

ՕՆՏՈՆՈԳԻԶՄԸ ԵՎ ԳՆՈՍԵՆՈՆՈԳԻԶՄԸ ԾՆԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ՂԱՍԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Վ. Գ. ԱՎԱԳՅԱՆ

Ծճարտության հիմնախնդիրը միշտ առանցքային է եղել փիլիսոփայության համար: Ծճարտության այս կամ այն հայեցակարգի տեսանկյունից մեկնաբանվող կանխադրույթներ բացահայտ կամ ենթատեքստային, գիտակցված կամ չգիտակցված ձևով գործառնում են ցանկացած փիլիսոփայական համակարգում: Այդ հիմնախնդրի բարդությունն ու համընդհանրությունը երբեմն որոշ մտածողների ստիպել է այն հայտարարել անլուծելի, նույնիսկ անհիմաստ: Եվ չնայած մեկը մյուսին հաջորդել են ճճարտության միմյանցից տարբեր, միմյանց հակասող ու բացառող հայեցակարգեր, չի կարելի ճճարտության էությունը բացահայտելու փորձերը որակել որպես միայն սխալների ու անհաջողությունների պատմություն: Հազիվ թե մարդկային մտքի ռեֆլեքսիան երբևէ հանդուրժի ճճարտության հիմնախնդրից հրաժարումը: Դրա լավագույն վկայությունը ճճարտության հիմնախնդրի հարուստ պատմությունն ու ժամանակակից քննարկումների չնվազող ինտենսիվությունն է: Սակայն ճճարտության հիմնախնդրի պատմություն հասկացությունը հստակ չէ: Դա պատմական զարգացման տարբեր ժամանակահատվածներում և տարբեր փիլիսոփայական համակարգերում իմաստափոխվել է, և մինչ օրս ճճարտության հիմնախնդրի համընդգրկուն ձևակերպում չկա: Ծճարտության վերաբերյալ հարցադրումները ստեղծում են այնքան բազմերանգ դաշտ, որ ճճարտության հիմնախնդրի պատմությունը թվում է անորսալի, իսկ ճճարտության հիմնախնդիր հասկացությունը՝ անորոշ: Հարցն ամենաընդհանրական առումով հանգում է այն բանին, որ անհրաժեշտություն է առաջանում մատնանշել որևէ հատկություն, որով կարելի է բնութագրել ճճարտության ցանկացած հայեցակարգ՝ անկախ դրա առաջադրման մշակութային միջավայրից ու ժամանակաշրջանից:

Ըստ էության, ճճարտության հիմնախնդրի ձևակերպումը գրեթե նույնքան բարդ է, որքան ճճարտության սահմանումը: Ավանդաբար ճճարտության հիմնախնդիրը ներկայացվում է որպես առավելապես իմացաբանական հիմնախնդիր: Առաջին հայացքից այդ ավանդույթին որևէ բան հակադրելու հիմքեր չկան: Սակայն եթե իմացաբանության առավել տարածված սահմանման համաձայն այն «փիլիսոփայության բաժին է, որում ուսումնասիրվում են գիտելիքի բնույթն ու հնարավորությունները, նրա սահմաններն ու հավաստիության պայմանները»¹, ապա կարելի է պնդել, որ ճճարտության հիմնախնդիրն անմիջականորեն չի կարող առաջանալ «գուտ» իմացաբանական հարցադրումներում: Իմացաբանության շրջանակներում ճճարտության հարցը չի կարող լիարժեք քննարկվել և լուծվել: Ցանկացած տեսական համակարգ կարող է ճճարիտ լինել, գիտական մշանակություն և գործնական կարևորություն ունենալ, միայն եթե մեկնաբանվում է ինչ-որ օբյեկտների բազմության նկատմամբ, եթե ունի իր գոյաբանությունը: Գոյաբանական բովանդակությունը դառնում է ճճարտության հիմնախնդրի անխուսափելի ասպեկտ, և, անկախ այն բանից, թե բացահայտ ձևակերպված ինչ պնդումներ են արվում կոնկրետ տեսության շրջանակներում, դրա՝ որպես գիտելիքների համակարգի

¹ Տե՛ս Թ. Ի. Օյզերման, *Истина как гносеологическая проблема*, в кн.: *Теория познания*, в 4-х т., т. 2, М., 1991, էջ 370-380:

² В. А. Лекторский, *Теория познания (гносеология, эпистемология)*. «Вопросы Философии», 1999, № 8, с. 72. Նույնի՝ *Теория познания*, в кн.: «Философский энциклопедический словарь». М., 1989. с. 650. Նույնի՝ *Теория познания*, в кн.: «Философская энциклопедия». Т. 5. М., 1970, с. 216.

ճշմարտացիության հարցը չի կարող քննարկվել և լուծվել առանց գոյաբանական խրճի-րակարգի բացահայտ կամ ոչ բացահայտ վկայակոչման: Այլ խոսքով, ճշմարտության հիմնախնդիրը առաջանում է իմացաբանության և գոյաբանության «շփման» եզրերում և այդ «շփման» շնորհիվ: Ըճմարտության հիմնախնդրի տեղակայվածությունն իմացաբանական ու գոյաբանական պրոբլեմատիկաների շփման եզրերում և հենց իմացաբանության ու գոյաբանության առնչություններում ծնվելը այս համատեքստում բացառիկ կարևոր ճշանակություն ունեցող առանձնահատկություն է: Ելնելով դրանից՝ ճշմարտության մասին ուսմունքները կարելի է դասակարգել օճտոլոգիստական և գճոսետոլոգիստական:

Իմացաբանության առաջնայնության ընդունման (գճոսետոլոգիզմի) պարագայում ճշմարտության հիմնահարցի պատասխանները փճտրվում են ճանաչողության սուբյեկտի գիտակցության ոլորտում: «Ոչ մի փիլիսոփայական ուսմունք ի վիճակի չէ սկզբից պատմել այն մասին, թե ինչպիսին է օբյեկտիվ իրականությունը առանց ճանաչողության, իսկ հետո այն մասին, թե ինչ տեսքով է իրականությունը ճերկայանում մեր ճանաչողության հայելում: Այլ խոսքով՝ անհնար է կառուցել սկզբից կեցության մասին ուսմունք (գոյաբանություն), հետո՝ ճանաչողության մասին ուսմունք (իմացաբանություն)»¹: գրում է Լ. Լ. Աբրահամյանը: Նա ելնում է գոյաբանության և իմացաբանության դիալեկտիկական միասնության գաղափարից և ընդհաներ պճոում, որ «տեսականորեն սճանկ է ցանկացած գոյաբանություն, որն իրեն երևակայում է իմացաբանությունից անկախ»: Միակողմանի գճոսետոլոգիզմին պակասում է հենց այդ փոխկախվածության և միասնականության գիտակցումը: Ըստ Վ. Պ. Բրանսկու, գճոսետոլոգիզմը տանում է օբյեկտի և ճրա մասին գիտելիքի ճույնացման, ինչի հետևանքով օբյեկտների փոխազդեցությունը ճույնացվում է սուբյեկտի գործունեության հետ, իսկ օբյեկտների զարգացումը՝ ճրանց մասին մեր գիտելիքների զարգացման հետ: Ըստ ճրա, գճոսետոլոգիզմի հետևորդը միտում ունի օբյեկտի ատրիբուտները հանգեցնել սուբյեկտի գիտելիքներին ու գործունեությանը: Նա, ըստ Բրանսկու, հրաժարվում է քննարկել իր մեթոդաբանական հանճարարականների գոյաբանական հիմքերը: Վերջին հաշվով դա, Բրանսկու կարծիքով, տանում է ճելյատիվիզմի և սոլիպիզմի: Գճոսետոլոգիզմի առավել խորքային, էական թերության մասին է Լեգելի մի հետաքրքիր համեմատությունը: Մինչ ճանաչողությունը ճանաչողական ընդունակությունը ճանաչելու գաղափարը Լեգելը համեմատում է ջրի մեջ թռչելուց առաջ լողալ սովորելու հետ»: Թերևս Լեգելին կարելի է հասկանալ այնպես, որ ճանաչողության ուճակությունը (Լեգելն օգտագործում է ճակ «ճանաչողության գործիք» արտահայտությունը) հճարավոր չէ ճանաչել մինչ այն «գործի գեղը», մինչ ճանաչել սկսելը: Իսկ գճոսետոլոգիզմի համակարգված, որոշակի առումով թերևս սպառիչ քննական վերլուծությունը Լեգելն իրագործում է Կանտի փիլիսոփայության վերլուծության ընթացքում: Թեև Լեգելը գճոսետոլոգիզմ հասկացությունը չի կիրառում, սակայն միանշանակորեն կարելի է պնդել, որ Լեգելի դատողությունները առ այսօր պահպանել են իրենց հրատապությունը որպես գճոսետոլոգիզմի (հասկացության ժամանակակից ընկալմամբ) հիմնադրույթների դեմ հակափաստարկներ:

