

Գ. Վարդանյան

ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ԸՍՏ ԲՈՎԱՆԴԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՏԱՖԻԶԻԿԱԿԱՆ  
ՀԵՏԱԶՈՏՄԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՄԱՍԻՆ՝  
(Բնկոնից մինչև 18-րդ դարի ֆրանսիական մատերիալիստները)

ԶԴԱՑԱԿԱՆԸ ԵՎ ՏՐԱՄԱԲԱՆԱԿԱՆԸ 17-ԻՂԻ ԴԱՐԻ  
ՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

1

Եվրոպայի ժողովուրդների կյանքում, մասնավորապես Անգլիայում՝ 16—17-րդ դարերը բնորոշ են իրենց սոցիալ-տնտեսական ու տեխնիկական մեծ առաջխաղացմամբ: Բուրժուական հասարակարգը դալիս էր փոխարինելու ֆեոդալականին:

Բուրժուազիային հարկավոր էր գիտություն իր արդյունաբերության համար, գիտություն, որը պետք է հետադոտեր ֆիզիկական մարմինների հատկությունները և բնության ուժերի արտաշայտման ձևերը<sup>1</sup>: Դրա համար նա դիմեց անտիկ հասարակության ժառանգությանը: Վերսկսվեցին միջնադարյան խավարի ու վայրենի ռեակցիայի կողմից ընդհատված զբաղմունքները՝ աստղաբաշխություն, մեխանիկա, ֆիզիկա, անատոմիա, ֆիզիոլոգիա: Այժմ գիտությունն ապստամբեց եկեղեցու դեմ, բուրժուազիան գիտություն կարիք ուներ, մասնակցեց այդ ապստամբության<sup>2</sup>:

Հսկայական էր ականավոր այն գիտնականների թիվը, որոնք ձգտում էին բարեփոխել ու կառուցել գիտությունը գիտողության և զգացական փորձի հիման վրա: Հենց այդ փոթորկալից էպոխայում սկսվող բուրժուական բարեփոխության ժամանակ հնչեց մատերիալիզմի և առհասարակ նոր ժամանակի փորձնական գիտությունների ճշմարիտ նախահոր՝ Ֆրանցիսկ Բեկոնի հուժկու ձայնը, որը սովորեցնում էր, թե գիտության նպատակն է ավելացնել մարդկային հզորությունը և նրա իշխանության ուժեղացումը բնության հանդեպ, բնության իսկ օրենքների իմացության ճանապարհով: Գեպլերի, Կալիլեյի, Ստեինի և ուրիշների՝ անցյալի հին ու խարխուլ արագիցիաները համարձակորեն ջարդուփշուր անող նոր գիտության (բնագիտություն) հիմնադիրների ժամանակակիցն էր նա:

Հետաքրքրական է մեջ բերել Հեգելի գնահատականը բեկոնյան էպոխայի մասին: Չհասկանալով հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների զարգացումը, Հեգելը գրում է. «Ոգին ընդունում է, որ բնության մեջ, աշխարհում նույնպես բանականություն պետք է լինի, որովհետև աստված խելա-

<sup>1</sup> Այս հոդվածն իմ «Զգացականի և արամբանականի հարցի մասին միջմարջան փիլիսոփայության մեջ» աշխատության երկրորդ բաժինն է: Առաջին բաժինը առաջնական ՄՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակական գիտությունների սերիա), № 5, 1946 թ. ճուշդ արված բոլոր աղբյուրները ուսուներեն են:

<sup>2</sup> Էմպիո. «Առցիալիզմի պարզացումը ուսողիայից ղեղի գիտությունը», 1940 թ.:

<sup>3</sup> Նույն աեղում:

ցիորեն ստեղծեց այն: Այժմ առաջ է եկել բնությունը դիտելու և ուսումնասիրելու ընդհանուր հետաքրքրություն... Այդպիսով փորձը դարձավ գիտություն աշխարհի մասին, որովհետև փորձը մի կողմից ընկալում է, ապա և ներքինի օրենքի, ուժի բացահայտումն է... Փորձնական գիտությունը մասնավորապես արագ է զարգանում նրանց մոտ (ուսմանական ազգերի մոտ — Գ. Վ.): Մարդկանց թվաց, որ իբր թե աստված միայն հիմա ստեղծեց արեգակը, լուսինը, աստղերը, բույսերը և կենդանիներին, իբր թե այժմ առաջին անգամ սահմանվեցին օրենքները, որովհետև մարդիկ միայն այժմ հետաքրքրվեցին նրանցով, երբ նրանք իմացան իրենց բանականությունը:

Եթե դեն գցենք հեգելյան բնութագրության միասնական, կենսա միայն նրա գույակությունը՝ փորձը դարձավ գիտություն աշխարհի մասին: Այս ճիշտ է: Իսկ այդ գիտության հիմնադիրը, ինչպես Մարքսն է նշում, Բեկոնն էր:

**Ա. ԶԳԱՑԱԿԱՆԸ ԻԲՐԵՎ ԻՄԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԻԱԿ ԱՆՍԽԱԼԱԿԱՆ ԱՂՔՅՈՒՐԸ**

(Տրամաբանականի պերի քերականությունը իմացություն մեջ)

Զգացական փորձի ծառայություններից օգտվող հնադարյան մատերիալիստները Բեկոնի մոտ հակադրվում են բնության մասին սխոլաստների ունեցած ֆանտաստիկ պատկերացումներին: Էլավ է մաս-մաս անել բնությունը, — ասում է Բեկոնը, — քան վերացարկել նրանից: Հենց այդ էլ կատարեց Դեմոկրիտի շնորհիվ, որն ուրիշներից ազնիվ շուտ ներթափանցեց բնությունը: Բեկոնն առաջ քաշեց զգացական ընկալման անսխալականությունը որպես բնությունը ճանաչելու միակ աղբյուր: Ըստ Բեկոնի իմացությունը սկիզբ է առնում զգացություններից: Զգացությունները պետք է դատեն միայն փորձի մասին, իսկ փորձը՝ բուն առարկայի մասին: Այսպիսով, զգացությունները կապված են փորձի հետ, իսկ փորձը՝ մարդուց անկախ գոյություն ունեցող առարկայի հետ: Մարդկային զգացությունները, պատկերացումները, գաղափարները (понятия) ոչ այլ ինչ են, բայց եթե արտաքին առարկաների ներգործությունը մեզ վրա: Ի տարբերություն Դեմոկրիտից, որը համարում էր, թե զգացությունները կարող են լինել և մոլորությունների աղբյուր, Բեկոնը լիովին վստահում է նրանց ցուցումներին:

Բեկոնը չի սահմանափակվում զգայական ընկալման ստադիայով, ինչպես այդ անում են էմպիրիկները: Համարելով, որ զգացական հաղորդում է փաստական հարուստ մատերիալ, նա պահանջում է օգտվել թեորետիկ մտածողությունից և մատնանշում է զգացականի ու տրամաբանականի միջև եղած որոշ կապը: Ըստ Բեկոնի, այդ երկուսի միության խընդիրը պետք է հանդիսանա վերելքը՝ եղանի տպավորություններից, զգայական իմացությունից դեպի պրինցիպները, աքսեոմները:

Բարձրագույն այդ բարդ պրոցեսի համար Բեկոնն առաջադրում է իր ինդուկտիվ մեթոդը: Նա դառնում է, որ այդպիսի մեթոդը կօգնի ապատա-

<sup>1</sup> Հեգել, հատ. V[II], էջ 407—408.

<sup>2</sup> Բեկոն, Նոր օրհանոն, 1938 թ., էջ 31.

զրվելու ճշմարտությունը հայտաբերելուն խանգարող կեղծ պատկերացումներից և կանխակալ իդեաններից, Բեկոնը սքանչելի պատկերավորությամբ քննադատում է իր հակառակորդների մեթոդը և ցույց է տալիս իր մեթոդի արժանիքը, նա նշում է, որ նեղ-սահմանափակ էմպիրիկները մրջյունի պես միայն հավաքում և օդավում են այդ հավաքածից. զուտ ուսցիոնալիստները, մի կողմ թողնելով զգայական ընկալումը, սարդի նման իրենցից հյուսվածք են ստեղծում: Վերջապես՝ իսկական դիտնականը մեղվի նման հավաքում է զգայական փորձի մատերիալը և դասավորում է այն իր հոյեցողությամբ, փոփոխում է այն իր ունակությամբ,— ուսցիոնալ մշակման ճանապարհով դարձնում է պատկերացումներ և ռասկացողություններ: Ըստ կարգի վերջին մեթոդը հենց իր՝ Բեկոնի էմպիրիկ մեթոդն է. նրա ինդուկտիվ լոգիկան, որը հսկայական դեր է խաղացել դիտության պատմության մեջ:

Բեկոնն այդ մեթոդով հանգեց արտացոլման մատերիալիստական թեորիային: Զգայական ընկալումները նա համեմատում է արտաքին առարկաներից ստացած ճառագայթներն արտացոլող և իր սեփական ընդթյունը իրերի բնությանը խառնող հայելու հետ: Վերջին հանգամանքը կարող է տալ մտապատկերների աղավաղում: Այդ ըսկ պատճառով, ըստ Բեկոնի, դիտական իմացությունը պետք է տիեզերքի պատկերը և պատճենը զծագրի մարդու ուղեղում, այն էլ այնպիսի տիեզերքի, որը գոյություն ունի իրականության մեջ, և ոչ թե այն տիեզերքի, որը պատկերվում է այս կամ այն մարդուն զուտ իր սեփական խելքի ներշնչմամբ:<sup>1</sup>

Ինչպես հայտնի է, իր ժամանակին Դեմոկրիտը մատնանշեց, որ առարկաներից անջատվում են ճշտորոշ մատերիական պատկերներ, որոնք, սակայն, միջանկյալ օդային միջավայրի և զգայական օրգաններից արտահոսման աղեցությունն են: Ելնելով այդ սկզբունքից, Դեմոկրիտը հանգեց այն եզրակացության, որի համաձայն՝ զգացություններն ավայրները տալիս են կարծիքներ: Ըսկ Բեկոնը, հաստատելով հիմնականում Դեմոկրիտի դրույթը, ժխտում է սուբեկտիվիստական կառուցումների համար առիթ հանդիսացող նրա եզրակացությունը: Իրա հետ միասին, դիմելով գիտական իմացությանը և պահանջելով նրանից տիեզերքի ճշտորոշ պատկերը և պատճենը չզծագրի մարդու ուղեղում... ս. այդպիսով նա բացահայտում է պարզորոշ հավատ դեպի մարդկային գիտելիքները, գիտությունը: Զգայական ընկալումների նկատմամբ Բեկոնը սկեպտիկ չէ, երբ նա համեմատում է այն՝ ճառագայթներ խոտորող ռայելու հետ: Հակառակ սկեպտիկների, նա գտնում է, որ զգացությունների հաճախ պատահող թերությունները վերացվում են որոշ հմտության օգնությամբ: Զգացումներն իրենք ռանսխայովան են, և միանգամայն բավական են դիտության համար: Սակայն պետք է նշել, որ Բեկոնը արտացոլում է հսկանում է շարժման սահմաններից դուրս— մետաֆիզիկորեն, որպես առարկայի քարացած պատճեն: Մարդու բանականությունը նա համեմատում է հայելու հետ, իսկ արտացոլումը՝ հայելու մեջ առարկայի ակնթարթային արտացոլման հետ: Բեկոնը չկարողացավ հասնել արտացոլ-

<sup>1</sup> Բեկոն, Երկ. ժող., հատ. II, 1874 թ., էջ 16.

<sup>2</sup> Բեկոն, Երկ. ժող., հատ. I, 1874 թ., էջ 342.

ման թեորիայի դիալեկտիկական-մատերիալիստական ըմբռնմանը, որի համաձայն՝ իմացությունը—շարժման, զարգացման, փոփոխություն մեջ զրտնաբերող առարկայի արացողման պրոյեկցիան է, և որ արտացոլմանը հասնում են մարդու հասարակական պրակտիկայի մեջ: Բեկոնի մոտ ճշմարտության կրիտերիումի ըմբռնումը բնականաբար պայմանավորված է նրա արտացոլման ըմբռնմամբ: Նա կոչ է անում մոտեցնել թեորիան պրակտիկային, սակայն հասկանում է այն տեխնիկորեն, և ոչ թե որպես հասարակական-արտադրական գործունեություն: Այդ է պատճառը, որ Բեկոնի մոտ ճշմարտության կրիտերիումն ռեզոլուտն ու գործն է: Լսենք նրան.

