ՏԵՂԵԿԱԳԻՐ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ
ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР

Հասարակական գիտություններ № 5, 1946 Общественные науки

Գ. Վարդանյան

ԶԳԱՅԱԿԱՆԸ ԵՎ ԼՈԳԻԿԱԿԱՆԸ ՀԻՆ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ (ՄԻԼԵԹՑԻՆԵՐԻՑ ՄԻՆՋԵՎ ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԸ)

I

ԶԳԱՅԱԿԱՆԻ ԴԵՐԸ ԵՎ ԼՈԳԻԿԱԿԱՆԻ ՍԱՀՄԱՆԸ ՀԻՆ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՄԱՏԵՐԻԱԼԻՍՏՆԵՐԻ ՄՈՏ (VI դար Ն. ք. ա. թ.)

Տոհմային կառույցքի հանդեպ՝ կլասիկ իրակարգի հաղթանակը (VII—VI դարերում) առաջին անգամ պատմության մեջ հանդիսացավ այն պայմանը, որ առաջ բերեց գյուղատնտեսության և արդյունաբերության միջև աշխատանքի փոքր ի շատե լայն բաժանումը և ֆիզիկական աշխատանքի զատումը մտավորականից։

Հասարակական կեցության այս փոփոխություններն առաջ բերին համապատասխան փոփոխություններ հասարակական գիտակցության մեջ։ Հասարակության ոչ միայն տնտեսական, այլև քաղաքական, ինչպես նաև հոգևոր կյանքի արտահայտիչ է դառնում ստրկատերը։ Հոմերոսյան կրոնի և դիցաբանության ազդեցությունը արդեն խարխլված է։

Մարդկանց հասարակական արտադրական գործունեության տարբեր բնագավառներում կուտակվում են պրակտիկ գիտություններ։ Այս հիմքի վրա աճում է ինքնուրույն, կրոնից անկախ և կրոնի դեմ ուղղված մատերիալիստական մոտեցումը հանդեպ իրականության ուսումնասիրության։

Իրականությունը բացատրելու բնագավառում հույն մատերիալիստները ժխտում են աստվածային հիմունքը և բոլոր իրերի և երևույթների նյութական նախահիմքը որոնում են հենց բնության մեջ։ Հետագայում հենց այս սկզբունքն էլ դառնում է հիմք ամեն մի՝ իսկապես գիտական ուսումնասիրության։

Հին հունական փիլիսոփայության զարգացման համար խոշոր նշանակություն ունեցավ Հունաստանի տնտեսական կապը Հին Արևելքի ժողովուրդների հետ։ Այդ կապը լայնացրեց հույն մտածողների հորիզոնը։ Նա զարգացնում էր քննադատական վերաբերմունքը հանդեպ այն դրույթների, որ հույն մտածողները փոխ էին առնում օտարերկրացիներից։

Փոխ առնելով այն ամենը, ինչ որ լավագույնն էր այն ժամանակի դեռևս առաջատար արևելյան ժողովուրդների մոտ, հին հունական փիլիսոփայությունը դրա հետ միասին ցուցաբերում էր և սեփական ստեղծագործական ինքնուրույնություն։ Նա առաջինն էր, որ իմացությունը բարձրացրեց մինչև փիլիսոփայության մակարդակը և «նչեց գիտության այն բնագավառները, որոնցից պետք է կազմակերպվեն իմացաբանությունն ու դիալեկտիկան»[1]։

Իր ծագման առաջին իսկ պարագայից հին հունական փիլիսոփայությունը զարգանում է իբրև ստրկատերերի գաղափարախոսություն, ստր-

[1] Левин, Философские тетради, стр. 321, изд. 1936 г

կատերերի, որոնք շահագրգռված էին արտադրական ուժերի և, դրանով իսկ, գիտության զարգացման մեջ։ Այդ էր պատճառը, որ նա անխզելիորեն և տարբրայինն կերպով շաղկապվել էր նոր ծագող գիտության հետ։ Փիլիսոփաները իրենք հանդիսանում էին միաժամանակ թե՛ բնախույզներ (տիեզերագիրներ, օդերևութաբաններ, աշխարհագիրներ, մաթեմատիկոսներ), թե քաղաքագետներ և թե՛ վաճառականներ։ Եվ սա համարվում էր բնական երևույթ, քանի որ գիտությունները դեռևս չէին շերտավորվել, նրանցից յուրաքանչյուրը դեռևս չէր ձեռք բերել իր ինքնուրույն գոյությունը, և բոլորը միասին դեռևս զարգանում էին փիլիսոփայության շրջանակներում։

Հին հունական փիլիսոփայության պատմական դերի համար որոշիչը, գլխավորապես, նրա տարերային-մատերիալիստական բնույթն է։ Նշելով հունական փիլիսոփայության այս կողմը, Մարքսը տալիս է նրան չափազանց բարձր գնահատական։ Նա գրում է.

«Հույները միշտ էլ կմնան մեր ուսուցիչները շնորհիվ այն վիթխարի, օբեկտիվ պարզության, որ յուրաքանչյուր առարկա ցուցադրում է, այսպես ասած, առանց որևէ քողի. նրա բնության զուտ լույսի տակ. թեկուզ դա լիներ աղոտ լույս»։[1]

Հունական մատերիալիստների փիլիսոփայության առարկան կազմում է բնությունը։ Նրանց ուշադրության կենտրոնում կանգնած է աշխարհի ծագման պատճառի և իրերի սկզբնական էլեմենտների բնույթի տիեզերաբանական պրոբլեմը։ Ըստ այնմ նրանք միամտորեն տարբերում են նյութի (մատերիայի) էությունը, իբրև ընդհանուր, որը գտնվում է նյութի հիմքում, և այդ նյութի բազմազան ձևերը։ Զգայական կոնկրետ ձևերի մեջ նրանք դիտում են ընդհանուրը կամ էությունը, «առանց որևէ քողի», իբրև նախանյութ։

ա) Զգայականը իբրև ընդհանուր միլեթցիների մոտ

Ընդհանուրը Թալեսի[2] մոտ, դա՝ ջուրն է։ Նա անհուն է և գտնվում է շարժման վիճակում։ Նրանից են ծագում և նրան վերադառնում բոլոր իրերը։ Սա, արդեն, առաջին պատմական ուրվագիծն է նյութի՝ մի կացությունից մյուս կացության անցման մատերիալիստական ըմբռնման։ Սա, արդեն, դիալեկտիկական աշխարհայացքի սաղմն է, թեկուզ Թալեսը չէր էլ տարբերում փիլիսոփայության հիմնական խնդրի օնտոլոգիական և գնոսեոլոգիական կողմերը, տարերորեն կենտրոնացնելով իր ուշադրությունը օնտոլոգիական կողմի վրա։ Այդ էր պատճառը, որ նա չէր կարողանում տալ ջրի շարժման պատճառների բացատրությունը և ընկնում էր մատերիալիզմի հանդեպ մի շարք շեղումների մեջ։ Նա, օրինակ, պնդում էր, որ «աշխարհը լի է դևերով», որ առարկաների մեջ շարժիչ սկզբունք հանդիսանում է հոգին։

Նյութի կոնկրետ-զգայական ձևը թողնելու առաջին փորձը արեց Թալեսի աշակերտ՝ Անաքսիմանդրը։ Սրա մոտ ընդհանուր նախասկիզբը է

[1] Маркс и Энгельс, Сочинения, том I. стр. 479.

[2] Թալեսը համարվում է Փոքր Ասիայի արևմտյան ծովափին ընկած Միլեթ քաղաքի առաջին փիլիսոփայական շկոլայի (VII—VI դ. դ. ն. ք. մ. թ.) հիմնադիրը։ Այստեղից էլ ծագում է «Միլեթցիների շկոլա» անվանումը։ Անաքսիմանդրը և Անաքսիմենը դուրս են եկել այդ շկոլայից և համարվում են միլեթցիներ։

ծառայում անորոշ և աննուն նյութը—«ապեյրոն»-ը։ «Ապեյրոն»-ը, համաձայն Անաքսիմանդրի, սկզբից ներկայացնում էր մշուշապատ մի մասսա, որից ծագել են «երկինքն ու նրա մեջ պարունակվող բոլոր աշխարհները»։ Այս նոր, աթեիստական հիպոթեզը իր բեղմնավոր ազդեցությունն ունեցավ նոր ժամանակի գիտության զարգացման վրա, Կանտի և Լապլասի՝ արեգակնային սիստեմի ծագման ուսմունքի վրա։

Անաքսիմանդրի ուսմունքը «ապեյրոն»-ի մասին առաջին անգամ ընդհուպ մոտեցնում է հին-հունական մատերիալիստներին միասնականի և բազմազանության պրոբլեմին։ Նրան է պատկանում նաև առաջին մոտեցումը հակադրությունների միասնության պրոբլեմին (տերմ—ցուրտ, չոր—խոնավ և այլն), որ այնուհետև զարգացրեց Հերակլիտը։

Անաքսիմենի ընդհանուրը—օդն է։ Աշխարհի ծագման իր ուսմունքի մեջ նա ելնում է միասնական, անհուն մշտաշարժ օդից։ Նա նույնպես, ինչպես և իր ուսուցիչը, բացատրում է իր նախասկզբի—օդի՝ անցումներն ու վերածումները մի կացությունից մյուս կացության։ Օդի, օրինակ, նոսրացումը ծնում է կրակ, ինչպես նրա խտացումը—քամի, այնուհետև ամպեր, իսկ է՛լ ավելի խտացման հետևանքով—ջուր և այլն։

Անաքսիմենի այն հանրածանոթ խոսքը, թե «շունչն ու օդն ընդգրկում են ամբողջ աշխարհը», փիլիսոփայության առաջ դրեց նոր և բարդ հարցեր։

Պետք է նկատել, որ Թալեսի անկարողությունը բացատրելու—շարժման պատճառները, ինչպես նաև Անաքսիմենի նշանավոր արտահատությունը ցույց են տալիս, որ միլեթցիների տարերային մատերիալիզմը արդեն պարունակում է իր մեջ հետագա տարաձայնությունների կորիզը. եթե հոգին Թալեսի մոտ ներկայացնում է զգայականից, մարմնից տարբեր մի բան, ապա Անաքսիմենի մոտ նա զգայական-կոնկրետն է, այսինքն օդն է։

Իսկ պյութագորյանները բռնելով «հոգու» պոչից և միակողմանի զարգացնելով, դարձրին նրան բացարձակ (աբսոլյուտ) էություն։ «Հոգին» նրանց մոտ արդեն անմահ է և փոխադրվում է մարմնից մարմին։ Պյութագորն, իբր թե, իր մասին պատմիլիս է եղել, որ նրա հոգին 207 տարի ապրել է ուրիշ մարդկանց մեջ։ Պյութագորյանների ուսմունքի համաձայն մարմինը կրում է պատահական բնույթ։

Բացի դրանից հայտարարելով թվերը բոլոր իրերի էություն, նրանք վերացրին զգայական էությունը և դրա փոխարեն էությունը նրանք որոնում էին չափազանց սահմանափակ և միակողմանի լոգիկական կատեգորիայի մեջ։ Այստեղ մենք արդեն նկատում ենք բնության՝ զգայական-կոնկրետ որոշումից նրա զուտ լոգիկական որոշման անցնելու տենդենց։ Արդեն պյութագորյանների փիլիսոփայության մեջ նշմարվում է իդեալիստական գծի ծագումը։ Սա հենց ինքն է սկիզբը զգայականի իդեալիստական կտրվածությունը լոգիկականից[1]։

Այսպես, ուրեմն, միլեթցի մտածողների ուսմունքը բնորոշվում է հետևյալ գծերով. առաջին՝ զգայական կոնկրետը և ընդհանուրը չեն մասնատ-

[1] Տես Энгельс. Диалектика природы— 1930 թ., էջ 132. տես նաև Ленин, Философск. тетради, էջ 261.

վում։ Նրանք ամենուրեք հանդես են գալիս իբրև միասնություն. երկրորդ՝ իր վերածումների և փոփոխությունների պրոցեսում ընդհանուրը գոյացնում է կոնկրետը, որ հանդես է գալիս իբրև ընդհանուրի գոյության ձև։ Երրորդ՝ ընդհանուրի կապը առանձին իրերի հետ հասկացվում է զարգացման մեջ. չորրորդ՝ միլեթյան մտածողները ամենաընդհանուր և նաիվ ձևով ուրվագծել են նյութի, շարժման, փոփոխման, ընդհանուրի և առանձնակիի, ինչպես նաև նրանց կապի պրոբլեմները։

Այսպես են բնորոշվում միլեթյան մտածողների օբեկտիվ-նաիվ մատերիալիստական աշխարհայացքը և տարերային օբեկտիվ դիալեկտիկան, որոնք իրենց հետագա զարգացումը գտան օբեկտիվ դիալեկտիկայի ուսմունքի հիմնադիրներից մեկի՝ այն է Հերակլիտի մոտ։

բ) Հերակլիտի զգայական-պատկերավոր դիալեկտիկան

Իր փիլիսոփայության մեջ Հերակլիտը նույնպես աշխարհի հիմք է ընդունում տարերքը, որ տրվում է զգայական ընկալման մեջ։ Գոյության հիմքում դրված է կրակը իբրև նյութական նախասկիզբ։ Կրակը գտնվում է մշտնջենական շարժման և փոփոխման վիճակում և, շնորհիվ հակադրությունների պայքարի, մի կացությունից անցնում է մյուսը։ Հավերժական փոփոխություն, գոյացում և անհետացում,—ահա համաշխարհային պրոցեսի էությունը։ Միասնության և հակադրությունների պայքարի հետ միասին Հերակլիտի դիալեկտիկան, այսպիսով, պարունակում է իր մեջ նաև զարգացման գաղափարը, զարգացման, որ հաղթահարում է հակասությունները։

Մարքսն ու Էնգելսը առանձին սեր էին տածում դեպի Հերակլիտի փիլիսոփայությունը նրա նաիվ և պատկերավոր դիալեկտիկայի պատճառով և շեշտում էին, որ հին մտածողների շարքում նրանք Հերակլիտից բարձր են դասում միայն Արիստոտելին։

Հերակլիտի փիլիսոփայությունը չափազանց բարձր են գնահատում Լենինն ու Ստալինը. «Դիալեկտիկական և պատմական մատերիալիզմի մասին» իր աշխատության մեջ ընկեր Ստալինը գրում է. «Անդրադառնալով հնադարյան փիլիսոփա Հերակլիտի մատերիալիստական հայացքին, ըստ որի՝ «աշխարհը միասնական է ամբողջությամբ, որ ստեղծված չէ աստվածներից ոչ մեկի և մարդկանցից ոչ մեկի կողմից, այլ եղել է, կա և կլինի հավիտենապես կենդանի մի հուր, որն օրինաչափորեն բոցավառվում է և օրինաչափորեն մարում,—Լենինն ասում է. «Դիալեկտիկական մատերիալիզմի հիմունքների շատ լավ շարադրանք է»։[1]

Հերակլիտի փիլիսոփայությունը առաջին անգամ տալիս է իմացության մատերիալիստական թեորիայի հիմնական դրույթների սկզբնական ուրվագիծը։

Հերակլիտը ամենից առաջ և ամենից շատ հավատում է մարդու զգայական օրգանների ցուցմունքներին։ «Ես,—ասում է նա,—գերադասում եմ այն, ինչ որ կարելի է տեսնել, լսել և ուսումնասիրել»։[2]

---

[1] Ստալին—«Դիալեկտիկական և պատմական մատերիալիզմի մասին», Լենինիզմի հարցերը, 1940 թ., Երևան, էջ 660։

[2] Фрагмент Гераклита № 55 (Из приложения к книге Дынника „Диалектика Гераклита Эфесского“, изд 1929 г.).