Օճտոլոգիզմի պարագայում գոյաբանական հարցադրումները ճախորդում են իմացաբանական հարցադրումներին: Այդ դեպքում ճշմարտության աղբյուրը փճտրվում է օբյեկտիվ իրականության ոլորտում: Օճտոլոգիզմը համարում է, որ սկզբից հարկ է կառուցել կեցության մասին ուսմունք և միայն հետո անցնել իմացության մասին ուսմունքի կառուցմանը: Այդ դեպքում, ինչպես ճշում է Լ. Լ. Աբրահամյանը, «տրամաբանությունն այսպիսին է. մեր ճպատակն առարկաների ճանաչումն է, բայց այնպես, ինչպես այդ առարկաները գոյություն ունեն ինքնին, ոչ թե այնպես, ինչպես ճրանք գոյություն ունեն մեզ

¹ Լ. Ա. Աբրամյան. Օ реальности идеального. Ер., 1989. с. 20.

² Նույն տեղում:

³ Տե՛ս Վ. Ք. Բրանսկий, Материалистическая диалектика, в пяти томах, т. 1, М., 1981, էջ 61:

⁴ Տե՛ս Գ. Վ. Փ. Գեղել, Энциклопедия философских наук, т. 1, М., 1974, էջ 94-95:

⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 153-184:

համար: Մենք ձգտում ենք հասնել լիարժեք «ինքնին ճշմարտությանը», ոչ թե սուբյեկտիվ «ճշմարտությանը մեզ համար»: Այդ պատճառով «իրականություն» ասելով չպետք է հասկանանք ոչինչ, բացի միակ իսկական, այսինքն՝ օբյեկտիվ իրականությունից»¹: Ըստ Վ. Պ. Բրանսկու, օնտոլոգիզմը տանում է «օբյեկտի մասին գիտելիքի նույնացման օբյեկտի հետ: Այդպիսի համոզմունքի հետևանքով սուբյեկտի գործունեությունը նույնացվում է օբյեկտների փոխադրեցության հետ, իսկ օբյեկտների մասին մեր գիտելիքների զարգացումը՝ օբյեկտների զարգացման հետ»²: Օնտոլոգիզմի հետևորդը հակված է սուբյեկտի գիտելիքներն անմիջապես դուրս բերել օբյեկտի ատրիբուտներից, նրա համար «փաստորեն սուբյեկտն իր գործունեությամբ գոյություն չունի. մնում է միայն օբյեկտը»: Նա խուսափում է իր գոյաբանական ենթադրությունների մեթոդաբանական հետևանքների քննարկումից, ինչն էլ վերջո տանում է դոգմատիզմի և սխոլաստիկայի³: Առաջին հայացքից օնտոլոգիստական դիրքորոշումը տրամաբանորեն բխում է մատերիալիստական աշխարհայացքից: Եթե կեցությունը, օբյեկտիվ իրականությունն առաջնային են գիտակցության նկատմամբ, ապա կեցության մասին ուսմունքը՝ գոյաբանությունը, առաջնային է իմացաբանության նկատմամբ: Սակայն, ինչպես նկատում է Լ. Աբրահամյանը, հարկ է չմոռանալ, որ երկրորդ դեպքում խոսքը «աբանությունների» մասին է (речь идет о «логикс»), որոնք միայնց փոխկապակցված ուսմունքներ են⁴:

Թե՛ գնոսեոլոգիզմի, թե՛ օնտոլոգիզմի վերլուծությունը, դրանց տրամաբանական պատկերը ամբողջական դարձնելու միակ ճանապարհը դրանց ծագման և զարգացման պատմական ուղեցիղների վերհանումն է:

«Ի տարբերություն նոր ժամանակաշրջանի՝ անտիկ միտքն ունի հստակ արտահայտված գոյաբանական կողմնորոշում»⁵, - գրում է Պ. Պ. Գայդենկոն: Կարելի է ասել, որ ճշմարտության մեկնաբանման պատմականորեն առաջին՝ պլատոն-արիստոտելյան ավանդույթը հիմնականում ելնում էր գոյաբանության համար աշխարհի անմիջական տրվածությունից: Այստեղ այդ ավանդույթի առանցքային դրույթը պարզ հնարավոր է ձևակերպել հետևյալ կերպ. «Անհրաժեշտ է նախ խոսել աշխարհի մասին, հետո այն մասին, թե ինչպես ենք ճանաչում այդ աշխարհը»: Ժամաչողության արդյունքը, ըստ այդմ, ճշմարիտ է, եթե համապատասխանում է իրականությանը: Այդ ավանդույթի շրջանակներում է ձևավորվել ճշմարտության այն սահմանումը, որը մի շարք մտածողներ համարում են ճշմարտության դասական ըմբռնման հիմքը: Դա Արիստոտելի հանրահայտ սահմանումն է: Այդ սահմանումը ահռելի ազդեցություն է ունեցել ճշմարտության տեսության հետագա ընթացքի վրա: Դա նկատի ունենալով՝ անհրաժեշտ է ավելի մանրամասն անդրադառնալ այն նկատառումներին, որոնցով արիստոտելյան սահմանումը կարող է ներառվել ճշմարտության հիմնախնդրի պատմության և տարբեր փուլերի վերոնշյալ սկզբունքի համաձայն իրականացվող հնարավոր դասակարգման համակարգի մեջ:

Արիստոտելը իմացաբանությանը նվիրված հատուկ ուսումնասիրություն չունի, սակայն իմացաբանական խնդիրների քննարկման հանդիպում ենք նրա գրեթե բոլոր աշխատություններում: Արիստոտելի երկերում կարելի է հանդիպել պատասխաններ գրեթե բոլոր հիմնական իմացաբանական հարցադրումներին⁶: Սակայն այդ հարցադրումներն ու պատասխանները բնականաբար չեն ձևակերպվել այն տերմինաբանությամբ, որը կիրառվում է ժամանակակից իմացաբանության մեջ, ինչն էականորեն բարդացնում է դրանց էքսպլիկացիան ու ներառումը ժամանակակից իմացաբանական տեսություններում և հանգեցնում է տարրընթերցումների: Մասնավորապես գնոսեոլոգիստական կամ օնտոլոգիստական տեսակետներից որևէ մեկը ճշմարտության արիստոտելյան տեսությամբ վերագրելիս հարկ է գիտակցել, որ Արիստոտելի տերմինաբանական զինանոցում

¹ Լ. А. Абрамян, նշվ. աշխ., էջ 21:

² В. П. Бранский, նշվ. աշխ., էջ 69:

³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 156:

⁴ Տե՛ս Լ. А. Абрамян, նշվ. աշխ., էջ 86:

⁵ П. П. Гайденко. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля. В кн.: «Философия природы в античности и в средние века». М., 2002, с. 39.