«Մի բան է թեորիականը, այլ է պրակտիկականը,—ասում է Բեկոնը,—սակայն նրանք ըստ էության միևնույնն են, որովհետեւ ամենաօգտակարը պրակտիկ կիրարկության մեջ միաժամանակ ամենաճշմարտն է թեորիայում: Ապա՝ օգուտը և գործը հանդիսանում են թեորիայի ճշտության վկայությունը և երաշխիքը»<sup>1</sup>

Բեկոնի փիլիսոփայության կենտրոնը նրա մատերիալիստական ուսմունքն է առաջնային ձևերի մասին: Բնության մասնատումը Բեկոնին բերում է մատերիայի առաջնային ձևերի ուսմունքին: Այդ ձևերը որակապես որոշ են և հանդիսանում են մատերիայի շարժման որոշ տեսակը: Այստեղից Բեկոնը եզրակացնում է, որ մատերիան բաղմորակ է, բազմակողմանի, գործարար է և շարժվում է անընդհատ: Երբ առաջին քննարկում է, այլ ձգտում է, մատերիայի շարժարանքն է, որը Բեկոնի մոտ էր պոետիկական զգացական փայլով ժպտում է կենդանի մարդուն:

«Մատերիայի առաջնային ձևերը,—ասում է Մարքսը,—կենդանի անհատականացնող, ներքուստ նրան հատուկ, սպեցիֆիկ տարբերություններ առաջացնող՝ հեկան օւժեր են»:

Որակապես որոշակի բոլոր իրերը բաղկացած են զանազան բազմորակ պարզ հատկությունների զուգակցությունների: Ըստ Բեկոնի, ըմբռնելով մատերիայի այդ պարզ որակապես վերջնական հատկությունները, մենք սպասում ենք էմպիրիկ և ինդուկցիոն իմացությունը և կարող ենք զրտնաբերել մատերիական հատկությունների փոխարկումների գաղտնիքը: Հարցը միայն այն է, թե ինչպիսի բնություն ունեն ամենապարզ այն առաջնային հատկությունները, որոնցից ձևավորվում են բոլոր իրերը: Այդ հարցին պատասխան տալիս՝ Բեկոնը դիմում է Անաքսագորին և Դեմոկրիտին, պընդելով, թե ատոմները կամ «հոմեոմերները»—սերմերը (նույնացնում է նրանց)՝ իրենց մարմնի մեջ պարունակում են բոլոր մարմինների էլեմենտները: Նա կատեգորիկ կերպով մերժում է «բատրակտ» մատերիան և ուսուցանում է, որ այդ սկզբնային էլեմենտները գոյություն ունեն ոչ պակաս ռեալ կերպով, քան նրանցից բխածները, և որոշ իմաստով անգամ ավելի ռեալ են: Քանի որ այդ առաջնային գոյը գոյություն ունի ինքնակայորեն, մինչդեռ մնացածը գոյություն ունի շնորհիվ նրա»<sup>2</sup>

Հետաքրքրական է, թե ինչպես է Բեկոնը բացատրում ձևերի ու պարզ հատկությունների հարաբերակցությունը: Ըստ Բեկոնի՝ ձևն առաջնային էլե-

<sup>1</sup> Ինկոն, Երկ. ժող., հատ. II, էջ 80.

<sup>2</sup> Իդեա և էմպիրիա, հատ. III, էջ 187.

<sup>3</sup> Բեկոն, Պրինցիպներ և սկզբնաբեր մասին, 1937, էջ 22.

մեծությունների հատկությունների աղբյուրն է, նրանց սկիզբը, ներքին և Կամրնդիա-  
նուր պատկերը: Ձևը առարկայի որակական որոշակիությունն է, նրա  
շարժման օրենքը: Այստեղ դրանցում է ինչ-որ առանձնահատուկ, անկեղծ  
մտերմություն Բեկոնի կողմից դեպի անտիկ մատերիալիստները: Վերանք  
բոլորը,—ասում է նա,—մատերիալ բնորոշել են որպես ակտիվ: որպես  
որոշ ձև ունեցող և որպես իր մեջ շարժման սկզբունք պարունակող: Չար-  
զացնելով նրանց սահմանումները մեխանիստական մատերիալիզմի ուղղու-  
թյամբ, նա ինքը գերծ չմնաց անտիկ հայտնի տարերայնությունից: Նրա  
մոտ նախ ձևով թաքնված են մատերիալիստական ուսմունքի բազմակող-  
մանի դարգացման սաղմերը: Օրինակի համար, ձևի իր ուսմունքի մեջ նա  
եղևում է քանակապես և որակապես սահմանափակ անփոփոխ առաջնային  
էլեմենտներից, որոնց և մեխանիկորեն միաբերեց աշխարհի բովանդակ  
յուրահատկությունը: Այս արդեն հայտնի կերպով նշում է անցումն բնու-  
թյան որակական ըմբռնումից անորակ նույնակերպ, անբաժանելի ատոմ-  
ներին: Եվ իսկապես, այդ անցումը մեխանիստական մատերիալիզմին՝ կա-  
տարվեց Բեկոնին շարունակող չորբսի կողմից, որը և մատերիալիզմին  
մաթեմատիկական ձև տվեց:

Մի քանի խոսք ճշմարտության և զգայության հարցերում Բեկոնի  
մի քանի թեոլոգիական անհետևողականությունների մասին:

Բեկոնը կանգնած էր երկակի ճշմարտության տեսակետի վրա (այդ  
տեսակետը հետագայում զարգացրեց Դեկարտը): Նա զիտությունը բաժա-  
նում էր երկու կարգի. ա) Թեոլոգիա, որը զբաղվում է զուտ հավատի  
օբեկտ հանդիսացող աստծով, բ) Փիլիսոփայություն, որը, հենվելով զգա-  
յական փորձի և դիտողության վրա, ուսումնասիրում է բնությունը: Նրանք  
իրենց բնագավառները չպետք է խառնեն իրար: Ինկոնը խիստ սաեմանա-  
փակում է. կրոնի հավակնությունը՝ գիտությանը քոյսը բնագավառներում  
անբաժան իշխելու նկատմամբ:

Երկակի ճշմարտության սկզբունքից է բխում Բեկոնի այն պնդումը,  
թե մարդն ունի երկու հոգի՝ ա) բանական և բ) զգայական: Հստ Բեկոնի  
առաջինը սկիզբ է առնում աստվածային շնչառությունից, հատուկ է մի-  
այն մարդուն և մտնում է թեոլոգիայի շրջանը: Երկրորդն իր բնությամբ  
մարմնական է և հատուկ է ողջ օրգանական աշխարհին: Սակայն Բեկոնի  
թեոլոգիական այդ անհեանողականությունները վճռական դեր չեն խաղում  
նրա մատերիալիստական փիլիսոփայության մեջ և զուտ արտաքին ձևական  
նշանակություն ունեն: «Սնահավատությունը, կույր և ոչ-չափավոր կրթո-  
ւթյունը դեպի կրոնը՝ Բեկոնը համարում էր փիլիսոփայության չա-  
րանենդ թշնամիներից մեկը:

Փիլիսոփան ենթադրում է, որ զգայությունը պոյություն ունի  
բոլոր առարկաների մեջ. երբ մազնիսը երկաթ է ձգում, և ևրբ նավթը  
դեպի բոցն է ձգտում, և լույսի ճառագայթներն անդրադառնում են սպի-  
տակ առարկայից, երբ կենդանիների մարմիններն օգտակար նյութեր են  
կլանում և այլն:

Ճիշտ մատնանշելով անանցանելի՝ սահմանի բացակայությունը օր-

<sup>1</sup> Բեկոն, Պրինցիպների և սկզբների մասին, էջ 33:

<sup>2</sup> Տե՛ս Սաբես և Լոգելս, հաա. III, էջ 157:

<sup>3</sup> Բեկոն, Ծրկ. ժող., հաա. II, էջ 70:

զանական ու անօրգանական աշխարհի միջև, համենայն դեպս Բեկոնն օրեկտիվորեն ի վիճակի չեղավ նկատելու նրանց տարբերությունը։ Նրանք միջև եղած որակական տարբերությունը իրենց սպեցիֆիկ օրինաչափություններով, Դրանով պետք է բացատրել նրա հայտնի դրույթը՝ «Մի խոսքով, զգայությունը գոյություն ունի ամենուրեք»։

Բեկոնը զգայությունն առանձնացնում է զգացությունից։ Զգացողությունը հատուկ է ոչ բոլոր մարմիններին, նա կարևոր դեր է խաղում միայն օրգանիզմների մոտ։ Որոշելով նրանց գործունեությունը, Բեկոնը որոնում է, որով ցույց է տալիս իր ժամանակի բնագիտության զարգացման համեմատաբար ցածր աստիճանը, որի պայմաններում մտածողը չէր կարող հասնել դիալեկտիկական մատերիալիզմի այն հիմնական դրույթի ըմբռնմանը, որի համաձայն՝ «Իրեն»՝ մատերիայի կառուցվածքի հիմքում միայն ենթադրել կարելի է զգայության նման ընդունակության գոյությունը և որ «պարզորոշ ձևի զգայությունը կապված է միայն մատերիայի բարձր ձևերի հետ (օրգանական մատերիա)»<sup>1</sup>։ Բեկոնն ի վիճակի չեղավ նիշտուծելու մատերիայի և զգայության միասնականությանը և դիտարկելու արատալից զգացման դերի հոբեյթը իմացության մեջ։ Այս միայն առաջադրեց փիլիսոփայությանը այդ պրոբլեմը։

Զգացական փորձի և զգայության մասին Բեկոնի ուսմունքը նախատվյալ հանդիսացավ լոկկի սենսուալիզմի զարգացման համար։ Սակայն, նախքան լոկկին անցնելը, համառոտակի քննության առնենք, թե ինչպես են մեր հարցը լուծում ուսցիոնալիստները։

#### Բ. ՏՐԱՄԱԲԱՆԱԿԱՆՈՒ ԸՇՄԱՐԻՏ ԻՄԱՑՈՒԹՅԱՆ ԱՆՔՅՈՒՐՆ Է

Ինչպես հայտնի է, նոր ժամանակի փիլիսոփայությունը զարգանում էր արդեն բավականաչափ դիֆերենցիացիայի ենթարկված գիտության հետ սերտ կապակցված։ Ընդ սմին փիլիսոփայությունն իր պարտքն էր համարում գտնել իմացության լավագույն մեթոդը և դրանով իսկ օգնել գիտությանը, մարդուն՝ տիրելու բնության ուժերին։ Այս տեսակետից անտիկ փիլիսոփայությունը, կապված լինելով իրեն ժամանակի ընդհանուր գիտական մակարդակի հետ, քիչ բան էր տալիս։ Ինչ վերաբերում է վերածնունդի և պոստիվ փիլիսոփայությանը, ապա այն որպես հիմքում բուրժուական փիլիսոփայություն, բայց սխալաստիկայի զգալի ուղղիմենտներով, փիլիսոփայության օրեկտները՝ բնությունը և մարդուն ձեռք բերեց արդեն ամուր կերպով, բայց շատ քիչ բան արեց կամ ոչինչ չարեց այդ օրեկտների իմացության մեթոդը մշակելու համար։ Դրանով պետք է բացատրել իմացության մեթոդի վերաբերյալ նոր ժամանակի փիլիսոփաների ժրաշան հոգացողությունը, որը պայմանավորված էր ձևավորվող հասարակական նոր կարգերի նոր պահանջներով։

Այդ շրջանում (17-րդ դարում) տնտեսական ու քաղաքական տեսակետից հետաձևաց Ֆրանսիայում էմպիրիզմի տեղը բռնում է ռեկարտի կոմպրոմիսային ռացիոնալիզմը, որի մեջ միացված են երկու տարբեր փիլիսոփայական ելակետներ՝ մեխանիկական-մատերիալիստական հիմքերի վրա կառուցված ֆիզիկական և մետաֆիզիկական, որը հին սխալաստիկական աշխար-

<sup>1</sup> Լեոն, համ. XIII, էջ 37.