Զգայական ընկալումները, համաձայն Հերակլիտի, ներկայացնում են բնության իմացության առաջին աստիճանը, որովհետև նա գերադասում է այն, ինչ որ հանդիսանում է զգայական տվյալը։ Նույնը հաստատում է նաև նրա մի այլ նշանավոր ցուցումը, որտեղ նա ասում է. «Իմ ուսուցիչս հանդիսանում է գոյի բնությունը»։

Հերակլիտը, սակայն, կանգ չի առնում իմացության առաջին աստիճանի վրա։ Նա առաջարկում է «ուսումնասիրել» զգայական ընկալումների տվյալները, այսինքն անցնել երկրորդ աստիճանին, այդ տվյալների մշակման՝ լոգիկական մտածողության օգնությամբ։ Իմացության այդ երկու աստիճանների համակցությունը, ասում է Հերակլիտը, կտա օբեկտիվ իրականության ճշգրիտ պատկերը։

«Մտածողությունը,— ասում է Հերակլիտը,— խոշորագույն արժանիք է, և իմաստությունը կայանում է նրանում, որպեսզի մարդը խոսի ճշմարտությունը և որպեսզի, ականջ դնելով բնության, վարվի նրա համապատասխան»։[1]

Այստեղ, մեր կարծիքով, ամենից պարզ կերպով արտահայտվում է հենց սկզբնական, նաիվ, բայց ճիշտ ըմբռնումը իմացության մեջ այն կապի, որ գոյություն ունի լոգիկականի (իմաստությունը կայանում է նրանում, որպեսզի մարդը խոսի ճշմարտությունը և վարվի բնության համապատասխան ձևով) և զգայականի («ականջ դնել բնության», որպես պայմանի այդ բնության համապատասխան վարվեցողության) միջև։

Նույնպիսի պարզորոշությամբ Հերակլիտը ցույց է տալիս և իմացության դժվարությունները, երբ նա ասում է, թե «բնությունը սիրում է թաքնվել»։ Այս պատկերավոր արտահայտությունը, որ ակնարկում է «թաքնվող բնության» իմացության պրոցեսը, է՛լ ավելի պատկերավոր ձևով զարգացած է Դենի Դիդրոյի մոտ։[2] Ցույց տալով իմացության այս դժվարությունը, Հերակլիտը դրանով չի ուզում նույնացնել այդ դժվարությունը բնության իմացության աննարավորության, ընդհակառակն, եթե միլեթցիները չէին դնում այդ հարցը, քանի որ բնության տարբերային իմացությունը նրանք համարում էին ինքնըստինքյան հասկանալի մի դրույթ, Հերակլիտը ուղղակի խնդիր է դնում ճշգրիտ իմացության առաջ բանալ բնության իսկական էությունը։ Այս մտքով էլ պետք է հասկանալ նրա նշանավոր դրույթը, թե «թաքնված ներդաշնակությունը ավելի լավ է, քան ակներևը»։[3]

Հերակլիտի նաիվ, զգայական-պատկերավոր դիալեկտիկական մեթոդը, այսպիսով, մղում էր նրան հայտաբերելու բնության մեջ հակասությունները, դրսևորելու թաքնված ներդաշնակությունը։

Հերակլիտն այսպիսով առաջինն էր, որ նաիվ կերպով հրահրեց փիլիսոփայական միտքը, թե անհրաժեշտ է հրաժարվել զգայական ընկալումների հանդեպ բացարձակ վստահությունից, և դրսեց զգայականի վավերականության և լոգիկականի դերի պրոբլեմը իմացության մեջ։

[1] Фрагмент Гераклита № 112.
[2] Տե՛ս Дени Дидро, т. 1, 1935 թ., էջ 307։
[3] Фрагмент Гераклита № 54.

գ) Զգայականի ստորադաս և լոգիկականի առաջնության դերը բնության իմացության մեջ (էլեացիք)

Միլեթցիներին և Հերակլիտին հակառակ՝ էլեյան դպրոցը պատկերացնում է նախասկիզբը, իբրև մշտապես և ամենուրեք ինքն իրեն հավասար և անփոփոխ մի բան։ Քսենոֆոնը[1], Պարմենիդն ու Զենոնը (էլեացիք) ընդունում էին հավիտենական, անփոփոխ և անշարժ կեցությունը։

Սրանով առաջին անգամ ուշադրության կենտրոնը շարժման և փոփոխության համաշխարհային պրոցեսի ուսումնասիրությունից փոխադրվում էր կեցության հավիտենական, անշարժ և անփոփոխ հիմունքը հայտաբերելու խնդրի վրա։

Կեցությունը, համաձայն էլեացոց ուսմունքի, միասնական է, անշարժ և անխախտ։ Նա չի ծագում և չի ոչնչանում։ Նա ոչ ծագում ունի և ոչ էլ ոչնչացում։ Նա չի եղել անցյալում, չի լինի և ապագայում։ Նա գոյություն ունի միայն ներկայում իբրև ամբողջական, նույնակերպ անընդհատ և անբաժանելի։ Նա ոչ մի բանի կարիք չի զգում և ճանաչվում է միայն մտքի, բայց ոչ զգայարանների միջոցով։ Էլեացիք ցուցաբերում են տենդենց վերլուծելու կեցությունը ինչ որ բացարձակ էության, որ կարելի է հասկանալ միայն մտահայեցողության միջոցով։ Դեռ ավելին. Քսենոֆոնի մոտ մենք հանդիպում ենք հին մատերիալիստների սովորական հիլոզոիզմի, ըստ որում կեցությունը տեսնում է, մտածում է և լսում։ Այստեղ մենք արդեն ունենք ակնարկ իդեալիստական փիլիսոփայության ծագման և լոգիկականի հատվածումը զգայականից։

Ելնելով կեցության այսպիսի վերացական-մետաֆիզիկական ըմբռնումից, Քսենոֆոնը իր՝ «Բնության մասին» պոեմում ժխտում է զգայական ըմբռնումների, իբրև իմացության աղբյուրների, նշանակությունը, որովհետև այդ զգայական ընկալումները, նրա կարծիքով, տալիս են միայն կարծիքներ։ Այստեղից էլ նրա այն նշանավոր արտահայտությունը, թե «Ամբողջ աշխարհի՛ վրա թագավորում է կարծիքը»։ Կարծիքն այստեղ Քսենոֆոնը նույնացնում է երևույթներին, կամ հանգեցնում է երևույթներին։ Եվ Պարմենիդն էլ իր նույնանուն պոեմում («Բնության մասին»), որից հասել են մեզ տասնիննը կտոր և որը բաղկացած է երկու մասից—«Ճշմարտության մասին» և «Կարծիքի մասին»,—շեշտում է լոգիկականի առաջնության դերը իմացության մեջ։ «Թող,—ասում է Պարմենիդը,—կուտակված սովորույթի փորձը չստիպի քեզ, որպեսզի դու դըժվարացնես քո տեսողությունը, լեզուդ և աններբազգաց ականջներդ։ Բանականությամբ դու լուծիր այս դժվարագույն խնդիրը, որ ես քեզ առաջարկել եմ»։[2]

Էլեացիք դատում էին այսպես. եթե իսկական «գոյ»-ն ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ընդհանուրն ու միասնականը (վերացական կեցությունը), ապա և իսկական իմացությունը կարող է հանդիսանալ միայն լոգիկական մտածողությունը, որ հասկացվում է նրանց կողմից իբրև անփոփոխ ընդհանուրի կամ կեցության մտահայեցողական ըմբռնում։ Ելնելով մետաֆիզիկա-

---

[1] Էլեյան շկոլայի նախահայրը (VI դարի կեսից մինչև V դարի կեսը Ն. Ք. Մ. Թ.)։

[2] Տես „Литературная газета" № 30, 1935 թ.։

կան այս կոնցեպցիայից։ Նրանք հանգան թեև նաիվ, բայց ճիշտ ըմբռնման այն գիրքին, որ զգայական ընկալումը գրավում է իմացության մեջ, թեև այս բոլորից նրանք անում են սխալ եզրակացություն։

Նրանք, օրինակ, ուղիղ են, երբ ասում են, թե զգայարանները գործ ունեն առանձնակի իրերի, երևույթների (տեսանելիությունների) հետ, որոնք ենթադրում են շարժում, ծագում և անհետացում։ Բայց նրանք ուղիղ չեն, երբ հայտարարում են, թե զգայարանների իմացությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ պատրանք, կարծիք, գոյազրկություն։

Զգայարանների դերի վերաբերմամբ էլեացիների այս եզրակացությունը ներկայացնում է իրենից կեցության մետաֆիզիկական, վերացական ըմբռնման արդյունք։ Ըստ որում դժվար չէ նկատել տենդենց հատվածելու երևույթը էությունից, ընդհանուրն առանձնակիից, կոնկրետից։ Արդեն պարզ է, որ իմացության պրոբլեմը նշանակալից տեղ է գրավում էլեացիների մոտ։

Ընդունելով զգայական ընկալման օժանդակ նշանակությունը, նրանք փիլիսոփայական մտքի առաջ տարբերային կերպով դրին գնոսեոլոգիական պրոբլեմը, թեև ճիշտ է և այն, որ նրանք եկան այս մտքին, ելնելով իրենց անճիշտ, մետաֆիզիկական գիրքերից։

Գնալով մետաֆիզիկական ուղիով, Պարմենիդը չափազանց հետաքրքիր փորձեր է անում զբաղվելու իմացության մեթոդի պրոբլեմով. փիլիսոփայական մտքի դեռևս երիտասարդ պատմությունը հնարավորություն ընձեռեց Պարմենիդին տարբերելու իմացության երեք ուղիներ։ Առաջինը հերակլիտյան ուղին է. գոյը և ոչ գոյը նույնն են և նույնը չեն։ Պարմենիդը կատեգորիկ կերպով մերժում է դիալեկտիկական այս ուղին, անվանելով նրա կողմնակիցներին երկու գլխանի մարդիկ (Պարմենիդը անհաշտ պայքար էր մղում Հերակլիտի, նրա միասնության և հակասությունների պայքարի ուսմունքի դեմ)։ Երկրորդ ուղին պյութագորյանների ուղին էր, որ ուսուցանում էր. կա գոյն և կա ոչ գոյն։ Պարմենիդը ներողամտաբար ուղղում է Պյութագորին և առաջադրում է ճշմարիտ «գոյ»-ն ըմբռնելու իր ուղին (մեթոդը), այն է. «Կա գոյն, ոչ գոյ չկա»։ Այստեղ առանձնապես պարզ երևում է մատերիալիստական ռացիոնալիզմը, որ զգայական տվյալները վերագրում է ոչ գոյին, վերապահելով մատերիալիստականորեն հասկացված գոյի ըմբռնումը բանականության, այսինքն լոգիկական մտածողությանը։ Նույնպիսի պարզորոշությամբ հակադրվում են միմյանց գոյն և ոչ գոյն, լոգիկականը և զգայականը։

Էլեացիների մոտ, այսպիսով, ինչպես զգայականը նույնացվում է երևույթին, ոչ գոյին, նույնպես և բանականը նույնացվում է գոյին։ Պարմենիդն այս առթիվ ասում է. «Միևնույն բաներ են միտքը և այն, որին ուղղվում է միտքը, որովհետև անկարելի է գտնել միտքն առանց գոյի, որի մեջ իրագործված է այդ միտքը»։ Այս նույնացումը, սակայն, չպետք է հասկանալ իբրև իդեալիստական նույնություն։ Նա մատերիալիստական է, որովհետև թե ինքը Պարմենիդը և թե մնացած բոլոր էլեացիները «գոյ»-ն հասկանում են իբրև մատերիալիստական և առաջարկում են հայտնաբերել միտքը «գոյ»-ի մեջ։ Պարմենիդի մոտ հոգին ես «կազմված է հողից և կրակից»։[1]

[1] Տե՛ս История философии, том I, էջ 70, 1941 թ.

Շարժման գաղափարը էլեացիների մոտ լցուն տարածության կից ենթադրում էր և դատարկ տարածություն։ Այս պատճառով էլ, ելնելով գոյի իրենց ուսմունքից, նրանք ամեն կերպ պետք է ժխտեին շարժումը։ Բայց շարժումը ժխտելու համար անհրաժեշտ էր, նախ և առաջ, ժխտել դատարկ տարածությունը։

Այս ծանր խնդրի լուծումը վիճակվեց, գլխավորապես, Զենոնին։ Զենոնն, ինչպես և Պարմենիդը, ժխտում էր դատարկ տարածությունը, որ տարբերվում է «գոյ»-ից։ Զենոնի ապացույցները հենվում էին նրա ուսուցիչ Պարմենիդի այդ գլխավոր դրույթի վրա, թե «Ամեն ինչ լցուն է «գոյ»-ով։ Այս պատճառով ամեն ինչ անընդհատ է։ Չէ՞ որ «գոյ»-ն ընդհուպ կպած է «գոյ»-ին»։[1]

Զարգացնելով Պարմենիդի այս դրույթը, ինքը՝ Զենոնը հարց է դնում. «Իսկ եթե տվյալ տարածությունը պատկանում է գոյություն ունեցող իրերի թվին, հապա որտեղ կարող է գտնվել նա», և պատասխանում է. «Ակներև է՝ մի ուրիշ տարածության մեջ, այդ ուրիշը՝ երրորդ տարածության մեջ և այլն»։[2]

Հոգնակիությունը և շարժումը, որ, ինչպես ինքն է խոստովանում, ընկալում են մարդու զգայական մարմինները, նրա մոտ հանգում են պատրանքների։ Նրա ապացույցներն ուղղված են այն բանին, որպեսզի ցույց տա նրանց միրաժային բնույթը, հակասականությունը, որպեսզի ցույց տա, որ իսկական «գոյ»-ի մեջ չկա շարժում, չկա հոգնակիություն։ Ապացուցման պրոցեսում Զենոնը դիմում է սոփեստության, երբ քննվող պրոբլեմից նա պոկում է որևէ մի կողմ և այդ մի կողմի տեսության հիման վրա եզրակացություն է անում ամբողջական պրոբլեմի վերաբերյալ։ «Սոփեստը,—ասում է Լենինը,—դուրս է պոկում հիմնավորումներից մեկը»։[3]

Շարժման ճշտության հերքումը Զենոնը հենում է գծի անվերջ կիսվող հատկության վրա։ Ընդմիջվելու հատկանիշը նա մետաֆիզիկորեն հակադրում է անընդմիջականությանը։ Ըստ որում ընդմիջվելը, իբրև դենք շարժման դեմ, Զենոնը սոփեստորեն դարձնում է բացարձակ երևույթ։ Նրա խնդիրը կայանում էր նրանում, որպեսզի լոգիկական աբստրակցիայի միջոցով անջատի անընդմիջականությունը, հանգեցնի ամբողջ շարժումը նրա մասերի և լուծարքի ենթարկի շարժումը տարածությունը մասերի անվերջ բաժանման մեջ։ Սրանում էլ կայանում է, գլխավորապես, նրա սոփեստությունը։

Ուղղելով Զենոնին, Լենինը ցույց է տալիս, որ շարժման դեմ ուղղված նրա հիմունքները, նախ և առաջ, միայն «նկարագրում են շարժման հետևանքները և ոչ ինքը շարժումը», երկրորդ՝ նրանք «չեն ցույց տալիս, չեն պարունակում իրենց մեջ շարժման հնարավորությունները». երրորդ՝ Զենոնը «ներկայացնում է շարժումը իբրև հանգիստ դրությունների գումարը, կապը, այսինքն (դիալեկտիկական) հակասությունը նա չի վերացրել, այլ միայն քողարկել է, ետ քաշել, ծածկել, վարագուրել է»։[4]

[1] Նույն տեղում էջ 69։
[2] Նույն տեղում էջ 72։
[3] Ленин, том XVIII, стр. 247։
[4] Ленин, Философские тетради, стр. 268.