⁶ Տե՛ս А. Чанышев, Курс лекций по древней философии, М., 1981, էջ 332-338:

չկան ոչ միայն սկեպտիցիզմ, ազնուստիցիզմ, սուբյեկտիվ իդեալիզմ և այս կարգի այլ հասկացություններ¹⁴։ այլև իրենց ժամանակակից իմաստով չկան սուբյեկտ և օբյեկտ հասկացությունները։ Ահա թե ինչու արիստոտելյան դրույթների համարժեք ընթերցումը ենթադրում է հերմենևտիկական վերլուծության հմտություններ, որոնք հնարավորություն կտան Արիստոտելի դրույթները մեկնաբանել ըստ էության։

Առաջին մտեցմամբ գայթակղություն է առաջանում Արիստոտելի իմացաբանությունը ներկայացնել որպես օնտոլոգիստական։ Ինչպես նշում է Վ. Ֆ. Ասմուրը, «գիտելիքի մասին Արիստոտելի ուսմունքը հենվում է նրա գոյաբանության վրա»¹⁵։ Գիտելիքի և ճանաչողության առարկայի հարաբերության հարցում «Արիստոտելը միանգամայն համոզված է, որ առարկայի գոյությունը նախորդում է գիտելիքի գոյությանը»¹⁶։ Արիստոտելը ելնում էր օբյեկտիվ իրականության անմիջական տրվածությունից և մերժում զգայություններից անկախ օբյեկտների գոյությունը կասկածի տակ դժող ցանկացած դրույթ։ Նրա «Մետաֆիզիկա» աշխատության չորրորդ գրքի հիմնգերոդ գլխում կարդում ենք. «Եթե գոյություն ունի միայն զգայաբար ընկալելին, ապա ոչինչ չէր լինի. եթե չլիներ շնչավոր էակներ, քանի որ այդ դեպքում չէր լինի զգայական ընկալումը։ Այն, որ այդ դեպքում չէին լինի ո՛չ զգայաբար ընկալվող հատկությունները, ոչ՝ զգայական ընկալումները, թերևս ճշմարիտ է (քանի որ դրանք նրա այս կամ այն վիճակներն են, ով ընկալում է), բայց որ գոյություն չունենան այն առարկաները, որոնք առաջացնում են զգայական ընկալումը, թեկուզ և հենց ընկալումը չլինի, անհնար է։ Չէ՞ որ զգայական ընկալումը, իհարկե, ինքն իրեն չի ընկալում, այլ կա ինչ որ բան, բացի զգայությունից, որն անհրաժեշտաբար առաջնային է դրանից, քանզի այն, ինչ շարժիչ է բնույթով, շարժվողի նկատմամբ առաջնային է, և իրադրությունը չի փոխվում այն բանից, թե դրանք միմյանց հարաբերում են, թե ոչ»¹⁷։ Նման ծավալում մեջբերումը պայմանավորված է սուբյեկտիվիզմի դեմ մղվող պայքարում արիստոտելյան փաստարկների բացառիկ կենսունակությամբ և այն հանգամանքով, որ դրանք քննադատաբար հաղթահարելու բազմաթիվ փորձերին հակառակ՝ փաստարկման այդ ոճն ու տեսական խորության մակարդակը գոյատևել են մինչ օրս՝ հանդիսանալով դատողականության հիմնական զենքը սուբյեկտիվ իդեալիզմի և դրա առավել ավարտուն տարբերակի՝ սոլիպսիզմի դեմ։

Առաջին մտեցմամբ հնարավոր է թվում վերոնշյալից ելնելով պնդել, որ Արիստոտելը քննադատում է ճշմարտության հիմնախնդրի հնարավոր գնուսելոգիստական մեկնաբանության հիմնադրույթները։ Իրոք, զգայություններից օբյեկտիվ իրականության անկախության և օբյեկտով զգայական ինֆորմացիայի պայմանավորվածության ընդունումն առաջին հայացքից հիմքեր է տալիս ճշմարտության արիստոտելյան ուսմունքը համարել ճշմարտության հիմնախնդրի օնտոլոգիստական լուծում։ Սակայն նաև հիմքեր կան պնդելու, որ Արիստոտելի կողմից սուբյեկտիվ իդեալիզմի ըստ էության տրվող գնահատականը չունի քննադատական հաղթահարման և հերքման ներուժ, այլ սուբյեկտիվ իդեալիզմի «ամենավտանգավոր» հիմնադրույթներից մեկի՝ զգայություններից անկախ օբյեկտի գոյության անապացուցելիության մասին դրույթի մերժումն է «շեմքից»։ Այդ դրույթի նախնական սաղմերը կային կիրենյան դպրոցի ստեղծած ուսմունքում։ Սակայն եթե նույնիսկ Արիստոտելի փաստարկների հիմնական հասցեատեր համարենք Արիստիպոսի ուսմունքը, ապա հարկ է ճշել, որ նաև դրա քննադատական հաղթահարման և հերքման համար անհամեմատ ավելի լուրջ ուշադրություն և տեսական վերլուծության ավելի խոր մակարդակ է պետք, քան հանդիպում ենք Արիստոտելի մոտ։ Սակայն չի կարելի պնդել, թե գնուսելոգիզմի հիմնական փաստարկների հզորությունն ըստ էության անհայտ է Արիստոտելին։ Ավելին, Արիստոտելի մոտ քիչ չեն այն կշռադատությունները, որոնց տրամաբանական հետևությունների դաշտի ուսումնասիրության ու համակարգման միջոցով կարելի է հանգել սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի դիալեկտիկական միասնության գաղափարին, որը վերառնված պարունակում է թե՛ գնուսելոգիզմը, թե՛ օնտոլոգիզմը։

¹⁴ Տե՛ս նույն տեղը։

¹⁵ В. Ф. Асмус. Предисловие к Аристотелю, в. кн: Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1, М., 1975. с. 12.

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 36։

¹⁷ Аристотель. Метафизика. Сочинения в 4-х томах. Т. 1, М., 1975, с.138-139.

