

Հակոբ Ս. Մադոյան
Փիլիսոփ. գիյր. թեկնածու

ՆԱԽԱՍԿԶԲԻ ՀԱՐՑԱԴՐՈՒՄԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ՀՈԳՈՒ ՓՐԿՈՒԹՅԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ

Հին հունական փիլիսոփայության գոյաբանա-
ինացաբանական խնդրակարգի Կունո Ֆիշերի
վերակառուցման հետքերով *

Բանալի բառեր – մտքի պատմություն, պատ-
մության վերակառուցում, հին հունական փիլիսոփա-
յություն, նախասոկրատյաններ, Կունո Ֆիշեր, նա-
խասկիզբ, հոգու ազատագրում, հոգու փրկություն:

1. Թեև մտքի պատմությունը կերտում են տարբեր մտածողներ, և այն հյուսվում է հաճախ անհամատեղելի ու իրարամերժ գաղափարներից, այնուամենայնիվ, ինչպես և վկայում է «միտք» բառի եզակի թվով գործածումը, ենթադրվում է, որ դա միասնական պատմությոն է:

Եթե քաղաքական պատմության մեջ պատմական անհրաժեշտությունը գոյանում է մարդկանց, սոցիալական խմբերի և զանգվածների գործողությունների պատճառահետևանքային ներուժի շնորհիվ, ապա մտքի պատմության մեջ դրան համապատասխանում է տրամաբանական անհրաժեշտությունը: Ինչպես քաղաքական պատմության, մտքի պատմության մեջ նույնպես, դրա ընթացքի անհրաժեշտությունը դրսևորվում է տարբեր ուժգնությամբ: Որոշ դեպքերում հաջորդող իրադարձությունների (գաղափարների) պատճառական (տրամաբանական) կապը կասկածից վեր է, բայց երբեմն էլ երևույթների ժամանակային հաջորդականությունը դժվար է միարժեքորեն վերածել պատճառահետևանքային կամ տրամաբանական շղթայի: Այդպիսի վերածումները նպատակահարմար է անվանել **վերակառուցումներ:**

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 24.12.2014:

Պատմության վերակառուցումը պատմական ժամանակի առանձնացումն է բնական ժամանակից: Այդ երկու ժամանակները համընթաց չեն. պատմական ժամանակը երբեմն ընթանում է դանդաղ, երբեմն էլ արագ՝ մի քանի տարում անցնելով դարերի ճանապարհի կամ հակառակը: «Ժամանակը փոփոխության չափն է»¹, հետևաբար ժամանակի շարժման արագությունը կախված է փոփոխության արագությունից: Դա վերաբերում է նաև պատմական ժամանակին:

Մտքի պատմության համար այդ փոփոխության միավորը հենց միտքն է՝ նոր միտքը. հարցադրման ծնունդը, պատասխանի առաջադրումը, պատասխանի հարուցած նոր հարցադրումը, պատասխանի քննադատությունը, հարցադրման վերանայումը, պատասխանների համեմատությունն ու հաշտեցումը և այլն:

Մտքերի առաջադրման հաջորդականությունը դառնում է մտքի պատմություն՝ դրանց միջև տրամաբանական կապի հայտնաբերման շնորհիվ: Ակնհայտ է, որ մտքերի տրամաբանական կապը կարելի է հայտնաբերել միայն այնտեղ, որտեղ այն նախապես առկա է եղել: Մի կողմից, այդ կապի հնարավորությունը հիմնված է տարբեր մտածողությունների միասնականության թեզի վրա: Ավելին՝ մտքի պատմության վերակառուցումն էլ իր հերթին ենթադրում է վերակառուցող մտածողության և վերակառուցվող մտածողության համաչափելիությունը: Մյուս կողմից, մտածողության միասնականությունը, որը տեսականորեն նախապայման է մտքի պատմության և այդ պատմության վերակառուցման համար, վերակառուցումից հետո ներկայանում է որպես **փաստ**:

Մտքի պատմության միասնականությունն ի ցույց դնող բացառիկ նմուշ է **Կունտ Ֆիշերի** (1824–1907)՝ հին հունական փիլիսոփայության պատմության վերակառուցումը: Գերմանացի մտածողը նոր ժամանակների փիլիսոփայության պատմության իր՝ վերջնական հրատարակությանը տասը հատոր կազմող շարադրանքին նախադրել է մի գրքույկ², որը համառոտ, առանց հղումների և գիտական ապարատի, սակայն ամեննին ոչ ի վնաս հստակության և ճշգրտության, պատմում է փիլիսոփայության անցած ճանապարհը՝ ձևավորումից մինչև նոր ժամանակների սկիզբը: Կ. Ֆիշերին հաջողվել է քառասուն էջում հին հունական փիլիսոփայության պատմության ավելի քան հինգհարյուրամյա ընթացքը

1 Հմնտ. **Արիստոտել**, Ֆիզիկա, 221a: 1–5. «Թանգի ժամանակը շարժման և [նարմնի] շարժման մեջ գտնվելու չափն է...», մեջբերվում է ըստ **Аристотель**, Сочинения в 4-х томах, том 3, М., «Мысль», с. 152.

2 Գրքույկն իր վերջնական տեսքը ստացել է 1878 թ., Կ. Ֆիշերի «Նոր փիլիսոփայության պատմության»՝ Դեկարտին նվիրված հատորի երրորդ հրատարակության մեջ, որտեղ այն հանդես է գալիս որպես ներածություն. **К. Fischer**, Descartes und seine Schule. Erster Theil. Dritte neu bearbeitete Auflage. München, 1878: Ամենայն հավանականությամբ, առաջին առանձին հրատարակությունը լույս է տեսել 1891 թ., որն ունի «չորրորդ հրատարակություն» նշումը. **К. Fischer**, Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie, 4. Auflage, Heidelberg: C. Winter's Universitätsbuchhandlung, 1891: Դեկարտին նվիրված հատորի կազմում 1887 թ. թարգմանվել է անգլերեն. **К. Fischer**, Descartes and his School. Tr. from the Third and Revised German Edition by J. P. Gordy, Ed. by Noah Porter, New York, 1887: Առաջին ռուսերեն թարգմանությունը. **К. Фишер**, Введение в историю новой философии. В 2 вып. Пер. с 4-го нем. изд. В. А. Попова. Москва: Арэнд. типо-лит. А. П. Поплавский, 1900–1901. Ստորև հղումները տրվում են ըստ հետևյալ հրատարակության. **К. Фишер**, Введение в историю новой философии, пер. с нем. Н. Н. Полилова // К. Фишер, История новой философии: Введение в историю новой философии. Френсис Бекон Веруламский. М., АСТ, 2003, с. 37–214.