Զենոնը չկարողացավ հասկանալ, որ շարժումը ներկայացնում է ժամանակի և տարածության էությունը, որ շարժումն, ինքը, ներկայացնում է ժամանակի և տարածության անընդմիջականության և ընդմիջականության միասնությունը։ Վերջապես, նա չհասկացավ, որ «շարժումը հակասություն է, հակասությունների միասնություն է»։[1]

Իր հերքումների մեջ («Դիխոտոմիա», «Աքիլլես», «Նետ» և այլն)[2] Զենոնը, կրկնում ենք, չի ժխտում զգայականորեն ընկալվող շարժումը։ Նա ժխտում է միայն «շարժման ճշմարտությունը» և դրանով իսկ նա ընդհուպ մոտենում է «շարժումը մտքի միջոցով պատկերելու» հարցին։ Շարժումը «մտքի միջոցով» պատկերելու դժվարությունները Զենոնը սոփեստորեն վերածում էր հենց շարժումը ժխտելու հիմունքի, որպեսզի դրանով նա փրկեր անշարժ, միասնական գոյ-ն։ Զենոնյան բացասական դիալեկտիկան, նախ և առաջ, կայանում էր նրանում, ի տարբերություն Հերակլիտի օբեկտիվ, զգայական—պատկերավոր դիալեկտիկայից։

Բայց և Զենոնն է առաջինը, որ ցույց տվեց, թե կոնկրետ իրականության ըմբռնումը անխուսափելիորեն բերում է հակասությունների. այս ցուցմունքը հանդիսացավ իբրև մի ակնարկ իրերին ներքուստ հատուկ այն դիալեկտիկային, որ նա միևնույն ժամանակ դասում է սուբեկտիվ երևութականության, կարգին։ Եվ, չնայելով նրան, Զենոնի դիալեկտիկան Հեգելը համարում է «ավելի օբեկտիվ», քան Կանտի դիալեկտիկան[3]

• • •

Փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմության մեջ էլեյան դըպրոցի տեղը որոշում են հետևյալ հիմնական մոմենտները.

ա) Գոյ-ն հակադրվում է ոչ գոյ-ին կամ երևութականության։ Գոյ-ն քննվում է մետաֆիզիկորեն, վերացականորեն և մտածվում է իբրև բացարձակ անշարժություն, իսկ փոփոխվող երևույթների աշխարհը հայտարարվում է իբրև ոչ գոյ։

բ) Ճշմարիտ գոյ-ն, էլեյանների ուսմունքի համաձայն, ճանաչվում է ոչ թե զգայականությամբ, այլ բանականությամբ. վերացական մտածողությունը, դրանով իսկ, անջատվում է զգայական ընկալումներից, որոնք հայտարարվում են պատրանք, միրաժ։

գ) Միասնության սկզբունքը չի համատեղվում ընդհանուր զարգացման սկզբունքին, ըստ որում միասնությունը միակողմանի ուռչելով դառնում է աբսոլյուտ, կտրված կոնկրետ, փոփոխական և բազմապիսի ռեալից, որի ըմբռնման նշանակությունը նսեմանում է։

Էլեացիների փիլիսոփայության մեջ, որ պարունակում է իր մեջ իդեալիստական վերասերման հնարավորություն, վերոհիշյալ մոմենտների հետ միասին, մենք գտնում ենք նաև մի շարք գնահատելի բեղմնավոր մտքեր, որոնք հունական փիլիսոփայությունը բարձրացնում են նոր աստիճանի։ Էլեացիները առաջիններն էին, որոնք մատնանշեցին էության և երևույթի տարբերության պրոբլեմը և, մետաֆիզիկորեն ժխտելով բազմազանությունը, առաջ մղեցին նույնության, ընդհանուրի և միասնության գաղա-

[1] Նույն տեղում, էջ 267։

[2] Հնումը Զենոնին վերագրում էին 40 ապացույց, որոնցից մեզ հասել են 10-ը։

[3] Տես Гегель, том IX, էջ 245.

փարը. երկրորդ՝ շարժումը նրանք փորձում էին արտահայտել գաղափարի լոգիկայի մեջ և դնում էին շարժման ճշմարտության խնդիրը. երրորդ՝ մի-լեթցիների, առանձնապես Հերակլիտի դեմ մղված պայքարում, այն բանի համար, որ նրանք դնում էին իրերի բնության զարգացման հարցը, էլեա-ցիները դրին զարգացման հարաբերության հարցը հանդեպ հասկացողու-թյունների, մտածողության կատեգորիաների ե. ելնելով գոյի բացարձա-կության սկզբունքից, մոտեցան մարդկային գաղափարների հարաբերակա-նության հարցին. չորրորդ՝ էլեացիները առաջին անգամ ցույց տվին շարժ-ման, ժամանակի և տարածության կատեգորիաների հակասությունը ե գրանով առիթ տվին դիալեկտիկականորեն ուսումնասիրելու տարածության և ժամանակի, ընդմիջականության և անընդմիջականության, շարժման և հանգստի գաղափարը։

Էլեյան դպրոցով, կարծես, ավարտվում է առաջին էտապը և նախա-պատրաստվում է անցումը հին-հունական փիլիսոփայության զարգացման երկրորդ էտապին, որ պայմանավորվում էր 5-րդ դարի Հունաստանի ծաղկ-ման դարաշրջանով և ստրկատիրական դեմոկրատիայի հաղթանակով։

II

ԶԳԱՅԱԿԱՆՆ ՈՒ ԼՈԳԻԿԱԿԱՆԸ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ՆՐԱ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ԵՐԿՐՈՐԴ ԷՏԱՊՈՒՄ

Հունական փիլիսոփայության զարգացման երկրորդ էտապը բնորոշ-վում է նախ ե առաջ նրանով, որ նա որոշ չափով կորցնում է իր սկզբնա-կան տարերային—դիալեկտիկական և մատերիալիստական բնույթը։

Նրա հետագա զարգացման ընթացքում, մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարում, տեղի է ունենում մատերիալիզմի և դիալեկտիկայի առանձին կողմերի խորացում, որոնք այժմ հանդես են գալիս դատ-դատ միմյանցից. դիալեկտիկան վերածվում է գաղափարների իդեալիստական դիալեկտիկայի, իսկ մատերիալիզմը դառնում է մեխանիկական մատերիալիզմ։

Հերակլիտի ե էլեյանների հակադրությունը կեցության պրոբլեմի լուծ-ման բնագավառում ամենասուր կերպով առաջ մղեց անփոփոխի և փոփո-խականի, ընդհանուրի և եզակիի հարաբերության պրոբլեմը հանդեպ իրա-կանության, իսկ եզակիի և ընդհանուրի իմացության պրոբլեմը դրեց զգայական ընկալման և լոգիկական մտածության հարաբերության հարցը։ Դրանց պետք է ավելացնել նաև՝ ճշմարիտ իմացության հնարա-վորության պրոբլեմը[1] ինչպես նաև զգայական ընկալումների կախման պրոբլեմը մեր զգայարանների կառուցվածքից և վիճակից, մի պրոբլեմ, որ դրել էր Պրոտագորը իր հայտնի ռելյատիվիստական բնույթի սկզբուն-քով՝ «Բոլոր իրերի չափանիշը մարդն է»։ Այս բոլոր պրոբլեմները հիմնա-կան տեղ են գրավում Դեմոկրիտի փիլիսոփայության մեջ, և ոչ միայն Դեմոկրիտի, այլ և Պլատոնի ու Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ։ Այս պրոբլեմի լուծման բնագավառում նրանք սիստեմատիկ կերպով և գիտակ-ցաբար անց են կացնում իրենց որոշ տեսակետը։ Դեմոկրիտն ու Պլա-տոնը գիտակցաբար և փոխադարձաբար հակադրում են միմյանց մատե-րիալիզմն ու իդեալիզմը։

---

[1] Տես Маркс и Энгельс, հ. 14, էջ 644։

ա) Զգայական ընկալման օբեկտիվ հիմունքը (ատոմները) և իմացության ճշմարիտ տեսակը Դեմոկրիտի մոտ[1]

Դեմոկրիտը, ինչպես բնորոշում է նրան Մարքսը,—ներկայացնում է իրենից «էմպիրիկ բնախույզ և, հույների մեջ, առաջին էնցիկլոպեդիկ միտքը»։[2] Նա—հույն փիլիսոփայության առաջին սիստեմատիկն է և ատոմիստական թեորիայի հիմնադիրը։ Նրա փիլիսոփայության մեջ մատերիալիզմը հասավ մինչև նյութի վերացական (աբստրակտ) գաղափարը։[3] Փիլիսոփայությունը Դեմոկրիտի մոտ առաջին անգամ վերածվում է գիտությունների սիստեմի։

Նրա փիլիսոփայության հիասքանչ ամբողջ հարստությունից մենք վերցնում ենք նրա իմացության թեորիայի միայն երեք հարցը. ա) «ճըշմարտապես» և «ընդհանուր կարծիքով» գոյության մասին. բ) «ճշմարիտ» և «մթին» իմացությունների տարբերության մասին և գ) օբեկտիվ աշխարհի ընկալման պրոցեսի մասին։

Հին հունական փիլիսոփայությունը, դեռևս մինչև Դեմոկրիտը, ինչպես տեսանք վերը, ուշադրություն էր դարձրել այն փաստերի վրա, որոնք ցույց են տալիս անմիջական զգայական ընկալման սահմանափակ բնույթը, նրա կախումը օրգանիզմի վիճակից։ Այս հանգամանքը ստիպեց հին հունական խոշորագույն մատերիալիստներին հրաժարվելու զգայական ընկալումների հանդեպ բացարձակ վստահությունից և որոնելու այդ վստահության համար օբեկտիվ հիմունքներ իրերի ներքին վիճակի մեջ (Անաքսագորի «սերմերը» կամ «գոմեոմետները» և այլն), մի բան, որ անմատչելի է զգայական ընկալման համար։ Պետք է հաշվի առնել նաև այն, որ հունական գիտությունը էլեյանների՝ երկու աշխարհի ուսմունքից հետո, մանավանդ Զենոնի սոփեստություններից հետո, ընկավ դժվարին կացության մեջ, որովհետև էլեյանները ամբողջ կոնկրետ զգայական աշխարհը հայտարարեցին ոչ ճշմարիտ, միրաժ։ Այս հանգամանքներն էին, որ սրեցին դրած պրոբլեմների լուծումը որոնելու անհրաժեշտությունը։

Եվ ահա Դեմոկրիտի ատոմային մեխանիստական թեորիան էլ ներկայացնում է զգայական ընկալման օբեկտիվ հիմունքների նրա որոնումների հետևանքը և հին հունական մատերիալիզմի զարգացման ավելի բարձր էտապը։ Չի կարելի, իհարկե, շփոթել Անաքսագորի «սերմերը» կամ «գոմեոմետները» Դեմոկրիտի ատոմների հետ։ Այն ժամանակ, երբ Անաքսագորի «սերմերը», ինչպես գեղեցիկ կերպով նկարագրում է էպիկուրյան Տիտ Լուկրեցի Կարը,[4] ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ որակապես որոշ մի մի փըշուր ոսկր, մկանունք և արյան ամենափոքր մի մի կաթիլ և այլն, Դեմոկրիտի «ատոմները» նյութի ամենափոքր, անփոփոխելի և որակազուրկ մասնիկներ են, որոնք տարբերվում են միմյանցից միայն ըստ ձևի, մեծության, դիրքի և կարգի։

Պարմենիդի միասնական և անբաժանելի «գոյ»-ն Դեմոկրիտը մասնատեց բազմաթիվ անբաժանելի ատոմների, որոնք—հակառակ պյութագորացի-

1 Լեկիպպի և Դեմոկրիտի փիլիսոփայական տեսակետների նույնության պատճառով մենք չենք կրկնում Լեկիպպին։

2 Маркс и Энгельс, т. IV, стр. 120.

3 Демокрит в его фрагментах. 1885 г., стр. 198.

4 Տես Տիտ Լուկրեցի Կար, „О природе вещи", հրատ. 1936 թ., էջ 26.

ների անշարժ թվերին և Անաքսագորի «սերմերին», որոնք շարժվում են, արտաքին ուժի՝ «Նուսի» կամ համաշխարհային «մտքի» (թեև նույնպես նյութական) օգնությամբ,—հատկությամբ ինքնաշարժ են, շնորհիվ նրանց և դատարկության փոխազդեցության։

Խտությունը, մեծությունը, անբաժանելիությունը, ձևը, շարժումը տարածության և ժամանակի մեջ, ատոմներին հատուկ են օբեկտիվորեն։

Դեմոկրիտն ընդունում է, մարդուց անկախ գոյություն ունեցող, իրերի երկու նախասկիզբ—գրանք են՝ ատոմ ու դատարկությունը։ Դա—ճըշմարիտ կեցությունն է և բացարձակ (արսոլուտ) ճշմարտություն։ Ատոմները սկզբնականն են։ Բոլոր իրերը ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ ատոմների զանազան մեխանիկական կոմբինացիաներ միայն։ Հոգին նույնպես բաղկացած է, կրակի ատոմների նման, առանձնապես շարժուն, հարթ և կլոր ձևի ատոմներից։ Պլատոնի՝ հոգու անմահության ուսմունքին հակառակ, Դեմոկրիտը առաջ է մղում հոգու և մարմնի մահկանացության ուսմունքը։

Աեցիան հաղորդում է, որ, Դեմոկրիտի կարծիքով, «չկա և ոչ մի այլ ճշմարիտ և գիտականորեն ըմբռնելի բան։ Բացի սկզբնական տարրերից՝ ատոմներից և դատարկությունից, որովհետև սրանք են միայն, որ գոյություն ունեն բնության մեջ. Մնացած բոլոր բաները կազմվում են սրանցից և տարբերվում են միմյանցից նրանց բաղկացուցիչ ատոմների դիրքով, կարգով և ֆիգուրայով»։[1]

Մշակելով իմացության իր թեորիան, Դեմոկրիտը ժխտում է երկու աշխարհների՝ էլեյանների ուսմունքը. այն է. ա) ճշմարիտ, անփոփոխելի աշխարհը (վերացական «կեցությունը»), որ ըմբռնվում է բանականության միջոցով կամ այսպես կոչված, աշխարհ-բանականությունը. բ) որ ճշմարիտ, փոփոխելի աշխարհը, որ ըմբռնվում է զգացողությամբ, կամ աշխարհզգացողությամբ (Պարմենիդի նույնացումը)։ Դեմոկրիտը պնդում է, որ այն ամենը, ինչ որ մենք ըմբռնում ենք մեր զգայարանների միջոցով, ճշմարիտ է և որոշ կերպով համապատասխանում է իրականության, որ առանց զգայարանների օգնության մենք ոչինչ չենք կարող ըմբռնել։ Մեզանից դուրս գոյություն ունեցող ատոմների մեծությունը, ձևը և դասավորությունը մենք զգում ենք ըստ նրանց՝ մեր մարմնի ատոմների հանդեպ ունեցած հարաբերության, և զգացումների տարբերությունը իր օբեկտիվ հիմունքն ունի օբեկտիվ իրերի բաղկացուցիչ ատոմների տարբերության մեջ։ Թեև քաղցրը, դառը, գույնը, հոտը, ձայնը, ջերմությունը, ցուրտը և այլն, ըստ Դեմոկրիտի, հատուկ չեն օբեկտիվորեն գոյություն ունեցող իրերին, այլ գոյություն ունեն միայն՝ կարծիքի մեջ, այնուամենայնիվ նրանց համապատասխանում են հենց իրերի մեջ գոյացող օբեկտիվ տարբերությունները։ Մեղրն, օրինակ, ինքն ըստ ինքյան ոչ քաղցր է և ոչ դառն, այլ ներկայացնում է միայն որոշ ձևի և մեծության ատոմների հայտնի մի կոմբինացիա, որտեղ նրանք (ատոմները) դասավորվում են որոշ կարգով։ Քաղցրությունը կամ դառնությունը, ըստ Դեմոկրիտի, հատուկ չեն մեղրին, այլ ներկայացնում են սուբեկտիվ հատկություններ, որոնք գոյություն ունեն կարծիքի մեջ, թեև համապատասխանում են իրենց հիմունքին, այն է՝ վերոհիշյալ կոմբինացիային։

---

[1] Демокрит в его фрагментах, стр. 167.

Մարքսը ցույց է տալիս, որ Դեմոկրիտի ամբողջ հետաքրքրությունն «ուղղված էր նրան, որպեսզի հատկությունը ներկայացնի կոնկրետ բնության հետ նրա ունեցած հարաբերության մեջ, կոնկրետ բնության, որ գոյանալու է նրանից»։[1] Բայց իր հետաքրքրության կատարելապես ճիշտ ուղղությամբ հանդերձ, Դեմոկրիտն անկարող եղավ ճիշտ կերպով լուծել իր առաջադրած պրոբլեմը։ Եվ այն հատկությունները, որ Դեմոկրիտն անվանում էր սուբյեկտիվ, միայն կարծիքի մեջ գոյություն ունեցող, երկու հազար տարուց ավելի անց իրենց զարգացումը գտան Ջոն Լոկկի այսպես կոչված «երկրորդային» հատկությունների մեջ։

«Ճշմարտապես» և «ըստ հանուր կարծիքի» գոյության իր ուսմունքով Դեմոկրիտն ստեղծեց որոշ ճեղք ինքն իրեն իրի և մեր հանդեպ նրա ունեցած հարաբերության միջև, իրերի մեխանիկական կառուցվածքի և նրանց ընկալման միջև, քանակական՝ իբրև օբյեկտիվ և որակական՝ իբրև սուբյեկտիվ որոշումների միջև։ Այս արատը վերացրեց Դեմոկրիտի նշանավոր շարունակողը՝ Էպիկուրը 4-րդ դարի վերջին և 3-րդ դարի սկզբներին ն. ք. մեր թվ. «Այն ժամանակ,—ասում է Մարքսը,—երբ Դեմոկրիտը դարձնում է զգայական աշխարհը սուբյեկտիվ երևակայություն, Էպիկուրը դարձնում է նրան օբյեկտիվ երևույթ»։[2]

«Ճշմարտապես» և «ըստ հանուր կարծիքի» իր ուսմունքին համապատասխան Դեմոկրիտը տարբերում է իմացության երկու տեսակ. ա) «մըթին» կամ զգայական ընկալում, զգացում և բ) իմացության «ճշմարիտ» տեսակը, կամ լոգիկական մտածողություն։ Հակառակ էլեյանների ուսմունքի, որի համաձայն լոգիկական մտածողությունը հակադրվում է զգայական իմացության, Դեմոկրիտը զգայական ընկալումը համարում է իմացության միակ աղբյուր։

Կա միմիայն մի աշխարհ, որը բաղկացած է անվերջ, ըստ ձևի և քանակի ատոմներից, որոնք սլանում են դատարկության մեջ։ Նրան մենք հասկանում ենք հենց մեր զգայական տվյալների հիման վրա։ Սակայն զգայարանները, զգացումները կամ իմացության «մթին» տեսակը սովոր չեն անալիզի այնքան, որպեսզի կարողանան թափանցել մինչև ամենանուրբը, մինչև ատոմներն ու դատարկությունը։ Մենք, օրինակ, լսում ենք տոպրակից թափվող ձավարի աղմուկը, բայց չենք լսում նրա մի հատիկի ընկնելու ձայնը։ Էլեյանները սրանից, իհարկե, այն եզրակացությունը կանեին, թե այդ հատիկները գոյություն չունեն իբրև ճշմարտություն, բայց Դեմոկրիտը անում էր հակառակ եզրակացություն. եթե ձավարի ամբողջ տոպրակը գրգռում է մեր ականջը, ապա, ակներև է, որ գրգռում է մեր ականջը և ազդում մեր զգացմունքների վրա նաև ամեն մի հատիկը։ Բայց բանն այն է, որ իմացության «մթին» տեսակը անկարող է դասել այդ զգացումը մյուս զգացումների շարքին։ Նրա գործիքները չափազանց անկատար են դրա համար։

Միանգամայն պարզ է, որ, Հերակլիտի նման, Դեմոկրիտն էլ գիտակցում է իմացության դժվարությունները։ Եթե Հերակլիտը ասում է, որ «բնությունը սիրում է թաքնվել», ապա Դեմոկրիտը ևս ասում է. «Ճշմարտու-

[1] Маркс и Энгельс, т. I, стр. 35.
[2] Маркс и Энгельс, т. I, стр. 34.

թյունը թաքնված է խորքում (ընկած է ծովի հատակին)»։ Այս դժվարությունը Դեմոկրիտը հաղթահարում է իմաստության «ճշմարիտ» տեսակով, այսինքն լոգիկական մտածողությամբ, որը իր բոլոր ապացույցները վերցնում է զգացումներից (իմացության «մթին» տեսակից)։

«Երբ,—ասում է Դեմոկրիտը,—իմացության «մթին» տեսակը ի վիճակի չէ այլևս տեսնելու, լսելու, հոտոտելու, համընկալելու կամ շոշափելու չափազանց մանրը, բայց ուսումնասիրությունը պետք է թափանցի մինչև ընկալման համար այլևս անմատչելի նուրբը, այդ պահին ասպարեզ է գալիս իմացության ճշմարիտ տեսակը, որովհետև մտածողության մեջ այդ «ճշմարիտ» տեսակը տիրում է ավելի նուրբ իմացական օրգանին»։[1]

Դեմոկրիտի իմացության այս մեթոդին Արիստոտելը տալիս է բարձր գնահատական։ Նա գրում է, որ ռեմոկրիտը օգտվում էր իմացության լավագույն մեթոդով, որովհետև նա ելնում էր նրանից, ինչ որ կա հենց բնության մեջ, որ «Նրա ուսմունքը համերաշխում է այն բանին, որ վկայում է զգայական ընկալումը, և մասնավորապես չի ժխտում բնության մեջ տեղի ունեցող իրերի ոչ քայքայումը, ոչ ծագումը, ոչ շարժումը և ոչ էլ հոդնակիությունը»։

«Մթին» և «հստակ» իմացության իր ուսմունքով Դեմոկրիտը, այսպիսով, ամենայն պարզությամբ ցույց է տալիս, առաջինը որ նա ընդունում է աշխարհի իմանալիությունը, ընդունում է օբեկտիվ ճշմարտությունը և դրանով իսկ հաղթահարում է Պրոտագորի ռելատիվիստական հայացքները («բոլոր իրերի չափանիշը մարդն է»), երկրորդ որ նա առաջին գիտակցական փորձը արեց մատերիալիստականորեն լուծելու զգայականի և լոգիկականի փոխադարձ հարաբերությունը և, հաղթահարելով էլեյանների երկաշխարհությունը, և, հակառակ պլատոնյան գերզգայական գիտության, զգայական ընկալումը (կամ զգացումը) համարում է իմացության միակ աղբյուրը. երրորդ որ նա ցույց տվեց զգայական ընկալումների բացարձակ վստահությունից հրաժարվելու անհրաժեշտությունը և լոգիկական իմացման դերը, իբրև իմացարանության պրոցեսի բարձր փուլը։

Պետք է նկատել և այն, որ օբեկտիվ բնության իմացության պրոցեսը մարդու մոտ Դեմոկրիտը պատկերացնում է իրեն նաիվ-հայեցողաբար, մեխանիստորեն։ Ելնելով այն հիմնական դրույթից, որ «զգացումն ու մտածողությունը ծագում են այն բանի հետևանքով, որ դրսից գալիս են պատկերները...»,[2] Դեմոկրիտը նշում է, որ մարմիններից արտահոսում են իրերի թաղանթներ—«կուռքեր»։ Առանց այս «կուռքերի» չի կարելի երևակայել ոչ տեսողությունը և ոչ մյուս զգայարանները։

Տեսողությունն ըստ Դեմոկրիտի արտացոլումն է, որ սկզբում ծագում է ոչ թե աչքի, այլ օդի մեջ, որովհետև աչքի և տեսանելի առարկայի միջև գտնվող և երկու կողմից ճզմված օդը ստանում է իրի դրոշմը։ Օդն, այնուհետև, այդ դրոշմը կամ «պատկերը» կնքում է աչքի թաց մասի մեջ։ Պատկերներն ըստ Դեմոկրիտի,—ինչպես պարզաբանում է Մարքսը,—«բնական մարմինների ձևեր են, որոնք իբրև արտաքին թաղանթ, անջատվում են մարմիններից և վերածում են նրանց երևույթների։ Իրերի այս ձևերը

[1] Демокрит в его фрагментах, стр. 194.
[2] Демокрит в его фрагментах, стр. 163—164.
[3] Демокрит в его фрагментах, стр. 193.

շարունակ արտաքսվում են նրանցից, թափանցում են զգացմունքների մեջ և, այսպիսով, դրանով իսկ ներկայացնում են այն միջավայրը, որտեղ, ինչպես կիզակետի մեջ, արտացոլվում են բնության պրոցեսները և բոցավառվում են երևույթների լույսի տակ»։[1]

Զգայական պատկերների հիման վրա էլ, ըստ Դեմոկրիտի, ծագում են մտապատկերներն ու մտքերը։ Այս բոլորը, սակայն, այնքան էլ հասարակ կերպով չի կատարվում։ Առարկաներից շարունակ արտահոսող այս պատկերները, ընկնելով մեր զգայարանները, շարժման մեջ են դնում հոգու ատոմները, որոնք և կազմում են զգացողությունը։ Սակայն նկատի ունենալով իմացության դժվարությունները, Դեմոկրիտն աշխատում է յուրահատուկ ձևակերպել նրանց։ Նրա կարծիքով, թեև սկզբում առարկաներից անջատվում են նրանց ճշգրիտ, նյութական պատկերները, բայց, մի կողմից, շնորհիվ միջնորդիչ օդային միջավայրի ազդեցության, որի բացակայության դեպքում կարելի էր մրջյունին որոշակի տեսնել երկնքում, իսկ մյուս կողմից զգայարաններից տեղի ունեցող հետադարձ արտահոսումների, մեր զգացումները չեն կարող նկատվել իբրև պատկերներ, ըստ նմանության արտաքին առարկաների։

Մարդու զգացումների, իբրև «կիզակետի» մեջ տեղի ունեցող աշխարհի արտացոլացման պրոցեսների ուսումնասիրության այս ուղին նորից բերում է նույն հիմնական դրույթին, այն է՝ մեր զգացումները, որոնք լոգիկական մտածողության համար ապացույցներ են հայթայթում, անկարող են թափանցել «մինչև ավելի ներքը». այս պատճառով էլ նրանք կարիք են զգում լոգիկական մտածողության օգնության, իբրև իմացության պրոցեսի բարձրագույն աստիճանի, որպեսզի հասկացվի ճշմարիտը, այսինքն հասկացվեն ատոմներն ու դատարկությունը։

Դեմոկրիտի փիլիսոփայության մեջ պահպանվում է ամբողջ հին հունական փիլիսոփայության հատուկ տարերային-դիալեկտիկական բնույթը, այն է՝ ատոմներն ու դատարկությունը փոխադարձաբար պայմանավորում են միմյանց և ժխտում։ «Անընդմեջի ընդհատում,—ասում, միավոր»։[3] Միավոր և անընդմիջում—հակադրությունների միասնություն։ Դեռ Արիստոտելը նկատել էր, որ նյութը Դեմոկրիտի մոտ «պարունակում է իր մեջ հակասությունները»։

Այնուհետև Դեմոկրիտը հասկանում էր շարժումը նրա ստորին, մեխանիստական ձևի մեջ։ Պատմականորեն պայմանավորված մի սահմանափակություն էր սա, որի պատճառով նա անկարող եղավ ճիշտ բացատրելու որակի ծագումը։ Դրանով է բացատրվում և այն, որ նա հանգավ իմացության «մթին» տեսակին, և դրանով էլ նա հնարավորություն տվեց նոր դարաշրջանի փիլիսոփաներին վերածելու «մթին իմացությունը» սուբյեկտիվ կամայական պրոցեսի (Լոկկ, Բերկլի, մախիզմ)։

Բայց և այնպես զգայականի և լոգիկականի հարաբերությունը Դեմոկրիտը լուծում է մատերիալիստականորեն. զգացումները հայթայթում են այն ամբողջ նյութը, որ հարկավոր է լոգիկական մտածողության համար։

---

1 Маркс и Энгельс, т. I, стр. 59.
2 Демокрит в его фрагментах, стр. 173.
3 Ленин, Филос. тетради, стр. 274.
4 Демокрит в его фрагментах, стр. 50.

Դեռ ավելին. Նա առաջինն էր, որ սկսեց «թեթևակի» հետախուզել իրերի էությունը։[1] Սա պետք է մեկնաբանել այն իմաստով, որ Դեմոկրիտն իմացության իր «մթին» և «հստակ» տեսակների վերաբերյալ ուսմունքով ընդհուպ մոտեցավ էության և երևույթի, ընդհանուրի և առանձնակիի պրոբլեմին։

Դեմոկրիտի մատերիալիզմը, վերջապես, առաջ բերեց կուսակցական կատաղի գրոհ այդ ժամանակաշրջանում ծագել սկսող իդեալիզմի, գլխավորապես, Պլատոնի կողմից։ Արիստոտելի հետևողներից մեկը՝ Արիստոքսենը հաղորդում է, որ Պլատոնը հատկապես գնում էր Դեմոկրիտի հեղինակությունները և այրում նրանց։ Ինքը՝ Պլատոնը իր «օրենքներում» նույնպես պայքարի միջոցառումներ էր առաջարկում Դեմոկրիտի կողմնակիցների դեմ. «Ոմանց պետք է մահվան պատժի ենթարկել, մյուսներին պետք է խարազանել և բանտը նետել, երրորդներին պետք է զրկել քաղաքացիական իրավունքներից...»[2] և այլն։ Ահա թե ինչու մախիզմի դեմ մղած իր պայքարում Լենինը հիմնվում էր Դեմոկրիտի վրա և այս կամ այն փիլիսոփայի մատերիալիզմը հայտաբերում էր Դեմոկրիտի հանդեպ նրա ունեցած վերաբերմունքի հիման վրա։[3]

բ) Լոգիկականի իդեալիստական անջատումը զգայականից Պլատոնի մոտ

Դեմոկրիտի և Պլատոնի դարաշրջանում (V—IV գ. դ.) հին հունական փիլիսոփայության մեջ արդեն նշմարում ենք խիստ կերպով ընդգծված երկու բանակ,—մատերիալիզմի բանակ, Դեմոկրիտի գլխավորությամբ, և իդեալիզմի բանակ։ Այդ ժամանակից այդ արդեն երկու հիմնական բանակների մեջ սկսվում է անհաշտ մի պայքար, որը և ներծծում է փիլիսոփայության ամբողջ պատմությունը։

Եթե մատերիալիստական փիլիսոփայությունը հանդիսանում է ստրկատիրական դեմոկրատիայի թեորիայի և պրակտիկայի հիմքը, դեմոկրատիայի, որի քաղաքական տիրապետությունը, որոշ չափով, նպաստում էր անտիկ հասարակության արտադրական ուժերի հետագա զարգացման, ապա իդեալիզմը ներկայացնում էր ստրկատիրական արիստոկրատիայի ռեակցիոն ուսմունքի նախապայմանը։ Եթե հին հույների մատերիալիզմը ձեռք ձեռքի տված ընթանում էր գիտության զարգացման հետ (աստղաբաշխության, մաթեմատիկայի, մեխանիկայի հետ և այլն), գիտության, որ մտնում էր փիլիսոփայության ընդհանուր սիստեմի մեջ, իդեալիզմը, ընդհակառակն, հանդես էր գալիս կրոնի պաշտպանության համար գիտության և նրա նվաճումների դեմ մղվող պայքարում։ Եթե, վերջապես, մատերիալիստները, ուսումնասիրելով բնությունը, հանգան աստվածային սկզբունքի ժխտման տիեզերքում, իսկ սոփեստները (Պրոտագորը), կասկածի և ծաղրի ենթարկելով նախկին համոզմունքները, ցույց տվին մարդկային գիտելիքների ռելատիվ բնույթը, իդեալիզմը, ընդհակառակն, վերածում է մարդկային հոգին բացարձակ էակի, աստվածայնացնում է նրան, կառուցում է հոգուց

[1] Демокрит в его фрагментах, стр. 148.
[2] С. Лурье, „Демокрит", изд. 1937 г., стр. 114.
[3] Ленин, т. III, стр. 289.

գերզգայական առանձին մի աշխարհ, որ և հակադրում է իսկական, զգայական աշխարհին, օգտագործելով և հանրագումարի բերելով դրա համար նախորդ բոլոր իդեալիստական հոսանքները, տենդենցները և մոմենտները։

Այդ պատճառով էլ պատահական երևույթ չպետք է համարել այն, որ իդեալիստական բանակի պարագլուխ և հիմնադիր Պլատոնի և նրա՝ իդեալիստական սիստեմի փիլիսոփայական աղբյուրներ են հանդիսանում պյութագորյան «թվերը», էլեյան կեցությունը և սոկրատյան «ընդհանուրը»։ Պլատոնի կողմից ձևակերպված իդեալիզմը, այդ պահից սկսած, մտնում է իր իրավունքների մեջ և արտահայտում է «նյութական և հոգևոր աշխատանքի» օրեցօր խորացող «բաժանումը»։[1]

«Այս մոմենտից սկսած,— ասում է Մարքսը,— գիտակցությունը կարող է իրապես երևակայել, որ ինքը ինչ-որ այլ է, քան ոչ գոյություն ունեցող պրակտիկայի գիտակցություն, որ նա կարող է իրապես պատկերացնել իրեն ինչ-որ մի բան, իրապես ոչինչ չպատկերացնելով իրեն. այս իսկ մոմենտից գիտակցությունը կարող է ազատագրվել աշխարհից և անցնել «մաքուր» թեորիայի, թեոլոգիայի, փիլիսոփայության, բարոյագիտության և այլ՝ կաղապարման գոյացման»։[2]

Այս ընդհանուր որոշումը ձևակերպելուց հետո մենք պետք է անցնենք մեր հիմնական խնդրին։ Դրա համար Պլատոնի իդեալիզմի հսկայական սիստեմից վերցնում ենք միայն երկու հիմնական հարց. ա) երկու աշխարհի և լոգիկականի ու զգայականի մասին, բ) հասկացողության դիալեկտիկայի մասին։

Պլատոնն ուսուցանում է, որ իդեաների «զուտ» ձևերը հանդիսանում են գերզգայական էություններ և փոփոխակի իրերի նախատիպարներ։ Այս իդեաները, գաղափարները կազմում են իրական, անզգայական աշխարհ։ Զգայական իրերը ծառայում են միայն իբրև կարծիքի առարկա, նրանք գաղափարների աշխարհի լոկ ստվեր են։ Իդեաները հավիտենական են, անփոփոխ, նրանք սկզբնական են. չեն ծագում և չեն ոչնչանում. նրանք գտնվում են ժամանակից և տարածությունից դուրս, իսկ փոփոխական զգայական իրերի աշխարհը իգեայի, բացարձականացված գաղափարների ածանցումն է։

Պլատոնի իդեան, այսպիսով, տարրական մի աբստրակցիա է, ընդհանուր մի գաղափար, որ մետաֆիզիկորեն հակադրվում է զգայական իրերին և վերածվում է «առանձին էության»։ Սեղանները, իբրև զգայական իրեր, իբրև իրական, անզրգզայական աշխարհի աղքատ պատճեններ, ըստ Պլատոնի, ենթակա են ծագման, փոփոխման և քայքայման։ Բայց սեղանը իբրև իդեա՝ հավիտենական է և անփոփոխ։

Արիստոտելյան «մետաֆիզիկա»-յի իր կոնսպեկտներում, որտեղ քննադատության են ենթարկվում Պյութագորի թվերի ուսմունքը և Պլատոնի՝ գաղափարների ուսմունքը, Լենինը հանճարեղ կերպով պարզում է իդեալիզմի գնոսեոլոգիական արմատները, իդեաների և զգայական իրերի աշխարհների՝ պլատոնյան ուսմունքի իրական էությունը։ Լենինը գրում է.

---

1 Маркс и Энгельс, т. IV, стр. 21.

2 Նույն տեղում, էջ 21 – 22։

«Նախնադարյան իդեալիզմ՝ ընդհանուրը (գաղափարը, իդեան) առան-ձին էություն է։ Սա թվում է վայրենի, հրեշավոր... անմիտ բան. բայց մի՞թե նույն կարգի (կատարելապես նույն կարգի) երևույթներ չեն ժամանակակից իդեալիզմը, Կանտը, Հեգելը, աստուծո իդեան։ Սեղաններն ու աթոռները և սեղանի ու աթոռի իդեաները, աշխարհն ու աշխարհի իդեան (աստված), իրն ու «նոումենը», անիմանալի «իրն ինքն իր մեջ». երկրի և արևի, ընդհանրապես բնության կապը,—և օրենքը, լոգոսը, աստվածը։ Մարդու իմացության երկվությունը և իդեալիզմի հնարավորությունը (կրոնը) արդեն տրվում են առաջին իսկ տարրական աբստրակցիայի մեջ («տունն» ընդհանրապես և առանձին աներ»)[1]

Նյութը, ըստ Պլատոնի, բացասական կատեգորիա է։ Նյութը անգոյություն է. գոյություն ունի միայն իդեաների աշխարհը, իբրև իսկական կեցություն։ Իսկ զգայական իրերը հանդես են գալիս նրա մոտ իբրև կեցության և ոչ կեցության մի միջինը. նրանք գերզգայական իդեաների կնիքն են։ Պլատոնն, այսպիսով, ճեղքում է իրականությունը երկու մասի՝ հավիտենական իդեաների և փոփոխակի իրերի աշխարհների։

Լոգիկականի և զգայականի, ընդհանուրի և առանձնականի պրոբլեմը Պլատոնը բարձրացրեց մինչև հիմնական փիլիսոփայական հարցի մակարդակը, բայց, մեկնաբանելով այդ պրոբլեմը իդեալիստական, դարձրեց այն ելակետը գերզգայական գիտելիքի իր ուսմունքի։ Իմացության թեորիայի հարցերը նա փորձում է լուծել այս ելակետային իդեալիստական դրության համապատասխան, բոլորովին պոկելով զգայական իմացությունը բանականությունից, լոգիկականից։

Ըստ Պլատոնի զգայական իմացությունը, զգացումը չէին կարող ճշմարիտ գիտության աղբյուր լինել։ Զգացմունքների բնագավառը կարծիք է միայն։ Ճշմարիտ գիտության աղբյուր են հանդիսանում մարդու անմահ հոգու հիշողությունները (պյութագորականների հոգին) այն մասին, թե ինչպես նա գիտում էր իդեաների աշխարհը, նախքան կմտներ մահկանացուի մարմնի մեջ։

Ճշմարտությունն իմանալու համար Պլատոնը առաջարկում է մարդուն հրաժարվել իր մարմնականից, զգայականից, «փակել աչքերը և խցանել ականջները», խորանալ ինքնազննման աշխարհը և աշխատել հիշել այն, ինչ նրա անմահական հոգին տեսել է իդեաների աշխարհում։[2]

Իբրև օրինակ, որ հոգու անմահության և հիշողությունների նրա միստիկական թեորիայի պրոպագանդի նպատակով հորինել է ինքը Պլատոնը, վերջինս իր «Պետության» վերջում բերում է Իրինարխ կամ Իր անունով պամֆլացի մի հայի պատմություն. իբր թե այս զինվոր Իրինարխը մարտի դաշտում ստանալով թշնամու հարվածները, ընկնում է գետին։ Մի քանի օր անց, երբ սկսում են հավաքել դիակները, գտնում են և Իրինարխի դեռ պահպանված մարմինը, որը, թաղելիս, զարթնում է։ Այն ժամանակ, երբ նա ընկած է լինում գետնի երեսին, Իրինարխի հոգին ճանապարհորդում է ստորերկրյա թագավորության մեջ և դիտում է այնտեղ կատարվող իրադարձությունները՝ Իրինարխը, ըստ Պլատոնի, իբրև

[1] Ленин, Филос. тетради, стр. 335—336.
[2] Տես „Платон, „Федр", 24 gbc; Соч., т. V, стр. 127, изд. Академии, 1922 г.

«ականատես» պատմում է, որ մարմնի մահից հետո հոգին ստորերկրյա թագավորության մեջ հերթի է կանգնում ստանալու իր պարգեր կամ պատիժը։[1]

Այնուհետև ցույց տալու համար, որ գիտությունը հիշողությունից է առաջանում, «Մենոնի» դիալոգում Պլատոնը (Սոկրատի բերանից) զրուցում է սպասավոր տղայի հետ, որ, երբեք ծանոթ չլինելով մաթեմատիկային, այնուամենայնիվ մակաբերող հարցերի օգնությամբ լուծում է այնպիսի մաթեմատիկա՝ մի խնդիր, ինչպիսին է գանել մի քառակուսի կողմերը, որի մակարգակը հավասար է ավյալ քառակուսու կրկնակիին։

Այս և նման օրինակներով, որ հորինում էր իդեալիստ Պլատոնը, վերջինս ուզում էր ասել, թե մարդու հոգու մեջ գոյություն ունեն ճիշտ գաղափարներ այն բանի, ինչ որ նա սկզբում չգիտե։ Այսպիսին է, ահա, Պլատոնի՝ հիշողության միստիկական թեորիայի սիմաժան, որ հիմնվում է զգայական իմացությունը լոգիկական մտածողությունից անջատելու վրա։

Պլատոնը գտնում է, որ հոգու մեջ հիշողություն հարուցելու լավագույն մեթոդը դիալեկտիկական մեթոդն է։ Դիալեկտիկան—դա հարցեր տալու և հարցերին պատասխանելու հմտություն է։ Դիալեկտիկան—դա կենդանի զրույցի մի մեթոդ է, որ վարում են «արդարի, գեղեցկի և բարիքի», ճշմարիտ գիտության—իդեաների աշխարհի շուրջը։ Սակայն դրանով չի սահմանափակվում դիալեկտիկայի նշանակությունը, թեև դա Պլատոնի փիլիսոփայության մեջ հիմնականն է ու գլխավորը։ Դիալեկտիկան նրա մոտ ունի նաև գերզգայական գիտության, գաղափարի, լոգիկական թեորիայի նշանակությունը։ Համառոտակի քննենք դիալեկտիկայի և այս կողմը։

Իդեալիստական փիլիսոփայության մեջ այս մեթոդը («դիալեգո»), ինչպես հայտնի է, գրավում է որոշ տեղ Սոկրատի ժամանակներից, որն առաջինը ցույց էր տալիս գաղափարի ներքին էությունը և, հենվելով Զենոնի և Պրոտագորի վրա, հստակ կերպով դրեց սուբեկտիվ դիալեկտիկայի հարցը։ Իսկ Պլատոնը, պայքարելով Պրոտագորի սենսուալիզմի դեմ և հենվելով էլեյանների ռացիոնալիզմի վրա (Պարմենիդ, Զենոն), մշակում էր գաղափարները։ Գաղափարը, նրա տեսակետից, ոչ թե փորձի մի պատահական արդյունք է, այլ բանականության անմիջական ծնունդ։ Բանականությունը, ըստ Պլատոնի, պետք է հղիանա և իր մեջ կրի սեփական ծնունդը, պետք է երկնի ծննդաբերության երկունքով և, վերջապես, ծնի։ Այն ժամանակ միայն բանականությունը կիմանա, որ այդ ծնունդը նրա համոզմունքն է և ոչ հասարակ կարծիք, որ դրսից փաթաթել են նրա վզին։[2]

Ճիշտ է Սկվորցովը, երբ նա գտնում է, որ գաղափարների մշակումը Պլատոնի մոտ ոչ թե հոգեբանական է, այլ աբստրակտ-լոգիկական, մետաֆիզիկական, այսինքն ներկայացնում է ոչ թե «երևույթի, այլ գաղափարի

[1] Տե՛ս Платон, „Политика или государство“, 614 abcde, կամ Соч., часть III, стр. 513—514. изд. 1863 г.

[2] Տես Պլատոնի գործերի հետևյալ ամենացայտուն էջերը. „Федр“—276, 277, 278, „Пир“—208 cd, 209 ab կամ Հ. V, էջեր 54, 57, 162, 164, 165, 167, հր. 1922 թ., „Теэтет“, էջ 27—28, 175, հրատ. 1936 թ.։

անալիզ այն դիրքի տեսակետից, որ սահմանակից գաղափարների շարքում նա գրավում է աբստրակտ մտածողության մեջ...»։[1]

Մենք մոտեցանք Պլատոնի սպեկուլատիվ հորինվածքի գաղտնիքներին։ Այդ հորինվածքը կայանում է հետևյալում. անհրաժեշտ էր նախ և առաջ հրաժարվել ամեն ինչից, որ զգայական է։ Այդ անհրաժեշտությունը իրագործվում է շնորհիվ այն հանգամանքի, որ մետաֆիզիկորեն աբստրակցիայի է ենթարկված զգայական-կոնկրետը և վերածված ընդհանուր գաղափարների։ Այստեղ մենք տեսնում ենք մի մեթոդ, որ տանում է կոնկրետից դեպի աբստրակտը, մասնավորից դեպի ընդհանուրը և որն իր հետևից բերում է այն, որ այդ ընդհանուրն իր հերթին վերածվում է առանձնակի, աբսոլյուտացրած էության։ Երկրորդ անհրաժեշտ էր, ելնելով իդեալական սկզբունքից, փորձել բացատրել այն ամենը, որ գոյություն ունի, այսինքն կազապարել օբեկտիվ իդեալիզմի ամբողջ մի սիստեմ։ Սրան համապատասխանում է հետադարձ մեթոդը, ըստ որում ընդհանուրից հետևեցնում են («բաժանումին») գաղափարների ամբողջ մի իդեալիստական սիստեմ։

Այդ դեպքում հարց է ծագում. ի՞նչ ընդհանուր բան կա Պլատոնի և Հեգելի մեջ և ինչո՞ւմն է կայանում նրանց միջև տարբերությունը։ Ընդհանուրը նրանց մեջ այն է, որ նրանք, երկուսն էլ, հանդիսանում են օբեկտիվ իդեալիստներ, որ նրանց սպեկուլացիայի գաղտնիքը հիմնականում մի է։ Բայց անհամեմատ ավելի կարևորը այն տարբերությունն է, որ Պլատոնին դարձնում է ոչ թե իդեալիստ-դիալեկտիկ, այլ ձևական (ֆորմալ) լոգիկայի նախահայր։ Տարբերությունը կայանում է նրանում, որ իդեան Պլատոնի մոտ անշարժ է և անփոփոխ, թեև «Պարմենիդում» և «Սոփեստոսի» մեջ նա միայն փորձում է դնել զարգացման հարցը. մինչդեռ Հեգելը իդեան վերցնում է նրա զարգացման պրոցեսում և վերագրում է իդեային դիալեկտիկական բնույթ։

Պլատոնի դիալեկտիկան, այնուհետև, հիմնվում է, այսպես կոչված, նույնության և հակասության անթույլատրելիության վրա։ Դիալեկտիկան,—ասում է Պլատոնը,—«ըստ սեռերի բաժանման մի բարձր արվեստ է, որ չի նույնացնում տարբեր գաղափարները և նույնանման գաղափարները չի ընդունում տարբեր գաղափարների տեղը» («Սոփեստոս»)։

Սակայն պետք է դրական համարել Պլատոնի այն պահանջը, որ գաղափարները լինեն ճշգրիտ և մետաֆիզիկորեն ֆիքսացիայի ենթարկված։ Այն ժամանակի համար այսպիսի պահանջը լոգիկայի մտսնատրման համար որոշ նվաճում էր։ Լոգիկայի, գաղափարի ուսմունքի զարգացման հանդեպ այդ պահանջը ներկայացնում է Պլատոնի պատմական արժանիքը։ Այս իմաստով էլ պետք է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ աբսոլյուտականացրած ընդհանուր գաղափարների իմացության մեջ նրանց կատարած դերի հարցերը որոշում էին Պլատոնի դիալեկտիկայի պրոբլեմը։

Նշենք, Պլատոնի մոտ միևնույն ժամանակ, դիալեկտիկայի այն մի քանի մոմենտները, որոնցով նա դրսևորում է իր մոտեցումը իդեալիստական «դատարկ դիալեկտիկային»։ 1) Նա ընդունում է, որ զգայական իրերի

[1] Н. Скворцов, „Платон о знании", анализ диалога „Теэтет", стр. 189. изд. 1871 г.