ինչպես նշում է Վ. Ֆ. Ասմուլը, «անհրաժեշտաբար օրբեկտիվի՝ սուբյեկտից անկախ կեցության իր վերլուծությունն իրականացնելիս Արիստոտելը անշեղորեն նկատի ունի այդ կեցությունը՝ որպես հասկացություններով ընթացող ճանաչողության օրբեկտ: Այլ խոսքով՝ նա համարում է, որ ինքնին գոյություն ունեցող է պոյ պատճառով մարդու գիտակցությունից բոլորովին անկախ կեցությունը արդեն դարձել է ճանաչողության առարկա, արդեն ծնունդ է տվել կեցության մասին հասկացության և այդ իմաստով կեցություն է որպես հասկացության բովանդակություն»¹⁶: «Աշխարհի գիտական ճանաչողությունը, գրում է Պ. Պ. Գայդենկոն, Արիստոտելի տեսանկյունից բոլորովին չի ենթադրում այդ աշխարհը ուսումնասիրող գիտակցությունից և այդ աշխարհում ապրող մարդուց վերացարկում, չի պահանջում օրբեկտի և սուբյեկտի այն հակադրումը, որից էլնում է ժամանակակից գիտությունը»¹⁷: Թերևս կարելի է ասել, որ Արիստոտելի փիլիսոփայությունը ճշմարտության՝ վերը որպես օնտոլոգիստական և գնոսեոլոգիստական սահմանված մեկնաբանություններն ինչ-որ առումով պարունակում է նախնական միասնականության մեջ: Եվ համակարգված իմացաբանության բացակայությունն ու անտիկ դարաշրջանի փիլիսոփայության լեզվին հատուկ առօրեականությունն (իսկ գիտակցությունից անկախ օրբեկտների գոյության հարցադրումն իսկ չհանդուրժելը բնութագրական է հենց առօրեական գիտակցության համար) են հիմքեր տալիս ճշմարտության արիստոտելյան հայեցակարգը և ճշմարտության նրա սահմանում համարելու օնտոլոգիստական: Բացի այդ, ճշմարտության արիստոտելյան մեկնաբանության օնտոլոգիստական կողմն ավելի ներդաշնակ է կոնկրետ գիտական այն խնդիրներին, որոնց ուսումնասիրության փիլիսոփայական հենքում է պրազմատիկ իմաստավորում ստանում ճշմարտության հիմնախնդրի ցանկացած քննարկում: Թերևս կարելի է ասել, որ Արիստոտելի ճշմարտության տեսության օնտոլոգիստական կողմի կենսունակությունը բացատրվում է նաև դրանով:

Առաջին հայացքից կարող է թվալ, որ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ օնտոլոգիստական ավանդույթը ընդհատվում է: Նման տպավորության համար հիմք է ծառայում այդ փիլիսոփայության կողմից նյութականի նկատմամբ հոգևորի, աշխարհիկի նկատմամբ աստվածայինի առաջնայնության ընդունումը¹⁸: Իրոք, արդեն իսկ Օգոստինոս Երանելու իմացաբանության մասին կարելի է ասել, որ այն, հենվելով Պլատոնի ապրիորիստական գաղափարների վրա, ճանաչողության էությունը փորձում էր բացատրել ելնելով մարդկային ոգու մեջ թաքցված համընդհանուրից, որը գիտակցված կամ չգիտակցված ձևով առկա է յուրաքանչյուր մարդու հոգում և լիարժեքորեն անկախ է արտաքին աշխարհից¹⁹: Իսկ Իոհան Սկոտ Էրիուզեման, միկրո- և մակրոկոսմոսների միասնականության անտիկ ուսմունքի վրա հենվելով, պնդում էր, որ ինքնաճանաչողությունը յուրաքանչյուր ճանաչողության սկիզբն ու նախապայմանն է²⁰: Ըստ Վ. Պ. Գորանի, «Միջնադարյան աշխարհայացքի աստվածակենտրոնությունը և աստծուն միաժամանակ կեցության՝ որպես այդպիսին, ու սուբյեկտի, այդ թվում և գիտելիքի սուբյեկտի, հավասարապես նաև մարդկային գիտելիքի յուրահատուկ օրբեկտի կարգավիճակի շնորհիվ արյամանավորել են միջնադարյան փիլիսոփայությանը՝ իր գործառույթների իրականացման մեջ շեշտադրումների համատեղման յուրօրինակությունը. գոյաբանական գործառույթը մնում է գլխավորների թվում, սակայն իմացաբանական գործառույթը նույնպես սկսում է ձեռք բերել ինքնուրույն նշանակություն: Նշմարվում է ակնհայտ միտում դեպի գնոսեոլոգիզմը»²¹: Ասկայն, այնուամենայնիվ, միջնադարյան փիլիսոփայության շրջանակներում համակարգված ձևով չեն դրվում և քննարկվում զգայություններից անկախ օրբեկտների

¹⁶ В. Ф. Асмус, *Աշխ.* էջ 12:

¹⁷ П. П. Гайдено, *Աշխ.* էջ 39:

¹⁸ Տե՛ս В. А. Лекторский, А. Огурцов, Э. Юдин, В. Швицев, *Философия*, в кн.: «Философская энциклопедия», т. 5, М., 1970, էջ 334-336:

¹⁹ Տե՛ս В. В. Соколов, *Средневековая философия*, М., 1979, էջ 69:

²⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 119:

²¹ В. П. Горан. *Переломные этапы истории европейской философии: теоретико-методологические проблемы исследования*. М., 2002.

գոյության և այս կարգի այլ հարցեր: Այդ փիլիսոփայության համար գոյաբանությունը միանշանակորեն առաջնային է իմացաբանության նկատմամբ, և միջնադարյան փիլիսոփայական որևէ համակարգ չի կարելի համարել գնոսեոլոգիստական:

Մշմարտության էության բացատրության և չափանիշների որոնումների ժամանակ գոյաբանական ռեալությունը առաջնային էր համարվում նաև վերածննդի փիլիսոփայության մեջ: Ինչպես միջնադարի, այնպես էլ վերածննդի փիլիսոփայության մեջ կարելի է հանդիպել գնոսեոլոգիստական ոգով ձևակերպվող կշռադատությունների: Տրամաբանական կեցության արարողը, ըստ Ն. Կուզանսկու, մարդն է: Այնպես, ինչպես աշխարհն է Աստծո ծավալման արդյունքը, այնպես էլ հասկացություններն ու մտքի այլ ձևերն են, ըստ Կուզանացու, մարդկային բանականության ծավալման արդյունք: Սակայն Կուզանացու փիլիսոփայության մեջ մարդկային բանականությունն անգոր է ճանաչվում ընկալելու առավելագույնն ու նվազագույնը²⁴: Թե՛ Կուզանացու, թե՛ ընդհանրապես վերածննդի բոլոր մտածողների համար (ներառյալ՝ Ֆ. Բեկոնին) մարդակենտրոնությունն ուներ գոյաբանական իմաստ, մարդն իր գիտակցությամբ հայտնվում էր գոյաբանության կենտրոնում²⁵:

Արիստոտելյան ավանդույթի սահմաններից դուրս գալու և ճշմարտության այնպիսի մեկնաբանության առաջին փորձը, որը կարելի է վերը նշված սկզբունքով համարել գնոսեոլոգիստական, պատկանում է Դեկարտին: Դեկարտն առաջինն է ճշմարտության սուբյեկտիվ պայմանավորվածության հանգամանքը մատնանում ոչ թե որպես այնպիսի մի երևույթ, որը հարկ է հաղթահարել ճանաչողության պրոցեսում, այլ որպես գիտելիքների ցանկացած համակարգի կառուցման փիլիսոփայական սկզբունք: «Կանոններ բանականության ղեկավարման համար» աշխատության մեջ կարդում ենք. «Ոչինչ հնարավոր չէ ճանաչել բանականությունից առաջ, քանի որ դրանից է կախված մնացած ամեն ինչի ճանաչումը»²⁶: Դեկարտն այստեղ, ի հարկե, նկատի ունի անհատական բանականությունը: Սակայն Դեկարտը ոչ մի կերպ չի ցանկանում հանգել սոլիպիստական աշխարհայացքի, ընդհակառակը, նրան հետաքրքրում է բնության ճանաչողությունը²⁷: Բնության ճանաչողության հավաստիությունը վերահաստատելու համար Դեկարտին անհրաժեշտ էր այն օբյեկտիվ համարելու հիմքեր նախանշել: Բնության և մարդկային գիտակցության միջև այդ կապող օղակի դերում Դեկարտի համակարգում հանդես է գալիս Աստծո գաղափարը: Դեկարտի փիլիսոփայության իդեալիզմը այդ տեսանկյունից համարելով ծայրահեղ կտրուկ՝ Վ. Ֆ. Ասմուսը գտնում է, որ «ըստ Դեկարտի, ստացվում էր, որ ողջ նյութական աշխարհը՝ ներառելով դրա մեջ մարդու զգացմունքներն ու մարմինը, ինքն իրեն չի կարող ճանաչվել ռեալ գոյություն ունեցող: Քանի որ նա կարող է ռեալ գոյություն ունենալ, նա դրանով պարտական է աստծուն, որը, չլինելով խաբեբա, չէր կարող ստեղծել աշխարհի կեղծ ուրվական, այլ ստեղծել է իրապես գոյություն ունեցող, ռեալ մարմնական աշխարհ»²⁸: Թեև Դեկարտի այդ գաղափարը քննադատեց իր իսկ ժամանակակից Հասենդը²⁹, այդ հնարքը հետագայում կիրառեց նաև Բերկլին: Բայց եթե Դեկարտը սուբյեկտիվ բնութագրերը վերաբարում էր իմացության ոլորտին և ընդունում նյութականի օբյեկտիվ գոյությունը՝ դրանով իսկ հնարավորություն տալով ճշմարտության հիմնախնդրի վերն ուրվագծված մեկնաբանությունը կիրառել իր համակարգի նկատմամբ, ապա Բերկլին պնդում է, որ ոգուց և դրա ստեղծածից գատ ոչինչ գոյություն չունի՝ դրանով իսկ հասցնելով առաջին հարվածը դասական գոյաբանությանը: «Ինձ համար ակնհայտ է, - գրում է Բերկլին, - որ զգայականության մեջ տպավորված տարբեր գաղափարներն ու զգայություններն, ինչպես էլ դրանք իրար մեջ խառնված լինեն (այսինքն՝ ինչ առարկաներ էլ որ դրանք ձևավորեն), չեն կարող գոյություն ունենալ այլ կերպ, քան ոգու մեջ, որը

²⁴ Տե՛ս **Н. Кузанский**, Сочинения в двух томах, т. 1, М., 1979, էջ 54-55:

²⁵ Տե՛ս **А. Х. Горфункель**, Философия эпохи возрождения, М., 1980, էջ 10-13:

²⁶ **Р. Декарт**. Правила для руководства ума. Избранные произведения. М., 1950, с. 107-108.

²⁷ Տե՛ս **И. С. Нарский**, Западноевропейская философия 17-века, М., 1974, էջ 105:

²⁸ **В. Ф. Асмус**. Декарт. М., 1956, с. 190.

²⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 215-216:

դրանք ընկալում է: Եվ հետո. «անհմար է, որ առարկաները գոյություն ունենան ոգիներից կամ իրենց ընկալող մտածող առարկաներից դուրս»¹⁰: Բ. Է. Բիխովսկին այս կապակցությամբ նկատում է, որ կեցություն հասկացությունը. «լինելով վերացարկում, Բերկլիի համակարգում անօրինական է»¹¹: Դեկարտի մասն Բերկլիի¹² ֆունկցիան չի ցանկանում հանգել սոլիպսիզմի: Սակայն, Բ. Բիխովսկու կարծիքով, Բերկլին. «ասելով «այք», չի ասում «բեն», փորձում է այն շրջանցել», և, ըստ էության, Բերկլիի խուսափելը սոլիպսիզմից դառնում է մեկ այլ գաղափար ևս: Նա կարծում էր, որ «սոլիպսիզմից կարելի է խուսափել առանց իդեալիզմի սահմաններից դուրս գալու: Փրկարար օղակն այլ *Ես-երն են*»¹³: Սակայն հարց է առաջանում. գոյություն ունե՞ց արդյոք առարկաները, երբ դրանք չեն ընկալվում ո՛չ իմ, ո՛չ այլ *Ես-երի* կողմից: Այդ հարցի համատեքստում է, որ Բերկլին կիրառում է ընկալման հնարավորություն հասկացությունը: Չընկալվելով ո՛չ իմ, ո՛չ էլ այլ *Ես-երի* կողմից՝ առարկաները կարող են ընկալվել աստծո կողմից: Բերկլիի գոյաբանության հիմնական կատեգորիաներն են դառնում մարդկային ոգին և աստվածային ոգին, որն արարում է մարդկային ոգու կողմից ընկալվող գաղափարները, և որից կախված է մարդկային ոգին: Ըստ էության, Բերկլին յուրօրինակ ձևով իմացաբանականացնում է գոյաբանությունը՝ գոյաբանության փոխարեն տալով պատկերավոր արտահայտությամբ՝ «աստվածային իմացաբանություն»: Թեև Բերկլին որոշակի միտում է դրսևորում օբյեկտիվ իդեալիզմին հարելու և ամբողջ գոյաբանությունը առաջին հայացքից կառուցում է հենց օբյեկտիվ իդեալիզմի դիրքերից, կարելի է համաձայնել տարածված այն կարծիքին, որ Բերկլիի համար դա պարզապես պայմանական միջոց էր սոլիպսիզմից խուսափելու¹⁴: Այդ պատճառով ճշմարտության հիմնախնդրի այնպիսի մեկնաբանության ամբողջականացումը, երբ այն ընկալվում է որպես գոյաբանության և իմացաբանության շփման արդյունքում առաջացող խնդիր, Բերկլիի համակարգի շրջանակներում հնարավոր է միայն նույն կարգի պայմանականությամբ: Սակայն Բերկլին, այնուամենայնիվ, տարբերակում էր գոյաբանական և իմացաբանական իրականությունները, և Բերկլիի փիլիսոփայությունը չի կարելի որակել որպես գնոսեոլոգիզմի ավարտում տարբերակ:

Գնոսեոլոգիզմի ավարտում տարբերակ չէր նաև Դ. Հյուսիսի փիլիսոփայությունը, որն էական առաջընթաց էր սուբյեկտիվ իդեալիզմի հետագա մշակման և զարգացման գործընթացի տեսանկյունից, սակայն թերևս կարելի է պնդել, որ գնոսեոլոգիզմ-օնտոլոգիզմ հակադրության տեսանկյունից Դ. Հյուսիսի փիլիսոփայությունը Ջ. Բերկլիի փիլիսոփայության համեմատությամբ էական առաջընթաց չէր պարունակում: Այս ուղղությամբ հաջորդ վճռական քայլը կատարեց Կանտը: Կանտի փիլիսոփայության միակ գոյաբանական հասկացությունն ինքնին իրն է, որը զուրկ է որևէ բովանդակությունից և թե՛ իմացաբանական, թե՛ գոյաբանական գործառույթներից¹⁵: Զգտելով ընդգծել տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության մեջ գոյաբանական բաղադրատարրի բացակայությունը՝ Կանտը տրանսցենդենտալ հասկացությունը հակադրում է տրանսցենդենտին, որը լիակատար անճանաչելիության իր «անդունդում» ներառում է ինքնին իրի ողջ ծավալը: Այն, ինչ պիտի գործառնեի և հնարավոր դառնար միայն գոյաբանության և իմացաբանության համատեղ

¹⁰ Дж. Беркли. Сочинения. М., 1978, с. 172.