ներկայացնել որպես մտածողության կենդանի պրոցես՝ **նախասկզբի մասին հարցադրումից մինչև մարդկային հոգու ազատագրման հիմնախնդիրը**:

Ստորև փորձ է արվելու, պահպանելով հին հունական փիլիսոփայության խնդիրների՝ մեկը մյուսից սերելու Կ. Ֆիշերի առանձնացրած քայլերը և այդ խնդիրների նրա ձևակերպումները, վերամտածել այդ ընթացքը փաստական փոքր-ինչ այլ նյութի հիման վրա³, ժամանակակից գիտության տեսանկյունից առավել արդիական շեշտադրումներով, առավել հակիրճ, բայց ավելի մեծ ուշադրություն դարձնելով նախաստրատյան շրջանին, որի շարադրանքը Կ. Ֆիշերի մոտ չափազանց սեղմ է: Այնուհետև, փորձ է արվելու եզրակացություններ կատարել հունական և ընդհանուր առմամբ նաև՝ արևմտյան մտքի բնույթի վերաբերյալ, ինչպես և պատասխանել նման վերակառուցման հնարավոր քննադատություններին:

2. Ո՞րն է հին հունական փիլիսոփայության առաջին հարցը: Ո՞ր հարցից է սկսվում հունական փիլիսոփայությունը: Դատելով մեզ հասած սկզբնաղբյուրներից՝ այդ հարցը բացահայտ չի ձևակերպվել, և դրա մասին կռահում ենք՝ ելնելով այդ ենթադրյալ հարցին տրված պատասխաններից: Խոսքը **arche-ի՝ նախասկզբի** մասին է: Բնականաբար, նախասկզբի մասին դատողություններից բացի առաջին հույն փիլիսոփաների պատասխաններում կարդում ենք նաև հոգու, անմահության, աստվածների և այլնի մասին: Կախված այն բանից, թե ինչը կրնդունենք որպես առաջին հարց, կունենանք տարբեր սկիզբներ, և հետևաբար՝ հին հունական փիլիսոփայության պատմության վերակառուցման տարբեր հնարավորություններ: Դժվար է ասել՝ եթե պահպանված լինեին հին հույն փիլիսոփաների բոլոր աշխատությունները, որքանով այդ պարագայում հունական փիլիսոփայության պատմության մասին մեր պատկերացումները կլինեին այնպիսին, ինչպիսին հիմա են: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հին հույն փիլիսոփաների միջև եղել է ժառանգորդականություն և բանավոր հաղորդման ավանդույթ, կարելի է ենթադրել, որ այդ պատկերացումները պետք է որ ընդհանուր գծերով համընկնեին: Arche-ի մասին հարցի՝ որպես առաջին հիմնախնդրի ընտրությունը կարելի է հիմնավորել, օրինակ, այն հանգամանքով, որ Արիստոտելը «Մետաֆիզիկայի» առաջին գլխում նախորդ փիլիսոփաների հայացքները դիտարկելիս հենց նախասկզբի հարցին է առաջնային կարևորություն տալիս⁴:

3 Շարադրանքը որոշ անհարկի հղումներով չձանրաբեռնելու համար նշենք, որ ինչ վերաբերում է այդ փաստական նյութին, ապա նախաստրատյան փիլիսոփաների դեպքում մեզ համար հինք են ծառայել հետևյալ հրատարակությունները. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., Наука, 1989; Антология мировой философии. Том 1. Части 1-2. М., Мысль, 1969 և Արիստոտելի աշխատությունները, իսկ ինչ վերաբերում է հունական փիլիսոփայության ամբողջությամբ, ապա շարադրված փաստական նյութն, ըստ էության, դուրս չի գալիս հետևյալ աղբյուրների շրջանակից. Э. Целлер, Очерк истории греческий философии. СПб., «Алетейя», 1996; В. Видель-банд, История древней философии. 4-е изд. СПб., 1908; В. Ф. Асмус, Античная философия. Изд. 2-е, доп., М., Высш. школа, 1976; А. С. Богомолов, Античная философия. М., Изд-во Моск. унив., 1985; X. Хофмейстер, Что значит мыслить философски. СПб., 2006.

4 Չնայած, ավելի ուշ շրջանի փիլիսոփաներին հղում անելով, այստեղ կարծես գործ ունենք արատավոր շրջանի հետ, քանի որ նախաստրատյան փիլիսոփաների պատասխանները հիմնականում հենց այդ ավելի ուշ շրջանի հեղինակների մեջբերումներում են պահպանվել:

Այդ առաջին հարցն իր նախնական ձևակերպմամբ կարող է լինել այսպիսին. ինչից է կազմված աշխարհը, կամ **ո՞րն է աշխարհի հիմնական նյութը**: Հարցը ներքնապես ունի երկու կողմ, ինչն էլ ծնում է նոր հարց. ինչպե՞ս է կազմակերպված այդ հիմնական նյութը, **ո՞րն է աշխարհի ձևը**:

Առաջին ենթահարցին միլեթյան դպրոցը տալիս է քաջ հայտնի երեք պատասխան. Թալես՝ ջուր, Անաքսիմանդրոս՝ ապեյրոն, Անաքսիմենես՝ օդ: Այս պատասխանների բազմաթիվ մեկնաբանություններ կան: Խնդիրը դրանց հաջորդականության մեջ հունական մտածողության առաջխաղացումը բացահայտելն է: Թալեսի ջուրը կոնկրետ նյութ է, իսկ Անաքսիմանդրոսի ապեյրոնը՝ անսահմանը, անորոշ է: Անաքսիմանդրոսի գաղափարները փոխանցողները տրտնջում են, որ այդպես էլ պարզ չի դառնում, թե ինչ է ապեյրոնը: Սակայն մի բան պարզ է, որ այն կոնկրետ նյութ չէ: Եթե Թալեսի կապակցությամբ կարելի է համաձայնել այն մեկնաբանություններին, թե նա որպես հիմնանյութ ընտրել է ջուրը, քանի որ վերջինս կենսական նշանակություն ունի, կամ էլ որ կարող է ցանկացած ձև ստանալ, ինչպես նաև գտնվել նյութի բոլոր՝ պինդ, հեղուկ և գազային վիճակներում, ապա ապեյրոնն այլ կարգի մեկնաբանություն է պահանջում:

Եթե հարցը դրվեր ժամանակակից բնագիտության համատեքստում, ապա խնդիրը կլիներ՝ գտնել բոլոր նյութերի հիմքում առկա սկզբունքը՝ նյութի կառուցման սկզբունքը: Կոնկրետ նյութ նշելն այդ պարագայում անհեթեթ է, պետք է մատնացույց անել բոլոր նյութերին բնորոշը՝ նյութի կառուցվածքը: Կառուցվածքն արդեն նյութ չէ, այլ սկզբունք, գաղափար, կառուցվածքն արդեն նյութի հասկացությունն է: Անաքսիմանդրոսի պատասխանը մեկ քայլ առաջ է. հիմնանյութը, ինչպիսին էլ այն լինի, չպետք է որևէ կոնկրետ նյութի բնութագիր ունենա, այլ լինելով չտարորոշված՝ պարունակի բոլոր նյութերը որպես հնարավորություն:

Այս համատեքստում Անաքսիմենեսի օդը երկակի մեկնաբանության հնարավորություն է ընձեռում. կամ դա հետընթաց է մտածողության մեջ, քանի որ նորից խոսքը կոնկրետ նյութի մասին է, կամ էլ՝ փորձ գտնելու անորոշը, բայց միևնույն ժամանակ նյութականը (վերջին մեկնաբանությունը խնդրահարույց է, քանի որ, ինչպես գրում է Արիստոտելը, ապեյրոնը չի կարող գոյություն ունենալ մյուս տարերքների կողքին որպես զգայահասու նյութ⁵, առաջին նյութը չի կարող լինել որոշակի ինչ-որ բան⁶, ապեյրոնը տարերքներից մեկը չէ, այլ այն, ինչից տարերքներն առաջանում են):

Երկրորդ ենթահարցն ուսումնասիրվում է պյութագորականների կողմից: Նրանց պատասխանը նույնպես քաջ հայտնի է. ամեն ինչի հիմքում թիվն է: Մնում է համոզվել՝ արդյո՞ք սա հենց այդ հարցի պատասխանն է: Ինչպե՞ս է թիվը կապվում ձևի և կառուցման սկզբունքի հետ: Բանն այն է, որ Հին Հունաստանում զարգացվել է թվի երկրաչափական

5 Տե՛ս Արիստոտել, Ֆիզիկա, 204b: 30-35, մեջբերվում է ըստ **Аристотель**, Сочинения в 4-х томах, том 3, М., «Мысль», 1981, с. 114.

6 Տե՛ս Արիստոտել, Մետաֆիզիկա, 1049a: 25-30, մեջբերվում է ըստ **Аристотель**, Сочинения в 4-х томах, том 1, М., «Мысль», 1976, с. 244.

ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅՈՒՆ
2 (ՃԲ) ԳՐԱՐԻ, ԹԻՎ 4 (48) ԽՈՒՐՄԱՆԵՐ-ՂԵՂՄԱՆԵՐ, 2014
ՎԷՆ ԽԱՆԿԱՅՎԱԿԱՆ ԽԱՆՈՒՆ

տեսությունը, որտեղ թիվը ոչ այնքան քանակական միավոր է, որքան՝ տարածական. թիվը հատված է: Ռացիոնալ և իռացիոնալ թվերի գաղափարները հունական մաթեմատիկայում մտածվել են որպես համաչափելի և անհամաչափելի հատվածներ: Ուստի թույլատրելի է, որ թվի գաղափարում ամփոփվեն ոչ միայն քանակական, այլև տարածական հարաբերությունները. աշխարհի ձևն այնպիսին է, որ այն կարելի է նկարագրել երկրաչափորեն:

Անաքսիմանդրոսի ապեյրոնը և պյութագորականների թիվը անսահման հնարավորություններ են ապահովում նյութի և ձևի տեսանկյունից: Սակայն **ինչպե՞ս են միանում նյութը և ձևը**: Ըստ Կ. Ֆիշերի՝ սա հունական փիլիսոփայության հիմնական հարցն է⁷: Ըստ էության, դա իրերի առաջացման, լինելիության, փոփոխության և ոչնչացման հարցն է, որին երկու իրարամերժ պատասխաններ են տալիս էլեաթների դպրոցը և Հերակլիտոսը: Զենոնի ապորիաները գալիս են ցույց տալու, որ շարժումը, հետևաբար նաև իրերի առաջացումը և փոփոխությունը անհնար են: Շարժման անհնարինության պատճառ հայտարարվում է այն հանգամանքը, որ շարժումն անմտածելի է: Այդպիսի հետևություն հնարավոր կլիներ անել միայն, եթե ընդունվում է Պարմենիդեսի թեզը. «Մինևույն բանն են միտքը և այն, ինչի մասին է միտքը»⁸: Ավելին, ըստ Պարմենիդեսի՝ գոյություն ունենալու պայմանը անփոփոխ լինելն է. «...Գոյն անստեղծ է, և կործանման ենթակա չէ..., այն «չի եղել» և «չի լինի», քանի որ «կա» հիմա..., այն պետք է լինի միշտ կամ երբեք..., եթե այն «եղել է», ուրեմն չկա, նույնպես եթե այն դեռևս պիտի լինի»⁹:

Հերակլիտոսը չի բացատրում շարժումը, այլ պարզապես գոյության սկզբունք է հայտարարում: Փաստորեն, իրերի առաջացման հարցը թե՛ Հերակլիտոսին, թե՛ էլեաթներին բերում է գոյության խնդրին: Իրական գոյությունը կարող է մտածվել միայն որպես անփոփոխ, իսկ փաստացի գոյությունն ակնհայտորեն ամբողջովին ենթակա է փոփոխության: Թե՛ Պարմենիդեսը, թե՛ Հերակլիտոսը կարծես իրավացի են, սակայն նրանց տեսակետներն իրարամերժ են: Նշանակում է՝ այդ երկու ձևարտությունները հաշտեցնելու խնդիր կա:

Այս խնդիրն իր հանձարեղ լուծումն է ստանում Լևկիպոսի և Դեմոկրիտոսի ատոմիստական փիլիսոփայության մեջ. **անփոփոխ և մշտաշարժ ատոմի գաղափարը մի կողմից ապահովում է գոյության իրական հիմքը, մյուս կողմից բացատրում փոփոխությունը**: Գոյությունը և շարժումը ատոմի գաղափարի ներմուծմամբ դադարում են մտածվել որպես միմյանց բացառող հասկացություններ:

Սակայն նյութի և ձևի հարաբերության հարցը նորից վերադառնում է. այնուամենայնիվ, ինչպե՞ս բացատրել, որ նյութը (ատոմները) ստանում է հենց այս կամ այն ձևը: Արիստոտելի վկայությամբ՝ ատոմիստները սովորեցնում էին, որ ատոմները բազմապիսի են թե իրենց չափսերով, թե բնույթով, թե ձևով, և կոնկրետ առարկայի բնույթն ու ձևը կախված են

7 Տե՛ս, Կ. **Ֆիշեր**, Введение в историю новой философии, с. 57.