հայացքի ու նոր, մեխանիստական ընագիտության կոմպրոմիսն էր արտահայտում:

Բեկարտն իր փիլիսոփայության խնդիրն էր համարում գտնել բացարձակապես ճիշտ սկզբունք, դրանից ելակետ, փրկվելու ժառանգած դոգմաներից ու կարծիքներից և օգնել գիտությանը օգտագործելու բնության ուժերը մարդու հպատակների համար: Այդ խնդիրը լուծելու համար ռացիոնալիզմի հիմնադիրը հայտարարեց այն սկզբունքը, թե ամեն ինչի գոյությունը կասկածելի է: Միայն կասկածող միտքն է, որ անկասկած է նրա համար, իսկ մտածողությունը ստույգ փաստ է. այստեղից էլ բխում է նրա՝ «Մտածում եմ, հետևաբար՝ գոյություն ունեմ» ռացիոնալիստական նշանաբանը:

Այդ «արսուղուտ» սկզբունքը ներթափանցում է ողջ դեկարտյան մետաֆիզիկային. այստեղ Դեկարտն ապացուցում է, որ գոյություն ունեն աստված և սրա կողմից միավորված երկու ինֆինիտը սուբստանցիաներ՝ մտածողություն և տարածություն (մատերիա): «...Ես կամ, հետևաբար՝ աստված կամ. կամ թե հետևյալը. «Ես մտածում եմ, հետևաբար՝ ես ունեմ ոգի, որը տարբերվում է իմ մարմնից...»:

Այս դրույթները պարզորոշ կերպով բացահայտում են դեկարտյան դոգմալիզմի բովանդակությունը:

Իր մեթոդոլոգիական դրույթի համաձայն՝ բեկարտը կասկածում է զգացական առարկաների գոյությունը: Ըստ նրա կարծիքի՝ ճշմարտության կրիտերիումը ոչ թե հասարակական պրակտիկան է, այլ մեր պատկերացումների պարզորոշությունը և որոշակիությունը, որպես մարդու ներքին հայեցում կամ ինտուիցիա: Սակայն պետք է նշել, որ Դեկարտի ինտուիցիան միատիկական, իռացիոնալ կատեգորիա չէ, այլ միայն ցույց է տալիս մտահայեցողության սահմանային պարզությունը և որոշակիությունը. այն սպեկուլատիվ մոմենտ է: Այսու հանդերձ, ժամանակակից խավարապաշտները, ձեռնագողշակները, ֆաշիստական ինտուիտիվիստները—միատիկները կառուցում են Դեկարտի այս թույլ և արատավոր իմացաբանական սկզբունքներին (ֆաշիստական խավարապաշտների մասին՝ այս աշխատության վերջում):

Դեկարտի զգացություններին երկրորդական տեղ է տալիս. նրա կարծիքով, իրերի մասին զգացությունները միայն ազդու տեղեկություններ են տալիս և դրանով իսկ մեզ մոլորության մեջ են գցում: Այդ հիման վրա մարդկային գիտակցության իդեանները սրանց ինքնուրույն աղբյուրներով նա բաժանում է երկու տեսակի. ա) ածանցական—այսինքն, զգացություններից առաջացող, և բ) «բնածին» իդեաններ, որոնք սահմանվում են ինտուիցիայի օգնությամբ և արժանահավատ են: Դեկարտն այդ իդեանների շարքն է դասում աստծու իդեան, մաթեմատիկական աքսիոմները և այլն): Այդպիսով, բեկարտի մոտ զգացականը և տրամաբանականը միանգամայն անջատվում են իրարից ու վեր են ածվում երկու ինքնուրույն սկիզբների, նրա կողմից փիլիսոփայության հիմնական հարցի դուալիստական լուծման արտահայտությունն է այդ: Այնուհետև, եթե Բեկոնը

<sup>1</sup> Դեկարտ, «Կանոններ մաթի դեկավաթության համար», 1836 թ., էջ 120:

<sup>2</sup> Նույն աեղում, էջ 57:

դյուռը համարում էր գիտության նպատակը և այդ նպատակին հասնելու համար տվեց իմացության էմպիրիկ մեթոդ (ինդուկցիա), ընդունելով, որ մեր զգացական օրգանների վրա արտաքին իրերի թողած ազդեցությամբ ստացվող զգացական փորձը, զգայությունը իմացության միակ աղբյուրն է, ապա Դեկարտը, արտաբանելով իր համաձայնությունը Բեկոնի հետ, գիտության նպատակները, անգամ փիլիսոփայության խնդիրները սահմանելու հարցում, տալիս է իմացության ռացիոնալիստական մեթոդը և իմացության միակ աղբյուրը համարում է բանականությունը, տրամաբանական մտածողությունը, որն իր հիմքում ունի «բնածին» իդեաներ։ Դեկարտյան իմացության այդ աղբյուրն արդարացի և եռանդալիստական քննադատության ենթարկվեց մատերիալիստների կողմից, չնայած նրան, որ հենց այդ էլ պատճառներն է համարվում է Դեկարտի ծառայությունը այն իմաստով, որ բանականության և եկեղեցու գերիշխանության պայմաններում նա համարձակորեն հայտարարեց մարդու բանականության ամենահզորությունը, բանականություն, որն ըստ նրա ինքնին ճշմարիտ է։

Դեկարտի դուալիզմի հաղթահարման հիման վրա Սպինոզան կազմեց իր մոնիստական-մատերիալիստական հոյակապ սխեմա՝ Սպինոզայի մոտ վերանում են դեկարտյան երկու ինքնուրույն սուբստանցիաները՝ տարածությունը և մտածողությունը։ Նրանք դառնում են անբաժան սուբստանցիայի ատրիբուտներ։ Դրա հետ միասին Սպինոզան հաղթահարում է նաև Դեկարտի «բնածին» իդեաները։ Դեռ Դուռն Սկոտտը հարց էր տալիս ինքն իրեն—բնդունակ չէ՞ արդյոք մատերիան մտածելու։ Այդ հարցին պատասխանեց և ճիշտ պատասխանեց Սպինոզան, հայտարարելով մի սուբստանցիա երկու հիմնական ատրիբուտներով՝ տարածականությամբ և մտածողությամբ։

Սպինոզան միանգամայն դիտակցաբար զգեստավորեց իր սուբստանցիան աստծու հասկացողությամբ, մի հասկացողությամբ, որը զուրկ է ամեն տեսակի կրոնական իմաստից։ «...Սպինոզայի մոտ,—ասում է Մարքսը,—նրա սխեմայի ներքին իրական կառուցվածքը բոլորովին տարբեր է նրա ձևից, որով նա դիտակցաբար ներկայացրեց այն»<sup>1</sup>։ Եվ դա միանգամայն հասկանալի է այն ժամանակվա պայմանների տեսակետից։ Լուչիի Վանինին աստծուն սուբստանցիա կոչում տվեց, որի համար նրան այրեցին 1619 թվականին։ Նման բաները Սպինոզան դիտեր և հիանալի հաշվի էր առնում։ Այդ երևում է թեկուզ և նրանից, որ երբ 1673 թ. մարտի 30-ին նրան հրավիրեցին գրավելու ամբիոնը, նա հրաժարվեց<sup>2</sup> Բայց և այնպես թեոլոգիական այդ արտաքին շապիկը փաստարկ հանդիսացավ փիլիսոփայության բուրժուական պատմաբանների համար Սպինոզային պանթեիստ համարելու (Լանդեն եռերիշները)։ Իսկ «էթիկայի» ողջական հրատարակության խմբագիր (1886) պրոֆեսոր Վ. Ի. Մոդեստովը նախաբանում Սպինոզային համարում է չքրիստոնեության ամենաբարձր բարոյական ճշմարտություններին հասած փիլիսոփա։ Հազիվ թե կարիք կա մեզ զբաղվելու բուրժուական փիլիսոփաների զառանցանքների հերքմամբ։ Բավական է նշել Դիդրոյի այդ առթիվ առաջին ցուցումը, թե՛ Սպինոզան առաջինն էր,

<sup>1</sup> Սաուր և Լեգեն, հատ. XXV, էջ 229.

<sup>2</sup> Յես՝ Սպինոզա, Գրադրություններ, 1932 թ. էջ 170—171, նախադրվող ծառից հանված։

որ թեթիվը սխառնմի բերեց. նրանից ստեղծեց ամբողջական և կապակց-ված զոկտրինա:

Սպինոզան մետաֆիզիկորեն անջատում է սուբստանցիան նրա սեփա-կան բացահայտումից և վերագրում է մեխանիկական շարժում, փոփոխու-թյուն միայն վերջինին, այն է՝ բացահայտումին, ժողուսներին: Ըստ Սպի-նոզայի, ի տարբերություն մոդուսներից, մատերիան զգացական չէ, կոն-կրետ չէ, այլ արատրակտ մատերիա է, հավիտենական է և անփոփոխ, ան-կախ է, ինքնորոշող է: Այդ խզման վրա է հիմնված նրա ուսմունքը ար-տադրող և արտադրվող՝ բնության մասին: Սպինոզայի ուսմունքի հա-մաձայն, արտադրողը բնությունը հանաչվում է բանականությամբ, առանց զգացական ընկալման օրևի մասնակցությամբ, իսկ արտադրվողը բնությունը օրոջ չափով մատչելի է զգացական իմացությամբ:

Այդ կապակցությամբ նա տարբերում է իմացության երեք տեսակ-ներ (նրանք չորսն են, բայց առաջինը նա դեն է գցում որպես հավատի մեթոդ). ա) Զղաջական իմացություն—որը սաացվում է խառնաշփոթ փոր-ձից և որը տալիս է միայն ազոտ և ոչ-ճիշտ պատկերացում անհատ իրերի մասին. բ) Տրամաբանական իմացությունը, որպես ավելի բարձր աստի-ճան, ընդունակ է ճանաչել իրերի էությունն այլ իրերի միջոցով, բայց ոչ աղեկվառ կերպով: Այդ բացատրվում է նրանով, որ մաթեմատիկական ա-նալիզը և սինթեզը ի հայտ են բերում երեույթների, ժողուսների կապերը և հարաբերությունները, սակայն չեն կարող տալ նրանց լրիվ իմացու-թյունը, քանի որ դա հնարավոր է միայն այն դեպքում, երբ ճանաչված է սուբստանցիան: գ) Խնտուխով իմացություն, որպես իմացության ամե-նաբարձր տեսակը, որը (ինչպես նաև Դեկարտի մոտ) իրը թե միանգամից է բացահայտում ճշմարտությունը, առանց իմացության առաջին երկու տեսակների մասնակցության և իր մեջ պարունակում է ներքին ճշմար-տականություն: Ըստ Սպինոզայի, զիտության իսկական նպատակը սուբ-ստանցիան է, որը կարող է ճանաչվել ոչ փորձով և ոչ էլ մաթեմատիկա-կան լոգիկայով, այլ հատկապես իմացության երրորդ տեսակով՝ ինտուի-ցիայով, որպես աղեկվառ իմացության մեթոդ. վերջին մեթոդը հասցնում է իրերի լիակատար իմացությանը, նրանց էության և սուբստանցիայից կախված լինելու պրինցիպի բացահայտմանը: Համաձայն այդ մեթոդի, իրերը դիտվում են իրենց եզակիության և միաժամանակ հավիտենական ու անփոփոխ սուբստանցիայի հետ ունեցած կապի մեջ:

Ինչպես երևում է ասվածներից, Սպինոզան բոլորովին էլ դեն չի գցում փորձը, բայց միայն խիստ սահմանափակում է նրա ճանաչողական նշա-նակությունը իրերի ոչ էական հատկություններով: Միաժամանակ նա ինքը զբաղվում էր փորձերով: այդ պարզ երեույթ է նրա զրադրություն-ներից, առանձնապես շենրիխ Օլդենբերգին գրած նամակներից՝ Իոյլի փոր-ձերի, մասնավորապես ազոտաթթվուտի (սելիտրա) և հոսունության վերա-բերմամբ:՝ Փորձի ըմբռնման մեջ դրսևորվում է Սպինոզայի ռացիոնալիզմը: Ժխտելով զգացական փորձի դերը սուբստանցիայի իմացության մեջ, Սպի-նոզան ի վիճակի չէր հասկանալու, որ սուբստանցիայի զաղափարին նա

1 Տե՛ս՝ Սպինոզա, «Этика», մաս 2-րդ, Թեթեմ 17, -իտիւ, 1932 թ: Գրադրու-թյուններ, էջ 86—85, նա՛մ է. 6, Օլդենբերգին:

ինքը հասավ հատկապես փորձերի ճանապարհով, որ նրա ատրիբուտների ապացուցումները հիմնված են զուտ փորձի տվյալների վրա<sup>1</sup>։

Փորձի սահմանափակ, զուտ էքսպերիմենտալ ըմբռնումը Սպինոզայի կողմից՝ նրան հասցրեց բանականության ճանաչմանը, որպես իմացության միակ ճշգրիտ աղբյուրի և ճշմարտության կրիտերիումի։ «Եվ ճշմարտության մեր չափանիշը կարող է լինել ավելի պարզ և ճշգրիտ, եթե ոչ ինքն իդեան» — հարց է տալիս Սպինոզան. «Ինչպես լույսն է հայտարարում թե ինքն իրեն և թե շրջապատող խավարը, այնպես էլ ճշմարտությունը չափանիշ է թե ինքն իրեն և թե կեղծիքին»<sup>2</sup>։