¹¹ Б. Э. Быховский. Джордж Беркли. М., 1970, с. 66.

¹² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 70:

¹³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 73:

¹⁴ Տե՛ս օրինակ՝ В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов, Западноевропейская философия 18-века, М., 1986, էջ 80-81:

¹⁵ Կանտյան ինքնին իրն առաջին անգամ դատարկ հասկացություն է անվանել Հեգելը (տե՛ս Դ. В. Ф. Гегель, ԳՂՎ. աշխ., էջ 161): Սակայն հարկ է հիշել, որ Կանտի փիլիսոփայությունը դուալիստական է իր գրեթե բոլոր հիմնական հանգուցակետերում: Ինքնին իրը, ըստ Կանտի, ազդում է զգայարանների վրա (аффицирует наши чувства), առաջացնում է զգայություններ, որն արդեն ենթարտում է այդ հասկացության ինչ-որ բովանդակություն: Այդ ներքին հակասականությունը ծնունդ է տվել բազմաթիվ տարբերակումների և էականորեն բարդացնում է Կանտի փիլիսոփայության միանշանակ որակումը որպես դասական գնոսեոլոգիզմ:

գոյության պարագայում և դրանց «շփման» շնորհիվ, ամբողջությամբ ներառվում է իմացաբանության (տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության) ոլորտ: Ակնհայտ է, որ ճշմարտության հիմնախնդիրը այդ համակարգում չի կարող լինել փիլիսոփայորեն լիարժեք: Այդ հանգամանքը այլ հիմնավորմամբ ընդունում է նաև Կանտը: Ըճմարտության այնպիսի հարցադրման հնարավորության մերժման համար, երբ այն դիտվում է որպես մտքի և առարկայի համապատասխանություն, Կանտը նախապես պետք է մերժեր ճշմարտության հիմնախնդրի առանցքը՝ ճշմարտության համընդհանուր չափանիշի հնարավորությունը: Ըստ նրա, ճշմարտության համընդհանուր չափանիշի մասին կարելի է խոսել այն ժամանակ, երբ այդ չափանիշը կիրառելի է ցանկացած գիտելիքի նկատմամբ՝ անկախ դրա առարկայից: «Ասկայն, քանի որ նման չափանիշից օգտվելով՝ մենք վերանում ենք գիտելիքի ցանկացած բովանդակությունից (դրա առարկայի հետ հարաբերությունից), մինչդեռ ճշմարտությունը վերաբերում է հենց այդ հարաբերությանը, ապա այստեղից պարզ է, որ անհնար է անմիտ է հարցադրում անել գիտելիքի այդ բովանդակության ճշմարտության վերաբերյալ, և ճշմարտության բավարար և միաժամանակ համընդհանուր չափանիշ չի կարող տրվել»³⁰: Ըստ Կանտի, կարելի է խոսել միայն գիտելիքի անհակասականության մասին, և «միայն տրանսցենդենտալ անալիտիկան է ի գործու լինել ճշմարտության տրամաբանություն»³¹, որն, ինչպես նշում է Կանտը, ապահովում է գիտելիքի ճշմարտության միայն բացասական չափանիշ, և, ելնելով միայն այդ չափանիշից, հնարավոր չէ եզրակացություններ անել գիտելիքի ճշմարտության վերաբերյալ: Գիտելիքի և առարկայի համապատասխանության որոշման համար միշտ անհրաժեշտ են սինթետիկ ապրիորի կամ ապոստերիորի դատողություններ, սակայն այդ դեպքում, ըստ Կանտի, հնարավոր չէ խոսել ճշմարտության համընդհանուր չափանիշի մասին:

Ինչպես նշում է Լ. Աբրահամյանը, «մտածողության կանտյան հասկացությունը լիովին առանձնացնում է վերջինս ռեալությունից՝ այն վերածելով առարկաների աշխարհից կատարելապես վերացարկված գործունեության»³²: Ի տարբերություն հեգելյան համընդգրկուն մտածողության՝ Կանտը նախընտրում է գործ ունենալ վերջավոր, մարդկային մտածողության հետ, և «Փիլիսոփայության մեջ, խոսելով մտածողության մասին, նա նկատի ունի նույն մտածողությունը, որը տրամաբանության և հոգեբանության ուսումնասիրության առարկան է»³³: Սակայն հատուկ ուշադրության է արժանի մտածողության և ճանաչողության, պատկերացման և գիտելիքի կանտյան ըմբռնումների տարբերակումը Լ. Աբրահամյանի աշխատություններում: Ինչպես հայտնի է, Կանտի կարծիքով գիտելիքը օբյեկտի նկատմամբ պատկերացման տվյալների որոշակի հարաբերության մեջ է: Այդ սահմանման էությունը, ըստ Լ. Աբրահամյանի, այն է, «որ գիտելիքն անպայման պետք է լինի օբյեկտի մասին գիտելիք»³⁴: Պատկերացման և գիտելիքի տարբերությունը Կանտի փիլիսոփայության մեջ հենց դա է. ի տարբերություն պատկերացման, գիտելիքը պետք է ունենա ճանաչողական արժեք, պետք է առնչվի առարկային, «հենց դրա շնորհիվ էլ պետք է ունենա իմաստ և նշանակություն»³⁵: Ժանաչողությունը Կանտի փիլիսոփայության մեջ չի հանգում մտածողությանը: «Ժանաչողությունն ու գիտելիքը,- գրում է Լ. Աբրահամյանը,- ավելին են, քան մտածողությունը»³⁶: Այն, թե ճշմարտության արժեքի կրողը՝ դատողությունը, կունենա օբյեկտիվ ճանաչողական նշանակություն, թե ոչ, կախված է բոլորովին էլ ոչ միայն մտածողությունից, որը զուտ տրամաբանական ռեֆլեքսիայի արտահայտություն է և, որպես այդպիսին, անալիտիկ (վերլուծական) է: Ինչպես նշում է Լ. Ա. Աբրահամյանը, «եթե մտածողությունը Կանտի իմացաբանության մեջ

³⁰ И. Кант. Критика чистого разума. М., 1964, с. 159-160.

³¹ Նույն տեղում, էջ 162:

³² Л. А. Абрамян. Кант и проблема знания. Анализ Кантовой концепции обоснования естествознания. Ер., 1979, с. 75.