աշխարհը, թեև ոչ ճշմարիտ և ոչ իրական, շարունակ փոփոխվում է. 2) Նա ընդունում է իրերի հակասությունը. «Սոփեստոս»-ի մեջ Պլատոնը դիալոգում ասում է, որ «դժվարինը և ճշմարիտը կայանում է նրանում, որպեսզի ցույց տրվի, թե այն, ինչ այլ է, միևնույն է, իսկ ինչ միևնույն է,— այլ է հենց միևնույն տեսակետից»[1]։ Լսա որում չպետք է մոռանալ, որ Պլատոնի դիալեկտիկան յուրաքանչյուր քայլափոխին դերաճում է սոփեստության և, որ գլխավորն է, հանգես է գալիս անշարժ, արսոլուտականացած իդեաների մետաֆիզիկ և միստիկ ուսմունքին զուգընթաց. իսկ այդ իդեաները կառուցված են հիերարխիորեն, կարծես Պլատոնի առաջարկած ստրկատիրական եռադաս պետության սկզբունքի համաձայն (բարձրագույն իդեան—աստված, իդեաներն ընդհանրապես և հոգին)։

* * *

Աշխատելով հաղթահարել մատերիալիզմը. Պլատոնը իր ուշադրությունը կենտրոնացրեց գաղափարների ուսումնասիրության վրա, գաղափարների, որոնց նա վերածել էր առանձին էությունների, կեցության հիմքի։ Այդ պատճառով էլ իրապես գոյություն ունեցող նա համարում է հավիտենական, անփոփոխ իդեաների աշխարհը և գերզգայական աշխարհում միստիկ—հիերարխիորեն դասավորված զուտ ձևերը։

Իդեաների իր ուսմունքով Պլատոնը ճեղքեց իրականությունը երկու աշխարհի, այն է՝ իդեաների և փոփոխվող իրերի աշխարհի, ըստ որում փոփոխակի իրերի աշխարհը ներկայացնում է իրենից իդեաների աշխարհի միայն ստվերը։ Սրա հիման վրա էլ Պլատոնը կառուցեց իր ուսմունքը, պոկելով լոգիկականը զգայականից, ընդհանուրը առանձնականից, էությունը երևույթից։ Միակ ճշմարիտը նրա համար հանդիսանում է բանական, լոգիկական իմացությունը, որ հանգում է հոգու միստիկական «հիշողության»։ Ճշմարտության իմացողության մեջ զգացմունքները ոչ մի դեր չեն կատարում։ Ժխտելով զգայական ըմբռնման դերը ճշմարտության իմացության մեջ, Պլատոնն, այսպիսով, ժխտում է որևէ իրական գիտություն։

Լոգիկական իմացության պոկումը զգայականից պայմանավորում էր նաև դիալեկտիկայի պոկվելը մատերիալիզմից։ Դիալեկտիկան վերածվում է, գլխավորապես, գրույցի մեթոդի։ Նա, բացի դրանից, ստանում է գերզգայական գիտելության լոգիկական թեորիայի նշանակություն։ Դիալեկտիկական մոմենտները Պլատոնի մոտ խճողվում են ֆորմալ (ձևական) լոգիկայի հետ, որը գերիշխում է դիալեկտիկային։ Այս պատճառով էլ Պլատոնի իսկական նշանակությունը կայանում է հենց ընդհանուր գաղափարների մասնատրման ֆորմալ լոգիկայի մշակման մեջ, ըստ որում այդ գաղափարները վերածվում են դատարկ, մեռած, անարյուն ձևերի, որոնք այնուհետև ծառայում են իբրև աղբյուր ինչպես ֆորմալ (և սա գլխավորս է), նույնպես և իդեալիստական-դիալեկտիկական լոգիկայի։

[1] Տես Ленин. Филос. тетради, էջ 286.

գ) Զգայականի և լոգիկականի դերի հարցի էկլեկտիկ լուծումը

Հինգերորդ դարի սկզբին նախ ք. ժ. թվ., անտիկ փիլիսոփայությունը, որի սիստեմում, ըստ այն ժամանակի պայմանների, հաշտ ապրում էին բոլոր գիտությունները, ունեը ահագին հաջողություններ։ Գիտության բոլոր բնագավառների՝ փիլիսոփայության, աստղաբաշխության, ֆիզիկայի, մաթեմատիկայի, քաղաքականության և այլն վերաբերյալ կուտակվել էին հսկայական քանակության նյութեր։ Նոր չորրորդ դարը կարիք էր զգում հզոր, համապարփակ մի ուղեղի, որ ընդունակ լիներ ամփոփել բոլոր նվաճումները, և ծնեց այդ ուղեղը. դա Արիստոտելն էր։

Ինչպես Ալեքսանդր Մակեդոնացին միացրեց ամբողջ անտիկ աշխարհը իր տիրապետության տակ, նույնպես և Արիստոտելը իր համարձակ և լայն ընդհանրացումներով միացրեց Հունաստանի ամբողջ գիտական փորձը, որի համար և նա իրավամբ կոչվում է հունական փիլիսոփայության Ալեքսանդր Մակեդոնացի։[1]

Արիստոտելը,—դա ամբողջ անտիկ փիլիսոփայության բարձունքն է, մտքի իսկական հսկան, հնության էնցիկլոպեդիկ հանճարը։

Արիստոտելի փիլիսոփայության բնորոշ գիծը կազմում է նախ և առաջ գլխավորապես այն, որ նրա մեջ ուրույն-հետազոտական կերպով հյուսվում են մատերիալիստական և իդեալիստական ուղղությունները։ Նրա փիլիսոփայության այդ բնորոշ գիծը հիմնականում մենք ցույց կտանք հետագայում, մեր հարցի քննության պրոցեսում։

Արիստոտելը չի կասկածում արտաքին աշխարհի ռեալ բնույթի վերաբերմամբ։ Նա նույնիսկ ծիծաղելի է համարում ապացուցել, որ բնությունը գոյություն ունի։[3] Նա քննադատում է Պլատոնին այն բանի համար, որ նա քննում է բնությունը իբրև մի պատրանք, իբրև իդեաների զգայական աշխարհի անկատար մի ցոլք։ Իդեալիզմի հիմունքները խարխլող իր այս քննադատության մեջ Արիստոտելը հանգում է այն եզրակացության, որ Պլատոնը պոկում է էությունը նրանից, որի համար էլ նա հանդիսանում է էություն։ «...Ի՞նչպես կարող են իդեաները,—զարմացմամբ հարցնում է Արիստոտելը,—լինելով իրերի էություն, գոյություն ունենալ (նրանցից) անկախ»։[4] Ըստ որում Արիստոտելն աշխատում է գտնել էությունը հենց իրերի մեջ և այս կապակցությամբ էլ պահանջում է էությունը ուսումնասիրել նրանում, որի համար նա էություն է, և շարժման աղբյուրը որոնել ոչ թե գերզգայական աշխարհում, այլ հենց իրերի մեջ։

Այս պահանջի իրագործման համար Արիստոտելն առաջ է մղում չորս կարգի պատճառների ուսմունքը. ա) նյութական, բ) ֆորմալ, գ) արտադրողական և դ) վախճանական։

Առաջին երկու կարգի պատճառները—նյութական և ֆորմալ—առանձնապես կարևոր դեր են կատարում նրա փիլիսոփայության մեջ։ Նյութը և ձևը, ըստ Արիստոտելի,—դա այն է, «ինչից և կազմված են իրերը». Նյութը դրված է հիմքում, իսկ ձևը կեցության իսկությունն է։ Ինչ վերաբերում է մնացած երկու պատճառներին, նրանց դերը կայանում է նրանում,

[1] Տե՛ս Маркс и Энгельс, հ. I, էջ 15, 104։
[2] Տե՛ս Ленин, Филос. тетради, էջ 333։
[3] Տե՛ս Аристотель, „Физика", գ. 2-րդ, գլ. 1-ին, էջ 193, կամ էջ 29, հրատ. 1937 թ.։
[4] Аристотель, „Метафизика", стр. 35, изд. 1934 г.

որ «արտադրողական» պատճառը պատասխանում է այն հարցին, թե «ինչ անել», իսկ վախճանական պատճառը (նպատակ)—«ինչու համար անել»։ Տուն կառուցող ճարտարապետն, օրինակ, արտադրողական պատճառ է. պլանը (մակարդակը) ձև է. շինանյութը՝ նյութ. ավարտված շենքը նպատակ։ Պետք է, ի միջի այլոց, նշել, որ Արիստոտելը զարգացման ամբողջ պրոցեսը, որի իդեալին նա միայն մոտեցավ, հասկանում է մարդու տեխնիկական գործունեության անալոգիայի հիմունքներով։ Նա չհասավ իմացության այն բարձունքին, որտեղից նա կարողանար հասկանալ, որ մարդու տեխնիկական գործունեության նպատակն ու ձևերը հետևանք են աշխատանքի պատմական ձևերի։ Նյութն, ըստ Արիստոտելի, ներկայացնում է զարգացման միայն հնարավորությունը։ Այդ պատճառով էլ նա կարիք է զգում ձևավորման։ Շնորհիվ ձևի նա դառնում է ակտիվ, հնարավորությունից վերածվում է իրականության և դրվում է շարժման մեջ։ Իրն, այսպիսով, ըստ Արիստոտելի, ունի երկու հիմունք. պասսիվ հիմունք—մատերիա և ակտիվ հիմունք—ձև։ Եվ, չնայած նյութի միասնության ուսմունքին, նա մետաֆիզիկորեն հակադրում է միմյանց այդ երկու կատեգորիաները։

Արիստոտելի մոտ բացակայում է նյութի, իբրև օբյեկտիվ ռեալի հետևողական հասկացողությունը։ Նյութը նա հակադրում է ձևին։ Ձևը նախորդում է նյութին։ Ձևը թեև գոյություն ունի նյութի հետ, բայց ինքը (ձևը) նյութական չէ, նա իդեալական հիմունք է։

Արիստոտելի ձևը,—դա Պլատոնի իդեան է, միայն թվում է, որ նա այդ ձևը փոխադրել է իդեաների գերզգայական աշխարհից հենց իրի մեջ և դրանով հաղթահարել է իդեաների պլատոնյան պոկվելը իրերի աշխարհից։ Բայց Արիստոտելի իդեալիստական անհետևողականությունը բերեց նրան «բոլոր ձևերի ձևի» գաղափարին, որն արդեն պոկված է նյութից և ասպարեզ է գալիս իբրև զուտ ոգի, գերագույն բանականություն—աստված, բնության սկզբնական շարժիչը։ Գերագույն այս բանականությունը պատկերացնում է ինքն իրեն և կազմում է մտածողության մտածողություն։ Ահա թե ինչու Լենինը բնորոշում էր Արիստոտելին իբրև մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև տատանվողի, իբրև էկլեկտիկի. փիլիսոփայության հիմնական հարցի լուծման մեջ։[1]

Իմացության թեորիայի մեջ Արիստոտելը ելնում է սենսուալիզմից։ Նա մերժում է Պլատոնի ռացիոնալիզմը։ Եթե Պլատոնը գտնում էր, որ իրերի էությունը—իդեան, ճանաչվում է միայն գաղափարների, բանականության միջոցով, առանց զգայական ընկալումների որևէ մասնակցության, Արիստոտելն, ընդհակառակը, գտնում է, որ իրերի էությունը ճանաչվում է զգայունության, զգայական ընկալումների միջոցով, որ արտաքին օբյեկտիվ աշխարհի՝ մեր զգայական մարմինների վրա ունեցած ներգործության հետևանքով առաջ եկող ըմբռնումները հանդիսանում են իմացության աղբյուր։

Զգայական ընկալումները Արիստոտելը չափազանց պատկերավոր կերպով համեմատում է զգայական ընկալումները մոմի վրա դրոշմած ոսկե մատանու հետ։ Նույնքան գեղեցիկ կերպով պարզաբանվում է զգայունու-

[1] Տե՛ս Ленин, Филос. тетради, էջ 289

թյան և բանականության հարաբերությունը, երբ նա ցույց է տալիս, որ բանականությունն առանց զգայությունների նման է մաքուր գրատախտակի։

Այստեղ կփորձենք ամենահամառոտ կերպով ցույց տալ մատերիալիստական սենսուալիզմի արիստոտելյան կառուցվածքը նրա՝ հետագա հյուսվածում իդեալիստական ռացիոնալիզմի հետ։

Զգայության մեջ Արիստոտելը տարբերում է երկու մոմենտ. ա) զգացման սկզբունքը *(*հնարավորություն*)* և *բ)* զգայության աղբյուրը կամ արտաքին առարկան *(*գործիչը*)*։ Այդ երկու մոմենտների փոխազդեցության դեպքում զգացման սկզբունքը հնարավորությունից վերածվում է իրականության։ Արիստոտելն այստեղ հանդես է գալիս իբրև դիալեկտիկ։

Զգայության և գիտության տարբերությունը, ըստ Արիստոտելի, կայանում է նրանում, որ զգայությունը ընկալում է առանձին երևույթները։ Գիտությունը գործ ունի ընդհանուրի հետ, որ որոշ չափով գոյություն ունի հոգու մեջ։ Այդ պատճառով,—ասում է նա,—մտածել կարելի է, երբ ցանկանանք, բայց զգալ անկարելի է առանց արտաքին առարկայի[1]*։ Այստեղ նա ընդհուպ մոտենում է մատերիալիզմին։*[2]

Զգայության մեջ, ըստ Արիստոտելի, ունենք զգայական ձևերը առանց նյութի։ Զգայությունը տպավորում է գույն, համ, ձայն և այլն ունեցող առարկաները ոչ իբրև առանձին իրեր, այլ իբրև որակ ունեցող ինչ-որ բան։ Զգացվող օբեկտը տարածական մեծություն է, իսկ զգայական ձևը առանց նյութի, այն է՝ ինքը զգայությունը և զգայության ունակությունը—տարածական մեծություն չէ։ Հոգու մեջ, օրինակ,—ասում է Արիստոտելը—ստացվում է ոչ թե քարը, այլ քարի պատկերը։ Իսկ այն հարցին, թե ինչպես է, որ արտաքին աշխարհի փաստը վերածվում է գիտակցության փաստի, ներքին աշխարհի օբեկտի, Արիստոտելն աշխատում է պատասխանել զգայական իմացության իր ուսմունքի մեջ։

Նա հստակորեն տարբերում է զգայական իմացությունը բանականն, լոգիկական իմացությունից (նա այս դեպքում ավելի բարձր է կանգնած, քան Ֆոյերբախը, որ մտածողությունը համարում էր ունիվերսալ զգացում)։ Զգայական իմացությունը—դա, որոշ շարժման կամ փոփոխման դրություն է մարդու օրգանիզմի մեջ և ունի երկու իմաստ. ա) զգայական իմացություն, իբրև հնարավորություն և բ) զգայական իմացություն որպես իրագործում (իրականության մեջ)։ Սա նշանակում է, որ զգայական իմացության օբեկտը իմանալի է հանդիսանում հնարավորության և իրականության մեջ։

«Զգայականորեն իմանալի օբեկտը և զգայությունը իրենց ակտուալ վիճակում,—ասում է Արիստոտելը,—նույնն են, բայց նույնը չեն իրենց գոյության եղանակով»[3]

Լսողությունն, օրինակ, իր ակտուալ վիճակում, դառնում է միաժամանակ և՛ հնչող և՛ հնչյուն, իսկ այնուհետև լսելու և հնչելու տարբերումը կատարվում է սուբեկտի մեջ, որտեղ նրանք ծագում և անհետանում են միասին։

[1] Аристотель, „О душе", кн. II, гл. 5, изд. 1937 г.
[2] *Տե՛ս* Ленин, Филос. тетради, *էջ 292*.
[3] Аристотель, „О душе", кн. III, гл. 2.