Երբ զգացական իմացության նշանակությունը Սպինոզան սահմանափակում է եզակի իրերի, մոդուսների շրջանակներով, ապա դրանով նա ոչ միայն մետաֆիզիկորեն հակադրում է սուբստանցիան մոդուսներին, այլ նաև դրանով անջատում է նրան (սուբստանցիան) մարդուց<sup>3</sup>։ Իսկ երբ փորձում է լուծել այդ հակասությունն ինտուիցիայով, այն ժամանակ մեր առաջ բացվում է Սպինոզայի հայացքի մետաֆիզիկականությունը՝ նա չի ըմբռնել իմացության պրոցեսի պատմականությունը և ներքին հակասականությունը։ Դրա համար էլ զարմանալի չէ, որ նրա մոտ դիտակցությունը մատերիայի հավիտենական ատրիբուտի ոչ-պատմական մոդիֆիկացիան է։ Իմացության նրա չորս տեսակների իրապես տեսակներ են և ոչ թե իմացության աստիճաններ, չնայած նրան, որ բեկարտի «բնածին» իդեանների բացասման դեպքում Սպինոզան տալիս է որոշ ակնարկներ իմացության ցածր ձևերից ավելի բարձր ձևերին անցնելու վերաբերյալ։ Օրինակի համար, նա ասում է. «...Բանականությունը իր բնական ուժով ստեղծում է իրեն համար մտավոր գործիքներ, որոնցից նա ձեռք է բերում այլ ուժեր՝ մտավոր ուրիշ աշխատանքների համար, իսկ այդ աշխատանքներից՝ այլ գործիքներ, այսինքն՝ հետագա ուսումնասիրության հնարավորություն, և այդպես աստիճանաբար առաջ է շարժվում մինչև իմաստության գագաթնակետին հասնելը»։

Սպինոզան չունի այնպիսի օբեկտիվ հիմք, որը նրան կարողանար հասցնել այն հարցին, որ իմացության հիմքում ընկած է մարդու հասարակական պրակտիկան, նրա արտադրական գործունեությունը։ Դրա համար էլ, ֆիզիկական աշխատանքին հակադրված մտավոր աշխատանքը պետք է այնպիսի տեղ գրավեր, ինչպիսին նա գրավեց Սպինոզայի մոտ։ Դրա համար էլ, իրերի էություն — սուբստանցիայի իմացության հարցի լուծման ժամանակ նա կանգնեց այն ժամանակ միակ բարձր զարգացած գիտության՝ մաթեմատիկայի հետ համեմատելու ճանապարհին, վերցնելով երկրաչափությունը որպես նմուշ։

Սպինոզայի մոտ քիչ չեն այն նշանավոր մոմենտները, որոնք ծառայեցին որպես կանխատվյալ՝ իմացության գիտական բաղատրության համար։ Օրինակի համար, հակառակ Դեկարտին, որը բացատրում էր ճշմարիտ իմացության հնարավորությունը երրորդ սուբստանցիայի — աստը-

<sup>1</sup> Տե՛ս՝ Սպինոզա, «ЭТИКА», մաս 6-րդ, թերթում 24.

<sup>2</sup> Տե՛ս՝ Սպինոզա, «ЭТИКА», մաս 2-րդ, թերթում 43, «խոյի» 1932 թ.

<sup>3</sup> Տե՛ս՝ Մարսե և Լոգելս, հատ 111, էջ 168.

<sup>4</sup> Սպինոզա, Բանականության կառարկյադործության մասին, 1934 թ., էջ 107.

ծու օգնությունը, Սպինոզան, ելնելով իր մատերիալիստական մոնիզմից, սովորեցնում է, որ արտաքին մարմինները, ներգործելով մեր մարմնի վրա, դրա հետ միասին ներգործում են մեր հոգու վրա և առաջ բերում մեր մեջ համապատասխան պատկերացումներ։ Ահա նրա մի ուրիշ դրույթը, որն ուղղված էր սկեպտիկների դեմ. «Իդեաների հաջորդականությունը և կապը նույնն է, ինչ իրերի հաջորդականությունը և կապը»։ Այս, չգարգացված վիճակում թողնված, դիալեկտիկական դրույթները բավականաչափ ցույց են տալիս, որ Սպինոզայի լոգիկան, չնայած նրա մետաֆիզիկական բնույթին, նշանակալի չափով առարկայական է։ Պետք է ասել, որ առհասարակ 17-րդ դարի ռացիոնալիզմը տրամաբանական ֆունկցիաների մեջ տեսնում է ոչ եզրուած ձևեր, ինչպես սխոլաստների մոտ էր (միջին դարերի ֆորմալ լոգիկան) և ինչպես հետագայում, 18-րդ դարում, Կանտը վերականգնեց տյն, ետ դնալով 17-րդ դարի համեմատությամբ։ Մինչևանայան ռացիոնալիզմը տրամաբանական ֆունկցիաների մեջ տեսնում է, ճիշտ է, խիստ ընդհանուր, բայց և այնպես, առարկայական բնույթի ձևեր<sup>1</sup>։

Թեև Սպինոզան փորձում էր իմացության թեորիան մատերիալիստորեն հիմնավորել, բայց նրա ջանքերը մնացին իր էպոխայի շրջանակներում։ Նա չկարողացավ դուրս գալ մետաֆիզիկական և մեխանիստական աշխարհայացքի սահմաններից։ Նրա իմացության թեորիան մնաց ռացիոնալիստական, հայեցողական, որի մեջ զգացականը և տրամաբանականը մնացին ռպպես քանակաժնություն անջատ բնդունակություններ։ Գրա մեջ է Սպինոզայի մատերիալիզմի անհետևողականությունը։ Նա չկարողացավ պարզել համընդհանուրի, միասնականի և եզակիի, ինդիվիդուալի միմե եղած ներքին կապի թելը, թեպետ թվում էր, թե նրա խիստ դետերմինիզմը պետք է օգնեք նրան այդ հարցում։ Խնդիրն այն է, որ հենց նրա ֆատալիզմի էլեմենտներով խառնված դետերմինիզմը («...ամեն ինչ կանխորոշված է աստծու կողմից...») և մեխանիկաբար ըմբռնված շարժումը, որը, ի միջի այլոց, մատերիայի (սուբստանցիայի) ատրիբուտը չի հանդիսանում,— պայմանավորեցին Սպինոզայի անզորությունը՝ ցույց տալու, թե ինչպես կարելի է համաձայնեցնել առանձին մարմինների բազմակերպությունը սուբստանցիայի միասնության հետ։

Այնուամենայնիվ, Սպինոզայի մատերիալիզմը, իբրև մատերիալիզմի պատմության կարևոր էտապ, բարձր է գնահատվում մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկների կողմից։ «Կարևոր է Սպինոզայի փիլիսոփայության նշանակությունը որպես սուբստանցիայի փիլիսոփայություն (այդ տեսակետը շատ քարձր է, բայց լրիվ չէ, ամենաբարձրը չէ...)», Սպինոզայի սխտեմի մեջ չկա ազատ, ինքնուրույն, գիտակցական սուբեկտ... բայց և Սպինոզայի մոտ սուբստանցիայի ատրիբուտը մտածողությունն է»<sup>2</sup>։

Գ. ՏՐԱՄԱԲԱՆԱԿԱՆԸ՝ ԶԳԱՑԱԿԱՆԻ, ԸՆԴՀԱՆՈՒՐԸ՝  
ԵԶԱԿԻԻ ՀԱՆԳԵՑՈՒՄԸ

էքսպերիմենտալ հետազոտության մեթոդների զարգացման հետ կապված, բնության օրենքների հաջող ըմբռնումը 17-րդ դարում — մաթեմա-

<sup>1</sup> Տե՛ս՝ Մարքս և Էնգելս, հաա. III, էջ 185.

<sup>2</sup> Սպինոզա, «էթիկա», մաս 1-ին, աճելացում, էջ 30.

<sup>3</sup> Էնգելս, Փիլիսոփայական աեադներ, էջ 163.

տիկայի, աստղարաշխության և մեխանիկայի առավել զարգացման պայմաններում—բերեց բնության մաթեմատիկական-մեխանիկական ըմբռնմանը։ Բնախոյզները, ինչպես նաև փիլիսոփաները, պատկերացնելով մատերիան կոպիտ ֆիզիկորեն, սկսեցին ցույց տալ, թե նրան (մատերիային) օրեկտիվորեն հատուկ է միայն—տարածականությունը, խտությունը, ֆիզուրա, զրուծյուն տարածության մեջ, քանակ և շարժում (մեխանիկական)։

Մաթեմատիկայի և մեխանիկայի պրակտիկ գործադրման հաջողություններն ավարտեցին այդ հայացքը։ Զգացական իրերի մնացած հատկությունները (ջերմություն, զույն, լույս, ձայն և այլն) սուբեկտիվ հայտարարվեցին։ Այդ հանգամանքը հայտնի կերպով հասցրեց անմիջական զգացական ընկալման նկատմամբ վստահության վիճեցմանը՝ նրա պատակամանը՝ աղեկվառ և ոչ-աղեկվառ (սուբեկտիվ) ընկալումների։ Այդ կապակցությամբ վերականգնվում և զարգացվում է Դեմոկրիտի ուսմունքը իրերի սուբեկտիվ և օբեկտիվ որակների մասին։

Լոկկի սենսուալիստական ուսմունքն իր էպոխայի (17-րդ դար) մեխանիստական հայացքի լավագույն արտացոլումն է։ Հենվելով իր նախորդ Բեկոնի զգացական փորձի և զգայության ուսմունքի վրա, նա զարգացրեց ու հանրամատչելի դարձրեց այդ հայացքները։ Մարդու ճանաչողական ընդունակության հետազոտությունը Լոկկը համարում էր իր փիլիսոփայության հիմնական խնդիրը, ըմբռնելով ու լուծելով այն ոչ սոցիալ-տնտեսական տեսանկյունով, այլ էմպիրիզմի, անհատ մարդու, որպես զուտ հոգեֆիզիկական ինդիվիդի, գիտակցության էվոլյուցիայի տեսանկյունով<sup>1</sup>։ Այդ ֆոնի վրա, առաջին անգամ, Լոկկը եփմնականում մատերիալիստներն լուսաբանեց մարդկային գիտակցության ծագման հարցերը,—այսինքն, կատարեց այն, ինչ չկարողացավ կատարել Հորոսը։

Բացասելով իր հեռու և մոտ անցյալի նախորդների բնածին իդեաները և բնածին սկզբունքները, Լոկկն ապացուցում է, որ հոգին «մաքուր տախտակ է» առանց որևէ իդեանների, որ մարդու իդեանները և հասկացողություններն առաջ են գալիս մեր զգացական օրգանների վրա օբեկտիվ իրերի թողած ազդեցության հետևանքով, որ գիտակցության ողջ մատերիալը հոգին ստանում է փորձից, զգայությունից։ Լոկկն ընդգծում է, որ իմացությունը զգացական իմացություն է, որ այն սկիզբ է առնում զգայությունից, Հետևաբար, զգացական ընկալումը նա համարում է մեր իմացության աղբյուրը։

Իայց Լոկկը ոչ-հետևողական կերպով է անցկացնում գիտակցության ծագման հարցի իր մատերիալիստական ըմբռնումը։

Նրա կողմից հիմնականում ճիշտ սահմանված փորձը բաժանվում է երկու մասի՝ ներքին և արտաքին։ Մեկի փոխարեն հանդես են գալիս փորձի երկու աղբյուրներ (ներքին ռեֆլեքսիա և արտաքին աշխարհ), որոնցից ստացվում են բոլոր մեր հասարակ ու պարզ իդեանները։ Արտաքին փորձը տալիս է ջերմության, ցրտի, շարժման, հանգստի, ֆիզուրայի և այլնի իդեաններու։ Ներքին փորձը տալիս է մտածողության և ցանկության իդեանները։ Ըստ Լոկկի դատողության ընթացքի, հասարակ իդեանների ձե-

<sup>1</sup> Տե՛ս՝ Փիլիսոփայության պատմություն, 1941 թ., էջ 217։ Հեգել, համ. XI, էջ 318։

<sup>2</sup> Տե՛ս՝ Մարքս և Էնգելս, համ. III, էջ 158։

վավորման մեջ բացակայությունը չի մասնակցում՝ նրա ուժը հանդիս է դալիս այն ժամանակ, երբ արդեն անհրաժեշտ է համադրել, միացնել, վերացնել և համեմատել հասարակ իդեաները։ Բանահայտությունը, կարծես թե ստանալով սլատրաստի մատերիալ, տեսակավորելով այն ըստ բաժինների և ըստ արկղների, պիտակներ է դնում նրանց վրա, այնպես որ նրանք ցույց են տալիս տիեզերքի, մարդու, գեղեցկության, զորքի և այլնի բաժինները։ Եվ բաժինների այդ անվանումները Լոկկի մոտ կոչվում են բարդ իդեաներ, եսխ և առաջ, մասնորոշության այդպիսի «պրոցեսը» պարզ ցույց է տալիս բանականության անջատումը իմացության ընդհանուր պրոցեսից, երկրորդ արգելադրում է սուբեկտից զեպի օբեկտ տանող ուղին, և երրորդ՝ մասնորոշության պրոցեսի ընթացքում առաջ եկող բարդ իդեաները, հասկացողությունները չեն արտացոլում սեռի կեցությանը։

Ըստ Լոկկի, գոյություն ունեն միայն առանձին, եզակի իրեր, Համընդհանուրը բանականության կողմից արտահանվող գործունեության արդյունքն է և իրենց՝ իրերին չի պատկանում։ Մյուս կողմից, մենք տեսնում ենք, որ «ոնախոսներին» հետ պայքարելու անհրաժեշտությունը նրան հասցնում է համընդհանրության ինքնություն ունեցողության արդարացի բացասմանը, ընդ որում նրանց հիմքը տեսնում է բուն իրերի մեջ։ Իսկ ինչպես են իդեաները դառնում ընդհանուր, և ինչ տարբերություն կա ընդհանուրի և առանձինի միջև։ Այդ հարցին մենք ստանում ենք․․․ ընդհանուրը եզակիի զուգարկն մեխանիկաբար հանգեցնելու․․․ կարգի պատասխան։ Վերցրե՛ք իդեալից մասնակի ու տեղի պարագաները․․․ խորհուրդ է տալիս Լոկկը․․․ խլիցե՛ք մուլնպես նրանցից այն կամ այն մասնակի գոյությունը հարմարեցնող նշանները, և դու՛ք կստանա՛ք ընդհանուր իդեաներ, որոնք կներկայացնեն ոչ թե մեկ, այլ ինդիվիդների ամբողջ մի զուգար։<sup>1</sup>

Լոկկը չափեց ընդհանուրի և եզակիի հարաբերակցության ճիշտ լուծումը։ Բնական է, որ նա չէր կարող գուրս թույլ ալն ժամանակվա մեխանիկական-մետաֆիզիկական գիտական մաքի սահմաններեց, որն զբաղվում էր առանձին երևույթների իմացողությամբ, նրանց ընդհանուր կապից դուրս, զարկացման և փոխադարձ պայմանավորվածության սահմաններից դուրս։ Ընդհակառակը, Լոկկը և նրա նախահայր Բեկոնը․․․ բնագիտությունից փրկսոփայության բնագավառը փոխադրեցին մասնորոշության մետաֆիզիկական մեթոդը։<sup>2</sup>

Լոկկը տարբերում է երկու սուբստանցիաներ, որպես փորձի երկու աղբյուրների հիմք, բայց ոչինչ չի ասում այդ երկու սուբստանցիաների (մատերիալիստականի և մտածողականի) հարաբերակցության մասին (Դեկարտը ճնշում է Լոկկին)։ Ընդհանուրն այն է, որ սուբստանցիան արտակցիա է զգացական ընկալումներից և հանդիսանում է միայն տրամաբանական արտրակցիա։ Այստեղից Լոկկն անում է այն հետևությունը, թե՛ միայն եզակի հատկություններն է կարելի ճանաչել իսկ սուբստանցիան, լինելով եզակիների գումարը, անճանաչելի է։ Գանգատվելով մեր ճանաչողական հնարավորությունների պատմականորեն սահմանափակ լի-

<sup>1</sup> Լոկկ, Փորձ մարդու բանականության մասին, գիրք 111, § 8 3 4 և 13։

<sup>2</sup> Լոկկ, Փորձ մարդու բանականության մասին, գիրք 111, § 8, կամ Փիլիսոփայության պատմություն, հատ. 11, էջ 319։

<sup>3</sup> Տե՛ս՝ Լեզևյու, Անտի-Դյուրինգ, 1938 թ., էջ 19։

նելու առթիվ, Լոկկն ասում է՝ «ոչ բազմաթիվ, և ոչ զերծվարժ ընկալումների եղանակները, ինչպիսիք են մեր զգացությունները, խուլ չեն տալիս լուծելու իմացության քուր հարցերը»<sup>1</sup> Ավելին՝ Լոկկի մետաֆիզիկական անկարողությունը՝ լուծել ընդհանուրի և եզակիի, զգացականի ու տրամաբանականի միասնության հարցերը՝ ստիպեց նրան զգացական կոնկրետի իմացությունը հակադրելու մատերիական սուբստանցիայի իմացությանը և բացերաց հայաարարելու, որ բացարձակապես անհնարին է իրերի իսկական բնության, ներքին էության իմացությունը: Այսպիսով, չճանաչողական քննության օւ հասարակության րմբոմեմն պատմական սանմանափոխությունը, Լոկկը արտոլուտ դարձրեց այդ սանմանափոխությունը: Այդ ներթափանցում է նրա ողջ փիլիսոփայությունը, իմացության այս կամ այն պրոբլեմների, մասնավորապես մատերիայի և մտածողության պրոբլեմների լուծման քուր մոտեցումները (առանձնապես պարզ դեիզմ), ճշմարտության կրիտերիումները (իդեալիզմի էլեմենտները), երեք տեսակի իմացություն, որպես հիմնականում իմացություն, զեկարտոսպինոզյան, իրարից անջատ անսակների կրկնողությունը և այլն:

Իրերի զգացական որակները Լոկկը բաժանում է «առաջնայինների» (օբեկտիվ) և «երկրորդայինների» (սուբեկտիվ): Այս իմացության շուրսավոր և թափառ տեսակների մասին եզած զեմոկրիտյան ուսմունքի վերածնությունն ու զարգացումն է, Հորբսի և Դեկարտի պես՝ Լոկկն այստեղ հետևում է մատերիայի վերաբերմամբ դուտ մեխանիստական հայացքին, ըստ որի, իբր թե մատերիային օբեկտիվորեն հատուկ են միայն մեծությունը, ծավալը, ֆիզուրան և այլն: Այդ հասցրեց նրան բնության որակական բազմապիսության բացասմանը: Բացի դրանից պարզվեց, որ Լոկկը, ինչպես նաև մեխանիկական բնագիտությունը, զուրկ էր օբեկտիվ հնարավորությունից՝ ցույց տալու, թե ինչպես է համընդհանուրը ուսականություն մեջ զուգակցվում բնության առանձնահատուկի և եզակիի որակական բազմապիսության հետ: Ահա այդ է Լոկկի «առաջնային» և «երկրորդային» որակների մասին ուսմունքի արմատը, որը սողանցք բաց արեց սուբեկտիվ իդեալիզմի զարգացման համար: Լոկկից ելավ Բերկլին:<sup>2</sup>

Լոկկի փիլիսոփայության վեակական կողմն այն է, որ նա մշակեց իմացության սենսուալիստական թեորիան, հիմնավորեց գիտակցության զգացական ծագման վերաբերյալ ուսմունքը, ժխտեց Դեկարտի բնածին իդեաների թեորիան: Դրա մեջ է Լոկկի սենսուալիզմի պատմական նշանակությունը, որը մեծ ազդեցություն ունեցավ փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացման վրա:

Առսելով էմպիրիզմի ու ոացիոնալիզմի պատմական սահմանափակություն մասին, պետք է նշել, որ իմացության պրոցեսի ընթացքում միշտ երեան էր դալիս համընդհանուրի և եզակիի, տրամաբանականի և զգացականի միջև եզած հակադրությունը: Շնորհիվ իր մետաֆիզիկական սահմանափակության, ոացիոնալիզմն անդոր եղավ բացատրելու մտածողության ընդհանուր կատեգորիաների ծագումը, որոնք վերջիվերջո Դեկարտի մեջ վերածվեցին բնածին իդեանների: Ինչ վերաբերում է էմպիրիզմին, ապա

<sup>1</sup> Լոկկ, Փառ ճարգու բանականության մասին, գիրք IV, 1898 թ. էջ 520:

<sup>2</sup> Տեա՛ Լեոյո, հաա. XIII, էջ 103:

նա իր մտածողութեան ընդհանուր կատեգորիաները սուբեկտիվ-հոգեբանական փորձի և եղակիի վերածելու փորձերում անխուսափելիորեն խորտակվեց՝

Ի. ԶԿԱՑԱԿԱՆԻ ԱՄՍՈՂՈՒՏԱՑՈՒՄԸ՝

1688—1689 թ. թ. «Պանծալի ունուցիան» իշխանութեան գլուխ կանգնեցրեց Վիլհելմ III Օրանցուն և հարստութեան ղեկավարին՝ հոգատերերից ու կապիտալիստներից<sup>1</sup>։ Բուրժուազիայի այդ դասակարգային կոմպրոմիսը բուրժուականացած աղնավանդութեան հետ՝ ուղղված լինելով բուրժուազիայի հեղափոխական անցյալի դեմ, ունեցիտն կազմակերպութեանների վերականգնման համար, իր արտահայտութեանը դրած 18-րդ դարի անգլիական փրկիսոփայության մեջ, իբրև էմպիրիզմի շրջադարձը դեպի իդեալիզմը և ուժեղացրեց իդեալիզմի բանակը։ Այսպիսով, տրադիցիոն էմպիրիզմի հիմքերի վրա առաջ է գալիս Բերկլիի սուբեկտիվ միստիկ իդեալիզմը<sup>2</sup>։

Բերկլին ի պաշտպանութեան կրոնի հանդես եկավ մատերիալիզմի դեմ։ Դրա մեջ է նրա իդեալիզմի նպատակը, որը Հեգելը համարում է ամենավատ տեսակի իդեալիզմ, որը պնդում է, թե բոլոր առարկաները լույսի մեր մասպատկերներն են<sup>3</sup>։

Համոռոտակի քննարկենք այն հարցը, թե Բերկլին ինչպես է հասկանում ընդհանուր հասկացողութեանների դերը իմացութեան մեջ։

Ինչպես հայտնի է, իր փրկիսոփայության մեջ Բերկլին ելնում է Լոկկի սենսուալիստական հիմնական գրույթից այն մասին, որ գիտակցությունը ստացվում է փոքրից, զգայությունից, որ առաջ է գալիս մեր զգացական օրգանների վրա արտաքին իրերի թողած ազդեցության հետեանքով։ Սակայն նա իդեալիստորեն այլանդակում է Լոկկի այդ մատերիալիստական գրույթը. երբ անջատում է զգայութեաններն արտաքին իրերից, որոնք գոյութեան ունեն անկախ զգայութեաններից։ Միակ ուսմանը Բերկլին համարում է զգայութեանները և հարձակվում է մատերիալիստների վրա, մեղադրելով նրանց զգայութեաններից, մտածողութեանից դուրս իրերի ճանաչման մեջ։ Այստեղից էլ նրա հիմնական գրույթը՝ «գոյութեան ունենալ, նշանակում է՝ լինել ընկալման մեջ»։

Պետք է նշել, որ այդ բերկլիական գրույթները, 200 տարի անցնելուց հետո, նույնությամբ կրկնվեցին մախիստների կողմից գիտելիտիկական մատերիալիզմի դեմ նրանց մզած պայքարում։ Որչափ բղավեցին նրանք այն մասին, թե մատերիալիստները «կրկնապատկում են աշխարհը», որ զգայութեաններից դուրս փնտրում են այն, ինչ գոյութեան չունի։

Համաձայն Բերկլիի, բոլոր իրերը ոչ այլ ինչ են, քան ռեդեանների ժողովածու։ զգայութեանների կոմբինացիա։ Այնքան մեկի համար պարզ է, — գտնում է Բերկլին, — որ մարդկային իմացության օբեկտ հանդիսանում են զանազան տեսակի իդեանները, որոնք տրվում են մեզ զգայութեանների կողմից<sup>4</sup>։ Տարբեր իդեաններ — տարբեր զգայութեաններ. իսկ տարբեր

<sup>1</sup> Մարտ, Պաթաթ, հատ. I, 1828 թ., էջ 580։

<sup>2</sup> Տե՛ս՝ Մարտ & Էնկելս, հատ. XII, մաս I-ին, էջ 64։

<sup>3</sup> Էնկելս, հատ. XI, էջ 370։

<sup>4</sup> Տե՛ս Էնկելս, հատ. XIII, էջ 18։

իդեաների կամ զգայությունների ժողովածուն տալիս է իրը, իդեաներից և զգայություններից զուրա, գիտակցությունից զուրա ոչինչ ոեալ՝ զոյությունն ունենալ չի կարող։ Մեր իմացության բոլոր առարկաները, — ասում է Բերկլին, — զուա իդեաներ են։ Կամ միևնույնն է, որ մեր իմացության առարկաները զգայություններն են։ Ըստ Բերկլիի, ինչպես նաև ըստ մաեիստների, իմացության ազդուրը և առարկան հանգիստանում է արտաքին օրեկալի առարկաներից կտրված արսուլուեակնաղված, ինքը զգայությունը։ Սեացվում է, որ ճանաչող սուբեկտը և իմացության առարկան արտահայտում են միեյն սուբեկտի գեպի սուբեկտն ունեցած հարաբերությունը։ Բայց Բերկլին զգում է, որ զա բավական ուժեղ արտահայտված ուլիպոլիզմ է, և այդ մեղմացնելու համար ջանում է ոեալի հասկացողությունը կապել միևնույն զգացական զգայությունների հետ միաժամանակ տա մարդկանց կողմից (օրինակ՝ ծրի փոխակերպումը գինու), այսինքն՝ ցույց է աալիս ճշմարտության յուրահատուկ կրիտերիում։ Ընդտ այդպես էլ վարվեցին մախիստները, ճշմարտության իրենց կրիտերիումը համարելով եկոլեկտիվ փորձը։

Լուկիի եերկրորդայինս որակները Բերկլին գարձնում է ելակետ և տառաջնայինս որակների սուբեկտիվ քննարկման համար։ Այդ նրա զըլխավոր քայլն է, ընդհանուր, արստրակտ հասկացողությունները (տարածականություն, շարժում, մատերիա և այլն) բացասելու նրա համար մզած պայքարի մեջ։ «Առաջնայինս որակները զուտ ընդհանուր հասկացողություններն են, որոնք, ըստ Բերկլիի, ձևավորվել են ֆորմալ լողիկայի հիման վրա։ Նա ջանում է ակնաուու կերպով ցույց տալ, թե ինչպես կարող էին ձևավորվել այդ ընդհանուր հասկացողությունները։ Դիտելով զգայության միջոցով ընկալած տարածականությունը, զատում է Բերկլին, նրա մեջ գիտակցությունը գտնում է ինչ-որ ընդհանուր և նման և ինչ-որ մասնակի։ Այդ ընդհանուրը քննարկվում է անջատ և առանձնացվում է։ Այդ կերպ ձևավորվում է տարածականության առավելագույն վերացական իդեան, որը ոչ գիծ է, ոչ մակերես, ոչ մարմին, չունի ոչ մի ֆիզուերա, ոչ մի ժեծություն։ Ուղղակի, այդ բոլորից միանգամայն զուրկ իդեա է նա։ Այստեղից նա տնում է եղբակացություն այն մասին, որ արստրակտ ընդհանուր հասկացողությունները հնարավոր չեն, նույնպես հնարավոր չէ մատերիայի արստրակտ եասկացողությունը, որ մատերիայի հասկացողությունը, տերատանցիան, — գրանք ընդհանուր իդեաներ են, ֆիկցիաներ, — որոնք առաջ են եկել վերը նշած ձևով։ Այդ պատճառով նրանք զուրկ են ոեալ զոյությունից։

Բերկլիի սուբեկտիվ-միստիկ հայացքներն առանձնապես ցայտուն կերպով արտահայտված են նրա եերեք խոսակցությունս Դիլասի և Ֆիլոնուսի միջև աշխատության մեջ, որոնցում սեղմ շարաղրված է նրա ողջ փիլիսոփայությունը։ Այստեղ, մատերիայի բացասման հարցում, նա չի խնայում ամենասուր արտահայտություններ մատերիալիզմի և նրա կլասիկների հասցեին։ «... Ես գիտեմ, — ասում է Բերկլին, — որ հակասական ոչինչ զոյություն ունենալ չի կարող, իսկ մատերիայի զոյությունն իր մեջ պարունակում է հակասություն...»։ Իվ ապա՝ «... Ես ժխտում եմ մա-

<sup>1</sup> Բերկլի, Երեք խոսակցություններ, 1937 թ. էջ 89.

տերիտորիան սուրբապետի ղեկավարությամբ ոչ պարզապես նրա համար, որ ես նրա մասին զաղափար չունեմ, այլ նրա համար, որ հասկացողությունը նրա մասին հակասական է. այլ կերպ ասած՝ անհետևողական կլինեք, եթե նրա վերաբերյալ հասկացողությունը ղեկավարություն ունենար։<sup>1</sup> Իմեկով քաղցրենու առողջ դատողությամբ, Բերկլին ասում է. «Սոսկալորական խառնվածքի մարդ եմ... իմ կարծիքն այն է, որ ռեալ իրերը այն իրերն են, որոնք ես տեսնում եմ, շղատում եմ և ընկալում եմ իմ դրացություններով... Մի կտոր զգացական հացը, օրինակ, կամրացնի իմ ստամոքսը ավելի լավ, քան տասը հաղար անդամ մեծ, ոչ զգացական, անհասանելի, ոչ ռեալ հացի կտոր»։

Վանինին, Հորբսին և Սպինոզային Բերկլին «ցեխն» է կոխում. «Թշվառ հնարանքներ», «վայրենի ֆանտազիաներ» և նման հայտնաբերող շարտում է նրանց հասցեին գուտ նրա համար, որ նրանք մատերիալիստներ են, աթեիստներ են, այն բանի համար, որ ճանաչում են մատերիալիզմի դոկտրինան անկախ դիտակցությունից և նրա սահմաններից դուրս։ Գանգատվելով Գիլասին, Ֆիլոնուսը (Բերկլին) բացագանչում է. «Որպիսի շփոթության, որպիսի խաղաղի, որպիսի հակասությունների հասցրեց մարդկանց բնափիլիսոփայության հավատը մատերիալիզմին»։

Բայց ի՞նչ է առաջարկում մատերիալիզմի անհաշտ թշնամի Բերկլին իր կողմից ժխտվող արատակոտ, ընդհանուր հասկացողության փոխարեն։

Ընդհանուրի փոխարեն նա առաջարկում է ամսսնավոր հասկացողություններ, կամ իդեաներ, մատնանիշ անելով, օրինակի համար, որ որոշակի եռանկյան անկյունների գումարը հավասար է երկու ուղիղ անկյան, և որ դրա համար էլ այդ թեորեմը կարելի է տարածել բոլոր ուղղանկյուն եռանկյունների վրա։ Սակայն իր մասնավոր հասկացողություններով Բերկլին թեթևամտորեն շփոթում է հասկացությունը մտապատկերի հետ։ Նոմինալիստների նման նա չկարողացավ հասկանալ, որ եթե եռանկյան մտապատկերն իրապես կապված է նրա կոնկրետ հատկությունների հետ, ապա «եռանկյան» հասկացողությունը կապված չէ նրա հետ, այլ պարունակում է իր մեջ բոլոր եռանկյունների միայն էական հատկությունները։

Այդպիսով, Բերկլին ժխտում է դիտակցությունից դուրս գոյություն ունեցող ռեալ աշխարհը. բացասում է և տրամաբանականի գերը իմացության պրոցեսի մեջ. վերցնում է միայն զգացական ընկալումը, այսինքն իմացության «գծիկներից», կողմերից, սահմաններից մեկը—որպես այն բանի ճանաչումը, թե զգայությունն իմացության միակ աղբյուրն է։ Այդ պրինցիպը միակողմանիորեն ուղեկցում է մինչև արսուղուտը մատերիալիզմի, բնությունից կտրված, աստվածականացվածը։

Իհեո երբեք տրամաբանականի և զգացականի, ընդհանուրի և եզակիի մետաֆիզիկական հակադրությունը չէր հասել այնպիսի ծայրահեղության, ինչպես սուբեկտիվ իդեալիստ Բերկլին փիլիսոփայության մեջ է։

<sup>1</sup> Նույն աեղում, էջ 87։

<sup>2</sup> Բերկլին, «Երեք խոսակցություններ», էջ 83—84։

<sup>3</sup> Բերկլին, «Երեք խոսակցություններ», էջ 81։

<sup>4</sup> Նույն աեղում, էջ 119։

<sup>5</sup> Լեյբնից, Փիլ. աեաբական, էջ 328։

## ՄՏՈՒՆՈՒԹՅԱՆ ԸՍՏ ԲՈՎԱՆԻԱԿՈՒԹՅԱՆ ՄԱՏԵՐԻԱԼԻՍՏԱԿԱՆ

## ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՐՏՈՒՄԸ

(18-րդ դարի ֆրանսիական մատերիալիզմը)

Ինչպես հայանի է, Լոկկից ելան Բերկլին և Դեդրոն, ու շնայած որ երկուսն էլ սենսուալիստներ էին, սակայն զնացին հակառակ ուղղությու-  
ններով: Բերկլին մարմինները վերածեց զգայությունների, այսինքն՝ մար-  
մինները համարեց զգայությունների կոմբինացիաներ՝ և դրանով իսկ  
զնաց ծայրահեղ սուբեկտիվ իդեալիզմի ճանապարհով: Դեդրոն և ողջ  
ֆրանսիական մատերիալիստները պնդում էին, որ զգայություններն ար-  
տաքին աշխարհի մարմինների պատկերներն են, և զնացին մատերիալիզմի  
ուղիով, ընդդեմ իդեալիզմի առհասարակ և սուբեկտիվ իդեալիզմի՝ մաս-  
նավորապես Այդ ուղին, ի ասարբերություն Բերկլիի բռնած ուղուց՝ նախա-  
պատրաստվող ֆրանսիական բուրժուական մեծ ռեուլացիայի զաղափարա-  
կան արահայտությունն էր:

Վերջնակով Լոկկից նրա զգայությունների մատերիալիստական ըմ-  
բռնումը, ֆրանսիական մտածողները դեն չպրտեցին նրա իդեալիստական  
անհետեղականությունը (ենթերին փորձ, կամ «ոգու ռեֆլեքսիան» և  
այլն): Նրանք պայքարեցին նաև իդեալիստական մետաֆիզիկայի դեմ, ու-  
ցիոնալիստական մտահայեցողության և նրա մեջ եղած սխալաստիցիզմի  
ոռիզմենտների դեմ: Մարքսիզմի կլասիկները ճշգրիտ բնորոշման համա-  
ձայն՝ ֆրանսիական մատերիալիզմը Բեկոնի, Լորբսի, Լոկկի—անզիտական  
էմպիրիզմի, 17-րդ դարի ռացիոնալիզմի (Դեկարտ, Սպինոզա, Լայբնից)  
դրական կողմերի և 18-րդ դարի մեխանիկական բնագիտության (Նյուտոն  
և ուրիշները) սինթեզն է:

«Մատերիալիզմը—«իրենց մեջ» կամ մտածողությունից դուրս օբեկտ-  
ների ճանաչումն է. իդեաները ու զգայությունները այդ օբեկտների պատ-  
ճենները կամ արտացոլումներն են»<sup>1</sup>, Լենինյան այս դրույթը ամբողջու-  
թյամբ սաղուս է ֆրանսիական մատերիալիստներին, որոնք զգայություն-  
ներն ընդունում էին որպես կապ մարդկային գիտակցության ու մատե-  
րիական բնության միջև և որպես իմացության ելակետ և որոնք մարդու  
զգացական օրգանների վրա մատերիալի ազդեցության արդյունքն են  
հանդիսանում: Իսկ մարդու զգացական օրգաններն այն «միակ ուղիներն  
են, որոնց միջնորդությամբ ստանում ենք զգայություններ, ընկալումներ և  
իդեաներ»<sup>2</sup>: Համառոտ էլ ասելու համար՝ ասարկալ—պնդում են ֆրանսիական  
լիստները—նշանակում է զգալ նրան: «Սեր զգացությունները՝ ստեղծված են,  
ասում է Դեդրոն,— որոնց զարկում է մեզ շրջապատող բնությունը և որոնք  
հաճախ զարկում են իրենք իրենց»<sup>3</sup>:

Այսպիսով, մարդու հինգ զգացական օրգանները հանդես են գալիս որ-  
պես բանականության սխտեմատիկ կերպով մատերիալ հաղորդող վկա-  
ներ: Ֆրանսիական մատերիալիստների ուղադրած ուսմունքի համաձայն,

<sup>1</sup> Լենին, հատ. XII, էջ 20.<sup>2</sup> Լուրախ, Քեռիյան սխառմը, 1940 թ., էջ 40.<sup>3</sup> Դեդրոն, Դ., Նրկ. ժող., հատ. I-ին, 1835 թ., էջ 275.

