

Ա. ՔՈՒԽԶԻ ԱԶԱՏԱԽՈՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՐԻՆՎ Զ. ԼՈԿԿԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՍԱՀՄԱՆԱՓԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԶԱՂՔԱՀԱՐՈՒՄ

Ժ. Կ. ՊԱՊՈՅԱՆ

ՆՄԿԿ 27-րդ համագումարը հասարակական գիտությունների առջև խնդիր դրեց համակողմանիորեն ուսումնասիրել և մշակել մարդկային գործոնի ակտիվացման պրոբլեմները: Այս ոլորտում կարևորը մարդու արտադրական, հասարակական-քաղաքական և իմացական ակտիվության հարցերն են, որոնց հատուկ են փոխադարձ կապն ու փոխազդեցությունը¹: Փիլիսոփայության պատմության մեջ ազատախոհության զարգացման աստիճանական, իրականում՝ դիալեկտիկական բնույթ կրող գործընթացի բացահայտումն ու մշակումն ունի ոչ միայն տեսական, պատմա-փիլիսոփայական, այլև մտածողական, իմացական նշանակություն. քանի որ մատերիալիստական դիալեկտիկան որոշ իմաստով մեթոդաբանական և բովանդակային տեսակետից ազատախոհության բարձրագույն աստիճանն է: Իսկ նրա դրսևորման պատմական ձևերի ուսումնասիրությունը, պատմական և տրամաբանականի համապատասխանության պատճառով, կարող է օգտակար լինել ոչ միայն մեր առաջընթացը խանգարող երևույթներից մեկի՝ կոռնեի հստակահարման, կրՆից աթեիզմի անցման գործին, այլև քարացած ձևերից ձերբազատման, սոցիալիստական հարաբերությունները կատարելագործողի, կոմունիզմ կառուցողի ինտելեկտուալ պոտենցիալի, ազատ մտածողության ուղիների, միջոցների և մեթոդների բացահայտման գործում: «Բնաօրտական ու սոցիալական գիտելիքների սկզբունքային, ստուգված հիմքը, — նշվում է ՆՄԿԿ ծրագրում, — եղել և մտնում է դիալեկտիկական-մատերիալիստական մեթոդաբանությունը: Այն հարկավոր է այսուհետև ևս ստեղծագործաբար զարգացնել, հմտորեն կիրառել հետազոտական աշխատանքում և հասարակական կյանքում»²: Եվ այստեղ որքան կարևոր է ազատ, ձեռներեց մտածողության գիտական մշակումը, նույնքան էլ՝ դրանց մասսայականացումը, որի համար անհրաժեշտ է սկսել ազատախոհության ամենապարզ ձևերից, բարձրանալով ամենաբարդին՝ մատերիալիստական դիալեկտիկային:

Այս տեսակետից հետաքրքրական է 17—18-րդ դարերում ազատախոհության զարգացման ուսումնասիրությունը: Հողմածում մասնավորապես կենսարկվեն 17-րդ դարի անգլիացի մատերիալիստ մտածող Զ. Լոկկի ազատախոհության աստվածաբանական սահմանափակությունները և դրանց հաղթահարումը՝ պատմության մեջ առաջին անգամ հասանելիության առաջընթացի համար ազատախոհության սնհրաժեշտությունը տեսականորեն հիմնավորող Ա. Ջոյնսի կողմից, որը հռչակեց «ազատ մտածելը մարդու ոչ միայն իրավունքը, այլև պարտականությունն է» դրույթը:

Զ. Լոկկի՝ դեկարտյան բեւաժին գառափարների մասին ուսմունքի քննադատությունը, իմացության սենսուալիստական տեսության հանձամանալի մշակումն ու զարգացումը և նրա բարոյականության փորձնական հիմքերի մասին ուսմունքը նոր քալ հանդիսացան փիլիսոփայության զարգացման մեջ: Նրա ուսմունքը հիմնականում ուղղված էր սխոլաստիկական փիլիսոփայության դեմ, որը ելնում էր աստծո և նրա ատորիբուտների օգրափարների բնածին յինելու մասին Օգոստոս Երանելու ուսմունքից, ինչպես նաև՝ կարտեզյան ռացիոնալիզմի և քեմբրիջյան պլատոնականների ուսմունքի դեմ:

Որպես 17-րդ դարի ազատախոհ մտածող, Լոկկը քննադատեց բանականության նկատմամբ հավատի առավելության աստվածաբանական ուսմունքը և ապացուցեց հակառակ դրույթը՝ «Բանականությունն ասելով, — գրում է Լոկկը, — ես հասկանում եմ այնպիսի ճշմարտություններ... հավանականության կամ հավաստիության բացահայտումը, որոնք... միտքը... ստանում է զգայությունների կամ ռեֆլեքսիայի միջոցով»³: Իսկ «հավատը որևէ

¹ Տե՛ս. «Вопросы философии», 1987, № 1, էջ 16:

² «ՆՄԿԿ 27-րդ համագումարի նյութերը», Ե., 1986, էջ 235:

³ Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. I, стр. 666.

Նախադասության հետ համաձայնությունն է, որն ստացվել է ոչ թե բանական դեդուկցիայի ճանապարհով, այլ խոսողի նկատմամբ վստահության հիմքի վրա, որպես հաղորդակցության ինչ-որ անսովոր ճանապարհով աստիճան բխող նախադասության: Մարդկանց ճշմարտության բացահայտման այդպիսի ուղին մենք անվանում ենք «հայտնություն» (L, 1, 666):

Ջ. Լոկկը իրեն հատուկ բնախնդրությամբ վերլուծում է հայտնությունը, մանրամասնորեն պարզաբանում և հիմնավորում է նրա նկատմամբ բանականության միջոցով ձեռք բերված գիտելիքների առավելությունը: Հայտնությունը բաժանում է երկու տեսակի՝ ավանդակա-նի և սկզբնականի:

Առաջինը հենվում է ավանդույթների վրա, փոխանցվում է մարդկանց մտքերի հաղորդման սովորական ճանապարհով: Հայտնության այս ձևը կարող է «բացահայտել և հաղորդել մեզ այն նույն ճշմարտությունները, որոնք կարող են բացահայտվել բանականության և գաղափարների օգնությամբ» (L, 1, 668): Բայց միաժամանակ, բանականության միջոցով ըստացված ամեն մի ճշմարտություն, ըստ Ջ. Լոկկի, մեզ համար միշտ ավելի հավաստի կլինի այն ճշմարտությունից, որը հաղորդվում է ավանդական հայտնությամբ: Քանի որ, այն բանի մեր ճանաչողությունը, որ տվյալ հայտնությունը սկզբում աստիճան կորսից է տրվել, երբեք այնպես ծիշտ չի կարող լինել, ինչպես պարզ և ճշգրիտ ընկալումների միջոցով մեր ճանաչողությունը: Այդ պատճառով էլ մեր բանականությունը «հայտնության համագործակցությամբ» կարիքը չունի, որովհետև ճանաչողության բնական ուղիները բարձրագույն վճատության են արժանի:

Քննադատելով հավատի և բանականության հարաբերակցության սխոլաստիկական ուսմունքը, որը բանականությունն ընդունում էր միայն կրոնի շրջանակներում և մերժում նրա իրավունքները, երբ նա հակադրվում էր կրոնական պատկերացումներին, Ջ. Լոկկը պնդում է, որ չի կարելի ճշմարիտ ընդունել ոչ մի կրոնական դրույթ, եթե այն հակադրի է մեր պարզ և ակնհայտ գիտելիքներին: Նա գրում է. «...հավատը երբեք չի կարող համոզել մեզ մեր գիտելիքին հակասող որևէ բանի մեջ» (L, 1, 668): «2Է՝ որ բանականությունը չի կարող համաձայնել այն բանի հետ, ինչ նրան թվում է ոչ բանական» (L, 1, 670):

Այդ պատճառով էլ Լոկկը բանականությանը իսկական դատավոր է հայտարարում հայտնության երկու տեսակների համար: «Բանականությունը,— գրում է նա,— իրական դատավոր է բոլոր այն հարցերում, որտեղ մեր իդեաների հիմքի վրա մենք ունենք պարզ ակնհայտություն...» (L, 1, 670):

Եթե հավատի և բանականության աստվածաբանական ուսմունքներում (Վլ. Ալեքսանդրացի, Օգ. Երանելի) բանականությունը հանդես էր գալիս հավատի դրույթների միայն պարզաբանման, և այն էլ ոչ թե անհրաժեշտ, այլ լրացուցիչ միջոց, ապա Լոկկի ուսմունքում նրանք իրենց տեղերը փոխում են: Այստեղ արդեն հավատն է հանդես գալիս որպես լրացուցիչ միջոց: Հայտնության դրույթները կարելի է ընդունել այնքանով, որքանով նրանք չեն հակասում բանականությանը, և հակասողները պետք է դեն նետել: Նա գրում է. «Հայտնությունը, չնայած և կարող է բանականության հետ համաձայնության դեպքում հաստատել նրա պատվիրանները, բայց... երբ մենք ունենք բանականության պարզ և ակնհայտ դրույթներ՝ (հայտնությունը—ժ. Պ.), ոչ ոք չի կարող մեզ ստիպել հակադիր կարծիքի օգտին հրաժարվել նրանցից այն պատրվակով, որ դա հավատի գործն է, հավատը չի կարող հեղինակության ուժ ունենալ բանականության պարզ և ակնհայտ պատվիրանների առջև» (L, 1, 670—671):

Լոկկը ձգտում է ստեղծել «բանական» կրոն: Ըստ նրա՝ կրոնական դրույթները չպետք է ընդունվեն հավատով, այլ պետք է ենթարկվեն բանականության դատին: Եվ միայն վերջինս կարող է ասել, թե որն է աստվածային հայտնություն, իսկ որը՝ ոչ:

Մտքերի այսպիսի ընթացքը հասկանալի է Լոկկի իմացության տեսության հայեցակետից: Ըստ այդ տեսության, մենք աշխարհը ճանաչում ենք կամ եզակի առարկաների ընկալման (սենսիտիվ իմացություն), կամ գաղափարների ամսիջական համեմատության (ինտուիտիվ իմացություն), կամ էլ գաղափարների միջնորդավորված համեմատության (դեմոնստրատիվ իմացություն) միջոցով: Բայց ավանդական հայտնությունը մենք չենք ստանում իմացության այդ ձևերից ոչ մեկի օգնությամբ: Մենք այն կամ լսում ենք ուրիշներից, կամ էլ կարդում գրքերում: Այն, որ նրանք աստվածային հայտնություն են, դա նույնպես մենք չենք ստանում իմացության վերը նշված (և ճշմարտության ճանաչման միակ ուղի հանդիսացող) ձևերի օգնությամբ: Այդ մասին միայն կարողում ենք միևնույն գրքերում կամ լսում ուրիշներից:

Ստեղծված վիճակից դուրս գալու երկու ելք կա. կամ պետք է ընդհանրապես ժխտել

հայտնության այս տեսակը, որպես իմացական միջոցներով ձեռք չբերված կարծիքի, կամ էլ՝ ընդունել նրա մեջ այն մասը, որը չի հակասում բանականության պարզ ու ակնհայտ դրույթներին: Լոկլը գնում է երկրորդ ուղիով: Նրա համար բավական է ապացուցել, որ «ավանդական հայտնության» դրույթները անհրաժեշտ է ենթարկել բանականության դատին և նրա միջոցով պարզել հայտնության ծջմարտությունը: Եթե այն չի հակասում բանականությանը, ուրեմն կարելի է ընդունել, որ այն աստվածային հայտնություն է: Բայց այսպիսի դեպքում էլ Նորից որևէ դրույթի աստվածային հայտնություն լինելու մասին վստահությունը միշտ ավելի թույլ է սեփական զգայությունների նկատմամբ վստահությունից: Համեմատելով զգայական գիտելիքները կրոնական առասպելների հետ, նա գրում է. «Կարծում եմ, որ ոչ ոք չի պնդի, որ նա ջրհեղեղի մասին նույնպիսի հավաստի և պարզ գիտելիքներ ունի, ինչպես ջրհեղեղը տեսած Նոյը, կամ ինչպիսին կունենար նա, եթե ապրեր այն ժամանակ և տեսներ ջրհեղեղը» (Լ, 1, 670—671):

Մյուս կողմից, անմիջական աստվածային հայտնությունն էլ, որը, ըստ Լոկլի, տրվում է անմիջականորեն և «ակնհայտ կարողությունների օգնությամբ», չի կարող ավելի բարձր վստահության արժանանալ, քան, օրինակ, ինտուիտիվ իմացությունը: Որովհետև այստեղ էլ մեր վստահությունը՝ որ այդ հայտնությունն աստծուց է, չի կարող մեր գիտելիքից ավելին լինել:

Այդ պատճառով էլ, ամեն դեպքում, գիտելիքը պետք է առավելություն ունենա հավատի նկատմամբ, և հավատի առարկա կարող են լինել միայն այն դրույթները, որոնք չեն հակասում բանականությանը: «Բանականության պարզ և ինքնակնհայտ պատվիրաններին հակառակ և նրանց հետ անհամատեղելի ոչ մի բան,— գրում է Լոկլը,— առաջարկվելու կամ որպես հավատի առարկա ընդունվելու իրավունք չունի» (Լ, 1, 672):

Այս դիրքերից էլ նա քննադատում է հավատը բանականությունից բարձր դասելու աստվածաբանական դրույթը, որը հանգել է այն բոլոր «անհեթեթություններին, որոնցով լիքն են գրեթե բոլոր կրոնները» (Լ, 1, 673):

Չսայած այս ամբողջին, Լոկլը, ինչպես փիլիսոփայության, այնպես էլ կրոնի հարցերում, 1688—89 թվականների անգլիական կոմպրոմիսային հեղափոխության հարազատ գավակն էր և նրա գաղափարախոսը⁴:

Ապացուցելով բանականության առավելությունը հավատի նկատմամբ, քննադատելով «աստվածային հայտնություններն» ու կրոնական պաշտամունքը, դրանք հայտարարելով անհեթեթ ու անիմաստ, թվում էր, թե նա ընդհանրապես կմերժի կրոնն ու հայտնությունը, բայց հարազատ մնալով իր անհետևողականությանը, այս հարցում էլ է գնում կոմպրոմիսի, հավատը դարձնում բանականության մի տեսակ, պնդում բանականության համար, իբր թե, անհասանելի հայտնության դրույթների ընդունման անհրաժեշտությունը: Մյուս կողմից, հավատի նկատմամբ առավելությունը տալով բանականությանը, Լոկլը միաժամանակ գտնում է, որ «կան շատ իրեր, որոնց մասին մեր հասկացությունները շատ անկատար են կամ ընդհանրապես բացակայում են», «այդ իրերն էլ կազմում են... հավատի բովանդակությունը՝ որպես... բանականությունից բարձր կանգնած իրեր»: Օրինակ, «որ հրեշտակների մի մասը ապաստանել է աստծո դեմ, կամ որ մահացածները հարություն կառնեն՝ չեն կարող ստուգվել բանականության կողմից և բացառապես հավատի առարկա են՝ որոնք հետ բանականությունը ոչ մի գործ չունի» (Լ, 1, 671): Ստացվում է, որ, ըստ Ջ. Լոկլի, կան սկզբունքորեն անձնաւաչելի երևույթներ, և այդ պատճառով էլ նա ընդունում է հոգու անմահությունը, մեռելների հարությունը, քրիստոնեական հայտնությունը և մի շարք այլ կրոնական դոգմաներ:

Նույն բանը կարելի է ասել աստծո գոյության և խղճի ազատության հարցերում Լոկլի գրված դիրքի մասին:

Քննադատելով բնածին գաղափարների ուսմունքը, այդ թվում նաև աստծու գաղափարի բնածին լինելու դրույթը, Լոկլը ապացուցեց, որ «աստծու գաղափարը բնածին չէ» (Լ, 1, 113), քննադատելով անգլիական դեիզմի հիմնադիր Հ. Չերբերու՝ բնական կրոնի հիմնական սկզբունքների բնածին լինելու թեզը, նա գրեց. «...ավելի ծիծաղելի ոչինչ չկա, քան պընդել, որ այդ պրակտիկ սկզբունքը «աստված պետք է երկրպագվի,— բնածին է...» (Լ, 1, 113): Սրանով Լոկլը կրոնը հայտարարեց պատմական երևույթ, բայց միաժամանակ գտավ, որ «չնայած աստված իր մասին մեզ բնածին գաղափարներ չի տվել..., սակայն նա մեզ տվել է կարողություններ, որոնցով օժտված է մեր միտքը, և դրանով իր մասին վկայություն է թողել» (Լ, 1, 600): Եվ շարժման ու մրաժողության աղբյուր համարելով աստծուն, ստեղծեց աստծու գոյության յուրահատուկ ապացույց, միաժամանակ քննադատելով պանթեիզմն ու հիլլոզիզմը:

«Նամակ հավատի հանդուրժողականության մասին» աշխատության մեջ Լոկլը քննադատելով նրանց, ովքեր «հանուն կրոնի հետապնդում, տանջում, սպանում ու բնաջնջում

⁴ Տե՛ս Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, Մատիո երկեր երեք հատորով, հ. 3, Ե., 1978, էջ 654:

են մարդկանց...» (L, 2, 143), և ելնելով այն բանից, որ «ոչ ոք իր բնությամբ կապված չէ որևէ եկեղեցու կամ աղանդի հետ» (L, 2, 148) և «ոչ մի կրոն, որը ես ծմարիտ չեմ համարում, չի կարող ինձ համար լինել ոչ ծմարիտ, ոչ օգտակար» (L, 2, 160), ինչպես նաև՝ կրոնի համար «ոչ մի մարդ չպետք է զրկվի իր երկրային հաճույքներից և իրավունքներից» (L, 2, 165), փաստորեն ապացուցում է խղճի ազատության անհրաժեշտությունը, բայց սահմանափակվում է հավատի հանդուրժողականության պահանջով, ազատությունը չտարածելով աթեիստների վրա: «...Բոլորովին չի կարելի հանդուրժել նրանց, ովքեր ժխտում են աստծո գոյությունը...» (L, 2, 174), — գրում է Լոկկը:

Լոկկյան սենսուալիզմի և ազատախոհության առաջավոր դրույթներից ելան և, նրա աստվածաբանական վերջին սահմանները ոչնչացրին, անզիական ազատախոհներ Զոլինզը, Դոդոնելը, Հարթլին, Պրիստլին և մյուսները:

Ռեուս երիտասարդ հասակում Լոկկին գրած նամակում Ա. Զոլինզն ասում է, որ իրեն հետաքրքրում է ծմարտությունը, անկախ այն բանից, թե մարդկանց դուր կգա այն, թե՛ ոչ: Ելնելով ծմարտության որոնման իր սկզբունքից, Զոլինզը հանդես եկավ որպես ազատախոհության ջերմ պաշտպան: Նա Լոկկից առաջ անցավ հավատի և գիտելիքի փոխհարաբերության հարցում, մերժեց «դրական», «պատմական» կրոններն ընդհանրապես՝ սուր և մինչև այդ չտեսնված համարձակ քննադատության ենթարկելով քրիստոնեական դավանաբանությունը, պաշտամունքը, եկեղեցին ու հոգևորականությանը:

Զոլինզը «Փորձ բանականության օգտագործման մասին» և «Պատողություններ ազատախոհության մասին» աշխատություններում ելնելով Լոկկի իմացության տեսությունից և հավատի նկատմամբ բանականության առավելության դրույթից, քննադատեց գերբանականի և հակաբանականի միջև տարբերության մասին աստվածաբանական ուսմունքը, գերբանականը հայտարարեց հակաբանական և մերժեց այն: Պահանջեց, որ հայտնությունը համապատասխանի մարդկային բնական պատկերացումներին:

Այսպիսի մեկնակետը Զոլինզին թույլ տվեց որոշ առաջընթաց քայլ կատարել իր Նախորդների նկատմամբ: Նրա շնորհիվ Զոլինզը կարողացավ ժխտել ընդհանրապես հավատն ու հայտնությունը, կրոնը դիտել որպես խաբեություն և, այդ պատճառով էլ, պաշտպանել ու հիմնավորել ազատախոհությունը:

«Ինքնաակնհայտ ծմարտությունները, — գրում է Զոլինզը, — ամեն մի դատողության հիմքն են կազմում, և մարդիկ, ովքեր մերժում են այն, ինչ ինքնաակնհայտ է, ոչ միայն զրկված են իմացության սկզբունքներից, այլ նաև այդպիսի ժխտման պատճառով պետք է ունենան այնպիսի սկզբունքներ, որոնք անհամատեղելի են իմացության սկզբունքների հետ» և «մեծագույն անհեթեթություններ են»⁶:

Ինչպես տեսնում ենք, Զոլինզը սկսում է իմացության այն հիմքերի հաստատումից, որոնցից սկիզբ է առնում հավատի և բանականության հակադրությունը: Իմացության այդ հիմքերը մինչ այդ վեր էին լուծված որոշ մտածողների կողմից: Այդ ուղղությամբ հատկապես Նշանակալից էին Պ. Բեյլի սրամիտ և դիպուկ դիտողությունները: Զոլինզը այս հարցում հետևում է հատկապես Պ. Բեյլին: Վերջինս պնդում էր, որ «հավատի հիմք չեն ոչ օբյեկտների ակնհայտությունը, ոչ հայտնությունների ակնհայտությունը»⁷: Իսկ փիլիսոփայության «սկզբունքները այնքան ակնհայտ են և նրանց համակարգերը՝ այնքան լավ կառուցված» որ նրանց համար սարսափելի չէ ոչ մի արգելք, որպեսզի համոզեն մարդկանց⁸:

Բայց եթե Բեյլը բավարարվում է նրանով, որ հեզնանքով երաշխավորում է առանց մտածելու հավատալ «բոլոր նրանց, ովքեր ի վիճակի չեն... որոնել ծմարտությունը»⁹, ապա Զոլինզը ուղղակիորեն հաստատում է, որ իմացությունը անհրաժեշտորեն պետք է ելնի ինքնաակնհայտ ծմարտություններից, և նրանց մերժումը հանուն ինչ-որ ուրիշ ծմարտությունների, անխուսափելիորեն հանգեցնում է սխալ և անհեթեթ դրույթների:

Եթե Բեյլը սահմանափակվեց միայն նշելով, որ «հավատը... աստծո պարզ և, որը սովորաբար իջնում է միայն տեղեւ մարդկանց վրա»¹⁰, Զոլինզը սեսավ, որ կրոնի կողմից ակնհայտ ծմարտությունների մերժումն է խեղում մարդկանց գիտակցությունը, նրանց կախման մեջ դնում խաբեանքների¹¹: Իսկ կրոնական շարժառիթներով կարծիքների փոփոխությունը, միևնույն է, մարդկանց այդ վիճակից դուրս չի բերում: Զոլինզը այստեղ նկատում

⁶ Տե՛ս Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, Սուրբ ընտանիք, Ե., 1957, էջ 214:

⁷ «Английские материалы XVIII в.», т. II, стр. 73.

⁸ П. Бейл, Исторический и критический словарь, т. II, М., 1968, стр. 161.

⁹ Տե՛ս Նույն տեղը, էջ 157:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 158—159:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 158:

¹² Տե՛ս «Анг. материалы XVIII в.», с. II, էջ 74—75: Այսուհետև այս գրքից մեջբերումների ծանոթագրությունները կարվեն տեքստում. փակագծերի մեջ՝ Զ, հատորը և էջախաբարը:

է նաև դեպի կրոնական հաշիջը ունեցած հավատացյալների ձգտումը: Բայց հեռու լինելով կրոնի սոցիալական արմատների ըմբռնումից, այն վերագրում է միայն մարդկանց տգիտությունը, զայրանալով նրանց համառության վրա և նրանց անվանելով հիմարներ:

Մարդկանց այսպիսի անմխիթար վիճակից դուրս գալու միակ ելքը նա տեսնում է ազատախոհության մեջ, որը կարող է լուսավորել մարդկանց և ազատել կրոնական թմբկոցից: Սակայն մարդկանց ազատ մտածելու իրավունքը հարկավոր է հիմնավորել և պաշտպանել: Եվ Քոլինզը իր առաքելությունն է համարում ազատախոհության հիմնավորումն ու տարածումը: Նա նոր ժամանակի առաջին մտածողն էր, որ բացահայտորեն ազատախոհությունը հայտարարեց մարդկանց պարտականությունը:

«Ազատախոհություն ասելով,— գրում է Քոլինզը,— ես հասկանում եմ մտածողության օգտագործումը, ձգտելով իմանալ ցանկացած դրույթի նշանակությունը, դիտարկելով նրա թեր և դեմ ապացույցների բնույթը և դատելով նրա մասին այդ ապացույցների թվացյալ ուժի կամ թուլության համապատասխան» (Ք, 2, 74—75):

Ինչպես տեսնում ենք, նաև ի տարբերություն Լոկկի, որի համար կան որոշ դրույթներ, որոնց հետ բանականությունը գործ չունի, Քոլինզը պահանջում է քննարկել ցանկացած դրույթ, ինչպիսին էլ այն լինի:

«Եթե մենք իրավունք ունենք,— ասում է Քոլինզը,— իմանալ ճշմարտությունը, ինչպիսին էլ այն լինի, ապա մենք իրավունք ունենք ազատ մտածել, քանի որ ճշմարտության հայտնաբերման այլ ուղի չկա» (Ք, 2, 75):

Քոլինզի համար ճշմարտության հայտնաբերման միակ ուղին մտածողությունն է և, եթե որևէ հարցում մեր գիտելիքները թերի են, ապա դա չի նշանակում, որ, ինչպես կարծում էր Լոկկը, հայտնությունը կարող է մեզ գիտելիք տալ նրա մասին: Իրականության ցանկացած բնագավառում մեր գիտելիքների թերի, անկատար լինելու պատճառը ազատախոհության բացակայությունն է, և միայն ազատ մտածելը, կարծիքների ազատ փոխանակությունն ու վիճաբանությունը կարող են լրացնել մեր գիտելիքների պակասը և կատարելագործել այն: «Ինչպես արիեստներում և արվեստներում մենք միայն ազատ փորձարկման, համեմատության և փորձի միջոցով ենք իմանում, թե որն է ամենալավը և ամենակատարյալը, ...այնպես էլ գիտությունների մեջ կատարելության կարելի է հասնել միայն ազատ մտածելու միջոցով» (Ք, 2, 75),— գրում է նա:

Նկատելով գոյություն ունեցող ազգային և համաշխարհային կրոնների հասցրած վնասը արվեստի զարգացմանը, որոնցից ամեն մեկը թույլ էր տալիս արվեստի միայն որոշակի ձև, իսկ բոլորը միասին արգելում էին աշխարհիկ արվեստը, Քոլինզը զուգահեռ է անցկացնում գիտությունների հետ և քննադատում է սխոլաստիկական ժամանակաշրջանը, որն իր «յոթ ազատ արվեստների» շրջանակներով սահմանափակելով մարդկանց մտածելու և ուսումնասիրելու իրավունքները, մեծ չափով կասեցրեց մարդկության զարգացումը:

Քոլինզը անտիկ փիլիսոփայական մտքի երկրպագու է և ձգտում է վերականգնել անտիկ աշխարհում տարածված ճշմարտության հասնելու վիճաբանության մեթոդը: Այն միաժամանակ բուրժուազիայի արտադրական գործունեության, առևտրի և մրցակցության ազատության պահանջի տարածման ձգտում էր մտածողության բնագավառում: Նա ոչ միայն ազատ մտածելու իրավունք է պահանջում, այլ նաև՝ նրա տարածում և արմատավորում: Միայն այդ դեպքում հնարավոր կլինի գիտության և մարդկության զարգացումը: Եվ այդ զարգացումը եթե կա, ապա միայն շնորհիվ ազատախոհության: «Հատկապես,— գրում է նա,— մտածողության աստիճանական առաջընթացի միջոցով մարդիկ այդքան շատ գիտելիք ձեռք բերեցին աստղագիտության բնագավառում, որ իմացան..., որ երկիրը սֆերիկ մարմին է և պտտվում է արեգակի շուրջը..., և այդպես եղել է մեր մյուս բոլոր հայտնագործությունների հետ» (Ք, 2, 76):

Ոչե՛ս ավելին, իրականության «բոլոր երևույթների միջև գոյություն ունի ինչ-որ հարաբերություն, ներդաշնակություն, կախվածություն ու կապ, և մի գիտության... բնագավառի գիտելիքները երբեք լիովին ձեռք չեն բերվի, եթե չիմանանք մյուս... գիտությունները» (Ք, 2, 77): Ուրեմն, ազատ ուսումնասիրության իրավունքը պետք է տարածել իրականության բոլոր բնագավառների վրա, բոլոր հարցերի նկատմամբ:

Որպես ազատախոհության համար պայքարի նվիրված մարտիկ, Քոլինզը ցույց է տալիս այն անհեթեթությունները, որոնց հանգում են մարդիկ ազատ մտածելու իրավունքի բացակայության պայմաններում. ծաղրելով և քննադատելով քրիստոնեական կրոնն ու եկեղեցին, ինչպես նաև՝ բացահայտելով ազատախոհության թշնամիների շահամոլությունը, երկերեսանիությունն ու խաբեությունը:

Մտածողության հանդեպ արհամարհանքը, որը հատկանշական է հայտնության կրոններին, ոչ միայն մարդկանց չի տանում կատարելության, այլ նաև «այնպիսի սարսափելի անհեթեթությունների է հասցնում, որ միայն կարելի է երևակայել» (Ք, 2, 80): Եվ նա այդպիսի անհեթեթություն է համարում աստծու մարմնական և մարդակերպական պատկերացում-

ները: «Եկեղեցու հայրերից ոմանք ոչ ավելի քիչ անհեթեթորեն (քան հեթանոսները—Ճ. Պ.) ենթադրում էին, որ նա մարմնական է, և շատ քրիստոնյաներ բոլոր դարերում ենթադրում էին, որ նա մարդու տեսք ունի: Այդպիսի անհեթեթություններից են նաև «մեկ անձի կամ խորհրդի անսխալականությունը, բանադրելու և փրկելու հոգևորականի իշխանությունը, պատկերների, նկարների, սուրբ ուժերի առջև խոնարհվելը և հազարավոր նման այլ անիմատություններ» (Զ, 2, 80): Դրանք տարածված են եղել ցանկացած հեթանոսական երկրում և գրեթե ամենուրեք ընդունվել են քրիստոնյաների կողմից:

Քոլինզը շարունակում է Ջ. Թոլանդի սկսած քրիստոնեության քննադատությունը: Եթե վերջինս քրիստոնեության քննադատությունը տանում էր հեթանոսության անվան տակ և միայն հարևանցիորեն Նշում էր հեթանոսության, կռապաշտության և սնահավատության ընդհանրությունը քրիստոնեության հետ¹², ապա Քոլինզը Նշելով, որ քրիստոնեությունը իր հիմնական գաղափարները ժառանգել է նրանցից, ուղղակիորեն քննադատում ու հերքում էր այն: Մյուս կողմից, Քոլինզը կրոնը քննադատում է ոչ միայն ռացիոնալիզմի, այլ նաև Թոլանդի դեիզմի դիրքերից, մի աշխարհայացք, որի դեիստական սահմանափակություններն աննշան էին և որը, ըստ էության, կատարեց աթեիզմի ֆունկցիա¹³:

Քոլինզը մեղադրում է կրոնն ու հոգևորականությանը բարոյականությունը, բնափիլիսոփայությունը և մյուս գիտությունները խեղաթյուրելու և անհեթեթ դարձնելու մեջ: Եվ այդ ամբողջը ազատախոհության բացակայության պատճառով, որը մարդկանց գրկել է մտածողությունից: «Ինչպե՞ս կարող են մարդիկ ծիշտ մտածել,— հարցնում է Քոլինզը,— եթե նրանք ազատ չեն մտածում: Եվ ինչպե՞ս ընդհանրապես կարող են մտածել որևէ բանի մասին, եթե նրանք այդ մասին ազատ չեն մտածում: ...Որևէ առարկայի մասին ազատ մտածելու սահմանափակությունը ոչ այլ ինչ է, քան այդ առարկայի մասին ընդհանրապես մտածելու արգելում» (Զ, 2, 81):

Կրոնական կույր հավատի էությունը բացահայտ ցուցադրելու համար Քոլինզը բերում է մի կոնկրետ օրինակ: Ենթադրենք, ասում է նա, որպեսզի վերացվի ազատ տեսնելը, օգտագործվում են նույն մեթոդները, ինչ ազատ մտածելու վերացման համար: Ենթադրենք, որոշ մարդկանց խելքին փչում է ասել, որ հասարակության մեջ խաղաղություն ու կարգ պահպանելու համար «բացարձակապես անհրաժեշտ է, որ տեսողական որոշակի օբյեկտների նկատմամբ բոլոր մարդիկ միևնույն կարծիքն ունենան, և, որպեսզի հասնեն այդ նպատակին, նրանք... մարդկանց հարկադրում են համաձայնվել տեսողական հավատի միևնույն դավանանքի հետ» (Զ, 2, 81): Եվ Քոլինզը սրամտորեն ցույց է տալիս զավեշտի հասնող այն ամբողջ անհեթեթությունը, որին հասցրել է կրոնական կույր հավատի պահանջն ու մարդկանց ազատ մտածելու իրավունքի արգելումը:

Այդպիսի հավատի դավանաբանությունը, ըստ Քոլինզի, կունենա մոտավորապես այսպիսի դոգմաներ. «Կարելի է քարին ստիպել անհետանալ տեսադաշտից, հանգույցը կարելի է կապել բառերով, թելը կարելի է այրել մի քանի տեղերից, իսկ հետո կորվածքները նորից միացնել մոխրի օգնությամբ, մեկ դեմքը կարող է հարյուրավոր դեմքեր լինել» (Զ, 2, 83) և այլն: Մարդկանց կտիպեն ընդունել և հաստատել դրանք, ինչպես անում են քրիստոնեության մեջ, կամ գոնե հրապարակորեն հանդես չգալ նրանց դեմ: Այդ դրույթները կհայտարարվեն «ոչ թե տեսողությանը հակասող, այլ նրանցից բարձր»: Հազարավոր օրինակներ կբերվեն տեսողության թերություններն ու թուլություններն ապացուցելու համար և իրենց աչքերին վտասաողներին կանվանեն «ակեպտիկներ», «ազատատեսներ» (Զ, 2, 83) և այլն:

Կոնկրետացնելով կրոնական կույր հավատի ողբերգական հետևանքների քննադատությունը, Քոլինզը ցույց է տալիս, որ քրիստոնեությունը ավելի հեռու է գնացել ազատախոհությունը ծնելու և արգելելու գործում: Կաթոլիկ պոետներից մեկը, ելնելով Ավետարանի և քրիստոնեության ոգուց, իրավացիորեն նկատել է. «միայն նա է տեսնում երկնային երեվոյթները, ով փակում է աչքերը և հավատում է» (Զ, 2, 86—87): «Եթե որևէ մեկը,— գրում է Քոլինզը,— ցանկանար ըննել... նրանք բազմաթիվ քրտիցակավոր, արյուն հոսեցնող, գլուխ խոնարհող, արցունք թափող արձաններից ցանկացածը կամ էլ մանրամասն դիտարկեր այն մարդկանց, որոնց վրա կատարվում են չար ոգիների հեռացման ամենօրյա ճարպիկ արարքները, կամ տեսնել նշանավոր արքայան մոմը, որը... Մարիամը տվել է այդ քաղաքի եպիսկոպոսին, ավելի քան 600 տարի սրանից առաջ, և որը մինչև օրս այրվում է ու չի վերջանում, ապա այդպիսի պահանջի արդյունքը փաստորեն մահը կլինի» (Զ, 2, 87):

Պարզ է, որ այս աշխատությանը ծանոթանալուց հետո միայն Կոլտերը կարող էր նույն սրամտությամբ ու դիպուկությամբ ծաղրել կրոնը և գրել, որ քրիստոնեությունը ցանց է, որով խաբեբաները պատել են հիմարներին տասնյոթ դարերի ընթացքում:

Ուրեմն, կրոնը ամբողջովին խաբեություն է, եզրակացնում է Քոլինզը: Խաբեություն է

¹² Տե՛ս Բ. В. Мееровский, Джон Голанд.-М., 1979, էջ 48:

¹³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 115—138:

նան բանականության նկատմամբ հավատի առավելության դրույթը: Զոլինզը առաջինն էր, որ լուսավորության դիրքերից այդպիսի համարձակ և համոզիչ ըննադատության ենթարկեց կրոնը, ուղի հարթելով ֆրանսիական մատերիալիստների համար, որոնք լրացրին ու «քաղաքակրթեցին» կրոնի ջոլինզյան ըննադատությունը ֆրանսիական հոդում:

Պատասխանելով ազատախոհության թշնամիներին, ովքեր պնդում էին, որ այնպիսի հարցեր, ինչպիսիք են, օրինակ, քրիստոնեության աստվածային հայտնություն լինելը և այլն, չպետք է ըննարկման առարկա լինեն, քանի որ մարդիկ՝ «արդեն գտնվելով փրկության ճանապարհին», կարող են սխալվել և տարվել անհավատների փաստարկներով, Զոլինզը գրում է. «Պա հավասար է նրան, որ ինձ իմ սեփական աչքերից օգտվելուց հետ է պահում այն երկյուղը, որ ես նրանից օգտվելուց կարող եմ սխալ գործել և ես պետք է ամենուր քայլեմ փակ աչքերով, քանի որ, եթե բաց աչքերով քայլեմ, կարող եմ ընկնել» (Զ, 2, 89): Այստեղ Զոլինզը կանխում է Ֆոյերբախին: Մոտ 130 տարի հետո միայն Ֆոյերբախը պետք է գրեր, որ «...կրոնի մեջ աչքերը մարդուն ծառայում են միայն նրա համար, որ չտեսնի, որ անհուսալի կույր լինի, բանականությունը՝ միայն նրա համար, որ անհուսալի հիմար լինի»¹⁴:

Ж. А. ПАПОЯН—Свободомыслие А. Коллинза как преодоление теологических ограничений философии Дж. Локка.— Английский материалист XVII в. Дж. Локк с позиций сенсуализма обосновал превосходство «самоочевидных истин разума» по отношению к вере. Но он одновременно утверждал, что есть вещи, особенно некоторые положения откровения, которые выше разума и их надо принимать на веру, т. е. разграничил веру и разум. А. Коллинз, отталкиваясь от философии Локка, преодолел его теологические ограничения, в особенности в вопросе взаимоотношения веры и разума. Он показал, что религиозные догмы, которые по Локку «выше разума»,—по существу антиразумны, и впервые в истории доказал важность для развития общества не только право, но и обязанность человека рассуждать о любом явлении свободно, без всякого запрета и предубеждения.

¹⁴ Л. Фейербах. Соч., т. II, стр. 399.