Ըստ Արիստոտելի դուրս է գալիս, որ զգայական ընկալման պրոցեսում օբեկտիվ և սուբեկտիվ ֆակտորները միաժամանակ ծագելով և անհետանալով, արտահայտվում են իբրև մի տեսակ միասնականություն։ Զգայական իմացությունը ենթադրում է մարմնի և հոգու մասնակցությունը։ Հոգու մեջ պարունակվում է զգայականորեն ընկալվող օբեկտը, իբրև հնարավորություն։ Հարկավոր է օբեկտը դարձնել զգայականորեն ընկալելի, այսինքն հնարավորությունից վերածել իրականության։ Հոգին հասնում է սրան մարմնի օգնությամբ, մարմնի. որ նախապես պետք է ենթարկվի արտաքին աշխարհի որոշ ներգործության, ընդունի կրավորական վիճակ, կրի իր վրա որոշ շարժում, որպեսզի դրանով իսկ շարժման մեջ դնի հոգու ներքին մեխանիզմը, որ հնարավորությունը վերածում է իրականության։

Այստեղ հենց հեշտ է նկատել Արիստոտելի այս հորինվածքի նմանությունը հոգու «հղիության» և «երկունքի», որ մենք տեսանք Պլատոնի մոտ։ Արիստոտելյան դիալեկտիկայի կատեգորիաները,—հնարավորությունն ու իրականությունը, այստեղ կատարում են համարյա նույն միստիկ դերը, ինչ որ հիպոթեզը՝ Պլատոնի մոտ։

Զգայական ընկալման առարկաները Արիստոտելը բաժանում է երկու հիմնական խմբի, թեև ինքը խոսում է «եռակի իմաստի» մասին։ Առաջին խմբին պատկանում են այն բոլոր հատկությունները, որոնք մատչելի են առանձին որևէ զգացումի, ինչպես, օրինակ, գույնը տեսողության, հնչյունը՝ լսողության և այլն։ Այս հատկություններն ընկալվում են ինքն ըստ ինքյան։ Երկրորդ խմբին պատկանում են այն բոլոր հատկությունները, որոնք հավասար չափով մատչելի են բոլոր զգացումներին (շարժումը, հանգիստը. թիվը, ֆիգուրան, մեծությունը և միասնականությունը). բայց ծագում են պատահականորեն։ Ընդ որում Արիստոտելը ժխտում է այնպիսի մի հատուկ զգայարանի անհրաժեշտությունը, որի օգնությամբ հնարավոր լիներ ընկալել ընդհանուր հատկությունները (շարժումը, հանգիստը և այլն)։[1]

Մարդու հինգ զգայարանները միանգամայն սպառում են, ըստ Արիստոտելի. զգայական ընկալումը։ Այլևս չենք խոսում այն մասին, որ ընդհանուր հատկությունները, բոլորն էլ հանգելով շարժման, հեշտացնում են իրենց զգայական ընկալումը։ Դա դեռ բավական չէ։ Արիստոտելը ցույց է տալիս, որ առանձին զգացումները դեռ չեն տարբերում քաղցրը սպիտակից, իբրև ուրույն հատկություններ։ Տարբերելու համար անհրաժեշտ է ինչ-որ մի «միասնական», որ վկայեր նրան։ Եվ Արիստոտելը գտնում է, որ այդ «միասնականը» գոյություն ունի մարդու մոտ իբրև «տարբերելու» ունակություն։ Այդ ունակությունը նույնն է ինքն իրեն, անբաժանելի է և արտահայտվում է անբաժանելի ժամանակի մեջ (այստեղից չէ՞ վերցրել արդյոք, Կանտը իր ապրիորիզմը, որ հավակնում է հավասարվել Կոպերնիկի գյուտին)։

Ընդունելով «տարբերելու» կատեգորիան, Արիստոտելը դրանով իսկ թեակոխում է լոգիկական մտածողության բնաշխարհը։

Լոգիկական իմացության մեջ Արիստոտելը տարբերում է երկու հիմ-

[1] Տե՛ս Аристотель, „О душе“, գ. III, գլ. 1։

նական ժամենտ. ա) կարծիք և բ) գիտանք։ Վերջին ժամենտն, իր հերթին, ընդգրկում է ինդուկցիան և բանականությունը։

Կարծիքը իմացության էմպիրիկ մեթոդ է, որչափ նրա բնազավառը օբեկտիվորեն գոյություն ունեցող փաստերն են։ Կարծիքն, ըստ Արիստոտելի, կարող է լինել ճիշտ կամ սխալ, որովհետև նա հիմնված է եզրակացության վրա և կազմվում է դատողություններից։ Եթե կարծիքը կարող է լինել սխալ, ապա գիտանքը պետք է լինի ճիշտ շնորհիվ նրա երկու որոշիչ հատկանիշների, այն է՝ սահմանման և ապացույցի, որ չունի կարծիքը։

Արիստոտելը գտնում է, որ գիտանքի առարկան հանդիսանում է ընդհանուրը, որ հակադրվում է պատահական հատկանիշներին։ Օրինակ՝ «մարդը կրթված է» արտահայտության մեջ «մարդը» ընդհանուր է, իսկ «կրթված է» պատահական հատկանիշ։ Այստեղից Արիստոտելն այն եզրակացությունն է անում, որ ընդհանուրը գոյություն ունի միշտ և ամեն մեկի մոտ, որ նրա գոյությունն իրականության մեջ արտահայտվում է առանձին էությունների միջոցով։ Առանձին էությունը կազմվում է նյութից, այդ պատճառով էլ կեցությունը առանձին էություն է։ Ընդհանուրը, որ գտնվում է ժամանակի և տարածության մեջ—այսպես է բնորոշում Արիստոտելը գիտանքի առարկան։

Այնուհետև գիտանքի առարկան, ըստ Արիստոտելի, պետք է լինի հավիտենական, անփոփոխելի, ոչ անցողական։ Այդ պատճառով նա պետք է ունենա ոչ միայն ընդհանուրի, այլև անհրաժեշտության հատկանիշը։ Հենց այդ անհրաժեշտությունն էլ բանում է գիտանքը։ Ըստ որում վերջինս ելնում է ապացուցելի և ոչ ապացուցելի դրույթներից։ Դրույթների, կամ ավելի ճիշտը, գաղափարների մի մասը, գոյություն ունենալով իբրև բարձրագույն սկզբունք (պրինցիպ), ապացույցի կարիք չի զգում։ Այս սկզբունքներից էլ, ըստ Արիստոտելի, սկսվում է ամեն մի գիտանք։

Այսպիսով անկասկած է, որ չկարողանալով ճիշտ կերպով լուծել ընդհանուրի և առանձնակիի հարաբերությունը, Արիստոտելը դիմում է ինչ-որ ապրիորի սկզբունքների ածանցման, դրանով իսկ կառուցելով իր յուրատեսակ իդեալիստական ռացիոնալիզմը։

Հոգին, իբրև հնարավորություն, ըստ Արիստոտելի, ունի և զգայության ունակություն, երբ դա վերաբերում է զգացվելիին, ինչպես ունի և իմացության ունակություն, երբ դա վերաբերում է իմանալիին։ «Սակայն անհրաժեշտ է,—ասում է Արիստոտելը,—որպեսզի այդ ունակությունը բաղկացած լինի առարկաներից կամ ձևերից։ Հոգին չի կազմված առարկաներից, որովհետև այնտեղ գտնվում է ոչ թե քարը, այլ քարի ձևը, այնպես որ հոգին կարծես ներկայանում է ձեռքի նման մի բան։ Ինչպես ձեռքը գործիքների գործիք է, այնպես էլ բանականությունը ձևերի ձևն է, իսկ զգայությունը—ամեն զգայելիի ձևը»։[1]

Արիստոտելն այստեղ արդեն համարյա ընդհուպ մոտենում է բանականությունը (ձևերի ձևը) զգայությունից (կոնկրետ օբեկտիվ իրերի ձևը) պոկելու պրոբլեմին։ Պարզ երևում է, թե ինչպես նա միամտորեն անցնում ընդհանուրից դեպի առանձինը, գաղափարից դեպի զգայականորեն ըն-

[1] Аристотель, „О душе“, кн. III, гл. 8.

կալվող ռեալը։ Ամենուրեք և յուրաքանչյուր քայլափոխին նա որոնող նախիլությամբ և օբեկտիվօրեն դնում է «հենց դիալեկտիկայի» հարցը, զգայությունից արտարակա-լոգիկական մտածողության, եզակիից ընդհանուրին անցնելու հարցը և այլն։

Արիստոտելը հաճախ կրկնում է, թե մտքի առարկաները իրերի ձևերն են, սրանումն է կայանում և աբստրակցիան։ Բանականության ունակությունը կայանում է նրանում, որ նա որսում է աշխարհի ոչ միայն աբստրակտ, այլև կոնկրետ կողմը։ Իսկ այն հարցին, թե որտեղից է վերցնում բանականությունն իր այս ունակությունը, Արիստոտելը պատասխանում է, որ այդ ունակությունը հատուկ է բանականության, որովհետև նա, բանականությունը—ձևերի ձևն է։ Այս խճողումն էլ ստիպում է նրան տատանվել մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև։

Արիստոտելի կարծիքով ինդուկցիան կապված է զգայական ձևերի հետ. այդ պատճառով էլ նրա օգնությամբ ճանաչվում են գիտելիքների սկզբնական պրինցիպները կամ ընդհանուր գաղափարները։ Այս ընդհանուր գաղափարները կամ պրինցիպները Արիստոտելը ենթարկում է ինդուկցիայի հետևյալ կերպով. 1. Զգայական ընկալումները տալիս են իրերի պատկերներ։ Պատկերներն արտացոլվում են գիտակցության մեջ իբրև ձևեր, որոնք իրենց մի կողմով նայում են եզակիին, իսկ մյուս կողմով—ընդհանուրին։ 2. Ընկալելով և սևեռելով (ֆիքսացիայի ենթարկելով) փորձի հիման վրա և շնորհիվ հիշողության զգայական ձևերի ու իրերի պատկերները, զգայությունը հնարավորություն է տալիս հոգուն իմանալու եզակի առանձնահատկությունները, այսինքն զգայունությունը ստեղծում է պրինցիպները գտնելու ելակետ։ 3. Ընկալումները պայմանավորում են հիշողությունը, հիշողությունից ծագում է փորձը, փորձից արվեստի և գիտության պրինցիպը։ 4. Հոգու մեջ եզակիի ներթափանցումից ծագում է առաջին ընդհանուրը (Կալլին մարդ է։ Այստեղ ընդհանուրը վերաբերում է մարդուն առհասարակ, և ոչ Կալլիին)։

Այս վերջին դրույթով էլ սահմանափակում է Արիստոտելը ինդուկցիայի դերը։ Այլ խոսքով՝ ինդուկցիայի դերը վերջանում է ընդհանուրի միայն առաջին փուլի իմացությամբ։ Ինդուկցիային այստեղ օգնության է գալիս մտածողությունը, բանականությունը, որ լոգիկական հիմնավորում է տալիս ինդուկցիայի ձեռք բերած առաջին պրինցիպներին։

Արիստոտելի էկլեկտիզմը կատարյալ հստակությամբ երևան է գալիս նրա այն ուսմունքի մեջ, որ վերաբերում է բանականության դերին իմացության բնագավառում։ Նա մի կողմից ընդունում է, որ զգայական տվյալները, որոնց նա հատկացնում է գլխավոր տեղը, իմացության աղբյուր են, իսկ մյուս կողմից, գտնում է, վոր «աներևակայելի է, որպեսզի միտքը կապված լինի մարմնի հետ»[1] Բայց նա ձգտում է լուծել այդ հակասությունը նրանով, որ մաքի մեջ ընդունում է գործոն և կրավորական «կըրքունքի» առարկայությունը։ Մտքի գործոն կողմը Արիստոտելի մոտ՝ ներկայացնում է նրա կրավորական կողմի մի տեսակ սուբստանցիա։ Գործոն կողմը, բաժանված լինելով մարմնից, ներկայացնում է իրենից սեփական սֆերայի մեջ գտնվող ինչ-որ մի բան. նա անմահ է և հավիտենական։

[1] Տե՛ս Аристотель. „О душе". գ. 3-րդ. գլ. 4 և 5.