զգացությունը, որի օգնությամբ մարդն ընդունակ է արտացոլելու և ճանաչելու բնության երևույթները, մատերիայի ընդհանուր հատկությունն է հանդիսանում: Այստեղ ֆրանսիական մատերիալիստների մեծագույն ծառայությունն այն է, որ նրանց մոտ մատերիալ հասկացողությունը մշակված է իր ժամանակի բնական-դիստական հսկայական կոնկրետ մատերիալի հիման վրա, որ ավելի մատերիալ լույս էր հերթաշափական հատկություններ ունեցող վերացական տարածություն չէ. ինչպես այդ Դեկարտի և Հորբսի մոտ էր: Մատերիային հատուկ են տարածականությունը, շարժումն էլ զգայության էլիմենտար ընդունակությունը որպես նրա անխզելի հատկությունները. չնայած այն բանին, որ մատերիալ այդ օմեծ մարդկանց օգտին երևում էր որպես նույնանման ատոմներից կազմված կոնկրետ ֆիզիկական մարմին: Այսպիսով, ֆրանսիական մատերիալիստները հաղթահարելով Բեկոնի զգայության և զգացություն արհեստական անջատումը, հաղթահարելով Դեկարտյան «բնածին» իդեաները և որպես Սպինոզայի հետագա զարգացում, իրենց առաջ խնդիր դնելով բացատրել աշխարհը, նրա պրոցեսների միասնությունը, ելնելով հենց իրենից, մոտեցան մատերիայի հատկության պրոբլեմին, որն ըստ էության ազգակից է զգայության, արտացոլման հատկությանը:<sup>1</sup>

Ֆրանսիական մատերիալիստները հասկանում էին նաև զգայությունների, զգացական ընկալումների ակտիվ նշանակությունը, գտնելով, որ նա կապված է կամ բավականության կամ տանջանքի հետ: Բավականությունը և տանջանքը պայմանավորում են զգայությունների ներքին մղումը, որը մարդու բոլոր կրթերի ու գործունեության սաղմն է: Ֆրանսիական մտածողներն ընդամին փորձեցին գիտակցել մարդկային իմացությունը հատուկ ակտիվությունը, որի հիման վրա թրվեցին ուղղություններ հզորակացություններ: Մարքսն ու Էնգելսը, թվելով ֆրանսիական մատերիալիստների հիմնական դրույթները, այդ առթիվ մատնանշում են, թե՛ «Մեծ սրամտություն չի պահանջվում տեսնելու համար մատերիալիզմի ուսմունքին... և կոմունիզմի ու սոցիալիզմի միջև եղած կապը: Եթե իր ամբողջ գիտելիքները, զգայությունները և այլն մարդը քաղում է զգացական աշխարհից և փորձից, որն ստացվում է այդ աշխարհից, հետևաբար, այնպես պետք է կառուցել շրջապատող աշխարհը, որ մարդը նրա մեջ ճանաչի ճշմարիտ-մարդկայինը, որպեսզի նրանում նա սովորի դաստիարակել իր մեջ մարդկային հատկությունները»:<sup>2</sup>

Զգացության մատերիալիստական մեկնաբանումը և նրա ակտիվության ըմբռնումը ֆրանսիական մատերիալիստներին մոտեցրեց (միայն մոտեցրեց) այն մտքին, որ հասկացողության ու մտածողության պրոցեսը զգայությունից է ծագել: Եթե զգացական օրգանների օգնությամբ մարդը ընկալում է առանձին երևույթներ, առանձին մարմիններ, ապա որպեսզի վերահասու լինի նրանց միջև եղած կապին, պահանջվում է իրացնել անցումն զգացությունից՝ բանականության, մասից՝ տմբողջին, մասնակից ընդհանուրին:

Ֆրանսիական մատերիալիստներն զգում էին նման անցման անհրաժեշտությունը և անգամ գիտակցում էին անցման դժվարությունները: Այդ առթիվ Դիդրոն ունի մտքերի հիանալի նշումներ:

<sup>1</sup> Լենին, Հատ. VIII, էջ 37.

<sup>2</sup> Մարքս և Էնգելս, Համ. III, էջ 160.

«Մենք, զրոււմ է նա, արտահայտում ենք զատողութիւնն. այդպիսին է փաստը, Բայց ինչպէս է առաջանում զատողութիւնը: Ահա երևոյթ, որը պահանջում է բացատրութիւն»<sup>1</sup>: Առավել պարզ պատասխան այդ հարցին մենք գտնում ենք իր՝ Դիդրոյի մոտ: Ամեն մի զգայութիւն, դառում է նա, տալիս է բաղձազան պատկերներ ու բազմաթիւ բառերի սկիզբ է դնում: Զգայութիւններն ունեն երկարատևութիւն ու բարդութիւն: Դա պատճառ է հանդիսանում մարդու ուղեղի մեջ զգայութիւնների կուտակման, միացման ու միատեղ գոյութիւնն և այդ հիման վրա դառողութիւնների առաջացման: Ինչ վերաբերում է զատողութիւնը, ապա նա առաջ է դալիս երկու միատեղ գոյութիւնն ունեցող իրերի զգացումից: Նա, ըստ Դիդրոյի, ձևավորվում է ձայնով՝ «...մարդն ասում է. «սպիտակ պատ», և այդ ձևով զատողութիւնն արտահայտվում է»<sup>2</sup>: Առարկաների բացակայութեան զեպքում տեղի է ունենում համանմանը, ինչ և նրանց ներկայութեան զեպքում, «չնորհիվ առարկաներին փոխարինող երևակայութեան գործունեութեան»: Իր իղենները, որպէս օրեկտիվ իրերի պատկերներ, մարդը հաղորդում է բառերով:

Դիդրոյի կարծիքով, «եւալ գոյութիւնն ունեցող առարկաներից կտրված շտա երևոյթների համար ընդհանուր, լոկ առանձին հատկութիւններ արտահայտող բառացի նշանները հիմք հանդիսացան արտարկա գիտութիւնների համար: Արտարկցիան--դա մարմինների զգացական հատկութիւններն են մտայնորեն բաժանված ժիրարից կամ նույն այն մարմնից, որը կազմում է նրանց հիմքը» (Դիդրո): Ճրանսիական մատերիալիստները մասնաշնչում են՝ եթե մարդու բառերը բոլոր տեսակետից լինեին նրա զգայութիւններին աղեկվաւ, որոնք (զգայութիւնները) առտահայտում են եզակին և ինդիվիդուալը, ապա մարդիկ կզաղարեին հասկանալ իրար: Այդ պատճառով, մարդու լեզուն, որպէս կանոն, կամ չի սպառում զգայութիւնը, կամ գոչւոս է դալիս նրա ստանձաններից<sup>3</sup>: Նրանց կարծիքով, դրա մեջ է արտարկցիանեցի, նշանակումների՝ զգայութիւններից կտրելու հնարավորութիւնը:

Այսպիսով, տրամաբանական մտածողութեան հարցի մեկնարանման մեջ, հասկացողութեան ծագման մասին, ֆրանսիական մատերիալիստները տալիս են ոչ սակավաթիւ նշանակալի իղեններ. ա) զգայութիւններն ու իղենները օրեկտիվ իրերի պատկերներն են և բազմաթիւ խոսքերի սկիզբը, բ) զգացական ընկալումների տվյալների մշակումը, գ) տպավորութիւնների կուտակում և այդ հիման վրա զատողութիւնների ծագումը, դ) երևակայութիւնները փոխարինում են առարկան, ե) բառերն արտահայտում են «եւալ գոյութիւնն ունեցող առարկաների ընդհանուրը, վերացականը, և այլն: Բայց, շնորհիվ ֆրանսիական մատերիալիզմի մեխանիստական և էմպիրիկ բնույթի, այդ իղենները չեն զարգացվել, չեն ծավալվել: Այդ իսկ տեսակետից նրանք, այդ իղենները, մի տեսակ անշատված են իրարից, չեն արտահայտում ընդհանուր կապը իրական աշխարհում և իրական անցումները զգացականից տրամաբանականին: Եթե ֆրանսիական մատերիալիստները փայլուն կերպով ցույց տվին, որ մտածողութեան և գիտակցութեան բո-

<sup>1</sup> Դիդրո, համ. II, 1935 թ., էջ 657.

<sup>2</sup> Նույն աեղում:

<sup>3</sup> Դիդրո, համ. I, 1935 թ., էջ 434.

վանդակութունն ստանալու մասին է զգացական փորձից և արտաքին աշխարհից, ապա նրանք ևս չկարողացան բացահայտել մասնագումարյան հարուստ ձևերը և չկարողացան ցույց տալ, որ ոչ միայն մասնագումարյան բովանդակութունը, այլև նրա ձևերը քաղվում են արտաքին աշխարհից:

Փրանսիական մատերիալիստները կարծիքով, իրար հետ կապված մտքերի ամբողջութունը կազմում է գիտութուն, որի նպատակն է՝ պարզել մատերիալի քառսը պատկերացումները մեջ: Նրանց կարծիքով, գիտութունը խնդիրը՝ ճշմարտութուն ամբողջական բազմակողմանի իմացութունն է, այն է՝ իրերի մասին ծագած պատկերացումները և իրենց՝ իրերի միջև եղած համապատասխանութեան իմացութունն է, իսկ ինչպես հայտնի է, մասնագումարյան և կեցութեան համապատասխան լինելը հանդիսանում է թեորիական մասնագումարյան չգիտակցված և անպայման նախադրյալը: Իսկ Ֆրանսիական մատերիալիզմը, իր բնույթով ըստ էութեան մետաֆիզիկական լինելով, ինչպես ասված է վերը. հետադրուց այն միայն բովանդակութեան տեսակետից, առանց նրա ձևերի հետադրութեան, սրանով իսկ տրամաբանականը հանգեցնելով զգացականի, էմպիրիկականի, Այդ տեսակետից չափազանց կարևոր է մեջբերել էմպիրիզմին էնդեկսի տված զարմանալի գիպուկ բնութագրութունը: Էնդեկսը գրում է՝ էմպիրիկները ընկերից հորինում են արատակցիաներ, կտրելով նրանց զգացական իրերից. ապա ցանկանում են ճանաչել նրանց զգայորեն, ցանկանում են տեսնել ժամանակը և հոտոտել տարածութունը: Այս բնութագրութունն ամբողջապես վերաբերում է նաև Ֆրանսիական մատերիալիզմին, որը մատերիան հասկանում էր որպես ֆիզիկական կոնկրետութուն, իսկ շարժումը որպես մեխանիկական տիդափոխութուն տարածութեան մեջ:

Փրանսիական մատերիալիստների համար ճշմարտութեան միակ կրիտերիումը էքսպերիմենտն է, փորձն է: Նրանց կողմից առանձնապես ընդգծվում է փորձի նշանակութունը իմացութեան մեջ: Հատկապես գրանով էլ բացատրվում է այն, թե ինչու, օրինակի համար, Դիդրոն առաջ է քաշում հետևյալ պահանջները՝ գիտելու համար մարդը ջանասիրութուն պետք է ունենա, որպեսզի գիտականորեն մտածի, նա պետք է մտքի որոշ խորութեան ունենա, որպեսզի փորձեր կատարի, նա բացառիկ ճշգրտութեան պետք է պահպանի: Այս բոլորը լավ է, սակայն շատ ստեմանափակ ու միակողմանի: Փրանսիական մատերիալիստների փիլիսոփայութեան մետաֆիզիկականութունը և հայեցողականութունը հատկապես հասարակական-ոնոլոցիոն պրակտիկան՝ որպես իմացութեան թեորիայի հիմք՝ չհաճախալու մեջ է: Նրանք չհասան այն բանի ըմբռնմանը, որ ճշմարտութեանը պրոցես է: Պրակտիկայի (և տեխնիկայի) միջոցով մարդը սուբեկտիվ իդեալից գնում է գեպի օբեկտիվ ճշմարտութունը,<sup>2</sup> որը միացնում է իր մեջ մարդկային հասարակական գործունեութեան ողջ հանրագումարը՝ ա) ոնոլոցիոն պայքարը, բ) արդյունաբերական գործունեութեանը, գ) գիտութեան պրակտիկան, դիտական էքսպերիմենտը, փորձերը և այլն:

Բնութեան ճանաչելիութեանը Ֆրանսիական մատերիալիստների մոտ աժենանանշան կապված անգամ չէր առաջ բերում: Մեջ բերելով առանձին նման-օրինակ արտահայտութեաններ, ինչպիսին է՝ «մարդուն տված չէ իմանալու

<sup>1</sup> Ընդհանուր, բնութեան գիտելիություն, էջ 108.

<sup>2</sup> Էնդեկս, փիլ. աւարակներ. էջ 103.