8 Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., «Наука», 1989, с. 291.

9 Նույն տեղում, էջ 290:

այն բանից, թե ինչ ատոմներ, ինչ քանակությամբ և ինչ կարգով են միմյանց միացված՝ նույն կերպ, ինչպես ողբերգությունն ու կատակերգությունն են կազմվում միևնույն տառերից¹⁰: Սակայն ատոմների **նպատակահարմար շարժման** հարցը, այնուամենայնիվ, մնում է բաց. **ինչն է ստիպում ատոմներին կազմել հենց այդպիսի իրեր:**

Հետևյալ կշռադատությամբ կարելի է ցույց տալ, թե ինչպես է այդ հարցը պահանջում **ոգի** հասկացության ներմուծումը: Կամ ատոմները շարժվում են ինքնուրույնաբար, կամ ինչ-որ ուժ շարժում է դրանց: Եթե ատոմները շարժվում են ինքնուրույնաբար, ապա կամ շարժվում են քստասային կերպով կամ որոշակի օրենքով, ուստի դրանց՝ միմյանց միանալը և անջատվելը նույնպես տեղի են ունենում կամ պատահականորեն, կամ որոշակի օրենքով: Պատահականորեն շարժվելիս ատոմները չէին կարող խմբեր (իրեր) կազմել նպատակահարմարության այդքան բարձր աստիճանով, որը հանդիպում է բնության մեջ: Նույնը կարելի է ասել նաև կարգավորված շարժման մասին: Հետևաբար, կա ինչ-որ ուժ, որը շարժում է ատոմները ըստ նպատակահարմարության, ուստի նաև՝ աշխարհի մեկ այլ սկիզբ, որն ապահովում է իրերի ձև ստանալը. «Հետևաբար անհրաժեշտ է առանձնացնել հոգևոր նախաէությունը նյութական նախասկզբից և հռչակել **դուալիզմը ոգու և մատերիայի միջև**»¹¹:

Ատոմիզմով ավարտվում է հունական փիլիսոփայության բնափիլիսոփայական փուլը: «Այս փուլը..., – գրում է Կ. Ֆիշերը, – մտածեց տիեզերաբանական խնդիրը և առաջ մղեց դրա լուծումն այնքան, որ դրանից վերջապես պետք է ծնվեր ոգու հասկացությունը որպես նոր խնդիր»¹²: Այդ նոր խնդիրն իր ամենաընդհանուր ձևակերպմամբ պետք է լիներ բնականաբար **ոգու և մատերիայի հարաբերության հարցը:**

Դուալիզմի դաշտում ոգու և մատերիայի հարաբերության հարցը դրվում է ոչ թե որպես դրանցից մեկի առաջնայնության հարց (այլապես դուալիզմ չէր լինի), այլ որպես **իմացության** հարց. ինչպե՞ս կարող է ոգին ճանաչել մատերիան, ինչպե՞ս է միտքը հարաբերվում իրականությանը: Այս հարցի երկու պատասխանները ներկայացնում են համապատասխանաբար սոփեստները և Պլատոնը (Սոկրատեսը): Պրոտագորասի համար իմացություն հնարավոր չէ, չկա ճշմարտություն, կա միայն կարծիք, և ամեն ինչի չափանիշը մարդն է: Դժվար չէ տեսնել, որ այսպիսի հետևություն կարելի է անել՝ դիտարկելով բնափիլիսոփաների հայացքները. եթե ամեն ինչ փոփոխվում է, ապա իմացություն հնարավոր չէ, իսկ եթե չկա փոփոխություն, նույնպես հնարավոր չէ իմացությունը որպես պրոցես: Սոփեստների ուսմունքը իմացաբանական հետևություն է բնափիլիսոփաների գոյաբանությունից:

Ըստ սոփեստների՝ կան միայն կարծիքներ, և դրանցից յուրաքանչյուրը հավասարապես հիմնավորելի է, սակայն Սոկրատեսը ցույց է տալիս որ, այնուամենայնիվ, երկխոսության շնորհիվ կարելի է գտնել այն միջուկը, այն գաղափարները, որոնց շուրջ կողմերը գալիս են համաձայ-

10 Stů, **Аристотель**. О возникновении и уничтожении. // Соч. в 4-х томах, том 3. М., «Мысль», 1981., с. 381-384.

11 **К. Фишер**. Введение..., с. 60.

12 Նույն տեղում, էջ 61:

նության: Ուրեմն, դա էլ կլինի իմացական բովանդակությունը: Իսկ էրբ հնարավոր կլինեն իմացությունը, **էրբ աշխարհը ճանաչելի կլինեն:** Այն դեպքում, եթե այդ գաղափարները լինենին աշխարհի էությունը, բնութագրենին աշխարհը, իսկ այդպիսին կլինենին, եթե աշխարհը ստեղծված լիներ այդ գաղափարների նախագծով: Հետևաբար, իմացության հնարավորության պայմանը իդեանների գոյությունն է. այստեղից՝ Պլատոնի էյդոսների տեսությունը: Եթե իդեանները կան, ապա մարդկային հոգին պետք է ինչ-որ կերպ հաղորդակցվի դրանց. այստեղից էլ՝ վերհուշի և վերամարմնավորման գաղափարները:

Այս մակարդակում արդեն հնարավոր է դառնում խոսել ոգու և մատերիայի հակադրության մասին, քանի որ հավերժական և անփոփոխ իդեան հակադրվում է փոփոխական նյութին: Այստեղ երրորդ անգամ է վերածնվում հին հարցը. **ինչպես են իդեանները միանում նյութին:**

Խնդիրը լուծում է Արիստոտելը: Նա համակողմանի քննադատության է ենթարկում իդեանների տեսությունը: Էյդոսները՝ որպես իրերի էություններ, չեն կարող դրանցից դուրս լինել: Ձևը ներքնապես բնորոշ է նյութին որպես հնարավորություն, ձևը նյութի շարժող ուժն է և միաժամանակ՝ այդ շարժման նպատակը: Նյութը զուտ հնարավորություն է, իսկ կոնկետ առարկան՝ էնտելեխիա, իրացված հնարավորություն, իրականություն: Էնտելեխիան հնարավորությունից իրականություն անցման արդյունքն է, բայց քանի որ լինելիությունը մշտական պրոցես է, ապա էնտելեխիան նաև ինքը այդ անցումն է: «Ձևի և նյութի հարաբերությունից առաջ է գալիս շարժում, կամ որ նույնն է՝ փոփոխություն, որին ենթակա է աշխարհում նյութական ամեն բան: Այսինքն՝ շարժումը ոչ այլ ինչ է, քան հնարավորի իրականացումը որպես այդպիսին: Այդ իրականացմանը կարող է թափ հաղորդել միայն այնպիսի բան, որն արդեն այն է, ինչ շարժվողը դեռ պետք է դառնա իր շարժման շնորհիվ: Ուստի յուրաքանչյուր շարժում երկվություն է ենթադրում՝ շարժողը և շարժվողը. և նույնիսկ եթե գոյը շարժում է ինքն իրեն, միևնույն է, դրանում շարժողը և շարժվողը պետք է բաշխված լինեն տարբեր տարրերում...»¹³: Շարժման պատճառը պետք է շարժումից դուրս լինի: Եթե շարժողը նույնպես շարժվում է, ապա վերջինիս շարժման պատճառն էլ պետք է համապատասխանաբար իրենից դուրս լինի և այդպես շարունակ: Հետևաբար, պետք է գոյություն ունենա անշարժ սկզբնաշարժիչ, որը անշարժ լինելու համար նախ պետք է նյութական չլինի, այլ լինի ձև՝ առանց նյութի: Աննյութական կարող է լինել ոգին, իսկ անշարժ՝ այնպիսի ոգին, որում իրացված են բոլոր հնարավորությունները. **Աստված:** Ըստ սահմանման՝ որպես ողջ աշխարհի սկզբնաշարժիչ, որպես գերագույն ձև, այն միևնույն ժամանակը պետք է լինի աշխարհի նպատակը¹⁴:

Չնայած Արիստոտելին նախորդած հույն փիլիսոփաների գրվածքներում կարելի է բազմաթիվ տողեր գտնել Աստծո և աստվածների մասին, սակայն Աստծո գաղափարը՝ որպես այնկողմնային, աշխարհի նկատ-

13 Տե՛ս Ծ. **Целлер**. Очерк истории греческий философии, СПб., «Алетейя», 1996, с. 150.

14 Արիստոտելի մետաֆիզիկայի այլ դրոյթների, մասնավորապես շարժման հավերժականության մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 147-152:

մամբ տրանսգենդենտ գոյի, առաջին անգամ մտածվում-բացահայտվում-առաջադրվում է այստեղ: Աստված համաշխարհային պրոցեսի մաս չի կազմում, այլապես չէր լինի դրա վերջնական և բարձրագույն օղակը: Թվում էր, թե Պլատոնի դուալիզմը հաղթահարված է, սակայն Աստծո հասկացությամբ այն նորից և այս անգամ ավելի խորն է մտնում փիլիսոփայության մեջ: Աշխարհը ձգտում է Աստծուն՝ որպես իր գերագույն նպատակի, և աշխարհում ընդհանրապես յուրաքանչյուր ստորին էստելեխիա ձգտում է վերինին: Մարդկային հոգին էլ ձգտում է դեպի Աստված: Վերջինիս այն կարող է հասնել միայն կորցնելով ամենայն նյութականությունը, ազատագրվելով նյութից (աշխարհից), դառնալով ինքնաբավ, ինչպիսին Աստված է:

Արիստոտելը քննարկում և յուրովի լուծում է փիլիսոփայության բոլոր տեսական հարցերը: Այդ լուծումներից ծնվում և բաց է մնում գործնական փիլիսոփայության այսուհետ կարևորագույն հարցը՝ **հոգու ազատագրումը որպես մարդկային կյանքի իդեալ**, հարց, որը ոչ թե վերացական բնույթ ունի, այլ անձնապես առնչվում է կոնկրետ մտածող մարդուն՝ որպես անհատականության:

Հետարիստոտելյան հունական և հռոմեական փիլիսոփայությունն այդ հարցին հանրահայտ երեք հիմնական լուծումներ է առաջարկում: **Ստոիցիզմ**՝ աշխարհից մարդը չի կարող ազատվել, քանի դեռ ցանկանում է այն, հետևաբար ազատագրվելու համար պետք է դադարել ցանկանալ, դառնալ անտարբեր աշխարհի բարիքների նկատմամբ. միայն այդպես հնարավոր կլինի հաստատել հոգու ինքնաբավությունը: **Էպիկուրականություն**՝ աշխարհը սահմանափակում և կաշկանդում է հոգին, ինչի հետևանքով հոգին տառապում է, հետևաբար կարելի է ազատագրվել աշխարհից՝ հաղթահարելով տառապանքը. երջանկությունն է հոգուն տալիս որոնվող աստվածային ինքնաբավությունը: **Սկեպտիցիզմ**՝ հոգին ընկճվում է և դադարում ինքնաբավ լինելուց, երբ զբաղվում է փիլիսոփայական խնդիրների լուծմամբ, քանի որ այդ խնդիրներն անլուծելի են, հետևաբար անհրաժեշտ է հրաժարվել դրանք լուծելու փորձերից. փիլիսոփայական դրույթների նկատմամբ համընդհանուր կասկածն է ազատագրության ուղին:

Սակայն այս երեք ուղղությունների առաջարկած ճանապարհներից ոչ մեկը չի բերում մարդու ազատագրմանը: Ստոիկը, անտարբեր լինելու համար, պետք է դիմակայի աշխարհի բոլոր գայթակղություններին: Սակայն մարդը, առնվազն՝ նրա մարմինը, աշխարհի մաս է, ենթարկվում է նրա օրենքներին և նրան ամբողջովին դիմակայել չի կարող, քանի որ մասը տվյալ դեպքում ավելի թույլ է, քան ամբողջը: Ուստի ստոիկին չի հաջողվում անընդհատորեն պահպանել անվրդովությունն ու անտարբերությունը հարահոս աշխարհի նոր փորձություններին ընդառաջ: Էպիկուրականին չի հաջողվում խուսափել աշխարհի չարիքից, որը ընդհատում է նրա երջանկությունը, ավելին՝ երջանկության նոր ուղիների փնտրտուքը նրան ավելի ուժեղ է կապում աշխարհի հետ: Սկեպտիկի համար, մի կողմից՝ դժվար է հենց այնպես՝ առանց դրանք մերժելու, ազատվել փիլիսոփայական գաղափարներից. գաղափարը կարելի է

մերժել նոր գաղափարով, իսկ դա նորից բերում է փիլիսոփայական փնտրտուքի, մյուս կողմից՝ կասկածի սկզբունքը և նրա ձեռնպահությունը դատողությունից նույնպես փիլիսոփայական դիրքորոշում է և շարունակում է նրան կապել աշխարհի հետ: **Պարզվում է՝ գործնականում մարդկային ջանքերն անօգուտ են հոգու ազատագրման հարցում: Հետևաբար, մնում է ազատագրությանը սպասել դրսից՝ որպես փրկություն:**

Հոգու փրկության հիմնահարցը դառնում է հին հունական փիլիսոփայության վերջին փուլի՝ կրոնափիլիսոփայական դպրոցների գլխավոր խնդիրը¹⁵: Քանի որ Աստված զուտ այնկողմնայնություն է, հետևաբար անհասանելի է մարդկային ամենայն հոգևոր ճիգերի համար: Ուստի Աստծուն հասնելու միակ ճանապարհը Աստծու՝ սեփական նախաձեռնությամբ մարդուն բացվելն է. աստվածհայտնությունը: Այդ հայտնությունը, սակայն, հնարավոր չէ անմիջականորեն: Տրանսցենդենտ Աստծո և մարդու միջև անդունդը հաղթահարելու համար անհրաժեշտ են միջնորդ էություններ՝ դեմոններ, որոնց աստիճանակարգությունը՝ որպես Աստծո էմանացիաներ, վերից վար իջեցվում են դեպի մարդը: Դա Աստծո կանչն է, նրա խոսքը՝ Լոգոսը, Աստծուց ելնող փրկչական սկզբունքը: Մարդն էլ իր հերթին պետք է հատուկ ապրելակերպով նախապատրաստի իրեն Աստծո հայտնությանը: Քանի որ փրկությունն անհատական խնդիր է, ապա փրկչական սկզբունքի լիարժեքության համար պետք է ի հայտ գա այն մարդը, ով հաղթահարել է աշխարհը և հասել Աստծուն, նա, ով կկարողանա մյուսներին ցույց տալ փրկության ճանապարհը և միաժամանակ այդ փրկության հնարավորության ապացույցն է:

3. Եթե ընդունենք, որ փիլիսոփայությունը մշակույթի ինքնագիտակցությունն է, ապա պարզ է դառնում, որ հունական փիլիսոփայության այսօրինակ զարգացումը հունական և հռոմեական մշակույթների համար ներքնապես հնարավոր է դարձնում քրիստոնեությունը: Մյուս կողմից իր՝ փիլիսոփայության համար բացվում է աստվածիմացության հեռանկարը, որն իր հետ բերում է ոգու՝ մտածողության սահմաններից դուրս գալու հրամայականը: Մտածողությունն ինքը դա անել չի կարող, **առավելագույնը, որ այն կարող է՝ ինքն իրեն սպառելով այդ մասին հուշելն է:** Այստեղից՝ աստվածիմացության համար անհրաժեշտ նոր օրգանի պահանջը:

Կրոնափիլիսոփայական դպրոցների շարունակությունը եղավ վերադարձը հետին պլան մղված պլատոնական գաղափարներին: Սակայն ծաղկող քրիստոնեության համար նորպլատոնականությունը և հատկապես գնոստիցիզմը շուտով դառնում են դիվաբանություններ, և միջնադարյան քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ, որը պաշտոնապես դառնում է արևմտյան փիլիսոփայության զարգացման հաջորդ խոշոր փուլը, նորից գլուխ է բարձրացնում մտածողության ռացիոնալիզմը՝ **մտքին դատապարտելով մնալ ինքն իր մեջ**, որտեղ հայտնությունը ավելի շուտ հասկացություն է, քան թե փիլիսոփայի անձնական փորձառություն:

Նույն իրադրությունը կրկնվում է նոր ժամանակներում: Կանտի «Զուտ

¹⁵ Դրանց գաղափարների ներկայացման մեջ մեր կողմից Կ. Ֆիշերի շարադրանքից տարբերվող հատուկ շեշտադրումներ չկան: Մանրամասների համար տես, **К. Фишер**, Введение..., с. 71-82:

բանականության քննադատության» հիմնական եզրակացությունն այն էր, որ մետաֆիզիկայի խնդիրները մտածողության մեջ չեն լուծվում: Հետևանքային փիլիսոփայությունը այստեղից երկու հետևություն է անում. առաջին՝ մետաֆիզիկայի խնդիրներն անհիմաստ են, երկրորդ՝ դրանց լուծման համար ճանաչողության այլ մեթոդ (օրգան) է անհրաժեշտ: Երկրորդ ճանապարհով գնում են Ֆիխտեն, Շելլինգը և Հեգելը: Հեգելի փիլիսոփայությունը՝ որպես գերմանական դասական փիլիսոփայության հանրագումար, տեսնում է ճանաչողության **նոր եղանակի** հնարավորությունը հենց մտածողության ներսում՝ որպես ոգու ներքին պոտենցիալի հետագա իրացում: Սակայն հետհեգելյան ակադեմիական փիլիսոփայությունը այդ ուղղությամբ չի զարգանում:

4. Հունական փիլիսոփայության պատմության այսպիսի վերակառուցումը մի շարք հարցեր է հարուցում: Անդրադառնանք դրանցից մի քանիսին:

ա) Արդյո՞ք սա ողջ հին հունական փիլիսոփայության պատմության տրամաբանական վերակառուցումն է: Այնհայտորեն՝ ոչ: Բարոյագիտական խնդրակարգն այստեղ գրեթե ներկայացված չէ, իսկ գեղագիտականը իսպառ բացակայում է: Այն գլխավորապես գոյաբանա-ինացաբանական է՝ մարդաբանական ելքով: Սակայն այդ գիծը հունական մտածողության մեջ կարևորագույններից է: Ինչո՞ւ է Կ. Ֆիշերը հենց դա ընտրել՝ ներկայացնելու համար հունական մտածողությունը: Գուցե այն պատճառով, որ մշակութային առումով հենց այդ գիծն է որոշիչ դառնում՝ միանալով Մեսսիայի գաղափարի հետ և ծնունդ տալով քրիստոնեական մշակույթին, որը Կ. Ֆիշերը ջրբաժան է համարում հին և նոր աշխարհների միջև: Նա գրում է. «Քրիստոնեության երևան գալը համաշխարհային պատմության մեջ սահման է, որն իրարից առանձնացնում է երկու խոշոր աշխարհաշրջաններ: Այսպիսի սահման ասելով հասկանում ենք այն դարաշրջանը, որի կարիքը նոր կրոնն ուներ հնի նկատմամբ գերակշռություն ստանալու և ինքը համաշխարհային-պատմական ուժ դառնալու համար»¹⁶:

բ) Արդյո՞ք դա հունական փիլիսոփայության գոյաբանա-ինացաբանական խնդրակարգի միակ հնարավոր վերակառուցումն է: Պատասխանը կրկին բացասական է: Կ. Ֆիշերից առաջ իրեն նախորդող ողջ փիլիսոփայության, ինչպես նաև մարդկության պատմության համար դա արել է Հեգելը, և այն, որ հեգելական Ֆիշերը այս հարցում Հեգելին չի հետևում, մտածելու տեղիք է տալիս: Մյուս կողմից՝ մտքի առաջընթացը վերակառուցման նոր տեսադաշտեր և հնարավորություններ է բացում: Օրինակ՝ եթե նյութոսոսիայի ֆիզիկայից հետո և դրա տեսանկյունից Արիստոտելի ֆիզիկայի մի շարք դրույթներ հայտարարվում են էմպիրիկ հիմքերից զուրկ կամ պարզապես սխալ, ապա Կանտի և Հուսերլի գաղափարներից հետո հիմքեր կան հայտարարելու, որ Արիստոտելի ֆիզիկան ամեն դեպքում ունի այլ՝ քննադատականության և ֆենոմենոլոգիայի դիրքերից կարևորվող բովանդակություն, քանի որ փորձից անկախ բնության ուսումնասիրությունը ոչ այլ ինչ է, քան մարդկային գիտակցության այն ապրիորի ձևերի ուսումնասիրություն, որոնց շրջանակներում տեղի է ու-

16 К. Фишер, Введение..., с. 54.

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆ ԹՅՈՒՆ
2 (ՃԲ) ԳՐԱԻՒ, ԹԻՎ 4 (48) ԽՈՒՐՈՒՆԵՐԻՐ, 2014
ՎԷՆ ԽԱՄԱՆԱԿԱՅԻՎԱԿԱՆ ԽԱՆՈՒՆ

ներում բնության իմացությունը, կամ որ Արիստոտելի ֆիզիկան «բնության երևույթների» առաջին ֆենոմենոլոգիական հետազոտությունն է, որքանով էլ որ ինքը՝ Արիստոտելը այդ հանգամանքից կատարելապես անտեղյակ էր:

գ) Արդյո՞ք այսպիսի վերակառուցումը արհեստական չէ: Ապացուցել, որ պատմությունը միասնական չէ, հնարավոր չէ, ինչպես հնարավոր չէ ապացուցել գոյություն չունեցողի չգոյությունը, երբ այդպիսի գոյությունը հակասական չէ. իսկ պատմության միասնականության գաղափարն ամենևին հակասական չէ: Պատմության միասնականությունը հաճախ վիճարկվում է ոչ թե զուտ իմացական նկրտումներով, այլ՝ երբ ուզում են ցույց տալ դրանից բխող կամ դա ենթադրող որոշ գաղափարների սնանկությունը, մասնավորապես՝ ոգու գաղափարի¹⁷: Պատմության վերակառուցման լավագույն քննադատությունը կարող է լինել նույն պատմության առավել հետևողական վերակառուցումը: Մարտահրավերներից մեկը, որ հունական փիլիսոփայության Կ. Ֆիշերի վերակառուցումը նետում է՝ մտքի պատմության մյուս փուլերի և մտածողության մյուս ասպեկտների համար նույնը անելն է, որը, ինչպես կարելի է հասկանալ Կ. Ֆիշերի հետևյալ մտքից, բավականին դժվար խնդիր է. «Հունական փիլիսոփայությունը ինչպես ստեղծման, այնպես էլ իր խնդիրների հետևողական ընթացքի մեջ, հիացմունքի արժանի և ոչ մի ուրիշ բանի հետ չհամեմատվող խորը և միևնույն ժամանակ պարզ ու բնական զարգացման օրինակ է: Այստեղ ոչինչ հորինված չէ, գաղափարների զարգացման ընթացքում ոչ մի տեղ թռիչքներ չեն հանդիպում, միտքն ամենուր մտածել և հաստատել է միջանկյալ միացնող օղակներ... Այդպիսի տպավորություն թողնում է **միայն** հունական փիլիսոփայությունը»¹⁸:

դ) Ինչո՞վ են արդարացվում նախաստկրատյան փիլիսոփաների գաղափարների այնպիսի արմատական վերափոխումները, որոնք զգալիորեն հեռու են այդ գաղափարների արտահայտման բառացի իմաստներից: Խնդիրը հունական մտածելակերպը հասկանալն է, այլ ոչ թե գաղափարների՝ բառացիության աստիճան ձգարիտ հաղորդումը: Այն մտածողությունը, որը Թալեսի մոտ պարզունակ է հնչում, մի քանի դար հետո իրացնելով իրեն ներքնապես բնորոշ միտումները, ծնում է Արիստոտելի փիլիսոփայությունը, որն արդեն ոչ մի կերպ պարզունակ անվանել հնարավոր չէ:

ե) Ինչո՞ւ է ստոիկների, էպիկուրականների և սկեպտիկների դպրոցների հարուստ ժառանգությունից ընտրվում միայն մարդաբանական խնդրակարգը: Ինչպես արդեն նշվել է, մտքի պատմության մեջ նոր քայլը նշանավորվում է նոր գաղափարով, իսկ այդ դպրոցներում խոշորացման այն մակարդակում, որում արվում է վերակառուցումը, նորը մարդա-

¹⁷ Այդպիսի ձեռնարկն իր հերթին սնանկ է, քանի որ ոգու գաղափարը կարելի է ներմուծել նույնիսկ ամենապարզունակ հոգեբանության դիրքերից. ինչպես տպավորությունների կուտակումը և դրանց ներքին ռեֆլեքսիան է ստեղծում մարդու հոգեկանը, նրա «ես»-ը, վերջինիս բնորոշ խառնվածքն ու բնավորության գծերը, որոնք, ի հեճուկս հետագա ռացիոնալ միջամտության, շարունակում են պայմանավորել մարդու գործելու և զգալու կերպը, այնպես էլ որոշակի մշակութային հանրության ստեղծած մտածողության ավանդույթն է կարողանում գերակշռություն ստանալ տվյալ մշակույթը կրող կոնկրետ մարդկանց նկատմամբ և ինքն իրեն վերարտադրել:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 55-56:

բանական խնդրակարգն է, իսկ դրանում՝ Արիստոտելի մետաֆիզիկայի տրամաբանական շարունակությունն է ազատագրման հիմնախնդիրը: Խոշորացման ավելի մեծ մակարդակում, օրինակ՝ ստոիկների փիլիսոփայության մեջ, աչքի են ընկնում տրամաբանության գաղափարների, իսկ էպիկուրականների մոտ՝ ստոմիզմի գաղափարների զարգացումները:

զ) Ինչո՞ւ սոկրատյան դպրոցներն արտացոլված չեն: Սոկրատյան դպրոցները մարդու կյանքի նպատակի խնդիրը մտածում են առավելապես որպես մարդու կենսակերպի խնդիր: Կ. Ֆիշերը գրում է. «Այն, ինչ սկսվեց Սոկրատեսից հետո կինիկյան, կիրենյան և մեգարական դպրոցներում, այժմ՝ Արիստոտելից հետո, նորից, բայց ավելի մեծ ուժով ի հայտ է գալիս դրանց ազգակից ստոիկների, էպիկուրականների և սկեպտիկների ուղղություններում»¹⁹: Կինիկների դպրոցի ազգակցությունը ստոիցիզմի հետ, ի դեմս ինքնաբավության (ավտարկիա) գաղափարի, իսկ կիրենյանինը՝ սկեպտիցիզմի հետ, ի դեմս իրերի անձանաչելիության նրանց ուսմունքի, ակնհայտ է, իսկ մեգարական դպրոցում, հատկապես՝ նրանց «պարադոքսներում» զգալի է սոփեստների արձագանքը²⁰: Ընդ որում, հարկ է նկատել, որ ստոիցիզմը, էպիկուրականությունն ու սկեպտիցիզմը ունենում են և՛ հունական, և՛ հռոմեական դպրոցներ, ուստի դրանք գաղափարապես ավելի շատ են կենտրոնացված, քան Սոկրատյան դպրոցները. պատահական չէ, որ հետազոտողները խոսում են, օրինակ, «մեգարական և դրանց ազգակից ուղղությունների»²¹ մասին:

5. Նույնիսկ եթե ինչ-ինչ պատճառներով հին հունական փիլիսոփայության պատմության այսպիսի վերակառուցումը գիտականորեն ձախողվի, այն կշարունակի ունենալ առնվազն **գիտամեթոդական** կարևորություն, քանի որ թույլ է տալիս կապակցել հունական փիլիսոփայության կարևորագույն գաղափարները և համապատասխանում է **ներածության** կոչմանը, որպիսին էլ հենց Կ. Ֆիշերի կողմից հղացվել էր: Ընդ որում, համապատասխանում է երկու առումով՝ թե՛ որպես փիլիսոփայության պատմության ներածություն և թե՛ որպես փիլիսոփայական մտածողության ներածություն: Այդպիսի ներածությունը մասնավորապես խափանում է փիլիսոփայական ուսմունքների բազմազանության պատրվակով փիլիսոփայությանը ներկայացվող մեղադրանքները՝ ի ցույց դնելով այդ բազմազանության ներքին միասնությունը:

Հակոբ Ս. Մադոյան – գիտական հետաքրքրությունների բնագավառները՝ տրամաբանություն, մաթեմատիկայի փիլիսոփայություն, լեզվի փիլիսոփայություն, թարգմանաբանություն, փիլիսոփայության պատմություն:

19 К. Фишер, Введение..., с. 68.

20 Սոկրատյան դպրոցների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Թ. Գոմպերց, Греческие мыслители, т. 2, СПб, «Алетейя», 1999.

21 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 154h:

Summary

FROM THE QUESTION OF ARCHE TO THE IDEA OF SALVATION OF SOUL

Following Kuno Fischer's Reconstruction of Ontologico-
Gnosiological Problems of Ancient Greek Philosophy

Hakob S. Madoyan

The article discusses Kuno Fischer's reconstruction of Ancient Greek philosophy, which is presented in the "Introduction" to his "History of New Philosophy". Preserving formulations of main problems and the course of reconstruction proposed by Fischer, the development of ontologico-gnosiological problems of Ancient Greek philosophy is briefly traced on the basis of slightly different factual material with a greater accent on pre-Socratics and stressing some ideas, which are more topical from the viewpoint of modernity. An attempt is made to answer some possible criticism towards such reconstruction, as well as to discern some characteristics of Ancient Greek thought and Western thought in general.

Резюме

ОТ ВОПРОСА О ПЕРВОНАЧАЛЕ К ИДЕЕ СПАСЕНИЯ ДУШИ

По следам реконструкции Куно Фишером онтологическо-
гносеологической проблематики древнегреческой
философии

Акоб С. Мадоян

В статье рассматривается реконструкция истории древнегреческой философии, которая представлена Куно Фишером во «Введении» к своей «Истории новой философии». Полностью сохраняя формулировки основных вопросов и ход реконструкции Фишера, сжато прослеживается развитие онтологическо-гносеологической проблематики древнегреческой философии на основе несколько отличающегося фактического материала, уделяя большее внимание досократикам и выделяя некоторые, актуальные с точки зрения современности идеи. В статье также делается попытка ответить на некоторые возможные возражения, которые могут возникнуть относительно проведённой реконструкции. Кратко обсуждаются некоторые особенности древнегреческого и вообще западного мышления.