նկատենք, որ Արիստոտելի գործուն սկզբունքը նույնն է, ինչ որ Պլատոնի ձևափոխված, մոդիֆիկացիայի ենթարկված անմահ հոգին։ Եթե գործուն բանականությունը հավիտենական է և անմահ, ապա կրավորական բանականությունը անցողական է, ըստ որում կրավորականն առանց գործունի իրական չէ։ Գործունը հնարավորություն է, իսկ կրավորականը՝ իրականություն (իրագործվող)։ Ավելի կոնկրետ. գործուն բանականությունը,—դա դեռ «չի հարմարեցված» մտավոր առարկաներին, գաղափարներին, այդ պատճառով էլ ներկայացնում է իրենից միայն միտք իբրև հնարավորություն, մինչդեռ կրավորական բանականությունը հարմարեցված է մտավոր առարկաներին, գաղափարներին, այդ պատճառով էլ համարվում է միտք—իբրև իրականություն և անմահ, գործուն մտքի գոյության ուրույն մի ձև։ Իր ուսմունքը բանականության դերի մասին իմացության մեջ Արիստոտելն, այսպիսով, ավարտում է նրանով, որ նա ստեղծում է ինքզինքը մտածող, գիտելիքները իբրև հնարավորություն իր մեջ կրող մի սկզբունք։ Ահա այն մեռյալ ճահիճը Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ, որ հետագայում ընդգրկեց և զարգացրեց տերտերականությունն ու սխոլաստիկան։

Այսպես, ուրեմն, պաշտպանելով մատերիալիստական սենսուալիզմը Պլատոնի դեմ մղված պայքարում, Արիստոտելն ինքն էլ օտար չմնաց իդեալիստական ռացիոնալիզմին և որոշ չափով անջատեց լոգիկական մտածողությունը զգայական ընկալումից։

Բայց, չնայելով սրան, Արիստոտելը, այնուամենայնիվ, մնում է լոգիկայի, իբրև գիտության առաջին հիմնադիրը։ Նրա նախորդները (Հերակլիտը, էլեյանները, Դեմոկրիտն ու Պլատոնը) միայն շոշափում էին լոգիկայի առանձին պրոբլեմները, մինչդեռ Արիստոտելի մոտ լոգիկան հանդես է գալիս իբրև մտածողության հատուկ, սիստեմատիկ գիտություն։ Նա աշխատում էր հայտաբերել գաղափարների միջև այնպիսի հարաբերություններ, որոնք համապատասխանեին կեցության հարաբերություններին։ Բնութագրելով Արիստոտելին, Էնգելսն ասում է. «Հին-հունական փիլիսոփաները բնածին տարերային դիալեկտիկներ էին, և Արիստոտելը,—նրանց մեջ ամենահամապարփակ գլուխը,—հետազոտեց դիալեկտիկական մտածողության ամենաէական ձևերը»։[1]

Նա հետազոտեց լոգիկայի տաս կատեգորիաները (գաղափարները), այն է՝ սուբստանցիան, քանակությունը, որակը, հարաբերությունը, տեղը, ժամանակը, գործողությունը, կրումը, տիրումը և դրությունը։ Այս բոլոր կատեգորիաները հատուկ են և՛ իմացության և՛ կեցության։ Զարգացման դիալեկտիկական կոնցեպցիան իր վառ արտահայտությունը գտավ կատեգորիաներին վերաբերող Արիստոտելի ուսմունքի մեջ։ Հակառակ Պլատոնի, որ լոգիկան համարում էր իրականությունից իդեաների աշխարհը դուրս գալու մի միջոց, Արիստոտելը գտնում էր, որ լոգիկան պետք է ապահովի մեզ իրականության գիտական իմացումը. դրանով իսկ նա հետաքրքրվում էր լոգիկայի ոչ միայն ձևով, այլև բովանդակությամբ։ Լոգիկայի վերաբերմամբ մետաֆիզիկական եզրակացությունները չեն նսեմացնում Արիս-

[1] Энгельс, „Анти-Дюринг", стр. 19, изд. 1938 г

տոտելի արժեքը, որի լոգիկան խորապես կապված էր դարաշրջանի գիտական նյութերի հետ և այդ պատճառով նա չէր հանդիսանում ֆորմալ։

«Արիստոտելի մոտ,—գրում է Լենինը,—օբեկտիվ լոգիկան ամենուրեք խառնվում է սուբեկտիվ լոգիկային, որ ամենուրեք երևում է օբեկտիվ լոգիկան»։[1]

Մարքսը, դեռ 1840 թվին, սիստեմատիկ քաղվածքներ անելով Արիստոտելի «Հոգու մասին» տրակտատից, նշել է. «Արիստոտելի խորիմաստությունը զարմանալի կերպով դրսևորում է ամենանուրբ հայեցողական պրոբլեմները։ Նա գանձերի յուրահատուկ մի որոնող է»։[2]

Մի քանի խոսք ևս Արիստոտելի դիալեկտիկայի մասին։

Դիալեկտիկան նա հասկանում էր իբրև վեճի մի արվեստ, որ նպաստում է գիտական ապացույցների և ընդհանուր գաղափարների հայտաբերմանը, իբրև ինդուկցիային օգնող մոմենտներից մեկը, բայց ոչ երբեք իբրև իմացության մեթոդ»։[3]

Բայց չնայելով սրան, օբեկտիվ փաստերը ցույց են տալիս հակառակը. դիալեկտիկայի ավանդական (տրադիցիոն) հասկացողությունը (Հերակլիտ—բացառություն կանոններից), Արիստոտելի մոտ արմատականապես տարբերվում է այն փաստային և տարբերային արտահայտությունից, որ մենք տեսնում ենք նրա աշխատությունների մեջ։

Արիստոտելի իմացության թեորիայի բոլոր հիմնական հարցերը ներծծված են հնարավորության և իրականության դիալեկտիկայով (որի մասին խոսել ենք վերը)։ Վերցնենք, օրինակ, զգացող սկզբունքի և զգայության աղբյուրի, նյութի և ձևի, հոգու և մարմնի, գործոն և կրավորական մտքի և այլն հարաբերակցությունը։ Դեռ ավելին. ցույց տալով Արիստոտելի փիլիսոփայության դիալեկտիկականությունը, Լենինը առանձնապես շեշտում է նրա դատողությունները առողջության և հիվանդության, կյանքի և մահվան մասին...[4] Այնուհետև, Արիստոտելը տարբերում է շարժումն ու շարժիչը, դուրս բերելով հնարավորության և իրականության իր կատեգորիաները։ Շարժումն, ըստ Արիստոտելի, դա—ծագումն և անհետացումն է, որակական փոփոխումն, հավելումն և նվազումն, տեղափոխություն է տարածության մեջ և այլն։ Նա ընդունում է, որ շարժումը հակասություն է, և նշում է հակադրությունների հետևյալ տեսակները. ծագումն ու ոչնչացումը, ավելի մեծն ու ավելի փոքրը, աճն ու պակասումը, չորն ու թացը, տաքն ու սառը, շարժումը վեր ու վար, առաջ և ետ, աջ և ձախ։

Այս հակադրությունները դժվար չէ նկատել,—միայն արտաքին օտարացման բնույթ են կրում, թեև նրանք փոխվում են մեկը մյուսի։ Այս հանգամանքը պետք է բացատրել այն պայքարով, որ Արիստոտելը մղում էր ռելյատիվիզմի դեմ (սոփեստոսները)։ Այս պայքարի մեջ էլ նա առաջ մղեց գաղափարների, կատեգորիաների որոշակիության պահանջը և փոփոխվող առարկայի մեջ չէր ընդունում երկու հակադիր կողմերի միաժամանակ գոյությունը: Այստեղից էլ առաջ է գալիս Արիստոտելի պայ-

[1] Ленин. Филос. тетради, стр. 332.

[2] Մեջբերումը կատարված է Արիստոտելի «Հոգու մասին» տրակտատի հավելվածից, էջ 115։

[3] Տես История философии, հատ. I, էջ 225։

[4] Տես Ленин, Филос. тетради, էջ 333։

քարը Հերակլիտի և նրա՝ միասնականի երկվության դեմ։ Խոսելով Արիստոտելի դիալեկտիկայի մասին, պետք է ի նկատի ունենալ գլխավորապես նրա օբեկտիվ, տարբերային դիալեկտիկան, որով ներծծված է մտածողության ձևերի նրա ողջ հետազոտությունը և որով նա գլխավորապես ետ է մնում հիմնականում Հերակլիտի օբեկտիվ դիալեկտիկայից։

Ինչ վերաբերում է դիալեկտիկայի ավանդական (տրադիցիոն) ըմբռնմանը, ապա Արիստոտելն այստեղ ետ է մնում Պլատոնից հետևյալ իմաստով. դիալեկտիկան Պլատոնը համարում է իմացության,—թեկուզ և միստիկական «իմացության»,—մեթոդ, իսկ Արիստոտելը համարում է դիալեկտիկան իբրև իմացությունն օգնող մոմենտներից (կամ մեթոդներից) մեկը։ Այսպես է դրված հարցը դիալեկտիկայի, իբրև գրույցի մեթոդի վերաբերմամբ։ Բայց Արիստոտելը կանգնած է բոլորից բարձր գաղափարների ընդհանրացումով և անալիզով, լոգիկայի, իբրև գիտության հիմնավորումով։ Համեմատելով Արիստոտելին և Պլատոնին, Լենինն այսպես է բնութագրում Արիստոտելի փիլիսոփայությունը. «Սա, իհարկե, իդեալիզմ է, բայց ավելի օբեկտիվ և ավելի հեռավոր և ընդհանուր, քան Պլատոնի իդեալիզմը և այդ պատճառով էլ նա բնափիլիսոփայության մեջ ավելի հաճախ հավասարվում է մատերիալիզմին»[1]։

Г. Вартанян

Чувственное и логическое в древнегреческой философии

(Р Е З Ю М Е)

Классики марксизма-ленинизма указывают, что греки не дошли до расчленения, до анализа природы, она у них рассматривалась как целое, в общем и целом, что их мировоззрение основано на всеобщей связи, которая являлась для них результатом непосредственного созерцания.

На этой первой, нормально-детской ступени развития философской мысли мы имеем только наивный, первоначальный, но объективно верный взгляд на мир, в котором выражается первая форма диалектики в своей наивной простоте. С такой же наивной простотой обнаруживается подход греков к разрешению вопроса о роли чувственного и логического моментов в познании.

Милетцы не расчленяют общее на отдельное, ибо у них отдельное, особенное выступает как общее, данное в чувствах, ощущениях. Они искали общее и каждый раз находили его в чувственно-конкретной форме. Известное исключение составляет Анаксимандр, который сделал смелый шаг от чувственной формы материи к некоей абстрактной материи, к общему („апейрон"). У милетцев мы имеем абсолютное доверие к чувственным восприятиям, а познаваемость мира у них само собой разумеется. Наивная диалектика выражена в

[1] Ленин, Филос. тетради, стр. 288

связи общего с определенными вещами, понимаемые ими в развитии; в наивно *помеченных проблемах* материи, движения и изменений, общего и отдельного и т. д.

Гераклит, один из основателей объективной диалектики, хотя, подобно милетцам, общее нашел в чувственно-конкретном, но сделал шаг вперед в вопросе о соотношении чувственного и логического. Он больше всего (не абсолютно) доверяет чувственным восприятиям. Гераклит первый указал на связь чувственного с логическим, на трудности познания и на познаваемость мира. Чувственно-образная диалектика у Гераклита получает свое высокое, более непревзойденное в античной философии развитие.

Элеаты сделали следующий шаг вперед в развити философии, который заключается в наивном указании на различие между сущностью и явлением, на идею тождества, общего и единого. Они впервые пытались выразить движение в логике понятий и ставили вопрос о его истинности. Если их предшественники ставили вопрос о развитии природы, то они ставили вопрос об отношении развития к понятиям, к категориям мышления и, исходя из принципа абсолютности бытия, они подошли к вопросу об относительности человеческих понятий. Далее. Впервые элеаты указали на противоречивость категорий движения, времени, пространства, прерывности, непрерывности, движения и покоя, и дали повод к диалектическому исследованию этих категорий.

„Несмотря на наивно материалистический характер мировоззрения в целом, уже у древнейших греков имеется ядро позднейших разногласий".[1] Фалес признал душу отличной от тела, Анаксимен же—материальной, т. е. душу считал воздухом. Пифагорейцы даже абсолютизировали душу, объявляя ее бессмертной и переселяющейся, а чувственные вещи, тела—чисто случайными. Элеаты свое метафизически понятое бытие противопоставляли видимости. Мир явлений считали небытием и областью, которая принадлежит чувственным восприятиям. Отрицали познавательное значение чувственных вещей, явлений, тем самым отрицали роль чувственного восприятия как источника познания. Если у милетцев—абсолютное доверие к чувствам, у Гераклита—начальное, во верное понимание связи чувственного и логического, то у элеатов чувственное умаляется, и истинное бытие, по их учению, познается только разумом. Так, элеаты оторвали абстрактное мышление от чувственного познания, от ощущения.

Греческая философия во втором периоде своего развития дала таких великанов мысли, как Демокрит, Платон и Аристотель, которых занимали проблемы, объективно поставленные их предшественниками (проблема бытия и обусловленная ею проблема отношений неизменного и изменчивого, всеобщего и единичного к действитель-

1 Энгельс, Диалектика природы, стр. 133.

ности, проблема соотношения чувственного и логического, поставленная в связи с вопросом о познании единичного и всеобщего и т. д.).

В разрешении этих проблем философы второго периода проводят определенную точку зрения. Демокрит и Платон сознательно противопоставляли материализм и идеализм. Эта борьба партии уже указывает на то, что древнегреческая философия в какой-то степени теряла свою первоначальную стихийность, а диалектика приобрела значение метода собеседования, постепенно отрываясь от материализма, от объективного процесса познания.

Древнегреческий материализм дошел до своей высшей точки в философии Демокрита, которая еще сохранила стихийно-диалектический характер. Демокрит противопоставил элейскому учению о двух мирах свое замечательное учение об атомах и пустоте, которые обусловливают и отрицают друг друга. Он чувственные восприятия считает за единственный источник познания, они доставляют весь материал для логического познания. В познаваемости мира Демокрит не сомневался. Больше того, он впервые „слегка" исследовал понятия и вплотную подошел к проблеме сущности и явления, общего и единичного.

Платон ведет бешеную борьбу с материализмом Демокрита и для его преодоления сосредоточил свое внимание на исследовании понятий, превращенных им в отдельное существо. Он материю считал отрицательной категорией, а истинно сущим—мир вечных идей. Платон идеалистически расколол действительность на два мира и оторвал тем самым логический момент от чувственных восприятий, общее от отдельного, сущность от явлений. Чувства для Платона не играют никакой роли в познании истины, истинным является логическое знание, понятое исключительно мистически. Диалектику Платон понимал, главным образом, как метод собеседования. Стихийно-диалектические моменты в исследовании понятий у него переплетаются с формальной логикой, доминирующей над первыми.

Аристотель—вершина всей греческой философии, его философия—итог достижения всего предшествующего и своего века. У него искательски переплетаются материалистическая и идеалистическая линии. Он не сомневается в реальности внешнего мира. Однако, если Платон считал материю отрицательной категорией, то Аристотель материю считал пассивной. В спорах с Платоном о роли чувств в познании Аристотель утверждал, что чувства являются основным источником познания. Он верит в силу разума и в познаваемость мира. Но идеалистическая непоследовательность Аристотеля привела его к признанию еще другого источника познания: разум, форма форм...

Хотя Аристотель традиционно понимает диалектику как средство спора, но его философия пронизана стихийной, выступающей ограниченно, диалектикой: чувствующее начало и объект ощущения; понимание роли чувственного восприятия и логического мышления;

мысленное выражение предметов, их форм; категории возможности и действительности, которые определяют ход логического исследования форм мышления; десять категорий, которые собою отражают соответствующие стороны бытия и т. д. и т. п. Все это указывает на то, как много сделал Аристотель для дальнейшего развития философии. Но в своем исследовании логики, которую основал как науку, Аристотель бьется вокруг проблем общего и отдельного, чувственного и логического, диалектического перехода от ощущения к представлению, затем к логическому мышлению. „Запутался человек" (Ленин).

Энгельс говорит: „... В многообразных формах (мы взяли главные направления—*Г. В.*) греческой философии имеются в зародыше, в возникновении почти все позднейшие типы мировоззрения".[1]

Действительно. Это можно иллюстрировать следующими примерами: у материалиста Демокрита мы имеем исследование движения в его низшей форме. Такое исторически ограниченное исследование не дало ему правильно объяснить происхождение качеств и привело его к учению о темном роде познания. Последнее в новое время послужило источником локковского учения о „вторичных" качествах, от него—Беркли и др. Платон, давший начало известному исследованию понятий своим метафизическим, идеалистическим учением о мире вечных неизменных идей, сделался основным источником объективного идеализма и поповщины.

Аристотель, подготовив логику Гегеля, своим искательским исследованием дошел до эклектизма. Также решил основной вопрос философии, вопрос о роли логического и чувственного, общего и отдельного и т. д. Так Аристотель сделался источником и здорового материалистического и мертвого идеалистического, схоластического.

Не забудем, что историческая роль древнегреческой философии определяется, как об этом неоднократно указывают классики марксизма-ленинизма, главным образом ее стихийно-материалистическим характером, которая в силу этого не могла дойти до расчленения, до анализа природы. Этот первоначальный, стихийный, но верный взгляд на мир, в смысле схватывания общей картины явлений, оказался недостаточным для объяснения частностей, из которых она состоит. Поэтому он должен был уступить свое место другим мировоззрениям, которые выросли на базе новых общественно-экономических отношений, новых достижений науки и техники.

[1] Энгельс. Диалектика природы, стр. 90.