բոլորը», փրկիսովայության բուժական պատմաբանները ջանում էին նկարագրել ֆրանսիական մատերիալիստներին որպես ազնուստիկներին:

Այդ համաճարակին իր ժամանակին ենթարկվեց նաև Պլեխանովը, որն իր «Օչերկներ»-ում կշտամբում է Լանգեին այն բանի համար, որ նա «հանձին չուրախի չտեսավ իր դաշնակցին»<sup>1</sup> չնայած ոչ ստորև ականջատարբերություն է բերում կանաական Լանգեի և մատերիալիստ Հուբախի մեջ: Դերոբինը Պլեխանովից էլ առաջ գնաց այդ հարցում. նա (1909 թ.) պնդում է, որ իբր թե ֆրանսիական մատերիալիստները «հակադրեցին բնությունը... նրա հատկություններին», որ դա «նույն դուալիզմն է, ինչ Կանտի «իբր իր մեջ» և «երևույթներ»-ը»<sup>2</sup> Դերոբինյան այս «իմաստությունները» ֆրանսիական մատերիալիստների հասցեին Լենինն անվանել է «վայրահայտություն»:

Եվ իսկապես, եթե ֆրանսիական մատերիալիստների մոտ հանդիպում ենք այնպիսի տեղեր, ինչպես, օրինակ, «մարդուն տրված չէ ճանաչելու բոլորը», ապա դրանով նրանք մատնանիչ էին անում մարդու կողմից բնության ճանաչողության արսողուտ սահմանի բացակայությունը, նշում էին իրենց ժամանակի գիտության դարգացման աստիճանի անբավական լինելը, նշում էին այն պարագան, որ մինչ այժմ գիտությունը չի բացահայտել իրերի էությունը:

Սակայն, պարզ է, որ, ինչպես Էնգելսն է ասում, «18-րդ դարի մեծ մտածողները, ինչպես նաև նախորդ դարերի մտածողները, չկարողացան դուրս գալ այն սահմաններից, որ գրել էր նրանց առաջ իրենց էպոխան»:<sup>3</sup> Այն ժամանակ (18-րդ դարում) «բացատրվել էր միայն երկնային մարմինների և երկրային պինդ մարմինների շարժումը, որն առաջ է դալիս ծանրություն ազդեցության տակ, Ժիմիայի համարյա ամբողջ բնագավառը և ողջ օրգանական բնությունը առեղծվածային և հանելուկային էին մնում»:<sup>4</sup> Ահա թե ինչու չի կարելի պահանջել, որ ֆրանսիական մատերիալիստները տային բնության ճանաչողության պրոբլեմի ճիշտ ձևակերպումը: Որտեղից նրանք կարող էին հասկանալ էություն և երևույթների դիալեկտիկական հարաբերակցությունը: Սակայն ճիշտ է, որ նրանք չէր՝ բացասում էություն հասկացողությունը, ինչպես անում էին այդ տափակ էմպիրիկները, և չէին կտրում այն առարկաների զգացվող երևակումից, ինչպես անում էին ազնուստիկները:

» \*

Երկու հիմնական մոմենտներ բնորոշում են ֆրանսիական մատերիալիստների սահմանափակությունը իմացության թերիայի ասպարեզում զգացական և տրամաբանականի դերի ըմբռնման մեջ: Առաջին մոմենտը, իրերի մասին եղած պատկերացումների և իրենց՝ իրերի միջև համապատասխանության հարցի ուսումնասիրությունների ընթացքում նրանք սահմանափակվեցին միայն գիտակցության ու մտածողության բովանդակության պարզաբանմամբ, չհասնելով մտածողության օրենքների և հասկացողությունների տրամաբանական ձևերի ուսումնասիրությանը: Այդ սահման

<sup>1</sup> Տե՛ս՝ Պլեխանով, Ակնարկներ մատերիալիզմի պատմության մասին, 1931 թ., էջ 12:

<sup>2</sup> Մեջ է բերված ըստ Լենինի Փիլիսոփայական տեսականների, էջ 414:

<sup>3</sup> Լենին, Փիլ. տեսականներ, էջ 414:

<sup>4</sup> Լեյբն, Բնության դիալեկտիկա, էջ 281 և 275:

նափակութունը հանդիսանում է այն բանի արտահայտությունը, որ նրանք չէին հասկանում ռեալականության արտացոլումը որպես պրոցես, որպես թույլ չքան անցում զգայությունից հասկացողությանը, չէին հասկանում, որ որակապես հանգեցնել տրամաբանականը զգացականին անհնարին է։ Մետաֆիզիկական այդ սահմանափակության հիմքը հանդիսանում է, առաջին՝ մատերիալի փիլիսոփայական և ֆիզիկական հասկացողության մեխանիկաբար նույնացնելը, որը կարող է հասցնել իդեալիստական հետևությունների։ Երկրորդ՝ մատերիալի որակական բազմապիստության չըմբռնելը և մեխանիկաբար նրա հանգեցումը ֆիզիկական նյութի։ Այն բանի չըմբռնելը, որ բնության մատերիականությունը, նրա ժնկախությունը գիտակցությունից մնում է անփոփոխ, իսկ կոնկրետ փիզիկական կառուցվածքի պատկերացումները փոփոխվում են գիտության, հասարակական պրոկտիվայի նվազումներից եամապատասխան։

Երկրորդ մոմենտը։ Ծրանսխական մասնողները չհասան հասարակական ռևոլյուցիոն պրակտիկայի նշանակության ըմբռնմանը, որպես իմացության թերեւայի հիմքի, որպես մարդկային իմացության ճշմարտականության կրիտերիումի, չնայած այն բանին, որ ճանաչողության և մարդկանց պրակտիկ պահանջների կապի ըմբռնումը մոտեցնում է նրանց իմացության նկատմամբ հասարակական պրակտիկայի դերի հարցին։ Այդ անհետևողականությունից բխում է նաև այն, որ նրանք չէին ըմբռնում ճշմարտության պատմականությունը, բացարձակ և հարաբերական իմացության հարաբերակցությունը։

Г. Вартанян

### О периоде метафизического исследования мышления по содержанию

(Краткое заключение)

XVII и XVIII века характеризуются господством метафизической логики в науке и философии. Выступая на смену стихийной наивной диалектике древних греков, метафизический метод мышления загородил себе путь от понимания чувственного к пониманию формы логического мышления, от понимания единичного к пониманию всеобщего и особенного. В течение этого времени (XVII—XVIII века) диалектика почти сходит на нет, забываются источники и образчики диалектического мастерства—античная философия.

Диалектика этой „антидиалектичности“ объясняется интенсивным ростом техники и экономики эпохи начавшегося буржуазного преобразования, давшей мощный толчок к развитию конкретных наук (математики, физики, механики и т. д.). Великий русский ученый К. Тимирязев указывает, что со второй половины XVII века все заслонило *движение* механики, физики и астрономии, связанное с именем Ньютона, выдвинувшее вперед механику, как орудие ис-

следования. Судьба естествознания впредь определялась этим движением<sup>1</sup>.

Успехи этих наук обусловили преобладание аналитических приемов мышления и научного исследования. И вырастая на основе аналитического изучения природы, метафизика то сводила все качественное многообразие к абстрактному единству (Спиноза и др.), то превращала единичное в неизменное качество (Бэкон, Локк, французские материалисты).

Как известно, Бэкон своим эмпирическим методом при признании чувственных восприятий единственным источником познания, пришел к сознанию необходимости теоретического мышления. В то же время он не признавал „абстракции“. В учении об отражении Бэкон обнаруживает метафизичность в понимании человеком действительности. Он не мог правильно ответить (вся домарксовская философия не ответила) на вопрос: является ли человек объектом познания или откровения? Это ясно видно из его учения о двойственной истине и о двух душах в человеке. Его разрыв между ощущением и чувствованием показывает, что Бэкон по уровню современной ему науки не мог понять соотношения неорганического и органического мира и был очень далек от понимания научного предположения о том, что материя, обладающей у него свойством движения, свойственна также способность, сходная с ощущением. Поэтому и он не мог разрешить проблему соотношения материи и ощущения, затем я ощущения и логического. Наконец, в материалистическом учении о первичных формах и простых свойствах материи Бэкон, будучи неудовлетворенным бескачественными атомами древних атомистов, приписал своим первичным элементам постоянное, неизменное качество.

Если, по Бэкону, решающую роль в познании играет чувственный момент, то у рационалистов эту роль играет логический момент. Следует заметить, что в борьбе материализма и идеализма рационалисты не выступали однородной группой, наоборот, они по разному относились к разрешению основного вопроса философии. Одни были материалистами (Спиноза), другие—дуалистами, враждебными материализму (Декарт), а третьи—идеалистами (Лейбниц). Поэтому при рассмотрении вопроса о борьбе эмпиризма и рационализма нужно иметь в виду, что эта борьба вытекает из борьбы основных двух направлений в философии.

Декарт считает критерием истинности интуицию, а чувствам отводит второстепенное место. Больше того. Он сомневается в существовании чувственных вещей. Как основной вопрос философии он разрешает дуалистически, так и знание делит на производное, происходящее от чувств, и „врожденное“, устанавливаемое интуицией, как единственно достоверное. Следовательно, он не только не

<sup>1</sup> См. К. Тихиразев—„Наука“, стр. 20, изд. 1920 г.

подошел к пониманию единства чувственного и логического, но разорвал их на две самостоятельные субстанции. Но несмотря на это, Декарт впервые в ту пору провозгласил всемогущество человеческого разума в самом себе.

Устранив декартовский дуализм и его „врожденные“ идеи, Спиноза гениально основал свою монистическую материалистическую систему. Вместе с тем он метафизически (антидиалектически) свел все качественные многообразия природы к абстрактному единству, субстанции, с двумя атрибутами: протяженность и мышление. Субстанция сама себя определяет, неподвижна и познается *не чувствами*, а *разумом*, интуицией. *Механическое* движение и изменение приписываются только явлениям (модусам). Его три основных вида познания не выражают живого процесса исторического развития познания, а носят разобщенный характер. Одно экспериментальное понимание Спинозой опыта привело его к рационализму и к признанию разума критерием истинности. Спиноза не выяснил внутренней связи между всеобщим, единым и единичным, индивидуальным, чувственным и логическим. Если Бэкон признал движение внутренним свойством материи, то у Спинозы выпадает этот атрибут. Его субстанция оторвана от явлений и от самого человека.

До Локка мы не имели такого исследования и обоснования происхождения чувственного познания. Бывали только долокковские общие определения (Бэкон в новой философии). Локк для своего времени, в основном материалистически, выполнял эту задачу.

Но Локк имеет свои непоследовательности. Его два источника опыта (внутренний и внешний) дают только простые идеи. Разум не участвует в образовании простых идей, а только ограничивается сопоставлением, сравнением простых идей, которые оторваны от чувственного познания. Субстанция сводится Локком к сумме единичных вещей. Отсюда и грубое физическое представление материи. Поэтому он считает, что познать можно только единичные вещи, а субстанция непознаваема. Локк здесь не только механически сводит общее к отдельному, но вместе с тем историческую ограниченность человеческого познания абсолютизирует. Своими „первичными“ и „вторичными“ качествами он пришел к отрицанию объективного многообразия, не поняв, каким образом всеобщее сочетается с особенным и единичным (лазейка для субъективного идеализма).

Вышедший из Локка субъективный идеалист Беркли абсолютизировал чувственный момент в познании и объявлял, что вне восприятия ничего не существует. Он (и его эпигоны — махисты) ощущения оторвал от объективных вещей, объявив предметом и источником познания само ощущение. Таким образом, Беркли пришел к солипсизму, к отношению субъекта к субъекту, что является его критерием истинности. В борьбе с материализмом старался уничтожить понятие материи и рекомендовал заменить общие понятия частными понятиями, смешивая тем самым общие понятия с представлени-

ями. Так, у Беркли противоположность логического и чувственного, общего и отдельного доходит до исключительной крайности.

В борьбе с идеализмом, особенно с субъективным идеализмом Беркли, *французские материалисты на плечах своих предшественников, преодолевая их непоследовательности, исторически завершают исследование мышления по содержанию*. Они восстановили старое положение: *«Нет ничего в уме, чего не было бы в ощущении»*<sup>1</sup>.

Учение французских материалистов о познании заключает в себе немало плодотворных идей: обоснование и защита материалистической теории отражения и стремление вывести весь процесс познания из воздействия мира на органы чувств человека; попытка связать познание с опытом, с практическими потребностями и интересами людей; непоколебимая вера в силу разума человека в познании объективного мира и т. д. Французские материалисты подошли к проблемам: свойства материи, сходного с ощущением; общественно-обусловленной активности ощущения; возникновения из ощущений понятия и всего процесса мышления. Они не отрицали понятия сущности и не отрывали ее от явлений, но механистически-метафизическая ограниченность не дала им подняться до философского понимания материи, до диалектического выяснения соотношения сущности и явления. Именно на этом основании не могли понять, что материальность природы, ее независимость от сознания остается неизменной, а представления о конкретной физической структуре вещества изменяются в ходе исторического развития человеческого познания. Вот почему французские мыслители *«ограничились доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта...»*<sup>2</sup> Это совершенно ясно показывает, что французские материалисты *исторически оказались не в состоянии выходить за пределы чувственного познания*. Не могли прийти до понимания того, что *«мы в мыслях извлекаем единичное из его единичности и переводим его в особенность, а из этой последней во всеобщность.»*<sup>3</sup>

Однако *общее достоинство и честь философии указанного периода* заключается в том, что она не поддалась влиянию ограниченной точки зрения современного им естествознания, что она, главным образом Спиноза и великие французские материалисты, *«настойчиво пыталась объяснить мир из него самого...»*<sup>4</sup> Она дала немало диалектических образцов (у Декарта, Спинозы, Дидро и др.), правда, стихийных, неразработанных и не противопоставленных господствующей метафизической логике. Конечно, при таком состоянии философии не могло быть и речи о каких-либо *логических исследованиях* форм диалектического мышления.

<sup>1</sup> Энгельс, Диалектика природы, стр. 94, изд. 1890 г.

<sup>2</sup> Там же, стр. 105.

<sup>3</sup> Там же, стр. 112—113.

Она, выполнив свою миссию, *объективно* поставила перед философской мыслью ряд исторически важных общих проблем. Так, например, проблемы: соотношения чувственного и логического (научная абстракция); самодвижения материи (внутреннее противоречие); единства мира; соотношения материи и ощущения; роли практики в познании, закономерности исторического развития; соотношения единичного, особенного и всеобщего в т. д.