³³ Նույն տեղում:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 71:

³⁵ Նույն տեղում:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 72:

անալիտիկ (վերլուծական) է, ապա ճանաչողությունն ու գիտելիքը սինթետիկ (համադրական) են⁴¹: Ասվածի լույսի ներքո ավելի պարզ է դառնում այն, թե ինչ առումով ճշմարտության հիմնախնդիրը Կանտի համակարգում չի կարող լինել փիլիսոփայորեն լիարժեք: Կանտը, ըստ Էուրյան, ընդունում է ճանաչողության օբյեկտի հասկացությունը: Պայմանականորեն կարելի է ասել, որ այդ օբյեկտների աշխարհը որոշակիորեն հիշեցնում է դասական գոյաբանության առարկան՝ գոյը: Ըշմարտությունն այդ դեպքում կարելի է դիտարկել ոչ միայն որպես զուտ ձևի տեսանկյունից ընկալվող մտքերի անհակասականություն, այլ «կատեգորիալ մտածողության»⁴² արդյունք, որը ենթադրում է առարկաների տրվածությունը: Սակայն Կանտը սուբյեկտից դուրս և անկախ այլ գոյություն, բացի ինքնին իրի գոյությունը, չի ընդունում: Այն առարկաների աշխարհը, որը կարող է լինել զգայությունների օբյեկտ, որի հետ համապատասխանությունն է որոշում դատողության ճշմարտությունը, լիովին գտնվում է իմացաբանության առարկայի շրջանակներում, սուբյեկտիվ է:

Կանտի փիլիսոփայության մեջ ճշմարտության գնուսելոգիստական մեկնաբանությունը ստանում է իր ավարտուն տեսքը: Ըշմարտության օնտոլոգիստական մեկնաբանության բոլոր հիմնադրույթներն ըստ Էուրյան քննադատաբար հաղթահարվում և վերառվում են գնուսելոգիզմի այդ ավարտուն համակարգում, և աշխարհի բացառապես իմացաբանական պատկերի մեջ վերառվում է նաև ճշմարտության հիմնախնդիրն առաջադրելու անհրաժեշտությունը: Ըշմարտությունը ոչ թե մտքի և այնպիսի առարկայի համապատասխանությունն է, որտեղ մտքի սուբյեկտիվությանը հակադրվում է առարկայի՝ սուբյեկտից դուրս և անկախ գոյությունը, այլ օբյեկտիվ հենց սուբյեկտի կառուցածն է, սուբյեկտից դուրս գոյություն չունի և օբյեկտիվ է միայն այնքանով, որ համընդհանուր է և անհրաժեշտ, կախված չէ առանձին անհատի կամքից ու քմահաճույքից:

Օնտոլոգիզմի և գնուսելոգիզմի հակադրության հիմքում ընկած է սուբյեկտի և օբյեկտի, սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի հակադրումը, որը որպես կանխադրույթ ենթադրվում կամ ուղղակի ձևակերպվում է ճշմարտության հիմնախնդրին օնտոլոգիզմի կամ գնուսելոգիզմի դիրքերից անդրադարձող ցանկացած փիլիսոփայական համակարգում: Այդ հակադրության հաղթահարումը հնարավոր է դառնում, երբ հաղթահարվում է սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի, սուբյեկտ և օբյեկտ հասկացությունների հակադրությունը: Դա իրականացվում է Հեգելի փիլիսոփայության մեջ: Ըշմարտության հիմնախնդիրը Հեգելի փիլիսոփայության մեջ ոչ թե իմացաբանության ու գոյաբանության համակարգային փոխազդեցության շնորհիվ առաջացող և գործառնող հիմնախնդիր է, այլ դրանք վերառող, վերառված, պարունակող և դրանց նկատմամբ առաջնային հիմնախնդիր: «Փիլիսոփայության և կրոնի առարկան *ճշմարտությունն* է...: Այնուհետև դրանք զբաղվում են վերջավորի ոլորտով՝ բնությանը և մարդկային ոգով, դրանց հարաբերությամբ միմյանց և աստծո նկատմամբ՝ որպես իրենց ճշմարտության»⁴³: Հեգելը միանգամայն հստակ տարբերակում է ճշմարտությունն «ընդամենը կանոնավորությունից» (правильность): Եթե սովորաբար ճշմարտություն են անվանում մտքի համապատասխանությունը առարկային, ապա, ըստ Հեգելի, այդ դեպքում առարկան կանխավ կա որպես նախապայման, և միտքը ճշմարիտ է միայն դրա նկատմամբ կիրառություններում, իսկ մտքի ինքնահամապատասխանության հարց ընդհանրապես չի դրվում: «Փիլիսոփայական իմաստով, ընդհակառակը, ճշմարտությունը իր վերացական ընդհանուր արտահայտությամբ նշանակում է որևէ բովանդակության համապատասխանությունը ինքն իրեն»⁴⁴: Ըշգրիտ հասկանալու համար, թե ինչ իմաստ ունի հեգելյան այդ սահմանումը, հարկ է վերլուծել օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի նրա հայեցակարգը: Ըստ Հեգելի՝ օբյեկտիվությունը ունի եռակի իմաստ: «Առաջին հերթին այն օգտագործվում է, ի տարբերություն ընդամենը սուբյեկտիվ կարծիքի, երազանքի և այլն, արտաքին աշխարհում գոյություն ունենալու իմաստով: Երկրորդ հերթին՝

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 80:

⁴² Նույն տեղում, էջ 76:

⁴³ Գ. Բ. Փ. Գегель, նշվ. աշխ., էջ 84:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 126:

այն ունի, ի տարբերություն մեր զգայություններին պատկանող պատահականի, մասնավորի և սուբյեկտիվի. համընդհանրության և անհրաժեշտության իմաստ, որը սահմանել է Կանտը, և երրորդ հերթին այն օգտագործվում է ինքնին մտածվողի իմաստով՝ ի տարբերություն ընդամենը մեր կողմից մտածվողի և դրանով իսկ ինքնին իրից տարբերակվողի»⁴⁷: Մտածողությունն այստեղ, ըստ էության, սահմանվում է օբյեկտիվության որոշակիություն: Սակայն Հեգելը պարզաբանում է նաև մտածողությանը վերագրվող օբյեկտիվության իմաստը: Ըստ նրա, մտածողության մասին կարելի է խոսել՝ 1. նկատի ունենալով դրա սովորական, սուբյեկտիվ ճշանակությունը: Այդ դեպքում, ըստ նրա, մտածողությունը կարելի է դիտարկել որպես մարդու ունակություններից մեկը, որի արդյունքն ընդհանրապես համընդհանուր և վերացական է: Մտածողությունը գործող, ինքն իրեն վերարտադրող համընդհանրություն է, և, երբ ներկայացվում է որպես սուբյեկտ, այն մտածող էակ է, որի պարզ արտահայտությունը ես-ն է՝: Քանի որ մտածողությունը՝ որպես գործող, վերցվում է առարկաների նկատմամբ որպես մտորում ինչ-որ բանի մասին, ապա՝ 2. մտածողության արդյունք ճանաչիսացող համընդհանուրը ունի էականի, ներքինի, ճշմարիտի ճշանակություն⁴⁸: Մտքի առարկա դարձած բովանդակության զգայություններում, պատկերացումներում տրված նախասկզբնական բնույթը փոխվում է, և, հետևաբար, առարկայի ճշմարիտ բնույթը ճանաչվում է միայն որոշակի փոփոխության միջոցով, և քանի որ մտածողության մեջ առարկաների ճշմարիտ բնույթը ճանաչվում է այն չափով, որքանով այդ մտածողությունը «իմ» գործունեությունն է, ապա այդ ճշմարիտ բնույթը միաժամանակ «իմ» ոգու ստեղծածն է, որպես մտածող սուբյեկտի, իմ ազատության ծնունդն է՝: Մտքին վերագրելով օբյեկտիվություն և պնդելով տրամաբանության ու մետաֆիզիկայի նույնությունը՝ Հեգելը հստակեցնում է նաև «օբյեկտիվ միտք» արտահայտության իմաստը՝ դրանով իսկ անհիմն դարձնելով պարզունակ պանլոգիզմի մեջ նրան հաճախ ուղղվող մեղադրանքը: «Երբ ասում են, որ միտքը՝ որպես օբյեկտիվ միտք, աշխարհի ներքին էությունն է, ապա կարող է թվալ, թե դրանով իսկ բնության առարկաներին վերագրվում է գիտակցություն»: Սակայն այդ դեպքում, ըստ Հեգելի, մենք գործ ունենք անգիտակից մտքի հետ, որը ճիշտ կլինի անվանել ոչ թե միտք, այլ մտքի որոշակիություն: Միտքը ոչ միայն արտաքին առարկաների սուբստանցիան է, այլև հոգևորի համընդհանուր սուբստանցիան, և եթե միտքը դիտարկվում է որպես ողջ հոգևորի և ողջ բնականի համընդհանուրը, ապա այն դուրս է գալիս դրանց բոլորի սահմաններից և կազմում ամենի հիմքը:

Օբյեկտ հասկացությունը Հեգելի փիլիսոփայական համակարգում ստացվում է մտահանգման լիակատար կոնկրետացման շնորհիվ: Սուբյեկտիվ հասկացության զարգացման բարձրակետը հանդիսացող անհրաժեշտության մտահանգման դիսյունկտիվ տեսակի մեջ հասկացությունը իրացվում է: Այդ իրացման մեջ համընդհանուրը միասնական, ինքն իր մեջ վերադարձած տոտալություն է, որի տարբեր անդամները նույնպես տոտալություն են, և այն, վերառնելով միջնորդավորումը, սահմանում է իրեն որպես անմիջական միասնականություն, սա էլ հենց օբյեկտն է⁴⁹:

Հասկացության տրամաբանական զարգացման մեջ օբյեկտիվությանը նախորդող սուբյեկտիվությունը չի կարելի դիտարկել որպես «դատարկ արկղ, որը պետք է լցվի դրան կանխիկ տրված օբյեկտներով, քանի որ հենց սուբյեկտիվությունն է, լինելով դիալեկտիկական, ճեղքում իր սահմանը և անցնելով մտահանգման միջով՝ բացահայտվում է օբյեկտիվության մեջ»⁵⁰:

Ըստ էության, Հեգելի փիլիսոփայության մեջ օբյեկտիվն ու սուբյեկտիվը վերաբերում են ճշմարտության, իսկ գոյաբանությունն ու իմացաբանությունը՝ ճշմարտության հիմնախնդրի մեջ: Ըճմարտության հեգելյան տեսությունը ճշմարտության հիմնախնդրի

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 156:

⁴⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 112:

⁴⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 116:

⁵⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 121:

⁵¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 377-379:

⁵² Նույն տեղում, էջ 379:

պատմական զարգացման դասական փուլի բարձրակետն է: Ըշմարտության հիմնախնդիրը, ծագելով անտիկ դարաշրջանում որպես գոյաբանության և իմացաբանության համատեղ գոյության և դրանց շփման արդյունք, անցնում է դիալեկտիկական զարգացման եռաստիճան գործընթաց: Զարգացման առաջին փուլում ճշմարտության հիմնախնդիրը մեկնաբանվում էր առավելապես օնտոլոգիզմի դիրքերից (թեև, ինչպես վերը նշվեց, արդեն ճշմարտության դասական համարվող սահմանման հեղինակի՝ Արիստոտելի տեսությունն ինչ-որ առումով օնտոլոգիզմն ու գնոսեոլոգիզմը համատեղում էր նախնական միասնականության մեջ): Ըշմարտության հիմնախնդրի գնոսեոլոգիստական լուծման առաջին հետևողական և համակարգված փորձն արեց Ռենե Դեկարտը: Դեկարտի փիլիսոփայությունը ճշմարտության հիմնախնդրի զարգացման երկրորդ՝ գնոսեոլոգիստական փուլի սկիզբն էր: Այս փուլում ճշմարտության մասին մտորումները սկսում են դուրս գալ այն շրջանակներից, որը Հեգելը որակում է որպես «պարզամիտ մտածելակերպ, որը, դեռևս չգիտակցելով մտածողության ինքն իր մեջ ինքն իրեն հակասելը, պարունակում է հավատ առ այն, որ խորհրդածության միջոցով ճանաչվում է ճշմարտությունը, որը հայտնաբերում է գիտակցության առջև այն, ինչ են առարկաները ճշմարտորեն»⁵⁴: Գնոսեոլոգիզմը, առավելապես զուգորդվելով սուբյեկտիվ իդեալիզմի հետ, իր հետագա զարգացումն է ստանում Բերկլիի և Հյումի փիլիսոփայական համակարգերում և իր տեսական զարգացման բարձրակետին է հասնում Էմանուիլ Կանտի փիլիսոփայության մեջ: Եթե ծայրահեղ օնտոլոգիզմը տանում է ճշմարտության հիմնախնդրի պարզունակացման և գոեհկացման, ապա հետևողական գնոսեոլոգիզմն ի վերջո տանում է ճշմարտության հիմնախնդրի իմաստագրկաման և դրանից, հիմնարար փիլիսոփայական իմաստով, ըստ էության, հրաժարվելուն: Հեգելի փիլիսոփայության մեջ վերադառնում են գնոսեոլոգիզմն ու օնտոլոգիզմը, օբյեկտիվի ու սուբյեկտիվի հակադրությունը, գոյաբանությունն ու իմացաբանությունը: Ըշմարտության հիմնախնդրի զարգացման վերոնշյալ եռաստիճան զարգացումը պայմանականորեն կարելի է անվանել **ճշմարտության հիմնախնդրի դասական ցիկլ**: Կարելի է ասել, որ ճշմարտության ոչ դասական մեկնաբանությունները հաճախ են վերադառնում այդ եզրափակված ցիկլի որևէ մի փուլի, որն ըստ էության վերադառնում է դասական ցիկլում: Նման դեպքերում առավել հաճախ գործ ունենք որոշակի համատեքստում (սոցիալական, քաղաքական և այլն) կոնկրետ հրամայականների ազդեցությամբ տեղի ունեցած տեսական ռեգրեսի հետ: Ըշմարտության դասական և ոչ դասական հայեցակարգերի տարբերակման հարցում ճշմարտության հիմնախնդրի դասական ցիկլի գաղափարը հնարավորություն է տալիս ճշմարտության դասական մեկնաբանությունը դիտարկել որպես գործընթաց, այլ ոչ թե վիճակ, որը, տասնյակ դարեր գոյատևելով, չի բավարարում որոշակի իրավիճակների, և անհրաժեշտություն է առաջանում ոչ դասական տեսությունների ստեղծման:

В. Г. АВАГЯН - Онтологизм и гносеологизм в классических интерпретациях истины. - В статье прежде всего ставится вопрос о понятии **проблема истины**. Выдвигается предположение, что **проблема истины** не может быть истолкована как только логико-гносеологическая или только как онтологическая проблема, а возникает на стыке этих разделов философии. Исходя из того, на какой из этих разделов ориентируется конкретная теория истины, можно разделить эти теории на онтологистические и гносеологистические. В статье делается попытка показать, что в истории проблемы истины от Аристотеля до Гегеля взаимопереходы и слияние онтологизма и гносеологизма сыграли важнейшую роль в развитии этой проблемы. Делается попытка предложить понятие **классический цикл проблемы истины**, которое является альтернативой понятию **классическая интерпретация истины** и претендует на более точное отражение реальной истории проблемы истины.

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 133: