» բառը: Դրա վկայությունն է նաև «բացարձակ-բացարձակ» արտահայտությունը, որը հորինված է նրա կողմից և նշանակում է բացարձակ, որը վերադարձած է իր մեջ, իր ձևով, կամ այն-

պիսի բացարձակ, որի ձևը նույնական է իր բովանդակությանը: Հարգելի՛ ընթերցող, լավ է, որ Հեգելը մեր կողքին չէ, թե չէ մի չարալեզու ընթերցող կարող էր հարցնել նրան, թե «ի՞նչ կնշանակի, եթե տասն անգամ կրկնվի «բացարձակ» բառը»: Վերջին հաշվով մեծ մարդիկ էլ իրավունք ունեն ծայրահեղության: Համենայն դեպս, հարգելի ընթերցող, եթե դու չհասկացար այդ արտահայտությունը, ոչինչ... ես էլ չեմ հասկացել: Մեզ մխիթարում է այն հանգամանքը, որ Հեգելի փիլիսոփայությունը միաձուլված է նրա աստվածաբանությանը և ամեն ինչ չէ, որ կարելի է հասկանալ: Դա պատահական չէ, քանի որ, ըստ Հեգելի, փիլիսոփայական գաղափարայնության (իդեալիզմի) եությունն այն է, որ վերջավորը չի ընդունվում որպես ճշմարիտ էական: Ավելին, եթե փիլիսոփայությունը վերջավոր գոյությանը վերագրեր ճշմարիտ, բացարձակ կեցություն, արժանի չէր լինի փիլիսոփայություն կոչվելու: Փիլիսոփայության արդյունքը, ըստ Հեգելի, այն է, որ Աստված միակ ճշմարիտ իրականությունն է, որ ուրիշ գոյություն չունի: Հեգելը մեծ փիլիսոփա է, սակայն նրա մեջ միշտ էլ խոսում է աստվածաբանը: Նրա փիլիսոփայությունն ավելի կրոնական է իր բնույթով, քան աշխարհիկ, ուստի բնական է, որ կան հասկացություններ ու պատկերացումներ, որոնք հասկանալի ու մատչելի չեն բանականությանը:

Հարգելի՛ ընթերցող, պարզ է, որ այդ վեհաշունչ, աստվածային մակարդակի հասցված փիլիսոփայության բարձունքներից նայելով՝ Հեգելը պետք է որ դժգոհի այն տարածված համոզմունքից, թե ամեն մեկն ունի իր փիլիսոփայությունը, այսինքն, որ փիլիսոփայությունը հանրամատչելի է: Այդ առիթով նա ասում է, որ բոլոր գիտությունների, գեղեցիկ և կիրառական արվեստների, արհեստների վերաբերյալ տարածված է այն համոզմունքը, որ նրանց տիրապետման համար անհրաժեշտ են մեծ ջանքեր, իսկ փիլիսոփայության վերաբերյալ իշխում է այն համոզմունքը, որ ամեն մեկը կարող է փիլիսոփայել, քանի որ օժտված է բանականությամբ: Ըստ Հեգելի՝ չկա պատշաճ ըմբռնումը այն բանի, որ այն ամենը, ինչ որևէ գիտելիքի և գիտության մեջ համարվում է ճշմարտություն նաև իր բովանդակությամբ, կարող է արժանի լինել այդ անվանը միայն այն դեպքում, երբ նա ծնունդն է փիլիսոփայության, որ մյուս գիտությունները, որքան էլ նրանք փորձեն դատողություններ անել, դրանք առանց նրա չեն կարող ունենալ ո՛չ կյանք, ո՛չ ոգի, ո՛չ ճշմարտություն: Հոյակապ կլիներ Հեգելի այս կենաց ճառը, եթե լիներ չափավոր, օբյեկտիվ, սակայն արվեստը սիրում է չափազանցություն, չէ որ փիլիսոփայությունն էլ մեկնաբանելու, կարծիք ձևավորելու արվեստ է: Մենք, հարգելի ընթերցող, չենք զարմանում Հեգելի գերազնահատման շուրջ: Ավելին, փորձենք հասկանալ նաև այն արհամարհանքի աղբյուրը, որ գոյություն ունի հասարակության մեծամասնության մեջ փիլիսոփաների և փիլիսոփայության նկատմամբ: Մեծամասնության մեջ հարգանք են վայելում այն երևույթները և հոգևոր արժեքները, որոնք կարող են ունենալ դրամական արտահայտություն: Պլատոնն ասել է, որ ամեն պետության մեջ կա երկու պետություն՝ աղքատների պետություն և հարուստների պետություն: Սակայն հասարակության մեջ գոյություն ունեն այլ տիպի բևեռացումներ ևս՝ ըստ կրթության, դաստիարակության, սոցիալական ծագման և այլն: Բոլոր դեպքերում փիլիսոփայությունը մեծամասնության հոգևոր սնունդ չէ, քանի որ այն կապ չունի ոչ նյութական բարիքների, ոչ էլ դրամական արժեքների հետ: Ի՞նչպես կարող է մեծամասնությունը հարգել այն, ինչ իրեն պետք չէ և հասկանալի չէ, այսինքն խորթ է: Սակայն մեծամասնությունն էլ փիլիսոփայում է առօրյա կյանքում ավելի հաճախ, քան նկատում է: Փիլիսոփայելը մտածելն է վերացական հարցերի շուրջ: Օրինակ, երբ տեղի է ունենում որևէ իրադարձություն, ասենք, ճանապարհային վթար՝ զոհերի առկայությամբ, հավաքվածները կատարում են իրենց պարտականությունները՝ ոստիկանությունը, բժիշկները և այլն, իսկ պատահական մարդիկ տարբեր բաներ են ասում. «Մեղավորը ոչ

թե վարորդն է, այլ նրան վարորդական իրավունք տվողը», «Ամեն մարդ չէ, որ կարող է դեկին նստել», «Ահա թե ինչ կարող է անել մի փոքր անուշադրությունը», «Կյանքից մինչև մահ մի քայլ է», «Նրանց ճակատին էլ այդ է գրած եղել, ինչ իմանանք մեր ճակատին ինչ է», «Ինչ չնչին բան է մարդկային գոյությունը», «Յետո էլ ասում են, թե պատահականություն չկա», «Մենք բոլորս Աստծու ձեռքին խաղալիք ենք» և այլն: Այս տարբեր մտքերն արտահայտող մարդիկ փիլիսոփայում են: Այդպես էլ կյանքը լի է փիլիսոփայելու առիթներով, մենք բոլորս ներգրավված ենք փիլիսոփայելու մեջ, բայց մեծամասամբ այն աննկատելի է մեզ համար: Ընթերցողը կարող է նկատել, որ վերոհիշյալ մտքերը վերացական են, կոնկրետությունից զուրկ, գործի (վթարի հետևանքները վերացնելու) համար՝ անօգուտ: Պատկերացրեք, որ այդ նույն մտքերն արտահայտվեն այն պահին, երբ մարդիկ արագ միջոցներ են ձեռնարկում, որպեսզի տուժածներին առաջին օգնություն ցուցաբերեն և շուտ տեղափոխեն հիվանդանոց: Բնական է, որ ներկաները կվրդովվեն. «Փիլիսոփայելու ժամանակ ե՞ս գտել»: Եվ դա բնական է, քանի որ ասածը ոչ տեղին է, ոչ էլ ժամանակին: Նույնը վերաբերում է ոչ միայն ցանկացած խոսքի, այլ նաև ցանկացած իրի, որն անհրաժեշտ է մեզ և իր տեղն ունի մեր տանը: Երբ իրը իր տեղում չէ, այն ստանում է աղբի կարգավիճակ և խանգարում է մարդկանց: Կան որոշակի խառնվածքի մարդիկ, որոնք անհանգիստ են, երբ նկատում են, որ իրենց շուրջը ինչ-որ մի բան իր տեղում չէ: Օրինակ, խոհանոցում անվա ափսե կա, կամ աթոռը նորմալ դիրքով չի դրած, կամ մի թղթի կտոր է ընկած հատակին և այլն: Ասում են, երբ մեկը ցանկացել է Բախին բարկացնել, նվագել է նրա սիրած ստեղծագործություններից մեկը, կիսատ է թողել ու փախել: Բախը շարունակել է նվագել այդ ստեղծագործությունը մինչև վերջ, հետո բռնել է նրան ու ծեծել: Այսինքն Բախին, ինչպես նաև ամեն մեկիս, տարբեր չափով, անհանգստացրել է նաև երաժշտության ընդհատումը: Մեծերն ավելի նուրբ են և նրանց ավելի ներելի է ցանկացած տարօրինակություն: Չարգելի՛ ընթերցող, ականջիդ ասեն, որ, ընդհանրապես, տխուր վիճակ է, երբ մարդու մեջ ոչ մի տարօրինակություն չկա: Սակայն պետք չէ ձգտել տարօրինակության, բավական է լինել բնական:

Այնպես որ, Յեզեյ ջան, մի վրդովվիր, որ հասարակության մեջ չկա ինչ-որ բանի պատշաճ ըմբռնում, չէ որ մտածող մարդու առաջին (ու վերջին) գործը պատճառները պարզելն է: Ինչպե՞ս կարող է նորմալ մարդը մտածել և ըմբռնել նույն ձևով, ինչ որ մեծ մարդը, չէ որ նրանց աշխարհները և արժեքները տարբեր են:

Ինչ վերաբերում է փիլիսոփայության և մյուս գիտությունների փոխհարաբերությանը, ապա այս հարցում ևս Յեզեյը չի խորացել մանրուքների մեջ: Բանն այն է, որ բոլոր գիտությունները մի մկրատով կտրելն էլ տեղին չէ: Եթե գիտությունը սահմանում ենք լայն իմաստով, այսինքն՝ գիտություն ենք համարում ամեն համակարգված գիտելիք, ապա, իհարկե, փիլիսոփայությունն էլ է գիտություն, աստվածաբանությունն էլ: Իսկ եթե գիտությունը սահմանում ենք նեղ իմաստով և գիտություն ենք անվանում ոչ միայն համակարգված գիտելիքը, այլ նաև ապացուցման ենթակա գիտելիքը, ինչպիսին բնագիտությունն է, ապա պարզ է, որ փիլիսոփայությունը գիտություն չէ, քանի որ այն ոչ մի բան չի կարող ապացուցել կամ հերքել: Գոյություն ունեն շատ գիտություններ, որոնց մեջ փիլիսոփայություն չկա: Դրանք են տեխնիկական և կիրառական բոլոր գիտությունները, մաթեմատիկան, (բայց ոչ մաթեմատիկայի հիմնավորումը), բուսաբանությունը, կենդանաբանությունը, երկրաբանությունը, աշխարհագրությունը, քերականությունը և այլն:

Մաթեմատիկայի բնույթի մասին անհրաժեշտ են որոշ պարզաբանումներ: Մաթեմատիկան միակ գիտելիքի բնագավառն է, որը վերացական լինելով՝ միաժամանակ կոնկրետ է: Այն անկախ է զգայական աշխարհից: Չնայած մաթեմատիկայի մեջ



չկա փիլիսոփայություն, սակայն մաթեմատիկայի հիմնավորման մեջ կարևորը փիլիսոփայությունն է: Կոնկրետի և վերացականի բաժանումը վերաբերում է ոչ միայն դիտարկվող օբյեկտի բնույթին, այլ նաև քննարկման տեսակետին: Օրինակ, բոլոր թվերը, երկրաչափական ձևերը, նրանց միջև մաթեմատիկական գործողությունները, խնդիրները, նրանց վերաբերյալ թեորոշումները կոնկրետ են, քանի որ գիտելիքն այստեղ միարժեք է, և ուրեմն փիլիսոփայություն չկա: Սակայն այդ նույն թվերի, երկրաչափական ձևերի վերաբերյալ այս կարգի հարցերը, թե ինչպիսի՞նք է նրանց բնույթը, գոյություն ունեն արդյոք, իսկ եթե գոյություն ունեն, ապա ինչ իմաստով և որտե՞ղ, իհարկե փիլիսոփայական են: Այս կարգի հարցերը դիտարկվում են գիտելիքի այն բնագավառում, որը կոչվում է մաթեմատիկայի հիմնավորում կամ մետամաթեմատիկա, այսինքն՝ մաթեմատիկայից հետո:

Ինչ վերաբերում է ֆիզիկային, ապա այն բաղկացած է փորձնական տվյալներից, մաթեմատիկական միջոցներից և, իհարկե, փիլիսոփայությունից, առանց որի հնարավոր չէ կառուցել որևէ տեսություն: Ողջ արվեստագիտությունը (գեղագիտությունը) իրենից ներկայացնում է արվեստի (կամ գեղեցիկի) փիլիսոփայություն, նույնն էլ կարելի է ասել բարոյագիտության մասին: Փիլիսոփայությունը հայտնվում է ամեն տեղ, որտեղ հնարավոր են հակառակ կարծիքներ: Ուրեմն, չնայած փիլիսոփայությանը ներծծված են ֆունդամենտալ գիտությունները, գեղագիտությունը, բարոյագիտությունը, հասարակագիտությունը, իրավագիտությունը, սակայն կան մի շարք այլ գիտություններ, որոնք միանգամայն անկախ են ու հեռու են փիլիսոփայությունից:

Չնայած՝ ըստ Յեզեօլի, բնությունը, զգայական աշխարհը ստեղծել է Աստվածը, այն դիտվում է որպես տրամաբանության բացասում, քանի որ օժտված չէ ինքնագարգացմամբ: Բնության մեջ իշխում է անմտությունը, այն ի մի չի բերում իր մտքերը: Այն անիմաստ պատահականության բնագավառ է: Բնությունը, աստեղ Յեզեօլը կիրառում է Շելլինգի արտահայտությունը, քարացած կամ սառցացած բանականությունն (ինտելեկտն) է, հոգին: Չգայական ձևը հոգևոր բովանդակության ստորին ձևն է: Իսկ այդ բովանդակությունը ինքը՝ Աստվածն է, որը գոյություն ունի իր ճշմարտությամբ միայն մտածողության մեջ և որպես մտածողություն: Իսկական փիլիսոփայական գաղափարայնության (իդեալիզմի) համար զգայական իրերը միայն խաբուսիկություն են, երևույթ: Բոլոր վերջավոր իրերը իրենց մեջ ունեն անճշտություն և նրանց գոյությունը չի համապատասխանում նրանց հասկացությանը: Բնությունը կանգնած է մեր առջև որպես մի հանելուկ, մի հիմնախնդիր: Գոյով օժտված գաղափարը բնությունն է: Բնությունը գաղափարն է այլագոյության ձևի մեջ: Բնությունը իրենից օտարված ոգին է: Բնությունը գաղափարի բացառումն է: Միայն բնության առարկաներն են ենթակա ժամանակին, քանի որ նրանք վերջավոր են: Մինչդեռ ճշմարիտը, գաղափարը, ոգին հավերժական են: Գաղափարը՝ որպես գոյ, որը վերադառնում է իր հասկացությանը, կարող է կոչվել բացարձակ նյութ (մատերիա) կամ եթեր:

Ընթերցողը կարող է զալ այն եզրակացության, որ Յեզեօլը բացարձակացնում է գաղափարը, ոգին, հոգին, բանականությունը (ինտելեկտը), ինքնուրույնություն վերագրում նրանց և նույնիսկ զգայականը դիտում որպես նրանց ստորին աստիճանի ելություն: Իզուր չէ, որ, ըստ նրա, ոգու ամեն գործունեություն միայն ինքն իրեն ճանաչելն է ամեն ինչի մեջ, ինչ կա երկնքում և երկրի վրա: Եվ որպես այդ բացարձակացման բացահայտ արտահայտություն, Յեզեօլը գտնում է, որ ինչ-որ մի բոլորովին այլ բան ոգու համար գոյություն չունի:

Այժմ անդրադառնանք Յեզեօլի փիլիսոփայության ավելի հասկանալի մասին և նախ պարզենք նրա վերաբերմունքը Կանտին: Յեզեօլը համաձայն է Կանտի հետ, որ իրերը, որոնց մասին մենք գիտենք, երևույթներ են մեզ համար, իսկ իրենց մեջ մնում

են մեզ համար անմատչելի և այնկողմնային «ինքնին իրեր»: Սակայն այն սուբյեկտիվ գաղափարայնությունը (իդեալիզմը), որի համաձայն այն, ինչ կազմում է մեր գիտակցության բովանդակությունը, մեր բովանդակությունն է՝ տրված մեզանով, անկանխակալ գիտակցությունը արդարացիորեն մերժում է: Իրերի ճշմարիտ վիճակն այնպիսին է, որ իրերը, որոնց մասին մենք անմիջականորեն գիտենք, պարզ երևույթներ են ոչ միայն մեզ համար, այլ նաև իրենց մեջ, և վերջավոր իրերի իսկական սահմանումն այն է, որ նրանք իրենց գոյության հիմքն ունեն ոչ թե իրենց մեջ, այլ համընդհանուր աստվածային գաղափարի մեջ: Իրերի այդպիսի ըմբռնումը նույնպես պետք է կոչվի գաղափարայնություն (իդեալիզմ), բայց ի տարբերություն քննադատական փիլիսոփայության անձնական (սուբյեկտիվ) գաղափարայնության (իդեալիզմի), մենք պետք է այն անվանենք բացարձակ գաղափարայնություն (իդեալիզմ): Այդ բացարձակ գաղափարայնությունը (իդեալիզմը) չնայած դուրս է գալիս առօրյա ռեալիստական գիտակցության սահմաններից, բայց ըստ էության չի կարող դիտվել որպես միայն փիլիսոփայության սեփականություն, այլ հակառակը, կազմում է ամեն մի կրոնական գիտակցության հիմքը, քանի որ վերջինս ողջ գոյության ամբողջությունը, ողջ աշխարհը դիտում է որպես Աստծո կողմից ստեղծված և կառավարվող: Եթե, ըստ Կանտի, «ինքնին իրերը» անմատչելի են մեր իմացությանը, մենք կարող ենք ճանաչել միայն նրանց ազդեցությունը մեզ վրա, այսինքն՝ երևույթները, ապա Չեգելի համար գոյություն չունեն «ինքնին իրեր», այլ կան միայն իրեր, որոնք մատչելի են մեր ճանաչողությանը: Իրը չի կարող լինել մեզ համար այլ բան, քան նրա մասին մեր հասկացությունը: Եթե քննադատական փիլիսոփայությունը, այսինքն՝ Կանտը, այդ երեք տերմինների (մենք, իրերը և մեր մտքերը) միջև հարաբերությունը այնպես է հասկանում, որ մենք մտքերը դնում ենք մեր և իրերի միջև որպես միջին տերմին այն իմաստով, որ այդ միջին տերմինը ավելի շուտ մեզ անջրպետում է իրերից, փոխանակ միացնի նրանց հետ, ապա այդ հայացքին պետք է հակադրել այն պարզ դիտողությունը, որ հենց այդ իրերը, որոնք իբր կանգնած են մյուս ծայրին, մեզանից այն կողմ և նրանց հետ հարաբերակցվող մտքերից այն կողմ, իրենք էլ հենց մեր մտքով հորինված իրերն են:

Այսինքն, հարգելի ընթերցող, այլ կերպ ասած, եթե ըստ Կանտի՝ գոյություն ունի երեք էություն՝ մենք, իրերը և մեր մտքերը, ապա, ըստ Չեգելի, մնում է միայն երկու էություն՝ մենք ու մեր մտքերը, քանի որ, ինչպես ասում է բացարձակ գաղափարայնության (իդեալիզմի) հեղինակ Չեգելը, իրը չի կարող մեզ համար լինել այլ բան, քան նրա մասին մեր հասկացությունը: Այդ պատկերացումը լիովին համապատասխանում է նրա այն մտքին, թե ոգու համար գոյություն չունի ինչ-որ մի բոլորովին այլ բան: Այսինքն, ըստ Չեգելի՝ ամեն ինչ հոգու այլագոյություն է: Պարզ է, որ այդ «ամեն ինչի» մեջ մտնում են Աստված, գաղափար, բնություն: Այլագոյություն՝ նշանակում է պարունակվել նրա մեջ և առանձնանալ նրանից: Այն գոյ է, կեցություն է ուրիշի համար: Այդ բառը գոյություն ունի միայն Չեգելի փիլիսոփայության մեջ: Չոգին ոչ միայն իր համար աննյութական է, այլ նա բնության համընդհանուր աննյութականությունն է, նրա պարզ գաղափարական կյանքը: Նա գտնում է, որ հոգու աննյութայնության հարցը միայն այն դեպքում կարող է հետաքրքրություն ներկայացնել, եթե մի կողմից նյութը (մատերիան) պատկերացվում է որպես ինչ-որ ճշմարիտ, իսկ մյուս կողմից հոգին դիտվում է որպես իր: Սակայն նույնիսկ ֆիզիկոսների ձեռքի տակ, ասում է Չեգելը, նյութը (մատերիան) նորագույն ժամանակներում ենթարկվել է հայտնի նրբացման: Նրանք հանգեցին անկշռային նյութերի ընդունմանը՝ հանձին ջերմության, լույսի և այլնի: Այդ անկշռային նյութերը, որոնք կորցրել են նյութին (մատերիային) հատուկ ծանրության հատկությունը, ինչպես նաև դիմադրություն ցուցաբերելու ընդունակությունը, համենայն դեպս, ուրիշ տեսակետներից ունեն զգայական

առկա գոյություն: Հիշենք նաև, որ, ըստ Հեգելի, այնպես, ինչպես նյութի (մատերիալի) սուբստանցը ժանրությունն է, ոգու սուբստանցը ազատությունն է: Հոգին նյութի (մատերիալի) ճշմարտությունն է, ճշմարտություն, որի էությունն այն է, որ ինքը նյութը (մատերիան) չունի ոչ մի ճշմարտություն: Այդ կապակցությամբ առաջացած հարցը վերաբերում է մարմնի ու հոգու հաղորդակցմանը: Այդ հարցի սովորական պատասխանը, ըստ Հեգելի, այն է, որ այդ հաղորդակցությունը անըմբռնելի գաղտնիք է: Եթե ենթադրենք, որ հոգին ու մարմինը հակադրված են իրար որպես իրարից անկախ էություններ, ապա նրանք նույնքան անթափանցելի են միմյանց համար, որքան ցանկացած նյութ (մատերիա) անթափանցելի է մյուսի համար: Հեգելը վկայակոչում է Դեկարտին և մյուսներին, որոնք այդ հարաբերակցության հարցը լուծում էին Աստծո միջոցով, որը, ըստ Հեգելի, նյութի (մատերիալի) և հոգու նույնությունն է: Սակայն նույնությունը հավասարազոր չէ երկու կողմերի համար: Բնությունը հանում է իր արտաքինն ու կտրվածությունը, իր նյութականությունը որպես անճշտություն, որը չի համապատասխանում իր մեջ գոյություն ունեցող հասկացությանը և որպես դրա հետևանք՝ հասնելով աննյութականության՝ վերածվում է հոգու: Հարգելի ընթերցող, ինչպե՞ս է Հեգելը պատկերացրել այն ընթացքը (պրոցեսը), որն ինքը նկարագրում է, թե բնությունը «հանում է իր արտաքինը... և նյութայնությունը», կամ ինչպես է նյութը (մատերիան) «վերածվում հոգու», ես չեմ հասկանում, քանի որ նման ընթացքները մատչելի չեն համամարդկային բանականությանը: Նման դեպքերում հնարավոր չէ առանց աստվածաբանական ածպարարության, որը երբեմն պետք է գալիս Հեգելին:

Տարածության մասին Հեգելը գրում է, որ մետաֆիզիկայի գլխավոր հարցերից մեկը հետևյալն է, իրական է տարածությունը ինքնին, թե նա միայն իրերի որոշ հատկություն է: Ուղղակի պատասխանը թողնելով մի կողմ, նա շարունակում է, որ բնության առարկաները գտնվում են տարածության մեջ, և այն մնում է հիմք, որովհետև բնությունն ընկած է արտաքին կապանքների մեջ:

Ժամանակի բնույթի մասին Հեգելն ասում է, որ ոչ թե ժամանակի մեջ է ամեն ինչ առաջանում և կորչում, այլ հենց ինքը՝ ժամանակն է այդ առաջացումն ու անհետացումը: Միայն շարժման մեջ են իրական տարածությունն ու ժամանակը: Նա հիշում է, որ հաճախ ժամանակն ու տարածությունը դիտել են որպես նյութի (մատերիալի) ձևեր: Գիշտն այն է, որ նյութը (մատերիան) իրական է՝ տարածության ու ժամանակի մեջ: Նյութը (մատերիան) նրանց ճշմարտությունն է: Այստեղ նույնպես Հեգելը սքողում է հարցի պատասխանը՝ թաքնվելով իր հասկացությունների անորոշության մեջ:

Ըստ Հեգելի՝ միայն միտքն է ի վիճակի ըմբռնել գերագույնը, Աստծո բնույթը, իսկ արտաքին զգայության միջոցով ոչ մի բան չի կարելի Աստծո մասին իմանալ: Միայն ոգին կարող է ճանաչել ոգուն: Ամեն կերպ ստորացնելով ու նսեմացնելով զգայականը՝ Հեգելը միաժամանակ աշխատում է բարձրացնել ու գերազանահատել հոգևորը, բանականը, աստվածայինը: Զգայականը եզակի է և անհետացող, իսկ այն, ինչ մշտական է նրա մեջ, մենք իմանում ենք մտածողության միջոցով: Անհատները ծնվում են ու մեռնում, իսկ ցեղը հանդիսանում է մնայունը նրանց մեջ, և այն ճանաչվում է միայն մտածողությամբ:

Ըստ Հեգելի՝ գոյություն ունեն միայն ես, առարկան գոյություն չունի: Ես կարող եմ կասկածել ամեն ինչի շուրջ, բայց ոչ իմ գոյության վերաբերյալ, քանի որ ես հենց այդ կասկածողն եմ, այդ կասկածը: Եվ եթե կասկածը կասկածի առարկա է, եթե կասկածը կասկածում է իր կասկածի մեջ, ապա կասկածն անհետանում է: Այստեղ ևս մենք ունենք հեգելյան հանելուկ, եթե չասենք ածպարարություն, քանի որ կասկածներից կառուցած ոչ մի համակարգից հնարավոր չէ ստանալ կասկածի վերացում:

Հեգելն ասում է, որ «Ոգու ֆենոմենոլոգիայում» ինքը նկարագրել է գիտակցությունը իր առաջընթաց շարժման մեջ՝ գիտակցության և իրի միջև առաջին հակադրու-

թյունից մինչև բացարձակ գիտելիք: Այդ ճանապարհն անցնում է գիտակցության և օբյեկտի միջև հարաբերակցության բոլոր ձևերով և որպես արդյունք ունի գիտության հասկացությունը: Ձուտ գիտությունը ենթադրում է գիտակցության ազատագրումը գիտակցության և իր առարկայի միջև հակադրությունից: Այն պարունակում է միտք, քանզի վերջինս նաև իր է կամ իր-իր-մեջ, վերջինս էլ նաև զուտ միտք է: Այսինքն նա իր դիալեկտիկական մեթոդի օգնությամբ ցանկացած իր հակադրեց գիտակցությանը և տարրալուծելով այն մտքի մեջ, վերածեց մտքի: Ըստ նրա՝ բանականությունը սուբստանց է, որի շնորհիվ և որի մեջ է ողջ իրականության գոյությունը: Աստված բացարձակ գաղափար է, այսինքն նա ոգի է: Սակայն ոգին՝ բացարձակ գաղափարը (իդեան), հասկացության ու իրականության միասնությունն է: Ոգին բնության ճշմարտությունն է ու սուբստանցը: Գոյաբանական դեր տալով գաղափարին (իդեային) և մտածողությանը՝ Յեզեյը դրանց է վերագրում բոլոր հոգևոր արժեքների ստեղծումը՝ ներկայացնելով դրանց որպես հավերժական և անկախ գործոններ՝ Աստծո նմանությամբ: Բացարձակ գաղափարը (իդեան) ստանում է իր որոշակի դրսևորումը մտածող անհատի մեջ: Աշխարհի ստեղծումը բացարձակ գաղափարի անդադար ստեղծագործական ընթացքն (պրոցեսն) է, քանի որ աշխարհը ստեղծվել է, ստեղծվում է և հավերժ կստեղծվի: Ոգու նման արտաքին բնությունն էլ բանական է, աստվածային. ներկայացնում է գաղափարի պատկերումը: Բացարձակը ոգին է, այդպիսին է բացարձակի գերագույն սահմանումը: Գտնել այդ սահմանումը և հասկանալ նրա իմաստն ու բովանդակությունը, այդ է ողջ կրթության ու փիլիսոփայության բացարձակ միտումը, այդ կետին են ձգտել կրոնն ու գիտությունը: Միայն այդ ձգտումից կարող է հասկացվել համաշխարհային պատմությունը:

Այսպիսին է Յեզեյի բացարձակ գաղափարայնությունը (իդեալիզմը), ըստ որի տրված է այն, ինչ կարողացել է անել մարդկային բանականությունը մինչև հիմա փիլիսոփայության ու կրոնի սահմանի վրա:

## ՇՈՊԵՆՅԱՈՒԵՐ (1788-1860)

ՇՈՊԵՆՅԱՈՒԵՐԸ վաղ հասակից համարել է իրեն ոչ միայն գերմանացի, այլ նաև աշխարհի քաղաքացի: Առաջին փիլիսոփայական ազդեցությունը նա կրել է «աստվածային» Պլատոնից և «հիասքանչ» Կանտից: Նա հաշտ չի եղել իր հայրենակից փիլիսոփաների՝ Ֆիխտեի, Շելլինգի, Յեզեյի հետ: 1818 թվականին գրել է իր գլխավոր գիրքը՝ «Աշխարհը որպես կամք ու պատկերացում», որի ութ հարյուր օրինակներից տասնութ ամսվա ընթացքում վաճառվել են միայն հարյուրը: Նրանց մասին, ովքեր չեն ընդունել իր գիրքը, նա ասել է, որ գիրքը հայելու նման է, որ նրա մեջ մայրող ավանակը չի կարող հրեշտակի պատկեր տեսնել: Իր աշխատության մեջ նա արհամարհանք էր արտահայտել Կանտից առաջ և հետո հանդես եկած գերմանացի փիլիսոփաների հանդեպ: Շոպենհաուերը բարյացակամ չի եղել նաև իր շրջապատի նկատմամբ: Մի միջադեպ կարելի է բնութագրական համարել նրա համար: Իր հանգիստը խանգարող հարևանուհիներից մեկին այնպես է իրել ու աստիճաններից գլորել, որ հետո ստիպված է եղել մինչև այդ կնոջ մահը (20 տարի) անաշխատունակության նպաստ վճարել նրան: Ժամանակակիցները չընդունեցին նրան ո՛չ որպես քաղաքացու, ո՛չ որպես փիլիսոփայի: Նա ապրում էր մեկուսի կյանքով՝ բոլորին վերևից մայելով: Նրա ամենամտերիմ էակը իր շունն է եղել, որի սատկելուց հետո նրա քանդակը զարդարել է իր աշխատասենյակը: Եղել է համոզված ամուրի, մահը գովերգող հռետես: Իր կարծիքով ինքն անթերի է եղել: Նա մեկուսացել է հասարակությունից ու քաղաքականությունից, քանի որ իր համոզմունքով հնարավոր չէ ծառայել

միաժամանակ աշխարհին ու ճշմարտությանը: Նրա կյանքը ընթացել է գրքերի աշխարհում: Նա համոզված է եղել, որ ինքը չի համապատասխանում իր ժամանակին, բայց կգան նոր սերունդներ, որոնք կգնհատեն իր մտքերը:

Իր փիլիսոփայության հիմքում նա դնում է բավարար հիմքի տրամաբանական օրենքը, ըստ որի, ամեն դրույթ, դատողություն, միտք իր ճշմարտացիության համար պետք է ունենա բավարար հիմք՝ ինչու է ինչ-որ բան այսպես, ոչ թե այլ կերպ: Ըստ Շոպենհաուերի՝ այդ օրենքը ենթակա չէ հետագա բացատրության, քանի որ գոյություն չունի սկզբունք, որը բացատրի ցանկացած բացատրության սկզբունք: Բոլոր մեր պատկերացումները գտնվում են միմյանց նկատմամբ օրինաչափ կապի վիճակում այնպես, որ ոչինչ մեկուսացած չէ որպես առանձին ու անկախ: Մեր ճանաչող գիտակցությունը տրոհվում է սուբյեկտի և օբյեկտի, որոնցից բացի նրա մեջ ոչինչ այլևս չկա: Սուբյեկտի համար լինել օբյեկտ կամ լինել մեր պատկերացումը միևնույնն է: Բոլոր մեր պատկերացումները սուբյեկտի օբյեկտներն են և սուբյեկտի բոլոր օբյեկտները մեր պատկերացումներն են: Ըստ Շոպենհաուերի՝ բավարար հիմքի օրենքը ապրիորի է իր բնույթով, տրամացենդենտալ է և ներհատուկ մեր բանականությանը: Այն օժտված է քառակի տարբերակներով: Առաջին տարբերակը ֆիզիկական անհրաժեշտությունն է պատճառականության օրենքով: Պատճառականության օրենքը ապրիորի է և տրամացենդենտալ, այն վերաբերում է ամեն հնարավոր փորձին՝ առանց բացառության: Այն առաջանում է մեր բանականության միջոցով զգայական նյութից: Բավարար հիմքի օրենքի երկրորդ տարբերակը տրամաբանական ճշմարտացիությունն է: Երրորդ տարբերակը կեցության հիմքի օրենքն է, ըստ որի, հարաբերակցությունը տարբերվում է ինչպես ճանաչողության հիմքի և երևույթի, այնպես էլ պատճառի և գործողության հարաբերակցությունից: Այն զուտ մաթեմատիկական հարաբերակցություն է, տրամացենդենտալ և ոչ թե ենպիրիկ՝ իր ծագումով: Այդ ինտուիտիվ ճշմարտության վրա են կառուցված բոլոր ապրիորի մաթեմատիկական գիտությունները: Ասվածը վերաբերում է նաև թվաբանությանը, որը հիմնված է հաջորդականության օրենքի վրա: Ամեն թիվ ենթադրում է նախորդը՝ որպես կեցության հիմք: Զորրորդ տարբերակը շարժառիթային (մոտիվացիայի) օրենքն է: Այն բավարար հիմքի օրենքի կամային դրսևորումն է՝ թելադրված այս կամ այն շարժառիթով: Այստեղ խոսքը ոչ թե արտաքին զգայականության մասին է, այլ՝ ներքին: Շարժառիթայնացումը (մոտիվացիան) պատճառականությունն է՝ տեսանելի ներսից, որն ընկալվում է անմիջականորեն որպես կամք: Կամքն է սուբյեկտի բոլոր գործողությունների ներքին զսպանակը: Այս չորրորդ տարբերակը Շոպենհաուերի փիլիսոփայության հիմնաքարն է: Նա հիշեցնում է, որ դեռ Արիստոտելը ընդունել է պատճառականության չորս տիպ՝ նյութական, ձևական, գործող և վերջնական (նպատակային): Իր խոսքերով, իրեն քնից արթնացրել է (աչքերը բացել է) Կանտը, որի փիլիսոփայության հիմքը այն համոզմունքն է, որ աշխարհը իմ պատկերացումն է: Այդ դրույթը, ըստ նրա, պետք է ընդունեն բոլորը: Դրա, ինչպես նաև էվկլիդեսյան երկրաչափության աքսիոմների ընդունումը ամեն մարդու փիլիսոփայական հասունության չափանիշն է: Շոպենհաուերը նշում է նաև Ջ.Բերկլիի անմահ ծառայությունը փիլիսոփայությանը, որի շնորհիվ պարզ դարձավ, որ աշխարհի գոյությունը՝ որպես պատկերացում, կախված է միակ մազից, և այդ մազը անհատական (սուբյեկտիվ) գիտակցությունն է, որի մեջ էլ գոյություն ունի աշխարհը: Այն ամենը, ինչ մենք գիտենք, գոյություն ունի ոչ թե մեր անհատական գիտակցությունից դուրս, այլ նրա ներսում: Պատկերացումը տրոհվում է օբյեկտի և սուբյեկտի: Առանց պատճառականության օրենքի կիրառման երբեք չէր կարող առաջանալ օբյեկտիվ աշխարհի գաղափարը: Գիտությամբ ուսումնասիրվող աշխարհը երևույթների աշխարհն է: Նյութի (մատերիայի) և շարժման գաղափարներն առաջանում են ժամանակի ու տարածության

միացումից: Թույլ տալ մեր գիտակցությունից դուրս և նրանից անկախ իրերի գոյությունը՝ նշանակում է ընդունել անհեթեթություն: Գիտակցությունը, նախ, ինքը պետք է ստեղծի օբյեկտիվ աշխարհը, որը նախօրոք չի կարող պատրաստ լինել և զգայարանների միջոցով թափանցել գլխի մեջ:

Շոպենհաուերը համարել է, որ իր փիլիսոփայությունը լիովին տարբերվում է նախորդ բոլոր փիլիսոփայություններից, որոնք ելնում էին կամ սուբյեկտից, կամ օբյեկտից և հակադիր էին իրար: Ըստ նրա՝ օբյեկտը և սուբյեկտը միասնական են և անբաժանելի: Կյանքը և երազները միևնույն գրքի թերթիկներն են: Մարդկային ողջ փորձը նման է գաղտնագրի: Ֆիզիկան ի վիճակի չէ կանգնել իր ոտքերի վրա և հենվում է մետաֆիզիկայի վրա, որքան էլ երևակայի իրեն:

Շոպենհաուերը Կանտի «Ձուտ բանականության քննադատությունը» համարել է Եվրոպայում երբևէ գրված ամենա նշանակալից գիրքը: Նա ատելությամբ է լցված Ֆիխտեի, Շելլինգի ու Յեզեի նկատմամբ՝ անվանելով նրանց հռչակավոր սոփեստներ, շառլատաններ: Յեզեի «Ոգու ֆենոմենոլոգիայի» մասին ասել է, որ ով այն ընթերցելիս չի զգում իրեն զժանցում, նա արժանի է զժանցի: Շոպենհաուերը միայն իրեն է համարում Կանտի արժանի հետևորդ: Իր և Կանտի միջև չկա ոչ մի փիլիսոփայություն, այլ միայն համալսարանական շառլատանություն: Իր ժամանակակից փիլիսոփաներին վերևից նայելով՝ նա ասել է. «Ես չափազանց լուրջ եմ վերաբերվում փիլիսոփայությանը, որպեսզի դառնամ նրա պրոֆեսոր»: Որոշ չափով աղավաղելով Կանտի «ինքնին իրի» էությունը՝ նա նույնացնում է այն պլատոնյան գաղափարներին (իդեաներին): Կանտը «Պրոլեգոմեններում...» իր փիլիսոփայությունը գաղափարայնության (իդեալիզմի) հետ նույնացնողներին զուլացնում է, որ գաղափարայնությունը այն է, որ գոյություն ունեն միայն մտածող էակներ, իսկ մնացած իրերը միայն պատկերացումներ են մտածող էակների մեջ, պատկերացումներ, որոնց ոչ մի առարկան չի համապատասխանում դրսում եղածին: Իսկ ինքը՝ Կանտը, հակառակն է ասում, որ մեր զգայարաններին տրված են մեզանից դուրս գտնվող իրեր: Մեզ բոլորովին հայտնի չէ, թե ինչպիսին են այդ իրերը ինքնին, սակայն մեզ հայտնի են այն պատկերացումները, որոնք առաջանում են մեր մեջ նրանց ազդեցությունից մեր զգայարանների վրա: Ըստ Կանտի՝ իր փիլիսոփայությունը հակառակ է գաղափարայնությանը (իդեալիզմին): Կանտի այս պարզաբանման առթիվ Շոպենհաուերը ասում է, որ Կանտը դրանով աղավաղել է, փչացրել է իր փիլիսոփայությունը: Երևույթների աշխարհից դեպի «ինքնին իրերի» աշխարհը Կանտը ելք չի գտել, իսկ Շոպենհաուերը, ինչպես ինքն է ասում, պատկերացումների աշխարհից ելք է գտել դեպի «ինքնին իրերի» աշխարհը կամքի միջոցով: Նա կամքը դարձրեց իմացաբանական կատեգորիա և իր փիլիսոփայության մեջ ներմուծեց իռացիոնալ էություն, այսինքն՝ մի գործոն, որը հասկանալի չէ բանականությանը: Նա նույնացրեց կամքը «ինքնին իրին»: Ողջ բնության և կեցության իսկական էությունը նա տեսնում է կամքի մեջ: Կամքը դառնում է աշխարհի միջուկը: Պատկերացումների աշխարհը կամքի օբյեկտիվացում է: Նա կամքը զրկում է գիտակցությունից, այն հայտարարում է անգիտակից, որպեսզի կարողանա այն վերագրել ողջ կեցությանը, բուսական և անօրգանական բնությանը: Աշխարհում իշխում է կամքը, որի ենթակաները պատկերացումներն են:

Բոլոր փիլիսոփաների մոլորությունն այն է, որ նրանք փիլիսոփայությունը համարում էին գիտություն և առաջնորդվում էին բավարար հիմքի օրենքով: Մինչդեռ իր սեփական փիլիսոփայությունը Շոպենհաուերը համարում է կառուցված այն հանգմունքի վրա, որ բոլոր իրերի էությունը և միակ իրական բանն աշխարհում, այսինքն՝ «ինքնին իրը» այն է, ինչը մենք գտնում ենք մեր գիտակցության մեջ որպես կամք, որը բոլորովին տարբերվում է բանականությունից (ինտելեկտից): Ըստ նրա՝

«ինչու» հարցը փիլիսոփայի համար չէ, նրա ուսումնասիրության առարկան դուրս է անեն օրինաչափության սահմաններից: Դրանով Շոպենհաուերը իր փիլիսոփայությունը դարձնում է խորհրդավոր, անհասկանալի, այսինքն՝ իռացիոնալ: Նա հռչակում է նոր տիպի փիլիսոփայության առաջացումը, որը բանական չի իր բնույթով: Շոպենհաուերի ընթերցողի համար դժվար է կողմնորոշվել՝ ի՞նչ է սա, մտածողության առանձնահատկություն, մյուսներից տարբերվելու ձգտում, թե՞ ժամանակաշրջանի ոգին: Վերջին տարբերակի օգտին է այն փաստը, որ Յեզեյն էլ օբյեկտիվացրել է, օրինակ, «հասկացությունը»: Մեզ հայտնի են մարդու կամքը, Աստծո կամքը, գուցե և էշի քուռակի կամքը, բայց անդեն կամքը, սուբյեկտից դուրս ու անկախ կամքը, մեղմ ասած, անհասկանալի է մարդկային բանականությամբ: Սակայն մենք պարտավոր ենք հաշվի առնել, որ Շոպենհաուերի համար մարդկային կամքը միայն ստորին մակարդակն է կամքի դրսևորման տարբեր աստիճանների մեջ: Ըստ նրա՝ կամքն աշխարհի էությունն է: Նա ընդգծում է այն հանգամանքը, որ բոլոր փիլիսոփայական համակարգերը սկսվել են կամ նյութից (մատերիալից) ու ստեղծել են նյութայնություն (մատերիալիզմ), կամ սկսվել են հոգուց ու ստեղծել են գաղափարայնություն (իդեալիզմ): Ինքն իր փիլիսոփայությունը առանձնացնում է մյուսներից, քանի որ նրանք հանգել են անհեթեթությունների: Նա քննադատում է նյութայնությունը (մատերիալիզմը), քանի որ այն ընդունում է նյութը (մատերիան) որպես բացարձակ էություն և թռչում է նրա և սուբյեկտի փոխհարաբերության հարցի վրայով, որի հետևանքով էլ այն միայն կարող է գոյություն ունենալ: Նյութայնության (մատերիալիզմի) մեծագույն անհեթեթությունն այն է, որ ելնում է օբյեկտիվից, մինչդեռ ամբողջ օբյեկտիվը պայմանավորված է ճանաչող սուբյեկտով, առանց որի չի կարող գոյություն ունենալ նաև օբյեկտիվը: Նյութայնության (մատերիալիզմի) անխուսափելի կեղծիքն այն է, որ նյութին (մատերիալին) վերագրում է բացարձակ, այսինքն՝ սուբյեկտից անկախ գոյություն: Նյութայնությունը (մատերիալիզմը) այն սուբյեկտի փիլիսոփայությունն է, որը մոռանում է իր գոյության մասին:

Շոպենհաուերը հաղթահարում է նյութայնության (մատերիալիզմի) ու գաղափարայնության (իդեալիզմի) միակողմանիությունը հետևյալ կերպ: Հոգին տրոհելով երկու մասերի՝ կամքի և ճանաչողության, նա վերցնում է կամքը, դարձնում իր փիլիսոփայության էությունը, իսկ, ճանաչողությունը համարելով երկրորդային, նյութը (մատերիան) դիտում է որպես այդ երկրորդայինի կոռեկտ (համապատասխան): Այնպես որ, նյութը կամքի թվացյալությունն է: Նյութական աշխարհի լիակատար գաղափարայնացումը (իդեալականացումը), ըստ որի, այդ աշխարհը գոյություն ունի միայն մեր պատկերացման մեջ, Շոպենհաուերը համարում է իր փիլիսոփայության հիմնադրույթներից մեկը: Սակայն նրա փիլիսոփայական տեսակետը կայուն չէ, և նա սայթաքում է դեպի նյութայնություն (մատերիալիզմ): Նա կարծում է, որ այնպես, ինչպես լարդն արտադրում է լեղի, երիկամը՝ մեզ, այդպես էլ ուղեղը պատկերացումներ է արտադրում: Այսինքն՝ մտածողությունը ուղեղի ֆունկցիա է: Սակայն, կարծես զգալով, որ դրանով նա անցնում է նյութայնության (մատերիալիզմի) վտանգավոր և իր համար ատելի գիծը, նա հարց է տալիս. «Կմնա՞ն, արդյոք, երկիրը, Արեգակը, եթե մենք հեռացնենք ուղեղները բոլոր գլուխներից»: Պնդելով, որ այդ դեպքում ողջ աշխարհը կոչնչանա, խնդրում է ընթերցողին, որ նա չկարծի, թե ինքը կատակ է անում, քանի որ, ըստ նրա, աշխարհը գոյություն ունի միայն որպես պատկերացում: Զգալով, որ իր տեսակետը կարելի է կատակային համարել, նա դրանով խոստովանում է իր անհետևողականությունը, տատանվելը նյութայնության (մատերիալիզմի) և գաղափարայնության (իդեալիզմի) միջև, նա ձգտում է դուրս գալ հակասությունից, հայտարարելով, որ իր փիլիսոփայությունը առաջին անգամ տեսնում է մարդու էությունը ոչ թե գիտակցության մեջ, այլ՝ կամքի: Արթուր Շոպեն-

հաուերը կամայականորեն կամքը դիտում է որպես գիտակցության նկատմամբ առաջնային:

Չարգելի ընթերցող, դու էլ ես տեսնում, որ նա դրանով հակադրվում է համա-  
մարդկային այն պատկերացմանը, ըստ որի, կամքը անհնարին է և անհմաստ՝ ա-  
ռանց գիտակցության: Այսինքն կամքը՝ գիտակցության դրսևորումներից մեկը, նա  
դարձրել է իր փիլիսոփայության համար հիմք և վերադարձնում է մեզ մեր թվարկու-  
թյունից առաջ V դար, երբ հասարակության մեջ իշխում էր առասպելաբանական  
աշխարհըրնկալումը, երբ, ինչպես օրինակ, Էմպեդոկլեսի փիլիսոփայական համա-  
կարգում ամեն նի շարժման ու փոփոխության պատճառը բնության մեջ համարվում  
էին տիեզերական ուժերը՝ Սերն ու Ատելությունը: Ամեն անհատի մեջ ատելության  
ու սիրո զգացումները նույնպես համարվում էին այդ տիեզերական ուժերի արտա-  
հայտություններ: Եթե ելնենք դարաշրջանի ոգուց, Էմպեդոկլեսը մեզ ավելի հասկա-  
նալի է, քան Շոպենհաուերը: Իր տեսակետը պաշտպանելու համար նա պնդում է,  
որ ուղեղը, նյարդային համակարգը և այլ օրգանները միայն կամքի դրսևորումներ  
են: Կամքն առաջնային է ոչ միայն ճանաչողության նկատմամբ՝ այլ նաև գիտակ-  
ցության: Աշխարհի ողջ բազմազանությունը կամքի հայտնությունն է: Այդ տեսակե-  
տը փիլիսոփայության մեջ հետագայում կոչվեց վոլյունտարիզմ: Բոլոր դեպքերում  
պետք է համաձայնել Շոպենհաուերի հետ, որ փիլիսոփայությունը պատկերացման  
վարագույրից այն կողմ գտնվող էության ճանաչման ձգտում է: Ըստ նրա՝ դու քե-  
զանից պետք է ճանաչես բնությունը, ոչ թե քեզ ճանաչես բնությունից: Սա է նրա  
հեղափոխական սկզբունքը: Նրա ողջ փիլիսոփայությունը կարելի է ներկայացնել  
մեկ արտահայտությամբ՝ **աշխարհը կամքի ինքնաճանաչումն է**: Ինքը հայտարարել  
է, որ ճշմարտության վարագույրը ինքը բարձրացրել է ավելի բարձր, քան որևէ  
մեկն իրենից առաջ: Համաշխարհային կամքը միջուկն է այն բանի, որի թաղանթը  
բնությունն է: Իսկական փիլիսոփայական աշխարհայացքը, որը դուրս է գալիս  
երևույթների սահմաններից, չի հարցնում, «որտեղի՞ց, ու՞ր և ինչու՞», քանի որ  
կամքը նույնքան աննպատակ է, որքան և անհիմն:

Շոպենհաուերը նորից է անդրադառնում դիալեկտիկային՝ ուղղելով Չեգելի  
թույլ տված աղավաղումը, չնայած տարբերություն չի տեսնում դիալեկտիկայի և  
սոփեստականության միջև: Ըստ նրա՝ դիալեկտիկան վեճի արվեստն է և ոչ մի կապ  
չունի օբյեկտիվ ճշմարտության հետ:

Չարգելի ընթերցող, այստեղ փոքր-ինչ միջամտենք և պարզաբանենք: Պատ-  
մականորեն դիալեկտիկան ու սոփեստական արվեստը զարգացել են զուգահեռա-  
բար: Դիալեկտիկան այն գրույցի արվեստն է, որի նպատակը ճշմարտություն  
գտնելն է, իսկ սոփեստականության մեջ նպատակը գրուցակցի նկատմամբ առա-  
վելության հասնելն է: Դիալեկտիկական գրույցի ընթացքում գրուցակիցներն իրար  
օգնում են, լրացնում, իսկ սոփեստական վեճի ընթացքում գրուցակիցները  
հակադրվում են իրար, և ամեն մեկը պաշտպանում է իր համոզումները: Իսկ ըստ  
Շոպենհաուերի՝ դիալեկտիկան միայն հոգեկան սուսերամարտի արվեստ է:

Այն ամենը, ինչ տեղի ունի, կատարվում է անհրաժեշտորեն: Ընտրության մեջ  
կամքն է տիրապետում ավելի ուժեղ դրդապատճառի: Սակայն ոչ թե բանականու-  
թյունն (ինտելեկտն) է կարևոր այդ դեպքում, այլ կամքը, որը, ըստ նրա, չի ենթարկ-  
վում բանականությանը: Ուղեղն իր ճանաչելու ֆունկցիայով ժամապահ է դրված  
կամքի կողմից իր արտաքին նպատակների իրականացման համար: Ճանաչողու-  
թյունը կամքի համար միջոց է: Մարդու բնավորությունն անկրկնելի է և անփոփոխ,  
այն բնածին է: Նա է օժտում կամքը անհրաժեշտությամբ և զրկում է նրան ազատու-  
թյունից: Նրա եզրակացությունն այն մասին, թե անհատի բարոյական որոշակիութ-  
յունը մնում է անփոփոխ ծնունդից մինչև մահ, ըստ էության, ժխտում է դաստիարա-



կության անհրաժեշտությունը և մարդու կատարելագործվելու ընդունակությունը: Դրդապատճառները թելադրվում են բնավորությամբ: Ազատությունը նշանակում է կամքին համապատասխանություն: Մարդու կամքը նրա իսկական էսի էությունն է: Մարդն այն է, ինչ նա ցանկանում է: Այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում, անհրաժեշտ է: Մարդու գործունեությունը անհրաժեշտաբար պայմանավորված է արտաքին դրդապատճառներով և ներքուստ՝ բնավորությամբ: Հետևաբար այն ամենը, ինչ կատարում է մարդը, տեղի է ունենում անհրաժեշտաբար: Էպիկուրի աշակերտ Մետրոդորուսը նկատել է, որ երջանկության՝ մեր մեջ եղած պատճառն ավելի կարևոր է, քան հանգամանքներով պայմանավորված պատճառները: Մարդու երջանկությունն ունի երկու թշնամի՝ ցավը և ձանձրույթը: Առաջինն ավելի հաճախ աղքատների համար է, երկրորդը՝ հարուստների: Անվանի խելքը տանում է դեպի մեկուսացում: Մարդասիրությունը միջակության արդյունք է: Սովորական մարդիկ մտածում են, թե ինչպես անցկացնեն ժամանակը: Տաղանդավոր մարդը ցանկանում է օգտագործել ժամանակը: Երջանկությունը նրան է պատկանում, ով բավարարվում է իրենով: Եսասիրությունը մարդու և կենդանու մեջ հիմնական զսպանակն է: Քոչվոր կյանքը, որը հատուկ է քաղաքակրթության ցածր աստիճանի համար, ավելի բարձր աստիճանի դեպքում, ի հայտ է գալիս տուրիզմի ձևով: Առաջինը թելադրված է կարիքով, երկրորդը՝ ձանձրույթով:

Մահը, ըստ նրա, անկասկած կյանքի իսկական նպատակն է: Հնարավոր չէ գտնել մեր կեցության համար այլ նպատակ, քան այն գիտակցությունը, որ ավելի լավ էր մենք չլինեինք: Մենք պետք է պատրաստ լինենք մեր մահին որպես ցանկալի և բերկրալի իրադարձության: Պատմությունը գիտելիք է, բայց գիտություն չէ, քանի որ նրանում չի պահպանվում գիտության հիմնական սկզբունքը՝ ճանաչված փաստերի ենթակարգությունը: Մարդկային ցեղը անդադար շարժվում է, պայքարում է, տառապում է և իրագործում է այդ ողջ ողբերգազավեշտական համաշխարհային պատմությունը: Մարդկային ցեղը իրար հետ կռվող կենդանիների հոտ է: Մարդը վայրի, այլանդակ զազան է: Մեծ ամբոխը շատ քիչ է մտածում: Ինքնուրույն դատողությունը քչերի մենաշնորհն է, մնացածին կառավարում են հեղինակությունը և օրինակը: Աշխարհում բնականորեն իշխում է ոչ թե իրավունքը, այլ՝ ուժը: Աշխարհը անբուժելիների հիվանդանոց է: Ով սիրում է ճշմարտությունը, նա ատում է աստվածներին ու Աստծուն: Ինքն իր մասին ասում է, որ ինքը հետևել է ճշմարտությանը, ոչ թե՝ Տեր Աստծուն: Ամեն ճշմարտություն և ամեն իմաստություն վերջին հաշվով ընկած է ինտուիցիայի մեջ: Կրոնը բոլոր ժամանակներում թշնամաբար է վերաբերվել ճշմարտության որոնմանը: Հավատի համար պետք չէ լինել փիլիսոփա: Մի որոնիր Աստծուն քեզանից դուրս, դա քո սեփական երևակայության ծնունդն է: Խավար ժողովրդական զանգվածների համար կրոնը փիլիսոփայության հանրամատչելի փոխանորդն է, ժողովրդի մետաֆիզիկան: Կրոնը փայտի ոտք է, որը փոխարինում է իսկականին: Այն մարդկանց մեծամասնության մտավոր տկարության հետ կապված անխուսափելի չարիք է: Ըստ նրա՝ իսկական փիլիսոփայությունը, անկախ այն բանից, աստվածային ելակետից է, թե անաստվածային, աշխարհի էության բացահայտումն է բանականության վերացական հասկացություններով, որոնք միշտ էլ մեր ձեռքի տակ են: Փիլիսոփայությունը, հասնելով իր զարգացման գագաթնակետին, ստանում է բացասական բնույթ և վերջանում է ժխտումով: Չհավատալով ոչ մի բանի՝ այն հանգեց հավատի ոչնչի նկատմամբ: Պատուհնը և Կանտը բարձրացրին նրան փիլիսոփայության գագաթին, որտեղ նա գտավ փիլիսոփայական Նիրվանա՝ հանձին բուդդայականության և բրահմայականության: Վեդաները նրա համար մարդկային իմացության բարձրագույն արդյունքն են, որոնց միջուկը Ուպանիշադներն են: Եվ իր փիլիսոփայության վերջնական արդ-

յունքները համընկնում են հնագույն աշխարհայացքի՝ Վեդաների դրույթներին: Մնացած բոլոր փիլիսոփայությունները, որոնք հրաժարվում են այդ հիմնադրույթներից, կեղծ են: Այդ վիճակում են բոլոր եվրոպական փիլիսոփայությունները, բացի իր փիլիսոփայությունից:

## ՆԻՑՇԵ (1844-1900)

ՆԻՑՇԵՆ շատերի կողմից չի ընդունվել որպես փիլիսոփա, քանի որ նրա գործերը ավելի շուտ գեղարվեստական են, քան փիլիսոփայական: Ասացվածքներն ու ասույթները, որոնց մեջ ինքը հռչակում է իրեն առաջինը Գերմանիայում, իր բառերով, հավերժության ձևեր են: Ինքն իր մասին ասում է, որ տասը նախադասությամբ կարող է ասել այն, ինչ ուրիշները չեն կարողանում ասել ամբողջ գրքով: Նրա ասույթները բավական չէ կարդալ, դրանք պետք է մեկնաբանել:

Նրա հիմնական գործերն են՝ «Այսպես է ասել Ջրադաշտը», «Բարուց ու չարից այն կողմ», «Հակաքրիստոնյա» և այլն: Նա ասել է. «Ես բավականաչափ ուժեղ եմ, որպեսզի մարդկության պատմությունը կտորեն երկու մասի», ինչպես նաև՝ «Ես մարդ չեմ, ես դինամիտ եմ»: Ըստ նրա՝ իսկական փիլիսոփան պետք է լինի սարսափելի պայթուցիկ նյութ, որի դիմաց ամեն ինչ գտնվում է վտանգի տակ: Փիլիսոփայի իր պատկերացումը նա հակադրում է «ինչ-որ Կանտին, էլ չասենք ակադեմիական որոճող կենդանիներին և փիլիսոփայության այլ պրոֆեսորներին»: Փիլիսոփայությունը, ըստ նրա, կամավոր գոյությունն է սառույցների և լեռնային բարձունքների մեջ, ամենի, ինչ հալածված է եղել բարոյականությամբ: Նա իր մասին ասել է. «Ես ըստ անհրաժեշտության ճակատագրի մարդ եմ, քանի որ, երբ ճշմարտությունը մտնում է պայքարի մեջ հազարամյա ստի դեմ, կսպասվեն ցնցումներ, երկրաշարժի ջղաձգություններ, սարերի և հովիտների տեղափոխություններ, որոնք երազում էլ չեն եղել: Քաղաքականության հասկացությունը բոլորովին կհալվի հոգևոր պատերազմի մեջ: Հին հասարակության իշխանության բոլոր ձևերը հոգս կցնդեն, նրանք բոլորը ստի վրա են: Երկրի վրա կլինեն պատերազմներ, որոնք երբեք չեն եղել: Միայն ինձնից է սկսվում մեծ քաղաքականությունը: Ես առաջին անբարոյականն եմ»: Նա իր մեջ զգում է մեծ առաքելություն, որ ինքը պարտավոր է իր մտքերը շարադրել մարդկությանը: Ինքը նրանցից մեկն է, ովքեր արժեքներ են թելադրում հազարամյակներին: Երիտասարդ հասակից նա մտածել է. «Հասե՞լ է արդյոք մարդկային ցեղի ազնվացման պահը»: Նա համոզված է, որ քառասուն տարի հետո ինքն անվանի կդառնա Եվրոպայում: Սակայն, չէր ցանկանում, որ իր գրքերը կարդա ամեն պատահական մարդ: Նա կարծել է, որ իր խելքը ամենից անկախն է Եվրոպայում, և ինքը միակ գերմանացի գրողն է եղել: Նիցշեն համոզված է եղել, որ իր փիլիսոփայությունը՝ «հակում դեպի արգելվածը» խորհրդանշանով, մի օր կհաղթանակի, քանի որ մինչ այժմ հիմնովին արգելվել է միայն ճշմարտությունը: Ըստ նրա՝ հոգու բոլոր նորարարները որոշ ժամանակ իրենց ճակատին ունեն չանդալայի (Հնդկաստանում հասարակության ամենաստորին կաստայի) ճակատագրական կնիքը ոչ միայն այն պատճառով, որ նրանք այդպիսին են համարվում, այլ նաև այն, որ նրանք զգում են սարսափելի անդունդ իրենց և այն ամենի միջև, ինչ համարվում է սովորական և հարգանք վայելող:

Ըստ Արիստոտելի, մենության մեջ ապրելու համար, պետք է լինել կենդանի կամ Աստված: Ըստ Նիցշեի՝ կա նաև երրորդ հնարավորությունը՝ պետք է լինել և՛ մեկը, և՛ մյուսը՝ փիլիսոփա: Այդ խոսքերը ամենաշատը իրեն են վերաբերում, քանի որ նա չի ունեցել ո՛չ ընկեր, ո՛չ Աստված: Նա ապրել է առանց հավատի և

անընդհատ պայքարի մեջ իր հետ: Նա ասում է, որ եթե գոյություն ունենային աստվածներ, ինքն ինչպես կհանդուրժեր չլինել Աստված, ուրեմն աստվածներ չկան: Փիլիսոփան նրանով է առանձնահատուկ, որ խուսափում է երեք փայլուն ու աղմկոտ բաներից՝ փառքից, թագավորներից և կանանցից: Նա չի մոռանում, որ ունեցվածքի տերը դառնում է նրան գերի: Նիցշեի գրքերից մեկը կոչվում է՝ «Մարդկային, չափազանց մարդկային: Գիրք ազատ մտքերի համար»: Ազատ մտքերով օժտվածները կանգնում են մի շարք հարցերի առջև՝ «Չի՞ կարելի, արդյոք, շուռ տալ բոլոր արժեքները», «Գուցե բարին հենց չարն է, իսկ Աստված հորինված է սատանայի խորամանկությամբ», «Գուցե ամեն ինչ իր հիմքում կեղծ է», «Եթե մենք խաբված ենք, ապա մե՞նք չենք, արդյոք, նաև խաբեբաներ» և այլն:

Նա ասել է, որ իր երկերում Ջրադաշտը հատուկ տեղ ունի: Ամեն մեկը ականջ չունի նրա համար: «Ոչ թե թշնամությամբ է վերջանում թշնամությունը, այլ՝ բարեկամությամբ», այսպես է սկսվում Բուդդայի ուսմունքը: Ազատ միտքը գիտե այլևս, թե որ «դու պարտավոր ես» – ին էր ենթարկվում և գիտե այժմ, թե ինչի է ընդունակ ինքը և ինչ է նրան կարելի: Իսկական փիլիսոփաները նրանք են, ովքեր հրամայողներ են ու օրենսդիրներ, ովքեր հայտարարում են. «Այսպես պետք է լինի»: Նրանց իմացությունը ստեղծագործություն է, օրենսդրություն, նրանց կամքը ճշմարտության հանդեպ կամքն է դեպի իշխանություն: Նիցշեն հավատում է, որ իսկական փիլիսոփայի համար կարևոր են ծագումը, նախնիները, տոհմական ճյուղը: Շատ սերունդներ պետք է աշխատեն փիլիսոփա անունը ստանալու համար, նրա մեջ պետք է սերմանեն ամբոխից կտրվածության զգացումը, գերծ մնալ ամեն աղավաղումից, թյուրըմբռնումից, նրա մեջ պետք է դաստիարակվի հրամայելու արվեստը, կամքը, հայացքի դանդաղկոտությունը, որը հազվագյուտ է հիանում, սիրում: Այդ լույսի տակ մեր՝ այսինքն վերին աստիճանի ժողովրդական, այն է՝ ռանկական (պլեբեյական) դարաշրջանում դաստիարակությունը և կրթությունը պետք է լինի, ըստ էության, քողարկման, խաբելու արվեստ մոլորության մեջ զցելու համար ծագումը և մարմնով ու հոգով ժառանգած ռամիկությունը (պլեբեյականությունը): Ըստ Նիցշեի՝ կաստայական տարբերությունը դրսևորվում է նախ և առաջ դասակարգերի միջև: Գոյություն ունեն նաև ազգային տարբերություններ, ինչպես նաև եվրոպացիների և ասիացիների միջև: Ըստ նրա՝ եվրոպացիները կարողանում են ցույց տալ իրենց կարծիքի հիմքերը: Եվրոպան անցել է հետևողական ու քննադատական մտածողության դարոց: Ասիան չի կարողանում ճշմարտությունը զանազանել պոեզիայից և չի գիտակցում, թե որտեղից են առաջանում իր համոզմունքները՝ սեփական դիտարկումից, ճիշտ մտածելուց, թե երևակայությունից: Բանականության դարոցական կարգապահությունը Եվրոպան դարձրեց Եվրոպա: Միջնադարում նա այն ճանապարհին էր, որ նորից դառնար Ասիայի կցորդը, այսինքն կորցներ գիտական ոգին, որով նա պարտական է հույներին:

Նիցշեն իր կարծիքն է ունեցել տարբեր ազգեր բնութագրելիս: Անգլիացիներին նա համարում է ոչ փիլիսոփայական ազգ: Եվրոպական բարձր զգացումը, ճաշակը ֆրանսիական ծագում ունի, իսկ եվրոպական առօրեականությունը, ժամանակակից գաղափարների ռամիկությունը (պլեբեյականությունը) անգլիական է: Գերմանացիներին նա անվանում է անխելք ազգ: Նրանք ձանձրանում են խելքից, չեն վստահում նրան: Ոչ մի այլ ժողովուրդ չի չարաշահել երկու եվրոպական թմրադեղեր՝ ալկոհոլը և քրիստոնեությունը: Գերմանական խելքը գռեհկանում է: Հրեաները ամենաուժեղ, ամենամաքուր ազգն են Եվրոպայում: Նա ասում է, որ իրեն չի հանդիպել մի գերմանացի, որը հրեաների նկատմամբ բարյացակամ լիներ: Ամենուրեք, որտեղ ազդել են հրեաները, նրանք սովորեցրել են ավելի նուրբ զանազանել, ավելի պարզ ու խնամքով գրել, ժողովրդին կոչել են բանականության:

Նիցշեն ուշադրություն է դարձնում այն պատմական փաստին, որ Չերակլիտը, Պլատոնը, Դեկարտը, Սպինոզան, Լայբնիցը, Կանտը, Շոպենհաուերը, ավելացնենք նաև Նիցշեն, հարգելի ընթերցող, ամուսնացած չեն եղել: Ըստ Նիցշեի՝ նրանց չի էլ կարելի պատկերացնել ամուսնացած: Ամուսնացած փիլիսոփայի տեղը կատակերգության մեջ է: Սոկրատեսը բացառություն է, չարացած Սոկրատեսը ամուսնացել է ծաղրի համար: Նիցշեն ասում է, որ երբ ծնվեց Բուդայի տղան, ինքն ասաց, որ ծնվեց փոքրիկ հրեշը՝ դարավոր կապանքներն իր համար: Հարգելի ընթերցող, իհարկե ամուսնությունը նախ և առաջ պատասխանատվություն է և ազատության սահմանափակում: Մեծամասնության համար դա պարտադիր է և բնական: Սակայն ցանկացած հասարակության մեջ գոյություն ունի մի նեղ փոքրամասնություն, որը չի համապատասխանում ամուսնության պահանջներին տարբեր պատճառներով: Այդ փոքրամասնության մեջ են ոչ միայն մեծ փիլիսոփաների մի մասը, այլ նաև մեծ գիտնականների, արվեստագետների, պետական գործիչների, մեծ հանցագործների և այլի մի մասը: Այդ փոքրամասնության մեջ են մտնում նաև բոլոր նրանք, ովքեր գիտակցորեն ու սկզբունքորեն տարբերում են իրենց մեծամասնությունից, ում համար իրենց մասնագիտությունը ինքնանպատակ է և նվիրվածության բնագավառ, ոչ թե միայն կյանքի պայմաններ ստեղծելու միջոց: Ամուսնությունը ունի և՛ դրական կողմեր, և՛ բացասական, մարդուց է կախված, թե որը նրա համար ավելի կարևոր կլինի: Եթե մարդը նվիրված է ինչ-որ բանի, որում տեսնում է իր երջանկությունը և կարծում է, թե ամուսնությունը կխանգարի իրեն, իհարկե, նա կարող է չամուսնանալ: Ինչով էլ զբաղվենք մեր կյանքում, մենք կամ ապրուստի միջոց ենք ստեղծում, կամ ձանձրույթն ենք վերացնում, կամ ինքնահաստատման նպատակ ենք հետապնդում: Ամուսնությունն էլ է զբաղմունք: Մարդու երջանկությունն ունի երկու աղբյուր՝ մասնագիտությունը և ընտանիքը, որոնք կարող են իրար օգնել և խանգարել: Եթե դրանցից մեկը թերի է, մյուսը չի կարող փոխարինել, մարդու երջանկությունն էլ է մնում թերի, միակողմանի: Ընտանիք կազմելն էլ մասնագիտության պես բան է, նա էլ է պահանջում ժամանակ, նվիրվածություն, գիտելիք, մանկավարժություն և այլն:

Ըստ Նիցշեի՝ ամեն փիլիսոփայական համակարգ այս կամ այն փիլիսոփայի խոստովանությունն է ինքն իրեն, որի հիմքը նրա բարոյականությունն է: Նա չի կարծում, որ փիլիսոփայությունը սկսվում է ճանաչելու ձգտումից: Նա կարծում է, որ ճանաչելու պահանջումը միջոց է իշխանության ձգտման համար: Ամեն փիլիսոփա իր գիտակցական գործունեության մեջ թաքնված ձևով գտնվում է իր բնագոյների իշխանության ներքո: Ամենակարևոր բնագոյ մեր անձի և ցեղի պահպանման ֆիզիոլոգիական պահանջումըն է: Մարդը պետք է կարողանա իրեն պահպանել, դա է նրա անկախության լավագույն ապացույցը:

Տարբեր փիլիսոփաներ մշտապես լրացնում են հնարավոր փիլիսոփայությունների ինչ-որ մի անկյունաքարային սխեմա: Նրանք գնում են մեկը մյուսի ետևից՝ ինչ-որ մի շրջանային ճանապարհով: Նրանց մղում է բնածին համակարգայնությունը և հասկացությունների փոխկապակցվածությունը: Մինչև հիմա, ըստ Նիցշեի, ամեն փիլիսոփայելու մեջ էությունը ոչ թե ճշմարտությունն է եղել, այլ առողջությունը, ապագան, աճը, ուժը, կյանքը: Մարդը զբաղված է ցեղի պահպանման գործով: Դա նրա բնագոյն է, նրա էությունը:

Նա քննադատում է սուբյեկտիվ գաղափարայնական (իդեալիստական) տեսակետը, ըստ որի, արտաքին աշխարհը մեր զգայությունների գործն է: Այդ դեպքում, ասում է Նիցշեն, մեր մարմինը՝ որպես արտաքին աշխարհի մաս, պետք է նույնպես համարել մեր զգայությունների արդյունքը, որը, իհարկե, անհեթեթություն է:

Միշտ էլ կգտնվեն պարզունակ ինքնադիտարկողներ, որոնք հավատում են, որ գոյություն ունի ինչ-որ մի անմիջական հավաստիություն, օրինակ, այս կարգի, թե «ես մտածում եմ», կամ շոպենհաուերյան «ես ցանկանում եմ»: Այն միայն սնահավատությունն է, թե ճանաչողությանն այս դեպքում հաջողվում է իր առարկան ընդգրկել մերկ վիճակում, որ այստեղ նենգափոխման հնարավորություն չկա ո՛չ օբյեկտի կողմից, ո՛չ սուբյեկտի: Ի պատասխան նման համոզմունքների՝ Նիցշեն կրկնում է բազմաթիվ անգամ, որ անմիջական հավաստիությունը, ինչպես նաև բացարձակ արժեքը ու «ինքնին իրը» իրենց մեջ հակասություն են պարունակում: Թող ժողովուրդը հավատա, որ ճանաչողությունը վերջնական գիտելիք է, բայց փիլիսոփան պետք է կանգ առնի մի շարք մետաֆիզիկական հարցերի առջև. «Որտեղի՞ց է ինձ մոտ «մտածել» հասկացությունը», «Ինչու՞ են ես հավատում պատճառին ու նրա առաջացրած գործողությանը», «Որտեղի՞ց է առաջանում «եսը» և ինչպես է այն դառնում մտածելու պատճառ» և, վերջապես, «Ինչների՞ս է պետք այն, ինչը կոչվում է ճշմարտություն»: Ըստ Նիցշեի՝ սխալ դատողությունը նույնպես ստանում է արժեք, եթե այն նպաստում է կյանքին, ցեղի պահպանմանը և դաստիարակմանը: Իր փիլիսոփայության մասին նա ասում է, որ այն փիլիսոփայությունը, որը որպես կյանքի պայմաններից մեկը չի ընդունում ճշմարտությունը, մարտահրավեր է նետում կայացած փիլիսոփայությանը և իրեն դնում է «բարուց ու չարից այն կողմ»: Ինքը քննադատում ու թերահավատությամբ է նայում անցյալի փիլիսոփաներին, որոնք բավականաչափ ճշմարիտ չեն, քանի որ իրենց նախապաշարմունքները հռչակել են որպես ճշմարտություններ: Ինքը կարծում է, որ այն համոզմունքը, թե ճշմարտությունը ավելի թանկ է, քան պատրանքը, բարոյական նախապաշարմունք է:

Բոլոր ժամանակների մետաֆիզիկներին հատուկ է այն նախապաշարմունքը, որ գերազույն արժեքի առարկաները չեն կարող ծնվել իրենց հակոտնյայից, նրանք պետք է ունենան այլ՝ իրենց սեփական ծագումը: Չի կարելի դրանք կապել այս փուլ, պատրանքային, ողորմելի աշխարհի հետ, այդ ունայն ու վավաշոտ լաբիրինթոսի հետ: Նրանց հիմքը պետք է գտնվի գոյի ընդերքում, հավերժության մեջ, թաքնված աստվածայնության մեջ, «ինքնին իրի» մեջ: Մետաֆիզիկների հավատալիքների հիմքում ընկած է այն հավատը, որ արժեքները լինում են հակասական: Ոչ մեկի մտքով էլ չի անցել կասկածել, թե գոյություն ունե՞ն, արդյոք, հակասություններ: Արժեքների այն հանրաճանաչ և հակադիր գնահատականները միայն նախնական, խեղաթյուրված կարծիքներ չե՞ն ներկայացնում, արդյոք: Նման հարցերի պարզաբանման համար պետք է սպասել փիլիսոփաների նոր ցեղի հայտնվելուն, որոնք օժտված կլինեն ոչ թե ուրիշ, այլ միանգամայն հակառակ ճաշակով:

Չարգելի ընթերցող, չնայած ես չեմ հասկանում՝ ինչ է նշանակում «հակառակ» ճաշակը, այնուամենայնիվ, հաշվի առնենք, որ Նիցշեն նրանց անվանում է գայթակղիչներ, այսինքն՝ աստանաներ: Նրանք ազատ մարդիկ են, իհարկե, Նիցշեի գլխավորությամբ, եթե նույնիսկ, ինչպես ցույց տվեց ժամանակը, ինքը միակն է նրանցից: Ըստ նրա՝ մեզ իրականում տրված են միայն մեր ցանկությունների և ձգտումների աշխարհը: Աշխարհը ներսից դիտելիս, ասում է նա, այն կամքի ձգտումն է իշխանության: Ինքն ասում է, որ ամենուրեք, որտեղ նա գտել է կենդանություն, կյանք, գտել է նաև կամք դեպի իշխանություն: Նույնիսկ ծառայական կամքի մեջ նա գտել է տեր դառնալու կամք:

Չին աստվածաբանական խնդիրը հավատի և գիտելիքի միջև, այլ կերպ ասած, բնագրի և բանականության միջև, դրվել է Սոկրատեսի կողմից: Պլատոնից սկսած բոլոր աստվածաբանները և փիլիսոփաները մնում են միևնույն ուղու վրա: Մինչ հիմա գերապատվությունը տվել են բնագրին, կամ, ինչպես քրիստոնյաներն են ասում, հավատին, ըստ Նիցշեի՝ հոտին: Այս հարցում բացառություն է Դեկարտը,

որը նախապատվությունը տվել է բանականությանը: Սակայն բանականությունը միայն միջոց է, և Ղեկարտը մակերեսային էր: Նիցշեն Կանտին անվանում է քոնցիզաբերոզյան չինացի և հայտարարում է, որ քննադատությունը փիլիսոփաների գեներն է, բայց ոչ փիլիսոփայության էությունը: Նա քննադատում է նրանց, ովքեր փորձեր են անում փիլիսոփայությունը դնել խիստ գիտական հիմքի վրա: Նիցշեն Շոպենհաուերին անվանում է իր մեծ ուսուցիչ: Եթե ուսուցիչն իր փիլիսոփայության հիմքում դրել է կամքը, ապա աշակերտը կարևորել է կամքը դեպի իշխանություն, որի գերագույն արտահայտությունն է գերմարդու կերպարը: Այդ կերպարը արդյունքն է նրա թավադական (արիստոկրատական) հայացքների, ըստ որոնց, հասարակությունը բաժանվում է իշխող, հրամայող, փոքրամասնության և ենթարկվող, կատարող, ստրկական մեծամասնության, որին Նիցշեն վերաբերվում է ծայրահեղ արհամարհանքով՝ դիտելով այն միայն որպես անհատների կամքը իրագործելու միջոց: Նրա համար մեծամասնությունը, ժողովուրդն ու ամբոխը միևնույնն են: Նա ոչ միայն առանձնացնում է ժողովրդից այն անհատներին, որոնք ձգտում են իշխանության, այլ նաև հակադրում նրանց մեծամասնությանը: Ըստ նրա՝ ամեն ականավոր մարդ ձգտում է մեկուսանալ ամբոխից: Որքան ավելի ազատ ու հզոր է անձը, այնքան ավելի պահանջկոտ է նրա սերը: Վերջապես նա ձգտում է դառնալ գերմարդ, քանի որ մնացածը չեն հագեցնում նրա սերը: Ամեն հանրամատչելի գիրք աչքի է ընկնում գարշահոտությամբ: Գարշահոտությունը ամենուրեք է, որտեղ հասարակ ժողովուրդը սնվում է, ջուր խմում, նույնիսկ որտեղ նա երկրպագում է: Գարշահոտությունը փչում է ամբոխական թաղամասերից: Փոքր մարդկանց ևս Նիցշեն գնահատում է իր սկզբունքների տեսակետից: Հայիոյանքն ու կովչտելը բոլոր աղքատների հաճույքն է. այն փոքրիկ արբեցում է տալիս իշխանությամբ: Նույնիսկ բողոքը կարող է կյանքին հրապուրանք տալ, քանզի մի փոքր քեն կա ամեն մի բողոքի մեջ: «Ահեղ դատաստանը» ոխի քաղցր սփոփանք է: Պետք չէ գնալ եկեղեցի, եթե ուզում ես մաքուր օդ շնչել:

Նիցշեն ասում է, որ ինքը միշտ էլ տուժել է մարդաշատությունից: Չկան ավելի հպարտ ու զուված գրքեր, քան իր գրքերն են. դրանք երբեմն հասնում են գերագույնի, որը հնարավոր է երկրի վրա՝ ցինիզմի: Դրանք ըմբռնելու համար հարկավոր են ամենանուրբ մատները և ամենահամարձակ բռունցքները: Այն, ինչ կարող է լինել ընդհանուր, չունի մեծ արժեք: Մեծ բաները մնում են մեծերի համար: Ֆրանսիական մեծ հեղափոխությունը Նիցշեն անվանում է ստրուկների վերջին մեծ արևտամբություն: Ըստ Նիցշեի՝ պետությունը ոչ թե պայմանագրի արդյունք է, այլ հրամայողին գտնելու ձև: Պետությունը ամենասառն է բոլոր հրեշներից: Նա սառնորեն ստում է. «Ես՝ պետությունս, ժողովուրդն եմ»: Դա սուտ է: Պետությունը բոլոր լեզուներով ստում է բարու ու չարի մասին: Հաճախ ցեխն է նստում գահին, հաճախ էլ գահը՝ ցեխին: Պատերազմը անհրաժեշտ է պետությանը այնպես, ինչպես ստրուկը հասարակությանը: Աշխարհը պտտվում է նոր արժեքների հայտնագործողների շուրջ, սակայն ժողովուրդն ու փառքը՝ խեղկատակների շուրջ. այդպիսին է աշխարհի կարգը: Շուկայից ու փառքից հեռանում է ամեն մեծություն: Ոչ մի մեծ փիլիսոփա չի կարողացել առաջնորդել ժողովրդին: Հաջողությունը նիշտ էլ եղել է մեծագույն խաբեբան: Ամեն մի շփում գռեհկացնում է: Անվանի հոգին ինքն է իրեն գնահատողը:

Մարդկանց մեծամասնության համար բնագդային պահանջ է ինչ-որ բան անելու և ինչ-որ բան չանելու պարտավորությունը: Միայն փոքրամասնությունն է զգում իրեն ազատ ստեղծված հրամայելու համար: Միջին եվրոպացին հոտային կենդանի է, որի համար մեծ բարեբախտություն է Նապոլեոնի պես բացարձակ հրամայողի հայտնվելը: Նիցշեն Նապոլեոնին անվանում է անմարդկայնության ու գերմարդկայնության միասնություն:

Նիցշեն, լինելով ծայրահեղ թավադական (արիստոկրատական) գաղափարախոս, մտահոգված է մարդկային ցեղի լավացման խնդրով: Ինքը պնդում է, որ մարդկային ցեղի կատարելագործման, լավացման խնդիրը միշտ եղել է թավադականության (արիստոկրատիայի) մենաշնորհը: Նրան մտահոգում է այն հարցը, թե մարդկային որ տիպը պետք է աճեցնել, որ տիպն է ցանկալի որպես ավելի արժեքավոր, ավելի արժանի կյանքին, ապագային: Ըստ նրա՝ այդ արժեքավոր տիպն արդեն գոյություն է ունեցել որպես միայն երջանիկ պատահականություն, բացառություն: Այդ տիպից վախեցել են և աճեցրել են հակառակ տիպի մարդ՝ ընտանեկան կենդանու նման, հոտային կենդանու նման, հիվանդ կենդանու նման՝ քրիստոնյա:

Նիցշեն կյանքը գնահատում է որպես աճման բնագոյ, կայունության, ուժի, իշխանության իրագործում: Որտեղ պակաս է կամքը դեպի իշխանություն, այնտեղ անկում է: Քրիստոնեությունը անվանում են կարեկցանքի կրոն: Կարեկցանքը թուլացնում է ուժը: Չկա ավելի հիվանդագին երևույթ, քան քրիստոնեական կարեկցանքը: Նիցշեն մտածել է նաև, թե գուցե ողջ մարդկությունը կենդանու մի տեսակի որոշակի փուլ է, այնպես որ, մարդն առաջացել է կապիկից և նորից կդառնա կապիկ: Նրա նշանաբաններից մեկն է լավացնել, կատարելագործել մարդկությունը:

Ավելի ռազմատենչ ցեղերը տիրել են անասնապահական ու գյուղատնտեսական ցեղերին այնպես, ինչպես բնության մեջ մի բույսը, չունենալով արմատ, սնվում է ուրիշ բույսից և բարձրանում է նրանից վեր: Կարևորը առողջ թավադականության (արիստոկրատիայի) մեջ այն համոզմունքն է, որ ինքը ոչ թե ֆունկցիա է, այլ հասարակության իմաստը, որ ինքը հանգիստ խղճով ընդունում է ժողովրդի զոհաբերությունը, որով ժողովուրդը ճնշվում է մինչև ստրուկի, գործիքի վիճակի: Հասարակության գոյությունն էլ արդարանում է նրանով, որ նա հենարանի, միջոցի դեր է կատարում թավադության (արիստոկրատիայի) համար: Երկիրը լի է ավելորդներով, կյանքը փչացրած է մարդկանց անթիվ բազմությամբ: Այ, եթե հնարավոր լիներ գայթակղել նրանց «հավերժական կյանքով» ու տանել այս կյանքից: Բոլոր մեծերը, բոլոր հոյակապ իրերը երբեք չեն կարող լինել հանրամատչելի, գեղեցիկը պատկանում է քչերին: «Ի՞նչ է լավը» հարցին Նիցշեն պատասխանում է՝ «իշխանությունը»: Իսկ վատը այն ամենն է, ինչ ծագում է թուլությունից: Երջանկությունը իշխանության աճի զգացումն է: Թույլերը և անհաջողակները պետք է զոհվեն: Այդ դրույթը նա համարում է մարդու հանդեպ իր սիրո առաջին դրույթը: Այս համոզմունքը պատճառաբանվում է բնության մեջ դրսևորվող օրենքներով: Երբ առյուծը բռնում է եղնիկին և ուտում նրան, երեխան խղճում է եղնիկին ու տրամադրվում առյուծի դեմ, իսկ բնասեր գիտնականը այդ երևույթի վրա ոչ մի հուզմունք չի դրսևորում, քանի որ համոզված է, որ գիշատիչների առկայությունը անհրաժեշտ է հենց խոտակերների հոտը առողջ պահպանելու համար: Այդ պատճառով էլ Նիցշեն կարեկցանքը թույլերի հանդեպ համարում է բոլոր արատներից ավելի վնասակար և անվանում է քրիստոնեություն:

Շահագործումից ազատ հասարակություն կառուցելու ձգտումը Նիցշեն գնահատում է որպես ձգտում՝ առանց օրգանական ֆունկցիաների կյանք հորինել: Մինչդեռ շահագործումը պետք է դիտել որպես իրականության հիմնական գործոն ողջ պատմության ընթացքում: Միայն ինտելեկտուալ էակներն են օժտված կամքով: Օրգանիզմների մեծ մասը զուրկ են կամքից: Աշխարհը դիտարկված ներսից կամք է դեպի իշխանություն: Բոլոր գործող ուժերը, կյանքը կամք է դեպի իշխանություն: Որտեղ իշխում են, այնտեղ կա ժողովրդական զանգված, որտեղ կա զանգված, այնտեղ կա ստրկության պահանջումը: Որտեղ կա ստրկություն, այնտեղ քչերն են մնում անձ և նրանց դեմ է ուղղվում հոտային բնագոյն ու խիղճը: Բոլոր մարդիկ բաժանվում են ստրուկների և ազատների: Ուն չի պատկանում օրվա երեք

քառորդը, նա ստրուկ է, ով էլ լինի՝ պետական գործիչ, վաճառական, պաշտոնյա, թե գիտնական: Ձարգացած մարդը տարբերվում է նրանով, որ ավելի շատ է տեսնում ու լսում՝ մտածելու շնորհիվ:

Նիցշեն իր գործերից ամենաարժեքավորն է համարել Ջրադաշտի մասին իր գիրքը: Ջրադաշտը հին պարսկական կրոնի հիմնադիրն է, ապրել է մեր թվարկության մինչև VI դարում: Նիցշեի նկարագրությամբ նա երկար ժամանակ ապրել է սարերում, մարդկանցից հեռու, քարանձավում կենդանիների հետ, որոնք էլ նրան սնել են, երբեք գինի չի օգտագործել: Հետո նա իջել է սարերից մարդկանց մոտ և նրանց պատմել գերմարդու մասին: Ջրադաշտից որևէ բան հասկանալու համար, պետք է գտնվել նույն պայմաններում, ինչ որ ինքը՝ մի ոտքով կանգնած լինել կյանքից այն կողմ: Գերմարդը այնպես է գերազանցում մարդուն, ինչպես մարդը՝ կապիկին: Գերմարդը Երկրի իմաստն է: Մարդը կեղտոտ վտակ է, պետք է ծով լինել, նրանից չկեղտոտվելու համար: Գերմարդը ծով է: Մարդը անդունդի վրայով անցկացրած ճոպան է, որը կենդանուն միացնում է գերմարդու հետ: Մարդու մեջ կարելի է տեսնել այն է, որ նա կամուրջ է, ոչ թե նպատակ: Ջրադաշտը մարդկանց սովորեցնում է իրենց կեցության իմաստը, որը գերմարդն է: Մարդը Նիցշեի համար սիրո առարկա չէ, ավելին, նրա թավադակամության (արիստոկրատականության) մեջ կա մարդատյացություն: Երբ 1885 թվականին Ինդոնեզիայի Կրակատաու հրաբուխը վերացրեց երկու հարյուր հազար մարդ, Նիցշեն ցնծություն ապրեց այդ աղետի կապակցությամբ: «Դա հոյակապ է,- բացականչել է նա,- մի ակնթարթում վերացնել երկու հարյուր հազար մարդ: Ահա մարդկության վերջը»: Նույն ուրախությունն է նկատվել նաև 1887թ. մարտին, Նիցշայի երկրաշարժի դեպքում: Նիցշեն ցանկանում էր, որպեսզի ծովը դուրս գա Կապիկից և ջնջի քաղաքի բնակչությունը: Մարդկանց այս կարգի վրդովմունքին, թե «Հէ որ մենք էլ կզոհվենք», նա պատասխանում է՝ «Միևնույն է»: Ըստ նրա՝ նույնիսկ լավագույն մարդու մեջ կա ինչ-որ մի զգվելի բան, որը պետք է հաղթահարել: Նա խոստովանում է, որ պատմության մեջ երբեք դեռ չի եղել գերմարդ և ինքն էլ չի տեսել մեծ մարդ: Դրանով Նիցշեն արտահայտում է իր ռոմանտիզմը և ուսողիզմը: Ըստ էության գերմարդը աստվածային հատկություններով է օժտված, այսինքն Աստված է, ուղղակի նրա անունը ավելի մոտ է մարդուն: Հոմերոսի աստվածները շատ ավելի մոտ են մարդուն, քան Նիցշեի գերմարդը:

Իր ժամանակաշրջանը Նիցշեն բնութագրում է որպես ամբոխի թագավորություն: Հիմարներն են հասնում հաջողության: Թագավորների ժամանակն անցել է, այն, ինչ այսօր կոչվում է ժողովուրդ, արժանի չէ թագավորի: Մեծ մարդիկ, ինչպես նաև մեծ ժամանակները պայթուցիկ նյութեր են, որոնց մեջ կուտակված է հսկայական ուժ: Մեծ մարդկանց դիտարկումը հասարակական օգտավետության տեսակետից նշանակում է բոլորովին չհասկանալ նրանց:

Հանցագործի տեսակը ուժեղ մարդու տեսակ է անբարենպաստ պայմաններում, որին հիվանդացրել են: Մեր՝ վարժեցրած, միջակ, կրտած հասարակության մեջ բնության որդին, որը եկել է սարերից կամ ծովային ճանապարհորդությունից, անհրաժեշտորեն վերածվում է հանցագործի:

Նիցշեն իր «Հակաքրիստոնյա: Նգովք քրիստոնեությանը» գրքի մեջ ասում է, որ այդ գիրքը պատկանում է քչերին: Գուցե այդ քչերից դեռ ոչ ոք գոյություն չունի: Ինքը դիմում է նրանց. «Ինչ գործ ունենք մնացածի հետ, մնացածը միայն մարդկություն են: Պետք է կանգնել մարդկությունից վեր – ուժով, հոգու բարձրությամբ, արհամարհանքով»:

Նիցշեի Ջրադաշտը ասում է, որ երբ ինքը եկավ մարդկանց մոտ, նրանց բոլորին թվում էր, թե նրանք վաղուց գիտեն, թե ինչն է մարդու համար չարն ու բարին: Ինքը թափ տվեց այդ քնկոտությունը, երբ սկսեց սովորեցնել, որ ոչ ոք չգիտի դեռ,



թե ինչն է բարի և ինչը չար, եթե ինքը ստեղծող չէ: Ստեղծողը նա է, ով ստեղծում է նպատակ մարդու համար և տալիս է երկրին նրա իմաստն ու ապագան: Նա է առաջին անգամ ստեղծում բարին ու չարը բոլոր իրերի համար: Ջրադաշտը հրամայել է շրջել բոլոր ամբիոնները, որոնց վրա նստած էր այդ ինքնահավանությունը, ծիծաղել առաքինության մեծ ուսուցիչների վրա, նրանց իմաստունների վրա: Իր վայրի իմաստությունը գոչում էր նրանց վրա: Իր իմաստության թևերը տանում էին նրան վեր ու հեռու, որտեղ ինքը գտավ ճանապարհին «գերմարդ» բառը և համոզվեց, որ մարդը մի բան է, որը պետք է հաղթահարել, որ մարդը ոչ թե նպատակ է, այլ կամուրջ: Ջրադաշտը, որոշ բացակայությունից հետո նկատում է, որ մարդիկ մանրացել են: Փոքր մարդկանց մեջ կեղծիքը շատ է: Նրանք առաքինություն են անվանում համեստությունն ու ընտանեացուն: Նրանք գայլին դարձրին շուն, իսկ մարդուն՝ լավագույն ընտանի կենդանի: Ջրադաշտը ասում է նրանց. «Ես անաստված եմ, ո՞վ է ավելի անաստված, որպեսզի ես ուրախանամ նրա խրատներով»:

Նիցցեն հանդես է գալիս որպես գիտության, արվեստի, վարվեցողության մեջ խստության, ճշգրտության, բարձր ճաշակի ջատագով, այսինքն դեմ է ամեն կարգի որակագրկման, զանգվածայնացման: Նա նկատում է, որ վերնախավի վարվելակերպի կանոններին սովոր մարդը չի կարող այլևս ապրել այլ կերպ: Այդ նույն կանոնները խորթ են, մեծամասնությանը վախեցնող: Նրա փիլիսոփայությունն ուժի, գեղեցկության, բարձր որակի, բարձր ճաշակի գաղափարախոսությունն է: Նա չի թաքցնում իր ատելությունը, արհամարհանքը ամեն տեսակ գռեհկացման նկատմամբ: Նիցցեի համար ժողովրդավարության վերելքը, պատերազմի փոխարինումը միջնորդական դատարաններով, կանանց իրավահավասարությունը կյանքի անկման չափանիշներ են: Նիցցեն կոչ է անում սիրել խաղաղությունը որպես նոր պատերազմների միջոց: Նա կոչ է անում ոչ թե աշխատանքի, այլ պայքարի, ոչ թե խաղաղության, այլ հաղթանակի: Նա դիմում է իր ընթերցողին. «Դուք ասում եք, որ բարի նպատակը սրբացնում է նույնիսկ պատերազմը: Իսկ ես ձեզ ասում եմ, որ պատերազմի բարությունը սրբացնում է ցանկացած նպատակ: Պատերազմը և առնականությունը կատարել են ավելի շատ մեծ գործեր, քան սերը մերձավորի նկատմամբ»: Նիցցեի թավադայնությունը (արիստոկրատականությունը) ռազմատենչ է, նրա փիլիսոփայությունը ուժի գաղափարախոսությունն է: Ըստ նրա՝ իսկական տղամարդը ցանկանում է երկու բան՝ «վտանգ և խաղ»: Այդ պատճառով էլ նա ցանկանում է կնոջը՝ որպես ամենավտանգավոր խաղալիք: Տղամարդը պետք է դաստիարակվի պատերազմի համար, իսկ կինը՝ ռազմիկի հանգստի համար, մնացածը հիմարություն է: «Դու գնու՞մ ես կնոջ մոտ, չմոռանաս մտրակը», - ասում է նա:

Ըստ Նիցցեի՝ Եվրոպայի մեծագույն նորույթն այն է, որ Աստված մահացել է: Մեզ՝ փիլիսոփաներիս համար դա նշանակում է նոր արևածագ, նորից մեր առջև բաց է հորիզոնը, նորից մեր ճանաչողության համար թույլատրելի է ամեն համարձակություն, նորից մեր առջև ծովը բաց է: «Աստված մեռավ» նշանակում է մարդը հասունացավ, չափահաս դարձավ: Մեռան բոլոր աստվածները, հիմա մենք ցանկանում ենք, որպեսզի ապրի գերմարդը: Այդպես է ասել Ջրադաշտը: Ի՞նչ են այդ բոլոր եկեղեցիները, եթե ոչ Աստծո տապանաքարեր: Ըստ Նիցցեի՝ Լյութերն ասել է, որ Աստված չի կարող գոյություն ունենալ առանց իմաստուն մարդկանց: Սակայն նա չգիտեր, որ Աստծո գոյությունն է ավելի քիչ հնարավոր՝ առանց անխելք մարդկանց: Բոլոր աստվածները համեմատություններ են ու բանաստեղծների հորինվածքներ: Մեզ ձգում է դեպի վեր՝ ամպերի թագավորություն: Մենք նրանց վրա ենք դնում մեր սիրելիներին և անվանում ենք աստվածներ ու գերմարդիկ: Ըստ նրա՝ հանդերձյալ աշխարհը, ինչպես նաև կրոնի ծագումը արդյունք են ոչ

թե ձգտման, ոչ թե պահանջմունքի, այլ բնական երևույթների մեկնաբանման մոլորության: Վախը բարոյականության մայրն է:

Գիտության համար բնական է կամքը ճշմարտության նկատմամբ, ճշմարտության ամեն գնով: Գիտնականը հավատում է մեկ այլ աշխարհի գոյությանը, որը տարբերվում է կյանքից, բնությունից, պատմությունից: Այդ մեկ այլ աշխարհի նկատմամբ մետաֆիզիկական հավատը գալիս է այն նույն հավատից, որը քրիստոնեության հիմքում է, այն նույն հավատից, որ Աստված ճշմարտություն է, որ ճշմարտությունը աստվածային է: Սակայն այդ հավատը դառնում է կասկածելի, քանի որ Աստվածն ինքն էլ դառնում է տևական մոլորություն: Ամեն բարոյականություն բռնություն է բնության և բանականության դեմ: Սերը միայնակության հանդեպ առաքինություն է, որովհետև ամեն մի հասարակություն մարդուն դարձնում է առօրեական: Մենք այնքան էլ բարձր չենք գնահատում մեզ, եթե պատմում ենք մեր մասին: Խոսքով գեղեկանում է խոսողը:

Եկեղեցին իր կարգապահության ուժը դրսևորել է արմատախիլ անելու համար զգայականությունը, հպարտությունը, իշխանամոլությունը, ազահությունը, ռիսկալությունը: Սակայն կրքերը վերացնել՝ նշանակում է կյանքը վերացնել: Եկեղեցու պրակտիկան թշնամի է կյանքին: Սուրբ, որը ցանկալի է Աստծուն, իդեալական կրտածն է: Կյանքը վերջանում է այնտեղ, որտեղ սկսվում է Աստծո թագավորությունը: Քրիստոնեությունը ատելություն է խելքի, հպարտության, արիության, ազատության, զգացմունքայնության հանդեպ: Այն միացյալ մեծ նզովք է, մարդկության անմահ խայտառակ բիծ: Քրիստոնեությունը դահճի մետաֆիզիկա է: Ավետյաց երկրի մասին Նիցշեն ասում է՝ «Որտեղ աճել է վատագույնը բոլոր ծառերից՝ խաչը, այդպիսի երկրում գովելու բան չկա»: Եկեղեցին փչացրել է մարդուն, թուլացրել է նրան, սակայն հայտարարել է, թե ուղղել է նրան: Բոլոր այն միջոցները, որոնք կոչված են եղել մարդկությանը դարձնել բարոյական, եղել են միանգամայն անբարոյական: Նրա համար միանգամայն անընդունելի են այն բարոյականությունները, որոնք ասում են. «Այս մի արա... հրաժարվի... հաղթահարի քեզ»: Նա կողմնակից է այն բարոյականությունների, որոնք խթանում են գործունեությունը, որպեսզի արածը լավ արվի: Նիցշեն գոհունակությամբ խոստովանում է. «Ի՞նչն է տարբերում ինձ մնացած մարդկությունից: Այն, որ ես բացահայտեցի քրիստոնեական բարոյականության եությունը՝ բարոյականությունը որպես վանալիրիզմ»:

Նիցշեն պահանջում է փիլիսոփաներից կանգնել բարուց ու չարից այն կողմ, ինչպես նաև վեր բարձրանալ բարոյական դատողությունների պատրանքից: Գոյություն չունի որևէ բարոյական փաստ: Բարոյական դատողությունները կրոնականների հետ այն ընդհանրությունն ունեն, որ հավատում են իրականություն չներկայացնող իրականությանը: Բարոյական դատողությունը, ինչպես նաև կրոնականը պատկանում են տգիտության այն աստիճանին, որի վրա բացակայում է իրականի և երևակայականի միջև տարբերությունը:

Ըստ Նիցշեի՝ նոր փիլիսոփայությունն անկում է ապրել, որովհետև լայն բացվել են դռները ռամկական (պլեբեյական) բնագոյների համար: Այդպիսի փիլիսոփայությունը չի կարող իշխել: Նա իր նմանների մասին ասում է, որ նրանք այլ հավատի մարդիկ են, որոնց համար ժողովրդավարական շարժումը ոչ միայն քաղաքական կազմակերպության անկումային ձևերից մեկն է, այլ նաև մարդու անկման ձև է, նրա նսեմացման ու արժեզրկման ձև: Ինչ հույս կարող են նրանք տածել, բացի նոր փիլիսոփաների՝ բավական ուժեղ և ինքնատիպ մտածողների, որոնք կարողանան շուռ տալ «հավերժական արժեքները», որոնք հազարամյակների կամքը կուղղեն նոր հուն: Նրանք պետք է սովորեցնեն, որ մարդու ապագան պետք է լինի նրա կամքը և վերջ տրվի անհմաստության ու պատահականության իշխանությանը, որի

անունն է պատմություն: Նա հարձակվում է սոցիալիստների վրա, որոնց ապագայի մարդու իդեալը մարդուն այլասերելն է, նսենացնելը մինչև լիակատար հոտային կենդանու մակարդակը, այսինքն, ինչպես իրենք են ասում, մինչև «ազատ հասարակության» մարդը: Այդ իդեալը մարդուն դարձնում է անասուն, հավասար իրավունքներով և հավակնություններով գաճաճ կենդանի:

Նիցշեն ասում է, որ հնարավոր է գա մի ժամանակ, երբ ամբոխը տեր դառնա և ամեն ժամանակ սուզվի ծանծաղուտ ջրի տակ: Այդ պատճառով պետք է նոր ազնվականություն, որը հակառակ լինի ամբոխին և բռնապետությանը, որը հուշամատյանում գրի «վեհանձն»: Պետք են շատ ազնվաբարոներ, տարատեսակ ազնվաբարոներ, որպեսզի գոյանա ազնվականություն:

Ըստ Սոկրատեսի՝ անբարոյականությունը տգիտության արդյունք է, քանի որ ոչ ոք չի ցանկանա կամովի լինել վատը: Ըստ Նիցշեի՝ նման դատողությունից ամբոխի գարշահոտություն է փչում: Արդյոք բարոյականությունը չէ մեղավոր, որ երբեք չի նվաճվի մարդկային ցեղի հզորությունն ու գեղեցկությունը: Արդյոք բարոյականությունը ամենամեծ վտանգը չէ բոլոր վտանգներից: Բարոյականությունը հոտային բնազդն է ամեն մարդու մեջ: Բարոյականության միջոցով ամենքը դառնում է հոտի ֆունկցիա:

Նիցշեն բացականչում է. «Ու՞մ մեջ է ամենամեծ վտանգը մարդկության համար, եթե ոչ՝ բարիների և բարեպաշտների»: Բարիները չեն կարող ստեղծագործել: Նրանք միշտ վերջի սկիզբն են: Ջրադաշտը նրանց անվանում է վնասակար ցեղ, քանի որ նրանք իրենց գոյությունը պահպանում են ճշմարտության ու ապագայի հաշվին: Ըստ նրա՝ ընկնողին պետք է հրել: Ում որ չկարողանաք սովորեցնել թռչել, նրան սովորեցրեք արագ ընկնել: Ամեն հոգի հատուկ աշխարհ է, ամեն հոգու համար այլ հոգին այնկողմնային աշխարհ է: Մարդը ամենադաժան կենդանին է: Մարդուն պետք է ամենաչարը իր իսկ բարության համար: Նրա ամենաչարն էլ է մանր, ամենաբարին էլ: Հոգիները նույնպես մահկանացուներ են, ինչպես մարմինները: Սատանան ասում է, որ Աստված մահացել է մարդկանց նկատմամբ կարեկցանքից: Կարեկցանքը բոլոր փոքր մարդկանց մոտ կոչվում է առաքինություն: Նրանք չեն կարողանում զնահատել մեծ դժբախտությունը, մեծ այլանդակությունը, մեծ անհաջողությունը: «Կարեկցանքից ծանր ամպ է մոտենում, զգուշացեք», - ասում է Ջրադաշտը: Նախ և առաջ պետք է անդամահատել հենց խիղճը:

Չենք կարող արդյոք բարոյականության մասին ասել այն, ինչ ասված է Աստծո մասին. «Ես աղերսում եմ Աստծուն, որպեսզի նա ինձ դարձնի Աստծուց ազատ»: Ի՞նչի համար է բարոյականությունը, եթե կյանքը, բնությունը և պատմությունը բարոյական չեն: Նա ասում է, որ գոյություն ունի բարոյականության մի կեղծ ուսմունք, որն ավելի շատ տարածված է Անգլիայում: Ըստ այդ տեսության՝ բարու ու չարի հասկացությունները փորձի արդյունք են համարվում: Բարին նպաստում է ցեղի պահպանմանը, իսկ չարը խանգարում է նրան: Ըստ Նիցշեի՝ իրականում չար մղումները նպատակամղված են, անհրաժեշտ են և նպաստում են ցեղի պահպանմանը ոչ պակաս, քան բարիները: Բարին ու չարը, որոնք կլինեն հավերժական, գոյություն չունեն: Եվ ով պետք է լինի բարու ու չարի ստեղծողը, նա սկզբից պետք է լինի արժեքների քայքայիչ, կոտրիչ: Այդպես, գերագույն չարը պատկանում է գերագույն բարուն, իսկ այդ բարին արարչությունն է: Գոյություն ունի տերերի բարոյականություն և ստրուկների բարոյականություն, որոնք գոյություն ունեն ոչ միայն կողք-կողքի, այլև մի մարդու մեջ, մի հոգու մեջ: Ստրուկների բարոյականությունը օգտակարության բարոյականություն է: Բոլոր թավադականները (արիստոկրատները) համոզված են հասարակ ժողովրդի խաբեբա լինելու մեջ: Ըստ ստրուկների՝ բարոյականության չարը առաջացնում է վախ: Որտեղ գերակշռում է

ստրուկների բարոյականությունը, բարու ու հիմարի հասկացությունները մոտենում են: Միջակ մարդը այնպիսին է, ինչպիսին նրան համարում են: Նա սովոր չէ որոշել իր գինը, որը որոշվում է Տիրոջ կողմից: Բոլոր մեծ երևույթները կործանվում են իրենք իրենց: Այդպիսին է կյանքի օրենքի պահանջը: Այդպես էլ կործանվեց քրիստոնեությունը որպես դավանանք (դոգմա)՝ իր սեփական բարոյականությունից: Այդպես էլ հիմա պետք է կործանվի քրիստոնեությունը որպես բարոյականություն: Մենք կանգնած ենք այդ իրադարձության շեմին:

Ըստ Նիցշեի՝ ժողովրդի և մարդկության բախտի համար վճռորոշ նշանակություն ունի այն հանգամանքը, որ մշակույթը սկսվի ոչ թե հոգուց, այլ մարմնից՝ արտաքինը, դիետա, ֆիզիոլոգիա - մնացածը բխում է այստեղից: Հույները մնացել են պատմության առաջին մշակութային իրադարձությունը: Նրանք գիտեին և անում էին անհրաժեշտը: Քրիստոնեությունը, որը արհամարհում է մարմինը, մինչև հիմա մարդկության մեծագույն դժբախտությունն է: Ամեն առաքինություն ձգտում է հիմարության, ամեն հիմարություն՝ առաքինության: Ռուսաստանում ասում են. «Հիմար է սրբի աստիճանի»: Ազնվությունից չղառնանք սրբեր և ձանձրալիներ: Միթե կյանքը բավականին կարճ չէ, որպեսզի ձանձրանանք: Ողջ բարոյագիտական փիլիսոփայությունը եղել է մինչև հիմա ձանձրալի և եղել է քնաբեր միջոց: Միթե բարոյագիտական քարոզը անբարոյականություն չէ՞: Միևնույն բարոյականության պահանջը բոլորի համար վնաս է հասցնում մեծ մարդկանց: Մարդու գոյությունը աշխարհում գուրկ է իմաստից: Քրիստոնեությունը աշխարհը տեսնում է այլանդակ ու անպետք: Մեղքը հրեական զգացում է և հրեական հայտնագործություն: Այդ տեսակետից քրիստոնեությունը աշխարհը հրեացնելու փորձ է:

Նիցշեն ասում է, որ ինքը չի հանդիպել որևէ մեկին, որի համար բարոյականությունը լինի պրոբլեմ, անձնական կիրք: Ընդհակառակը, այն դիտվել է միշտ խաղաղության սուրբ վայր, որտեղ մտածողները հանգստացել են հակասություններից, կասկածներից, վեճերից: Ոչ ոք չի դիտարկել բարոյականությունը արժեքի տեսակետից, և ինքը առաջինն է բարոյականությունը դնում հարցականի տակ: Նիցշեականներին բավական չէ բնութագրել որպես «անասոված», «անհավատ», «անբարոյական» բառերով: Նրանք չեն ձգտում իրենց անհավատությունից ստեղծել մի նոր հավատ: Նրանք համոզված են, որ աշխարհում ոչ մի բան չի կատարվում ոչ աստվածային, ոչ բարոյական, ոչ էլ մարդկային ձևով: Ըստ նրա՝ եվրոպացին հագնում է բարոյականությունը, քանի որ դարձել է հիվանդ, տկար գազան: Ոչ թե գիշատիչ գազանի սարսափն է գտնում բարոյականության հագուստը, այլ հոտային կենդանին՝ իր խորին միջակությամբ, ինքն իրենից վախեցած ու ձանձրացած: Բարոյականությունը եվրոպացուն տալիս է վեհություն, արժեք, աստվածայնություն:

Ամեն ընտրյալ մարդ բնագոյաբար ձգտում է դեպի իր դրյակը և գաղտնի կացարանը, որտեղ նա հեռանում է ամբոխից, մեծամասնությունից: Համընդհանուր ճանաչում ստացած գրքերը միշտ գարշահոտ գրքերն են: Փոքր մարդկանց հոտը կաչում է նրանց:

Նիցշեի ողջ փիլիսոփայությունը ներծծված է երազկոտությամբ (ռոմանտիկությամբ): Նա հրաժարվում է Պրոտագորասից եկող այն համոզմունքից, որ իրերի չափը մարդն է: Դրա վերաբերյալ նա ասում է, որ մարդուն դիտարկելը որպես իրերի արժեքների չափանիշ, որպես աշխարհի դատավոր, աղաղակող անճաշակություն է, որը զգվեցրել է մեզ: Դրանով նրա փիլիսոփայական ողջ կառույցը ստանում է երազկոտ, ուտոպիական բնույթ, քանի որ նա չի առաջարկում որևէ այլ չափանիշ, որը կարողանար այդ բնական դերը ստանձնել: Նիցշեի գերմարդը ապագայի մարդն է, սակայն այդ կերպարը ուտոպիական է և անորոշ: Քանի որ մարդու գոյության իմաստը, ըստ Նիցշեի, իշխանության ձգտումն է, ուստի գերմարդը պետք

է լինի նա, ով իր ձեռքում է կենտրոնացրել ամենամեծ իշխանությունը: Դրանք են քաղաքական մեծ պաշտոնյաները և պատմական դեմքերը: Սակայն հենց Նիցշեի խոստովանությամբ գերմարդը դեռ գոյություն չի ունեցել: Անցած պատմության մեջ գերմարդ չկա, միայն Նապոլեոնը համարվում է անմարդկայինի ու գերմարդկայինի միասնություն: Ըստ Նիցշեի՝ մարդկային հասարակությունը փորձ է գտնել հրամայողի: Այսինքն դա փորձ է, ոչ պայմանագիր:

Չարգելի՛ ընթերցող, աշխարհում շատ կան հայտնագործություններ: Դրանցից մի մասն օգտակար է, մյուսը՝ հաճելի: Չանձին նրանց էլ արժե սիրել Երկիրը: Այդ հայտնագործությունների հեղինակներից ոչ մեկին նա չի անվանում գերմարդ: Այսինքն ստացվում է, որ Նիցշեն սպանում է Աստծուն, որպեսզի նոր Աստված ստեղծի մեկ ուրիշ՝ գերմարդու անվան տակ: Ճիշտ է, գերմարդն ավելի մոտ է մարդուն, թեկուզ իր անունով, քան քրիստոնեական Աստվածը, բայց նա էլ իրական չէ, անմատչելի է մարդու համար: Այդ կուռքը նույնքան հեռու է կյանքից: Մեկ ուրիշ հարց էլ է առաջանում՝ ենթադրենք մարդը դարձավ գերմարդ, ո՞րն է նրա անելիքը, ինչով է նա օգտակար (կամ վնասակար) հասարակությանը: Եթե իրեն պատկերացնենք հաղթող, ապա ովքե՞ր են պարտվողները և որն է նրա պայքարի ասպարեզը: Այս կարգի հարցերին դժվար է պատասխաններ գտնել Նիցշեի փիլիսոփայության մեջ: Նրա երազկոտությունը (ռոմանտիզմը) դրսևորվել է նաև նրա վերաբերմունքի մեջ իր ժամանակակիցների հանդեպ: Նա ասել է. «Չենց նրանում է իմ որովայնի դառնությունը, որ ոչ մերկ, ոչ շորերով չեմ կարողանում հանդուրժել ձեզ, իմ ժամանակակիցներ... Ոչ մի տեղ ես չեմ գտել հայրենիք: Խորթ են ու ծիծաղելի իմ ժամանակակիցները: Ով բարձրանում է ամենից բարձր սարերի վրա, նա ծիծաղում է ամեն ողբերգության վրա թե՛ բեմի, թե՛ կյանքի»: Նիցշեն ասում է, որ հավերժությունը միակ կինն է, որին սիրում է ինքը և որից կուզենար երեխաներ ունենալ:

Նիցշեի լեզուն կրակ է, որն ավելի շատ վառում է ու լուսավորում, քան ջերմացնում:

Ամբոխն ասում է, որ գերագույն մարդիկ չկան, քանի որ Աստծո առջև բոլորս հավասար ենք: Աստված մահացավ, որպեսզի ապրի գերմարդը: Նիցշեն ասել է, որ ինքը պայքարում է ամեն կարգի հակաբնականության դեմ, այլ բառերով՝ գաղափարայնության (իդեալիզմի) դեմ: Ըստ նրա՝ կուսության քարոզը հասարակական սադրանք է բնության դեմ: Ամեն արհամարհանք սեռական կյանքի նկատմամբ, նրա ցանկացած ապականում՝ «կեղտոտի» հասկացությամբ հանցանք է կյանքի հանդեպ:

## ԿՈՆՏ (1798-1857)

ԿՈՆՏԸ համարվում է դրականության (պոզիտիվիզմի) հիմնադիրը: Փիլիսոփայության այդ ուղղության անվանումը առաջացել է այն պատմական փաստից, որ XIX դարում բնագիտության բոլոր ճյուղերը կոչվում էին դրական գիտություններ: Քանի որ այդ ուղղությունը որպես հիմք ընդունեց դրական գիտությունների արդյունքներն ու մեթոդաբանությունը, ինքն էլ բնականորեն ստացավ դրականության, կամ դրական փիլիսոփայության (պոզիտիվիզմ) անվանումը: Ըստ էության՝ փիլիսոփայական դրականությունը սկսվել է Ֆ.Բեկոնից, սակայն ժամանակը դեռ չէր հասունացել, որպեսզի գիտական ու փիլիսոփայական աշխարհը լուրջ ուշադրության արժանացներ այն: «Դրական փիլիսոփայություն» արտահայտությունը հանդիպում է Սեն Սիմոնի գործերում 1808թ.: Դրական փիլիսոփայությունը հանդես եկավ մարդկային երևակայության կամայականության դեմ թե՛ բնագիտությամ, թե՛

փիլիսոփայության մեջ: Գիտության մեջ այն ժամանակ ընդունված էին բազմապիսի կամայական ենթադրություններ (հիպոթեզներ) երևակայական հեղուկների ու եթերների վերաբերյալ, որոնք կոչված էին բացատրելու մեխանիկական, էլեկտրական, մագնիսական, լուսային, ու ջերմային երևույթները:

Փիլիսոփայության մեջ դրականությունը հանդես եկավ նախ՝ գերմանական դասական փիլիսոփայության դեմ՝ հանձինս Ֆիխտեի ու Շելլինգի, որոնք կարծում էին, թե բանականությունը կարող է բոլոր հնարավոր մարդկային գիտելիքները դուրս բերել իրենից: Փաստորեն նրանք չէին ընդունում գիտական փորձի անփոխարինելիությունը՝ որպես գիտելիքի աղբյուր: Յենց այդ ավելորդ վերացականության դեմ էլ հանդես եկավ Կոնտը: Նա վրդովմունք էր արտահայտում. «Ի՞նչ գիտական օգուտ կարող են բերել այդ՝ մինչև հիմա կարևոր դեր կատարող կամայական ենթադրությունները երևակայական հեղուկների ու եթերների մասին, որոնցով պայմանավորվում են ջերմային, լուսային, էլեկտրական և մագնիսական երևույթները: Իրականության ու երևակայության այդ լիակատար խառնվածությունը չպե՞տք է, արդյոք, անխուսափելիորեն ու խորապես այլասերի ֆիզիկայի հիմնական հասկացությունները, ծնի անվերջանալի վեճեր և շատ առողջ գլուխների ներշնչի բնական ու ցավալի զգվանք գիտության նկատմամբ, որն ունի այդքան կամայական բնույթ»: Յարգելի՛ ընթերցող, այստեղ տեղին է հիշել Ֆ.Բեկոնին, որը բոլոր նախորդ փիլիսոփայական համակարգերը գիտության զարգացման համար համարում էր անօգուտ և կոչ էր անում մարդկային երևակայության համար գտնել ծանրություններ, որպեսզի գիտական տեսությունները չկտրվեն իրականությունից: Նյուտոնն էլ հայտարարում էր, թե հիպոթեզներ չի հորինում, ինչպես նաև զուլաացնում էր. «Ֆիզիկա՛, խուսափիր մետաֆիզիկայից»: Չնայած Կոնտի վրդովմունքի պատճառը դարավոր արմատներ ունեցող գիտության պատմության մեջ՝ XIX դարում ևս գիտության բոլոր բնագավառներում իշխում էին մետաֆիզիկական ենթադրությունները, որոնք հավակնում էին բացատրել բնության երևույթները և դժվարացնում էին գիտության առաջընթացը: Ըստ Կոնտի՝ գիտական հեղաշրջումը, որը համապատասխանում է բանականության հասուն վիճակին, ըմբռնմանը անմատչելի պատճառների փոխարինումն է օրենքների հետազոտությամբ: Քանի որ բնական օրենք է համարվում դիտարկելի երևույթների մեջ մշտական հարաբերությունը, կապը, ուստի Կոնտի ասած հեղաշրջումը երևույթների մութ ու անհասկանալի ենթադրյալ պատճառների բացատրությունների փոխարինումն է դիտարկելի երևույթների մեջ մշտական կապերի հայտնաբերումով:

Ըստ Կոնտի՝ անհատական գիտակցությունը, ինչպես նաև ողջ մարդկության գիտակցական պատմությունը անցնում են զարգացման հաջորդական երեք փուլ՝ աստվածաբանական, մետաֆիզիկական և գիտական կամ դրական: Աստվածաբանական փուլում բոլոր երևույթները մեր մեջ ու մեր շուրջը բացատրվում են աստվածների կամ Աստծո կամքով: Մետաֆիզիկական մտածելակերպը ձգտում է բացատրել երևույթների ներքին էությունը, սկիզբը և նպատակը, ինչպես նաև դրանց առաջացման միջոցը: Այդ մտածելակերպին հատուկ է ավելի շատ պատճառաբանելը, փաստարկելը, քան դիտարկելը: Մետաֆիզիկական մտածելակերպը անցողիկ փուլ է մանկականության և հասունության միջև:

Գիտական (դրական) փուլին հատուկ է այն համոզմունքը, որ բոլոր ենթադրությունները, որոնք չեն կարող դառնալ որևէ փաստի պարզ նկարագրություն, չեն կարող ներկայացնել իրական արժեք: Երևակայությունը այլևս կորցնում է իր առաջատար նշանակությունը մտքի բնագավառում և այսուհետև ենթարկվելու է փորձի արդյունքներին: Մարդկային մտքի գիտական հասունության վկայությունն այն փաստն է, որ ամենուրեք երևույթների աշխարհում վերջնական պատճառների

որոնումը պետք է փոխարինվի օրենքների հետազոտությամբ: Բացարձակ ու վերջնական ճշմարտությունների որոնումը պետք է փոխարինվի այն համոզմունքով, որ մարդկային գիտելիքը միշտ էլ կմնա հարաբերական և կախված կլինի մեր մարմնական կառուցվածքից ու վիճակից:

Դրական մտածողությունը տեսնելու ընդունակությունն է. տեսնել, կարողանալու համար կանխատեսել այն, ինչ պետք է կատարվի բնական օրենքների անփոփոխության հիման վրա: Ֆիզիկական օրենքների բացահայտման հետ գերբնականի իշխանության սահմանները նեղացել են և սահմանափակվել են այն բնագավառներով, որոնց օրենքները դեռ չեն հետազոտվել: Այն ուսմունքը, որը համոզիչ ձևով կնկարագրի անցյալը, կստանա ղեկավար դեր ապագան կանխատեսելու մեջ: Կոնտի երազանքներից մեկը եղել է ժողովրդական քաղաքականության ստեղծումը դրական (պոզիտիվիստական) փիլիսոփայության հիման վրա: Դրա համար անհրաժեշտ է, որ ժողովուրդը հնարավորություն ունենա կանոնավոր դաստիարակություն ու աշխատանք ստանալ: Կոնտը գիտությունների նախորդ դասակարգման մասին ասել է. «Հիմա բոլորը համոզվեցին, որ հանրագիտարանական բաժանումները, կառուցած Ֆ.Բեկոնի ու Դալամբերի կողմից մարդկային որոշ ընդունակությունների վրա, սկզբունքորեն սխալ են, քանի որ բոլոր բնագավառներում էլ մեր բանականությունը միաժամանակ է կիրառում իր հիմնական ընդունակությունները»:

Ըստ Կոնտի՝ բոլոր գիտությունները բաժանվում են վեց բնագավառների՝ մաթեմատիկա, աստղագիտություն, ֆիզիկա, քիմիա, կենսաբանություն և սոցիոլոգիա: Ըստ որում՝ «սոցիոլոգիա» բառը Կոնտն է հորինել: Ըստ նրա՝ մեր հիմնական գաղափարները և գիտելիքի բնագավառները անցնում են հաջորդաբար երեք փուլ՝ աստվածաբանական կամ ֆիլիսոփ, մետաֆիզիկական կամ վերացական և գիտական կամ դրական (պոզիտիվ): Ամեն մի անհատ մանկական շրջանում առաջնորդվում է աստվածաբանական մտածելակերպով, պատանեկան հասակում՝ մետաֆիզիկական, իսկ հասուն հասակում՝ գիտական կամ դրական (պոզիտիվ): Դրական փիլիսոփայությունը հրաժարվում է իրերի ներքին բնույթը պարզելու նպատակից, որպես անիրականաճալի, կեղծ խնդրից:

Կոնտի կարևոր մեթոդաբանական գաղափարներից մեկն այն է, որ հասարակական երևույթները նույնպես պետք է ուսումնասիրել դրական գիտությունների մեթոդով: Մարդու բնույթը այնպիսին է, որ նա օժտված է ավելի շատ հարցեր առաջադրելու ընդունակությամբ, քան այդ հարցերին պատասխանելու: Այդ պատճառով մարդը միշտ էլ կանգնած կլինի չլուծված դժվարությունների առջև, որքան էլ զարգացնի մտածողությունը: Կոնտը բազմիցս հիշեցրել է, որ դրական փիլիսոփայության ոգին առաջացել է մաթեմատիկայից, որին էլ պետք է վերադառնալ ժամանակ առ ժամանակ: Որպեսզի ամեն գիտական ենթադրություն ունենա իրական նշանակություն, պետք է վերաբերի բացառապես երևույթների օրենքներին և ոչ երբեք նրաց առաջացման եղանակներին:

Կոնտի հասարակագիտությունը (սոցիոլոգիան) մեխանիկայի օրինակով բաժանվում է սոցիալական ստատիկայի և սոցիալական դինամիկայի: Սոցիալական ստատիկան ուսումնասիրում է գոյակցության օրենքները, սոցիալական դինամիկան՝ հասարակության զարգացման օրենքները:

Կոնտի փիլիսոփայության հիմքն իր մենաշնորհը չէ, այլ ժամանակի պահանջն է: Նա Դարվինից առաջ է արտահայտել բնական ընտրության գաղափարը մի բառով՝ էլիմինացիա, որը նշանակում է վերացում, հեռացում, բացառում, մահ, որը վերաբերում է այն կենդանի էակներին, որոնք չեն կարողանում հարմարվել շրջապատի պայմաններին:

Ըստ Կոնտի՝ հասարակագիտության (սոցիոլոգիայի) մեջ, որը գիտելիքի ամենաբարդ բնագավառն է, և որը ընդգրկում է մարդկային գործունեության բոլոր երևույթները, կանխատեսելու հնարավորությունը նվազագույնն է: Նա գտնում է, որ 1798թ. հեղափոխությունը առաջադիմական երևույթ էր, որը, սակայն հասարակության մեջ խառնաշփոթ առաջացրեց, որին պետք է հետևի գիտականորեն հիմնավորված նոր կարգ ու կանոն, և բացառի նոր հեղափոխության հնարավորությունը: Սոցիոլոգիան, ըստ Կոնտի, գիտություն է հասարակության վերաբերյալ և բնութագրվում է որպես հասարակական ֆիզիկա, որը հասարակության մեջ կբացահայտի նույնքան անհրաժեշտ ու բնական օրենքներ, որքան ֆիզիկան՝ բնության մեջ: Գիտության նպատակն է տեսնել՝ կանխատեսելու համար, կանխատեսել՝ ճիշտ գործելու համար: Գիտությունների ցանկը ամբողջականացնելու համար, ըստ Կոնտի, մնացել է հիմնել սոցիալական ֆիզիկան: Այդպիսին էր մեր բանականության ամենակարևոր և հրատապ պահանջներից մեկն այն ժամանակ: Դրական փիլիսոփայությունը ձգտում է հարաբերական դարձնել բոլոր այն հասկացությունները, որոնք նախկինում բացարձակ են եղել: Բացարձակից անցումը հարաբերականի, ըստ Կոնտի, ողջ հոգևոր հեղաշրջման կարևոր նվաճումներից մեկն է: Դրականությունը (պոզիտիվիզմը) ելնում է Ֆ.Բեկոնի այն մեթոդաբանական պահանջից, որ մեր բոլոր մտահայումները պետք է հիմնվեն դիտարկվող փաստերի վրա:

Ըստ Կոնտի՝ մեթոդը ուսումնասիրվում է կիրառելիս:



## ԳԼՈՒԽ 6

### XX ԴԱՐ

#### ՖԵՆՈՄԵՆՈԼՈԳԻԱ

##### ԷՂՄՈՒՆԴ ՅՈՒՄԵՆՈԼ (1859-1938)

ԷՂՄՈՒՆԴ ՅՈՒՄԵՆՈԼի ֆենոմենոլոգիան շարադրված է նրա «Տրամաբանական հետազոտություններում» (1900-1901), որոնց հիման վրա ստեղծվեց փիլիսոփայական նոր մտածելակերպ: Նա գտնում է, որ փիլիսոփային բավական չէ կողմնորոշվել աշխարհում կամ հայտնի բանաձևերով կանխատեսել իրերի ապագա ընթացքը. նրան հետաքրքրում են այլ կարգի հարցեր. օրինակ՝ իրերի, իրադարձությունների, բնության օրենքների բնույթը: Եթե գիտնականը կառուցում է տեսություններ, ապա փիլիսոփան ձգտում է պարզել, թե ի՞նչ բան է տեսությունը, ինչի՞ շնորհիվ է տեսությունը դառնում տեսություն: Միայն փիլիսոփայական հետազոտությունն է լրացնում գիտնականի և մաթեմատիկոսի գիտական աշխատանքները, ավարտում դարձնում տեսական ճանաչողությունը:

«Ֆենոմենոլոգիա» բառացի նշանակում է գիտություն ֆենոմենների (երևույթների) մասին, այլ կերպ ասած՝ «երևութաբանություն», սակայն ժամանակի ընթացքում ֆենոմենների բնույթի վերաբերյալ պատկերացումը տարբեր է եղել: Հիշենք, որ Հեգելի փիլիսոփայական գիրքն էլ է կոչվում «Ոգու ֆենոմենոլոգիա», սակայն նրանից առաջ 1764թ. Ի.Լամբերտն իր «Նոր օրգանոնի» մեջ ֆենոմենոլոգիա ասելով հասկանում էր «տրանսցենդենտալ օպտիկա», որը հնարավոր է դարձնում ճշմարտության միջոցով վճռել տեսանելիությունը և հակառակը, տեսանելիության միջոցով՝ ճշմարտությունն այնպես, ինչպես օպտիկայի մեջ հեռանկարչության միջոցով կարելի է տարբերել օպտիկական պատրանքն իրականությունից:

Հետագայում ֆենոմենոլոգիա կոչվեց ընդհանրապես այն համակարգը, որը հնարավոր է դարձնում գիտակցության մեջ իրականությունը տարբերել պատրանքից: Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, նկատենք, որ սկզբունքորեն այդ իմաստը կպահպանվի հետագայում էլ, քանի որ ով էլ գրի ֆենոմենների (երևույթների) մասին, նրա նպատակը պետք է լինի նաև իրականը (իր ըմբռնած իրականը) թվացյալից տարբերելը:

Հուսեռլի փիլիսոփայության մեջ ֆենոմենոլոգիա է կոչվում իմացաբանական ապրումների մինչտեսական նկարագրությունը, այսինքն՝ զուտ էությունների մասին գիտությունն է, որը ելնում է էությունների հոգևոր հայումից: Այդ դեպքում գիտակցությունը դիտվում է որպես ոչ միայն էությունները հայող, այլ նաև այդ էությունները կազմավորող, ստեղծող: Այստեղ էություն ասելով նկատի ունենք հիմնականում հույզեր, ապրումներ, այսինքն՝ ֆենոմեններ, որոնք առաջանում են ոչ թե արտաքին աշխարհից, այլ գիտակցության խորքերից: Այդ իմաստով է Է.Հուսեռլը խոսում ֆենոմենների մասին: Ֆենոմենների հոսքի մեջ մտնում են գիտության ու արվեստի իդեալական օբյեկտների իմաստները, ինչպես նաև մարդկային կյանքի իմաստային բոլոր մակարդակները: Իսկ, օրինակ, ըստ Է.Հուսեռլի ուսուցիչ Ֆ.Բրենտանոյի հոգեկան ֆենոմենները լինում են երեք տիպի՝ պատկերացման, դատողության և շահերի ակտերը, որոնք կարելի է բաժանել նաև երկու խմբի՝ սիրո և ատելության ակտերի: Է.Հուսեռլին հետաքրքրում էր, թե ինչպես է կառուցված ճշմարտությունների, ընդունված գաղափարների, ապրումների գործընթացը որպես մի ամբողջական հոսք: Ուսումնասիրության հիմնական մեթոդը ինտելեկտուալ ինտուիցիան է:

Ըստ Է.Յուսեբուի՝ ճշմարտության ամենակատարյալ հատկանիշը ակնհայտությու-  
նուն է: Ճշմարիտ գիտելիքը հավատից ու կարծիքից տարբերվում է իր պարզ, հըս-  
տակ, անմիջական ակնհայտության հատկանիշով: Նույնիսկ Ի.Նյուտոնի ձգողու-  
թյան օրենքը նա չի համարում բացարձակ ճշմարիտ օրենք: Ոչ մի ճշմարտություն  
փաստ չէ, քանի որ ճշմարտությունը վեր է ժամանակի մեջ գոյություն ունենալուց:  
Ինչը որ ճշմարտություն է, այն բացարձակ է, այն ճշմարիտ է «ինքնըստիներան»:  
Ճշմարտությունը միևնույնն է անկախ այն բանից, թե ովքեր են այն ընկալում՝ մար-  
դիկ, թե հրեշները, թե հրեշտակներն ու Աստված: Ըստ Է.Յուսեբուի՝ ճշմարտություն-  
ները վերաբերում են իդեալականի ոլորտին, որը չունի մարդկային, ժամանակավոր  
բնույթ և օժտված չէ գոյությամբ: Ճշմարտությունների զուտ բնագավառը տրամա-  
բանությունն ու մաթեմատիկան են:

Է.Յուսեբուի ֆենոմենոլոգիան հավակնում է փիլիսոփայության որպես ճշգրիտ  
գիտության, որպես գիտելիքի գիտական տեսության: Կյանքի վերջին տասնամյակ-  
ներում նա մտածել է նախագիտական, առօրյա վստահության, մարդկային կարծիքի  
ձևավորման հիմքերի մասին:

Ֆենոմենոլոգիայի մեջ հաղթահարված է գործունեության ֆետիշացումը, այդ  
հասկացությունը վտարված է այնտեղից: Նրա համար գոյություն ունի երկու  
հակադիր էություն՝ իրական և իդեալական: Իդեալական բնագավառը ոչ մի կապ  
չունի իրականի, մարդկայինի, նյութականի, ժամանակավորի, պատմականի հետ:

Անդրադառնալով ավանդական փիլիսոփայությանը՝ Է.Յուսեբուը հատուկ նշա-  
նակություն է տալիս Ռ.Դեկարտի և Է.Կանտի համակարգերին, որոնք ամենամոտն  
են եղել ֆենոմենոլոգիային: Այնպես, ինչպես Ռ.Դեկարտը ճանապարհ է հարթել դե-  
պի գիտակցություն, բանականություն՝ իր գոյության միջոցով, այդպես ինքը ճանա-  
պարհ է հարթել դեպի գիտակցության ֆենոմենոլոգիական վերլուծություն՝ ֆենոմե-  
նոլոգիական ռեդուկցիայի (հանգեցման) միջոցով: Վերջինիս էությունն այն է, որ գի-  
տակցության բնական դրվածքը, որը, սովորաբար, ուղղված է դեպի արտաքին աշ-  
խարհ, ուղղել դեպի ներս, դեպի գիտակցությունը, դեպի նրա զուտ կառուցվածքը՝  
ազատելով այն ամենայն էմպիրիկից:

Ֆենոմենոլոգիայի հիմնական խնդիրը ճանաչողության էության ու կառուցված-  
քի բացահայտումն է: Կարևոր սկզբունքներից մեկը իրականից ազատվելն է: Ճանա-  
չողության տեսական վերլուծության ընթացքում այն ձևակերպվում է որպես աննա-  
խադրյալության պահանջ: Է.Յուսեբուի փիլիսոփայությունը կոչվում է ֆենոմենոլո-  
գիա, քանի որ այն վերաբերում է ֆենոմենների (երևույթների, ապրումների) հոսքին:  
Պետք է ֆենոմենները վերցնել այնպես, ինչպես նրանք տրված են, ինչպես գիտակ-  
ցության հոսքը, կարծիքը: Ֆենոմենոլոգիական մեթոդը գիտակցության հոսքի հետ  
անմիջական միաձուլումն է, որը հակառակ է գիտությունների դեդուկտիվ կամ ին-  
դուկտիվ մեթոդին: Ֆենոմենը՝ որպես ամբողջություն, կարելի է դիտարկել միայն  
այն դեպքում, երբ այն ընկալելի է ինտուիտիվ ակտի մեջ: Դրա համար պետք է ոչ թե  
արտաքին դիրք ստանձնել այդ հոսքի նկատմամբ, այլ պետք է այն վերապրել: Յե-  
տևաբար հոգեբանական ոլորտում ոչ մի տարբերություն չկա երևույթի և գոյության միջև:

Է.Յուսեբուը գիտակցում է ֆենոմենոլոգիական մեթոդի անսովորությունը և  
դժվարությունը ավանդական բնագիտության ու փիլիսոփայության սովորույթների  
համեմատությամբ: Ըստ նրա՝ բոլոր դժվարությունների աղբյուրը հայեցության և  
մտածողության հակաբնական ուղղվածությունն է, որը պահանջվում է ֆենոմենոլո-  
գիական վերլուծության մեջ: Ֆենոմենոլոգը բոլորովին իմացաբան չէ հին իմաստով,  
քանի որ նրա մտածողության գործիքը ինտուիցիան է, ինտելեկտուալ ինքնադի-  
տարկումն է՝ ֆենոմենների հոսքին միաձուլված վիճակում: Նա ապրում է ֆենոմեն-  
ների հոսքի մեջ, որտեղից էլ հայտն է էությունները:

Է. Գուստերի ֆենոմենը ճշմարտության ապրումի հոսքի մասն է, նրա տարրը: Ֆենոմենն իր հերթին Գուստերը պատկերում է բաղկացած չորս շերտերից՝ 1) բանավոր ու գրավոր խոսքի բառային, լեզվական պատյանից, 2) հոգեկան ապրումներից, օրինակ, հույզերից, 3) արտահայտության և ճանաչողական ապրումի բուն «իմաստից» ու «նշանակությունից», 4) նշանակության միջոցով պարզվող առարկայից: Ֆենոմենոլոգիայի մեջ վերլուծության են ենթարկվում միայն վերջին երկու շերտերը: Այստեղ հետաքրքիր է այն, թե ինչի՞ շնորհիվ է առաջանում և ինչո՞վ է որոշվում ապրումի նշանակությունը: Գուստերը պատասխանում է, որ նշանակությունը որոշվում է նրանով, որ այս կամ այն ապրումն արտահայտող ասույթն իր մեջ պարունակում է վերաբերմունք դեպի առարկան: Այսպիսով առաջանում է ֆենոմենի մի կառուցվածքային տարր ևս՝ առարկան: Ամեն մի հոգեկան ֆենոմեն բնութագրվում է առարկայի ինտենցիոնալ, ներքին, մտային գոյությամբ, ուղղվածությամբ դեպի որևէ օբյեկտ, առարկա: Գիտակցության հարաբերությունը առարկայի նկատմամբ կարող է լինել տարբեր տեսակի՝ ընկալման մեջ ինչ-որ բան ընկալվում է, դատողությունը նույնպես վերաբերում է ինչ-որ բանի, ատելությունն էլ ուղղված է ինչ-որ բանի: Բոլոր նման դեպքերում կարևորը գիտակցության ֆունկցիան է, ոչ թե առարկան: Առարկայի ֆունկցիան սահմանափակվում է ֆենոմենների հոսքի մեջ գտնվելով: Կարևոր չէ նույնիսկ առարկայի բնույթը՝ գոյություն ունի՞ ալն, թե հորինված է կամ անհեթեթ:

Գուստերը հանդես է գալիս նաև «գործունեության առասպելաբանության» դեմ՝ այնդեղով, թե գործողության վերաբերյալ միտքն անգամ պետք է բացառել ֆենոմենոլոգիայում: Այստեղ վերանում է նաև ճշմարտության ու հանրանշանակ գաղափարի միջև տարբերությունը: Ֆենոմենոլոգիայի համար միևնույն է, խոսքը գիտական ճշմարտության, բարոյական նորմերի, թե՞ առօրյա փորձի արժեքների մասին է:

Գուստերը հենվում է Դեկարտի ու Կանտի որոշ գաղափարների վրա: Նա արժեքավորում է Դեկարտի՝ «Ես մտածում եմ, ուրեմն կամ» դրույթը՝ որպես փիլիսոփայական ելակետ: Նա արժեքավոր է համարում Կանտի գիտակցության սահմաններից դուրս գալու և «ինքնին իրի» մասին խոսելու անհնարինության գաղափարը:

Ըստ Գուստերի՝ փիլիսոփայությունը պարտավոր է սկսել առաջնային փաստից՝ աշխարհը տրված է ինձ միայն իմ գիտակցության մեջ, մյուսին տրված է նրա գիտակցության մեջ և այլն: Աշխարհը իմ սուբյեկտիվության ծավալման արդյունք է, որից ես երբեք չեմ կարող դուրս գալ: Նյութական աշխարհի գոյությունը չի բացառվում, սակայն միայն գիտակցությանը կարելի է վերագրել «աննախադրյալություն», «բացարձակություն», քանի որ արտաքին աշխարհն էլ ճանաչվում է գիտակցության կողմից, իսկ ինքը գիտակցությունն անկախ է ամեն ինչից:

Աշխարհը որպես ամբողջություն երբեք տրված չէ մեզ: Աշխարհի մասին մենք գիտենք բնագիտական կամ փիլիսոփայական ռեֆլեքտիվ մտածողությունից: Սուբյեկտիվ ճանաչողական գործողության մեջ տրված է առանձին առարկան: Առարկայի գիտակցման առանձնահատկությունն այն է, որ առանձինը տրված է որպես աշխարհի մի կտոր: Ողջ անորոշության հետ մեկտեղ գիտակցված առանձին առարկային ավելանում է ևս ինչ-որ բան՝ աշխարհը որպես հորիզոն: Դա աշխարհի այն մոտակա մասն է, այն շերտը, որը հետզհետե և անորոշաբար օբյեկտի հետ մտնում է մեր գիտակցության մեջ՝ կազմելով, այսպես կոչված, ներքին հորիզոն: Արտաքին և ներքին հորիզոնների միացությունը ստեղծում է մեր գիտակցության մեջ գիտակցության հորիզոնայնությունը: Ֆենոմենների միջոցով աշխարհի յուրացումը ունի մի առանձնահատկություն՝ ամեն մի գոյավոր տրված է հորիզոնների շարունակական սինթեզի մեջ, բայց տվյալ սինթեզով չի սպառվում:

Ըստ Գուստերի՝ կենսաաշխարհը ամենքին հայտնի անմիջականորեն ակնհայտի ոլորտն է: Դա համոզմունքների շրջանակն է այն ամենի, ինչին մարդիկ

վերաբերվում են վաղուց ստեղծված վստահությամբ, և ինչը մարդկային կյանքում ընդունված է որպես անվերապահորեն իմաստավոր և պրակտիկայում փորձված, նախքան կծագեին գիտական հիմնավորման բոլոր պահանջները: Կենսաշխարհը կարծիքի աշխարհն է, որին ավանդաբար արհամարհանքով են վերաբերվել: Այն ամեն մի ճանաչողության հիմքն է, այն առհասարակ նախադրված է: Ամեն մի իրական և հնարավոր պրակտիկայի հորիզոնը նախադրյալն է: Այն նախագիտական է, քանի որ միշտ տրված է նախքան գիտականը և իր այդ հիմնարար նշանակությամբ շարունակում է գոյություն ունենալ նաև գիտական դարաշրջանում:

Կենսաշխարհի հասկացության մեկնաբանության մեջ կարելի է կռահել ֆենոմենների ոլորտը: Այսպիսով՝ ֆենոմենոլոգիան ոչ թե գիտաբանություն է, այլ ավելի շուտ գիտական ճանաչողության քննադատություն՝ առօրյա փորձի անմիջական ակնհայտության տեսակետից:

Արդյո՞ք, գիտակցությունը հետազոտության առարկա է, թե միայն այն բանի ճանաչման միջոց, ինչը գիտակցությունն է: Ֆենոմենոլոգիան գիտակցությունը դիտում է որպես բազմազան ապրումների ամբողջական հոսք: Ֆենոմենը (երևույթը) դիտվում է որպես գիտակցության ցանկացած բովանդակություն, ապրումներ: Ֆենոմենոլոգիայում ապրումները ավելի բազմազան են իրենց բնույթով, քան առօրյայում: Ավելի ընդարձակված ապրումներ են նաև գիտական տեսության ըմբռնումը, կրոնական հավատը, պարտքի զգացումը: Այսինքն՝ ապրում է կոչվում ամեն իմաստ, որը կարող է գիտակցության բովանդակություն լինել, որը կարող է դառնալ գիտակցության ուշադրության առարկա: Ինտենցիոնալությունը բնութագրում է գիտակցությունը որպես ապրումներ, որոնք նշանակություն ունեն կամ օժտված են իմաստով: Իմաստը կամ նշանակությունը նույնական չէ ո՛չ առարկային, ո՛չ հոգեբանական կերպարին, ո՛չ էլ առարկան նշանակող նշանին: Նշանակությունը առարկայական չէ, այսինքն՝ իդեալական է, առարկայի նկատմամբ վերաբերմունք է: Իմաստավորվում են ոչ թե զգայությունները, այլ առարկաները: Ամենուրեք երևույթների իմաստը ընկած չէ նրանց մակերևույթի վրա:

Ֆենոմենոլոգիայի հիմնական մեթոդը էպոխեն է, որը բառացի նշանակում է ձեռնպահություն արտաքին աշխարհի վերաբերյալ որևէ գիտական կամ առօրյա դատողությունից: Այլ բառերով այդ մեթոդը կոչվում է ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիա (հանգեցում), որի համաձայն այն ամենը, ինչ վերաբերում է արտաքին աշխարհին, մնում է ուշադրությունից դուրս, կամ, Յուստելի արտահայտությամբ, վերցվում է փակագծերի մեջ: Ռեդուկցիան նշանակում է վերադարձ նախնական վիճակի: Էպոխեն և ռեդուկցիայի մեթոդի միջոցով, ըստ Յուստելի, գիտակցությունը ազատվում է, մաքրվում այն ամենից, ինչը խանգարում է բացահայտել գիտակցության խորքային շերտերը և ի հայտ բերել առարկաների ու ֆենոմենների զուտ էությունները՝ էյդոսները: Ֆենոմենը ազատվում է արտաքին կապերից, և մնում են միայն զուտ գիտակցության ներքին ֆունկցիաները, որոնք էլ դառնում են ֆենոմենոլոգիայի առարկան: Ֆենոմենոլոգիան հրաժարվում է իմաստ ձևավորելու խնդրից: Այն հնարավորություն է տալիս իմաստին ինքնուրույն ձևավորվել, աճել մեր գիտակցության, մտածողության մեջ: Նկարագրությունը և հայեցողությունը հակադրվում են ակտիվ, ձևափոխող գիտակցությանը, որը կամ ընդունում է տվյալ դրույթը, կամ ժխտում է այն և գործում է միայն կամային մակարդակի վրա, առանց դուրս գալու գիտակցության հայեցողական խորքային մակարդակ: Ըստ Յուստելի՝ իմաստը դրսևորվում է գիտակցության հատուկ ոլորտում՝ ֆենոմենների աշխարհում, որոնք ինքնաբավ են և չեն ենթարկվում նյութական աշխարհի սուբստանցիոնալ ու պատճառական հարաբերություններին: Գիտակցության ֆենոմենալ և իմաստային շերտը առանձնանում է իրային և նյութական շերտից: Իմաստները պետք է պարունակվեն

իմաստների ինտենցիայի մեջ, որը փոխհարաբերության մեջ է հայեցողության հետ: Իմաստի իրականացումը կատարվում է համապատասխան հայելու միջոցով, որի գերագույն ձևը ակնհայտությունն է:

Ցանկացած բառ իմաստների համաստեղություն է: Ամեն մի իմաստին համապատասխանեցնելով որևէ առարկա՝ Յուսեռը գիտակցությանը տալիս է առարկայական պարունակվածություն, չնայած նրա կողմից ընդունված առարկան իդեալական է: Այդ երկու բևեռները՝ իմաստը և առարկան՝ միմյանց հետ կապվում են ապրումների միջոցով: Իմաստի ապրումի և առարկայի ապրումի համընկնելու ապրումը ակնհայտությունն է, իսկ այդ համընկնելու գաղափարը ճշմարտությունն է:

Ֆենոմենոլոգիան դիտարկում է գիտակցությունը ըստ որոշակի մոդելի, ըստ որի՝ գիտակցությունը ֆենոմենների հոսք է, որին ինքը՝ գիտակցությունը՝ տալիս է սինթեզավորված ձև: Գիտակցությունը օժտված է որոշակի ուղղվածությամբ, այն միշտ էլ ինչ-որ բանի մասին է: Գիտակցության այդ հատկությունը Յուսեռը անվանում է ինտենցիոնալություն, այսինքն՝ ուղղվածություն: Գիտակցության մյուս հատկությունը իմաստ վերագրելն է: Առանձին ֆենոմեններ ընդունակ են ինքնադրսևորման, որի մեջ պարունակվում են ոչ միայն պատահական, անցողիկ, անկրկնելի տարրեր, այլ նաև համընդհանուր, էական (էդեստիկական) կառույցներ: Ջուտ գիտակցության մեջ հեռացված են նրա կապերը իրական կեցությունից, սակայն նա օժտված է իր ինքնուրույն կեցությամբ, որի մեջ գոյություն ունի առարկայականության տեսակների այնպիսի բազմազանություն, որը գերազանցում է իրական կեցությունը: Ջուտ գիտակցության մեջ մտնում են բնությունը, աշխարհը որպես ամբողջություն, Եսը, ուրիշ Եսեր և այլն: Ջուտ գիտակցությունը փակ, միասնական ամբողջություն է, որի կենտրոնում Եսն է, իհարկե մաքրված ֆենոմենոլոգիայի տեսակետից: Եսն օժտված է ինտերսուբյեկտիվ կառույցներ ստեղծելու ընդունակությամբ: Յուսեռը հատկապես նշում է, որ «իր», «առարկա» բառերը կարող են նշանակել ոչ միայն նյութական, այլ նաև իդեալական օբյեկտներ, կարող են նշանակել նաև պրոցես, տեսակ, մաթեմատիկական հարաբերություն, կեցություն և այլն: Ֆենոմենոլոգիային հետաքրքրում է, թե գիտակցությունը իր ո՞ր կառույցի միջոցով է կարողանում ստեղծել, վերարտադրել կամ գնահատել մշակույթի արժեքները՝ որպես իդեալական օբյեկտներ:

Գիտակցությունը ֆենոմենոլոգիայում ներկայանում է որպես ապրումների հոսք, և ամեն մի իդեալական օբյեկտ նույնպես գնահատվում է որպես ապրում: Եթե ապրումը դիտարկենք ֆենոմենոլոգիայի տեսակետից, ապա գիտական տեսության յուրացումը, կրոնական հավատալիքը, ինչպես նաև ցանկացած բարոյական համոզմունք նույնպես ապրում է: Ֆենոմենոլոգիայի պրոբլեմային դաշտի սահմաններն են իդեալական առարկան և բացարձակ սուբյեկտիվությունը: Իդեալական օբյեկտների հիմքը ոչ թե տրամաբանական սխեման է, այլ նախնական ձևավորող գիտակցության շարժունությունը:

Ինտենցիոնալությունը (ուղղվածությունը), որը գիտակցության հիմնական հասկացությունն է, բնութագրում է գիտակցությունը որպես ապրում, որն ունի իմաստ ու նշանակություն: Իմաստը ոչ տրամաբանական կառույց է, ոչ էլ հոգեբանական իրադարձություն, որը առաջանում է արտաքին պատճառներից կամ նախորդ հոգեվիճակներից: Իմաստը իդեալական է, այսինքն՝ ոչ նյութական, այն միշտ հարաբերություն է առարկայի հետ: Ֆենոմենոլոգիայի խնդիրն է գիտակցության մեջ գտնել վերջավոր տարրեր, որոնք ձևավորում են իմաստը և իմաստի հորիզոնները: Մենք կարող ենք տեսնել առարկան, սակայն առարկային մենք ինքներս ենք իմաստ տալիս: Առարկան կարող է լինել ինչ-որ մի գործի հանգամանք, գեղարվեստական ստեղծա-

գործություն, փիլիսոփայական ուսմունք և այլն: Ոչ ոք չի կարող ըմբռնել ուրիշի փոխարեն: Ինտենցիոնալության (ուղղվածության) մեջ չկա ըմբռնման «դեղատոմս»:

Ֆենոմենոլոգիան հրաժարվում է գիտակցության վերլուծության մեջ արտաքինի ու ներքինի բաժանումից, ինչպես նաև նա չի հակադրվում տրանսցենդենտալին: Ինտենցիոնալ ակտերը ի սկզբանե ուղղված են դեպի առարկան, որն օժտված է որոշակի իմաստով ու բովանդակությամբ:

Յուսեռ ընդ առանձնացնում է գիտակցության երեք ըմբռնում՝ որպես էմպիրիկ Ե-սի գոյություն, որպես հոգեկան ապրումների ամբողջական հոսք, այսինքն՝ իր սեփական ապրումների ներքին գիտակցում, և երրորդը՝ գիտակցությունը որպես ցանկացած հոգեկան ակտերի կամ ինտենցիոնալ ապրումների ընդհանրացնող անվանում:

Յուսեռ ընմադատում է է.Մախին, որը ձգտում էր ստեղծել մեթոդաբանական միասնություն ֆիզիկայի և հոգեբանության համար: Ըստ այդ տեսակետի՝ օբյեկտը և օբյեկտի երևույթը նույնական են, տարբերությունը տեսակետների միջև է: Յոգեբանության տեսակետից կամ սուբյեկտիվ տեսակետից օբյեկտը կոչվում է զգայություն, իսկ ֆիզիկայի տեսակետից կամ օբյեկտիվ տեսակետից այն արտաքին իրի որակ է: Ըստ Յուսեռի՝ այդպիսի նույնացման մեջ կորչում է ապրումների յուրահատկությունը, որն էլ հենց կարևոր է ֆենոմենոլոգիայում: Իրը հակադրվում է մեզ ոչ որպես մեր զգայարանների վրա ազդող արտաքին իր, այլ որպես առարկայական իմաստի գիտակցում, որի կրողը ապրումն է: Իր է համարվում նաև մեր էմպիրիկ Եսը: Խնդիրն ապրումների մեջ գիտակցության ու աշխարհի միջև փոխհարաբերությունները հայտնաբերելն է, որոնք երեք տեսակի են՝ երևութացող իրի և երևութացող Եսի միջև, եզակի ապրումի և գիտակցության միջև և, վերջապես, ապրումների և երևութացող իրի միջև: Ապրումը սովորական իմաստով նշանակում է արտաքին իրադարձություններն ապրել, այսինքն ունենալ որոշակի՝ դեպի իրադարձությունը ուղղված ընկալում, հիշողություն, զնահատական և այլն: Ապրումը ֆենոմենոլոգիական իմաստով նշանակում է, որ գիտակցությունն իր մեջ գտնում է այն, ինչ իրականում կա նրա մեջ՝ ընկալման ակտը, այսինքն զգայությունների որոշակի համալիր, որն ինֆորմացիա է տալիս գիտակցությանը՝ իրադարձության մասին ընկալման որոշակի բովանդակության ձևով: Այդ բովանդակությունները միասնական գիտակցության բաղադրիչ մասերն են: Ամեն մեկն մի ապրում է ֆենոմենոլոգիական իմաստով:

Ըստ Յուսեռի՝ ապրումը և գիտակցումը հոմանիշներ են: Գիտակցումը սովորական իմաստով արտաքին առարկայի կամ հոգեվիճակի գիտակցումն է, որը հետևյալն է որոշակի հանգամանքների: Ֆենոմենոլոգիական գիտակցումը չի կորցնում կապը առարկայի հետ, քանի որ գիտակցումը միշտ ինչ-որ մի բանի գիտակցում է, սակայն ուսումնասիրության առարկան հենց ինքը՝ գիտակցումն է, նրա ձևերը և այդ ձևերի միջև կապը: Փիլիսոփայական հենց այս տիպի հետազոտությունը Յուսեռը անվանում է խիստ գիտություն: Յուսեռի համար աշխարհը զգայությունների համալիր չէ, այլ իրական կամ իդեալական, գոյություն ունեցող կամ երևակայական առարկաների և առարկայականությունների աշխարհ: Զգայությունները միայն հենարաններ են ինտենցիայի համար դեպի առարկայականությունները, բայց առարկաները չեն իրենց պատճառական և իդեալական կապերով: Ինտենցիոնալությունը օժտված է հորիզոնական ու ուղղահայաց շերտերով: Ընդհանուրը, իդեալական առարկան կամ իդեան գոյություն չունի գիտակցությունից դուրս: Ինտենցիոնալ ապրումը նկատի ունի, ենթադրում է առարկա: Դա նշանակում է, որ առարկայի նկատի ունենալը, ենթադրելը նույնպես ապրում է, ըստ որում՝ առարկան կարող է գոյություն չունենալ: Գիտակցությունը չի գտնվում ոչ մարդկային մարմնի ներսում, ոչ էլ նրանից դուրս, այն իմաստ առաջացնող ընկալում է, առարկայական ինտենցիոնալ ապրում: Ինտենցիոնալ ակտը իմաստի առաջացման որոշակի գործընթաց է, և ֆե-

նունենալու գիտական նկարագիրը իմաստի առաջացման կառուցվածքը հայտնաբերելն է, այլ ոչ թե առարկան մշտելը, որի շնորհիվ էլ առաջանում է իմաստը: Ըստ Յուսեռլի՝ ամեն մի ինտենցիոնալ ապրում կամ պատկերացում է, կամ հիմնված է պատկերացման վրա: Ճշմարտությունը կեցության որոշակիության գաղափարն է:

Գիտակցության մասին ֆենոմենոլոգիական ուսմունքի մեջ ի հայտ են բերվում առաջնային իմաստային, կամ ավելի ճիշտ, իմաստ առաջացնող ֆունկցիաները, որոնք ընկած են ցանկացած օբյեկտիվացման հիմքում և, վերջին հաշվով, մշակույթի բոլոր ճյուղերի հիմքում:

Ռեֆլեքսիայի ռեֆլեքսիան ավելին չէ, քան ռեֆլեքսիան, որը կեցության գիտակցումն է, կամ, ավելի շուտ, գիտակցության կեցությունը: Եթե ռեֆլեքսիան պրոցես է, ապա այն իր կեցության գիտակցության ըմբռնման պրոցեսն է: Յուսեռլի ֆենոմենոլոգիան գիտակցության հետազոտությունն է:

Աշխարհը իր ողջ կեցությունն ունի որպես իմաստ, որը ենթադրում է բացարձակ գիտակցություն՝ որպես իմաստ առաջացնող դաշտ: Ամեն մի իմաստային գոյացություն օբյեկտի վրա գիտակցության ուղղվածություն (ինտենցիոնալություն) է, որը գիտակցության իմաստների կյանք է: Ըստ Յուսեռլի՝ ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիաների (հանգեցումների) համակարգը հետազոտողին բերում է կյանքի իմաստի յուրահատուկ ոլորտի՝ տրանսցենդենտալ գիտակցության, որը դառնում է ֆենոմենոլոգիական հետազոտությունների ունիվերսալ դաշտ: Յուսեռլը համոզված էր, որ ֆենոմենոլոգիական դիրքորոշումը չի հակասում բնականին: Նա հավատացնում էր իր ընթերցողներին, որ էպոխեն (ձեռնպահությունը), այսինքն՝ ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիան, ոչինչ չի փոխում օբյեկտիվ իրականության գոյության մեջ, որ ֆենոմենոլոգը բոլորովին էլ տարօրինակ մարդ չէ և կասկած չունի իրական աշխարհի գոյության վերաբերյալ: Այդ հարցում Յուսեռլի հետ անհամաձայնություն է արտահայտել Ինգարդենը, ըստ որի՝ բնական դիրքորոշումից անցումը ֆենոմենոլոգիականի անցում չէ միայն փաստացի գոյություն ունեցող առարկայից դեպի իր իմաստը, այլ անցում է մի իմաստից մեկ ուրիշ իմաստի:

Յուսեռլը գտնում է, որ եվրոպական մշակույթի պատմության մեջ տեղի է ունեցել մի ձևափոխություն, որի հետևանքով երկրորդային գոյացությունները դիտվել են որպես առաջնային, ինքնուրույն էություններ, որոնց հետևում թաքնված է մնացել նրանց իսկական սկզբնաղբյուրը՝ տրանսցենդենտալ սուբյեկտիվության գործունեությունը: Ֆենոմենոլոգիան դրանում մեղադրում է նախորդ փիլիսոփայությանն ու գիտությանը, որոնք բնագիտության մեթոդաբանությունը և նրան համապատասխանող մտածողության սկզբունքները ընդունել են որպես հիմնադրային, իսկ մտածողության ռեֆլեքսիվ մակարդակը համարել են միակ հնարավորը և օբյեկտիվը: Ռեֆլեքսիան՝ որպես իրադարձությունների ըմբռնման ընդունված և կայուն սողնակ, մեկուսացնում է հայեցողության իրական աղբյուրի ճանաչումը: Մշակույթի երկրորդային հիմքերը այնպես կազմակերպվեցին, որ խանգարեցին մարդուն իր մասին ճշմարտության հասնելուն: Մարդկությունը կորցրել է ինտենցիան, որը մնացել է ռեֆլեքսիայի հետևում, և առանց արմատական միջոցների չի կարող վերագտնել այն: Յուսեռլի ողջ փիլիսոփայությունը թափանցում է մի հիմնական գաղափար՝ փիլիսոփայությունը պետք է դառնա խիստ և ճշգրիտ գիտություն, իսկ ֆենոմենոլոգիան այն ինտելեկտուալ տարերքն է, որտեղ արևմտյան փիլիսոփայությունը հասավ բացարձակ գիտականության և բանականության վիճակի: Ըստ Յուսեռլի՝ «զուտ» կամ տրանսցենդենտալ ֆենոմենոլոգիան պետք է հիմնավորվի ոչ թե որպես փաստերի մասին գիտություն, այլ որպես գիտություն էությունների (էյդոսների) մասին: Ֆենոմենոլոգիայի նպատակն է նկարագրել, ճանաչել հավերժական էությունները, գաղափարները, էյդոսները: Ֆենոմենոլոգը «զուտ» տրանսցենդենտալ էյդոս-

ներ հայտնաբերելու համար պետք է զտի այն էմպիրիկ, պատմական և հոգեբանական խառնուրդներից, այսինքն՝ զտի պատահական էմպիրիկ փաստերից: Այդ զտման պրոցեսը Հուսեռլը անվանում է էյդետիկական ռեդուկցիա: Իր էյդոսը նա հակադրում է տրամաբանական ընդհանուրին, հասկացությանը, արստրահման (վերացարկման) արդյունքին: Այն անկախ է որևէ փաստից՝ իր ինտուիտիվ բնույթի պատճառով, այն բացահայտվում է մինչ հասկացություն ձևավորելը: Հակառակը, հասկացությունների ձևավորումը պետք է հարմարեցվի էյդոսին, որը չի ստեղծվում ո՛չ ինդուկցիայի միջոցով, ո՛չ դեդուկցիայի, այդ պատճառով էլ նա ո՛չ անալիտիկ արստրակցիա է, ո՛չ էլ սինթետիկ ընդհանրություն: Էյդետիկական համընդհանուրը տարբերվում է տրամաբանական համընդհանուրից. համընդհանրության այդ երկու տիպերը պատկանում են տարբեր գոյաբանական մակարդակների: Իդեացիան մտածողություն չէ, դեդուկտիվ կառուցում չէ, այլ էյդոսների տեսություն:

Ռեդուկցիայի ենթարկելով բնական գիտությունների ողջ ոլորտը՝ ֆենոմենոլոգը գիտնականից վեր է խոյանում և բացահայտում է զուտ տեսության այնպիսի չափականություն, որը տրամսցենդենտ է ցանկացած փաստականության նկատմամբ: Հուսեռլը նշում է սուբյեկտի պասիվությունը ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիայի ընթացքում: Կտրվելով դոքսային, այսինքն՝ կարծիքային ռեգիոնից, այդ սուբյեկտը չի ստեղծագործում, չի ստեղծում որևէ նոր բան: Նա, իրագործելով էպոխեն, դառնում է զուտ դիտորդ և ռեդուկցիայի ենթարկելով իրերի ռեալ հարաբերությունները, ստանում է միայն ինտենցիոնալ նստվածք, այն է՝ զուտ իմաստ առանց այդ իմաստը կրողի: Ինքը՝ Հուսեռլը, էպոխեի արմատականության մասին ասում է, որ այն նման է կրոնական կերպարանափոխման: Ֆենոմենոլոգիական էպոխեն (ծեռնպահությունը) ու ռեդուկցիան (հանգեցումը) հնարավորություն են տալիս հայտնաբերել բոլորովին նոր գոյաբանական ռեգիոն, որն անհայտ է եղել ավանդական փիլիսոփայությանը, այն կոչվում է զուտ տրամսցենդենտալ գիտակցություն: Չնայած դրան՝ Հուսեռլը նաև պնդում է, որ մենք բոլորովին հանգիստ կարող ենք շարունակել խոսել այնպես, ինչպես սովորական մարդիկ, քանի որ մենք՝ ֆենոմենոլոգներս, հարկադրված չենք հրաժարվել մեր սովորական մարդկային կարգավիճակից և խոսել ինչ-որ այլ ձևով: Ֆենոմենոլոգիայի հիմնային դրույթն է՝ միակ հնարավոր տրամսցենդենցիան իդեալական իմաստն է: Տրամսցենդենցիան օբյեկտիվ իրականություն չէ, նյութական առարկա չէ, այլ մարդկային իմաստն է, որը միակ իդեալականն է: Տրամսցենդենցիան սուբյեկտիվ է, այն օբյեկտիվ է միայն անհատական գիտակցության նկատմամբ ֆենոմենոլոգիական էգոյի (եսի) նկատմամբ: Ֆենոմենոլոգիական տրամսցենդենցիան՝ որպես իմաստ, որպես ինտենցիոնալ օբյեկտ և որպես առարկա, առաջանում է համընդհանուր գիտակցության տարերքի մեջ, կամ, Հուսեռլի բառերով, ինտերսուբյեկտիվության գրկում: Ըստ Հուսեռլի՝ բնությունը սուբյեկտիվորեն կառուցած ու կառուցվող և հենց բանականության ակտերով կառուցվող երևույթների միասնություն է: Բնությունը ֆենոմենոլոգիայի համար միայն տեսակետ է, ոչ թե գոյաբանորեն ինքնուրույն ռեալություն:

## **ԷՔԶԻՍՏԵՆՑԻԱԼԻԶՄ**

XX դարի ֆիզիկան հայտնագործեց զարմանալի օրինակաչափություններ, որոնք ոչ միայն օրինականացան, այլև ստիպեցին գիտական ու փիլիսոփայական հասարակայնությանը վերանայել որոշ ավանդական արժեքներ ու ընդարձակել որոշ պատկերացումներ: Փիլիսոփայությունը հանձին էրգիստենցիալիզմի ետ չմնաց նրանից, բայց գնաց ոչ թե նրա հետևից, այլ՝ ընդդեմ: Ավելին, նա ձեռք բարձրացրեց



նաև մարդկային բանականության վրա՝ փորձելով դուրս գալ նրա աչալուրջ հսկողությունից: Բոլոր դեպքերում էքզիստենցիալիզմը դարձավ ամենամշահմանավոր երեւոյթը XX դարի փիլիսոփայական աշխարհում: Այն ոչ թե մի հեղինակի, կամ նույնիսկ մի փիլիսոփայական դպրոցի ստեղծագործություն էր, այլ դարձավ միջազգային երևույթ: Այդ փիլիսոփայական ուղղությունը ձևավորվեց աննկատելիորեն և հետզհետե: Այն առաջացավ քսաներորդ դարի քսանական թվականներին Գերմանիայում և Ֆրանսիայում, հետո տարածվեց գրեթե ողջ քաղաքակիրթ աշխարհում:

Էքզիստենցիալիզմի առաջնալը կապվում է Մ.Յայդեգերի «Կեցություն և ժամանակ» գրքի հետ, որը լույս է տեսել 1927թ.: Նույն թվականին հրատարակվել է նաև Գ. Մարսելի «Մետաֆիզիկական օրագիրը»: Հետագայում Սարտրը իր ձևով շարադրեց այդ նոր փիլիսոփայության հիմնական դրույթները, իսկ 1929թ. Ֆ.Յայնենմանը նրա համար առաջարկեց «էքզիստենցիալիզմ» անվանումը: Հենց սկզբից էքզիստենցիալիզմի մեջ ակնհայտ ձևով դրսևորվեց երկու ուղղություն՝ կրոնական և աթեիստական:

Էքզիստենցիալիզմը ծնունդ է առել երեք փիլիսոփայական ուղղությունների՝ դանիացի կրոնական փիլիսոփա Ս.Կիրկեգորի փիլիսոփայության, կյանքի փիլիսոփայության և էդմունդ Հուսեռլի ֆենոմենոլոգիայի հիման վրա: Կերջինիս մենք ծանոթացանք, տեսնենք, թե ինչ են ներկայացնում մյուս երկու աղբյուրները:

ԲԼԵԶ ՊԱՍԿԱԼԸ (1623-1662), լինելով հավատացյալ, իր որոշ մտքերի շնորհիվ դարձել է էքզիստենցիալիզմի նախահայրերից մեկը: Չգտելով գտնել բանականության սահմանները՝ նա նկատել է «սրտի փաստարկների» կարևորությունը, որոնք տարբեր են «բանականության փաստարկներից», չնայած չի հակադրել դրանք: Նա ընդգծել է դինամիզմի հատկանիշը մեր հոգևոր աշխարհում, որը բնութագրվում է մեր հոգու փոփոխականությամբ: Նա իրեն համաաշխարհային քաղաքացի էր զգում. հաճախ էր կրկնում. «Այդ անծայրածիր տարածությունների լռությունը սարսափեցնում է ինձ»: Նա միշտ գիտակցում էր, որ մարդը նուրբ, մտածող եղեգ է, որը իր մտքով ընդգրկում է ողջ տիեզերքը: Նա կլանված էր մարդկային հոգու անսահման խորությամբ:

Էքզիստենցիալիզմի նախահայրերից է նաև Նիցշեն, որը գտնում էր, որ հասարակությունը թշնամաբար է վարվում անհատականությունների հետ, որովհետև ձգտում է հավասարեցնել բոլորին: Սարդիկ բնության տեսակետից հավասար չեն, բայց հասարակությունը չի հանդուրժում տարբերությունը՝ դարձնելով բոլորին միջակություններ: Գերմարդը ազատում է իրեն հասարակական կապանքներից: Նիցշեի արիստոկրատականությունը (թավադականությունը) ստացավ իր հետագա զարգացումը էքզիստենցիալիստական վերնախավի (էլիտայի) տեսության մեջ: Նիցշեի փիլիսոփայությունը բնութագրվում է իռացիոնալիզմով, վոյուլունտարիզմով, նիհիլիզմով: Բոլոր արժեքների վերագնահատումը, բոլոր կուռքերի՝ կավե ոտքերի վրա հսկաների տապալումը նույնպես գալիս է Նիցշեից: Նա հանդես եկավ ճշմարտության, գիտելիքի, բանականության, բարության ու մարդկության դեմ: Այդ բոլորի մեջ նա տեսնում էր կյանքի հիմնական սկզբանի՝ դեպի իշխանություն կամքի՝ մարդու հիմնարար եության նվազում: Ըստ նրա՝ Աստված մեռավ, և մարդը մնաց միայնակ դեպի իշխանություն իր կամքի հետ՝ միակ ուժի հետ, որը կարող է նրան վեհացնել:

Հանճարների պաշտամունքի Յասպերսի արիստոկրատական ուսմունքը գալիս է Նիցշեից: Կամքը դեպի իշխանությունը ոչ կեցություն է, ոչ էլ գոյացում, այլ պաթոս է - ամենատարրական փաստ, որից առաջանում է ինչ-որ գոյացում, որոշ ազդեցություն: Ճանաչողությունը աշխատում է որպես իշխանության միջոց:

Կրոնի իռացիոնալիզմը գալիս է նրա բնույթից, էությունից: Այդ է վկայում Տերտուլիանոսի հիմնարար սկզբունքը՝ «Հավատում եմ, որովհետև անհեթեթ է»: Այդ սկզբունքը դարձավ իռացիոնալիզմի դասական արտահայտությունը:

էքզիստենցիալիզմը պատերազմ է հայտարարում վերացական մարդասիրությանը (հունանիզմին), սակայն չի նկատում, որ այսպես կոչված «կոնկրետ անհատը», որին նա համարում է իր ուսումնասիրության գլխավոր օբյեկտը, նույնպես վերացական է և կտրված հասարակությունից:

Ջորջ Սանտայանան արտաքին աշխարհի օբյեկտիվության չափանիշ է համարում «կենդանական հավատը», օրինակ, շան համոզվածությունը, որն ատամներով բռնել է ոսկորը: Էքզիստենցիալիզմը հրաժարվում է նաև այդ չափանիշից, որը պարտադրվում է մարդուն կյանքի ամեն քայլափոխին:

ՍՅՈՐԵՆ ԿԻԵՐԿԵԳՈՐԻ (1813-1855) հայացքները շարադրված են նրա «Փիլիսոփայական փշրանքների» մեջ: Նա առաջինն է կիրառել «էքզիստենցիա» հասկացությունը որպես փիլիսոփայական կատեգորիա: Նրանից են սկիզբ առել նաև որոշ էքզիստենցիալ կարևոր պատկերացումներ, օրինակ, վախի հոգեբանությունը, «հոգսի» էքզիստենցիալ հասկացությունը, երկու տիպի կյանքերի հակադրությունը՝ իսկական, այսինքն՝ կյանքի ճշմարտության մեջ և կյանքի ոչ ճշմարտության մեջ, կյանքի կողմնորոշումը դեպի մահ և այլն:

Նա քննադատել է այն ժականակ մոդայիկ Յեզեյի փիլիսոփայությունը, որի մեջ մարդը վերացական էություն է, իրականությունից կտրված և վերածված իրեղեն օբյեկտի: Նա մերժում է Վերածնունդը և բողոքականությունը ընդդեմ կաթոլիկական եկեղեցու և այս երևույթները համարում է իսկական կրոնի դեգրադացման արդյունք: Կրոնական հոգու հիմնական լեյտմոտիվը նա համարում է տառապանքը, այդ պատճառով քննադատում է միջնադարի ժուժկալության անկումը: Նա քննադատում է գիտական գիտելիքի բնույթը, քանի որ այն վերացական է, դրսևորվում է անդեն գիտական բանաձևերով, ինչպես նաև Յեզեյի փիլիսոփայության տիպի «բացարձակ» փիլիսոփայությունը, որոնք ելնում են տեսական շահից և այդ պատճառով էլ անիսկական են: Յեզեյի փիլիսոփայության մեջ նա չի ընդունում ազատության և անհրաժեշտության պրոբլեմի լուծումը, քանի որ ազատությունը, ըստ Կիերկեգորի, չի կարող համընկնել անհրաժեշտության, այդ թվում նաև ճանաչված անհրաժեշտության հետ, քանի որ այդ դեպքում ազատությունը վերանում է: Բանականությունը չի կարող ազատության հասնելու միջոց հանդիսանալ, քանի որ հենց ինքը բանականությունը ազատությունը դարձնում է անհնարին: Ազատության աղբյուրը հավատն է, կրոնական հավատը Աստծո նկատմամբ, հավատը հրաշքի հանդեպ, հավատը այն հնարավորությունների նկատմամբ, որոնք բացառվում են բանականությամբ: Կիերկեգորը կոչ է անում ոչնչացնել բանականությունը՝ փոխարինելով այն հավատով, հավատի կամքով: Օբյեկտիվ միտքը, որը ֆիքսում է պատրաստի արդյունքներ, չի կարող ընդգրկել անընդհատ փոփոխվող և իր վերջին չհասնող մարդկային գոյությունը:

Ըստ Կիերկեգորի՝ մարդն իր զարգացման ընթացքում, այսինքն՝ իր ճանապարհին դեպի Աստված, անցնում է երեք փուլ՝ գեղագիտական, բարոյական և կրոնական: Մի փուլից անցումը մյուսին իրագործվում է հիասթափությունների ու հուսահատությունների ուղեկցությամբ: Միայն երրորդ՝ կրոնական փուլին հասած մարդն է լիարժեք: Այդ փուլը բնութագրվում է անձի խորատուզվելով իր մեջ, իր անհատականության ընթերցումով, սեփական վերաբերմունքով իր հանդեպ, իր էքզիստենցիայի հանդեպ: Ի տարբերություն Ս.Կիերկեգորի՝ կրոնական էքզիստենցիալիստներն ավելի կարևոր են համարում ոչ թե մարդու վերաբերմունքը Աստծու, այլ մարդու վերաբերմունքը հենց իր՝ էքզիստենցիայի նկատմամբ: Իսկ աթեիստ էքզիստենցիալիստները կարևորում են ոչ այնքան մարդու վերաբերմունքն իր անձի, որքան՝ ոչնչի նկատմամբ:

Կիերկեզորը քննադատում ու ծաղրում է Յեզեյի և մյուս ռացիոնալիստների՝ հավատը բանականությանը ենթարկելու փորձերը: Փիլիսոփայության կարևորագույն առարկան պետք է լինի մարդը, «ինչպիսին որ նա կա իր համար», այսինքն՝ մարդկային սուբյեկտիվությունը, որը միակ գիտակցողն է, թե ինչ է ինքը: Կիերկեզորը գտնում էր, որ մարդկային գոյությունը հնարավոր չէ մտածել, քանի որ այն ընկալվում է ոչ թե մտքով, այլ հատուկ ապրումների միջոցով, որը հենց ինքն իրեն ընկալող գոյությունն է, որը երբեք չի կարող լինել օբյեկտ, ընդհակառակը, «օբյեկտ» հասկացությունը առաջանում է մարդկային գոյությունից: Նա գոյությունը սահմանեց որպես «կեցություն-դեպի-մահ» և որպես ազատություն և նա առաջինը նկատեց ընտրության կարևորությունը մարդու կյանքում, ինչպես նաև կարևորեց վախը: Կիերկեզորը մերժում է ճշմարտության օբյեկտիվությունը, ժխտում է փիլիսոփայությունը որպես գիտելիքների համակարգ՝ փիլիսոփայելը իր բնույթով համարելով միայն սուբյեկտիվ: Նա գտնում է, որ Աստծո նկատմամբ վերաբերմունքն այն է, ինչը մարդուն մարդ է դարձնում: Միայն կրոնական մարդն է իսկական մարդ: Ոչ կրոնական մարդը ձգտում է երջանկության, իսկ կրոնական մարդն իր կյանքը իմաստավորում է տառապանքի միջոցով: Ըստ Կիերկեզորի՝ այն դեպքում, երբ օբյեկտիվ մտածողությունը անտարբեր է մտածող սուբյեկտի և նրա էքզիստենցիայի նկատմամբ, սուբյեկտիվ մտածողը՝ որպես էքզիստենցիալ մտածող, էապես շահագրգռված է իր մտածողության նկատմամբ, քանի որ նա ապրում է դրա մեջ:

**Կյանքի փիլիսոփայությունը** առաջացել է XIX դարի վերջին երեսնամյակում: Նրա հիմքում ընկած է այն համոզմունքը, որ աշխարհայացք կառուցելու համար բանականությունը բավական չէ, անհրաժեշտ է հաշվի առնել նաև մարդու ապրումները:

Ֆրիդրիխ Շլեգելը առաջին անգամ 1827թ. բացարձակ մտքի տարածությունը համարեց դատարկ և կոչ արեց ուշադրություն դարձնել մարդու ներքին, հոգևոր կյանքին: Կյանքի փիլիսոփայության միակ առարկան գիտակցությունն է իր բոլոր ասպեկտներով և զլխավոր կետը՝ հոգին: Այդ փիլիսոփայության հիմնական ներկայացուցիչներն են ֆրանսիական իռացիոնալիստ Յանի Բերգսոնը, ամերիկացի պրագմատիստ Ուիլյամ Ջեյմսը, Նիցշեն, Դիլթեյը և այլք:

Վիլհելմ Դիլթեյը XIX դարը բնութագրեց՝ որպես կյանքի վրա գիտության իշխանության դար: Այդպես կյանքի փիլիսոփայությունը դարձավ գիտական մտածողության գերազնահատման հակակշիռ: Այն գիտության դեմ օգտագործեց կյանքի երևույթները ֆիզիկական, մեխանիկական երևույթներին հանգեցնելու անկարողությունը: Կյանքի փիլիսոփայության մեջ «մատերիալի» հասկացությունը փոխարինվեց «կյանք» հասկացությամբ: Շրջանառության մեջ մտան այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են ապրումները, ենթագիտակցությունը, հոգեկան գործընթացը և այլն: Դիլթեյը պարզ արտահայտեց այդ միտումը՝ «Հոգու մասին գիտությունների հիմք է հանդիսանում ոչ թե գաղափարական գործունեությունը, այլ հոգեվիճակի համոզմունքն իր ամբողջականության մեջ և դրա բացահայտումը ապրումներում: Այստեղ կյանքը ճանաչում է իրեն»: Էքզիստենցիալիստ Ֆ.Յանենմանը գրում է. «Կյանքի փիլիսոփայությունը հիմնված է կյանքի բողոքի վրա ընդդեմ ժամանակակից հասարակության մեջ հաշվողական դատողության չափազանցված դերի, հոգու բողոքի վրա մեքենայի դեմ և դրա հետևանքով առաջացած մարդու առարկայացման, տեխնիկացման և հոգեզրկման դեմ»:

Դրան է ավելացել Նիցշեի կողմից ուժեղ մարդու աստվածացումը, որն, իշխանության ձգտելով, պատմություն է կերտում: Այստեղ է նաև Շպենգլերի մարդու՝ որպես գիշատիչ գազանի գովաբանումը: Կոչեր են արվել բնագոյների ազատ արձակման, կենսաբանական պահանջմունքների ազատ բավարարման, գոյություն ունեցող հասարակական նորմերից ազատվելու պահանջ է դրվել, այն ազատության

պահանջն է դրվել, որը տանում է դեպի «բարուց ու չարից այն կողմ»: Նիցշեի փիլիսոփայության եռությունը կարելի է արտահայտել մի սկզբունքով՝ «կամք դեպի իշխանություն», որը դիտվում է որպես ամեն մի կենդանության ու բովանդակայնության հիմք: Նա փառաբանել է պատերազմն ու բռնությունը՝ որպես պետության անհրաժեշտ ֆունկցիաներ:

Նիկոլայ Չարթանը իր «Իմացության մետաֆիզիկայի հիմքերում» նկատել է, որ բանականությունն իր իդեալական ոլորտով և օբյեկտիվ շրջապատով միայն նեղ գոտի է երկու իռացիոնալությունների՝ սուբյեկտի և կեցության միջև:

Չուսեռլի ֆենոմենոլոգիայի կարևոր հասկացությունները հիմք հանդիսացան նրա աշակերտ Չայդեգերի էքզիստենցիալիզմի համար: Այդ հասկացություններից է գիտակցության ինտենցիոնալությունը (ծգտումը), որի ներքո գիտակցությունը դիտվում է միշտ դինամիկ վիճակում, այսինքն՝ միշտ ուղղված դեպի իրենից դուրս, դեպի իրականություն, դեպի ինչ-որ մի բանի: Որքան էլ ցանկանանք պարզել գիտակցության մեջ նորանոր իմաստներ, միևնույն է, մենք չենք կարող պարզել վերջին իմաստը: Ինտենցիոնալության այս հատկությունը Չուսեռլը անվանել է անանունություն: Իրեն մինչև վերջ արտահայտելու անհնարիության պատճառը նա համարում է ոչ թե մարդկային հոգեբանության առանձնահատկությունը կամ ներքին աշխարհը լուսավորել ձգտող մարդկային ռեֆլեքսիայի (արտապատկերման) սահմանափակությունը, այլ սուբյեկտիվ կեցության տրանսցենդենտալ բնույթը: Չուսեռլը այլ կերպ է մոտենում օբյեկտի և սուբյեկտի փոխհարաբերության պրոբլեմին: Գիտակցության նկատմամբ մոտեցումը նա այնպես է ձևափոխում, որ այդ պրոբլեմը կորցնի իր ավանդական իմաստը: Նա գիտակցությունը ենթարկում է յուրահատուկ՝ ֆենոմենոլոգիական մաքրման այնպես, որ նրա մեջ մնում է միայն ինտենցիոնալությունը (ծգտումը, ուղղվածությունը), իսկ ամբողջ հոգեբանական նյութը, գիտական ու առօրյա գիտելիքի ողջ բովանդակությունը հեռացվում է գիտակցությունից դուրս, կամ, իր արտահայտությամբ, վերցվում է փակագծերի մեջ: Այսպիսով՝ գիտակցությունը գտման է ենթարկվում, որից հետո այն ուղղվում է դեպի իդեալական իրականություն, որից նա չի կարող բաժանվել: Գիտակցության ամեն մի գործողություն՝ պատկերացում, խոհ, ցանկություն, որպես ինտենցիոնալ բովանդակություն, համապատասխանաբար ունի պատկերացվելիքը, խորհելու առարկան: Գիտակցության ինտենցիոնալությունը նրա անշարժ վիճակը չէ, այլ անընդհատ իրենից դուրս գալն է: Ինտենցիոնալությունը առկա է գիտակցության ցանկացած ֆունկցիա կատարելու վիճակում: Արտաքին ընկալման հետ կապված բոլոր դատողությունները մնում են ուշադրությունից դուրս, նրանց նկատմամբ մարդը դրսևորում է ֆենոմենոլոգիական էպոխե (ծեռնպահություն), այսինքն՝ ձեռնպահություն որևէ պնդումից և առարկությունից, որոնք վերաբերում են արտաքին աշխարհին: Այդպիսի մոտեցման դեպքում գիտակցությունը կորցնում է իր ավանդական դերը և այլևս այնպիսի բան չէ, որը կարող է հակադրվել կեցությանը: Ջուտ գիտակցությունը այժմ բնութագրվում է միայն մեկ հատկությամբ՝ ձգտումով դեպի իրենից դուրս: Այդ մաքրման ընթացքը Չուսեռլը անվանում է ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիա (հանգեցում): Միայն այդ յուրահատուկ մաքրման միջոցով, ինչպես կարծում են էքզիստենցիալիստները, հնարավոր է կառուցել գիտակցության գոյաբանությունը՝ կեցության միակ հնարավոր գոյաբանական կոնցեպցիան: Այս դեպքում գիտակցության մեջ մնում են միայն գիտակցության բովանդակության այն տարրերը, որոնք վերցրած չեն արտաքին աշխարհից և որոնք ներհատուկ են հենց գիտակցությանը: Դրանք տրամաբանական ձևերն են, հույզերը, ապրումները: Այդ բովանդակությունը չի կարող մեկնաբանվել ոչ հոգեբանական տեսակետից, ոչ էլ մարդաբանական: Այն գտնվում է մարդու մեջ, սակայն նրա կամքից անկախ ներկայացնում է գաղափարական կեցության

ինքնուրույն թագավորություն՝ զուտ գիտակցության իդեալական եւթյուններ, նշանակություններ, իմաստներ: Հարգելի ընթերցող, այստեղ տեղին է հիշեցնել, որ, ըստ էքզիստենցիալիստների, ողջ աշխարհը պարունակվում է մեր գիտակցության մեջ, իսկ մեզանից դուրս գոյություն ունեն միայն իներտ մարմիններ: Ըստ նրանց՝ իմ աշխարհը իմ գիտակցության ստեղծագործությունն է:

Առօրյա գիտակցության ու բնագիտության տեսակետից օբյեկտիվը գոյություն ունի որպես արտաքին աշխարհ: Իսկ ֆենոմենոլոգիան բաց է անում օբյեկտիվության թագավորություն հենց սուբյեկտի մեջ: Այդ իդեալական կեցության ճանաչումը տրվում է ոչ թե տրամաբանական դատողություններով կամ փորձով, այլ ֆենոմենոլոգիական ինտուիցիայով: Ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիայից (հանգեցումից) հետո գիտակցության մեջ մնում են զուտ գիտակցությանը ներհատուկ ակտերը, որոնք էլ հենց ֆենոմենոլոգիայի քննարկման առարկան են: Հետազոտության ոլորտ է վերադարձվում այն ամենը, ինչ հեռացվել է, սակայն իրենց սկզբնական, նախագիտական, իդեալական ձևով: Ջուտ գիտակցության մեջ մնում են միայն առարկաների իդեալական պատկերները՝ էյդոսները: Ճանաչման օբյեկտը ստեղծվում, «սահմանադրվում» է հենց ճանաչման ընթացքում: Ջուտ գիտակցության մեջ ոչինչ չկա, բացի յուրատեսակ ձգտումից, ուղղվածությունից դեպի իրենից դուրս:

Կեցության ու գիտակցության այդ բովանդակագրկումը արտահայտված է ոչնչի հասկացությամբ: Սարտրը, պարզաբանելով Հուսեռլի զուտ գիտակցության ողղվածության, ձգտման (ինտենցիոնալության) գաղափարը, զուտ գիտակցության դիմադիմը բացատրում է ոչնչի գործունեությամբ, որն իրենց շրջապատի ոչնչացումն է:

Եթե ֆենոմենոլոգիական հանգեցումը (ռեդուկցիան) կիրառենք առարկայի նկատմամբ, կստանանք առարկայի, այսպես կոչված, հորիզոնը, որի ընդարձակումը կբերի համընդհանուր հորիզոնի, որն աշխարհն է: Այսինքն՝ համընդհանուր հորիզոնը և զուտ գիտակցության ուղղվածությունը միևնույն իրականությունն են, ստացված առաջին հայացքից երկու տարբեր ոլորտների՝ օբյեկտի և սուբյեկտի մաքրման միջոցով: Մի դեպքում ստացվել է զուտ օբյեկտիվություն կամ զուտ առարկայականություն, մյուս դեպքում՝ զուտ սուբյեկտիվություն կամ զուտ գիտակցություն: Ֆենոմենոլոգիական մոտեցման դեպքում դրանք համընկնում են:

Ֆենոմենոլոգիական իմացության տեսության հիմնային սկզբունքը ակնհայտության սկզբունքն է: Լայն իմաստով ակնհայտությունը նշանակում է «ուղղվածական կյանքի նախաերևույթ»: Ակնհայտ է այն, ինչ տրված է անմիջականորեն: Այդ պատճառով անմիջական գիտելիքը, որպես ամենասկզբնական, ընկած է ամեն այլ գիտելիքի հիմքում: Անմիջական տեսողությունը՝ ոչ միայն զգայական, փորձնական, այլ տեսողությունն ընդհանրապես, բոլոր բանական պնդումների վերջին օրինական աղբյուրն է: Հուսեռլի համար իսկական ակնհայտության հասնելու միջոցը ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիան (հանգեցումն) է: Այն պետք է հեռացնի ամենը, ինչը չի հանդիսանում «ինքը՝ առարկան»: Ռեդուկցիայի շնորհիվ Հուսեռլը ձգտում է իրագործել «դեպի առարկան» իր նշանաբանը: Այդ դեպքում հեռացվում են տարածաժամանակային աշխարհի մասին բոլոր դատողությունները: Վերադառնալ դեպի առարկան նշանակում է վերադառնալ աշխարհի մասին այն պատկերացմանը, որը եղել է մինչ գիտությունը: Փիլիսոփայության վերջնական գլխավոր խնդիրը զուտ եւթյունների՝ էյդոսների բացահայտումն է ֆենոմենոլոգիական ինտուիցիայի միջոցով:

Քննադատելով գիտական մոտեցումը՝ էքզիստենցիալիստները ասում են, թե իրականության բաժանումը օբյեկտի և սուբյեկտի աղավաղում է այն: Ֆենոմենոլոգիան ելնում է գիտակցության և կեցության անխզելի միասնությունից: Գիտական ամեն մի սահմանում վերացական է և վերաբերում է աշխարհին այնպես, ինչպես աշխարհագրությունը՝ բնապատկերին: Իսկ ֆենոմենոլոգիական ընկալման օբյեկ-

տը դիտվում է որպես սուբյեկտից անբաժանելի, որպես նրա անմիջական շարունակություն: Կեցությունը իդեալական բնույթ ունի և այն ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիայի արդյունք է: Այս դեպքում առարկան ընկալվում է իր բնական պատկերացման ձևով: Այդ պատկերացումը իրենից ներկայացնում է աշխարհի մանկական ընկալման ինչ-որ մի տարբերակ: Այսինքն դա այն պատկերացումն է, որը մենք ունեցել ենք, երբ դեռ գիտություն չի եղել: Հուսեռը և էքզիստենցիալիստները այն կարծիքին են, որ գիտությունը իր վերացական սահմանումներով աղավաղել է աշխարհի մեր ընկալումը: Փիլիսոփայության գլխավոր խնդիրը զուտ էյդոսների (գաղափարների) բացահայտումն է՝ ֆենոմենոլոգիական ինտուիցիայի միջոցով: Ֆենոմենոլոգիան ելնում է գիտակցության ու կեցության անխզելի միասնությունից: Ֆենոմենոլոգիան առարկային վերագրում է միայն իդեալական բնույթ, որը հանդիսանում է ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիայի արդյունք: Ռեդուկցիան դիտարկում է առարկան այնպիսին, ինչպիսին այն ներկայանում է որպես բնական պատկերացում: Առարկան այս դեպքում «մաքրվում է», և ի հայտ է գալիս նրա էությունը: Ըստ որում՝ օբյեկտիվ աշխարհը դիտվում է որպես իդեալական էությունների, այսինքն զուտ գիտակցության դիտարկման խոչընդոտ:

Գիտակցության ֆենոմենոլոգիան նկարագրական ուսմունք է զուտ ապրումների մասին: Ջուտ գիտակցության հիմնական հատկությունը նրա ինտենցիոնալությունն է, այսինքն, ձգտումը դեպի իրենից դուրս, այլ կերպ ասած՝ ուղղվածությունը դեպի առարկան: Նախորդ փիլիսոփայության քննադատությունը դառնում է նրա թաքնված նախադրյալների քննադատություն, իսկ դա նշանակում է ցանկացած գիտելիքի վերջնական աղբյուրի վերաբերյալ տրանսցենդենտալ հարցի լուծում: Է.Հուսեռը ասում է, որ այդ աղբյուրը կոչվում է «Ես ինքս», ամբողջ իմ իրական ու հնարավոր ճանաչման կյանքով, ներառյալ իմ կոնկրետ կյանքը ընդհանրապես: Ճանաչման կյանքի իսկական հիմքը կոնկրետ կյանքն է: Իսկապես առաջինն մինչգիտական համաշխարհային կյանքի զուտ սուբյեկտիվ և հարաբերական հայումն է: Համաշխարհային կյանքի կամ, ինչպես Հուսեռը է անվանում, «կենսական աշխարհի» ակնհայտության վրա է հիմնված նաև գիտական օբյեկտիվ գիտելիքը, այսինքն գիտության աշխարհը: Կենսական աշխարհը օբյեկտիվացված սուբյեկտիվությունն է:

## ՄԱՐՏԻՆ ՀԱՅՂԵԳԵՐ (1889-1976)

ՄԱՐՏԻՆ ՀԱՅՂԵԳԵՐԸ գերմանական դասական էքզիստենցիալիզմի հիմնադիրներից մեկն է: Եթե գիտական մտածելակերպը վերացական է և անդեմ, ապա էքզիստենցիալ մտածողությունը, որը կապված է մարդու ներքին, հոգևոր կյանքի հետ, միայն կարող է լինել որոշակի մարդկային գիտելիք:

Ըստ Հայդեգերի՝ օբյեկտիվ ճանաչողությունը ոչ թե բացում է ճանապարհ դեպի իսկական կեցություն, այլ փակում է այն: Գլխավորությամբ հասնելու ճանապարհին հիմնական խոչընդոտը գիտությունն է:

Էքզիստենցիալիզմը հանդես է գալիս որպես ժամանակակից իռացիոնալիզմի հիմնական ձև և այս տեսակետից այն կապված է հասարակական և գիտական ճանաչողության մեջ տեղի ունեցող պրոցեսների հետ: Ըստ Հայդեգերի ու Յասպերսի՝ փիլիսոփայությունը պարտավոր չէ տալ միարժեք լուծում այս կամ այն խնդրին, բավական է, որ նա առաջացնի հետաքրքրություն, շարժում, գրգռում՝ թողնելով խնդիր բաց: Պատահական չէ, որ Հայդեգերի «Կեցություն և ժամանակ» աշխատությունը վերջանում է բազմաթիվ հարցերով, որոնց ավանդական պատասխանները բավարար չեն համարվում:

Էքզիստենցիալիզմը բնութագրվում է չհամակարգվածությամբ, աղճատվածությամբ: Դա պատահական հանգամանք չէ, քանի որ այն ունի հակաբանական ուղղվածություն և առաջնորդվում է ավելի շատ գեղարվեստական հնարքներով, քան ավանդական փիլիսոփայության միջոցներով:

Հայդեգերը կարծում է, որ ողջ նախորդ փիլիսոփայությունը կեցությունը մեկնաբանում էր որպես ինչ-որ առարկայական բան, որը հակադրված է սուբյեկտին: Նույնիսկ սուբյեկտը դիտվում էր որպես որոշակի առարկա: Հայդեգերի «հիմնային գոյաբանությունը» ողջ նախորդ փիլիսոփայությունից խզում է: Այդ գոյաբանության համաձայն կեցության միակ իմաստը մարդկային էքզիստենցիան է, որի խորքերից նա դուրս է բերում ոչ միայն մարդկային անհատականության բոլոր սահմանումները, այլ նաև այն ամենը, ինչ ընկալվում է արտաքին աշխարհում: Էքզիստենցիալիզմի համաձայն աշխարհի ո՛չ բանական, ո՛չ փորձնական ճանաչումը չեն դարձնում մարդուն կեցության մասնակից, քանի որ չեն ապահովում մարդու և աշխարհի փոխազդեցությունը: Աշխարհը թույլ է տալիս փորձեր կատարել իր վրա, որոնք ոչինչ չեն տալիս նրան և ոչինչ չեն վերցնում նրանից: Մնալով անտարբեր նրանց նկատմամբ՝ աշխարհը մշտապես ծլկում է մարդուց: Նրա տեսանելիությունը և շրջափելիությունը բոլորովին չեն վերացնում նրա ուրվականությունը, պասիվությունը, ձևի բացակայությունը:

Հայդեգերն իր «կեցություն և ժամանակ» գրքում էականի կեցության իմաստի հարցը ձևակերպեց որպես վերջնական փիլիսոփայական հիմնախնդիր, որը, ըստ իրեն, առաջնային է մյուս բոլոր հիմնախնդիրների նկատմամբ: Չէ որ ամեն պորբլեմատիկայի ելակետը մարդն է: Գիտությունը, ըստ Հայդեգերի, կարելի է սահմանել որպես ճշմարիտ նախադասությունների հիմնավորող կապերի ամբողջություն: Սակայն ինքը նկատում է, որ այս սահմանումը կատարյալ չէ և չի արտահայտում գիտության իմաստը, քանի որ գիտությունը՝ որպես մարդկային գործունեություն, ունի կեցության եղանակ, որը հատուկ է այդ ելությանը, այսինքն, մարդուն: Հետևաբար՝ մինչև գիտության գոյության եղանակի, ինչպես նաև նրա առարկայի՝ աշխարհի մասին խոսելը պետք է դիտարկել նրանց հիմքը՝ մարդկային կեցությունը: Ըստ Հայդեգերի՝ մարդկային կեցությունը բազմազանորեն առաջնային է մնացած ողջ էականի նկատմամբ: Նա ընդունում է ֆենոմենի հուսեռյան ըմբռնումը որպես ինքն-իրեն-իրմեջ ցուցադրող այն բանի, որի մեջ իրենց հիմքը ունեն տեսանելի և երևութականը: Նա էլ, հետևելով Հուսեռլին, ֆենոմենոլոգիան համարում է նկարագրական գիտություն, որի խնդիրը, ընդհանրապես, էականի իմաստի շարադրանքն է:

«Կեցությունը-աշխարհում» ամբողջական կառույց է, որը բացատրելի չէ նրա առանձին տարրերից՝ մարդկային կեցությունից, գործիքների առկայությունից, ուրիշներից և այլն: Այդ պատճառով պետք է լինի ֆենոմենոլոգիական հայեցողությանը ենթակա «կառույցի պլան», որը, ըստ Հայդեգերի, հոգան է՝ որպես գոյության կեցություն: Հոգսի վերլուծությունը Հայդեգերը սկսում է մարդկային գոյության հիմնական տրամադրությունից՝ վախից, որի մեջ, ինչպես ինքն է կարծում, գոյությունը բացվում է ինքն իր առջև: Վախը՝ որպես գոյության կեցության հնարավորություն, ինքն է ֆենոմենալ հիմք տալիս գոյության կեցության սկզբնական ամբողջականության փռված ըմբռնմանը: Այդ կեցությունը ի հայտ է բերում իրեն որպես հոգս: Հոգսը բնութագրվում է տարրերով, որոնք կապում են իրեն շրջապատի, գործիքների և ուրիշների հետ: Այդ տարրերը մտահոգությունն ու խնամքն են: Հոգսը, ըստ ելության, ենթադրում է հոգս իր մասին, որպես նրա կենտրոնական պահ, մտահոգություն ու խնամք: Հոգսը նշանակում է գոյության ուղղվածություն դեպի ապագա, այն ենթադրում է գոյության հնարավորությունների դրսևորում, այն նախագիծ է, ինքնանախա-

գծում, ազատություն: Ցանկացած ճշմարտություն հարաբերական է մարդկային կեցության նկատմամբ:

Էքզիստենցիալիստները գտնում են, որ գիտակցությունը միշտ տրանսցենդում է, կամ, ինչպես Չայդեգերն է ասում, մշտապես գտնվում է իրենից դուրս: Լինել իրենից դուրս հենց նշանակում է էքզիստել, քանի որ «էք-զիստենցիան» ցույց է տալիս դեպի դուրս ուղղությունը, «էք» նշանակում է «դեպի դուրս»: Մարդը հենց նրանով է մարդ, որ մշտապես էքզիստում է: Նա կանգնած է իրենից դուրս, կեցության բացության մեջ, այսինքն մշտապես տրանսցենդում է:

Հասարակական կյանքով բնութագրվող մարդուն Չայդեգերը անվանում է «ման» (գերմաներեն՝ «մարդ»)՝ տալով այդ հասկացությանը արհամարհական երանգ, նկատի ունենալով վերացական ոմնին, միջինացված մի կերպարի, որը մեծամասնության առանձնահատկությունները կրող հասարակական միավոր է: Հասարակական կյանքը անիսկական է, քանի որ այն դիմագրկում է մարդուն, վերացնում է նրա անկրկնելիությունը, էքզիստենցիան, հետևաբար նաև՝ նրա էությունը: Հասարակական կյանքը մարդուն դարձնում է մեքենայի կցորդ, նրա ֆունկցիա: Մանի իշխանությունը մարդու վրա իրագործվում է որպես անանուն կոլեկտիվի իշխանություն առանձին անդամի վրա հասարակական կարծիքի միջոցով: Մարդն իրեն լծված է զգում այն նույն լծին, ում հետ որ գտնվում է մրցակցության մեջ: Իր շրջապատի մի մասից նա աշխատում է հետ չճանալ, իսկ մյուս մասին էլ չի թողնում, որ իրենից առաջ անցնեն: Նա միշտ գտնվում է մրցակցության մեջ: Այդ հասարակական լարվածությունը Չայդեգերը անվանում է հոգս, որը դրսևորվում է հասարակական բազմաթիվ կապերի միջոցով մարդկանց միջև: Ըստ Չայդեգերի՝ մտահոգությամբ է արտահայտվում ինչ-որ բանի պլանավորման, պատրաստման և օգտագործման գործընթացը: Մանը հասարակությունից ստանում է անվտանգություն, վաղվա օրվա նկատմամբ վստահություն, սակայն կորցնում է իր անհատականությունը, այսինքն՝ կորցնում է իրեն, իր անկրկնելիությունը, իր էքզիստենցիան: Մարդու իսկական կյանքը պայմանավորված է նրա էքզիստենցիայով, որի մեջ դրսևորվում են իր բախտը ձևավորող անճանաչելի ուժեր: Մարդը միաժամանակ ապրում է մյուսների կողքին, այսինքն կախված է հասարակությունից, առօրեականությունից և ստիպված է ապրել անիսկական կյանքով՝ տարրալուծելով իր իսկական կեցությունը մյուսների ապրելակերպի մեջ: Հասարակական տրաֆարետներին ենթարկվածության կրողը մանն է, որին, սովորաբար, նկատի ունեն մարդիկ, երբ ասում են՝ «Ինչ կասե՞մ մարդիկ» կամ «Ինչպես ընդունված է մարդկանց մոտ» և այլն: Այդ կերպարը անդեն, անանուն, առարկայացած մարդու կերպարն է ստանդարտացված ֆունկցիաներով: Նա մարդու անհատականության, անկրկնելիության և էքզիստենցիայի հակոտնյան է: Ըստ Չայդեգերի՝ մանը բնութագրվում է դատարկախոսությամբ, հետաքրքրասիրությամբ և երկիմաստությամբ: Ամեն բառ ունի իր միջին նշանակությունը, իմաստը, որը միշտ չէ, որ համապատասխանում է նշանակվող երևույթին: Բառի մոտավոր, ստանդարտ օգտագործումը կտրում է այն իրականությունից, և մարդկանց փոխադարձ շփումը դառնում է դատարկ խոսակցություն, այսինքն՝ յուրահատուկ վարագույր մարդկանց և իրականության միջև: Հետաքրքրասիրությունը վազում է արտաքին էֆեկտների հետևից: Այն չի խորանում հանգամանքների մանրակրկիտ վերլուծության մեջ և դրանով նպաստում է շաղակրատության զարգացմանը: Հասարակական հարաբերություններում երկիմաստությունը առաջանում է համընդհանուր երկերեսանիությունից, այն փաստից, որ ամեն ման ապրում է երկակի կյանքով՝ իր ներքին, հոգևոր կյանքով և արտաքին կյանքով, որը նա ի ցույց է դնում: Հակառակ մանի, որը անիսկական կյանքի տիպական կրողն է, էքզիստենցիալ՝ իսկական, անձնական հոգևոր կյանքը համարվում է միակ հարգանքի արժանի լիար-



ժեք մարդուն վայել: Արտաքին աշխարհը անբարենպաստ ու թշնամական է անհատի նկատմամբ: Անհատի կյանքը այնտեղ անլիարժեք է և անիսկական: Էքզիստենցիալ փիլիսոփայությունը ստանձնում է օգնել մարդուն հեռանալ արտաքին աշխարհից՝ խորանալով իր էքզիստենցիալի իսկական կեցության մեջ: Արտաքին աշխարհում մարդն իրեն զգում է լքված, միայնակ, ողբերգական: Մարդը հայտնվում է այս աշխարհում ոչ իր կամքով, սակայն նա կարող է իր կամքով հեռանալ աշխարհից իր էքզիստենցիալի մեջ, որտեղ նա ազատվում է մեծամասնության բարոյականությունից և ավելի բացահայտորեն է զգում իր լքվածությունը, միայնակությունը, կյանքի դատարկությունը և մահվան անխուսափելիությունը: Վախի զգացումը մարդուն դնում է ընտրության առջև՝ կամ իսկական գոյություն իր մենության մեջ, կամ հասարակական դիմազուրկ գոյություն: Սոցիալական առօրեականությունը մարդկային կյանքն է, անհատի պետական, քաղաքական, սոցիալական հարաբերությունների ամբողջությունն է, որը թելադրում, պարտադրում է նրան գործունեության որոշակիություն՝ ըստ նախօրոք հաստատված սկզբունքների, վարվելակերպի կանոնների:

Էքզիստենցիալիզմի տեսակետից ամեն մարդ անկախ իր գիտակցությունից էքզիստենցիալիստ է, որը կորցրել է կապն իր «եսի» հետ, քանի որ կլանված է արտաքին կեցությամբ, որն իսկական կեցություն չէ, այլ փախուստ է իսկական կեցությունից սեփական վախի ազդեցության տակ: Կյանքը հասարակության մեջ նշանակում է փախուստ իրենից, տարրալուծում անդեմության մեջ, ստանդարտ բնակություն, անձնական էքզիստենցիալի քայքայում: Ըստ էքզիստենցիալիզմի՝ մարդու կյանքը կարող է լինել երկու տեսակ՝ անձնական կամ իսկական և հասարակական կամ ոչ իսկական: Միայն իսկական կյանքն է արժանի հարգանքի և ուշադրության, քանի որ հասարակական կյանքի մեջ մարդը իրեն լքված է զգում, կորած, դատապարտված: Նա այնտեղ մի կաթիլ է ծովում, որի վարվելակերպը թելադրվում է հանգամանքներով, արտաքին գործոններով և ընդունված ստանդարտներով:

Էքզիստենցիալիզմի կարևոր թեմաներից մեկը մահվան թեման է և, դրա հետ կապված՝ ոչնչի թեման: Էքզիստենցիալիստները մարդու մահկանացու բնույթից եզրակացնում են, որ կյանքն անիմաստ է: Ըստ Չայդեգերի՝ դեպի կործանումը ձրգտման մեջ ձեռք է բերվում մարդուն մատչելի գերագույն ճանաչումը: Ծշմարտությունն այն է, ինչը բաց է մարդկային գոյության համար, հենց մահվան վախն է հայտնաբերում այդ ճշմարտությունը, այսինքն՝ ոչինչը: Ոչնչի մասին Չայդեգերի ուսմունքին հատուկ է ներքին աղճատվածություն մի կողմից՝ ներկայի, մյուս կողմից՝ անցյալի ու ապագայի միջև: Ներկան համապատասխանում է գոյությանը, իսկ անցյալն ու ապագան՝ ոչնչին: Ներկայի ու ապագայի հակադրությունը ընդունվում է այն մտայնությամբ, որ ապագան համարվի մահը, իսկ ներկան՝ հոգեվարքի շրջանը, այսինքն մի վիճակ, երբ դեռ մահը չկա: Այստեղից էլ առաջացել է Չայդեգերի «դեռ չկա» արտահայտությունը, որը բնութագրում է ամեն մի անհատական գիտակցության կեցություն: Այդ լույսի տակ պատմական ընթացքի էությունը նա տեսնում է միակիզմի մեջ, որը հանդիսանում է ամբողջ տեղի ունեցողի հիմնական օրինաչափությունը: Նիհիլիզմը նրա համար չի հանգեցվում պարզ ոչնչացման: Նիհիլիզմի սեփական էությունը ազատման հաստատական եղանակն է: Չայդեգերի համար «ոչինչը» այն է, ինչի մեջ հեռանում են առօրյա տխուր տաղտուկից և կյանքից: Ոչինչը գոյության ու ճանաչման վերջնական նպատակն է, այն հրապուրիչ գաղտնիք է, ինչ-որ մի բան է, որը գտնվում է կյանքից այն կողմ: Ոչինչը անհրաժեշտ է գիտությանը, քանի որ այն շրջագծում է նրա առարկան՝ կեցությունը: Չայդեգերի համար ոչինչը կեցության աղբյուրն ու էությունն է: Այն կործանիչ ուժի անհատակ դատարկություն է: Պատմության իմաստը դրսևորվում է մարդկանց ձգտման մեջ՝ դուրս գալ անիմաստ կեցութ-

յան սահմաններից, այսինքն՝ ընկղմվել ոչնչի մեջ: Ոչինչը հայտնաբերելու և այն նվաճելու, այսինքն՝ ազատություն ձեռք բերելու համար, բավական չէ հաղորդակցվել հոգսին, վախին և կյանքի նման երևույթներին: Անհրաժեշտ է ամենաուժեղ միջոցը՝ համընդհանուր կործանում: Հայդեգերի համար ժամանակն այն չէ, որը բերում է իր հետ նորը, այլ այն, որը կործանում է գոյություն ունեցածը՝ վերածելով այն ոչնչի: Ժամանակը խորհրդավոր գերբնական ուժ է, որը համընկնում է ոչնչի հետ և որը դարձել է մարմնականից ու հոգևորից վեր խոյացող երրորդ էություն: Ըստ Հայդեգերի՝ ոչինչը ողջ աշխարհի հիմքն է, որտեղից այն նենգորեն դուրս է գալիս վախի դիմակի տակ և սողոսկում մարդու մեջ:

Հայդեգերը գտնում է, որ մարդը կարող է իր իսկական գոյությունը իրականացնել միայն մահվան հանդիման, քանի որ ամեն մարդ մահանում է միայնակ: Միայն մահվանից առաջ մարդը հասունանում է ու գտնում իրեն՝ ապրելով ողջ կյանքը «չհասունացած»: Հասարակական կյանքը ուղեկցվում է մշտական վախի զգացումով: Վախը դիտարկվում է որպես թափ տվող, սթափեցնող ուժ, որը կարող է օգնել մարդուն գտնել իրեն, իր անհատականությունը: Ըստ Հայդեգերի՝ որքան ավելի խորն ու լայն է վախը, այնքան ավելի է մարդը մոտենում իր անհատականությանը, իր եսին: Մյուս ուժը, որը օգնում է մարդուն անիսկական գոյությունից անցնել իսկականի, խիղճն է, որը դիտվում է որպես պարտք իր անձի նկատմամբ: Էքզիստենցիալ փիլիսոփայությունն ստանձնում է օգնել մարդուն գտնել իրեն, թափանցել իր սեփական հոգու խորքը: Կրոնական էքզիստենցիալիստները իսկական գոյությանը հասնելը կապում են բացարձակի, տրանսցենդենտի, Աստծո հետ կապ հաստատելու անհրաժեշտության հետ: Յասպերսը գտնում է, որ փիլիսոփայել նշանակում է պտտվել տրանսցենդենտի շուրջ, ապա այն պետք է վերաբերի կրոնին: Հայդեգերը ընդգծել է «մարդկային գոյության» պրոբլեմի կարևորությունը մյուս պրոբլեմների համեմատությամբ: Պատահական չէ, որ նրա համար գոյաբանությունը մարդկային գոյության ֆենոմենոլոգիա է:

Էքզիստենցիալիզմը վերլուծում է գիտակցությունը ոչ որպես ճանաչող, այլ որպես տառապող, զգացող, մտահոգվող, որպես մահկանացու էություն:

Հայդեգերը ուշադրություն դարձրեց պատմության փիլիսոփայությանը, մարդու ճակատագրի, մարդկության զարգացման միտումներին: Նրա նպատակը պատմության նորովի ըմբռնումն էր, նա ցանկանում էր տալ նրա գոյաբանական մեկնաբանությունը: Ինքը կարծում էր, որ դա հնարավոր է միայն ֆենոմենոլոգիայի մեթոդով, որը նա ընդօրինակեց Հուսեռլից՝ յուրովի զարգացնելով այն: Ըստ Հուսեռլի ճանաչողությունը գործունեություն չէ, այլ հայելն է:

Հայդեգերը պարզաբանում է, որ «ֆենոմեն» բառը հունարեն նշանակում է այն, ինչ ի հայտ է բերում ինքն իրեն, այսինքն՝ ինքնադրսևորող: Նա տարբերում է «ֆենոմեն» բառը «երևույթ» բառից, որը, ըստ նրա պարզաբանման՝ նշանակում է տեղեկացում մի այնպիսի բանի մասին, որն իրեն չի դրսևորում: Ըստ Հայդեգերի՝ երեվույթը մատնանշում է մեկ ուրիշ բան, իսկ ֆենոմենը՝ ինքն իրեն: Երևույթը հետաքրքրում է այնքանով, որ մատնանշում է մի բան, որն ընկած է նրա հետևում՝ էությամբ: Նա ընդգծում է, որ գիտական մտածողությունը, որն ընթանում է երևույթից դեպի նրա հետևում թաքնված էությունը, ճշմարտությունը հասկանում է որպես ճանաչողության և իրականության համապատասխանություն, էապես տարբերվում է փիլիսոփայական մտածողությունից, որը ճշմարտությունը դիտում է որպես կեցության «չթաքնվածություն», «բացահայտում», այսինքն՝ դիտում է ֆենոմենոլոգիական եղանակով: Սակայն, թեև Հուսեռլի ֆենոմենոլոգիական մեթոդը տարբերվում է ավանդական ռացիոնալիստական մեթոդից, այնուհանդերձ նրանում պահպանվում է ռացիոնալիզմի կարևոր հատկանիշը, որը գալիս է հին հունական փիլիսոփայութ-

յունից, դա մտածողության ըմբռնումն է որպես մտահայում: Այդ պատճառով էլ և՛ ֆենոմենոլոգիայում և՛ Դեկարտի ռացիոնալիզմի մեջ պահպանվում է ակնհայտության սկզբունքը՝ որպես ճշմարտության չափանիշ: Հայդեգերն իր ֆենոմենոլոգիան անվանում է հերմենևտիկական: Հերմենևտիկան հայտնի է որպես հին տեքստերի մեկնաբանության արվեստ: Փիլիսոփայության մեջ այն հաճախ համարվում է ընդհանրապես տեքստերի մեկնաբանություն: Ֆենոմենոլոգիայի սահմանումը որպես հերմենևտիկայի յուրահատուկ մի փորձ էր ստեղծելու «ունկնդրող հայեցողություն», այսինքն այն բանի հայեցողություն, ինչը լսվում է խոսքի, լեզվի մեջ: Այդ հանգամանքը շատ է դժվարացնում Հայդեգերի ստեղծագործությունների ըմբռնելիությունը և նեղացնում է նրա ընթերցողների շրջանը: Այն սակավաթիվ մարդիկ, որոնք «զգում են լեզուն», զգում են յուրովի, իսկ Հայդեգերի ստեղծագործություններն ըմբռնելու համար, չհաշված այլ դժվարությունները, ընթերցողը պետք է գերմաներեն լեզուն «զգա» Հայդեգերի ձևով: Եթե ավանդական ռացիոնալիզմը ճշմարտության չափանիշ է համարում բանական ակնհայտությունը, ապա Հայդեգերը՝ ֆենոմենների հոսքի ներքո լեզվի, խոսքի «ունկնդրումը»: Հայդեգերի համար ճշմարտությունը ոչ միայն բացահայտում է կեցությունը, այլ երբեմն էլ թաքցնում: Նրա փիլիսոփայական լեզուն կլանքի վերջին շրջանում դառնում է այլաբանական, խորհրդանշական (սիմվոլիկ): Հայդեգերի ֆենոմենոլոգիայի հիմնական միտքն այն է, որ մարդկային գոյությունն ամբողջ գոյի ըմբռնման, իմաստավորման ելակետն է: Մարդու կեցությունը հենց այն ելակետային իրողությունն է, որն օժտված է առաջնայնությամբ այն ամենի նկատմամբ, ինչի մասին մենք կարող ենք փիլիսոփայել: Մարդու կեցությունը նա սկզբունքորեն տարբերում է նյութական կեցության այլ ձևերից: Այն գիտակցական կեցություն է: Հասկացությունները, որոնց միջոցով նկարագրվում է մարդու կեցության կառուցվածքը, Հայդեգերը անվանում է էքզիստենցիալիաներ, որոնք տարբերվում են ավանդական փիլիսոփայության հասկացություններից: Հայդեգերը մարդկային կեցության էությունը տեսնում է «էքզիստենցիալի» մեջ: Այդ բառը նա փոխառել է Կիերլեգորից՝ որոշ չափով փոխելով նրա իմաստը: «էքզիստենցիա» բառացի նշանակում է «դուրս դնել»: Նա նկատում է, որ այդ նույն իմաստն է արտահայտում նաև «էքստագ» կրոնական տերմինը, որը նշանակում է «խաղաղ վիճակից դուրս», «հանգստից դուրս», «իրենից դուրս»: Այդ տերմինը նշանակում է զմայլանքի ծայրահեղ վիճակ, որը սովորաբար պատկերում է աստվածայնության հետ միաձուլվելու պահը:

Ըստ Հայդեգերի՝ ոչ մի գոյավոր, բացի մարդուց, չգիտի իր մահկանացու բնույթի, ժամանակավորության և կեցության մասին: Մարդուն նա սահմանում է որպես գոյավոր, որն ի վիճակի է դնելու կեցության հարցը: Ինքնագիտակցությունը նա դուրս է բերում էքզիստենցիալից: Մարդկային կեցության կառուցվածքն իր ամբողջության մեջ նա անվանում է «հոգս»: Այն կազմված է երեք բաղադրիչներից՝ 1) աշխարհում կեցությունը, 2) մտքով առաջ անցնելը և 3) աշխարհի մեջ եղած գոյավորների հաշիվը կեցությունը: Առաջինը ցույց է տալիս օբյեկտի և սուբյեկտի միասնությունը: Այն հռչակվում է որպես մարդու ներքին, ապրիորի սահմանում: Սահմանելով հոգսը որպես մտքով առաջ անցնել՝ նա դրանով իսկ ընդգծում է մարդկային կեցության տարբերությունն ամեն ուրիշ՝ առկա, իրական կեցությունից: Մարդկային կեցությունն «այն է, ինչ որ է», քանի որ նա շարունակ «փախչում է» ինքն իրենից, աննկատ անցնում է առաջ և այսպիսով միշտ իր հնարավորությունն է: Հոգսի այս բաղադրիչը նա անվանում է նախագիծ: Մարդկային կեցության առանձնահատկությունն այն է, որ նա միշտ նախագծում է ինքն իրեն և դա կատարում է մի ավելի լայն ֆոնի վրա, քան տվյալ պահին ինքն է: Դրանով իսկ նա չի գտնվում տարածության ու ժամանակի այն կետում, որտեղ գտնվում է նրա մարմինը: Մարդու կեցության

ուղորդը «պատմականությունն» է, որի մեջ ժամանակը դիտվում է իր երեք հնարավորությունների՝ անցյալի, ներկայի և ապագայի ամբողջության մեջ:

«Հոգսի» երրորդ բաղադրիչը նշանակում է իրերի նկատմամբ մարդու հարաբերության այն առանձնահատուկ եղանակը, որի դեպքում իրերը հանդես են գալիս որպես մարդու ուղեկիցները կյանքի ընթացքում: Այդ հարաբերությունն իրի նկատմամբ մտերմիկ է, որպես մարդու մերձավոր, մարդկային վերաբերմունքով ջերմացած: Այդպիսի իրեր են մուրճը, զարեջրի գավաթը, օջախը... Լեզուն: Հոգսը մի ամբողջական կառույց է, որի բաղադրիչները հանդես են գալիս միասնական ձևով՝ լինել աշխարհում, միշտ իրենից առաջ անցած լինել և աշխարհի մեջ եղած գոյավորին առընթեր կեցության մեջ լինել: «Հոգսի» յուրաքանչյուր բաղադրիչ նաև ժամանակի մի որոշակի հատկանիշ (մոդուս) է՝ «կեցությունը աշխարհում» անցյալի մոդուսն է, «մտքով առաջ անցնելը»՝ ապագայի, իսկ «առընթեր կեցությունը»՝ ներկայինը: Այս երեք մոդուսները (հատկանիշները), փոխադարձաբար թափանցելով միմյանց մեջ, կազմում են «հոգսի» միասնական ֆենոմենը: Նայած, թե ժամանակի որ մոդուսն է առաջին գծում լինում՝ ապագան, այսինքն «միտումը դեպի մահը», թե ներկան, այսինքն «դատապարտվածությունը իրերին», ըստ այնմ՝ մարդկային կեցությունը լինում է իսկական կամ անիսկական: Անիսկական կեցությունը՝ ներկայի գերակշռությունը, արտահայտվում է նրանով, որ իրերի աշխարհը փակում է մարդու տեսադաշտը, և նա չի տեսնում իր վերջը: Քանի որ որպես գոյավոր, որին հանդիպում է մարդն աշխարհում, կարող են հանդես գալ կամ իրերը, կամ ուրիշ մարդիկ: Այն միջավայրը, որի մեջ ընկղմվում է մարդը կամ իրային - բնական է, կամ հասարակական, ապա ուրեմն անիսկական կեցությունը մարդու գոյության այնպիսի եղանակն է, որի պայմաններում մարդկային կեցությունն ամբողջովին կուլ է գնացել իր առարկայական կամ հասարակական միջավայրին: Ընդսմին, մարդկային կեցությունն ինքը հակված է իրեն դիտելու որպես մի իր: Անիսկական գոյության արմատները, ըստ Հայդեգերի, «հոգսի» բուն կառուցվածքի մեջ են, ուստի այն հնարավոր չէ վերացնել միջավայրի որևէ վերափոխման միջոցով: Հակառակը, այն ծագում է անհրաժեշտորեն և առաջ է բերում նաև փիլիսոփայելու անիսկական եղանակ, որի դեպքում կեցությունը նույնացվում է գոյավորի հետ, իսկ աշխարհը՝ աշխարհի մեջ եղած գոյավորի հետ: Մարդու ավանդական ըմբռնումը, ըստ նրա, վերջին հաշվով իր հիմքում ունեցել է մարդու մեկնաբանումն իրերի նմանությամբ, մարդու կողմից իր ժամանակավորության, պատմականության, վերջավորության բնույթի մոռացության ներքո: Մարդը, իրեն մեկնաբանելով որպես գոյավոր ուրիշ գոյավորների շարքում, հասնում է օտարման վիճակի, որի դեպքում նրանից թաքնված է մնում կեցության իսկական հնարավորությունը: Անկում ապրած կեցությունն աշխարհում միաժամանակ օտարող կեցություն է: Մարդու անիսկական, օտարված կեցության բնորոշ առանձնահատկությունը, ըստ Հայդեգերի՝ ուրիշ մարդկանց հետ նրա հարաբերությունների յուրահատուկ կառուցվածքն է: Մարդկային կեցությունը երբեք հանդես չի գալիս մեկուսացած սուբյեկտի ձևով, որն իր նմանների գոյության մասին իմանում է դրսից, արտաքին ընկալման միջոցով կամ էլ այն բանի շնորհիվ, որ իրեն ասում են ուրիշների գոյության մասին: Ուրիշ, իր նման մարդկանց գոյությունը հենց սկզբից հայտնի է նրան, քանի որ այն կազմում է իր սեփական կեցության ապրիորի կառուցվածքի մի մասը: Անիսկական գոյության դեպքում համատեղ կեցության այս մասը հատուկ բնույթ ունի: Նախ՝ քանի որ մարդն իրեն դիտում է գոյավորի, ինչպես նաև ցանկացած մեկ ուրիշ մարդու նմանությամբ, որը նրա համար հանդես է գալիս նույնպես որպես գոյավոր, ապա առաջանում է անձի վերաբերյալ, այսպես կոչված, օբյեկտիվ հայացք, որի համաձայն տվյալ անձը միանգամայն փոխարինելի է մեկ ուրիշ անձով: Այս փոխադարձ փոխարինելիությունը Հայդեգերը անվանում է «միջի-

մացման» երևույթ: Երևան է գալիս միջին, հասարակ մարդու մի պատրանք, որը դրվում է իսկական մարդու տեղը և ընդունվում է իբրև այդպիսին: Քանի որ անհատները դառնում են փոխադարձ փոխարինելի, ապա «մեկ ուրիշն» արդեն միանգամայն որոշակի մեկը չէ, այլ «ցանկացած մեկ ուրիշը», «մեկ ուրիշն» առհասարակ: Մարդկային կեցությունը, որպես ամենօրյա կեցություն մեկը մյուսի հետ, գտնվում է ուրիշների իշխանության հովանու տակ: Այն զուրկ է ինքնուրույնությունից, ուրիշները նրանից խլել են կեցությունը: Ամեն ոք պատկանում է ուրիշների թվին և ուժեղացնում է նրանց իշխանությունը: Սուբյեկտ չէ ո՛չ այս մեկը, ո՛չ այն, ո՛չ էլ բոլորի գումարը: Սուբյեկտը միջինն է, «ոմնը»: Ըստ էության՝ դա այսօրվա կյանքից օտարված մարդն է, որին Յասպերսը անվանում էր պատյան կրող, այսինքն՝ պատենավոր:

«Իսկական գոյությունը» Չայդեգերի կարծիքով, ըստ էության, մարդու կողմից իր պատմականության, վերջավորության ու ազատության գիտակցումն է: Այդ գիտակցումը մատչելի է միայն «մահվան դեմ հանդիման»: Այս վիճակի վերլուծությունը բացահայտում է մարդկային գոյության խորագույն գաղտնիքները, և օտարումը անհիսկական գոյության փաստից վերածվում է նրա գիտակցմանը, այսինքն՝ դառնում է իսկական գոյության փաստ: Անհիսկական (կեղծ) գոյությունը մարդուց թաքցնում է նրա դատապարտվածությունը: «Ոմնը» անտեղյակ է անձից, որովհետև նրա աշխարհն անանձնական է, ուստի և չգիտի նաև մահը, որը միանգամայն անձնական երևույթ է: Այսպիսին է անհիսկական գոյության՝ այդ պատրանքային աշխարհի «թաքցնող ուժը»: Այդ աշխարհը «մարդկային կեցության փախուստն է ինքն իրենից»: Բայց մարդը դուրս է պրծնում անհիսկական գոյության սահմաններից, երբ նա զգում է «էքզիստենցիալ վախ»: Այդ վախն ինչ-որ մի կոնկրետ բանի հանդեպ չէ: Այն, ինչի հանդեպ կա այդ վախը, ինքը՝ կեցությունն է աշխարհում: Վախը մարդկային կեցության հիմնական տրամադրվածությունն է: Վախն իր հիմքում մահվան վախն է, որը մարդու առջև բացում է նոր հեռանկար՝ մահը: Դեպի մահը կողմնորոշված կեցությունն, ըստ էության, վախն է: Ի՞նչ դեր ունի այս հասկացությունը Չայդեգերի փիլիսոփայության մեջ: Էքզիստենցիալիզմի համաձայն՝ առօրեական ոլորտից ձերբազատվելու և իր անձին անդրադառնալու միակ միջոցը մահվան աչքերին նայելն է: Առաջ քաշելով մահվան գաղափարը՝ Չայդեգերը ձևակերպում է անձի իր ըմբռնումը որպես հասարակությունից կտրված և նրան հակադրված գոյավոր: Դրանով նա արտացոլում է գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերությունների անհամատեղելիությունն ազատ անձի հետ: Որպես ելք նա առաջարկում է այդ կացության անելանելիության գիտակցումը: Այդ պատճառով էլ Չայդեգերի փիլիսոփայության մեջ այդքան չարագուշակ դեր է կատարում «ոչինչը»՝ որպես մարդուն կուլ տվող ուժ, մի անհատակ դատարկություն, որի ամենակուլ գորությունը նա ազդարարել է «Ի՞նչ է մետաֆիզիկան» ճառում: Սրան համապատասխանում է իրականության գնահատման այն դիրքորոշումը, որը նա անվանել է միհիլիզմ:

Ստեղծագործական երկրորդ ժամանակաշրջանում Չայդեգերը մշակել է երկու թեմա՝ պարզել փիլիսոփայական (մետաֆիզիկական) մտածողության ծագումը և գտնել դեպի կեցության ճշմարտություն տանող ճանապարհը: Այդ երկու խնդիրների լուծումները նա որոնում է լեզվի վերլուծության՝ հերմենևտիկայի մեջ, որը պետք է «ունկնդրի», թե ինչ է ասում լեզուն: Նա մետաֆիզիկական համարում է եվրոպական մշակույթի և ժամանակակից ապրելակերպի աղբյուր: Այն նաև հիմքն է գիտության ու տեխնիկայի, որոնք ձգտում են աշխարհը ենթարկել մարդուն: Մետաֆիզիկական, ըստ Չայդեգերի, այնպիսի աշխարհընկալում է, որի դեպքում ցանկացած իրականություն հանդես է գալիս առարկայի ձևով: Մետաֆիզիկայի զարգացման հանգուցային կետերն են միջնադարյան քրիստոնեական փիլիսոփայությունը, որն ընկալել է Պլատոնի ու Արիստոտելի մտածողությունը, թեև ձևափոխելով դրանք, և նոր ժա-

մանակի փիլիսոփայությունն՝ ի դեմս Դեկարտի, Սպինոզայի, Լայբնիցի: Վերջինս տրամաբանորեն արտահայտել է մետաֆիզիկական աշխարհընկալման կարևորագույն դրույթը՝ այն ձևակերպելով որպես հիմքի օրենք, ըստ որի՝ ոչինչ գոյություն չունի առանց հիմքի: Դրանով նա օրինականացրեց զուտ մետաֆիզիկական մտածելակերպը: Մետաֆիզիկայի զարգացման հաջորդ ուղեցույթը գերմանական իդեալիզմն է՝ հանձին Ֆիխտեի և Զեգելի, որը ռեֆլեքսիայի, «ինքնամտածողության» սկզբունքն է՝ հասցրած իր բարձրակետին: Մետաֆիզիկան իր ավարտին հասավ Նիցշեի մոտ. նա ազդարարեց «Աստծո մահը» և բոլոր արժեքների արժեզրկումը՝ դրանով իսկ հռչակելով ոչնչայնություն (նիհիլիզմ), որով էլ, ըստ Զայդեգերի, ավարտվում է եվրոպական մտքի պատմությունը: Ուստի մետաֆիզիկայի և նրա վերջին արգասիքը՝ նիհիլիզմի հաղթահարման հարցը, կենտրոնական հարցն է, որից կախված է մարդկության ճակատագիրը:

### **ԿԱՐԼ ՅԱՄԵՐՍ (1883-1969)**

ԿԱՐԼ ՅԱՄԵՐՍԸ գերմանական դասական էքզիստենցիալիզմի հիմնադիրներից է: Նա փիլիսոփայություն է եկել հոգեբուժությունից, որն էլ հետք է թողել նրա փիլիսոփայության վրա: Նա նորարարություն ցուցաբերեց նաև հոգեախտաբանության մեջ, ավելի ճիշտ մեթոդ համարելով ոչ թե պատճառական կապերի հետազոտությունը, այլ հոգեբանական երևույթների իմաստային կապերի նկարագրությունը: Ընդլայնելով իր հետազոտությունների սահմանները՝ Կ.Յասպերը փորձեց նույնիսկ ախտորոշել «մեր դարի հիվանդությունը» (1931), որը համարում է զանգվածային կեցության իշխանության ազդեցությունը անհատի վրա: Այս լույսի տակ գոյության փիլիսոփայության նպատակը հետևյալն է՝ դիմելով առանձին անհատին, նրա ինքնությանը՝ ցույց տալ «զանգվածային մարդու ոչ իսկական գոյությունից» ելքը դեպի «իսկական գոյությունը», և դրանով ապահովել «ազատությունը» աշխարհում, որտեղ իշխում է զանգվածը: Դեպի հավասարություն ձգտման պայմաններում Կ.Յասպերսի համար խնդիր է առաջանում՝ փրկել լավագույնների գործունեությունը, որոնք փոքրամասնություն են:

Յասպերը շեշտում է. այն, որ ամեն մի առկա կեցություն գիտակցություն է, չի նշանակում, թե ամեն ինչ գիտակցություն է, այլ նշանակում է միայն, որ մեզ համար գոյություն ունի միայն այն, ինչ մուտք է գործում գիտակցության մեջ:

Յասպերը գտնում է, որ գիտությունը XX դարում ավելի ու ավելի է վկայում, որ գիտական մտածողության բոլոր ելակետային նախադրյալները, գիտական ճանաչողության հավաստիության վերաբերյալ բոլոր համոզմունքները, բոլոր բացարձակ ճշմարտությունները խորտակվել են: Գիտության նմանօրինակ փորձը սովորեցնում էր, որ կա միանգամայն որոշակի գիտելիքի հնարավորություն, և միևնույն ժամանակ հնարավոր չէ գիտության մեջ գտնել այն, ինչը զուր սպասում էին այն ժամանակվա փիլիսոփայությունից: Ըստ Յասպերսի՝ պետք է հուսախաբ լիներ ամեն մեկը, ով գիտության մեջ փնտրում էր իր կյանքի հիմքերը, իր գործողությունների դեկավարման, բուն կեցության հիմքերը: Զետևաբար գիտությունն արժեք չունի աշխարհայացքի համար, կյանքի իմաստը գտնելու, կյանքում գործողության ուղեցույց լինելու համար: Փիլիսոփայությունը, որի նպատակը պետք է լինի հենց մարդկային կյանքի և գործունեության այդ կողմերի պարզաբանումը, պետք է դառնա մարդկային կեցության սկզբունքորեն արտագիտական հետազոտություն: Ըստ Յասպերսի՝ իր համար գոյություն ունեցող կեցությունը նա գիտի միայն իր մեջ, որտեղ համընկ-

նուն են կեցությունը և գիտակցությունը, ուստի առկա կեցության վերլուծությունը գիտակցության վերլուծությունն է:

Յոգաբանական հենակետը 4.3ասպերսը անվանում է խեցի՝ յուրատեսակ պատյան: Մարդը, որի կեցությունը պատյանի մեջ է, անջրպետված է սահմանային իրավիճակներից: Բոլորի համար ընդհանուր խեցին ռացիոնալիզմն է: Դրանով էլ պայմանավորված է «պատյանի մեջ մարդու» ձգտումը դեպի գիտականություն, ռացիոնալություն, այսինքն՝ դեպի իր աշխարհայացքի անհակասականություն, նպատակահարմարություն, որոնք չեն ընդունում այն վերջին իմպուլսները, որոնց վրա հիմնվում է «իռացիոնալ կենդանականությունը»: Սակայն, եթե նույնիսկ չի կարելի խոսել կենսական ու հոգևոր պրոցեսների անընդհատ իռացիոնալության մասին, համենայն դեպս հոգևոր պրոցեսները իրենց մեջ պարունակում են «շրջադարձային իռացիոնալ կետեր», որոնց մեջ չկա ոչ մի կայուն, ամուր, բացարձակ բան, երբ ամեն ինչ հոսում է, գտնվում է անհանգիստ շարժման մեջ, հարցականի տակ է դրվում, երբ ամեն ինչ հարաբերական է և պատառոտված է հակադրությունների: Այն կետերը, որոնք գտնվում են մեր կեցության սահմանների վրա, սահմանային իրավիճակներ են: Կյանքը հակադրությունների միացություն է, այդ պատճառով էլ այն բարդ է, պարադոքսալ, անիմաստ և անհեթեթ: Կյանքի շարժումը հակադրությունների միջով սկսվում և վերջանում է միստիկայով: Յոգու գոյությունը ամբողջապես միստիկա է: 4.3ասպերսը գտնում է, որ անձի ներքին հոգևոր կյանքը պատկանում է միայն իրեն և ոչ մի պատմություն չի կարող դիպչել այդ ոլորտին:

Փիլիսոփայական մտածողությունը արմատապես տարբեր է գիտականից, այն ոչ պարտադիր է, ոչ հանրիմաստ, ոչ էլ առարկայական, ինչպիսին գիտությունն է: Սակայն այն գիտելիքը հասցնում է ինձ, արթնացնում է ինձ, ինձ բերում է ինձ մոտ, ձևափոխում է ինձ: Սկզբնական փիլիսոփայական պրոբլեմները՝ աշխարհը, հոգին, Աստվածը, հանդես են գալիս Յասպերսի առջև նոր լույսի տակ՝ ելնելով սուբյեկտիվ կապիճակից, «որտեղ ես հայտնվում եմ, դուրս գալով անցյալից»: Ըստ Յասպերսի՝ դոկտորինաներն ու ուսմունքները կեղև են, ի տարբերություն փիլիսոփայական կյանքի, որը փիլիսոփայելու հնարավորությունն է՝ էքզիստենցիալի ուժերով, նրա պատմականության ներքո: Փիլիսոփայության նպատակը հնարավորությունների դրսևորումն է:

Ֆենոմենոլոգիան և էքզիստենցիալիզմը կեցության էությունն ու իմաստը տեսնում են մարդկային գոյության մեջ: 4.3ասպերսը հասկացությունների միջոցով կեցության սահմանման փորձերը համարում է ապարդյուն: Դա ուժերի իզուր վատնում է: Փիլիսոփայության դերը ոչ թե աշխարհը հասկանալն ու բացատրելն է, այլ որոշակի կոնցեպտուալ խճճվածությունը պարզաբանելը, որի մեջ փիլիսոփան էլ է խճճված: Փիլիսոփայությունը պետք է որոնի աշխարհում խորհրդանիշներ, ծածկագրեր, որոնք յուրահատուկ լեզու են, որոնց միջոցով ի հայտ է գալիս տրանսցենդենտը: Փիլիսոփայության խնդիրն այդ ծածկագրերը գտնելն է և դրանց միջոցով հնարավորություն ստանալն է տեսնել եթե ոչ կեցությունը, գոնե կեցության լույսը, քանի որ կեցությունը անհնարին է ճանաչել: Այն արտահայտվում է միայն խորհրդանիշներով: Ըստ 4.3ասպերսի՝ ճշմարտությունը և իսկականը պետք է որոնել միայն անձի ներսում, անձի, որն ընկղմված է իր մեջ և ժխտում է ամեն արտաքին բան: Փիլիսոփայելու առարկան դառնում են ոչ թե զգայությունները, այլ անհատի ապրումները: Այստեղ հետաքրքիր է միայն անհատի ինքնաարտացոլումը, որը մեր հոգու ներքին գործունեության դիտարկումն է և ընկալումը: Ըստ որում՝ հետաքրքիր են ոչ բոլոր ապրումները, այլ միայն նրանք, որոնք վերաբերում են էքզիստենցիալին՝ հոգսը, վախը, ծանձրույթը, լքվածության զգացումը, հուսահատությունը և այլն: Չնայած տրանսցենդենտը առկա է մարդկային ամեն մի փորձի մեջ, ամեն մի ապրումի մեջ, սակայն հատուկ կարևորություն են ներկայացնում սահմանային իրավիճակները,

որոնք համարվում են ողբերգականի խտացումներ: Դրանք շփոթվածության ու վախի լարված թույլներն են, մահվան ու կյանքի սահմանային պահերը: Միայնակության լռության ու ձանձրության վիճակում տրանսցենդենտի «կանչը» հատկապես զորեղ է: Ընտրությունը ծառանում է մարդու առջև ամեն անգամ, երբ նա հայտնվում է սահմանային իրավիճակներում, որոնցից Կ.Յասպերսը նշում է պայքարը, մեղքը, տառապանքը, մահը: Մարդը միշտ էլ գտնվում է որևէ իրավիճակում: Սահմանային իրավիճակները հատուկ են, առավել կարևոր: Այդ իրավիճակները պատի պես ետ են շարտում քեզ դեպի քեզ, քո էքզիստենցիան: Ջարնվելով այդ պատին և կրելով պարտություն՝ մարդը հուսահատվում է, արթնացնում է իր մեջ իր էքզիստենցիան: Ռուս էքզիստենցիալիստ Լ.Շեստովը ասում է, որ միայն հուսահատության հասած սարսափն է զարգացնում մարդու մեջ գերագույն ուժերը: Մարդկային գոյությունը սեփական կեցության փխրունության ապրումներն են, նրա եզակիության, ուրվականության պահերը: Իրեն որպես անձ հաստատելու համար մարդը պետք է դառնա ողբերգակ, պետք է գիտակցի իր մահվան անխուսափելիությունը: Ըստ Լ.Շեստովի՝ անձի բախտը միայնակությունն է: Մարդը, համոզվելով բարության ու մարդասիրության անզորության մեջ, ճաշակելով բոլոր նորմերի անկումը, երես առ երես բախվելով կյանքի սարսափներին, կորցնում է հավատը գոյություն ունեցող իմաստի նկատմամբ և գիտակցում է իր միայնակությունը մահվան հանդիման, մահվան՝ որպես կեցության միակ անխուսափելի արդյունքի: Սարսափների իմաստը մեզ տրված չէ իմանալ, կյանքն ընդհանրապես ոչ մի իմաստ չունի, իսկ հավատը պրոգրեսի նկատմամբ ընդամենը հավատ է բանտի նպատակահարմարության նկատմամբ: Չէ որ դժվար չէ ապացուցել, որ բանտը ևս իմաստայնության ու նպատակահարմարության գագաթ է: Մ.Մեռլը-Պոնտին վարվելակերպի ընդունակությունը դիտում է որպես գիտակցության նախնական շերտ: Փորձը նրա համար «ներկայությունն է առանց հեռավորության»: Նա գտնում է, որ ընկալումը հնարավորություն է տալիս ձեռք բերել սկզբնական, նախագիտական, պարզամիտ հպում աշխարհի հետ, մաքրել մեր հայացքը աշխարհի վերաբերյալ խճճված ու աղտոտված գիտական պատկերացումներից և այդպիսով վերադառնալ հենց իրերին: Աշխարհի հետ այդ կենսական շփումը ենթադրում է զտած գիտակցություն, որը տարբերվում է սովորական գիտական բանականությունից: Ներքինը և արտաքինը անբաժան են: Աշխարհը իմ մեջ է, իսկ ես ինձանից դուրս եմ: Ըստ Մ.Մեռլը-Պոնտիի՝ բնական ընկալումը գիտական գիտելիք չէ, այն չի դնում առարկան իր առջև, այն ապրում է նրա հետ, այն նախնական կապն է, որը միացնում է մեզ աշխարհի հետ, ինչպես մեր հայրենիքի հետ: Էքզիստենցիալիստները ծայրահեղության են հասցրել ապրիորիության սկզբունքը՝ ապրիորի համարելով ոչ միայն մի շարք հասկացություններ, այլև ողջ էքզիստենցիալ փորձը:

Այստեղ, հարգելի ընթերցող, նկատենք, որ էքզիստենցիալիզմը դեմ է ոչ միայն գիտական, այլ նաև՝ առօրյա վերացարկմանը, սակայն ինքն էլ կառուցում է ոչ պակաս բարդության վերացարկում և մտային արհեստականություններ: Բանն այն է, որ իմացությունը, ճանաչողությունը անշրջելի պրոցեսներ են և ուրեմն պետք է գործի դնել բավականին բարդ վերացարկում, մտովի վերադառնալու համար տգիտությանը, որին մենք վաղուց հրաժեշտ ենք տվել մեր կյանքում:

Այստեղ, հարգելի ընթերցող, ես հանդես եմ գալիս ոչ որպես էքզիստենցիալիզմի քննադատ, այլ իմ, ինչպես ես կարծում եմ, չեզոք տեսակետից առաջարկում եմ որոշ նկատառումներ: Ինձ թվում է, որ, այսպես կոչված, ֆենոմենոլոգիական ինտուիցիան մարդկային հոգևոր աշխարհի շատ ավելի բարդ ունակություն է, քան գիտական, առավել ևս առօրյա վերացարկումը: Ես չեմ պատկերացնում գիտակցության վիճակը ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիայից (հանգեցումից) հետո: Կմնա՞,



արդյոք, որևէ շոշափելի բովանդակություն, եթե նույնիսկ հաջողվի գիտակցությունից հանել, փակագծի մեջ վերցնել, այն ամենը, ինչ ձեռք է բերվել զգայարաններով արտաքին աշխարհից, ինչպես առաջարկում է ֆենոմենոլոգիան և ընդունում է էքզիստենցիալիզմը: Ես չեմ կարող հարազատանալ այդ տեսակետին, չեմ էլ ցանկանում իմ կարծիքը փաթաթել վզին ընթերցողիս: Ես միշտ ձգտել եմ այս գրքի նյութը ներկայացնել անկանխակալ, որքանով ինձ հաջողվել է:

Էքզիստենցիալիզմը օրիգինալություն դրսևորեց նախ՝ իր վերաբերմունքով գիտության ու ավանդական փիլիսոփայության նկատմամբ՝ մերժելով այն ամենը, ինչ կառուցվել է բանականության հիման վրա: Չնայած՝ պետք է նկատել, որ բոլոր էքզիստենցիալիստները միատեսակ չեն վերաբերում գիտությանը. սառը անտարբերությունից մինչև միանգամայն թշնամական վերաբերմունքի բազմաթիվ երանգներ են հանդիպում նրանց շարքերում: Ըստ Յասպերսի փիլիսոփայությունը բացարձակորեն հակառակ է գիտությանը, որը մարդուն դարձնում է իր իրերի աշխարհում: Երես առ երես տրանսցենդենտին հանդիպելու համար, պետք է դադարել մտածելուց: Իսկ, օրինակ, Լ.Շեստովը գտնում է, որ էքզիստենցիալ փիլիսոփայության մեջ պետք է վերադառնալ նախագիտական մակարդակին՝ դեպի տգիտություն:

Չարգելի՛ ընթերցող, այդ փիլիսոփայությունը չունի պրոբլեմատիկա, քանի որ բոլորովին չի զբաղվում պրոբլեմների լուծումով, այստեղ տեղին է խոսել միայն թեմատիկայի մասին: Ամեն մի լեզվական շարադրանքի մեջ մենք չունենք այլ հնարավորություն՝ բացի բանական միջոցներից, քանի որ նույնիսկ ինտուիտիվ արդյունքներն այն ժամանակ են դառնում արժեք, երբ բանական արտահայտություն են ստանում լեզվի միջոցով: Նկարագրելով իռացիոնալ երևույթներ՝ մենք ստիպված ենք ամեն կարգի միտք ու զգացմունք արտահայտել բանական հասկացությունների միջոցով: Սակայն էքզիստենցիալիզմի մեջ փորձ է արվում բանական միջոցները ուղղել հենց բանականության դեմ, գիտության ու փիլիսոփայության ավանդական արժեքների դեմ, մարդկային մշակույթի հիմքերի դեմ: Մեր առջև պարադոքս է, որն իր արմատներով գնում է դեպի կրոնական փիլիսոփայության խորքերը: Պարադոքսն այն է, որ փորձ է արվում ռացիոնալ (բանական) միջոցներով, իսկ փիլիսոփայությունը ուրիշ միջոց չունի, նկարագրել իռացիոնալ երևույթներ, ինչպիսիք են մարդու ներքին աշխարհը, արտաքին աշխարհը և այդ երկուսի հարաբերությունը:

Չետևելով Չուսեռլի ֆենոմենոլոգիական մեթոդին՝ էքզիստենցիալիզմը «փակագծերի մեջ է վերցնում», այսինքն իր տեսադաշտից հեռացնում է ողջ արտաքին աշխարհին՝ իր համապատասխան հոգևոր արժեքներով: Էքզիստենցիալիզմները խընդիրը փոխարինում են խորհրդով, իսկ բանական միջոցները՝ էքզիստենցիալ ինտուիցիայով: Նրանք միաբան են նեոպոզիտիվիզմի հետ, որը կարծում է, թե ավանդական փիլիսոփայության դրույթները զուրկ են իմաստից: Նրանք կարծում են, որ ինքը՝ իմաստը, կապ չունի կենսական իրականության հետ, որն անիմաստ է և իռացիոնալ: Սակայն այդ անիմաստությունը, այդ իրականում գոյություն ունեցող կենսական անհեթեթությունը անհամեմատ ավելի խոր ու կարևոր է, քան ցանկացած իմաստ, որը միայն ցնորք է, վախկոտություն, մեկուսացում կյանքի չարագուշակ ճշմարտությունից, ինչպես կարծում են էքզիստենցիալիզմները: Այն, ինչ ապացուցելի է տրամաբանորեն, պատրանք է, վերացական կառույց, որի տրամաբանական նախադրյալները պայմանական են, կամայական և չեն շոշափում մարդկային գոյությունը: Կապակցվածությունը, հետևողականությունը, ապացուցողականությունը, տեխնիկական նկատառումները բոլորովին չեն օգնում գոյության (կեցության) ճանաչմանը: Էքզիստենցիալիզմներն ունեն ինտուիտիվ և ֆենոմենոլոգիական ճանաչողության իրենց ուրույն տրամաբանությունը, որը Յասպերսը անվանում է պայծառացում: Էքզիստենցիալիզմը հանդես է գալիս որպես ավելի «իրատեսական»,

իռացիոնալիզմի սթափ ձև, որը դիտարկման կենտրոնում դրել է մարդկային գոյությունը, կամ, ինչպես իրենք են ասում, էքզիստենցիան, անձի զգացմունքային կյանքը, նրա գիտակցությունը և ինքնագիտակցությունը: Ո՞ր թեմաներն են կազմում այդ փիլիսոփայության բովանդակությունը: Դրանք շատ քիչ են՝ ազատության թեման, կրիտիկական (կամ սահմանային) իրավիճակների թեման՝ ներառյալ մահը և ոչնչի թեման: Թեմաների սակավությունը բնական է, քանի որ ողջ բանական բնագավառը էքզիստենցիալիզմին չի հետաքրքրում: Հետևելով Հուսեռլի ֆենոմենոլոգիական մեթոդին՝ էքզիստենցիալիզմը հեռացնում է իր ուսումնասիրության ոլորտից արտաքին աշխարհը, իսկ մարդկային էությունը հանգեցնում է հատուկ տիպի ապրումների, որոնք չեն հասկացվում, այլ միայն զգացվում են: Էքզիստենցիալիզմի համաձայն՝ «ընդհանրապես մարդը» դատարկ վերացարկում է, բանական շեղում մարդկային իրականությունից: Այն դիտարկում է կոնկրետ, եզակի մարդուն, որպես անկրկնելի, բացարձակ «Եսի»: Քանի որ զուտ գիտակցությունը բնութագրվում է ինտենցիոնալությամբ, այսինքն ուղղվածությամբ ինչ-որ բանի վրա, ամեն մի իր գոյություն ունի միայն գիտակցության մեջ: Այլ կերպ ասած՝ ողջ օբյեկտիվը գտնվում է միայն սուբյեկտի մեջ: Էքզիստենցիալիզմի չեն հետաքրքրում տրամաբանական կառույցները, որոնք փոխարինված են ապրումների ֆենոմենոլոգիական մեկնաբանություններով: Այդ ապրումները հայտնի են՝ վախը, հոգսը, հիասթափությունը, հուսահատությունը և այլն: Ողջ իրականությունը գիտակցության մեջ պարունակվում է էյդոսների՝ իրերի մտային նախապատկերների ձևով:

Ըստ էքզիստենցիալիզմի՝ ներքին աշխարհը ընդունել որպես զուտ գիտակցությամբ ստեղծված, չի նշանակում ընդունել Ջ.Բերկլիի տեսակետը: Դա նշանակում է միայն իջնել մինչև գոյության նախնական ֆենոմեն, որը հնարավոր է դարձրել ավանդական փիլիսոփայության կողմից ընդունված բաժանումը օբյեկտի և սուբյեկտի: Օբյեկտի և սուբյեկտի փոխազդեցությունը այժմ էքզիստենցիալիզմի մեջ դիտվում է որպես օբյեկտի կլանում սուբյեկտի կողմից:

Էքզիստենցիալիզմը շրջանառության մեջ է դրել տեխնիկական օտարման հասկացությունը: Ֆ.Հայնեմանը գրում է, որ գործիքներն ունեն բնական միտում՝ դառնալու իրենց արարչից անկախ և գործելու իրենց սեփական օրենքներով: Այսպիսով առաջացող տեխնիկական օտարումն այդ պատճառով դառնում է կենտրոնական, քանի որ այսօր ոչ ոք չի կարող խուսափել տեխնիկայից: Բայց տեխնիկան ոչ միայն ձեռք է բերում ինքնուրույնություն և մարդուն ենթարկում է իրեն՝ փոխելով մարդկային աշխարհը, այլև, տեխնիկան ստեղծագործ մարդուն դարձնում է տեխնիկ, որը գիտությունը, տեխնիկան, արվեստը դիտում է որպես ինքնանպատակ և ոչ թե որպես որոշակի մարդկային խնդիրների իրագործման միջոց: Ֆ.Հայնեմանը ասում է, որ ներկայումս ապրող արվեստագետների և փիլիսոփաների մեծ մասը մասնակիորեն կամ ամբողջովին դարձել է տեխնիկ և բոլորիս սպառնում է նույն բախտին արժանանալու վտանգը:

Էքզիստենցիալիզմի համար ելակետային է Կիերկեգորի էքզիստենցիալի (գոյության) հասկացությունը: Հարգելի ընթերցող, պետք է ուշադիր լինել, որ այստեղ մարդկային գոյությունը վերցված է ոչ թե սովորական իմաստով, այլ հատուկ՝ էքզիստենցիալ իմաստով, այսինքն խոսքը մարդկային հոգու այն խորքերի մասին է, որոնք մատչելի չեն ո՛չ տրամաբանությանը, ո՛չ գիտությանը, ո՛չ էլ նույնիսկ բանականությանը: Իհարկե, դու կգարմանաս, թե այս ինչ փիլիսոփայություն է, որ կառուցվում է առանց բանականության, բա էլ ինչի՞ մասին է խոսքը: Ես իմ կողմից պատասխանեմ՝ ի պարզաբանումն էքզիստենցիալիզմի, որի լրիվ ըմբռնման հարցում ես էլ լիովին վստահ չեմ: Այնուամենայնիվ, կարծում եմ, որ որքան էլ էքզիստենցիալիզմը ըմբռստանա գիտության ու բանականության դեմ, նրա հիմքը դարձյալ մնում

է բանականությունը, քանի որ մարդկային մտածողության բնույթը այնպիսին է, որ այլ հիմք չի կարող լինել, քանի որ մեր բոլոր մտքերը, զգացմունքները և հույզերը վերջին հաշվով արտահայտվում են հասկացությունների միջոցով, նույնիսկ եթե այդ մտքերն ուղղված են մարդկային մտածողության սահմանների բավարար համարվելու դեմ: Ինձ թվում է, որ էքզիստենցիալիզմը յուրահատուկ տեսչություն է բանականության սահմանների վերաբերյալ և մի յուրահատուկ փորձ այդ սահմաններից դուրս գոյություն ունեցող ոլորտների մասին: Այլ կերպ ասած՝ այն բանականության ինքնաքննադատություն է. Ա.Քամյուն կասեր՝ փիլիսոփայական ինքնասպանություն: Այն մնում է բանականության ճիշտ՝ ընդդեմ ստանդարտ, շաբլոնային, տրաֆարետային մտածողության, որը ձգտում է բացարձականացնել իրեն: Ի դեպ, էքզիստենցիալի հասկացությունը սահմանվում է տարբեր կերպ: Եթե Կիերկեգորի համար էքզիստենցիալի չափը պայմանավորված է Աստծով, ապա, ըստ Յասպերսի, այն, ինչ մետաֆիզիկական մտածողության համար հոգի է և Աստված, իսկ փիլիսոփայական լեզվով կոչվում է էքզիստենցիա կամ տրանսցենդենցիա, չի պատկանում աշխարհի օբյեկտների թվին: Այսինքն, հարգելի ընթերցող, էքզիստենցիան մարդու ներքին հարաբերակցությունն է իր սեփական «եսի» հետ, նրա ներքին ազատությունը, որը ձգտում է դրսևորել իրեն: Էքզիստենցիալականը նայում է աշխարհին ոչ թե առօրյա կամ գիտական մտածողության տեսանկյունից, որը սահմանազատում է օբյեկտը սուբյեկտից, այլ էքզիստենցիալի տեսակետից, որի նկատմամբ կիրառելի չէ օբյեկտի և սուբյեկտի բաժանումը: Բանականությունը չի կարող հասկանալ էքզիստենցիան, քանի որ նրա հպումից էքզիստենցիան քայքայվում է: Միայն էքզիստենցիալ ինտուիցիան կարող է ի հայտ բերել, լուսավորել, ճանաչել էքզիստենցիան:

Յասպերսը ոչինչը փոխարինում է կրոնական տրանսցենդենցիայով: Նրա համար նիհիլիզմը բացահայտ անհավատությունն է ամեն ինչի նկատմամբ, ամեն կարգի գիտելիքի և աշխարհի բոլոր մեկնաբանությունների ժխտումն է, քանի որ նրանք խաբուսիկ են: Նիհիլիզմը, ըստ Յասպերսի, հետևելն է նիցչեական «ամեն ինչ թույլ է տրված» սկզբունքին. դա հոգու այնպիսի վիճակ է, երբ բացակայում է որևէ նպատակ, և որի մեջ բոլոր արժեքները արժեզրկված են: Յասպերսը ընդգծում է հուսահատության և ներքին աղճատվածության դերը՝ որպես նիհիլիզմի հատկանիշների: Ըստ որում՝ մարդու բացարձակ նիհիլիզմին մոտենալու գերազույն ձևերն են խելագարությունն ու ինքնասպանությունը: Այսինքն նիհիլիզմի բացարձակացումը տանում է դեպի ինքնասպանություն: Էքզիստենցիալ կյանքը հնարավոր է միայն, երբ մարդը դառնում է նիհիլիստ: Նիհիլիզմի հետ միանալու ձևերից են, օրինակ, մեղանիստիկ դեպրեսիան և շիզոֆրենիան, ինչպես նաև այլ որոշ հոգեկան հիվանդությունները:

Իհարկե, հարգելի ընթերցող, դու էլ ես զգում, որ այստեղ պետք է կանգ առնել: Փիլիսոփաները միշտ էլ աչքի են ընկել իրենց տարօրինակություններով, և դա դարձել է ավանդական օրինաչափություն: Նույնիսկ եթե համաձայնեք որոշ հոգեբանների հետ այն հարցում, որ հանճարեղությունն ու խելագարությունը միանում են, միևնույն է, դժվար է հարգանք պահպանել այն փիլիսոփայության նկատմամբ, որը խրախուսում է ընթացքը դեպի հոգեկան հիվանդություն և ինքնասպանություն: Պատահական չէ նաև այն հանգամանքը, որ Յասպերսը արհամարհանքով է վերաբերվում նորմալ մտածողության հանդեպ և գովելի է համարում ձգտումը դեպի պաթոլոգիկ մտածողություն: Կարելի է ասել, որ այստեղ էքզիստենցիալիզմը այնքան է ծռել իռացիոնալության «փայտը», որ այն կոտորվել է: Այստեղ բանականությունը հասել է իր վտանգավոր սահմանին, երբ ինքն է հրաժարվում իրենից: Հիշենք Պասկալին. նա ասում էր, թե բնությունը պաշտպանում է մարդկային խելքը և թույլ չի տալիս այդ չափ ծռվել: Մենք չգիտենք, թե Պասկալը ինչպիսի չափի մասին էր ասում, բայց կարելի է ենթադրել, որ որոշ էքզիստենցիալիստներ անցել են այդ չափը, չնայած

նրանք ընդունում են ֆրանսիացի մեծ մտածողին որպես իրենց նախահայրերից մեկը:

Ըստ էքզիստենցիալիզմի՝ հուսահատությունը ճանապարհ է բացում դեպի մարդու էության իռացիոնալ ինտուիտիվ ճանաչումը: Մարդը կարող է իր մեջ գտնել իսկապես ստեղծագործական սկզբան, եթե ազատվի գիտությունից ու բարոյականությունից, որոնք ճնշում են նրան, հարստահարում և զսպում են նրա էության դրսևորումը: Պետք է ոչ թե մտածել հասկացություններով, առարկայաբար, գիտականորեն, այլ ներքուստ զգալ, գործել: Էքզիստենցիալ պրակտիկան, փիլիսոփայելը յուրահատուկ գործելակերպ է: Հայդեգերն ու Յասպերսը ներքին գործունեությունը անվանում են կամք, որը դրսևորվում է իռացիոնալ ինտուիցիայով:

Այսպիսիք են, հարգելի ընթերցող, էլիտար, էքզիստենցիալ մարդիկ, քանի որ էքզիստենցիալիզմը հոգու արիստորկատների (թավադականների) փիլիսոփայություն է, որոնք զարգացնում են մշակույթը: Ավանդական գոյաբանական կատեգորիաները, որոնք բնութագրում են օբյեկտիվ իրականությունը, անտեսվում են. կարևորվում են մարդու գոյությունը բնութագրող ապրումները:

Յասպերսը բազմիցս ընդգծել է, որ գոյության փիլիսոփայությունը (էքզիստենցիալիզմը) չի կարող համակարգված լինել, քանի որ այն ավելի շուտ փիլիսոփայել է, քան փիլիսոփայություն: Նա քննադատում է պոզիտիվ մտածելակերպը, որը կեցությունը նույնացնում է այն իրականությանը, որը մատչելի է բնագիտական ճանաչողությանը: Այն իրական է համարում միայն ժամանակի ու տարածության մեջ գոյություն ունեցողը: Օբյեկտային կեցությունը նույնական է կեցությանը: Սուբյեկտն էլ է հանդես գալիս որպես օբյեկտ մյուս օբյեկտների օրինակով: Դրական փիլիսոփայությունը բերում է մարդու նույնացմանը իրին: Չնայած պոզիտիվիզմը միակ իրականությունը համարում է պոզիտիվը, համենայն դեպս նա ընդունում է, որ գոյություն ունի անճանաչելին, որը նա թողնում է մի կողմ, կարծես դա իրեն չի վերաբերում: Ըստ Յասպերսի՝ պոզիտիվիզմին հակադրվում է իդեալիզմը՝ կեցությունը նույնացնելով ոգու կեցության հետ, որը ուսումնասիրվում է ոգու մասին գիտությունների կողմից ըմբռնման մեթոդով: Եթե պոզիտիվիզմը ելնում է օբյեկտից և նրա անհրաժեշտությունից, ապա իդեալիզմը ելակետային է համարում սուբյեկտը և նրա ազատությունը: Իդեալիստի համար արտաքին առարկաները որոշակի իմաստ են ձեռք բերում՝ որպես գաղափարի իրագործման միջոցներ: Ըստ Յասպերսի՝ իդեալիստական աշխարհայացքի դեպքում հաստատվում է խաղաղություն, համերաշխություն, քանի որ անհատը մինչև վերջ է ճանաչում ամենայն գոյության իմաստն ու նշանակությունը, ձեռք է բերում բացարձակ ճշմարտություն: Ըստ իդեալիզմի՝ գաղափարը միշտ էլ իրական է և նա այնքան անզոր չէ, որպեսզի սպասի մինչև իրեն իրագործեն: Նա առկա է եզակիում և կեցություն է տալիս նրան: Պոզիտիվիզմի և իդեալիզմի միջև, չնայած նրանց հակամարտությանը, կան մի շարք ընդհանրություններ: Երկուսն էլ այն հարցին, թե ըստ էության ինչ կա, պատասխանում են՝ ամբողջականը և համընդհանուրը: Ըստ որում՝ պոզիտիվիզմի համար կարևորը բնության պրոցեսների օրինաչափության, այսինքն համընդհանուրի ձևի բացահայտելն է: Իսկ ըստ իդեալիզմի, որի համար համընդհանուրը հանդես է գալիս ամբողջի իմաստով, կարևոր է հասկանալ աշխարհը՝ որպես իր մեջ անվերջորեն մասնատված կոսմոս: Նրանց մեջ կա մեկ այլ ընդհանրություն ևս՝ երկուսն էլ ամբողջ գոյություն ունեցողը համարում են ճանաչելի, որից էլ բխում է նրանց լավատեսությունը: Նրանք չգիտեն ոչ հուսահատություն, ոչ կասկած: Երկուսն էլ համոզված են, որ տառապանքն ու դժբախտությունը կարելի է հաղթահարել: Նրանք վերացնում են տառապանքն ու թշնամությունը: Պատասպարված լինելով ամբողջով՝ նրանք չգիտեն ոչ մահվան, ոչ պատահարի, ոչ էլ մեղքի բուն իմաստը: Կասկածն ու հուսահատությունը նրանց համար լուրջ

հնարավորություններ չեն: Պոզիտիվիզմը և իդեալիզմը չեն ցուցաբերում պատմական մոտեցում իրականության նկատմամբ: Երկուսն էլ գտնում են, որ իսկական իրականությունը արտաժամանակային է: Պոզիտիվիզմը արտաժամանակային է համարում բնական օրինաչափությունը, իսկ իդեալիզմը՝ զաղափարը: Նրանք ընդհանուր են նաև այն հարցում, որ չեն հասկանում, թե ինչ բան է անծը: Երկուսն էլ անծին նայում են որպես առարկայի, այսինքն՝ օբյեկտիվորեն: Ի տարբերություն պոզիտիվիզմի և իդեալիզմի, Յասպերսն այլ կերպ է ցանկանում դիտարկել կեցության, ճանաչողության և մարդու պրոբլեմները: Կեցությունը հնարավոր չէ դիտել ո՛չ որպես ավարտուն ամբողջություն, ո՛չ որպես անվերջորեն մասնատված կոսմոս: Աշխարհը ընդհանրապես չի կարելի պատկերացնել որպես առարկա, որպես ճանաչման օբյեկտ կամ պրակտիկ գործողության կիրառման ոլորտ: Ճանաչողությունը երբեք մինչև վերջ չի կարող հասկանալ կեցության հանելուկը, որովհետև այն անճանաչելի է: Մարդուն չի կարելի դիտել օբյեկտիվորեն, ինչպես այդ անուն էր նախորդ փիլիսոփայությունը, մարդուն պետք է հասկանալ որպես էքզիստենցիա:

Կեցության, ճանաչողության և մարդու պրոբլեմները պետք է քննարկվեն պատմականության տեսակետից, այսպիսին է Յասպերսի կարծիքը:

Էքզիստենցիալիզմի գլխավոր հասկացությունը՝ էքզիստենցիան, ի տարբերություն մարդու էմպիրիկ կեցության, գիտակցության ու ոգու այնպիսի մակարդակ է, որը այլևս չի կարող դառնալ գիտության հետազոտության առարկա: Եթե մարդու առկա կեցությունը, նրա գիտակցությունն ու հոգին ուսումնասիրում են այնպիսի գիտություններ, ինչպիսիք են մարդաբանությունը, հոգեբանությունը, հասարակագիտությունը (սոցիոլոգիան) և, վերջապես, ոգու մասին գիտությունները՝ պատմությունը, բանասիրությունը և այլն, ապա էքզիստենցիան սկզբունքորեն չի կարող ուսումնասիրության օբյեկտ դառնալ: Էքզիստենցիան այն է, ինչը երբեք օբյեկտ չի դառնում: Այն իմ գործողության ու մտածողության աղբյուրն է, որին վերաբերում է իմ մտքերի ընթացքն այն ժամանակ, երբ իմ մտածողությունը ճանաչողական չէ: Էքզիստենցիան այն է, ինչ վերաբերում է ինքն իրեն և դրանով իսկ իր տրանսցենդենցիային:

Էքզիստենցիայի հիմնական առանձնահատկությունն այն է, որ նա չի կարող դառնալ օբյեկտ, ուրեմն չի կարող դառնալ գիտելիքի առարկա: Ես, ինչպես ինքս գիտեմ ինձ, իսկական ես ինքս չեն: Ցանկացած պահի, երբ ես ինձ դարձնում եմ օբյեկտ, ես ավելին եմ, քան այդ օբյեկտը, այսինքն մի էակ, որը կարող է իրեն օբյեկտիվացնել: Եթե ես հասկանում եմ ինձ բացառապես որպես առկա կեցություն, կյանք և բնություն, քանի որ ինձ դարձնում եմ օբյեկտ և ըմբռնում եմ ինձ միայն որպես օբյեկտ, ապա դրանով ես կորցնում եմ ինձ, շփոթում այն, ինչ ես ներկայացնում եմ ինքս ինձ, այն բանի հետ, ինչ ես ինքս կարող եմ լինել:

Էքզիստենցիան, այսպիսով, մատչելի չէ ո՛չ գիտական, ո՛չ մտահայեցողական փիլիսոփայական ըմբռնմանը: Առաջինը նրան նույնացնում է առկա կեցության հետ կամ լավագույն դեպքում՝ ընդհանրապես գիտակցության հետ, իսկ երկրորդը՝ ոգու հետ: Միակ եղանակը, որով կարելի է բնութագրել էքզիստենցիան, «էքզիստենցիալ պարզեցումն է», որը էքզիստենցիայի ճանաչումը չէ, այլ նրա հնարավորությունների վկայակոչումը: Սակայն Յասպերսը զգուշացնում է, որ էքզիստենցիալ պարզեցումը չի կարելի վերածել էքզիստենցիալիզմի, այսինքն էքզիստենցիայի մասին ուսմունքի, որովհետև այդպիսի վերածման դեպքում էքզիստենցիան դիտվում է որպես առարկա, իսկ դա հակասում է էքզիստենցիայի բուն էությանը: Այստեղ դրսևորվում է Յասպերսի տեսակետի տարբերությունը Հայդեգերի և Սարտրի տեսակետից, որն ընդունում է էքզիստենցիալիզմի համակարգայնությունը: Էքզիստենցիայի Յասպերսի սահմանումը որպես չօբյեկտիվացվող իրականություն հիմնված է այն հայտնի դժվարությունների վրա, որոնք առկա են մարդու սուբյեկտիվ աշխարհի ճանաչման

գործում: Այդ սահմանումը անանցանելի պատճեն է ստեղծում ճանաչողության ու մարդու միջև: Ըստ Յասպերսի՝ էքզիստենցիան՝ որպես մարդու կեցություն, անխզելիորեն կապված է տրանսցենդենցիայի հետ, այսինքն անդրկեցության, Աստծո հետ: Էքզիստենցիան կարիք ունի տրանսցենդենցիայի, որի շնորհիվ նա, զուրկ լինելով ինքնազարգացումից, առաջին անգամ հանդես է գալիս որպես ստեղծարար, անկախ աղբյուր աշխարհում: Առանց տրանսցենդենցիայի էքզիստենցիան դառնում է ամուլ և անսեր դիվային ինքնականություն: Տրանսցենդենցիան հանդես է գալիս որպես կեցություն: Առանց նրա էքզիստենցիան պարզապես ինքնահաստատում է, ինքնականություն կամ ազատ կամք, իսկ նրա շնորհիվ այն դառնում է կեցություն կրող, մի ավելի բարձր կեցություն, քան այն ամենն է, ինչը բարձրագույնն է համարվում բանականության կողմից: Այլ կերպ ասած, տրանսցենդենցիան բարձրագույն կեցությունն է՝ Աստված:

Սակայն, հարգելի ընթերցող, այս դեպքում Յասպերսի փիլիսոփայելն էլ է դառնում համակարգված: Այն բաղկացած է աշխարհին նվիրված մասից (կողմնորոշում աշխարհում), հոգուն նվիրված մասից (էքզիստենցիալ պարզեցում) և Աստծուն նվիրված մասից (մետաֆիզիկա): Այդ համակարգում կարևոր տեղ են գրավում էքզիստենցիան և տրանսցենդենցիան, հոգին և Աստված: Յասպերսի համար էքզիստենցիան և ազատությունը նույնական են, ուստի ազատությունն էլ չի կարող գտնվել առարկայական աշխարհում: Մարդկային կեցության որևէ մակարդակի վրա ո՛չ էմպիրիկ կեցության, ո՛չ գիտակցության, ո՛չ էլ ոգու մեջ մենք նրա հետ չենք առնչվում: Ըստ նրա՝ մարդը կամ հետազոտության առարկա է, կամ ազատության:

Գերմանական դասական մտքի համար ազատությունը և օտարումը հակադիր կատեգորիաներ են: Յասպերսի համար ազատությունը՝ որպես էքզիստենցիա, իրենից ներկայացնում է օտարված վիճակ: Յասպերսն ավելի լայն իմաստով է քննարկում ազատությունը, քան Չայդեգերը, ըստ որի՝ ազատությունը մարդկային ընտրության անորոշությունն է: Նա քննարկում է ազատությունը հարաբերության մեջ ճանաչողության, կամայականության և օրենքի հետ: Ըստ Յասպերսի՝ ճանաչողությունը ճանապարհ է դեպի ազատություն, քանի որ այն բացահայտում է գործողության հնարավորությունները: Առանց գիտելիքի չկա ազատություն, բայց գիտելիքով ես դեռ ազատ չեմ: Առանց կամայականության չկա ազատություն: Ինչպես առանց գիտելիքի և կամայականության, այնպես էլ առանց օրենքի, հնարավոր չէ ազատություն: Այստեղ նա նկատի ունի ոչ թե բնության օրենքը, այլ օրենք՝ որպես ազատ ընտրությամբ որոշված կամքի նորմա: Ազատության միակ կապը օբյեկտիվության հետ դա նրա կապն է տրանսցենդենցիայի, այսինքն՝ Աստծո հետ:

Մարդու կողմից իրագործվող ընտրությունը պայմանավորված է «էքզիստենցիայի կանչով», որը կախված է Աստծուց: Սակայն մարդու մեջ բացի այդ կանչից գործում է նաև շահի գործոնը: Եվ նույնիսկ անհատի համար դժվար է տարբերակել այդ երկու գործոնները: Գիտությունը գնալով ավելի է մեծացնում իր իշխանությունը անհատի նկատմամբ՝ ենթարկելով իրեն ոչ միայն մարդու մարմինը, այլև հոգին, նույնիսկ ոգին (զանգվածային գաղափարախոսության զանազան ձևերով): Չարք է ծագում. «Կա՞, արդյոք, որևէ սահման գիտության կողմից մարդու ներքին աշխարհը թափանցելու համար»: Ըստ Յասպերսի՝ այո, միշտ կլինի մի անճանաչելի մնացորդ՝ էքզիստենցիա: Այդ լույսի տակ ճանաչողությամբ պետք է զբաղվի գիտությունը, իսկ ազատությամբ՝ փիլիսոփայությունը:

Յասպերսն իր փիլիսոփայական հայացքների զարգացման ընթացքում ստիպված է եղել լուծել բանականության հիմնախնդիրը: Վաղ աշխատություններում քննադատել է ռացիոնալիզմը՝ «իրեն ֆետիշացնող գիտությունը», որի մեջ տեսնում էր XX դարի գլխավոր վտանգը: Չետագա աշխատություններում նա քննադատեց

իռացիոնալիզմը որպես մյուս ծայրահեղություն: Գիտությունը քննադատելիս նա նկատի է ունեցել հիմնականում գիտության տեխնիկական գործառնությունը:

Յասպերսի համար կարևոր դեր է կատարում նրա, այսպես կոչված, «ընդգրկողի» հասկացությունը, որը նա առաջ քաշեց 30-ական թվականների երկրորդ կեսին: Այն կեցությունը, որը միայն սուբյեկտ չէ և ոչ էլ միայն օբյեկտ, որը, ընդհակառակը, սուբյեկտի և օբյեկտի՝ երկփեղկվելիս առկա է լինում երկու կողմերում էլ, կոչվում է ընդգրկող: Թեև այդ կեցությունը երբեք չի կարող դառնալ իմաստասիրությանը համապատասխան առարկա, բայց մենք խոսում ենք միայն նրա մասին:

Ընդգրկողը լինում է երկու տեսակ՝ ընդգրկողը կամ ինքնին կեցությունն է, որն ընդգրկում է մեզ, կամ այն կեցությունը, որը մենք ինքներս ենք: Ընդգրկողը որպես ինքնին կեցություն հանդես է գալիս երկու ձևով՝ որպես աշխարհ և որպես տրանսցենդենցիա: Աշխարհն այնպիսի ընդգրկողն է, որի փոքր մասը մեր էությունն է, իսկ տրանսցենդենցիան այն կեցությունն է, որին մենք ոչ մի մասնակցություն չունենք, բայց որի մեջ է մեր հիմքը և որին վերաբերում ենք մենք:

Աշխարհն ամբողջությամբ առարկա չէ, այլ՝ գաղափար: Այն, ինչ մենք ի վիճակի ենք ճանաչելու, ինքը աշխարհը չէ, այլ աշխարհում գոյություն ունեցող որևէ բան: Աշխարհն անընդհատ մատնացույց է անում իր սահմանները, այսինքն՝ տրանսցենդենցիան: Այն ընդգրկումը, որը մենք ինքներս ենք, բաժանվում է չորս կեցությունների՝ 1) մեր «եսի» գոյությունը որպես առկա կեցություն, այսինքն, էմպիրիկ տրված մարդկային էակ, 2) նրա գոյությունը որպես առհասարակ գիտակցություն, 3) որպես ոգի, 4) որպես էքզիստենցիա: Էքզիստենցիան հարաբերված է տրանսցենդենցիայի հետ: Էքզիստենցիայի հետ անխազելիորեն կապված է բանականությունը: Բանականությունը, ըստ Յասպերսի, չափազանց փոքր է, եթե այն վերջնականորեն պարփակվում է որոշակի ձևի մեջ և չափազանց մեծ է, եթե հանդես է գալիս որպես մի հատուկ սուբստանց:

Դիմելով բանականությանը՝ Յասպերսը շեղվում է այն ավանդույթից, որը գալիս է Կիերկեգորից, որով գնացել է նաև բանականության հետ համաձայնության չեղած Դայդեգերը: Այդ պատճառով ռուս էքզիստենցիալիստ Լև Շեստովը քննադատում է Յասպերսին, որը փորձ է անում իռացիոնալը՝ էքզիստենցիան, միացնել բանականի (ռացիոնալի) հետ: Ըստ Շեստովի՝ Յասպերսը դրանով իսկ փիլիսոփայությունը վերադարձնում է իր ավանդական ձևին, այսինքն էքզիստենցիալ փիլիսոփայությունը դարձնում է սովորական, բանական, ռացիոնալ:

Բանականության և էքզիստենցիայի միացումը առաջ է բերում մեկ այլ խնդիր՝ ինչպես համատեղել ճանաչողության համընդհանրությունը նրա սկզբունքորեն անձնական բնույթի հետ: Յասպերսը, ընդունելով Կիերկեգորի դրույթը, որի համաձայն համընդհանրությունը միշտ անդեն է, անանձնական, և, դրա վրա կառուցելով գիտության իր քննադատությունը, գիտակցում է, որ այդ դրույթին հարազատ մնալը թույլ չի տա իրեն կառուցել հանրանշանակ բնույթի փիլիսոփայական համակարգ: Նույն դժվարությունը առաջացավ նաև ազատության վերաբերյալ: Մի կողմից Յասպերսը պնդում է, որ ազատությունը անհատի ազատությունը չէ, այլ տրանսցենդենտալ անհրաժեշտության, իսկ մյուս կողմից՝ այդ անհրաժեշտությունը ոչ թե համընդհանուր է, այլ յուրօրինակ և բացառապես անձնական: Հետևաբար, այստեղ ևս առաջանում է եզակիության և համընդհանրության միացման խնդիր:

Ազատության ու ճշմարտության հարցում առաջացած հակասությունը Յասպերսը փորձում է լուծել՝ էքզիստենցիան օժտելով պատմականությամբ և հաղորդակցության հատկություններով: Մարդկային կեցությունը, ըստ Յասպերսի ու Դայդեգերի, միշտ կեցություն է ուրիշների հետ : Մենք այն ենք, ինչ որ ենք՝ շնորհիվ միայն փոխադարձ գիտակցական ըմբռնման ընդհանրության: Չի կարող լինել մի

այնպիսի մարդ, որը մարդ լինի ինքնին վերցրած, պարզապես որպես առանձին անհատ: Այն ամենը, ինչ կազմում է մարդը և այն ամենը, ինչ կա մարդու համար, ձեռք է բերվում հաղորդակցման շնորհիվ: Իմ սեփական ազատությունը կարող է գոյություն ունենալ միայն այն ժամանակ, երբ ազատ է նաև ուրիշը:

Էքզիստենցիան չի կարող օբյեկտիվացնել իրեն և ձեռք բերել համընդհանուր բնության կեցություն: Էքզիստենցիան և ազատությունը տարբերվում են ինքնակամությունից մեկ ուրիշ անհատի հետ հաղորդակցվելու հնարավորության շնորհիվ, երբ ուրիշը լսում է քեզ ու հասկանում: Էքզիստենցիան չի կարող առարկայացվել, բայց կարող է հաղորդակցվել մեկ ուրիշ էքզիստենցիայի հետ: Այս լույսի տակ, ըստ Յասպերսի, ճշմարտությունը հաղորդելիությունն է: Եթե ես կարողանում եմ հաղորդել իմ ճշմարտությունը ուրիշին, չնայած և ոչ ամեն մեկին, դա էլ հենց ճշմարտության չափանիշն է: Հաղորդակցությունը ոչ թե ճշմարտության տարածման, հաղորդման, այլ նրա ձեռքբերման միջոց է: Այդ դեպքում ճշմարտությունը դառնում է վերին աստիճանի հարաբերական: Ճշմարտության հաղորդակցական բնույթը Յասպերսն անմիջականորեն կապում է ճշմարտության պատմականության հետ, որը հաղորդակցման հետ էքզիստենցիայի կարևոր հատկանիշն է:

Էքզիստենցիան պատմական է, քանի որ այն վերջավոր է: Այն վերջավոր է, քանի որ մարդը մահկանացու է: Մարդը կապված է ուրիշ մարդկանց և հասարակական-պատմական աշխարհի հետ, որից դուրս նա չկա: Մարդը վերջավոր է և ճանաչողության մեջ նա կախված է փորձից, զգայական հայեցողությունից, առանց որի ճանաչողություն չկա: Եվ ամենից կարևորը, մարդը վերջավոր է այն իմաստով, որ նա ինքն իր համար պարտական է ոչ իրեն: Նա այն է, ինչ որ է ոչ իր շնորհիվ: Վերջավոր լինելը մարդուն դրդում է դիմելու տրանսցենդենցիային՝ որպես իր գոյության աղբյուրի: Գոյության պատմականությունն արտահայտվում է նրանով, որ անհատը միշտ գտնվում է որևէ իրավիճակում: Ամեն իրավիճակ ունի ֆիզիկական և հոգեբանական կողմը: Իրավիճակները լինում են համընդհանուր, տիպական կամ պատմականորեն որոշակի, անկրկնելի: Յասպերսին հետաքրքրում են նախ անկրկնելի իրավիճակները և, հատկապես, սահմանային իրադրությունները՝ մահը, տառապանքը, պայքարը, մեղքը: Սահմանային իրադրության մեջ անհատն անմիջականորեն հայտնագործում է իր էությունը որպես վերջավոր էքզիստենցիա, որը ներքուստ կապված է տրանսցենդենցիայի հետ: Պատմությունն ուսումնասիրվում է շատ գիտությունների կողմից, սակայն նրանք ի վիճակի չեն պատասխանել այն հարցին, թե ի՞նչ է մարդը, ո՞րն է նրա էությունը: Այստեղ սկսվում են գաղտնիքները: Պատահական չէ նրա համոզմունքը, թե Ասվածաշունչը մեր իմաստասիրության հիմքն է:

Յասպերսը դիտում է էքզիստենցիան պատմական տեսակետից՝ ընդգծելով պատմության կապը տրանսցենդենցիայի՝ Աստծո հետ և շեշտելով պատմության իմաստի անճանաչելիությունը: Նրա լուծումները մոտ են կրոնական, հին լուծումներին, սակայն նա քննում է նաև ժամանակակից պրոբլեմներ: Մասնավորապես, նա նկատում է, որ գիտատեխնիկական առաջընթացը կորցնում է մարդու ազատությունը, ուրեմն նաև նրա մարդկային էությունը: Վտանգներից մեկն էլ այն է, որ ստեղծվում են մարդկանց հաղորդակցման նոր ձևեր, որոնք նվազեցնում են միջանձնային հարաբերությունները: Նա երազում է մարդկանց այնպիսի միավորման մասին, որի շնորհիվ մարդկային ազատությունը կարող է զարգանալ: Քանի որ էքզիստենցիան առաջանում է միայն հաղորդակցման մեջ, ուստի այդպիսի միավորում կարելի է ստեղծել մարդու վերջավորության գաղափարի հիման վրա: Հաղորդակցման մյուս բոլոր ձևերը մարդուն մղում են դեպի առարկայական աշխարհ: Միակ ոլորտը, որն անհնար է առարկայացնել, դարձնել օբյեկտիվ, պատմության ոլորտն է, որպես էքզիստենցիայի վերջավորությամբ կազմավորվող ոլորտ: Այստեղ անձը կարող է



պատասպարվել իրեն առարկայացնող փորձերից: Ըստ Յասպերսի՝ առանց քաղաքական եզրակացությունների չկա փիլիսոփայություն: Թե ի՞նչ է փիլիսոփայությունը, բացահայտվում է քաղաքական դրսևորումների մեջ: Քաղաքականությունը գոյություն ունի միայն ազատության դեպքում: Որտեղ վերացված է ազատությունը, մնում է միայն մասնավոր կյանքը:

## ԺԱՆ-ՊՈԼ ՍԱՐՏՐ (1905-1980)

ԺԱՆ-ՊՈԼ ՍԱՐՏՐԸ ֆրանսիական աթեիստական էքզիստենցիալիզմի ներկայացուցիչ է: Ընդունելով Յուսեֆի ֆենոմենոլոգիայի և գերմանական էքզիստենցիալիզմի հիմնական գաղափարները՝ նա հարստացրեց էքզիստենցիալիզմն իր սեփական մտքերով: Նրա հիմնական աշխատություններն են՝ «Երևակայություն» (1936), «Յուլյզերի տեսության ուրվագիծ» (1939), «Երևակայական, երևակայության ֆենոմենոլոգիական գոյաբանության փորձաքննություն» (1943), «Էքզիստենցիալիզմը հումանիզմ է» (1946), «Իրավիճակներ» (6 հատոր, 1947-1964), «Մեթոդի պրոբլեմները» (1957), «Դիալեկտիկական տրամաբանության քննադատություն», «Գործնական հանրությունների տեսություն» 1 հատոր (1960): Սարտրի գեղարվեստական ստեղծագործություններն են՝ «Սրտխառնուք» (1938), «Ազատության ճանապարհները» (3 հատոր, 1946-1949), «Ճանճեր» (1943) «Դռնփակ» և այլն: Նրա հիմնական փիլիսոփայական երկը՝ «Կեցությունը և ոչինչը» (1943) գերմանական իդեալիզմի, ֆենոմենոլոգիայի և էքզիստենցիալիզմի յուրովի մշակման արդյունք է:

Ըստ նրա՝ կեցությունը դրսևորվում է մարդկային իրականության երեք ձևով՝ «կեցություն-իր-մեջ», «կեցություն-իր-համար» և «կեցություն-ուրիշի-համար», որոնք բաժանվում են իրարից միայն վերացարկման շնորհիվ: «Կեցություն-իր-մեջը» նյութական իրերի իներտ աշխարհն է: «Կեցություն-իր-համարը» ինքնագիտակցության եկած գիտակցության գոյությունն է: «Կեցություն-ուրիշի-համարը» նկարագրում է միջնաձևական հարաբերությունների հակասականությունը: Իմ աշխարհը իմ գիտակցության ստեղծած աշխարհն է: Էքզիստենցիալիստը չի հետաքրքրվում բնությանմբ, այսինքն «կեցություն-իր-մեջով», այլ միայն գիտակցության բովանդակությամբ, որը «կեցություն-իր-համար»-ն է: Միայն վերածվելով ինձ-համար-կեցության՝ կոպիտ, տձև աշխարհը նշանակություն է ձեռք բերում, վերածվում է երևույթի, որը ձևավորում է, սահմանադրում է իրական կեցությունը: Օբյեկտի և սուբյեկտի միջև փոխազդեցությունը Սարտրի համար սուբյեկտի կողմից օբյեկտի կլանելն է: Սուբյեկտն իր մեջ է ներառնում օբյեկտը: «Կեցություն-իր-մեջի» օբյեկտիվությունը ոչ թե այն է, որ նա գիտակցությունից դուրս է և անկախ, այլ, որ այն խորթ է գիտակցությանը: «Կեցության-իր-միջի»՝ օբյեկտիվությունը հավասարազոր է նրա իռացիոնալությանը: Ի տարբերություն «կեցություն-իր-միջի»՝ գիտակցությանը հատուկ է ներքին դինամիզմը: Նրա մեջ պարունակվում է իր կեցության մասին հարցը: Այդ դինամիզմը նախ՝ որոշվում է գիտակցության տրանսցենդենտալ բնությով, նրանով, որ նրա մեջ առկա է իրենից տարբեր ինտենցիոնալ օբյեկտ: Գիտակցությունը կեցություն է, որի մեջ պարունակվում է նրա կեցության մասին հարցը այնքանով, որքանով այն ներառնում է իր մեջ ինչ-որ մի այլ կեցություն, որն իրենից տարբեր է: «Իր-մեջ-կեցությունը, իներտ է, անշարժ, «իր-համար-կեցությունը» դինամիկ է, ազդող, հավերժ զարգացող: «Կեցություն-իր-մեջը, լիովին լցված է կեցությամբ, հետևաբար նրա մեջ տեղ չկա ոչնչի (անէության) համար: Այդ պատճառով անէությունը առաջանում է «կեցություն-իր-համարից»: Անէությունը կամ ոչինչը աշխարհ է ներմուծվում մարդու կողմից և մեր գիտակցության ստեղծածն է: «Ոչինչը» Ժ.-Պ.Սարտրի փիլիսո-

փայլության կարևոր հասկացություններից մեկն է: Ոչինչը որդ է, որը միշտ էլ բնադրած է մարդու սրտում, իսկ առանց այդ որդի սիրտն էլ չկա: Միայն մարդը կարող է քանդել, միացնել ու բաժանել բնությունը: Քանդելն ու վերացնելը մարդու բնորոշ գիծն է: Ոչինչը մարդուն մարդ է դարձնում: Մարդը էակ է, որը թույլ է տալիս ոչնչին ծավալվել աշխարհում: Ոչինչը մտերմորեն հատուկ է մարդուն և նա շահագրգռված է նրա առկայության մեջ, քանի որ ինքն էլ ոչնչի ծնունդներից մեկն է: Գիտակցությունը սահմանելով կեցության նկատմամբ որպես համընդհանուր դատարկություն՝ Սարտրը գալիս է այն եզրակացության, որ գիտակցությունը, որը ստեղծում է կեցությունը, ինքը անէություն կամ ոչինչ է: Այն ներթափանցում է հոծ լցվածության մեջ և առաջացնում է նրա մեջ ճեղքվածք այնպես, ինչպես որդը, խնձորի մեջ մտնելով, անցք է առաջացնում նրա մեջ: Այսպիսով, գիտակցությունը որպես «կեցություն-իր-համար», գոյություն ունի միայն որպես «կեցություն-իր-միջի» բացասում: Գիտակցության այդ բացասական գործունեությունը իր թաքնված խորքերում իմ Եսին հնարավորություն է տալիս լինել այն, ինչ որ չի, չլինել այն, ինչ է: Գիտակցությունը իրեն կեցությունից դուրս դնելու հնարավորությունն է: Օրինակ, գտնվելով տխուր վիճակում՝ ես զգում եմ իմ Եսը, որ այն այս պահին տխրող է: Սակայն բավական է ինձ գիտակցել այդ տխրությունը, ես սկսում եմ դիտարկել ինձ դրսից, կարծես ես դիտարկում եմ մեկ ուրիշին: Դրանով ես անեացնում եմ իմ Եսի «կեցություն-իր-մեջը», որը լի է տխրությամբ, այն այլևս Ես չէ, այն իմ դիտարկման օբյեկտն է: Գիտակցության անդրադարձությունն իր վրա, որը սահմանադրում է «կեցություն-իր-համար» գիտակցության կեցությունը, տեղի ունի միայն ուրիշի նկատմամբ, այսինքն «կեցություն-իր-մեջի» նկատմամբ: Տարածությունը «իր-մեջի» և «իր-համարի» միջև, որոնք բաժանված են իրարից անէությամբ, բառացիորեն չնչին է: Ե՛վ սուբյեկտիվը, և՛ օբյեկտիվը գտնվում են մարդկային գոյության շրջանակներում: Մարդը (սուբյեկտը) մերառնում է իր մեջ օբյեկտիվը, միաժամանակ սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի միջև միշտ էլ մնում է որոշակի տարածություն, վերջապես «իր-համարի» և «իր-մեջի» միջև դիմամիկ հարաբերությունները սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի միջև սահմանը դարձնում են շարժական, հոսուն: Միակ բանը, որը մարդուն դարձնում է հաղորդակից կեցությանը և որը, ըստ Ժ.-Պ. Սարտրի, թույլ է տալիս շրջապատում դրսևորվել աշխարհի գեղեցկությունը և շոշափելիությունը, դա անհատի բարոյական դիրքորոշումն է, որը հնարավոր է դարձնում աշխարհում և՛ դիալեկտիկան, և՛ փոխադարձ հարստացումը:

Աշխարհի և պատմության անճանաչելիությունը ստիպում է անձին իր հոգեկան հավասարակշռության համար հիմք որոնել մարդկային գոյության սկզբնական հիմնային ճշմարտությունների մեջ: Քանի որ աշխարհը զուրկ է որևէ որոշակիությունից, մարդը սկսում է գիտակցել իր լքվածությունը, իր միայնակությունը և իրագործվող արժեքների պատրանքայնությունը: Նա հայտնվում է երես առ երես իր տառապանքների հետ, որոնք բնութագրում են նրա գոյությունը:

Քննադատելով ավանդական փիլիսոփայության ռացիոնալիզմի և գիտության վերացականությունը՝ էքզիստենցիալիզմն իրեն համարում է կոնկրետ փիլիսոփայություն, քանի որ իր փիլիսոփայելու օբյեկտն է ընտրել կոնկրետ, կենդանի մարդու գոյությունը: Գտնելով, որ ողջ նախորդ փիլիսոփայությունը, որը դիտել է մարդուն որպես վերացական սխեմա, սպառել է իրեն, էքզիստենցիալիստներն իրենց ուսումնասիրության առարկան են դարձնում կենդանի, գործող մարդուն: Ըստ Սարտրի՝ մարդը հենց իր կյանքն է, իր գործողությունների շարքը և հանրագումարը: Այստեղից էլ ծագում է էքզիստենցիալիստների կոչը դեպի իրականություն՝ կեցության անմիջական ըմբռնումն ապավինելով իր սեփական ներքին Եսին: Նրանք գտնում են, որ էքզիստենցիայի մեջ առկա է ողջ անձը՝ իր բոլոր զգացումներով, զգացում-

ներով, զգայություններով, ցանկություններով, մտքերով, հակազդումներով: Միակ իսկական իրականությունը «ապրումային» իրականությունն է: Հավաստի է միայն այն, ինչ զգում է առանձին անհատը: Անհատական գոյության ինքնաակնհայտությունից են բխում էքզիստենցիալիստների փիլիսոփայական բոլոր հայեցակետերը: Փիլիսոփայական մարդաբանությունը Սարտրը հայտարարում է միակ հիմքը սոցիոլոգիական, բարոյագիտական և փիլիսոփայական հայեցակետերի համար: էքզիստենցիալիզմը քննադատում է գիտության վերացարկման ոգին, որը հատուկ է փիլիսոփայությանը և բնագիտությանը, որոնք մոռանում են մարդու մասին, վերանում են նրանից, փորձում են ճանաչել իրականությունը անկախ մարդուց, հաշվի չեն առնում մարդկային հարաբերությունը աշխարհին, որը պետք է լինի փիլիսոփայական գլխավոր հիմնախնդիրը: էքզիստենցիալիզմը դիմում է մտերմությանը, էքզիստենցիալ փորձին, որով օժտված է ամեն մարդ, որը կարողանում է խորանալ իր մեջ, այսինքն մտքի ու կամքի լարումով վերանալ դիմազրկող արտաքինից, որը գտնվում է ոչ միայն մեզանից դուրս, այլ նաև մեր մեջ, որը դաստիարակության, կրթության և հանգամանքների հարմարվելու հետևանք է: էքզիստենցիալիզմը դիտարկում է հիմնախնդիրները ոչ թե դրանք լուծելու, այլ դրանց շուրջ փիլիսոփայելու համար:

Ազատությունը էքզիստենցիալիստական թեմաներից մեկն է: էքզիստենցիալիստները իսկապես ազատ են և իրենց գործունեության մեջ՝ անկախ արտաքին աշխարհից, հասարակական ու պատմական միջավայրից, զարգանում են իրենց սեփական ներքին ձգտումներով: Ըստ Սարտրի՝ ազատությունը «կեցություն-իր-համարի» գոյաբանական հիմքն է: Այն հանդիսանում է մարդկային գոյության միակ հիմնավորումը: Մարդն ազատ է, որովհետև նա երբեք չի լինում անշարժ, որոշակի կեցություն, այլ գտնվում է նրանից հեռու, նա ոչ թե «իր-մեջ» է, այլ «իր-ներկայությամբ»: Մարդը, որն այն է, ինչ որ կա, երբեք չի կարող ազատ լինել: Ազատությունը հենց ոչինչն է, որը գտնվելով մարդկային էության մեջ, ստիպում է մարդկային իրականությունը իրեն արարել, լինելու փոխարեն: Լինել՝ մարդու համար նշանակում է ընտրել իրեն: Այսպիսով, ազատությունը ոչ թե պարզապես կեցությունն է, այլ մարդկային կեցությունը, այսինքն նրա կեցության անէությունը: Այս մեկնաբանությունը համապատասխանում է գիտակցության ըմբռնմանը որպես «ոչնչի»: Դուրս չբերվող ոչ մի բանից, ծլկելով իրերից, իրենից ներկայացնելով զուտ ինքնաբերություն՝ գիտակցությունը ոչ թե կեցություն է, այլ կեցության անէություն: Ազատությունը չի հանդիսանում «կեցություն-իր-միջի» հատկություն, որը չունի ազատություն: Ազատությունը և «կեցություն-իր-համարը» նույնն են: Մարդը հենց ազատություն է: Այդպիսի ազատությունը անսահման է, միշտ հավասար է իրեն և ոչնչով չի դետերմինացված: Այն հավասարապես անսահման է ամեն մեկի մեջ: Մարդկային ազդեցությունը բացարձակապես ազատ է, այսինքն իրագործվում է առանց «հենակետի»: Եթե իմ մարմինը ներգրավված է աշխարհի մեջ և դրա միջոցով այն մասնակից է պատճառական կապի, ապա իմ գիտակցությունը հենց ազատ դրսևորումն է, որը նույնական է գոյությանը: Մարդը չի կարող մեկ ազատ լինել, մեկ չլինել: Կամ նա միշտ ու ամբողջապես ազատ է, կամ նա բոլորովին գոյություն չունի: Սակայն ազատությունը ակտիվ կենսախիմոլ ուժ չէ, այլ լի է հոռետեսությամբ: Մենք դատապարտված ենք ազատ լինել, մենք նետված ենք ազատության մեջ:

Ժամանակակից հասարակական կյանքը, ըստ էքզիստենցիալիզմի, այնքան է աղավաղել մարդու բնական կերպարը, որ հանում մարդու բնական ամբողջականության վերականգնման անհրաժեշտություն է առաջացել անձի վերադարձը դեպի ինքն իրեն: Այդ նպատակով մարդուն պետք է ազատել ամեն կարգի բազմազան շերտանստվածքներից, որոնք վերադրվել են մարդու վրա պատմությամբ, փիլիսոփայությամբ, գիտությամբ և հասարակական կյանքով պայմանավորված մշակութա-

յին ազդեցությամբ: Չանուն մարդկային բնույթի ամբողջականության վերականգնման՝ պետք է վերականգնել մարդու բարոյական կառուցվածքը: Ըստ Սարտրի՝ իսկապես գոյություն ունի միայն նա, ով ազատ ընտրություն է կատարում: Իսկական գոյությունը նշանակում է ընտրության անընդհատ ընթացք, քանի որ մարդկային կյանքը ամբողջապես տրանսցենդենտ է: Անձը ինքնակառուցվում է իր ընտրության շնորհիվ, երբ ընտրում է իր ապագան, ճակատագիրը, ամեն քայլն ու գործողությունը: Ընտրելով մարդը ստեղծում է իրեն և աշխարհը: Էքզիստենցիալիզմի համաձայն իսկականը և սոցիալականը անհամատեղելի են և իրարամերժ:

Չարգելի ընթերցող, մեզ տրված կյանքը դատարկ է, մենք ինքներս պետք է այն լցնենք ինչ-որ բանով: Աշխարհի հիմնական հատկությունը մեր գործողությունների համար բազմազան հնարավորություններ ընձեռելն է: Բազմազանության դիմաց մենք ունենք մի ելք՝ ընտրել և դրանով իրագործել մեր ազատությունը: Մարդը մշտապես ընտրություն իրագործող կենդանի պրոբլեմ է: Ազատ լինել՝ նշանակում է զուրկ լինել մշտական վիճակից, չլինել որոշակի էակ, հնարավորություն ունենալ լինել այլ, քան եղել ես և հնարավորություն չունենալ դառնալ մեկընդմիջտ որոշակի էակ: Ազատ ընտրությունը հիմնված է կյանքի ծրագրի վրա, որի միջոցով մարդը ընտրում է, թե ինչպիսին պետք է դառնա: Ազատ ընտրության հետևում կանգնած է, ըստ Սարտրի, անհատի բարոյական կատարելագործումը, չնայած ոչ մի դրդապատճառ չի նշվում: Ըստ Սարտրի՝ մարդը բարոյական է, որովհետև Աստված չկա:

Ժ.-Պ.Սարտրը գիտության մասին ասում է, որ այն միայն առարկայական ոլորտ է, արտաքին աշխարհի, քանակականի, գործիքայինի, վերլուծական, պոզիտիվիստական ոլորտի բանականություն է: Այն չի կարող բացատրել կեցության էությունը և պատասխանել մարդուն հուզող հիմնական հարցերին:

Սարտրը սահմանազատվում է և՛ օբյեկտիվ իդեալիզմից՝ ժխտելով գիտակցության սուբստանցիոնալ բնույթը, և՛ սուբյեկտիվ իդեալիզմից, ըստ որի՝ լինել, նշանակում է լինել ընկալելի: Ըստ նրա՝ մարդն այն էակն է, որի հանդես գալը պայմանավորեց աշխարհի գոյությունը: Նրա համար անընդունելի է կեցության պասիվ-հայեցողական սահմանումը որպես ընկալելիի: Ոչ թե ընկալումը, այլ գիտակցության ակտիվությունը, ինքնագործունեությունն է ավելի խոր բնութագրում կեցությունը: Չկա օբյեկտ՝ առանց սուբյեկտի և միաժամանակ, չկա սուբյեկտ՝ առանց օբյեկտի: Չնարավոր չէ գիտակցություն, որը չլինի որևէ բանի մասին: Գիտակցությունը իր կեցության մեջ ենթադրում է ոչ գիտակցականը և ֆենոմենալ կեցությունից վեր կեցություն: Գիտակցությունն առաջանում է՝ ուղղված լինելով կեցությանը, որը գիտակցություն չէ: Չենց դա էլ Սարտրը անվանում է գոյաբանական ապացույց:

«Ինքնին կեցությունը» բացարձակ պասիվություն է: Այն չի կարող ազդել գիտակցության վրա, չի կարող ազդել որևէ բանի վրա, չի կարող պատճառ հանդիսանալ որևէ բանի համար, այդ թվում չի կարող նաև ինքնապատճառ լինել: Այն անտարբեր է և զուրկ որակական որոշակիությունից: Այն բնութագրվում է իներտ նույնությամբ: Նրանից բացառված են փոփոխությունը, առաջացումը և ոչնչացումը: «Ինքնին կեցությունը» չի կարող ոչ դուրս բերվել հնարավորից, ոչ հանգեցնել անհրաժեշտի: Այդ աշխարհից Սարտրը բացառում է նաև ժամանակը: Այնտեղ, որտեղ ոչինչ տեղի չի ունենում, որտեղ իշխում է լճացած նույնությունը, չկա հետո և մինչև, չկա անցյալ, ներկա, ապագա: Այն անժամանակ է ինքնին:

Սարտրի գոյաբանության մեջ «ինքնին կեցությունը» հակադրված է «իր-համար-կեցությանը», որը գիտակցությունն է: Գիտակցությունը գոյություն ունի ինքնին: Ոչ մի բան չի կարող լինել գիտակցության պատճառ: Այն իր կեցության տեսակի պատճառն է: Այդ երկու տիպի կեցություններն ամենևին էլ հավասարազոր չեն: Ինքնին-կեցությունը խավար համասեռ դաշտ է, որի վրա դրսևորվում, ծավալվում է

իր-համար-կեցությունը որպես որակական բազմազանության, ինչպես նաև կյանքի և շարժման կրողն ու միակ աղբյուրը: Գիտակցության սահմանը համընկնում է ակտիվության, առաջացման, փոփոխության սահմանների հետ: Ակտիվություն կա այն-քանով, որքանով գիտակից էակը ունի նպատակ նկատի ունեցող միջոցներ: Գիտակցությունը կեցություն է, որի էությունը կեցության ժխտումն է, բացասումը: Որպեսզի աշխարհում տեղի ունենա բացասում, անհրաժեշտ է, որպեսզի որևէ ձևով տրված լինի բացասողը, որը անհմաստ է կեցությունից դուրս: Այն պետք է գտնվի կեցության ընդերքում: Մնում է ընդունել, որ պետք է գոյություն ունենա կեցությունը, որն «ինքնին կեցություն» է: Այն կեցություն է, որն իրերի մեջ բացասման աղբյուր է: Այդպիսի կեցություն է «իր-համար-կեցությունը», որը գիտակցությունն է: Ավելին, «ինքնին կեցությունը» իր գոյությամբ պարտական է այն բացասմանը, որին այն ենթարկվում է գիտակցության կողմից:

Գոյություն բառը, ըստ Սարտրի, նշանակում է գիտակցություն և բացասում: Գիտակցությունը հասկացվում է որպես բացասում և ինքնաբացասում: Գիտակցության ոլորտում նույնության սկզբունքը չի գործում, մինչդեռ «ինքնին կեցության» ոլորտում այն գործում է:

Էքզիստենցիալիզմը հրաժարվում է էության և գոյության փոխհարաբերության ավանդական ըմբռնումից: Ըստ ռացիոնալիստական ըմբռնման՝ էությունն իրագործվում է՝ հնարավորից վերածվելով իրականի: Ըստ էքզիստենցիալիզմի՝ գիտակցությունը կեցություն է, որի գոյությունը կանխադրում է էությունը: Դեկարտյան ռացիոնալիզմի մոլորությունն, ըստ Սարտրի, հիմնված է գոյության նկատմամբ էության առաջնայնության վրա: Այստեղից է բխում գիտակցության սխալ ըմբռնումը որպես հոգևոր սուբստանցի: Այնինչ գիտակցությանը չի պատկանում որևէ սուբստանցիալ բան: Այն գոյություն ունի միայն այն չափով, ինչ չափով դրսևորվում է:

Հաստատուն կանգնած լինելով մատերիայի նկատմամբ գիտակցության անկախության և առաջնության տեսակետին՝ Սարտրը գիտակցությունը մեկնաբանում է որպես զուտ բացասականություն, ինքնագործունեություն առանց կրողի: Բերելով Չեգելի այն բառերը, որ «ոչ մի տեղ, ոչ երկնքում, ոչ երկրի վրա չկա մի բան, որ չպարունակի իր մեջ և՛ կեցությունը, և՛ ոչինչը», Սարտրը չի ընդունում, որ կեցությունը և ոչ կեցությունը կոնկրետ իրականության միայն երկու կողմերն են: Նա այնդու է, որ Հայդեգերի բացասականության հայեցակարգն առաջընթաց է Չեգելի հայեցակարգի համեմատությամբ:

Սարտրի գոյաբանությունը, ինչպես նաև ողջ փիլիսոփայությունը անհատապաշտական է, եսակենտրոն: Այդ փիլիսոփայության մեջ «Եսից», գիտակցությունից է բխում ոչ միայն ողջ կենդանությունը, այլ նաև ողջ կոնկրետ իրականությունը: Ամեն գործունեություն, ակտիվություն, նախաձեռնություն, ստեղծարար սկիզբ ըմբռնվում է որպես բացասում, ժխտում: Գիտակցությունից դուրս չկա բացասում, շարժում, այլակեցություն: Եսը բացասման միակ աղբյուրն է: Մարդն այն էակն է, որի շնորհիվ աշխարհ է գալիս բացասականությունը: Բացասելու այդ ընդունակությունը կազմում է իր համար կեցության, ողջ մարդկային գոյության բովանդակությունը:

Սարտրի փիլիսոփայության միջուկը ինքնաբացասման հասկացությունն է, որն այլ կերպ կոչվում է ազատության փիլիսոփայություն: Մարդկային գոյությունը անընդհատ ինքնաբացասում է: Ազատությունը Սարտրի մարդաբանության կարևոր հասկացությունն է, որի նկատմամբ նրա գոյաբանությունը երկրորդական է: Այդ կոնցեպցիայի շուրջն է պտտվում, որպես առանցքի, նրա մարդակենտրոն էքզիստենցիալիստական փիլիսոփայությունը: Ազատության հաստատումը որպես անպայման սկզբունք նշանակում է խզում դետերմինիզմի, ռացիոնալիզմի և իրականության օբյեկտիվ գիտական ըմբռնման հետ: Ազատությունը մեկնաբանվում է ինդետերմի-

Որոշումներ: Ազատությունը մարդուն դնում է օրինաչափությունից դուրս, պատճառակաճությունից վեր: Այն չի հանդուրժում ոչ պատճառ, ոչ հիմունք, այն չի որոշվում մարդու հնարավորությամբ, այսինքն՝ գործելու ըստ իրեն տրված կեցության: Հակառակը՝ մարդու ազատությունը հենց իր կեցության ընտրությունն է: Մարդն այնպիսին է, ինչպիսին նա ազատորեն ընտրում է իրեն: Ազատությունը ենթադրում է անկախություն անցյալից, նրա բացասում: Ազատ է այն մարդկային էակը, որն իր անցյալը խաղից դուրս է բերել: Ազատությունը պատճառական կապի խզում է, այն անցք է կեցության մեջ: Մարդը բոլորովին ազատ է իր ձգտումների իրագործման հնարավորությունից անկախ: Ազատությունը գործողության արդյունք չէ, ձեռքբերում չէ, ազատությունը հենց ինքը նպատակադիր ձգտումն է: Ազատությունը պահպանվում է ցանկացած իրադրության մեջ և արտահայտվում է ընտրության հնարավորության մեջ: Ընտրել ոչ թե իրական հնարավորությունը, այլ իր վերաբերմունքը տվյալ իրավիճակի նկատմամբ: Բանտարկյալը կամ ստրուկը ազատ է իր վիճակի նկատմամբ իր վերաբերմունքի ընտրության մեջ: Բավական է հրաժարվի իր ձգտումից և տվյալ իրադրությունը դադարում է խոչընդոտ լինել: Ազատ լինելու համար ոչ թե պետք է փոխել աշխարհը, այլ փոխել մեր վերաբերմունքը այդ աշխարհի նկատմամբ: Ազատությունն արտահայտվում է նպատակի ընտրությամբ և կարիք չկա նրան հասնել: Մարդը դատապարտված է ազատ լինելու. այն դառնում է անխուսափելի ճակատագիր: Օբյեկտիվ իրականությունից կտրված և բացարձակացված՝ նա վերածվում է ցանկության ազատության, քանի որ գործողության ազատությանը դիմակայում է օբյեկտիվ իրականությունը: Այդ ազատությունը կարող է իրականության նկատմամբ ցանկացած վերաբերմունքի տեսական հիմք հանդիսանալ:

Մարտը մերժում է հավատը Աստծո և հանդերձյալ աշխարհի նկատմամբ: Արժեքների հիմքը իմ ազատությունն է և ոչ մի բան, բացարձակապես ոչինչ ինձ հիմք չի տալիս ընդունելու այս կամ այն արժեքը: Արժեքների կեցությունը խարսխվում է ինձ վրա: Ազատության փիլիսոփայությունը չի կարող բարոյականության հիմք հանդիսանալ: Այն դուրս է բերում մարդուն բարուց ու չարից այն կողմ, քանի որ հավասարապես հիմք է ինչպես բարոյականության, այնպես էլ՝ անբարոյականության համար: Նրա ուսմունքը թույլ չի տալիս հիմնավորել բարոյական նորմաների հանրանշանակությունը, նրանց հանրային բնույթը: Այն մարդուն պարփակում է անհատապաշտական չափանիշների շրջանակում: Ըստ Սարտրի «Դեմոփակ» պիեսի հերոսներից մեկի՝ ուրիշ մարդիկ դժոխք են, քանի որ նրանք սահմանափակում են իմ ազատությունը: Հերոսը նաև ասում է. «Մենք անհանգստություն ենք», կամ «Մարդկային էակը անօգուտ կիրք է»: Էքզիստենցիալ տագնապը պատասխան չի տալիս «Ինչի՞ համար», «Հանուն ինչի՞», «Ի՞նչ պատճառով» հարցերին: Եթե ելնենք այն համոզմունքից, որ միայնակ իրեն թունավորելը նույնքան ունայն մի բան է, որքան և ժողովուրդներին իր հետևից տանելը, ապա բարոյականության մասին ուսմունք կարող է ստեղծվել միայն հակառակ այդ համոզմունքի, այլ ոչ թե նրա հիման վրա:

### **ՉԱՐՍԵԼ ՄԱՐՍԵԼ (1889-1973)**

ՉԱՐՍԵԼ ՄԱՐՍԵԼԸ ներկայացնում է ֆրանսիական էքզիստենցիալիզմի կաթոլիկական տարբերակը: 1927թ. իրատարակվեց նրա «Մետաֆիզիկական օրագիրը», որը կարևոր դեր կատարեց կաթոլիկական էքզիստենցիալիզմի համար: Նրա մյուս գործերն են. «Կեցություն և տիրապետություն» (1935), «Թափառական մարդ» (1945), «Կեցության խորհուրդը» (1951): Մարսելի փիլիսոփայության հուզական առանձնահատկությունը դրսևորվում է «պրոբլեմի» հասկացությունը «խորհուրդ»

հասկացությամբ փոխարինելով: Պրոբլեմը մի բան է, որը հանդիպում է իմ ճանապարհին և փակում է այն: Այն ամբողջովին իմ առջև է: Այդ «մի բանը» ես դիտում եմ դրսից, նրան մոտենում եմ օբյեկտիվորեն, որպես ինձանից դուրս և անկախ գտնվող բանի: Պրոբլեմը տրամաբանական ոլորտ է: Իսկ խորհուրդը մի բան է, որ ներառնում է նաև ինձ, և որի էությունը ամբողջովին իմ առջև չէ: Խորհրդի մեջ սուբյեկտը չի հակադրվում օբյեկտին, «եսը»՝ «Ոչեսին», ճանաչողը՝ ճանաչվողին: Այն ներառնում է, ներգրավում է նաև ինձ, իմ գոյությունը, միաձուլում է «եսը» և «Ոչեսը», դուրս է բերում հայեցողության սահմաններից, ջնջում է սահմանը «ինձանից դուրսի» և «իմ մեջի» միջև: Դրանով իսկ այն հաղթահարում է օբյեկտիվ, տրամաբանական մոտեցումը, նշանավորում է անցումը անպրոբլեմային ոլորտ:

Ըստ Մարսելի՝ քանի մենք գտնվում ենք պրոբլեմային ոլորտում, անխուսափելիորեն ծագում է մեզ հուզող հարցն արտաքին աշխարհի գոյության վերաբերյալ: Ըստ որում՝ հարցադրումը այնպիսին է, որ անհնար է դարձնում պատասխանը: Մտնելով անդրպրոբլեմային ոլորտը՝ մենք անցնում ենք ներքինի և արտաքինի սահմանը, դրանով իսկ հարցը վերանում է:

Ամենահին փիլիսոփան, որը հիշատակվում է էքզիստենցիալիզմի նախահայրերի թվում, Սոկրատեսն է, որն առաջինը մարդու ներքին աշխարհը դարձրեց ուսումնասիրության առարկա: Այդ պատճառով, երբ 1950թ. Հռոմի պապը էքզիստենցիալիզմը հայտարարեց վնասակար, հռետեսական ուսմունք, Գ.Մարսելն իր փիլիսոփայության համար գտավ մոր անվանումը՝ քրիստոնեական սոկրատականություն, որը, իհարկե, արհեստական է հնչում: Ընդունելով երկակի (կրոնական ու գիտական) ճշմարտության հայեցակարգը՝ Գ.Մարսելը փորձում է դուրս բերել Աստծո հասկացությունը գիտական մտքի սահմաններից՝ օգտագործելով էքզիստենցիալ աշխարհը որպես՝ Աստծո ապաստան:

Երկակի ճշմարտության ուսմունքի հենքն այն պատկերացումն է, որ գոյություն ունեն երկու իրարից անկախ աշխարհներ, երկու հոգևոր ոլորտներ: Գիտության աշխարհը օբյեկտիվության, պրոբլեմատիկ աշխարհն է, որը ճանաչվում է վերացական մտածողությամբ: Մյուս աշխարհը հավատի, էքզիստենցիայի, աստվածային խորհրդի աշխարհն է, որը ճանաչվում է հույզերով հագեցած էքզիստենցիալ ինտուիցիայով: Գիտական աշխարհում օբյեկտը բաժանված է սուբյեկտից: Էքզիստենցիալիզմը չունի ո՛չ պրոբլեմ, ո՛չ պրոբլեմայնություն, քանի որ գիտության և ավանդական փիլիսոփայության մեջ ընդունված պրոբլեմայնությունը նա փոխարինում է աստվածային խորհրդով: Գ.Մարսելը դրա մասին գրում է. «Պրոբլեմը ինչ-որ բան է, որի հետ ես հանդիպում եմ, որը գտնվում է իմ առջև: Խորհուրդն այն է, ինչի մեջ ես ինքս եմ ներգրավված և ուրեմն «ներքինի» և «արտաքինի» տարբերությունը կորցնում է իր իմաստը»: Խորհուրդն ասելով մենք հասկանում ենք միանգամայն զգայությանը ենթակա երևույթ: Խորհուրդն անտարրալուծելի է, այն մեկ միասնություն է ապրումներով օժտված անձի և առարկայի, որին ուղղված է անձի զգացումը, դա մի պոռթկում է, որը միաշրջանում է մարդուն այն առարկայի հետ, որն այլևս օբյեկտ չի: Գիտության մեջ ընդունված օբյեկտը խորհրդի դեպքում ամբողջովին գտնվում է սուբյեկտի մեջ: Գիտական աշխարհը «կոտրած», պրոբլեմատ, աղավաղած աշխարհ է: Մարդը նրա մեջ դարձված է իր մյուս իրերի կողքին: Այդ աշխարհը խորթ է մարդուն և նա դառնում է այդ աշխարհի նկատմամբ անտարբեր: Գիտելիքը, որը ստացվում է խորհրդի միջոցով, ընդհանրություն չունի ոչ գիտության հետ, ոչ էլ բանականության: Գ.Մարսելը իր փիլիսոփայության հիմնական նպատակը համարում է պայքարը գիտական վերացականության դեմ: Մարսելի համար փիլիսոփայությունը աստվածաբանության աղախինն է: Նա ձգտել է ստեղծել այնպիսի փիլիսոփայական համակարգ, որը հաշվի չառնի գիտական ճանաչողության օբյեկտիվությունը: Նա

խզում է բոլոր կապերը ոչ միայն մատերիալիզմի հետ, այլ նաև իդեալիզմի: Մարսելի փիլիսոփայության մեջ անխզելիորեն կապված են իռացիոնալիզմը և հակաօբյեկտիվությունը: Փիլիսոփայական շեշտը օբյեկտի և սուբյեկտի փոխհարաբերության լույսի տակ ճանաչողությունից տեղափոխվում է հուզականության ոլորտը: Մարսելը հավակնում է բարձրանալ օբյեկտի և սուբյեկտի, ինչպես նաև մտածողության և կեցության հակադրություններից վեր՝ հասնելով այնպիսի միասնության, որը չի կարող արտահայտվել հասկացությունների միջոցով:

Մետաֆիզիկան, ի հակադրություն ֆիզիկայի, ոչ թե պրոբլեմների հոգևոր պշխարի է, այլ խորհուրդների մի ռեֆլեքսիա խորհրդի կամ կեցության նկատմամբ՝ վերցրած իբրև խորապես մի խորհուրդ, որի ըմբռնումը պահանջում է անձի ներգրավում և անմատչելի է այնքան ժամանակ, քանի դեռ մենք մնում ենք պրոբլեմային, տրամաբանական, օբյեկտիվ գիտական ճանաչողության տեսական մակարդակի վրա:

Պրոբլեմներից անցումը խորհրդին Մարսելի համար չի նշանակում անցում ազնուստիցիզմի, այլ հակառակը, դա ազնուստիցիզմի միակ համոզիչ հերքումն է: Ազնուստիցիզմը տանում է դեպի խավար, իսկ խորհրդի գոյաբանությունը լույս է սփռում: Սակայն, հարզելի՝ ընթերցող, պետք է նկատել, որ Մարսելի դատողություններով հնարավոր չէ հերքել ազնուստիցիզմը, որը վերաբերում է բանականության, հետազոտության ոլորտին, որից նա հրաժարվում է:

Յայեցողական իմացաբանության քննադատության ընթացքում նա գալիս է այն համոզմանը, որ հավատն է հնարավոր դարձնում այն, ինչն անհնար է գիտելիքի համար: Մարսելը կտրում է ճշմարիտի, հավաստիի կապը հիմնավորվածի, ապացուցելիի և ապացուցվածի հետ: Կեցությունը ներքուստ մասնակից լինելու դեպքում կատարվում է անցում դրական գիտելիքից այն կողմ: Այն հասնում է սուբյեկտի և օբյեկտի այնպիսի միասնության, որն ընկած է բանականության ոլորտից վեր և արտահայտելի չէ զգայական պատկերների, հասկացությունների և բառերի միջոցով: Այն, ինչ ճշմարիտ է, ինձ համար կարիք չունի հաստատման, չի պահանջում ստուգում. մեզ տրված է չմիջնորդավորված անմիջականը: Ճշմարտության չափանիշը, ըստ Մարսելի, մի այնպիսի ակնհայտություն է, որը խիստ տարբեր է դեկարտյան ակնհայտությունից, որը կապվում է պարզ և հատուկ գաղափարների հետ: Մարսելն ասում է. «Այս ամենը բացարձակապես անհասկանալի է, եթե որևէ մեկը «կեցություն» ասելով՝ հասկանում է օբյեկտի հետ համեմատելի մի բան»:

Մարդու համար իսկական կյանքը դիմամիկ կյանքն է, որի ընթացքում մշակվում են նորանոր կանոններ ու նորմաներ, որոնք փոխարինում են հները և ընդարձակում են ազատության շրջանակները: Էքզիստենցիալ մարդը անընդհատ գտնվում է նորացման վիճակում: Իրեն հարազատ մնալը տարածություն պահպանելն է իր և հասարակության միջև, թույլ չտալ իրեն հավասարեցնել մյուսներին՝ ըստ հասարակության մեջ ընդունված ստանդարտների: Այսինքն՝ դա նշանակում է, օրինակ, չլինել բժիշկ կամ փաստաբան «մյուսների նման»: Մարդու իսկական արժեքը նրա անկրկնելիությունն է: Հանընդհանրությունը վերացնում է ամեն արժեք: Բոլոր դեպքերում արժեքը պարունակվում է միայն այն պահանջի մեջ, որը մարդն ինքն է ներկայացնում իրեն: Արժեքն ունի տրանսցենդենտալ բնույթ և ոչ մի բանով չի պայմանավորված, այն ինքն է պայմաններ դնում: Հասարակության մեջ ընդունված բարոյական իդեալները վերացական դատարկ հասկացություններ, ֆիկցիաներ են, սոցիալական կեղծիքներ: Ամեն մտադրության ու արարքի արժեքի երաշխիքը ներքին համոզմունքի օբյեկտիվացման ենթակա չլինելն է: Էքզիստենցիալիզմը ոչ մի բանի չի պարտավորեցնում: Ինչպես էլ վարվես, միշտ էլ ճիշտ ես, որովհետև գոյություն ունի բարոյական պատասխանատվության միայն մի ձև՝ քո առջև: Գոյություն չունի որևէ այլ բարոյական կոդեքս, բացի նրանից, որը ստեղծում ես դու քեզ համար: Ըստ



Գ.Մարսելի՝ միայն Աստվածը բավական չէ, որպեսզի մարդը լինի բարոյական: Կործանման զգացումը, որը բարոյական կյանքի պայմանն է, պետք է ներծծվի մարդու մեջ մինչև ուղնուծուծը:

Նույնիսկ կրոնական էքզիստենցիալիզմի մեջ, որտեղ ազատության մասին խոսելիս հնարավոր չէ շրջանցել աստվածային նախախնամությունը, շեշտը դրվում է մարդու ազատ կամքի վրա: Գ.Մարսելը ասում է, որ մարդուն ստեղծելով ազատ, Աստված սահմանափակել է իր սեփական ազատությունը: Ուրեմն պետք է ուշադրության արժանացնել աստվածային այդ բարեբախտության սահմանները: Այսինքն պետք է մեծանա մարդու անձնական պատասխանատվությունը: Մարդը չպետք է հրաժարվի պատասխանատվությունից, ուրեմն՝ նաև ազատությունից: Նա պետք է լինի ակտիվ ու գործունյա: էքզիստենցիալ ընտրության մեջ կարևորը ոչ թե շարժառիթն է, այլ ընտրության փաստը, որ մարդը վճռականություն է ցուցաբերել գործելու: Գ.Մարսելի մոտ այդ վճռի հետևում կանգնած է տրանսցենդենտալը: Նա սրբացնում է այդ ներքին վճռականությունը, չնայած դրա համար ոչ մի դրդապատճառ չի նշում:

Միակ բանը, որը մարդուն դարձնում է կեցությանը հաղորդակից և վերականգնում է, ըստ Գ.Մարսելի, գիտության կողմից կտրած «ամուսնական կապը», դա անհատի բարոյական դիրքորոշումն է, որը հնարավոր է դարձնում աշխարհում և՛ դիալեկտիկան, և՛ փոխադարձ հարստացումը:

Կեցության և գիտակցության հակադրության էքզիստենցիալ վերացումը նման է ֆենոմենոլոգիական ինտենցիոնալությանը: Այս դեպքում ինտենցիան հիմնված է հուզական ինտուիցիայի վրա, այսինքն նշանակում է մի առանձնահատուկ զգայական, և ոչ թե ճանաչողական ուղղվածություն: «Իմ մտածողությունը, - ասում է Մարսելը, - սկիզբ է առնում ամենից առաջ զգայությունից ու զգացմունքից»: Մարսելը դեկարտյան «Ես մտածում եմ» դրույթը՝ որպես փիլիսոփայության ելակետ՝ փոխարինում է «Ես զգում եմ» դրույթով, որից հետո է անցումը «Ես հավատում եմ» դրույթին: Այս հիմքի վրա կառուցած փիլիսոփայությունը հավատի նախաբան է:

Մարսելը վտարում է մետաֆիզիկայից ինչպես օբյեկտի գաղափարը, այնպես էլ երևույթներում օբյեկտիվ հարաբերություններն արտահայտող հասկացությունները: Սուբյեկտ-օբյեկտ փոխհարաբերությունը փոխարինվում է սուբյեկտ-սուբյեկտ փոխհարաբերությամբ: Օբյեկտիվ ռեալությունը փոխարինվում է երկրորդ դեմքով, իսկ պատճառական կապի փոխարեն քննարկվում է հավատը, սերը, հավատարմությունը, հարգանքը: Այլևս լինել՝ նշանակում է սիրվել: Օբյեկտիվությունը փոխարինվում է միջսուբյեկտիվությամբ, որը նման է Յասպերսի «հաղորդակցմանը»:

Ըստ Մարսելի՝ բնության օբյեկտիվ ճանաչումը չի բերում ճշմարտության: Այն, ինչ մենք անվանում ենք իրականություն, չի կարող տալ մեզ ճշմարտություն, քանզի ճշմարտությունը զարմանքն է ու հիացմունքը, որոնք կեցության հիմնական բնութագրիչներն են: Այսպես տեղի է ունենում անցում մարդաբանությունից դեպի աստվածաբանություն: Բնության երևույթները դիտվում են որպես Աստծո արարչագործության արդյունք, որոնց միջոցով մենք ճանաչում ենք Աստծուն: Մարդկանց նկատմամբ սիրուն փոխարինում է Աստծո նկատմամբ սերը, քանի որ մարդիկ համարվում են Աստծո զավակները: Մարսելը հոգեբանական և ֆիզիկական հիմնախնդիրները փոխարինում է «մարմնավորման» ուսմունքով, որը կոչված է Աստծուն հաղորդակցվելու նպատակով միջնորդավորել մարդու ներթափանցումը իր կեցության խորհրդի մեջ: Այդ ուսմունքը կառուցված է «լինել» և «ունենալ» հասկացությունների վրա: «Լինելը» այստեղ իմաստավորվում է միայն հոգևոր ոլորտում, բայց ոչ նյութական: «Եսը» ոչ թե իմ մարմինն է, այլ իմ կյանքը, այն ոչ թե առարկայական է, օբյեկտիվ, ճանաչելի, այլ ապրող, կամային: Ի տարբերություն մարմնի, հոգին ընկած չէ կեցության ու պատկանելության միջև, այլ զուտ կեցություն է: Մարմնավորման գաղափար

որը տարածվում է ողջ բնության վրա, որը դառնում է բացարձակ «Եսի» մարմնավորում: Դրա հետ միասին, իմ «մարմնավորումը» էքզիստենցիալ աշխարհում իմ կեցության բանալին է. իմ մարմնի միջոցով ես հաղորդակից եմ դառնում մարմնական աշխարհին:

Էքզիստենցիալ իռացիոնալիզմը հանդես է գալիս վերացարկման ոգու դեմ՝ հոգուտ որոշակի գոյաբանության: Ըստ նրա՝ փիլիսոփայական չարիքներն են. օբյեկտիվությունը, ընդհանրացումը, վերացարկումը: Նա փորձ է անում հրաժարվել վերացական մտածողությունից և ուշադրություն դարձնել առանձին էակներին՝ նրանց յուրօրինակությամբ և առանձնահատկությամբ: Նա կոչ է անում մերժել «ընդհանրապես մարդ» հասկացությունը՝ «ռացիոնալիզմի հորինված այդ զուտ ֆիկցիան», և դիմել կոնկրետ անձանց, նրանց անկրկնելիությանը: Նրա սուբյեկտիվությունը հակադրված է ոչ միայն օբյեկտիվությանը, այլ նաև անդեմությանը և անանձնականությանը: Նրա կոնկրետությունը իռացիոնալ է: Այն նախատրամաբանական չմասնատված սինկրետիզմն (միաձուլվածությունն) է:

Մարսելն իր պատկերացրած կեցության և տիրապետության ուսմունքից ելնելով՝ քննադատում է ժամանակակից քաղաքակրթությունը, այսինքն՝ ինդուստրիալ հասարակությունը: Ըստ նրա՝ տեխնիկայի զարգացումը մարդուն սուբյեկտից օբյեկտի է վերածում, «Եսից» դարձնում է իր, գործողից դարձնում է ֆունկցիա, կեցությունից՝ տիրապետում: Նա հանդես է գալիս հասարակության մեջ անձի փոշիացման դեմ: Նրա բարոյականության բնորոշ գծերը այլասիրությունն ու մարդասիրությունն են: Նա սիրում է մարդկանց, որովհետև նրանք Աստծո զավակներն են:

Էքզիստենցիալիզմը վերանայեց նաև հոգու ու մարմնի փոխհարաբերության հիմնահարցը: Ըստ Գ.Մարսելի՝ մարմնի ու հոգու միասնությունը չի կարող պրոբլեմ լինել, քանի որ նրանց միջև չկա տարածություն, որը թույլ կտար մեր մարմինը դնել մեր առջև և այն դարձնել գիտական մտքի առարկա կամ հարցնել ինքն իրեն՝ ի՞նչ է նա իմ նկատմամբ: Իմ մարմինը, լինելով մտքի առարկա, դադարում է իմ լինել: Օբյեկտիվը, ըստ Մարսելի, իրագործվում է ինտուիտիվ ակտերի միջոցով: Էմոցիոնալ հարաբերությունների ընկալումը չի ենթարկվում տրամաբանական մեկնաբանության: Գոյության ընկալումը զգացմունքի մի տեսակ է, որը չի կարող բանականացվել, վերածվել դատողության առանց կորցնելու ողջ նշանակությունը: Խորհել Աստծո կամ հավատի մասին, նշանակում է այլևս չհավատալ: Գ.Մարսելը ցանկանում է մարդկանց տալ հավերժության պատրանք:

Էքզիստենցիալ ծառայությունը ճշմարտությանը սկսվում է իր անիրագելության վերաբերյալ խոստովանությունից՝ «ո՞վ եմ ես, որ դատեմ»: Այդ պատճառով քրիստոնեական «մի դատիր» պահանջը Գ.Մարսելին թվում է փիլիսոփայական մտքի գագաթնակետ: Պետք է հավատալ աշխարհի գոյությանը, բայց ձեռնպահ լինել դատողություններից դրա մասին: Ըստ նրա՝ ճանապարհը դեպի ճանաչողություն նույնական է այն ճանապարհին, որով բարոյական մարդը գնում է դեպի սրբություն: Գիտական էությունները, վերացարկումները հենց այն հիմնական ձևերն են, որոնցով ամենուրեք հանդես է գալիս անձի հոգևոր ստրկացումը, նրա օտարումը իրենից: Հոգեբանական և ֆիզիոլոգիական ակտերի բաժանումը իմաստ ունի միայն պաթոլոգիայի մեջ, այսինքն՝ միայն հիվանդ օրգանիզմի համար: Իսկ սովորական դեպքերում այդ ակտերը անհնարին է բաժանել: Մարդը բարձրացնում է ձեռքը: Արդեն այդ պարզագույն շարժումը չի կարող հանգեցվել ոչ միայն գիտակցական գործողության, ոչ միայն ֆիզիոլոգիական շարժման: Այդ նույնը առավել ևս վերաբերում է գեղարվեստական ստեղծագործությանը, որում դժվար է որոշել՝ մարդն է ապրում արվեստի մեջ, թե արվեստը մարդու մեջ: Ըստ Մարսելի՝ նույնի մասին է վկայում այն-

պիսի ամենակուլ զգացմունքների փորձը, ինչպիսիք են՝ սերը, նվիրվածությունը, անձնուրացությունը և այլն:

Աթեիստ էքզիստենցիալիստների օրինակով նա էլ շրջակա աշխարհը ընկալում է որպես թշնամական, ողբերգական, հակասություններով լի, սակայն աթեիստական էքզիստենցիալիզմի պեսիմիզմն ու նիհիլիզմը Մարսելը հաղթահարում է էքզիստենցիալիզմի ու քրիստոնեության հաշտեցման միջոցով: Կաթոլիկ փիլիսոփան էլքը հուսահատությամբ համակված աշխարհից, տեսնում է կրոնական փորձին խստությամբ հետևելու, հավատարիմ հոգու դեպի կենդանի Աստծուն ձգտելու մեջ: Եթե Ժ.-Պ.Մարտրն ու Ա. Քամյուն աստվածային սկզբանը զոհաբերում են մարդկայինին և անհեթեթ աշխարհը զրկում իմաստից ու նպատակից, ապա Գ.Մարսելը հանդես է գալիս որպես հավատարմության ու հույսի գովերգիչ, որպես հավատի և քրիստոնեական սիրո պաշտպան: Նա գտնում է, որ որքան մենք ավելի ճանաչենք անձնական կեցությունը, այնքան ավելի կձգտենք ճանաչել ընդհանրապես կեցությունը:

### ՅՈՒԳՈ ՈՒՆԱՍՈՒՆՈ (1864-1936)

ՅՈՒԳՈ ՈՒՆԱՍՈՒՆՈՆ իսպանացի էքզիստենցիալիստը, հոգեբանական վերլուծության ենթարկեց կրոնը և եկավ հետևյալ եզրակացության. այն հանգեցվում է մարդու անձնական անմահության որոնմանը: Աստվածն էլ տարբերվում է մարդուց այնպես, ինչպես անսահմանը վերջավորից:

Նրա հիմնական աշխատությունները՝ «Մարդկանց ու ժողովուրդների կյանքի ողբերգական զգացումի մասին», և «Քրիստոնեության հոգեվարքը», 1957թ. Վատիկանի կողմից դասվել են արգելված գրքերի թվին: Նա գտնում է, որ փիլիսոփայության հիմնական օբյեկտը պետք է լինի միս ու արյունով օժտված մարդը: Ըստ նրա՝ փիլիսոփայությունը աշխարհը և կյանքը ճանաչելու եղանակ է, որն առաջանում է մեր ընկալումից, և արմատներ ունի ենթագիտակցականի մեջ: Ենթագիտակցականը առաջացնում է գիտակցություն, իսկ փիլիսոփայությունը իռացիոնալ է իր աղբյուրով: Նա կարծում է, թե անպաշտպանվածության զգացումը ապագայի նկատմամբ առաջացնում է կյանքի ողբերգական զգացում, որը նրա փիլիսոփայության մեջ կարևոր պատկերացում է: Մարդկային կյանքի անկայունությունը նրա մեջ առաջացնում է անհանգստություն, տագնապ, վախ: Մարդկային հոգու համար տագնապային վիճակը նա համարում է ոչ միայն բնական, այլ նաև միակ հարգանքի արժանին: Մարդը գիտակցության միջոցով դառնում է հիվանդ կենդանի, քանի որ գիտակցությունը հիվանդություն է: էքզիստենցիալիստները կարծում են, որ մարդկային տառապանքները արմատավորված են անձի էքզիստենցիալ փորձի մեջ, որը անկախ է արտաքին աշխարհից: Այդ փորձից հեռացվում է այն ամենը, ինչ ձեռք է բերվել արտաքին աշխարհից: Ամեն իրական գոյություն իռացիոնալ է և բանականությունն ընդունակ է հետազոտել միայն այն, ինչը ձեռք է բերել կայունություն, ինչը դադարել է փոփոխվել և զարգանալ: Բանականությունը չի կարող ճանաչել այն, ինչը դեռ չի մահացել: Ունամունդն քննադատում է ավանդական փիլիսոփայությունը, որ նա գործ ունի ոչ թե կենդանի մարդու, այլ մարդու արեստրակցիայի հետ: Այդ մարդը անորոշ տեղից է, անորոշ ժամանակաշրջանից, չունի որոշակի սեռ և հայրենիք՝ ուղղակի գաղափար է, այլ խոսքով՝ մարդ չէ:

Ունամունդի ճանաչման մեթոդը ընկած է գեղարվեստական գրականության և փիլիսոփայության սահմանին, քանի որ գեղարվեստական գրականության մեջ մարդը կարող է ներկայացվել իր կենդանության մեջ: Զուտ երևույթը առանձնացնելու իր պահանջի մեջ նա հետևում է ֆենոմենոլոգիական մեթոդին: «Նիվոլան»՝ այդ-

պես են կոչվում նրա նովելները, հնարավորություն է տալիս մտովի ներկա լինել անձնավորության առաջ գալուն և վերապրել նրա կյանքը առանց նրան վերածելու օբյեկտի՝ ինչ-որ պատրաստ ու մեզանից դուրս գտնվող բանի:

Մարդը, ըստ նրա, պետք է երես թեքի առօրյա կյանքից և դառնա դեպի մահ: Մահվան մասին մտորումները, մահվան, որը անխուսափելի է, պետք է օգնեն մարդուն կենտրոնանալ նրա ներքին, նրա գոյության իսկապես մարդկային հիմնախնդիրների վրա: Ըստ Ունամունոյի՝ մարդու պրոբլեմն այն հարցն է, թե ի՞նչ պետք է կատարվի իմ, քո, նրա գիտակցության հետ մահից հետո: Այդ պատճառով ես ցանկանում եմ իմանալ, թե՞ որտեղից և ու՞ր եմ ես գնում, և ինձ հետ էլ այն ամբողջը, որ շրջապատում է ինձ: Ի՞նչ է նշանակում այս ամբողջը: Որովհետև ես չեմ ցանկանում մահանալ, ես ցանկանում եմ իմանալ, պետք է՞ արդյոք ես իսպառ վերանամ, թե՞ ոչ: Եվ եթե ոչ, ապա ինչ է լինելու ինձ հետ: Իսկ եթե վերջնականորեն մահանալու եմ, ուրեմն ոչինչ իմաստ չունի: Մահվան պրոբլեմը նրա փիլիսոփայության ելակետն է: Անմահության հանդեպ հավատը մարդու մեջ առաջանում է իռացիոնալորեն: Դա կենսական ձգտում է սովի կամ բնազդի պես: Փիլիսոփայի համար հարց է առաջանում՝ ի՞նչ իմաստ վերագրել կյանքին: Այդ հարցի լուծման որոնումը նրան հանգեցրեց նոր կրոն ստեղծելուն: Ունամունոն կրոնը հասկանում է որպես կրոնական ճշմարտության, Աստծո անընդհատ որոնում: «Իմ կրոնը,- ասում է նա,- ճշմարտությունը կյանքում և կյանքի ճշմարտությունը որոնելն է»: Կարևորը ոչ թե ճշմարտության հասնելն է, այլ որոնումը, որը բերում է անձի գոյացմանը: Նրա կրոնի ելակետը ոչ թե Աստված է, այլ մարդն՝ իր դեպի անմահություն բնազդային ձգտումով: Հավատը Քրիստոսի հարության՝ այսինքն նրա անմահության հանդեպ քրիստոնյաների համար սեփական անմահության հավատի նեցուկն է: Եթե կրոնը հիմնված չէ սեփական էության հավերժացման վրա, ապա դա կրոն չէ: Դա կարող է լինել կրոնի փիլիսոփայություն, բայց ո՛չ կրոն: Աստծո հանդեպ հավատը սկիզբ է առնում մեր սեփական էքզիստենցիայի մեջ: Այդ Աստվածը կենդանի Աստված է, քո Աստվածն է, մեր Աստվածն է, նա գտնվում է քո մեջ, իմ մեջ, և մենք ապրում ենք նրանով, շարժվում ենք նրա մեջ և մենք ենք ինքը: Մենք ունենք, կրում ենք նրան մեր մեջ, որպես սուբստանցիա այն բանի, ինչի նկատմամբ հույս ունենք: Պարզվում է, Աստվածը մարդու, ամենաանձնական կոնցեպցիան է: Աստվածը մարդկային պրոյեկցիան է անսահմանության վրա: Մենք ցանկանում ենք փրկել անէությունից ոչ միայն մեզ, այլ նաև ամբողջ աշխարհը: Հենց դրա համար էլ ստեղծվել է Աստվածը: Այդպիսին է նրա վերջնական իմաստը:

## **ՕՐՏԵԳԱ Ի ԳԱՍԵՏ (1883-1955)**

ՕՐՏԵԳԱ Ի ԳԱՍԵՏԸ իսպանացի էքզիստենցիալիստ է, որի հիմնական ստեղծագործություններն են «Արվեստի ապահովմանիզացում» (1925) և «Ձանգվածների ապստամբությունը» (1929): Նա քննադատում է գերմանական իդեալիզմը, մասնավորապես, Կանտին, որի համակարգում ճանաչող սուբյեկտը գոյություն ունի մյուս սուբյեկտներից դուրս: Ճանաչողությունը, որը հավակնում է իրականության ընդհանուր ճանաչմանը, կեղծ է, քանի որ այն խոսում է ոչ թե ռեալ, այլ երևակայական իրականության մասին: Երկու սուբյեկտների աշխարհները երբեք չեն համընկնում: Մարդը արմատապես միայնակ է աշխարհում: Ոչ միայն ես եմ գտնվում մյուս մարդուց դուրս, այլ նաև իմ աշխարհն է գտնվում նրա աշխարհից դուրս: Մենք հանդիսանում ենք երկու «արտաքիններ», այդ պատճառով էլ արմատապես խորք ենք իրար: Ըստ Օրտեգայի՝ գիտությունը, խիստ ասած, ֆիզիկա-մաթեմատիկական գի-

տություն է և նատուրալիստական բանականություն է: Այն փաստը, որ մարդկայինը մարդու մեջ անշարժ չի մնում, հիմք է, որ հայտարարի, թե բնական գիտությունները անկարող են ճանաչել մարդուն:

Ես ես եմ և իմ հանգամանքները: Առաջին Եսը իրական անձն է: Իրական կեցությունը, անհատի ներքին կեցությունն է, որն ազատվել է հասարակության կապանքներից և խորասուզվել է իր ներքին աշխարհը: Անիրական աշխարհում մարդը գործում է անդեմ, անորոշ սուբյեկտի գիտակցության համապատասխան, որը հանդիսանում է «բոլորը» և «ոչ ոք»:

Անհատական կյանքը դառնում է Օրտեգայի փիլիսոփայության ելակետը: Կյանքը իրագործվող դրամա է, նրան հետաքրքրում է այն սուբյեկտը, որն այդ դրամայից դուրս գտնվող իր չէ: Աշխարհն իրերի բախումն է մարդու հետ: Իրականության դիմամիզը իրերի բախումն է: Գոյություն ունի այնքան իրականություն, որքան ելակետ: Ելակետն առաջացնում է համայնապատկեր: Իրականությունը չի կարող դիտվել այլ կերպ, քան ամեն մեկի դիրքի տեսակետից աշխարհում: Դիտարկման անհատական տեսակետը միակ տեսակետն է, որից կարող է աշխարհը երևալ իր իրականության մեջ:

Իրագործելով սովորույթները՝ մենք գործում ենք որպես ավտոմատներ, ապրում ենք հասարակական ըմբռնումներով: Հասարակական կամ կուլեկտիվ կյանքը իրական մարդկային կյանք չէ, այն ինչ-որ մի միջին բան է մարդու և բնության միջև: Մարդն անիրական աշխարհում իրեն կորած է զգում, ապրում է կրկնակի կյանքով:

Նա քննադատում է զանգվածային հասարակությունը, որտեղ մարդը դիմագուրկ ամբողջականի դիմագուրկ մասնիկ է: Միջին մարդը զուրկ է մտածելու կարողությունից, նրա գաղափարները ճշմարիտ չեն: Հասարակությունը երկու գործոնների՝ փոքրամասնության և զանգվածի դիմամիկ միասնությունն է: Մարդ-զանգվածը մարդն է առանց նախագծի, նա ապրում է դրեյֆի (մոտավորապես անշարժության) վիճակում:

Օրտեգան դատապարտում է հասարակությունը կառավարելու զանգվածի վճռականությունը՝ առանց համապատասխան ընդունակության: Նա գտնում է, որ զանգվածների ապստամբությունը կարող է բերել աղետի ողջ մարդկության մասշտաբով: Նա հանդգլած է, որ եթե մարդու այդ տիպը շարունակի իշխել Եվրոպայում և որոշել նրա ճակատագիրը, բավական է երեսուն տարի, որպեսզի մեր մայրցամաքը վերադառնա բարբարոսության: Այդ պատճառով էլ նա կարծում է, որ Ռուսաստանում տեղի ունեցածը՝ այսինքն 1917թ. հեղափոխությունը, չունի պատմական նշանակություն:

Կրելով Մ.Ֆայդեգերի ազդեցությունը՝ Օրտեգան սկսեց մեծ նշանակություն տալ անմիջական ապրումների հոգևոր փորձին: Էքզիստենցիալիզմի իր հորինած տարբերակը նա անվանեց ռացիոնալիզմ (ռացիո-բանականություն, վիտալյանք): Իր հայեցակարգում նա հոգևոր վերնախավին (էլիտային) որն ստեղծում է մշակույթի արժեքները, հակադրում է մարդկանց զանգվածին, որն ընդօրինակում է գոյություն ունեցող ստանդարտները և չի կարող ստեղծել նոր արժեքներ: Քսաներորդ դարի հասարակության բնութագրական հատկությունը այդ երկու հակադիր ուժերի բևեռացումն է, որը հանդիսացել է սոցիալական ապակողմնորոշման պատճառ: Ըստ Օրտեգայի՝ մարդու ազատ գոյության հիմքը ազատ ընտրության հնարավորությունն է: Միայնակության մեջ մարդը ճշմարտություն է:

Հարգելի ընթերցող, քանի որ էքզիստենցիալիզմը դարձավ միջազգային երեկույթ, յուրաքանչյուր երկրում այն ստացավ իր երանգը, որը պայմանավորված է փիլիսոփայի անհատական առանձնահատկություններով և տվյալ երկրի փիլիսոփայական ավանդույթներով: Այդպես, իտալական էքզիստենցիալիզմը, որը երբեմն

կոչվում է պոզիտիվ էքզիստենցիալիզմ՝ հանձնինս Ն.Աբանյանոյի, Պաշիի և Վեդալ-դիի, դասական էքզիստենցիալիզմի քննադատությունն է ներսից: Այն ուղղված է դասական էքզիստենցիալիզմի ծայրահեղությունների դեմ: Դասական էքզիստենցիալիզմը ստեղծվել է Է.Յուսեռլի, Մ.Յայդեգերի, Կ.Յասպերսի, Ժ.-Պ.Սարտրի, Գ.Մարսելի, Մեռլո-Պոնտիի և ուրիշների ջանքերով: Այդ փիլիսոփայության ծայրահեղություններն են. հոռետեսությունը, նիհիլիզմը, հակազիտականությունը և հակառացիոնալիզմը, ինչպես նաև հակահասարակական ուղղվածությունը և սարսափը մահից:

Իտալական էքզիստենցիալիզմը փորձեց ուղղել դասական էքզիստենցիալիզմը դրական իդեալներ ստեղծելու համար, իդեալներ, որոնք առողջ ու կարգավորված գոյության հիմքերն են մարդկանց ավելի լայն շրջանների համար: Է.Պաշիի համար էքզիստենցիալիզմը ճգնաժամի արտահայտություն է և դրանից դուրս գալու փորձ:

### ՆԻԿՈԼԱ ԱԲԱՆՅԱՆՈ (1901-1977)

ՆԻԿՈԼԱ ԱԲԱՆՅԱՆՈՆ իտալական էքզիստենցիալիզմի ներկայացուցիչն է, որն ի տարբերություն գերմանականի ու ֆրանսիականի, այլևս չի հակադրվում գիտությանն ու բանականությանը, հոռետեսական չէ, այդ պատճառով կոչվում է նաև պոզիտիվ էքզիստենցիալիզմ: Աբանյանոն կարծում էր, որ դասական էքզիստենցիալիզմը մահացել է, և դրա փոխարեն առաջացել է նոր, կերպարանափոխված տարբերակ, որն ազատ է նախորդի արատներից: Նա համոզված է, որ դարերի ընթացքում փիլիսոփայությունը գնահատել է կեցության կարգավորվածությունը, հոգևոր արժեքների կայունությունը, որոնք տակնուվրա են արված դասական էքզիստենցիալիզմի կողմից: Նա փորձում է գտնել գոյության անկայունության վրա կառուցած կարգավորված ու առողջ գոյության ղեկավար սկզբունքի ու կողմնորոշման ընտրության հիմնահարցի լուծումը: Աբանյանոն գտնում է, որ անհրաժեշտ է խզել կապերը նիհիլիզմի բոլոր ձևերի հետ, ի տարբերություն դասական էքզիստենցիալիզմի, որը կոմպրոմիսային դիրք էր դրսևորում նրանց նկատմամբ: Նա քննադատում է դասական էքզիստենցիալիզմն այն բանի համար, որ այն հաշվի չի առնում երկու աղբյուրներ, որոնցից մարդը դուրս է բերում տեխնիկական և գործիքները իր դրական ձգտումների համար՝ բնությունը և հասարակությունը: Քննադատելով դասական էքզիստենցիալիզմի սոլիպսիստական ծայրահեղությունները՝ Ն.Աբանյանոն պնդում է, որ իրերը, անկասկած, գոյություն ունեն, սակայն փորձնական վերլուծությամբ վաղուց ապացուցված է, որ իրերի իրականությունը հանգում է զուտ ընկալման հնարավորությանը, և որ այդ հնարավորությունից դուրս ոչինչ չկա: Աշխարհը Ն.Աբանյանոյի համար կեցության ամբողջությունն է, որովհետև մարդը դիտարկման ընթացքում կամ նույնիսկ այդ պրոբլեմի դրվածքի իրավիճակում կազմում է նրա մասը: Մարդը նրա համար ցանկացած օբյեկտիվության պայմանն է: Երբեմն վերարտադրելով Ջ.Բերկլիի հայտնի թեզը, որ «լինել նշանակում է լինել ընկալելի», պոզիտիվ էքզիստենցիալիստը շեշտը դնում է ոչ թե այն զաղափարի վրա, որ աշխարհի գոյությունը կախված է իմ Եսից, այլ այն բանի վրա, որ Եսը պայմանավորում է աշխարհի միասնությունը, կարգավորվածությունը, իմաստն ու նշանակությունը: Աշխարհը անկանոն թվացյալություն է, իրադարձությունների իմաստազուրկ կուտակում, որոնց անկանոն հաջորդականությունը մենք անվանում ենք փաստեր: Միայն Եսի ձևավորման հետ որպես միասնություն ձևավորվում է նաև աշխարհն իր կարգավորվածությամբ: Դա սովորական էքզիստենցիալ թեզ է, որի համաձայն աշխարհն առանց գիտակցության իմաստազուրկ քառս է, որի մեջ ամեն մի անհատական գիտակցություն ներդնում է իր իմաստը: Միայն դառնալով «աշխարհ-ինձ-համար»՝ աշխարհը ձեռք է բերում

կարգ ու կանոն և նշանակություն: Եթե Ջ.Բերկլին իրերի որակները դարձնում էր սուբյեկտիվ զգայություններ, ապա էքզիստենցիալիստները փորձում են գտնել օբյեկտիվ բնութագրեր գիտակցության սուբյեկտիվ վիճակների մեջ: Իրականությունը մեկնաբանվում է միայն որպես մարդու ինքն իրեն վերապրող գոյություն:

Իտալական կամ պոզիտիվ էքզիստենցիալիզմը փորձում է հաղթահարել դասական էքզիստենցիալիզմի համար բնութագրական թշնամանքը գիտության նկատմամբ: Աբանյանոն գտնում է, որ նրա փիլիսոփայությունը թույլ է տալիս ամենաբեղմնավոր կապերը հաստատել գիտության և հատկապես գիտական մեթոդաբանության հետ: Նա համաձայն չէ դասական էքզիստենցիալիզմի հետ, որը գիտության մեջ տեսնում է արհեստական ու կոնվենցիոնալ իմացություն, վերագրում է նրան միայն զուտ ուտիլիտար և պրագմատիկ արժեք և մերժում է օժտել նրան տեսական նշանակությամբ և հոգևոր արժանիքով: Նա պնդում է, որ գիտությունը չէր կարող ունենալ գործնական արդյունավետություն, եթե նրա մեջ չլիներ ճշմարտություն: Միայն կոնվենցիոնալիզմի շնորհիվ նա չէր կարող ապահովել ոչ իրականության ճանաչումը, ոչ էլ նրա կիրառությունը մարդու նպատակների համար: Հենց իրականության ճանաչումը, որն ուղղված է իրական արտաքինի հետազոտմանը, գիտությունը դարձնում է մարդու համար օգտակար: Գիտական հետազոտությունները, ըստ Աբանյանոյի, ելնում են օբյեկտիվ աշխարհի ընդունումից, որը նրանց նշանակության երաշխիքն է: Ի տարբերություն փիլիսոփայության, գիտության խնդիրը գտնելն է, թե ինչ է աշխարհն ինքնին, իր զուտ օբյեկտիվության մեջ: Աբանյանոյի այդ հայացքները զուգորդվում են գիտության բնույթի մեջ տեղի ունեցած փոփոխությունների սթափ հաշվի առնելու հետ: Եթե XIX դարի գիտությունը ելնում էր ֆիզիկական փաստերի իրական գոյությունից, ապա ժամանակակից գիտության համար փաստը օբյեկտիվ իրականություն չէ, այլ չափման հնարավորություն: Փաստերն ինչ-որ ներքին մի բան են ցանկացած ռացիոնալ գործունեության նկատմամբ: Ձուտ օբյեկտիվությունը, ըստ Աբանյանոյի, դա զուտ գործիքայնությունն է: Բնության մեջ իրականությունն ու գործիքայնությունը նույնական են: Աբանյանոն ուշադրություն է դարձնում դասական գիտության և ժամանակակից գիտության պատկերացումների տարբերության վրա: Նա գտնում է, որ գիտությունը մի կողմից հրաժարվել է անհրաժեշտ ճշմարտության հավակնություններից, որն իշխում էր հենց սկզբից և մնում էր իղեալ մինչև վերջերս: Մյուս կողմից նա հրաժարվեց աշխարհի պատկերի դերից, մերժեց, հայտարարեց անօգուտ և իմաստազուրկ ցանկացած հիպոթեզ կամ դավանանք աշխարհի ներքին կառուցվածքի մասին, սուբստանցի վերջին բնույթի, ինչպես նաև պատճառների, ուժերի և իրականության բնույթի մասին: Շարունակելով ժամանակակից գիտության քննադատությունը՝ Աբանյանոն նշում է, որ XIX դարում գիտությունը, փիլիսոփայությունը և սոցիոլոգիան հիմնվում էին անհրաժեշտության կատեգորիայի վրա: Գիտության կատեգորիալ հորիզոնը անհրաժեշտության հորիզոնն էր, խիստ դետերմինացվածության հորիզոնը: Ժամանակակից գիտությունը մերժեց պատճառականությունն ու անհրաժեշտությունը և ամբողջովին դեն նետեց դետերմինիզմի հորիզոնը: Նրա կատեգորիալ հորիզոնը ոչ թե անհրաժեշտության, այլ հնարավորության հորիզոնն է: Եթե մի ժամանակ պնդում էին, որ եռանկյան անկյունների գումարը հավասար է երկու ուղիղ անկյան, ապա այժմ մենք կասենք, որ եռանկյան անկյունների գումարը կարող է լինել հավասար երկու ուղիղ անկյան էվկլիդեսյան երկրաչափության մեջ: Ընդհանրապես ողջ մարդկային գոյությունը հիմնված է «կարող է լինելու» վրա: Ավելին, այդ գոյությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ «կարող է լինել»: Ելնելով դրանից՝ Աբանյանոն գտնում է, որ փիլիսոփայության ամենահրատապ հարցը հիմա ժամանակակից մշակույթը անհրաժեշտության կատեգորիայի անզգույշ, անուշադիր ու կեղծ գործածելուց ազատելն է և տալ

հնարավորության կատեգորիան բացատրելու ու գործածելու տեխնիկական միջոցներ: Գոյության փիլիսոփայությունը կտրականապես մերժում է անհրաժեշտության ոլորտը, որի սահմաններում զարգանում է ցանկացած դոգմատիկ փիլիսոփայություն: Հորիզոնը, որը նա ընդունում է, և որի սահմաններում նա զարգանում է, հնարավորության հորիզոնն է: Ամեն գոյություն ունեցող հնարավորություն է: Մարդը չի կարող իրենից դուրս կամ իր ներսում գտնել որևէ բան, բացի հնարավորություններից, որոնցից ամեն մեկը պարունակում է վտանգ և ռիսկ:

## ՆԻԿՈԼԱՅ ԲԵՐՂՅԱԵՎ (1874-1948)

ՆԻԿՈԼԱՅ ԲԵՐՂՅԱԵՎԸ ռուսական էքզիստենցիալիզմի ականավոր ներկայացուցիչն է: Նա գտնում է, որ փիլիսոփայության հիմնական հատկանիշն այն է, որ նրա մեջ չկա ճանաչողության օբյեկտ: Իմաստն ի հայտ է գալիս, երբ ես իմ մեջ եմ, այսինքն՝ հոգուս մեջ, և երբ ինձ համար չկա օբյեկտիվություն, առարկայականություն: Այն ամենը, ինչ ինձ համար առարկա է, զուրկ է իմաստից: Փիլիսոփայությունը կեցության իմաստի ստեղծագործական կոչ է: Փիլիսոփայության մեջ կա ինչ-որ մի տոնականություն և օգտապաշտական առօրյայի համար նույնքան պարապություն, որքան արվեստի մեջ: Այս աշխարհում կյանքին նեցուկ լինելու համար փիլիսոփայությունը երբեք այնքան անհրաժեշտ չի եղել, որքան գիտությունը: Այն անհրաժեշտ է եղել այս աշխարհից դուրս գալու համար: Գիտությունը մարդուն թողնում է այս աշխարհի անհեթեթության մեջ, սակայն պաշտպանական միջոցներ է տալիս աշխարհում գոյություն ունենալու համար: Փիլիսոփայությունը միշտ ձգտում է ըմբռնել աշխարհի իմաստը, միշտ դիմադրում է համաշխարհային անհրաժեշտության անհեթեթությանը: Ցանկացած փիլիսոփայության հիմնական ենթադրությունը ենթադրությունն է իմաստի գոյության և իմաստի ճանաչելիության վերաբերյալ, անհեթեթության միջով դեպի իմաստ ճանապարհ ճեղքելու հնարավորության նկատմամբ: Ըստ Ն.Բերդյակի՝ ոչ ոք լրջորեն չի կասկածում գիտության օգտակարության վերաբերյալ: Գիտությունը մարդուն օգտակար, անվիճելի փաստ է: Սակայն գիտականության արժեքի և օգտակարության վերաբերյալ կարելի է կասկածել: Մարդու ողբերգությունը հենց այն է, որ ինքն է իր արժեքների հիմքը, ինքն է ընտրում իր արժեքները: Մարդկային գոյությունը աշխարհի հիմքն է: Գոյություն ունի աշխարհը բացահայտելու երկու ձև՝ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ: Մարդն, ազատվելով աստծուց, տառապում է հոգևոր մեկուսացումից: Ն.Բերդյակի փիլիսոփայության մասին Ն.Լոսսկին գրում է. «Բանականությունը տիեզերքի, որպես օբյեկտիվացված ձևի, ճանաչման միջոցներ է մշակում: Մարդն իր սուբյեկտիվ զգայությունները մարմնավորում է արտաքին, կոնկրետ ձևի միջոցով, պրոյեկտում է դրանք և դրանցից կառուցում է օբյեկտներ, որոնք նորից են հայտնվում իր առջև՝ կազմելով օբյեկտիվ իրականության համակարգ, բռնությամբ ազդում են նրա վրա և ստրկացնում նրան: Այդպիսի օբյեկտիվացումով ստեղծված աշխարհի համակարգը բնությունն է, որը հակառակ է ոգուն: Դա տեսանելիության աշխարհն է, երևույթների աշխարհն այն դեպքում, երբ իսկական իրականությունը ոգին է՝ աշխարհ, որը ճանաչվում է անմիջական հոգևոր փորձի ընթացքում ու նրա միջոցով և ոչ թե օբյեկտիվացման միջոցով»:

Ն.Բերդյակը պատության մասին ասում է, որ պրոբլեմի ողջ խորությունը ոչ թե այնպիսի պետության հասնելն է, որի դեպքում պետությունը ազատություն տա անձին, այլ պետության անսահման իշխանությունից անձի ազատության պաշտպանության մեջ է:



Էքզիստենցիան երբեք չի տրվում միանգամից պատրաստի, այն ի հայտ է գալիս հետզհետե՝ սուբյեկտի ջանքերի միջոցով, անընդհատ որոնման ընթացքում: Այն կարող է մնալ մարդու հոգու խորքերում անհսկական կյանքի մեջ առանց ակտիվացանալու: Մարդը կարող է ողջ կյանքն ապրել առանց իր Եսը գտնելու: Այդ բոլորը, ըստ Ն.Բերդյակի, տանում է դեպի անհատի արժեզրկման հասարակության մեջ: Այդ դեպքում անհատականությունը չի դրսևորվում: Առօրեականությունը հենց գործունեության սուբյեկտն է, ամենօրյա գոյության սուբյեկտը: Մարդիկ ազատ գործողության հնարավորությունից զուրկ հասարակ օբյեկտներ են: Եթե չկա ազատություն, չկա նաև հասարակության մեջ անհատ: Անհատը, ըստ Ն.Բերդյակի, հոգևոր և կրոնական կատեգորիա է: Հասարակությունը միտում ունի մարդուն դիտելու որպես իրեն ենթարկված անդեմ անձ, որպես իր ստեղծած արարած: Հասարակագիտական տեսակետից անհատը հասարակության մի փոքրիկ մասն է: Նա չի կարող հակադրվել հասարակությանը և չի կարող իրեն պաշտպանել հասարակությունից: Բայց էքզիստենցիալական տեսակետից ամեն ինչ հակառակն է. հասարակությունը անհատի մի փոքր մասն է, քանի որ աշխարհն էլ անհատի մի մասն է: Մարդը փոքրիկ տիեզերք է, որի մեջ մեծ տիեզերքը մի մաս է կազմում: Մարդը, ըստ Ն.Բերդյակի, գիտի իրեն ավելի շուտ և ավելի շատ, քան աշխարհը, և ճանաչում է աշխարհը հետո և իր միջոցով: Նա գտնում է, որ մարդուն կարելի է հասկանալ միայն Աստծո լույսի տակ, չի կարելի մարդուն հասկանալ ինչ-որ մի բանի միջոցով, որը ցածր է իրենից, նրան կարելի է հասկանալ միայն նրանից բարձր էության միջոցով: Այդ պատճառով մարդու պորբլեմն իր ողջ խորությամբ դրվում է միայն կրոնական գիտակցության մեջ: Միայն հավատի, Աստծուն որոնելու մեջ է մարդու ազատությունը:

Կրոնական էքզիստենցիալիզմը սկզբունքորեն հրաժարվում է պորբլեմից, քանի որ այն փոխարինում է Աստծո հայտնությամբ:

## ՄԵՌԼՈ ՊՈՆՏԻ (1908-1961)

ՄԵՌԼՈ ՊՈՆՏԻՆ ստեղծել է նոր փիլիսոփայական համակարգ՝ ֆենոմենոլոգիայի և էքզիստենցիալիզմի յուրահատուկ միացումով: Այն կոչվում է երկինաստության փիլիսոփայություն, քանի որ առաջացել է փիլիսոփայական մատերիալիզմից և իդեալիզմից վեր բարձրանալու նպատակով: Օբյեկտիվ աշխարհը նա դիտարկվում է որպես էքզիստենցիալ աշխարհի ածանցյալ: Մեռլո-Պոնտին փիլիսոփայության սկզբունքային հարցերում խուսափում է «այո» կամ «ոչ» որոշակիություններից: Հաճախ նա իր միտքը ձևակերպում է անորոշ, երկինաստ ձևով: Ելակետային հասկացությունը նրա համար, ինչպես և ողջ էքզիստենցիալիզմի համար մարդը որպես «կեցություն-աշխարհում» հասկացությունն է: Մարդը այդ դեպքում ո՛չ նյութական էակ է, ո՛չ հոգևոր: Մարդն իր չէ մյուս իրերի կողքին: Մարդը՝ որպես «կեցություն-աշխարհում», ենթադրում է հորիզոնի առկայություն, որը բացակայում է առարկաների դեպքում: Մարդը գիտակցություն էլ չէ: Գիտակցության համար աշխարհը զուտ տեսարան կլիներ: Մինչդեռ մարդն իրականում կցված է աշխարհին, զգում է նրա դիմադրությունը, ներգրավված է նրա մեջ և օժտված է որոշ չափով «չեզոքությամբ», որը Մեռլո-Պոնտին արտահայտում է «վարք» հասկացությամբ, որը ոչ իր է, ոչ էլ գաղափար, և որի միջոցով հաղթահարվում է «իր-համարի» և «իր-մեջի» միջև երկրնորայնը: Վարք հասկացությունը չեզոք է հոգեբանականի և ֆիզիոլոգիականի միջև ավանդական բաժանման նկատմամբ: Նա վերլուծում է նաև մարդու և նրա շրջապատի, կամ այլ կերպ ասած՝ օբյեկտի և սուբյեկտի փոխհարաբերության հարցը: «Կեցություն-աշխարհում» տեսակետից հնարավոր չէ խոսել մարդու

կամ բնության առաջնության մասին: Օրինակ, երաժշտական գործիք նվագելն առաջացնում է հույզեր, սակայն այդ հույզերը պետք է նախօրոք նախապատրաստված լինեն: Այդ պատճառով չի կարելի ասել, թե ինչն է այստեղ առաջնային: Բնությունը մեր գրուցակիցն է որոշակի երկխոսության մեջ, ըստ որում, գրուցակիցներից ոչ մեկը չունի բացարձակ նախաձեռնություն: Էքզիստենցիալ և գիտական տեսակետների տարբերության մասին Մեռլո-Պոնտին ասում է. «Ես բացարձակ աղբյուր եմ: Իմ գոյությունը կախված չէ ոչ իմ նախորդներից, ոչ էլ իմ ֆիզիկական ու սոցիալական շրջապատից. այն ուղղված է դեպի նրանց և սատարում է նրանց, որովհետև հենց ես եմ ստեղծում ինձ համար կեցությունը... Գիտական հայացքները, որոնց համաձայն ես միայն մի պահ եմ աշխարհի մասը, միշտ էլ պարզունակ ու կեղծ են եղել, որովհետև դրանք ենթադրում են այլ հայացք, որի համաձայն աշխարհը սկզբից գետեղվում է իմ շուրջ և սկսում է գոյություն ունենալ ինձ համար»:

Պոնտին աշխատում է հաղթահարել կեցության ու գիտակցության հակադրությունը: Նրա համար ընկալումը հիմնական փիլիսոփայական կատեգորիան է, որի մեջ նա տեսնում է օբյեկտի և սուբյեկտի միասնությունը, և որը նրա համար ուսումնասիրության միակ օբյեկտն է: Ըստ նրա՝ չկա օբյեկտ առանց սուբյեկտի, ինչպես նաև չկա սուբյեկտ առանց օբյեկտի: «Եսը» ուրիշների համար «Ոչես» է և հակառակը, «Եսի» համար էլ մյուս «Եսերն» են «Ոչես»: Հոգին և մարմինը անխզելի միասնության մեջ են դիտվում: Մերժելով Սարտրի «ինքնին կեցության» և «կեցություն իր համարի» բաժանումը՝ նա պնդում է, որ ես աշխարհում եմ, և աշխարհն իմ մեջ է: Կեցությունը և գիտակցությունը գտնվում են հաղորդակցման վիճակում, առանց որի երկուսն էլ չկան: Նրանք կազմում են ընկալման ֆենոմենոլոգիական դաշտի երկու բևեռները: Այդ դաշտը դիտվում է որպես սկզբնական իրականություն: Նման մոտեցումը, ըստ նրա, հաղթահարում է ծայրահեղ սուբյեկտիվիզմն ու ծայրահեղ օբյեկտիվիզմը աշխարհի բացատրության հարցում: Աշխարհը ոչ թե տրված է գիտակցությանը, այլ իմ վերաբերմունքն է աշխարհին: Այն բաց հորիզոն է գիտակցության հանդեպ: Աշխարհը օբյեկտից վերածվում է «Եսի» ֆունկցիայի: Իմ «Եսը» նետում է ինձ ինձամից դուրս: Այդ շեշտադրման փոփոխության հետևանքով գոյաբանությունը վերածվում է մարդաբանության:

Լինելով դետերմինիզմի համոզված հակառակորդ՝ նա մարդու վարվելակերպի ազատությունը զուգակցում է իրավիճակի թելադրանքով, որի մեջ տեսնում է երկու բաղադրիչներ՝ անցյալը և ներկան: Վարվելակերպի որոշակիությունն առաջանում է «Եսի» ինքնաբուխ գործունեությամբ, անցյալի ճնշումով և ներկայի թելադրանքով: Վճիռը կայացվում է որպես ներքուստ պայմանավորված նախաձեռնություն՝ հնարավորի սահմաններում: Այն ունի ոչ թե օրինաչափության, այլ հավանականության բնույթ: Մենք ընտրում ենք մեր աշխարհը, իսկ այդ աշխարհը ընտրում է մեզ՝ դատապարտելով մեզ իմաստի: Հարմարեցնելով աշխարհը մեզ՝ մենք ինքներս էլ հարմարվում ենք նրան: Պատմությունը Մեռլո-Պոնտինի համար իր նպատակներին ձգտող սուբյեկտի գործունեությունն է: Ոչ միայն մենք ենք գտնվում օբյեկտիվ պատմության մեջ, այլ նաև նա՝ մեր մեջ:

Էքզիստենցիալիզմը մարդու հոգևոր աշխարհում տեղ չի տալիս կյանքի սովորական, ավանդական ուրախություններին ու հաճույքներին, ստեղծագործական բավարարությանը, բնության երևույթներից ու մարդկային ստեղծագործություններից ստացած գեղագիտական հաճույքին, ինչպես նաև մարդկային փոխադարձ շփումից առաջացած անենատարրական երջանկությանը: Էքզիստենցիալականների արժեքների սանդղակում տեղ չկա նույնիսկ բնական պահանջմունքների հետ կապված զուտ զգայական հաճույքների համար: Մարդկային հոգևոր կյանքի կառուցվածքի հիմքում ընկած է անհաղթահարելի տառապանքը, որը հնարավոր չէ

չեզոքացնել, քանի որ հասարակական կյանքի բոլոր ուրախությունները հայտարարված են անընդունելի: Եթե փիլիսոփայական ու ընդհանուր մշակութային ավանդույթը այնպիսի հուզմունքներ, ինչպիսիք են՝ վախը, հույսը, սերը, հիասթափությունը, ատելությունը և այլն, համարել է կապված արտաքին աշխարհի երևույթների հետ, ապա էքզիստենցիալությունը այդ հուզմունքների աղբյուրը տեսնում է միայն մեր ներքին էության՝ էքզիստենցիալի մեջ: Քանի որ հուզմունքների մեծ մասը, օրինակ սերը, ատելությունը, հիացմունքը, հիասթափությունը, հույսը չեն կարող դուրս բերվել մեր ներքին էությունից, ուստի մնում են միայն բացասական հուզմունքները՝ վախն ու տառապանքը: Իհարկե, այս վերջին հուզմունքները նույնպես արտաքին պատճառներ ունեն, սակայն էքզիստենցիալիստները բոլոր հնարավոր հուզմունքները դուրս են բերում գիտակցության խորքերից: Հետևաբար, էքզիստենցիալությունը մարդուն կարող է տալ մեկուսացում հասարակությունից, վախ ու տառապանք: Ուրեմն բոլորովին զարմանալի չէ, որ որոշ էքզիստենցիալիստներ մարդուն առաջարկում են ինքնասպանություն: Դա բնական է, որովհետև էքզիստենցիալությունը ոչ միայն փիլիսոփայական ինքնասպանություն է, այլ նաև ինքնասպանության փիլիսոփայություն: Եթե ավանդական փիլիսոփայությունը մարդուն բարձրացրել է մահից վեր գոնե այն իմաստով, որ մարդն այլևս չի վախեցել նրանից, ապա էքզիստենցիալական փիլիսոփայությունը ներշնչում է մարդուն սարսափելի վախ մահվան նկատմամբ: Պարզ է, որ ավանդույթն այս հարցում ևս առավելություն ունի փիլիսոփայական այս նորաձևության նկատմամբ:

Այս պարագայում նայենք հարցին ավելի ընդհանուր տեսակետից: Մենք բոլորս այս աշխարհ ենք գալիս պատահաբար և ականա: Ծնվելով՝ մենք հայտնվում ենք կյանքի թատերաբեմում և, կատարելով մեր դերը, անհետանում ենք: Ամեն մեկս, ինչպես մեծ ու փոքր նավերը, հետք ենք թողնում մեր ետևից: Սակայն ամենամեծ հետքն էլ կորչում է ժամանակի ալիքների մեջ: Մենք բոլորս դատապարտված ենք մահվան մեր ծնված օրվանից: Ողջ մարդկության գոյությունը իմաստ չունի, սակայն ամեն անհատ ինքն է իմաստավորում իր գոյությունը, ուրեմն սուբյեկտիվ տեսակետից մարդու կյանքն իմաստավորված է: Ըստ այդ իմաստի՝ ամեն մեկս կյանքում կատարում ենք մեր դերը, սակայն պարզ է, որ ավելի գերադասելի է հաճելի և ուրախ դեր կատարել, քան ողբերգական, քանզի այդ նախապատվությունը համապատասխանում է ինքնապաշտպանության բնական սկզբունքին: Մինչդեռ էքզիստենցիալիզմը մարդուն առաջարկում է բնականին հակառակ ընտրությունը՝ ողբերգականը: Այս տեսակետից ևս էքզիստենցիալիզմը հակադրվում է ավանդույթին:

Քանի որ փիլիսոփայությունը ենթադրում է համապատասխան բնավորություն, փիլիսոփաների թիվն անհամեմատ ավելին է, քան պաշտոնապես փիլիսոփա համարվողների թիվը, քանի որ փիլիսոփաներ են ոչ միայն մեծ գիտնականները, գրողները, արվեստագետները և այլոք, այլ նաև ամեն մի ինքնուրույն մտածել սիրող մարդ: Հաշվի առնենք, որ ոչ ամեն մի պաշտոնապես փիլիսոփան է իսկապես փիլիսոփա: Կարելի է ասել, որ մարդն այնքան փիլիսոփա է, որքան նա ավելի քիչ է վախենում մահից: Հիշենք, որ մեծն Թալեսն ասել է, թե մեռնելն ու ապրելը մեկ է:

Հակառակ փիլիսոփայական ավանդույթի՝ էքզիստենցիալիզմը մարդու ներքին աշխարհից վտարել է, վերցրել փակագծերի մեջ այն ահռելի բովանդակությունը, որը մենք ձեռք ենք բերել գիտության և առօրյա կյանքի շնորհիվ՝ թողնելով միայն ողբերգական ապրումները մահվան հանդեպ՝ վախի գլխավորությամբ: Դրանով է բացատրվում այն մեծ ուշադրությունը, որին նրանք արժանացնում են մահվան և ոչնչի պրոբլեմները: Եթե ավանդաբար վախը, ճնշվածությունը, հուսահատությունը համարվել են մտավոր և հոգևոր անզորության արդյունք, ապա էքզիստենցիալիստները այդ երևույթները համարում են մարդկային իսկական գոյության հիմք: Վախը

Նրանք համարում են ազատության աղբյուր, մինչդեռ բանականությունը, ըստ նրանց, բացառում է ազատությունը: Վախը նրանք դարձրել են ոչ միայն անհրաժեշտ զգացում ամեն մի մարդկային իսկական կյանքի համար, այլ նաև կարևոր փիլիսոփայական կատեգորիա:

Իհարկե, բոլորովին պատահական չէ Վատիկանի կողմից էքզիստենցիալիզմի դատապարտումը՝ որպես հռեթետսական ուսմունքի: Միանգամայն բացասական է նաև էքզիստենցիալիզմի վերաբերմունքը մեծամասնության կողմից ընդունված բարոյական կանոնների և մյուս հոգևոր արժեքների նկատմամբ: Ըստ էքզիստենցիալիստների՝ ամեն մարդ պետք է ունենա իր անկրկնելի բարոյական օրենսգիրքը, իր սեփական համոզմունքը: Ամեն անձ ինքն է իր մեղադրյալը և դատավորը: Բացահայտ է, որ այս սկզբունքը հակահասարակական է, այն թելադրված է, ինչպես հայտարարում են էքզիստենցիալիստները, հանուն մարդու անհատական ամբողջականության պահպանման: Էքզիստենցիալ հաղորդակցությունը միայնակ հոգու՝ մեկ այլ միայնակ հոգու հետ շփման արդյունք է: Էքզիստենցիալ հարաբերությունները իրագործվում են նաև անիսկական, հասարակական կյանքում: Եթե դեռ հնարավոր է փրկել մարդու բարոյական բնույթը, ապա դա հնարավոր է միայն հասարակական բարոյական կեղծ էություններից անզիջում և վճռական սահմանազատման միջոցով: Այդ սահմանազատումը պետք է տեղի ունենա մարդկային ամեն մի արարքի մեջ, ամեն մի ընտրության դեպքում: Ամեն մի քայլը գրագ է և ռիսկ, քարացած աշխարհին քո իսկությունը, բոլոր պայմաններում քեզ հարազատ մնալու ընդունակությունը հակադրելու համառ փորձ: Թույլ չտալ, որ քեզ նույնացնելն իրերին, չդառնալ այն, ինչ սպասում են քեզանից, այլ լինել միշտ նոր ամեն մի նոր իրավիճակում: Այդպիսի լարումը ամենքի ուժի բան չէ: Այդ պատճառով ամեն ոք ընտրության առաջ է կանգնում՝ կամ մնալ իրեն հարազատ, կամ հրաժարվել ազատությունից և հանգրվան գտնել սոցիալական կեղծիքի հարմարավետության մեջ: Ընդունված բարոյականության քարացած էություններին էքզիստենցիալիզմը հակադրում է մարդու ներքին աշխարհի լարված դիալեկտիկական, մարդկանց միջև բարոյա-հոգեբանական հարաբերությունների ինտենսիվությունը: Դա այն միակ ոլորտն է, որտեղ հնարավոր է իսկական զարգացումը, շարժումը, փոխադարձ հարստացումը: Հենց այդ հոգևոր կենսոլորտի շուրջն է նախագծվում աշխարհը:

Համընդհանուր բարոյական պատկերացումներն այն կեղծ էություններն են, որոնք հեռացրել են մարդուն իրենից, յուրացրել են նրա ազատությունը: Վախենալով զրկվել հասարակության մեջ նշանակությունից՝ յուրաքանչյուր մարդ հետևում է արտաքուստ իրեն պարտադրված բարոյական պատկերացումներին: Նա միայն կատարողն է այն դերի, որը նախապատրաստված է նրա համար կուսակցության, եկեղեցու և ընտանիքի կողմից:

Հարգելի՛ ըներցող, մարդը հասարակության մեջ արժեք է ձեռք բերում՝ շնորհիվ իր գործարար ընդունակությունների: Նա դառնում է իր կատարած աշխատանքի չափման որակական ու քանակական չափանիշ և դադարում է լինել անձ, անհատ՝ իր բնական էության տեսակետից: Աշխատանքի միջոցով մարդը դառնում է բնական աշխարհը մարդկային աշխարհի վերածման չափման միավոր:

Տեսնենք, թե ի՞նչ են ասում էքզիստենցիալիստները նաև մեր մասին, քանի որ նրանք խոսում են բոլորի մասին: Ուշադրություն դարձնելով իմ ներքին աշխարհի վրա՝ ես չեմ զգում այն, ինչ ասում են էքզիստենցիալիստները նաև իմ մասին, քանի որ այն վախը, որի մասին նրանք ասում են, ես բոլորովին չեմ զգում, այն էլ ինքս ինձանից: Վախի այդ վերջին տեսակը բոլորովին անհասկանալի է ինձ: Ես չեմ պատկերացնում նաև իսկական և անիսկական կեցությունների միջև արգելված սահմանի

անհրաժեշտությունը և նույնիսկ նրա հնարավորությունը: Ես չեմ հավատում նաև ներքին աշխարհը արտաքին աշխարհից մեկուսացնելու հնարավորությանը:

## ԱԼԲԵՐ ՔԱՄՅՈՒ (1913-1960)

ԱԼԲԵՐ ՔԱՄՅՈՒՆ իրեն էքզիստենցիալիստ չի համարել, քանի որ էքզիստենցիալիզմը համարել է փիլիսոփայական ինքնասպանություն, սակայն իր գործերով նպաստել է նրա տարածմանը: Քամյուն գրող է, սակայն նրա գեղարվեստական ստեղծագործությունները հազեցած են փիլիսոփայությամբ: Քամյուի «Սիզիփոսի առասպելը» (1943) «Ըմբոստ մարդը» (1951) ստեղծագործություններում գրականությունը և փիլիսոփայությունը միահյուսված են: Նրա աշխարհայացքը իռացիոնալ է: Նա համոզված է, որ ողջ աշխարհը արմատապես անհմաստ է: Նույնիսկ,- Որքա՞ն է երկու անգամ երկուսը հարցին,- նա պատասխանում է. «Ոչ, չորս չէ», քանի որ իրականությունը ոչ բանական է, ոչ տրամաբանական: Ըստ նրա՝ կարելի է հերքել այն ամենը, ինչ որ շրջապատում է մեզ, բացառությամբ այն քառսի, պատահականության այն թագավորության, անարխիայից սկիզբ առնող այդ հավասարակշռության: Այսպիսի աշխարհում բանականությունը չի կարող Արիադնայի կծիկի դեր կատարել: Աշխարհը մի մեծ իռացիոնալություն է: Նրա գլխավոր փիլիսոփայական աշխատությունը՝ «Սիզիփոսի առասպելը» պիեսն ունի ենթավերնագիր՝ «Էսսե անհեթեթության մասին»: Գիրքը բաղկացած է երեք մասից՝ 1) Անհեթեթ մտահայտում, 2) Անհեթեթ մարդը, 3) Արվեստի անհեթեթ ստեղծագործությունը: Այսինքն նրա փիլիսոփայական մտորումների հիմնական առարկան անհեթեթություն է: Գիտության պատմությունը նա դիտում է որպես բանականության հակամարտության պատմություն ընդդեմ զգացմունքի, որպես բանականության անզորության պատմություն: Ըստ նրա՝ ո՞րն է, օրինակ, Կոպեռնիկոսի կամ Գալիլեյի հայտնագործած ճշմարտությունների արժեքը. Երկիրն է պտտվում Արեգակի շուրջը, թե հակառակը, դատարկ հարց է, որն իզուր վատնում է մարդու մտավոր ուժերը: Նրա համար առաջնահերթ կարևորություն են ներկայացնում բարոյական հարցերը:

«Սիզիփոսի առասպելը» պիեսը սկսվում է այսպիսի բառերով. «Գոյություն ունի միայն մեկ՝ իսկապես լուրջ փիլիսոփայական պրոբլեմ, դա ինքնասպանության հիմնախնդիրն է, վճռել, թե կյանքն արժե, թե չարժե, որպեսզի մարդ ապրի, նշանակում է պատասխանել փիլիսոփայության հիմնական հարցին»: Այդ հարցը Քամյուի աշխարհայացքի առանցքն է: Նրան հուզող հարցերն են մարդու մահկանացու բնույթը, գոյության անհեթեթությունը, կյանքի ունայնությունը: Ըստ նրա՝ XVII դարը մաթեմատիկայի դար է, XVIII դարը՝ ֆիզիկայի, XIX դարը՝ կենսաբանության, իսկ XX դարը նա անվանում է վախի դար: Քամյուն գտնում է, որ փիլիսոփայությունը փոխում է իր բնույթը, քանի որ ռացիոնալ ավանդական հասկացությունների փոխարեն կարևոր են դառնում զգացմունքային մոդուսները և էքզիստենցիալները, ինչպիսիք են հոգսը, տագնապը, ճակատագիրը, վախը և այլն: Անհեթեթը (աբսուրդը) նա ուղղում է ոչ միայն բանականության, այլ նաև կրոնական հավատի դեմ: Նա կտրականապես մերժում է հավատը Աստծո գոյության վերաբերյալ որպես անհիմն, ուտոպիական ինքնախաբեություն: Հավատացյալների համար անհեթեթությունը դարձել է Աստված, սակայն կարիք չկա վախեցնել ահեղ դատաստանի ապագա ուրվականով, քանի որ ողջ ներկան մեզ համար ամենօրյա ահեղ դատաստան է: Քամի որ մարդը զրկված է իրեն դրևորելու հնարավորությունից, նա դատապարտված է պատրանքային ու անհեթեթ կյանքի: Ա.Քամյուն կյանքը համարում է իռացիոնալ, քառսային հոսանք, որը զուրկ է իմաստից ու օրինաչափությունից: Այդ հոսանքի մեջ իշխում է

պատահականությունը, և մարդու ընտրությունը տատանվում է «քարերի հիմար երջանկության» և «մեռյալների անկողնու» միջև: Մարդու բանականության և աշխարհի խելացնոր լռության բախումից ծնվում է անհեթեթությունը, որը նրանց միացնող միակ կապն է: Անհեթեթ է ողջ աշխարհը և մարդը դատապարտված է անհեթեթ գոյության: Մարդու և հասարակության միջև ճեղքվածք գտնելով՝ Ա.Քամյուն անհեթեթությունից փախչելու երկու եղանակ է առաջարկում՝ ինքնասպանություն կամ ընդվզում: Միակ իրականությունը անհեթեթությունն է: Նա, ով հասկացել է, որ այս աշխարհը նշանակություն չունի, ձեռք է բերում ազատություն: Իսկ ազատություն կարելի է ձեռք բերել միայն ըմբոստանալով համաշխարհային անհեթեթության դեմ: Ընդվզումն ու ազատությունը անբաժան են: Ընդվզումը ուղղված է ճակատագրի դեմ, Նորին Մեծություն Անհեթեթության դեմ: Դեկարտի «Ես մտածում եմ, ուրեմն կամ» դրույթին Քամյուն հակադրում է «Մենք ընդվզում ենք, ուրեմն գոյություն ունենք» դրույթը: Էքզիստենցիալ դատողությունները «ոչնչի» ակտիվության մասին հենց մարդու մեջ այնքան վերացական են, որ դրանց տվին տարբեր իմաստներ: Ա.Քամյուի համար, օրինակ, այդ ակտիվությունը արտահայտվեց ինքնասպանության կամքի մեջ:

## ՄԻԱՑՅԱԼ ՆԱԴԱՆՔՆԵՐԻ ԱՄԵՐԻԿՅԱՆ ԷՔԶԻՍՏԵՆՑԻԱԼԻԶՄ

Միացյալ Նահանգների ամերիկյան էքզիստենցիալիզմը ի տարբերություն եվրոպականի՝ ունի միայն կրոնական բնույթ և հակահոռոտեսական է: Այն այնքան է միաձուլված պրագմատիզմի հետ, որ Ու.Ջեյմսին՝ նշանավոր պրագմատիստ փիլիսոփային, շատերը համարում են նախ և առաջ էքզիստենցիալիստ: Առաջնորդվելով պրագմատիստական ոգով՝ ամերիկյան էքզիստենցիալիզմը նախընտրում է սոցիալ-քաղաքական թեմատիկան: Մեծամասնությունը այստեղ հանդես են գալիս քննադատորեն դասական էքզիստենցիալիզմի նկատմամբ՝ հանուն նրա հետագա զարգացման և հրաժարվելու նրա վարկաբեկված ու խոցելի դրույթներից: Այդպիսի ձգտման վառ օրինակ է Դելմոր Սվարցի «Գոյություն ունի դեռ էքզիստենցիալիզմը» երկը: Նա գտնում է, որ պետք է արագ միջոցներ ձեռնարկել, որպեսզի մարդիկ էքզիստենցիալիզմը չընկալեն այնպես, ինչպես ցինիզմը, ալկոհոլիզմը, սյուրռեալիզմը: Նա նոր դեղատոմս է առաջարկում էքզիստենցիալիզմի նկատմամբ հետաքրքրություն առաջացնելու համար: Նա տեղին է գտնում այդ գործը սկսել հենց էքզիստենցիալիզմի սահմանումից: Դ.Սվարցը քննադատում է Զայդեգերի տված սահմանումը՝ «Ոչ ոք չի կարող մեռնել քո փոխարեն, դու ինքդ պետք է ընդունես քո մահը»: Դ.Սվարցը գտնում է, որ այդպիսի սահմանումը ընդունելի չէ Ամերիկայի համար: Պետք է հեռացնել մահը և դարձնել այն լավատեսական: Որոշ ամերիկյան էքզիստենցիալիստների ընդունելի չեն թվում նաև իռացիոնալիզմի ծայրահեղությունները, նրանք առաջարկում են իռացիոնալիզմի զուգորդումը ռացիոնալիզմի հետ, ինչպես նաև դաշինք գիտության հետ: Ամերիկյան էքզիստենցիալիստների շարքերում նկատվում է լայն տարակարծություն էքզիստենցիալ փիլիսոփայության էության ընկալման հարցում: Այդպես, Ու.Բարետն առաջարկում է էքզիստենցիալիզմի բաժանումը կրոնականի և աթեիստականի փոխարինել երեք տեսակի բաժանումով՝ ակադեմիական, գրական և կրոնական: Նա տարբերակում է բնակելի մարմինը և օբյեկտիվ մարմինը: Բնակելի մարմինը իմ մարմինն է, ինչպես ես ներքուստ բնակվում եմ նրա մեջ՝ իրագործելով իմ պլանները աշխարհում, որի կենտրոնը նա է: Օբյեկտիվ մարմինը ամեն մի սովորական իրական մարմին է աշխարհում, ինչպես որ այն ուսումնասիրվում է գիտության կողմից և ինչպես որ դիտարկվում է արտաքին դիտորդի

կողմից: Իմ մարմինը օբյեկտ չէ, այլ մտադրությունների ցանց, որը միացնում է ինձ մոտակա մարմինների հետ, որոնց ես կարող եմ հասնել և օգտագործել: Բնակելի մարմինը հնարավոր չէ ուսումնասիրել արտաքինից, կողքից: Ուսումնասիրման միակ միջոցը իմ մարմինը լինելն է: Բնակելի տարածությունը տարբերվում է երկրաչափականից նրանով, որ ունի անփոփոխ աջ և ձախ կողմեր, բաժանված է շրջանների և օբյեկտների: Նրա միակ չափականությունը անձի ներքին ուշադրությունն է: Նա ունի բացարձակ հուսալի բնական կենտրոն՝ անձի մարմինը: Երկրաչափական տարածությունը օբյեկտիվ է, նրա բոլոր կետերը հավասարազոր են: Ինչպես և գրեթե բոլոր էքզիստենցիալիստները, Ու.Բարետը հանդես է գալիս ոչ միայն գիտության դեմ, այլ նաև բանականության: Իր «Իռացիոնալ մարդը» գրքում անխուսափելի է համարում իռացիոնալ սկզբանի հաղթանակը բանականության նկատմամբ մարդկային գործունեության բոլոր բնագավառներում: Իռացիոնալը հաղթանակ է տոնում ամենուրեք՝ հասարակական կյանքում, գիտության մեջ, արվեստի ու փիլիսոփայության մեջ: Մարդը իռացիոնալ էակ է: Ու.Բարետը համոզված է, որ ռացիոնալիզմը անհուսալիորեն հնացել է և պատկանում է անցյալին: Չնայած բանականությունը գիտության օգնությամբ հզորացրել է մարդու իշխանությունը բնության հանդեպ, այնուամենայնիվ բանականությունը անզոր է գոյության խորքերի նկատմամբ, երբ անհրաժեշտություն է առաջանում բացատրել իռացիոնալ և անկանխատեսելի իրողություններ: Որպես օրինակ նա բերում է պատերազմները, տնտեսական ճգնաժամերը, հեղաշրջումները: Ու.Բարետի էքզիստենցիալ բողոքի ռեպրիզենտացիան և նրա մարտահրավերը ռացիոնալիզմի դեմ պայքարելն է, նախազուլաացումն այն վտանգից, որ ռացիոնալիզմը կարող է զավթել ողջ քաղաքակրթությունը: Նա կոչ է անում մեկընդմիջտ ազատվել խոնարհվելուց առաջընթացի կուռքի առջև: Առաջընթացը նա համարում է չափազանց վտանգավոր, քանի որ այն կապակցված է հին անվտանգության կորստի հետ: Առաջընթացը մտնում է անլուծելի հակասության մեջ մարդու, որպես կենսաբանական էակի սահմանափակ ու անփոփոխ բնույթի հետ: Ու.Բարետը պաշտպանում է մարդու՝ Աստծուն դիմելու անհրաժեշտությունը:

Չարիները էքզիստենցիալիզմը բաժանում է հոռետեսականի և լավատեսականի, որն ողջված լինի դեպի «կյանքի դինամիկ հնարավորությունները»: Զ.Ուայլըրը գտնում է, որ էքզիստենցիալիզմը փիլիսոփայելու նոր եղանակ է, որը հանդիսանում է Է.Գոլսեռլի ֆենոմենոլոգիական մեթոդի և Կիերկեգորի մեթոդի միացման արդյունք և կարող է ճշգրիտ ձևով կոչվել «էքզիստենցիալ ֆենոմենոլոգիա»:

Նա առաջարկում է ճշմարտության տեսակները բաժանել երեք խմբի՝ նրանցից մեկը ճանաչվում է արվեստի միջոցով, դրանք բացառապես սուբյեկտիվ են իրենց բնույթով: Մյուս խումբը կազմում են գիտական ճշմարտությունները, որոնք ձեռք են բերվում գիտական մեթոդներով, ավելի լիարժեք են և կարևոր, սակայն նրանց ճանաչումը բարդ է: Նրանք բացառապես օբյեկտիվ են իրենց բնույթով: Երրորդ խումբ են կազմում այն ճշմարտությունները, որոնք կարող են ճանաչվել միայն էքզիստենցիալիզմի կողմից: Դրանք առավել բարդ ու կարևոր ճշմարտություններն են: Դրանք ո՛չ բացարձակորեն սուբյեկտիվ են, ո՛չ բացարձակորեն օբյեկտիվ, այլ երկուսն են միաժամանակ:

Նա գտնում է, որ կյանքը շատերին հանգեցրել է այն համոզման, որ Աստվածը մահացել է, որ նա անհնարին է, որ նա բացակայում է մեր գիտական ու տեխնիկական XX դարում: Գոյության փիլիսոփայության մեջ նա տեսնում է այն կենդանի ջուրը, որը կոչված է վերածնել քրիստոնեական կրոնը: Ք.Ռեյնգարդտը պնդում է, որ այդ փիլիսոփայությունը չպետք է շեղվի իր մեթոդի զուտ տեսքից, ինչպես որ այն ստեղծվել է Է.Գոլսեռլի կողմից: Ռոբերտսը անհրաժեշտ է համարում էքզիստենցիալիզմի մեկնաբանությունը՝ որպես մտածողության իսկապես քրիստոնեական մեթոդ:

Նա գտնում է, որ հենց էքզիստենցիալիզմն առաջին անգամ փիլիսոփայության պատմության մեջ արտահայտեց այն պահանջը, որ անձի սեփական ապրումները պետք է մասնակից անել նրա ճշմարտության ընկալմանը: Ռեբերտսը գտնում է ընդհանուր հատկանիշներ քրիստոնեական կրոնի և էքզիստենցիալիզմի միջև՝ պայքարը ռացիոնալիզմի բոլոր ձևերի դեմ, կտրականապես հրաժարվելը օբյեկտիվ ճշմարտությունից, մարդու անհաղթահարելի երկվության հաստատումը հենց իր հիմքում: Մարդը սկզբից մինչև վերջ հակասական էակ է: Նրա կյանքը հավերժորեն խճճված է բնության և սոցիալական նորմայի միջև: Քննադատելով դասական էքզիստենցիալիզմը՝ Ռ.Օլսոնը ընդգծում է կատարյալ հակադրությունը և անհաշտ անտագոնիզմը բարոյականության ու ազատության էքզիստենցիալ գաղափարների և առողջ բանականությամբ առաջնորդվող սովորական մարդու համոզմունքների միջև: Մ.Գրինը իր «Սոսկալի ազատություն» գրքում այն եզրակացության է հանգում, որ էքզիստենցիալիզմը ոչ միայն չի տալիս Արևմուտքի համար փրկարար նոր բարոյականություն, այլև այն պարզապես հին հուսահատության նոր արտահայտություն է:

Ջ.Յարտը էքզիստենցիալիզմի մեթոդի սուբյեկտիվիստական սկզբունքը համարում է նրա մեծագույն արժանիքը և պատմական նվաճումը, քանի որ վերջապես այն հաղթահարեց նախորդ փիլիսոփայության արատը, քանդեց պատնեշը սուբյեկտիվության և օբյեկտիվության միջև: Ամերիկացի մյուս էքզիստենցիալիստների պես նա էլ հրաժարվում է գիտության օբյեկտիվ մեթոդներից և սահմանափակվում է ինքնագիտակցությամբ, ինքնաարտահայտմամբ, ինքնահայելով և ինտիմ ինքնապայծառացումով:

Է.Թիրիաքյանն իր «Սոցիոլոգիզմ և էքզիստենցիալիզմ» երկում ուշադրություն է դարձնում պրագմատիզմի և էքզիստենցիալիզմի ընդհանրություններին. 1) շեշտը դրվում է ոչ թե անշարժ կեցության վրա, այլ էքզիստենցիայի կազմավորման, 2) ձգտումը հաղթահարել օբյեկտ-սուբյեկտ դիխոտոմիան (երկճյուղայնությունը). երկուսն էլ մերժում են կեցությունը և ճշմարտությունը որպես մի բան, որն արմատապես տարբեր է սուբյեկտից, 3) ամեն անձ տիրապետում է իր սեփական ճշմարտությանը, որն իրական չէ ուրիշների համար: Գոյություն չունի մեկ ընդհանուր ճշմարտություն և իրականություն, այլ գոյություն ունեն բազմաթիվ ճշմարտություններ և իրականություններ:

Ըստ էքզիստենցիալիզմի՝ ես ինքս եմ իմ ազատությունը: Չկա այլ ազատություն, քան նվաճելու ազատությունը: Ուրիշի ազատությունը հարգելը դատարկախոսություն է: Ազատությունը գիտությանը անմատչելի է և իռացիոնալ, այն վտանգավոր է: Ք.Ռեյնգարդտը ազատության մասին ասում է, որ նրա սուրը երկսայր է: Նա խորհուրդ է տալիս արգելել ազատությունը: Այն կենդանիների և աստվածների ճակատագիրն է, իսկ մարդը ծանր ներքին պայքար է ապրում բարոյականության և կամքի միջև: Նա կարծում է նաև, որ միայն էքզիստենցիալիզմը աստվածաբանության օգնությամբ ընդունակ է հայտնաբերել իսկական փիլիսոփայական ճշմարտություններ:

Չնայած էքզիստենցիալիստական գաղափարները ճապոնիայում հայտնվել են XX դարի սկզբին, էքզիստենցիալիզմը՝ որպես նոր աշխարհայացք, հայտնվել է այնտեղ 30-ական թվականներին:

## **ՃԱՊՈՆԱԿԱՆ ԷՔԶԻՍՏԵՆՑԻԱԼԻԶՄ**

**ՏԵՅՈՒՐՈ ՎԱՅՈՒԶԻՆ** իր փիլիսոփայության հիմքը համարում է կլիմայի հասկացությունը: Այստեղ, հարգելի ընթերցող, դու կարող ես մտածել, թե ձախ կոշիկի վրա էլ կարելի է փիլիսոփայություն կառուցել, և ես սկզբունքորեն չեմ առարկի, ո-



րովհետև փիլիսոփայությունը ստեղծելու սկզբունքը մեկն է՝ «խելքին մոտ լինելը», քանի որ այն, ինչպես արդեն ասվել է, միայն մեկնաբանությունն է:

Վացունձին գտնում է, որ կլիման մարդու ինքնադրսևորման հիմնական պայմանն ու միջոցն է: Նա այդ տեսակետից է գնահատում գործունեության բոլոր ոլորտները՝ սննդամթերքի արտադրությունը, բնակարաններ կառուցելը, հագուստը, այլ բոլոր սպառման առարկաները, ինչպես նաև հոգևոր արժեքների ստեղծման բնագավառները՝ գրականությունը, արվեստը, սովորույթները և, նույնիսկ, մարդկանց տրամադրությունը: Մարդու կեցության տարածաժամանակային կառուցվածքը ծավալվում է որպես կլիմա և պատմություն: Նրա փիլիսոփայությունը շարադրված է «Կլիմա» գրքի մեջ:

**ԿԻՏԱՐՈ ՆԻՍԻՂԱՅԻ (1870-1945)** փիլիսոփայական որոնումների հիմքն անհատի ազատության պրոբլեմն է: Սկզբնական շրջանում նրա հակառաջոցաբանական դրսևորվում էր նրանով, որ «գործողը», համարվելով իրականության ամենակարևոր տարրը, հակադրվում է «մտածողին»: Ըստ որում՝ մտածողը, հակառակ գործողի, միակողմանի է և անլիարժեք: Ըստ Նիսիղայի՝ գործող սուբյեկտը այնպիսի անձ է, որը ապրում և գործում է այս աշխարհում՝ լինելով նրա շարժման մի մասը: Դեկարտի «ես մտածում եմ, ուրեմն կամ» հայտնի միտքը նա փոխարինում է «ես գործում եմ, ուրեմն կամ» դրույթով: Գործող սուբյեկտը պետք է ունենա հասարակական, պատմական նշանակություն: Գործող սուբյեկտի պրակտիկ ակտիվությունը հակադրված է սուբյեկտիվին: Գործողությունը նշանակում է, որ սուբյեկտիվը սուբյեկտիվացնում է օբյեկտիվը, իսկ օբյեկտիվը օբյեկտիվացնում է սուբյեկտիվը: Գործող սուբյեկտի դիրքը հաղթահարում է հակադրությունը՝ օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի միջև: Ըստ Նիսիղայի՝ այս աշխարհը ո՛չ թե ուղղակի սուբյեկտիվ է կամ ուղղակի օբյեկտիվ, ո՛չ ուղղակի իրերի աշխարհ է, ո՛չ էլ ուղղակի գիտակցության աշխարհ: Այն պետք է լինի մարդկային կյանքի աշխարհ, որտեղ մենք ծնվում ենք ու մահանում: Սակայն պարզվում է, որ մարդկային կյանքի աշխարհը ինքնագիտակցության արտահայտություն է, որը մտահայում է ինքն իր մեջ: Հենց այդ ինքնահայումն է, որ Նիսիղան նույնացնում է գործողության ընթացքի, գործող սուբյեկտների ինքնաարտահայտման հետ: Իրական ինքնագիտակցության մեջ հայել նշանակում է գործել, իսկ գործել նշանակում է հայել: Ելնելով դրանից՝ Նիսիղան ներմուծում է գործող ինտուիցիայի հասկացությունը: Նիսիղայի համար ամեն ինչ դառնում է գործող՝ ինքնագիտակցությունը, ինտուիցիան և նույնիսկ ոչինչը, որը բնութագրվում է որպես «գործողություն առանց գործողի»: Սակայն մեր անձը չի առաջանում որպես միայն առանձին անհատ: Մենք չենք դառնում անձ իրերի նկատմամբ վերաբերմունքի շնորհիվ: Եսը ես է դուի հետ հարաբերության միջոցով: Միայն մեկ մարդկային անձը անիմաստ է:

## **ԷՔՁԻՍՏԵՆՑԻԱԼԻԶՄԸ ՀՆԴԿԱՍՏԱՆՈՒՄ**

**ՍՈՒԲՅԱՍ ՉԱՆԴՐԱՆ՝** հնդիկ էքզիստենցիալիստը, գտնում է, որ Հայդեգերը «իսկական ու հզոր ստիպողական իմպուլս տվեց փիլիսոփայական մտքին ողջ աշխարհում»:

**ԳՈՒՌՈՒ ՂԱՏՏԸ** իր «էքզիստենցիալիզմը և հնդկական միտքը» գրքում էքզիստենցիալիզմը համարում է ամենաաչքի ընկնող հոսանքը, որը խուճապ առաջացրեց փիլիսոփայության մեջ, քանի որ նրա ներկայացուցիչները համոզված են, որ առաջին անգամ արևմուտքում փիլիսոփայությունն իջեցրին երկնքից գետին: Այստեղ տեղին է հիշել, հարգելի՛ ընթերցող, որ այդ նույն միտքն արտահայտել է Կիկերոնը

Սոկրատեսի մասին: Ըստ Գուռուի՝ էքզիստենցիալիզմը սկիզբ է առնում Սոկրատեսից, շարունակելով զարգացնել իր հայացքները Պլասկալի, Կիերկեգորի, Նիցշեի կողմից: Նա գտնում է, որ էքզիստենցիալիզմը հենվում է լուրջ ավանդույթների և ականավոր մտածողների հայացքների վրա: Նա փորձում է զուգահեռներ տանել էքզիստենցիալիզմի և հնդկական փիլիսոփայության միջև՝ զուգադիպություններ և նմանություններ հայտնաբերելու նպատակով:

Կյանքը դիտվում է որպես դանդաղ շարժում դեպի մահ:

Հանձին էքզիստենցիալիզմի կրոնը գտավ բնական զինակից գիտության, ինչպես նաև առօրյա կյանքի պրակտիկ ռացիոնալիզմի դեմ: Օրինակ, Ուոլթեր Լոուրին էքզիստենցիալիզմը հայտարարում է ամենալավ փիլիսոփայական միջոցը Աստծո գոյության և հոգու անմահության գաղափարների պաշտպանության համար: Որոշ աստվածաբաններ անհրաժեշտ են համարում քրիստոնեական փիլիսոփայության նոր ձևի ստեղծումը և իրենց հույսը դնում են էքզիստենցիալիզմի վրա, որը հանդես է գալիս այն ինտելեկտուալ ու սոցիալական ուժերի դեմ, որոնք քայքայում են ազատությունը: Էքզիստենցիալիզմը կոչ է անում հեռանալ տրաֆարետային վերացարկումներից ու ավտոմատացրած հարմարավետությունից: Նա սովորեցնում է՝ ինչպես մենք պետք է օգտվենք մեր ազատությունից և արիաբար դիմավորենք մեր մահը: Էքզիստենցիալիստները պայքար են մղում ռացիոնալիզմի բոլոր ձևերի դեմ և դրանով օգնում են քրիստոնեական հավատին: Նրանք համոզված են, որ նույնիսկ Աստծո բացակայությունը նրա ներկայության ձև է, իսկ նրա լռությունը մեզ հետ խոսելու խորհրդավոր ձև:

Այն հարցին, թե երբ է ինքը դառնում էքզիստենցիալիստ, Շպիգելբերգը պատասխանում է. «Այն պահին, երբ ես հրաժարվում եմ վերացական մտածողությունից, որովհետև զգվում եմ նրանից... Այն պահին, երբ ես անցնում եմ իմ ըմբռնողության սահմանները և հետապնդում եմ զգում... երբ հուզված եմ ու տարակուսանքի մեջ, երբ զմայլվում եմ մետաղի ամրությամբ, ժամանակի համաչափությամբ, ձեր շնչառության ջերմությամբ, իմ ձայնի հնչեղությամբ, իմ մատների շարժումով: Այն պահին, երբ ես հավում եմ այդ խճճված, զարմանալի, անհասկանալի, հրաշագործ իրականությանը՝ որպես անբացատրելի միստերիա (գաղտնածիսություն), ես դառնում եմ էքզիստենցիալիստ»:

Էքզիստենցիալիզմը համակարգված ու մշակված փիլիսոփայություն չէ: Այն միավորում է բոլոր նրանց, ովքեր հանդես են եկել ավանդական պատկերացումների դեմ:

Էքզիստենցիալիզմի քննադատությունը տեղի է ունեցել ինչպես ներսից, այնպես էլ արտաքուստ: Է.Մունյեն իր «Էքզիստենցիալիզմի ներածություն» գործում այդ փիլիսոփայությունը անվանում է «ընթացիկ հարյուրամյակի նորագույն անհեթեթություն» և գրում է. «Խիստ իմաստով ասած, գոյություն չունի փիլիսոփայություն, որը չլինի էքզիստենցիալական: Գիտությունը կարգավորում է երևույթները: Արդյունաբերությունը զբաղված է օգտակար իրերով: Հարց է առաջանում՝ ինչո՞վ պետք է զբաղվի փիլիսոփայությունը, եթե այն չհետազոտի գոյությունը և գոյություն ունեցողը»:

## **ՌՈՒՍԱԿԱՆ ՄԱՐՔՍԻՍԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ**

Մարքսիզմն ի սկզբանե հռչակվել է որպես պրոլետարիատի գաղափարախոսություն: Դեռևս Մարքսի կենդանության օրոք այն մեկնաբանվել է այնպես տարակերպ, որ մարքսիզմի տարբերակներից մեկի մասին ինքը՝ Մարքսն, ասել է. «Եթե դա մարքսիզմ է, ուրեմն ես մարքսիստ չեմ»: Մեկնաբանությունների տարակերպու-

թյունը աճեց նրա մահից հետո: Մարքսիզմի հիմնական մեկնաբանություններն են՝ եվրոպականը, չինականը և ռուսականը: Ռուսական մարքսիզմն իր հերթին բաղկացած է քաղաքատնտեսությունից՝ համապատասխան տնտեսագիտությամբ, գիտական կոմունիզմի ուսմունքից և մարքսիստական փիլիսոփայությունից, որի ռուսական տարբերակի հիմնական դրույթները կշարադրվեն այստեղ:

Ռուսական մարքսիզմի փիլիսոփայությունն ունի զրեթե դարավոր պատմություն: Այն սկիզբ է առնում XIX դարի 80-ական թվականներին՝ Գ.Վ. Պլեխանովի գլխավորությամբ, որը եղել է առաջին ռուս մարքսիստը և թարգմանել է Մարքսի որոշ գործեր: Ռուսական մարքսիզմի պատմությունն ավարտվեց 1992 թվականին Խորհրդային Միության փլուզումով: Այն իր պատմության ընթացքում անընդհատ փոփոխության է ենթարկվել: Այստեղ կներկայացվի այն տարբերակը, որը դասավանդվել է նաև իմ կողմից այդ գաղափարախոսության վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում: Ռուսական մարքսիզմի փիլիսոփայությունը բաժանվում է երկու մասի՝ դիալեկտիկական մատերիալիզմի, որը զբաղվում է իմացության ու բնության հիմնախնդիրներով և պատմական մատերիալիզմի, որը ուսումնասիրում է հասարակական զարգացման հարցերը:

Պետք է նկատել, որ Կարլ Մարքսը (1818-1883) և նրա ընկեր ու գաղափարակից Ֆրիդրիխ Էնգելսը (1820-1895) երիտասարդ հասակում եղել են իդեալիստներ, Չեզելի հետևորդներ, սակայն 1841 թվականից հետո՝ Ֆոյերբախի «Քրիստոնեության տևությունը» գրքի ազդեցությամբ, դարձել են մատերիալիստներ (նյութայնականներ):

«Դիալեկտիկական մատերիալիզմ» անվանումը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ, ինչպես բացատրվում էր ռուսական մարքսիզմի մեջ, Կ.Մարքսը Չեզելի դիալեկտիկական ստեղծագործաբար զուգակցել է Լ.Ֆոյերբախի մատերիալիզմի հետ: Ըստ մատերիալիզմի՝ որպես առաջացման պատճառ, և ըստ ժամանակի առաջնայինը աշխարհում մատերիան է, ոչ թե գիտակցությունը, ինչպես ընդունված է ըստ իդեալիզմի: Ուրեմն մատերիալիստները չեն ընդունում որևէ արտաբնական տևության գոյություն, քանի որ աշխարհում ոչինչ չկա, բացի մատերիայից ու նրա հատկություններից: Ըստ մատերիալիզմի՝ գոյություն ունի միայն մարդկային գիտակցությունը, որը մատերիայի կազմակերպված ձևերից մեկի՝ ուղեղի հատկությունն է: Այսինքն՝ մատերիալիզմը ինքնաբերաբար իր մեջ ունի նաև աթեիզմ: Դիալեկտիկական այստեղ ուսմունք է, ըստ որի՝ բնության ու հասարակության մեջ բոլոր երևույթները գտնվում են փոխադարձ կապի ու զարգացման վիճակում: Այն ունի իր կատեգորիաների համակարգը և օրենքները: Դիալեկտիկայի կատեգորիաներն են՝ եզակին, հատկականը և ընդհանուրը, պատճառ և հետևանք, անհրաժեշտություն ու պատահականություն, հնարավորություն և իրականություն, ձև ու բովանդակություն, էություն ու երևույթ: Ընթերցողը կարող է նկատել, որ դրանք սովորական առօրյա պրակտիկ հասկացություններ են, որոնք փիլիսոփայական կարևորություն են ստացել դիալեկտիկական մատերիալիզմի մեջ: Այդ հանգամանքը պատահական չէ, քանի որ ամեն սովորական մարդ, որը չի գնել փիլիսոփայական աշխարհը, տարերային մատերիալիստ է իր առօրյա կյանքում: Մատերիալիզմի հիմնական հատկանիշը հավատն է արտաքին աշխարհի օբյեկտիվ գոյության նկատմամբ: Առօրյայում մենք բոլորս դրսևորում ենք այդ բնագոյային հավատը ամեն քայլափոխի: Այնպես որ, մատերիալիզմը այդ առօրեական տեսակետի փիլիսոփայական մեկնաբանությունն է, այսինքն՝ ամենից պարզ ու դյուրըմբռնելի տեսակետը:

Մատերիալիստական դիալեկտիկական ունի նաև իր օրենքները: Դրանք երեքն են՝ քանակական փոփոխությունների անցումը որակական փոփոխությունների, բացասման բացասման, հակադրությունների միասնության ու պայքարի: Այս օրենքների առանձնահատկությունն այն է, որ դրանց կոնկրետ կիրառումը կախված է անձի

կամքից, նրա իմացաբանական հետաքրքրությունից կամ նրա շահից: Այս օրենքի կիրառումը նպատակ է հետապնդում ցույց տալ դիալեկտիկայի հիմնավորվածությունը, նրա ճշմարտացիությունը: Սակայն նրանք չեն կարող տալ որևէ նոր գիտելիք և չեն կարող ունենալ նաև մեթոդաբանական արժեք: Սպասել նրանցից այդ ֆունկցիաները, նշանակում է հավատալ Սյունհաուզենին, որ նա իրեն դուրս է հանել ճահճից՝ իր մագերից քաշելով դեպի վեր: Այդ օրենքների կատեգորիաների մեջ հարկ չկա խորանալ, քանի որ նրանց տեղայնացնելը, կոնկրետ իմաստ տալը կախված է մեկնաբանողից, նրա նպատակներից, նրա հավատի աստիճանից՝ դիալեկտիկայի կարևորության վերաբերյալ: Նրանք օգնում են պատկերացնել դիալեկտիկական տեսակետը և ոչ ավելին, չնայած ռուսական մարքսիզմի գաղափարախոսության իշխանության այդ օրենքներն էլ էին գերազնահատվում, որջ գաղափարախոսությունն էլ: Այս օրենքներն ունեն ընդհանուր բնույթ, այսինքն կիրառելի են բոլոր բնագավառներում և ցանկացած երևույթի նկատմամբ: Այդ հանգամանքը նույնպես վկայում է նրանց սխեմատիկ բնույթը: Օրինակ, ըստ քանակական փոփոխությունների՝ անցումը որակական փոփոխությունների օրենքի՝ ինչպես հուշում է անվանումը, ամեն մի քանակական փոփոխության հետևանքով սկզբնական փուլում, թեկուզ աննկատելի ու աննշան, հետզհետե՝ ժամանակի ընթացքում, առաջանում են որակական, էական փոփոխություններ, որոնցով էլ պայմանավորված է զարգացումը: Այստեղ ևս առօրեական այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են քանակը, որակը, չափը, թռիչքը ստանում են փիլիսոփայական կարևորություն և կոչված են նկարագրելու ցանկացած երևույթ դիալեկտիկական զարգացման լույսի տակ: Որպեսզի պարզ լինի ընթերցողին, թե որքան կամայական են դիալեկտիկայի օրենքները, որովհետև նրանց կոնկրետ բովանդակությունը կախված է սուբյեկտի կամքից, վերցնենք մի պարզ օրինակ՝ ջրի վիճակը ջերմաստիճանից: Ջրո աստիճանից մինչև հարյուր աստիճանը՝ ըստ Ցելսիուսի սանդղակի, ջրի գոյության սահմաններն են որպես հեղուկ: Իրո աստիճանից ցածր ջերմաստիճանի դեպքում ջուրը վերածվում է սառույցի, իսկ հարյուր աստիճանից բարձրի դեպքում վերածվում է գոլորշու: Այստեղ ջրի գոյության չափը զրո աստիճանից հարյուրն է: Իսկ եթե վերցնենք, օրինակ, ինկուբատորի համար նորմալ ջերմաստիճանի չափի սահմանները, կլինեն, ասենք թե, քառասուն աստիճանից մինչև քառասուներեք աստիճանը, ապա ընթերցողը կարող է համոզվել, թե որքան է դիալեկտիկայի դիտարկվող օրենքի բովանդակությունը կախված մեր կիրառման ընտրությունից: Նույն կամայականությունը վերաբերում է նաև մյուս երկու օրենքներին՝ բացասման բացասման, ինչպես նաև հակադրությունների միասնության ու պայթյալի օրենքներին: Ըստ բացասման բացասման օրենքի՝ ամեն մի ամբողջական երևույթ ունի իր պատմությունը՝ իր առաջացման, զարգացման ու ոչնչացման փուլերը: Այդ որակական, էական փոփոխությունները կարելի է բնութագրել, նկարագրել, մեկնաբանել որպես դիալեկտիկական բացասում: Վերջինս տարբերվում է սովորական բացասումից նրանով, որ այդ բացասումը չի նշանակում միայն ժխտում, հրաժարում, այլ միաժամանակ նաև պահպանում այն առողջը, կենսունակը, առաջավորը, որը անհրաժեշտորեն ուղեկցում է բացասման ընթացքը: Ըստ բացասման բացասման օրենքի՝ բոլոր երևույթներում կարելի է նկատել որոշակի կողմեր, միտումներ, հատկություններ, որոնք ժամանակի ընթացքում ենթարկվում են դիալեկտիկական բացասման և այն նույն ուժերը, կողմերը, միտումները, հատկությունները, տեսակետները, որոնք նախկինում բացասման են ենթարկել գոյություն ունեցող կողմերը, միտումները, ուժերը, հատկությունները, իրենք էլ ժամանակի ընթացքում ենթարկվում են բացասման: Այդ պատճառով էլ օրենքը կոչվում է բացասման բացասման, քանի որ կրկնակի բացասման մեջ երևում է, որ դիալեկտիկական զարգացումը չունի ոչ սկիզբ, ոչ վերջ և բացասման բացասումը

հաջորդական օղակ է բացասումների անվերջ հաջորդականության մեջ: Սկզբունքորեն նույնը վերաբերում է նաև երրորդ օրենքին՝ հակադրությունների միասնության ու պայքարի օրենքին, որը բոլոր երևույթները դիտարկում է հակադրությունների առկայության տեսակետից: Քանի որ, ըստ դիալեկտիկական տեսակետի ամեն ինչ աշխարհում գտնվում է փոփոխության, զարգացման վիճակում, հակադրությունները գտնվում են միաժամանակ միասնության մեջ, ինչպես հուշում է օրենքի անվանումը: Ըստ այդ օրենքի՝ ցանկացած երևույթ կարելի է ներկայացնել երկու հակառակ, իրար բացառող, իրար դեմ ուղղված կողմերի, միտումների, ուժերի առկայության ձևով: Ընթերցողը կարող է կռահել, որ այն բոլոր դեպքերում, երբ դիտարկվող երևույթների մեջ մենք նկատում ենք մի որակից անցումը մեկ ուրիշ որակի, այսինքն՝ ունենք դիալեկտիկական թռիչք, միաժամանակ այդ նույն փոփոխությունը կարելի է անվանել բացասում և միաժամանակ կարելի է անվանել նաև հակադրությունների լուծում: Չէ որ հակադրությունների միասնության ու պայքարի օրենքի համաձայն բոլոր երևույթներում կարող ենք նկատել հակադիր կողմեր, ուժեր, միտումներ, հատկություններ, որոնք գտնվում են հակադրության մեջ մեկ միասնության սահմաններում այլ կողմերի, ուժերի, միտումների, հատկությունների հետ, և ժամանակի ընթացքում այդ նկատված հակադրությունը սրվում է, ու հասնում է հակադրությունների լուծման պահը, երբ հին հակադրությունները վերանում են, և այդ վերացած հակադրության փոխարեն առաջանում են նոր հակադրություններ, որոնք, ժամանակի ընթացքում հնանալով, իրենք էլ կվերանան, այսինքն հակադրությունը կլուծվի և այդպես շարունակ: Ընթերցողը կարող է հիասթափվել այս շատախոսությունից, համոզվելով, որ հազիվ թե որևէ դրական արդյունք ստացվի այս բառակույտից, որն ավելի ճիշտ կլինի դադարեցնել: Մի խոսքով, այն բոլոր դեպքերում, որտեղ կարելի է նկատել թռիչք, կարելի է տեսնել նաև բացասում և միաժամանակ հակադրության լուծում, և հազիվ թե որևէ բովանդակային բան փոխվի, եթե այդ բառերին՝ թռիչք, բացասում, հակադրության լուծում ավելացնենք «դիալեկտիկական» բառը: Այս պատճառով էլ (ինակե, ոչ միայն այս պատճառով) մարքսիստական գաղափարախոսության հակառակորդ «չար լեզուները» ռուսական մարքսիզմի փիլիսոփայությունը անվանում էին քսաներորդ դարի սխոլաստիկա, և, ինչպես մենք համոզվեցինք (եթե համոզվեցինք, իհարկե, քանի որ փիլիսոփայության ոգին ազատ մտածելն է և, ուրեմն, այս գրքի ընթերցողն էլ կարող է չհամաձայնել հեղինակի այս կամ այն կարծիքին), այդ չար լեզուները հիմք ունեին:

Ռուսական մարքսիզմի սխոլաստիկական բնույթը երևում էր նաև մեկ ուրիշ հանգամանքից ևս: Միջազգային փիլիսոփայական ժողովներում եվրոպական փոքր երկրների ներկայացուցիչներից ամեն մեկն ուներ իր կարծիքը, իր պրոբլեմատիկան, իսկ ահռելի խորհրդային Միության բոլոր ներկայացուցիչները ունեին միևնույն պրոբլեմայությունը և պրոբլեմների միևնույն լուծումները: Ընթերցողին էլ կասկածելի կթվա այդ անհավանական միասնականությունը: Բայց, ինչպես ասում են, Աստված իրենց հետ: Լավ է, որ այսօր նրանք պատմություն են դարձել: Նկատենք, որ եթե միջնադարի սխոլաստիկան կոչված էր պաշտպանելու քրիստոնեական գաղափարախոսությունը, ապա ռուսական մարքսիզմը՝ կոչված էր պաշտպանելու «պրոլետարիատի դիկտատուրայի» գաղափարախոսությունը, որը, հատկապես քսաներորդ դարի վերջին, եվրոպական երկրների համեմատությամբ ընդգծված հետամնացություն էր, բավական է նկատել «դիկտատուրա» բառի կոպտությունը:

Դիալեկտիկական մատերիալիզմը մեծ նշանակություն էր տալիս մատերիայի հասկացությանը՝ հիմք ընդունելով Լենինի սահմանումը, ըստ որի՝ մատերիան փիլիսոփայական կատեգորիա է նշանակելու համար օբյեկտիվ ռեալությունը, որը տրված է մեզ մեր զգայությունների մեջ և գոյություն ունի նրանցից անկախ: Այս

սահմանումը ընդունված էր որպես հավաստի ճշմարտություն և վեր էր ամեն կարգի քննադատությունից: Սակայն նկատենք, որ նրա մեջ աչքի ընկնող հակասություն կա՝ ինչպե՞ս կարող է տրված լինել զգայությունների մեջ և գոյություն ունենալ նրանցից անկախ: Լենինը այդ սահմանումը տվել էր իր «Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ» (1908) աշխատությունում, որը վիճաբանական բնույթի էր և ուղղված էր ռուս մախականների՝ Ա.Բոգդանովի, Ն.Վալենտինովի, Վ.Չերնովի, Պ.Յուլզկիչի, Վ.Բազարովի և մյուսների դեմ: Մախականները Է.Մախի (1838-1916) մեթոդաբանության և փիլիսոփայության հետևորդներն էին: Է.Մախը եղել է մեծ մեթոդաբան, ֆիզիկոս: Նրա «Մեխանիկան» (1883), Ա.Այնշտայնի խոսքերով, «ֆիզիկոսների նոր սերունդ է դաստիարակել»: Իր այդ ստեղծագործությունում Է.Մախն առաջինը քննադատեց նյութոսոցիալական մեխանիկան՝ ցույց տալով նրա դժվարությունները և սահմանափակությունները: Նա քննադատեց Նյուտոնի կողմից ընդունած ժամանակի ու տարածության բացարձակությունը՝ պնդելով, որ գիտության մեջ պետք է խոսել ժամանակի ու տարածության միայն հարաբերական արժեքների մասին: Նյուտոնյան մեխանիկայի բացարձակացումը, որը իշխել է գիտության մեջ մինչև քսաներորդ դարի քսանական թվականները, երբ գիտական հասարակայնությունը համոզված էր, որ մեխանիկայի օրենքները պետք է հավերժական հիմք լինեն գիտության համար, Է.Մախն այդ համոզումները անվանել է «մեխանիկական առասպելաբանություն» ու նախապաշարժումը և, հակառակ ողջ գիտական հասարակայնության, ճիշտ է պատկերացրել ֆիզիկայի զարգացման հեռանկարները: Բավական է նշել, որ Ա.Այնշտայնը իր հարաբերականության տեսությունը համարել է Է.Մախի մեթոդաբանական համոզումների իրականացում: Քվանտների հիպոթեզի հեղինակ Մ.Պլանկը խոստովանել է հետագայում, որ ինքը հպարտացել է, որ տասը տարիների ընթացքում իրեն համարել է Է.Մախի մեթոդաբանական գաղափարակիցը, և հենց այդ տարիներին է նա աճել որպես գիտնական: Ա.Այնշտայնը նկատել է, որ նույնիսկ Է.Մախի մեթոդաբանական հակառակորդները «սնվել են նրա կաթով»:

Ռուս մախականները Է.Մախի մեթոդաբանությունը և նրանով կառուցած փիլիսոփայությունը համարում էին մարքսիզմի զարգացման նոր փուլ, չնայած Է.Մախը ծանոթ չի եղել մարքսիզմին: Մախականներին հակառակ, Գ.Վ.Պլեխանովը, որը այն ժամանակ մեծ հեղինակություն էր ուսական հեղափոխական շարժման մեջ, այլ մեկնաբանություն էր տալիս Է.Մախի փիլիսոփայությանը՝ նույնացնելով այն Ջ.Բերկլիի սուբյեկտիվ իդեալիստական փիլիսոփայության հետ: Երբ Վ.Լենինը (Վ.Ուլյանովը) 1908թ. գրեց իր «Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմը», նա հանդես եկավ որպես Գ.Վ.Պլեխանովի աշակերտներից մեկը և իր գրքով պաշտպանում էր ուսուցչի մոլորությունը, որը մինչ այդ գոյություն է ունեցել տարիների ընթացքում: Նկատենք, որ «Լենին» մականունը Վ.Ուլյանովը ձեռք է բերել 1912 թ. Լենայի ավազանի ոսկու հանքերի հանքափորների արստամբյալներին պաշտպանելու համար: Ի դեպ, էմպիրիոկրիտիցիզմը, այսինքն փորձի քննադատությունը Է.Մախի և Ռ.Ավենարիուսի փիլիսոփայությունն է, որը այլ կերպ կոչվել է մախիզմ: Բանն այն է, որ Է.Մախի փիլիսոփայության սխալ մեկնաբանությունը Գ.Վ.Պլեխանովի կողմից լայնորեն լուսաբանվել է մամուլում նրա և Ա.Բոգդանովի միջև վեճերի ընթացքում: Լենինն էլ այն ժամանակ հանդես էր գալիս որպես Գ.Վ.Պլեխանովի աշակերտ և հետևյալորդ: Վաղուց է նկատված, որ Վ.Ուլյանովի (Լենինի) «Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմի» մեջ չկա ինքնուրույն միտք, այն ընդամենը մախիզմի Գ.Վ.Պլեխանովի մեկնաբանության նոր հիմնավորումն է: Ուրեմն հաշվի առնենք, որ Լենինի մոլորությունները Է.Մախի փիլիսոփայության մեկնաբանություններում գալիս են Գ.Վ.Պլեխանովից:

Տեսնենք, թե ինչն է Է.Մախի փիլիսոփայության Գ.Վ.Պլեխանովի և ռուս մախականների մեկնաբանությունների տարբերությունը: Ռուս մախականները գտնում էին,

որ Է.Մախի փիլիսոփայությունը մարքսիզմի զարգացման նոր փուլ է, իսկ նրանց ընդդիմախոս Գ.Վ.Պլեխանովը գտնում էր, որ Է.Մախի փիլիսոփայությունը ոչ մի ընդհանուր բան չունի մարքսիզմի հետ, քանի որ համընկնում է Ջ.Բերկլիի սուբյեկտիվ իդեալիզմի հետ: Է.Մախն իր «Ջգայությունների վերլուծության» մեջ այն համոզմունքն է հայտնում, որ մեզ համար ամենատարրական իմացաբանական միավորները ոչ թե առարկաներն են, այլ զգայությունները, որոնց խմբերից, կոմպլեքսներից կազմվում են առարկաների վերաբերյալ մեր պատկերացումները: Ընդհանրացնելով այս միտքը՝ Է.Մախը այն մեթոդաբանական տեսակետն է հայտնում, որ աշխարհն էլ կարելի է դիտարկել որպես ոչ թե առարկաներից կազմված համակարգ, այլ զգայություններից: Այդ գրքում Է.Մախը գրում է. «Ոչ թե մարմիններն են առաջացնում զգայություններ, այլ զգայությունների կոմպլեքսները կազմում են մարմիններ»: Այստեղ արտահայտված է մի պարզ ու անհերքելի ճշմարտություն, որ ամեն մարմին հանդես է գալիս զգայությունների համակարգի, կոմպլեքսի ձևով: Է.Մախն իր ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրում է այն հանգամանքի վրա, որ զգայությունների կոմպլեքսն ավելի ճշգրիտ է նկարագրում առարկան, քան լոկ նրա անվանումը: Ըստ այդ տեսակետի, օրինակ, «ծառ» առարկան՝ որպես մի ամբողջություն, բավականին բարդ երևույթ է, որը հնարավոր է բաժանել ավելի տարրական մասերի՝ զգայություններով արտահայտված ծառի, տերևների ու մյուս մասերի ձևերի, գույների, ծառի ընդհանուր մեծությունը, նրա ճյուղերի կառուցվածքը արտահայտող զգայությունների և այլն: Իհարկե, Է.Մախը գիտակցում է, որ կյանքում, առօրյայում, ելնելով հարմարավետությունից, մենք պետք է միշտ էլ առաջնորդվենք առարկաների, այլ ոչ թե զգայությունների անվանումներով: Սակայն Է.Մախի միտքը ուշագրավ է մեթոդաբանական տեսակետից: Գ.Վ.Պլեխանովն այս մեթոդաբանական տեսակետին տվել է ընդհանուր աշխարհայացքային բնույթ և թյուրիմացաբար Է.Մախի փիլիսոփայական հայացքները նույնացրել է Ջ.Բերկլիի սուբյեկտիվ իդեալիզմի հետ: Մինչդեռ Է.Մախի մտքով էլ չի անցել ժխտել առարկաների օբյեկտիվ գոյությունը, քանի որ նրա առաջարկությունը ընդամենը նոր մեթոդաբանական տեսակետ է եղել: Իմանալով իր փիլիսոփայության սուբյեկտիվ իդեալիստական մեկնաբանության մասին՝ Է.Մախը բազմիցս հայտարարել է, որ ինքը փիլիսոփա չէ, այլ միայն գիտնական, մեթոդաբան, որ չկա Է.Մախի փիլիսոփայություն, սակայն նրա պարզաբանումները ուշադրության չեն արժանանում: Ինչ վերաբերում է Է.Մախի այն մտքերին, որոնք միանգամայն մատերիալիստական, բնագիտական են և որոնք հնարավոր չէ համատեղել Ջ.Բերկլիի հայացքներին, դրանք բացատրվում էին այն հանգամանքով, որ Է.Մախը հակասական մտածող է, որ Մախ-գիտնականը հակասում է Մախ-փիլիսոփային: Դրանով Լենինի կողմից սկիզբ դրվեց տարօրինակ համոզմունքի, որ բնագիտության փիլիսոփայական հարցերի շուրջ առաջացած վեճերում չպետք է հաշվի առնել բնագետների կարծիքը, որովհետև նրանք, ինչպես համոզված էին բուլշևիկները, որպես կանոն սխալվում են: Չնայած, հարգելի՛ ընթերցող, մարդկային բանականությունը թելադրում է ճիշտ հակառակը, որ բնագիտության փիլիսոփայական հարցերում պետք է հաշվի առնվի նախ՝ հենց բնագետի կարծիքը, իրավունքի փիլիսոփայական հարցերում պետք է հաշվի առնվի իրավաբանի կարծիքը և այլն, այսինքն՝ կարևոր է մասնագետի կարծիքը ցանկացած տեսական գիտելիքի մեջ, որտեղ հնարավոր է փիլիսոփայությունը: Սակայն Վ.Լենինի նախաձեռնությամբ սկիզբ դրվեց կուսակցականների կարծիքի առաջնության սկզբունքին անկախ նրանց տգիտության աստիճանից: Այդ պատճառով էլ սովորական երևույթ դարձավ քսանական և երեսունական թվականներին կուսակցական գյուղական ժողովներում էլ քննարկել և քվեարկության միջոցով լուծել գիտական աշխարհայացքային հարցեր: Գ.Վ.Պլեխանովի կողմից Է.Մախի փիլիսոփայության թյուրիմացական մեկնաբանու-

թյունն էլ ավելի արմատավորվեց Վ.Ուլյանովի (Լենինի) «Մատերիալիզմ և էմպիրիոկրիտիցիզմ» գրքից հետո, քանի որ այն հետագայում դարձավ Է.Մախի մեկնաբանության միակ հիմքը ռուսական մարքսիզմի ողջ գոյության ընթացքում, այսինքն՝ մինչև 1992թ.:

Ռուսական մարքսիզմի փիլիսոփայության առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ նա իր ողջ գոյության ընթացքում թշնամական վերաբերմունք է ցուցաբերել մյուս բոլոր փիլիսոփայական համակարգերի նկատմամբ, որոնք «բուրժուական» էին կոչվում, չնայած շատ տարբեր էին իրարից: Ավելին, միայն բոլշևիկյան փիլիսոփայությունն էր կոչվում գիտական, այսինքն՝ ճշմարիտ: Բոլշևիկյան գաղափարախոսությունը թշնամական վերաբերմունք էր ցուցաբերում ոչ միայն արտասահմանյան գիտնականների, այլ նաև այն սեփական գիտնականների նկատմամբ, որոնք ինքնուրույն փիլիսոփայական մեկնաբանություններ էին առաջարկում մեթոդաբանական որևէ հարցի վերաբերյալ: Նույնիսկ գիտության որոշ բնագավառներ, օրինակ, հարաբերականության տեսությունը, քվանտային մեխանիկան, գենետիկան, կիրեռնետիկան երեսունական և քառասունական թվականներին արգելված «բուրժուական» գիտություններ էին համարվում: Յետագայում պարզ դարձավ, որ գիտության այդ բնագավառների զարգացմանը մեծ վնաս է հասցվել, և դրանք ուշացումով գոյության իրավունք ստացան նաև բոլշևիկյան իրականության մեջ, չնայած այդ գիտություններից բխող փիլիսոփայական մեկնաբանությունները միշտ էլ եղել են գաղափարական հսկողության ու ճնշման ներքո:

Պիալեկտիկական մատերիալիզմը մատերիայի հետ է կապել այն ամենը, ինչ հնարավոր է կապել: Երբ ասում են, որ քարը, ծառը, սարը մատերիայի գոյության ձևեր են, դա հասկանալի է, բայց երբ ասում են, որ շարժումն էլ է մատերիայի գոյության ձև, դժվար է պատկերացնել, թե ինչպես հասկանալ: Չէ որ մարմինը շարժվելով ձեռք չի բերում ավելի մեծ նյութականություն, և շարժվող մարմինն էլ չի կորցնում իր նյութականությունը կանգ առնելիս: Սակայն դիալեկտիկական մատերիալիզմը երբեմն չի ենթարկվում պարզ դատողության պահանջներին: Շարժման բոլոր ձևերը բնության մեջ հայտարարվում են մատերիայի գոյության ձևեր: Աշխարհում անհնարին է համարվում շարժման գոյությունը առանց մատերիայի և մատերիայի գոյությունը առանց շարժման: Էներգիան համարվում է մատերիայի հատկություններից մեկը: Ժամանակն ու տարածությունը նույնպես մատերիայի գոյության ձևեր են: Ով ինչպես կարող է, թող պատկերացնի այս միտքը: Կարևորն այն է, որ նրանք չեն պատկերացվում մատերիայից անկախ, քանի որ, ըստ դիալեկտիկական մատերիալիզմի, այդպիսի բան չպետք է լինի աշխարհում:

Գիտակցությունը մատերիայի զարգացած ձևի՝ ուղեղի հատկությունն է: Քանի որ մատերիալիզմից միշտ էլ բխել է աթեիզմը, ուստի ոչ մի այլ գիտակցության գոյություն, բացի մարդկայինից, չի ընդունվում: Ուղեղն արտացոլում է աշխարհը զգայությունների, ընկալումների, պատկերացումների, հասկացությունների, դատողությունների, միջոցով: Ուղեղն իր հերթին մատերիայի օրգանական ձևերի զարգացման արդյունք է, քանի որ մարդն առաջացել է կապիկի որոշակի տեսակի զարգացման հետևանքով: Գիտակցությունը օբյեկտիվ աշխարհի սոբյեկտիվ պատկեր ստեղծելու ուղեղի հատկություն է: Աշխարհի ճանաչումը սոբյեկտի գործունեության արդյունք է: Գնահաջողության հիմքն ու սկիզբն են կազմում զգայությունները, որոնք արտաքին աշխարհի առարկաների ազդեցության արդյունքն են մեր զգայարանների վրա: Ամեն զգայություն արտապատկերում է օբյեկտիվ առարկաների համապատասխան հատկություն: Զգայությունները կազմում են առարկայի ամբողջական նկարագիրն ընկալումների և պատկերացումների ձևով: Այսպիսով, ըստ դիալեկտիկական մատերիալիզմի, ճանաչողության զգայական ձևերն են զգայությունները,



ընկալումները, պատկերացումները: Ճանաչողության զգայական ձևերի հիման վրա առաջանում են բանական ձևերը՝ հասկացությունները, դատողությունները, հետևություններ անելու ընդունակությունը: Գիտակցությունը յուրօրինակ հայելի է, որն արտացոլում է ոչ միայն աշխարհը, այլ նաև ինքն իրեն: Գիտակցության այդ հատկությունը կոչվում է ինքնագիտակցություն:

Դիալեկտիկական մատերիալիզմի կարևոր խնդիրներից է իմացաբանությունը, որի ուսումնասիրության օբյեկտը գիտելիքն է, նրա առաջացման, հիմնավորման, տեսակավորման հիմնախնդիրները: Ինչպես և մյուս բոլոր հարցերում առաջնահերթ կարևորություն է տալիս իդեալիզմին կամ բուրժուական փիլիսոփայությանը հակադրվելը, նրան քննադատելը, ըստ որում, այդ քննադատվող տեսակետը սովորաբար ներկայացվում է մակերեսորեն ու աղավաղված, որպեսզի ավելի հեշտ լինի քննադատելը: Օրինակ, բոլոր իդեալիստներին սովորաբար վերագրվում էր ազնուստիցիզմ, որը, իհարկե, ճիշտ չէ: Չի կարելի նաև բոլոր մատերիալիստներին համարել աշխարհի ճանաչելիության կողմնակիցներ:

Իմացության հարցում ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ ըստ դիալեկտիկական մատերիալիզմի իմացաբանության, գոյություն ունի ոչ միայն օբյեկտիվ ճշմարտություն, այլ նաև բացարձակ: Ըստ որում՝ օբյեկտիվ ճշմարտությունը բացարձակ ճշմարտության ու հարաբերական ճշմարտության միասնությունն է: Իհարկե, ընթերցողը հասկանում է, որ սա քսաներորդ դարի սխոլաստիկա է, քանի որ ճշմարտությունները հնարավոր չէ գունարել և ստանալ մի նոր ճշմարտություն: Ինչ վերաբերում է բացարձակ ճշմարտությանը, ապա դա հեգելյան հնաժողովություն է և քսաներորդ դարում ուրիշ ոչ մի փիլիսոփայության մեջ չի հանդիպում: Ի դեպ, այն չի հանդիպում նաև Յեգելի փիլիսոփայության մեջ, չնայած նա ընդհանրապես հակում է դրսևորել դեպի բացարձակը:

Քննադատելով սենսուալիզմի ու ռացիոնալիզմի միակողմանիությունը՝ դիալեկտիկական մատերիալիզմը գտնում է, որ ճանաչողությունը այդ երկուսի միասնությունն է: Ուստի գիտելիքն իրականության զգայական ու բանական միասնական արտացոլումն է: Մտքի շարժումը վերացարկման միջոցով զգայական կոնկրետությունից դեպի մտային կոնկրետություն տեսական ճանաչողության զարգացման հիմնական մեթոդն է: Մտածողության մեջ կոնկրետությունը ամենախոր ու բովանդակալից գիտելիքն է: Այս և նման կարգի ընդհանուր հայտարարությունները գիտականության պատրանք են ստեղծում, սակայն դրանք ոչ մի կոնկրետ օգտակարություն չունեն, քանի որ վերածվում են մակերեսային, պարզունակ մտքերի:

Գիտության ցանկացած բնագավառում որևէ նյութ կարելի է շարադրել երկու մեթոդով՝ պատմական ու տրամաբանական: Ըստ պատմական մեթոդի՝ շարադրվող նյութը ներկայացվում է ըստ պատմական զարգացման հաջորդականության, ինչպես տեղի է ունեցել իրականում, ժամանակի մեջ: Ըստ տրամաբանական մեթոդի՝ նյութը ներկայացվում է իր ամբողջության մեջ որպես մի կառույց և շարադրվում է ըստ այդ կառույցի տրամաբանության: Դիալեկտիկական մատերիալիզմը առաջարկում է այդ երկու մեթոդների միասնությունը:

«Պատմական մատերիալիզմ» անվանումը պայմանավորված է բոլշևիկյան փիլիսոփայության այն հավակնությամբ, որ նա առաջինը կարողացավ տալ պատմության մատերիալիստական մեկնաբանությունը: Պատմական մատերիալիզմի առարկան հասարակական զարգացման առավել ընդհանուր օրենքներն ու օրինաչափություններն են: Ըստ այդ ըմբռնման՝ պատմության շարժիչ ուժը նյութական արտադրությունն է: Հասարակությունը դիտելով որպես բնության մի մասը՝ մարքսիզմը պատմության ընթացքը դիտում է որպես բնապատմական պրոցես: Հասարակական

զարգացման ընթացքը պայմանավորված է նյութական հարաբերությունների ամբողջությամբ, որն այլ կերպ կոչվում է հասարակական կեցություն: Գաղափարների, համոզմունքների, նպատակների ամբողջությունը, որը դրսևորվում է հասարակական մարմինների կողմից՝ անհատների, կուսակցությունների, հասարակական կազմակերպությունների անունից, կոչվում է հասարակական գիտակցություն: Ըստ ռուսական մարքսիզմի՝ հասարակական գիտակցությունը պայմանավորված է հասարակական կեցությամբ:

Բոլշևիկյան մարքսիզմի համաձայն, սխալ է Ա.Բոգդանովի տեսությունը, ըստ որի, հասարակական կեցությունը և հասարակական գիտակցությունը զարգանում են զուգահեռաբար, և նրանց միջև գոյություն ունի համապատասխանության օրենք: Ըստ ռուսական մարքսիզմի հասարակական կեցությունը առաջնային է հասարակական գիտակցության նկատմամբ և գոյություն ունի նրանից դուրս և անկախ: Ա.Բոգդանովի տեսակետը գերադասելի է, սակայն բոլշևիկները, բնության երևույթների մեկնաբանությունը մեխանիկորեն տարածելով հասարակության վրա, անպայմանորեն ձգտում էին հասարակական կեցությունը դնել հասարակական հարաբերությունների հիմքում այնպես, ինչպես որ բնության երևույթների հիմքում դրված է մատերիան:

Ըստ բոլշևիկների՝ ողջ պատմությունն իր զարգացման մեջ անցել է հասարակական զարգացման փուլեր, այսինքն՝ ֆորմացիաներ՝ նախնադարյան համայնական հասարակության, ստրկության, ճորտատիրության, կապիտալիստական և վերջապես կոմունիստական ֆորմացիա, որի նախնական փուլը սոցիալիստական հասարակարգն է: Այսինքն՝ պատմական մատերիալիզմը տալիս է ողջ մարդկության զարգացման օրինաչափությունները: Ըստ դրա՝ մարդիկ, ապրելով հասարակության մեջ, մտնում են իրար հետ արտադրական հարաբերությունների մեջ, որոնք անկախ են իրենց կամքից: Ամեն մի ֆորմացիա ունի իրեն համապատասխան արտադրանեղանկը, որը արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների ամբողջությունն է: Արտադրողական ուժերը մարդիկ են իրենց արտադրության միջոցների հետ միասին: Արտադրողական ուժերի միջոցով մարդն իրեն է ենթարկում բնությունը՝ ձևափոխելով այն: Գոյություն ունի արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների համապատասխանության օրենք, որը գործում է ողջ պատմության ընթացքում: Ըստ այդ օրենքի՝ արտադրական հարաբերությունները ժամանակի ընթացքում սկսում են խոչընդոտել արտադրողական ուժերի զարգացումը, առանց որի հասարակությունը չի կարող գոյություն ունենալ: Որպեսզի ապահովվի արտադրողական ուժերի զարգացումը, պետք է փոխել արտադրական հարաբերությունների կառուցվածքը, որը նշանակում է սոցիալական հեղափոխություն: Բոլշևիկները դրանով էին բացատրում սոցիալական հեղափոխության անհրաժեշտությունը: Հեղափոխության հետևանքով առաջանում են արտադրական նոր հարաբերություններ, որոնք ավելի լավ են համապատասխանում արտադրողական ուժերի զարգացմանը: Այսինքն՝ ֆորմացիաների փոփոխությունը պայմանավորված է արտադրական նոր հարաբերությունների հաստատման անհրաժեշտությամբ: Ամեն ֆորմացիա բնութագրվում է որոշակի արտադրանեղանկով, որը արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների միասնությունն է:

Ըստ բոլշևիկների՝ հասարակության վերաբերյալ մյուս օրենքը կոչվում է արտադրական հարաբերությունների առաջնության օրենք՝ հասարակական մյուս հարաբերությունների նկատմամբ: Արտադրական, այսինքն, նյութական, տնտեսական հարաբերությունները կազմում են բազիս, հիմք հասարակական բոլոր՝ քաղաքական, իրավական, անուսնական և այլ հարաբերությունների համար, որոնց ամբողջությունը կոչվում է վերնաշենք:

Բուլչևիկներն իրենց ձևով էին մեկնաբանում նաև Կ.Մարքսի դասակարգային պայքարի տեսությանը, ըստ որի, բոլոր ֆորմացիաները բնութագրվում են երկու հիմնական անտագոնիստական դասակարգերով՝ ստրուկներով և ստրկատերերով, ճորտերով և ճորտատերերով, պրուլետարիատով և բուրժուազիայով: Դասակարգային պայքարը սրվում է հեղափոխությունից առաջ և հենց այդ սրումն է բոլոր հեղափոխությունների պատճառը: Ըստ Կ.Մարքսի՝ դասակարգային պայքարը անընդհատ պրոցես է, և այն պետք է տեղի ունենա, քանի դեռ կան դասակարգերը: Բուլչևիկները, որպես իրենց վերջնական նպատակներից մեկը, հայտարարում էին դասակարգերի վերանալը, սակայն, քանի որ իրենց կառուցած իրականությունը հեռու էր անդասակարգ իրականությունից, որի մասին նրանք երազում էին, նրանք ստիպված եղան հորհմել, դասակարգային պայքարի տեսության մեջ կատարել որոշ ձևափոխություններ, ընդունել, որ գոյություն ունի դասակարգային հակասության երկու տիպ՝ անտագոնիստական (թշնամական) և ոչ անտագոնիստական: Ընթերցողը գլխի է ընկնում, որ, այսպես կոչված, ոչ անտագոնիստական հակասությունն իբր դրսևորվում էր իրենց կառուցած պետությունների և նախնադարյան համայնական իրականության մեջ: Երկու հակադիր դասակարգերից մեկը իշխող է, շահագործող, իսկ մյուսը՝ շահագործվող և ենթակա: Անտագոնիստական ֆորմացիաները բնութագրվում են դասակարգային անհաշտ պայքարով, իսկ ոչ անտագոնիստական հասարակարգերում նույնպես կան դասակարգեր, բայց նրանց միջև պայքարն ու հակասությունը անտագոնիստական չէ: Ստացվում էր այնպես, որ կան դասակարգեր, բայց նրանց միջև չկան հակասություններ: Սակայն նկատելի դժվարություն ի հայտ եկավ, քանի որ, ըստ բուլչևիկների, որտեղ չկա պայքար, այնտեղ չկա նաև զարգացում: Ուրեմն կոմունիստական հասարակության մեջ չպետք է լինի նաև զարգացում, իսկ դա խայտառակություն էր իրենց արհեստական գաղափարախոսության համար: Առաջացած հակասությունից խուսափելու համար հորհմվեցրն նորանոր արհեստականություններ, որոնք ավելի խճճեցին նրանց գաղափարախոսությունը:

Չոկտեմբերյան մեծ հեղափոխությունից հետո առաջացած խառնաշփոթ իրականությունը հայտարարվեց սոցիալիստական հասարակություն, որտեղ փորձ էր արվում մեղմացնել դասակարգային հակասությունները, սակայն հնարավոր չէր ստեղծել խելքին մոտ տեսություն, որը հիմնավորեր անցումը դեպի անդասակարգ իրականություն, ինչպիսին հայտարարվել էր կոմունիզմը, որը համարվում էր բուլչևիկների վերջնական նպատակը: Պրուլետարիատի դիկտատուրան, ինչպես կոչում էին բուլչևիկները իրենց իշխանությունը, ամենադաժան իրականություններից մեկն էր պատմության մեջ: Դեկավարությունը ինքն էլ չափազանց անկայուն էր ու անկանխատեսելի: Օրենքներն ներկայացնում էին անիրագործելի արհեստական պահանջներ, այդ պատճառով էլ չէին կենսագործվում: Նրանք մնում էին թղթի վրա: Ողջ ահռելի երկրում տասնամյակների ընթացքում մարդիկ, ներառյալ բարձր ղեկավարությունը, ապրում էին սարսափի մեջ: Կեղծիքը, որն արմատավորվել էր մարդկանց հոգեբանության մեջ, դարձել էր մեծամասնության համար ապրելաոճ՝ թելադրված ուտոպիական ծրագրերով և հակաբնական գաղափարախոսությամբ: Ժողովրդից պահանջվում էր մտածել նախ՝ ընդհանուրի մասին, որը, իհարկե, ծիծաղելի է: Բուլչևիկներն իրենց գոյության ողջ ժամանակաշրջանում չկարողացան ստեղծել մարդկային պայմաններ ո՛չ բանվորի համար, ո՛չ գյուղացու, ո՛չ էլ մտավորականության: Մարդկանց մեծամասնությունը երկրում ձև էր անում, թե աշխատողն աշխատում է, թե սովորողը սովորում է: Մարդկանց հոգեբանությունը փոխվեց աննկատելիորեն, նրանք այնպես էին վարվում, կարծես մարդու համար կարևորը ձև անելն է, թե աշխատում է, ձև անելն է, թե սովորում է, քանի որ չկար խթան լավ աշխատելու հա-

մար: Էժան պրոպագանդան ազդում էր միայն միամիտների վրա, որոնք հավատում էին, թե կոմունիզմ է կառուցվում, որը ոչ միայն մի երկրի ապագան է, այլ, ինչպես ամեն առիթով հայտարարում էին բուլշևիկները, ողջ մարդկության:

Ըստ ռուսական մարքսիզմի՝ պատմության կերտողը ոչ թե անհատներն են, այլ ժողովրդական զանգվածները: Բուլշևիկյան ղեկավարությունն իր բոլոր նախաձեռնություններն ու ձգտումները ներկայացնում էր ժողովրդի անունից, ժողովրդի համար, սակայն սեփական ժողովրդի մի մասը բոլորովին անմեղ լցված էր բանտերը, մարդկանց մեջ խրախուսվում էր մատնությունը, իրար հսկելը, իրար վրա կեղծ մեղադրանքներ պարունակող նամակներ հասցեագրելը ղեկավարությանը: Անհանդուրժողականության մթնոլորտ էր ստեղծված ողջ երկրում որևէ չնչին քննադատության համար՝ բոլոր նակարդակներում: Բուլշևիկյան ռեժիմը ցույց տվեց աշխարհին, թե որքան մեծ վտանգներ կարող են առաջանալ հասարակության մեջ՝ հավասարության սկզբունքի տակ թաքնված:

Բուլշևիկները հայտարարում էին, որ մարքսիզմը ոչ թե նեղ աղանդ է, այլ քաղաքակրթության զարգացման արդյունք, որ այն առաջացել է երեք տեսական աղբյուրներից՝ անգլիական քաղաքատնտեսությունից, հանձին Ադամ Սմիթի և Դեվիդ Ռիկարդոյի, ֆրանսիական ուտոպիական սոցիալիզմից, հանձինս Սեն Սիմոնի, Ֆուրիեի և Ռ.Օուենի և երրորդ աղբյուրը գերմանական դասական փիլիսոփայությունն է, հանձինս Կանտի, Յեզեի, Ֆոյերբախի: Ինչ վերաբերում է քաղաքատնտեսությանը, պետք է նկատել, որ բուլշևիկներն իրենց ողջ իշխանության ժամանակ պրակտիկ գործունեության մեջ երբեք հաշվի չեն առել տնտեսագետների կարծիքը, քանի որ առաջնորդվել են կուսակցական վերնախավի նեղ շրջանների կամքով: Ուտոպիական սոցիալիզմը կարելի է համարել մարքսիզմի ծագման աղբյուր, քանի որ բուլշևիկների, այսպես կոչված, գիտական կոմունիզմը ոչ պակաս ուտոպիական ուսմունք էր: Բանն այն է, որ մարքսիզմի առաջին պաշտոնական փաստաթուղթը «Կոմունիստական կուսակցության մանիֆեստն» (1848) է, որի «Պրոլետարներ բոլոր երկրների, միացե՛ք» բնաբանը բուլշևիկյան բոլոր թերթերը տպագրում էին թերթերի անվանումից հետո: Ճիշտ է, որ ղեկավարները իրենք էլ չէին հավատում այդ գաղափարի իրականացմանը, բայց պրոպագանդիստական նպատակով թողնում էին այդ նշանաբանը խայտառակվելուց խուսափելու համար: Ձևականորեն նրանք մինչև վերջ էլ չէին հրաժարվում իրենց համաշխարհային ցնորամիտ նպատակներից: Գաղափարական կարևոր մտքերից մեկն այն էր, որ պրոլետարիատը կապիտալիզմի գերեզմանափորն է, և որ ամբողջ աշխարհում պետք է հաղթանակի պրոլետարիատի դիկտատուրան: Բուլշևիկների հակառակորդները նկատել են այն հակասությունը, որ նրանք մի կողմից կապիտալիզմի տապալումը համարում էին անխուսափելի, իսկ մյուս կողմից՝ ամեն կերպ աջակցում էին կապիտալիզմի բոլոր հակառակորդներին, ստեղծում էին կուսակցություններ, ֆինանսավորում էին զանազան կազմակերպություններ ու մամուլ: Քննադատները հարցնում էին, թե ինչ կարիք կա այդքան ջանք թափել, եթե ինչ-որ բան պետք է տեղի ունենա անխուսափելիորեն: Չէ որ անիմաստ է ստեղծել կուսակցություն, որն աջակցի, օրինակ, Արեգակի խավարմանը:

Բուլշևիկյան փիլիսոփայության հասկացություններն անորոշ են, վերացական և գուրկ շոշափելի կոնկրետությունից, սակայն նրանց միշտ էլ վերագրվել է գիտականություն, և նրանց հիման վրա գուշակություններ են արվել ապագայի վերաբերյալ: Թե ինչ ստացվեց դրանից, պարզ դարձավ 1992թ. հետո: Իսկ ինչո՞ւ փլուզվեց քաղաքական այդ մեծ կառույցը: Փլուզման հիմնական պատճառը նրա ուտոպիական, անտրամաբանական, արհեստական բնույթն էր: Այն ստեղծվել ու գոյություն է ունեցել սվինների շնորհիվ և գոյություն ունեցավ այնքան ժամանակ, որքան հնարավոր էր այդ եղանակով պահպանել:

## ՊՐԱԳՄԱՏԻՉՄ

ՊՐԱԳՄԱՏԻՉՄԻ հիմնադիրն է ամերիկացի գիտնական և փիլիսոփա ՉԱՐԼԶ ՊԻՐՍԸ (1839-1914), որը այդ դերը ստանձնեց իր երկու հոդվածներով՝ «Հավատքի արմատները» (1877) և «Ինչպես պարզեցնել մեր գաղափարները» (1878) Նրա մտածողությունը խիստ նաթեմատիկական էր: Նա քննադատության ենթարկեց ավանդական փիլիսոփայությունը: Լինելով հավատացյալ՝ է նա խորապես համոզված էր, որ գիտության ոգին թշնամական է ամեն կարգի կրոնին և ջանքեր էր գործադրում, որպեսզի նրանց միջև համերաշխության եզրեր գտնի: Նա փորձեց գտնել գիտության համար նոր դիրքորոշում, որը նպաստավոր լինի գիտության զարգացման համար և միաժամանակ թշնամական չլինի հավատի նկատմամբ: Պիրսը քաջատեղյակ էր ավանդական և պոզիտիվիստական փիլիսոփայությանը: Կարելի է ասել, որ նա կիրառեց Դարվինի բնական ընտրության գաղափարը մարդու ճանաչողական գործընթացի նկատմամբ:

Եթե ավանդական փիլիսոփայության համար կարևոր էր հասկացության բովանդակության հարաբերությունը արտաքին աշխարհի կամ մարդու գիտակցության նկատմամբ, ապա Պիրսի համար կենտրոնական դեր կատարեց նշանակության հասկացությունը անհատի կարիքների համար: Ըստ պրագմատիզմի՝ փիլիսոփայությունը պետք է զբաղվի ոչ թե ավանդական պրոբլեմներով, այլ մարդկային կոնկրետ խնդիրներով: Փիլիսոփայության նպատակը պետք է լինի ոչ միայն ճանաչել արտաքին աշխարհը, այլ նաև օգնել մարդուն լուծել իր կյանքում հանդիպած խնդիրները: Պիրսը առաջնահերթ համարեց պարզել հասկացությունների նշանակությունը մարդու համար: Նա քննադատեց Դեկարտից եկած որոշ դրույթներ: Օրինակ, նա զրտնում էր, որ մարդկային ճանաչողությունը պետք է սկսել ոչ թե կասկածից, այլ այն կոնկրետ նախապաշարմունքներից, որոնք ընդունելի են մեզ համար: Նա չի կարծում, որ փիլիսոփայության մեջ մենք պետք է կասկածենք այն բաների վերաբերյալ, որոնք կասկածելի չեն մեր հոգու խորքում: Չի կարելի կասկածել ամեն ինչի վերաբերյալ: Եթե Դեկարտին մեթոդ մշակելը պետք էր աշխարհը ճանաչելու համար, ապա Պիրսին չի հետաքրքրում այդ վերացական և միայն իմացաբանական իմաստ ունեցող ճանաչումը: Նրա մտահոգության առարկան մարդու ներքին աշխարհն է, նրա առջև ծառայող կոնկրետ, գործնական արժեք ունեցող խնդիրները: Ըստ Դեկարտի՝ մտածողությունը ուղղված է դեպի դուրս, դեպի արտաքին աշխարհ այն ճանաչելու նպատակով, իսկ, ըստ Պիրսի, մտածողությունը դիտվում է որպես ներքին, հոգեբանական երևույթ, որը պարփակված է իր անձնական նախապաշարմունքներով, հավատալիքներով, հոգևոր արժեքներով: Եթե Դեկարտին հետաքրքրել է գաղափարների համապատասխանությունը իրերին, ապա Պիրսին հետաքրքրում է գաղափարների համապատասխանությունը միմյանց: Որպես գիտելիքի նախապայման նա ընդունում էր մեկ ուրիշ գիտելիք: Գնաչողության պրոցեսը չունի ոչ սկիզբ, ոչ վերջ, այն մի գիտելիքից անցումն է մյուսին: Մարդու մտածողությունը միշտ էլ սկսվում է ինչ-որ մի գիտելիքից, հետևաբար գիտելիքի սկզբի հարցը դառնում է անիմաստ:

Դեկարտին հասցեագրված մյուս առարկությունը վերաբերում է ճշմարտության, պարզության ու ակնհայտության չափանիշին: Պիրսը հայտարարում է, որ Դեկարտը չի կարող ի հայտ բերել տարբերությունը պարզ գաղափարի և այն գաղափարի, որը պարզ է թվում: Ըստ Պիրսի՝ առանձին վերցրած գաղափարը ոչ մի գիտելիք չի պարունակում, այն իմաստավորվում է մեկնաբանության միջոցով: Պիրսը մարդկային մտածողությունը դիտում է որպես հարմարվողական գործունեություն: Մարդն իր գոյության ընթացքում մշակում է գործողության բազմազան ձևեր, սովորույթ դարձած եղանակներ: Այդ սովորույթները փոխարինում են բնական բնագոյներին և գի-

տակցության կողմից վերածվում են հավատալիքների: Հավատը, ըստ Պիրսի, որոշակի ձևով գործելու պատրաստակամությունն է: Գաղափարի և հավատալիքի չափանիշը գործուղությունն է, գործունեությունը: Երկու գաղափար իրար հավասար են, եթե նրանք առաջացնում են միևնույն գործողությունը:

Հավատը մտքի բավարարված վիճակն է: Մարդկային գիտակցությունը բազմազան հավատալիքների համակարգ է: Հանգամանքների բերումով հավատը կարող է խախտվել կասկածով, որը խաթարում է մարդու գործունեությունը: Կասկածը մարդու անհանգիստ վիճակն է, որը հակառակ է բավարարվածությանը: Կասկածը առաջացնում է հետազոտության անհրաժեշտություն: Հետազոտության արդյունքը նույնպես հավատալիքն է: Մարդը ձգտում է ոչ թե ճշմարիտ գիտելիքի, այլ կայուն հավատալիքի: Պիրսի համար միևնույնն է ճշմարիտ է գիտելիքը, թե թվում է ճշմարիտ, կարևորը հավատն է նրա նկատմամբ: Ճշմարտության Դեկարտի չափանիշը, որը պարզությունն ու ակնհայտությունն են, Պիրսը փոխարինեց նշանակության հասկացությամբ, որը հանգեցվում է գործնական հետևանքների ամբողջության: Պիրսը պրագմատիզմը հասկանում է որպես ուսմունք, որի հիմքում ընկած է այն համոզմունքը, որ ամեն հասկացություն բնութագրվում է հնարավոր պրակտիկ հետևանքներով: Ճշմարտությունն այս դեպքում դիտվում է որպես անձի հավատի վիճակ, որը ենթակա չէ կասկածի: Այն դառնում է սուբյեկտիվ, հարաբերական: Պիրսը ճշմարտությունը սահմանում է որպես վերջնական, ստիպողական հավատալիք: Ճշմարտությունը տարբերվում է մոլորությունից նրանով, որ նրա հիման վրա կատարած գործողությունը մեզ կբերի ցանկալի նպատակի, այլ ոչ թե կշեղի նրանից: Այսինքն ճշմարտությունը գաղափարի հաջողությունն է, օգտակարությունը, աշխատունակությունը:

Ըստ Պիրսի՝ հեղինակության մեթոդը միշտ էլ կկառավարի մարդկային զանգվածը:

Ուիլիամ Ջեյմս (1842-1910) և Ջոն Դեյվիս (1859-1952) զարգացրին Պիրսի ստեղծած պրագմատիզմի հիմքերը և դարձրին դրանք փիլիսոփայական ավարտուն համակարգ: Ու.Ջեյմսը գտնում էր որ կրոնն անհրաժեշտ է մարդուն որպես հոգեկան լրացուցիչ հենարան կյանքի պայքարում: Ըստ նրա՝ որտեղ կա Աստված, ողբերգությունը ժամանակավոր է ու մասնակի: Մարդիկ չեն ճանաչում Աստծուն, նրանք օգտվում են նրանից: Ջեյմսին Աստծո գոյությունը հետաքրքրում է անհատի համար այդ հավատից հնարավոր հետևությունների առումով: Նրան բոլորովին չի հետաքրքրում Աստծո իրական գոյությունը: Աստծո հանդեպ հավատը պայմանավորված է ոչ թե բանական հիմքերով, այլ կամքի թելադրանքով: Հավատացյալը ոչինչ չի կորցնի, եթե պարզվի, որ իր հիպոթեզը Աստծո գոյության վերաբերյալ սխալ է: Նրա վիճակը ոչնչով ավելի վատ չի կարող լինել, քան աթեիստինը: Իսկ եթե իր հիպոթեզը ճիշտ լինի, նա կապահովի իր հոգու փրկությունը: Ուրեմն ինչո՞ւ չօգտագործել շահելու այդ միակ հնարավորությունը: Ջեյմսը օրինակներ է բերում կյանքից, որ հավատը օգնում է մարդուն իր նպատակներին հասնելու համար: Օրինակ, տղամարդուն հավատը կարող է հաջողություն բերել կնոջը սիրահետելիս: Մի քանի ավագակ, հավատալով իրենց ընկերներին, կարող են թալանել գնացքը, իսկ շատ ավելի մեծ թվով մարդիկ չեն դիմադրում, քանի որ չեն հավատում, որ մյուս ուղևորները կօգնեն իրենց: Ջեյմսը, ինչպես նաև Պիրսը, հավատը հասկանում են որպես գործողության պատրաստ վիճակ: Ըստ Ջեյմսի՝ մեր հավատից կախված Աստվածն էլ կարող է լինել ավելի կենսափինդ ու իրական:

Ջեյմսին չի հետաքրքրում, թե ինչպիսին է աշխարհը, նա ցանկանում է իմանալ, թե ինչպես կարելի է դասավորվել աշխարհում, որպեսզի զգալ իրեն ինչպես իր տանը: Նրա համար ամենակարևորը կրոնական, բարոյական փորձն է: Մարդկային գիտակցությունն իր բոլոր դրսևորումներով նախ և առաջ ընտրողունակության ակտի-

վությունն է: Ամեն իրական գիտակցությունն նպատակների մարտիկ է: Ո՞ր նյութի մեջ է կատարվում ընտրությունը: Միայն անհատական գիտակցության մեջ, որը մտքի, անհատական կյանքի անընդհատ հոսք կամ այլ բառերով՝ փորձի հոսք է: Ըստ Ջեմսի՝ փորձն ու իրականությունը նույնական են: Փորձի բովանդակության համար ելակետայինը զգայություններն են, որոնք կազմում են այն բովանդակությունը, որը կոչվում է զուտ փորձ: Մեզ անմիջապես տրվածը ծաղկող, բզզացող մեծ խառնաշփոթ է: Ամեն մեկս մեր ընտրողունակության ակտիվության միջոցով յուրակերպ ենք կողմնորոշվում այդ մեծ անկանոնության մեջ: Այդ կողմնորոշման արդյունքում մենք ստեղծում ենք մեր անկրկնելի աշխարհը, որը շատ ընդհանուր արժեքներ ունի այլ աշխարհների հետ, և լեզվի միջոցով մենք գտնում ենք այդ ընդհանրությունները: Գոյություն ունեն մեկ երկրորդական քայլի հիմնախնդիրներ, որոնց լուծումները միարժեք չեն: Օրինակ, գոյություն ու՞նի, արդյոք, Աստված, թե ոչ, և եթե գոյություն ունի, ապա ինչ է այն, կամ, որը ընտրել սահման էսի և Ռջեսի միջև, եթե աշխարհը պատկերենք բաղկացած էսից և Ռջեսից և այլն:

Ջեմսը զարգացրեց պրագմատիզմը դեպի արմատական էմպիրիզմ, որը բացի փորձից ոչինչ չի ընդունում ոչ միայն իմացաբանության ոլորտում, այլ նաև ողջ աշխարհի պորբլեմատիկայում: Ըստ նրա, եթե նույնիսկ գոյություն ունեն փորձից դուրս եություններ, նրանց մասին մենք ոչինչ չգիտենք, և նրանց գոյությունը մեզ համար ոչ մի նշանակություն չունի, քանի որ այն, ինչ մեզ համար կարող է որևէ նշանակություն ունենալ, ընդգրկվում է փորձի մեջ: Փորձի տարբեր մասեր, կապված լինելով միմյանց հետ, կարիք չունեն որևէ այլ հիմքի: Ըստ Ջեմսի՝ ողջ աշխարհը կառուցած է միայն փորձից: Նա փորձը բաժանում է երեք մասերի: Առաջին մասը կազմում է զգայությունների հոսքը: Զգայությունները չեն առաջանում կամայականորեն, դրանք ստիպողաբար հանդես են գալիս մեր առջև չգիտենք որտեղից: Դրանց ծագման հարցը անլուծելի է մեզ համար, այդ պատճառով էլ ենթակա չէ քննարկման:

Յնարավոր է, որ գոյություն ունի արտափորձնական ինչ-որ «իքստենսիվ իր», որը մեր զգայությունների համար հիմք է, մենք չգիտենք: Մեզ համար բավական է, որ մենք ներգրավված ենք զգայությունների հոսքի մեջ: Զգայությունները ոչ ճշմարիտ են, ոչ էլ սխալ, դրանք փաստեր են: Գճմարիտ կամ սխալ կարող է լինել միայն այն, ինչ մենք ասում ենք նրանց հարաբերությունների մասին: Փորձի երկրորդ մասը կազմում են մեր զգայությունների և մեր հիշողության մեջ նրանց պատկերների միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունները:

Փորձի երրորդ մասը նախորդ ճշմարտությունների ամբողջությունն է, որը հիմք է ցանկացած նոր հետազոտության համար: Այսինքն՝ մեր մտքերն էլ կազմում են մեր փորձի մի մասը: Այս տեսակետը Ջեմսը անվանում է զուտ փորձի փիլիսոփայություն: Իրերի որոշակիությունը կախված է մեզանից, մեր ընտրած տեսակետից, շահից, նպատակից: Պատկերավոր ձևով Ջեյմսն ասում է, որ մեզ տրված է մարմար, որից մենք պատրաստում ենք արձան: Պարզ է, որ աշխարհի պատկերը տարբեր է ամեն մեկի համար և այդ բազմազանության մեջ խոսել որևէ բացարձակ երևույթի մասին ոչ մի հիմք չկա, քանի որ աշխարհը անընդհատ մնում է անավարտ, այն հնարավոր չէ տեղավորել որևէ մի պատրաստի սխեմայի մեջ, նրանում միշտ էլ շատ տեղ կա նորի համար, որն անընդհատ առաջանում է: Ըստ Ջեմսի՝ գոյություն չունի այնպիսի տեսակետ, որը կարողանա ընդգրկել ողջ տիեզերքը: Աշխարհի կապակցվածությունը մեր գիտակցության մեջ է:

Պրագմատիստներն ըմբռնված ճշմարտությունն այն է, որն իրեն արդարացնում է մեր նպատակների իրագործման պրոցեսում: Տեսությունները դիտվում են ոչ միայն որպես հանելուկների պատասխաններ, այլ նաև որպես գործիք: Նյութական

գործիքների պես նրանք էլ պետք է գնահատվեն իրենց էֆեկտիվությամբ մեր նպատակների իրագործման պրոցեսում: Գաղափարը ինքնին ո՛չ ճշմարիտ է, ո՛չ սխալ: Այն կարող է ճիշտ լինել իր ստուգման ընթացքում: Սակայն մարդը չի կարող ստուգել բոլոր ճշմարտությունները: Նրանց մեծ մասը ինքը վերցնում է ուրիշներից՝ պատրաստի ձևով: Մարդը, ըստ Ջեյմսի, նախ և առաջ զգացող ու գործող էակ է: Մեր բոլոր նպատակներն ունեն զգայական հետևանքներ:

Ջոն Դյուին գտնում է, որ պրագմատիզմը փիլիսոփայության մեջ հրաժարվեց փիլիսոփայական ավանդական հիմնախնդիրներից՝ ուղղելով իր ուշադրությունը դեպի մարդկային պրոբլեմները: Հասարակության մեջ կենսունակությունը պահպանելու պայմանը, ըստ պրագմատիզմի, սովորույթները փոխելու ունակությունն է: Սովորույթն իր ներքին կայուն հավատալիքն է, որը գործելու պատրաստակամությունն է:

Քանի որ մարդն իր հարաբերությունների մեջ չի սահմանափակվում հայեցողությամբ, տեսական նկարագիրներով, այլ անտարբեր չէ նաև շահի նկատմամբ, ուստի ցանկացած հարաբերության մեջ նա նաև գնահատող է: Հակառակ պոզիտիվիստական տեսակետի, ըստ որի, փաստի և արժեքի միջև չկա որևէ տրամաբանական կապ, Ջեյմսը, և հետագայում էլ Դյուին զարգացրին այն տեսակետը, որի համաձայն՝ չկա էական տարբերություն ճանաչողական և արժեքային գործունեության միջև: Ըստ պրագմատիզմի՝ ճանապարհը դեպի ճշմարտություն և ճանապարհը դեպի գնահատական նույնն է, քանի որ ճշմարտությունը և արժեքը համընկնում են: Այդ տեսակետից ճշմարտությունը ընդհանուր անվանում է փորձի մեջ բոլոր տեսակի գործնական արժեքների համար: Գոյությունն այն է, ինչին ավելի լավ է հավատալ: Պրագմատիզմի ըմբռնած փորձի մեջ մտնում են իրականությունը, սուբյեկտը և սուբյեկտի ընկալումները, մտքերը, ապրումները, այսինքն այն ամենը, ինչի մասին կարելի է խոսել: Փորձից դուրս ոչինչ չկա: Ըստ պրագմատիզմի՝ փորձը չի սահմանափակվում ճանաչողությամբ: Այն իր մեջ ներառնում է երազները, հիվանդությունը, աշխատանքը, պատերազմը, երկինաստությունը, սուտը, մոլորությունը, էմպիրիկ ու տրանսցենդենտալ համակարգերը, մոգությունը, սնապաշտությունը, գիտությունը և այլն:

Դյուին չի ընդունում որևէ գերբնական էություն, քանի որ այն փորձից դուրս է: Նա ոչ մի բան չի ասում ոչ միայն աշխարհի մեզանից անկախ գոյության մասին, այլ նաև աստծո մասին: Նա ընդհանրապես փորձին վերագրում է կրոնական հատկություն: Այդ հատկությունն արտահայտվում է մեր կախվածությամբ այն ուժերից, որոնք մեր հսկողությունից դուրս են: Այն չափով, ինչ չափով որ մարդը սկսել է սովորել կառավարել որոշ ուժեր, նրա վախն աշխարհից նվազել է: Սակայն հիմա էլ որոշ դեպքերում բնական, անձնական կամ հասարակական ճգնաժամերի դեպքում, մարդը ստիպված է համոզվել, որ իր հսկողությունը հուսալի չէ, պատահական է: Այդ կապակցությամբ հասարակության մեջ պահպանվում են ճակատագրի, պատահականության, բախտի հասկացությունները: Քանի որ մեր հաջողությունը կախված է նաև արտաքին հանգամանքներից, արտաքինի նկատմամբ առաջանում է հարգանքի զգացում: Այդպիսի ականածանքը կյանքում մեր ճիշտ հեռանկարի բաղկացուցիչ մասն է: Այն հիմնվում է հավատի վրա, որ մարդու հարաբերությունները աշխարհի հետ գնալով էլ ավելի բանական կդառնան: Բանականության նկատմամբ այդ հավատը, որը կրոնական որակ է ձեռք բերում, չի կարող սասանվել ոչ մի գիտական հայտնագործությամբ:

Դյուին փորձից դուրս է բերում ոչ թե Աստծուն, այլ կրոնական հավատի զգացումն ու անհրաժեշտությունը: Պրագմատիզմը ձգտում է մշակել այնպիսի աշխարհայացք, որն օգնի մարդուն ապրել անկայուն և վտանգներով լի աշխարհում: Դյուին փորձում է բնագիտական մեթոդները կիրառել հասարակական, սոցիալական բնա-



գավառում: Ըստ նրա՝ փորձը լի է վտանգներով, առաջացող դժվարություններով և խնդիրներով, որոնց լուծման համար մենք ունենք մի ունիվերսալ գործիք՝ բանակա-  
նությունը, ինտելեկտը, որը լուծում է պրոբլեմային իրավիճակի բարդությունը, վե-  
րացնում մեր նպատակներին հասնելու ճանապարհին առաջացած խոչընդոտները:  
Այլ կերպ՝ դա նշանակում է հարմարվել կյանքի փոփոխություններին, մեր կենսոլորտին:

Եթե հետազոտությունը սկսվում է կասկածից, ապա նրա արդյունքը կասկածի  
վերացումն է, այսինքն՝ հավատի կամ գիտելիքի ձեռքբերումը: Դյուլին վերցրել է  
Պիրսից հետազոտության գաղափարը և ստեղծել է պրոբլեմային իրավիճակի հաս-  
կացությունը, որը կասկածը՝ որպես սուբյեկտիվ առանձնահատկություն, դարձնում  
է օբյեկտիվ երևույթ, քանի որ ենթադրում է սուբյեկտի շրջապատի առկայությունը:  
Դյուլին հետազոտության գործընթացը պատկերում է բաղկացած հինգ փուլերից՝ 1)  
դժվարության զգացում, 2) նրա վճռումը և սահմանների որոշումը, 3) պատկերացում  
նրա հնարավոր լուծման վերաբերյալ, 4) պատկերացումների վերաբերյալ զարգա-  
ցում դատողությունների միջոցով, 5) հետագա դիտարկումները, որոնք բերում են  
հաստատման կամ ժխտման:

Ըստ Դյուլիի՝ բաժանումը նյութականի և հոգևորի, ինչպես նաև տեսական և  
պրակտիկ գիտելիքի ունի միայն սոցիալական արմատներ: Նա քննադատում է  
ավանդական փիլիսոփայությունը, որը ձգտել է գտնել մարդուց դուրս գոյություն  
ունեցող անփոփոխ էություններ և երկրպագել դրանց: Այդ պատճառով նախորդ  
իմացաբանությունները վերացական են, որն էլ նրանց թերությունն է, հետևաբար  
ճանաչողական փորձը գերազնահատվել է փորձի մնացած ձևերի նկատմամբ: Ըստ  
Դյուլիի՝ պրագմատիզմի շնորհիվ պարզ դարձավ, որ բոլոր արժեքները գտնվում են  
ոչ թե փորձից այն կողմ, այլ միայն փորձի մեջ: Ըստ նրա՝ ճանաչողությունը հատուկ  
ուղղություն ստացած գործողություն է, այլ ոչ թե պրակտիկայից մեկուսի երևույթ:  
Ճանաչողության խնդիրը ոչ թե անփոփոխ, բարձրագույն և կատարյալ ռեալության  
բացահայտումն է, այլ փորձի ձևափոխման եղանակների հայտնագործումն է  
մարդկային շահերի և նպատակների իրագործման համար:

Ըստ Ջեմսի՝ գոյությունը պատկանում է ռեալությանը, սակայն նրա ցանկացած  
որոշակիություն պատկանում է մեզ: Յետեկոլ Ջեմսին, որը բնությունը համարում էր  
պլաստիկ և զուրկ սեփական որևէ բնութագրից, Դյուլին հայտարարում է, որ բնու-  
թյունը ավելին չէ, քան մարդկային ցանկությունների և նպատակների պլաստիկ  
նյութ: Համաձայն Դյուլիի՝ ճանաչողությունը սկզբում փոխում է իր առարկան, և ճա-  
նաչողական ակտիվությունը գործունեություն է՝ ուղղված ելման նյութի փոփոխմա-  
նը և ճանաչման օբյեկտի ստեղծմանը: Փիլիսոփաները, ասում է Դյուլին, համարում  
էին, որ գիտելիքը փոփոխություն է ճանաչող սուբյեկտի մեջ, այլ ոչ թե աշխարհում,  
այնինչ հակառակը՝ ինստրումենտալիզմի (գործիքայնության) համաձայն գիտելիքը  
ուղղորդված փոփոխություն է աշխարհի մեջ, իսկ գիտելիքի օբյեկտը ստեղծված, գո-  
յապես արտադրված օբյեկտ է: Այդ դրույթը գնահատվում է որպես Դյուլիի իմացու-  
թյան տեսության հիմքը՝ հետազոտությունը իրագործում է հետազոտվող բովանդա-  
կության ձևափոխություն: Ճանաչողությունն առաջացնում է փոփոխություններ ու-  
սումնասիրվող առարկայի մեջ:

Այսպիսով, Դյուլիի ինստրումենտալիզմի մեջ ավելի, քան Ջեմսի պրագմատիզ-  
մում ճշմարտությունը, գիտելիքը և իրականությունը համընկնում են և միաձուլվում:  
Ճանաչողությունը, ճշմարտության հաստատումը և ռեալության ստեղծումը դառնում  
են միևնույն գործընթացը: Գիտական հասկացությունները նախորդող և անկախ  
իրականության բացահայտում չեն, դրանք ունեն օպերացիոն նշանակություն, այ-  
սինքն՝ վերածվում են գործիքների և գործողության պլանների: Եթե դրանք ինչ-որ  
բան են նկարագրում, ապա միայն սուբյեկտի գործողություններ և օպերացիաներ:

Նրա համոզմունքը համընկնում է Բրիջմենի ասածին. «Ցանկացած հասկացության տակ մենք հասկանում ենք որոշակի օպերացիաների շարք, հասկացությունը համապատասխան օպերացիաների ամբողջության հոմանիշ է»: Դյուին պնդում է, որ բոլոր հասկացությունները, բոլոր բանական նկարագիրները պետք է ձևակերպված լինեն կամ իրական, կամ հնարավոր երևակայական օպերացիաների տերմիններով: Գաղափարները պնդումներ են ոչ թե այն մասին, թե ինչ կա կամ եղել է, այլ գործողությունների վերաբերյալ, որոնք պետք է իրագործվեն: Ամեն գաղափար նշանակում է օպերացիա, որը կարող է իրագործվել, այլ ոչ թե գոյություն ունեցող բան: Դյուինի ինստրումենտալիզմի (գործիքայնության), ինչպես նաև Ջեմսի պրագմատիզմի մեջ ճշմարտությունը սահմանվում է որպես օգտակարություն կամ գաղափարի աշխատատարություն: Մտածողության ֆունկցիան հանգեցվում է հնարավոր միջոցների գնահատմանը: Ըստ Դյուինի՝ դա է հետազոտության էությունը:

Պիրսի համար պրագմատիզմը մտածողության տեսություն է՝ հասկացությունների նշանակությունը պարզելու համար: Ջեմսի համար այն ճշմարտության տեսություն էր և բարոյական ուսմունք, Աստծո նկատմամբ հավատի ամրապնդման միջոց: Դյուինի համար այն ուսմունք էր պրոբլեմային իրավիճակների մասին մարդկային փորձում:

Պրագմատիզմն առաջացել է ամերիկյան գործարարության ոգուց և միշտ էլ կլինի նրա գաղափարական հենարանը:

## ՆԵՈՌՈՄԻԶՄ

ՆԵՈՌՈՄԻԶՄԻ հիմքը, ինչպես հուշում է նրա անվանումը, XIII դարի քրիստոնեական փիլիսոփա, Փարիզի համալսարանի պրոֆեսոր, «հրեշտակային դոկտոր» **Թովմա Աքվինացու (1225-1274)** հայացքներն են: Թովման մեծ ծառայություն է մատուցել Կաթոլիկ եկեղեցու գաղափարախոսությանը: Այն ժամանակ Եվրոպայի լուսավորության կենտրոններում լայն տարածում էին ստացել Արիստոտելի բնագիտական հայացքները, որի ջատագովներն էին արաբ փիլիսոփա Ավեռոեսի (Իբն-Ռուշդի) ժառանգորդները՝ Սիգեր Բրաբանտացու գլխավորությամբ: Վերջիններս մեծ նշանակություն էին ձեռք բերել հատկապես Փարիզի համալսարանում: Նրանք լուրջ անհանգստություն էին պատճառում Կաթոլիկ եկեղեցու առաջնորդներին, քանի որ ցույց էին տալիս, որ կրոնական հավատը չի կարող դիմակայել գիտության ու բանականության քննադատական փաստարկներին: Թովման իր ուրույն մեկնաբանությամբ Արիստոտելի փիլիսոփայությունը ծառայեցրեց կրոնական գաղափարախոսության նպատակներին: Տե՛ս էջ (104): Արիստոտելի փիլիսոփայությունը՝ եկեղեցական գաղափարախոսության երբեմնի թշնամին, Թովմայի հանճարեղ հնարամտության շնորհիվ դարձավ այդ ուլյն գաղափարախոսության համար ամուր հիմք հետագա դարերի ընթացքում:

Թովմայի հոգևոր սխրանքը նկատվեց և գնահատվեց նրա մահից շատ տարիներ հետո միայն: Նկատենք, որ դեռ Թովմայի կենդանության օրոք՝ 1270թ., Արիստոտելի փիլիսոփայությունը պաշտոնապես նորից արգելվեց Կաթոլիկ եկեղեցու կողմից: Դարերի ընթացքում Թովմա Աքվինացու հայացքները եղել են եկեղեցական գաղափարախոսության հիմքը: 1879թ. Հռոմի պապ Լևոն XIII հրապարակեց կոնդակ՝ «Կաթոլիկ դպրոցներում հրեշտակային դոկտոր սուրբ Թովմա Աքվինացու ոգով քրիստոնեական փիլիսոփայության վերականգնման մասին»: (1893) Լուվենում (Բելգիա) բացվեց փիլիսոփայության բարձրագույն ինստիտուտ, որը հետագոտում և դասավանդում է Թովմայի ուսմունքը: 1914թ. Պիոս X պապը հրատարակեց

«24 թովմայական դրույթներ, որոնց մեջ ձևակերպված են կաթոլիկ փիլիսոփայության անվիճելի հիմնադրույթները» ըստ նրա բոլոր բաժինների:

**ԺԱԿ ՄԱՐԻՏԵՆԸ (1882-1973)** XX դարի անվանի նեոթոմիստներից է, նա է նեոթոմիստական մանիֆեստի (հրովարտակի)՝ «Հակամոդեռնի» հեղինակը: Նա ժխտում է փիլիսոփայական մտքի զարգացումը սկսած Դեկարտից՝ համարելով այն ճշմարտության ճանապարհից շեղված փիլիսոփայական մոլորությունների պատմություն: Նա կոչ է անում վերադառնալ սխոլաստիկական իմաստությանը:

Թոմիզմի և նեոթոմիզմի գլխավոր դրույթը հավատի և գիտելիքի ներդաշնակ միասնության համոզմունքն է: Թովմականները պնդում են, որ հավատը և գիտելիքը ոչ թե պետք է հակադրել, այլ ճիշտ կիրառել, որպեսզի նրանք լրացնեն միմյանց: Գիտելիքի աղբյուրը մարդկային բանականությունն է, սակայն մարդը վերջավոր, սահմանափակ էակ է, հետևաբար նրա բանականությունն էլ այդպիսին է: Այդ պատճառով էլ աշխարհում շատ երևույթներ մատչելի չեն մարդկային բանականությանը:

Ըստ թովմայական տեսակետի՝ գոյություն ունի ճշմարտության երկու տարբեր բնույթի աղբյուր՝ աստվածային հայտնությունը հավատի միջոցով և գիտելիքը մարդկային բանականության միջոցով: Ինքնըստինքյան պարզ է դառնում, որ թովմայական տեսակետից առաջնությունը տրվում է աստվածային հայտնությանը մարդկային բանականության համեմատությամբ: Գիտելիքը, որը ձեռք է բերվում բնական եղանակով, կարիք է զգում անընդհատ հսկողության հավատի կողմից, որը գիտելիքներ է ձեռք բերում գերբնական եղանակով: Եթե Կանտը, օրինակ, ընդունում էր կրոնը բանականության սահմաններում, ապա թոմայականները բանականությունը ընդունում են կրոնի սահմաններում: Փիլիսոփայությունը, ըստ նրանց, աստվածաբանության աղախինն է: Այն ազատ է այնքանով, որքանով թույլ է տալիս աստվածաբանական հսկողությունը: Փիլիսոփայությունը քրիստոնեական աստվածաբանությունից բաժանելու բոլոր փորձերը համարվում են հերետիկոսություն:

Փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը միևնույն նպատակի երկու ուղղություններն են վերընթաց՝ դեպի Աստված և վարընթաց՝ Աստծուց: Բանականությունը հարթում է փիլիսոփայության ճանապարհը, որը վեր է բարձրանում արարված իրերից դեպի Արարիչ, իսկ աստվածաբանության ուղին լուսավորում է աստվածային հայտնությունը՝ Աստծուց դեպի արարածները: Ըստ նեոթոմականների՝ բոլոր գիտությունները դասավորված են բրգածն՝ գազաթին աստվածաբանությունն է, միջնամասուն՝ փիլիսոփայությունը, իսկ հիմքում՝ մնացած բոլոր գիտությունները: Մետաֆիզիկայի հիմնական հարցը կեցության հարցն է: Այդ մետաֆիզիկայի համաձայն, գոյություն ունեն երկու իրարից տարբեր իրողություններ՝ Աստված և իր արարածները: Բացարձակ կեցության գոյաբանությունը չի կարող ճանաչվել ռացիոնալ (բանական) եղանակով: Այդ կեցությունը աշխարհից տարբեր, անըմբռնելի և անփոփոխ հոգեկան սուբստանցն է: Կեցությունը աստվածային սուբստանցի բուն էությունն է: Աստծո կողմից աշխարհի արարչագործության (կրեացիոնիզմի) սկզբունքը ելակետային է թոմայական մետաֆիզիկայի համար, որի հիմքում ընկած է Աստծո և աշխարհի սահմանազատումը: Դեռ հինգերորդ դարում Տոլեդոյի եկեղեցական ժողովը՝ որպես անպայման դավանանք ընդունեց. «Եթե որևէ մեկը ասում է, որ այս աշխարհը, ինչպես նաև նրա բոլոր տարրերը, ստեղծված չեն Աստծո կողմից, ապա թող նզովյալ լինի նա»: 1879թ. Լևոն XIII պապի կոնդակի համաձայն դատապարտելի են համարվում այն ուսմունքները, որոնք պնդում են, թե «նյութական աշխարհը չունի ո՛չ սկիզբ, ո՛չ պատճառ, իսկ իրերի ընթացքը չի ղեկավարվում աստվածային նախախնամության կողմից, այլ ենթարկվում է մի անհայտ կույր ուժի և ճակատագրական անհրաժեշտության»: Այնինչ ճիշտն այն է, որ «բոլոր իրերն առաջացել են

ոչնչից Աստծու ամենակարող զորությամբ, դրանք գոյություն ունեն նրա բանակա-  
նության շնորհիվ, շարժման մեջ են դրվում և ուղղվում են Աստծո կողմից՝ դրանցից  
յուրաքանչյուրի համար նախասահմանված նպատակին»։ Վատիկանի Առաջին տիե-  
զերաժողովի կողմից 1870թ. ընդունված «Կաթոլիկական հավատի դոգմատիկ սահ-  
մանադրության» երկրորդ կանոնի համաձայն «Եթե որևէ մեկը չի ամաչի պնդելու, թե  
մատերիայից դուրս ոչինչ չկա, ապա թող նզովյալ լինի նա»։ Կեցությունը ըստ էութե-  
յան ոգին է։ Ըստ այդ «Սահմանադրության»՝ փիլիսոփայությունը զբաղվում է բնա-  
կան կարգով, իսկ հավատը վերաբերում է գերբնական իրականությանը, որն Աստծո  
ներքին կյանքն է։ Այսպիսով, հավատին է վերագրվում այն հարցերի ոլորտը, որը  
մատչելի չէ մարդկային գիտությանը և բանականությանը։ Աստված անճանաչելի ու  
անմատչելի է մարդուն, և թովմայական ուսմունքն արգելում է պատկերել Աստծուն  
որևէ կերպ։

Փիլիսոփայության հիմնական դերն ու նպատակը Աստծո գոյության ապա-  
ցույցն է, որը պետք է իրագործվի զգայական աշխարհի երևույթները մեկնաբանելու  
միջոցով։ Աստծո մասին մենք կարող ենք դատել՝ ըստ նրա արարած աշխարհի։  
Մենք կարող ենք ճանաչել Աստծուն միայն նմանության եղանակով։ Աստծուն ճանա-  
չելը բանականության միջոցով անհնարին է։ Սակայն, հարգելի ընթերցող, միաժա-  
մանակ այդ նույն բանականության վրա է դրվում Աստծո գոյությունը ապացուցելու  
պարտականությունը։

Նյութական աշխարհը նկարագրելու համար պահպանվում է Արիստոտելի ուս-  
մունքը ձևի ու մատերիայի մասին, իհարկե, որոշ էական փոփոխություններով։  
Մատերիան դիտվում է պասիվորեն, սոսկ որպես հնարավորություն։ Միայն ձևն է  
իրական, որոշակիորեն իրագործված։ Ավելին, մատերիան դիտվում է որպես էություն-  
նից զուրկ, միայն բացասական երևույթ։ Ի հավելումն Արիստոտելի հայացքների,  
ընդունվում է, որ նյութական իրականությունից բացի գոյություն ունի զուտ հոգևոր  
իրականություն, ինչպիսին է հրեշտակային աշխարհը։ Աստվածային արարչագոր-  
ծությունը դիտվում է որպես ոչ թե միանվագ գործունեություն, այլ նա ուղեկցվում է և  
պատճառ է հանդիսանում ցանկացած գոյացման, փոփոխության, զարգացման և  
վերացման պրոցեսներին աշխարհում։ Պարզ է, որ այս գաղափարները անհամատե-  
ղելի են բնական օրինաչափության գաղափարի հետ։ Ամեն մի բնական օրինաչա-  
փություն թելադրված է Աստծո կամքով ու գործունեությամբ։ Ըստ նոր թովմականնե-  
րի՝ բուսական ու կենդանական հոգիները ո՛չ նյութական են, ո՛չ էլ հոգևոր։

Ամեն բան առաջանում է կամ մատերիայից կամ ոչնչից։ Քանի որ հոգին չի կա-  
րող առաջանալ մատերիայից, ուրեմն նա առաջացել է ոչնչից կամ, այլ կերպ ասած,  
Աստծո արարչագործությամբ։ Աստված ինքն է ստեղծում ամեն անհատի հոգին այն  
պահին, երբ սաղմը դառնում է մարդկային մարմին։ Այդ պահից ծնողներից առաջա-  
ցած մարմինը և Աստծո կողմից առաջացրած հոգին կազմում են մեկ միասնություն։

Վատիկանի Առաջին տիեզերաժողովում ասված է. «Եթե որևէ մեկը ասում է, թե  
մարդկային բանականությունը այնքան անկախ է, որ հավատը չի կարող կառավար-  
ել նրան, ապա թող նզովյալ լինի նա»։ Այսինքն, ըստ թովմականների, բանակա-  
նությունը կառավարվում է հայտնության կողմից, որը վճռում է նույնիսկ ճշմարտու-  
թյան չափանիշները։ Ըստ նրանց՝ հայտնությունը մեզ հաղորդակից է դարձնում այն  
խորհուրդներին, որոնք մենք երբեք չէինք իմանա բանականությամբ, որովհետև  
դրանք վեր են այն ամենից, ինչ մարդը կարող է հուսալ և ինչ նա ունակ է ըմբռնելու։

Վատիկանի Առաջին տիեզերաժողովի «Դավանական սահմանադրության» հա-  
մաձայն, մարդը կոչված է գերբնական նպատակի։ Աշխարհը ստեղծված է ի փառս  
Աստծո և ոչ թե անհամար էակների բազմացման համար։ Նոր թովմայական բարոյա-  
խոսները քարոզում են բարոյական արժեքների ոչ թե բնական, երկրային, այլ գեր-

բնական, աստվածային նպատակադրվածությունը: Մարդը ստեղծված է Աստծո համար: Բարոյական կամքի վերջնական նորմատիվն է «Ապրել՝ աչքը երկնքին հառած»: Աստված այն ուժն է, որը գործում է ամեն օրեմքի հետևում, ինչպես բնության մեջ, այնպես էլ պատմության ընթացքում: Այնպես որ ամեն պատահականություն և անակնկալ բացատրվում է Աստծո կամքով: Վատիկանի երկրորդ տիեզերաժողովը ունեցել է 168 նստաշրջան և տևել է չորս տարի (1961-1965): Պապ Յովհաննես XXIII 1962թ. ազդարարեց կաթոլիկական եկեղեցու վերակառուցման անհրաժեշտության մասին:

## ՆԵՈՊՈԶԻՏԻՎԻԶՄ

XX դարի պոզիտիվիզմը, որը կոչվում է նաև նեոպոզիտիվիզմ, ունեցել է մի քանի կենտրոններ, որոնցից գլխավորը 20-30-ական թվականներին առաջացած «Վիեննական խմբակն» է՝ հանձին Մ.Շլիկի, Ռ.Կարնապի, Օ.Նեյրատի և մյուսների: Այն ելնում է որոշակի հիմնական դրույթներից՝ 1) Ավանդական փիլիսոփայության հիմնական գաղափարները զուրկ են գիտական իմաստից, և գիտության հիմք հանդիսացող նյութը չեզոք է փիլիսոփայական բազմազանության նկատմամբ: 2) Իրերի օբյեկտիվ գոյության հարցը համարվում է գիտականորեն անիմաստ, իսկ գիտության հետազոտության օբյեկտը համարվում էր «անմիջական տվյալը»: 3) Տրամաբանական օրենքները և գիտական դրույթները համարվում են պայմանական համաձայնության արդյունք:

Եթե է.Մախը և Ռ.Ավենարիուսը զգայարանների բնույթի հարցը լուծում էին չեզոքության տարբերակով, հայտարարելով, որ զգայարանները չպետք է վերագրել ոչ միայն օբյեկտին, ոչ էլ միայն սուբյեկտին, քանի որ նրանք աշխարհի չեզոք տարրերն են, ապա Մ.Շլիկը և Ռ.Կարնապը ընդհանրապես հրաժարվեցին որևէ լուծում տալ զգայությունների բնույթի հարցին՝ համարելով այն ոչ գիտական և անհիմն, այսինքն՝ անիմաստ: Նրանք զգայությունը համարում են ելակետային ճանաչողական նյութ: Նրանց համար կարևոր նշանակություն ունի տրամաբանական (տեսական) կոնստրուկցիայի հասկացությունը, որի համաձայն ֆիզիկայում ուսումնասիրվող օբյեկտը ոչ թե սիմվոլ է զգայությունների համեմատաբար կայուն խմբերի համար, ինչպես այն եղել է է.Մախի և Ռ.Ավենարիուսի համար, այլ ատոմար (տարրական) փաստերը ֆիքսող նախադասությունների ձևական ձևափոխման արդյունք: Այդ արդյունքներն ընդունվում են, եթե նրանցից կարելի է դուրս բերել զգայորեն ստուգվող հետևանքներ: Տրամաբանական կոնստրուկցիայի տեսակետը նույնացնում է հետազոտության օբյեկտը այդ օբյեկտի մասին տեսության հետ, այսինքն՝ գիտական փաստ է համարվում այն ինֆորմացիան, որը ֆիքսված, արձանագրված է նշանային միջոցներով: Եթե էմպիրիոկրիտիկները (փորձաքննադատները), այսինքն՝ է.Մախն ու Ռ.Ավենարիուսը, կարծում էին. մտածողությունը կրճատում է, տնտեսում է, պարզեցնում է փորձի նկարագիրը, տեսությունը, ապա նեոպոզիտիվիստները գտնում էին, որ մտածողությունը փորձին հաղորդում է ստեղծագործական կամայականություն՝ ձևափոխելով այն:

Նեոպոզիտիվիզմը զարգացրեց լեզվի փիլիսոփայությունը՝ լեզուն դիտելով որպես պայմանական նշանների համակարգ: Այդ պատճառով նեոպոզիտիվիզմը ստացավ «լինգվիստական պոզիտիվիզմ» անվանումը: Հետագայում նեոպոզիտիվիզմը գլխավորեց բնագիտական նվաճումների մեկնաբանությունը և դարձավ ամենաազդեցիկ փիլիսոփայությունը գիտական մեթոդաբանության բնագավառում: Նրանց փիլիսոփայության հիմքը գիտական լեզվի տրամաբանա-սեմիոտիկական վերլուծությունն է: Այսինքն՝ նրանց կողմից վերլուծության ենթարկվեցին կոնկրետ գիտու-

թյունների մեջ կիրառվող տերմինները, նրանց կապերը, նրանցով կառուցած նախադասությունները և կապակցությունները: Նկատի ունենալով փիլիսոփայական ուղղությունների միջև դարավոր պայքարը իրար դեմ՝ նեոպոզիտիվիզմը հայտարարում է, որ ինքը նպատակ չունի պայքարել որևէ մեկի դեմ, քանի որ իր առջև դրված է մեծ խնդիր՝ կառուցել նոր աշխարհայացք և նոր կենսաոճ, որը հիմնված լինի մեթոդական ճշգրիտ մտածողության վրա:

Նեոպոզիտիվիստները քննադատում էին ավանդական փիլիսոփայությունը՝ որպես կեղծ պրոբլեմների համակարգ: Ըստ Յ.Ռայխենբախի՝ փիլիսոփայության պատմությունը փիլիսոփաների սխալների պատմությունն է: Վիտգենշտայնը առաջարկում է նախորդ փիլիսոփայությունը լուծության մատնել, հայտարարելով, որ այն ոչ մի ընդհանուր բան չունի փիլիսոփայության հետ: Ըստ նրա՝ փիլիսոփայությունը ոչ թե տեսություն է, այլ գործունեություն: Եվ ինքն իր գործունեությունը համարում է գիտական նախադասությունների տրամաբանական կառուցվածքի պարզաբանում: Իսկ Կառնապը խոսում է ավանդական փիլիսոփայության մասին այնպես, ինչպես կարելի է խոսել առասպելաբանության մասին:

Նեոպոզիտիվիզմը լայն փիլիսոփայական ուղղություն է, որի տարբեր ներկայացուցիչներ տարբեր նպատակներ էին հետապնդում: Քառասունական թվականներին իմացության տեսության մեջ կարևորություն ստացավ անալիտիկական գործունեությունը, որը չէր սահմանափակվում ավանդական փիլիսոփայության մետաֆիզիկական ելությունների քննադատությամբ: Այդ հոսանքը պոզիտիվիզմի մեջ կոչվեց անալիզի (վերլուծության) փիլիսոփայություն: Նրա առաջացումը կապված է Դ.Մուրի անվան հետ, որը, ինչպես ինքն է ասել, «առարկայական լեզվի մեջ ձգտել է հասնել տերմինաբանական պարզության»:

Փոփոխության ենթարկվեց նաև «վերլուծել» հասկացությունը: Եթե ավանդական իմացաբանության մեջ այն նշանակում է ամբողջը տրոհել մասերի և դիտարկումը սկսել մասերից, ապա քառասունական թվականներից այն նշանակեց լեզվական արտահայտությունների պարզեցում նրանց ձևափոխման միջոցով: Վերլուծության համար անհրաժեշտ է սահմանման օպերացիան: Ըստ Բ.Ռասելի՝ եթե հայտնի լինեն բոլոր ատոմար փաստերը, հնարավոր է միայն տրամաբանության միջոցով դուրս բերել բոլոր ճշմարիտ նախադասությունները: Արտահայտության պարզեցումը նրա ճշգրտումն է: Կարևոր դարձավ «նշանակություն» հասկացության սահմանումը: Ըստ Մ.Շլիկի՝ փիլիսոփայության առարկան ոչ թե ճշմարտության որոնումն է, այլ նշանակության հետազոտումը: Արտահայտության նշանակությունը նրա ստուգման մեթոդն է: Ստուգման մեթոդը սուբյեկտի գործողությունների նկարագիրն է, այն գործողությունների, որոնք հանգեցնում են փաստերի առաջացմանը, որոնք հաստատում կամ ժխտում են կոնկրետ արտահայտության ճշմարտացիությունը: Ըստ Բ.Ռասելի՝ նշանակությունը համապատասխան նշանի (բառի) հարաբերությունն է սուբյեկտի այն գործողություններին, որոնց տրոհվում է նշանի գործածության պրոցեսը: Ըստ Պ.Բրիջմենի՝ նշանակությունը օպերացիաների հանրագումար է: Օպերացիա է կոչվում գիտակցորեն ուղղորդված և կրկնվող գործունեությունը: Ըստ Լ.Վիտգենշտայնի՝ նշանակությունը բառերի գործածման եղանակն է: Մասնագետների մի մասը նշանակությունը նույնացնում է նշանների զուգակցման կառուցվածքին: Մյուսների կողմից նշանակությունը բնութագրվում է որպես նշանի և առարկայի միջև անմիջական հարաբերություն:

Ըստ Մ.Շլիկի՝ փորձը չեզոք է, այն ոչ նյութական է, ոչ էլ իդեալական: Այն անբաժան փաստերի կամ իրադարձությունների պարզ համակցում է:

Յիշենք, որ Է.Մախի համար մեր զգայությունները օբյեկտի տեսակետից ֆիզիկական ելություններ էին, սուբյեկտի տեսակետից՝ հոգեբանական, իսկ գիտության

տեսակետից նա հայտարարում էր զգայությունների չեզոքությունը: Ռ.Ավենարիուսը՝ նրա համախոհը, հայտարարում էր, որ ինքը չգիտի ո՛չ ֆիզիկական, ո՛չ հոգեբանական էություններ, այլ միայն «երրորդը»: Ի.Պետցուլը պարզաբանում էր, որ այդ երրորդը չունի իր հետ հարաբերակցական բովանդակալից հասկացություն: Համենայն դեպս այդ «երրորդը» մախիստների համար զգայություններն էին ինքնին փաստի և գիտության տեսակետից: Եթե, ըստ Մախի ու Ավենարիուսի, աշխարհի միասնությունը աշխարհի մասին մտածողությունն է մտքի տնտեսման սկզբունքի համաձայն, ապա, ըստ Մ.Շլիկի, աշխարհի միասնությունը նրա ճանաչելիությունն է:

Վերիֆիկացիայի (հաստատացման) սկզբունք է կոչվում փորձի բովանդակության ճշմարտացիության ստուգման պահանջը: Դատողության ճշտության չափանիշ է նրա համապատասխանությունը սուբյեկտի զգայական փորձին: Եթե դատողության բովանդակությունը չի հաջողվում համադրել փորձի հետ, այն համարվում է գիտականորեն անհիմաստ: Ըստ վերիֆիկացիայի սկզբունքի՝ անդիտարկելիությունը նույնացվում է գիտականորեն անհիմաստության հետ: Այդ սկզբունքի համաձայն՝ ավելի կոնկրետ ձևով սուբյեկտը կարող է ստուգել այս կամ այն նախադասության ճշմարտացիությունը՝ միայն համեմատելով այն նրա փորձի վերաբերյալ ապրումների հետ: Եթե տվյալ նախադասության համադրումը փորձի տվյալների հետ հնարավոր չէ իրականացնել անմիջականորեն, պետք է այդ նախադասությունը տրամաբանական դեդուկցիայի միջոցով այնպես ձևափոխել, որպեսզի այդ նոր նախադասությունը համեմատվի փորձի հետ: Իսկ եթե նախադասությունը համեմատել չի լինում փորձի հետ ոչ ուղղակիորեն, ոչ անուղղակիորեն, այդ նախադասությունը համարվում է գիտականորեն անհիմաստ: Վերիֆիկացիայի սկզբունքը գործում է ոչ միայն կոնկրետ ստուգման գործընթացում, այլ նաև սկզբունքորեն ստուգելիության դեպքում: Հ.Ռայխենբախը առաջարկեց տարբերակել տեխնիկական ստուգելիությունը սկզբունքային ստուգելիությունից: Վերիֆիկացման սկզբունքի համաձայն, նախադասության ճշմարտության չափանիշը նրա ստուգելիությունն է փորձի միջոցով: Փորձնական ստուգումը նախադասության համեմատումն է անմիջականորեն տրվածի հետ: Ստուգելիությունը նախադասության իմաստավորումն է, իսկ նրա ստուգման գործողությունների ամբողջությունը նրա իմաստն է: Վերջին միտքը կարելի է մեկնաբանել այնպես, որ նախադասության ճշմարտացիությունը նույնական է նրա իմաստավորմանը:

Նեոպոզիտիվիզմը հրաժարվեց նաև գիտական օրենքների դասական ըմբռումից: Եթե ավանդական փիլիսոփայության ու գիտության մեջ գիտական օրենքը բնական երևույթների մեջ մշտական, էական կապն է, ապա ըստ նեոպոզիտիվիզմի, գիտական օրենքի ըմբռումը բազմազան է, բայց ոչ մի դեպքում չի հիշատակվում բնական երևույթը: Այդպես, ըստ Մ.Շլիկի, գիտական օրենք են կոչվում առանձին դրույթների ձևակերպման համար ռեցեպտները (դեդատոմսերը): Ռ.Կարնապը գիտական օրենքներ է անվանում գիտական լեզվի տրամաբանա-շարահյուսական կանոնները: Ֆ.Ֆրանկը եկել է այն եզրակացության, որ, օրինակ, գոյություն չունի ընդհանուր պատճառականության օրենք, այլ առանձին գիտություններում գոյություն ունեն միայն պատճառա-հետևանքային կապի մասնակի օրենքներ, որոնք ընդամենը բանաձևեր են և ընտրվում են այնպես, որպեսզի նրանցից բխեն հայտնի զգայական փաստերը, և, որպեսզի դրանք դառնան ապագա զգայությունների կանխատեսման սխեմաներ: Հ.Ռայխենբախը համաձայն է Կարնապիի հետ, սակայն, գերադասում է այստեղ խոսել կանխատեսման հավանական բնույթի սխեմաների մասին: Նեոպոզիտիվիստները ամեն առիթով ընդգծում են, որ իրենք հավասարապես հեռու են ավանդական փիլիսոփայություններից, մասնավորապես՝ մատերիալիզմից և իդեալիզմից: Գոյի խնդիրը միշտ էլ եղել է ավանդական փիլիսոփայական ուղ-

ղությունների հիմնական վեճի առարկան: Ավելին, հենց այս խնդրի լուծումից է կախված եղել այս կամ այն ուղղության որոշակիությունը: Նտեպոզիտիվիզմը այստեղ էլ հրաժարվեց ավանդույթից, հայտարարելով, որ գոյը ընդամենը տրամաբանա-մաթեմատիկական օբյեկտների տրվածությունն է գիտակցությանը:

Կ.Պոպերն առաջարկեց վերիֆիկացիայի սկզբունքը լրացնել ֆալսիֆիկացիայի սկզբունքով, ըստ որի, հայտնաբերվում են այնպիսի էմպիրիկ պայմաններ, որոնցում հիպոթեզները (ընդհանուր նախադասությունները) կլինեն կեղծ, սխալ: Հիպոթեզի համար փորձնական հերքման բացակայությունը վկայում է ոչ թե հիպոթեզի ճշմարտացիության մասին, այլ միայն նրա արդարացվածության օգտին: Սակայն հիպոթեզի փորձնական հերքումը վկայում է նրա սխալ լինելը, որն ավելի ստույգ գիտելիք է, ստուգման հուսալի միջոց: Ֆալսիֆիկացման սկզբունքը լավ է աշխատում, բայց նա միակողմանի է, քանի որ այն կարող է բացահայտել սխալը, բայց չի կարող հաստատել ճիշտը: Բոլոր դեպքերում վերիֆիկացման սկզբունքը Օկամի ածելու նման գիտությունից հեռացնում է մետաֆիզիկական (այսինքն՝ ոչ գիտական) դրույթները:

Կոնվենցիոնալիզմի սկզբունքը պոզիտիվիստական կարևոր համոզմունքներից է, ըստ որի, գիտության մեջ ամենակարևոր, ընդհանուր բնույթի դրույթները արդյունք են գիտնականների միջև փոխադարձ համաձայնության: Այդ սկզբունքը էապես տարբերվում է ճշմարտության ավանդական չափանիշներից՝ զգայական փորձից և ապրիորի դրսևորվող ինտուիցիայից, որը մենք վերագրում ենք բանականությանը:

Կոնվենցիոնալիստները տարբերվում են իրարից, քանի որ գիտնականների միջև համաձայնության հիմքը տարբեր են ընդունում: Ըստ Ռ.Կարնապի՝ նախընտրելի համակարգերը ընդունելի են «մեր մշակութային շրջանակի գիտնականների համար»: Ռայթը որպես համաձայնության հիմք ընդունում է առօրյա կյանքում և գիտության մեջ ձևավորված սովորույթները: Բրայթվեյթը որպես համաձայնության հիմք ընդունում է մտավոր բավականությունը: Ըստ Մ.Շլիկի և Հ.Պոլանկարեի՝ համաձայնության պայմանը բնության օրենքների արտահայտման ձևի պարզությունն է: Այս դեպքում պարզությունը ընկալվում է որպես Է.Մախի «մտքի տնտեսման» սկզբունքի դրսևորում, որը միանում է այդ սկզբունքի գիտակցումից առաջացած սուբյեկտի գեղագիտական հաճույքին:

Պոզիտիվիստների մի մասն այն կարծիքին է, որ ֆիզիկայի լեզուն՝ որպես ամենակատարյալ գիտական լեզու, պետք է հիմք հանդիսանա մյուս գիտությունների համար: Գիտությունների ցանկի մեջ մտնում են նաև հոգեբանությունը և սոցիոլոգիան:

Պոզիտիվիզմի առանձին ճյուղ է Փ.Բրիջմենի օպերացիոնալիզմը, ըստ որի, ցանկացած գիտական հասկացության բովանդակությունը կարելի է արտահայտել օպերացիաների (գործողությունների) միագումարով: Ելնելով այդ համոզմունքից՝ ֆիզիկական իրականության հատկանիշ կարելի է վերագրել միայն այն հասկացություններին, որոնք կարող են բնութագրվել ֆիզիկական գործողությունների (օպերացիաների) բազմությամբ: Օպերացիոնալիզմը աշխատում է, այսպես կոչված, փակ հասկացությունների նկատմամբ, որոնց բովանդակությունը լիովին պարզված է փորձնական տվյալներով, սակայն այն չի կարող վերաբերվել բաց հասկացություններին, որոնց բովանդակությունը դեռ լիովին ճշտված չէ փորձնական տվյալներով: Քանի որ գիտությունը զարգանում է հիմնականում բաց հասկացությունների զարգացման շնորհիվ, ուրեմն օպերացիոնալիզմը չի կարող շատ օգտակար լինել գիտության մեթոդաբանության տեսակետից: Օպերացիաները լինում են ֆիզիկական՝ ձեռքի, գործիքային և լաբորատոր, ինչպես նաև մտավոր՝ բառային և թղթա-մատիտային: Բառային օպերացիաները այն հարցադրումներն են, որոնք ստեղծվում են հետազոտողի մտքում, իսկ թղթա-մատիտային օպերացիաները վերաբերում են մաթեմատիկային և տրամաբանությանը:



Օպերացիոնալիզմը խուսափում է պատասխանել այն հարցին, թե գոյություն ունի, արդյոք, աշխարհն անկախ դիտորդից: Նա գերադասում է այլ հարցադրում, թե փորձի ինչպիսի՞ տեսակ է վերագրվում իրին, երբ ասվում է, որ ինչ-որ բան իրական է: Ռապոպորտը այդ հարցին պատասխանում է. «Իրականության բացահայտումը կայուն ինվարիանտների բացահայտումն է: Այն ավանդական հարցը, թե իրական է, արդյոք, իբրև, նշանակություն է ձեռք բերում այն ժամանակ, երբ այն ձևակերպված է որպես այլ հարց՝ որքանով է կայուն այն ինվարիանտությունը, որին վերաբերում է իբրև: Կայունության չափումը անկախ փորձերի ինվարիանտն է: Իրականությունը ինվարիանտության ենթադրյալ կրողն է: Այդ կոնցեպցիայի էությունը պարզվում է Ռապոպորտի բերած օրինակից: Եթե երկուսն առանց իրար հետ պայմանավորվելու միևնույն փաստի մասին նույնն են ասում, ուրեմն այդ փաստը իրական է: Իրականության աստիճանը աճում է, երբ նույնը պատմողների թիվը մեծանում է: Այսպիսով, ոչ թե զգայական փորձի փաստն է արտաքին աշխարհի ազդեցության արդյունքը սուբյեկտի վրա, այլ արտաքին աշխարհն է զգայական փորձի փաստերի ազդեցության արդյունքը սուբյեկտի մտածողության վրա: Այսինքն՝ արտաքին աշխարհը առաջանում է միայն սուբյեկտի կողմից փորձնական փաստերի նկատմամբ կատարված օպերացիաների միջոցով:

Չարք է առաջանում՝ ինչպե՞ս է նեոպոզիտիվիզմը պատկերացնում գիտական ճանաչողությունը: Ըստ Մ.Շլիկի՝ ճանաչողությունը մեկի մեջ մյուսի գտնելն է, երբ խոսքը տրամաբանական կառույցների մասին է: Որևէ հասկացության ճանաչումը, ըստ Բ.Ռասելի, նշանակում է, որ այդ հասկացությունը մեր ուղեղում որոշակի սովորույթ առաջացնող հետք է թողել: Օրինակ, ասում է նա, ջրափոսի մասին գիտելիքը այն սովորույթն է, որ ամեն ջրափոս մենք աշխատում ենք շրջանցել: Բ.Ռասելը եկել է այն եզրակացության, որ էմպիրիկ նախադասությունների ճշմարտացիությունը և մոլորությունը վճռվում է ըստ այն հավատի, թե փաստերը գաղափարների բովանդակության նախատիպերն են: Ըստ նրա՝ ճշմարտացիությունը և մոլորությունը հատուկ են հավատներին, որպես գիտակցության հատուկ փաստերի և միայն հավատի միջոցով նաև՝ դատողություններին ու նախադասություններին:

Բոլոր դեպքերում օպերացիոնալիզմը արտահայտեց այն փաստը, որ տեսական հասկացությունների նշանակությունը ի հայտ բերելիս ենթադրվում է որոշակի փորձնական կապի հաստատում փորձնականորեն վերադրվող իրավիճակների և համապատասխան օպերացիաներից բխող հետևանքների միջև:

Նեոպոզիտիվիստները քաջատեղյակ են ֆիզիկայի նոր տեսություններին և այդ պատճառով էլ՝ նրանց պետք է վերագրել գիտության փիլիսոփայության վերաբերյալ մենաշնորհը: Քվանտային մեխանիկայի լույսի տակ հասկանալի է Ռայխենբախի այն համոզմունքը, որ պատճառականության հասկացությունը չափազանց նեղ մեկնաբանություն է... պետք է ընդունել ավելի ընդհանուր օրինաչափ կապ բնության մեջ, որը հավանականությունն է: Ըստ նրա՝ բնության մեջ իրադարձությունները ավելի շուտ ընկնող զառեր են, քան պտտվող աստղեր, մեզ վրա իշխում են հավանականության օրենքները, այլ ոչ թե խիստ պատճառականությունը: Եվ գիտնականն ավելի նման է խաղացողի, քան մարգարեի: Մենք ամենքս մեր կյանքի առօրյայում վարվում ենք նույն կերպ՝ առանց քվանտային կամ ավելի բարդ մեխանիկայի էլ: Այդ ամեն քայլափոխին հանդիպող փաստը նկատել է Դ.Յյունը՝ դեռ XVIII դարում: Նա ասում է, որ երբ որևէ մեկը իրեն ասում է, որ տեսել է, թե ինչպես մեռած մարդը կենդանացավ, նա անմիջապես մտածում է, թե որն է հավանական՝ այն, որ այդ մարդը սուտ է ասում, թե ինքն է խաբված, կամ վերջապես ճիշտ է ասում: Նա կշռադատում է երկու հրաշքները, վճիռ է կայացնում, թե որը նրանցից ավելի հավանական կլինի, ըստ որում՝ հրաժարվում է միշտ ավելի մեծ հրաշքից:

## ԳԼՈՒԽ 7

### ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Նոր ժամանակների բնագիտության զարգացումը ընդունված է բնութագրել երկու գիտական հեղափոխություններով, որոնցից առաջինը սկսվել է XVI դարում և կապված է Ֆ.Բեկոնի, Գ.Գալիլեյի, Ռ.Դեկարտի, Ի.Նյուտոնի գիտական գործունեության հետ, իսկ երկրորդը սկսվել է XIX դարի երկրորդ կեսից և տևել է մինչև XX դարի 30-ական թվականները: Այն կապված է Ջ.Մաքսվելի, Է.Մախի, Մ.Պլանկի, Ա.Այնշտայնի, Ն.Բոռի, Է.Ռեզերֆորդի, Վ.Հայզենբերգի և մյուսների գիտական գործունեության հետ:

### ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՀԵՂԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հին աշխարհի գիտությունը հասավ իր բարձունքին Արիստոտելի գործերում: Նրանից հետո այն անկում ապրեց: Անկումն էլ ավելի խորացավ միջնադարում, երբ Եվրոպայի հոգևոր կյանքում գերիշխում էր կաթոլիկ եկեղեցու գաղափարախոսությունը, որի պաշտպանն ու ծառան սխոլաստիկան էր՝ պաշտոնական գիտությունն ու փիլիսոփայությունը: («Սխոլաստիկոս» հունարեն նշանակում է ազատ ժամանց, դպրոցական, գիտնական):

Նոր ժամանակների ինքնուրույն մտածողները բնագիտության ու փիլիսոփայության մեջ ինքնաբերաբար հակադրվում էին սխոլաստիկային: Սխոլաստիկական բնագիտության համար հատկանշական է ողջ բնությունը պատկերացնել շնչավոր էակի ձևով և ասեն մի ֆիզիկական երևույթին վերագրել մարդակերպ հատկություններ՝ մղումներ, պսոթակներ, հակումներ, թաքնված հատկություններ, վախ, տրամադրություն և այլն: Ողջ բնությունը համարվում էր Աստծո ստեղծագործություն, որը շունչ ու հոգի է հաղորդել բոլոր երևույթներին: Այդպես, եթե, օրինակ, վերցնենք գինով (կամ ջրով) լիքը տակառը և նրա ներքևի մասում մի փոքր անցք անենք, կտեսնենք, որ այդ անցքից գինին (կամ ջուրը) չի թափվում: Մենք հիմա այդ չթափվելը բացատրում ենք օդի ճնշման պատճառով, իսկ սխոլաստներն այն ժամանակ այդ երևույթը բացատրում էին նրանով, որ բնությունը վախենում է դատարկությունից: Դեկարտը ծաղրել է այդ բացատրությունը, ասելով, թե քաջ հայտնի է, որ գինին ոչ մի հոգի էլ չունի և չի կարող որևէ բանից վախենալ:

Բ.Պասկալը որոշ սխոլաստների մասին ասում է, որ նրանք լույսը սահմանում են որպես «լուսատու մարմինների լուսային շարժում», քննադատելով այդ սահմանումը, նա զարմանք է արտահայտում, ասելով, թե կարծես կարելի է հասկանալ «լուսատու» և «լուսային» բառերն՝ առանց հասկանալու լույսը:

Գ.Գալիլեյը համալսարանի գլխավոր փիլիսոփաների մասին ասում է, որ այդ մարդիկ կարծում են, թե փիլիսոփայությունը ինչ-որ մի գիրք է «Ռդիսականի» նման և ճշմարտությունը պետք է որոնել ոչ թե բնության մեջ, այլ տեքստերի համադրմամբ:

Ի.Նյուտոնն իր «Դասախոսություններ օպտիկայի վերաբերյալ» գրքի նախաբանում սխոլաստների փիլիսոփայության մասին ասում է. «Որպեսզի չշարադրեն այդ հիմար փիլիսոփայությունը, ասեն, որ նրա այս կարգի բացատրություններ, թե ձևերը ունեն այլ ձևեր, և որակները՝ այլ որակներ, չափազանց անմիտ են ու ծիծաղելի»: Սխոլաստները ձևականորեն հենվում էին Արիստոտելի երկերի վրա, սակայն, ըստ

ևության, նրանց համար հիմք էր հանդիսանում ոչ թե Արիստոտելը, այլ նրա քրիստոնեական մեկնաբանությունը, որը սկիզբ է առել Թովմա Աբվինացուց:

Յարգելի ընթերցող, վերոհիշյալ երեք մեծ մտածողների կարծիքների հիման վրա այսօր էլ որոշակի պատկերացում կարելի է կազմել սխոլաստիկայի բնույթի ու մտածելակերպի վերաբերյալ: Ըստ սխոլաստիկայի՝ գիտնական էր համարվում ոչ թե բնության հետազոտողը, այլ կրոնական գաղափարախոսության կողմից առաջարկվող տեքստերի, Սուրբ գրքի գիտակը:

Այսօր, XXI դարի բարձունքից դժվար է պատկերացնել միջնադարի ճնշող հոգեվոր մթնոլորտը, որը պայմանավորված էր ինկվիզիցիայի ակտիվ գործունեությամբ: «Ինկվիզիցիա» նշանակում է հետաքննություն և վերաբերում է մարդկանց հայացքների, թե որքանով էին նրանք համապատասխանում եկեղեցական պահանջներին:

**ԳԱԼԻԼԵՈ ԳԱԼԻԼԵՅՈ (1564-1642)** դասական բնագիտության մտածելակերպի հիմնադիրն է: Քանի որ գիտության մեթոդաբանությունը դուրս է բնագիտության ոլորտից և կազմում է փիլիսոփայության մի մասը, ուստի Գալիլեյը՝ որպես գիտության մեթոդաբանության նոր համակարգի, այսինքն գիտական նոր մտածելակերպի ստեղծող, պետք է համարվի նաև մեծ փիլիսոփա: Տեսնենք, թե որն էր նրա հայտնագործությունների էությունը, որը հասկանալի չէր իր ժամանակակից որոշ, նույնիսկ մեծ, մտածողների:

Սխոլաստիկայի դեմ պայքարող գիտնականներին պետք է բաժանել երկու խմբի՝ ֆիզիկոսների, որոնք էին Ֆ.Բեկոնը, Գ.Գալիլեյը, Ի.Նյուտոնը և մետաֆիզիկոսների, որոնք էին Ռ.Դեկարտը, Գ.Լայբնիցը և մյուսները: Մետաֆիզիկոսները նույնպես մեծ ծառայություններ ունեն սխոլաստիկայի դեմ պայքարելու գործում, սակայն դասական գիտության մտածելակերպը մնաց նրանց համար անմատչելի, քանի որ նրանք գիտության պատմության մեջ զբաղեցնում են միջանկյալ դիրք սխոլաստիկայի և դասական գիտության միջև:

Ֆ.Բեկոնը նկատել է, որ գիտական ճշմարտությունը հայտնաբերելու համար անհրաժեշտ է «հատել, ճեղքել» երևույթը, որ բնությունը ավելի լավ է ի հայտ բերում իր գաղտնիքները արհեստական ճնշվածության պայմաններում, քան բնական ազատության մեջ: Գալիլեյը գործնականորեն կիրառեց այդ մեթոդաբանական դրույթը ազատ անկման երևույթը հետազոտելիս: Եթե Դեկարտի համար ազատ անկումը մի բնական երևույթ է, որը պետք է հետազոտել զգայական դիտարկումների միջոցով, ապա Գալիլեյը նկատեց, որ ազատ անկման մեջ իրար վրա վերադրված են երկու առանձին երևույթներ՝ երկրի ձգողությունը և օդի դիմադրությունը, որոնք բնական պայմաններում միշտ իրար հետ են հանդես գալիս: Նա կռահեց, որ ազատ անկման արագացումը գտնելու համար պետք է օդի դիմադրությունը «առանձնացնել» երկրի ձգողությունից: Քանի որ այն ժամանակվա տեխնիկան հնարավորություն չէր տալիս այդ առանձնացումը իրագործել իրականում, նա կատարեց այն մտովի, այսինքն մտային գիտափորձի միջոցով:

Եթե Դեկարտը փորձը հասկանում էր որպես լոկ զգայական դիտարկում, ապա Գալիլեյը փորձ էր անվանում երևույթի նկարագրությունը չափելի մեծություններով: Ըստ Գալիլեյի՝ զգայական դիտարկումը պետք է վերաբերի ոչ թե բնական երևույթին, այլ փորձնական չափումներին, իսկ փորձի արդյունքները պետք է վկայեն հետազոտվող երևույթի մասին: Այսինքն, ըստ Գալիլեյի, գիտական փորձը սկզբունքորեն տարբերվում է կյանքի փորձից, քանի որ այն չի սահմանափակվում զգայական դիտարկումներով:

Մյուս էական տարբերությունը Դեկարտի և Գալիլեյի փորձի ըմբռնումների միջև այն է, որ եթե Դեկարտը փորձ է անվանում ոչ միայն զգայական դիտարկումները,

այլ նաև մտային գիտափորձը, ինչպես նաև կոնկրետ մաթեմատիկական հաշվարկը, ապա Գալիլեյը փորձ ասելով հասկանում է միայն ֆիզիկական երևույթի նկարագիրը չափելի մեծություններով: Այսինքն, ըստ Դեկարտի, փորձը բազմիմաստ է, իսկ, ըստ Գալիլեյի, այն ունի մեկ որոշակի իմաստ: Մետաֆիզիկական մտածելակերպի համար հատկանշական է ոչ միայն «փորձ» հասկացության բազմիմաստությունը, այլ նաև մյուս գիտական հասկացությունների բազմիմաստությունը ևս: Մինչդեռ Գալիլեյի գիտական մտածելակերպի համար հասկացությունների խիստ միարժեքությունը անհրաժեշտ պայման է:

Եթե մետաֆիզիկական մտածելակերպի համար գիտությունը պարտավոր է պատասխանել բոլոր հնարավոր «ինչուներին», ապա, ըստ Գալիլեյի, գիտությունը գործ ունի միայն չափելի մեծությունների հետ և պարտավոր չէ վերացական պատասխաններ որոնել ամեն մի կամայական «ինչու»-ի համար: Մետաֆիզիկական մտածելակերպը դիպուկ արտահայտված է Լայբնիցի կողմից, որը ասում է. եթե ընդունենք, որ աշխարհի կառուցվածքի հիմքում ընկած են գնդիկներ, ապա գիտությունը պարտավոր է պարզել, թե ինչու մենք այստեղ ունենք գնդիկներ, ոչ թե, ասենք, խորանարդիկներ: Այդ նույն մտայնությունն է արտահայտված նաև Դեկարտի քննադատական դիտողության մեջ Գալիլեյի հասցեին, որ վերջինս իր գիտական տեսությունը կառուցում է առանց հիմքի, քանի որ չի հետազոտում բնության սկզբնապատճառները: Գալիլեյը առաջինը հաղթահարեց այդ մտայնությունը՝ գիտակցորեն սահմանափակելով գիտության նպատակը: Նրա համար կարևոր է դառնում գտնելը, թե ինչպես է տեղի ունենում բնական երևույթը, ինչ օրինաչափություններով է այն կատարվում: Նա այլևս չի ձգտում պատասխան գտնել վերացական և գիտության համար անմատչելի հարցին, թե ինչու է տեղի ունենում բնական երևույթը:

Մետաֆիզիկական մտածելակերպին հատուկ է խնդիրների հորինումը, որը գալիս է գիտությունը մակերեսորեն ամբողջականացնելու ձգտումից: Ըստ Դեկարտի՝ բոլոր գիտությունները այնքան են կապված միմյանց հետ, որ ավելի հեշտ է ուսումնասիրել բոլորը միասին, քան անջատելով մեկը մյուսից: Պատահական չէ նաև նրա ինքնավստահությունը, թե իր շրջապատում չի հանդիպել որևէ երևույթ, որը նա չկարողանա բավարար ձևով բացատրել իր գտած մաթեմատիկական սկզբունքներով: Իսկ ո՞րն է բավարար ձևով բացատրելը՝ ըստ մետաֆիզիկական մտածելակերպի: Այստեղ պահանջները պարզ են. այն պետք է լինի ճշմարտանման և չհակասի զգայական դիտարկումներին: Պարզ է, հարգելի ընթերցող, թե ինչպիսի ազատություն է ընձեռում մետաֆիզիկական մտածելակերպը մարդկային երևակայությանը՝ հեշտությամբ կառուցելու կամայական տեսություններ: Հենց այդ կամայականության դեմ էր ուղղված Ֆ.Բեկոնի անհանգստությունը, երբ նա հայտարարում էր, որ գիտությունը զարգացնելու համար մարդկային բանականությանը պետք են ոչ թե թևեր, այլ ծանրություններ, որպեսզի այն չկտրվի իրականությունից: Այդ անհրաժեշտ ծանրությունների դերը կատարեց Գալիլեյի փորձի նոր ըմբռնումը:

Վերոհիշյալ ազատությունը շատ լայն հնարավորություն է տվել մետաֆիզիկական մտածելակերպին՝ ստեղծելու կամայական բացատրություններ ցանկացած երևույթի համար: Եվ հաճախ միևնույն երևույթի համար գոյություն ունեին երկու և ավելի բացատրություններ՝ առաջարկած նույնիսկ միևնույն գիտնականի կողմից: Օրինակ, Դեկարտը բազմաթիվ անգամներ հայտարարում է, որ բնության մեջ դատարկություն չկա, սակայն դրա հետ մեկ տեղ նա ասում է, որ ինքը չի պնդում, թե բնության մեջ ընդհանրապես դատարկություն չկա: Մետաֆիզիկական գիտությունը կարելի է անվանել երկընտրանքային, քանի որ ամեն գիտնական իր ձևով է բացատրում երևույթի ներքին, ենթադրյալ կառուցվածքը, իր ուրույն պատասխանն է տալիս այն հարցին, թե ինչու է տեղի ունենում այս կամ այն երևույթը: Մինչդեռ Գա-

լիլեյի ստեղծած գիտությունը խիստ միարժեք է, իսկ գիտական ճշմարտությունը՝ հավաստի: Նրան չի հետաքրքրում վերացական, մետաֆիզիկական հարցը, թե ինչու է տեղի ունենում անկումը, քանի որ, ինչպես ցույց տվեց գիտության հետագա զարգացումը, այդ պրոբլեմը հորինված է և կեղծ: Գիտության մեջ կեղծ խնդիրներն այն են, որոնք ճիշտ չեն ձևակերպված, ուրեմն չեն կարող լուծվել գիտական մեթոդի շրջանակներում: Գալիլեյը սահմանափակվեց ավելի համեստ խնդրով՝ ինչպես է տեղի ունենում ազատ անկումը, ինչ օրինաչափությամբ է կատարվում այն:

Դեկարտը նամակներից մեկում իր մետաֆիզիկական մեթոդի համաձայն, քննադատում է Գալիլեյին, ժխտելով նրա կատարած փորձերի արդյունքները, քանի որ, ըստ նրա, թնդանոթի գունդն էլ, արծակած աշտարակից, կիջնի զգալիորեն դանդաղ, քան ուղղահայաց ընկնելիս, որովհետև նա իր ճանապարհին հանդիպում է շատ օդի, որը խանգարում է նրան ոչ միայն հորիզոնին զուգահեռ ուղղությամբ, այլ նաև ընկնելիս: Պարզ է, որ Դեկարտը չի հասկացել Գալիլեյի մեթոդաբանական նորարարությունը: Եթե հասկանար, չէր առարկի նրան, քանի որ նա չի ընկալում, որ ազատ անկման օրինաչափությունները հետազոտելու համար անհրաժեշտ է այն մեկուսացնել, առանձնացնել օդի դիմադրությունից:

Շարունակելով իր անարդարացի քննադատությունը Գալիլեյի հասցեին՝ Դեկարտը գտնում է, որ նա նախ պետք է պարզեր ծանրության բնույթը, և եթե նա իմանար, թե ինչ է այն իրականում, ապա նրան հայտնի կլիներ, որ այն դատարկության մեջ բացակայում է: Դեկարտը պարտավորեցնում է Գալիլեյին պատասխանել կեղծ հարցադրմանը, այն է՝ պարզել ծանրության բնույթը և, ելնելով իր մետաֆիզիկական մեթոդից, ձգտում է լուծում գտնել իր հորինած պրոբլեմին, նույնիսկ այնպիսի սխալ դրույթներով, օրինակ, թե ծանրությունը դատարկության մեջ բացակայում է: Ահա մի վառ օրինակ, հարգելի ընթերցող, թե որքան կամայական կարող էին լինել մետաֆիզիկական մտածելակերպով առաջնորդվող նույնիսկ մեծ գիտնականի պատկերացումները բնական երևույթի վերաբերյալ: Յենց այդ կամայականությունն էր հիմնական պատճառն այն պատմական փաստի, որ Դեկարտի ֆիզիկայից այժմ մնացել է միայն իմպուլսի պահպանության օրենքը, որը դուրս է բերվել զուտ մաթեմատիկորեն, իսկ Գալիլեյի ֆիզիկական պահպանվել է ամբողջովին:

Մետաֆիզիկական մտածելակերպի համար հատկանշական է նաև սուբյեկտիվ կարծիքի կարևորությունը: Այդպես օրինակ, Դեկարտը, վկայակոչելով իր դիտարկումները, հավատացած է, որ ողջ օդը շարժվում է Երկրագնդի շուրջ՝ արևելքից դեպի արևմուտք: Ինքը խորհուրդ է տալիս իր ընթերցողին հավատալ իրեն՝ խոստանալով դրա պատճառը բացատրել մեկ ուրիշ անգամ, երբ նկարագրի ողջ տիեզերքի կառուցվածքը: Այդպիսի ընդհանուր բնույթի խնդիր, ինչպիսին է տիեզերքի կառուցվածքը, անընդունելի է Գալիլեյի մեթոդի շրջանակներում, քանի որ այն անհնարին է նկարագրել չափելի մեծություններով: Ըստ Գալիլեյի մտածելակերպի՝ գիտության մեջ չպետք է լինի որևէ գաղափար, որը առաջարկվի ընթերցողին միայն հեղինակի խոստումների հիման վրա, թե ինքը կհիմնավորի այն մեկ ուրիշ անգամ: Գալիլեյի գիտական դրույթները միարժեք են, հավաստի և օժտված են անհրաժեշտությամբ, որը պարտադրում է ընթերցողին ընդունել՝ հնարավորություն չտալով այլընտրանքի: Այդ պատճառով էլ նրանք գիտության մեջ մնայուն ճշմարտություններ են:

Եթե Դեկարտի համար չկան այնպիսի հարցեր, որոնց համար նա չունենա պատասխան, ապա Գալիլեյի համար բազում են այն հարցերը, որոնք փորձի համար անմատչելիության պատճառով չեն կարող ունենալ որոշակի պատասխան:

Ինչ վերաբերում է ընդհանուր կարգի հարցերին, ինչպիսին է, օրինակ, տիեզերքի կառուցվածքը, որոնց վերաբերյալ հնարավոր չէ կատարել գիտական փորձ, ապա Գալիլեյը ձեռնպահ է մնում այդ կարգի հարցերի մասին որևէ կարծիք

արտահայտելուց: Այդպես, նա ասում է, որ ոչ նրա բանականությունը, ոչ էլ դատողությունը ի վիճակի չեն կանգ առնել աշխարհի ոչ վերջավորությամբ, ոչ էլ անվերջի վրա: Այդ հարցի լուծումը, ըստ Գալիլեյի, վեր է գիտության ոլորտից և պատկանում է աստվածաբանությանը, որը, ինչպես հայտնի է, չունի որոշակի սահմաններ, քանի որ նրա հիմքը հավատն է, ոչ թե գիտելիքը:

Ամփոփելով, տեսնենք, թե Գալիլեյի գիտական մտածելակերպը ինչ մեթոդաբանական դրույթներով է տարբերվում նախորդ՝ մետաֆիզիկականից: 1. Եթե մետաֆիզիկական մտածելակերպը ձգտում էր երևույթները դիտարկել լայն ամբողջականության մեջ, ապա նոր՝ դասական մտածելակերպը անհրաժեշտ է համարում հետազոտվող երևույթը առանձնացնել, մեկուսացնել վերադրված այլ երևույթներից: 2. Եթե հին մտածելակերպի մեջ փորձը լոկ զգայական դիտարկումն է, ապա նորում այն երևույթի նկարագիրն է չափելի մեծություններով: 3. Եթե հին ոճի գիտությունը որոնում է հորինված, այսպես կոչված սկզբնապատճառներ և ձգտում է պատասխաններ գտնել զանազան «ինչու»-ների, ապա նոր գիտությունը սահմանափակվում է հետազոտությամբ այն հարցի, թե «ինչպես» է տեղի ունենում հետազոտվող երևույթը: 4. Եթե հին գիտությանը հատուկ է բացատրությունների երկընտրանքայնությունը, ապա նոր գիտության հետազոտման արդյունքները խիստ միարժեք են և անկախ են գիտնականի կամքից: 5. Հին գիտության հիմնական հասկացությունները բազմիմաստ են, նորինը՝ խիստ միարժեք են ու որոշակի: 6. Հին գիտության մեջ որոշ երևույթների բացատրություններ հեղինակը խոստանում է տալ հետագայում, իսկ նոր գիտության մեջ ամեն ընդունված դրույթ հիմնավորվում է գիտական փաստերով այնպես, որ գիտնականի անձը իսպառ բացակայում է գիտության բովանդակությունից: 7. Հին գիտության մեջ առկա են որոշ նախապաշարմունքներ: Օրինակ, Դեկարտը հավատում է, որ ցողը որոշ երկրներում առաջացնում է հարբուխ ու զլխացավ: Նոր գիտությունը հեռու է նման նախապաշարմունքներից:

Գալիլեյի գոյաբանական հայացքները սկզբունքորեն նույնն են, ինչ որ Լոկինը, որն իրերի բոլոր որակները բաժանել է առաջնայինների և երկրորդայինների: Գալիլեյը այդ հիմնախնդրի վերաբերյալ ասել է, որ, եթե մի կողմ թողնենք ականջները, լեզուները, քթերը, կմնան ձևերը, քանակները, շարժումները, բայց ոչ հոտերը, համերը, ձայները, որոնք, իր կարծիքով, կենդանի էակից դուրս ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ դատարկ անվանումներ:

Գալիլեյը հանդես է եկել Արիստոտելի հեղինակության և ընդհանրապես հեղինակության մեթոդի դեմ. «Արիստոտելը եղել է մարդ, նայել է աչքերով, լսել ականջներով, դատել ուղեղով, այդպես էլ ես մարդ եմ, նայում եմ աչքերով և տեսնում եմ ավելին, քան տեսել է նա, ինչ վերաբերում է դատողություններին, ապա ճիշտ է, որ նա ավելի շատ առարկաների մասին է դատել, քան ես, սակայն ավելի լավ, թե ավելի վատ այն հարցերի մասին, որոնց մասին մենք դատել ենք երկուսս էլ, կերևա մեր փաստարկներից, բայց ոչ մեր հեղինակություններից»:

Հարգելի՛ ընթերցող, այս դրվագը ուսանելի ու ոգևորող կլինի ցանկացած երիտասարդ գիտնականի համար, քանի որ հատկապես երիտասարդները հաճախ ստիպված են հաղթահարել որևէ հեղինակության ճնշումը: Մեր ժամանակներում վերջին մեծ հեղինակությունները փիլիսոփայության (և ոչ միայն փիլիսոփայության) մեջ եղել են Լենինը, Մարքսը և այլք, որոնք զենք էին քաղաքական մարմինների ձեռքին հազարավոր նոր մտքեր ճնշելու համար: Այդպիսի հեղինակություն է եղել նաև Արիստոտելը սխոլաստիկայի ու Կաթոլիկ եկեղեցու ձեռքին դարերի ընթացքում:

Գալիլեյն ասում է, որ ինքն ավելին է տեսել, քան Արիստոտելը, քանի որ նրան առաջինն է հաջողվել նայել երկնքին զինված աչքով՝ 1610 թվականին իր ստեղծած աստղադիտակով: Ժամանակի պաշտոնական գիտնականները, այսինքն՝ աստվա-

ծաբանները, այդ աստղադիտակը անվանեցին սատանայական սարք, որը խաբում է մարդկային աչքը և հրաժարվեցին հաշվի առնել նրա ցույց տվածը: Այդքան հզոր էր Արիստոտելի հեղինակությունը, որը ստեղծել և օգտագործում էր եկեղեցին:

Գալիլեյի տարածայնությունը Արիստոտելի հետ կարելի էր ստուգել հեշտությամբ իրագործվող փորձերով: Օրինակ, ըստ Արիստոտելի, միայն լայն ձև ունեցող մարմիններն են մնում ջրի վրա, իսկ երկարները և բարակները՝ ոչ: Ընթերցողն էլ գիտի, որ այդպես չէ, որ ջրի մեջ հայտնված պինդ մարմինը ենթարկվում է Արքիմեդի օրենքին, ըստ որի, եթե պինդ մարմնի տեսակարար կշիռը մեծ է ջրի տեսակարար կշռից, նա կուռվի, իսկ եթե փոքր է, նա չի սուզվի: Ճիշտ է, Արքիմեդը ապրել է Արիստոտելից հարյուր տարի հետո, բայց չէ որ Գալիլեյի ժամանակակից գիտնականները պետք է որ իմանային Արքիմեդի օրենքը: Սա էլ մի օրինակ, թե ինչպիսի կուրություն կարող է առաջացնել հեղինակությունը ճշմարտության նկատմամբ:

Արիստոտելի մյուս մոլորությունը, որի վրա ուշադրություն է դարձրել Գալիլեյը, այն է, որ Արիստոտելը կարծել է, թե մեծացնելով ճախարակը, կարելի է քիչ ջանքերով բարձրացնել բեռը: Նա սխալվել է՝ կարծելով նաև, որ երկու աղյուս իրար հետ կապած երկու անգամ արագ կընկնեն, քան մեկ աղյուսը: Ընթերցողը հասկանում է, թե որքան հեշտ էր կատարել պարզ փորձեր և համոզվել, որ այդպես չէ, սակայն Արիստոտելի գիտական մտածելակերպի համաձայն ճշգրտության ձգտելու մեջ, ինչպես առևտրի դեպքում, մանրուքների հետևից ընկնելը վայել չէ ազատ քաղաքացուն:

Գալիլեյը եղել է բնագիտության մեջ Վերածննդի ոգին կրող իր դարաշրջանի ամենամեծ, բայց ոչ միակ զավակը: Հիլբերտը 1600 թվականին մագնիսականության մասին իր աշխատությունը նվիրել է նրանց, ովքեր բնության գաղտնիքները որոնում են ոչ թե գրքերում, այլ հենց իրերի մեջ: 1657-1667 թվականներին գոյություն է ունեցել Ֆլորենցիայի գիտությունների ակադեմիան, որի փակումը Հռոմի պապից մեծ ջանքեր պահանջեց, ընդհուպ մինչև ակադեմիայի նախագահին կարդինալի պաշտոն խոստանալը: 1662թ. Լոնդոնում հիմնադրվեց Թագավորական ընկերությունը, որի նշանաբանն էր՝ «Ոչ մի բան խոսքով»՝ շեշտելով փորձի անհրաժեշտությունը և մերժելով հղումները միայն հեղինակությունների խոսքերին: Այդ նշանաբանը հատկանշական է նաև մյուս գիտական կենտրոնների համար: 1666թ. հիմնադրվեց Փարիզի ակադեմիան: 1677թ. Գերմանիայում ստեղծվեց Կայսերական ակադեմիան:

Գալիլեյը սխուլաստիկական թաքնված ձևերին, համակարգներին, ձգտումներին հակադրում է ֆիզիկական երևույթի նկարագիրը մաթեմատիկորեն չափելի մեծություններով: Գալիլեյը ծաղրում է թվերին այլութագորական ու սխուլաստիկական կատարելության հատկություններ վերագրելը: Նա հարցնում է. «Ինչո՞ւ է երեքը համարվում կատարյալ, միթե երեք ոտքը ավելի լավ է, քան երկուսը կամ չորսը»:

**ՆՅՈՒՏՈՆԸ (1643-1727)** եղավ Գալիլեյի մեծ գործի իսկական շարունակողը: Նա, հրաժարվելով որևէ վերացական ենթադրությունից, որպես մեթոդաբանական սկզբունք հայտարարեց. «Հիպոթեզներ չեն հորինում»: Նյուտոնի այդ մեթոդաբանական դրույթը դարձավ թևավոր խոսք և բազմաթիվ վեճերի առարկա հետագայում: Նյուտոնը հիպոթեզ է անվանում այն միտքը, որը դուրս չի բերվում հետազոտվող երևույթից: Այն բոլոր պատկերացումները, որոնք վերաբերում են երևույթի ներքին կառուցվածքին և չեն բխում անմիջականորեն փորձից, մերժվում են Նյուտոնի կողմից. նա իր գիտական դատողությունները դուրս է բերում միայն փորձից: Այդ պատճառով էլ նրան, օրինակ, չի կարելի համարել լույսի ոչ ալիքային տեսության կողմնակից, ոչ մասնիկային, քանի որ նա ընդհանրապես լուրջ չի վերաբերվել տեսական կամայական կառույցներին: Նրա համար կարևորը փորձնականորեն հաստատված փաստերն են, երևույթի նկարագիրը չափելի մեծություններով: Ժամանակակիցների

մեծ մասը նրան չէր հասկանում, քանի որ չէր պատկերացնում, թե գիտությունը հնարավոր է զարգացնել առանց ընդհանուր բնույթի հիպոթեզների: Նա ոչ մի տեսությամբ չէր վերաբերվել և անհրաժեշտության դեպքում դիմել է և՛ ալիքային, և՛ մասնիկային պատկերացումներին: Այսպես, լույսի բեկման և արտացոլման երևույթները նա նմանեցնում է ջրի մեջ նետված քարից առաջացած ալիքների: Իսկ իր «Օպտիկայում» նա հարց է բարձրացնում. «Լույսի ճառագայթները լուսատու նյութերից արձակվող շատ փոքր մարմիններ չե՞ն, արդյոք»: Այս կարգի մտքերի հիման վրա Նյուտոնի հետևորդները վերագրել են նրան մասնիկային տեսությունը՝ չխորանալով հարցի էության մեջ:

Բանն այն է, որ որքան էլ գիտնականը խուսափի վարկածներ (հիպոթեզներ) կառուցելուց, միևնույն է, նրա միտքը չի կարող աշխատել առանց ուսումնասիրվող երևույթը ծանոթ պատկերացումների հետ նմանեցնելու: Այդ պատճառով էլ պատահական չէ նաև նրա այն հայտարարությունը լույսի ճառագայթները ջրի ալիքներին նմանեցնելու գաղափարի մասին, որ ինքը չի ցանկանում քննարկել այն հարցը, թե որքանով է ճիշտ կամ սխալ այդ վարկածը (հիպոթեզը): Այդ կարգի նմանեցումները, հարգելի՛ ընթերցող, անհրաժեշտ են գիտնականի «խոհանոցում» որպես մտածելու օժանդակ միջոց, ոչ թե դրանք պետք է նույնացնել իրականությանը, որից Նյուտոնը հեռու է եղել: Չէ որ նա հատուկ ընդգծել է, որ հիպոթեզները պետք է ենթարկվեն երևույթների բնույթին, ոչ թե փորձեն իրենց ենթարկել երևույթները՝ շրջանցելով փորձնական ապացույցները:

Ժամանակակիցները նրան ճիշտ չէին հասկանում մեկ այլ հարցում ևս: Երբ Նյուտոնը կիրառեց «ձգողություն» հասկացությունը, ողջ գիտական մթնոլորտը դեռ հագեցած էր սխոլաստիկական, անիմիստական (անիմա-հոգի) պատկերացումներով, որոնց համաձայն ողջ բնությունը դիտվում է որպես մի շնչավոր էակ, ուստի բնության առանձին երևույթներն էլ նկարագրվում էին հակումներով, մղումներով, ախորժակներով, ցանկություններով, ձգտումներով, վախով և այլն: Նրան սխալ հասկացողների մեջ էին նաև որոշ մեծ գիտնականներ: Օրինակ, Դյուրենը կարծել է, որ ձգողությունը մարմնի ներքին հատկությունը համարելը նշանակում է ձևակերպել խճճված սկզբունքներ, որոնք ոչ ոք չի կարող հասկանալ: Նյուտոնը ստիպված է եղել բազմիցս պարզաբանել. «Ես չեմ քննարկում այստեղ, թե ինչպես է այդ ձգողությունը իրագործվում: Այն, ինչ ես անվանում եմ ձգողություն, կարող է տեղի ունենալ իմպուլսի միջոցով, կամ, ինձ համար անհայտ, որևէ այլ եղանակով: Ես այդ բառը գործածում եմ միայն որպեսզի ընդհանրապես նշանակեմ ինչ-որ մի ուժ, որի շնորհիվ մարմինները մղվում են դեպի իրար, ինչ պատճառով էլ այն տեղի ունենա»: Եվ մի քանի տասնյակ տարիներ հետո միայն գիտական հասարակությունը հասկացավ հանճարի միտքը: Գիտական մթնոլորտի փոփոխության մասին Ֆրանսիայի ակադեմիայի պրեզիդենտ Մոպերտյուլիեն հետագայում ասել է. «Անհրաժեշտ էր Նյուտոնի հանճարը և նրա մեծ հեղինակությունը, որպեսզի ձգողությունը նորից ներմուծվեր ֆիզիկա, որտեղից այն վտարվել էր Դեկարտի և բոլոր փիլիսոփաների կողմից՝ համընդհանուր հավանությամբ: Այն վերադառնում է, սակայն, որոշ չափով շորերը փոխած, քանի որ, ըստ էության այն բոլորովին էլ ձգողություն չէ բառիս բուն իմաստով, այլ ավելի շուտ անվանում է՝ տրված անհայտ պատճառին: Այդ պատճառը համեմատվում և դիտարկվում է, զոնե նրա դրսևորման եղանակն իմանալու նպատակով: Ըստ որում՝ սպասվում է, որ երբևէ նրա բնույթն էլ մատչելի կդառնա ճանաչողությանը»: Գիտության հետագա զարգացումը ցույց տվեց, որ այդ սպասելիքն էլ ընդամենը մետաֆիզիկական մտածելակերպի արտահայտություն է, քանի որ գիտական պրոբլեմատիկան էլ ավելի հեռացավ երևույթի սկզբնական պատճառների որոնման խնդրից: Այդ խնդիրը սխալ հարցադրման արդյունք է, այլ կերպ ասած, կեղծ խնդիր է:



Երևանում «Բնական փիլիսոփայության մաթեմատիկական սկզբանքները» աշխատության նախաբանում ասում է, որ նորագույն հեղինակները, մի կողմ թողնելով սուբստանցները և թաքնված հատկությունները, ձգտում են բնական երևույթները ենթարկել մաթեմատիկական օրենքներին: «Օպտիկայի» մեջ նա գրում է, որ իր մտադրությունը ոչ թե լույսի հատկությունների բացատրությունն է հիպոթեզների միջոցով, այլ այդ հատկությունների շարադրումն է ու ապացույցը դատողություններով ու փորձով:

## ԳԻՏԱԿԱՆ ԵՐԿՐՈՐԴ ՅԵՂԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆ

Եթե գիտական առաջին հեղափոխությունը ուղղված էր սխոլաստիկայի դեմ՝ հանուն մեխանիկական աշխարհայացքի, ապա երկրորդ հեղափոխությունն ուղղված է եղել մեխանիկական աշխարհայացքի բացարձականացման դեմ՝ հանուն նոր գիտական մտածելակերպի:

**ԳԻՏԵԼԻՔԻ ԲՆՈՒՅԹԻ ՅԻՄՆԱԽՆԴԻՐԸ:** Եվրոպական փիլիսոփայության մեջ միշտ էլ կարևոր է եղել գիտելիքի բնույթի խնդիրը: Պարմենիդեսը արդեն գիտեր, որ գիտելիքը լինում է երկու տեսակ՝ զգայական և բանական: Պլատոնը գիտելիքի բնույթին է նվիրել իր «Թեթետոս» երկխոսությունը, ուր մանրամասն քննարկում է ճշմարտության ու մոլորության առաջացման պայմանները: Այստեղ Պլատոնը գալիս է այն եզրակացության, որ գիտելիքը ոչ թե զգայական տպավորություններն են, այլ նրանց մասին եզրակացությունները: Գիտելիքը, ըստ Պլատոնի, ճշմարիտ կարծիքն է, նրա համապատասխանությունը իրականությանը: Այդպիսին է հին աշխարհի ամենաեական նվաճումը գիտելիքի բնույթի վերաբերյալ:

Միջնադարի ընթացքում չի դադարել վեճը աշխարհի և գիտելիքի բնույթի վերաբերյալ նոմինալիստների և ռեալիստների միջև: Ըստ նոմինալիստների՝ աշխարհում գոյություն ունեն միայն զգայական, եզակի իրեր, իսկ ընդհանուր հասկացությունները, գաղափարները (ունիվերսալիաները) միայն անվանումներ (նոմինաներ) են: Ուստի և ճանաչողության հիմքը զգայական ընկալումներն են, որոնք պատճառ են նաև ունիվերսալիաների առաջացման համար: Իսկ ըստ ռեալիստների՝ զգայական աշխարհը անցողիկ է, փոփոխական, անկայուն, ուստի նրա մասին գիտելիք չի կարող լինել: Մարդկային հավաստի գիտելիքը կարող է վերաբերել միայն ունիվերսալիաներին, որոնք նյութական չեն, անփոփոխ են ու հավերժական: Ուստի գիտելիքի հիմք կարող են լինել ոչ թե զգայական տվյալները, զգայությունները, այլ միայն բանականությունը, որը ունիվերսալիաները մտահայելու, ճանաչելու միջոց է:

Ֆ.Բեկոնը նոր ժամանակներում առաջինը նկատեց մարդկային ցեղի այն մոլորությունը, որ մեր զգայությունները ճիշտ են արտապատկերում բնական իրերը: Ըստ նրա՝ մեր զգայությունները ծուռ հայելիներ են, քանի որ նրանց մեջ արտապատկերված են ոչ միայն իրերի հատկությունները, այլ նաև մարդկային բնույթը: Օրինակ, առարկայի գույնը կախված է ոչ միայն առարկայի հատկություններից, այլ նաև մեր աչքի կառուցվածքից, քանի որ այլ էակներ այդ նույն առարկան, նույն լույսի տակ կտեսնեն, ըստ երևույթին, այլ գույնի: Յայտնի է, որ նույնիսկ բոլոր մարդիկ նույն առարկաները նույն գույնի չեն ընկալում: Այդ երևույթը կոչվում է դալտոնիկություն, քանի որ առաջին անգամ հայտնաբերվել է անգլիացի գիտնական Ջոն Դալտոնի (1766-1844) կողմից: Յնարավոր է, որ դալտոնիկության երևույթի դրսևորումը վերաբերի նաև մյուս զգայարաններին:

Ձ.Բերկլին զարմացրեց փիլիսոփայական աշխարհին այն հայտարարությամբ, թե արտաքին աշխարհ կոչվածն միայն մեր զգայությունները և մեր գաղափարներն են, ուստի մեր գիտելիքների համար ամենևին էլ անհրաժեշտ չէ նյութական աշխարհի գոյության ընդունումը: Դ.Դիդրոն այդ առիթով ասել է, որ իդեալիստներ են անվանում այն փիլիսոփաներին, ովքեր հայտնի համարելով միայն իրենց գոյությունը և իրենց ներսում միմյանց հաջորդող զգայությունների գոյությունը, չեն ընդունում ոչ մի այլ բան: Մի արտառոց համակարգ, որը, իմ կարծիքով, միայն կույրերը կարող էին ստեղծել: Եվ այդ համակարգը, համոթ մարդկային մտքի ու փիլիսոփայության, ամենից դժվար է հերքել, թեև այն ամենից անհեթեթն է:

Է.Կանտը գիտելիքի խնդրին տվեց գիտական հիմքեր: Նա չկասկածեց, որ ողջ մարդկային գիտելիքը սկսվում է փորձից և վերադառնում է փորձի, բայց նա հորինեց մեկ ուրիշ փիլիսոփայական դժվարություն. հայտարարեց, որ մենք չենք կարող ճանաչել «ինքնին-իրը», այլ միայն՝ այդ «ինքնին-իրի» ազդեցությունը մեզ վրա, այսինքն կարող ենք ճանաչել միայն «իր-մեզ-համարը», որն «ինքնին-իրի» «պրոյեկցիան» է մեր զգայարանների վրա: Դրանով իսկ սկզբունքորեն անհնարին համարեց աշխարհի ճանաչելիությունը: «Ինքնին-իրերի» աշխարհը նա անվանեց նույննների աշխարհ, իսկ երևույթների աշխարհը՝ ֆենոմենների աշխարհ: Մարդու ճանաչողությանը մատչելի է միայն ֆենոմենների աշխարհը: Կանտը դատել է այսպես՝ քանի որ աշխարհը մեկն է, իսկ աշխարհի պատկերները՝ բազմաթիվ, և այս պատկերները կախված են ոչ միայն աշխարհի հատկություններից, այլ նաև այդ պատկերը ստեղծող էակի զգայարանների կառուցվածքից, ուստի հարց է առաջանում, թե ինչպիսին է «աշխարհը-ինքնին», անկախ որևէ էակից:

Կանտից հետո հանդես եկան Ֆիխտեն ու Շելլինգը, որոնք «ինքնին-իրը» հայտարարեցին մտային հորինվածք և ողջ աշխարհի բովանդակությունը գտան մարդկային գիտակցության մեջ: Այսինքն՝ աշխարհի պատկերը նույնացրին աշխարհին և այն տեղավորեցին «Եսի» գիտակցության մեջ: Այդ տեսակետը նրանց անսահման հնարավորություն տվեց ամբողջ աշխարհը տեսնել «Եսի» մեջ և «Եսից» դուրս բերել ոչ միայն գիտությունը, այլ նաև մարդկային գիտելիքի ողջ համակարգը: Չնայած այն բանի, որ նրանք ընդունում էին զգայական գիտելիքի ինքնուրույն դերը, այնուամենայնիվ, նրանք այնքան էին գերազնահատում բանականության դերը, որ հավատացած էին, թե մարդկային բոլոր հնարավոր գիտելիքները կարելի է դուրս բերել միայն բանականությունից:

Իհարկե, հարգելի ընթերցող, դա ծայրահեղ տեսակետ է նույնիսկ փիլիսոփայության ոլորտում, առավել ևս այն անընդունելի է բնագիտության մեջ: Պոզիտիվիզմի առաջացման պատճառներից մեկը զուտ բանականության հենց այդ գերազնահատումն էր, որի հետ չէին կարող հաշտվել բնագետները, որոնք համոզված էին, որ գիտական գիտելիքը հնարավոր չէ ստանալ միայն բանականությունից, առանց փորձի:

XX դարի սկզբին փիլիսոփայության մեջ առաջացան ուղղություններ, որոնք ոչ միայն շեղվեցին փիլիսոփայական ավանդույթից, այլև ուղղակիորեն դեմ գնացին նրան: Սակայն գիտական հեղափոխությունը, որը տեղի է ունեցել նույն դարի առաջին տասնամյակներում, նոր ձևով լուսաբանեց որոշ ավանդական խնդիրներ և ընդարձակեց մեր պատկերացումները գիտելիքի բնույթի վերաբերյալ: Տեսնենք, թե ինչ նորություն բերեց իր հետ գիտական նոր մտածելակերպը գիտելիքի բնույթի վերաբերյալ:

Այն աշխարհը, որը մենք սովորաբար անվանում ենք բնություն և որի մի մասը մենք ինքներս ենք, կոչվում է մակրոաշխարհ: Սակայն գոյություն ունեն ևս երկու աշխարհներ՝ ներատոմսական աշխարհը, որը կոչվում է միկրոաշխարհ և մեգաաշխարհը, որն ընդգրկում է տիեզերական աշխարհը:

Մարդը, լինելով մակրոէակ, օժտված է հինգ զգայարաններով, որոնց միջոցով նա կողմնորոշվում է բնության մեջ և լուծում ինքնապահպանման հարցերը: Նրա զգայարանների հնարավորությունները սահմանափակ են: Օրինակ, մարդու աչքերի համար տեսանելի լույսը էլեկտրամագնիսական ալիքների լայն սանդղակի վրա նեղ տիրույթի ալիքներն են, որոնց երկարությունը չորս հարյուրից ութ հարյուր անգստրեմ է: Մեկ անգստրեմը հավասար է սանտիմետրի մեկ հարյուրմիլիոներորդական մասի: Այլ կերպ՝ մարդու աչքը չի ընկալում օբյեկտներ, որոնց տեսողության անկյունը փոքր է մեկ րոպեից: Նման սահմանափակությամբ են օժտված նաև մյուս զգայարանները: Մարդը ստեղծել է սարքեր մանրադիտակի կամ հեռադիտակի նման, որոնք արհեստականորեն ընդարձակում են մեր տեսողության բնական սահմանները: Նա ստեղծել է նաև այնպիսի սարքեր, որոնք ոչ միայն փոխակերպում են մի զգայարանի տվյալները մյուս զգայարանի ընկալման համար, ինչպես, օրինակ, կշեռքը, որը հնարավորություն է ընձեռում տեսնել քաշը, այլ նաև այնպիսի սարքեր, որոնք մատչելի են դարձնում մեր զգայարանների համար այնպիսի երևույթներ, որոնք չեն ընկալվում մեր զգայարաններով, ինչպես, օրինակ, ամպերմետրը:

Որքան էլ կատարյալ լինեն գործիքներն ու սարքերը, դրանք էլ ունեն իրենց սահմանափակությունները: Օրինակ, մանրադիտակը չի կարող մեզ օգնել դիտարկել այնպիսի օբյեկտներ, որոնց չափսերը փոքր են լույսի ալիքի երկարությունից:

Քանի որ միկրոաշխարհը մատչելի չէ մեր զգայարաններին, մենք կարող ենք այն դիտարկել միայն սարքի միջոցով: Մարդն է ստեղծում սարքը, ուստի լավ գիտի նրա կառուցվածքն ու հնարավորությունները, այսինքն՝ պարամետրերը: Մարքը կատարում է յուրատեսակ միջնորդի՝ «թարգմանչի» դեր մարդու և միկրոօբյեկտի միջև, քանի որ այն գիտի երկու «լեզուն» էլ՝ միկրոօբյեկտի և մեր: Մարքը դիտարկում է միկրոաշխարհի երևույթը և «պատմում» է մեզ նրա մասին: Թե ինչ է «տեսնում» և ինչպես է «պատմում» սարքը, այստեղ էլ առաջանում են մեր նոր կարգի դժվարությունները:

Գիտակցությունը հրաման է տալիս մարմնի «գործադիր» օրգաններին կամ իր ենթակայության տակ գտնվող սարքերին: Այդ օրգանները կատարում են որոշակի գործողություն, որի հետևանքով գիտակցությանը տրվում է համապատասխան ազդանշան, որը վկայում է գործողության արդյունքի մասին: Հետադարձ կապի այդ ազդանշանը հուշում է գիտակցությանը ինչպես վարվել հետագայում և այլն:

Միկրոօբյեկտի հատկությունների և վիճակի մասին մենք կարող ենք իմանալ միայն նրա փոխազդեցությունից մակրոմարմինների հետ: Միկրոօբյեկտի և մակրոսարքի միջև փոխազդեցության գործընթացը կոչվում է չափում: Մարքը չափման ընթացքում կատարում է չափման համակարգի դեր միկրոօբյեկտի նկատմամբ:

Քվանտային մեխանիկայում միկրոօբյեկտի վիճակը նկարագրելու համար անհրաժեշտ է առնվազն երկու տարբեր մեծությունների չափում: Այդ մեծությունները կոչվում են համակցված, օրինակ, միկրոօբյեկտի կոորդինատը և իմպուլսը: Ամեն մի չափում նշանակում է միաժամանակ նաև փոխազդեցություն: Քանի որ միկրոօբյեկտը նուրբ է, ամեն մի չափում նշանակում է փոխազդեցություն սարքի և միկրոօբյեկտի միջև: Այդ փոխազդեցությունը փոխում է միկրոօբյեկտի վիճակը և երկրորդ չափման ժամանակ, որը նույնպես անհրաժեշտ է, մենք չափում ենք ոչ թե միկրոօբյեկտի նախկին, այլ նրա աղավաղված վիճակը, որը առաջացել է առաջին չափման հետևանքով: Մենք հայտնվում ենք այնպիսի իրավիճակում, երբ ստիպված ենք հաշտվել սկզբունքային անճշտության, անորոշության հետ, որը հնարավոր չէ չեզոքացնել: Մենք ստիպված ենք հաշտվել այն անհրաժեշտության հետ, որ միկրոօբյեկտի վիճակը չենք կարող չափել ցանկացած ճշգրտությամբ, որ գոյություն ունի ճշգրտության մի սահման, որը մենք չենք կարող հաղթահարել, որքան էլ կատարելագործենք մեր փորձարարական տեխնիկան: Այդ սահմանը հայտնաբերվեց

1927թ., երբ Վ.Յայգենբերգը ձևակերպեց իր անորոշությունների առնչությունը: Պարզվեց, որ դինամիկական օրինաչափությունները, որոնցով առաջնորդվում է նյութաբանական մեխանիկան, կիրառելի չէ միկրոաշխարհի ֆիզիկայում, քվանտային մեխանիկայում, որի սահմաններում ոչ թե պետք է հարցնել, թե որտեղ կգտնվի մասնիկը այսինչ պահին, այլ պետք է հարցնել, թե ինչպիսին է մասնիկի այսինչ տեղում, այսինչ պահին գտնվելու հավանականությունը: Սա որակապես նոր իրավիճակ է, որին ծանոթ չէ դասական գիտությունը: Այս մեթոդաբանական փաստը ստիպում է մեզ վերանայել իմացաբանական մեր պատկերացումները:

Քվանտային մեխանիկայի այդ առանձնահատկությունը իմացաբանական, փիլիսոփայական տեսակետից որոշ գիտնականների կողմից, որոնց թվում էր նաև Ալբերտ Այնշտայնը, համարվեց տեսության անկատարություն, ոչ լրիվություն: Քվանտային մեխանիկան տեխնիկական տեսակետից բավարարում է մարդկային ամենախիստ պահանջներին, սակայն որոշ գիտնականների այն չի բավարարում փիլիսոփայական տեսակետից, քանի որ, ինչպես պարզվեց, մարդկային ճանաչողությունը սկզբունքորեն սահմանափակ է: Այդ սահմանը մենք չենք կարող հաղթահարել, քանի որ այն վերաբերում է մարդկային բնույթին:

Որպեսզի գիտությունը ազատվի մետաֆիզիկական, այսինքն ավելորդ, խանգարող հասկացություններից, Յայգենբերգը առաջ քաշեց դիտարկելիության մեթոդաբանական սկզբունքը, ըստ որի քվանտային մեխանիկայից պետք է հեռացնել այն հասկացությունները, որոնք փորձնականորեն դիտարկելի չեն: Այս մեթոդաբանական սկզբունքի առաքելության նպատակն է ազատել գիտությունը այն հասկացություններից ու պատկերացումներից, որոնք եկել են մակրոաշխարհի ֆիզիկայից և որոնք կիրառելի չեն միկրոաշխարհի ֆիզիկայում: Այդպիսիք են, օրինակ, արագության և հետագծի հասկացությունները:

Միկրոաշխարհի ֆիզիկայի մեթոդաբանությունը օգնում է մեզ գիտականորեն լուծել որոշ փիլիսոփայական հիմնախնդիրներ, օրինակ, Կանտի «ինքնին-իրի» հիմնախնդիրը:

Երբ մենք դիտում ենք մեր շրջապատը, առաջին բանը, որ նկատում ենք, գույների բազմազանությունն է: Մենք մանկական հասակից ընտելանում ենք դրան և վստահորեն պնդում, որ ձյունը սպիտակ է, երկինքը կապույտ և այլն, այսինքն գույնը վերագրում ենք իրերին: Եթե գործնականում գույնի վերագրումը իրերին հարմար է և առարկություն չի առաջացնում, ապա նույնը չենք կարող ասել իմացաբանական, փիլիսոփայական տեսակետից:

Այն հանգամանքը, որ միևնույն մարդը, միևնույն լույսի տակ տարբեր մարմիններ տեսնում է տարբեր գույնի, վկայում է, որ գույնը կախված է այդ գույնը կրող առարկայի հատկություններից: Երբ նույն առարկան, նույն մարդուն տարբեր լույսի տակ տարբեր գույնի է երևում, մենք եզրակացնում ենք, որ գույնը կախված է նաև լույսի բաղադրությունից, այսինքն սպեկտրից: Օրինակ, ֆոտոգործով զբաղվելիս կարմիր լույս ենք օգտագործում, որի դեպքում բոլոր սպիտակ առարկաները կարմիր են երևում: Սովորաբար մեր շրջապատում լույսի առանձնահատկությունից առարկաների գույների կախման խնդիր չի առաջանում, քանի որ Արեգակի լույսի սպեկտրը կայուն է և հիմնականում համընկնում է կրակի լույսի և էլեկտրական լույսի սպեկտրների հետ: Բոլոր այդ լույսերն ունեն մոտավորապես նույն բաղադրությունը՝ սպիտակ են՝ այսինքն կազմված յոթը պարզ գույներից: Սովորական է նաև արևածագի և մայրամուտի ժամանակ երկնքի և շրջապատի իրերի գունազարդվելը կարմիր, մարնջի կամ դեղին գույներով:

Երբ նույն մարմինը, նույն լույսի տակ տարբեր մարդկանց, օրինակ, մեզ և դալտոնիկներին, թվում է տարբեր գույնի, մենք եզրակացնում ենք, որ գույնը կախված է

նաև այդ գույնը դիտարկող էակի աչքի կառուցվածքից: Այսինքն ստացվեց, որ գույնը կախված է երեք տարբեր բաղադրիչներից՝ առարկայից, լույսի բաղադրությունից և աչքի կառուցվածքից: Ըստ որում՝ այդ երեք բաղադրիչներից որևէ մեկի բացակայության դեպքում գույնը վերանում է: Այլ կերպ ասած՝ գույնը գոյություն ունի միայն երեք բաղադրիչների միաժամանակյա առկայության դեպքում: Չնայած մեր երևակայությունը թույլ է տալիս գույնը պատկերացնել նաև առանց այն կրող առարկայի, սակայն մենք չպետք է մոռանանք, որ գույնը իրականում չի կարող գոյություն ունենալ առանց նրա: Չետևաբար փիլիսոփայական բոլոր դատողությունները գույնի վերաբերյալ՝ առանց գույնը կրող առարկայի, նույնպես անհիմն են ու սխալ: Կատարյալ մթի, այսինքն՝ լույսի բացակայության պայմաններում, նույնպես անհիմաստ է խոսել գույնի մասին: Ինչ վերաբերում է աչքի կառուցվածքին, ապա այստեղ էլ պետք է նկատել, որ գույնի մասին հարցադրումը անհիմաստ է, եթե չի նշվում, թե որ էակի մասին է խոսքը, աչքի ինչպիսի կառուցվածքի՝ նորմալ, թե դալտոնիկ: Եթե գործնականում մենք չենք խոսում աչքի կառուցվածքի մասին, դրա պատճառն այն է, որ մենք սովորաբար նկատի ունենք մեծամասնության աչքի կառուցվածքը, որն ընդունված է որպես նորմալ: Չնարավոր է, օրինակ, որ որևէ դալտոնիկը երկինքը տեսնում է ոչ թե կապույտ գույնի, այլ մեկ այլ գույնի: Եվ եթե դալտոնիկները կազմեին մեծամասնություն, և նրանք էլ բոլորը միատեսակ չլինեին, ապա գույնի առանձնահատկությունը չէր վերագրվի միայն առարկային, այլ ստիպված կլինեին նշել, թե որ խմբի դալտոնիկների համար է այսինչ առարկային վերագրվում այսինչ գույնը:

Մենք չգիտենք, թե մյուս շնչավոր էակները, որոնց աչքի կառուցվածքը տարբերվում է մերից, ինչպես են ընկալում գույնը: Ենթադրվում է, որ գույնի ընկալման տարբերությունը մեր և նրանց միջև պետք է լինի ավելի մեծ, քան մեր և դալտոնիկների միջև է: Մեզ համար կարևոր է այն փաստը, որ անհիմաստ ու անհիմն է հենց ինքը՝ հարցադրումը, թե «ինչպիսի՞ն է առարկայի գույնը անկախ որևէ էակից», քանի որ գույնի հասկացությունը իրական է, երբ առկա են միաժամանակ գույնը ընկալող աչքը, գույնը կրող առարկան և լույսը, որը տեսանելի է դարձնում առարկան: Գույնը հնարավոր չէ, անհիմաստ է, առանց այդ երեք բաղադրիչների միաժամանակ: Ուրեմն գույնի մասին հարցադրումը «անկախ որևէ էակից» անհիմաստ է և սխալ, հետևաբար հարկ չկա այդ հարցի պատասխանը փնտրել: Սովորաբար, երբ մենք գույնը վերագրում ենք միայն առարկային, ենթադրում ենք, որ խոսքը մեր մարդկային նորմալ աչքի մասին է Արեգակի կամ Էլեկտրական լույսով լուսավորվելու պայմաններում:

Նույն իրավիճակում ենք հայտնվում ամեն քայլափոխի՝ մեկ այլ տեսակետից ևս: Մեր շուրջը եղած առարկաները մենք միշտ տեսնում ենք որոշակի տեսակետից, դիրքից՝ ձախից, աջից և այլն: Առարկայի տեսքը կարող է շատ տարբեր լինել՝ կախված դիրքից: Կարելի է հարց տալ, թե ինչպիսին է առարկան այս կամ այն տեսակետից, դիրքից, բայց հարց տալ, թե ինչպիսին է առարկան «ոչ մի տեսակետից», իհարկե, նույնպես անհիմաստ է:

Այժմ, հարգելի՛ ընթերցող, համեմատենք նույն հիմնախնդրի դրսևորումը միկրոաշխարհում և մակրոաշխարհում: Այնպես, ինչպես որ անհիմաստ է այն հարցադրումը, թե ինչպիսին է միկրոօբյեկտը անկախ սարքից, նույնպես էլ անհիմաստ է այն հարցադրումը, թե ինչպիսին է աշխարհը անկախ մեզանից, քանի որ մեր զգայարաններն էլ սարքեր են՝ ստեղծված բնության կողմից: Մենք կարող ենք հարց տալ, թե ինչպիսին է աշխարհը, օրինակ, շան համար, կամ նույնիսկ միկրոբի համար, բայց հարց տալ, թե ինչպիսին է աշխարհը անկախ որևէ էակից, մենք ոչ մի հիմք չունենք: Այդ հարցը սխալ է ձևակերպված, անհիմաստ է և արհեստական թյուրիմացու-

յուն առաջացնող: Հետևաբար, հարգելի ընթերցող, նկատենք, որ Կանտի «Ինքնին-իրի» մասին պատկերացումն էլ նույն բնույթի է: Այն նույնպես անհիմն է, կեղծ ու խճճվածություն առաջացնող: «Ինքնին-իրը» միայն մտային հորինվածք է և նրա ներմուծումը փիլիսոփայություն նույնպիսի թյուրիմացության պատճառ է: «Ինքնին-իրի» պրոբլեմի առաջացումը ցույց է տալիս, թե ինչ բնույթի թյուրիմացություններ կարող է առաջացնել մեր երևակայությունը, երբ այն կտրվում է իրականությունից և դուրս է գալիս գիտակցության ու բանականության հսկողությունից: Այն մեր երևակայության ունակության անզգույշ օգտագործման հետևանք է: Այսինքն՝ օբյեկտիվությունը կարող է միայն ինտերսուբյեկտիվության իմաստ ունենալ: «Ինքնին-իրը» մեր երևակայության հորինվածքն է, որը նույնական է բացարձակ օբյեկտիվին: Ինչպես ասվեց, այն կեղծ է, գոյություն չունեցող, արհեստական դժվարություններ առաջացնող և բոլորովին անօգուտ: Մենք, իհարկե, հավատում ենք, որ աշխարհը գոյություն ունի, բայց անիմաստ է հարցնել, թե ինչպիսին է նա մեզանից անկախ: Ի՞նչն է աշխարհի գոյության վերաբերյալ մեր հավատի հիմքը: Իհարկե մեր բանականությունը, որը պատճառահետևանքային կապի հիման վրա ենթադրում է, որ մեր զգայությունները չեն կարող առաջանալ առանց մեր զգայարանների վրա արտաքին իրերի ազդեցության: Այստեղ մեկ այլ հարց է առաջանում, թե ո՞րն է կյանքի և երագի տարբերությունը: Տարբերությունը կյանքի ենթատեքստն է, որի էությունն այն է, որ կյանքի օրերը մեկը մյուսի շարունակությունն են կազմում: Մենք կարող ենք ծրագրել, կանխատեսել մեր կյանքի հատվածները, իսկ երագները կապված չեն իրար հետ: Բ.Պասկալը դրա մասին գրում է, որ եթե թագավորն ամեն օր տասներկու ժամ քնելու ընթացքում երագի մեջ կոշկակար լինի, իսկ կոշկակարը՝ թագավոր, ապա երկուսի վիճակն էլ նույնը կլինի:

Մենք ստիպված եղանք գիտակցել մեր մտածողության սահմանափակությունը մեկ այլ տեսակետից ևս: Բանն այն է, որ լույսի երկու հակադիր, իրարամերժ ալիքային և մասնիկային տեսությունները XX դարի քսանական թվականներին դիտվեցին որպես իրար փոխլրացնող, իրար վրա վերադրվող, իրար հետ համատեղվող: Այդ իրավիճակը ստիպեց բարձրացնել որոշ փիլիսոփայական հարցեր, մասնավորապես, մարդու գիտելիքի բնույթի վերաբերյալ: Հարցն այն է, որ մենք մակրոեակներ ենք, և մեր երևակայությունը զարգացել, ձևավորվել է մեզ շրջապատող մակրոաշխարհում: Մենք գիտենք ալիքային երևույթներ, օրինակ, ջրի ալիքները, մենք գիտենք նաև մասնիկային երևույթներ, օրինակ, ավազը, սակայն ոչ միայն մեզ հայտնի չէ, այլ նաև չենք կարող պատկերացնել այնպիսի երևույթներ, որոնք միաժամանակ լինեն և՛ ալիք, և՛ մասնիկ: Մենք չենք կարող պատկերացնել, բայց ստիպված ենք ընդունել այդպիսի հատկություններով օժտված օբյեկտների գոյությունը: Սկզբից այդ իրարամերժ թվացող զուգորդությունը ընդունվեց լույսի բնույթի վերաբերյալ, իսկ հետագայում՝ նաև ցանկացած միկրոօբյեկտի:

Մարդը ստիպված եղավ ընդունել, որ իր երևակայությունը չի կարող ճշմարտության չափանիշ լինել: Այդ դեպքում առաջացավ մեկ ուրիշ հարց ևս՝ թե ի՞նչ է նշանակում մարդու համար «հասկանալը»: Սովորաբար մենք հասկանում ենք որևէ մեկի միտքը, երբ այդ մտքի մեջ գտնում ենք տրամաբանական կամ զգայական կապ մեզ ծանոթ, հայտնի ստանդարտների տեսակետից: Օրինակ, մենք ասում ենք, որ հասկանում ենք մարդու այսինչ վարքը, եթե կարողանում ենք գտնել այդ վարքը պայմանավորող դրդապատճառները, շահերը, նպատակները, այն սպասելի ու հավանական ենք համարում տվյալ մարդու բնավորությունը, հակումները, սովորույթները հաշվի առնելու դեպքում: Իսկ ի՞նչ է նշանակել հասկանալը դասական, նյութաբանական ֆիզիկայում: Այն նշանակել է մտովի պատկերացնել երևույթի ընթացքը՝ ըստ չափելի մեծությունների միջոցով նկարագրության: Քելվին Թոմսոնը XIX դարի

վերջին որպես երևույթը հասկանալու չափանիշ առաջարկեց երևույթի մեխանիկական մոդելի կառուցման հնարավորությունը և հայտարարեց, որ ինքը չի հասկանում երևույթը, քանի դեռ նրան չի հաջողվում կառուցել այդ երևույթի մեխանիկական մոդելը: Ոչ ոք չառարկեց այդ սահմանմանը, չնայած առարկության բոլոր հիմքերը առկա էին XIX դարի 60-ական թվականներին կառուցած Մաքսվելի էլեկտրամագնիսական տեսության մեջ: Այդ տեսությունը, ինչպես պարզվեց իր ստեղծումից տասնյակ տարիներ հետո, XX դարի մեթոդաբանական չափանիշներին համապատասխանող առաջին տեսությունն էր: Այն վառ օրինակ է գիտության պատմության մեջ, թե ինչքան հեռու կարող է գնալ գիտնականը հետազոտության ընթացքում իր անձնական պատկերացումներից և որքան կարող է թերագնահատել իր իսկ ստեղծած տեսության բովանդակությունն ու նշանակությունը: Ինքը՝ Մաքսվելը, շատ համեստ է պատկերացրել իր տեսության դերը՝ մաթեմատիկական հիմք հանդիսանալ էլեկտրամագնիսականության վերաբերյալ Ֆարադեյի փորձերի համար: Ինքը չի էլ պատկերացրել, որ այն կարող է դուրս գալ նյութաբանական ֆիզիկայի մեթոդաբանական շրջանակներից:

Էլեկտրական ու մագնիսական երևույթները նա պատկերում է տարածության մեջ կատարվող, որը լցված է տարօրինակ հատկություններով օժտված էլեկտրական հեղուկով: Այդ հեղուկը զուրկ է զանգվածից, ուրեմն՝ նաև իներցիայից: Մաքսվելը պատկերում է տարածության մեջ այդ հեղուկի առաջացման կետեր, ինչպես նաև այլ կետեր, որտեղ այդ հեղուկը անհետանում, ոչնչանում է: Պարզ է, որ այդպիսի հատկությունները հակասում են պահպանման սկզբունքին, որը երկու հազարամյակից ի վեր ինքնընտանիքային ենթադրվել է ցանկացած գիտական կառույցի մեջ: Իր տեսության ստեղծման ընթացքում Մաքսվելը կառուցում է այդ հեղուկի բազմաթիվ իրարամերժ մոդելներ: Ամեն մի ընթերցող շփոթված կանգ կառնի նրա այն հայտարարության դեմ հանդիման, որ հեղուկի հատկությունները լիովին կախված են իր՝ տեսության հեղինակի կամքից: Մաքսվելի ժամանակակիցները, որոնք ծանոթ էին Լագրանժի ու Լապլասի մաթեմատիկական ճշգրիտ մեթոդներին, ինչպես նաև Ամպերի էլեկտրամագնիսական տեսությանը, որի մեջ միշտ պահպանված է տրամաբանական հաջորդականությունը և հետազոտվող օբյեկտի ու մոդելի միջև միարժեք համապատասխանությունը, չէին կարող լուրջ վերաբերվել Մաքսվելի գիտական կառույցի բացահայտ կամայականություններին: Այդ պատճառով երկու տասնյակ տարիներից ավելի ոչ ոք ուշադրություն չէր դարձնում այդ տեսությանը: Միայն երբ Յեյմհոլցի խորհրդով սկսած Յերցի փորձերի արդյունքում 1888թ. հայտնաբերվեց, որ Մաքսվելի կողմից կանխատեսված էլեկտրամագնիսական ալիքները իրական, ֆիզիկական են, ողջ գիտական աշխարհը հետաքրքրություն ցուցաբերեց գրեթե մոռացված այդ տեսության նկատմամբ: Ոչ ոք չէր կարողանում բացատրել, թե ինչ բան է Մաքսվելի տեսությունը, ինչպես հասկանալ այն: Երիտասարդ Լորենցը գնաց Փարիզ, որտեղ հրատարակվել էր Մաքսվելի տեսությունը, այն նպատակով, որպեսզի խմբագրին հարցնի, թե ինչպես հասկանալ այդ տեսությունը, մտածելով, որ գոնե նա պետք է որ իմանա այդ հարցի պատասխանը: Եվ ինչպիսի՜ հիասթափություն ապրեց երիտասարդ ֆիզիկոսը, երբ խմբագիրը հայտարարեց, որ այդ տեսությունը հնարավոր չէ հասկանալ: Գիտությունը դարձավ անհասկանալի նույնիսկ իր ստեղծողի համար: Այսինքն՝ առաջին անգամ գիտության մեջ հայտնվեց տեսություն, որը սկզբունքորեն հնարավոր չէ հասկանալ: Այլ կերպ ասած՝ մարդկային երևակայությունը դադարեց գիտական ճշմարտության չափանիշ լինել:

Յետագայում Մաքսվելի տեսությունը զգալիորեն ազատվեց կամայական հիպոթեզներից, որոնք կառուցման միջոցների դեր էին կատարում և ավելորդ էին, երբ տեսությունը կառուցված էր: Այն հարցին, թե ի՞նչ է Մաքսվելի տեսությունը, Յերցը

ստիպված պատասխանեց. «Մաքսվելի տեսությունը Մաքսվելի հավասարումներն են»: Այս բառերը դարձան թևավոր և բնութագրական ֆիզիկայի հետագա զարգացման համար: Ինքը՝ Մաքսվելը, գիտակցել է, որ իր հիպոթեզները կամայական են, մտային ֆիկցիաներ, բայց և այնպես համոզվում էր, որ այդ ֆիկցիաները օգնում են գիտության զարգացմանը: Ո՞րն է եղել այդ համոզմունքի իմացաբանական, մեթոդաբանական հիմքը, հայտնի չէ մինչ այժմ: Գիտնականներին հայտնի չէ, թե ինչպես է Մաքսվելին հաջողվել միայն թուղթ ու մատիտի միջոցով բնությունից կորզել այդքան խոր թաքնված գաղտնիքներ, այսինքն, ինչպես է նա կարողացել ստանալ իր հավասարումները: Այդ երևույթը պետք է համարել մաթեմատիկական հրաշք, որին հետագայում գիտնականները ընտելացան:

Մաքսվելի տեսությունը ցույց տվեց, որ մաթեմատիկական միջոցներով մարդը կարող է հայտնաբերել այնպիսի օրինաչափություններ, որոնք չի կարող հասկանալ, պատկերացնել, բայց ստիպված է ընդունել որպես ճշմարտություն: Դեկարտի և Նյուտոնի գիտական մտածելակերպի համեմատությամբ սա որակապես նոր աստիճան է, որը պետք է վերագրել գիտական հեղափոխությանը: Իհարկե, առանց գիտության, վերացական փիլիսոփայությունը երբեք նման գաղափարների չէր կարող հանգել:

Գիտությունը ընդարձակեց մարդկային երևակայության և ըմբռնման սահմանները մեկ այլ պրոբլեմատիկայում ևս: Խոսքը հարաբերականության տեսության մասին է, որի սկիզբը դրեց Ա.Այնշտայնը 1905թ., և որը հանդիսացավ գիտական հեղափոխության բաղադրիչներից մեկը:

Ըստ հարաբերականության հատուկ տեսության՝ տարածությունը, ժամանակը, զանգվածը հարաբերական մեծություններ են, մինչդեռ նյուտոնյան ֆիզիկայում դրանք բացարձակ մեծություններ էին: Եվ այդ իրողությանը հակառակ լույսի արագությունը, որը, ինչպես ցանկացած այլ մարմնի շարժման արագություն, նյուտոնյան ֆիզիկայում և, ըստ առողջ բանականության, ենթադրվում էր հարաբերական, իրականում, ինչպես պարզվեց հարաբերականության տեսության շնորհիվ, բացարձակ է: Գիտական այդ հայտնագործություններն ունեն կարևոր իմացաբանական ու աշխարհայացքային հետևություններ: Պարզվում է, որ եթե հրթիռը շարժվի լույսի արագությանը մոտ արագությամբ, նրա չափերը շարժման ուղղությամբ կփոքրանան, նրա զանգվածը կմեծանա և ժամանակը նրա վրա կկրճատվի: Այսինքն, եթե կարողանանք հրթիռին հաղորդել մոտավորապես լույսի արագություն և ուղարկենք տիեզերական ճանապարհորդության, ապա տիեզերագնացները կարող են վերադառնալ, ասենք, երկու տարով ծերացած, իսկ Երկրագնդի վրա կարող է անցած լինել երկու հարյուր տարի, այսինքն՝ նրանք իրենց սերնդակիցներից ոչ մեկին չգտնեն:

Ժամանակի, տարածության, զանգվածի փոփոխությունները՝ կախված շարժվող համակարգի արագությունից, որոնք ֆիզիկոսները անվանում են ռելյատիվիստական (հարաբերական) էֆեկտներ, տեղի են ունենում ցանկացած արագության դեպքում: Սակայն սովորական արագությունների դեպքում դրանք այնքան չնչին են, որ պրակտիկորեն անշճմարելի են: Այդ էֆեկտները էական են, օրինակ, ժամանակակից էլեկտրոնային արագացուցիչներում, որտեղ էլեկտրոնային փնջի արագությունը կազմում է լույսի արագության 99 տոկոսից ավելի, և որտեղ առանց ռելյատիվիստական էֆեկտները հաշվի առնելու հնարավոր չէ որևէ հաշվարկ:

Եթե հարաբերականության տեսությունը ընդհանրացրեց ու ճշգրտեց նյուտոնյան մեխանիկան, լույսի արագության շնորհիվ գտավ նոր ֆունդամենտալ հաստատուն, փոխեց մեր պատկերացումները զանգվածի, տարածության ու ժամանակի բնույթի վերաբերյալ, ապա գիտական նոր մտածելակերպը հաստատվեց Մ.Պլանկի



քվանտների հիպոթեզի հիման վրա, որը նա առաջարկեց 1900թ., և որը գրեթե անկատելի էր մինչև 1905թ., երբ Ա.Այնշտայնը այդ հիպոթեզի հիման վրա լուծեց ֆոտոէֆեկտի հիմնախնդիրը:

Ըստ քվանտների հիպոթեզի՝ ցանկացած տիպի ճառագայթում բնության մեջ տեղի է ունենում ոչ թե որպես անընդհատ պրոցես, այլ՝ որոշակի բաժիններով, դիսկրետ քանակներով (քվանտներով): Մ.Պլանկը գտավ բնության մեջ ֆունդամենտալ հաստատուններից մեկը, որը կրում է նրա անունը, և որը բնութագրում է ճառագայթման նվազագույն էներգիայի քանակը (քվանտը): Քվանտի էներգիան հավասար է ճառագայթման հաճախականության և այդ հաստատունի արտադրյալին: Այսինքն՝ որքան բարձր է ճառագայթման հաճախականությունը, այնքան ավելի մեծ է ճառագայթման մի քանակի (քվանտի) էներգիան: Այլ կերպ՝ քվանտի էներգիան ուղիղ համեմատական է ճառագայթման հաճախականությանը:

1924թ. Դը Բրոյլը առաջարկեց «մասնիկ-ալիք» պատկերացումը, որը ձևավորվել էր նախկինում լույսի համար, տարածել ցանկացած միկրոօբյեկտի վրա: Այդ գաղափարը հիմնավորված էր միայն տեսականորեն, մաթեմատիկորեն: 1927թ. այն հաստատվեց նաև փորձնականորեն, երբ Ջերմերը և Դևիսոնը դիտարկում էին էլեկտրոնային փնջերի ինտերֆերենցիան նիկելի բյուրեղային ցանցի վրա: Յետագայում փորձնական հիմնավորում ստացավ նաև մյուս միկրոօբյեկտների «մասնիկ-ալիք» բնույթի գաղափարը: Սակայն պետք է նկատել, որ ալիքային և մասնիկային պատկերացումները միկրոօբյեկտի բնույթի վերաբերյալ դեռ իշխում էին գիտնականների ըմբռնման մեջ: Այդ իսկ պատճառով 1925թ. ֆիզիկայում առաջացավ յուրօրինակ վիճակ: Է.Շրեդինգերը ստեղծեց ալիքային մեխանիկա, իսկ Վ.Հայզենբերգը՝ քվանտային մեխանիկա, այսինքն երկու պատկերացումները ֆիզիկայում մնում էին դեռ որպես իրարամերժ, անհամատեղելի երևույթներ:

20-ական թվականներին Կոպենհագենը Ն.Բոռի շնորհիվ դարձավ երիտասարդ ֆիզիկոսների իսկական դարբնոց: Այսօր պատմաբանի սառը դատողության տեսակետից մենք ասում ենք, որ ֆիզիկոսները վիճում էին քվանտային գաղափարների շուրջ: Սակայն պետք է շեշտել, որ գիտության պատմության մեջ նման զանգվածային և սկզբունքային վեճեր չեն եղել: Դրանք տեղի էին ունենում և՛ Ն.Բոռի առանձնատանը, և՛ Սոլվեյյան կոնգրեսներում, և՛ մամուլում, և՛ անձնական մամակագրության մեջ, և՛ գիտնականների մասնավոր գրույցների ընթացքում: Այդ վեճերը ոչ այնքան գիտական բնույթի էին, որքան փիլիսոփայական, իմացաբանական և մեթոդաբանական: Սոլվեյյան կոնգրեսներից մեկին Էրենֆեստը իր հետ բերել էր մի թուփակ, որը ժամանակ առ ժամանակ, հենց որ վեճերը թեժանում էին, գերմաներեն բացականչում էր՝ «Պարոնայք, բայց դա արդեն ֆիզիկա չէ»: Ն.Բոռի առանձնատանը տեղի ունեցած վեճերն անկրկնելի էին գիտության ողջ պատմության ընթացքում: Ասում են, որ նրանք երբեմն շարունակվում էին մի քանի օր անընդհատ՝ հիասթափություններով ու տրամադրության ելևէջներով և միշտ էլ խոր ապրումներով և ամենայն լրջությամբ, քանի որ նոր ֆիզիկան ձևավորվել է անհասկանալիության բազմաթիվ խոչընդոտներ հաղթահարելու միջոցով:

Ֆիզիկոսները տարերայնորեն բաժանվել էին երկու հակադիր խմբերի: Գիտական համոզմունքներին խառնվել էին նաև միջանձնական հարաբերությունները: Վեճերից մեկի ընթացքում Է.Շրյոդինգերն ասել է. «Եթե մենք պետք է պահպանենք այդ անիծյալ քվանտային թռիչքները, ապա ես ափսոսում եմ, որ, ընդհանրապես, զործ են ունեցել քվանտային տեսության հետ», որին Ն.Բոռը պատասխանել է. «Բայց մյուսները շնորհակալ են ձեզ, չէ որ Դուք այնքան շատ բան եք արել քվանտային տեսության իմաստը բացահայտելու համար»: Վեճերի ոգեշնչողը, նախածեռնողը և կազմակերպիչը Ն.Բոռն էր, որի հայտնի վեճը՝ մամուլի էջերում Ա.Այնշտայնի հետ

քվանտային մեխանիկայի առանձնահատկությունների շուրջ, գիտական ու փիլիսոփայական մտքի փայլուն մնուչ է:

Է.Շյոյդինգերը 1926թ. ցույց տվեց, որ ֆիզիկական բովանդակության տեսակետից՝ իր ալիքային տեսությունը և Վ.Հայզենբերգի քվանտային մեխանիկան միևնույնն են: Դրանք տարբերվում են իրարից միայն մաթեմատիկական ձևով: Պարզվեց, որ իրարամեծ թվացող պատկերացումների հիման վրա կարելի է կառուցել միևնույն բովանդակությունն ունեցող տեսություններ:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ միկրոաշխարհը էապես տարբեր է մակրոաշխարհից, և որ գիտական որոշ հասկացություններ, որոնք վերաբերում են մակրոաշխարհին, կիրառելի չեն միկրոաշխարհի ֆիզիկայում՝ անհրաժեշտություն առաջացավ գտնել հասկացությունների կիրառման, այսինքն՝ ընդունելիության չափանիշներ: Վ.Հայզենբերգը հայտարարեց, որ կարելի է գիտությունը ազատել այնպիսի հասկացություններից, որոնց կիրառելիությունը չի հաստատվում փորձնական եղանակով: Այդպես ձևավորվեց ու կյանք ստացավ դիտարկելիության մեթոդաբանական սկզբունքը, ըստ որի՝ գիտության մեջ մնում են միայն փորձնականորեն դիտարկելի հասկացությունները: Այդ սկզբունքի կիրառման հիման վրա միկրոաշխարհին վերաբերող տեսությունից դուրս մնացին այնպիսի ավանդական հասկացություններ, ինչպիսիք են՝ շարժման արագությունը, հետազիծը և այլն: Ֆիզիկայի լեզուն դարձավ ավելի պայմանական: Միկրոօբյեկտը կոչվում է մասնիկ, սակայն այն նման չէ ո՛չ զնդակի, ո՛չ ավազի հատիկի: Մենք ստիպված ենք գիտակցել, որ միկրոօբյեկտի բնույթը մեզ հասկանալի չէ:

Քվանտային մեխանիկայի շուրջ առաջացած պրոբլեմներից մեկը միկրոօբյեկտի բնույթի հարցն էր՝ «Ի՞նչ է միկրոօբյեկտը՝ մասնի՞կ, թե՞ ալիք»: Նա մի սարքի մեջ հանդես է գալիս որպես ալիք, մյուսի մեջ՝ որպես մասնիկ: Բնական է, որ գիտնականներին հետաքրքրում էր, թե ի՞նչ է նա անկախ սարքից, այսինքն՝ ինչպիսին է «միկրոօբյեկտը ինքնին»՝ որպես բնության մի մաս: Երկար վեճերից և վերջնական եզրակացության, որ այն հարցը, թե «ինչպիսին է միկրոօբյեկտը անկախ սարքից», սխալ է ձևակերպված, ուրեմն այդ սխալ հարցին չի կարող լինել ճիշտ պատասխան: Բանն այն է, որ սարքը միակ կապող օղակն է, միակ կամուրջն է մեր և միկրոօբյեկտի միջև, առանց որի մենք չենք կարող որևէ տեղեկություն ստանալ միկրոօբյեկտի (իհարկե՝ նաև միկրոաշխարհի) մասին: Ուրեմն իմաստ ունի միկրոօբյեկտի մասին խոսել միայն սարքի առկայության դեպքում:

Քանի որ դա գիտական անհրաժեշտություն է, այդ նույն իրավիճակը առաջանում է նաև Կանտի «ինքնին-իրի» պրոբլեմի շուրջ: Մեր զգայարանները դիտելով որպես բնական սարքեր՝ մենք կարող ենք իմանալ, թե ինչպիսին է մակրոաշխարհը մեր այս կամ այն զգայարանի մեջ, բայց հարց տալ, թե ինչպիսին է աշխարհը անկախ մեր զգայարաններից, մեր գիտակցությունից, իհարկե, նույնպես անիմաստ և սխալ ձևակերպված հարց է:

Այսպիսով, գիտության մեթոդաբանական հարցեր լուծելիս գիտնականը լուծեց նաև փիլիսոփայության կարևոր հարցերից մեկը՝ «ինքնին-իրի» պրոբլեմը: Պարզվեց, որ «ինքնին-իրի» հասկացությունը մեր երևակայության ստեղծագործությունն է, այսինքն՝ իրականում չի կարող գոյություն ունենալ, հետևաբար այն կեղծ պրոբլեմ է, որով իմաստ չունի զբաղվել: Ահա թե ինչ թյուրիմացության աղբյուր կարող է դառնալ մեր երևակայությունը, երբ այն դուրս է գալիս բանականության հսկողությունից և փորձի սահմաններից: Պարզվում է, որ մեր երևակայությունը կարող է ստեղծել էություններ, որոնք մեր գիտակցությունը, մեր բանականությունը չի կարողանում տարբերել իրականությունից: Մեր երևակայության ստեղծագործությունը իրականությունից տարբերելու համար բանականությանը օգնության է հասնում գիտական

մեթոդաբանությունը: Այս օրինակը ցույց է տալիս մեծն Ֆրենսիս Բեկոնի այն գաղափարի ճշմարտացիությունը, որ մարդկային երևակայությանը պետք են ոչ թե թեր, այլ ծանրություններ, որպեսզի այն չկտրվի իրականությունից և չստեղծի ո՛չ վերացական տեսություններ, ո՛չ էլ կեղծ պրոբլեմներ, որոնք առաջացնում են խճճվածություն և խոչընդոտում են գիտության զարգացումը:

Կանտի «ինքնին-իրի» պատկերացման հորինված, կեղծ լինելը օգնում է մեզ գիտակցելու փիլիսոփայական նյութայնականության (մատերիալիզմի) այն հավանության անհիմն լինելը, թե մեր՝ մարդկային ճանաչողությունը վերաբերում է օբյեկտիվ աշխարհին: Քվանտային մեխանիկայի մեթոդաբանական նվաճումների շնորհիվ մենք հիմա գիտենք, որ օբյեկտիվության գաղափարը ընդամենը ինտերսուբյեկտիվ իմաստ կարող է ունենալ, այսինքն մեզ համար օբյեկտիվ է միայն այն, ինչը ընդհանուր է մեզ՝ սուբյեկտներիս համար:

Վ.Չայգենբերգի հայտնաբերած անորոշությունների առջուցումից հետո քվանտային մեխանիկան դարձավ կարգավորված, հիմնավորված տեսություն: Պարզվեց նաև նոր ֆիզիկայի վիճակագրական բնույթի պատճառը:

Մենք ստիպված ենք միկրոօբյեկտի պատկերը կառուցել «մակրոբեկորներից» կազմված խճանկարի միջոցով: Մակրոաշխարհից մեզ հայտնի են մարդու և ձիու պատկերները, որոնց համադրության միջոցով մենք ստեղծում ենք կենտավրոս միկրոօբյեկտի պատկերը: Ն.Բոռը, նկատի ունենալով այդ հանգամանքը, պնդել է, որ մենք պետք է գիտակցենք, որ ամեն մի չափման մեկնաբանություն պետք է արտահայտելի լինի դասական գիտության տերմիններով, և որ Նյուտոնի ու Մաքսվելի լեզուն կմնա ֆիզիկայի լեզու ապագայում ևս: Սակայն, հարգելի ընթերցող, մի բան էլ պարզ է, որ ֆիզիկոսների լեզուն հետզհետե բարդանում է և ավելի է հեռանում առօրեական հասկացություններից և համապատասխան պատկերացումներից:

Քվանտային մեխանիկայի զարգացումը ստիպեց մարդուն ընդունել նորանոր օրինաչափություններ, որոնք ինքը չի պատկերացնում իր երևակայությամբ և չի հասկանում իր բանականությամբ: Այսինքն՝ կարող ենք ասել, որ ժամանակակից ֆիզիկան դուրս է եկել մարդու բնական մտավոր հնարավորությունների սահմաններից: Լ.Լանդաուն այդ մասին ասում է, որ հարաբերականության տեսության հետ կապված հոգեբանական դժվարությունները մանկական դաժնություններ թվացին, երբ յուրացվեցին քվանտային մեխանիկայի «վայրենի» գաղափարները:

Ժամանակին Լագրանժը Նյուտոնին համարում էր գիտնականներից ամենաերջանիկը, քանի որ աշխարհի համակարգը կարելի է ստեղծել միայն մի անգամ: Պարզ է, որ նրա մտքով չէր էլ անցնի, թե հնարավոր է աշխարհի գիտական այլ համակարգ: Նյուտոնյան ֆիզիկայի բացարձակացումը իշխել է գիտության մեջ մինչև XX դարի 20-ական թվականները: Գիտական շրջաններում բոլորը համաձայն էին Չ.Ֆերմի այն համոզմունքին, որը նա արտահայտեց 1895թ. հրատարակած իր «Մեխանիկայում», որ ֆիզիկայի խնդիրը բնության երևույթները մեխանիկայի պարզ օրենքներին հանգեցնելն է:

Այն ժամանակ ֆիզիկոսների մեծամասնությունը համոզված էր, որ ֆիզիկան հիմնականում ավարտված է, քանի որ տեսական մեխանիկայում հնարավոր չէ որևէ էական հայտնագործություն անել: Այդ տեսակետից հատկանշական է այն պատմական փաստը, որ Մ.Պլանկը երիտասարդ հասակում դիմել է ֆիզիկոս Ժոլիին՝ իր պրոֆեսորին, խորհուրդ ստանալու նպատակով, թե ինչին նվիրաբերի իր կյանքը՝ ֆիզիկային, թե երաժշտությանը, քանի որ Պլանկն այդ ժամանակ արդեն Բախի պոլիֆոնիկ երաժշտության մասին հողվածի հեղինակ էր և աչքի ընկնող դաշնակահար: Ժոլին միանշանակ ու վճռականորեն ասաց. «Երիտասարդ, ինչու՞ եք փչացնում ձեր

կյանքը: Չէ որ տեսական ֆիզիկական արդեն վերջացել է, դիֆերենցիալ հավասարումները լուծված են, մնում է դիտարկել առանձին մասնավոր դեպքեր: Արժե, արդյոք, սկսել այդպիսի անհեռանկարային գործ»: Ջարմանալի է նաև Պլանկի ինտուիցիան, որին վստահելով, հակառակ այդ խորհրդի, նա նվիրվեց այդ գործին:

Ֆիզիկայի ավարտի նույն համոզմունքով էր համակված նաև Քելվին Թոմսոնի 1900թ. ճառը, որը նվիրված էր ֆիզիկայի հեռանկարներին նոր հարյուրամյակում: Նա ֆիզիկական նմանեցրեց պարզ երկնականարի, սակայն նրա գիտական ինտուիցիան ստիպեց նրան չմոռանալ, ինչպես ինքը անվանեց, երկու փոքրիկ ամպիկների՝ Մայքելսոնի փորձի արդյունքների և ուլտրամանուշակագույն աղետի մասին: Այն ժամանակ նրա մտքով էլ չէր անցնի, որ առաջինից կառաջանա հարաբերականության տեսությունը, իսկ երկրորդից՝ քվանտային մեխանիկական և նոր գիտական մտածելակերպը:

Առավել ևս գնահատելի է այն եզակի գիտնականների ինքնուրույնությունը, որոնք քննադատության ենթարկեցին դասական ֆիզիկայի հիմքերը և հեռու էին այն բացարձականացնելու ընդհանուր համոզմունքից: Այդ եզակի գիտնականների շարքում է Մախը անկասկած առաջինն էր: 1883թ հրատարակած իր «Մեխանիկայում» նա քննադատության ենթարկեց նյուտոնյան մեխանիկայի բացարձակացումը և համոզմունք հայտնեց, որ այն առաջին գիտական համակարգն է և ունի նախնական դեր գիտության զարգացման հեռանկարների տեսակետից: Նրա «Մեխանիկական», ինչպես գնահատել է Ա.Այնշտայնը, դաստիարակել է ֆիզիկոսների նոր սերունդ: Նա հանգամանորեն քննադատեց ժամանակի ու տարածության բացարձակության նյուտոնյան գաղափարը: Ըստ է.Մախի՝ բացարձակ ժամանակը հնարավոր չէ չափել որևէ շարժման միջոցով և այդ պատճառով չունի ոչ մի արժեք, այն մետաֆիզիկական հասկացություն է: Այն համոզմունքը, որ մեխանիկական պետք է համարել ֆիզիկայի բոլոր բնագավառների համար հիմք, Մախն անվանեց նախապաշարմունք, մեխանիկական՝ առասպելաբանություն:

Ի դեպ, ինչպե՞ս է ձևավորվում գիտական նախապաշարմունքը: Այդ հարցը անմիջականորեն կապված է մարդկային մտածողության բնույթի հետ: Գիտնականը, ինչպես ամեն մարդ, ունի իր հոգևոր աշխարհը, ուր իր մասնագիտությունը մեծ տեղ է զբաղեցնում հետաքրքրությունների ու արժեքների ցանկում: Նրա գտած ամեն մի ճշմարտություն ոչ միայն փաստ է իր համար, այլ նաև հոգեբանական օբյեկտ, որի հետ նա կապվում է արժեքային հոգևոր կապերով, ինչպես, օրինակ, իր երեխայի հետ:

Մարդկային երջանկությունն ունի երկու աղբյուր՝ ընտանիքը և մասնագիտությունը: Երջանիկ լինելու համար պետք է սիրել ընկերոջը (ընկերուհուն) և մասնագիտությունը: Տարիների ընթացքում յուրաքանչյուր գիտնականի համար ձևավորվում են հոգևոր արժեքներ, որոնք իր երեխայի պես թանկ են իր համար: Այդ արժեքների գերազնահատումը առաջացնում է գիտական դոգմատիզմ, անձնական պահպանողականություն և, վերջապես, գիտական նախապաշարմունք: Բնական է, որ այդ երևույթը, որպես օրինաչափություն, դրսևորվում է ավագ սերնդի պատկերացումներում, քանի որ, սովորաբար, տեսությունները «հարազատանում» են երկար տարիների ընթացքում: Հայացքների որոշակի համակարգը դառնում է նախապաշարմունք, երբ առկա է նոր տեսությունը, որը ճշգրտում, ուղղում կամ հերքում է այն, և հին հայացքների կողմնակիցները հետ են մնում նոր տեսությունն ընդունելու գործընթացից և նույնիսկ փորձում են դիմադրել նրան: Իսկ երիտասարդ գիտնականը դեռևս չունի հարազատ դարձած տեսություն, նա համակված է քննադատական ոգով, անհանդուրժողական ձգտումով: Նա որոնում է մի բնագավառ, մի հիմնախնդիր իրեն դրսևորելու համար, մի լուրջ գործ՝ իր ետը հաստատելու նպատակով: Դա է պատճառը, որ գյուտերի, հայտնագործությունների մեծ մասը կատարում են երի-

տասարդները, ստեղծագործական հաջողությունն էլ, բնականաբար, նրանց է ժպտում: Այդպես, Այնշտայնը 26 տարեկան էր, երբ ստեղծեց հարաբերականության հատուկ տեսությունը, լուծեց ֆոտոէֆեկտի պրոբլեմը և երկու տարի հետո Սնոլու-խոփսկու հետ ստեղծեց բրոունյան շարժման տեսությունը: Ռեզերֆորդը 32 տարեկան էր, երբ Սոդիի հետ ստեղծեց ռադիոակտիվության տեսությունը: Չայգենբերգը 24 տարեկան էր, երբ ստեղծեց քվանտային մեխանիկան, իսկ երկու տարի հետո ձևակերպեց անորոշությունների առնչությունը: Բոռը 28 տարեկան էր, երբ քվանտային պատկերացումների հիման վրա լուծեց ատոմի կայունության պրոբլեմը:

Երբեմն սեփական հայացքների գերազանահատումը հասնում է ծայրահեղության: Այդպես, Մաքսվելը կոնական ռեֆրակցիայի վերաբերյալ փորձը դիտարկելու նպատակով մի անգամ առաջարկում է իր գործընկերներից մեկին դիտել այն: Նա պատասխանում է. «Ոչ, ես դասավանդել եմ այն ողջ կյանքիս ընթացքում և ամենևին էլ չեմ ուզում, որ իմ հայացքները տակնուվրա լինեն, երբ ես տեսնեմ այն»: Իհարկե, սա մանկական մոտեցում է, քանի որ, եթե հայացքները տակնուվրա անող փաստեր կան, ապա լսել դրա մասին կամ տեսնել սեփական աչքերով, պետք է որ նույնը լինի:

Սակայն գիտական դոգմատիզմը կարող է դրսևորվել նաև մեծ գիտնականների համոզմունքներում: Օրինակ, հայտնի է, որ Մաքսվելի տեսությունը, որը ստեղծվել է XIX դարի 60-ական թվականներին, իր փորձնական հաստատումը ունեցավ 1888թ.: Այդ ժամանակից այն ընդունվեց գիտական աշխարհում, սակայն Քելվին Թոմսոնը 1904թ. իր դասախոսություններից մեկում հայտարարում է, որ «այսպես կոչված էլեկտրամագնիսականության տեսությունը մինչև հիմա մեզ ոչ մի բանում չի օգնել»: Լ.Ի.Մանդելշտամը այս պատմական փաստի վերաբերյալ ասում է, որ պետք էր լինել հանճար կամ հակառակը, որպեսզի չհամաձայնել այդ տեսությանը... Քելվին Թոմսոնին դա կարելի էր: Նույն դոգմատիկությունը նա դրսևորեց նաև ռենտգենյան ճառագայթների հայտնագործության վերաբերյալ, որը անվանեց հանգամանորեն մշակված խաբեություն: Նրան տհաճ էին բոլոր գիտական նորությունները, որոնք հակասում էին նյութական ֆիզիկայի հիմնական դրույթներին և հերքում էին քիմիական ատոմների անբաժանելիությունը:

Որոշ գիտնականներ միանգամայն գիտակցել են ոչ միայն դոգմատիզմի օբյեկտիվ հնարավորությունը, այլ նաև իրենց անձնական հնարավոր դոգմատիզմը: Այդպես, 1913թ. Բիրմինգհեմում կայացած գիտաժողովներից մեկի ընթացքում, երբ դիմեցին լորդ Ռեյչիին կարծիք հայտնելու ատոմի կայունության Բոռի մոդելի վերաբերյալ, նա ասաց, որ երիտասարդ տարիներին ինքը մշակել է մի սկզբունք, որը ցանկանում է հիմա կիրառել: Սկզբունքը կայանում էր նրանում, որ գիտնականները, որոնց տարիքը յոթանասունից անց է, չպետք է շտապեն կարծիք հայտնել նոր տեսությունների վերաբերյալ: Այդ ժամանակ ինքը 71 տարեկան էր և ատոմի՝ Ն.Բոռի մոդելի վերաբերյալ արտահայտած կարծիքով՝ նա հաստատեց իր այդ սկզբունքի ճշմարտացիությունը: Չամենայն դեպս ինքն ասաց, որ չի հավատում, թե բնությունն իրեն դրսևորում է այդքան տարօրինակ ձևով, ինչպես Բոռը պատկերում է ատոմը: Իր համար դժվար է քվանտային թռիչքները ընդունել որպես իրականության պատկեր: Ռեյչիի այդ կարծիքի մեջ արտահայտված է դասական ֆիզիկայի այն համոզմունքը, որ բնության մեջ թռիչքներ չեն լինում, որը, իհարկե, հակառակ է քվանտային հիպոթեզին:

Գիտության մեջ լինում են դեպքեր, երբ այն հակասությունը, որը բնական է և օրինաչափ տարբեր սերունդների միջև, դրսևորվում է միևնույն անձի մեջ: Այդպիսի հակասություն դրսևորվեց Մ.Պլանկի ներքին աշխարհում: Նա, մի կողմից՝ հետևելով հետազոտության տրամաբանությանը, առաջադրեց ճառագայթման քվանտային հիպոթեզը, որը լուծեց բացարձակ սև մարմնի պրոբլեմը և հիմք հանդիսացավ նոր

գիտական մտածելակերպի, մյուս կողմից՝ հոգեկան ցավ էր զգում, որ իր այդ գաղափարը խարխուլում էր դասական ֆիզիկայի հիմքերը, որոնք այնքան թանկ էին իր համար: Նա ավելի ուշ ժամանակներում համոզում էր իր գործընկերներին չընդարձակել քվանտային հիպոթեզի կիրառման ոլորտը՝ առաջարկելով՝ փորձել համատեղել այն Մաքսվելի տեսության հետ: Այսինքն գտնվում էր ստեղծագործական և հոգեբանական հակասության մեջ ինքն իր հետ: Այդ առիթով Մ.Լաուեն նկատում է, որ Պլանկի հայտնագործությունը հեղափոխություն առաջացրեց ֆիզիկայում, չնայած նրան բոլորովին բնորոշ չէր հեղաշրջումը նախորդ ֆիզիկայում: Սա ևս մի օրինակ, հարգելի՛ ընթերցող, որ գիտական հետազոտության տրամաբանությունը և արդյունքները կախված չեն հետազոտողի կամքից, որ այդ արդյունքները կարող են անսպասելի ու անցանկալի լինել նույնիսկ հետազոտողի համար: Այն հարցին, թե ինչու՞ է գիտնականը դառնում պահպանողական, Պլանկը կարծում է, որ նա գերազնահատում է իր ներդրումը գիտության մեջ: Սակայն հենց Պլանկի օրինակը ցույց է տալիս, որ գերազնահատման առարկա կարող է լինել ոչ միայն գիտնականի սեփական ներդրումը, այլ նաև հին համոզմունքները՝ անկախ այն հանգամանքից՝ իր ստեղծածն են դրանք, թե՛ ուրիշների:

Պահպանողականությունը ցուցաբերեց նաև Ա.Այնշտայնը, որը երիտասարդ հասակում քվանտների հիպոթեզի նկատմամբ վարվեց շատ ավելի համարձակ, քան այդ հիպոթեզի հեղինակը, սակայն հետագայում, երբ այդ հիպոթեզը հիմք դարձավ նոր՝ ոչ դասական մտածելակերպի և անհրաժեշտություն առաջացրեց վերանայել ուրոշ ավանդական պրոբլեմների լուծումներ, նա դժգոհություն հայտնեց, որ քվանտային մեխանիկան չի բավարարում իր լիարժեքության տեսակետից: Նա գտնում էր, որ ֆիզիկայում տեսությունը դժվար է համարել լրիվ ու համապարփակ, այսինքն՝ կատարյալ, եթե այն հրաժարվում է առանձին ֆիզիկական երևույթի ճշգրիտ նկարագրությունից: Գիտնականը մինչև իր կյանքի վերջն էլ չհաշտվեց այն հանգամանքի հետ, որ բնությունը ուսումնասիրելիս պետք է բավարարվել վիճակագրական տվյալներով: Տարիների ընթացքում Ա.Այնշտայնը հորինում էր մտային գիտափորձեր, որպեսզի ցույց տար քվանտային մեխանիկայի իմացաբանական, փիլիսոփայական թերությունները: Ամեն անգամ Բոռը ցույց էր տալիս, որ Այնշտայնը պահպանում է որևէ դասական պատկերացում, որը կիրառելի չէ քվանտային մեխանիկայում կամ հաշվի չի առնում քվանտային մեխանիկայի այս կամ այն առանձնահատկությունը: Եվ երբ Այնշտայնին չհաջողվեց ցույց տալ քվանտային մեխանիկայի «թերությունները», ինչպես նկատել է Օպենհայմերը, նա հայտարարեց, որ քվանտային մեխանիկան իրեն դուր չի գալիս:

Գիտական հեղափոխության արդյունքում, երբ փոխվում են գիտական մտածելակերպը, փիլիսոփայական ու իմացաբանական հիմնական պատկերացումները, գիտնականը կարող է ունենալ դրանց հետ կապված խոր ապրումներ: Այդպես Լորենցը, որը գիտական հեղափոխության ակտիվ մասնակիցներից է եղել, մի քանի տարի իր մահից (1928) առաջ ասել է Իոֆեին. «Ես կորցրել եմ վստահությունս, որ իմ աշխատանքը ուղղված է եղել օբյեկտիվ ճշմարտությանը... Ես չգիտեմ, թե ինչու եմ ապրել... ափսոսում եմ, որ չեմ մահացել հինգ տարի առաջ, երբ ամեն ինչ պարզ էր թվում»:

Որոշ դեպքերում գիտությունը կարող է գիտնականին պատճառել նման դառնություններ, սակայն չնոռանանք, որ այն, սովորաբար, անհամեմատ ավելի հաճախ գիտնականին պարզում է նաև գերազույն բերկրանք, իսկական մարդկային երջանկություն: Բավական է հիշել Արքիմեդին, որն իր հայտնի օրենքը գտել է լողանալու ընթացքում, դուրս է վազել Սիրակուզայի փողոցներով՝ զոռալով «Էվրիկա, էվրիկա», այսինքն՝ «Գտա, գտա»: Երջանկությունից նա նոռացել է, որ

մերկ է: Ամեն գիտնական ունի իր ստեղծագործական ուրախություններն ու դժվարությունները, այսինքն՝ դրական ու բացասական ապրումները:

Մյուս փիլիսոփայական հարցը, որը կապված է գիտության զարգացման հետ, գիտության և առօրյա առողջ բանականության փոխհարաբերության հարցն է: Առօրյա առողջ բանականություն է կոչվում հասարակության մեջ միջին մարդու բանականության մակարդակը: Պարզ է, որ այդ հասկացությունը հավաքական է, միջինացված, մոտավոր:

Գիտությունը ծնվել է առողջ բանականությունից, վերածել է և շարունակում է բարձրացնել նրա մակարդակը: Հին աշխարհի գիտնականներն էլ երբեմն հասկանալի չէին մեծամասնությանը, սակայն որակական տարբերությունը գիտական պատկերացումների և առողջ բանականության մակարդակների միջև սկսվում է նոր ժամանակներում՝ կապված գիտական նոր նվաճումների հետ: Այդպես օրինակ, Կոլումբոսի ճանապարհորդության հարցը քննարկելիս առողջ բանականության տեսակետից առաջ էր քաշվել նրա մտադրության դեմ նաև այն երկյուղը, որ եթե ճիշտ է երկրի գնդաձևության՝ Կոլումբոսի պատկերացումը, ապա, իհարկե նրա նավի գնալը կհեշտանա, քանի որ նա կլողա դեպի ցած, սակայն, հարց է առաջանում, թե կարո՞ղ է նա բարեհաջող նաև վերադառնալ, քանի որ վերադառնալիս, ինչպես դատում էին ըստ առողջ բանականության, նրա նավը ստիպված կլինի լողալ դեպի վեր: Միայն շատ տարիներ հետո առողջ բանականությունը՝ յուրացրեց այն գաղափարը, որ երկրի գնդաձևությունը ամենևին էլ չի դժվարացնում նավագնացությունը որևէ ուղղությամբ:

Գիտական առաջին հեղափոխության հետևանքով գիտության և առողջ բանականության չափանիշների միջև որակական տարբերությունը դրսևորվեց ակնհայտ ձևով: Գալիլեյը, որը հեղափոխությունը իրականացնող գլխավոր դեմքն էր, առաջինը հրաժարվեց առողջ բանականության չափանիշներից՝ որպես փիլիսոփայական անհրաժեշտությունից: Այդ հրաժարվելը դրսևորվեց երկու կարևոր հարցերում՝ ազատ անկման օրինաչափություններում և աշխարհի կոպեռնիկոսյան համակարգը պաշտպանելիս:

Ըստ Արիստոտելի՝ երկու իրար կապած աղյուսները երկու անգամ ավելի արագ կընկնեն, քան մեկ աղյուսը, այսինքն՝ ազատ անկման արագությունը ուղիղ համեմատական է ընկնող մարմնի քաշին: Իսկ ըստ Գալիլեյի՝ ազատ անկման արագությունը կախված չէ մարմնի քաշից, այլ միայն անկման բարձրությունից և օդի դիմադրությունից: Չնայած՝ Գալիլեյը ցույց տվեց, որ թնդանոթի գունդը և մուշկետի գնդակը միաժամանակ են ընկնում, այսինքն՝ Արիստոտելը սխալ է, սակայն չէր կարողանում հասկանալի լինել իր ժամանակակիցների մեծամասնությանը, քանի որ վերջիններս, հիմնվելով առողջ բանականության վրա, տեսնում էին, որ մուշկետի գնդակը և փետուրը միաժամանակ չեն ընկնում, այսինքն՝ Գալիլեյը սխալ է, քանի որ մեծամասնությունը չէր կարող հասկանալ Գալիլեյի կողմից իրագործված օդի դիմադրության անտեսման աբստրակցիան, որի դեպքում, իհարկե, նա ճիշտ էր:

Գալիլեյի և Կոպեռնիկոսի քննադատները, մենք և դուք, հարգելի ընթերցող, տեսնում ենք, թե ինչպես ամեն առավոտ Արեգակը բարձրանում է արևելքում, կիսաշրջան է կատարում երկնքում և երեկոյան մայր է մտնում արևմուտքում: Այդ ամենօրյա փաստն էր առողջ բանականության փաստարկը նոր համակարգի դեմ: Նրանք նույն փաստարկներն էին բերում, որոնք Պտղոմեոսը (90-160) շարադրել է իր «Ալմագեստի» մեջ՝ այն է, որ, եթե երկիրը պտտվեր, ամպերը անընդհատ կհավաքվեին արևմուտքում, իսկ վեր մետած քարը կընկներ նետած տեղից շեղված դեպի արևմուտք: Առողջ բանականության նման փաստարկների հետևանքով երկար ժամանակ Կոպեռնիկոսի նորարարությունը չէր ընդունվում: Սակայն հետագայում, երբ

վերջապես ընդունվեց, առողջ բանականության պատկերացումները փոփոխության ենթարկվեցին և ինքը՝ առողջ բանականությունը, հարմարվեց գիտությանը: Այսինքն՝ առողջ բանականությունը, սովորաբար, սկզբից դիմադրում է գիտական նորույթը ընդունելուն, իսկ հետագայում ստիպված է ենթարկվել գիտությանը: Այլ կերպ՝ գիտությունն իր հետևից տանում է առողջ բանականությունը: Գիտնականը ինքն էլ մշտապես ելնում է առողջ բանականության իր ժամանակվա չափանիշներից՝ թե՛ իր տեսությունը հիմնավորելու համար, թե՛ ուրիշներինը քննադատելու, մինչև ստիպված չէ լինում գիտության փաստարկների ճնշման տակ փոխել իր պատկերացումները: Այսպես օրինակ, Դյուրհեմը (1629-1695), լինելով լույսի ալիքային տեսության կողմնակից, քննադատել է լույսի մասնիկային տեսությունը, ասելով, որ եթե լույսը կազմված լիներ մասնիկներից, ապա ինչպե՞ս այն կարող էր ուղղագիծ տարածվել մարմիններում, առանց շեղվելու: Եվ ինչպես է հնարավոր այն բանը, որ երկու խաչաձևվող ճառագայթների փնջեր իրար չշեղեն փոխադարձ հարվածներով:

Երբեմն առողջ բանականությունը դիմադրում է իրեն հակասող մաթեմատիկական մեթոդներից դուրս բերված եզրակացություններին: Օրինակ, երբ Ֆրենելը (1788-1827) լույսի ալիքային իր տեսությունը ներկայացրեց Փարիզի ակադեմիային, Պուաստընը՝ մրցութային հանձնաժողովի անդամներից մեկը, նկատեց, որ այդ տեսությունից բխում են այնպիսի հետևություններ, որոնք հակասում են առողջ բանականությանը: Մասնավորապես, ստացվում է, որ որոշակի չափսերի ու հեռավորության դեպքում անթափանց սկավառակի ստվերի կենտրոնում էկրանի վրա պետք է լույս լինի և հակառակը, կլոր անցքից առաջացած ստվերի կենտրոնում պետք է լինի մութ: Հանձնաժողովը պահանջեց Ֆրենելից այդ տարօրինակ հետևությունների պատասխանը: Նա փորձնականորեն ցույց տվեց, որ իրականում գոյություն ունեն այդ տարօրինակ թվացող օրինաչափությունները: Այսինքն, Ֆրենելը ցույց տվեց, որ առողջ բանականությունը սխալվում է:

Առողջ բանականությունը ստիպված եղավ նահանջել նաև Յունգի (1773-1829) կատարած փորձերում՝ լույսի ինտերֆերենցիայի երևույթի մեջ, երբ երկու լուսային ալիքներ, իրար վրա վերադրվելով, իրար մարում էին, այսինքն՝ երկու լույս իրար գումարվելիս տալիս էին խավար:

Հնարավոր են դեպքեր, երբ մաթեմատիկական եզրակացությունների և առողջ բանականության միջև հակասության մեջ վերջինիս դիրքերը այնքան ամուր են թվում, որ գիտնականը հրաժարվում է մաթեմատիկական եզրակացություններից՝ հոգուտ առողջ բանականության, բայց հետագայում պարզվում է, որ մաթեմատիկական եզրակացությունը ճիշտ է: Այդպես եղավ Մաքսվելի հետ, որը գազերի կինետիկ տեսության բանաձևերից այն եզրակացությունը ստացավ, որ գազերի խտության լայն տիրույթում գազի մեջ շարժվող պինդ մարմնի վրա ազդող միջավայրի դիմադրությունը կախված չէ գազի խտությունից: Այդ եզրակացությունը Մաքսվելին թվաց այնքան անհավանական, որ նա կարծեց, թե իր մաթեմատիկական հաշվարկների մեջ թաքնված սխալ կա, քան թե ընդունեց այդ եզրակացությունը, որը հակասում էր առողջ բանականությանը: Սակայն այս դեպքում ևս պարզվեց, որ մաթեմատիկական ճիշտ է:

Մաքսվելի մեթոդաբանական նորարարությունը, որը նա ցուցաբերել է էլեկտրամագնիսականության տեսության մեջ, առողջ բանականության տեսակետից նույնպես պետք է համարել վստահություն չներշնչող, և գիտական հասարակայնությունը համաձայն էր Պուանկարեի հետ, որը գտնում էր, թե այդ տեսությունը կառուցված է «մատների ճարպկությամբ»:



Գիտական հեղափոխությունը դրսևորվեց նաև այն տեսակետից, որ գիտության և առողջ բանականության միջև հակասությունները ավելի խորացան ու ակնհայտ դարձան: Այդ հակասությունները ստիպեցին վերանայել նաև մարդկային գիտելիքի բնույթը, նրա սահմաններն ու հնարավորությունները: Նոր ֆիզիկան այդ տեսակետից հասկանալի չէ, և նոր տեսություններ ստեղծելու համար ֆիզիկոսից պահանջվում է գիտակցորեն մոռանալ դասական ֆիզիկայի և առողջ բանականության որոշ պատկերացումներ:

XX դարի ֆիզիկայի համար բնութագրական է մի պատմական փաստ: 50-ական թվականների վերջում Չայգենբերգը և Պաուլին ստեղծել էին մի տեսություն, որի հետ նրանք մեծ հույսեր էին կապում: Այդ տեսության վերաբերյալ Պաուլին դասախոսություն կարդաց Նյու Յորքում, որին ներկա էր նաև Ն.Բոռը: Դասախոսության վերջում երիտասարդ ֆիզիկոսները բազմաթիվ հարցեր տվին դասախոսին, որին հետաքրքրում էր Ն.Բոռի կարծիքը, որի խոսքը դարձավ թևավոր և բնութագրական դարաշրջանի ֆիզիկայի համար. «Մենք բոլորս համաձայն ենք, որ Ձեր տեսությունը խելագար է, բայց մեր կարծիքները տարբեր են այն հարցի շուրջ, թե բավականին խելագար է այն արդյոք, որպեսզի լինի ճիշտ, ինձ թվում է՝ ոչ»: Չարգելի ընթերցող, «խելագար» է կոչվում այն տեսությունը, որի գաղափարները ավելի հեռու են առօրյա առողջ բանականության, ինչպես նաև դասական գիտության պատկերացումներից: Այդպես օրինակ, XX դարի երկրորդ կեսի տեսությունների համար ընդունելի է տարրական մասնիկների մասին այն պատկերացումը, որ նրանք բաղկացած են այնպիսի բաղադրիչ մասերից՝ քվարկներից, որոնց զանգվածը վեցից տասն անգամ գերազանցում է տարրական մասնիկի զանգվածը: Պարզ է, որ այստեղ խախտված է մակրոաշխարհի պարզ ու ինքնըստինքյան ենթադրվող ամբողջի ու մասի փոխհարաբերության վերաբերյալ հարաբերակցությունը: Դա ընդամենը միկրոաշխարհի «տարօրինակության», «խելագարության» մի նմուշ է: Գնալով այդ միտումն էլ ավելի է խորանում:

Ամերիկացի Ռիչարդ Ֆեյնմանը 1964 թվականին իր Նոբելյան ճառում ասաց. «Մի ժամանակ թերթերը գրում էին, որ հարաբերականության տեսությունը աշխարհում հասկանում է տասներկու մարդ: Ես չեմ հավատում դրան, քանի որ կարծում եմ, որ այդ թիվն ավելի մեծ է եղել, սակայն ես այսօր համարձակորեն կարող եմ հայտարարել, որ քվանտային մեխանիկան ոչ ոք չի հասկանում»: Պատկերացրու, հարգելի՛ ընթերցող, գիտությունից հեռու մարդու վիճակը, երբ նա լսի այսպիսի խոստովանություն այն գիտնականից, որին բարձրագույն մրցանակն է շնորհվում, ինչպես գրված է պաշտոնական փաստաթղթերում, «քվանտային էլեկտրադինամիկան զարգացնելու համար»: Գիտությունից հեռու մարդը բոլոր հիմքերն ունի ակնհայտ հակասություն նկատելու և տարակուսելու՝ «ինչի՞ համար է շնորհվում այդ մրցանակը՝ քվանտային էլեկտրադինամիկան «զարգացնելու», թե՞ «չհասկանալու» համար: Բանն այն է, որ գիտնականը (ֆիզիկոսը) վաղուց է հաշտվել այն իրավիճակի հետ, որ մարդկային պատկերացումները, նրա երևակայությունը գիտական ճշմարտության չափանիշներ չեն: Բոլոր դեպքերում ճիշտ է Է.Մախի այն համոզմունքը, որ գիտության զարգացման հետ՝ աշխարհի գիտական պատկերը դառնում է ավելի անկախ գիտնականի առանձնահատկություններից, և էլ ավելի է մոտենում գուտ փաստերի արտահայտմանը:

**ՊԱՏՃՈՒԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԸ:** Պատճառի գիտակցումը միշտ էլ եղել է երեվույթների ճանաչման հիմքում: Դասական գիտության համար, ինչպես նաև առօրյա արակտիկայի տեսակետից հասկանալ որևէ երևույթ նշանակում է պարզել, պատկերացնել նրա առաջացման պատճառները, ներքին կառուցվածքը և գործողության

մեխանիզմը, այլ կերպ ասած՝ երևույթի մեխանիկական մոդելը: Այդպես, մենք ասում ենք, որ անձրևի պատճառը ամպերն են, ծառերի ծաղկման պատճառը՝ գարունը, վեր նետած քարի անկումը՝ երկրի ձգողությունը: Իհարկե, մենք գիտենք նաև, որ ամպերը միշտ չէ, որ առաջացնում են անձրև, սակայն համոզված ենք, որ երբ անձրև է գալիս, միշտ էլ անհրաժեշտորեն երկնքում ամպեր են լինում: Այդպես էլ ապակու կոտրվելը կարող է գնդակի հարվածից լինել, սակայն գնդակի ամեն հարված չէ, որ կոտրում է ապակին, և միայն գնդակից չէ, որ ապակին կարող է կոտրվել: Այսինքն, որոշ պատճառահետևանքային կապերին մենք վերագրում ենք անհրաժեշտություն:

Մինչև Դ.Յյունը ոչ ոք չէր կասկածում, որ այդ անհրաժեշտության բնույթը օբյեկտիվ է: Նա առաջինը հայտարարեց, որ պատճառահետևանքային կապի անհրաժեշտությունը մեր մեջ է, ոչ թե բնության մեջ: Պատճառականության հարցում Դ.Յյունը հայտնաբերեց նոր մեկնաբանություն: Ըստ նրա՝ պատճառահետևանքային կապը մեր փորձի, սովորույթի արդյունք է: Մենք միշտ նկատել ենք, որ Ա երևույթին հաջորդում է Բ երևույթը և այստեղից եզրակացրել ենք, որ Ա երևույթը Բ երևույթի պատճառն է, և հակառակը, որ Բ երևույթը Ա երևույթի հետևանքն է: Մենք բազմաթիվ տարիներ տեսել ենք, որ առավոտյան ծագում է Արեգակը, սակայն, ըստ Յյունի, դա բոլորովին էլ ապացույց չէ այն համոզմունքի, այն անհրաժեշտության, որ վաղը առավոտյան նորից կնկատվի նույնը, քանի որ մենք ոչ մի բավարար հիմք չունենք պնդելու, որ այդ անհրաժեշտությունը գոյություն ունի բնության մեջ: Եվ իշտ է, Դ.Յյունից հետո էլ մարդկանց մեծ մասը շարունակում է պատճառահետևանքային կապի անհրաժեշտությունը համարել օբյեկտիվ, սակայն, մենք հիմա գիտենք, որ նրա տեսակետը նույնպես անհերքելի է, ինչպես և ցանկացած փիլիսոփայական տեսակետ: Կյանքում մեր շուրջը տեղի ունեցող իրադարձությունների մեջ պատճառահետևանքային կապի բացահայտումը միշտ չէ, որ թույլ է տալիս միայն մի տեսակետ: Երբեմն կարող է հետաքրքիր լինել, թե գնդակով ապակին կոտրողը, օրինակ, ինչ տրամադրվածություն է ունեցել ապակու տիրոջ նկատմամբ, այսինքն՝ պարզել, դիտավորություն<sup>10</sup> է եղել այն, թե՛ պատահականություն: Եվ եթե ապակի կոտրելու հարցում այդ հանգամանքը կարող է երկրորդական լինել, ապա որսի ընթացքում սպանության դեպքում, օրինակ, այն կլինի էական:

Հաճախ պատճառահետևանքային կապը միարժեք չէ: Այսինքն, միշտ չէ, որ ինչ-որ երևույթ հետևանք է միայն մի պատճառի: Օրինակ, տեղի է ունեցել ավտոկոշտ: Համապատասխան մասնագետները հետաքննում են դեպքի հանգամանքները: Պարզվում է, որ վարորդը ոգելից խմիչք է օգտագործել, որ նրա կողքին գեղեցիկ աղջիկ է եղել, որ նա շտապել է: Դրան ավելանում է նաև անձրևը և անվաղողերի մաշվածությունը: Այսինքն՝ մի քանի պատճառների զուգորդությունն է առաջացրել վթարը: Առանձին յուրաքանչյուրի բացակայությունը կարող էր կանխարգելել այն: Բոլոր դեպքերում պատճառահետևանքային կապը նշանակում է հնարավոր կանխատեսելիություն: Սովորաբար բարեխիղճ և ուշադիր վարորդը հաշվի է առնում թվարկված հանգամանքների նշանակությունը անվտանգ երթևեկելու համար:

Փիլիսոփայության մեջ գոյություն ունեն մի քանի տեսակետներ, որոնք գտնվում են երկու իրարամերժ ծայրահեղությունների միջև: Այդ ծայրահեղություններն են դետերմինիզմը և ինդետերմինիզմը: Դետերմինացնել նշանակում է սահմանել, որոշակիացնել: Ըստ դետերմինիզմի՝ բնության մեջ ամեն ինչ կատարվում է անհրաժեշտաբար, և հնարավոր չէ որևէ պատահականություն. ամեն ինչ նախօրոք վճռված է, այսինքն՝ դետերմինացված: Ըստ այդ տեսակետի՝ ոչ մի մանրուք կյանքում չի կատարվում պատահաբար: Սովորաբար այդ տեսակետի փիլիսոփաները հավատում են, որ գոյություն ունի մի ինչ-որ ունիվերսալ գիտակցություն, օրինակ, Աստված, որն ամեն ինչ աշխարհում նախատեսել է, ծրագրել բոլոր իրադարձությունները: Այդ

տեսակետը ընդունել է նաև Նյուտոնը, իսկ գիտականորեն ձևակերպել է Լապլասը (1749-1827) ըստ որի, եթե ինչ-որ մի հզոր բանականություն կարողանար ժամանակի որոշակի պահին պարզել բնության մեջ եղած բոլոր մարմինների կոորդինատները և նրանց վրա ազդող ուժերը, ապա այդ բանականությունը կարող էր աշխարհի վիճակը պարզել ցանկացած պահի համար: Այս է դասական, այսինքն՝ Լապլասյան դետերմինիզմի էությունը: Լապլասն ապրել է Նյուտոնյան մեխանիկայի ծաղկման և անվերապահորեն բացարձականացման ժամանակաշրջանում, երբ այն եղել է գիտական աշխարհայացքի միակ հնարավոր հիմքը:

Լապլասյան դետերմինիզմը նշանակում է այն իրողությունը, որ համակարգի վիճակը ժամանակի նախորդ պահին լիովին պայմանավորում է համակարգի վիճակը հետագա պահերին: Այն լիովին արդարացված է մեխանիստական աշխարհայացքում, որտեղ ցանկացած երևույթ հանգեցվում է մեխանիկականի, որտեղ բոլոր շարժումները դարձելի են: Քանի որ դասական գիտության մեջ մեխանիկան համարվում է գիտական աշխարհայացքի հիմք, այսինքն՝ բնության բոլոր երևույթները պատկերվում են մեխանիկայի օրենքներին ենթարկված, ուստի վերոհիշյալ գերբնական գիտակցության ընդունումը բացառում է մարդու ազատությունը, ուրեմն՝ նաև նրա կամքի դրսևորումը: Իսկապես, եթե աշխարհի բոլոր իրադարձությունները ծրագրված են, ուրեմն՝ հնարավոր չէ մեղադրել հանցագործին իր արարքի համար, քանի որ նրա վարքը կախված չէ իր կամքից: Սակայն մարդկանց մեծ մասը կարծում է, որ, եթե նույնիսկ գոյություն ունի գերբնական արարիչ՝ Աստված, ապա մարդը օժտված է բանականությամբ և ինքնուրույն գործելու ունակությամբ, ուրեմն նաև պատասխանատու է իր արարքների համար: Այսինքն՝ դետերմինիզմի հետ մեկտեղ ընդունվում է նաև պատահականության, այսինքն՝ ազատ կամքի գոյությունը:

Չարգելի՝ ընթերցող, մենք չենք կարող դատել գերբնական գիտակցության մասին, մեզանից պահանջվում է հասկանալ մեր մարդկային բնույթը, մեր հնարավորության սահմանները: Մենք չպետք է մոռանանք, որ մեր գիտական աշխարհայացքն աշխարհի մարդկային պատկերն է: Այլ էակներ կստեղծեին այլ գիտություն, այսինքն՝ աշխարհի այլ պատկեր: Գալիլեյից սկսած՝ գիտության հիմքում դրվեց չափելի մեծություններով նկարագրվող փորձը, այսինքն՝ ճշգրիտ չափումը դարձավ գիտության ոգին, նրա սկզբունքային տարբերությունը փիլիսոփայությունից և առօրյա առողջ բանականությունից:

Դասական ֆիզիկայում չափման հարցը երբեք չի ունեցել փիլիսոփայական կարևորություն: Միշտ էլ ձգտել են ավելի բարձր ճշգրտության, որը եղել է տեխնիկական պրոբլեմ, բայց ոչ իմացաբանական խնդիր: Սակայն միկրոաշխարհի ֆիզիկայում գիտնականները ստիպված են լուծել նաև փիլիսոփայական հիմնախնդիրներ: Միկրոաշխարհի ֆիզիկան էլ ավելի ակնհայտ դարձրեց այն հանգամանքը, որ գիտության փիլիսոփայական հարցերով կարող է զբաղվել միայն գիտնականը:

Դասական ֆիզիկայում էլ չափման գործընթացն ազդել է չափման ենթարկվող համակարգի վրա: Օրինակ, երբ պետք է չափել կաթսայի պարունակության ջերմաստիճանը, անհրաժեշտ է նրա մեջ իջեցնել ջերմաչափը, որի առկայությունը որոշ չափով կփոխի կաթսայի ջերմաստիճանը, սակայն այդ ազդեցությունը այնքան չնչին է, որ այն կարելի է հաշվի չառնել: Բոլորովին այլ իրավիճակ է առաջանում միկրոաշխարհի ֆիզիկայում: Միկրոօբյեկտն այնքան նուրբ է, որ հնարավոր չէ որևէ չափում կատարել՝ առանց էապես ազդելու նրա վրա: Քանի որ միկրոօբյեկտի վիճակը պարզելու համար անհրաժեշտ է առնվազն երկու չափում կատարել, օրինակ, օբյեկտի կոորդինատը և իմպուլսը, ուստի մենք չենք կարող խուսափել նվազագույն անորոշությունից, որն առաջանում է միկրոօբյեկտի վիճակը նկարագրող առաջին չափումից: Յետևաբար երկրորդ չափման ընթացքում մենք կարող ենք արձանագրել

օբյեկտի աղավաղված և ոչ թե այն վիճակը, որը եղել է առաջին չափումից առաջ: Այդ անխուսափելի անորոշության չափը որոշվում է Հայզենբերգի անորոշության առնչության բանաձևով, ըստ որի՝ իմպուլսի չափման անորոշության և կոորդինատի չափման անորոշության արտադրյալը մեծ է (կամ հավասար) Պլանկի հաստատունից, որը գիտության հիմնարար (ֆունդամենտալ) հաստատուններից է և ցույց է տալիս էներգիայի նվազագույն քանակը (քվանտը) բնության մեջ:

Ի՞նչ է բխում Հայզենբերգի անորոշությունների առնչությունից: Պարզվում է, որ լապլասյան դետերմինիզմի պայմանները, այսինքն բոլոր կոորդինատները և իմպուլսները, հնարավոր չէ պարզել որևէ պահի համար ոչ միայն այն պատճառով, որ դրանց քանակը մեծ է, այլ այն՝ որ մենք չենք կարող ճշգրտորեն պարզել այդ տվյալները նույնիսկ մի կետի համար: Մենք ստիպված ենք հաշտվել այն իրողության հետ, որ լապլասյան դետերմինիզմը ճշգրիտ գիտության համար չէ: Քվանտային մեխանիկան գործ ունի հավանականությունների և ոչ թե նյութային դիմամիկական ճշգրիտ նկարագրության հետ: Քվանտային մեխանիկան վիճակագրական տեսություն է: Այն ոչ թե ճշգրտորեն վճռում է, օրինակ, միկրոօբյեկտի կոորդինատը, այլ որոշում է միկրոօբյեկտի այսինչ պահին, այսինչ տեղում գտնվելու հավանականությունը: Իհարկե, այն ճշգրտությունը, որը կարող է ապահովել քվանտային մեխանիկան, միանգամայն բավարար է ցանկացած գործնական նպատակի համար, բայց իմացաբանական տեսակետից հավանականությանը ենթարկվելը ամեն գիտնականի չի բավարարում: Գիտնականների մի մասը այդ կապակցությամբ հայտարարեց, որ քվանտային մեխանիկան բավարար չի լրիվության տեսակետից, քանի որ լրիվությամբ օժտված տեսությունը պետք է կարողանա նկարագրել ցանկացած երեվույթ: Դրանց մեջ էր նաև Ա.Այնշտայնը, որն իր դիրքորոշումը արտահայտեց պարզորոշ՝ հայտարարելով, որ ինքը չի հավատում, թե Տեր Աստվածը զառ է խաղում: Այսինքն դա նշանակում էր, որ ինքը համաձայն չէ այն պնդմանը, թե գիտությունը պետք է բավարարվի միայն հավանական տվյալներով: Մինչև վերջ էլ նա մնաց հարազատ իր տեսակետին: Այդ հավատարմությունը երիտասարդ գիտնականների սերնդին թվում էր պահպանողականության դրսևորում: Մահից մեկ տարի առաջ՝ 1954թ., նա գրեց Դե Բրոյլին. «Ես նման եմ ջայլամի, որն անընդհատ թաքցնում է գլուխը հարաբերականության ավազի մեջ, որպեսզի չնայի այդ գարշելի քվանտների երեսին»: Այսօր՝ XXI դարի սկզբին, դժվար է ֆիզիկոսների մեջ գտնել նույն տեսակետի կողմնակից: Սովորաբար գիտնականների գիտական նախապաշարումները չեն վերանում, դրանք անհետանում են սերնդի հետ: Այդպիսին է գիտության զարգացման օրինաչափությունը:

**ԱՏՈՄԻ ՈՒ ՍՍՏԵՐԻԱՅԻ ՊՐՈՔԼԵՏԸ:** Եվրոպական փիլիսոփայության մեջ ատոմիզմի հիմնադիրը Դեմոկրիտն է, ըստ որի, ատոմը, ինչպես և թարգմանաբար, զգայական աշխարհի ամենափոքր անբաժանելի տարրն է: Իհարկե, որպես կոնկրետ էություն այն մտային է և վերացական, սակայն ընդունված է որպես նյութական աշխարհի բաժանելիության սահման, այսինքն՝ այն ոչ միայն մտային է, այլ նաև նյութական: Դեմոկրիտի աշխարհայացքում բացի ատոմներից ոչինչ չկա, քանի որ գոյը կազմված է ատոմներից, իսկ անէությունը, ոչինչը՝ դատարկությունից: Այսինքն ոչ միայն մարմինն է կազմված ատոմներից, այլ նաև՝ հոգին:

Հետագայում փիլիսոփաները նկատել են, որ ատոմիզմը անկախ է որևէ հոգևոր, բանական, կրոնական արարչից: Այդ պատճառով ատոմիստական աշխարհայացքը կարելի է համարել առաջին մատերիալիստական (նյութայնական) աթեիստական, բնագիտական աշխարհայացքը:

Հին աշխարհում ատոմիզմն ունեցել է ուրիշ տարբերակներ ևս: Ըստ Անաքսագորասի՝ նյութական աշխարհը կազմված է սերմերից, որոնք տարբերվում են իրարից մեծությամբ: Սակայն ամենամեծ սերմն էլ աչքի համար անտեսանելի է: Որակական տեսակետից դրանք բազմազան են, նրանց բազմազանությունը մեծ է, բայց՝ վերջավոր: Նրանք միանում են իրար ոչ թե պատահականորեն, այլ ըստ նմանաչափության: Այդ պատճառով սերմերը կոչվել են նաև նմանաչափեր, հոմեոմերիաներ, ինչպես անվանում է Արիստոտելը՝ խոսելով Անաքսագորասի «սերմերի» մասին:

Ամենակարևոր տարբերությունը Անաքսագորասի սերմերի և Դեմոկրիտի ատոմների միջև այն է, որ ատոմներն ընդունված են որպես բնության մեջ նյութի բաժանելիության սահման, իսկ սերմերը բաժանելիության սահման չունեն: Անաքսագորասն ասում է, որ սերմերի մեջ չկա ամենափոքրը, այլ կա միշտ ավելի փոքրը: Սա հանճարեղ գաղափար է, որը հնարավոր չէ երբևէ հերքել:

Հին աշխարհում հետագա փիլիսոփաները Դեմոկրիտի հայացքներին հակադրել են ոչ թե Անաքսագորասի պատկերացումները, այլ էմպեդոկլեսի, ըստ որի, զգայական աշխարհը կազմված է չորս արմատներից՝ օդից, ջրից, կրակից ու հողից, որոնք չեն վերափոխվում մեկը մյուսի, և Անաքսագորասի «սերմերի» պես անսահման բաժանելի են:

Պլատոնն ունեցել է ատոմիզմի իր տարբերակը, ըստ որի, ամեն մի զգայական տարերք՝ օդը, ջուրը, կրակը, հողը՝ կազմված է երկրաչափական ձև ունեցող փոքր մարմիններից: Օրինակ, հողը՝ որպես ամենակայուն նյութ, կազմված է խորանարդիկներից, կրակը՝ որպես ծակող նյութ՝ սուր գագաթ ունեցող բուրգերից և այլն: Այդ պատճառով Պլատոնի ատոմիզմը կարելի է անվանել երկրաչափական կամ բյուրեղային: Պլատոնը չի խոսում բաժանելիության սահմանի մասին, նրա համար ավելի կարևոր է այն, որ տարերքերը փոխակերպելի են մեկը մյուսի. չես հասցնում անվանել այս կամ այն տարերքը, այն փոխակերպվում է մեկ այլ տարերքի: Սակայն տարերքների համատարած փոխակերպումների մեջ նա առանձնացնում է մի էություն, որն այդ բոլոր փոխակերպումների հիմքն է, որը ծնում, սնուն, փայփայում է տարերքների բոլոր ձևերը: Հենց այդ էությունը Արիստոտելը անվանեց մատերիա՝ առաջինը ներմուծելով փիլիսոփայության մեջ այդ կարևոր հասկացությունը: Պլատոնը այն անվանում էր ծնող, սնող, փայփայող, մայր: Ընթերցողը կարող է տեսնել այդ երկու ըմբռնումների տարբերությունը՝ Պլատոնի մոտ այդ պատկերացումը դեռ անտրոպոմորֆոզ (մարդակերպ) է, արխաիկ, Արիստոտելի մոտ՝ վերացական, փիլիսոփայական՝ չնայած պահպանում է բառի միևնույն արմատը:

Էպիկուրը, հետևելով Դեմոկրիտին, զարգացրեց ատոմիստական պատկերացումները՝ վերագրելով ատոմներին նաև կշռի տարբերություն:

Հռոմեական աշխարհում իր ատոմիստական գաղափարներով աչքի է ընկել Լուկրեցիոսը, որը քննադատել է էմպեդոկլեսին այն բանի համար, որ նա զգայական աշխարհում չի ընդունել բաժանելիության սահման:

Միջնադարում, երբ իշխել է քրիստոնեական գաղափարախոսությունը, ատոմիստական պատկերացումները արգելվել են, իսկ նրանց տարածողները՝ հալածվել:

Նոր ժամանակներում ատոմիստական գաղափարները վերածնվեցին Գասենդի (1592-1655) կողմից: Ըստ նրա՝ ատոմները ստեղծվել են Աստծո կողմից:

Ատոմիստական պատկերացումները միշտ էլ ունեցել են նաև իրենց հակառակորդները: Օրինակ, Բ.Պասկալը չի ընդունում ատոմի գաղափարը և հույս է հայտնում այդ աննշմարելի ատոմի սահմաններում գտնել ոչ միայն տեսանելի տիեզերքը, այլ նաև բնության ողջ անսահմանությունը, որն ի վիճակի է ըմբռնել մարդկային բանականությունը:

Լ.Էյլերը ատոմիզմը անվանել է սակավամտություն և զարմանք է արտահայտել լույսի մասնիկային տեսության վերաբերյալ, որ այն կարող էր ստեղծել Նյուտոնի պես մեծ մարդը և ընդունվել այդքան մեծ թվով լուսավորված փիլիսոփաների կողմից: Նա հիշեցնում է Կիկերոնի այն միտքը, որ չկա այնպիսի տարօրինակություն, որը չստանձնեն պնդել փիլիսոփաները, սակայն ինքը՝ Էյլերը, այնքան փիլիսոփա չէ, որպեսզի միանա ատոմիստներին:

Դեկարտը նույնպես անհնարին է համարել ատոմների գոյությունը, այսինքն մատերիայի այնպիսի մասնիկների, որոնք իրենց բնույթով անբաժանելի են:

Մինչև XIX դարի սկիզբն ատոմիզմը եղել է փիլիսոփայական համոզմունք, որն ունեցել է իր կողմնակիցները և հակառակորդները, որը, ինչպես և ամեն մի փիլիսոփայական պատկերացում, հնարավոր չէ հերքել կամ ապացուցել, քանի որ այն չի կարող լինել փորձի առարկա:

Անգլիացի Ջոն Դալտոնը (1766-1844) XIX դարի սկզբին ատոմի գաղափարը ներմուծեց բնագիտություն: Նա հայտարարեց, թե ինքը փորձում է ցույց տալ, որ՝ չնայած մատերիան բաժանվում է չափազանց փոքր մասերի, համեմայն դեպս, այն չի բաժանվում անսահմանորեն, այլ պետք է գոյություն ունենա սահման, որից այն կողմ չենք կարող գնալ: Իր ընտրության մեջ նա կանգ է առնում (ատոմ) անվան վրա, որովհետև նրա մեջ կա անբաժանելիության գաղափարը: Նա նույնիսկ ներկայացնում է ատոմների բնութագրեր՝ կշիռ, երկրաչափական չափսեր, դրանց քանակը մեկ միավոր ծավալի մեջ և այլն: Պետք է նկատել, հարգելի ընթերցող, որ այդ թվային բնութագրերը այժմ ունեն միայն պատմական արժեք, քանի որ հեռու են քիմիական ատոմների իրական բնութագրերից: Նկատենք, որ նա խոսում է նաև բարդ ատոմների մասին, օրինակ, թթվի ատոմը կարելի է քայքայել և ստանալ ածուխ ու թթվածին, իսկ պարզ ատոմները նա համարում է բացարձակ անբաժանելի: Սակայն բնագետի նրա զգուշությունը ստիպում է նրան ասել, որ մենք չենք կարող իմանալ, թե որ տարրերն են բացարձակորեն անբաժանելի և որոնք չեն բաժանվում, որովհետև մենք չենք կիրառել պատշաճ միջոցներ: Այլ կերպ ասած, Դալտոնն այստեղ պարզորոշ ձևով զանազանում է երկու տիպի անբաժանելիություն, մեր բառերով ասած՝ հարաբերական անբաժանելիություն և բացարձակ:

Այստեղ տեղին է կանգ առնել և ուշադրություն դարձնել մի հանգամանքի վրա: Երբեք ոչ մի փիլիսոփա, որը մերժել է ատոմիզմը, չի առարկել հարաբերական անբաժանելիության դեմ: Հենց այդ հարաբերական անբաժանելիությունը պետք է համարել բնագիտական արժեք ունեցող, և գիտնականը պետք է խոսի միայն այդ անբաժանելիության մասին, մինչդեռ ինքը Դալտոնը, հետևողականություն չի ցուցաբերում իր հետագա դատողություններում և հաշվի չի առնում նշված երկու իմաստների սկզբունքային տարբերությունը: Հատկանշական է, որ որոշ գիտնականներ միանգամայն սթափ են եղել անբաժանելիության այդ երկու տիպերը հստակորեն տարբերակելու հարցում: Օրինակ, ըստ Լավուազյեի, մենք չենք կարող պնդել, որ այն, ինչ հիմա համարում ենք պարզ, իրականում էլ պարզ է: Մենք կարող ենք միայն պնդել, որ այսինչ նյութը այժմյան քիմիական վերլուծության սահմանն է և մեր գիտելիքների վիճակում չի կարող այլևս քայքայվել: Սակայն նմանօրինակ նրբանկատությունը հատուկ չի եղել գիտնականների մեծամասնությանը: Ատոմիստական գաղափարները լայն տարածում ստացան և հաճախ բոլորովին նույնական էին համարվում քիմիական ատոմները և Դեմոկրիտի ատոմները: Այդ հանգամանքը որոշ մեծ գիտնականների դժգոհությունն էր առաջացնում: Օրինակ, Ֆարադեյը նկատում է, որ ատոմիստական տեսությունը լայն կիրառություն է ստացել գիտության մեջ, բայց այն բավականին հանգամանորեն չեն առանձնացրել փաստերից, այնպես որ սովորողին հաճախ այն թվում է փաստերի արտահայտություն, մինչդեռ

լավագույն դեպքում միայն ենթադրություն է, որի ճշմարտացիության մասին մենք ոչինչ չենք կարող պնդել, ինչ էլ որ խոսենք ու մտածենք նրա հավանականության վերաբերյալ: Ֆարադեյը, ի հակադրություն ատոմիստների, պաշտպանել է տարածության նյութականությունը՝ հիմք ընդունելով մոտազդեցության սկզբունքը: Ատոմիստներն այդ վեճի մեջ ելնում էին հեռազդեցության սկզբունքից: Ժամանակը ցույց տվեց, որ Ֆարադեյի տեսակետը ճիշտ է:

Կարելի է ասել, որ ատոմիստների և նրանց հակառակորդների միջև վեճերի մեծ մասն առաջացել է այն պատճառով, որ չի տարբերակվել փիլիսոփայական, վերացական ատոմիզմը բնագիտականից, կոնկրետից: Եթե, ըստ փիլիսոփայական ատոմիզմի, ատոմն բացարձակորեն անբաժանելի մասնիկ է, ապա, ըստ բնագիտական ատոմիզմի, ատոմն հարաբերականորեն անբաժանելի, չափելի պարամետրերով բնութագրվող կոնկրետ մասնիկ է: Այդ սկզբունքային տարբերությունը չի նկատվել երբեմն նույնիսկ այն ֆիզիկոսների կողմից, որոնք իրենց հայտնագործություններով վերացրել են ատոմիզմի այդ երկու տիպերի նույնացման հիմքերը: Այդպես, Սոդդիին, որը Ռեզերֆորդի հետ միասին ստեղծել է ռադիոակտիվության տեսությունը, ասել է, որ միշտ էլ գոյություն են ունեցել գիտնականներ, որոնք ատոմի և ատոմիստական տեսության վրա նայում էին կասկածամտորեն և չեն դադարել պնդել նրա հիպոթետիկ բնույթը: Այդ պատճառով, շարունակում է Սոդդիին, գիտության փայլուն հաղթանակներից մեկը լիովին կարող ենք համարել այն հանգամանքը, որ դիտորդը հիմա կարող է ժամացույցը ձեռքին նստել և հաշվել ատոմների թիվը: Բոլորովին չնկատելով որևէ հակասություն իր ասածի մեջ, նա շարունակում է, որ իրենք (համենայն դեպս, Սոդդիին ու Ռեզերֆորդը) արդեն չեն համարում ատոմը մի պարզ բան, այլ հակառակը, ատոմը դիտվում է որպես զրեթե անսահման բարդ կառուցվածք ունեցող միասնություն: Հակասությունն այն է, որ, եթե Սոդդիին խոսում է բոլոր ժամանակների մասին, ապա ինչպես է նա ատոմը համարում բարդ օբյեկտ: Ինչպես կարելի է նույնացնել բացարձակ անբաժանելի փիլիսոփայական ատոմները քիմիական ատոմներից, որոնց բարդ կառուցվածքը հայտնաբերել է ինքը: Դա բացահայտ սխալ է, թաքնված «ատոմի» անվան շուրջ:

Այդ նույն սխալը թույլ է տրվում նաև մեր օրերում: Այդպես, Դ.Թոմսոնը հանդգնված է, որ ժամանակակից գիտությունը լիովին և ամբողջապես ատոմիստների կողմն է, սակայն ատոմի հասկացությունը Դեմոկրիտի ժամանակներից էապես փոխվել է, հատկապես վերջին յոթանասուն տարում: Ատոմի բաժանելիությունը արմատապես փոխել է սկզբնական պատկերացումը նրա մասին: Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, ակնհայտ է նույն հակասությունը. ինչպե՞ս կարող է ժամանակակից գիտությունը լինել ատոմիստների կողմը, եթե ատոմի բաժանելիությունը արմատապես փոխել է սկզբնական պատկերացումը նրա մասին: Բանն այն է, որ հին՝ փիլիսոփայական ատոմիզմի տարբերությունը նորից՝ բնագիտական ատոմիզմից այնքան էական է, որ վերջինը ոչ թե առաջինի ձևափոխումն է, այլ՝ նրա հակոտնյամ: Չէ որ հին ատոմիզմի կողմնակիցները, կրկնելով Ջ.Դալտոնի մոլորությունը, կարծում էին, որ Դեմոկրիտի ատոմը նույնական է քիմիական ատոմին, այսինքն, որ քիմիական ատոմը բացարձակ անբաժանելի է: Իսկ նոր՝ բնագիտական ատոմիզմի ներկայացուցիչները սխալ էին համարում հենց այդ նույնացումը:

Որպեսզի լավ պատկերացնենք և ճիշտ գնահատենք այս կամ այն գիտնականի արտահայտած գաղափարը ատոմիզմի վերաբերյալ XX դարի սկզբին, պետք է պարզենք իշխող պատկերացումները և վիճաբանության առարկան: Օ.Լոջը XX դարի սկզբին ասել է, որ, եթե ընդգրկվեն հիմնական մեթոդաբանական վեճերը, ապա ինքը կարծում է, որ դրանք պատվում են այն հարցի շուրջ, թե ու՞մ է պատկանում հիմնական հաղթանակը ընդհատության և անընդհատության միջև: Ընդհատու-

թյան կողմնակիցները հին ատոմիզմի ներկայացուցիչներն էին, որոնք շարունակում էին կարծել, որ քիմիական ատոմը բացարձակ անբաժանելի է: Այդպես, Կորնյուն 1895թ. միանգամայն համաձայն է հին ատոմիստների հետ, քանի որ կարծում է, թե հին աշխարհի ոչ մի գաղափար չի ունեցել ավելի փայլուն ճակատագիր, որ ատոմիստական ուսմունքի հիմնադիրները ամենասկզբից կամ գտել են բնության երևույթները բացատրելու ճիշտ բանալին, կամ հայտնվել են մի սկզբունքի առջև, որը անխուսափելիորեն թելադրվում է մարդկային բանականությամբ:

Հանձին Ջ.Մաքսվելի՝ հին ատոմիզմը գտավ համոզված կողմնակից: 1872թ. իր դասախոսություններից մեկը նա ավարտել է հետևյալ բառերով. «Այսպիսին է Դենոկրիտի, Էպիկուրի, Լուկրեցիոսի և, ես կարող եմ ավելացնել, ձեր դասախոսի ատոմիստական ուսմունքը»:

Հ.Հերցը եղել է հին ատոմիզմի համոզված հակառակորդ: Ըստ նրա՝ ամենաընդհանուր փորձը ապացուցում է, որ բնությունը անսահման փոքրի մեջ միշտ և բոլոր իմաստներով ցուցաբերում է անընդհատություն: Սակայն վեճերը թեժանում էին ոչ միայն այն պատճառով, որ արտահայտվում էին հակառակ հայացքներ, այլև այն, որ հաճախ տարբեր բան էին հասկանում «ատոմ» ասելով: Օրինակ, Հելմհոլտսը ասում է, որ ատոմը գոյություն ունի մոտավորապես նույն իմաստով, ինչ իմաստով մենք ասում ենք, որ գոյություն ունի երկնականարը: Մարդկանց մեծ մասի համար այն արտահայտվելու հարմար ձև է, չնայած ավելի ճիշտ կլինի կարծել, որ երկնականարը գոյություն չունի:

Բուլցմանը, ճշտելով իր դիրքորոշումը ատոմների նկատմամբ, ասում է, որ երբ Օստվալդը պայքարում է այն հայացքի դեմ, թե բոլորը պատկերացնում են ատոմները և ուժերը որպես վերջին իրողություններ, ապա նա պայքարում է այլևս գոյություն չունեցող հայացքների դեմ: Թույլ տվեք նկատել, հարգելի՛ ընթերցող, որ Բուլցմանը չնչին փոքրամասնության մեջ է եղել այն ժամանակվա մեթոդաբանական վեճերի մեջ, իսկ ճնշող մեծամասնությունը, ինչպես նկատել է Օստվալդը, ատոմ ասելով հասկացել է Դենոկրիտի բացարձակ անբաժանելի մասնիկները: Դրա ապացույցն է Օ.Խվոլտոնի ֆիզիկայի դասագիրքը, որը բազմաթիվ անգամ վերահրատարակվել է: Ըստ այդ գրքի՝ ատոմի վերաբերյալ հիպոթեզի էությունն այն է, որ ամեն մարմին կարող է մեխանիկական բաժանման ենթարկվել փոքրիկ մասնիկների: Մեխանիկական բաժանմանը շուտով վերջ է դրվում: Սակայն մտովի մենք կարող ենք բաժանումը պատկերացնել շարունակելի մինչև մարմինը բաժանվի այնպիսի մասերի, որոնք այլևս չեն բաժանվում և, վերջապես, հենց դա է ատոմիստական տեսության էությունը: Այդ մանրագույն մասնիկները մենք անվանում ենք ատոմներ: Այս հայացքը իշխում էր գիտության մեջ մինչև XX դարի քսանական թվականները, չնայած այն սկսեց խարխվել դեռ XIX դարի վերջերի հայտնագործությունների ազդեցությամբ: 1895թ. հայտնաբերվեցին ռենտգենյան ճառագայթները, 1896թ. Բեկերելը հայտնագործեց ռադիոակտիվության երևույթը, 1897թ. Ջ.Ջ.Թոմսոնը փորձնականորեն ապացուցեց էլեկտրոնի գոյությունը: Այդ բոլոր նորությունները անհամատեղելի էին ատոմի անբաժանելիության հին գաղափարի հետ, սակայն այստեղ էապես դրսևորվեց գիտական պատկերացումների իներցիան, որը կարող է տևել տասնյակ տարիներ: Գիտական հասարակությունը դեռ պատրաստ չէր յուրացնել Ջ.Ջ.Թոմսոնի այդ նորույթը և տարիների ընթացքում այն մնում էր գրեթե աննկատ: Չորս տարի հետո, 1901 թվականին նա ստիպված եղավ հանդես գալ հատուկ հոդվածով՝ «Ատոմից փոքր մարմինների գոյության մասին» վերնագրով: Սակայն պատկերացումների իներցիան, այսինքն՝ ատոմի անբաժանելիության գաղափարը, շարունակում էր իշխել, և այդ հոդվածն էլ պատշաճ ուշադրության չարժանացավ: Հաշվի առնենք այն, որ դեռ 1895 թվականին Լորենցը ստեղծեց էլեկտրոնային տեսությունը, որի հիմքում



ընկած էր էլեկտրոնի գոյության հիպոթեզը: Այդ տեսության համաձայն՝ էլեկտրոնները գոյություն ունեն և՛ ատոմի ներսում, և՛ ատոմից դուրս: 1902թ. Ռեզերֆորդը և Սոդդին ստեղծեցին ռադիոակտիվության տեսությունը, որը ապացուցեց ատոմի բարդ կառուցվածքը և քայքայվելիությունը: Գիտությունը պարզ դարձավ, որ ատոմը, ինչպես ասաց ֆիզիկոսներից մեկը, դաշնամուրից էլ բարդ է:

Ատոմի կազմում հայտնաբերված առաջին բաղադրիչը էլեկտրոնն է, որը հետագայում ստանձնեց փիլիսոփայական ատոմի, այսինքն՝ անբաժանելի տարրի դերը: Այս անգամ աշխարհը պատկերվեց կազմված էլեկտրոններից, որոնք այն ժամանակ համարվում էին էլետրականության տարրեր և հակադրվում էին նյութական տարրերին՝ ատոմներին: Գիտնականների մի մասը սկսեց կարծել, որ եթե ատոմը վերածվի էլեկտրոնի, այսինքն՝ նյութը (մատերիան) վերածվի էլեկտրականության, ուրեմն աշխարհը կազմված է ոչ թե մատերիայից, այլ էլեկտրականությունից: Նրանք ընդհանրացրին այդ գիտական փաստն այն իմաստով, որ մատերիան չքացավ, մնացին հավասարումները, այսինքն, որ մատերիալիզմը հերքվեց գիտականորեն, և իդեալիզմը ընկալվեց որպես ակնհայտ առավելություն ունեցող փիլիսոփայական տեսակետ: Յետագայում պարզվեց, որ բնագիտական նոր նվաճումների այդ մեկնաբանությունը միակողմանի է, քանի որ, ինչպես պարզվեց, էլեկտրոնն էլ օժտված է զանգվածով, նա էլ կարող է դիտվել որպես նյութական աշխարհի տարր, որ այն բոլորովին էլ չի հերքում մատերիալիզմը, և որ հարկ չկա հակադրել մատերիան ու էլեկտրականությունը, որ զանգվածն ու էլեկտրական լիցքը ոչ թե իրարամերժ են որպես միևնույն օբյեկտի պարամետրեր, այլ ընդամենը տարբեր:

Յետագայում ատոմի մեջ հայտնաբերվեցին նոր մասնիկներ, որոնց 1920 թվականին Ռեզերֆորդը անվանեց պրոտոններ: Դրա հետևանքով աշխարհի գիտական պատկերը նորից փոխվեց, այս անգամ աշխարհը պատկերվեց՝ կառուցված էլեկտրոններից ու պրոտոններից: Պարզ է, որ ատոմիզմի այդ նոր տարբերակը, ինչպես և նախորդ բոլոր տարբերակները, ի սկզբանե հանդես է եկել ինքնըստինքյան ենթադրվող բացարձակության հավակնությամբ:

XX դարի 30-ական թվականներին աշխարհը կառուցող մասնիկների թիվը աճեց և դրանք կոչվեցին տարրական մասնիկներ, իսկ դարավերջին նրանց թիվը հասավ հարյուրների, և, անհրաժեշտություն առաջացավ դրանք խմբավորել՝ ըստ ընտանիքների: Այդ տարրական կոչված մասնիկներն էլ, ըստ էության, տարրական չեն, չնայած դեռ ստույգ հայտնի չէ նրանց ներքին կառուցվածքը: Մասնավորապես, հայտնի է, որ պրոտոնը համասեռ մասնիկ չէ, որ նրա կենտրոնական մասը որակապես տարբերվում է ծայրամասերից, որ այդ կենտրոնական մասը կոչվում է քերն (կորիզ): Այսինքն, տարրական մասնիկների տարրականությունը նույնպես հարաբերական է:

Այստեղ, հարգելի ընթերցող, բնական հարց է առաջանում՝ հերքվում՞ է, արդյոք, իհն ատոմիզմը վերջնականորեն: Կամ մեկ այլ համարժեք հարց՝ եղե՞լ է, արդյոք, այն երբևէ հաստատված: Երկու դեպքում էլ մենք ստիպված ենք պատասխանել կորականապես՝ ոչ: Այդ հարցերն ավելի սկզբունքային են, քան թվում է առաջին հայացքից: Բանն այն է, որ ոչ բացարձակ անբաժանելիության գաղափարը, ոչ էլ անսահման բաժանելիությունը չեն կարող ո՛չ հերքվել, ո՛չ ապացուցվել, քանի որ երկուսն էլ վերացական, փիլիսոփայական գաղափարներ են, ուստի երկուսն էլ դուրս են գալիս փորձի հնարավորության սահմաններից: Բանական վերացականության տեսակետից հնարավոր չէ պատկերացնել այնպիսի «ատոմ», որը հնարավոր չլինի բաժանել, տրոհել մասերի և հակառակը, հնարավոր չէ նաև պատկերացնել որևէ զանգված, որը բաղկացած չլինի մասերից, այսինքն՝ «ատոմներից»: Յետևա-

բար, մենք չենք կարող որևէ առավելություն վերագրել ոչ հին ատոմիստների տեսակետին, ոչ էլ նրանց ընդդիմախոսներին:

Այս իրավիճակում բոլորովին հասկանալի չէ, օրինակ, Ռ.Կարնապի այն հայտարարությունը, որ երբ Դեմոկրիտն ասում էր, թե ամեն ինչ կազմված է ատոմներից, նա, իհարկե, չուներ նույնիսկ իր տեսության թույլ հաստատումը: Այնուամենայնիվ, շարունակում է նա, դա հանճարեղ ինտուիցիա էր, որովհետև այդ կռահումը գտավ իր հաստատումը երկու հազար տարի հետո: Չարգելի՛ ընթերցող, հարց է առաջանում, ո՞րն է այդ հաստատումը՝ քիմիական ատոմները, տարրական մասնիկները, թե՞ տարրական մասնիկները կազմող այն օբյեկտները, որոնք գիտնականներն անվանել են քվարկներ: Բանն այն է, որ ընդհանրապես անհիմն է Դեմոկրիտի ատոմները նույնացնել որևէ կոնկրետ փորձին մատչելի օբյեկտի հետ: Չէ որ ոչ մի կոնկրետ օբյեկտի չենք կարող վերագրել բացարձակ անբաժանելիություն, որքան էլ այն փոքր լինի:

Ինչ վերաբերում է հարաբերական անբաժանելիությանը, առանձին մտածողներ արտահայտել են այդ միտքը, սակայն այն ուշադրության չի արժանացել: Օրինակ, Չոբբսը ընդունել է ատոմների իրական գոյությունը, բայց դրանք անբաժանելի չի համարել: Միանգամայն բնագիտական միտք, սակայն այն ուշադրության չի արժանացել, որովհետև չի եղել այդ ատոմների որևէ կոնկրետ, թվային բնութագիր: Իսկ առանց վերջինների այդ գաղափարը դառնում է վերացական ու անորոշ և նույնացվում է Դեմոկրիտի ատոմներին: Այդ առիթով Դեկարտը նկատել է, որ ոչ ոք երբևէ չի մերժել Դեմոկրիտի ատոմիստական տեսությունն այն պատճառով, որ այն ենթադրում է այնպիսի փոքր մասնիկների գոյությունը, որոնք չեն կարող ընկալվել մեր զգայարաններով: Այդ տեսությունը մերժվել է այն պատճառով, որ ատոմները համարվել են անբաժանելի:

Չետաքրքիր է, որ որոշ գիտնականներ ճիշտ են նկատել հին ատոմիզմի վերացական բնույթը և բնագիտական ատոմների հարաբերականորեն անբաժանելիության էական տարբերությունը: Այդպես, Բիոն Ֆիզիկայի 1816 թվականի իր դասագրքում ասում է, որ մետաֆիզիկները և նույնիսկ ֆիզիկոսները շատ են վիճել այն բանի շուրջ, թե հնարավո՞ր է, արդյոք, մատերիայի անսահման բաժանելիությունը, թե ոչ: Այդ հարցը մեզ համար գործնական նշանակություն չունի: Սակայն այդ նրբանկատությունը տիպական չէ գիտնականների լայն խավերի համար, և այդ կարգի առանձին մտքեր չեն արժանացել պատշաճ ուշադրության:

Գիտության պատմությունը ցույց է տալիս, որ այն գաղափարը, թե «ինչ-որ բան կազմված է ինչ-որ բանից» միշտ էլ ճիշտ է եղել, իսկ բացարձակ անբաժանելիության իմաստով ատոմի գոյությունը միշտ էլ հերքվել է: Այդ պատմությունը օգտակար է մեզ մեկ այլ տեսակետից ևս՝ այն նման իրավիճակի օրինակ է լույսի բնույթի շուրջ ալիքային և մասնիկային տեսությունների կողմնակիցների միջև առաջացած վեճերի: Ալիքային տեսությունը սկիզբ է առել Դեկարտից և Չյույզենսից, որոնք լույսը պատկերացնում էին որպես ալիքային պրոցես, որի տարածման համար անհրաժեշտ է միջավայր, այսինքն լուսային եթեր: Իսկ մասնիկային տեսությունը Նյուտոնի մահից հետո վերագրվել է նրան, չնայած նա չի եղել այդ տեսության կողմնակիցը: Այդ իրարամերժ թվացող տեսությունները XX դարի 20-ական թվականներին յուրահատուկ սինթեզի ենթարկվեցին և դիտվեցին՝ որպես ոչ թե իրարամերժ, այլ, ըստ Ն.Բոռի լրացչության սկզբունքի՝ որպես իրար լրացնող:

Տվյալ դեպքում կարելի է ասել, որ անընդհատության և ատոմի անբաժանելիության գաղափարները ձևավորվել են առօրյա փորձով, այստեղից անցել են փիլիսոփայության ու գիտության մեջ, և հարմար միջոցներ են՝ մակրոաշխարհի երևույթները նկարագրելու համար, բայց միկրոաշխարհի երևույթները նկարագրելու համար դրանց հարմար միջոցներ լինելը խիստ կասկածելի է: Մենք չենք կարող պատկե-

րացնել որևէ օբյեկտ, որը չլինի ո՛չ անընդհատ, ո՛չ էլ մասնիկային, կամ լինի և՛ մեկը, և՛ մյուսը, սակայն դա չի նշանակում, որ այդպիսի օբյեկտի գոյությունն անհնարին է:

Ժամանակին Երկրի սահմանի հարցն էլ թե՛ վեճեր է առաջացրել: Սակայն Երկրի գնդաձևության գաղափարի արմատավորումը ինքնըստինքյան հանեց այդ հարցը: Շատերն այն ժամանակ մինչև վերջ էլ չընդունեցին, չկարողացան պատկերացնել գնդաձևության գաղափարը: Նրանցից հետո եկած նոր սերունդներն ավելի հեշտությամբ էին ընկալում այդ գաղափարը, և մեկ հարյուրամյակ հետո քաղաքակիրթ մարդկանց մեծ մասի համար այդ հարցը վերացավ:

Բնությունը հաշվի չի առնում մեր ճանաչողության ձևերի սահմանափակությունը և, իհարկե, պարտավոր չի հարմարվել մեր՝ մարդկային տկարությանը: Հնարավոր է, որ բնությունը միկրոաշխարհի մակարդակով այս հարցում ևս անհասկանալի է մեզ: Հնարավոր է, որ մեզ համար սովորական դարձած անընդհատության ու մասնիկայնության գաղափարները այնտեղ կիրառելի չեն: Այդպիսի կարծիքի համար կան բավարար չափով փորձնական տվյալներ: Բավական է ուշադրություն դարձնել, այսպես կոչված, միջուկային դեմոկրատիայի վրա, ըստ որի, միջուկի մեջ մտնող ցանկացած մասնիկի վիճակը կախված է մյուս մասնիկների վիճակից: Ֆիզիկոսների կարծիքով ատոմիզմի պրոբլեմի լուծումը կարող է լինել ո՛չ էմպեդոկլեսի գաղափարների ոլորտում, ո՛չ Դեմոկրիտի: Միկրոաշխարհի «տարօրինակությունը» կարող է երևալ նաև այն նոր օրինաչափությունից, որը տարբերվում է մեր դասական պատկերացումներից՝ ամբողջի և նրա մասերի փոխհարաբերության վերաբերյալ: Ցածր դասարանի աշակերտն էլ գիտի, որ ամբողջը մասերից մեծ է մակրոաշխարհի բոլոր երևույթներում: Սակայն միկրոաշխարհի ֆիզիկայում ընդունված է այն օրինաչափությունը, որ տարրական մասնիկներ մեզոնների և բարիոնների զանգվածները փոքր են նրանց կազմի մեջ մտնող քվարկների և հակաքվարկների զանգվածներից մոտավորապես տասն անգամ: Այս օրինաչափությունը ոչ միայն դժվար է պատկերացնել, այլ նաև հակասում է տրամաբանությանը, որը ձևավորվել է մակրոաշխարհում: Վաղուց արդեն ֆիզիկայում այն համոզմունքն է իշխում, որ միկրոաշխարհը բոլորովին էլ փոքրացրած մակրոաշխարհի չէ: Միկրոաշխարհի տրամաբանությունն այլ է: Ել ավելի անհավանական է թվում այն պատկերացումը, որի համաձայն տիեզերքը կարող է վերածվել միկրոօբյեկտի և հակառակը, միկրոօբյեկտը կարող է իր մեջ պոտենցիալ ձևով պարունակել ողջ տիեզերքը: Իհարկե, այս «խելագար» գաղափարները չէին կարող ծնվել վերացական փիլիսոփայության մեջ:

XX դարի սկզբից հատկապես պարզ դարձավ, որ բնագիտության փիլիսոփայության մեջ հնարավոր չէ բանիմաց կարծիք ունենալ առանց բնագիտությանը էապես ծանոթ լինելու: Այլ կերպ ասած, ֆիզիկայի փիլիսոփայության բնագավառում միայն ֆիզիկոսը կարող է բանիմաց կարծիք ունենալ: Ես կարծում եմ, հարգելի՛ ընթերցող, որ ցանկացած բնագավառում փիլիսոփայելու համար պետք է այդ բնագավառի գիտակը լինել՝ վերաբերի դա բնագիտությանը, արվեստին, տնտեսագիտությանը, իրավագիտությանը, քաղաքագիտությանը, պատմությանը, լեզվաբանությանը, թե անգամ... հանցագործությանը:

Ատոմի պրոբլեմը մշտապես սերտ կապի մեջ է եղել մատերիայի հիմնախնդրի հետ, քանի որ երկուսն էլ գոյի խնդրի տարբերակներն են և տարբերվում են իրարից միայն տեսակետով: Մատերիայի հիմնախնդրը սկիզբ է առել ինչ-որ իմաստով Թալեսից, ինչ-որ իմաստով Անաքսիմանդոսից: Թալեսը դարձավ առաջին փիլիսոփան Եվրոպայում, քանի որ նա առաջինը առաջադրեց և լուծեց գոյի խնդիրը՝ ի՞նչն է զգայական աշխարհի բազմազանության հիմքում: Նրա լուծումը «ջուրն» էր: Իհարկե, այսօրվա տեսակետից այդ լուծումը ոչ միայն պարզունակ է, այլ նաև սխալ, սակայն Թալեսի պատմական նշանակությունը ոչ թե լուծման, այլ

այդ խնդրի առաջադրման մեջ է: Ինչ վերաբերում է լուծմանը, ապա այն՝ որպես առաջին, ամենապարզունակը և սխալը լինելու պատմական հիմք ունի:

Անաքսիմանդրոսը առաջինն է հրաժարվել որևէ կոնկրետ զգայական տարերքից՝ առաջադրելով ապեյոունը որպես գոյի հիմք: Ապեյոունը իր մեջ ունի երեք տարբեր իմաստներ՝ սկզբնաղբյուր, անորոշ, անսահման, որոնք, ըստ էության, նկարագրում են նաև հենց «մատերիա» վերացական հասկացությունը, որն առաջադրվել է Արիստոտելի կողմից գրեթե երկու հարյուր տարի հետո:

Մատերիա հասկացությունը դրվեց զգայական աշխարհի հիմքում: Ովքեր ընդունում էին ատոմների գոյությունը, նրանք կարիք չունեին մատերիա հասկացության, քանի որ դրանք համարժեք հասկացություններ էին, իսկ ովքեր չէին ընդունում ատոմների գոյությունը, նրանք գտնում էին, որ մատերիան անվերջ բաժանելի է:

Մինչև Նյուտոնը «մատերիան» փիլիսոփայական հասկացություն էր, որն ուներ նաև առօրյա կիրառություն: Նյուտոնն այն դարձրեց բնագիտական հասկացություն, որն արտահայտվում է չափելի մեծությամբ՝ զանգվածով և կշռով: Մատերիայի հասկացությունը շարունակում էր ենթադրել բնական երևույթի կշռելիությունն ու շոշափելիությունը: Սակայն դեռևս Դեկարտը նկատել է, որ բնության մեջ կան այնպիսի երևույթներ, որոնք մենք չենք ընկալվում մեր զգայություններով: Այդ հանգամանքը ստիպեց նրան պլուրազորականների օրինակով ընդունել եթերի գաղափարը, որով լցված էր պատկերվում ողջ տիեզերքը: Եթերը պետք էր որպես լույսի տարածման միջավայր, քանի որ ենթադրվում էր, որ այնպես, ինչպես ձայնի տարածման համար անհրաժեշտ է տատանումները փոխանցող միջավայր, այդպես էլ լույսի տարածման համար անհրաժեշտ է եթերի առկայությունը, առանց որի, ինչպես ենթադրվում էր այն ժամանակ, լույսը չի կարող տարածվել: Այդ պատկերացումը միանգամայն համապատասխանում էր Դեկարտի հայացքներին, որը մերժում էր ատոմների և դատարկության գոյությունը: Չետագայում Չյուլգենսը եթերի գաղափարի վրա կառուցեց լույսի ալիքային տեսությունը: Եթերը երբեմն պատկերվում էր որպես մատերիայի ձևերից մեկը, երբեմն էլ՝ որպես բոլորովին այլ՝ անկշռային էություն: Սակայն հետագայում պարզվեց, որ եթերից բացի կան այլ էություններ, որոնք մատերիական (նյութական) չեն:

Ռ.Մայերը՝ էներգիայի պահպանման օրենքի հեղինակը, XIX դարի առաջին կեսին ասում է, որ բնական երևույթների մեջ պատճառների մի խումբը կազմում են կշռային և անթափանցելի էություններ, մյուս խումբը ներկայացնում են էություններ, որոնք չունեն այդ հատկությունները: Այդ էությունները նա անվանեց «ուժեր»: Չետագայում այդ բառը փոխարինվեց «էներգիայով»:

Վ.Օստվալդը, շարունակելով Մայերի սկսած գործը, XIX դարի վերջին հայտարարում է, որ ինքը փորձում է աշխարհայացք կառուցել բացառապես էներգետիկական նյութից, առանց գործածելու «մատերիա» հասկացությունը: Այսպիսով, մատերիայի հասկացությունը Օստվալդին թվաց հնացած, սահմանափակ, և նա «տարրալուծեց» այն էներգիայի հասկացության մեջ: Օստվալդի տեսակետը հետագայում նորանոր հաստատումներ ստացավ բնագիտության մեջ:

Երբ պարզվեց, որ քիմիական ատոմը քայքայվում է, վերածվելով էլեկտրոնի, այդ փաստից այն հետևությունն էին անում, որ մատերիան վերածվում է էլեկտրականության, իսկ մատերիալիզմը տեղը զիջում է էներգետիզմին: Օստվալդը իր կողմնակիցների հետ կարծում էր, որ էներգիան ոչ միայն մասնակցում է բոլոր երևույթներին, այլև պայմանավորում է դրանք:

Չարաբերականության տեսությունից բխում է, որ զանգվածն ընդհանրապես համեմատական է էներգիային: 1932թ. ամերիկացի Անդերսոնը հայտնաբերեց անմիփյալացիայի (անհետացման) երևույթը, ըստ որի, տարրական մասնիկը և իրեն հա-

մապատասխան հակամասնիկը, փոխազդելով միմյանց հետ, վերածվում են ճառագայթման: Տեղի է ունենում նաև հակառակ երևույթը՝ ճառագայթումից առաջանում են մասնիկը և հակամասնիկը, այսինքն՝ զույգ մասնիկներ: Պարզ է, որ էներգետիզմի կողմնակիցները այս փաստը մեկնաբանում էին որպես մատերիայի վերածում էներգիայի:

Գիտական հեղափոխության ընթացքում մատերիայի շուրջն առաջացած վեճերի հիմնական աղբյուրն այն իրողությունն է, որ չեն տարբերակվել մատերիայի երկու ըմբռնումները՝ փիլիսոփայական և բնագիտական: Ըստ փիլիսոփայական ըմբռնման՝ մատերիան (նյութը) վերացական հասկացություն է, որը նշանակում է ամեն կարգի գոյություն, իսկ ըստ բնագիտական ըմբռնման՝ մատերիան գոյություն ունեցող նյութական, շոշափելի օբյեկտ է, որը բնութագրվում է չափելի մեծություններով: Մաքսվելը այդ առիթով ասել է, որ միայն դիտարկելով այն ձևը, որի մեջ փաստացի գոյություն ունի մատերիան, այլ ոչ թե մատերիան ինքնին, մեր բանականությունը կարող է կառչել ինչ-որ բանից: Յետևաբար, հարգելի՛ ընթերցող, փիլիսոփայական տեսակետից մատերիա են ոչ միայն զանգված, կշիռ ունեցող շոշափելի օբյեկտները, այլ նաև բոլոր կարգի ճառագայթներն ու դաշտերը: Իսկ բնագիտական տեսակետից՝ մատերիա է կոչվում միայն այն օբյեկտը, որն օժտված է դադարի զանգվածով: Օստվալդը, անդրադառնալով այդ հարցին, ասել է, որ դժվար է որոշել, թե այժմ ինչ են հասկանում «մատերիա» բառի տակ: Բանն այն է, որ հենց փորձում են ճշգրտել սահմանումը, պարզվում է, որ այդ հասկացության իմացությունը ենթադրվում է նախօրոք և մատերիայի մասին դատում են, որպես ինքնըստինքյան պարզ բանի:

Հարգելի՛ ընթերցող, միանգամայն պարզ է Օստվալդի դժգոհությունը, քանի որ, իրոք, մատերիան, լինելով վերացական հասկացություն, գոյություն ունի միայն մեր գիտակցության մեջ, սակայն այդ նույն հասկացությունը մի քիչ տարբեր բաներ է նշանակում բնագիտության ու փիլիսոփայության մեջ: Այդ «մի քիչը» բնագետի համար մնում է աննկատ, իսկ իմացաբանական վերլուծության դեպքում, ինչով այժմ մենք ենք զբաղվում ձեզ հետ, հարգելի ընթերցող, էական է ու կարևոր: Պարզ է, որ մատերիայի փիլիսոփայական ըմբռնումը բացարձակ է և անսահման լայն, քանի որ ինչպիսի նոր էություններ էլ բացահայտվեն գիտության մեջ ապագայում, դրանք նախօրոք ենթադրվում են այդ ըմբռնման սահմաններում: Այլ կերպ ասած, մատերիայի (նյութի) փիլիսոփայական ըմբռնումը ներառնում է իր մեջ բնագիտականը, որը միշտ կոնկրետ, մեր սարքերին մատչելի օբյեկտ է նշանակում:

XIX դարի վերջի վերոհիշյալ բնագիտական հայտնագործությունները մեկնաբանվեցին այնպես, որ մատերիան չբացավ, քանի որ ատոմը, որը միշտ պատկերվել է որպես մատերիայի տարրական բաղկացուցիչ, վերածվեց էլեկտրոնների, այսինքն՝ մատերիան էլ վերածվեց էլեկտրականության: Ատոմները դադարեցին լինել նյութի փոքրագույն տարրերը: Դա նշանակեց, որ միկրոօբյեկտի բաժանելիության սահմանը անցավ մատերիայից (նյութից) այն կողմ, քանի որ, ինչպես պարզվեց այն ժամանակ, ամենատարրական օբյեկտներն աշխարհում ոչ թե մատերիական (նյութական) են, այլ էլեկտրական: Մատերիայի «չքանալու» եզրակացությունը այսօր էլ ճիշտ է, եթե այն վերաբերում է մատերիայի բնագիտական ըմբռնմանը, սակայն այն ճիշտ չէ փիլիսոփայական տեսակետից:

Մատերիայի «չքանալու» եզրակացությանը նպաստեց նաև Մաքսվելի էլեկտրամագնիսական տեսությունը, քանի որ էլեկտրական հեղուկը չէր համարվում մատերիայի (նյութի) գոյության ձև, որովհետև կազմված չէր ատոմներից: Այն, ինչ որ մենք այսօր անվանում ենք էլեկտրամագնիսական դաշտ, այն ժամանակ կոչվել է եթեր: Պարզ է, որ եթերն էլ մատերիայի ձև է, եթե մատերիան դիտվում է փիլիսոփայական տեսակետից, և եթերը մատերիա չէ, եթե մոտենանք բնագիտական տեսակետից:

Մատերիայի այդ երկու ասպեկտների տարբերությունը անհրաժեշտ է հաշվի առնել իմացաբանական վերլուծության դեպքում, անորոշություններից ու թյուրիմացություններից խուսափելու համար: Օրինակ, Խվոլսոնը այդ խճճվածությունից դուրս է գալիս՝ ասելով, որ, չնայած ինքնըստինքյան պարզ է, որ եթերն էլ է մատերիա: Մենք հետագայում, ինչպես այժմ ընդունված է, կհակադրենք իրար «մատերիա» և «եթեր» տերմինները՝ պահպանելով առաջինը այն օբյեկտների համար, որոնք շոշափելի են: Ընթերցողը կարող է համոզվել, որ այդ հակասական մտքերի պատճառը վերոհիշյալ երկու ասպեկտների հաշվի չառնելն է: Քանի որ միևնույն անձը ստիպված է համատեղել երկու ֆունկցիաներ՝ գիտնականի և փիլիսոփայի, ուստի այդ տարբերակումը հատկապես էական է մեթոդաբանական վերլուծության մեջ:

Այսպիսով, աշխարհի գիտական պատկերը կարող է ստեղծել միայն այն գիտնականը, որը միաժամանակ նաև փիլիսոփա է: Ամեն գիտնական ակամա այնքան փիլիսոփա է, որքան ստիպված է մեկնաբանել գիտական փաստը, քանի որ ամեն մեկնաբանություն փիլիսոփայություն է և ամեն փիլիսոփայություն՝ մեկնաբանություն: Փիլիսոփայության օբյեկտը ոչ թե բնությունն է, այլ գիտական, կրոնական կամ առօրյա պատկերացումները բնության մասին: Այդ պատճառով կարելի է ասել, որ գոյություն չունի ոչ փիլիսոփայական աշխարհայացք, քանի որ բոլոր աշխարհայացքներն էլ՝ և գիտական, և կրոնական, և առօրյա, փիլիսոփայության միջոցով են ստեղծվում: Այսինքն փիլիսոփայությունը ցանկացած աշխարհայացքի ստեղծման միջոց է: Ամեն մարդ ունի իր փիլիսոփայությունը: Մեկի համար իր փիլիսոփայության հիմքը գիտությունն է, մյուսի համար՝ կրոնը, երրորդի համար՝ առօրյա պրակտիկան: Փիլիսոփայության օբյեկտը այն ամեն վերացականն է, ինչը կարող է մեկնաբանվել:

## **Ա. ԱՅՆՇՏԱՅՆԻ և Ռ. ԹԱԳՈՐԻ ԶՐՈՒՅՑԸ ԾՆՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԲՆՈՒՅԹԻ ՄԱՍԻՆ (1931)**

Ա. - Դուք հավատու՞մ եք աշխարհից առանձնացված Աստծուն:

Թ. - Չառանձնացված: Մարդու անսպառ անհատականությունը ճանաչում է Տիեզերքը: Մարդկային անհատականության համար ոչինչ չի կարող անճանաչելի լինել: Դա ապացուցում է, որ Տիեզերքի ճշմարտությունը մարդկային ճշմարտությունն է: Միտքս պարզաբանելու համար ես կօգտվեմ մի գիտական փաստից: Մատերիան բաղկացած է պրոտոններից ու էլեկտրոններից, որոնց միջև ոչինչ չկա, սակայն մատերիան կարող է թվալ անընդհատ, առանց տարածական կապերի, որոնք միավորում են պրոտոններն ու էլեկտրոնները: Ճիշտ այդպես մարդկությունը բաղկացած է անհատներից, որոնց միջև գոյություն ունի մարդկային հարաբերությունների փոխադարձ կապ, որը մարդկային հասարակությանը տալիս է կենդանի օրգանիզմի միասնություն: Տիեզերքն իր ամբողջության մեջ նույնպես կապված է մեզ հետ՝ ինչպես և անհատը: Դա մարդու Տիեզերքն է: Այդ գաղափարին ես հետամուտ եմ եղել արվեստում, գրականության մեջ և մարդու կրոնական գիտակցության մեջ:

Ա. - Տիեզերքի բնույթի վերաբերյալ կան երկու տարբեր հայեցակետեր (կոնցեպցիաներ)՝

1) աշխարհը՝ որպես մարդուց կախված միասնական ամբողջություն,

2) աշխարհը՝ որպես մարդկային բանականությունից անկախ իրականություն:

Թ. - Երբ մեր Տիեզերքը գտնվում է ներդաշնակության մեջ հավերժական մարդու հետ, մենք ճանաչում ենք այն որպես ճշմարտություն և ընկալում որպես գեղեցիկ:

Ա. - Բայց դա Տիեզերքի զուտ մարդկային հայեցակետն է:

Թ. - Այլ հայեցակետ չի կարող լինել: Այս աշխարհը մարդու աշխարհն է: Նրա մասին գիտական պատկերացումները գիտնականի պատկերացումներն են: Այդ պատճառով էլ աշխարհը մեզանից առանձին գոյություն չունի: Մեր աշխարհը հարաբերական է. նրա իրականությունը կախված է մեզանից: Գոյություն ունի բանականի ու գեղեցիկի ինչ-որ մի ստանդարտ, որն այս աշխարհին տալիս է հավաստիություն: Դա Հավերժական Մարդու ստանդարտն է, որի զգայությունները համընկնում են մերի հետ:

Ա. - Չեր Հավերժական Մարդը մարդու էության մարմնացումն է:

Թ. - Այո՛, հավերժական էության: Մենք պետք է ճանաչենք այն մեր գործունեության և հույզերի միջոցով: Մենք ճանաչում ենք Գերագույն Մարդուն, որը գերծ է մեզ հատուկ սահմանափակությունից: Գիտությունը զբաղվում է այն բանի դիտարկումով, ինչը սահմանափակված չէ առանձին անհատով: Այն ճշմարտությունների արտանձնական մարդկային աշխարհն է: Կրոնը ըմբռնում է այդ ճշմարտությունները և հաստատում նրանց կապերը մեր առավել խոր պահանջմունքների հետ, ճշմարտության մեր անհատական գիտակցումը ձեռք է բերում ընդհանուր իմաստ: Կրոնը արժեքավորում է ճշմարտությունը, և մենք ըմբռնում ենք ճշմարտությունը՝ զգալով մեր ներդաշնակությունը նրա հետ:

Ա. - Բայց դա նշանակում է, որ ճշմարտությունը կամ գեղեցիկը գոյություն չունեն անկախ մարդուց:

Թ. - Գոյություն չունեն:

Ա. - Եթե մարդիկ գոյություն չունենային, ապա «Բելվեդերի Ապոլլոնը» կդադարե՞ր գեղեցիկ լինել:

Թ. - Այո՛:

Ա. - Ես համաձայն եմ գեղեցիկի վերաբերյալ այդ հայեցակետին, բայց չեմ կարող համաձայնել ճշմարտության առումով:

Թ. - Ինչու՞: Չէ որ ճշմարտությունը ճանաչվում է մարդու կողմից:

Ա. - Ես չեմ կարող ապացուցել իմ հայեցակետի ճշմարտացիությունը, բայց դա իմ կրոնն է:

Թ. - Գեղեցիկը գտնվում է կատարյալ ներդաշնակ իդեալում, որը մարմնավորված է ունիվերսալ մարդու մեջ: Ճշմարտությունը ունիվերսալ բանականության կատարյալ ըմբռնումն է: Մենք՝ անհատներս, մոտենում ենք ճշմարտությանը՝ կատարելով մեծ ու փոքր սխալներ, կուտակելով փորձ, լուսավորելով մեր բանականությունը. թե չէ էլ ի՞նչ ձևով ենք մենք ճանաչում ճշմարտությունը:

Ա. - Ես չեմ կարող ապացուցել, որ գիտական ճշմարտությունը պետք է համարել ճշմարտություն, որը ճիշտ է անկախ մարդկությունից, սակայն ես դրանում հաստատ համոզված եմ: Պյութագորասի թեորեմը երկրաչափության մեջ հաստատում է մոտավորապես ինչ-որ մի ճիշտ բան, որն անկախ է մարդու գոյությունից: Բոլոր դեպքերում, եթե գոյություն ունի մարդուց անկախ իրականություն, ապա պետք է լինի դրան համապատասխան ճշմարտություն, և առաջինի ժխտումից կբխի նաև վերջինիս ժխտումը:

Թ. - Ունիվերսալ Մարդու մեջ մարմնավորված ճշմարտությունը, ըստ էության, պետք է լինի մարդկային, քանի որ, հակառակ դեպքում այն ամենը, ինչ մենք՝ անհատներս, կարող էինք ճանաչել, երբեք չէր կարելի անվանել ճշմարտություն, համենայն դեպս գիտական ճշմարտություն, որին մենք կարող ենք մոտենալ տրամաբանական պրոցեսների օգնությամբ, այլ կերպ ասած, մտածողության օրգանի միջոցով, որը մարդկային օրգան է:

Հնդկական փիլիսոփայության համաձայն՝ գոյություն ունի Բրահմա, բացարձակ ճշմարտություն, որը հնարավոր չէ ըմբռնել առանձին անհատի բանականու-

թյամբ կամ նկարագրել բառերով: Այն ճանաչվում է միայն անհատի լիակատար սուզվելով անսահմանության մեջ: Այդպիսի ճշմարտությունը չի կարող պատկանել գիտությանը: Իսկ այն ճշմարտությունը, որի մասին մենք խոսում ենք, արտաքին բնույթի է, այսինքն՝ այն է, ինչ ներկայանում է մարդկային բանականությանը որպես ճշմարիտ, ուստի՝ մարդկային ճշմարտություն է: Այն կարելի է անվանել Մայյա կամ պատրանք:

Ա. - Ձեր հայեցակետի համաձայն, որը գուցե հնդկական փիլիսոփայության հայեցակետն է, մենք գործ ունենք ոչ թե առանձին անհատի պատրանքի հետ, այլ ողջ մարդկության:

Թ. - Գիտության մեջ մենք ենթարկվում ենք կարգապահության, դեմ ենք նետում բոլոր սահմանափակումները, որոնք ստեղծված են մեր սեփական բանականության մեջ և այդպիսով գալիս ենք ճշմարտության ճանաչմանը, որը մարմնավորված է Ունիվերսալ Մարդու բանականության մեջ:

Ա. - Կախված է, արդյոք, ճշմարտությունը մեր գիտակցությունից: Դա է խնդիրը:

Թ. - Այն, ինչ մենք անվանում ենք ճշմարտություն, պարունակվում է իրականության սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ ասպեկտների միջև բանական ներդաշնակության մեջ, ասպեկտների, որոնցից յուրաքանչյուրը պատկանում է Ունիվերսալ Մարդուն:

Ա. - Նույնիսկ մեր առօրյա կյանքում մենք ստիպված ենք մարդուց անկախ իրականություն վերագրել այն առարկաներին, որոնք գործածում ենք: Մենք դա անում ենք, որպեսզի խելացիորեն փոխադարձ կապ հաստատենք մեր զգայարանների տվյալների միջև: Օրինակ, այս սեղանը կմնա իր տեղում, նույնիսկ եթե տանը ոչ ոք չլինի:

Թ. - Այո՛, սեղանը կլինի անմատչելի անհատական բանականության, բայց ոչ ունիվերսալ բանականության համար: Սեղանը, որը ընկալում են ես, կարող է ընկալելի լինել նույն կարգի բանականության համար, ինչպիսին իմն է:

Ա. - Մարդուց անկախ ճշմարտության գոյության վերաբերյալ մեր բնական տեսակետը հնարավոր չի ո՛չ բացատրել, ո՛չ ապացուցել, բայց նրան հավատում են բոլորը, հավատացել են նույնիսկ՝ նախամարդիկ: Մենք ճշմարտությանը վերագրում ենք գերմարդկային օբյեկտիվություն: Այդ իրականությունը, որն անկախ է մեր գոյությունից, մեր փորձից, մեր բանականությունից, անհրաժեշտ է մեզ՝ չնայած մենք չենք կարող ասել, թե ինչ է այն նշանակում:

Թ. - Գիտությունն ապացուցել է, որ սեղանը որպես պինդ մարմին, լոկ թվացյալ է, հետևաբար այն, ինչ մարդկային բանականությունը ընկալում է որպես սեղան, գոյություն չէր ունենա, եթե չլիներ մարդկային բանականությունը: Միաժամանակ պետք է ընդունել, որ սեղանի տարրական իրականությունը էլեկտրական ուժերի պտտվող կենտրոնների բազմություն է, որը նույնպես պատկանում է մարդկային բանականությանը:

Ճշմարտության ընկալման պրոցեսում տեղի է ունենում դարավոր բախում՝ ունիվերսալ մարդկային բանականության և առանձին անհատի սահմանափակ բանականության միջև: Ընկալման անընդհատ պրոցեսը տեղի է ունենում մեր գիտության, փիլիսոփայության և բարոյագիտության մեջ: Բոլոր դեպքերում, եթե նույնիսկ գոյություն ունենար ինչ-որ մի բացարձակ ճշմարտություն, որն անկախ լիներ մարդուց, ապա մեզ համար այն կլիներ բացարձակապես գոյություն չունեցող:

Դժվար չէ պատկերացնել բանականություն, որի համար իրադարձությունների հաջորդականությունը զարգանում է ոչ թե տարածության, այլ միայն ժամանակի մեջ, ինչպես նոտաների հաջորդակցությունն է երաժշտության մեջ: Այդպիսի բանականության համար իրականության հայեցակետը հարազատ կլինի երաժշտական իրականությանը, որի համար Պյութագորասի երկրաչափությունը զուրկ է ամեն իմաստից: Գոյություն ունի թղթային իրականություն, որն անսահման հեռու է գրական իրականությունից: Թուղթը կրծող ցեցի բանականության համար գրականությունը



բացարձակապես գոյություն չունի, բայց մարդկային բանականության համար գրականությունը, որպես ճշմարտություն, ավելի մեծ արժեք ունի, քան թուղթը: Գիշտ նույն ձևով, եթե գոյություն ունի ինչ-որ ճշմարտություն, որը բանական կամ զգայական կապի մեջ չէ մարդկային բանականության հետ, այն կմնա մեզ համար ոչինչ, քանի դեռ մենք մնում ենք մարդկային բանականությամբ օժտված էակներ:

Ա. - Այդ դեպքում ես ավելի կրոնական եմ, քան Դուք:

Թ. - Իմ կրոնը պարունակվում է Հավերժական Սարդու ճանաչման մեջ, մարդկային Ունիվերսալ ոգու իմ սեփական էության մեջ: Այն եղել է Հիբերտյան իմ դասախոսությունների թեման, որը ես անվանել եմ «Սարդու կրոն»:

## Ա.ԱՅՆՇԱՅՆԻ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅԱԿԱՆ ՄՏՔԵՐԻՑ

Այստեղ, հարգելի՛ ընթերցող, ես նպատակահարմար եմ գտնում որոշ չափով լրացնել քսաներորդ դարի ականավոր գիտնականներից մեկի՝ Ալբերտ Այնշտայնի հայացքները, որոնք համեմատաբար ամբողջական պատկերացում կտան քեզ նաև այդ նույն դարի գիտության մեթոդաբանության վերաբերյալ:

Պետք է կարծել, որ ցանկացած երիտասարդ գիտնական մինչև իր հետազոտական աշխատանքը ձեռք է բերում իր փիլիսոփայական վերաբերմունքը դեպի աշխարհը, գիտությունը, դրանց բնույթը: Այդ հայացքները ձևավորվում են ուսման ընթացքում տարբեր ազդեցությունների ներքո: Ուրեմն կարելի է ասել, որ գիտությունը սկսվում է փիլիսոփայությունից: Ա.Այնշտայնը բազմիցս խոստովանել է, որ նրա վրա խոր ազդեցություն են ունեցել Դեվիդ Հյունը և Էռնստ Մախը: Սակայն, դա դեռևս չի նշանակում, թե նա այլևս ոչ մի այլ փիլիսոփայի ազդեցություն չի կրել: Բոլոր դեպքերում Ա.Այնշտայնի փիլիսոփայական հայացքները բարեխղճորեն մտածված են և սուբյեկտիվորեն հիմնավորված: Նա բազմիցս նկատել է, որ XX դարի ֆիզիկոսը ստիպված է զբաղվել փիլիսոփայական հարցերով շատ ավելի, քան նախորդ սերունդների ֆիզիկոսները:

Ըստ նրա՝ ընկալող սուբյեկտից անկախ արտաքին աշխարհի գոյության նկատմամբ հավատը ընկած է ողջ բնագիտության հիմքում: Սակայն, քանի որ զգայական ընկալումը ինֆորմացիա է տալիս այդ արտաքին աշխարհի՝ որպես «ֆիզիկական իրականության» մասին միջնորդավորված ձևով, ուստի մենք կարող ենք ընդգրկել վերջինս միայն դատողությունների միջոցով: Դրանից հետևում է, որ մեր պատկերացումները ֆիզիկական իրականության վերաբերյալ երբեք չեն կարող լինել վերջնական: Մենք միշտ պետք է պատրաստ լինենք փոխել այդ պատկերացումները, այսինքն՝ փոխել ֆիզիկայի աքսիոմատիկ հիմքը, որպեսզի առավել կատարյալ ձևով տրամաբանորեն հիմնավորենք ընկալման փաստերը: Եվ, իրոք, թռուցիկ հայացքը ֆիզիկայի զարգացմանը ցույց է տալիս, որ նրա աքսիոմատիկ հիմքը ժամանակի ընթացքում ենթարկվում է խորքային փոփոխությունների:

Այս հայացքը լիովին հասկանալի է և լայնորեն տարածված, բայց ոչ միակ հնարավորը, և դա բնական է, քանի որ ինքը՝ Ա.Այնշտայնն էլ է նկատել, որ դա հավատ է, ոչ թե ապացուցված գիտելիք, որն օժտված է անհրաժեշտությամբ: Չէ որ Ջորջ Բերկլիի տեսակետն էլ անհերքելի է:

Ա.Այնշտայնի աշխարհայացքային դիրքորոշմանը համապատասխան է նաև նրա համոզմունքը հասկացությունների և զգայությունների փոխադարձ կապի վերաբերյալ: Ըստ նրա՝ հասկացությունները և դրանց համակարգերը գոյություն ունեն, որ կարգավորվեն, իմաստավորվեն մեր զգայությունները: Այդ պատճառով, եթե մենք ցանկանում ենք պարզել հասկացությունների դերն ու նշանակությունը, բոլորովին էլ բավա-

կան չէ ցույց տալ դրանց տրամաբանական փոխկապակցվածությունը, անհրաժեշտ է նաև ցույց տալ այն զգայությունները, որոնց վերաբերում են հասկացությունները:

Գիտություն եկած մարդիկ նման չեն իրար ո՛չ ընդունակություններով, ո՛չ բնավորությամբ, ո՛չ էլ իրենց նպատակներով: Այդ հանգամանքը նույնպես Ա.Այնշտայնի ուշադրությանն է արժանացել: Ըստ նրա՝ գիտության տաճարը բազմաբնույթ կառույց է: Տարբեր են և՛ մարդիկ, և՛ հոգևոր ուժերը, որոնք նրանց բերել են այնտեղ: Ոմանք զբաղվում են գիտությամբ իրենց մտավոր առավելության զգացումով, գիտությունը նրանց համար այն հարմար սպորտաձևն է, որը պետք է նրանց կյանքին տա լիարժեքություն և բավարարի նրանց փառասիրությունը: Տաճարում կարելի է գտնել ուրիշներին էլ: Իրենց մտքերի արգասիքը նրանք զոհաբերում են միայն օգտապաշտական նպատակներին: Եթե Աստծո ուղարկած հրեշտակը գար ու տաճարից վտարեր այդ երկու տիպի գիտնականներին, այն աղետալիորեն կդատարկվեր: Այնուամենայնիվ, այնտեղ ոմանք կմնային թե՛ ավագ սերնդից, թե՛ ժամանակակիցներից: Այդ մարդկանց թվում կլինեին նաև Պլանկը, դրա համար էլ մենք սիրում ենք նրան: Շոպենհաուերի պես Ա.Այնշտայնն էլ կարծում է, որ ամենաուժեղ խթաններից մեկը՝ դեպի գիտությունն ու արվեստը, առօրյայից փախչելու ցանկությունն է՝ նրա տանջող դաժանությամբ և անմխիթար դատարկությամբ, խույս տալը հավերժ փոփոխվող սեփական քմահաճույքներից:

Իր տիպի գիտնականների մասին նա ասում է, որ գիտական հետազոտությունը ոգեշնչվում է բնության ներդաշնակության կամ պարզության հավատով: Սակայն այդ հավատը կույր չէ, քանի որ տեսությունը միշտ ստուգվում է գերազույն աստիճանով՝ փորձով: Փորձի կարևորությունը ժամանակակից գիտության մեթոդաբանության մեջ նա նշել է բազմաթիվ անգամներ՝ տարբեր առիթներով: Մեծանուն գիտնականը համոզված է, որ զուտ տրամաբանական մտածողությունը չէր կարող բերել մեզ ոչ մի գիտելիք փորձնական աշխարհի վերաբերյալ: Իրականության վերաբերյալ ողջ ճանաչողությունը ելնում է փորձից և վերադառնում է նրան: Առօրյա փորձի կարևորությունը գիտության առաջացման գործում նրա համոզմունքներից մեկն է: Ըստ նրա՝ մաթեմատիկան ու, մասնավորապես, երկրաչափությունը իրենց ծագումով պարտական են գոյություն ունեցող իրերի վարքի մասին ինչ-որ բան իմանալու անհրաժեշտությանը:

1929թ. նա գրել է. «Մեր բոլոր մտքերն ու հասկացությունները պայմանավորված են զգայություններով և իմաստ են ձեռք բերում միայն այդ զգայությունների հետ կապված: Սակայն մյուս կողմից՝ դրանք մեր գիտակցության ինքնաբերական գործունեության արդյունք են: Այդ պատճառով էլ դրանք ոչ մի դեպքում չեն հանդիսանում տրամաբանական հետևություններ այդ զգայությունների բովանդակությունից: Իսկ եթե մենք ցանկանում ենք հասկանալ, ուսումնասիրել վերացական հասկացությունների կոմպլեքսների էությունը, ապա պետք է ուսումնասիրենք հասկացությունների և հասկացությունների վերաբերյալ ասույթների փոխկապակցվածությունը մի կողմից, ու հետազոտենք, թե ինչպես են դրանք կապված զգայությունների հետ՝ մյուս կողմից»:

Այսինքն, ըստ նրա, հասկացությունները կապված են զգայությունների հետ, բայց երբեք տրամաբանորեն դուրս չեն բերվում դրանցից: Դա բնական է, հարգելի՛ ընթերցող, քանի որ տրամաբանությունը, ընդհանրապես, կիրառելի չէ զգայությունների նկատմամբ: Այն կիրառելի է միայն մտքերի, դատողությունների նկատմամբ:

Գիտական հասկացությունների բնույթի վերաբերյալ նա գրել է. «Ֆիզիկական հասկացությունները մարդկային բանականության ազատ ստեղծագործություններ են, այլ ոչ թե սահմանված են արտաքին աշխարհով միարժեքորեն, ինչպես երբեմն կարող է թվալ: Իրականությունը ճանաչելու մեր ձգտումների մեջ մենք նման ենք

մարդու, որը ցանկանում է հասկանալ փակ ժամացույցի կառուցվածքը: Նա տեսնում է ժամացույցի արտաքին տեսքը, սլաքները, նույնիսկ լսում է աշխատանքի ձայնը, բայց պատյանը բացելու հնարավորություն չունի: Նա կարող է նկարել ժամացույցի ներքին կառուցվածքը, բայց նա չի կարող համոզված լինել, որ իր նկարած պատկերը միակն է: Նա կարող է կատարելագործել իր ստեղծած պատկերը՝ ավելի պարզեցնելով այն, նա կարող է հավատալ, որ գոյություն ունի իր գիտելիքների համար իդեալական սահման, և որ ինքը գնալով ավելի է մոտենում այդ սահմանին, որը նա կարող է անվանել օբյեկտիվ ճշմարտություն:

Չեստաքրքիր են նրա մտքերը գիտական տեսության զարգացման բնույթի վերաբերյալ: Ըստ նրա՝ ֆունդամենտալ գիտական տեսությունը ստեղծվում է հետևյալ կերպ՝ ելակետային հիպոթեզները դառնում են ավելի վերացական, ավելի հեռու զգայություններից: Սակայն դրա փոխարեն մենք ավելի ենք մոտենում գիտության կարևորագույն նպատակին՝ նվազագույն թվով հիպոթեզներից և քսփոմներից տրամաբանորեն դուրս բերել իրական արդյունքների առավելագույնը:

1932թ. նա ասել է. «Մենք այլևս չենք հարցնում որևէ տեսության «ճշմարտացիության» մասին, այլ միայն հարցնում ենք, թե որքանով է օգտակար տեսությունը, և ինչ արդյունքներ կարելի է ստանալ նրա օգնությամբ: Եթե սկզբից տեսությունը դիտում էին որպես առարկաների նկարագիր, ապա ավելի ուշ այն դիտվեց՝ որպես իրականության մեջ կատարվող գործընթացների «մոդել»»: Ըստ Ա.Այնշտայնի՝ գոյություն չունեն հավերժական տեսություններ, ամեն մեկն, ունի իր առաջացման, հաղթարշավի փուլը և իր անկման շրջանը: Որևէ նոր տեսության հաջողությունը կապված է այն իրավիճակի հետ, որ հին տեսությունը չի կարողանում ելք գտնել դժվար կացությունից:

XIX դարում ֆիզիկական իրականությունը բազմաբնույթ էր, այս հասկացության տակ ենթադրվում էին տարբեր եություններ՝ էլեկտրական, մագնիսական, լուսային, ջերմային, մատերիական, էթերային և այլն: XX դարում այդ եությունների թիվը նվազեց: 1924թ. Ա.Այնշտայնը դրա մասին գրել է. «Մենք այժմ ստիպված ենք տարբերակել «մատերիան» և «դաշտերը», չնայած կարող ենք հույս ունենալ, որ ապագա սերունդները կհաղթահարեն այդ երկակի պատկերացումը և կփոխարինեն այն միասնական հասկացությամբ, ինչը ձգտում է հիմա կատարել մեր օրերի դաշտի տեսությունը»:

Լավ հասկանալով, որ քվանտային մեխանիկական հսկայական առաջընթաց է գիտության զարգացման մեջ, Ա.Այնշտայնը որոշ այլ ֆիզիկոսների հետ անբավարարվածություն է արտահայտել դրա վերաբերյալ իմացաբանական տեսակետից, ասելով, թե լրիվության տեսակետից՝ այն թերի է, քանի որ չի կարողանում նկարագրել իրականությունը անմիջականորեն, այլ իրականությունը պատկերում է հավանականությունների միջոցով, այսինքն՝ անուղղակի: Այդ հարցի շուրջ նա տասնամյակների ընթացքում վիճաբանության մեջ է եղել Ն.Բորի հետ գիտական մամուլում: Ամեն անգամ Ա.Այնշտայնը կառուցել է մտային գիտափորձ, որպեսզի ցույց տա քվանտային մեխանիկայի այդ փիլիսոփայական թերությունը, և ամեն անգամ Ն.Բորը ցույց է տվել, որ Ա.Այնշտայնը հաշվի չի առել քվանտային մեխանիկայի որևէ սկզբունքային առանձնահատկություն, այսինքն մոտեցել է՝ ելնելով դասական պատկերացումներից, որոնք քվանտային մեխանիկայում կիրառելի չեն: 1940թ. այդ հարցի շուրջ նա գրել է. «Որոշ ֆիզիկոսներ, այդ թվում նաև ես, չեն կարող հավատալ, որ մենք մեկընդմիջտ պետք է հրաժարվենք ժամանակի ու տարածության մեջ ֆիզիկական իրականության ուղղակի նկարագրությունից կամ մենք պետք է համաձայնենք այն կարծիքին, թե բնության երևույթները նման են մոլախաղի»: Ա.Այնշտայնի դիրքորոշման վերաբերյալ Օպենհայմերը ասել է, որ երբ Ա.Այնշտայնին չհաջողվեց ցույց տալ, որ քվանտային մեխանիկան օժտված է սկզբունքային թերությամբ, նա հայտարարեց, որ այն իրեն դուր չի գալիս: Իհարկե, հարգելի ընթերցող, այդ դժգոհությունը մենք

այժմ վերագրում ենք դոգմատիզմին, որը նկատվում է ավագ սերնդի մեջ գիտության ողջ պատմության ընթացքում:

Անդրադառնալով գիտական ճշմարտության նկատմամբ մեծամասնության վերաբերմունքին՝ Ա.Այնշտայնը մի նուրբ օրինաչափություն է նկատում՝ ասելով, որ մարդկանց մեծամասնությունը սուրբ դողդոջով է վերաբերվում ամեն մի անհասկանալի բառի և մակերեսային է համարում այն հեղինակին, որի մտքերը հասկանալի են: Այս նույն օրինաչափությունը նկատել է նաև մեծ դերասան Չարլի Չապլինը, որը, սեղմելով Ա.Այնշտայնի ձեռքը, ասել է. «Ինձ ծափահարում են, որովհետև բոլորն են հասկանում, իսկ ձեզ՝ որովհետև ոչ ոք չի հասկանում»:

Կրոնի և գիտության փոխհարաբերության հարցը խճճված է և երբեք չի լուծվում միարժեքորեն: 1930թ. «Կրոնը և գիտությունը» հոդվածի մեջ, անդրադառնալով կրոնի առաջացման հարցին, Ա.Այնշտայնը գրում է. «Նախամարդկանց մոտ կրոնական պատկերացումները առաջացնում են նախ և առաջ վախ՝ սովից, վայրի գազաններից, հիվանդություններից, մահից և այլն: Քանի որ կեցության այդ աստիճանում պատճառական կապերի ըմբռնումը գտնվում է ծայրահեղ ցածր մակարդակի վրա, մարդկային բանականությունն իր համար ստեղծում է շատ թե քիչ իր նմանակը, որի կամքից ու գործողություններից են կախված իր համար տարօրինակ երեվոյթները: Դրանից հետո սկսում են մտածել, թե ինչպես գթաշարժել այդ էակին... Յետագայում զարգանում են մարդանման Աստծո այլ մակարդակներ... Սակայն գոյություն ունի նաև տիեզերական կրոնական զգացում՝ անհատը զգում է մարդկային ցանկությունների ու նպատակների ողորմելիությունը մի կողմից և բնության մեջ ու գաղափարների աշխարհում դրսևորվող վեհությունն ու հոյակապ կարգ ու կանոնը՝ մյուս կողմից: Նա սկսում է իր գոյությունը դիտել որպես բանտարկություն և միայն Տիեզերքն է ընկալում որպես մի ամբողջություն ու իմաստավորություն»: Նկատենք, որ վերջին «կրոնի» ձևը հենց իրենն է: Պարզ է, որ դա միայն պայմանականորեն կարելի է կրոն անվանել, որ այդ «կրոնը» միայն ձևական նմանություն ունի համաշխարհային կրոնների հետ, որոնք ընդունված են ցանկացած հասարակության մեջ մեծամասնության կողմից: Ա. Այնշտայնի ընդունած կրոնը ավելի շուտ նման է ծայրահեղ աթեիստի «կրոնին», որը նշանակում է հավատ՝ դեպի իր բանականությունը, գիտությունը, իրական կյանքը: Այնշտայնի կրոնի բնույթը այդ ձևով ըմբռնելը հիմնավորվում է նաև նրա այն մտքով, թե ինքը չի կարող գտնել ավելի լավ արտահայտություն, քան «կրոնը»՝ նշանակելու համար հավատը իրականության բանական բնույթի նկատմամբ: Եվ հենց այստեղ, հարգելի ընթերցող, Այնշտայնը ավելացնում է. «Ինձ ի՞նչ, որ տերտերները այդ զգացումի վրա կապիտալ են դիզում»: Այսինքն, հարգելի ընթերցող, Ա.Այնշտայնը կրոնի ծագման հարցում ևս հաստատ կանգնած է գիտական տեսակետի վրա: Բնական է, որ այդպիսի հայացքներ արտահայտողը չի կարող ընդունել համաշխարհային կրոնների որևէ տարբերակ, չի կարող լուրջ վերաբերվել մեծամասնության կողմից ընդունված Աստծո գաղափարին:

Ինչպես և մյուս մեծ մարդիկ, Այնշտայնը նույնպես տարբերվել է իր շրջապատից, որը միշտ չէ, որ ճիշտ է հասկացել ու գնահատել նրան:

Նրա մտերիմներից մեկը, Բեռլինում հանդիպելով գիտնականին հնամաշ վերարկույով, զարմանք է հայտնում նրա չափազանց համեստ զգեստի վերաբերյալ: Նա փորձում է արդարանալ՝ ասելով, թե այնտեղ նրան բոլորը ճանաչում են: Տարիներ հետո, երբ նրանք նորից են հանդիպում Նյու Յորքում, Ա.Այնշտայնը դարձյալ նույն վերարկույով է լինում: Այս անգամ արդարանում է՝ ասելով հակառակը. «Դե, ինձ այստեղ ոչ ոք չի ճանաչում»:

Երբ Ալբերտը տապալվեց ֆրանսերենի ու բուսաբանության քննություններից, տնօրենը նրան ասաց. «Երիտասարդ, դա դեռ չի նշանակում ամեն ինչ կորցնել: Այդ նույնը

կատարվել է Վերդիի հետ, որը չի կարողացել ընդունվել Միլանի կոնսերվատորիա, և Չարլզ Դարվինին էլ եղիքնուրօգի համալսարանից վտարել են ծուլության համար: Ժամանակը ցույց տվեց, որ դիրեկտորի համեմատությունը ճիշտ է առանց հուճուրդի:

Ալբերտը գտել է կենցաղային իմաստության բանաձևը՝  $X=A+B+C$ , որտեղ  $X$ -ը հաջողությունն է կյանքում,  $A$ -ն՝ աշխատանքը,  $B$ -ն՝ հանգիստը,  $C$ -ն՝ լեզուն զսպելու կարողությունը: Որքան էլ երիտասարդ լինես, հարգելի ընթերցող, քո անձնական փորձից էլ կհիշես դեպքեր՝ համոզվելու համար, որ այս «բանաձևն» էլ հանճարեղ մտածողի ստեղծագործությունն է:

Բեռնարդ Շոուն, սեղմելով Այնշտայնի ձեռքը, ասել է. «Դուք ութն եք, ընդամենը ութը՝ Պյութագորաս, Պտղոմեոս, Արիստոտել, Կոպեռնիկոս, Գալիլեյ, Կեպլեր. Նյուտոն, Այնշտայն»: Շոուն թվարկեց այն գիտնականներին, որոնք, ըստ իրեն, տվել են աշխարհին նրա նոր պատկերը:

Իսպանացի հակաֆաշիստների համար միջոցներ էին հավաքում: Մեկը միտք հայտնեց՝ Այնշտայնից խնդրել իր որևէ մի հողվածի ձեռագիրը, թեկուզ 1905թ. հայտնի հողվածի: Այնշտայնը համաձայնեց իր ձեռքով արտագրել հողվածը, և այդ տեքստը ձեռք բերեց ԱՄՆ-ի կոնգրեսի գրադարանը՝ վեց միլիոն դոլլարով:

Երկու ամերիկյան ուսանողներ գրագ եկան, կհասնի նամակը, թե ոչ, եթե գրեն՝ «Եվրոպա, Ալբերտ Այնշտայնին»: Նամակը հասավ ժամանակին:

Այնշտայնի տղան հարցրեց մի անգամ. «Պապա, ինչու՞ ես դու դարձել հռչակավոր»: Նա պատասխանեց. «Երբ կույր բզեզը սողում է ճյուղի վրայով, նա չի նկատում, որ ճյուղը թեք է, իսկ ես նկատել եմ»:

Նրա կենցաղը շատ պարզ էր ու համեստ, նա լողանալու և սափրվելու համար նույն օճառն էր օգտագործում, քանի որ, ինչպես ինքն է ասել, երկու տեսակ օճառը շատ բարդ բան է իր համար: Նա խոստովանել է. «Ես երբեք չեմ ձգտել բարեկեցության կամ շքեղության և նույնիսկ ինչ-որ չափով արհամարհում եմ դրանք... Ես միշտ հարգանքով եմ վերաբերվել անձին և զգվանքով՝ դեպի բռնությունն ու դիմազրկությունը»:

Մեկ այլ առիթով նա ասել է. «Ես կարծում եմ, որ անձնական բարեկեցության ձգտումը վայել է խոզին: Միթե՞ կարելի է պատկերացնել Մովսեսին, Քրիստոսին, Մահմեդին՝ զբաղված բանկում իրենց անձնական հաշիվը ավելացնելով»:

Ինչպես ինքն է խոստովանել, նա հեռու է եղել պրակտիցիզմից և ամեն անգամ գործուղումից վերադառնալիս կինը կշտամբել է նրան որոշ իրեր կորցնելու կամ կարգ ու կանոնի բացակայության համար: Մի անգամ, երբ վերադարձել է գործուղումից, կինը բաց է արել ճամպրուկը և զարմացել, այնքան ամեն ինչ դասավորված է եղել: Կինը հարցնում է. «Ալբերտ, ո՞վ է դասավորել քո իրերը»: Ալբերտը. «Ես ճամպրուկս չեմ բացել»: Կինը նկատում է, որ նրա նոր գնած վերնաշապիկը զգալիորեն մեծ է իր չափսերից:

Յարգելի ընթերցող, այդպիսին են մեծ մարդիկ, որոնց արժեքների սանդղակը տարբերվում է մեծամասնության սահմանածից: Նրանք երբեմն ծիծաղելի են մեծամասնության համար, տարօրինակ ու անհասկանալի, սակայն հենց նրանք են քաղաքակրթության զարգացման հիմնական շարժիչ ուժը: Իհարկե, մեծերը ծնվում են մեծամասնության մեջ, սակայն հասունության տարիքից նրանց վարքը սկսում է տարբերվել մեծամասնությանը բնորոշ չափանիշներից և հեռանում դրանցից: Երբեմն որոշ մեծեր իրենց հակադրումը մեծամասնությանը հասցնում են ծայրահեղության, ընդհուպ մինչև ատելության: Փիլիսոփայությունը օգնում է մարդուն չընկնել այդ ծայրահեղության մեջ և չմոռանալ, որ բոլոր մեծերը կանգնած են մեծամասնության ուսերին: Պետք է ասել մեծամասնության տգիտությունը և շնորհակալ լինել ծանր բեռը կրելու համար:

## Վ Ե Ր Զ Ա Բ Ա Ն

Չարգելի ընթերցող, այս գրքում ես ցանկացել եմ ցույց տալ, թե ի՞նչ է փիլիսոփայությունը, ի՞նչ է եղել այն պատմության տարբեր դարաշրջաններում, և ի՞նչ կարող է տալ նա մարդուն: Այդ հարցերին ևս փիլիսոփաները տարբեր կերպ են պատասխանում ոչ միայն այն պատճառով, որ նրանք տարբեր անհատականություններ են, այլ նաև փիլիսոփայության ֆունկցիաների բազմազանության հետևանքով: Փիլիսոփայությունը ոչ միայն գիտելիքների համակարգ է, կարծիքների ամբողջություն, այլ նաև բնավորություն է, խառնվածք, ապրելակերպ, աշխարհի գեղագիտական ընկալում: Քանի որ այն բազմաբնույթ հոգևոր սնունդ է և հնարավոր չէ բառերով լիովին արտահայտել նրա բովանդակությունն ու դերը, ուստի բավարարվեմք նրա մի քանի կողմերով:

Մարդկանց մի մասը սիրում է մեկին, բայց ամուսնանում է մեկ ուրիշի հետ: Նույնը վերաբերում է մասնագիտության ընտրությանը: Փիլիսոփայությունը օգնում է յուրացնել այն համոզմունքը, թե սիրելի կարող է դառնալ ցանկացած մասնագիտություն: Այսինքն՝ փիլիսոփայությունը սովորեցնում է տեսնել գեղեցիկը ցանկացած գործի մեջ: Այն օգնում է մարդուն կյանքում ցանկացած հարցում իր վերաբերմունքի և հարաբերությունների հիմքում դնել սերը, գեղեցկությունը, ճշմարտությունը:

Փիլիսոփայությունը օգնում է մարդուն ոչ թե հետևել մեծամասնության բարոյականությանը, այլ ստեղծել սեփական բարոյականություն:

Փիլիսոփայությունը սովորեցնում է մեծամասնության խավարը ատելով հարգել նրան ըստ արժանվույն, քանի որ հոգևոր արժեքներ ստեղծողները կանգնած են նրա ուսերին:

Փիլիսոփայությունը օգնում է մարդուն չվախենալ մահից, միշտ պատրաստ լինել դրան: Ժամանակի ու տարածության անսահմանության և մարդու մահկանացու բնույթի պայմաններում կյանքից կառչելը ծիծաղելի է:

Մարդու մեջ կա մի բնագոյ, որի համաձայն նա ձգտում է իրենից հետո ինչ-որ մի բան թողնել այս աշխարհում՝ ունեցվածք, մտքեր, համբավ: Փիլիսոփայությունը օգնում է մարդուն ոչ թե ենթարկվել այդ բնագոյին, այլ գիտակցությամբ վերահսկել այն:

Մարդն իր ողջ գիտակից կյանքի ընթացքում պայքարում է ձանձրույթի դեմ: Փիլիսոփան երբեք չի ձանձրանում, քանի որ նա միշտ իր մտքերի հետ է: Նա ամենաքիչն է միայնակ, երբ մենակ է:

Մարդկանց ճնշող մեծամասնությունը ձգտում է հարստության: Ունեցվածքի տեր մարդկանց մեծ մասը դառնում է այդ ունեցվածքի կցորդը և ծառայում է նրան: Փիլիսոփայությունը թույլ չի տալիս այդպիսի ենթարկվածություն:

Փիլիսոփայությունը ցանկացած կրթության հիմքն է: Ուսումնական հաստատությունների հիմնական թերությունն այն է, որ նրանք լավագույն դեպքում կարողանում են պատրաստել մասնագետ, բայց ոչ կրթված մարդ, որը սովորաբար անձնական ջանքերի արդյունք է, այն էլ ոչ միշտ:

Ամեն մարդ ունի իր ֆիզիկան, իր մաթեմատիկան, իր բժշկությունը և այլն, այսինքն՝ ամեն մարդ ունի իր պատկերացումը գիտության ցանկացած բնագավառի վերաբերյալ որոշակի մակարդակի վրա: Նույնը ավելի մեծ չափով վերաբերում է փիլիսոփայությանը: Ամեն անձ ունի իր փիլիսոփայությունը, նույնիսկ եթե այն չի գիտակցվում իր կողմից:

Փիլիսոփայությունը օգնում է մարդուն դիմակայել կյանքի դժվարություններին, ազատ լինել ազատությունը սահմանափակող նախապաշարմունքներից:

Փիլիսոփայությունը սովորեցնում է լսել բնության «շշուկը», մեր ներքին ձայնը:

Փիլիսոփայությունը օգնում է մարդուն հարգանքով վերաբերվել սեփական գիտակցությանը և չընդունել նրանից բարձր հեղինակություն:

## Գ Ր Ա Վ Ա Ն ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

1. **Գարրիեյան Յ.Գ.** Հայ փիլիսոփայության պատմություն.- Երևան, 1976.- 502էջ:
2. **Դավիթ Անհաղթ: Երկեր.** - Եր.: «Հայաստան», 1999.- 239էջ:
3. **Զալոյան Վ.Վ.** Հայոց փիլիսոփայության պատմություն.- Եր.: ՅՍՄՐ ԳԱ, 1975.- 527էջ:
4. **Антология мировой философии / В 4-х т.- М.: Мысль. Т.1. Часть 1, 1969.- 576с.**
5. **Антология мировой философии / В 4-х т.- М.: Мысль. Т.1. Часть 2, 1969.- 577-936с.**
6. **Антология мировой философии / В 4-х т.- М.: Мысль. Т.3, 1971.- 760с.**
7. **Антология мировой философии / В 4-х т.- М.: Мысль. Т.4, 1972.- 708с.**
8. **Бор Н.** Атомная физика и человеческое познание.- М.: Наука, 1961.- 352с.
9. **Борн М.** Атомная физика.- М.: Наука, 1970.- 320с.
10. **Геворкян А.Т.** Философский анализ революций в физике.- Е.: АН Арм ССР, 1979.- 163с.
11. **Геворкян А.Т.** Иносказание Платона.- 14печ. Листов. Депонированна в ИНИОН АН СССР, N8944 от 29 декабря 1981г., Москва.
12. **Геворкян А.Т.** Иносказание в “Тезетеме” Платона / Вопросы философии.- М, 1985.- N1.
13. **Геворкян А.Т.** Идеализм в “Софисте” Платона / Вопросы философии.- М, 1986.- N11.
14. **Геворкян А.Т.** Мнимость платоновских доказательств бессмертия души / Вестник общественных наук, Ереванский госуниверситет.- 1987.- N1.
15. **Геворкян А.Т.** Иносказания Платона.- Ереван: “Այստան”, 1987.- 196с.
16. **Диоген Лаэртский.** О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.- Москва: “Мысль”, 1979.- 620с.
17. **Кузнецов Б.Г.** История философии для физиков и математиков.- М.: Наука, 1974.- 352с.
18. **Льовицкий М.** История физики.- М.: Наука, 1970.- 452с.
19. **Льюис Дж.Г.** История философии.- Спб.: изд. В.Д. Вольфсона, 1885.- 367с.
20. **Ойзерман Т.И.** Проблемы историко-философской науки.- М.: Мысль, 1982.- 301с.
21. **Соколов В.В.** Средневековая философия.- М.: Высш. Школа, 1979.- 448с.
22. **Чалоян В.К.** Восток-Запад.- М.: Наука, 1979.- 213с.
23. **Чанышев А.Н.** Курс лекций по древней философии.- М.: Высш. Школа, 1981.- 374с.
24. **Bedell G.** Philosophizing with Socrates.- Washington, 1980.- 248p.
25. **Gadamer H.-G.** Dialogue and Dialectic.- London, 1980.- 221p.
26. **Tigertedt E.N.** Interpreting Plato.- Stockholm, 1977.- 157p.
27. **Vlastos G.** Platonic studies.- Princeton, 1973.- 437p.
28. **Bormann K.** Platon.- Freiburg-München, 1973.- 192s.
29. **Geiser K.** Platons ungeschriebene Lehre.- Stuttgart, 1963.- 573s.
30. **Heidegger M.** Platons Lehre von der Wahrheit.- Berlin, 1954.- 119s.
31. **Jaspers K.** Plato.- München, 1975.- 96s.
32. **Krämer H.J.** Arete bei Platon und Aristoteles.- Heidelberg.- 1959.- 600s.