

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՍՏԱՏԱՐԱՆ

ՀՊ. ՇԱՔԱՐՅԱՆ

# ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՑՈՒԹՅՈՒՆ

(Ուսումնական ձեռնարկ)

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՍՏԱՏԱՐԱՆ  
ԵՐԵՎԱՆ 2005

ՅՏԴ 1/14 (07)

ԳՄԴ 87 ց 73

Ը 380

**Յրատարակության է երաշխավորել  
ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի  
խորհուրդը որպես ուսումնական ծեռնարկ**

**Շաքարյան Յր.**

Ը 380 Փիլիսոփայություն: (Ուսումնական ծեռնարկ). — Եր.: Երևանի համալս. հրատ., 2005. — 212 էջ:

Ղասընթացը, որ գրված է ընդգծված մարդաբանական տեսանկյունով և իմաստավորված հեղինակի գիտամանկավարժական բազմանյա փորձով, իր նպաստն է բերում մերօրյա մարդու, մասնավորապես հայ մարդու աշխարհայացքին-տեսական-մեթոդաբանական կողմնորոշումներին: Այն գրվել է ԵՊՀ տեսական փիլիսոփայության և տրամաբանության ամբիոնում մշակված ծրագրով:

Նախատեսված է ուսանողների, մագիստրանտների, ասպիրանտների և բոլոր նրանց համար, ովքեր հետաքրքրվում են ժամանակակից տեսական-փիլիսոփայական հիմնահարցերով:

Ը 0301020000  
704 (02) 05 2005 թ.

ԳՄԴ 87 ց 73

**ISBN 5-0884-0638-2**

© Յր. Շաքարյան, 2005 թ.

# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	6
<b>ԳԼ. I. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԷԽԵՑՈՒՄ ԵՎ ՂԵՐԸ ՄԱՐԴՈՒ</b>	
ՀՊԳԵՎՈՐ ԱՇԽԱՐՁՈՒՄ	10
§ 1. Փիլիսոփայության ծագումը	10
§ 2. Փիլիսոփայության առարկայական ոլորտը	14
§ 3. Փիլիսոփայության ինացարանական-մեթոդաբանական գործառույթը (ֆունկցիա)	17
§ 4. Աշխարհայացքայինը փիլիսոփայական գիտելիքում	23
ա. Աշխարհայացքի էությունը և առաջատար դերը նարդու մտածելակերպում ու գործելակերպում	23
բ. Աշխարհայացք և գաղափարախոսություն	25
գ. Աշխարհայացքի տարատեսակները	31
դ. Կրոնը և փիլիսոփայությունը	34
դ. Առօրեականն աշխարհայացքային կողմնորոշումներում	37
ե. Առօրեական աշխարհնկարումը հայկական եթոնուգերանական բարդույթներում	39
<b>ԳԼ. II. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏԱԾԵԼԱԿԵՐՊԻ</b>	
<b>ԿԱԶՄԱԿՈՐՈՒՄ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ</b>	42
§ 1. Համամարդկայինը փիլիսոփայական մտածողության ակունքներում	42
§ 2. Արևելյան և արևմտյան մտածելակերպը փիլիսոփայականում՝ Հայկական տեսանկյունը	43
§ 3. Փիլիսոփայական մտքի տրամաբանական զարգացումը	47
ա. Անտիկ աշխարհ	47
բ. Փիլիսոփայությունը միջնադարում	50
գ. Փիլիսոփայությունը հայ միջնադարում	53
դ. Վերածնունդ	54
ե. Նոր և նորագույն դարաշրջան	56
գ. XX դ. փիլիսոփայական այլընտրանքները	61
<b>ԳԼ. III. ԳՈՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ</b>	68
§ 1. Գոյաբանականը փիլիսոփայական ավանդույթներում	68
§ 2. Կեցություն և նախահիմք (սուբստանցիա). տեսական մտածողությունը կեցության որոնումներում	69

§ 3. Կեցության տիպաբանությունը .....	81
ա. Բնությունը որպես կեցությային երևույթ .....	82
բ. Հասարարակական կեցության էությունը .....	85
գ. Ազգային-էթնիկականը կեցության հանակարգում .....	86
դ. Հայ ազգային կեցության յուրակերպությունները .....	90
ե. Անհատական կեցություն .....	96
գ. Ժամանակակից մարդու կեցությային կողմնորոշումներում....	101
§ 4. Նախահիմքի (սուբստանցիա) հիմնահարցը փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում .....	109
§ 5. Ծարժում և զարգացում.....	111
§ 6. Ժամանակ և տարածություն .....	114
§ 7. Ղետերմինիզմի էությունը և տեղը մարդու կեցությային դաշտում .....	119
<b>ԳԼ. IV. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՍԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ</b>	
<b>/ԱՏՏՐՈՊՈԼՈԳԻԱ/ .....</b>	<b>124</b>
§ 1. Գաղափար փիլիսոփայական մարդաբանության մասին .....	124
§ 2. Մարդու ծագման հիմնահարցը. անտրոպոսոգիոգենեզ .....	125
§ 3. Մարդու կյանքի իմաստի որոնումներում .....	129
§ 4. Իմաստագրկվու՞մ. թե՝ իմաստավորվում է կյանքը մահվամբ .....	133
<b>ԳԼ. V. ՀՈԳԵԿԱՆԻ ԷՌՈԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՏԵՂԸ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ</b> <b>ՊՐՈԲԼԵՄԱՏԻԿԱՅՈՒՄ .....</b>	<b>138</b>
§ 1. Հոգեկանի ծագման հիմնահարցը .....	138
§ 2. Լեզու և մտածողություն .....	141
§ 3. Գիտակցությունը մարդու հոգևոր աշխարհում. լեզվի դերը գիտակցականում .....	142
§ 4. Բնական և արհեստական լեզուներ .....	144
<b>ԳԼ. VI. ՑԱՆԿԱՇՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ .....</b>	<b>148</b>
§ 1. Գաղափար ճանաչողության մասին .....	148
§ 2. Մարդկային ճանաչողության կառուցվածքը և գոյաբանական հիմքերը .....	149
§ 3. Զգայական ճանաչողությունը ոչ երկրակենտրոն (գեղցենտրիկ) ռեալություններում: Ակնհայտության սկզբունքը .....	151
§ 4. Ռացիոնալը և իրացիոնալը մարդկային ճանաչողությունում....	154

<b>§ 5. ճշմարտության ըմբռնումը փիլիսոփայության մեջ</b>	<b>156</b>
ա. Աշխարհի ճանաչելիության և օբյեկտիվ ճշմարտության հիմնահարցը	156
բ. Բացարձակ և հարաբերական ճշմարտություն. դոգմատիզմ և ռելյատիվիզմ	158
գ. Ինացարանականը և արժեքայինը ճանաչողության պրոցեսում	161
դ. Ինքնաճանաչման բարդույթները	165
ե. Գիտելիքի էռությունը և ճշմարտության չափանիշի հիմնահարցը	167
<b>§ 6. ճշմարտություն և մոլորություն</b>	<b>173</b>
<b>§ 7. Ստեղծագործությունը մարդու հոգևոր աշխարհում.</b>	
<i>homo creator</i>	177
<b>Գլ. VII. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՂԱՍՏՐԱԿԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ</b>	
<b>ԽՍԱՏԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐՈՒՄ</b>	<b>182</b>
<b>§ 1. Գաղափար հասարակության մասին</b>	<b>182</b>
§ 2. Ղասարակության կազմակորման բնական հիմքերն ու զարգացման օրինաչափությունները (մեթոդաբանական տեսանկյուն)	183
§ 3. Ղասարակության կառուցվածքային ոլորտները և նրանց դերը մարդկային զարգացումներում	190
§ 4. Ղասարակական կյանքի զարգացման հայեցակարգերը	195
§ 5. Ղասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի հիմնահարցը	197
§ 6. Մարդկությունը քաղաքակրթության զարգացման հեռանկարներում	201
ա. Ղասարակական կյանքի բնական հիմքերի պահպանման հիմնախնդիրը	201
բ. Սուրբեկտիվ գործոնը մարդկության զարգացման բարդույթներում	203
գ. Գլոբալացումն իբրև մուտք ու փորձաքար քաղաքակրթության հետագա զարգացումների նախաշեմին	206

## ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Մեր դարաշրջանի հոգևոր մշակույթում աշխարհայացքային տարրի աննախաղեպ հրատապության (ակտուալացում) և աշխարհայացքային պատերազմները կենդանի իրողություն դառնալու պայմաններում, մարդկության հետազո էվոլյուցիայի առաջատար գծերուն է հայտնվում աշխարհայագրային գաղղացնան Խնդիրը. մասնավորապես աշխարհայացքի ռազմական-փիլիսոփայական բաղադրատարրի տեղի ու դերի հիմնահարցը աշխարհայացքային կողմնորոշումներում: Ռացիոնալ-փիլիսոփայականը, անշուշտ, մշտապես եղել և այսօր էլ շարունակում է մնալ իրեն հնարավոր աշխարհայացքային ավանդույթներից մեկը: Այն կարևորվում է հատկապես զլորբալացման դարաշրջանում որպես փոխընթացնան ընդհանուր դաշտ համայն նարդկության համար և իրեն ելք կրոնադավանաբանական-տեղայնական կուռքարարությունից, մարդկայինը մարդկայինին հակադելու նույնքան ավանդական մոլուցքից:

Գուցե և առավելապես այդ պատճառով է մասնագետներին ավելի ու ավելի մտահոգում այն հարցը, թե որքանով է նպատակահարմար փիլիսոփայության դասավանդումն իրականացնել մասնավոր գիտությունների դասավանդման սկզբունքներով ու մեթոդներով. գրել դասագրքեր, հնարավորինս առատ ինֆորմացիա հաղորդել ընթերցողին, որը, բնականաբար, ենթակա է սերտման... Այդ միանգամայն արդարացված մտահոգությունը պայմանավորված է ոչ այնքան փիլիսոփայական գիտելիքների համընդգրկուն բնույթով, որքան այն յուրօրինակ և շատ ավելի նշանակալից տեղով ու դերով, որ փիլիսոփայական ունի մարդու հոգևոր աշխարհում:

Կաղուց հայտնի է, որ փիլիսոփայական գիտելիքները սոսկ ճանաչողական-տրամաբանական արժեքներ չեն. որոնք կոչված են նույնքան ինտելեկտուալ-տրամաբանական միջոցներով հաղորդվել ընթերցողին, ինչպես այդ տեղի է ունենում բնագիտական կամ հասարակագիտական գիտելիքների ուսուցման պարագայում: Դենք նշված համընդգրկուն հատկության պատճառով է փիլիսոփայական գիտելիքը ծեղոք բերում աշխարհայացքային գիտելիքի կարգավիճակ, գիտելիք, որը կոչված է ամբողջացնելու աշխարհում մարդու տեղի ու դերի մասին եղած պատկերացումները և, համապատասխանաբար, համակարգելու նրա մտածելակերպն ու գործելակերպն առհասարակ:

Իրեն այդպիսին այն հասցեագրված է մարդու գգացմունքային աշխարհին, ասել է թե՝ ոչ այնքան բանականությանը, որքան նրա հոգուն ու սրտին: Փիլիսոփայականը այն գիտելիքը չէ, որ ժամանակակից քաղաքակիրք մարդը կարող է ունենալ և նույնքան սովորական կարգով նաև չունենալ:

Դժվար չէ համոզվել այն բանում, որ յուրաքանչյուր անհատ գիտակցաբար կամ, որպես կանոն, անգիտակցաբար ղեկավարվում է փիլիսոփայական, գուցե և մեկ այլ կարգի նույնըան աշխարհացքային սկզբունքներով՝ իրեն հայտնի աշխարհի մասին և այդ աշխարհում իր ունեցած տեղին ու դերին վերաբերող պատկերացումներով։ Այդ ինաստով ևս մարդը ոչ միայն մտածող ու խորհող, այլև փիլիսոփայորեն մտածող ու խորհող կենդանի և /homo philosophicus/ անկախ նրանից, թե այդ ամենը ինչ կենսափորձի հենքի վրա և ինչպիսի հոգևոր-մշակութային մքնոլորտում է կազմավորվում։ Գուցե և ննան պատճառով է, որ բոլոր ժամանակներում, առավելապես մեր օրերում փիլիսոփայության դասավանդման խնդիրն է ներկայանում «արդեն գործող փիլիսոփայության» վերանայման, այն ուսցիոնալ-գիտական վերահմաստավորման և ժամանակի հոգևոր-մշակութային պահանջներին համահունչ դարձնելը։

Ասվածն արդեն վկայում է, որ փիլիսոփայության ուսուցումը հեռու է միայն տեղեկատվական բնույթ ունենալուց կամ մեկ այլ կարգի գիտելիք հաղորդելու խնդիր լինելուց։ Աշխարհայացքայինին հավակնող գիտելիքն իր ամբողջական արժեքը կներկայացնի միայն այն դեպքում, եթե համոզմունք ու մտածելակեռք դառնա և գործողության ուղեցույց ծառայի մարդկային արարքներում առհասարակ։

Բնականաբար, գիտելիքների աշխարհայացքային նպատակառողվածությունը մեծ չափով պայմանավորված է նաև այն հանգամանքով, թե որքանով են նրանք համակողմանիորեն ներկայացնում աշխարհի և այդ աշխարհում ապրող մարդու մասին գոյություն ունեցող նորագույն պատկերացումները։

Խոստովանենք, որ մնօճապես ավանդապահ փիլիսոփայական դասագրքերում և միևնույն դասագրքային ավանդույթներով են շարունակում «փիլիսոփայականում» տեղ գտնել ոչ քիչ բնագիտական, հոգեբանական, տրամաբանական, սոցիոլոգիական և նույնիսկ գուտ փիլիսոփայական կարգի մակաշերտեր, որոնք վաղուց սպառնել են իրենց աշխարհայացքային կամ մեթոդաբանական գորությունը և կարող են որոշակի նշանակություն ունենալ միայն գուտ բնագիտական կամ սոցիալական գիտելիքների շրջանակներում։ Միաժամանակ, քիչ չեն արտաքուստ մասնավոր-գիտականի տպավորություն թողնող այն հայտնագործությունները, որոնք կարող են ունենալ ընդգծված աշխարհայացքային-մեթոդաբանական նշանակություն ժամանակակից մարդու աշխարհաճանաչողական կողմնորոշումներում /օրինակ սիներգետիկան կամ էրնոմշակութային տեղաշարժներին վերաբերող նորագույն պատկերացումները/։

Թերևս փիլիսոփայականը գիտության այն եզակի բնագավառներից է, որի համար կարևորվում են ինչպես հասցեատիրոջ դարաշրջա-

նը, այնպէս էլ նրա հասցեատիրոջ էթնոմշակութային նկարագիրը: Յիշենք, որ Խորհրդային Միության տարիներին փիլիսոփայական դասագրքերը գրվուն «ամբողջ Երկրի մասշտաբով» և հավասարապէս «բոլորի համար», միանգամայն համահունչ ժամանակին փիլիսոփայականի նկատմանք ներկայացվող աշխարհայացքային-զաղափարական նույնակարգ պահանջներին: Դայտնի տեղաշարժերից հետո, Վերջին ավելի քան տաս տարիների ընթացքում, Ուսւաստանում լուս են տեսել փիլիսոփայության մի քանի տասնյակ դասագրքեր և ուսումնական ծեռնարկներ գրված Ուսւաստանում և ստույգ կերպով հասցեագրված ոռու ընթերցողին հաշվի առնելով նույնիսկ Երկրում տեղի ունեցող սոցիալ-հոգեբանական ու ազգային-էթնիկական տեղաշարժերը:

Այս իմաստով ժամանակակից հայ իրականության մեջ աշխարհայացքային կողմնորոշումների նկատմամբ ներկայացվող պահանջները շատ ավելի արմատական են՝ թեկուց տասնյակ դարեր հետո անկախ պետականության վերահաստատման, սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների առավել արմատական ու առավել կտրուկ վերափոխումների և նույնիսկ մեր հանրապետությանը բաժին հասած պատերազմների ու բնական կործանարար աղետների պատճառով: Եվ այդ ամենը՝ գլոբալացման դարաշրջանում հայտնված մեր փոքր հայրենիքում, որտեղ, երբեմն նաև արիեստականորեն, հանրաբեկրային տեսք են ստանում ինչպէս տնտեսական կամ քաղաքական հարաբերությունները, այնպէս էլ մարդկային հոգևոր հետաքրքրությունները, այդ թվում մինչև իսկ անհատի հոգևոր պահանջմունքները: Բնականաբար, հայ ընթերցողի համար Ուսւաստանի Դաշնությունում ստեղծված դասագրքերը կամ դրանց հայկական նմանակումները կարող են ունենալ շատ ավելի տեղեկատվական, քան թե անմիջական զաղափարական-աշխարհայացքային նշանակություն: Եվ այդ այն դեպքում, երբ այսօր մեր նորաստեղծ հանրապետությանը համակած զգնածամը մեծապէս նաև հոգևոր-զաղափարական և ի վերջո, աշխարհայացքային զգնածամ է, որն իր անմիջական արտահայտությունն է զտնում, մասնավորապէս, հասարակական-քաղաքական գիտակցության ծայրահեղ ըներացումների, առօրեական նակարդակին իջեցված մարտնչող անհանդուրժողականության, մեր պատմական ավանդույթներին խորը աշխարհիկի և կրոնականի տարամիտումներով /օրինակ կրթամշակութային համակարգում և այլուր/:

Այս ամենը միաժամանակ վկայում է, որ գաղափարական-աշխարհայացքային կողմնորոշումների հիմնահարցը, առավել ևս այսօր, հեռու, շատ հեռու է սովոր միայն կոթաղաստիառական հոգս լինելուց: Այս հավասարապէս վերաբերում է մեր հանրապետության ազգային ու սոցիալական կյանքի բոլոր ոլորտներին, և նրա համարժեք վերամաստավորումը կարող է մեծապէս նպաստավոր լինել մեր ժողովրդի

բարոյահոգեբանական ու աշխարհայացքային-գաղափարական լավագույն ավանդույթների զարգացումների համար:

Առաջնորդվելով ննան կարգի նկատառումներով փորձենք ամփոփ կերպով ներկայացնել առաջարկվող դասընթացի հիմքում ընկած հայեցակարգային /կոնցեպտուալ/ սկզբունքները:

ա. Ամենից առաջ, այն պետք է ունենա ընդգծված մարդակենտրոն ու մարդարար բնույթ յուրօրինակ փիլիսոփայական մարդաբանություն /անտրոպոլոգիա/ ի տարբերություն կենսաբանական, հոգեբանական, քաղաքական, սոցիալական և նման այլ բնույթի մարդաբանական համակարգերի: Ընդ որում, ավանդական փիլիսոփայական-մարդաբանական հիմնադրույթները ժամանակի պահանջներին համաձայն կիարստացվեն ազգային-էթնիկական ու էթնոմշակութային փիլիսոփայական հարցադրույթներով և, որ գլխավորն է, այդ ամենը հասցեագրված կլինի առավելապես **հայ ուներցողողին**:

բ. Գիտական գիտելիքների աննախաղեա տեսականացնան ու աշխարհայացքային հակամարտությունների մեր դարում փիլիսոփայության գործառույթներում առաջնակարգ տեղերը կվերապահվեն **աշխարհայացքային-մեթոդաբանական** գիտելիքներին, մասնավորապես, մարդկային հոգևոր կյանքի ամենաառանցքային տարրին աշխարհայացքային կողմնորոշումներին:

գ. Աշխարհայացքայինի ոչ կրոնաղավանաբանական-սեկուլյար կամ գիտառացիոնալ վերահմաստուակորումը կրիտարկվի իբրև դարաշրջանի առաջնակարգ հրանայականներից մեկը և մարդկության աշխարհայացքային զարգացումների մայրութին:

դ. Աշխարհայացքայինի կրոնական բաղադրատարրը կշարունակի իր **պատմամշակութային** ավանդական տեղը զբաղեցնել, եթե նույնիսկ աշխարհայացքային պատերազմները միտում ունենան վերածվելու համաշխարհային պատերազմների:

Աստծո գաղափարի հայտնագործումը մշտապես կրիտարկվի իբրև մարդկության դարակազմիկ հայտնագործություններից մեկը որպես մարդու ամենավեհ կարողությունների **հղեալյականացում**:

ե. Սարդկային հոգու խոշորագույն նվաճումներից մեկը հավատքը, կրիտարկվի ոչ թե իբրև գիտելիքի անզորության երաշխիք. այլ, ընդհակառակը, նրա հզորության նշանաբան: Միաժամանակ, հավատքը **նորիրողավորի** նկատմամբ կմնա որպես մարդկայինի մնօագույն հարստություններից մեկը:

Գուցե ննան պայմաններում փիլիսոփայական գիտելիքը գոնե մասսամբ կթորափի պարզապես «գլխից գլուխ տեղափոխվելու» ավանդական տեղեկատվական բնույթը և կրացահայտի իր ողջ աշխարհայացքային-մարդարար ներուժը:

# ԳԼ. I. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՂԵՐԸ

## ՄԱՐԴՈՒ ՀՈԳԵՎՈՐ ԱՇԽԱՐՉՈՒՄ

### § 1. Փիլիսոփայության ծագումը

Բազմիմաստ է «փիլիսոփայություն» հասկացությունը. Երբեմն նույնիսկ այնքան բազմիմաստ, որքան այն կարող է հայտնվել լեզվա-մտածական ամենազանազան կապակցություններում: Դաճախ կարելի է, օրինակ, իբրև հանդիմանանք լսել. «Ի՞նչ ես փիլիսոփայում»: Ասել է, թե վերացականորեն ես դատում, գործնական չես գտնվում: Իսկ եթե մեկ ուրիշն ասեր, թե «տվյալ միտքը փիլիսոփայական խորություն ունի», ակնհայտ է, որ ակնարկվում է նտքի հարստությունը կամ նրա համընդգրկուն բնույթը: Փիլիսոփայական բազմիմաստության հետ գործ ունենք նույնիսկ այն դեպքում, երբ խոսքը վերաբերում է արտաքուստ այնքան միարժեք հասկացությանը, ինչպիսին փիլիսոփայության ծագումն է: Այդ ո՞ր փիլիսոփայության մասին է խոսքը, փիլիսոփայության որպես նույնականության մասին գիտության: Առաջին դեպքում փիլիսոփայությունը նոր կազմավորվող մարդկային մտածողության տարրն է, նրա ռացիոնալ-տրամաբանական աշխարհընկալման բաղադրամասը: Իբրև այդպիսին այն ներհատուկ և մարդկային մտածողությանն առհասարակ և, նույնիսկ, առանց տարիքային սահմանափակումների: Վերջին, այսինքն փիլիսոփայության, իբրև մտածելակերպի ծագման իմաստով, այն գուգորդվում է մարդկային մտածելակերպի առաջացման հետ առհասարակ, ի վերջո մարդու ծագման հետ: Որպես այդպիսին մարդու փիլիսոփայություն կենդանի է, անկախ նրանից գիտակցում է այդ մարդու կողմից, թե ոչ, ճիշտ այնպես, ինչպես մարդը մշտապես տրամաբանում է՝ բոլորովին էլ ոչ մշտապես գիտակցելով, որ ինքը տրամաբանում է: Երկար ժամանակներ անցան, ինչնչև մարդը գիտակցեց իր այդ մեծագույն կարողությունը, իսկ շատ ավելի ուշ բացահայտվեցին մարդկային մտքի նման գորության օրինաչափությունները և ստեղծվեց տրամաբանություն գիտությունը:

Դեռ մի կողմ թողնենք միևնույն օրինաչափությամբ փիլիսոփայության՝ գիտություն դառնալու հարցը: Դետագյային թողնենք նաև այն խնդիրը, թե ի՞նչ ժամանակներում, ինչպիսի՞ պայմաններում, ո՞ր երկրություններում և նույնիսկ գիտական մտքի ի՞նչ դպրոցներում է այն ստեղծվել: Խորհենք այն մասին, թե ինչպես և ինչո՞ւ համար է կենդանական աշխարհի էվոլյուցիայով սերված մարդոց սկսել փիլիսոփայել աշխարհի մասին, ի՞նչ օրինաչափությամբ է փիլիսոփայականն իր տեղը նվաճել մարդու հոգևոր աշխարհում: Դետամուտ չգտնվենք նաև այն հարցին, թե ի՞նչ փոխակերպություններ են ապրել մարդկային միտքն ու հոգին

մինչև աշխարհի մասին փիլիսոփայական խորհրդածություններին հանգելը: Ակսենք միայն այն հանրահայտ դրույթից, հանաձայն որի՝ աշխարհի հոգևոր յուրացման էվոլյուցիայում փիլիսոփայականին անմիջապես նախորդել է դիցաբանականը: Այլ կերպ ասած փիլիսոփայությունը սերվել է դիցաբանությունից և ոչ միայն փիլիսոփությունը:

Դիցաբանության կազմակորումն առնչվում է այն դարաշրջանի հետ, երբ մարդոց դեռ հրեն չեր բաժանել բնությունից, երբ դեռ շնչավորվում, մարդակերպ էր պատկերացվում, մարդկանացվում էր բնությունը: Դիցաբանությունը դարերի խորքից մեզ հասած այն հնագույն մշակույթն է, որի մեջ միասնաբար ու հավասարաթեք են ներկայանում իրականն ու երևությականը, բնականն ու գերբնականը, օբյեկտիվն ու սուբյեկտիվը, գիտելիքն ու մտահնարանը: Դա աշխարհի հոգևոր յուրացման այն միակ աստիճանն է, որի մեջ դեռևս չտարանջատված ծևով առկա էին ինչպես ապագա գիտականը, այնպես էլ գեղագիտականը, ինչպես կրոնական, այնպես էլ փիլիսոփայական պատկերացումները: Եթե փոքր-ինչ պատկերավորություն հաղորդենք մեր մտքին, ապա կարող ենք ասել, որ դիցաբանության դարաշրջանում, ասենք՝ հերանոսական քրմի մեջ նստած էր և ապագա տերտերը, և գիտնականը, և փիլիսոփան, և արվեստագետը: Իբրև առաջին հոգևոր կառույց դա խառնածին (սինկրոնիկ) արվեստ էր, որից սերվեցին հոգևոր կյանքի բոլոր հետագա առաջատար տարատեսակները:

Դիցաբանությունը շատ ավելի ընդհանրություն ունի կրոնի հետ, որտեղ, դիցաբանության նման, իրականության մեջ անհասկանալի ոչինչ չկա: Ինչպես հետազայում կտեսնենք, փիլիսոփայության պարագայում, շատ ավելի շատ են չհասկացվածները և դրանց հետ առընչվող հարցերը, քան թե դրանց պատասխանները: Այդ իսկ պատճառով փիլիսոփայությունն ընդհանրություն է ծեղոք բերում գիտության հետ: Այս տեսակետից ավանդական դիցաբանությունից էապես տարբերվում է նաև ժամանակակից դիցաբարությունը, որին օտար չեն ուսինակարգերի գինանոցներից օգտվելու հակումները: Հնուց ժառանգված կրոնայիցաբանական կուռքերի կողքին այսօր արարվում ու դաշտական կուռքերի մեջ նոր ու նորագույն կուռքեր, լինեն դրանք ամերիկյան ապելակերպի, թե կոմունիզմի, դրանապաշտության, նյութապաշտության տեսքերով և սրբագրություն են ոչ միայն ներշնչանքով, այլև «գիտական» ու գիտականատիպ փաստարկներով: Սա ոչ այնքան դիցաբանություն է, որքան սուսկ նասնակի նշանակությանը դիցաբարություն կամ կուռքարարություն: Ակնհայտ է, որ դիցաբանությունից էապես տարբերվում է դիցարարություն կամ կուռքարարություն: Դիցաբանությունը աշխարհի հոգևոր յուրացման առաջին ամբողջական պատկերն է, որտեղ չտարրորոշված ծևով ներկայացված են

մարդկայինն ու ոչ մարդկայինը, բնականն ու աստվածայինը, հոգևորն ու նյութականը: Մինչդեռ դիցարարությունը մարդկային **հոգու ստեղծարար կարողության այն հատկությունն** է. որն արտահայտվում է իրական հարաբերությունների զգացմունքային բուռն, որպես կանոն, գերշափազանցված զնահատումներով. առավելապես, ինքնարարնան պիգմալիոնական տարրերակով: \*Պիգմալիոնի ֆենոմենը առկա է «սիրահարվածության» բոլոր հնարավոր տարատեսակներում, մեր ժամանակներում՝ հատկապես քաղաքական կամ կրոնական կուռքարարության, իսկ առավել մասսայական ծեռվ սովորական կենցաղային սիրապաշտության ծեռվ:

Փիլիսոփայական մտածելակերպը սկզբնավորվում է այն դարաշրջանում, երբ մարդը փորձում է իրեն տարարածանել շրջապատից. երբ կազմավորվում է ես-ի գաղափարը իբրև ես-ից դուրս գտնվող աշխարհից տարրերվող և ինչ-որ տեղ նույնիսկ նրան հակառակող կենդանական մեկ այլ տարատեսակ: **Ես-ի և ոչ ես-ի. մարդու ու շրջապատի տարրերակնան և դրանց հարաբերակցության իմաստավորման փորձերով է սկսվում աշխարհի փիլիսոփայական լուրացումը:** Այստեղ է սկզբնավորվում փիլիսոփայական մտածելակերպը: Բնականաբար, այդ ամենը տեղի է ունենում տարերայնորեն, բոլորովին էլ չիետապնդելով հեռավոր նպատակներ և այդ իմաստով՝ անգիտակցաբար: Պարզապես իր կենսագոյությունն ու ինքնությունը հավաստելու նպատակով մարդը փորձում է իմաստավորել իր տեղն ու դերը իրեն տրված այդ աշխարհում, ճիշտ այնպես, ինչպես փորձում է օգտավետ բույսերը զանազանել ոչ օգտավետից կամ փնտրել կրակ ստանալու նոր եղանակներ: Այդ իմաստով մարդն ի ծնե և ի բնե դատապարտված է լինել ոչ միայն «քժիշկ» կամ «ֆիզիկոս» շրջակա միջավայրի հետ ունեցած պրոբլեմները լուծելու համար: Նա կոչված է իր համեստ կենսափործի չափով խորհել նաև այն մասին, թե ինչքանով են «բարեհամրույր» կամ «չարակամ» իրեն շրջապատող առարկաներն ու երևույթները, այդ թվում նաև իր ննանները. իսկ շատ ավելի ուշ՝ փորձում է հասու լինել նաև իր սեփական բնությանը: Ինչպես հետագայում կտեսնենք, ինքնաճանաչման ու ինքնագիտակցման համար պահանջվում է մտավոր զարգացման անհամենատ բարձր կարողություն ոչ միայն անհատական, այլև կոլեկտիվ-մշակութային մակարդակներում:

\* Համաձայն հունական դիցարանության՝ Կիպրոսի լոգևնդար տիրակալը, հիասքափած երկիր կանանց մարմնավաճառ վարքագիրց. մնկուսանում ու փողոսկրից կերտում է զեղեցկուիի կնոջ արձանը. սիրահարվում նրան և աղերտում փրու ու զեղեցկության աստվածութիւնը՝ Աքրոպոլիսի կենդանացնում է արձանը: Տե՛ս “Միֆы народов мира”, Հայություղը, թ. 2. Մ., 1988. ց. 3:2.

Ավելացնենք միաժամանակ, որ դիցաբանությունից սերված առաջին փիլիսոփայական կոչված համակարգերը բնութագրվում են ոչ այնքան զուտ փիլիսոփայական հատկություններով, որքան կարող են դիտվել իբրև ռացիոնալ-աշխարհիկ մտածելակեռա, որն իր մեջ սկզբունքորեն ներառում է ինչպես ապագա գիտական, նույնքան և գեղագիտական տարրեր: Դա առավելապես ռացիոնալ-սինկրետիկ արվեստ էր, մտածելակերպ, որի իմաստափական, մասնավոր-գիտական ու պուտական նույնշերի համակցությունը դիցաբանական շաղախով կարելի է հանդիպել, մասնավորապես, պլատոնյան Երկիխոսություններում: Դժվար է ննան օրինակներում տարբերակել, թե դրանցում երբ է սկսվում զուտ փիլիսոփայականը կամ գիտականն ու գեղագիտականը և որտեղ է ավարտվում դիցաբանականը: Պատահական չէ, որ առաջին փիլիսոփաները միաժամանակ առաջին գիտնականներն են եղել, իսկ առաջին գիտնականները բնութագրվել են նաև իրենց փիլիսոփայական հարցադրումներով: Արիստոտելը հայր է կոչվել հետագա մասնավոր գիտական ամենաբազմազան բնագավառների համար սկսած տրամաբանությունից մինչև բնության մասին գիտությունները, բարոյագիտությունն ու քաղաքագիտությունը: Դժվար է ստույգ որոշել, թե Պյութագորասն առավելապես փիլիսոփա\* է, թե՝ մաթեմատիկոս: Նույնքան դժվար է պնդել, թե Նեմոկրիսի աստոմիստական վարկածն առավելապես նպատակուղղված է ապագա ֆիզիկական՝, թե՝ փիլիսոփայական-գիտատեսական արպատումներին:

Բոլոր դեպքերում, փիլիսոփայության՝ որպես ռացիոնալ համակարգի ծնունդը մասնավոր-գիտական գիտելիքների հետ սերտաճած՝ ինցնին հատկանշական է նաև հետազայում փիլիսոփայական գիտելիքի բնույթի որոշման ու մասնավոր գիտական համակարգերի հետ փիլիսոփայականի առնչություններն իմաստավորելու համար: Եվ զուցել դրանով իսկ ակնհայտ կդառնա, որ փիլիսոփայության իբրև գիտառացիոնալ համակարգի ծնունդը հազիվ թե սահմանափակվի մեկ ակտով, որ ամեն մի դարաշրջան ոչ միայն իր հոգևոր-գիտական, այլև սոցիալական փորձի առաջնաթացով ծնունդը է իր փիլիսոփայությունը. և, ինչպես Յեգելը կասեր, ամեն մի փիլիսոփայություն զավակն է իր դարաշրջանի:

Միաժամանակ, հատկանշական պետք է դիտվի նաև այն փաստը, որ գիտական գիտելիքների առաջին համակարգերում գերիշխողը կամ ավելի սուլյադ համակարգաստեղծ տարրը եղել է ինը ինքը փիլիսոփայական գիտելիքը. և, իրավանք, առաջին աշխարհիկ մտածողներն ավանդաբար կոչվել են փիլիսոփաներ: Յետագա դարերում ևս աշխարհի ռացիոնալ-գիտական պատկերները միտված են եղել ինտեգրվելու փիլիսոփայական ընդհանրացման մակարդակներում և

հիմնարար դեր են խաղացել աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման գործում: Այստեղ են տրված մարդկության աշխարհայացքային զարգացումների և իր իսկ փիլիսոփայական աշխարհնկալման զարգացման նայորուղիները:

## § 2. **Փիլիսոփայության առարկայական ոլորտը**

Փիլիսոփայական գիտելիքի յուրակերպությունը պայմանավորված է իր իսկ փիլիսոփայության առարկայական ոլորտի կառուցվածքով: Ուսումնասիրության օբյեկտի տեսանկյունից փիլիսոփայությունը նույնքան ստույգ տեղայնացված չէ, որքան տեղայնացված են, ասենք, ֆիզիկական կամ հոգեբանական գիտելիքները: Փիլիսոփայականի հետաքրքրությունները չեն սահմանափակվում միայն հոգևորի /սուբյեկտիվ/ կամ սուկ միայն նյութականի /օբյեկտիվ/ ռեալությունների շրջանակներով: Փիլիսոփայական գիտելիքի առարկայական ոլորտն առնչվում է ոչ միայն և նույնիսկ ոչ այնքան աշխարհի այդ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ կոչված բաղադրատարրերին, որքան նրանց հարաբերություններին: Ավելի ստույգ և ամենից առաջ հենց որպես աշխարհայացքային համակարգ, փիլիսոփայականին հետաքրքրում են ինչպես հրականությունն առհասարակ, այնպես էլ, և գույք առավել մեծ չափով, այդ իրականության առանցքը կազմող՝ մարդու ու շրջակա աշխարհի հարաբերությունները: Ընդ որում, «մարդ» հասկացության ներք հասկացվում են սուբյեկտային բոլոր հնարավոր միավորները, սկսած անհատից, սոցիալական կամ ազգային-երնիկական միավորներից, վերջացրած հանայն մարդկությամբ:

Ինչպես ստորև կտեսնենք, փիլիսոփայականի համար կարևորվում է ոչ այնքան օբյեկտիվ իրականության նաև ստացված պատկերացումների ճշգրտությունը, որքան նրանց /թեկուց և ոչ այնքան ճշգրիտ պատկերացումների/ համարժեք լինելը սուբյեկտի պրակտիկ և հոգևոր պահանջներին, այլ կերպ ասած նրանց շահավետությունը: Առավելապես նման «սուբյեկտիվ» գործուներով են պայմանավորված փիլիսոփայական ուսմունքների /իզմերի/ առատությունն ու մշտական փոխակերպությունները: Ավելացնենք միաժամանակ, որ այդ «սուբյեկտիվ» ասվածը բոլորովին էլ առնչություն չունի սուբյեկտիվիզմի հերև ինչ-որ ոչ օրինաչափականի կամ նման կարգի «բացասական» բնութագրություն ունեցող մեկ այլ երևույթի հետ: Յետագա շարադրանքում կիամոզվենք, որ մարդկային ցանկություններն ու հետաքրքրությունները նույնքան օբյեկտիվ բովանդակություն ունեն, ինչպես, ասենք,

օբյեկտի իմացաբանական պատկեր ներկայացնող ճշմարտությունը: Ասվածը նշանակում է միայն, որ աշխարհի փիլիսոփայական յուրացնան պարագայում ելակետայինը ոչ այնքան օբյեկտն է, որքան սուբյեկտը, որ փիլիսոփայությունը բոլոր պարագաներում և մշտապես ներկայացել է իրեւ առավելապես մարդաբանական ուսմունք, և, որպես այդպիսին, փիլիսոփայությունը տարբերվում է մարդաբանական բոլոր մնացած գիտություններից այն հատկությամբ, որ գործ ունի մարդկային հետ արհասարակ, բնակ ոչ թե նրա որևէ կողմի կամ որևէ դրսերման հետ: Բնականաբար, Վերջիններս կարող են ուսումնասիրության առարկա ծառայել, ասենք, հոգեբանության, սոցիոլոգիայի կամ մեկ այլ հումանիտար գիտության համար, ճիշտ այնպես, ինչպես բնությունը փիլիսոփայության համար ներկայանում է իրեւ մեկ ամբողջություն և միայն իր մասնավոր դրսերումներում է ուսումնասիրության օբյեկտ ծառայում համապատասխան մասնավոր գիտությունների համար: Այդ իմաստով հեռու չէ ճշմարտությունից դարեւ շարունակ տարբեր ձևերով փիլիսոփայության առարկայական ոլորտի մասին հնչած սահմանումը, համաձայն որի՝ փիլիսոփայությունը ուսմունք է իրականության զարգացման համընդիմուր օրինաչափությունների մասին: Նույնքան իմաստալից է մարդու տեղի ու դերի առանձնացումը ննան կեցությաին հոգեբերում՝ իրեւ փիլիսոփայական խորհրդագործությունների ելակետն ու վերջնական նպատակը:

Այլ կերպ ասած՝ փիլիսոփայությունը գործ ունի մարդու և օբյեկտիվ իրականության հետ իրեւ ամբողջական միավորների և, առավել ևս, նրանց հարաբերությունների հետ: Փիլիսոփայության ողջ պրակտիկ բովանդակությունը հանգում է ոչ այնքան օբյեկտիվ աշխարհի կամ մարդու /որպես ինքնուրույն միավորների/ եւրյան բացահայտմանը, որքան նրանց միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունների իմաստավորմանը, սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ աշխարհների միջև համաշխափ ու ներդաշնակ հարաբերությունների հաստատմանը: Դա այն ամենն է, ինչ արդեն քաղաքակրթության ակունքներում մինչփիլիսոփայական և արտափիլիսոփայական հոգենոր փորձում ամրագրվել է ժողովրդական բանահյուսական իմաստությունների և առավելապես աշխարհական ձևով:

Դա այն ամենն է, ինչ ամփոփված է համայն մարդկությանը հասցեագրված բարոյախոսական, իսկ հաճախ նաև կրոնաղավանաբանական նորմներում: Եվ վերջապես, դա հոգենոր քաղաքակրթության այն մակաշերտն է, որն ավանդաբար կոչվում է իմաստություն /մարդություն/՝ ի տարբերություն միայն տրամաբանական-իմացաբանական /ուսմունք/ չափանիշներով առաջնորդվող գելտելիք և առավել մեծ չափով կուր հավատին գերված կրոնաղավանաբանական հորդորանքների:

Եվ այսպես, մարդու և շրջակա իրականության գործնական հարաբերությունների շրջանակներում է ծնվում **հնաստությունն** իրեն հոգեւոր մի երևույթ, որը մշտապես շարունակում է բարձրագույն արժեք դիտվել բոլոր արժեքների մեջ: Այս ամենով է ակնհայտ դառնում, որ **փիլիսոփայությունը սոսկ գիտական գիտելիքի տարատեսակ է** կամ նրա դրսնորումը մտածողության վերացարկման կարողության մեկ այլ հարթության վրա: Այն սոսկ մարդկային հոգու մինչգիտական ճանաչողական ֆունկցիայի մեկ ուրիշ սկզբունքով համակարգված շարունակությունը չէ, այլ **ռացիոնալ** միջոցներով համակարգված ու մշտապես մեծարված հոգեւոր այն հարստության շարունակությունը, որը հոգեւորի մինչփիլիսոփայական ու մինչգիտական աստիճանում արդեն կոչվում է **հնաստություն**: Բոլորովին պատահական չէ, որ փիլիսոփայությունն ի սկզբան լեզվական ամենատարբեր համակարգերում ամրագրվել է որպես հունարեն ֆիլեռ /սիրում եմ/ և սոֆիա /ինաստություն/, իսկ հայերենում՝ դրա լեզվական ինաստությանը հարազատ՝ ինաստասիրություն:

Այնուամենայնիվ, սա սոսկ սեր չէ արդեն գիտելիքում տրված ինաստության նկատմամբ: Փիլիսոփայականը միաժամանակ **հնաստության տեսականացման փորձ** է, ինաստությունը մարդկության նորագույն փորձով, այդ թվում նաև՝ գիտության նվաճումներով հարստացնելու, ինաստությունը գիտականացնելու փորձ է: Ինչպես կտեսնենք փիլիսոփայության աշխարհայացքային ֆունկցիայի ինաստավորման կապակցությամբ, փիլիսոփայությունը այն նիսկ ասպարեզն է, որտեղ աշխարհայացքային պատկերացումները ենթակա են **գիտական հիմնավորման և տեսական հանակառնացման**: Այստեղ են տրված մարդկության աշխարհայացքայինի հետագա զարգացման մայրուղիները:

Այսպիսին է փիլիսոփայական մտածելակերպի գործառնության առարկայական ոլորտը: Բնականաբար, փիլիսոփայությունը որպես գիտատեսական համակարգ, կոչված է ինաստավորելու նման առարկայական ոլորտի, այն է սուբյեկտիվի ու օբյեկտիվի և սուբյեկտ-օբյեկտ հարաբերությունների զարգացման համընդհանուր օրինաչափությունները: Այլ կերպ ասած՝ եթե փորձենք սահմանել փիլիսոփայությունն իրեն գիտատեսական համակարգ, այն պետք է դիտարկել որպես մարդու ու աշխարհի և առավել ևս նորան հարաբերակցության գաղողացման համընդհանուր օրինաչափությունների նաևին գիտություն:

### § 3. Փիլիսոփայության իմացաբանական-մեթոդաբանական գործառույթը (Փունկցիա)

Ինչպես արդեն նկատվեց, գիտական նտածողության կազմավորումը սկսվել է փիլիսոփայական գիտելիքներով ու փիլիսոփայականի շրջանակներում: Բայց և այնպես, որքան էլ պարադոքսալ թվա, գիտական նտածողության պատության ընթացքում մեկ անգամ չէ, որ նույնիսկ հակադրություն է փնտրվել փիլիսոփայականի և գիտականի միջև, գուցե ավելի ստույգ փիլիսոփայության և նաևնավոր գիտությունների միջև: Դակադրություն է փնտրվում նրանց առարկայական ոլորտների տարրորշնան ու հարաբերակցության դաշտում, հաճախ նաև գրքանական /Փունկցիոնալ/ բնութագրություններում, իսկ առավել մեծ չափով, այսպես կոչված, գիտական գիտելիքների և փիլիսոփայական գիտելիքների կառուցվածքային լուգորինակություններում: Այդ ամենը, ի վերջո, հանգում է այն բանին, թե արդյո՞ք փիլիսոփայականը նույնքան իմացաբանական արժեք է ներկայացնում, որքան նաևնավոր՝ գիտական գիտելիքները:

Բոլոր դեպքերում, ցանկացած գիտելիքի իմացաբանական-մեթոդաբանական ֆունկցիան, ինչպես նաև կառուցվածքային յուրօրինակությունները, ամենից առաջ, պայմանավորված են գիտելիքների տվյալ համակարգի առարկայական ոլորտի յուրօրինակություններով: Որքան էլ ներքնապես հակասական ներկայանա աշխարհի՝ որպես ամբողջության նախին գաղափարը /թե որքանով է ամբողջականը համատեղվում անսահմանության հետ/՝, բոլոր դարաշրջաններում, առավել ևս գիտական առաջընթացի մեր ժամանակներում, կասկածից դուրս է հրականության զարգացման համբողիանուր օրինացափությունների գոյության փաստը, հետևաբար նաև նրանց ճանաչման ու իմաստավորման անհրաժեշտությունը: Ինչպես ողջ առարկայական

- 
- I Տերմինարանական անձգրությունների բևումով մասնավոր գիտարյանների Նրբան հանիքավի կոյզում ևս կոնկրետ գիտություններ իմացաբանության մեջ վաղուց ապագույքած է, և այդ ամենը ստորև կտևններ իմացաբանության վերաբերությանում, որ գիտալիքը իմացաբանական արժեք է ներկայացնութ միայն և միայն լր կոնկրետության մեջ: Էնեկանաբար, նաև բնորուազությունը հաղիք թև բայցառություն հանդուրմի նաև գիտական համակարգը կամ ուղղակի գիտությունների բնորադիման պարագայուն Գիտության հավակնութ փիլիսոփայությունը միևնույն սրբածարանությամբ կոչվուած է նույնը կոնկրետությամբ բնորուազությունը և իր առարկայականը, և խոնկինալ, և նույնիսկ գիտելիքների կառուցվածքային շալումներում: Իսկ թև ինչպատ և հարաբերակցությունը այստրական ու կոնկրետ նոյնիսկ առօրևական աշխարհին կապահուած այստեղ այսինքն կարող ներ նախնական հավաստիագումներ ստանալ: Ծանոթանալով սարյակային մտիք մևագույն գիտակ ՀՀ կողմէ: «Կո մաւալու ճնշերկու՞» գուրավիդ երկասի բուրույանը (Խն՛ Եղբայր Բանուա թու, Տ. 1, Ա. 1972)

աշխարհի, այնպես էլ նրա բոլոր հնարավոր բաղադրադրուկորումների ծանաչնան գործնքացներում անխուսափելիորեն բախվում ենք ամբողջի և մասի հարաբերակցության օրինաչափությունների և դրանց հենքի վրա բարձրացող հանրահայտ մեթոդաբանական սկզբունքի հեռմենկատիկական<sup>9</sup> շրջանակի հետ: Ինչպես գոյաբանորեն ամբողջից դուրս մասը կորցնում է իր իմաստը /Արիստոտելը կասեր ծեռքը մարմնից դուրս միայն անվանապես է ծեռք/, իսկ իր հերթին ամբողջը միայն մասերի հետ և մասերի շնորհիվ է ամբողջ ներկայանում, ճիշտ այդպես. այս անգամ արդեն իմացարաբանական տեսանկյունով, բացառված է ինչպես ամբողջից դուրս մասերի, այնպես էլ առանց մասերի իմացության ամբողջի իմացությունը: Ինչպես հետազայում կտեսնենք, մասերի հատկություններն առավելապես պայմանավորված են ամբողջի կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ որպիսությամբ, ճիշտ այնպես. ինչպես ամբողջի կենսագոյությունը մեծապես պայմանավորված է մասերի համանման հատկություններով: Բնական կամ հասարակական երևույթների մասին գիտելիքները սուսկ ինքնաբավ բաղադրատարեր չեն նույնքան ինքնաբավ բնական կամ հասարակական երևույթների համար: Մասնավորի և ընդհանուրի, ի վերջո՞ մասնավոր գիտությունների և փիլիսոփայականի փոխհարաբերության ու փոխլրացման նման օրինաչափության մասին են խորիել իին ու նոր դարաշրջանների փիլիսոփայական մտքի մեծությունները Արիստոտելն ու Կանտը: Նրանք ոչ թե հակառել են միմյանց, այլ բացահայտել դրանց իրավասության սահմանները, տվյալ դեպքում ընդգծել են մասնավոր գիտություններից ստացված գիտելիքների սինթեզման, համակարգման և ունիվերսալ տեսական գիտելիքների համակարգ ստեղծելու անհրաժշտությունը:

Միևնույն համընդիանուրին միտված մղումներով են փիլիսոփայական խորիդածությունների դիմել ժամանակակից գիտության առաջամարտիկներ Ենշտեյնը ու Շայզենբերգը. Նիւ Բորն ու Լուի դե Բրոյ-լը և շատ ուրիշներ՝ իրենց ոչ միայն ֆիզիկական, այլև պարզապես փիլիսոփայական երկասիրություններում: Ենշտեյնի խորապես ֆիզիկական համարվող հարաբերականության տեսության հենքի վրա են բարձրանում այսօր երգիստենցիալ ժամանակի ու տարածության զաղափարներն ամեն մի օրգանիզմի, առավել ևս կենդանի օրգանիզմի և նույնիսկ նրա բաղադրատարերի համար: Շասկացությունների փիլիսոփայական ընդհանրացումներով կամ երստրապայլացիայով է ֆիզիմիական ծագում ունեցող սիներգետիկական կարգավորվածության

\* Հեռմենկատիկա - մեկնաբավառ. փիլիսոփայական, կրոնական, րանասիրական և առիսսարակ հոմանիտար գիտնլիքների վերծանման ու մեկնաբանման մեթոդաբանական հայեցակարգ:

և ոչ կարգավորվածության օրինաչափության համընդիհանուր նշանակությունն արձանագրվում այսօր ամենուր, առավել ևս հասարակական կյանքի բոլոր դրսւորումներում:

Այս ամենը, անշուշտ, համընդիհանուր օրինաչափությունների բացահայտնանը կոչված ճանաչողություն է, մասնավոր գիտությունների դուրս փիլիսոփայական հետաքրքրությունների ասպարեզն ու փիլիսոփայական ճանաչողության ակնհայտ վկայությունն է, բայց ոչ դեռևս ամբողջ փիլիսոփայականը: Փիլիսոփայությունը ոչ այնքան աշխարհի ճանաչողություն է, որքան լուրացում /օժօղենե/. փիլիսոփայությունը սոսկ ճանաչում, արտացոլում կամ պարզապես համարժեք արձանագրումը չէ օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող օրինաչափությունների և ոչ էլ ննանօրինակ օրինաչափությունների արարումը: Ինչպես արդեն ակնարկվեց, փիլիսոփայականը գործ ունի առավելապես այդ ամենի իմաստավորման հետ, գոյություն ունեցողի, նույնիսկ չունեցողի կամ ստեղծվածի մարդու հանար ունեցած նշանակության բացահայտնան հետ: Առավելապես այդ համընդիհանրականի նակարուակում է, որ գիտելիքը դադարում է միայն և միայն ինձացարանական երկությանը: Այստեղ է, որ այն արտացոլվող առարկայի հետ ունեցած աղեկվատության պահանջից վեր և նրա հենքի վրա ծեռք է բերում նոր ինաստ մարդու հանար ունեցած նշանակության ինաստոց:

Ուշագրավ է, որ փիլիսոփայության գիտական-ինձացարանական ֆունկցիայի մերժումը հաճախ իրականացվել է հենց այս վերջին համընդիհանուրին վերաբերող գիտելիքի մարդու հանար ունեցած նշանակության կամ ուղղակի փիլիսոփայական գիտելիքի առժեքային բնությամբ սահմանափակելու ճանապարհով: Ուստ մեծ մտածող Ն. Բերդյասի հանար, օրինակ, պատիվ չի բերում փիլիսոփայությանը լինել գիտական հանակարգ: Գիտությունը, նրա համոզմունքով, սոսկ ստրկամիտ կերպով արձանագրում է այն ամենը, ինչ գոյություն ունի օբյեկտիվորեն, մինչդեռ փիլիսոփայությունը կոչված է բացահայտել գոյություն ունեցողի, թող լինի նաև ճանաչվածի ինաստը, մարդու հանար նրա ունեցած նշանակությունը: Այդ պատճառով է այն կոչվում իմաստափորություն:

Բոլոր դեպքերում համընդիհանուրի նակարդակում է գիտելիքը դառնում խորհող-փիլիսոփայոց գիտելիք, իսկ աշխարհի ճանաչումը, գուցե առավելապես, ներկայանում է իբրև աշխարհի հոգևոր լուրացում: Եթե ֆիզիկոսին, օրինակ, նտահոգում է պատճառականության կան անհրաժեշտ ու պատահական երևույթների հիմքում ընկած օրինաչափությունների հնարավորինս ճշգրիտ արձանագրումը, ապա փիլիսոփային հետաքրքրում է այդ ամենն առավելապես մարդկային գործունեության հանար նրանց ունեցած նշանակության տեսանկյունից.

թե որքանով են պատճառակցական օրինաչափությունները. պատահական ու անհրաժեշտը արժեքավորվում նարդու նպատակասլաց գործունեության շրջանակներում, որքանով են ապահովում նրա ազատությունը կամ զրկում նրան ամեն մի ազատությունից, որքանով են նրան երջանիկ կամ նժբախտ դարձնում, հանապատասխանում, թե ոչ կյանքի իմաստի մասին նրա ունեցած պատկերացումներին: Սա էլ. իհարկե, ճանաչողություն է: Այլ կերպ ասած առավելապես փիլիսոփայական մակարդակում է գիտելիքը մարուկայնանում. հնացարանականից բացի ներկայանում նաև իբրև սոցիալ-բարոյական արժեք. Վերածվում ինաստության /մուծություն/: Գիտելիքը դեռ իմաստություն չէ, նույնիսկ ոչ գլխավորապես իմաստություն: Եթե իին աշխարհում գիտելիքը բարիք էր ենթադրում, իսկ բարիքը գիտելիք, ինչպես կանոնը Սոկրատեսը, իսկ Ֆ.Շեկոնի դարաշրջանում գիտելիքը դեռ անվերապահորեն շարունակում էր ուժ. զրություն հանարվել, ապա նոր դարաշրջանի մեծագույն մտածող հ.Կանտն արդեն եապես տարրերակեց գիտելիքը բարիքից ու զրությունից, դրանով իսկ իմաստությունից գտնելով, որ իմաստությունը տրված է շատ ավելի բարոյականի մեջ, քան թե գիտելիքում: Այս տրված է բարոյականի մեջ որպես հանամարուկային արժեք: Այստեղ է միայն, որ գիտելիքը կարող է մարդարար լինել, մասը կազմել իմաստության:

Փիլիսոփայական գիտելիքի ճանաչողական ֆունկցիան արժեքավորվում է ոչ միայն մասնավոր գիտական փորձի ընդհանրացման և ոչ էլ միայն ննան ընդհանրացումներին ինաստություն հաղորդելու մարդկայնացնելու կարողությամբ: Նույնքան, գուցե և առավել, կարևոր է ընդհանրացված, համընդհանուրի մակարդակին հասցված գիտելիքներին հետագա լվորհանդիպական, նեթրուարանական զրոյլ-ըլուն հաղորդելու հանգանանքը: Գիտելիքն առհասարակ միայն նպատակը կամ արդյունքը է ինացության, այլև ամենուր միջոց է ծառայում հետագա ճանաչողական ակտերի համար: Եվ որքան առարկայական առավել լայն շրջանակների է վերաբերում գիտելիքը կամ որքան մեծ ընդհանրացում է այն բովանուակում, նույնքան նշանակալից է նրա լվորհստիկական-նեթրուարանական նշանակությունը: Արդյո՞ք նաև որանով չի պայմանավորված ամենուր համընդհանուրը նշանարելու մարդկային մտածողության հակումը:

Բնականաբար, փիլիսոփայական իմացության օբյեկտային ոլորտի որպիսի լիւթյունը, ինչպես և ճանաչողության բոլոր հնարավոր պարագաներում, պայմանավորում է փիլիսոփայական գիտելիքի կառուցմանը լուրութինակությունը: Փորձենք փոքր-ինչ ճշգրտել, թե ինչ ենք հասկանում փիլիսոփայական գիտելիք ասելով:

Դայտնի է, որ փիլիսոփայության հասկացական ապարատում

մշտապես գործել և շարունակում են գործել տաղբեր կարգի հասկացություններ, ամենից առաջ հասկացություններ, որոնք անմիջապես վերաբերում են իրականության ընդհանրական օրինաչափությունների իմաստավորումներին, և, որպես կանոն, կասկած չեն հարուցում նրանց ճանաչողական ու արժեքային-աշխարհայացքային կարողությունները: Այդպիսիք են, օրինակ, սուբստանցիան, մատերիալականը, հոգեկանը, եռթյունը, երևույթը, հանակարգայնությունը, հնարավորությունը, ընդհանուրը, եզակին, շարժումը, զարգացումը, ժամանակը, տարածությունը, անվերջությունը, ճշմարտությունը, մոլորությունը, կեցությունը և այլն: Տարբեր դարաշրջաններում փիլիսոփայության հասկացական ապարատում գործել են նաև այլ տիպի հասկացություններ, որոնք ոչ այնքան անմիջականորեն վերաբերեն կամ վերաբերում են իրականության ընդհանրական օրինաչափությունների իմաստավորումներին, որքան արդեն կատարված իմաստավորումների, առավելապես զաղափարական մէկնաբանություններին: Այսպիսիք են, ասենք, ազնոստիցիզմն ու սկեպտիցիզմը, դետրոմինիզմն ու էնպիրիզմը, ապրիորիզմը, դուալիզմը, մատերիալիզմն ու իդեալիզմը և այլն:\*

Ակնհայտ է, որ առաջին կարգի հասկացությունները վերաբերում են առարկայական աշխարհի իմաստավորումներին, երկրորդ կարգի հասկացությունները այդ հասկացություններում տրված ինֆորմացիայի վերահնաստավորություններին: Առաջին կարգի հասկացությունների ճանաչողական և մարդու հանար ունեցած արժեքային կարողությունները սկզբունքորեն կասկած չեն հարուցում աշխարհի փիլիսոփայական յուրացումներում և զարգանում են ինֆորմացիայի կուտակման ու զարգացման մասնավոր գիտական հասկացություններին հատուկ կուլյուլացիայի սկզբունքով, մի բան, որը դժվար թե հնարավոր լինի արձանագրել երկրորդ կարգի հասկացությունների գործառնության պարագայում: Ամենից առաջ, վերջինիս պատճառով է, որ փիլիսոփայությունն իր համամարողկային բնությամբ հանդերձ բաժանվում է զանազանակերպ «իզմերի», հականարտ ուղղությունների ու հոսանքների:

Նման տարբերակումը բոլոր է տալիս անօնել, որ առաջին կարգի հասկացություններն են կազմում աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման գուտ փիլիսոփայական մակարդակը, մինչենո երկրորդ կարգի հասկացությունները վերաբերում են փիլիսոփայական գիտելիքի մետամակարդակին: Առաջինում է տրված փիլիսոփայության որպես գի-

\* Փիլիսոփայության հասկագական ապարատի վառ վիճակայի մակարդակն և մեամակարդակն մասին մանրանասն ան և Հ—Լ Առաքայի. Որենում դեղորակաւում և ֆունկտուարականա Փալոսօփեկու առաջ, Երևան, Խոճու Երևանского Սն-та, 1982, լv 65-67

տության իմացարանական հարստությունը և այստեղ զուտ փիլիսոփայական մակարդակում պետք է փնտրել փիլիսոփայության ոռապես գետության հասկացական ապարատի ներօրին, անհակասավական սեմանտիկական միասնությունը, իետևաբար նաև ակնկալել փիլիսոփայական դպրոցների փոխլուացումները:

Այսպես ըմբռնված զուտ փիլիսոփայական գիտելիքներին օտար չեն ամեն կարգի գիտելիքներին, այդ թվում նաև նաև գիտական գիտելիքներին հատուկ իմանական հատկությունները, նաև նաև գիտական համակարգավորվածությունը, ստուգելիությունը /որօքօքրեամուտ/։ Կանխատեսման /պրոգնոստիկական/ կարողությունը և այլն: Այդ ամենով հանդերձ, շատ հաճախ փիլիսոփայական վերացարկման նաև գրադակում են կատարվել այնպիսի կոակումներ, որոնք հետագայում արժեքավորվել են ոչ միայն նաև գիտական հայտնագործությունների համար, այլև նշանաձողեր են ծառայել գիտատեսական մտածողության հետագա հեղաբեկիչ զարգացումներում: Վկայակոչենք, թե կուզ, իին հունական ատոմիստական տեսությունը, դեկարտյան cogito-ն կամ էյնշտեյնյան հարաբերականության տեսությանը նախորդած ժամանակի ու տարածության հարաբերական (ռելյացիոնիստական) հայեցակետը զանազանակերպ փիլիսոփայական ուսմունքներում:

Միևնույն առարկայական ոլորտներով պայմանավորված փիլիսոփայական գիտելիքները հազիկ թե եապես տարբերվեն ֆիզիկականից կամ սոցիոլոգիականից իրենց ճշգրտության կամ հանակարգայնության յուրօրինակությամբ, կարծիքների ու նոտեցումների առատությամբ կամ միաբանության ու ոչ միաբանության նաև գրադակում: Եվ հատկապես մեր դարաշրջանում, երբ մաթեմատիկումներն անգամ, իրենց իսկ մաթեմատիկումների խոստովանությամբ, խոսում են տարբեր լեզուներով: Ստացվում է, որ բոլորովին էլ ճշգրիտ ու միարժեք չէ ինքն իսկ ճշգրտության հասկացությունը: Անշուշտ, ճշգրտությունը մեծագույն արժեք է, այսպես կոչված, դեղուկտիվ, ծևայնացված (ֆորմալիզացված) համակարգերում: Նույնքան անառարկելի ճշմարտություն է, որ գիտության մեջ «նոր էջի» բացումը կապվում է բոլորովին էլ ոչ ճշգրիտ, բազմարժեք բնական լեզվի ստեղծագործական (կրեատիվ) հնարավորությունների հետ: L.Տոլստոյը կասեր որքան էլ պարադոքսալ հնչի գեղարվեստական խոսքը շատ ավելի մեծ ճշգրտություն է պահանջում, քան թե գիտությունը: Նույնքան օբյեկտիվորեն դետերմինավորված է բազմակարծությունը փիլիսոփայական խոսքում և ընդհանրապես հումանիտար գիտելիքում, որքան միարժեքությունը աշխարհի մասնավոր-գիտական պատկերներ ստեղծելու պահանջի պարագայում:

Տեխնիկայի զարգացման պահանջներով՝ նաև նաև գիտություն-

Անդի ամսախաղեա առաջընթացը զգալի չափով մթագնել է Վիլհան-փայության ու մասնավոր գիտությունների և, առհասարակ, գիտության զարգացման ավանդական միասնությունը: Միաժամանակ մասնավոր-գիտական իմացության տեսականացման և մեթոդաբանական-աշխարհայացքային գիտելիքների ակտուալացման մեր դարում առավել ակնհայտ է դառնում այն ճշնարտությունը, որ խորապես աղքատիկ է Վիլհանության աղերս չունեցող գիտությունը և նույնքան աղքատիկ է այն վիլհանությունը, որը կորցնում է իր հետաքրքրությունը նաև մասնավոր-գիտական ուսումնասիրությունների նկատմամբ: Ժամանակակից սցիենտիստական-տեխնոկրատական ճգնաժամի պայմաններում, իր խնացաբանական-արժեքային երկվությամբ վիլհանությանը յուրատեսակ նողել է ծառայում մեր դարի գիտելիքների համար առհասարակ:

Եվ վերջապես, գիտականի ու վիլհանության հակադրումը նեծապես վտանգում է իրավացիորեն վիլհանության հետ առնչվող մարդկության աշխարհայացքային հետագա զարգացումը:

#### § 4. Աշխարհայացքայինը վիլհանության գիտելիքում

Բնականաբար, վիլհանության առարկայական բնութագրությունը ելակետային նշանակություն ունի նրա եռթյանը հասու լինելու համար: Այն առավել հասկանալի և շատ ավելի «մարդամետ» է ներկայանում, երբ դիմում ենք նրա գործառնական /ֆունկցիոնալ/ բնութագրությանը: Իսկ վիլհանության գիտելիքը, երևի թե, գիտելիքների աշխարհում անհամենատ ավելի բազմակերպ ֆունկցիաներով է օժտված, քան գիտելիքների ցանկացած որևէ մեկ այլ համակարգ: Անեն մի հնարավոր գիտելիքին ներհատուկ ճանաչողական-մեթոդաբանական ֆունկցիայից բացի, վիլհանության գիտելիքը օժտված է մի կարողությամբ, շնորհիվ որի բոլոր մարդակենտրոն ու մարդարար գիտելիքների մեջ այն ներկայանում է իրու ամենաառաջատարն ու, դրանով իսկ, ամենահանակարգաստեղծը: Դա վիլհանության աշխարհայացքային ֆունկցիան է:

Տեսնենք, թե ինչ է աշխարհայացքը:

ա. Աշխարհայացքի եռթյունը և առաջատար դերը մարդու մտածելակերպում ու գործելակերպում

Ամենից առաջ արձանագրենք այն փաստը, որ աշխարհայացքը մարդու հոգևոր աշխարհի այն միակ տարրն է, որն անխուսափելիորեն

առկա է մարդու հոգևոր կառույցներում առհասարակ սկսած անհատականից. Վերջացրած մարդկայինի ամենայն հնարավոր կոլեկտիվ դրսերումներով: Ընդ որում, այդ ամենը անկախ նրանից գիտակցվում է դա անհատի կամ կոլեկտիվի կողմից. թե ոչ: Որպես կանոն, աշխարհայացքայինը մարդու հոգևոր կյանքում գործում է ոչ բոլորովին գիտակցված կարգավիճակով: Միաժամանակ, որքան էլ պարադոքսալ հնչի, հենց աշխարհայացքը՝ այդ ոչ այնքան կամ ոչ միշտ գիտակցվածն է մարդու հոգևոր աշխարհի ամենաանստիվ տարրը: Աշխարհայացքային պատկերացումներով է ղեկավարվում մարդու ողջ մտավորությունը, այդ թվում նաև հուզաշխարհը: Աշխարհայացքը մարդու և նրա շրջապատի /բնական թե հասարակական/ մասին կազմավորված ամենաանդիհանրական պատկերացումներու են, պատկերացումներ այն մասին, թե ի՞նչ է իրենից ներկայացնում աշխարհը և ինքը մարդու այդ աշխարհում. ի՞նչ օրինաչափություններով է ղեկավարվում մարդուն տրված աշխարհը և ի՞նչ նորմերով է կոչված առաջնորդվելու Ես-ը տվյալ համակարգում, ո՞րն է մեզ տրված կյանքի ինաստը, ինչը բարին, ինչը չարը, որը բարոյականը, որն անբարոն: Պատասխանն այս ամենի կազմավորվում է յուրաքանչյուր անհատի հոգու խորիսրատներում, կազմավորվում է սեփական-անհատական, թե խմբային ընդհուպ մինչևս համանարդկային, կենսափորձով: Ինչպես հետագայում կտեսնենք, անհատականության գարգացման մակարդակով է որոշվում, թե ինչքանով է հաշվի առնվում համանարդկայինը սեփական աշխարհայացքային կողմնորոշումներում:

Որպես կանոն, աշխարհայացքը խմբային մտածեակերպ է: Աշխարհայացքի կրողը, կամ սուբյեկտը ոչ այնքան անհատն է, որքան մարդկային սոցիալ-քարոյական, պատրմամշակութային կամ գաղափարական հնարավոր միավորները: Անշուշտ, յուրաքանչյուր անհատի աշխարհայացքային կողմնորոշումները կարող են երանգավորել նրա պրոֆեսիոնալ, ինտելեկտուալ նախասիրությունները, նույնիսկ ռասայական կամ եթնիկական և նման այլքայլ գործոններ երանգավորել, բայց ոչ ավելին: Այդ ինաստով, աշխարհայացքը մարդկանց միավորող ամենահզոր գործոններից մեկն է, նույնքան և անհատականության կայացման պայման: Բոլոր ժամանակներում աշխարհայացքը եղել է սոցիալ-մշակութային ամենաբռնութագրիչ հատկություններից մեկը ինչպես անհատի, այնպես էլ մարդկային հնարավոր այլ միավորների համար: Իբրև այդպիսին, աշխարհայացքը մարդու և, ավելին ամենաէականը և ամենամարդկայինը մարդու մեջ, մտքի ու գործի, բնավորության ու զգացմունքային աշխարհի, ինչ-որ տեղ անգամ բնավորության ու խառնվածքի հիմնասյունը: Այդ ամենով է աշխարհայացքը մարդարար գործոն դառնում բոլոր դարաշրջաններում, նույնիսկ

տարիքային բոլոր աստիճաններում: Այն ամենամարդաստեղծն է ոչ միայն հոգևոր բոլոր գործոնների շրջանակներում, այլև նարդկային կոլեկտիվ միավորների կազմավորման ասպարեզում:

Այսպիսի բնութագրությունից հետո մի ներքին անհրաժեշտություն է զգացվում էապես տարբերակել աշխարհայացքը նրա հետ հեռավոր նմանություն ունեցող, բայց և առարկայական բովանդակությանը ու գործառնական հատկություններով բոլորովին այլ, երբեմն նույնիսկ հակառակ կարգի նարդարար կարողություններով օժտված հոգևոր մեկ այլ համակարգից, որը հայտնի է գաղափարախոսություն անվան տակ:

### բ. Աշխարհայացք և գաղափարախոսություն

Գաղափարախոսությունը (հեծողության, հունարեն՝ իդեա - հասկացություն, լոգոս - ուսմունք բառարմատներից) երկու հայրուրամյակ էլ չկա, որ իմաստավորվել է իբրև հոգևոր-մշակութային երևույթ, բայց շատ շուտով հասարակական հարաբերությունների բուռն տեղաշարժերի բերումով այն հավակնել և հավակնում է առաջատար դեր ունենալ մարդկային կոլեկտիվ գիտակցության բոլոր հնարավոր ոլորտներում:

Ի տարբերություն աշխարհայացքային համակարգերի և առավել ևս՝ փիլիսոփայության, գաղափարախոսությունն ընդգծված տեղայնական ծագում ունի: Նրա համար հիմք կարող են ծառայել ինչպես ազգային-երեխիկական, այնպես էլ սոցիալ-քաղաքական, այդ թվում նաև՝ պետական կառույցները, մշակութային միավորներն ու բնապահպանական և շատ այլ կարգի շարժումները: Ստույգ այդպես՝ լեզվական իմաստությամբ է ամրագրված հոգևոր այդ երևույթի առարկայական ու ֆունկցիոնալ բնութագրությունը «գաղափար» և «խոսք» բառարմատներով (ի տարբերություն «աշխարհ»-«հայացքի»):

Իբրև մշտապես տեղայնական ծագում ունեցող և նույնքան տեղայնական շահեր ու նպատակներ հետապնդող հոգևոր կառույց՝ գաղափարախոսությունն իր բնուրյամբ կոչված չէ նույնքան հանդուրժողականություն (տոլերանս) ունենալ նման բնույթի գաղափարական այլ համակարգերի նկատմամբ, ինչպես աշխարհայացքային (այդ թվում նաև կրոնական) համակարգերը:

Գաղափարախոսության հիմքում ընկած սուբյեկտային դաշտի նեղիկ բնույթը նրան հաղորդում է որոշակի «ագրեսիվություն» իր նմանների և ոչ միայն ննանների նկատմամբ: Նման հատկությունն անգամ կարող է իր կրողի համար դիտարկել իբրև ինքնապաշտպանության ու ինքնահաստատման որոշակի կարողություն: Այդ իմաստով աղօղարացում ունի ինչպես մշակութային կամ մեկ այլ կարգի գաղափարախոսության առկայությունը, այնպես էլ ազգային կամ պետական շահերի ու հետարբերությունների գաղափարական համակարգումը:

Պարտադիր չեն նաև. որ տվյալ ժողովրդի ազգային շահերի գաղափարական արձանագրումները ամենուր համընկնեն սիևնույն ժողովրդի պետական գաղափարախոսությանը:

Բոլոր դեպքերում գաղափարախոսությունը սկզբունքորեն ներքնապես Ենթադրում է միօրինակություն գաղափարակից հետևողների համար ինչպես արտաքին հարկադրուման. այնպես էլ ներքին հարկադրվածության ձևով:

Դանդուրծողականության պակասը, ագրեսիվության բավականին նկատելի չափարաժինը և այս ամենի զուգակցումը առհասարակ մարդկային մտածողությանը հատուկ գիշառարությանը՝ գաղափարախոսությանը հաղորդում են ամբողջատիրական (տոտալիտարիստական) որոշակի հակում և, ի տարբերություն աշխարհայցքային համակարգերի, մարդուն անթաքույց հակադրում է մարդուն, մարդկայինը՝ մարդկայինին՝ ընդհուապ մինչև ատելությունը գենք դարձնելը մարդկային հարաբերություններում: Այս իմաստով գուցե և գաղափարախոսությունը դիտարկվի իբրև հոգևոր ոլորտում մարդու ստեղծած արժեքներից ամենանվազ հումանիստական ներուժ ունեցողը: Դամենայն դեպք, քաղաքակրթությանը հայտնի բարոյական նորմերի ու զգացմունքների շարքում զարգացնան – ստեղծագործական կարողության տեսակետից ամենանպտուղը եղել ու առավել ևս այսօր՝ մեր իրացիոնալ արժեքների դարում. շարունակում է մնալ ատելության զգացումը: Մշտապես է գիտակցվել այդ. թե՛ ոչ, մարդկության պատմությանը Վիճակված ամենաբազմաբնույթ ու բազմաբյուր զոհերը բաժին են ընկել գաղափարական պատերազմներին կամ «սրբագրութել» են գաղափարական վարդապետություններով:

Գուցե և պատահական չե, որ Վերջերս բնության օրինաչափությունների նորագույն իմաստավորումներում արդեն իսկ Չ. Դարվինի տեսության մեջ ընական ընտրության գաղափարն ավելի ու ավելի է սահմանազատվում գոյության պայքարի գաղափարից: Բնական ընտրության շրջանակներում է փնտրվում բնության գաղացման մայրուղին ու բնական իմաստության գաղտնիքը. բայց ոչ երբեք՝ գոյության պայքարում:

Մարդկային հարաբերություններում բոլոր անպտուղ, միայն կործանում բովանդակող կոտորածները հնարավոր են դարձել ատելության հողի վրա: Այսօր քաղաքակիրք մարդկությունն անաչում է իր պատմության նման մոռալ էջերից, ամաչում է գաղափարական դրոշներով առաջնորդված միջդավանաբանական կոտորածների, ռասայական ու ազգատյացության կարգախոսերով իրականացված ցեղասպանության միջինավոր զոհերի. ֆաշիստական ու կոմունիստական գաղափարական մահվան ճամբարների համար:

Ատելությունն իռացիոնալ զգացմունք է և նույնիսկ մարդկային հոգու իռացիոնալ ոլորտի համար անվայել զգացմունք է՝ վերաբերի այդ միջանձնային, միջխմբային, միջազգային, միջպետական, թե միջմշակութային հարաբերություններին: Մարոկային հոգևոր արաբումներից ամենուր ատելությանը համարժեք հոգևոր գենրն է Եղել և մնութ է զառափարախոսությունը:

Այդուհանդերձ, գուցե և առավելապես իր ընդգծված տեղայնական բնույթի բերումով, գաղափարախոսությունը երթեմն նույնիսկ ամենակարող է թվում ինչպես զանգվածային գիտակցության, այնպես էլ հասարակական գիտակցության պրոֆեսիոնալ-էլիտար ոլորտներում: Առավելապես իր դիցարարական բնության շնորհիվ այն ապավինում է իր ջատագովների զգացմունքային աշխարհին՝ արժանանալով նույնքան զորեղ և նույնքան անզոր ու անցողիկ կացության, որքան անցողիկ են տեղայնական շահերն ու հետաքրքրությունները և դրանց զգացմունքային արտահայտությունները:

Գաղափարախոսությունն ունակ է թափանցել մարդկային հոգևոր թե պրակտիկ գործունեության բոլոր, այդ թվում նաև՝ աշխարհայացքային ոլորտները: Գաղափարական պայքարի թատերաբեմ են ծառայել հոգևոր կարգի բոլոր հնարավոր հանակարգերը՝ փիլիսոփայականն ու կրոնականը, գիտությունն ու արվեստը, ազգային հոգեբանությունն ու միջպետական, միջմշակութային, ընդհուպ մինչև կենցաղային-ընտանեկան (Սարոյան Եղբայրները) հարաբերությունները:

Պատմությունը գրութեսկի հասնող օրինակներ և տվել գաղափարախոսության՝ անգամ հասարակական կյանքի արտադրական-տեխնիկական ոլորտները թափանցելու մասին: Յիշենք Ուուսաստանում 1917թ. Դոկտորերյան հեղափոխության հաղթանակից հետո “պրոլետարականների” կողմից “բուրժուական” երկարութիւնների. Մեծ քատրոնի ու Գեղարքվեստական թատրոնի վերաստեղծելու պահանջները կամ մեր հայրենիքում վերջին հեղափոխության օրերին քաղաքական-գաղափարական նկատառումներով ատոմային էլեկտրակայանի ու “Նախրիտ” արդյունաբերական հսկայի գործարկման ազգակործան արգելումը և նրանց հետագա վերակենդանացման ողբերգալից փորձերն արդեն լունտեսական նկատառումներով ու հումանիտար հրամայականների հարկադրանքով:

Գաղափարախոսությունը ցըսից է սողոսկում հասարակական կյանքի բոլոր ծակոտինները և, ավելացնենք, միևնույն տեղայնական ծագման բերումով, ինչպես նաև զանգվածային գիտակցությանը մոտ գտնվելու շնորհիվ որոշակի ինքնապաշտպանության ու ինքնահաստատման գորություն է հաղորդում ամենուր կենսունակ իր դրսեւորումներին: Պատահական չե, որ բոլշևիկյան տեսական-մեթոդաբանական

գինանոցում ուղղակիորեն արծանագրված է, որ գաղափարախոսությունը կոչված է “դրսից ներմուծվել” արոլետարական շարժման մեջ:

Միանգամայն բնական է, որ գաղափարախոսության, առավել ևս նրա քաղաքական դրսնորումների մեր դարաշրջանում ունեցած ագրեսիվ միօրինակությունը չէր կարող չհանգեցնել մարդկային գործունեության հանատարած ՝գաղափարախոսացման” վտանգին և նրա տրամաբանական հետևանքը դիտարկվող միևնույն գործունեության ՝ապագապափարախոսացման” պահանջին:

Սեր հայրենիքի պարագայում, թերևս, գաղափարախոսության գործառնական (ֆունկցիոնալ) ներքնապես հակասական երկվությանք կարող է բացատրվել, բայց ոչ երբեք արդարացվել, համոզմունքն այն մասին, թե իբր ազգը մարդկային ամենահին ու ամենաբարդ միավորներից գուցե և ամենաբարդը, պարտադիր չէ, որ ունենա իր գաղափարախոսությունը: Եվ այդ այն ժամանակ, երբ երկարածից դարեր հետո ազգային պետականության վերակենդանացման օրերին մի ամբողջ ժողովրդի կենսափիլիսոփայությունը հանգեցվում է միայն ազգայինին, երբ հանիրավի չքանում են նույնիսկ ազգայինի ու ազգայնականի սահմանները, և ազգային զգացնունքն անկարող է դառնում բարձրանալ ու հասնել պետականին, ամրագրվել ու հարստանալ պետականով: Փույթ չէ, որ նման պայմաններում ազգայինի անունով են առաջնորդվում գաղափարական հաճարվող բոլոր հնարավոր հոսանքները, սնող-կեցությաին, բնականաբար նաև գաղափարական որոշակի սահմաններ չունեցող քաղաքական ու հասարակական կազմակերպությունները: Դժվար է որոշել, թե որքանով է նման ազգայինը նպաստում պետական գաղափարախոսության, պետական մտածելակերպի ու պետության կայացման գործին, առավել ևս՝ որքանով է այն համահունչ գտնվում ժամանակակից քաղաքակրթության գաղափարական-աշխարհայացքային գարգացումներին:

Գաղափարական տեղաշարժերի անորոշությունը ներ հանրապետությունում պայմանավորված է ոչ միայն եթոնմշակությային ավանդույթներով կամ սոցիալ-տնտեսական հեղաբեկումներին վերաբերող բարդույթներով, այլև, գուցե և առավել մեծ չափով այն հանգանքով, որ մենք մասն ենք աշխարհի, համայն մարդկությանը միավորող, գլոբալիզացվող աշխարհի, հետևաբար և ռացիոնալ-աշխարհայացքային գարգացումներ ապրող աշխարհի:

Գաղափարախոսությունն առանց աշխարհայացքային կողմնորոշման անհեռանկար գաղափարախոսություն է: Կոավել անհեռանկար և շատ ավելի վտանգավոր է այն գաղափարախոսությունը, որը հավակնում է գաղափարախոսացմել գաղափարախոսության գործիր ռազմել աշխարհայացքը:

Բնականաբար, գաղափարախոսական քարոզների համար մշտապես անենագայթակղիչ ասպարեզներն են ծառայել աշխարհայցքային համակարգերը ոչ միայն մարդկային շատ ավելի հոծ զանգվածներին առնչվելու, այլև իրենց իսկ աշխարհայացքային ներուժը օգտագործելու ակնկալիքով:

Աշխարհայացքը գաղափարախոսության համար լրացուցիչ հոգենոր զենք դարձնելու ինաստով անհամենատ մատչելի ու հարմարավետ են գտնվել իրացիոնալ, միայն կույր հավատին ապավինող աշխարհայացքային-դիցարարական համակարգերը: Այսօր քաղաքակիր մարդկությանը համակած չարիքների շարքում առավել մարդակործան չարիք չկա, քան արնատական մահնեղականության գաղափարական զենք դարձած կրոնական աշխարհայացքայինի ու գաղափարախոսականի, նախապատմական երկնայինի ու ժամանակակից երկրայինի համակցման այս յուրիհնակ խառնարանում է կազմավորվել մարդու ու մարդկային ապրելակերպի իր նախադեպը չունեցող յուրօրինակ կերպարը. օրորուներ, ամենակործան զենք ու արհեստական նտածողություն ստեղծող մարդը՝ ինքը որբու է դառնում իր իսկ կողմից ստեղծված ինքնառեթերսիայից ու ինքնինաստավորումից զուրկ կուռքերի համար: Արմատապես փոխակերպվում է նոյնիսկ մարդ սպանելու մարդկությանը մշտապես ուղեկցող պատկերացումների բնույթը: Նոյնատիպ գաղափարական հիմնավորումներով է արդեն XX դարը երկու անգամ մարդկությանը հրանցրել համաերկրային պատերազմներ: Տեսաբանները պնդում են, որ XXI դարն արդեն սկսվել է երրորդ համաերկրայինով՝ պատերազմ համաերկրային չափերով. բայց առանց երկրային սահմանների, հոգուց ու մահապարտներից սկզբնավորվող, բայց վերջ չխոստացող պատերազմ:

Աներկրայելի է, որ սա շատ ավելի գաղափարախոսական ակտ է, քան թե աշխարհայացքային: Անցյալը կրոնն ու հավատքը, սուսկ միջոց են դառնում ներկայի՝ աշխարհի գլոբալիզացման գործընթացներում ծնված նպատակներին հասնելու համար:

Գաղափարախոսությունն անմասն չի մնացել նաև փիլիսոփայական-աշխարհայացքային համակարգերի գործառնության պարագայում և նոյնիսկ ռացիոնալ-գիտականի հավակնություն ունեցող համակարգերում: Դիշենք, որ փիլիսոփայական աշխարհնկալման սուբյեկտի կրողի դերում է հայտնվել մարդու հոգևոր այդ երևույթի սկզբնավորման առաջին իսկ օրերից՝ մարդն առհասարակ, առանց ազգային-երիկական, ուսայական ու սոցիալական և նոյնիսկ նշակութային տարրերությունների: Այս զորավոր հանգամանքն անգամ չի խանգարել, որ իրավամբ իր դարի զավակը հանգամանքն անգամ չի խանգարել, որ իրավամբ իր դարի զավակը հանգամանքն անգամ չի խանգարել:

սովհայությունը լենինյան իր տարբերակում գաղափարական գենք ծառայեր նիկանույն դարի գիտական նվաճումների (հարաբերականության տեսություն, քվանտային մեխանիկա, կիբեռնետիկա) դեմ: Գաղափարական գործիք դարձած այդ փիլիսոփայությամբ է տասնյակ տարիներ սովամահության դատապարտվել աշխարհի ամենահարուստ երկրներից մեկը՝ Ռուսական կայսրությունը: Կանույան ու հեգեցան դասական փիլիսոփայության գորությամբ խորհող ու հաշվենկատ ժողովրդի պատվին արժանացած գերմանացին ցեղակրոնությամբ՝ “նաքրու արյան” գաղափարախոսությամբ “քարանձավային նացիոնալիզմի” գոհ դարձրեց XX դ. քաղաքակրթված Եվրոպայի մարդկային նիքանի տասնյակ միլիոններով հաշվող սերուցքը:

Ուգիոնալ աշխարհայացքային համակարգերի շրջանակներում գաղափարախոսությունը կարող է մինչև իսկ բացառել մարդկային անհատական կամ կոլեկտիվ միավորների ինքնուրուուն մտածելու իրավունքը (ինչպես այդ տեղի ունեցավ ֆաշիստական Գերմանիայում կամ կոնունիստական Ռուսաստանում), բայց ոչ մտածելու իրավունքն առհասարակ: Վերջինս հնարավոր է դառնում այն դեպքում, եթե գաղափարախոսության ակտիվության ասպարեզ են ընտրվում իրացիոնալ՝ կրօնադավանաբանական աշխարհայացքային համակարգերը, եթե “սեփականաշնորհվում” են աստվածները, գուցե դրանով հանդերձ նաև՝ մարդկային հոգին, իսկ մարդկությունը հայտնվում է պատրազմներից վատրադագումի՝ աստվածների գոտենարտի դարարջանում:

Այդ ամենը նշանակում է, որ ոչ այնքան տեղայնությունը և ոչ էլ բազմակերպությունն է, որ էապես տարաբաժանում է գաղափարախոսությունն աշխարհայացքից: Սկզբունքը մեկ այլ կտրվածքով տեղայնական, բազմակերպ ու պյուրալիստական է նաև աշխարհայացքը, ինչպես պյուրալիստական են կամ ննան հակում ունեն մարդկային հոգեկոր աշխարհի մնացած բոլոր դրսեւորումները՝ միանգամայն համահունչ իր իսկ՝ բնության պյուրալիստական գարգացումներին:

Գոյություն ունի, սակայն, աշխարհայացքային պյուրալիզմը դիցարական հոդի վրա, ինչպիսիք են կրոնադավանաբանական համակարգերը, պյուրալիզմ, որը պարտադրված միօրինակություն է նշանակում յուրաքանչյուր ննան համակարգի հետևորդների համար:

Գոյություն ունի նաև աշխարհայացքային մեկ այլ պյուրալիզմ՝ ուսցիոնալ-փիլիսոփայական պյուրալիզմ, որի այդպիսին լինելը առավելապես պայմանավորված է ուսցիոնալ-գիտական համակարգերի հետ նրա ունեցած առնչություններով: Իսկ որ գիտությունը բազմակերպ ու բազմակարծիք է, և այդ բազմակերպության մեջ է տրված նրա գարգացման գաղտնիքը, գիտության մասին մշակված այս համոզ-

մունքն այնքան ակնհայտ է, որքան հակառակ պնդումը կրոնադավաճարանական աշխարհընկալումների մասին:

Ստացվում է, որ սկզբունքորեն միակերպությունն օտար է իրականության բոլոր հնարավոր հոգևոր պատկերների, այդ թվում նաև աշխարհայացքային համակարգերի համար, լինեն դրանք կրոնական, թե փիլիսոփայական բնույթի: Կրոնականը դատապարտված է բազմաւեռային արդեն նրա դիցառարական նեկանակետի բերումով. իսկ փիլիսոփայականը՝ ոչ միայն նույնքան այլուրախատական բնույթ ունեցող գիտական գիտելիքների հետ ունեցած առնչություններով, այլև իրականության անհատական թե կոլեկտիվ միավորների շահադիտական աշխարհընկալումների տարրերություններով: Այլ կերպ ասած՝ Փիլիսոփայության պյուռախատական բնույթը պայմանավորված է որքան նրա իմացարանական, նույնքան և առժեքային երկվությամբ: Իբրև այդպիսին, այն բնավ չի ենթադրում հոտային ներքնապես կամ արտաքնապես պարտադրվող համոզմունք, այլ ինքնարար ու ինքնարուս և նշտապես փոփոխական ու հետագա զարգացման ենթակա համոզմունք: Այդ իմաստով ևս ռազիոնալ-փիլիսոփայական աշխարհացքը մարդկությունն ու մարդկային միավորող ամենամարդաստեղծ ու ամենահույսանիստական հոգևոր արժեքն է, որ գոյություն ունի կոլեկտիվ կամ հասարակական գիտակցության ոլորտներում:

#### գ. Աշխարհայացքի տարատեսակները

Որքան էլ զանազանակերպ թվան աշխարհայացքային կողմնորոշումները պատճամշակութային, սոցիալ-բարոյական, նույնիսկ, այսպես կոչված, անհատական մակարդակներում, կարելի է որոշակիորուն տարրերակել նրա դրսևորումները թեկուզ և համաձայն աշխարհի մասին գոյություն ունեցող դարակազմիկ կոլեկտիվ պատկերացումների: Այսպիսիք են, առաջին հերթին, դիցարանական, կրոնադավանարանական, ռազիոնալ-փիլիսոփայական, ինչպես նաև առօրենական-ողջախոհական համարվող աշխարհայացքային պատկերացումները:

Ինչպես արդեն վերը ակնարկվեց, դիցարանությունը հոգևոր խառնածին /սինկրետիկ/ համակարգ է: Այդ իսկ պատճառով այն միայն որոշակի վերապահումով կարող է աշխարհայացքի տարատեսակ դիտարկել: Աշխարհայացքային համակարգի համար տիպականը ես-ի և ոչ ես-ի, սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի տարրերակումն է իբրև մարդու հոգևոր աշխարհի կայացման ու ինքնահաստատման վկայություն: Մինչդեռ դիցարանական պատկերացումներում մարդն ավելին չէ, քան սուսկ բնության մի նասը: Բնությունը, իր հերթին, եապես նարդկայնաց-

ված է, շնչավորված, մարդակերպ ներկայացված: Դիցարանական աշխարհընկալումը, ավելի շուտ, ապագա կրոնադավանաբանականի, առօրեական աղքատիկ փորձի, ինչպես նաև աշխարհի ռացիոնալ յուրացման նախանշանների այն խառնարանն է, որտեղ առաջատար դեր է վերապահված իռացիոնալին և հուգական-զգացմունքային ապրումներին: Այդ ինաստով ևս դիցարանությունը լիիրավ հող է հանդիսանում ոչ միայն հետագա հոգևոր մշակույթի հնարավոր ծեսերի համար առհասարակ, այլև հատկապես աշխարհայացքային հետագա դասական տարատեսակների կազմակորման համար: Ուղղակի թե անուղղակի ծևով, գիտակցարք թե անգիտակցարք, աշխարհայացքային համոզմունքը, որպես կանոն, ենթադրում է կուռքարառություն. որը, իր հերթին, հազիվ թե իրականանա առանց տուրք տալու իռացիոնալին: Ուացիոնալը կուրք դարձնելն անգամ զերծ չէ իռացիոնալ միտումներից:

Այնուամենայնիվ, որքան էլ տարբերակվեն աշխարհայացքային համակարգերը, հաճախ նույնիսկ փոխադարձ հակադրության միտումներ ունենան, պատմությունն արձանագրում է դրանց փոխանդուրժողականության ու նույնիսկ փոխներքափանցման օրինաչափությունը մարդկային հոգում քաղաքակրթության զարգացման բոլոր փուլերում: Դիցարարական մտածելակերպի ամենազոր կարողությունը կուռքարարությունն արդեն մարդկային հոգու անկապտելի մասն է կազմում, մարդու ստեղծագործական կոչման առանցքը: Միայն պատմական ավանդությամբ չէ, ուր Աստծո գաղափարն իր պատվավոր տեղն է վաստակել բոլոր ժողովուրդների բառ ու բարքում: Իսկ որ աստվածավախ մահկանացուն անգամ մշտապես խորհութ-փիլիսոփայոց եակ է, ինչպես նաև երկնայինի զորությանը ապավինելով հանդերձ անկարող է զերծ գտնվել առօրեական կենսափործի գայթակղություններից, սրանք նույնպես խոսուն վկայություններ են այն մասին, թե որքանով են հաստատուն և որքանով՝ ոչ մարդկային հոգու աշխարհայացքային սահմանները: Թերևս սա էլ յուրօրինակ ծևով վկայում է համարդկային քաղաքակրթության միասնության և աշխարհայացքային պատերազմների անմտության մասին:

Իր իսկ «աշխարհայացք» երկարմատ բառի մեջ ամրագրված է աշխարհայացքային համակարգերի օբյեկտային ընդհանուրությունը: Դա ինքը աշխարհն է: Իսկ թե ինչ է իրենից ներկայացնում այդ աշխարհ կոչվածը, ուա արդեն պայմանավորված է տվյալ զաղափարական համակարգը կրողի /կամ սուբյեկտի/ «հայացքով», նրա հոգևոր պրիզմայով. ի վերջո նրա ինտելեկտուալ ու բարոյահոգեբանական յուրօրինակություններով: Դավատացյալի աշխարհի սահմանները չափվում են իր և իր ննանների դավանանքի շրջանակներով, ճիշտ այնպես, ինչ-

պես միակ «բնական» և արդարամիտ են ճանաչվում «սեփական» Աստծո կողմից սահմանված օրենքներն ու նորմերը:

Կրոնական կամ փիլիսոփայական վարդապետություններից հեռու գտնվող սովորական մահկանացուի աշխարհը սահմանափակվում է առօրեական հոգսերով ու պատկերացումներով և, բնականաբար, դեկավարվում է ոչ աստվածային և ոչ էլ տիեզերական օրինաչափություններով:

Սիայն գիտական-փիլիսոփայական աշխարհայացքային համակարգի պարագայում է «աշխարհ» հասկացության ծավալը համընկնում տվյալ դարաշրջանի քաղաքակրթությանը հայտնի աշխարհի /տիեզեր-իրականություն/ հասկացության ծավալի հետ:

Նման օբյեկտային ընդհանրություններն ու տարբերություններն արդեն կանխորշում են աշխարհայացքային համակարգերի տեղն ու դերը դարաշրջանի հոգևոր կյանքում: Բնականաբար, որքան լայն է աշխարհայացքի օբյեկտային- փորձնական դաշտը, այնքան հարուստ է նրա մեթոդաբանական կրեատիվ ներուժը, հետևաբար նաև մարդարար-անտրոպոգեն նշանակությունը:

Աշխարհայացքային համակարգերի օբյեկտային որպիսությունից է կախված նաև նրանցում տրված «Եսայնության» մակարդակը: Որպես կանոն, յուրաքանչյուր որ սեփական աշխարհայացքային դավանանքը կաղապար /մոդել/ է ծառայեցնում մարդկության համար առհասարակ: Այդ իմաստով մահմեդական արմատականությանն անզան օտար չեն ժամանակակից գլոբալացման գործընթացները, նույնիսկ բռնությանը դրանց սեփական դավանաբանական միտումը հաղորդելու գգտումը:

Աշխարհայացքային զարգացնան որոշակի մակարդակ է պահանջվում այլոց դավանանքը նույնքան բնական ու օրինական ճանաչելու համար, ինչպիսին սեփական դավանանքն է: Դա, բնականաբար, շատ ավելի հեշտ է, եթե միջաշխարհայացքային հաղորդակցումն իրականություն է բոլորին մատչելի ռացիոնալ լեզվով:

Այժմ տեսնենք, թե ինչ է իրենից ներկայացնում աշխարհայացքի առայսօր ամենադասական դրսեւումը հանդիսացող կրոնադավանաբանական տարբերակը և ինչքանով է այն պահովում մարդկության աշխարհայացքային հետագա զարգացումները: Նման հարցադրությունն արդեն ենթադրում է, որ տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է ոչ այնքան կրոնին իրու պատմանշակութային երևույթի, որքան նրա աշխարհայացքային ֆունկցիային և այդ տեսանկյունից աշխարհայացքային այլ համակարգերի, մասնավորապես, փիլիսոփայականի հետ ունեցած առնչություններին:

#### **գ. Կրոնը և փիլիսոփայությունը**

Ժամանակակից մշակութային երկխոսությունների և, առավել ևս, աշխարհայացքային կողմնորոշումների համատեքստում հազիվ թե արդարացված լինի խորին կրոնի եռթյան կամ տարատեսակների նաև կրոնականի ու ռացիոնալ-փիլիսոփայականի բազմադարյան հակամարտության պատմությանը ինացարեանական խորիրդածություններին այն նասին, թե արդյո՞ք պատմական անհրաժեշտություն էր կրոնականը կամ գու՞ց սոսկ պատահարի արդյունք, պարզապես նեծագույն խարեւություն կամ մոլորություն մարդու ինքնաճանաչման որոնումներում, ժամանակին «Աստծո սեփական թշնամի» ճանաչված Շոլքախի արտահայտությամբ «ապուշի ու շառլատանի հանդիպման հետևանք»:

Թերևս առավել արդյունավետ կլինի մեկնակետ ծառայեցնել տեսական-մեթոդաբանական խորհուրդն այն նասին, որ կրոնականն իր սնող արմատներն ունի մարդկային հոգու ինացարեանական, հոգեբանական ու սոցիալ-մշակութային մակաշերտերում: Եվ այդ ոչ միայն պատմության հեռավոր կամ մինչգիտական անցյալում, այլև ամենուր և այսօր, որ կրոնականը մարդու հոգևոր պահանջն է առհասարակ կամ, ավելի ստույգ, իրականության բազմաբարդության ու անհունության հանդեպ անգոր գտնված մարդուն զորություն հաղորդելու փափազ: Իրավ, ինչպես Լ. Ֆոյերբախը կանոներ, աստվածները ծնվում են նկուղներում, ասել է թե՝ ինացարեան ու զորության կարոտ մարդու մոտ: Իսկ որքանո՞վ է մարդ այն արարածը, որը զորության ու ինացարեան կարիքը չունի: Չարկավ, Աստծո գաղափարը ի սկզբանե եղել և մշտապես կմնա իբրև մարդկային հոգու պահանջ: Զորանալու նման մղումով է ծնվել Աստծո գաղափարը իբրև յուրօրինակ հայտնագործություն, հայտնագործություն հիեալականացված ծնով, իբրև ինացարեան ու զորության հիեալական կամ կատարելության հիեալացիա, բայց ավա՞ն, ոչ երբեք ռացիոնալ-գիտականակերպ հիեալացիա, որը միարժեք կերպով կընկալվեր ողջ մարդկության կողմից:

Նույնիսկ իբրև այդպիսին, իբրև ռացիոնալ երևույթ, Աստծո գաղափարն աշխարհայացքային-մարդարար տեսակետից եապես տարբերվում է նրա հենքի վրա բարձրացող կրոնական համակարգից: Որքան էլ արժեքավորվի կրոնը մարդկության հոգևոր զարգացման գործում, այնուամենայնիվ այն ենթարկում է կուրորապություն, իսկ կուրքը մշտապես ունեցել է տեղայնական նշանակություն և, որպես այդպիսին, բովանդակել է մարդկայինը մարդկայինին հակադրելու թեկուզ և պոտենցիալ հնարավորություն: Բացառված է կուրքարարությունը համանարդկայինի միասնական հենքի վրա: Արդեն մեր դարի աստված-

ների գոտեմարտն ակնհայտ է դարձնում կրոնների, նոյնիսկ համաշխարհային կոչված կրոնների, միավորնան ճանապարհով մեկ համարդկային կրոն ստեղծելու նաև կարծիքների ուտոպիստական լինելը: Իրականում գործ ունենք բոլորովին հակառակ միտումների հետ կրոնների տրոհման, կրոնական նոր համակարգերի ստեղծման և աղանդավորության աննախադեպ ծաղկման հետ: Այս առնչությամբ հազիկ թե լրջիտ լինի, այսպես կոչված, կրոնական արնատականությունը դարի ամենավտանգալից հոգևոր խորվքը, առնչել միայն ինչոր բեն լադենների կամ նույնքան պատահարին միտված ահարեւէչական խմբավորումների հետ: Գուցե այս շատ ավելի խոր արնատաներ ունի մարդկային հոգու հոացինալ խորհրդադրությունը և նույնքան հոացինալ արծագանքն է առավելապես տնտեսական ծագութ ունեցող ռարի գլորալացիոն գործնթացների: Այս անգամ արդեն գլորալացիա կրոնական հենքի վրա: Բոլորովին էլ պատահական չէ, որ խոսք է գնում անգամ աստվածների «սեփականաշնորհման» նաև իր հերթին, ենթադրութ է նաև մարդկային հոգու սեփականաշնորհութ: Պատահական չէ այս ամենը նույնիսկ տերմինաբանական իմաստով:

Ինչպես վերը նշեց, կրոնական կուօքարարությունն անհրաժեշտաբար ենթադրութ է տեղայնություն. որքան կրոն այնքան աշխարհ համապատասխան օրենքներով ու նորմերով դեկավարվող աշխարհ: Մինչդեռ փիլիսոփայականի համար աշխարհը մեկ է /որը, ի դեպ. միանգամայն համահունչ է գլորալացիոն գործնթացներին/:

Կրոնի և փիլիսոփայության ննան արնատական օբյեկտային տարբերությունը ենթադրութ է նաև համարժեք սուբյեկտային շարունակություն. «Որքան կրոն նույնքան աշխարհ» քանածնն անհրաժեշտաբար տարաբաժանութ է նարդկությանը, տարաբաժանութ համապատասխան պաշտամունքի առարկայի: Կուօքարարությունն ու հոացինալ հավատքը մշտապես խարիսութ են կրոնականի սուբյեկտային հիմքերը: Մինչդեռ գիտական-փիլիսոփայական նտախելակերպի սուբյեկտը մարդն է բոլոր դարաշրջաններում, մարդն առհասարակ առանց ժամանակատարածային ու սոցիալ-մշակութային տարրերությունների: Առհասարակ մարդու անունից են խոսել Արիստոտելն ու Դավիթ Անհաղթը. Ավելանան ու Կանտը, Ռասսելն ու Բերդյակը:

Կաղուց արդեն համամարդկային արժեք դարձած գիտական նտածողությունը և նրա հենքի վրա քարձրացող փիլիսոփայական աշխարհներկալումը սկզբունքորեն անգամ անկարող են մանրատել մարդկությունը, առավել ևս հակադրել մարդկային մեկ միավորը մյուսին, եթե, իհարկե, այդ ամենը, հակառակ իրենց համամարդկային բնության, զաղափարական գենք չեն դարնութ հակամարտ ուժերի ծնողութ:

Եվ վերջապես, կրոնական և փիլիսոփայական աշխարհը մրոնութ-

Ներն արմատապես տարբերվում են նաև իրենց ինձաքանական ու ստեղծագործական /կրեատիվ/. ինչպես նաև մառողարար /անտրոպոգեն/ կարողություններով: Այդ նասին է վկայում թեկուզ արդեն մանկական թօթովանքներում տրված և մարդկային ողջ ինաստության ակնաղբյուրը հանդիսացող «ինչու» հարցի կարգավիճակը կրոնական ու գիտական-փիլիսոփայական աշխարհընկալումներում: Դատկանշական է, որ մշտապես անհարկի է գտնվել այդ հարցը կրոնական վարդապետություններում: Պատմական վկայություններ կան նույնիսկ այն նասին, որ միջնադարում կրոնի մենիշխանության պայմաններում դավանաբանական մտածելակերպում պարզապես ինաստագրկված է եղել «ինչու» հարցը, քանզի այստեղ ի վերուստ արդեն լուծված էին համարվում բոլոր հարցերը: Մնում է միայն դեկավարվել ի սկզբանե արդեն հրահանգված ու ուղղորդված սկզբունքներով:

Մարդ առանց «ինչու»-ի... Նման պարագայում Նիցշեն կիարցներ, թե որքանով է նա մարո: Իսկ Վիտգենշտեյնը փիլիսոփայությունը համեմատում է մանկական «ինչու»-ների անհագ ծարավի հետ, թե գուցե փիլիսոփայական միտքը առաջընթաց է ապրում ոչ այնքան պատասխան որոնելով, որքան նորանոր հարցադրումներով:

Եվ այսպես, դարի գլորալացման գործընթացները իրենց հերթին ակնհայտ են դարձել այն ծշմարտությունը, որ մեր ժամանակներում մարդկային արժեքների զարգացումներում աննապահնցրայինն է ուսումնական աշխարհայացքային զարգացումը: Նույնքան ակնհայտ է, որ դրա ընթացքը կարող է ապահովել ոչ թե մշտապես և ամենուր տեղայնական նշանակություն ունեցող իռացիոնալ հավատքի, այլ համամարդկային ռացիոնալ-տրամաբանական հենքի վրա խարսխված գիտական-փիլիսոփայականի գորությամբ:

Այս ամենը հիմք է տալիս պնդելու, որ մարդկության աշխարհայացքային զարգացումների մայրուղին բանականն է, տրամաբանականը, գիտական-փիլիսոփայականը, որ աշխարհայացքային համակարգերի մեջ ամենահումանիստականը, համայն մարդկությանը միավորող միակ աշխարհայացքային համակարգը մշտապես եղել և այժմ էլ շարունակում է լինել ինքը փիլիսոփայականը մարդու սոցիալ-մշակության ինտեգրատիվ զաղափարից մեկնող փիլիսոփայությունը:

Այս ամենով, միաժամանակ, բոլորովին էլ չի խաթարվում նույնքան հումանիստական զաղափարն այն նասին, որ շարունակի մասնավոր գործ մնալ կրոնը, որ բացառի ինչպես պարտադրված աթեիզմը, այնպես էլ պարտադրված հավատքը, և որ հավատն առ Աստված, ի սեր Աստծո, թողնվի իր խորհրդավորության մեջ: Այստեղ է տրված նրա մարդարար առաքելությունը և երկարակեցության զաղտնիքը:

## Դ. Առօրեականը աշխարհայացքային կողմնորոշումներում

Մարդկությանը հայտնի աշխարհայացքային որոնումներում անհատականության զարգացմանը զուգընթաց կազմավորվել է նաև աշխարհայացքային կարգի մեկ այլ մակաշերտ, որը կարող է տեղ գտնել ինչպես կրոնադավանաբանական կամ գիտափիլիսոփայական համակարգերի շրջանակներում, այնպես էլ անկախ գտնվել այդ անենից, իբրև ինքնաբավ մեծություն մարդու հոգևոր կողմնորոշումներում: Դա ոչ այնքան գիտական և ոչ էլ համայնքային դավանանքով պարտադրված «ուրիշի» փորձ է, որքան առօրեական-տեղայնական փորձի հիման վրա կազմավորված հայացքների համակարգ:

Աշխարհայացքի կազմավորումը, լինի դա առօրեական-տեղայնական, թե ինարավոր համամարդկային փորձի հիման վրա, անհրաժեշտաբար ենթադրում է անհատականության ես-ի կազմավորումն ու զարգացումը: Յոտային գիտակցության փուլում անհինաստ է խոսել աշխարհայացքի գոյության նասին: Այստեղ հոտային բնագդն է դեկավարում հանայնքի մտածելակերպն՝ Դանայնքում, որպես արդեն սոցիալ-էքնիկական միավորի, ես-ի կազմավորումով է սկզբնավորվում անհատականի այն տարաբաժանումը, որը փիլիսոփայական մարդաբանության մեջ կոչվում է անձնային և վերանձնային: Առօրեական աշխարհընկալումը ինչպես ծագումով, այնպես էլ գործառնությանք առնչվում է մարդկային գործունեության անձնային և վերանձնային «սոցիալականացված» ոլորտներին:

Բայց մարդ-արարածը, իբրև սոցիալական եակ, ի սկզբանե դատապարտված է առաջնորդվելու ոչ այնքան անհատական փորձով, առավել ևս՝ բնությունից ժառանգված բնագդներով, որքան սոցիալական փորձով, համամարդկայինին միտված պատկերացումներով անկախ այն բանից գիտակցվում է արդյոք այդ ամենը անհատի կողմից, թե ոչ: Նման իմաստով աշխարհայացքը, այդ թվում նաև առօրեական աշխարհընկալումը, իր եռթյամբ սոցիալական, կոլեկտիվ աշխարհընքունան ծև է: Նույնքան և ակնհայտ է, որ այն տեղայնացված, անհատականացված է մարդկային յուրաքանչյուր միավորի խավերի, խմբերի, տարածեռ պրոֆեսիոնալների, ընդհուած մինչև անհատների մակարդակում: Աշխարհայացքն, իր եռթյամբ սոցիալական լինելով հանդերձ, մարդկային ամեն մի ինարավոր միավորի պարագայում, այդ թվում նաև անհատականում, յուրաքանչյուր դեպքում ունի առօրեական փորձի ու մտածելակերպի իր բաժինը պայմանավորված տվյալ միավորի էքզիստենցիալ կացությամբ:

Անհատական փորձից ծագելով, առօրեական աշխարհընկալումն ավելի քան էական դեր ունի ինչպես առհասարակ մարդկության, այնպես էլ նրա այս կամ այն դրսերման պատճամշակութային, ազգային, տեղայնական (ուժինությալ) և այլ միավորների, բնական է, այդ բվումնակ տվյալ ժողովրդի աշխարհայացքային կողմնորոշումներում։ Այսպես, օրինակ, գիտական գիտելիքների ծևավորման դարաշրջանում հին հույնները, ի տարբերություն գիտական գիտելիքների, առօրեական պատկերացումները համարեցին ոչ ավելին, քան կարծիք։ Իսկ միջնադարում արդեն, երբ հեղինակությունները փնտրվում էին այնկողմնայինում ու սուրբ գրքերում, առօրեական պատկերացումները դժվար թե արժեքավորվեին նույնիսկ կարծիքի շրջանակներում։ Միայն նոր դարաշրջանում է, որ առօրեական աշխարհընկալումը գիտականի հետ միաժամանակ և գիտականին համազոր օգտագործվում էր միջնադարյան կրոնական աշխարհընկալման դեմ մղվող գաղափարական-մեթոդաբանական պայքարում։ Այստեղ և այսպես այն վերահիմաստավորվեց և վերանվանվեց ողջախոհություն /ձգաբարձր շահութական առաջարկություն/։ Սիստեմ և այսպես այն վերահիմաստավորվեց և աշխարհայացքային նոր երևություն/։ Իսկ նույն դարաշրջանում Շոտլանդիայում կազմավորվեց մի դպրոց, որտեղ փիլիսոփայելու ելակետ ծառայեցվեց հենց ինքը ողջախոհությունը։ Պատմության մեջ այն հայտնի է միևնույն «ողջախոհության շոտլանդական փիլիսոփայական դպրոց» անունով։

Գաղափարական նոր տեղաշարժ ապրեց ողջախոհություն կոչված առօրեական աշխարհընկալումը՝ «գիտության դարում»։ Կարծիք հայտնվեց նույնիսկ այն նասին, որ մարդկության ավանդական տարաբաժանումների /սոցիալական, ռասայական, ազգային, մշակութային և այլն/ կողքին կազմավորվում է մեկ այլ տարաբաժանում, այս դեպքում արդեն մտածեակեռապային բնույթի աշխարհընկալման սկզբունքով բաժանում գիտական աշխարհընկալում և առօրեական, մինչգիտական, ողջախոհության մակարդակով աշխարհընկալում։ Փորձ կատարվեց այդ բաժանումը «հարստացնել» նույնիսկ անտրոպոլոգիական-սեռային բնութագրությանը, որտեղ ողջախոհական աշխարհընկալունը բաժին է ընկնում կանանց։

Անկախ այդ ամենից, մտահոգիչ է մնում այն փաստը, որ ժամանակակից աշխարհայացքային կողմնորոշումներում ողջախոհությունը շարունակում է մնալ եթե ոչ որպես գիտական աշխարհայացքի կազմավորման հակոտնյան, ապա գոնե մի գործոն, որի հետ հնարավոր չէ հաշվի չնստել։ Այդ թեկուզ արդեն այն պատճառով, որ այն ոչ միայն

յուրաքանչյուր անհատի համար և առհասարակ մարդկային զարգացումներում աշխարհի հոգևոր գլոբալ յուրացման առաջին ծևն է, այլև պարտադիր տարր է մնում նաև հետագայուն գիտության զարգացմանը զուգընթաց: Գիտության և առհասարակ մշակույթի ստեղծողներն անգամ ապրում են ոչ միայն գիտության, այլև ողջախոհության աշխարհում: Գիտության առաջընթացով ողջախոհությունը ոչ թե չքանում, այլ նոր ծևն ու նոր բովանդակություն է ստանում, այդ թվում հենց իր իսկ գիտության հաշվին ու գիտության շնորհիվ: Երեկով աշխարհը այսօր ողջախոհության սեփականությունն է դառնում: Իսկ որ ավելի կարևոր է, մարդկության արժեքային կողմնորոշումներում, առավել ևս գիտապաշտության (սցիենտիֆմի) դարաշրջանում, վճռորոշ դերը վերապահվում է ողջախոհությանը. և իզուր չէ այն ողջախոհություն կոչվում: Այսօր աշխարհը դեկավարվում է ոչ միայն գիտությամբ և, հնարավոր է, ոչ այնքան գիտությամբ, որքան ողջախոհությամբ. Եթե նույնիսկ և այդ ամենը տեղի ունենա մշտապես ողջախոհությանը /թեկուց և մասամբ/ գերված քաղաքական գործիքների օգնությամբ: Դին հույների իմացաբանական-մեթոդաբանական սկզբունքն այն մասին, թե գիտությունը հեռու պետք է գնա առօրեական մտածողությունից /կարծիքից/, հազիվ թե նույնքան իմաստալից գտնվի մարդկության աշխարհայացքային զարգացումներում: Անշուշտ, աշխարհայացքայինի հետագա ռացիոնալիզացումն ու գիտականացումը իրականանում է առաջին հերթին և գիտակորապես գիտության առաջընթացով, որքան էլ գիտությունն այսօր ծշմարտությունը փնտրի «խելաხեղ գաղափարներում» Նիկո Բոր/: Սինչդեռ արժեքային տեսակետից արդեն ճանաչվածը ի շահ նարդկությանը ծառայեցնելու առումով, ողջախոհությունը դեռևս շարունակում է պահպանել իր անառարկելի առաջնայնությունը: Այստեղ է, որ արժեքավորվում է նաև ողջախոհության դիմակտիկական ներուժը ոչ միայն արդեն ճանաչվածի ճանաչման, այլև գիտության նվաճումների ի շահ նարդկության յուրացնելու կամ գիտության հումանիզացման իմաստով:

## Ե. Առօրեական աշխարհնկալումը հայկական էթնոհոգեբանական բարդույթներում

Ինչպես արդեն նկատվեց, առօրեական աշխարհնկալումը, որքան էլ այն կազմավորվի առավելապես տեղայնական-ընթացիկ փորձի հիման վրա և ոչ այնքան «դրսից» հորդորված կամ պարտադրված

ծևով, իբրև աշխարհընկալման տարատեսակ, չի կարող չունենալ համամարդկային բնույթ: Միաժամանակ, առավելապես իր «տեղայնական» հատկության բերումով այն անհրաժեշտաբար յուրովի է դրսեորվում մարդկային յուրաքանչյուր միավորի աշխարհայացքային կողմնորոշումներում: Եապես յուրօրինակ են այդ տեսակետից առօրեականի տեղն ու դերը հայկական եթոնիզգերանական ավանդույթներում, որքան յուրօրինակ են եղել պատմական տեղայարժեքը հայկական հոգում և հայորդու հոգևոր աշխարհում: Ժամանակակից հերմենատիկայի ստեղծողներից մեկը՝ Գաղամերը, Ֆրանսիան համարում է ողջախոհության դասական երկիր ակնարկելով այն փաստը, որ, որպես կանոն, ֆրանսիացու մտածելակերպում ու գործելակերպում սեփական առօրեական փորձը պակաս արժեք չի ներկայացնում, քան համամարդկայինը: Միևնույն ինաստով ոչ պակաս, գուցե նույնիսկ շատ ավելի, անհատականացված է առօրեական մտածելակերպը հայկական եթոնիզգերանական ավանդույթներում: Այն կազմավորվել է դարեր շարունակ ազգը միավորող պետականության բացակայության պայմաններում, երբ սովորական մահկանացուն ինքնապաշտպանական բնագործ մղվել է ապավեն փնտրելու սեփական օջախի, ընկերոց ու հարևանի շրջանակներում: Այսպես է ծևավորվել ինչպես ընտանիքի, ընկերոց ու հարևանի, մի խոսքով յուրայինների կուրքը հայկական եթոնիզգերանական ծալքերում, այնպես էլ տեղական կլանային կենսափորձի պաշտամունքը հայի աշխարհայացքային կողմնորոշումներում ոչ պակաս «ուրիշի փորձից» և նույնիսկ ոչ պակաս ավանդական ազգային-կրոնական հավատամբից:

Դայկական կլանային աշխարհնկալումը հեռու է եվրոպական անհատապաշտություն /ինդիվիդուալիզմ/ կամ եսապաշտություն /էգոիզմ/ և , առավել ևս, խավային նակաշերտեր ենթադրող պետական մտածելակերպ լինելուց: Այն կլանային անհատապաշտություն է և յուրիհնակ կլանային սուբյեկտիվիզմ աշխարհայացքային կողմնորոշումներում: Մեր օրերում այն պատմաբարոյահոգերանական երևույթ լինելուց /որը, ի դեպ, քիչ դեռ չի խաղացել ազգապահապան դաշտում/ դարձել է սոցիալ-տնտեսական, իսկ վերջերս նաև իրավաքաղաքական գործոն: Բնական է, որ ի սկզբան դատապարտված է պետականության կառուցումը նման նեղիկ աշխարհնկալումով, նույնքան և յուրայինների շահերով առաջնորդվելու պայմաններում: Ամեն մի դարաշրջանի զարգացումների ոիթմին համաձայն՝ աշխարհայացքային զարգացումը կարևորվում է ոչ այնքան մարդկային տեղայնական միավորների, առավել ևս՝ անհատի մակարդակում, որքան ազգային-պետական մակարդակում:

Այսօր գլոբալացման գործընթացներով աշխարհին համակած աշ-

խարհայացքային պատերազմներին հասցված համաերկրային ճգնաժամն իր արծագանքն է զտնում հայ իրականության մեջ: Դա արտահայտվում է ինչպես մեր մշակութային պահանդությանը հատուկ աշխարհիկի և կրոնականի միջև եղած հավասարակշռության խախտման կամ նույնքան քաղաքակրթության զարգացման անհարիր ցեղակրոնություն հրանցնելու ձևերով: այնպես էլ՝ ագրեսիվ առօրեականության վակիսանալիայով «կենցաղային փիլիսոփայության» պաշտամունքով:

Գլոբալացման գործընթացների հիվանդագին աղավաղումների /աշխարհի ամերիկանացում կամ մահմեղականացում/ հետևանքով ծնունդ առած աշխարհայացքային պատերազմների նախանշաններն արդեն վկայում են, որ մարդկությանը համակած հոգևոր ճգնաժամը վատքարագույնն է պատմությանը հայտնի բոլոր ճգնաժամներից: Որ պատերազմներն անգամ շատ ավելի արյունուշտ են դառնում, քան երբեմն եղել են: Վկայակոչենք, թեկուզ, «կենդանի ռումբերի» գանգվածային բնույթ ստացած մահապարտների բանակը:

Առայսօր հեռու ննան պատերազմներից, բայց ոչ այնքան հեռու հոգևոր ճգնաժամներից, Դայաստան Երկրին համակած համազգային ճգնաժամում, թերևս, ամենաառաջատար ճակատներում է հայտնվել միևնույն աշխարհայացքային կողմնորոշման հիմնախնդիրը: ապավիճել առավելապես ազգային-կրոնականին, մինչգիտական, նույնքան ազգային-առօրեականին, եղիցս ազգային դիտարկվող ցեղակրոնին արյան նարության /մինչև իսկ կենսարանականում զաղափարականը փնտրելու/ հորդորանքներով հանդերձ, թե՝ հետամուտ լինել դարի աշխարհայացքային զարգացումների մայրուղին կազմող և մարդկությունը միավորող գիտական-ուսուցիչնալ ավանդույթներին: Նմանօրինակ բազմազույն ընտրության շեմին է հայտնվել ժամանակակից հայր նույնիսկ պետականորեն ինքնինաստավորվելու մակարդակում: Նորից հիշենք, որ բոլոր ոչ ռացինալ-կուռքարար աշխարհայացքային համակարգերը ոչ այնքան միավորում: որքան տարաքածանում և նույնիսկ հակադրում են մինչյանց մարդկանց ու մարդկային հնարավոր միավորները, որ ռացինալ աշխարհնկալումով - Փիլիսոփայականով է սկզբնավորվել համանառողկայինը մարդկության աշխարհայացքային կողմնորոշումներում և որ ննան հուվանիստական առաքելությամբ է փիլիսոփայականը տարբերվում աշխարհայացքային մնացած բոլոր հնարավոր համակարգերից:

**ԳԼ. II. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏԱԾԵԼԱԿԵՐՊԻ  
ԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ**  
**§ 1. Համամարդկայինը փիլիսոփայական  
մտածողության ակունքներում**

Անենից առաջ արձանագրվնք. որ մարդկության կողմից ստեղծված հոգևոր մշակութի ոչ մի ծևի համամարդկային բնույթն այնքան ընդգծված չէ. որքան այն կա փիլիսոփայական մտքի կազմավորման ու զարգացման գործընթացում։ Այդ մասին է վկայում արդեն այն ակնհայտ փաստը. որ իրարից անկախ տարրեր աշխարհանասերում ծնունդ առաջ քաղաքակրթությունների առաջին տեսական թրուվանքներում ամենուր առաջադրովել են նույնակարգ փիլիսոփայական հարցադրումներ և, որպես կանոն, այդ ամենը կատարվել է մարդու անունցու և մարդու համար առհասարակ։ Տեսական մտածողության բոլոր հնագույն օջախներում Դին Շինաստանում, Դին Շնողկաստանում կամ Շունաստանում ակնարկ անգամ չկա այն մասին. որ դա չինական, հնդկական կամ հունական փիլիսոփայություն է։ Այլ կերպ ասած փիլիսոփայության սուրբեկտոր հ սկզբանե ընկալվել է իրու մարդ ընդհանուածես, բայց ոչ երբեք որպես ազգային կամ ուժգիոնալ-մշակութային երևույթ։ Այդ ամենն արդեն տեսանք փիլիսոփայության և նույնքան համամարդկային արժեքի հավակնող կրոնի սուրբեկտային հիմքերի վերլուծության կապակցությամբ։

Փիլիսոփայական մտքի ինչպես կազմավորման, այնպես էլ զարգացման համամարդկային բնույթի մասին է վկայում նաև այն փաստը. որ փիլիսոփայության պրոբլեմատիկան ընդհանրական է եղել նաև նրա պատմական առաջընթացի բոլոր փուլերում։ Ամենուր և համարյա մշտապես բոլոր դարաշրջանների փիլիսոփայական դպրոցներում առաջադրովել են միևնույն կարգի կամ համանման խնդիրներ, նույնիսկ նրանց զարգացումներն ընթացել են նույնքան միևնույն կամ համանման ուղիներով վերաբերեն դրանք մարդու գոյության կեցութային որոնումներին, մարդու և բնությա՞ն, թէ՝ միայն մարդկային հարաբերություններին։ Գուցե առավելապես տարբեր են գտնվել լուծումները։

Փիլիսոփայական մտքի զարգացման համամարդկային բնույթը բնակ չի բացառում մարդկայինի այլևայլ միավորների ազգայինի, սոցիալ-մշակութայինի, նույնիսկ անծնային գործոնի յուրակերպությունների ազդեցության հնարավորությունը փիլիսոփայական հարցադրումներում և, հատկապես, լուծումներում։ Այդ ինաստով փիլիսոփայության, իրև համամարդկային արժեքի, շրջանակներում միանգամայն արդարացված են ինչպես ազգային /հուսական, գերմանական թէ

հայկական/։ այնպես էլ ռեգիոնալ-մշակութային և նույնիսկ անհատական-անձնային յուրահատկությունների նույնքան յուրօրինակ դրսերումները /Կանտի կամ Նիցշեի փիլիսոփայություն/։

Փորձենք այդ ընդհանրության տեսանկյունից հետամուտ լինել փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքին, բայց ոչ իրու վելի-սովորական պատմություն, այլ որպես միայն փիլիսոփայական զարգացման պատմություն, ավելի ստուգ ոչ այնքան իրու փիլիսոփայական զարգացման պատմություն, ավելի ստուգ ոչ այնքան իրու փիլիսոփայական զարգացման պատմություն, որքան այդ զարգացման պատմություն փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայի ու փիլիսոփայական մտածելակեռպի գոյավորման պատմություն։

Փիլիսոփայական մտքի տրամաբանական զարգացման բոլոր փուլերում, թերևս, առավել խորքային ազդեցություն է ունեցել մի գործոն, որն ավանդաբար կոչվում է արևելյան և արևմտյան մտածելակերպ։

## § 2. Արևելյան և արևմտյան մտածելակերպը փիլիսոփայականում: Հայկական տեսանկյունը

Փիլիսոփայականի համար արտաքին և առավելապես խորհրդանշական թվացող այս ռեգիոնալ գործոնը յուրօրինակ ակտուալություն է ստացել ժամանակակից գլոբալացման գործընթացների կամ պարզապես, այսպես կոչված, երնուշակութային վերածննդի և «մշակութային պատերազմների» մեր դարում։

Որքան էլ վիճարկվի փիլիսոփայության «արևելյան ու արևմտյան» բաժաննան իրավացիությունը, այնուամենայնիվ, կասկածից վեր է այն փաստը, որ արևմտյան մշակույթում անցումը դիցարանական-կրոնական մտածելակերպից ռացիոնալ-տրամաբանականին շատ ավելի կտրուկ կերպով է ընթացել, քան արևելյանում։ Վերջինումս կրոնաբարոյական ավանդույթը առավել կենսունակ է գտնվել ոչ միայն իին աշխարհում, այլև նոր և նորագույն դարաշրջաններում։ Արդյունքում՝ օբյեկտի և սուբյեկտի խատագույնս տարանջատումը արևմտյանում և նրանց շարունակական միասնությունը արևելյանում, անհատապաշտությունը Արևմութքում, կոլեկտիվիզմի գերակայությունը Արևելքում։ Դին Դնդկաստանում հաճախ անձնավորված չեն եղել նույնիսկ աստվածները։ Դամաձայն բուդյականության յուրաքանչյուր ոք կոչված է իր մեջ արթնացնելու իր սեփական Բուդյային։ Արևելքում երբեմն աշխարհը «զարգանում է» ոչ այնքան ռացիոնալ օրինաչափություններով, որքան քարոյական նորմերով։ Այստեղ զարգացման գոր-

ծընթացում ավանդույթն ու անցյալի փորձը պակաս արժեք չունեն, քան նորարարությունը, երբեմն նույնիսկ ավելին, քան նորարարությունը /կոնֆուցիականություն/: Ավանդապահ արևելյան մտածելակերպում կասկածանքն անգամ կորցնում է այն գորությունը, որով պայմանավորված է եղել փիլիսոփայական մտքի դարակազմիկ հաջորդափոխությունը Եվրոպայում: Մարդու և աշխարհի գործնական փոխարաբերություններում ելակետայինը իր իսկ աշխարհի, շրջապատի, բնության, ոչ ես-ի ճանայումից վերափոխումից նեկնելու և Արևմտառություն, ես-ի Վերափոխումից, ինքնարարությունից մեկնելու Արևելքություն: Այստեղ մտածողության պրակտիկայում շատ ավելի հարկի է խոհական-փիլիսոփայական սկզբունքը. քան թե Արևմտառություն կուռք դարձած հունական «կոնկրետիկան» իր «այո կամ ոչ», «սև կամ սպիտակ» երկարժեք տրամաբանությամբ: Դամապատասխանաբար՝ արևելյան մտածելակերպն առավելապես ապավինում է ենթագիտականին ու ինտուիցիային. քան թե Վերալացված լեզվահասկացական կառույցների խստաշունչ պահանջներին:

Այս ամենի հիմքերն ավանդաբար փնտրվում են արևելյան երկրներում հասարակական կյանքի կառուցվածքային ու էթնոմշակութային յուրօրինակություններում, տնտեսավարության «արևելյան կացութաձևներ» և այլուր:

Վերջին ժամանակներս նմանօրինակ սոցիոմշակութային գործոնները, թվում է, բավարար չեն դիտվում արևելյան և արևմտյան մտածելակերպերի տարբերություններն ինաստավորելու համար: Ավելի ու ավելի է համոզնունք հայտնվում այն մասին, թե այստեղ իրենց ելակետային նշանակությունն ունեն անգամ կենսաբանական կարգի գործունեքը: Կաղուց հայտնի է, որ մարդու գլխուղեղի ծախս կիսազնդում են տեղի ունենում վերբալ-տրամաբանական գործողությունները, իսկ պատկերային-տրամաբանական մտածողությունն իրականանում է աջ կիսազնդում: Ենթադրվում է, որ ուղեղի ֆունկցիոնալ այդ ասիմետրիան արևելյան ժողովուրդների չինացիների, ճապոնացիների և այլոց մոտ իրականանում է եթե ոչ սուբստանցիոնալ ինաստով հակառակ սկզբունքով, ապա գոնե ֆունկցիոնալ տեսակետից էապես յուրօրինակ համադրությամբ. արևելյան ժողովուրդները հակված են երևույթներն ընկալել ոչ այնքան «այո կամ ոչի» կամ «սև ու սպիտակի» սկզբունքով, որքան ամբողջականի շրջանակներում: Այս հանգամանքը ոչ միայն դժվարացնում է անցումը մշակութային մեկ համակարգից մյուսին, ինչ-որ տեղ նաև նրանց փոխընթացնումը, այլև յուրատեսակ երանգ է հաղորդում նրանց աշխարհընկալմանը: Կարծիք է հայտնվում, օրինակ, որ տեխնիկական ստեղծագործության տեսակետից ճապոնացին գերազանցում է Եվրոպացուն, իսկ զուտ գիտական

ասպարեզում առաջնություն ունի Եվրոպացին: Իրենք՝ ճապոնացի գիտնականներն են գտնում, որ դա պայմանավորված է նաև ճապոնացու պուտիկ աշխարհընկալումով, մտածողության պատկերային հզոր ներուժով, աշխարհին ամբողջական կամ համակարգված ընկալելու կարողությամբ, գործոններ, որոնց ընկած են ինտուիտիվ մտածողության և ստեղծագործական ակտիվ ասոցիատիվ գործընթացների հիմքում: Մինչդեռ Եվրոպական լեզվամտածողությունը շատ ավելի զորեղ է գիտական ամալիտիկ պրատումների ասպարեզում: Գուշե և այդ հանգանանքով է պայմանավորված այն փաստը, որ ճապոնիան այն եզակի երկրներից է, որոնց տեխնիկական առաջընթացն ապահովում է առավելապես արևմտյան երկրների գիտական հայտնագործությունները ծեռք բնելու և դրանք տեխնիկապես առավել բարձր արդյունավետությամբ օգտագործելու եղանակով:<sup>1</sup>

Այնուամենայնիվ, քաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից փուլում արդեն ավելի քան ակնհայտ է, որ մարդկայինի էվոլյուցիայում կենսաբանական տեղաշարժերն առավելապես ընթանում են սոցիալականի շրջանակներում ու նրա ազդեցության ներքո, և կենսաբանական-էրնիկականը հազիվ թե վճռորոշ նշանակություն ունենալ չէ կայության երկխոսություններում ու փոխներթափանցումներում: Ակնհայտ է, որ առավելապես կոռոնանշակութային տարրերություններն են, որ շատ ավելի հძվարություններ են ներկայացնում մարդկության միավորման գործում, ավելին, քան նույնիսկ ավանդական սոցիալական կամ քաղաքական-զարդարական գործոնները, հատկապես եթե դրանք արմատական կեցվածք են ընդունում:

«Արևելյանի» և «արևմտյանի» հիմնահարցը այսօր մտահոգիչ է դարձել նաև հայ իրականության համար, մտահոգիչ առավելապես քաղաքակրթական ինաստով Եվրոպական սոցիալ-տնտեսական ու իրավաքաղաքական կառույցներին անդամակցելու հոգսներում:

Զուտ աշխարհագրական տեսակետից արևելյան երկիր լինելուց բացի Հայաստանը պատմականորեն շրջապատված է եղել միևնույն արևելյան էթնոմշակութային արժեքներով, բայց միաժամանակ նույնան էլ պատմականորեն խորապես համակված է եղել արևմտյան հոգնոր արժեքներով: Դիշենք թեկուզ արևմտյան մշակութային ավանդությունների նկատմամբ բոլոր դարաշրջաններում ցուցաբերված հետաքրքրասիրությունը կամ անվերապահորեն արևմտյան տեսական-փիլիսոփայական արժեքների արմատավորումը հայոց հոգնոր աշխարհում սկսած Ղավիթ Անհաղթից:

1 Այդ և նման կարծիքների մոսմին տես, օրինակ, Կըսայց Փ.Х. Շահնշահանյան և կոլլեգների համարակալությունը, “Յայրական գործությունների մասին” (Տարբերակ ՀՀ կառավագական օրենսդրություն), 2010 թ. № 1

Սոցիալ-էթնիկական փորձի տեսակետից ևս հայկական համայնքը հեռու է արևելյանին հարազատ հոմոգեն, միատարր միավոր լինելուց:

Հայկական էթնոհոգերանությանը նույնքան խորթ է նաև արևմտյան ընդգծված անհատապաշտությունը՝ անհատի մակարդակին իջեցված (սինգուլյար) եսականությունը: Այստեղ ես-ն առավելապես չափվում է յուրայինների շրջանակներով /ընտանիք, ընկեր, բարեկայն, հարևան/, որն ի դեպ, արդյունք է դարեր շարունակ պետականության բացակայության և միաժամանակ նշանակալից ազգապահպան գործոն է ծառայել պետականության բացակայության դարաշրջանում:

Արևելյան կոլեկտիվիզմի և արևմտյան անհատապաշտության համակցման հայկական նման մտածելակերպն ու գործելակերպն այսօր ակնհայտ բացասական գործոն է դարձել, մասնավորապես, նորաստեղծ հանրապետության սոցիալ-քաղաքական կյանքում, բացասական գործոն՝ լայնային էթնոհոգերանական բարդությների ծևով:

Թերևս կլանայինը բնութագրովի իրքն արևելյան դասական կոլեկտիվիզմի աղավաղված յուրատեսակ, և համոզմունք հայտնվի այն մասին, որ հայկական մտածելակերպում, այնուամենայնիվ, իշխում է արևմտյան անհատապաշտական ոգին: Այդ է վկայում ստեղծագործական նտրի ակնհայտ ակտիվությունը նարդկային գործունեության անհատական ասպարեզներում՝ գիտության բնագավառում ու արվեստում, նույնիսկ սպորտի անհատական ծևերում: Գուցե նմանօրինակ մտածելակերպի հետ է առնչվում նաև հայոց ավանդական գործարական ոգին, մասնավորապես Ի.Կանտի կողմից բարձր գնահատված հայտնի առևտրական շնորհքը՝ իրքն ժամանակին ճանաչված մշակութային մեծ արժեքը:<sup>2</sup>

Այս ամենով հանդերձ, ապարդյուն է թվում հայի մեջ երկու հայ կամ արևելյան ու արևմտյան մտածելակերպ վիճակունիքը: Յայը և՛ իր պատմությամբ, և՛ մտածելակերպով /մենտալիտետ/ եղել և շարունակում է լինել Եվրոպացի, չնայած իեշտ չէ միաժամանակ Եվրոպական կեցվածք ընդունել և ապրել ասիական շրջապատում, առավել ևս՝ ասիական չափանիշներով աղքատության պայմաններում:

2 Стін Кант И. Антропология с практической точки зрения. Сочинения в 6-и томах, Т.4, М. 1966, кг 573.

Կանուր համեմատական վերլուծության ենթարկելով նվազական մի շարք ժողովարյուների՝ ֆրանհացիների, անգլիացիների, իսպանացիների, գերմանացիների և այլոց ազգային բնօւրագությունները՝ մեծ եամարտումով է արտահայտվում եայնքի մասին՝ իրքն “բանականությամբ օժտված և աշխատասեր ժաղովողի”: Այլ իմաստով նա դրականորեն է աարբերում եայերին նույնիսկ “ժամանակակից հույններից”: Իսկ “Եվրոպական բուրգերի ազգությունների” մասին պարզապես նկատմամբ է, որ նուանք “Երբեք չեն եղի և չեն կարող լինել այն, ինչ ամերածեան է որոշակի ժողովրդական բնավորություն ճառքերելու համար” (տե՛ս նույն տեղը, էց 572):

### § 3. Փիլիսոփայական մտքի տրամաբանական գարգացումը

#### ա. Անտիկ աշխարհ

Ավանդաբար դիցաբանությունից սերված առաջին ռացիոնալ համակարգը համարվում է փիլիսոփայությունը՝ հիւնարեն ֆիլեն (սեր) և սոֆիա (հմաստություն) բառերից: Դա սեր է հմաստության նկատմամբ առհասարակ, որը հետագայում իր շարունակությունն է գտել ինչպես զուտ փիլիսոփայական-գիտական համակարգերում, այնպես էլ մասնավոր գիտություններում: Բնականաբար, այդ առաջին չտարբերակված գիտելիքների աշխարհում հանակարգաստեղծի դերում հանդես է գալիս փիլիսոփայական գիտելիքը: Դա պայմանավորված է նրա առարկայական համընդօրնելում բնույթով: Ինչպես մանկական մտածողության կազմավորման պարագայում է փոքրիկը թեկուզ և իր աղքատիկ գիտելիքների պատառիկներից միահյուսում իրեն տրված այդ աշխարհը և իր տեղն այդ աշխարհում, այնպես էլ մարդկային ամեն մի մտածական ակտ միտում ունի որևէ հնարավոր ամբողջական տեսք ստանալ: Այս հմացարանական-հոգեբանական տրամաբանությամբ են ստեղծվել փիլիսոփայական կոչված դպրոցները իրարից անկախ քաղաքակրթության հնագույն օրրաններում Հին Չինաստանում, Հին Չնդկաստանում և, առավել կատարյալ ձևով, Հին Հունաստանում: Ստեղծվել են նրանք իրենց ելակետային գաղափարներով, որոնք հետագայում կարող էին անվանվել սկզբնանյութ, սկզբնատարր, ավելի ուշ՝ նախահիմք կամ Եվրոպական լեզուներով՝ սուլըստանցիա: Այդպիսի սկզբնատարրերի դերում են հանդես եկել Հին Հունաստանում և Հին Չնդկաստանում ջուրը, օդը, հողը, կրակը, իսկ Հին Չինաստանում՝ դրանցից բացի նաև փայտն ու մետաղը, այլ կերպ ասած՝ մարդուն շրջապատող և մարդու համար կենսալից նշանակություն ունեցող առարկաներից մեկը կամ մի քանիսը:

Ամենայն հավանականությամբ մարդու աշխարհաճանաչման և ինքնաճանաչման այդ մակարդակում դրանք ունեցել են ոչ միայն, գուցե նույնիսկ ոչ այնքան սկզբնանյութի կամ սկզբնատարրի, որքան կենցութային նշանակություն, ասել է, թե մարդու գոյության պայմանի նշանակություն: Իրավ, հմացարանական ռոմանտիկա կլինի ենթադրել, որ բնության հետ ունեցած առաջին իսկ մաքառումներում մարդն իր գոյության իրավունքը նվաճելու համար խորիել է այն մասին, թե ինչից է ստեղծվել աշխարհը: Արդեն ներկայացված «սկզբնանյութերի» օրինակը վկայում է, որ դրանք ոչ այնքան սկզբնանյութի, որքան մարդու կենսագոյության պայմանի նշանակություն են ունեցել և միայն

նման նշանակությամբ, այսինքն՝ օգտակար-կենսալից լինելու պատճառով կարող էին ստանալ նաև սկզբնանյութի նշանակություն:

Ավանդության համաձայն, օրինակ, առաջին հույն փիլիսոփա Թալեսը ջրի գաղափարը վերցրել է եգիպտական քրմերից, իսկ որ Սահարայի հարևանությամբ հայտնված եգիպտոսում ջուրը պետք է կենարար սկիզբ համարվեր, այդ մասին է վկայում այն փաստը, որ էին եգիպտական կուռքերից է եղան ոչ միայն Նեղոսը, այլև Նեղոսի ոչ այնքան հաճելի բնակիչ կոկորդիլոսը: Այդ պատճառով է այն զնոսվել և դարերին հանձնվել եգիպտական փարավոնների հետ միասին: Զրի նման կենարար հատկության բերումով է, որ այսօր էլ աֆրիկական որոշ ժողովուրդների համար կոկորդիլոսը շարունակում է սուրբ կենդանի դիտվել: Թերևս ծշմարտությունն այն է, որ ջոհ. օդի. հոռի և այլ-նի մեջ դեռևս չտարորոշված կերպով դումել են և՝ կեցության, և՝ հետագայում վերահիմաստավորված սկզբնանյութի գաղափարը: Ավելացնենք միաժամանակ, որ այդ դարաշրջանի մարդու համար սկզբնանյութի գաղափարը, սակավ գործնական հետաքրքրություն ներկայացնելուց բացի, մտածողության վերացարկնան շատ ավելի մեծ կարողություն էր պահանջում, որը դժվարությամբ կարող էր տրվել դարի մտածելակերպին: Այդ տեսակետից տեսական-փիլիսոփայական մտածողության տրամարանական զարգացման նոր աստիճաններ նշանավորեցին Անաքսիմանորեսի ապելլոնի (անորոշ) գաղափարը, Դեմոկրիտի աստոմը (անբաժանելի), պլատոնյան լոգոսը, Էլիթունն Արիստոտելի մոտ, իսկ Պյութագորասի թիվը չափի գաղափարի արձանագրումն է իրեւ ամեն մի իմաստության հիմք:

Նման գաղափարներն արդեն առավելապես սուրբտանցիոնալ նշանակություն են ստանում աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման գործում և ենթադրում են արստրահման շատ ավելի բարձր մակարդակ: Այդ տեսակետից յուրովի է իմաստավորվում Շերակիլիտի հիմնադրույթն այն մասին, որ աշխարհը հավիտենապես վառվող ու հանգչող կրակ է, կամ՝ միևնույն գետը հնարավոր չէ մտնել երկու անգամ: Այստեղ է տրված սուրբտանցիային շարժումները նշանակալից ներդրում էին դիալեկտիկական մտածողության կազմակորման ակունքներում (Շեգելի արտահայտութամբ՝ բացասական դիալեկտիկա):

Բոլոր դեպքերում, տեսական-փիլիսոփայական մտածողության հետագա զարգացման տեսակետից հունական հանճարի մեծագույն նվաճումներից են մոտև սեռային հասկացությունների (Եղոս) հայտնաբերումը և նրանց տարբերակումը առարկայական աշխարհից, իսկ եր-

բեմն նույնիսկ սուբստանցիոնալ կարգավիճակ (ստատուս) վերագրելը (Պլատոն), մտածողության տրամաբանական կառուցվածքի բացահայտումը (Արխստութել), մարդու՝ շրջապատի հետ ունեցած հարաբերություններում իմացաբանական ու արժեքային մոտեցումների իմաստավորման հանճարեղ փորձերը (ճշմարտության և բարիքի առնչությունները սոկրատեսյան դպրոցում, պրոտագորասյան “Մարդը բոլոր իրերի չափանիշն է” թեզիսը), գիտական գիտելիքի տարրերակումը առօրեականից (“կարծիքից”) և վերջապես՝ էության ամրագրումը իբրև փիլիսոփայական մտածելակերպի ամենաելակետային կատեգորիայի (Արխստութել): Այդ է վկայում այն փաստը, որ տիեզերակենտրոն (կոսմոցենտրիկ) համարվող անտիկ փիլիսոփայության ողջ պրոբլեմատիկան ներկայանում է մարդու տեսանկյունից և հանուն մարդու:

Այս իմաստով, առավել ևս, անտիկ փիլիսոփայության համար տիեզերակենտրոն և մարդակենտրոն հասկացությունները նույնքան հարաբերական են, որքան և այլուր: Ամենուր ինքնածանաշնանը կոչված նախամարդու համար թերևս ամենազարմանահրաշը և իր գոյության համար ամենակենսալիցն է համարվել շրջակա բնությունը և ամենից առաջ՝ երկինքը: Բոլորովին էլ անիմաստ չի լինի, եթե մարդու ինքնածանաշնումը սկսվեր հենց **երկնքից**, վերջինիս նշանակությունից մարդու և իր նմանների համար: Եվ միայն փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացմամբ է այդ ամենը գիտակցվել իբրև մարդու ինքնածանաշում: Այդ տեսակետից պետք է արժեքավորվի սոկրատեսյան, իսկ մինչ այդ արդեն դելֆյան տաճարին արձանագրված «ճանաչի՛ր ինքը քեզ» իմաստությունը: Այդպիսիք կարող են լինել մարդու և շրջապատի հարաբերակցության իմաստավորման, ասել է թե՝ աշխարհի փիլիսոփայական յուրացնան առաջին քայլերը:

Դիշնք, որ իին հունական մտածելակերպում բնությունն է դիտարկվում իբրև կատարելության ու ներդաշնակության տիպար մարդու և մարդկային հարաբերությունների կարգավորման համար: Իսկ ինքը՝ բնությունն, իր հերթին, բնութագրվում էր մարդու և մարդկայինի ամենաէական չափանիշով՝ **բարոյականության** հատկությամբ՝ բնությունը բարի է: Միաժամանակ, բարոյականը հունական կենսափիլիսոփայության մեջ, օրինակ՝ Պլատոնի մոտ բարձր է անգամ գեղեցիկի (եսթետիկականի) և ճշմարտության (իմացաբանական-տրամաբանականի) գաղափարներից: Իսկ Արխստութելն արդեն բարոյագիտությունը դիտում է իբրև **գործնական** (պրակտիկ) փիլիսոփայություն:

## բ. Փիլիսոփայությունը միջնադարում

Ավանդաբար Եվրոպական միջնադարը /5-14-րդ դդ./ դիտարկվում է իբրև քաղաքակրթության պատմության ամենահամեստ փուլը: Այն իրավ համեստ է նախորդ և հետագա դարաշրջանների համենատությամբ, համեստ առավելապես նորարական-ստեղծագործական /կրեատիվ/ տեսակետից: Մի կողմ թողնենք ննան փուլի կազմավորման սոցիալ-տնտեսական ու պատմական անհրաժեշտությունը և գուտ մեթոդաբանական տեսակետից նկատենք, որ գուցե և բացառված է այլ ընթացք, երբ մարդկային ստեղծագործական միտքը դատապարտված է գործելու տեսական-զաղափարական **մեկ համակարգի**, այն էլ կրեատիվ տեսակետից ամենաանարդյունավետ համակարգի՝ իրացիոնալ-կրոնականի բացարձակ **մենիշխանության** պայմաններում: Մարդկային ստեղծագործական ամենաառաջատար կարողությունը՝ ռացիոնալ մտածողությունը, կոչված է ծառայելու կրոնին: Այստեղ հավատը, որպես հոգևոր մեծագույն արժեք, տարանջատվեց բանականությունից և հակադրվեց վերջինիս: Այդ տեսակետից ավելի քան խոսուն է միջնադարյան մտածող Տերտուլիանոսի պնդումն այն մասին, թե հավատում եմ, որովհետև անհեթեթություն /աքսուրդ/ է: **Պատահական չէ**, որ այդ դարաշրջանի ամենառացիոնալ ու ամենահամընդգրկուն հոգևոր համակարգը՝ Փիլիսոփայությունը, դիտարկվեց իբրև կրոնի աղախին: Իսկ բնության մեծագույն կարողությունը՝ նորի արարման զորությունը, օտարվեց մայր հողից և վերագրվեց գերբնականին՝ աստվածայինին: Այսպես կազմավորվեց աշխարհի արարման միջնադարյան առասպելը՝ կրեացիոնիզմը: Բնությունը կորցրեց իր սուրստանցիոնալ ինքնությունը և արարված հայտարարվեց Աստծո կողմից: Անտիկ աշխարհի **տիեզերակենտրոն** մտածելակերպը փոխարինվեց **աստվածակենտրոնով** /թեոցենտրիզմ/։ Դունական Փիլիսոփայական ավանդույթըներով քանական կենդանի դիտարկվող մարդը հայտարարվեց Աստծո կերպարանքով ու ննանությամբ և Աստծո կողմից արարված մի էակ, որին և վստահված է բնության դեկավարության պատիվը: Բնության պաշտամունքը փոխարինվեց Աստծո պաշտամունքով, բնության օրինաչափ զարգացմանը փոխարինեց աստվածային հրաշագործությունը: «Աստված ստեղծել է աշխարհը ոչնչից», - այսպիսին է ննան հրաշագործությունների էությունն ու մեկնակետը: Այն ամրագրված է կրոնական բոլոր սուրբ գրքերում և հնչում է ամենուր, ընդհուած մինչև այսօր՝ հակառակ գիտության ու բանականության պահանջների, այդ թվում նաև մարդկային առօրեական ողջախոհության: Միանգամայն հարացատ աստվածաշնչյան մեկնակետին՝ միջնադարյան մարդաբանու-

թյունը մարդուն արարված համարեց Երկրային հողից և Երկնային-աստվածային սուրբ հոգուց: Մարդու միասնական բնական էությունը Երկատվեց հողեղեն-Երկրայինի և աստվածային-Երկնայինի: Նման Երկվության մեջ է տրված նրա վեհությունը-աստվածայինը և տկարությունը, զորությունն ու անզորությունը, Երջանկությունն ու տառապանքը:

Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ, թերևս, առավելապես խմացաքանական պրոբենատիկայում շատ թե քիչ կենսունակ գտնվեցին անտիկ փիլիսոփայության ավանդույթները: Մարդու իմացական գործունեության մեջ աստվածաշնչյան հայտնությանը ակնհայտ գերակայություն տալով հանդերձ, միջնադարյան մտածողներին հանգիստ չեր տալիս, մասնավորապես, իրական աշխարհում ոչ այնքան ակնհայտ ծևով տրված, իսկ հոգևոր աշխարհում մինչև իսկ կատեգորիալ մակարդակում ներկայացվող, ընդհանուրի առկայության փաստը: Եզակիի ու ընդհանուրի՝ իրականում գոյություն ունենալու հարցում միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ տարակարծությունները հասցրին Երկու նշանավոր հոսանքների, այն է՝ նոմինալիզմի /նոմինա-անուն/ և ռեալիզմի ծևավորմանը: Խոսքն այն մասին է, թե որքանով է հավաստվում տվյալ եզակի առարկայի, ասենք, առկա տրված սեղանի /որը կարող է նաև ժամանակի հաջորդ պահին գոյություն չունենալ/ կամ նույնքան եզակի մարդու, ասենք՝ Կարապետի գոյությունը, և իբրև ընդհանուր հասկացողություն սեղանի կամ առհասարակ մարդ հասկացության ռեալ գոյությունը: Ղծվար չէ նշմարել, որ այստեղ գործ ունենք իրական եզակի առարկաների և ընդհանուր հասկացությունների աշխարհների մասին արիստոտելյան ու պլատոնյան փիլիսոփայական ավանդույթների պայքարի հետ, որքան էլ միջնադարում դրանք լինեն կրոնական դոգմաների շուրջը ծավալված մտամարզանքների ծևով:

Թերևս միջնադարյան կրոնական մտածելակերպի համար ամենահուսալի մեթոդաբանական գենքը գտնվեց. դա անտիկ աշխարհից ժառանգված արիստոտելյան սիլլոգիստիկան էր: Կրոնական դոգմաների նկատմամբ տրամաբանական հավաստիություն ներշնչելու հանար ղժվար թե գտնվեին ավելի գորեն միջոցներ, քան չապացուցված, բայց սուրբ ճշմարտության տեղ մատուցվող ընդհանուրից մակաբերվող և մասնավորին վերաբերող ցանկացած պնդում:

Դեգելը կասեր՝ որտեղ սկսվում է կրոնը, այնտեղ վերջանում է փիլիսոփայությունը: Մեծ մտածողի պնդումն առավելապես արդարացված է այն իմաստով, որ կրոնական մտածելակերպում հավատոք ոչ միայն տարանջատված է գիտելիքից և ոչ միայն հակառված գիտելիքին, այլև վեր է դասված գիտելիքից:

Միաժամանակ ճշմարտությունից հեռու չէ նաև այն փաստը, որ ին-

քը փիլիսոփայական միտքը, որքան էլ այն գործի մեջ դժվարություններով ու խոտորումներով, իր զարգացումն է ապրել քաղաքակրթության գոյատևման բոլոր պայմաններում ու բոլոր ժամանակներում, այդ թվում նաև՝ ամենուր միևնույն կարգի չափանիշներով՝ առաջնորդվող միջնադարում:

Կրոնական բոլոր մշակույթներում արդեն միաստվածության գաղափարի կազմավորումը մեծապես նպաստել է կեցություն հասկացության շրջանակներում սուբստանցիայի գաղափարի հասունացմանը: Այս համգամանքը կարող է դիտարկվել իրեն կրոնական մշակույթի յուրօրինակ ծառայությունը փիլիսոփայության՝ որպես ռացիոնալ համակարգի գարգացման գործում:

Դայտնի է, որ նման գոյաբանական մեկնակետերով հանդերձ՝ կրոնական գաղափարախոսությունը ընդգծված մարդաբանական ուղղվածություն ուներ: Այսպիսի մթնոլորտում են կազմավորվել ու սրբագրովել մարդկային եռթյանը վերաբերող այնպիսի հուզառատ հոգևոր արժեքներ, ինչպիսիք են թեկուցք գերութանձաված ու գերսրբագործված սերն ու հավատը, խոճի, կարեկցանքի ու ապրումակցման (սօսրածանություն) զգացումները, այնկողմնայնության /տրանսցենդենտալի/ ու խորիրապնության պաշտամունքը, խոստովանությունը իրու ինքնավերլության ու ինքնարացահայտման՝ հետագա և ոչ մի դարաշրջանում իր նմանակը զգտած ինքնահաշվետվության ձև, և ոչ միայն դրանք: Դոգմուր այդ և նման կարգի շատ երևույթներ տարիներ շարունակ այնչափ սրբագործվեցին ու զարգացվեցին կրոնական սբեմի ներքո, որ հետագայում մեծապես դժվարացավ նրանց գործառնությունը աշխարհիկ մտածելակերպում ու գործելակերպում:

Թերևս քաղաքակրթության էվոլյուցիայի ժամանակակից փուլում և, հատկապես, մարդկության աշխարհայացքային զարգացումներում շատ ավելի ակնհայտ է այն դրամատիզմը, որը դարեր շարունակ գոյացել է մարդկային հոգու երկու ամենախոշոր նվաճումների՝ քանականության ու հավատի հակադրումով: Դակադրվեց հավատը ոչ միայն բանականությանը, այլև առօրեական ողջախոհությանը, այդ շրջանակներում, նույնիսկ բնությունից պարզված զգայական ճանաչողությանը: Մեծապես խորիդանշական է, որ արդեն ուշ միջնադարում հայտնաբերված հեռադիտակով եկեղեցու հայրերը լուսնի վրա լեռների ու ծորերի առկայությունը տեսնելուց հետո էլ պնդում էին, որ չեն հավատում, քանզի սուրբ գրքերը նման վկայություն չեն տալիս:

Նույնքան դրանատիկ վիճակում է միջնադարյան փիլիսոփայության մեծագույն կուռքերից ու սրբություններից մեկը հոչակված քարոյականը մարդկայինում: Այն այլևս բնական ներդաշնակության նմանակումը չէ, ինչպես կկարծեն անտիկ աշխարհում: Բարոյականն աստ-

վածային է և միայն աստվածատուր: Միջնադարյան մտածելակերպում մարդկայինում ու առավել ևս մարդկային հարաբերություններում բարոյականին շատ ավելի տեղ ու դեր է վերապահված, քան մարդկության պատմությանը հայտնի որևէ այլ դարաշրջանում: Սրբագրությել է բարոյականը այն աստվածացվելու եղանակով, դրանով իսկ աստվածացվել է նաև ինքը՝ մարդկայինը՝ նրանում փնտրելով ոչ միայն բարոյականի օբյեկտը, այլև, ըստ եռթյան նաև բարոյականի սուբյեկտը: Չե՞ որ մարդը, որքան էլ այն արարված լինի Աստծո կողմից, ի վերջո ինքն է պատասխանատու իր բարոյական վարքագծի համար: Անշուշտ, Սինալ Եռան վրա տրված աստվածային պատվիրանների մեջ է ամփոփված հումանիզմի բարձրագույն դրսևորումը միջնադարի կրոնավիճակի լիսովայական մտածելակերպում: Փույթ չէ, որ այդ դարում ինկվիզիցիան ևս դիտարկվել է իրեն հումանիստական ակտ... 1600թ. Զ.Բրունոն կենդանի հանձնվեց խարույկին՝ հանուն /սատանայականից/ նրա հոգու փորկության:

Բոլոր դեպքերում միջնադարը պատկանում է համայն մարդկության քաղաքակրթությանը, այդ թվում նաև՝ հայ ժողովրդի պատմությանը, թեկուզ և հայությունը ինկվիզիցիայի դարաշրջան չի ապրել:

#### գ. Փիլիսոփայությունը հայ միջնադարում

Թվում է՝ աներկրայելի է այն ճշմարտությունը, որ հայկական փիլիսոփայական ավանդույթների կազմավորումը իրականացվել է ենց միջնադարում: Այստեղ է, որ աշխարհագրական դրվագքի բերումով ոչ բարեհաջ էրնոմշակութային շրջապատի ճնշման ներքո իր հնագույն հայրենական հողին գանված մեր ժողովուրդը դատապարտված է եղել իր գոյատևման հիմքերը փնտրել ոչ այնքան սոսկ իր վար ու ցանքով կամ նույնքան երկրային արարումների շեն ու շնորհով հարմարվելու առօրենական պայմաններում, որքան կեցութային շատ ավելի խորը օրինաչափություններում, մարդկայինի առավել վեհ հոգևոր արժեքներում և հոգևորի մեջ ամենահոգևորում փիլիսոփայականում: Չե՞ որ ամենից առաջ այստեղ է տրված համամարդկային փորձում ամրագրված իմաստությունը՝ անցողիկի ու մնայունի, բանականի ու ոչ բանականի, քաղաքակրթության ու վայրագության տարրերությունը ճշմարտության ու բարոյականի արժեքը արժանապատիկ համակցելու պայքարում: Այն ժամանակներից էլ ակնհայտ է, որ հայրենագուրկ ու օտարածին ցեղերի համար մշտապես է եղել /և այսօր էլ դեռ կա/ միայն մեկ փիլիսոփայություն՝ փիլիսոփայամերժ փիլիսոփայությունը՝ ուրիշների հողն ու ջուրը բռնագրավելու թրի ծայրին տրված փիլիսոփայությունը:

Առաջին հերթին, նման արտաքին կոչված ժամանակատարածային դժվարամարս գործուներն են, որ մեր ժողովրդին դարձել են խորհուրդ, վիկիսոփայող ժողովուրդ, մեր մշակույթը՝ վիկիսոփայող մշակույթը: Գուցե նաև դրանով է պայմանավորված նրա կենսունակությունն ու երկարակեցությունը: Այս ամենին գումարվել է հայկական հողում հարյուրամյակներով երկարածզված ազգային աետականության բացակայությունը, որն, իր հերթին, յուրովի փոխհանդուրժողականության մթնոլորտ է ստեղծել հայոց հոգևոր կյանքում միջնադարի առանցքային հիմնահարցի կրոնականի և աշխարհիկ մտածելակերպի միջև: Նման հանգամանքների բերումով չեն արդյոք, որ, ի տարբերություն եվրոպական միջնադարի, հայկական միջնադարում կրոնականի ու կերականի հակամարտությունները չեն հասցել ազատամիտների ողջակիզմանը:

Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է այն փաստը, որ հայկական վիկիսոփայական միտքը ոչ մի դարաշրջանում այնպիսի բարձր մակարդակ չի ապահովել, ինչպես միջնադարում, առավել ևս վաղ միջնադարում: Այստեղ է, որ հայ ժողովուրդը համաշխարհային վիկիսոփայական մտքի պատմության մեջ է մտել 5-րդ դ. մտածող Ղավիթ Անհաղթով: Առավել ևս հատկանշական է, որ այդ հնարավոր է դարձել ժամանակի հունական վիկիսոփայական դպրոցների հետ սերտ առնչությունների պայմաններում՝ հուսալի կամուրջ ստեղծելով արևելյան և արևմտյան մշակույթների միջև:

Եվ վերջապես, այս դարաշրջանն է, որ նարեկացիական հեռահար խոհականությունն է հաղորդել հայոց պոետական խոսքին, վիկիսոփայական թախիծով համակել հայերենախոս երգն ու արվեստը:

## գ. Վերածնունդ

14-16-րդ դարերում Եվրոպան վերածնունդ ապրեց, ամենից առաջ, աշխարհայացքային իմաստով. արմատական տեղաշարժեր տեղի ունեցան աշխարհակառուցվածքի և այդ աշխարհում մարդու տեղի ու դերի մասին եղած պատկերացումներում: Բնականաբար, այն ուղղակի թե անուղղակի կերպով ուղղված է միջնադարի դեմ, միջնադարում թագավորող հոգևորի ամենաանպտուղ տարատեսակի՝ կրոնի մենիշխանության դեմ: Վերածնունդը վերադարձ է նշանակում բնական ներդաշնակության հենքի վրա կազմավորված անտիկ աշխարհի մտածելակերպին: Առավելապես այդ հայեցակետով է արդարացված նրա վերածնունդ կոչելը, ինչպես նաև հովանականի գաղափարի առնչումը տվյալ դարաշրջանի հետ: Անշուշտ, հումանիզմը՝ մարդու ու մարդկա-

յինի պաշտամունքը, չի կարող մարդկության պատմության անկապտելի նասը չկազմել նրա էվոլյուցիայի բոլոր փուլերում: Բացառված է մարդկության առաջնաբացն առանց մարդասիրության հրամայականի: Տեսանք, որ այն իր արտահայտությունն է գտել նաև հաճախ մեծապես մարդասույաց դիտարկվող միջնադարում ոչ միայն հոգու ու հոգևորի սրբագրության ձևով /թեկուզ և մարմնականի «զնդանում»/, այլև այլախոհներին ողջակիզման եղանակով՝ հանուն «հոգու փրկության»:

Վերածննդի պատկերացումներում մարդը ոչ միայն բնատուր էակ է, բնության ծնունդն ու մասը, այլև տերն ու արարողը, վերաստեղծողը բնության: Մարդկության պատմության մեջ առաջին անգամ հրապարակավ աշխարհայացքի մեկնակետի դերում հանդես է գալիս հենց ինքը՝ մարդը, աշխարհայացքի պահանջատերն ու կրողը, մարդը, բայց ոչ զարմանահրաշ տիեզերքը և ոչ էլ միջնադարյան «աշխարհաստեղծ» Աստվածը: Կուռքը վերածննդի մարդն է՝ իրու օրինական ծնունդը բնության, հոգով ու նարմնով ներդաշնակված մարդը, իր այդ ներդաշնակությամբ խաղաղված մարդը, խաղաղված բնության գրկում, շաղախված հոգին նույնքան խաղաղված ու իր պոետական ծաղկունքում հայտնված մարմնականում: Այսպիսին է պատկերվում մարդը վերածննդի ստեղծագործական որոնումներում, ստեղծագործականի մեջ ամենաստեղծագործականում՝ արվեստում: Դիշենք Զորջոնեի «Քնած Վեներան», պարուրված բնության մայրական գգվանքով, հոգու մանկական անորոշով նույնքան ինքնարավությամբ արբեցած կենսալից մարմնականում:

Այսպիսին է իր երկնային տրամսենդենտալ /այնկողմնային/ կացությունից երկրային հռչակված մարդը վերածննդի սեկուլյարիզացված /կրոնազուրկ, աշխարհիկ/ պատկերացումներում: Պատահական չէ, որ հենց այդ պատմական ժամանակահատվածն է բնութագրվում իրու անտրոպոցենտրիկ /նարդակենտրոն/ դարաշրջան, չնայած այն բանին, որ փիլիսոփայության և առհասարակ մարդկային հոգևոր նշակույթի ելակետն ու առանցքը մշտապես եղել և չի կարող չլինել հենց ինքը՝ մարդը:

Վերջապես, խորհրդանշական է, որ վերածննդի մարդ-արարիչը նմանարկում է ոչ այնքան Աստծո Կողմից արարվածները, որքան հենց իրեն՝ առարումն աստվածային: Նույնքան խորհրդանշական է, որ մարդու ստեղծագործական կոչման այդօրինակ պաշտամունքը զուգորդվել է էսթետիկականի, գեղեցիկի կուրքի հետ, մարդու ստեղծագործական կարողությունների մեջ ամենաստեղծագործականի՝ արվեստի հետ:

Աշխարհի ու մարդու մասին այսօրինակ պոետական ներշնչանքով են խոսել ու գործել Դանքեն ու Պետրարկան, Ռաֆայելն ու Լեոնարդո

դա Վինչին, ազատամտության նման մթնոլորտում են դրվել ժամանակակից բնագիտության հիմքերը Կոպենհակոսի «Միջերական» արևակենտրոն հեղաշրջումով, Զորդանո Բրունոյի բազմակերպ աշխարհների ու պանթեստական գաղափարներով: Այստեղ են սկզբնավորվել մարդոր հոգևոր աշխարհի ու հասարակական կյանքի հետագա զարգացումներին վերաբերող տեղաշարժերը՝ ռեֆորմացիան ու ուտոպիստական-սոցիալիստական ուսմունքները, բանականությունը բնությանն առնչելու համոզմունքն ու բնական իրավունքի որոնումները:

Այս ամենի իրական բովանդակության առավել համակողմանի բացահայտումը հնարավոր դարձավ նոր դարաշրջանում:

## Ե. Նոր և նորագույն դարաշրջան

17-րդ դարը առաջին ամենաարմատական հեղաշրջումն էր քաղաքակրթության պատմության մեջ: Դրանով սկզբնավորվեց այսպես կոչված նոր դարաշրջանը, այն, ինչ երբեմն բնութագրվում է իբրև նորենիզմ. Վերակերպարանափոխումն ու վերակառուցումը այն ամենի, ինչով ապրել է մարդկությունը մինչ այդ դարաշրջանը: Դա վերակառուցում է ամենից առաջ մարդկության սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններում, որը նշանավորվեց առաջին բուրժուական հեղափոխություններով Նիդեռլանդներում և Անգլիայում: Խախկին ավատական հարաբերություններուն մեկննդիշտ տեղի տվեցին կապիտալիստականին: Մոդեռնիզմը վերակերպարանափոխում ու վերակառուցում է առավել ևս մարդկանց հոգևոր աշխարհում, երկնայինի ու երկրայինի մասին, ինչպես նաև մարդու՝ իր մասին ունեցած պատկերացումներում: Այլ կերպ ասած՝ դա ամենից առաջ աշխարհայացքային հեղաբեկում էր և բոլոր կարգի արմատական հեղաբեկումների առանցքը կազմող փիլիսոփայական հեղաբեկում: Պատահական չէ, որ նոր դարաշրջանի գաղափարական դրոշակակիրները դարի առաջավոր մտածողներից փիլիսոփայող գործիչներն էին՝ Ռ.Դեկարտը Ֆրանսիայում և Ֆ.Բեկոնը Անգլիայում: Արդեն Դեկարտի «Մտածում եմ, ուրեմն կամ» /cogito, ergo sum/ նշանավոր հիմնադրույթի մեջ է տրված իին ու նոր դարաշրջանների ջրբաժան գիծը, ինչպես գոյաբանական, այնպես էլ մարդաբանական, գուցե նույնիսկ իմացարանական ու մեթոդաբանական իմաստներով: Նման մեկնակետը այլևս երկնայինով չի պայմանավորում մարդու գոյությունը. մարդն ինքնաբավ մեծություն է և այդ ինքնաբավության առանցքը նրա մտածելու-խորհելու կարողությունն է: Վերջինս, իր հերթին, այլևս կարիքը չունի ոչ աստվածային իմաստության, ոչ էլ, առավել ևս, հավատի: Կարելի է կասկածել ամեն ինչին, բացի նրանից, որ կասկածում եմ, եթե կասկածում եմ, ուրեմն՝

մտածում եմ, եթե մտածում եմ, ուրեմն կամ: Ազատամտության այսպիսի խառնարանում է կազմավորվել միջնադարի դեմ գենք ծառայող դեկարտյան մեթոդաբանական նորահայտ գենքը՝ կասկածանքը:

Գաղափարական-աշխարհայացքային գարգացումների միևնույն տրամաբանությամբ է ծնունդ առել այս անգամ արդեն Ֆ.Քեկոնի նույնքան հեղաշրջիչ հիմնադրույթը՝ «Գիտելիքը ուժ է»: Ըստ եւրեյան դրանով է վերջ հայտարարվել գիտելիքի ու հավատի բազմադարյան հակադրությանը և հավատ ընծայվել գիտելիքի՝ ոչ միայն սոսկ իրև հոգևոր արժեքի, այլև որպես մարդկային առարկայական գործունեությունը գորացնելու միջոցի նկատմամբ: Իրենց հերթին դարի նյուտոնյան հայտնագործությունները հնարավոր դարձրին ստեղծել աշխարհի արածին գիտական պատկերը: Այս ամենով XVII դ. կոչվեց նաև գիտական հեղափոխության դարաշրջան: Դրանով իսկ արմատապես վերափոխվեց մարդկության աշխարհայացքային-փիլիսոփայական զարգացումների կեցութային դաշտը: Եթե անտիկ աշխարհում փիլիսոփայական մտքի կազմավորման ակունքներում ելակետային նշանակություն ուներ առասպելաբանությունը, միջնադրում փիլիսոփայական միտքը ապավիճում է կրոնականին, իսկ վերածննդի դարաշրջանում առավելապես արվեստին, ապա սկսած նոր դարաշրջանից՝ փիլիսոփայական մտքի կազմավորման ամենաառաջատար դարբնուզներից է դարնում գիտությունը և մեծապես գիտության առաջընթացով է պայմանավորվում փիլիսոփայական մտածողության իմացարանական-մեթոդաբանական կարողությունը: Նկատենք, միաժամանակ, որ դարի ամբողջական փիլիսոփայական պատկերը՝ արժեքայինի և հնացարանականի միասնության խնդիրն ապահովվում է փիլիսոփայական մտածողության կեցութային դաշտի առաջատար բաղադրատարրով: հասարակական կյանքում, մարուկային հարաբերություններում տեղի ունեցող արմատական տեղաշարժերով:

Եվ այսպես, գիտության դարը փիլիսոփայության համար նշանավորվեց իմացարանական պրօբլեմատիկայի աննախադեպ ակտուալացմանը: Միջնադարյան սխոլաստիկայի ու դոգմատիկ մտածողության դեմ մաքառումներում արժեքավորվեցին միաժամանակ ինչպես փորձնական գիտության հիմքը կազմող էնակերպիկ մտածելակերպը, այնպես էլ նորելուկ բնագիտության մեջ իր հաստատում տեղը նվաճած մաթեմատիկական ուսումնասիրությունների ռացիոնալ կարողությունը: Բնության գիրքը գրված է մաթեմատիկական լեզվով, - ռացիոնալիզմի գաղափարն այսպես էր հոչակել արդեն Գ.Գալիլեյը:

Ենպիրիզմի դրոշակակիր Ֆ.Քեկոնը միջնադարում սխոլաստիկայի գենք դարձած արիստոտելյան սիլլոգիտիկային հակադրեց փորձից ելնող ինդուկտիվ տրամաբանությունը:

Բնությանը տիրելու համար այն ճանաչելու և գիտելիքը մարդկային պրակտիկ գործունեությանը ծառայեցնելու միևնույն նպատակով նաթեմատիկական գիտելիքը ծզգրիտ գիտելիքի տիպար հայտարարեց Ռ.Դեկարտը՝ 17-րդ դ. ռացիոնալիզմ հիմնադիրը: Նա նաև նաթեմատիկոս էր, անալիտիկ երկրաչափության ստեղծողը:

Փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայի հարստացման տեսակետից այս դարաշրջանը առավել մեծ չափով արժեքավորվեց այն տեսակետից, որ ինացարանությունից ակնհայտ կերպով առանձնանում և տեսական-փիլիսոփայական մտածողության ինքնուրույն բնագավառ է դառնում մեթոդաբանություն ոչ թե որպես մեկ այլ հերթական արվեստ, այլ արվեստ ստեղծելու արվեստ: Այդ գաղափարն իրուն հեռահար գործողության նշանարան է տրված արդեն Ֆ.Բեկոնի «Նոր օրգանոնում» և Ռ.Դեկարտի նաթեմատիկական հենքի վրա միասնական գիտական մեթոդ ստեղծելուն վերաբերող որոնումներում:

Գիտությունը այնպիսի տեղ գրավեց նոր դարաշրջանի գաղափարական-աշխարհայացքային զարգացումներում, որ արդեն հաջորդ՝ 18-րդ դարում հանում գիտության Լուսավորչության բննադատության առարկա դարձավ ոչ միայն միջնադարյան մտածելակերպը, այլև հենց 17-րդ դարի փիլիսոփայությունը իր մոտահայքցողական, վերփորձական ուղղվածության պատճառով: Այստեղ բանականության պաշտամունքը սահմանափակվեց զուտ գիտական բանականության շրջանակներով: Լուսավորիչների /Կոլտեր, Ռուտո, Դիրոր, Դալամբեր/ և ուրիշներ/ ջանքերով գիտությունը դուրս հայտարարվեց համալսարանական-ակադեմիական շրջանակներից և պատմության մեջ առաջին անգամ խիզախ փորձ կատարվեց այն հրամցնել լայն մասսաներին: Այդ նպատակով ֆրանսիական մեծ մտածող՝ Ռ.Դիրոյի գլխավորությամբ կազմակերպվեց նշանավոր «Ենցիկլոպեդիայի» հրատարակումը:

Այդ ամենը, այնուամենայնիվ, միայն մասսամբ արդյունավետ գտնվեց միջնադարում հարյուրավոր տարիների ընթացքում ստեղծված հոգևոր կուռքի՝ աստվածապաշտության դեմ ծավալված նաքառություններում: Աստծո բացարձակ իշխանության մասին ուսմունքից՝ թե-հզմից /թօս - հունարեն աստված/ աթեհզմին՝ աստվածամերժությանը անցում կատարելու համար ազատանտության առաջին մեծագույն առաջընթացը դրսևորվեց Աստծո իրավունքները միայն աշխարհի արարնան ակտով սահմանափակելու ծևով. Աստված ստեղծել է աշխարհը, որից հետո վերջինս զարգանում է իր սեփական օրինաչափություններով: Այլևս չի գործում պնդումն այն մասին, թե ծառից տերևն անգամ չի ընկնի առանց Աստծո ինացության ու թույլտվության: Այս նոր մտածելակերպը հայտնի է դեհզմ /լատիներեն deus - աստված/

անվամբ: Դեիզմի ջատագովներն են եղել դարաշրջանի խոշորագույն մտածողներ Վոլտերը, անգլիացի Թոլանդը, ամերիկացի Զեֆերոնը և ուրիշներ: Դայ իրականության մեջ աշխարհայացքային նման կողմնորոշումներ է ունեցել, մասնավորապես, Մ.Նալբանդյանը:

Ազատամտության նմանօրինակ ոչ արմատական, բայց դարի համար առաջադիմական լուծում է եղել Աստծո և բնության նույնացումը՝ պանթեիզմ /ամենաաստվածայնություն/ անվամբ: Տեսական - գաղափարական նման համակարգի ներկայացուցիչն է 17-րդ դարի հոլանդական փիլիսոփա Սպինոզան, որը բնությունը նույնացնում է Աստծու, Աստծուն՝ բնության հետ: Դատագայում գերմանացի փիլիսոփա Լ.Ֆոյերախը կասեր՝ Սպինոզայի Աստվածն անգամ աթեիստ է: Բոլոր դեպքերում, դեիզմ և պանթեիզմ կոչվածները յուրօրինակ կանուրջ ծառայեցին հետագայում թեիզմից աթեիզմին անցնելու համար:

Առաջին անգամ ազատամտությունը նման տրամաբանական ավարտի՝ աթեիզմի համգեց 18-րդ դարի ֆրանսիական տեսական-գաղափարական համակարգերում՝ ի դեմք Դ.Դիդրոյի, Պ.Շոլեախի, Լամետրիի և այլոց: Վերջիններիցս առավել արմատական գտնվեց ժամանակին Աստծո սեփական թշնամի հայտարարված Շոլեախը: Ֆրանսիական ավանդական ազատամտության երկրպագու, ծագումով գերմանացի Շոլեախը հրապարակավ, առանց երկմտելու հայտարարեց, որ Աստծո գաղափարը հորինված է, այն էլ անհաջող կերպով է հորինված, որ այն ավելին չէ, քան պատահարի արդյունք, արդյունք տգետի /ապուշի/ և շառլատանի հանդիպման: Եթե այդ տեղի չունենար, մարդկությունը կարող էր խուսանավել կրօնականից: Ի հակադրություն Վոլտերի, որի կարծիքով, եթե նույնիսկ Աստված չիներ, անհրաժեշտ կիներ այն հորինել իրեն հասարակության բարոյական հիմքերը պաշտպանելու միջոցի, Շոլեախը գտնում է, որ միանգամայն հնարավոր է և նույնիսկ ավելի անկեղծ կգտնվի աթեիստների հասարակությունը: Նրա համոզունքով, երբ երկրային մարդը տրվում է իր նույնքան երկրային թուլություններին, շատ ավելի մտահոգվում է այն քանի համար, թե արդյոք լակեր դրան անցքից չի նայում, առանց մտաբերելու ամենատես Աստծո գոյությունը: Ստացվում է, որ լակեր բարոյական ավելի մեծ հեղինակություն ունի, քան ավանդաբար բարոյականի համար «ներքին ոստիկան» համարվող աստվածայինը:

Աթեիստական մտածելակերպի ծևագորումը էապես չսահմանափակեց կրօնականի հնարավորությունները ոչ միայն մարդկության բարոյական-աշխարհայացքային կողմնորոշումներում, այլև առավել արմատական պրոբլեմներում՝ աշխարհի սուբստանցիոնալ ըմբոնումներում:

Կրոնի էության հետագա մեկնարանություններում ուշադրության է

արժանի, մասնավորապես, XIX դ. գերմանացի մտածող L. Ֆոյերախի տեսությունն այն մասին, որ կրոնը պատահարի գործ է և ոչ է աննութություն։ Այն մարդու ինքնաճանաչման պատմական անհրաժեշտությանք ծնունդ առաջ նույնքան անհրաժեշտ փուլ է։ Սարդու գերազույն հոգսը ինքը՝ մարդն է։ Իրեն ճանաչելու համար նա իր ննանությանը ստեղծել է Աստծո գաղափարը, նրան Վերագրել իր լավագույն հատկությունները՝ գորությունն ու իմաստությունը և օժտել դրանք անսահմանության հատկությանը։ Արդյունքում, երբ մարդը օգնություն է աղերսում Աստծուց, աղերսում է ինքն իրեն։ Ուրեմն ոչ թե Աստված է ստեղծել մարդուն իր ննանությանք, այլ մարդը՝ Աստծուն իր կերպարանքով ու ննանությանք։ ճանաչելով Աստծուն, մարդը ճանաչում է ինքն իրեն։ Ուրեմն աստվածաբանությունը շրջապատ մարդաբանություն է։ Իսկ աստվածները, որպես կանոն, ծնվում են նկուղներում, դատապարտյալների ու անօգնականների աղերսանքներում։

Ֆոյերախյան այս գաղափարները հետագայում և՝ իմացարանական-հոգեբանական, և՝ սոցիալ-մշակութային տեսանկյուններով իրենց առավել հետևողական գարգացումները գտան մարդասիստական փիլիսոփայության մեջ, քայլ և գործնականորեն առայսօր էլ մնացին միայն տվյալ և համանման գաղափարական դրկորինաներում իբրև կրոնականի տեսական և միայն տեսական ըմբռննան հնարավոր տարրերակ։ Գործնական կյանքում կրոնականն ունի իր և միայն իրեն հասուկ տրամաբանությունը։

XIX դ. փիլիսոփայական պրոբլեմատիկան ընթացավ առավելապես իմացարանական-մեթոդաբանական և սոցիալ-գաղափարական որոնումների շրջանակներում։ Մասնավորապես, գերմանացի խոշորագույն մտածող Ի. Կանտի շնորհիկ վճռական տեղաշարժ տեղի ունեցավ տեսական-փիլիսոփայական ուսումնասիրություններում։ իմացարանական պրոբլեմատիկան առաջնայնություն ստացավ գոյարանականի նկատմամբ։ Փիլիսոփայական խորհրդաժողությունների կենտրոնում հայտնվեց սուբյեկտը։ իմացության ապարատի որպիսությունը պայմանավորվեց ոչ այնքան իմացության օբյեկտով, որքան իմացության սուբյեկտով։

Մեթոդաբանության բնագավառում Կանտի ծառայություններից ամենաուշագրավն է նրա անտիմիաների մասին ուսմունքը, որը տեսական մեկնակետ ծառայեց հեգեյան դիալեկտիկայի ստեղծման համար։

Դեգելի ուսմունքում, թեկուց և միայն հասկացությունների աշխարհում, հիմնավորվեց համոզմունքն այն մասին, որ շարժումը, ամենից առաջ, ինքնաշարժում է և որ շարժման ու զարգացման աղբյուր պետք է փնտրել հասկացությունների ներքին հակասությունների մեջ։

Նոր և նորագույն դարաշրջանի փիլիսոփայական մտքի զարգացումներն իրենց համգրվանը գտան ի դեմք մարքսիստական փիլիսոփայության: Այստեղ են ամփոփված նախորդ փիլիսոփայական ուսմունքների թե՛ գոյաբանական, իմացաբանական, թե՛ մեթոդաբանական, սոցիալ-մշակութային բոլոր արմատական տեղաշարժերը՝ սկսած ֆրանսիական ու անգլիական ուստոպիստական սոցիալիզմից, 17-րդ և 18-րդ դարերի մարդաբանական ուսմունքներից, վերջացրած ֆոյերբախյան մարդաբանական մատերիալիզմով ու հեգեցյան դիալեկտիկայով:

Անկախ նրա հետագա զարգացումներից, այսպես կոչված, «մարքսիզմի զարգացման» լենինյան փուլից, այս փիլիսոփայությունը թերևս պետք է ճանաչվի իրևս տեսական-փիլիսոփայական մտքի էվոլյուցիայի կոռուպցիատիվության տեսակետից ամենատիպական օրինակներից մեկը:

Դա մի համակարգ էր, որտեղ փորձ է կատարվում տեսական-փիլիսոփայական նախադրյալները հանգեցնել իրենց «վերջնական» զարգացումներին կամ, ինչպես սարկազմով կնկատեր նախկին մարքսիստ, իսկ հետագայում պրագմատիստ ամերիկյան փիլիսոփա Ա. Ջուկը, մարքսիզմի տեսակետից արդեն բնության զարգացման կառուցվածքում տրված է կոմունիզմի հաղթանակի հնարավորությունը: Իսկ Ջուկի մեր ժամանակի հայրենակացները այսօր կոչ են անուն Սարքսին փուլել մարքսիզմից: Այս և նման երևույթներն արդեն տեսական-փիլիսոփայական միտքը դուրս են բերում նորագույն դարաշրջան, որտեղ օրինաչափության ուժ են ստանում հոգևոր բոլոր կարգի արժեքները, այդ թվում նաև՝ տեսական-փիլիսոփայական դոկտրինաների զարգարացնացումն ու նույնիսկ քաղաքականացումը:

## գ. XX դ. փիլիսոփայական այլընտրանքները

XX դ. հեռու է սոսկ միայն ժամանակագրական երևույթ լինելուց փիլիսոփայության համար: Պրոբլեմատիկայի ու մտածելակերպի տեսակետից այս ժամանակահատվածի փիլիսոփայական միտքը նույնքան յուրօրինակ ու ինքնաբավ նկարագիր ունի, ինչպես փիլիսոփայականը անտիկ աշխարհում, միջնադարում կամ նոր ու նորագույն դարաշրջանում: Դա քաղաքակրթության էվոլյուցիայի այն հատվածն է, որտեղ ամենաարմատական հեղաբեկումներն են տեղի ունեցել մարդկության կենսագոյության բոլոր կարևորագույն ոլորտներում: Դասարակական կյանքի իիմքը կազմող տնտեսական հարաբերությունների ամնախաղթապահ զարգացումները, համաերկրային տնտեսական փոխկապակցված կառուցյան ծևակորումը, համապատասխանաբար սոցի-

ալ-քաղաքական այն վերակերպարանափոխումները, որոնք հետագայում կկոչվեին ինձերիալիզմ, դրանց ուղեկցող ամբողջատիրական /տոտալիտար/ դեֆորմացիաները ռասայական /ֆաշիզմ/ կամ սոցիալ-գաղափարական /կոմունիզմ/ դրոշի ներքո, և այս ամենի հենքի վրա՝ երկու համաշխարհային աշխարհակործան պատերազմները. այսպիսին է սոցիալ-տնտեսական այն դաշտը, որն իր փիլիսոփայական իմաստավորման աղերսն էր ակնկալում: Պատկերն առավել ամբողջական կլինի, եթե հիշենք, որ այդ տարիներին է մարդկային միտքը թափանցել ատոմային ու սուրատումային աշխարհը, ինչպես նաև տիեզերական տարածքներ, և այդ ամենի վերաբերյալ գիտելիքները վերածվել են տեխնիկայի ու ծառայում են ոչ այնքան մարդկության գոյատևմանը, որքան՝ կործանմանը: Այս ժամանակահատվածում են ստեղծվել առայսօր մարդկությանը հայտնի աշխարհի երեք գիտական պատկերներից երկուսը՝ քվանտառելյատիվիստական ու սիներգետիկական պատկերները:

Ակնհայտ է, որ էապես փոխակերպվում է փիլիսոփայական մտածողության լեցութային դաշտը: Դժվար թե XX դ. հանար շարունակեն մեթոդարանական ուղղությունից ծառայել այն իմաստությունները, որոնք նշակվել են նախորդ դարաշրջանների տեսական-գաղափարական գինանոցներում, թեկուզ լինեն դրանք նոր դարաշրջանն ավետող ռացիոնալիզմը կամ նրա ծայրագույն դրսարումը դիտարկվող հեգեյան դիալեկտիկայով համեմված պանլոգիզմը, նույնքան սրբագրծված առաջադիմության ու լուսավորչության գաղափարներն ու գիտական գիտելիքի ամենազորության մասին ոռմանտիկ հարցադրումները: XX դ. բազմաբարդություններին ընդառաջ շատ ավելի փխրուն գտնվեցին նախորդ դարերում մշակված սոցիալ-փիլիսոփայական դրվագինաները, այդ թվում նաև, թվում է, թե արդեն մեծ հեռանկար խոստացող մարքսիստական սոցիալական փիլիսոփայությունը, ինչպես նաև պոգիտիվիզմի բազմաթերզու դրույթներով հրանցվող փիլիսոփայամերժ փիլիսոփայությունը:

Եթե ընդհանրապես իմաստալից է փիլիսոփայական դարաշրջանների կամ գուցե ավելի ստույգ՝ փիլիսոփայական գումարվում ունեցող դարաշրջանների գոյությունը, ապա XX դ. մեծապես խորհող-փիլիսոփայող դարաշրջան է թեկուզ և արդեն նշված պատճառներով, որ այս դարի հեղաքեկումները նմանը չունեն մարդկության պատմության և ոչ մի հատվածում: Իսկ այդպիսի պայմաններում էապես փոխվում է փիլիսոփայության տեղը ու դերը մարդու հոգենոր աշխարհում. մարդը դառնում է անհամենատ ավելի փիլիսոփայող կենդանի, քան երբեւ եղել է: Եվ դա, ամենից առաջ, այն պատճառով, որ XX դ. զավակ հանդիսացող գլոբալացման գործնթացներում համայն մարդկությունը

ԱԵՐԱԳԱԿԱՆ ՍՈՒՐԵԼԿՄԻԾ ԴԱՐԱՆՈՒՄ Է ԵՐԱԿԱՆ ՍՈՒՐԵԼԿՄ ՎԻԼԻՍՈՎԻԱՅՈՒ-  
ԹՅԱՆ ԻԱՆԱՐ: Բոլոր դարաշրջաններում վիլիսովիաները խոսել են  
մարդու անունից առհասարակ, եթե դեռ մարդը իրականում եղել է  
առավելապես աշխարհագրական, մշակութային, ազգային-էթնիկա-  
կան կամ սոցիալ-քաղաքական միավոր: Այդիսի պայմաններում,  
բնականաբար, մարդկային արժեքները՝ լինեն դրանք կյանք թե մահ,  
երջանկություն թե դժբախտություն, շատ ավելի վերաբերում էին ննան  
ատոմար միավորներին, քան թե մարդկությանն առհասարակ: Այսօր  
արդեն, գլոբալացնան դարաշրջանում, մարդկային կենությաին ամե-  
նաարժատական գործոնը՝ կյանքի և նահկան հիմնահառցը, վերաբ-  
րում է ոչ միայն, գուցե նույնիսկ ոչ այնքան անհատական կամ կոլեկ-  
տիվ միավորներին, լինեն դրանք նույնիսկ էթնիկական կամ սոցիալա-  
կան խմբեր, որքան համայն մարդկությանը: Անհատական կամ խմբա-  
յին մակարդակում մահը ոչ միայն դժբախտություն է, այլև հաճախ  
նաև պայման հաջորդ սերունդների գոյատևման համար: Մարդկային  
քաղաքակրթության արշալույսին մարդակերությունը /կանհրալիզմ/  
ծերերին, հիկանդներին, նույնիսկ հոյ կանանց խժուելը երբեմն անհ-  
րաժշտություն /այդ իմաստով նաև բարոյական/ է եղել ցեղի գո-  
յատևման համար: Այսօր արդեն ջերմամիջուկային պատերազմով կամ  
էկոլոգիական ցնցումներով պարտադրված մահը այլևս անհրաժեշտ  
գործոն չէ կյանքի գոյատևման, առավել ևս զարգացման համար: Սա-  
հը կորցնում է իր երեմնի դրական նշանակությունը, տեղն ու դերը  
կյանքի առաջընթացում: Ավանդական կյանք և նահ օրինաչափությու-  
նը տեղի է տալիս կյանք կամ նահ չարագուշակ երկնտրանքին:  
Տիսուր է, քայ փաստ է տիսուր փաստ է, որ մարդկության միավորումն  
ակնհայտ է դառնում ոչ այնքան միասնական կյանքով, որքան միաս-  
նական մահով: Գուցե այդ իմաստով ևս բոլորովին էլ պատահական չէ,  
որ XX դ. վիլիսովիայական պրոբլեմատիկան ստանում է ընդգծված  
մարդաբանական տեսք, իսկ վիլիսովիայական գիտելիքների գործա-  
ռություններից /ֆունկցիաներից/ առաջնակարգ նշանակություն են ստա-  
նում նույնքան մարդաբան մեթոդաբանական ու աշխարհայացարային  
կարգի հիմնահարցերը, մեթոդաբանականը՝ առավելապես դարա-  
սկզբին, աշխարհայացարայինը՝ դարավերջին:

Բնականաբար, մեթոդաբանականի դարբնոց ծառայեց ժամանակի  
ամենաակտիվ արժեքը՝ գիտելիքը. և ըստ երթյան մեթոդաբանություն-  
ը ներկայացավ իրու գիտությամ մեթոդաբանություն: Գիտելիքի կա-  
ղապար /մոդել/ ծառայեցվեց տեսական-բնագիտականը, իսկ գիտա-  
կանության չափանիշները դիտարկվեցին գիտության լեզվի տրամա-  
բանական վերլուծություններում: Գիտելիքը միայն տրամաբանական  
երևույթ դիտարկելու և ի վերջո «գիտելիքը առանց սուրյեկտի» /4.Պո-

պեր/ մեթոդաբանական սկզբունքի դժվարություններն ակնհայտ դարձան, երբ արդեն խոսքը վերաբերեց ոչ թե ինֆորմացիայի պոռթկնան ժամանակներում տրված գիտելիքների սուսկ վերլուծությանը, այլև նոր ինֆորմացիայի արարմանը:

Նմանօրինակ իրավիճակ ստեղծվեց հետագայում Ֆրանսիայում, երբ ստրուկտուրալիզավական փիլիսոփայության ներկայացուցիչները փորձեցին այս անգամ արդեն հումանիտար գիտելիքը դարձնել ճշգրիտ գիտելիք, ասենք էթնոգրաֆիան դարձնել էթնոլոգիա: “Պարզվեց, որ այդօրինակ մեթոդաբանական նոտեցումներում չբանում է մարդը, մնում են միայն կառուցվածքային միավորները՝ լինեն դրանք լեզվական, պատկերային, թե մեկ այլ էթնիկական ավանդույթների ծևով: Դատկանշական է, որ ստրուկտուրալիզմը տևական կյանք չապրեց և տեղիք տվեց այս անգամ արդեն պոատմոզեռնիստական կարգի տարրներությունների, որտեղ սուբյեկտի դերում հայտնվեցին ոչ միայն պոետը կամ արտիստը, այլև շիզոֆրենիկը:

Այսպես, XX դ. գիտության ու գիտական գիտելիքի պաշտամունքը՝ իրու մշակութային բարձրագույն արժեք, սցիենտիզմը /գիտելիք կամ գիտություն բառարմատից/, ժնունդ տվեց մեկ այլ ծայրահեղության՝ անտիսցիենտիզմին: Այստեղ արդեն դարի չարիքների արմատները փնտրվում են գիտության ու գիտական առաջընթացի շրջանակներում:

Առավել խորքային մեթոդաբանական տեսանկյունից սցիենտիզմի և անտիսցիենտիզմի հակամարտությունը մեծապես առնչվում է դասսական ռացիոնալիզմի դժվարությունների հետ: Մեր դարաշրջանում առավելապես ակնհայտ դարձավ, որ գիտելիքը ոչ միայն իմացաբանական-տրամարանական երևույթ է, այլև ունի և պետք է ունենա իր արժեքային, տվյալ դեպքում՝ սոցիալ-բարոյական նկարագիրը: «Ռացիոնալ է, արդյոք, գիտությունը», այս տարիներին հնչող պարագոքսալ հարցադրումը ակնհայտորեն ազդարարում է ռացիոնալիզմի նոր դրսնորման մասին, այն նաև նոր դրսնորման մասին, որ ռացիոնալը իրացիոնալից չի տարբերակվում միայն իմացաբանական-տրամարանական չափանիշներով, որ այն միաժամանակ քառոյական-արժեքային երևույթ է, և գուցե արժեքայինին նույնպես օտար չէ իմացաբանական նշանակությունը, որքան և իմացաբանականին՝ արժեքային նշանակությունը:

Ինչ-որ տեղ խորիրդանշական է, որ դասսական ռացիոնալիզմի ճգնաժամային նախանշաններին գուգընթաց կազմավորվեց նաև մեկ այլ գիտատեսական, իսկ հետագայում գաղափարական, նույնիսկ աշխարհայացքային հնչեղություն ունեցող համակարգ, որն անմիջապես վերաբերում է մարդկային հոգու ոչ ռացիոնալ մակարդակներին՝ ենթագիտականականին ու անգիտականականին մարդուկային մտածելակերպում ու գործելակերպում:

Ինչպես գիտության մեթոդաբանության բնագավառում, որտեղ տեսական-մեթոդաբանական մոտեցումներն իրենց ակունքներում սերվել են մասնավոր գիտական ուսումնասիրություններից՝ տրամաբանությունից, մաթեմատիկայից կամ բնական ու արհեստական լեզուներին վերաբերող վերլուծություններից, այստեղ ևս, ի դեմք Զ. Ֆրուոբել, ամեն ինչ սկսվել է հոգեբանական, ավելի ստույգ՝ հոգեկանի հիվանդագին վիճակների ինաստավորումներից: Արդյունքում ակնհայտ դարձավ, որ մարդկային գիտակցական կոչված գործունեությունը մեծապես պայմանավորված է ենթագիտակցական, նույնիսկ անգիտակցական շարժառիթներով: Իսկ հետագայում Ֆրոյդի հետևողդներից Կ. Յունգը բացահայտեց նաև կոլեկտիվ անգիտակցականի /արքետիտաերի/ գոյությունը մարդկային հոգևոր աշխարհում: Դնարավոր դարձավ խորհել ոչ միայն անհատական, այլև մարդկային այլևայլ կոլեկտիվ միավորների՝ ազգային-էրնիկական կամ սոցիալական մակաշերտերի հիշողության մեջ տրված գիտակցականի ու ոչ գիտակցականի հարաբերակցության մասին: Կարծիք հայտնվեց նույնիսկ այդ կապակցությամբ, որ անգիտակցականը շատ ավելի մեծ դեր է խաղում հասարակական կյանքի էվոլյուցիայում, քան թե գիտակցականը: Կապված է, արդյոք, այդ ամենը բանականության կոլեկտիվ դրսևորումների բարդույթների հետ, թե՝ առավելապես էրնիկ հիշողության մեջ ծվարած արքետիտաերն են այդ ծնունդ իրենց գգացնել տալիս. հետագա լուծումներին բողնենք այդ հարցերը:

Վերադառնանք միայն վերը հիշատակված այն օրինաչափությանը, որ բանականի, տրամաբանականի, ռացիոնալի հիմքը ինչպես անտիկ աշխարհում, ամպես էլ նոր դարաշրջանում փնտրվել է բնության ներդաշնակության մեջ: Դնարավոր է, որ այստեղ ևս ոչ սովորական, եթե պոստմոդեռնիստական լեզվով արտահայտվենք, «դեստրուկտիվիստական» կարգի որոշ հայտնագործություններ են իրենց թեկուզ նաև նաև կարգի դերն ունեցել փիլիսոփայական տեսություններում իրացիոնալիստական կարգի տրամադրությունների ծևավորման համար: Դիշենք, թե որքան տարօրինակ է հնչել քվանտային օբյեկտների նորահայտ վարքագիծը նույնիսկ հարաբերականության տեսության «տեսսանկյունից» /Ա. Էյնշտեյնի և Ն. Բորի բանավեճը/: Իսկ քառսի ու օրինաչափության հարաբերակցության վերաբերյալ սիներգետիկական պատկերացումները, քառսի խորքերում թաքնված առավել խորը օրինաչափությունների, դրանով հանդերձ՝ նաև քառսի մեջ տրված զարգացման /կրեատիվ/ շատ ավելի հեռանկարային կարողությունների մասին պատկերացումները, թեկուզ ինտուիտիվ նակարդակում, զուրկ չեն միայն այդ ռացիոնալ հոչակված համակարգերի նկատմամբ այլակերպ տրամադրություն ստեղծելու հնարավորությունից:

Այս և նման մքնոլորտում չէ<sup>8</sup>, արդյոք, որ յուրատեսակ ակտուալություն են ծեռք բերում իին ու նոր իռացիոնալ, այդ թվում նաև արևելյան էկզոտիկ (անսովոր, օտարածին) ու էգոտերիկ (ներքին, խորհրդավոր, ներփակ) գաղափարական համակարգերը. նույնիսկ իմացարանական տեսակետից գիտականին հավասարարժեք են դիտարկվում դիցարանական ու կրոնական պատկերացումները /Պ.Ֆերարենո/<sup>9</sup>: Այս հոգևոր մքնոլորտում է, որ փիլիսոփայական դպրոցները ուղղակի թե անուղղակի ծնով դիմում են առավելապես մշակութային-կոմունիկատիվ /լեզու, նշան, տեքստ, հեղինակ/ երևույթների վերլուծություններին, հերմենևտիկական /միջամբնային փոխմբնումներից սկսած մինչև միջմշակութայինը/ ու էկահստեղոցիա-կեցութային երևույթների իմաստավորումներին: Եվ այս ամենը՝ առավելապես աշխարհայացքային տեսանկյունից:

Զուտ փիլիսոփայական տեսակետից դարավերջի աշխարհայացքային կողմնորոշումներում գերիշխում են պաստմողերմիստական սկզբունքները՝ պյուրախտական մոտեցում գոյարանական պրոբլեմատիկայում, աշխարհի՝ իբրև ամբողջության բացառումը, կեցության հանգեցում լեզվական երևույթներին, իմացարանական հարցադրումներում սցիենտիզմի սկեպտիկական մերժում, ռացիոնալիզմի հետ առնչվող արժեքների քանակում, անորոշությունն ու պարադոքսալ մոտեցումները մերոդաբանության մեջ, նույնքան, ավելին քան, անորոշ պատկերացումները մարդուն ու մարդկայինին վերաբերող արժեքների հարցում:

Առավել լայն՝ մշակութարանական տեսակետից, աշխարհայացքային կողմնորոշումները շատ ավելի հակված են ենթարկվելու դարի գլոբալացման գործնքացների պահանջներին: Յուրաքանչյուր շատ թե քիչ կարողություն ունեցող մշակութային միավորին օտար չէ գլոբալացումը տեսնել իր սեփական արժեքների հենքի վրա /ամերիկանացում, եվրոպականացում, մահմեդականացում.../: Արդեն վերը նկատվել է, որ բոլոր ժամանակներում մարդկային հոգու առաջատար ուժը եղել և մնում է աշխարհայացքայինը՝ լինի դա անհատական, թե կոլեկտիվ նաև արդարակություն: Բայց ոչ մի դարաշրջանում աշխարհայացքի այդ առաջատար դերն այնպես ակնհայտորեն չի երևացել, ինչպես մեր դարում հենց գլոբալացման գործնքացների պատճառով, երբ պատերազմներն անգամ աշխարհայացքային են դառնում, պատերազմ ոչ թե տարածքի, ոչ էլ ունեցվածքի կամ առնվազն՝ ոչ այնքան ունեցվածքի, որքան համոզմունքների համար, հոգու համար: Միայն այսպիսի պատերազմում է, որ մարդիկ կենդանի ոռւմբեր են դառնում: Սա այն պատերազմն է, որը հնարավոր է դառնում եթիկական-մշակութային հենքի վրա, մշակույթ, որն ապավինում է առավելապես կրոնականին՝ իռացի-

ոնալին: Այսպես, ռացիոնալի և իռացիոնալի բազմադարյան գոտենարտն իր զագարնակետին հասավ գլոբալացման դարում, բայց ոչ այնքան իբրև սոսկ ինացաբանական, որքան նարդու ամենախորքային էությունը ներկայացնող աշխարհայացքային հիմնահարց:

Այստեղ է, որ փիլիսոփայությունը կոչված է բացահայտելու իր ողջ հումանիստական էությունը՝ ի հակադրություն նարդկայինը մարդկայինն հակադրելու կրոնադավանաբանական վարդապետությունների, գիտառացիոնալ հենքի վրա համայն նարդկությունը նիշաբանելու կարողությունը:

### § 1. Գոյաբանականը փիլիսոփայական ավանդույթներում

Վերն արդեն ակնարկվեց, որ փիլիսոփայության և ամեն մի աշխարհայացքային համակարգի պրոբլեմատիկան սկսվում է Ես-ի և ոչ-Եսի /շրջապատ, աշխարհ, իրականություն/ հարաբերակցության իմաստավորումից: Ընդ որում, այն ամենուր սկզբնավորվում է ոչ այնքան Ես-ից, որքան ոչ Ես-ից: *Homo sapiens*-ն իր աշխարհաճանաչելի-ության որոնումներում հետաքրքրության առարկա է ունեցել, ամենից առաջ, շրջապատը, բնական թե կենդանական աշխարհը, այդ թվում նաև՝ իր նմաններին: Ինքնաճանաչման փորձը աշխարհաճանաչողության շատ ավելի ուշ ժամանակներին է վերաբերում: Աշխարհաճանաչողության այդ տրամաբանությունը կարելի է ամենուր նկատել մարդու անհատական /օնտոգենետիկ/ զարգացումներում: Արդեն փոքրիկները աշխարհը ճանաչելու սեփական մղումներին հագուրդ են տալիս, առաջին հերթին, տնտղելով իրենց անմիջապես շրջապատող մանրությունը, որպես կանոն, չգիտակցելով անգամ իրենց Ես-ը: Դավանաբար, այդ տրամաբանությամբ է, որ ոչ Ես-ի մասին պատկերացումները առաջնակարգ են գտնվել իրականության իմաստավորումներին վերաբերող գուցե և բոլոր հնարավոր հոգևոր համակարգերում՝ տիեզերակենտրոն ուղղվածությունը առաջին փիլիսոփայական ուսմունքներում, գոյյի /երակ/ հիմնահարցը կրոնական վարդապետություններում /որպես կանոն, այդ հասկացության վերլուծությամբ են սկսվում սուրբ գորերը/, անձնավորված մարդակերպ են ներկայանում Երկինքն ու Երկիրը, հողն ու ջուրը մարդկության ստեղծած առաջին հոգևոր հուշարձաններում՝ դիցաբանական համակարգերում: Միևնույն տրամաբանությամբ չէ՝, արդյոք, որ գոյաբանությունը նաև ու ելակետն է ծառայում փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացման բոլոր փուլերում ու բոլոր դպրոցներում՝ անկախ նրանից՝ այդ արտահայտվում է ակնհայտորեն, թե Ենթադրվում է համարյա նույնքան ակնհայտ ծևով /ինչպես, օրինակ, նեոպոգիտիվիստական համակարգերում լեզվական կամ տրամաբանական ռեալություններում/: Բոլորովին այլ բան է, թե ինչպես է ընկալվում այդ գոյաբանություն համարվողը՝ որպես ինքնին /սուրբեկութիւն անկախ/ և նույնիսկ առավելապես մտահայեցողական «բնափիլիսոփայություն» կոչված պատկերացումներ աշխարհի մասին, թե սուրբեկութիւն հետ առնչված և սուրբեկութիւն համար արժեքավորվող աշխարհ:

Անկախ այդ աշխարհի մասին գոյություն ունեցող փիլիսոփայական, թե մասնավոր-գիտական պատկերացումների, մի քան ակնհայտ է, որ հենց այդ աշխարհն է ծնել ու սնել նարդուն: Սարդարար է այն, թե մարդակործան, այդ աշխարհն է այն հիմքն ու ասպարեզը, որտեղ ոչ միայն ծնվել ու կազմավորվել են մարդ ու մարդկությունը, այլև նրանով են պայմանավորված մարդկայինի գոլոր հետագա հնարավոր զարգացումները: Այլ կերպ ասած՝ փիլիսոփայական տեսանկյունով աշխարհը /իրականությունը, ոչ ես-ը/ մարդուն հետաքրքրություն է միայն և միայն մարդու համար ունեցած, մարդարար /անտրոպոգեն/, փիլիսոփայական լեզվով արտահայտած՝ Անցութային նշանակության տեսանկյունից, ես-ի և ոչ ես-ի համակեցության ու համաշափության /օնազմերմոստե/ տեսանկյունից: Աշխարհը փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում՝ դա առավելապես և էապես կեցութային աշխարհն է, իսկ գոյարանության իրավասությունը սահմանափակվում է այդ աշխարհի կամ աշխարհի այդ մասի՝ մարդու համար ունեցած անտրոպոգեն նշանակության շրջանակներով և ոչ ավելին: Պատահական չէ, որ փիլիսոփայական մտածողության սկզբնավորումը, ինչպես ստորև կտեսնենք, առնչվում է մարդու կեցության որոնումների հետ, իսկ կեցության տարաբնույթը մեկնաբանությունները քաղաքակրթության զարգացման տարրեր փուլերուն միանգամայն համահունչ են իր իսկ կեցության փոխակերպություններին և նրա մարդարար թե մարդակործան գործառույթներին, մասնավորապես, վերջինիս բերումով է, որ կեցութային ճգնաժամները մարդու հոգնոր ճգնաժամներից մեծագույնն են գտնվել և շարունակում են այդպիսին լինել նաև առաջսօր:

## § 2. Կեցություն և նախահիմք (սուբստանցիա). տեսական մտածողությունը կեցության որոնումներում

Կեցության իմացությունը մարդու ինքնաճանաչման ելակետը և նույնիսկ եռթյունն է: Այդ մասին է վկայում, թեկուզ, կեցության որոնումների անմիջական առնչությունը մարդկայինի իմաստավորման ամենահամապարփակ տեսական-գաղափարական համակարգի՝ փիլիսոփայության սկզբնավորման հետ: Նույնքան անհրաժեշտություն է բովանդակում այն փաստը, թե ինչու կեցությունը տարաբնույթը մեկնարանություններ է ստացել քաղաքակրթության զարգացման տարրեր փուլերում՝ միանգամայն համահունչ իր իսկ կեցության փոխակեր-

պումներին և նրա մարդարար (անտրոպոգեն) գործառույթներին: Վերջիններիս բերումով է, որ կեցութային ճգնաժամերը մարդու հոգևոր ճգնաժամերից մեծագույնն են գտնվել և շարունակում են այդպիսին լինել առ այսօր:

Մարդկային գիտակցական և մինչև իսկ անգիտակցական գործունեության մոտիվացիայում ամենաառաջատար գործոններից մեկը, գուցե և ամենաառաջատարը ինքնահաստատման ծգտումն է: Ղերևս բնության պարգևած այդ բնազդաննան հակումն իրեն զգացնել է տալիս ինչպես պրակտիկ, այնպես էլ տեսական-ինացական գործունեության պրոցեսում: Այն մարդու համար նույնքան հրատապ է եղել խորը հնության դարաշրջաններում մարդու ինքնաճանաչման ամենախնական փուլերում, որքան հրատապ է մեր օրերում: Գործնական և տեսական նմանօրինակ եսակենտրոնությունը /էգոցենտրիզմ/. Գուցե մասմբ նաև եսապաշտությունը, նկատվում է արդեն քաղաքակրթության կազմավորման այն էտապում, երբ անցում էր կատարվում իրականության /նույնի շրջանակներում նաև մարդկային բնության/ մեկնարաննան կրոնաառասպեկտարանական ձևերից դեպի դրանց տրամաբանական-ռացիոնալ իմաստավորման փորձերը: Դայտնի է, որ այդ դարաշրջանը միաժամանակ համարվում է բնությունից մարդկային եսի տարանցատման, բնության հետ այլևս չմիահյուսվող մարդու ինքնագիտակցման դարաշրջան: Բնական է, որ նման պատմահոգեբանական մթնոլորտում կարող էր իր օրինական պատասխանը պահանջել այն հարցը, որ եթե բնության քաղկացուցիչ մասը չէ մարդը, ապա ի՞նչն է նրա գոյության հիմքն ու ապավենց: Ամենից առաջ մարդու ինքնիմաստավորմանն ուղղված նմանօրինակ մոռորումներն են հոմօտարիուս -ին մղել դեպի կեցության նասին խորհրդածությունները: Անշուշտ, դա մատերիայի՝ իրեւ նախանյութի կամ նախահիմքի նասին մտորում չեր: Յուրօրինակ իմացաբանական ռոնանտիզմ կարելի է համարել կարծիքն այն նասին, թե իբր ջրի, օդի, հողի կամ կրակի մեջ առաջին փիլիսոփաները մատերիայի ապագա գաղափարներն են որոնել: Դազիկ թե մարդու տեսականորեն խորհելու առաջին փորձերը ուղղված չինենին հենց իր իսկ մարդու կենսագոյությանը վերաբերող գործոններին: Միևնույն պնդումը կարելի է կատարել նաև հին աշխարհի փիլիսոփայական ուսմունքներում էության հետ կապված որոնումների մասին: Արիստոտելի փիլիսոփայական համակարգում, օրինակ, ելակետային կատեգորիան էությունն է: Դժվար է ենթադրել, որ այն ունեցել է միայն կամ գոնե հիմնականում, սուբստանցիային հետամուտ լինելու ուղղվածություն: Արիստոտելյան էությունը հազիկ թե ներկայանար իրեւ մարդու և մարդկայինի նկատմամբ իմերտ, ինքնաբավ, վերացական էություն: Նույնիսկ առանց Արիստոտելի, հազիկ թե

հնարավոր լինի մարդկային լեզվամտածողության մեջ ակնարկն անգամ որևէ է ության մասին, եթե այն որոշակի մարդկային տեսանկյունով չի բնութագրվում, եթե է ություն չի դիտվում մարդկային որևէ խմբի կամ միավորի համար: Այս հարցում Արիստոտելը անգամ անկարոր է բացառություն կազմել: Այլ կերպ ասած, արիստոտելյան էությունը ևս է նարդու համար և մարդու տեսանկյունից, այսինքն՝ բնութագրվում է առավելապես իր կենսալից, էկզիստենցիալ արնատներով:

Բոլորովին այլ բան է, որ սկզբնանյութի կամ էության մասին իին աշխարհի մտածողների որոնումներում դեռևս չտարրորշված ձևով կարող են դրված լինել ինչպես կեցության, այնպես էլ հետազայռում հնաստավորված նախահինքի /սուրստանցիա/ օաղափարները:

Կեցության առավել «մարդամոտ» լինելուց բացի, քվում է, հազիվ թե կասկած հարուցի այն իմացարանական փաստը, որ նախահինքի գաղափարը վերագարկման շատ ավելի մեծ ուժ և էմպիրիկ նույնքան առավել բազմակերպ դաշտ է պահանջում, քան մարդամետ կեցությունը: Իրավացի չէր լինի, այդ իսկ պատճառով, իին դարաշրջանի մտածելակերպին վերագրել վերացարկման այնպիսի կարողություն և էմպիրիկ գիտելիքի այնպիսի զանազանակերպություն, որոնք և միայն որոնք կարող են հնարավոր դարձնել փիլիսոփայության ամենաարմատական կատեգորյալ հասկացության՝ սուրստանցիայի կամ ուղղակի՝ մատերիայի մասին գաղափարը: Նման պնդման օգտին է խոսում թեկուց այն փաստը, որ համարյա բոլոր իին ժողովուրդների փիլիսոփայական մտածելակերպերում սկզբնատարրերի մասին պատկերացումները համեմված են եղել մարդանման, խորապես երկրային հատկություններով: Այսպես, իին չինական փիլիսոփայության մեջ կեցության որոնումներում նախասկզբի դերում դիտարկվել են դրական և բացասական, այդ շրջանակներում նաև՝ արական և իգական որակները, ընդ որում, առաջինը՝ արականը, բնութագրվում էր նաքուր, թերթ, ոգեղեն ու բարեհած հատկություններով, որն ի վերջո երկնային տեսք է ընդունում, իսկ երկրորդը՝ իգականը, բնութագրվում է երկրային, ծանր ու պղտոր հատկություններով: Պազիվ թե մատերիականը կամ սուրստանցիոնալը, որը բնութագրվում է հենց մարդուց ու մարդկայինց անկախ լինելու հատկությամբ, այդ չափ «մարդկայնանալու» կարող գտնվեր:

Այս ամենը նշանակում է, որ կեցության ամենաելակետային բնութագրություններից մեկը կամ ուղղակի ամենաելակետայինը նարդու կամ մարդկայինի և ընդհանուրապես կամքի կամ կենդանականի հետ ունեցած առնչությունն է /սուրտհութեալութեալ կամ առաջարկայինց անկախ լինելու հատկությամբ, առանց ենթադրելու, թե ինչի՝ կամ ո՞ւմ կեցության մասին, առանց ենթադրելու,

թյան մասին է խոսքը: Միայն մեծ վերապահումով կամ սոսկ պայմանականորեն, կենսալիցի հետ համանանության առօւնով, կարելի է խոսել արարկաների կեցության մասին: Առարկաների գոյության համար կեցողի անհրաժեշտությունը չկա, ինչպես այդ ենթադրվում է կենդանականի, կյանքի, մարդկայինի համար: Ուշագրավ է, որ լեզուն դժվարությամբ է համակերպվում նաև աստվածային կեցության մասին բառաձևի հետ: Ասսոծ հետ ասոցացվում է արարումը, կեցումը, բայց ոչ երբեք կեցվելը: Եթե փորձենք փոքր-ինչ պատկերավորություն հաղորդել այդ գաղափարին, կստացվի, որ մինչև կյանքի ու առավել ևս մարդու առաջանալն անմիտ կլինի խոսել երկրագնդի վրա կեցության գոյության մասին: Ակնհայտ է, որ նման պնդումները կիրառելի չեն լինի սուրբառնոցիայի /մատերիայի/ և իրու այդպիսին ընկալված սկզբնատարրերի նկատմամբ: Մատերիական սուրբառնոցիայի ամենաբնութագրիչ հատկությունն անկախ լինելու և ամեն կարգի սուրբեկտից և անտարբերությունը նրա նկատմամբ: Դատկանշական է, որ արևմտյան պատմափիլխոփայական գրականության մեջ հնդկական, չինական կամ հունական փիլխոփայական համակարգերում արծարծվող սկզբնատարրերում դիտարկվում է ոչ միայն, գուցե նույնիսկ ոչ այնքան սուրբառնոցիոնալ հատկությունը, որքան կենսականի ու կենսարարի հետ առնչվածությունը: Թալեսյան ջուրը կամ անաքսիմենյան ողը շատ ավելի կյանքի կամ կենդանության պայման են, քան թե աշխարհի հիմքի ու բովանդակության նշանակությունն են ակնարկում: Կասկած չկա, իհարկե, որ գոյություն ունի ներքին կապ այդ երկու իմաստների միջև. կյանքի պայման լինելու համար ինչ-որը նախ պետք է ինքը գոյություն ունենա: Այս երկու հարաբերակից ինաստերի ներքին ազգակցությունն արծանագրված է արդեն լեզվական համապատասխան ֆենոմեններում: Այսպես, օրինակ, հայերենում «կեցություն» բառն իր սեմանտիկական նշանակությամբ մեծապես առնչվում է «գոյ» բառին: Երբեմն նույնիսկ դրանք դիտվում են որպես հոնանիշներ, չնայած իրենց գործառություններում հաճախ տարբերվում են նույնիսկ էապես: Գոյը շատ ավելի առկա կամ «անտարբեր» փաստն է արծանագրում, այն դեպքում, երբ կեցությունն ուղղված է ինչ-որի, մեկ ուրիշի գոյությանն իրու վերջինիս նախապայմանի: «Կեցություն» գոյականից սերված իին և նոր բանաձևերն ակնհայտորեն բացահայտում են կեցության տարբերությունը սոսկ գոյություն արտահայտող գոյից: Կեցեցն՝ նշանակում է ապրե՞ս, հարատևե՞ս, իսկ կեցուցանել լեզվական հին ծևը նշանակում է կենդանացնել, ապրեցնել, առողջացնել: Ուստերենում ինաստային այդ առնչություններն ակնհայտ են «բներ» և «բներու» բառաձևերով:

«Կեցություն» կատեգորյալ հասկացության կազմավորման մըա-

մարանական, իմացաբանական, նույնիսկ սոցիալ-հոգեբանական ինաստերի վերլուծությունն իրավամբ կապվում է հին հունական էլեական փիլիսոփայական դպրոցի խոշորագույն ներկայացուցիչ՝ Պարմենիդի /540-480 մ.թ.ա./ անվան հետ։ Դատկանշական է, որ այդ տերմինը նրա կողմից մտցվել է տեսության մեջ իրավան, երկրային, միանգամայն էկզիստենցիալ խնդիրներ լուծելու նպատակով։ Դա մի դարաշրջան էր, երբ հունական գաղափարական, սոցիալ-հոգեբանական աշխարհում ավանդական աստվածները հեղինակակորույս էին եղել։ Առասպելաբանությունն իր մեջ ու փոքր կուրքերով հանդերձ դադարել էր ապավեն կանգնել հուսախար հույներին։ Եվ նույնիսկ այդ դարաշրջանում ակնհայտ դարձավ, որ մարդ-արարածն ի վիճակի չի գտնվում հոգալ իր առօրեական գոյությունն առանց աշխարհայացքային-գաղափարական կողմնորոշումների։ Աշխարհայացքայինն այստեղ ևս ամենակտիվ և համակարգաստեղծ տարր ներկայացավ նարողու հոգևոր աշխարհում։ Գիտակցվում էր այդ փաստը, թե՛ ոչ, այստեղ ևս աշխարհայացքն ստանձեց մարդկանց մտածելակերպն ու գործելակերպը կազմավորողի դերը։

Այսպես, անհրաժեշտություն էր առաջացել ապավեն փնտրել Հելլայի հուսալքված ու խռովահույզ հոգու համար։ Այստեղ հետևողականորեն գործեց մեկ այլ, դեռևս ոչ բավարար չափով ինաստավորված օրինաչափություն։ Մեծապես գործնական, բայց և արմատական երկրային հարցերի լուծնան համար ամենագործնականը գտնվեց հասարակական գիտակցության ամենավերացական աշխարհը՝ փիլիսոփայական մտածողությունը, տվյալ դեպքում, ի դեմս պարմենիոյան ուսունքի։ Պարմենիդը հարազատ գտնվեց հին հունական իրականության մեջ սկզբնավորված գիտական մտածողության կազմավորման մերողաբանական սկզբունքին՝ ելենել առօրեականից և հեռու գնալ նրանից, նոր ինաստ հաղորդել վերջինիս։ Ավելի առօրեական և առավել ակնհայտ, քան գոյն էր՝ առարկաների առկա կեցությունը, հազիկ թե հնարավոր լիներ գտնել։ Գոյից մակարերվեց «կեցություն» հասկացությունը, որը ոչ այնքան առարկաների գոյությունն է արձանագրում, որքան պայմանավորում հնապավոր է դարձնում նրանց լինելիությունը։ Եվ, ի տարրերություն սոսկ գոյություն ունեցող ու, բնական է, նաև անցողիկ առարկաների, կեցությունը պետք է օժտված լինի, ամենից առաջ, կայունությամբ, անփոփոխ լինելու հատկությամբ՝ իրեն հուսալիության երաշխիք։ Կայունությունն, իր հերթին, պետք է բնութագրվի անհրաժեշտությամբ, ներքնապես հաստատուն կարգ ու կանոնով, այսինքն՝ ունենա բանական /ռացիոնալ/ բովանդակություն։ Այսպես Պարմենիոի կողմից զգայական առարկայական աշխարհի /գոյի/ հիմքում բանական հիմք դրվեց՝ իրեն նրա այդպիսին լինելու գրավականն

ու նախապայմանը: Դասկանալի է, որ նման նախասկիզբը կարող է նաև աստվածային-արարաքական նշանակություն ստանալ և ուղղակի աստվածային կոչել, ինչպես վարվեցին դարաշրջանի մտածողները, մասնավորապես հենց ինքը՝ Պարմենիդը: Խսկ Պլատոնն, օրինակ, կեցությունը նույնացնում էր քանականության հետ և այն դիտարկում իրու կյանք, շարժում, հոգի: Առարկան միայն հասունանալով է հասնում կեցությանը, կարծես կրկնելով Պարմենիդին՝ կասեր Պլատոնը, հանգչում իր եւրյանը, իր էյդոսին, որտեղ արձանագրվում է ոչ միայն նրա լինելը, գոյք, այլև «ինչի համար լինելո»:

Այդ, դեռևս ոչ բավականաչափ չտարրորչված պարմենիոյան կատեգորյալ համակարգում, որտեղ կեցությունը ներքնապես չի տարրերակվում օրյեկտիվ կամ սուբյեկտիվ հատկություններով և որի կատարելության մեջ տեղ են գտնում «ճշնարտությունը, բարին, բարիքն ու լույսը», ակնհայտ է մի բան, որ մարդկային միտքը ծեռնամուխ է եղել գոյի հիմքերի իմաստավորմանը: Այդ տեսակետից մեծապես խորհրդալից է թվում Դեգելի պնդումն այն մասին, որ Պարմենիդի «Բնության մասին» պոեմը է սկսվում փիլիսոփայության սկզբնավորումը»: Դատկանշական է նաև պարմենիոյան այն գաղափարը, որ ոչ թե մարդն է բացահայտում կեցության ճշնարտությունը, «այլ կեցությունն է բացահայտվում մարդուն»: Ասել է, թե կեցության ակտիվության զորության (թե՝ անզորության) աղբյուրը արմատն ու ինքնը է մարդու կամ ամեն մի մարդկայնացվածի համար՝ լինի դա բնության ծեռվ թե աստվածային կեցվածքով:

Ուսումնասիրողների կարծիքով՝ Պարմենիդի ժամանակակից Դերակլիտը կեցության նախապայմանը փնտրել է հոսունության մեջ՝ աշխարհը դիտարկելով որպես հավիտենապես վառվող ու հավիտենապես հանգող կրակ: Այս դեպքում արդեն շարժունակությունն է ապավեն առաջարկել աստվածակորույս հունական հոգուն ու մտքին: Բայց և այնպես հույսները նախապատկությունը տվել են անշարժ, սակայն հաստատուն, ինքնահավասար ու հավիտենականություն ներշնչող կեցության գաղափարին՝ պարմենիոյան կեցությանը:

Դժվար է, անշուշտ, փիլիսոփայության բազմադարյան պատմության մեջ ուղղակիորեն նշմարել որոշակի միասնություն կեցություն կատեգորիայի ըմբռնման հարցում: Դարավիփոխ են գտնվել մարտևային միտքն ու հոգին սնող աղբյուրներն ու պայմանները, մշտապես որոնումների մեջ է եղել նաև ինքը՝ մարդը, իրականության կողմից ընծեռված հնարավորությունների աշխարհում: Գուցե այստեղ քիչ նշանակություն չի ունեցել նաև այն հանգամանքը, որ կեցության իիմնահարցը՝ իրու կենարար սկզբի, բոլոր դարաշրջաններում ուղղակիորեն առնչվել է նույնքան աշխարհայացքային համարվող, փիլիսոփայա-

կան համակարգում գուցե և ամենաաշխարհայացքայինի սուբստանցիայի աշխարհի հիմքի ու բովանդակության պրոբլեմի հետ: Սուբստանցիայի ներքին ակտիվությունն իբրև հիմք ամեն մի գոյի, այդ թվում նաև մարդկայինի համար, մեծապես համընկել է կեցության բովանդակությանը ու կոչմանը, որը զանազան փիլիսոփայական համակարգերում պայմանավորել է կեցության նույնացումը բնության, աստվածայինի, մատերիականի, հոգկորի, պարզապես իրականության հետ: Այս համատեքստում պարմենիոյան մոտեցման ուղղակի շարունակություն պետք է դիտվեն միջնադարյան փիլիսոփայության համակարգերում կեցության և գոյի տարբերակման փորձերը, այն փաստի արձանագրումը, որ կեցությունն էապես տարբերվում է այն ամենից, ինչ սոսկ գոյություն ունի (Բոնցիոս) և պայմանավորում է նման գոյությունները: Բնական է, միջնադարի համար, այդ ամենը կարող է վերաբերել միայն աստվածային կեցությանը:

Թերևս կեցության էության ընթրնման հարցում ամենավճռական հեղաշրջումը կապվում է Ռ. Դեկարտի անվան հետ: Դարագատ մնալով կեցության արարող բնույթի պարմենիոյան ոգուն՝ նոր ժամանակի ֆրանսիական ազատամտությունն ի դեմս Դեկարտի՝ աստվածային կեցությունը փոխարինեց մարդկային կեցությամբ: Մարդկային գոյության հիմքում դրվեց ո՞չ աստվածային և ո՞չ էլ մեկ այլ արտաքին գործոն: Դեկարտյան նշանավոր իմաստությամբ՝ cogito ergo sum /մտածում եմ, ուրեմն՝ կամ/ մարդկային գոյության պայման համարվեց բուն իսկ մարդկային մտածողությունը: Սա պարմենիոյան ոացիոնալիզմը չէ, որտեղ բանականությունը բնութագրվում էր տիեզերական ու աստվածային չափումներով: Սա վերջավոր, մարդկային չափումներ ունեցող բանականության գովեն է: Միջնադարից ժառանգված աստվածացված ու այնկողմնայնացված-տրանսցենդենտալիզացված կեցությունը վերստին ընդունեց երկրային, մարդկային տեսք: Տրանսցենդենտի մարդկանացումը միաժամանակ օրյեկտիվի սուբյեկտիվացում նշանակեց: Ընորիկ քանականության մարդը հանդես էկավ ինքնառարման դերում: Մեծապես ընդգծվեց մարդկային գործոնի դերը կեցության համակարգում, մարդու ինքնաստեղծման ու ինքնակառավարման գործում:

Ըստ էության կեցության «մարդկայնացման» ու ոացիոնալիստական մեկնաբարանության ուղղությամբ ընթացավ գերմանական դասական փիլիսոփայությունը՝ համոզմունք հայտնելով այն մասին, որ կեցությունն այլևս չի հանդիսանում առարկաների հատկությունը /կանոն/, որ լուրջ չէ պնդել փորձից առաջ և նրանից դուրս տրված կեցության գոյության մասին: Միևնույն տրամաբանական միտումն է նկատվում Դայդեգերի նշանավոր «Կեցությունը և ժամանակը» աշխա-

տության մեջ, որտեղ փորձ է արվում կեցությունը մեկնաբանել մարդկային կեցության իմաստով և մարդկայնացված կեցության միջոցներով: Չայդեգերը մերժում է փիլիսոփայական մտածողությունն «ապագոյաբանականացնելու» /իեօնտոլոգիզացում/ XIX դ. «մոլորությունները», ինչպես նաև այն ավանդույթները, համաձայն որոնց կեցությունը դիտարկվում է որպես ժամանակից դուրս գտնվող նաքրություն և նույնացվում էնպիրիկ առարկայական աշխարհի հետ: Չայդեգերը կեցությունը վնատրում է մարդկային ոգուն ամենահարազատ կառուցվածքային միավորներից մեկի՝ լեզվական վեռըծի մեջ, մարդկային հոգևոր մշակույթի լեզվական առարկայացման մեջ: Մտքի նման ընթացքով է ծնունդ առել Չայդեգերի նշանավոր պնդումն այն մասին, որ «Լեզուն կեցության տունն է», որ ոչ թե մարդիկ են խոսում «լեզվով», այլ լեզուն է «խոսում մարդկանց միջոցով»:

Բոլոր դեպքերում կեցության «մարդկայնացման» միտումը գերակայում էր XX դ. տեսական մտածողության մեջ, քայլ բոլորովին էլ ոչ մարդկային բանականության ապավինելու ծևով: Ավելին, դարի ամենավտանգալից հիվանդություններից մեկը հայտարարվեց մարդկայինից հետևողականորեն օտարացող բանականությունը: Ոչինչ այնչափ սպառնալից չներկայացավ մարդկային արժեքներին, նույնիսկ մարդկային սերի գոյության համար, որքան նույն այդ մարդկային բանականության ուժով ստեղծված և մարդկայինի դեմ ծառացած արժեքները՝ ջերմամիջուկային պատերազմի հնարավորության, էկոլոգիական և նման այլ գլոբալ ու տեղական ճգնաժամերի ծևով: Տեխնիկական աննախադեպ ակսելերացիան անզոր ու անհշխան դարձրեց մարդուն իր խևկ կացությունը տնօրինելու հոգսերում: Քաղաքակրթության պատմության մեջ, միևնույն բանականության բերումով, մահին առաջին անգամ անհատների, խմբերի, թող լինի անգամ մի ամբողջ ազգի կամ մշակույթի մտահոգություն լինելուց իրական սպառնալիք ներկայացավ ողջ մարդկության համար: Ի դեպ, մահվան ննանօրինակ նոր ասպարեզի շնորհիվ համայն մարդկությունը վերացականից իրական սուրբեկու դարձավ արժեքների սուրբեկության հիերարխիայում: Այս ամենը դիմադարձ արեց մարդկային միտքը բանականությունից ինչպես առօրեական, այնպես էլ տեսական մտածողության մակարդակում և նղեց այն դեպի իրացիոնալիզմի, ենթագիտակցականի ու բնազդայինի դժվար կառավարման տրվող աշխարհը: Մարդկային բանական կեցությունն իր դիրքերը գիշեց ատոմար առարկայապատճեռաւանն ու մարմնապատճեռաւանը, արձանագրվեցին վերստին կրոնին վերաբառնալու կամ նորագույն աղանդներ մոգոնելու միտումներ: Բանական կարգավորվածությունից դիմադարձ գտնված կեցությունն արժանացավ անհեթեթերություն (արսուրդ) լինելու (Ա.Կամյու) բնութագրությանը:

Տիսուր տպավորություն է ստեղծվում, որ կարծես մարդկությունը վերստին հայտնվել է պարմենիոյան դարաշրջանի կացության մեջ: Կեցության ատոմար տրոհումը առարակայապաշտական ոգով կամ կրոնական ու ազգային վերածնունդների բերումով իրացիոնալ կուռքերի ստեղծումը հոյի են մարդկային արժեքները ոչ թե միավորելու, այլ տարանջատելու վտանգով:

Բայց և այնպես, դեռևս բնության կողմից ամեն մի որակի, այդ թվում նաև կեցության մեջ դրված ինքնազարգացման կարողությունն անկարող է պավինել միայն մարդկայինը մարդկայինի դեմ ծառացնելու կոչված ներքնապես կործանարար տեղայնական կուռքերին: Արդեն համանարդկային արժեքների կազմավորման օրիենտիվ գործընթացը, համաերկրային տնտեսական ու ինֆորմատիվ համակարգերի ստեղծման և դրանց իրավական-քաղաքական ձևով ամրագրելու փորձերը վկայում են մարդկային նոր կեցության ու կացության կազմավորման մասին: Գլոբալ հիմնահարցերը ոչ միայն գլոբալ ճանաժամային իրավիճակներ են ստեղծում, այլև մարդկային արժեքները գլորալ մասշտաբներով միավորելու հնարավորություն, որի հմաստավորման առաջին փորձերը կապվում են մասնավորապես դարի խոշորագույն հումանիստներից մեկի՝ Ա. Շվեյցերի կողմից առաջադրված առհասարակ կյանքի պաշտամունքի իրանայականի հետ: Սարդկային մտածողության դեկարտյան կուռքը փոխարինվեց կյանքի կուռքով՝ ինչպիսի մակարդակով որ այն արտահայտվի: «Մտածում եմ, ուրեմն կամ» մերոդաբանական մեկնարկը փոխարինվեց «Ես կյանքն եմ կյանքում ապրելու ցանկությամբ» եթիկական հիմնադրույթով: Մտածողության պաշտամունքը փոխարինվեց կյանքի պաշտամունքով:

Կյանքի պաշտամունքով հանդերձ գուցե և ժամանակակից քաղաքակրթության կեցության պահանջներին նույնքան համարժեք կգտնվի վերադարձը հատկապես մարդու տեսակային հատկությունների մեջ ամենախորքայինին ու ամենահոգականին, արվեստներ ստեղծող արվեստին՝ ստեղծագործականին: Ժամանակակից մարդաստեղծ /անտրոպոգեն/ գործունեությունն է, հազիվ թե հնարավոր լինի գտնել: Ասել, թե մեր դարաշրջանը կոչված է արարումն ի վերջո հանգեցնել իր մարդկային մեկնակետին, կեցություն պարզենող արարչին փնտրել այստեղ՝ երկրի վրա, մարդկային ստեղծագործական գործունեության շրջանակներում «Արարում են, ուրեմն կամ» նշանաբանի ներքո: Այսօր արդեն ստեղծագործության շնորհիվ ստեղծվել են համամարդկային կեցության այնպիսի կազմավորումներ, ինչպիսիք են ժամանակակից գիտությունն ու տեխնիկան:

Եթե փորձենք փոքր-ինչ հայեցակարգային (կոնցեպտուալ) ձևով

ներկայացնել կեցության էության ըմբոննան պատմական դրսերում-ները, ապա հնարավոր կլինի տարրերակել կեցության նաևուրայիզացիայի, հոեալիզացիայի, օնտուոգիզացիայի և դեօնտուոգիզացիայի, ինչպես նաև այդ շրջանակներում կեցությունը ապավածայինի կամ մառուսայինի տարրեր ֆենոմեններին հանգեցնելու միտումները: Այս-տեղ առավել ևս, քան այլուր տեղին կլինի հավաստել, որ տեսական-գաղափարական այդ հայեցակետերը շատ ավելի իրավացի են իրենց պնդումներում, քան թե մերժումներում: Ինչպես ցույց կտրվի ստորև, բոլոր դարաշրջաններում պակաս կամ առավել չափով կեցության բոլոր ըմբոնումներն ել տարրեր մակարդակներով ու տարրեր ձևերով իրենց կենարար նշանակությունն են ունեցել մարդկային ֆենոմենի անհատական, խնրային, ազգային թե համամարդկային գործելակերպում ու մտածելակերպում: Այնուամենայնիվ, տեսական մտածողության մեջ շատ ավելի մասսայական /պոպուլյար/ է գտնվել կեցության աստվածային մեկնաբանությունը, որը պայմանավորված է ոչ միայն նրա սուրստանցիոնալ-կենարար նշանակությամբ, այլև բազմակերպությամբ ու բազմաբարդությամբ: Նման հատկություններն արդեն արդարացնում են կեցության վեհացումն ու իդեալացումը աստվածայինի ձևով, և, ինչպես ամեն մի հիեալացում, այն իր դերն ու նշանակությունն է ունեցել կեցության գործառության շրջանակներում:

Կեցության մեկնաբանություններից առավել ապարդյուն է գտնվել և այսօր էլ շարունակում է ապակուովնորոշել լինել նրա միստիչեկացումը: Ի հեճուկս կեցության էության պարմենիոյան ռացիոնալիստական մեկնաբանության, հատկապես մեր դարում, ավելի ու ավելի հաճախ ու բազմերանգ են դառնում կեցության էության իռացիոնալիստական, նույնիսկ միստիկական բացատրության փորձերը: Դենց ինքը, կեցության մեծագույն գիտակներից ու ջատագովներից մեկը՝ Շայդեգերն է հոչակել կեցության ռացիոնալ ընքոննան անհնարինության մասին սկզբունքը, թե իբր այս ենթակա է միայն «հասկանալու»: Ավելացնենք, որ նման նտորումները շատ թե քիչ շեշտվածությամբ ուղեկցել են կեցության մասին տեսական մտածողության ողջ պատմությանը՝ սկսած հենց Պարմենիոյց, ըստ որի «Կեցությունը չի կարելի արտահայտել և ոչ էլ մտածել»: Եթե չհաշվենք առավելապես միջնադարին հատուկ կեցության կրոնամիստիկական մեկնաբանությունները, ապա կարելի է միանշանակ կերպով պնդել, որ կեցության միստիկակացումը, հաճախ նաև առանց կրոնական քողի, հատուկ է հատկապես ռացիոնալիզմից ու նրա սցիենտիստական տարատեսակից հոգնած ու տուժած մեր դարաշրջանին:

Անշուշտ, XX դ. մարդարար գործունները շատ ավելի բազմաբարդ են ու շատ ավելի իրարամերժ միտումներ են բովանդակում, քան մինչ

այդ նկատվել է: Այդ իսկ պատճառով XX դ. մարդկային միավորներից առավել ճիգեր են պահանջվում իրերի տարաբնույթ ընթացքին զոհ չղանալու համար, քան մինչ այդ էր: Այս ամենը լրացուցիչ խորհրդավորություն հաղորդեց առանց այդ էլ մշտապես խորհրդավոր կեցությանը: Անշուշտ, կեցությունն օժտված է որոշակի խորհրդավորությամբ, ինչպես խորհրդավոր է ամեն մի արարում, ստեղծագործությունն աստվածացվել է և իր արձանագրումն է գտնել աստόն հոմանիշում՝ արարից լեզվամտածական կերպարով: Խորհրդավորությունը կեցության ամենանհրաժեշտ տարրերից է, որը և իմացաբանական հնարավորություն է ընծեռել նրա միստիֆիկացման համար: Որքան էլ պարադոքսալ հնչի, խորհրդավորության արդարացումն ակնհայտ է նույնիսկ իմացաբանական տեսակետից: XX դ. ֆրանսիական նշանավոր մտածողներից մեկը՝ Գ.Բաշյարը, մարդու մեծագույն դժբախտություններից կահանարեր այն ենթադրյալ վիճակը, երբ ամեն ինչ ճանաչված լինի: Գուցե հենց իմացաբանական նմանօրինակ ռոմանտիկայի ոգով է Սոկրատեսք փորձել իմաստավորել մարդկային կեցության երթյունը՝ ամենախոր իմաստությունը հրչակելով չիմացվածի մասին իմաստությունը: «Ես գիտեմ միայն մի բան, որ ոչինչ չգիտեմ», - սա է մարդու նորմալ կեցության մեթոդաբանական հրամայականը: Խորհրդավորությունը, թող լինի այն թեկուզ իմացաբանական, նույնքան խորհրդալից հետաքրքրաշարժություն է հաղորդում կյանքին, ենթադրում մաքառում ու խիզախում: Մինչդեռ միստիկան դատապարտվածության զգացում է բովանդակում: Թո՛ղ կեցությունը խորհրդավոր լինի բազմաբարդությամբ ու անընդգրկելիությամբ, այլ կերպ՝ մարդկային միտքը կրախսի ոչ քիչ հրացիոնալիստական ու ազնոստիկական կարգի մեթոդաբանական բարդությունների: Թո՛ղ ծեռնպահ մնա մարդու կեցությունը «մինչև վերջ» ռացիոնալիզացմելու կամ վերբալիզացմելու գայթակղություններից համուն նրա ամբողջականության պահպանման, ինչպես մարդկային կեցության վճռորոշ տարրերից մեկի՝ սիրո հրաշքը տրված է նրա խորհրդավորության մեջ: Վերբալիզացված սերն արդեն գունե այն սերը չէ. աղքատ է, սննամեջ, գորկ հուզական գունեղությունից: Վշտի զգացումն էլ կզրկվի խորությունից, եթե այն ռացիոնալացվի: Այդ պատճառով չէ՝ արդյոք, վշտի թերևնացումը փնտրվում նրա վերբալացման մեջ /«Խոսի՛ր, կթեթևանաս»/: Եվ արդյո՞ք խորհրդավորությունից գրկված սերը չէ մերկապարանոց սեքսի ծևով, որում հարստահարվում, կրցնում է իր հմայքը և ինքնասպանության վտանգի ենթարկում նրա իսկ բնական հիմքը սեռական զգացումը, ծնունդ տալիս կեցության աղքատությամբ տառապող «Երիտասարդ սերերին»:

Այսպես մարմնականին հանգեցված սերը, զրկվելով խորհրդավորությունից, դրանով հանդերձ հրաժեշտ է տալիս նաև պոեզիայի աղբյուր ծառայելու իր պատմական առաջելությանը: Թերևս արվեստի, գեղեցիկի գաղտնիքն էլ մեծապես տրված է խորհրդավորության ծալքերում: Ա.Ենշտեյնը կասեր. «Մարդուն բաժին ընկած ամենագեղեցիկ ու ամենախոր ապրումը խորհրդավորության օգացումն է»: Գուցե և միևնույն խորհրդավորության ուժով է աստվածայինը ոչ միայն պահպանում իր գոյությունը, այլև յուրօրինակ վերածնունդ ապրում հատկապես այն պայմաններում, երբ ուժեղանում են ռացիոնալիզմի ուսունացությունները կեցության խորհրդավորության դեմ: Մոլորություն կլինի կրոնի կենսունակությունը կապել նրա իմացարանական գորության հետ, առավել ևս գիտության զարգացման ժամանակակից պայմաններում: Խորհրդավորության ռոճանտիկան պակաս գայթակղիչ չէ, գուցե նույնիսկ ինչ-որ տեղ առավել հրապուրիչ է թվում ռացիոնալ իրատեսությունից:

Բայց և այնպես, մարդկային կենսափորձը մշտապես աշխատել է ավելի ապավինել և այսօր էլ շարունակում է առավելապես ապավինել ճանաչվածին, ռացիոնալիզացվածին, քան թե չճանաչվածին, խորհրդավորին: Եվ հնարավոր է, որ մարդու հոգևոր առողջությունն ու ակտիվությունն անհրաժեշտաբար ենթադրում են թե՝ մեկ, թե՝ մյուս ռեալությունների առկայությունը: Գուցե սա էլ մարդկային հոգևոր կեցության խորհրդավորության գրավականն է:

Առաջնորդվելով տեսական մտածողության մեջ կեցության որոնումների ոչ այնքան պատմական, որքան տրոամարանական ընթացքով՝ հնարավոր ենք համարում կատարել հետևյալ ընդհանրացված եղահանգումները.

1. *Homo sapiens* –ի «տիեզերքի» առաջին չափումն, անշուշտ, կարող են լինել շրջապատող առարկաները, որոնց հետ միահյուսված է ինքը՝ մարդը, ծայրահեղ դեպքում մարդաննան մեկնաբանություն էին ստանում բնական առարկաներն ու երևույթները:

2. Առարկայական-էնպիրիկ աշխարհից մարդու սահմանազատվելու առաջին քայլերը կամ, որ նույնն է, *homo philosophicus* –ի կազմավորումը կապվում են այդ առարկայական աշխարհի գոյության պայմանի /կամ սկզբնանյութի/ որոնումների հետ, որը շատ ավելի կեցություն էր /«տիեզերքի» երկրորդ չափում/, քան թե սուրստանցիա /«տիեզերքի» երրորդ չափում/:

3. Տեսական մտածողության առաջին քայլերով հայտնաբերված այդ երեք չափումների կամ երեք ռեալությունների մեջ հազիվ թե առօրեականի մակարդակով ընթանված էնպիրիկ առարկաների աշխարհում փնտրվեին գոյի, մասնավորապես մարդկային գոյի իիմքն ու պայ-

**մասն:** Խորհրդավորություն Ենթադրող այդ երևույթը պետք է կապվեր և կապվեց այնկողմնայինի, տրանսցենդենտալի հետ՝ լինի դա սկզբնանյութի, սկզբնապատճառի թե աստվածայինի ծևով։

4. Սարդու համար ունեցած արժեքային նշանակության իմաստով առավել չեզոք և Վերացարկման շատ ավելի մեծ կարողություն Ենթադրող սուբստանցիայի գաղափարը թույլ է տալիս պնդել, որ տրանսցենդենտալը ավելի շուտ կեցության, քան թե սուբստանցիայի բնութագրություն ուներ, չնայած նման մտածողության պայմաններում ինքը՝ կեցությունն էլ, հենց այդպիսին ներկայանալու համար, կոչված եր օժտված լինել որոշակի սուբստանցիոնալ հատկություններով։

5. Կեցությունը ոչ այնքան նախահիմք է, որքան ամեն մի կենսագոյի, առավել ևս նարդիկայինի նախապայմանը։ Այդ իմաստով սուբստանցիոնալն իր հերթին կարող է ինչ-որ տեղ կեցության նշանակություն ունենալ, առավել ևս, եթե այն առնչություն է Ենթադրում ինչ-որ բանի համար, բայց ոչ երբեք հանգել նրան։

6. Առավելապես իր արարչական կոչման բերումով կեցությունը հարափոխուն և բազմակերպ է, և որպես այդպիսին, մշտապես Ենթադրում է իմացարանական այնկողմնայնություն ու խորհրդավորություն։

7. Կեցության ոլորտում չքանում է գաղափարական նկատառումներով սուբստանցիայի հետ կապվող մատերիական-հոգևոր երկսայրությունը /դիստինկտիվիզմը/։ Կեցության գործառնական կոչումով արժեքագրվում են նատերհականի և հոգևորի սահմանները։

8. Կեցության որոնումները մշտապես եղել և այսօր էլ մնում են որպես մարդու /անհատական, խմբային թե համամարդկային նակարդականներում/ փիլիսոփայական, կրոնական, պոետական, գիտական և նույնիսկ առօրեական մտածողության մակարդակներում իրականացվող խորհրդածությունների ամենաառանցքային հիմնախնդիրներից մեկը։

### § 3. Կեցության տիպաբանությունը

Ինչպես վերը տեսանք, կեցութային կուրքերը տարրեր դարձարժաններում փոխակերպվել են ոչ միայն տեսության բնագավառում, այլև իրական կեցութային հարաբերություններում։ Ի վերջո, հենց Վերջիններս են որոշում տեսական որոնումների ուղղություններն ու շրջանակները։ Առարկայական աշխարհի փոփոխությունների ու հոգևոր տեղաշարժերի բերումով յուրաքանչյուր դարաշրջանում առաջին այլանի վրա է նղվում կեցության բարդ համակարգի այս կամ այն տարրը, մերք աստվածայինին է վերապահվում արարումն համայն աշխարհում, մերք նույնքան աստվածացվում է բնությունը, ոչ պակաս արար-

չական կեցվածք է ստանում հոգեկանն իր թե՛ ռացիոնալ և թե՛ իռացի-ոնալ դրսևորումներում: Միով բանիվ, կեցությունը սկզբունքորեն հարահոփոխ մեծություն է /ի տարբերություն սուբստանցիայի/, որով և պայմանավորված է նարդկային ֆենոմենի փոփոխականությունը՝ լինի դա մարդարանական, ազգային-երնիկական, սոցիալ-քաղաքական, թե նույնիսկ անհատական իմաստով: Ասել է թե, համաձայն մարդարար գործոնների փոխակերպությունների՝ կարող ենք խոսել ոչ միայն առհասարակ նարդու որպես տեսակային միավորի կամ նրա անհատական դրսեորման, այլև մարդկային ոճքինայի, երնիկական կամ նմարդային միավորների կեցությային որակների մասին:

Նման փոփոխականությամբ հանդերձ, գիտակցում են դա մարդկի, թե ոչ, կան կեցությային գործոններ, որոնք ուղեկցում են մարդկային ողջ պատմությունը և պայմանավորում մարդու բոլոր իիմնարար փոփոխությունները: Այդ ամենից առաջ Վերաբերում է բնությանը, ամեն մի մարդկայինի ամենաանմիջական օրրանին:

## ա. Բնությունը՝ որպես կեցությային երևույթ

Ավելի քան ակնհայտ է բնության կեցությային մարդաստեղծ ֆունկցիան: Դա միայն կլիմայական-աշխարհագրական տարբեր տեղայնքներում կազմավորված մաշկի գույնը չէ և ոչ էլ նույնքան կլիմայական պայմաններին հարմարեցված աչքերի կամ մազերի ձևը: Այլ կերպ ասած, բնական կեցությունը չի վերաբերում միայն մարմնական-ստմատիկ փոփոխություններին: Դայտնի շրջանակներում բնությունն իր դերին ունի նաև այնպիսի հոգևոր ֆենոմենների կազմավորման գործում, ինչպիսիք են խառնվածքը, բնավորությունը, կամային որակները, ստեղծագործական համապատասխան կարողությունները, նույնիսկ անհատից էլ դուրս՝ ազգային բարքերն ու սովորույթները: Պատահական չէ, որ առայսօր էլ գիտական խորիրդածությունների ցանկում շարունակում է իր հաստատում տեղն ունենալ հնուց եկող հարցն այն մասին՝ ծնվո՞ւմ, թե՝ ստեղծվում է մարդոց, այլ կերպ ասած՝ ինչքան՝ վ է բնությունը սմուցող-մայր ներկայանում մարդու համար, որքան՝ վ է այն ծրագրում մարմնական, գուցե նաև հոգևոր հատկությունների կազմավորումն ու ժառանգումը:

Եվ արդյո՞ք միայն ծննդով է սահմանափակվում բնության մարդարար առաքելությունը: Առավել ևս մարդկության զարգացման նախնական փուլերում բնական պայմաններն են եապես ուղղություն տվել մարդու գործունեության ձևերին ու մեթոդներին, «որոշել» ում և ինչպես հողագործ լինել, ում խաշնարած և ում ու ինչպես զբաղվել որսորդությամբ: Բնությունը մշտապես եղել և այսօր էլ մնում է իբրև պո-

Ետական ներշնչանքի ամենակենարար աղբյուրներից մեկը: Որքան էլ խեղված լինի, այն այսօր էլ շարունակում է ապահովել քաղաքակրթության մրցավագքից հոգնած մարդու հոգևոր անդորրը: Այսօր էլ մարդը փորձում է հասու լինել բնության մեծագույն իհաստությանը, թե ինչպես այդ «կույր ուժեղով» դեկավարվող սոսկ նպատակահարմարության ուժով շատ ավելի հաշվենկատ ու հավասարակշիռ է իր «գործողություններում», այդ թվում նաև՝ կենդանականի արարման իր կեցութային ֆունկցիայում, քան թե գիտակցությամբ ու նպատակադիր կարողությամբ օժտված մարդը:

Բոլոր դեպքերում այս և նման կարգի փաստարկներն են հիմք ծառայել, այսպես կոչված, աշխարհագրական դետերմինիզմի կողմնակիցների /Մինտեսյոն, Տյուրգո, Բոքլ և ուրիշներ/ համար, որպեսզի մարդու արարման կեցութային համակարգում վճռորոշ ճանաչվեն բնական-աշխարհագրական գործոնները:

Ակնհայտ է նաև այն փաստը, որ տարբեր դարաշրջաններում բնության կեցութային ֆունկցիան նույնքան տարրեր ծևերով ու կտրվածքներով է գնահատվել ինչպես տեսական, այնպես էլ առօրեական մտածողության մակարդակում: Դին Յունաստանում, օրինակ, բնությունը ներդաշնակության տիպար է համարվել ամեն մի ապրելակերպի և հատկապես ինաստուն ապրելակերպի ու գործելակերպի համար: Ինաստուն ապրում է բնության ննան ու բնության կերպարով: Միջնադարում արդեն, երբ կեցության դրական բնութագրությունները կապվել էին աստվածայինի հետ, բնությանը բաժին է ընկել չարի, բացասականի աղբյուր լինելու դերը: Չարունակում է բնությունն արարել, ունենալ կեցութային նշանակություն, սակայն մարդուն բացասական հատկություններ ներարկելու ծևով:

Թերևս երբեւ բնության կեցութային եւթյունն այնչափ բարձր չի գնահատվել, բնությունն այնքան հարազատ ու կենարար չի համարվել մարդու համար և այդ իսկ պատճառով մարդն էլ այնքան հոգատար ու զգացնութային ջերմությամբ տոգորված չի եղել բնության նկատմամբ, որքան Վերածննդի դարաշրջանում: Վերածնունդը բնության ու մարդու, մարմնականի ու հոգևորի նույնքան բնական միասնության պահանջն ու գովքն է, գուցե նաև բնության էապես արդարացված իդեալականացումն ու պոետականացումը:

Տեխնիկական քաղաքակրթությունն արմատական տեղաշարժեր առաջադրեց բնության կեցութային ֆունկցիայում: Փոխվեց արարողի և արարվողի հարաբերակցությունը: Մարդը կեցութային վճռական գործոն դարձավ իր իսկ բնության նկատմամբ: Բնությունն արարող-ուսուցիչ լինելուց արարվող-աշակերտ դարձավ մարդու համար: Սկսվեց բնության նկատմամբ ուտիլիտար-պրագմատիստական մոտեցման

դարաշրջանը: Բնության ավանդական հետքերով ընթանալու փոխարեն բնության դեմ ծառացավ մարդը վտանգի ենթարկելով իր բնական-կեցութային արմատները: Մարդկության կեցութային ճգնաժամի նման վտանգի առաջին, նույնքան հիվանդու արձագանքը եղավ ռուսոյականությունը՝ փախուստ քաղաքակրթությունից դեպի մայր բնությունը:

Վրա հասավ մարդկային կեցութային համակարգի, հնարավոր է, ամենաարմատական կերպարանափոխման դարաշրջանը, մարդկայնացված բնության կամ «Երկրորդ բնության» կազմավորման դարաշրջանը, իսկ արդեն իր ժամանակակից կեցվածքում՝ եապես մարդատյաց բնության դարաշրջանը: Բնության նկատմամբ մարդու անհաշվենկատ ու անհագ սպառողական վերաբերնունքը հասցրեց մի աստիճանի, երբ վտանգվեց բնություն-մարդ կեցութային ամենաարմատական համակարգի կենսունակությունը: Խախտվեց մարդու պահանջների ու բնության հնարավորությունների համաչափության սկզբունքը: Արիեստականացված կեցութային միջավայրը, ջերմամիջուկային տեխնոլոգիան, համաերկրային կլիմայական փոփոխությունների վտանգը, կենսոլորտի ինքնամաքրման կարողության կտրուկ անկումը, մուտագեն փոփոխությունները օրգանիզմում,- այս ամենը գործոններ են, որոնք միտում ունեն կործանման սպառնալիքի տակ դնել մարդկային կյանքի գոյությունը երկրի վրա: Կեցության՝ այս էկոլոգիական կոչված ճգնաժամը, շատ ավելի վտանգակից ներկայացավ, քան եղել կամ կարող են լինել տնտեսական կամ հոգևոր, նույնիսկ աշխարհական թվացող ռազմական ճգնաժամերը: Բնության՝ իրրև կեցության անհացման վտանգը յուրովի իմաստավորում է «Պարմենիդի միտքն այն մասին, որ «կեցությունը կա, ոչ կեցությունը չկա»: Եթե կեցություն է, այն կեցցում է, արարում է, ստեղծում է: Եթե չի կեցցում, այն չկա: Չկա չկեցցող կեցություն: Բնությունը “վտանգում” է իր կեցութային կոչումը:

Նմանօրինակ պայմաններում բնության փրկությանն ուղղված կամ քաղաքակրթության կործանարար /ինստրուկտիվ/ կողմերից սոսկ փախուստ նշանակող նեռոռուսոյականությունը, հիպիականությունը, կանաչների շարժումը, թե նույնիսկ կյանքի պաշտամունքի հոչակումը Ալբերտ Շվեյցերի կողմից տագնապալից մանրութ են ներկայանում մարդկայինի բնական կեցության հիմքերի կործանմանը սպառնացող վտանգի համեմատությամբ:

Կեցության այս աննախաղեա ճգնաժամն է կոչված միավորելու ողջ մարդկայինը՝ մարդկությունը վերացականից իրական սուրբեկտ դարձնելու նրա գործունեության բոլոր բնագավառներուն: Գուցե դրանով է նշանավորվում իր իսկ՝ մարդուց վտանգված կեցութային համակարգի ամենաեական մարդարար ֆունկցիան: Միայն մարդկային շա-

հերն ու հետաքրքրությունները համընդգրկող նման սուբյեկտի կազմավորումով հնարավորություն կընծեռվի սաստել սուբյեկտային ավանդական Ենթահամակարգերի /սոցիալական, ռասայական, ազգային-էթնիկական, ռեգիոնալ և այլն / կենտրոնախույս ու կործանարար միտումները:

## բ. Հասարակական կեցության էությունը

Բնությունից հետո, գուցե նույնիսկ բնությանը համահավասար, կեցությային նշանակություն ունի հասարակական-տնտեսական ու հոգևոր-մշակութային հարաբերությունների ամբողջությունը: Դա իրավաբանորեն ամրագրված թե ստվերային կոչված սեփականատիրական հարաբերություններն են, մարդու աշխատանքային գործունեության ու արդյունքի բաշխման գործում ունեցած տեղի ու դերի, հասարակության սոցիալ-քաղաքական կյանքում ունեցած նաև նաև կցության և նման այլ հասարակայնորեն արժեքավորված հարաբերությունների լիազումարն է, այն ամենը, ինչ մեկ հասկացությամբ կոչվում է հասարակական կեցություն: Վերջինիս՝ բնական կեցությանը հավասարագոր դիտելն ակնհայտ է արդեն վերը հիշատակված «Ծնվո՞ւմ է մարդը, թե՝ ստեղծվում» տեսական հարցադրումից: Եթե այն ստեղծվում է, ապա առաջին հերթին ստեղծվում է շնորհիվ այն հասարակական-տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային միջավայրի, որտեղ ծևակվորվում է նրա եսը: Այս փաստն արձանագրված է արդեն մարդու սեռային ամենաարմատական հատկության, այն է՝ հասարակական կենդանի լինելու մեջ, ինչպես նաև՝ դեռևս Արիստոտելից եկող միևնույն բանաձևում արձանագրված մարդու բնական-կենդանական էությունում: Առանց կեցությային հասարակական քաղաքրատարերի մենք գործ կունենանք տարօնանդայի կամ մասուցիականության հետ: Հասարակությունից դուրս մարդը, նույնիսկ վերապահումներով, դժվարությամբ կարող է արժանանալ մարդու կոչմանը: Գիտակցում ենք այդ, թե ոչ, մարդկային անհատականության կազմավորման գործընթացում ամենավճռական գործոնը ոչ այնքան ծնողներից բնական ուղիներով ստացված ժառանգական նախադրյալներն են, որքան այն հասարակական միջավայրը, մարդկային այն նյութական կամ հոգևոր հարաբերությունները, որոնց ականատեսն ու դերակատար-մարմնավորումն է ներկայանում մարդո՞ւ սկսած վաղ մանկական հասակից, մինչև խորը ծերության հասնելը: Այս ինաստով է ինչում ժամանակակից մարդաբանների միտքն այն մասին, որ մարդը մշտապես ծնվելու գործընթացում է գտնվում. կենսաբանական ծննդին հետևում է նրա

անհատականության կազմավորումն ապահովող ծնունդների շարքը ծնվում է որպես պատաճի, որպես երիտասարդ, որպես պոետ կամ երգահան, որպես պրոֆեսիոնալ, ծնվում է որպես ծնող, նույնիսկ՝ որպես պապիկ կամ տատիկ: Միևնույն հասարակական կեցության շնորհիվ կյանքին նույնքան համահավասար գործընթաց է ներկայանում նաև մահը: Ոչ բարենպաստ հասարակական կեցության բերունվ անհատը կարող է հրաժեշտ տալ բնական, թե ոչ բնական կեցությամբ նվաճված իր պոետական կամ գիտական ծիրքին, իր հասարակական կամ քաղաքական կոչմանը: Այսօր՝ շուկայական տնտեսության ժամանությունների դարաշրջանում, օրինակ, զանգվածային բնույթ է ստացել պրոֆեսիոնալ մահը, դեռ չկազմավորված պատանին անգամ դադարում է այրապիսին լինել:

Բոլոր դեպքերում, հասարակական հարաբերությունները, լավ, թէ վատ, պակաս ծնողներ չեն մարդու բնական կեցությունն ապահովող ծնողներից և նույնիսկ ավելի կենարար են, քան բնականը: Պատահական չէ, որ կեցության այս տարատեսակը տեսական որոշ համակարգերում հավակնություն է ունեցել ոչ միայն ամենահիմնականը ճանաչվել մարդու կեցութային համակարգում /Մարդա/, այլև ըստ եռթյան միակը ներկայանալու մարդկային դետերմինացիայում /մարդսիզմի որոշ հետևողություն/:

Մարդկային կեցութային դետերմինացիայում, մասնավորապես, անհատական, խնճային կամ ռեգիստրացիային կեցութային համակարգում՝ բնական և հասարակական կեցութային բաղադրատարրերի կողքին, երբեմն նույնիսկ նրանց համահավասարագոր, նշանակություն են ծեռք բերում կեցութային այլ գործոններ: Ժամանակակից պայմաններում ուշադրության են արժանի հատկապես ազգային-էթնիկական և գուտ անհատական դիտվող կեցութային գործոնները: Մրանց ոչ բավարար ուսումնասիրվածությունը և ընդգծված դերը հայ ազգային ավանդույթներում հատուկ քննության աղերս են բովանդակում:

#### **գ. Ազգային-էթնիկականը կեցության համակարգում**

Ազգային-էթնիկականը կեցության ամենաբարդ տարրերից է, գուցե նույնիսկ ամենաբարդը և կեցության խորհրդավորության մեջ՝ ամենախորհրդավորը: Նարավոր է, որ այդ ամենը պայմանավորված է ոչ միայն ազգայինի մեջ էթնիկական տարրի՝ մարդաբանական-կենսաբնականի կամ, այսպես կոչված, արյան գործոնով, այլև հատկապես նրա՝ ազգայինի, չքացման վտանգով, որը իրավես սպառնում է մարդկային համարվող էթնիկական-մարդաբանական արժեքների ինտեր-

նացիոնալացման ժամանակակից փուլում: Չի բացառված նույնիսկ, որ վերջին հանգանաքով է պայմանավորված մեր դարին հատուկ ազգային հիվանդութ վերածնունդը: Ինչպես ամենուր, այստեղ ևս մահվան արհավիրքը տագնապահար ոգեկոչում, ի նի է բերում օրգանիզմի ողջ պոտենցիալ կարողությունը: Բնությունից կենդանի օրգանիզմներուն ներդրված այդ օրինաչափությունը իրեն զգացնել է տալիս ինչպես բուսական ու կենդանական աշխարհում, այնպես էլ սոցիալ-էթնիկական ֆենոմենում, նույնիսկ անհատական մակարդակում: Այն առավել ևս սուր ու դրամատիկ տեսք է ընդունում ազգայինում, որտեղ դարի սոցիալ-տնտեսական կյանքի աննախադեպ ակսելերացիան սառնասրտորեն արագացնում է նորա «բնական մահը»՝ արգելակելով ազգայինի ստեղծագործական ներուժի իրականացման բնական ընթացքը: Կեցության ազգային-էթնիկական ինքնությունն ապահովող տարրերը քոնությամբ տարրալուծվում են սոցիալական կեցությային համակարգերում: Չքանում են ազգային ավանդություններն ու կերտվածքը ոչ միայն նյութական, այլև հոգևոր բարիքների արտադրության բնագավառում: Ինտերնացիոնալիզացիայի են ենթարկվում ազգային ավանդությունները, ազգային-էթնիկական հոգեբանական գործոնները, ազգային լեզուն և նույնիսկ ազգային ինքնագիտակցությունը:

Կասկած չկա, իհարկե, որ սոցիալ-տնտեսականը մարդկային ֆենոմենի գործառության մեր դարի դրմինանտն է և ինչ-որ տեղ նույնիսկ զարգացման չափանիշը մարդկային համակարգում: Որպես այդպիսին, այն միաժամանակ ստվերի տակ է թողնում ազգային-էթնիկական, ինչպես նաև ռասայական տարրերություններն ու հոգսերը: Ազգային հենքի վրա մարդկային միավորումները հաճախ նույնիսկ հեշտությամբ տեղի են տալիս սոցիալ-քաղաքական գոյածների: Ինտերնացիոնալացվում են ազգային կեցության ավանդական բաղադրամասերը ազգային մշակույթը, ազգային ինքնագիտակցությունը, առօրեական կյանքի կազմակերպման ազգային ավանդություններն ու ծները: Դամամարդկային կեցության նոր համակարգերի գիտության ու տեխնիկայի ազդեցության ներքո նարդկային գործունեության վճռական ասպարեզներում իր դիրքը գիտում է ազգային լեզուն և սահմանափակվում առավելապես կենցաղային հարաբերությունների շրջանակներով: Ազգային կեցության տարրերից հարաբերաբար մշտարթուն է մնում հայրենիքի կերպարը, նույնքան հարազատ, որքան ընտանիքն ու ծնողը: Երևի թե այստեղ գործ ունենք ազգային-էթնիկական կեցության «արյան կանչի» գործոնի հետ:

Վտանգված ազգային կեցությային համակարգում յուրատեսակ կենսունակության կարողություն է ցուցաբերում ազգային հավատքը, որը երբեմն ազգապահպան նշանակություն է ստանում նույնիսկ ոչ հավա-

տացյալների համար: Այս վերջին հանգամանքը թույլ է տալիս Ենթադրել, որ այստեղ գործ ունենք ազգերի երնոհոգերանական ծալքերուն թաքնված «կոլեկտիվ անգիտակցական» /Կ.Չունգ/ ակտիվացման, հոգեկանի իռացիոնալ դրսնորման փաստի, Յունգի արտահայտությամբ՝ խորը հնությունից եկող խմբային անգիտակցական «արքետիպերի» հետ, որոնք միշտ պատրաստ են խախտելու նարդկային կեցության ռացիոնալ կառույցները: Բոլոր դեպքերում, հավատքի ննան կենսունակության պատճառը տրված է կրոնի՝ քաղաքակրթության արագութացի հետ ունեցած սակավ առնչության հետ: Այս հանգամանքով ևս ընդգծվում է կրոնի մարդարանական-արժեքային նշանակությունը ժամանակակից պայմաններում, ինչպես նաև ազգերի, հատկապես փոքր ազգերի ապագայում:

Մարդկային կեցության ոլորտում ննան արմատական տեղաշարժերն անգամ անկարող են գտնվում զրկել ազգայինը համաերկրային քաղաքակրթության օրրան համակարգաստեղծ տարրերից մեկը լինելու պատմական առաքելությունից: Սեր դարում մարդկային կեցության հարստության պահպաննան հրանայականներից է մնում ազգային պոտենցիալ հնարավորությունների զարգացման ու համամարդկային մշակույթի մեջ նրա բնականոն ներառման պահանջը: Դարի նոլորտություններից է ազգային կեցությունը սոցիալականին հակադրելու միտումը: Ինքնին մեծագույն հարստություն լինելով հանդերձ՝ ազգային հսկայական սոցիալական ներուժ է ռուսանորակում՝ թեկուզ համամարդկային արժեքների համար լեզվական և առհասարակ մշակութային հորդառատ աղբյուր լինելու իմաստով, ինչու չէ, նաև երնիկական պատվասիրության և ննան այլ բազմակերպ քարոյակերնիկական գործոնների առումով: Իզուր չէ, որ Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների սոցիալ-տնտեսական հզորության պատճառներն իրավացիորեն վիճակում են նաև երկրագնդի բոլոր ժողովուրդների գենետիկ ֆոնդի՝ ազգային-երնիկական ողջ հարստության խիզախ միավորման մեջ: Այսօր էլ դժվար է պատկերացնել Փարիզի, Նյու-Յորքի և ընդհանրապես քաղաքակիրթ աշխարհի ողջ գումեղությունը առանց ռասայական, ազգային ու մշակութային խայտարդետության: Ազգային միօրինականությունն ու գորշությունը մեծագույն դժբախտություն կլիներ մարդկության համար և գուցե նույնիսկ՝ նրա մայրամուտի նախանշանը: Կեցութային ննան իրավիճակում հազիվ թե լիիրավ, ավելի ստույգ՝ անբողջական անհատ գտնվի ազգային զգացումից զուրկն ու նրանից օտարվածք: Պատահական չէ, որ առավելապես ապագայանացված տարրերի աշխարհում է փնտրվում օրինագանցությունն իր ժամանակակից բազմահարուստ գամնայով:

Սոցիալ-ազգային կեցութային հարաբերակցության համակարգում

նույնքան կործանարար է ազգային տառորի գերավագանցումը /հի-աերոդրոֆիա/ ամենից առաջ հենց միևնույն ազգայինի համար: Թերևս ոչ մի դարաշրջանում մշակութային միատարրությունը, ի վերջո, մշակութային ներպարփակվածության մղումը այնչափ ինքնակործաննան վտանգ չի բովանդակել տվյալ ազգի համար, որքան մեր դարաշրջանում, երբ համաշխարհային տնտեսական կապերը հենց տնտեսության զարգացման օբյեկտիվ օրինաչափությունների պահանջով ամենուր համահարթում են ազգային-պետական սահմանները, ռասայական, կրոնական և էրնիկական միջնորմները: Ասել է, թե ազգայինի համար կազմավորվում է կեցության գոյատևման նոր միջավայր, հենց միևնույն ազգայինի պահպաննան ու զարգացման համար մրցունակության ու մարտունակության կազմավորման նոր, առավել խառապահանջ ասպարեզ: Ուշագրավ է, որ անցյալում ևս ազգային մշակույթները ննան բուռն զարգացում են ապրել հատկապես այն դարաշրջաններում, երբ ստեղծվել էին ազգային մշակույթների փոխական առավել ակտիվ հնարավորություններ, նույնիսկ եթե դրանք ուղեկցվել են բռնություններով, պատերազմներով: Դիշենք, թեկուզ, հելլինիզմի, խաչակրաց արշավանքների կամ ռուսական կայսրության դարաշրջանները՝ ներառյալ նաև վերջինիս խորհրդային փուլը:

Առավելապես ննան կարգի երկխոսությունների պայմաններում է ակնհայտ դառնում ազգայինի ու համամարդկայինի ներքին հակադրության երևութականությունը, հավաստումն այն ծշնարտության, որ միայն խորը ազգայինն է, ազգային կեցության սրտառուչ խոսքն է, որ հասու է դառնում համամարդկայինին: Կեցությաին երկխոսության այդ օրինաչափությամբ են ծնվել Խաչատրյանի հոգեզնայլ մեղեդիներն ու Սարյանի կտավները, Նարեկացու կամ Թումանյանի՝ ոչ միայն հայերին հոգեհարազատ պոետական խոսքը: Ամենից առաջ այս օրինաչափության մեջ է թաքնված ազգային կեցության մեջ տրված սոցիալականի գաղտնիքը:

Սոցիալ-ազգային կեցությաին համակարգերում տեղի ունեցող մեր դարին հատուկ տեղաշարժերը սոսկ արագացնում են բոլոր ժամանակներին հայտնի ազգային ֆենոմենի հետ կատարվող փոխակերպությունները՝ և ազգային արժեքների զարգացումը, և վերազգային միավորների կազմավորումը, ինչպես նաև նոր ազգերի կազմավորման միտումները: Եվ այդ ոչ միայն աֆրիկյան որևէ երկրում տեղական էրնիկական խնբերի միավորման ծևով, այլև երբեմն նույնիսկ քաղաքակիրք ազգերի թեկորներից ազգային նոր ծովագածը կազմավորելու ծևով, ինչպես այդ տեղի է ունենում Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում: Այստեղ ռասայական-էրնիկական-ազգային համաերկրային խառնարանում ծևավորվում են տնտեսական, սոցիալ-բարոյական և

մշակութային կեցութային նոր կազմավորումներ, ազգային-հոգեբանական նոր բնավորություն, մի խոսքով՝ նոր ազգային կեցություն, հետևապես՝ նոր ազգային միավորում:

Եվ այսպես, ազգայինը եղել և շարունակում է մնալ մարդու երկրային ֆենոմենի կեցութային համակարգի բոլոր ժամանակների փոխակերպությունների ամենակենարար տարրերից մեկը: Ազգայինի ստեղծարար կոչումը այսօր էլ տրված է ոչ միայն ժողովուրդների հոգևոր մշակույթի արարման բազմերանգ փաստում, զանազանակերպ երգարվեստում ու պարարվեստում, այլև ամենուր ինտերնացիոնալացման միտում ունեցող կեցութային այնպիսի ֆենոմեններում, ինչպիսիք են տնտեսությունը, գիտությունը կամ տեխնիկան: Դժվար է պատկերացնել վերջիններիս գործառնությունը ու հետագա զարգացումն առանց, ասենք, գերմանական ճշգրիտ մտածելակերպի, անգլիական ավանդապահության, ամերիկյան ծեռներեցության, ուսական ոգեղենության /դյուչօնոստե/, ինչու՝ չե, նաև դարերով փառաբանված հայկական առևտրական ոգու, ճապոնական ինժեներային արվեստի և այս ամենը սովորական մահկանացուին ծառայեցնելու ֆրանսիական իմաստնության:

## Պ. Հայ ազգային կեցության յուրակերպությունները

Ազգային կեցությանը վերաբերող վերը նշված ընդհանուր օրինաշափություններով հանդերձ, հայոց ազգային կեցությունը, ինչպես և այդ ենթադրվում է ամեն մի ազգի համար, զուրկ չէ իր ինքնատիպ դրսնորումներից՝ պայմանավորված ինչպես պատմական զարգացման յուրօինակություններով, այնպես էլ պատմաաշխարհագրական տեղադրությամբ և նման այլ հանգամանքներով:

Ամենից առաջ նշենք, որ համարյա բոլոր դարաշրջաններում խորապես ընդգծված է եղել ազգայինի տեղը հայոց կեցութային համակարգում, ինչպես այդ հատուկ է բոլոր համենատարար փոքրաթիվ ազգություններին, առավել ևս նրանց, որոնք պատմականորեն հայտնվել են մշակութային և այլ առումներով ոչ բարեհաջ շրջապատում: Տեղահաննան, այլասերման և ընդհանրապես չքացնան վտանգը մեծապես հիվանդուտ է դարձրել հայ ազգային ինքնագիտակցությունը: Պատմական դառը փորձությունները, սև ու սպիտակ եղեններն առավել զգայունակ են դարձրել ազգային զգացումը հայի վիրավոր հոգում:

Հայկական երնոհոգեբանության մեջ այս ամենին գումարվել է նաև հայրենակորուս Սփյուռքի գործոնը, որն ակնհայտ է դարձրել այն ճշմարտությունը, որ հայրենի հողը սոսկ տարածը չէ, այլ նախնիների,

արյունակից հերոսների ու ազգային կուռքերի ծննդավայրն ու սրբավայրը, որ հայութնիքը, ամենից առաջ, հոգևոր արժեք է, ինչպես ավելի քան հոգևոր արժեք է հնրը՝ ազգը, որի կեցութային բնութագրությունը թերևս կարող է համեմատվել միայն ծնողների ու ընտանիքի կեցութային նշանակության հետ:

Ի դեպ, նկատենք, որ կեցութային մոտեցման տեսակետից անհամեմատելի մեծություններ են «ազգերի հնրնորոշման» և պետությունների տերիտորիալ ամրողության պահպանական վերաբերյալ միջազգային իրավական երկու, ըստ եռթյան, իրարամերժ դրույթները: Առաջին դեպքում գործ ունենք շատ ավելի խորը սուրատանցիոնալ օրինաչափության՝ մարդկայինի գոյատևման բնականոն օրենքի հետ, և այն արձանագրված է Միավորված Ազգերի Կազմակերպության՝ միջազգային այդ աննարարձը ատյանի կանոնադրական ակտերում: Իսկ երկրորդը տեղ է գտնել ռեգիստրացիոնալ կազմակերպության եվրոպական երկրների հելսինկյան համաձայնագրերում և վերաբերում է նարդու նկատմամբ արտաքին գործոնի՝ տերիտորիալ կացությանը, որը կարող է նաև հայրենիք չլինել: «Տարածքային հայրենասիրությունը» զավթված «սեփականության» ննանօրինակն է, ոչ ավելին: Եթե նույնիսկ համեմատվեն, ասենք, Ղարաբաղի պոտետական պատկերները հայ և ադրբեջանական երգարվեստներում, թվում է, ակնհայտ կդառնա, որ մեկում առավելապես հայրենիքի մոտիվն է հնչում, երկրորդում՝ լավագույն դեպքում բնության գեղեցկության գովեր /բնական է, եթե այստեղ ևս կեղծիք չկատարվի, եթե մյուսները նույնպես հարազատ գտնվեն պոտետական խոսքի անկեղծության պահանջին/: Այլ կերպ ասած՝ հայի համար Ղարաբաղն ազգային կեցություն է, ազգային պատմակենիկական սրբություն, այն դեպքում, երբ ադրբեջանցու համար այն պարզապես ապրելավայր է, որքան էլ գեղեցիկ ու հարմարավետ, բայց և այնպես պատմակենիկական գունավորումից գուրկ, ազգայինի նկատմամբ արտաքին, սոսկ քնական կեցություն է: Մի բան է հայրենի բնության պոտետական հմայքը, բոլորովին այլ բան՝ նվաճվածի, հափշտակվածի բարոյահոգերանական ու գեղագիտական արժանիքը:

Կորուսյալ Յայաստանն անգամ կեցության դեր է ստանձնում ազգային հիշողության մեջ, գուցե թեկուց և անհուսալի հույսերի ծևով: Այսօր էլ հային շարունակում է հայ պահել օտարության մեջ գերված, բայց մշտապես իր հպարտ կեցվածքին հարազատ գտնվող Արարատը, ստեղծագործական ներշնչանք հաղորդում հայոց մշտարթուն մտքին ու խոսքին:

Առկա և կորուսյալ Յայաստանների գործոնը մեծապես կարևորում է նշանակութային արժեքների տեսն ու դերը հայոց ազգային կեցութային համակարգում: Յայապահպան առաջելությանն են ծառայում ոչ միայն

մեր մշտապես ինքնատիպության ծգողություն այլոց մեջ չտարրալուծվելով՝ հայկական լեզվակերպն ու մտածելակերպը, հայկական կրոնական դավանանքը, առասպելական ու եպիկական հերոսները, նյութական-ճարտարապետական ու հոգևոր հուշարձանները, Դավիթ Անհաղթներն ու Նարեկացիները, այլև ժամանակակից հոգևոր մեծությունները՝ Արամ Խաչատրյաններն ու Մարտիրոս Սարյանները։ Չափազանցություն չի լինի պնդել, որ Տիգրան Պետրոսյանի՝ շախմատի աշխարհի չեմպիոն դարնալը Սփյուռքում ժամանակի վճռական գործուներից մեկը դարձավ գոնե մեկ սերնդի կյանքում հայկական ոգին երկարածգելու առումով։ Այդ իմաստով այսօր, քան երբեմն, հոգևոր աստղերի կարիքն առաջնակարգ նշանակություն է ծեռք բերում ազգային կեցության կենսունակության պահպանման ու հարստացման համար։

Դայրենիքի պատմական տեղադրանքը և տարածքային միասնության բացակայությունը հայերիս համար անհրաժեշտություն են դարձնում ազգայինին ապավինելուն համահավասար հետամուտ լինել համամարդկային արժեքներին իրեն համաերկրային կեցութայինի շրջանակներում ազգային ինքնության, ինչու՝ չէ, նաև ազգային միասնության պահպանման նշանակալից գործոնի։ Կեցության տերիտորյալ, սոցիալական, մշակութային, քաղաքական և նման կարգի ատոմարությունը կարող է ոչ պակաս վտանգ ներկայացնել ազգային միասնության ապահովման համար, եթե չուկավարվենք նաև վերազգային-համամարդկային նորմերով։

Բոլոր դեպքերում, կեցութային համակարգում միայն մեկ կամ մյուս գործոնին ապավինելու փորձն ի սկզբանե դատապարտված է, առավել ևս, եթե այն վերաբերում է ազգի նման բազմարարդ երևույթին։ Փոթորկահույզ 88-ին ազգայինը մեկ պրկված բռունքը և ամենքի կուկորդում խեղդված մի հատիկ արցունք դարձրեց ողջ հայությանը՝ ցուցադրելով իր խորությունն ու գորությունը։ Սահմանագլխի փոքրինչ խաղաղվելուց հետո կրակոցները տեղափոխվեցին Երևանի փողոցները։ Ազգայինը հեշտությամբ տեղիք տվեց սոցիալ-տնտեսականին ակնհայտ դարձնելով Վերջինիս առավել տևական ամենակարողությունը մարդու կեցութային կողմնորոշումներում։ Վրա հասավ արռածարակ քաղաքական հորջորջված կուսակցությունների բախումների դարաշրջանը, որը կարող էր նույնիսկ ազգակործան գտնվել։

Դայ ազգի համար ավանդաբար կեցութային անհավասարակշռություն է նկատվել նաև նրա մշակութային տարրում՝ Վերջինիս մեկ կամ մյուս միավորին գերապատվություն տալու ծևով։ Այդ միտումն ակնհայտ է եղել հատկապես Վերջին տասնամյակում հայոց հոգևոր մշակությի աշխարհիկ և կրոնական տարրերի հարաբերակցման հար-

ցերում: Այսօր, օրինակ, գտնվում ենք այն փուլում, երբ կրոնականը հախուռն կերպով ներթափանցում է հասարակական կյանքի բոլոր անկյունները, մասնավորապես մարդկային արժեքների վերարտադրման ամենաարմատական դարբնոցները՝ դպրոցական և, նույնիսկ, նախադպրոցական կրթական համակարգերը: Ընդ որում, այդ ամենն իրականացվում է ոչ միայն կրոնի՝ իրու առժեքային-մշակութային, այսինքն՝ հոգևոր գործոնի նշանաբանով, այլև իրու հմացարանական երևույթի: Նման համադրման պայմաններում, բնականաբար, համահարթվում են նաև կղերականության ու կրոնի սահմանները: Ձերմասիցուկային էներգետիկայի, հանաերկրային ինֆորմացիոն համակարգերի ու տիեզերական թույզների դարաշրջանում՝ XXI դ. շեմին, ապշահար նանուկներին /և ոչ միայն նրանց/ տեղեկատվության բոլոր միջոցներով անդրշիրիմյան աշխարհից վերադարձողների մասին հեքիաթների, հազար ու մի տեսիլքների «իրականացնան» մասին ճիգերի, հին ու նոր իրաշեների մասին մտահորինվածքների շռայլ մատուցումը տիսուր երևույթ է, որ ունակ է լրացուցիչ անհավասարակշիր իրավիճակ ստեղծել հայորդիների առանց այն էլ խռովահույզ հոգում:

Մշակութային կեցության կրոնական տարրի հիպերտրոֆիան իր բացասական արդյունքն օգացնել է տալիս նաև ավանդական ու նորելուկ աղանդների կտրուկ ակտիվացման ձևով՝ ընդուուպ մինչև ռասիզմի հետ սահմանակցող ցեղակրոնությունն իր «մաքուր արյան» ջատագուլության, խառնագի ամուսնությունների արգելման, առաջնորդապաշտության, «հաղթում է ուժեղը և ոչ թե արդարը» և ննան այլ հորդորանքներով: Տարանջատված ու ասինհյացիայի շեմին հայտնված հայության համար կեցութային կենսաբանական դաշտ փնտրելու ջանքը որքան էլ փորձենք հասկանալի համարել, միևնույն է, բնակ չի արդարացնում իրականում ազգի չքացման այդ մեկ այլ տարատեսակին դիմելը:

Բացառված չեն նաև առավել վտանգավորը, այն, որ «ծայրահեղությունը հաղթահարվում է մեկ այլ ծայրահեղությամբ» հին օրինաչափությամբ մեր ժողովուրդը վերստին կանգնի կրոնից դիմադարձ լինելու ճանապարհին: Զմոռանանք, որ այսօրվա կրոնական վերածնունդը հայտնի չափով պարտական է նաև երեկով «համատարած» արեհմին: Ավելացնենք նաև, որ որքան էլ պարադոքսալ հնչի, իրենք աղանդներն էլ ծնունդ են, թեկուզ մասամբ, ավանդական կրոնի ակտիվության: Աշխարհիկ աշխարհայացքայինի ոչ բավարար վիճակը մղում է դեպի կրոնը, որի լեզաւ ձևերը պակաս խորհրդավորություն են ներկայացնում, քան ոչ ավանդականը՝ էղութերիկը:

Կարօմիտ կրոնապաշտություն, բայց իրականում կրոնամերժություն է գիտության դարում կրոնականի հմացարանական արժեքների:

արարչագործությունների կամ հայտնությունների հիխորտալից թմբկահարումը: Իմացաբանական առումով գիտությունն ու կրոնը եղել և շարունակում են մնալ իրեւ հակոտնյաներ, որը հարկավ, չի բացառում նրանց նույնիսկ արդյունավետ համագործակցումը հումանիստական-մշակութաբանական հարթություններում, ինչպես դա տեղի է ունենում ժամանակակից արևմտյան քաղրակիրք Երկրներում: Միայն հոգևորի կամ ավելի ստուգօ արժեքայինի բայց ոչ երբեք ճանապողության ասպարեզում է հնարավոր աշխարհիկի ու կրոնականի համագործակցումը ժամանակակից կեցությաին հարթություններում: Մասնավորապես, ի սկզբանե դատապարտված է որքան պետականին հավակնող կրոնը, նույնքան էլ «պետական» աթեիզմը: Դավատն անհատական կեցության հիգն է գոնե մեր դարաշրջանում: Դայ ազգային կեցությունն իր նմանների մեջ թերևս ամենափոփոխականներից է եղել՝ կապված արևելյան և արևմտյան մշակությների խաչմերուկում իր անհարմար /գուցե՞/ և հարմար/ տեղադրվածության, Սփյուռքի գոյության և նման այլ գործնների հետ: Մասնավորապես, Սփյուռքը զգալիորեն ուժեղացրել է հայոց մշակութային կեցության մարզինալության տարրը /խառնածին ամուսնություններ, առավել խառնածին մշակութային դաստիարակություն/: Նոր և նորագույն ժամանակներում հայ և օտար մշակութային հարաբերություններում արարման /կրեատիվ/ տեսակետից ամենաարդյունավետն են եղել թերևս հայուսական մշակութային երկխոսությունները:

Դայ ազգային կեցութային համակարգն արմատական տեղաշառժեր ապրեց հատկապես խորիոդային կայսողության փլուզման փուլում: Ազգային պետականության կազմավորումն, անշուշտ, ազգային կեցության որոշակի հարստացում է նշանավորում, որն ուղեկցվեց, ավաղ՝ սոցիալական, ինչպես նաև պրոֆեսիոնալ հստակ տարրորշում ունեցող համակարգի խարիւմամբ: Մարդկային գործելակերպի ու նտաժելակերպի պրոֆեսիոնալացնան մեր դարում հանրապետությունը կանգնեց համատարած ապապրոֆեսիոնալացման վտանգի շեմին: Մարդու արարչական կոչման՝ ստեղծագործական կարողությունն իր բնական պրոֆեսիոնալ կեցությունից արտամղվեց դեպի մինչպրոֆեսիոնալ, մինչգիտական, առօրեական մտածողության ոլորտը, նյութական արժեքներ ստեղծելու ոլորտից գահավիժեց դեպի բաշխման ու վերաբաշխման չարչիական հարաբերությունները: Արժեքագրկվեց կեցություն արարելու, ստեղծագործելու կարողությունը: Գիտության դարում ինչ-որ տեղ ավելորդ /և նույնիսկ թե՛ռ/ դարձավ գիտական միտքը, իսկ անսահման թվացող ազատության պայմաններում կարկամեց պետական խոսքը: Եվս մեկ անգամ ապացուցվեց, որ իուզական աղքատությունն աղքատության վատթարագումն ծնն է, կեցու-

թյան ամլության ամենաանկեղծ խոստովանությունը: Կեցության կրեատիվ աղքատացումը նույնքան ակնհայտ դարձրեց նաև զարգացման պահանջն այն մասին, որ ամեն մի տեղաշարժ, առավել ևս սոցիալական առաջընթաց Ենթադրող հեղաշրջումներն անհրաժեշտարար պետք է Ենթադրեն զարգացում նախորդ էտապի դրական բովանդակության պահպանման հենքի վրա: Զարգացման հիմքն ու բովանդակությունը կեցությաին վերառումն է ամենից առաջ: Ամեն մի առաջընթացի չափանիշներից պետք է դիտվի անցյալուն ստեղծված արժեքների տնօրինման կարողությունը:

Թերևս, կեցության ննան ոչ օրինաչափ «զարգացման» պատճառը տրված է դարի գլխավոր հիվանդության շրջանակներում՝ կեցությաին հարաբերություններում քաղաքական տարրի անհարկի ու ուժացման փաստի մեջ: Այլ կերպ՝ քաղաքական նկատառումներով չեն կործանվի արդյունաբերական օբյեկտները, որպեսզի տնտեսական նկատառումներով վերստին ճգնեն վերակենդանացնել: Դամենայնեպս Չինաստանն ապացուցեց, որ մեր դարաշրջանում ևս նույնիսկ տնտեսակարգի արմատական փոփոխությունները կարող են շրջանցել կործաննան տարրը:

Բոլոր դեպքերում, ազգային առաջընթացը տրված է, ամենից առաջ, ազգի կեցությաին ինքնաճաշման և համարժեք ինքնակառավարման կարողության մեջ: Եթե ապացուցված է, որ ինքնաճանաչումը մարդկայինի բոլոր դրսևորումների ճանաչման ամենաղժվար ճակատն է, ապա ազգայինի նակարդակում այն պետք է շատ ավելի բարդ դիտվի՝ կապված ազգայինում երնիկական-մարդաբանական տարրի և ազգային հիշողության մեջ տարասեն արքետիպերի առկայության փաստի հետ: Բնականաբար, համարժեք՝ առավել մեծ հմտություն է պահանջում նաև կառավարման արվեստը: Դո Գոլը կասեր՝ դժվար է կառավարել մի երկիր, որտեղ պանրի երեք հարյուր տարատեսակ կալիսոցը, հասկանալի է, Ֆրանսիայի նախին է: Շրբախտաբար, երկիր-Դայաստանում կեցության գաստրոնոմիական տարրը չէ, որ տարաբաժանում է մարդկանց: Արդեն երեք միլիոնի հասնող բնակչության պայմաններում ավելի քան հարյուր քաղաքական կուսակցությունների և բազմահարյուր ու բազմագույն հասարակական կամ մշակութային միավորների առկայության փաստը վկայում է, որ այստեղ գործ ունենք ոչ միայն և ոչ այնքան սոցիալ-տնտեսական կեցությաին կողմնորոշումների և ոչ էլ մշակութային ավանդույթների կամ պատմական հիշողության հետ, որքան դեռևս չկազմավորված քաղաքացիական հասարակության դժվար կառավարման տրվող կեցությաին տարերքի հետ:

Դայաստան երկրին դեռևս շատ ու շատ ճիգեր են սպասում կեցությաին ինքնիմաստավորման և ինքնակառավարման նոր, ավելի ծկուն

ուղիներ որոնելու գործում: Ընդ որում, և՝ ինքնիմաստավորումը, և՝ համարժեք ինքնակառավարումն անհրաժեշտաբար պետք է իրականանան ոչ միայն ազգային-պետական, այլև հասարակության բոլոր կառուցվածքային միավորների մակարդակներում ընդհուած մինչև յուրաքանչյուր անհատի ինքնաճանաչումն ու նույնքան համարժեք ինքնակառավարումը:

## Ե. Անհատական կեցություն

Կեցության այս ոլորտի վերլուծության անհրաժեշտությունը պայմանավորված է, ամենից առաջ, այն հանգամանքով, որ անհատականը մարդուն տրված ամենաանմիջական ու ամենասրտամուտ ռեալությունն է, որտեղ ամենաանկեղծ ձևով է դրսնորվում անհատի ինչպիսին լինելը: Առարկայական հավաստիություն բովանդակելուց բացի /ի տարրերություն տրանսցենդենտալի/ անհատականը կեցության համակարգում առավել մեծ չափով է առնչվում մարդու առօրեականի իրու նրա կենսագոյության ամենաելակետային հիմքի ու պայմանի հետ: Այնուհանդերձ, հայտնի է նաև այն փաստը, որ տեսական նտածողությունը կեցության որոնումներում շատ ավելի զբաղված է եղել այնկողմնայինով, տրանսցենդենտալով, աստվածայինով կամ աստվածացված կուռքերով, քան այսկողմնայինով, մարդկային առօրեական կեցութային ֆենոմեններով: Որքան էլ էնպիրիկ ու անցողիկ թվան մարդկային ամենօրյա հոգսերն ու ապրումները, դա այն կենարար աշխարհն է, որից դուրս և առանց որի հազիկ թե հնարավոր լինի հոգալ ոչ ամենամոլեռանդ աստվածաբանի, ոչ ամենավերացականի հետ գործ ունեցող մետաֆիզիկի և ոչ էլ ամենատեսական կառույցներով զբաղված ռացիոնալիստի երկրային կացությունը: Առօրեականը կեցութային գորություն է բոլորի համար և վճռորոշ է անհատականության ձևավորման գործում, առավել ևս այդ գործընթացի սկզբնական փուլերում, երբ մանկան սոցիալականացումը դեռևս սահմանափակվում է յուրայիններին ընդօրինակելու շրջանակներով՝ մոր, տատիկի կամ եղբոր ու քրոջ, հատկապես, իրենից փոքր-ինչ մեծի օրինակներով: Առավելապես անհատական կեցությամբ է պայմանավորված անձնային այնպիսի խորքային բնութագրությունների կազմավորումը, ինչպիսիք են բնավորությունը, խառնվածքը, կամային որակները, գործունակությունը կամ անգործունակությունը, առօրեական նտածելակերպի ու, նույնիսկ, աշխարհայացքային հիմնական կողմնորոշումները: Իզուր չէ ասված, որ անհատականության զաղտնիքը տրված է, ամենից առաջ, ընտանիքի մեջ, որ ծնողները ոչ միայն մարմնապես են արարում իրենց զավակներին, այլև հոգեպես: Նույնքան իմաստալից է

հնչում «Ասա՛ ով է ընկերո՛, կասեմ՝ ով ես դու» ժողովրդական խոսքը: Այս և նման ամենօրյա առարկայական ու հոգևոր կեցութային հարաբերություններն են, որ դնում են անհատի հասարակության «ատոմար» միավորի ինքնության առաջին անկյունաքարերը, անկյունաքարեր, որոնք երեմն շատ ավելի հաստատուն են գտնվում, քան հետագայում նրա գիտական-ճարտարապետական վերակառուցումների բոլոր փորձերը միասին վերցրած: Ժամանակակից գիտությունն անհատականության կազմավորման ակլունքները կամ անհատական կեցության արարման սկիզբը հասցնում է մինչև մանկան կազմավորման ներարգանդային փուլը:

Անհատական կեցության դերն ու նշանակությունն առավել ևս ընդգծվում է հայ ազգային կեցութային համակարգում՝ պայմանավորված մեր պատմական ավանդույթներով, հայոց ազգային-էթնիկական մտածելակերպի որոշակի յուրօրինակություններով:

Դարեր շարունակ պետականության բացակայությունը համապատասխան տեղաշարժեր է առաջացրել հայոց ազգային կեցութային համակարգում՝ հային նղելով դեպի սեփական օգախը պահպանելու հոգս՝ իբրև իր գոյության ամենահուսալի պայմանի: Նման սոցիալ-հոգեբանական իրավիճակներում են կազմավորվել ինչպես ընտանիքի պաշտամունքը հայոց էթնիկական-ազգային նտածելակերպում, այնպես էլ էգոիզմի հայկական տարատեսակը՝ ընտանեկան-կլանային եսապաշտությունը: Միևնույն հանգամանքներն են պայմանավորել նաև ընկերոջ և հարևանի գործոնների ընդգծված նշանակությունը հայի անհատական կեցութային համակարգում: Դնարավոր է, որ այսօր էլ պետականության վերականգնման դժվարությունները ոչ քիչ չափով պայմանավորված են կեցութային ծագում ունեցող նման ավանդույթներով: Դրատապ պրոբլեմներ են դարձել փոխըմբոնումն ու փոխհանդուրժումը կեցութային նոր համապետական-համազգային հարթության վրա: Թաղաքական կուսակցություն կոչված խմբավորումների շահերը դժվարությամբ են հեռանում իրենց համարյա կլանային արմատներից: Միայն դրացիական կլանային հիմքերով է հնարավոր արդարացնել փոքրիկ Դայաստանի համար (փոքրիկ ոչ միայն բնակչության թվաքանակով, այլև շահերի ու հետաքրքրությունների միատարրության իմաստով) ավելի քան հինգ տասնյակ քաղաքական կուսակցությունների գոյությունը: Պատահական չէ, որ այդ կուսակցություններ կոչվածներն էապես չեն տարբերվում իրենց կեցութային բնութագրություններով, այն բանով, թե ինչպիսի սոցիալ-տնտեսական կամ գոնե մշակութային կարգի միտումներ են արտահայտում: Բնականարար, որանք դժվար թե տարբերվեն նաև իրենց նպատակային-ծրագրային կողմնորոշումներով: Ստեղծվել է այնպիսի կոմիկական

(Եթե ոչ ողբերգական) իրավիճակ, երբ հանրապետության քաղաքական բանակովում ամենուր հասարակական կամ ազգային կեցությունը նենգափոխվում է անհատականով:

Անհատական տարրի ուղացումը կեցութային հարաբերություններում, որպես կանոն, ծնունդ է տալիս սոցիալ-հոգեբանական մի երևոյթի, որը հայտնի է «քաղքենիություն» անվան տակ: Անհատական հետաքրքրությունները կազմում են մարդկային բնականոն հետաքրքրությունների անհրաժեշտ բաղադրամասերից մեկը և ամենահարմարավետ ասպարեզներից են հանդիսանում մարդկային որոշ հատկությունների հանարժեք դրսնորումների, հետևաբար նաև նրանց գնահատման համար: Նման ճանաչողական նշանակությունից բացի անհատական հետաքրքրությունները լրացուցիչ մոտիվացիա են հաղորդում մարդկային գործունեությանը, բնական է, եթե դրանք հակասության մեջ չեն գտնվում կեցության ավելի արմատական, ասենք, սոցիալ-էրնիկական կամ, առավել ևս, հանամարդկային կարգի օրինաչափությունների հետ: Բոլորովին հակառակ իրավիճակի հետ գործ ունենք, երբ հանամարդկային, սոցիալ-քաղաքական կամ ազգային հետաքրքրությունները նենգափոխվում են անհատականով՝ համաձայն «Մարդկային-անհատական հարաբերություններից դուրս այլ օրենքներ չկան» տիրահօչակ քաղքենիական բանաձևի: Այստեղ է տրված անհատականության ոչ միայն աղքատացման, մանրացման, այլև կործանման ամենահավաստի ուղիներից մեկը:

Քաղքենիական հիվանդությունն առավել վտանգավոր է դառնում, եթե այն դադարում է անհատական ֆենոմեն լինելուց և ծեռք է բերում կոլեկտիվ երանգավորում սոցիալական, ազգային, քաղաքական, երբեմն նաև պրոֆեսիոնալ հենքի վրա: Եվ ընդհանրապես կեցության համակարգում անհատականի բացարձակացումը կարող է դրսնորվել ամենաբազմազան ձևերով: Նույնքան քաղքենիական է, ասենք, ինացարանական նարցիսիզմը՝ անհատական փորձը չափանիշ հիշակելը ինացարան կողմնորոշումներում («Ես են ամենաճիշտը»), որքան և նրա բարոյական տարբերակը («Ամենալավը ես եմ, իմ աղջիկն է, իմ կինն է...»): Իսկ երբ քաղքենիական ինքնասիրահարվածությունը հասնում է այն բանին, ուր «իր» ազգը, նույնիսկ, «իր» մասնագիտությունն են դառնում «ամենալավը», այստեղ արդեն գործ ենք ունենում մարդկայինի դեգրադացիայի նոր փուլի հետ, բայց նույնքան անհատական կեցության կամ կոլեկտիվ գունավորում ստացած անհատականի ուժացված դեֆորմացիայի ձևով:

Եթե այսօր մեր ազգը հիվանդ է ճանաչվում, ապա նրա հիվանդություններն ի սկզբանե կեցութային ծագում ունեն, և նրանցից առավել վտանգավորը անհատական տարրի ուղացումն է:

Թերևս փիլիսոփայական ոչ մի համակարգում անհատական կեցության պրոբլեմն այնքան չի կարևորվել, որքան էզժաստենցիալիստական փիլիսոփայության մեջ, մասնավորապես նրա սարտոյան տառատեսակույն: Այն մշակվել է Ֆրանսիայի համար խորապես դրամատիկ օրերին գերմանական ֆաշիզմի դեմ ծառացած դիմադրության շարժման ընթացքում: Սարտորը մերժեց ֆաշիստների հետ համագործակցելու կենսափիլիսոփայությունը, ըստ որի, իբր, ստեղծված օբյեկտիվ պայմաններն են մարդկանց նղում դեպի համագործակցումը (կոլաբորացիոնալիզմ): Սարտորը փորձեց տեսականորեն հիմնավորել դրույթն այն մասին, որ ոչ այնքան պայմաններն են /որքան էլ նրանք օբյեկտիվ լինեն/ արարում մարդուն, բռվանդակավորում ու ծնավորում նրա վարքագիծը, որքան հենց ինքը՝ անհատը: Ասել է, թե կեցությունը միայն արտաքին գործոն չէ մարդու համար և նույնիսկ ոչ այնքան արտաքին գործոն: Մարդու ինքն է իրեն արարում: Սարդն է ստեղծում իր եռթյունը, ստեղծում ամենուր և ամեն օր: Ընդ որում, Սարտորը սա սոսկ չի դիտում իբրև գոյաբանական հարցադրում, այլև իբրև տեսական ելակետ քառոյափիլիսոփայական կողմնորոշումների համար: Եթե մարդը ինքն է ստեղծում իր եռթյունը, ուրեմն նա պատասխանատու է իր այդ եռթյանը պայմանավորված արարքների համար: Եթե աստված ստեղծեր մարդուն, վերջինս հազիվ թե պատասխանատու գտնվեր իր արարքների համար: Միևնույն տրամաբանությանը, եթե մարդուն արտաքին պայմաններին արգասիք է, ապա նրա անծնական պատասխանատվությունից դուրս կգտնվեն բոլոր կարգի այլանդակությունները: Իսկ Ն.Բերոյակը ստրկամտության տարատեսակ կիանարեր արտաքին պայմաններին գերված վիճակը և, ընդհակառակը, մարդու մեծությունը կինտրեր այն բանում, թե որքանով է նա բարձր գտնվում տրված պայմաններից: Այսպես է արթեքավորվում մարդ-անհատի կեցութային-ինքնարարնամ նշանակությունն իր իսկ անհատական մարդկային եռթյան կազմավորման գործում: Դետագայում ներփրոյդիստ Ե.Ֆրոնը կավելացներ, որ սովորական ինաստով մարդու ծնունդը սոսկ նրա հետագա ծննդի սկիզբն է, որ «անհատի ողջ կյանքն այլ բան չէ, քան ինքնածննան գործընթաց», որ փաստորեն «մենք վերջնականապես ծնվում ենք այն ժամանակ, երբ մենքում ենք, բայց մարդկանց մեծ մասի ողբերգական ճակատագիրն այն է, որ նրանք մահանում են մինչև իրեն ծնունդը»:<sup>1</sup>

Երևի թե ապարոյուն չի լինի, եթե մարդու կեցութային ինքնարարման մասին արդիական հնչեղություն ունեցող այս գաղափարը էքստ-

<sup>1</sup> Фромм Э. Ситуация человека - ключ к гуманистическому психоанализу. «Проблема человека в западной философии», М., 1988, с. 447.

րապույտացիայի Ենթարկվի անհատականից դեպի սուբյեկտային բոլոր հնարավոր մակարդակները: Ասենք՝ ոչ միայն անհատն է արարում իրեն և պատասխանատու է սեփական ընտրության համար, այլև տվյալ կողեւկտիվը, համայնքը, քաղաքական կամ սոցիալական խմբավորումները, նույնիսկ մի ամբողջ հասարակություն կամ ազգային-երնիկական միավոր: Սա արդեն անհատական կեցության հետ առնչվող անձնայինի և վերանձնայինի հիմնահարցն է, որը դարեր ի վեր դրանատիկ տեսք է ունեցել առավելապես մարդկային գործունեության բարձրագույն ձևում՝ ստեղծագործական երկունքներում:

Մեր դարի որքան ինտելեկտուալ, նույնքան և բարոյական մեծությամ Ա.Էջնշտեյնի համոզմունքով՝ «Մարդու իսկական արժեքն այն է, թե ինչ չափով և ինչ հմաստով է նա կարողանում ազատվել իր «Ես»-ից»: Կեցության իմաստով այդ կնշանակի, թե անհատի քաղաքակրթության իսկական հեղինակ լինելու գաղտնիքը տրված է անհատական կեցությունից ծերրազատվելու նրա կարողության մեջ: Արվեստում կամ գիտության մեջ, քվում է, վերանձնայինի հաղթանակն ակնհայտ է: Այստեղ մարդու ժամանակավորապես լրում է իր անհատական կեցության ապրումները: Դժվար է նույն ասել, ասենք, քաղաքականության մասին: Քաղաքականության մեջ առօրեականից փախուստը մեծապես դժվարանում է նրա՝ ի սկզբանե առօրեականին կառչած լինելու դատապարտվածությամբ: Ստեղծագործական ինքնամոռացությունը հեռու է քաղաքագետի առօրեան լինելուց: Նա մշտապես գտնվում է առօրեական հոգսերի ու առօրեական մտածողության ճնշիչ հսկողության ներքո: Այստեղ անհատական կեցության մշտարթում ազդեցության հաղթահարումը փոխակերպում է նշանակում նաև վերանձնային կառուցվածքում: Վերանձնայինը, միաժամանակ, ներկայանում է նաև իրու վերտեղայնական, վերխնմքային կամ վերկուսակցական ձևով: Անձնականի վերանձնայնացման ննան ճանապարհով է հնարավոր դառնում սուբյեկտիվի օբյեկտիվացումը թնկուց և քաղաքական մտածողության մեջ:

Այսօր կազմավորվող շուկայական հարաբերությունների տարեքում առօրեական կեցությունը ճնշող է ներկայանում ոչ միայն քաղաքականության մեջ, այլև ինը արվեստում ու գիտական գործունեության ասպարեզներում: Դասարակության սոցիալ-տնտեսական շարժափոկերի խաթարման պայմաններում անհատի ֆիզիկական գոյության միակ ապավեն դարձած առօրեականն ամենուր հետամուտ է լինում ոչ միայն հասարակ մահկանացուին, այլև պոետին ու երգահանին, գուցե նույնիսկ մշտապես տրանսցենդենտալին նվիրյալ Աստծո ծառաներին:

Երկի ամեն մի հասարակական կառուցվածքի հասունացման ցու-

ցանիշներից պետք է դիտվի այն հանգամանքը, թե որքանով է հնարավորություն ստեղծվում ծերազատվելու մարդկային գործունեության մեջ անհատական կեցության ճնշիչ ազդեցությունից, այլ կերպ ասած՝ որքանով է վերանձնայինը վեր պահվում անձնայինի նկատմամբ:

Դասարակական առաջընթացի նման չափանիշի նշանակությունը կարևորվում է, նաև ավորապես, հայ իրականության համար հայկական եթոնուգերանության մեջ վերը նշված «Եսականության» ընդգծված դերի բերումով։ Վերջինիս կարող է գումարվել նաև այն հանգամանքը, որ հայոց բազմադարյան ու բազմահարուստ մշակույթի շրջանակներում գուցե առավել մեծ դժվարությամբ է ժամանակին հանգայլ գտնվել անհատական կեցության հետ սերտորեն առնչվող կենցաղային մշակույթը։ Վերջինիս և ընդհանրապես կեցութային անհատական տարրի օարգացմանն ու քաղաքակրթմանը, իր հերթին, արգելակեց նաև շուկայական հարաբերություններին անցնելու կապակցությամբ հասարակության վերապրոֆեսիոնալացումը, որը շատ ավելի ապապրոֆեսիոնալացում նշանակեց հասարակության ճնշող մեծամասնության համար։ Իսկ, առավել ևս, մեր դարում պրոֆեսիան անհատական կեցության վճռորոշ տարրերից է համարվում, անհատի մտածելակերպի ու գործելակերպի էապես ծևավորողն ու բովանդակավորողը։ Ավելին՝ դարի խորապես պրոֆեսիոնալացված մտածելակերպի պայմաններում մարդուն կարելի է դիտել գոնե միաժամանակ նաև որպես պրոֆեսիա։ Մարդը ինքը՝ պրոֆեսիան է։ Ոչ պրոֆեսիոնալն անկարող է անմնացորդ ծառայել մեր ժամանակի քաղաքակրթության առաջընթացի պահանջներին, անկարող է իրականացնել իր ողջ ինտելեկտուալ ներուժը, որքանով որ լիիրավ գործող մտածողությունը պրոֆեսիոնալ մտածողություն է։ Ոչ պրոֆեսիոնալը յուրովի պորտարույթ է հասարակության համար։

Առօրեականից փախուստի ամենահուսալի ճանապարհը մտածողության պրոֆեսիոնալացումն է, որտեղ և կոչված է իրականանալու անհատական կեցության գերագույն կոչումը՝ ստեղծագործելու կարողությունը։

## գ. Ժամանակակից մարդը կեցութային կողմնորոշումներում

Վերը տեսանք, որ չկա կեցություն առանց կեցցվողի, առանց կյանքի, նկատվեց նաև, որ կեցությունն ամենից առաջ մարդկային կեցություն է, այն գլխավորապես մարդամետ կեցություն է, մարդակենտրոն

ու մարդարար, այդ շրջանակներում նաև էկզիստենցիալ ուղղվածություն ունի: Այլ կերպ ասած՝ այն վերաբերում է ոչ միայն նարդկային խոշոր միավորներին՝ հասարակական, սոցիալական, մշակութային կամ ազգային խմբավորումներին, այլև կոնկրետ անհատին՝ իր ամենօրյա հոգմերով ու ապրումներով հանդերձ: Ընդ որում, կեցության գորությունն ու խորհրդավորությունը պայմանավորված է ինչպես արարելու, այնպես էլ արարվելու, մշտապես հարափոփոխ գտնվելու բնությամբ: Եթե երբեմն մեր դարը բնութագրվում է քարդացման միտումով, ապա այդ առաջին հերթին վերաբերում է կեցությանը: Այստեղ շատ ավելի, քան այլուր, արժեքների նորացումն ու ակումուսացիան, առավել ևս հոգևոր ոլորտում, իրականանում է անցյալի նույնքան հոգատար պահպանման օրինաչափությամբ: Առանց հեղինակություններին դիմելու էլ կարելի է համոզվել այն փաստում, որ ժամանակակից տեխնիկական քաղաքակրթության կրող համարվող մարդը ցանկության դեպքում նույն հաջողությամբ կարող է իրեն զգալ ինչպես նախնադարյան անհնիստական պատկերացումների, այնպես էլ միջնադարյան վիուկների ու կախարդների աշխարհում: Իզուր չէ ամերիկյան մեթոդարան Պ.Ֆեյերարենդ համառորեն պահանջում, որ հոգևոր քաղաքակրթության բոլոր երեք խոշորագույն դրսակորումները՝ արասպելաբանությունը, կրոնն ու գիտությունը անհրաժեշտ պայմաններ դիտվեն նույնիսկ ժամանակակից կրթադաստիհարակչական համակարգը ամբողջացնելու համար, այլ կերպ ասած՝ մարդ արարելու, նարոկային կեցությունը բնական ձևով կարգավորելու գործում:<sup>2</sup>

Ինչպես մարդու ինքնաճանաչման ակունքները տանում են դեպի կեցության իմաստավորումը, այնպես էլ ժամանակակից մարդու՝ կեցության նկատմամբ առնչությունն առաջին հերթին, թերևս, իմացարանական բնույթի է: Այստեղ ևս «ի սկզբանն բանն է»: Կեցության բազմաբարդության մեջ կողմնորոշվելու նախնական պայմանը նրա իմացությունն է, որը ներկայանում է իրեն մարդու ինքնաճանաչման վճռորոշ պայմաններից մեկը: Պատահական չէ, որ XX դ. փիլիսոփայության շրջադարձը դեպի մարդու նշանակորվել է միաժամանակ փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում կեցության հիմնախնդրի արդիականացմանը: Եթե նույնիսկ այդ իմացությունը հանգում է կեցության անտրամաբանական, իրացիոնալ, պարադրսալ, ի վերջո նաև անմիտ ու անհերեթ գաղափարին /Ա.Կամյու/, ապա այդ ամենը յուրովի որոնում, գորություն, մաքառում է ենթադրում, բովանդակում է այն հաղթահրելու կոչ, կամքի իմաստի բացահայտման մղում, թեկուզ այդ լինի նույնիսկ անմտության բազավորությունում:

2 Ст. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки, М., 1986.

Այժմ փորձենք պատասխանել այն հարցին, թե ինչ տեսք ունի կեցութային այն համակարգը, որն ակնհայտ և ոչ այնքան ակնհայտ ծևով դետերմինավորութ է ժամանակակից մարդկային միավորների գործելակերպը, ապրելակերպն ու մտածելակերպը:

Պատմական խորքային տեսակետից տրամաբանական է թվում սկսել այն բանից, որ առավելապես ենթագիտակցականի, քան թե ռացիոնալ խորհրդաժությունների մակարդակում է, ամենից առաջ, իրեն զգացնել տալիս ժամանակակից մարդու կեցութային երկնեղըվածությունը տրամացենդենտալ-այնկողմնայինի և երկրային-այսկողմնայինի միջև։ Առաջինը կարող է արտահայտվել ինչպես ռացիոնալ, այնպես էլ խորհրդային եղանակներով, որպես կանոն, իին կամ նոր կրոնական պատկերացումներին ապավիճելու ծևով։ Երեկովա աթեկամի քրոները քաղբյուրոյի անդամներն անգամ այսօր եթե ոչ աստվածապաշտ են դառնում, գոնե տրամացենդենտին են առնչվում մասնակից լինելով կրոնական Ժիսակատարություններին։ Երկրային-այսկողմնայինի և այնկողմնային-խորհրդավորի միջև նման երկատվածությունը ոչ միայն մեկով կամ մյուսով չբավարարվելու խոստովանություն է, նույնիսկ բողոքը մեկից մյուսին, այլև իր բնությամբ խորապես երկրային մարդու՝ տրամացենդենտալին, խորհրդավորին ճգնելու նույնքան բնական պահանջի արտահայտություն։ Միայն արտաքուստ են իրարից անկախ թվում, ասենք, մի կողմից, կրոնականի վերածնունդը ռացիոնալիզմի դարրում և, մյուս կողմից, գեղեցիկի, վեհի, արվեստի սերսուալացումը, անսանծ մարմնապաշտությունը ժամանակակից մարդու կեցութային աշխարհում։ Իրարամերժ թվացող կեցութային նման մղումներն իրականում ծնում և սնում են միմյանց, և այդ դրամայի դերակատարն ու հանդիսատեսը ժամանակակից մարդն է։

Անխոռով չեն մարդկային հոգին նաև երկրային կեցվածքում։ Որքան ավանդական է թվում, նույնքան էլ նորովի է ներկայանում քնականի, մարմնականի և սոցիալ-քարոյականի կամ հոգևորի գոտեմարտը մարդկային թատերաբենում։ Կեցութային այդ երկնեղըումը նույնքան հին է, որքան մարդու՝ որպես Homo sapiens-ի և հասարակական էակի պատմությունը։ Բնությունից մարդուն ժառանգված կենսական պահանջների ու սոցիումի կողմից պարտադրված նորմերի կամ այլ կերպ ասած՝ մարմնականի ու հոգևորի բոլորովին էլ ոչ խաղաղ համագործակցությունն է, որ կրոնական համակարգերում ներկայացվել է մարդու երկրային ու երկնային կողմնորոշումների գոտեմարտին, մարդու մեջ առավելապես «բնության ծայնը» տեսնելու ֆրոյդիստական հորդորանքներին կամ նույնքան միակողմանիորեն բնականն անտեսելու կոչված և մարդկային երթյունը պարզունակ սոցիալականացման ենթարկող վարդապետություններին։ Կեցութային այդ դոգմատիզմն

առանցքային է բոլոր դարաշրջանների կրոնական համակարգերում: Այն երբեմն նույնիսկ ողբերգության է վերածվում ծայրահետ կրոնանոլության պայմաններում, իսկ առավել մեծ չափով՝ որոշ աղանդավորական շարժումներում: Բազմիցս արձանագրվել են նույնիսկ զանգվածային ինքնասպանության դեպքեր՝ հանուն երկնայինին միաձուվելու:

Միաժամանակ հենց այստեղ՝ կրոնականում է, որ ջանքեր են գործադրվում հաղթահարելու «Երկրայինի» ու «Երկնայինի» հակադրությունները «Երկրային մեղքերի» թղողության, աղոթքների, ինքնավերլուծության, ինքնահաշվետվության ու ինքնաարժեքավորման կոչված խոստովանությունների և նման այլ եզրեր փնտրելու եղանակներով:

Դոգևորի ռացիոնալ ձևերը, մասնավորապես գիտությունը, իրենց ազատ են պահում նման արժեքային հոգսերից՝ սառնաարտորեն արձանագրելով մարմնականի ու հոգնորի, բնության ծայնի ու բարոյական պարտքի անհամաձայնության փաստը: Ակնհայտ է, որ մարդկային կեցության տագնապը փարատելու գործում իրացիոնալն առավելություն է ստանում ռացիոնալի նկատմամբ /իրքան էլ փարատումը երևութական լինի/: Բոլոր դեպքերում, կրոնական-արժեքայինն իր միսիթարիչ կոչումով շատ ավելի մեծ չափով է խաղաղեցնում մարդու հոգու խօսվեք, քան գիտությունն իր իմացաբանական-տրամաբանական ճշգրտությամբ և ուղամտությամբ:

Եթե մեր դարը բնութագրվում է ավանդական կեցությային համակարգերի դեֆորմացիայով, ապա դա, ամենից առաջ, վերաբերում է մարդ-բնություն անհավասարակշիր իրավիճակին, որը հասցրեց բոլոր ժամանակների գգնաժամերից մեծագույնին՝ էկոլոգիական աղետալի սապոնալիքին: Յշիյական կամ մեկ այլ տիպի փախուստը քաղաքակրթությունց, մի տեսակ մարդկայինից ծանծրույթ բովանդակող սիրո ու ջերմության պոռթկումը կենդանիների նկատմամբ և նման այլ հուզական գայթակղությունները /ինչու չե, նաև համակարգիչներով ոգեկոչված վիրտուալ իրականությունը/ արդեն վկայություններ են այն բանի, որ երկրորդ, այսպես կոչված, մարդկայնացված կամ ուղղակի՝ արիեստական բնությունը խեղամահ է անում առաջին բնությունը՝ կեցության սուրստանցիոնալ օրորանը:

Նույնքան անհավասարակշիր իրավիճակ է ստեղծվել նաև կեցության, այսպես կոչված, հոգևոր ոլորտում (հոգնորի և մատերիականի սահմանների հարաբերականությունն առավել ևս ակնհայտ է կեցությային հարաբերություններում): Քաղաքակրթության բազմադարյան պատմության ընթացքում երբեւ իմացաբանական ու արժեքային մուտեցումներն այնչափ հակոտնյա չեն գտնվել, որքան մեր դարաշրջանում, որի ակնհայտ արտահայտությունն է սցիենտիստական-հակասիենտիստական երկսայրությունը /դիստինկտիվիզմ/: Վաղուց պատ-

մության գիրկն է անցել ճշմարտությունը միայն ու միայն բարիք դիտելու, մարդկանց ճշմարտությամբ միավորելու սոկրատեսյան իմացաբանական ռունանտիզմը: Ուշագրավ է, որ ճշմարտությունը բարիքի հետ նույնացնելու գաղափարն է իշխում նաև մարդկության մանկությունը նշանավորող աֆրիկյան «ջունգլիական հեքիաթներում», որ տեղ ի վերջո հաղթում է ոչ թե բարին, ինչպես այդ տեղի է ունենում Եվրոպական հեքիաթներում, այլ ճշմարիտը: Ասել է թե, ճշմարտությունն ինքն արդեն բարիքն է, և բարիքն էլ ճշմարտություն է բովանդակում: Դա ճշմարտության հայտնաբերման դարաշրջանն էր, և հասկանալի է, որ այն կուռք պետք է դառնար հայտնաբերողների համար: Դետագայում նույնքան հասկանալի դարձավ այն փաստը, որ ինչքան էլ մարդը ճգնի հարազատ գտնվել ճշմարտության կուռքին, նա չի կարող իրականությունը չընկալել իր անհատական կամ խնբային շահերի տեսանկյունից: Ինչպես Յայդեգերը կամ մարդը դատապարտված է հրականությունն ընկալել իր «տեղադրության» /մետոպոլոջենե/ և իր «ժամանակի» պրիզմայով: Տեղայնական շահերի գերակայությունն իրականության նկատմամբ մարդու վերաբերմունքում սոսկ սուրյեկտիվիզմ չէ և նույնիսկ ոչ էլ գլխավորապես սուբյեկտիվիզմ, եթե հաշվի նստենք այն հանգամանքի հետ, որ շահերը լոկ մարդկային սուրյեկտի կամայականությունների արդյունք չեն, այլ սուրյեկտիվ և օբյեկտիվ ռեալությունների համարժեք հաղորդակցման նղում:<sup>3</sup> Դենց օբյեկտիվ հնարավորությունների ու սուրյեկտիվ պահանջների հնարավոր համաշափության /օռամերսություն/ հենքի վրա է բարձրանում միայն մարդկային դիտվող երջանկության գագառումը: Գուցե և նման օբյեկտիվ ու սուրյեկտիվ գործոնների ոչ հաշվենկատ հարաբերակցումն է պատճառ դարձել մեր ժամանակների սոցիալական թե ազգային-քրնիկական, ռեգիստրատորական բախումների համար: Այս փաստն է, որ անհրաժեշտություն է դարձնում մարդկային յուրաքանչյուր կոլեկտիվի և անհատական միավորների համար ոչ միայն կեցության լրիվության /պոտոտա ենությա/, այլև կեցության ներդաշնակության պահանջը: Ղեֆորմացված կամ ոչ ամբողջական կեցությունը ծնունդ է տալիս նույնքան ղեֆորմացված մարդկային միավորների և համանման ոչ լիարժեք հարաբերությունների լինի դա անհատի, թե՝ մի ամբողջ հասարակության մակարդակում: Ազգային գագամունքից զուրկը նույնքան ղեֆորմացված կեցության արդյունք է և նույնքան ամբողջականության աղերս ունի, որքան բնությունից կամ սոցիալական հոգսերից դիմադրծ գտնվողը: Մեր դարի մարդկային հարաբերությունների

3 Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս Առաքարայ Հ.Հ. Օ հնությունական համարժեքության պահանջը: «Բանքեր Երևանի համալսարամի», 1988, №1.

կարգավորման հիմնական դժվարություններից մեկը հենց կապվում է կեցութային բաղադրամասերի միակողմանի ու անհաշվենկատ ուռ-ճացումների հետ՝ արտահայտվի դա սոցիալականի «Խորհրդային» մարքսիզմ, ազգային-ռասայական տարրի /Փաշչզմ/, մշակութարա-նականի /պանհայամիզմ/, անհատական կեցության /էկզիստենցիա-լիզմ/, թե մեկ այլ ձևով: Բայց և այնպես, թեկուզ և մեծ խոտորումների ձևով, պատմական առաջընթացն ընդգծված միտում ունի մարդկային գործունեության կեցութային ոլորտի համաշափ օարգացման ուղղու-թամբ: Մասնավորապես մեր դարի կեցությունը, գուցե շատ ավելի տե-սական-մերոդաբանական մակարդակում, քան թե պրակտիկ հարաբե-րություններում, միտում ունի բացառելու կուռքարարությունը՝ արտա-հայտվի դա ազգապաշտամունքի /կամ ցեղապաշտության/, աստվա-ծապաշտության, գիտելիքապաշտության, առաջնորդապաշտության, անցյալի արժեքների պաշտամունքի, թե մեկ այլ ձևով: Այս տեսակե-տից պատմությունը համեստության դասեր է տվել կեցությանը: Դա-րավոր է, որ նման խոսուն դասերից է եղել ֆյուրերիզմը: Երբ մեր դա-րի 30-ական թվականների վերջերին շվեյցարական նշանակոր հոգե-բան Կ. Յունգը Դիտլերի, Ստալինի և Մուսուլինի օրինակներով ուսում-նասիրեց բռնապետերի առաջացման ֆենոմենը, ակնհայտ դարձավ, որ բոլոր երեք դեպքերում էլ տնտեսական, քաղաքական կամ հոգեբա-նական խորը դեպքեսիայի պայմաններում է ծնունդ առել առաջնորդի, փրկչի ձևով քաղաքական կուռք ստեղծելու պահանջը, և ստեղծվել են դրանք: Դետագայում նույնպես ստեղծվել են ոչ քիչ կուռքարար իրա-վիճակներ: Ասում են, որ նման կեցութային ֆյուրերաստեղծ պայման-ներ են կազմավորվել նաև 1990-ական թվականների Ռուսաստանում, բայց, երևում է, պատմության դասերն իզուր չեն անցել: Եթե այս մի-տումը գործի, և համաշափությունը դառնա կեցութային առաջընթացի օրինաշափությունը, գուցե այն ժամանակ միակ և վերջին կուռքը դառ-նա կուռքամերժ մտածողությունը: Կենսունակությունից գուրկ են բո-լոր կամայական տեղաշարժերը, առավել ևս կեցութային հարաբերու-թյուններում: Կեցության հումանիզացման հեռանկարները կապվում են նրա լրիվության ու ներողաշնակության ապահովման, ինչու չէ, նաև հարստացման հետ: Նման կոչ է բովանդակում հայդեգերյան պահան-ջը մարդու և մարդկության կողմից կեցության նկատմամբ ցուցաբերե-լիք «հոգատարության», ինչպես նաև նախորդ դարաշրջաններում «ապամարդկայնացված» կեցության «վերամարդկայնացման» մասին:

Զուտ մարդկային, սուբյեկտային տեսակետից նման նպատակը ենթադրում է վերանձնայինի հաղթանակը անձնայինի նկատմամբ, վե-րանձնականը ոչ միայն անհատականի նակարդակում, այլև վերկու-սակցական, վերքաղաքական, վերռեգիսնալ՝ թե՝ վերդասակարգային,

վերազգային, թե՝ վերմշակութային իմաստներով վերանձնական, որը միտում ունի հանգելու համամարդկային կեցութային արժեքներին, որտեղ ամենամեծ արժեքն ինքը՝ ամբողջական նարդն է և ոչ թե նրա միակողմանի սոցիալականացված, քաղաքականացված, նատուրալիզացված կամ ազգայնացված խրովիլակը:

Կեցության նմանօրինակ մարդկայնացնան գաղափարն իր օրյեկտիվ ամրագրումն ունի ամենից առաջ համաշխարհային ու համանարդկային տնտեսական, տեղեկատվական և այլ կապերի կազմավորման փաստում: Ինտերնացիոնալացվում են նշակութային արժեքները, կենցաղային հարաբերությունները և նույնիսկ դժվար հաղթահարվող լեզվական հաղորդակցման բնագավառները: Այդ միտումներն ամրագրվում են համապատասխան միջազգային իրավական ակտերում, հոգատարության առարկա դառնում նույնքան վերազգային, վերոեգիոնալ, ի վերջո միջազգային հավակնություն ունեցող կազմակերպությունների ու միավորների համար: Անհատական, խմբային, ազգային կամ պետական սուբյեկտների կողմին ձևավորվում է նոր սուբյեկտ՝ համայն մարդկության ձևով: Դանապատասխան շահերով ու հետաքրքրություններով հանդերձ՝ կեցության հիմնարար պարամետրերը՝ կյանքն ու մահը, նշանակություն են ծեղոք բերում ոչ միայն անհատի կամ մարդկային որևէ այլ ուղղիոնալ միավորի՝ ազգի, պետության, նշակույթի և այլնի, այլև ողջ մարդկության համար: Այս նակարդակում ևս կեցությունը շարունակում է իր նարդաստեղծ ֆունկցիան: Ողբերգականն այն է, որ այդ նոր սուբյեկտի ձևավորման գործում նշանակություն են ունենում ոչ միայն, գուցե և ոչ այնքան կեցության զարգացման պոզիտիվ դրդապատճառները, որքան նրա կործանիչ տարրերը: Տեխնոլոգին կամ բնական աղետները շատ ավելի մեծ չափով են միավորում մարդկությանը, ի վերջո նպաստում համամարդկային սուբյեկտի կազմավորմանը, քան կարող են հավակնել մարդկությանը միավորելու կոչված տնտեսական կամ նշակութային պահանջները: Այստեղ ևս ակնհայտ է մահվան կամ առհասարակ նեգատիվի՝ կեցության բաղադրամաս լինելու փաստը և նրա վճռորոշ դերը կեցության գործառնության մեջ:

Ի վերջո, կեցության ընդհանրական միտումների կազմավորումներն են հաստատում գոյաբանական հիմք ծառայելու՝ դարեր շարունակ տարասեռ, երբեմն նաև իրարամերժ շահերով զեկավարվող մարդկությանը միավորելու, մարդկային հարաբերություններում փոխմբունում ապահովելու համար: Ժողովրդական իմաստությունը կասեր՝ ցավ չտեսածը ուրիշի ցավը չի հասկանա: Դժվար է ընկալվում, օրինակ, հայ ժողովրդի դարաբաղյան ցավն այն ժողովուրդների համար, որոնք բարեբախտություն են ունեցել անտեղյակ լինելու այլազ-

գիների կողմից սև ու սպիտակ ցեղասպանություններին Ենթարկվելու վտանգին: Նման աշխարհընկալման շրջանակներում Ղարաբաղը հայրենիքից մի խղճուկ հողակտոր կղառնա, ոչ ավելին, որի հանար ապարոյուն է դառնում արյուն թափելը: Ղարաբաղյան ցավը շատ ավելի լավ կհասկանան, ասենք, իրեաներն ու հույնները: Ուրեմն, ոչ թե սոսկ կեցությունը (նցաւու), այլ համակեցությունն (co-նցաւու) է հնարավոր դարձնում մարդկային փոխընթառնումը: Սպիտական կասեր՝ հասկանալն արդեն համաձայնության սկիզբն է: Ավելացնենք, որ հասկանալու հիմքն է կեցությային ընդհանրությունն է, հանակեցությունը:<sup>4</sup>

Բնականաբար, կեցությայինից քացի, մարդկային փոխընթառնան համար գոյություն ունեն նաև բարոյական թե իմացարանական նկարագիր ունեցող և նույնիսկ կոնվենցիոնալ կարգի այլայլ հնարներ: Յշենք, թեկուզ, կառնապյան հանդուրժողականության սկզբունքը (որություն տերություն) գիտության մեթոդաբանության մեջ կամ առավելապես հումանիտար հարաբերություններին վերաբերող՝ հակառակորդի դերի մեջ նշտելու պահանջը: Ներմեննետիկական մեթոդաբանության խոշորագույն ներկայացուցիչ Գաղամերը կասեր, որ «երբ մենք ցանկանում ենք հասկանալ, փորձուն ենք նույնիսկ ուժեղացնել նրա (ինաւ հակառակորդի- Յո.Ը.) փաստարկները»:<sup>5</sup> Կեցության սուբստանցիոնալության բերունով համակեցությունն ավելորդ է դարձնում մարդկային փոխընթառնան համար նման մշակությային կամ հոգնոր գործոնների անհրաժեշտությունը: Նենց սրա մեջ է տրված կեցության մեթոդաբանական-հերմենևտիկական հզոր ներուժը, հետևաբար նաև նրա նշանակությունը համամարդկային վերանձնականի և ընդհանրապես հանամարդկային արժեքների կազմավորման գործուն:

Բոլոր դեպքերում, գիտակցում է մարդը, թե ոչ, կեցության հարստացման ու հումանիզացման, նրա լրիվության ու ներդաշնակության ապահովման խնդիրը այսօր էլ շարունակում է մնալ որպես մարդկային տեսական ու պրակտիկ գործունեության առանցքն ու նախապայմանը: Իսկ կեցության զարգացման յափանիշը տրված է նրա ամենաարմատական բնութագրության մեջ՝ կեցցելու, արարելու, ստեղծագործական (կրեատիվ) կարողության գործացման մեջ:

4 Կեցության ներմեննետիկական նման նշանակությունը, մասնավորապես, ազգամիջյան փոխընթառնումների համար, անշուշտ, առնչություն չունի ոչ ազգակից ժողովուրդների միջև նրեմն նկատվող փոխանանորժութաղականաթյան (ինքնաթյան հաստատման սինդրոմ) և ոչ էլ արմատապես տարասեա մշակությների միջև փոխադարձ ենտաքրքասիրության փաստի հետ, որը շատ ավելի իմացարանական վերաբերմունք է, քան թե բարյահեղերանական ավլումակցման (սուբերժական) նշանակություն ունի:

5 Գադամեր Խ.Ռ. Իստիք և մեթոդ. Մ. 1988, с. 346.

## § 4. Նախահիմքի (սուբստանցիա) հիմնահարցը փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում

Եվս մեկ անգամ հիշեցնենք, որ փիլիսոփայությունը սկսվում է ոչ ես-ից ես-ի տարրերակումից և ես-ի համար անմիջական կենսական-կեցութային նշանակություն ունեցող ռեալությունների իմաստավորումներից: Այդպես է ընթանում փիլիսոփայական-աշխարհայացքային համոզմունքների կազմավորումը՝ նարոկային բոլոր հնարավոր միավորների աշխարհընկալումներում՝ սկսած անհատականից, վերջացրած համանարդկայինով: Աշխարհայացքային հետագա զարգացումների հետ են կապվում ոչ ես-ի առավել իմաստավորված ու համակարգված ընկալումը՝ նարդուն տրված իրականության հնարավոր սահմանների, նրա ակունքների ու հիմնասյունների որոնումները: Ի վերջո, այս ամենը հանգում է նախասկզբի /սուբստանցիա/ զաղափարի հետագային կառուցվածքային որպիսության ու զարգացման օրինաչափությունների մեջնակետ: Բնական է, որ աշխարհընկալման այս մակարդակում աշխարհի իրու ամբողջության, սուբստանցիոնալ-կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ հիմնահարցերը նույնքան աշխարհայացքային-փիլիսոփայական, իսկ քաղաքակրթության հետագա զարգացումներում՝ նաև նույնքան կեցութային նշանակություն են ծեռք բերում, ինչպես մարդուն անմիջապես տրված ռեալությունները: Այլ կերպ ասած՝ սուբստանցիան կարող է և ի վերջո ունենում է նաև կեցութային ֆունկցիա, քայլ նրա հիմնական ֆունկցիան ոչ այնքան կեցութայինն է, որքան աշխարհայացքայինը, չնայած աշխարհայացքայինը նույնպես գուրկ չէ կեցութային նշանակությունից:

Փորձենք այսպես ընդունված փիլիսոփայական-աշխարհայացքային հետաքրքրությունների շրջանակներում զաղափար տալ աշխարհի ժամանակակից գիտությանը հայտնի սուբստանցիոնալ հիմքի ու նրա զարգացման օրինաչափությունների մասին:

Բնականաբար, մարդու՝ շրջակա իրականությանը համակերպվելու կամ, որ նոյնն է, նրա կեցութային դաշտի իմաստավորումներում առաջնակարգ խնդիրներից են ներկայանում այդ աշխարհի որպիսության, հարմարավետության, թե ոչ հարմարավետության, այդ իսկ պատճառով նաև՝ կառուցվածքային հարցերը: Ինչպես վերը տեսանք, շատ ժամանակ պետք չէր, որ մարդը կենարած կեցութային նշանակություն ունեցող ջրի կամ օդի զաղափարներում փնտրեր նաև սկզբնաղբյուրի /սուբստանցիա/ հիմնահարցը: Նոյնքան վերացարկն մեծ ջանքեր չեն պահանջվել, որպեսզի սկզբնամյութի զաղա-

փարն առանցքային նշանակություն ստանա մարդու աշխարհայացքային պրոբլեմատիկայում և դրանով իսկ անմիջական կեցությային-անտրոպոգեն գործոն ծառայի մարդու հոգևոր էվոլյուցիայում:

Դետամուտ չինենք տեսական մտածողության սուբստանցիոնալ որոնումներին, արձանագրենք միայն այն փաստը, որ մարդուն տրված իրականությունն այլ հնարավորություն չեղ ընծեռել նախասկզբի համար, քան նրանում առկա մատերիալականն ու հոգևորն են: Տեսական մտածողության համար անցած էտապ համարենք նաև այն հանգամանքը, որ գաղափարական զանազանակերպ համակարգերում սուբստանցիոնալ նշանակություն կարող էին ստանալ հոգևորի և նատերիականի տարրեր դրսևորումները կամ մակարդակները՝ լինեն դրանք սկզբնանյութերի /ջուր, օդ, կրակ, հող, երբեմն նաև մետաղ ու փայտ/ կամ կառուցվածքային միավորների /ատոմ, նյութ, բնություն, հոգևորի զանազան դրսևորումներ կամ նրա աստվածացումը/ ծնով: Մեկնենք միայն գիտական-ռացիոնալ մտածողությանը ամենատարբեր եղանակներով հավաստված այն ճշմարտությունից, որ այսօր մարդուն հայտնի ողջ իրականությունը՝ աշխարհը կամ մեծ տիեզերքը, մատերիական իհմք ու մատերիական բովանդակություն ունի, որ նատերիան օժտված է ինքնաշարժման ու ինքնազարգացման կարողությամբ, և ողջ բնությունը՝ բուսական ու կենդանական աշխարհը, այդ թվում նաև մարդը, մատերիական նախահիմքի զարգացման արդյունք են: Մեկնենք նույնքան գիտականորեն հիմնավորված այն ճշմարտությունից, որ հոգեկանը նույնպես ոչ այլ ինչ է, քան մարդու՝ իբրև արդեն հասարակական էակի մակարդակում մատերիայի էվոլյուցիայի արգասիքը՝ նույնչափ երկրային և նույնչափ ռացիոնալ մեկնաբանության տրվող, ինչպես բնականոն ծագում ու զարգացում ունեցող մեր մոլորակի մնացած բոլոր արարումները:

Այսօր գիտությանը հայտնի պահպանման բազմակերպ օրենքներով /մասսայի, եներգիայի, ինֆորմացիայի և այլնի/ ապացուցված է, որ մատերիականը ոչնչից չի ստեղծվել, չի էլ կարող ոչնչից ստեղծվել, ինչպես նաև նույն օրինաչափությամբ անկարող է անեանալ: Այս կարող է միայն իր մեկ ծևկից փոխակերպվել մեկ այլ ծևկի: Ժամանակակից գիտության՝ ակնհայտության աստիճանին հասցված նման ապացուց-ներով է հավաստվում մատերիայի տիեզերական կացության անվեռոց ու անսկիզօք լինելը ժամանակի ու տարածության մեջ, հավաստվում է իր իսկ մատերիայի՝ կառուցվածքային սահման չճանաչող բազմակերպությունը, բացառվում է կառուցվածքային վերջին՝ «տարրական» կոչված միավորի հնարավորությունը: Այսօր գիտությունը հայտնվել է սուբստումային, սուբտարրական կառուցվածքային միավորների՝ կվարկների ու գյուղների, ֆիզիկական վակուումի՝ իբրև մատերիայի

յուրօրինակ տարատեսակի ու վիրտուալ մասնիկների իմաստավորման շեմին: Ավելի քան ապացուցված է, որ մատերիայի հիմքում ընկած կառուցվածքային միավորների փոխակերպությունների ննանօրինակ օրինաչափություններով են դեկավարվում նաև տիեզերական մարմինները աստղերմ ու գալակտիկաները, գալակտիկաների համակարգերն ու մետագալակտիկաները:

Ակնհայտ է թվում, որ վաղուց արդեն տեղ չի մնում աշխարհի մասին դարեր շարունակ գոյություն ունեցած գուայիստական, պյուրալիստական, թե մեկ այլ կարգի պատկերացումների համար, և նույնքան վերջնականապես հաստատված է աշխարհի սուբստանցիոնալ-մատերիական հիմքի ու բովանդակության մասին գիտական-աշխարհայացքային համոզնությունը՝ մոնիզմը:

## § 5. Շարժում և գարգացում

Աշխարհի մատերիական-սուբստանցիոնալ հիմքի վրա և նրա հետ առնչված պակաս տեսական-աշխարհայացքային գործոններ չեն հանդիսանում մարդու համար անմիջապես կեցութային նշանակություն ունեցող այնպիսի երևույթներ, ինչպիսիք են մատերիայի շարժման առեղջվածը կամ նրա ժամանակատարածային բնութագրությունները:

Դայտնի է, որ դարեր շարունակ գիտական մտածողության համար մշտական «գիխացավանք» է եղել տիեզերքում ամենուր ակնհայտորեն առկա շարժման հնարավորության /պատճառի/ և նույնիսկ շարժման ամենապարզունակ ձևի՝ մարմնի՝ այլ մարմինների նկատմամբ ունեցած դիրքի փոփոխությունը /նեխանիկական շարժում/ տրամաբանական անհակասական եղանակով ներկայացնելու հարցը: Այստեղ է, որ առավելապես առօրեական մտածողությամբ ամրապնդվել է շարժման պատճառը գրանցում փնտրելու գաղափարը: Վերջինիս ազատ չի գտնվել նույնիսկ աշխարհի առաջին բնագիտական պատկերի հեղինակը՝ Ի.Նյուտոնը: Չնայած դարաշրջանի ազատամիտ մտածողներն արդեն մերժել էին վերերկրային ուժերի առնչությունը մատերիական իրականության գոյության հետ, Նյուտոնը, առաջնորդվելով տիեզերական մարմինների շարժման միայն նեխանիկական օրինաչափություններով, ստիպված էր տուրք տալ միջնադարից ժառանգված կրոնական ավանդույթներին և տիեզերական մարմինների ներդաշնակ շարժումը պայմանավորել աստվածային «առաջին հրումով»:

Գիտական խիզախ՝ կոպեռնիկոսյան կարգի հեղաշրջումներ են պահանջվել հաղթահարելու շարժման, ժամանակի ու տարածության մասին առօրեական մտածողության մեջ ամրագրված փորձը, նույնիսկ

այն, որ հանգիստ կոչվածը ինքն էլ շարժման տարր է, որ չկա բացարձակ հանգիստ: Մեզ շրջապատող առարկաները հանգստի վիճակում են իրար նկատմամբ՝ ներքնապես շարժումնակ մոլեկուլար և այլ նակարդակներում, միաժամանակ նրանք մեր երկրի հետ միասին պտտվում են վերջինիս առանցքի և արեգակի շուրջը, արեգակի հետ միասին՝ մեր գալակտիկայի կենտրոնի /քառա շուրջը, իսկ ընդարձակվող տիեզերքի շրջանակներում, հսկայական արագությամբ հեռանում են այլ գալակտիկաներից: Այսպես է մշակվել համոզմունքն այն նասին, որ հանգիստը հարաբերական է, շարժումը՝ բացարձակ, որ հանգիստը շարժման ոչ թե հակադրությունն է, այլ բաղադրատարրը: Եթե հանգիստը չլիներ, կրացարվեր առարկաների ու երևույթների ինքնությունը, հետևաբար նաև՝ նրանց ճանաչելու հնարավորությունը: Գիտական մտածողության առաջընթացով ակնհայտ դարձավ, որ բոլոր առարկաների ու երևույթների գոյությունը պայմանավորված է շարժման /հոսունության/ և հանգստի առկայությամբ, որ ինքը՝ մարդն էլ տիեզերական այդ շարժման, ավելի ստույգ՝ նրա երկրային մասնաբաժնի շարժման ու զարգացման արդյունքն է և կրում է իր մեջ առայսօր տիեզերքում հայտնի շարժման հիմնական ծևերը: Արդեն «լրություն» պահանջող ծեռքի մեկ շարժման մեջ առկա են և՝ մեխանիկական, և՝ ֆիզիկական, և՝ քիմիական, և՝ կենսաբանական, և՝ սոցիալական շարժման դրսերումները:

Գիտությունը քայլ առ քայլ ապացուցել է, որ շարժումը մատերիայի սոսկ հնարավոր հատկություններից մեկը չէ, այլ նրա ամենաարանականաւական՝ ատրիբուտային հատկությունը: Սուրստանցիան կենսալից է շարժմանը: Շարժման շնորհիվ է ապահովվում մատերիայի տեղն ու դերը տիեզերական էվուուցիայում ու բազմակերպություններում:

Շարժումը կենարար հինգ է ծառայում նույնիսկ մատերիայի այլ ֆունդամենտալ հատկությունների, մասնավորապես ժամանակի ու տարածության համար: Դարաբերականության մասնավոր տեսությամբ ապացուցվեց, որ մարմնի տարածական բնութագրությունը պայմանավորված է նաև նրա շարժման արագությամբ:

Առավելապես շարժման կեցութային բնութագրության տեսանկյունից է արժեքավորվում նրա շրջանակներում նորի առաջացումը կամ, որ նույնն է՝ զարգացումը: Ամեն մի հաջորդ չէ նորը, և ամեն մի շարժում չէ, որ զարգացում է ենթադրում: Այդ տարբերակումը կարևորվում է հատկապես հասարակական կառուցվածքներում, որտեղ չափանիշի դերում են հանդես գալիս արժեքային գործոնները: Ֆինն գրող Մարտին Լարնիի հերոսներից մեկն այն հարցին, թե ինչու՞ կենդանական աշխարհի տեսակների դասակարգմանը ամենազարգացածի տեղն է գրաղեցնում մարդը, պատասխանում է՝ որովհետև դասակարգումը

կատարել է մարդը: Դա այն դասակարգումը չէ, և ոչ էլ այն արժեքայինը: Կենդանական աշխարհում զարգացման չափանիշի հիմնահարցը պակաս նշանակություն չունի, քան հասարակական կյանքում, որտեղ յուրաքանչյուր մշակութային միավոր կամ քաղաքական ուժ կարող է հավակնել առաջինը կոչվելուն: Թերևս զարգացման ընդհանրացված բնութագրությունը պետք է վերաբերեր այն նորին, որը նախորդ փուլերի վերառում /ռեյտու/ է ենթադրում և՝ կառուցվածքային, և՝ ֆունկցիոնալ իմաստներով: Այլ կերպ ասած՝ զարգացումը շարժման այն տարածուակն է, որը ռովանդակում է նախորդ վիճակների կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ վերառում: Նման մոտեցմամբ հեղափոխություն չի կարող կոչվել այն ամենը, ինչ սոսկ իշխանափոխություն է ենթադրում կամ սահմանափակվում է առավելապես կործանման տարրով, ինչպես ի երանգներից գերծ չէր հայկական հողում տեղի ունեցած վերջին հեղափոխությունը:

Այսուհեանդեռօ, սուբստանցիայի և հենց իր իսկ շարժման համար ամենառեղջվածայինը և աշխարհայացքային տեսակետից ամենաելակետայինը շարունակում է մնալ իր իսկ շարժման ու զարգացման հնարավորության /աղբյուրի/ հարցը: Սարդկային առօրեական և, առավել մեծ չափով, գիտական փորձն արձանագրում է շարժման իբրև համընդհանուր օրինաչափության, հաճախ նաև զարգացման առկայությունը մաստերիական և հոգևոր աշխարհի ամենատարբեր բաղադրատարրերում, մասնավորապես բուսական ու կենուանական աշխարհում, քաղաքակրթության պատմության շրջանակներում և այլուր: Արձանագրվում է ոչ միայն շարժման ու զարգացման առկայությունը, այլև փորձ է կատարվում դրանց պատճառը /աղբյուրը/ փնտրել «ներսում», իրականության տվյալ բաղադրատարրի ներքին կառուցվածքում՝ գոյության պայքարի /Դարվին/ կամ դասակարգային պայքարի /Մարքս/ ձևով, թե մեկ այլ եղանակով: Դեգեյսան դիալեկտիկայում այն ներկայացակ հայկադրությունների պայքարի և միասնության օրենքի ձևով: Առաջմ դեռ մի կողմ թողնենք այդ օրենքի հակադիր կողմերի պայքարի և միասնության միակողմանի բացարձակացման հնարավոր հետևանքները սոցիալական երևույթներում, իհշենք միայն անօրգանական աշխարհում շարժման ու զարգացման հնարավորության հետ կապված դժվարությունները, որոնք հանգեցրին նույնիսկ տիեզերքի ջերմային մահվան զաղափարին: Այդպես մեկնաբանվեց թերմոդինամիկայի երկրորդ սկզբունքի՝ նատորպիայի աճը փակ համակարգերում: XX դ. երկրորդ կեսում սկիզբանեցիկան /միասնական գործողություն կամ փոխհամագործակցում/ ստեղծումով /Ռ.Պրիգոժին, Գ. Նակեն/ հնարավոր դարձակ «շոշափել» մատերիայի հնարագացման փաստը անօրգանական աշխարհում առավել բարդ հա-

մակարգերի առաջացումը շատ ավելի պարզ համակարգերից նյութի /առաջացում/ և էներգիայի փոխակերպումների բերումով: Միներգետիկան դիտարկվեց որպես աշխարհի երրորդ գիտական պատկերը:

Փիլիսոփայական-աշխարհայացքային տեսակետից այսպիսին է ներկայանում շարժման իմաստը /ըմբառ/ ժամանակակից մարդուն:

Շարժման համեմատությամբ շատ ավելի ուշ են իմաստավորվել մարդու համար նույնքան աշխարհայացքային նշանակություն ունեցող և սուբստանցիայի համար նույնքան ատրիբուտային համարվող այնպիսի հատկություններ, ինչպիսիք են ժամանակն ու տարածությունը:

## § 6. Ժամանակ և տարածություն

Ժամանակն ու տարածությունը մարդկային առօրեական փորձում, որպես կանոն, չեն իմաստավորվում: Սովորական մահկանացում, առանց աշխարհայացքային կարգի ուժիքսիաների ղեկավարվում է բնության կողմից նրան հրամցված ժամանակային ռիթմով՝ օր ու գիշերով, տարվա եղանակներով, նույնքան և իրեն ընծեռված մարդակենտրոն տարածական բնութագրություններով՝ երկինք, երկիր՝ իր երկինքն ու իրեն հայտնի երկիրը: Դրանք առօրեական մտածողության շրջանակներում նշանակող ժամանակն ու տարածությունն են: Ըստ էության ժամանակի նման ըմբռնումն է ամրագրված միջնադարյան մտածող Օգուստինոսի հայտնի մտամոլորդության մեջ. «Քանի ինձ չեն հարցնում, թե ինչ է ժամանակը, ես այն հասկանում եմ առանց դժվարության, իսկ երբ ցանկանում եմ պատասխանել, փակուղու մեջ են հայտնվում»:<sup>6</sup> Գիտական մտածողության առաջին քայլերը, որ այս բնագավառում կատարվել են, վերաբերում են այն ճշմարտությանը, որ ժամանակը առնչվել է առարկաների գոյության տևողությանը կամ նրանց գաղօգացնան աստիճանների հաջողությունը: Իսկ տարածությունը ընկալվել է որպես առարկաների կարուցվածքանություն, ծգողականություն կամ համագոյակացություն: Թվում է, ակնհայտ է ակնարկն այն մասին, որ ժամանակն ու տարածությունը առնչվում են նյութական-մատերիական համակարգերի հետ: Մինչեւ տարածությանը վերաբերող առաջին գիտական ուսմունքը՝ էվկլիդյան երկրաչափությունը, համոզնումք է ներշնչում այն մասին, թե իրականության մեջ առկա է միայն մեկ տարածական բնութագրություն, որտեղ գուգահերը գծն հատվում կամ եղանակյան ներքին անկյունների գումարը

6 Августин, Исповедь. Антология мировой философии, М., 1969, Т.1, Ч.2, с. 586

մշտապես հավասար 180Ե-ի և այլն: Նման գիտագաղափարական մթնոլորտում է մշակվել ժամանակի և տարածության մասին դարեր շարունակ գոյություն ունեցած սուբստանցիոնալ հայեցակարգը /կոնցեպցիա/, համաձայն որի՝ ժամանակն ու տարածությունը կախյալ կի-ճակում չեն որևէ այլ սուբստանցիայից և իրենք ունեն ինքնուրույն սուբստանցիոնալ նշանակություն: Այսպես է կազմավորվել դատարկ տարածության ու ժամանակի գաղափարը, որը «լցվել» է կարծեցյալ եթերով՝ հիպոթետիկ մատերիական մի միջավայրով, որը գորև է նույնիսկ դիմադրություն ցուցաբերելու կարողությունից:

Ժամանակի և տարածության մասին ննան պատկերացումների պայմաններում ստեղծվեց նաև նյուտոնյան մեխանիկան:

Ոչ այնքան գիտափորձի, որքան փիլիսոփայական-մեթոդաբանական մտածողության և առօրենական աշխարհընկալման բերումով ժամանակի և տարածության մասին մշակվել է նաև ռելյացիոն կոչված հայեցակարգը, որով մերժվում է ժամանակի և տարածության ինքնուրույն ու ինքնարակ գոյության հնարավորությունը և առնչվում են դրանք նյութական կարգի կամ որևէ այլ հիպոթետիկ միջավայրի հետ:

Արդեն XIX դ. 20-ական թվականներին Ոհմանի, Լոբաչևսկու և այլոց կողմից ոչ էվկլիդյան երկրաչափական համակարգերի ստեղծումը՝ նույնքան անհակասական, բայց արմատապես այլ ելակետերի վրա կառուցված համակարգերը, հնարավոր դարձրին խորհել իրականության մեջ այլ «տարածությունների» գոյության մասին, քան երկրայինն է, որտեղ գուգահեռ գծերը կարող են հատվել կամ եռանկյան ներքին անկյունները կարող են մեծ ու փոքր լինել 180Ե-ից: Անհայտ է մնում միայն դրանց ֆիզիկական բովանդակությունը՝ ինչ առնչություն ունի այս ամենը մեզ տրված իրականության հետ:

XX դ. սկզբներին Ալբերտ Էյնշտեյնի համճարով ստեղծվեց հարաբերականության տեսությունը, որով սկզբնավորվեց աշխարհի նոր գիտական ռվանոտրեյատիկստական պատկերի ստեղծումը: Այստեղ առաջին անգամ մեկ անհակասական համակարգի մեջ ներկայացան աշխարհի գիտական կերպարը ներկայացնող ֆիզիկական ֆունդամենտալ հասկացությունները՝ ինքը սուբստանցիան /ի դեմք մատերիայի/, շարժումը, ժամանակն ու տարածությունը: Տեսականորեն ապացուցվեց, որ ժամանակը և տարածությունը չունեն ինքնուրույն կարգավիճակ և շարժման հետ միասին հանդիսանում են մատերիական սուբստանցիայի ֆունդամենտալ /ատրիբուտային/ հատկությունները, ինչպես փիլիսոփաները կասեին մատերիայի գոյության ծևերը: Ապացուցվեց, որ նախկին էվկլիդյան կամ նյուտոնյան ժամանակատարածային պատկերացումները ծխմարիտ են միայն երկրային պայմաններում: Մեծ արագությունների պարագայում ակնհայտ է դառնում,

մարմինների ժամանակատարածային բնութագրությունները կախյալ վիճակում են հայտնվում նրանց շարժման արագությունից. որքան արագությունը մեծ է, այնքան դանդաղում է ժամանակը, իսկ մարմնի երկարությունը նվազում է շարժման ուղղությամբ: Մերժվեց դատարկ տարածության գաղափարը. եթերի վարկածի փոխարեն մտցվեց դաշտի /գրավիտացիոն, էլեկտրամագնիսական և այլն/ գաղափար՝ իրեն նյութին /եպցետե/ համազոր մատերիայի ֆիզիկական վիճակի տարատեսակ:

Սասնավոր հարաբերականության տեսության այդ եզրակացությունները հետագայում զարգացվեցին ընդհանուր հարաբերականության տեսությամբ, համաձայն որի՝ մարմինների շարժման ու ժամանակատարածային բնութագրությունները կախյալ վիճակում են գտնվում նաև գրավիտացիոն դաշտի հզորությունից: Վերջինովս է պայմանավորված, մասնավորապես, «տարածության կորացումը» /էքրիզալեռնե քուանտական տարածական բնութագրություններից: Դարաբերականության տեսությամբ գիտության մեջ մտցված «հաշվարկման համակարգ» /սիստեմա օդչետա/ հասկացությամբ հնարավոր դարձավ բացառել միասնական ժամանակը տիեզերական մարմինների միջև և նույնքան կախյալ վիճակում դնել մարմնի տարածական բնութագրությունը այլ մարմինների հետ ունեցած հարաբերությունից: Արագության ելակետային չափանիշ դիտարկվեց լուսի արագությունը /300 հազար կմ/վրկ/: Ինֆորմացիայի հաղորդակցման նման արագությունների պայմաններում «այժմը» և «այստեղը» դառնում են անբաժան մեծություններ և յուրաքանչյուր օբյեկտ ունենում է իր «այժմը»: Պատկերավոր կերպով նկատվում է, որ ենշտեյնը ջարդեց տիեզերական միասնական ժամացույցը, որ, օրինակ, Արեգակի վրա տեղի ունեցող տեղաշարժերը միայն 8 րոպե հետո են հասնում երկիր: Այդ նշանակում է, որ երկրի «այժմը» 8 րոպեով հետ է մնում Արեգակից: Այսօր էլ երկրի վրա կարող են արձանագրել նոր աստղերի առաջացումը և հետևել նրանց զարգացմանը այն դեպքում, երբ նրանք վաղուց արդեն դադարել են աստղ լինելուց:

Առաջաօր ժամանակի և տարածության նախն ամենաընդհանրական տեսությունը հարաբերականության տեսությունն է և, իրեն այդպիսին, այն անմիջապես վերաբերում է մատերիայի ֆիզիկական մակարդակին, հնարավոր է նույնիսկ՝ ժամանակակից գիտությանը հայտնի տիեզերքի շրջանակներում: Բայց և այնպես ակնհայտ են ննանօրինակ գաղափարների դրսկորումները մատերիայի կառուցվածքային այլ մակարդակներում օրգանական աշխարհում կամ հասարակական հարաբերություններում:

Վաղուց նկատված փաստ է, որ բնությունը՝ կենդանի թե անկեն-

դան, ղեկավարվում է ժամանակային որոշակի, միայն իրեն վերաբերող օրինաչափությամբ. ժամանակային իրենց ռիթմը ունեն տիեզերական մարմինները, երկիրն ու լուսատունները, նույնիսկ բուսական ու կենդանական աշխարհի ցանկացած ներկայացուցիչ: Այդ օրինաչափությունների շնորհիվ են մարդկանց մոտ ինտուիտիվ կերպով մշակվել ժամանակի ու տարածության պատկերացումները, այսպես են ծնունդ առել անցյալի, ներկայի ու ապագայի գաղափարները, տարին, օրն ու ցերեկը: Կենսաբանները վաղուց են նկատել, որ բուսական կամ կենդանական յուրաքանչյուր տարատեսակ ունի իր ներքին «կենսաբանական ժամացույցը», որը վճռական պայման է հանդիսանում արտաքին միջավայրին հարմարվելու գործում: Այսօրինակ «ժամանակային հիշողությամբ» են առաջնորդվում, ասենք, եվրոպական ծառատեսակները Աֆրիկայում՝  $35\text{--}40^{\circ}\text{-ի}$  պայմաններում տերևաթափ են լինում դեկտեմբերին և ծաղկունք ապրում նոր տարվա առաջին օրերին:

Պարզվել է, որ սեփական «կենսաբանական ժամացույցներ» են գործում նույնիսկ կենդանի օրգանիզմի կառուցվածքային յուրաքանչյուր միավորում՝ սկսած բջիջ, վերջացրած առանձին օրգանով կամ օրգանների համակարգերով: Ժամանակի տարբեր հատվածներում է բարձրանում կամ թուլանում մարդու տարբեր օրգանների ակտիվությունը, և ամենացածր ցուցանիշներն ունենում գիշերվա ժամը  $4\text{-ի}$  շրջանակներում: Առավելապես այստեղ են արձանագրվում դժբախտ պատահարները:

Մարդ-արարածը հեռու՝, դեռ շատ հեռու է լիիրավ օգտվելուց ժամանակի և տարածության կենցութային հարստությունից: Դժվար է ասել, թե որքանով համահունչ են ընթանում մարդու կազմավորման, առավել ևս՝ պրոֆեսիոնալ կազմավորման ընթացքում անհատի էկզիստենցիալ սոցիալական ժամանակը և բնությունից նրան ընծայված կենսաբանական: շատ ավելի ստույգ գործող ժամանակը: Եվ այդ այն դեպքում, եթե, օրինակ, ջունգիներում հայտնված երեխան հետագայում այլևս չի վերականգնում խոսքը կամ շատ դժվարությամբ է հետագայում ենթարկվում սոցիալականացման:

Անկախ նրանից՝ գիտակցաբար թե անգիտակցաբար է այդ տեղի ունենում, ժամանակն ու տարածությունը վճռական գործոններ են մարդկային գիտակցական կյանքի գործառույթներում: Գուցե և այդ պատճառով է, որ միայն մարդուն է տրված դրանցով առաջնորդվելու կարողությունը /իսկ կենդանական աշխարհի վերապրուկ չէ/, արդյոք, միայն այսօրվա-ներկային գերի գտնվելը/: Մարդը կոչված է ղեկավարվելու ժամանակատարածային չափումներով ոչ միայն իր կենսաբանական ու սոցիալական զարգացումներում, այլևս իր անձնային-անահատական-էկզիստենցիալ չափումներից սկսած վերանձնային ժամա-

Նակատարածային բարդույթներով, մինչև համամարդկային չափումը, ինչ-որ տեղ նույնիսկ մինչև տիեզերականը, մինչև հավիտենականը: Սովորական մահկանացուն ապրում է իր «փոքրիկ հայրենիքով», բնության կողմից հորդորված վար ու ցանքի կամ խաշնարածությանը միտված ժամանակային ռիթմով, իսկ սոցիոլոգներն ու քաղաքագետները խորհում են հասարակական կյանքի ցիկլային /բնության ննան/ կամ գծային զարգացումների առավելությունների ու թերությունների մասին: Ոչ առանց գաղափարական նպատակի, կրոնական բազմարնույթ վարդապետությունների համար պարտադիր է համարվում *causa finalis*-ը (Վերջին պատճառը), սկիզբը ժամանակի համար /եղել է մի ժամանակ/, երբ ժամանակ չի եղել /և ապագայում սպասվելիք մարդկության /գուցե և աշխարհի/ Վերջամուտի /ըշշուղության/ մասին պատկերացումը: Գիտական-ռացիոնալ մտածողությունն է, որ մեկնում է ժամանակի ու տարածության անվերջությունից և համահնյունություն փնտրում մարդուն տրված անցյալի, ներկայի ու ապագայի միջև՝ ամենուր ապավիմելով հավիտենականությանը: Թերևս մարդկայինի չափումներում ամենստույգին կիավակներ ապագայով ապրելու կարողությունը: Պոետը կասեր.

Ուշ-ուշ են գալիս, բայց ոչ ուշացած,  
Ծնվում են նրանք ծիշտ ժամանակին:  
Եվ ժամանակից առաջ են ընկնում,  
Դրա համար էլ չեն ներում նրանց:  
/Պ. Անակը/

Բոլոր դեպքերում ժամանակի արժեքավորումը հանգում է նրա կրեատիվ բովանդակության բացահայտմանը: Այդ պատճառով է ասվում՝ ամենադժվար հատուցվող կորուստը ժամանակի կորուստն է: Գուցե նաև այդ կորուստների բերումով ժամանակների անհամաշափ զարգացումներն են այսօր բազմարնույթ բարդույթներ ստեղծում ռեգիստրների, երկրների, մշակույթների, մեծ ու փոքր հայրենիքների, երթեմն նույնիսկ սերունդների միջև: Այսօր մարդկության առաջ ծառացած հանաերկրային մշակութային պատերազմը մեծապես նաև ժամանակների, ապրված և չապրված ժամանակների պատերազմ է, երթեմն նաև պատերազմ միջնադարի և XXI դ. միջև: Մարդկային իմաստությունը պարզապես պարտադրված է դեկավարվելու նաև ժամանակի կատեգորիայով, այն հաշվով, որ գոյատևման եզրեր փնտրվեն մարդկային ամեն մի միավորի էկզիստենցիալ ժամանակի և այլ միավորների, ընդհուած մինչև հանամարդկային ժամանակային ռիթմների միջև, որպեսզի ոչ միայն անհատները չծնվեն ժամանակից շուտ կամ

ուշ, այլև փոքր-ինչ համաշավելիություն /օսմանյան համարդակի սոցիալ-մշակութային միավորների զարգացումներին՝ բնության իմաստության օրինակով և ինքնակործանման վտանգից խոսափելու նշանաբանով: Գուցե այդ տեսանկյունով նորովի իմաստավորվի յասպերյան «արանցքային ժամանակի» /օչեաօ երեք/ գաղափարը:»

## § 7. Դետերմինիզմի էռությունը և տեղը մարդու կեցութային դաշտում

Աշխարհի սուբստանցիոնալ հիմքից ածանցված և այդքանով իսկ նրան համազոր աշխարհայացքային-մեթոդաբանական նշանակություն ունեն պատկերացումներն այն մասին, թե ենթարկվու՞ն է արդյոք աշխարհը շարժման որոշակի սկզբունքի կամ հաստատուն օրինաչփության, կամ գուցե այն առաջնորդվում է առավելապես չկարգավորված, քառային կոչված օրինաչփություններով: Մարդկությանը հայտնի գաղափարական մինչգիտական բոլոր համակարգերում սկսած կրոնադիցաբանական պատկերացումներից մինչև առօրեական աշխարհընկալումը, արձանագրվում է ինչպես որոշակի օրինաչփությունների առկայության, այնպես էլ դրանց բացակայության փաստը: Որպես կանոն, օրինաչփության բացակայությունն ընկալվում է իրև քառու, իրև կարգավորման չտրվող, հետևաբար նաև՝ զարգացման ներուժ չունեցող, նի խոսքով՝ բացասական ու «մարդատյաց» երևույթ: Դեռևս դիցաբանական պատկերացումներում կազմավորված կարգավորվածության և ոչ կարգավորվածության /քառու/ մասին նման համոզմունքն է երկար ժամանակ գերիշխել նաև գիտատեսական համակարգերում: Միայն XX դ. երկրորդ կեսերին աշխարհի սկիներգետիկական գիտական պատկերի ստեղծումով հնարավոր դարձավ Վերջնականապես հաղթահարել կարգավորվածության և քառու մասին դարեր շարունակ այսպես ընթանված հակադրությունը և քառու ներկայացնել որպես ոչ ակնհայտողեն արտահայտված գերազանց առտենցիալ կարգավորվածություն, որն ունակ է ոչ գծային /հելուհենիօ/ օրինաչփություններով դրսևորվել բազմակերպ ու բազմաբնույթ համակարգերի ձևով: Թերևս սա ամենաարմատական տեղաշարժն է մարդու աշխարհայացքային կողմնորոշումների այն կարևորագույն բնագավառում, որն ավանդաբար կոչվում է դետերմինիզմ /լատիներեն determinare - պայմանավորել/:

Դետերմինիզմի հետ են առնչվում մարդու և մարդկային հասարա-

7 Stein Ясперс К Смысл и назначение истории, М., 1995.

կուրյան կեցութային հետաքրքրություններին անմիջապես վերաբերող այնպիսի կատեգորիալ հասկացություններ, ինչպիսիք են պատճառահետևանքային օրինաչափությունները, անհրաժեշտության ու պատահականության, հնարավորության ու անհնարինի հարաբերությունները մատերիական ու հոգևոր աշխարհների գործառույթներում:

Պատճառականության աշխարհայացքային ներուժը, ամենից առաջ, տրված է նրա՝ աշխարհի սուբստանցիոնալ հիմքի հետ ունեցած առնչություններում՝ ի՞նչ օրինաչափություններով է դեկավարվում սուբստանցիան և, հատկապես, ինչպես համակերպվել «վերջին պատճառի» /causa finalis/ ու աշխարհի վերահաս անեացման մասին կրոնադավանաբանական վարդապետություններում դարեր շարունակ ամրագրված պատկերացումների հետ։ Բոլորովին էլ պատահական չէ, որ միջնադարյան մտածելակերպում արգելելու չափ մտավախությամբ են վերաբերել մշտապես պատճառին հետամուտ գտնվող «ինչու» հարցին։ Մինչդեռ այդ ինչու՝ ի մեջ է տրված մարդկային մտածողության ողջ պոտենցիալ կարողությունը և որի պատասխանն է մարդկության ստեղծած արժեքներից մեծագույնը՝ գիտությունը։

Երևույթների պատճառի բացահայտումը ենթադրում է նրանց ծագման՝ գենեզիսի առեղծվածի լուծումը։ Ըստ էության ծագման գաղտնիքում է տրված ցանկացած երևույթի էությանը վերաբերող ելակետային ինֆորմացիան. ծագման անհայտությունը հավասարագոր է էության անհայտությանը։ Իր հերթին՝ բացահայտված պատճառն է անհրաժեշտ ինֆորմացիա բովանդակում հնարավոր հետևանքների մասին։ Իսկ պատճառահետևանքային կապն է կազմում ամեն մի օրինաչափության առանցքը։

Պատճառականության օրինաչափության կամ ավելի լայն իմաստով՝ դետերմինիզմի կրեատիվ գորությամբ է օրգանական նյութի շրջանակներում միլիարդավոր տարիների ընթացքում կազմավորվել կենդանի բնության այն հավասարակշիռ ու ներդաշնակ զարգացումը, որը հայտնի է նպատակահարմարություն /ւելեսօօնքազնութեա/ անվամբ։ Ինաստության հասնող այդ օրինաչափության հետևանքների վրա մարդու առաջացումն է ծևավորվել դետերմինիզմի դրսևորման մի նոր ձև՝ նպատակահորություն /ւելեպոլագառե/։

Այդ ամենի՝ դետերմինիզմի, բնության նպատակահարմարության և առավել ևս նպատակադիր գործունեության ներքին կառուցվածքային մղումներով է ծնունդ առել տիեզերքի մեծագույն հրաշքը՝ առայսօր միայն երկիր-մոլորակի վրա հայտնի ռազիննալ մուաֆողություն։ Երկրային այդ ներդաշնակությունն է ընկած ռացիննալից ոչ պակաս գորավոր մարդուն տրված գեղեցիկի զգացման հիմքում։ Նյութական աշխարհի երկարածիգ էվոլյուցիայի այս երկու կարողություններն են, որ

կազմում են մարդու հոգևոր աշխարհի առանցքը: Առավելապես սրանց շնորհիվ է, որ մարդը մայր բնության արարումը լինելուց դառնում է միևնույն բնության արարողը: Տրամարանական ու գեղարվեստական աշխարհընկալման հիմքում տրված բնական օրինաչափությունների բերումով է, որ մարդը շարունակում է բնության արարչական գործ՝ արագացնելով նրա մեջ տրված հնարավորությունների իրականացումը կամ երբեմն նույնիսկ իրականացնելով այն հնարավորությունները, որոնք գուցե և իրականություն չդարձվեին բնության գոնե մոտակա էվոլյուցիոն գործընթացներում: Երկրի վրա ջերմամիջուկային ռեակցիա, օրգանական սինթետիկ նյութեր, կենսակերպարանավորում /էկոնիրովահան/ ... բնության հարստացու՞ն, թե ինչ-որ տեղ խոտրու՞ն է նշանակում այս ամենը բնականոն դետերմինացիայից:

Անառարկելի է թվում, որ բնության էվոլյուցիան իր ներդաշնակության-իմաստության վերջնակետին է հասել ի դեմք *homo sapiens*-ի: Այսօր *homo sapiens* -ը դարձել է *homo sapiens autocreator* - ինքնարարող բանական մարդ, մարդ, որ երիցս դարձել է էկոլոգիական, նետրոլոգիական և նույնիսկ երկրաբանական լուրջ գործոն: Այսօր արդեն ամենայն մտավախությամբ է արձանագրվում, որ երկիր-մոլորակի հետագա էվոլյուցիայի առանցքն է դառնում արիեստական-բնական հարաբերակցությունը, որ մոլորակի ու մարդու մեծագույն նվաճումը՝ գիտական գիտելիքն արժանանում է դարի զանգվածային ոչնչացման գենք կոչվելու պատվին:<sup>8</sup> Բնության սխալն է մարդը կամ գուցե գործ ունենք բնական դետերմինացիայի զարգացման նոր փուլի, հետևաբար, նման նոր օրինաչափությունների հետ:

Դարկավ, մատերիայի մինչսոցիալական կառուցվածքում դետերմինացիայի ամենավճռական բաղադրատարրն է ներկայանում պատճառահետևանքային հարաբերակցությունը: Եթե այն պայմանականորեն անվանենք գենետիկ դետերմինացիա /պայմանականորեն, որովհետև ամեն մի դետերմինացիա, ի վերջո, գենետիկ բովանդակություն ունի/, ապա մատերիայի էվոլյուցիայի սոցիալական նակարդակում գենետիկ դետերմինացիայի հենքի վրա ծնունդ է առնում մի նոր բաղադրատարր, որը կարելի է կոչել նույնքան պայմանականորեն նպաստակային դետերմինացիա: Սա ոչ այլ ինչ է, քան գենետիկ դետերմինացիայի այնպիսի գիտակցում /սուրբեկտիվացում/, որտեղ հնարավոր հետևանքը նպատակի տեսք է ստանում, իսկ նպատակը ամենակտիվ գենետիկ գործունեությունն է մարդու գիտակցական վարքագում:

8 Տե՛ս այս ամենի մասին՝ **Назаретян А.П.** Цивилизационные кризисы в контексте универсальности истории (синергетика, психология и фундукология), М., 2001.

Դասկանալի է, որ նման մոտեցումը ոչ մի առնչություն չունի տեսական մտածողությանը վաղուց հայտնի նպատակարանության /ուղղություն/ հետ, համաձայն որի՝ բնության մեջ պատճառահետևանքային կազմ ստանում է մարդակերպ /անտրոպոնորֆիստական/ բացատրություն: Այլ կերպ ասած՝ բնական դետերմինացիայում «ինչո՞ւ» հարցը փոխարինվել է «ինչի» համար» հարցով, որն ուղղակիորեն օգտագործվում է կրոնադավանարանական նկատառումներով:

Նպատակը սոցիալական ֆենոմենում դետերմինացմի դրսերման միայն և միայն գիտակցական գործունեության արտահայտնան եղանակն է, ինչպիսի արժեքավորում կարող է ունենալ նաև առեթե կոչվածը: Առանց սուբյեկտիվ կամ գիտակցական գործոնի բնության մեջ օբյեկտիվորեն գոյություն չունի ոչ նպատակ և ոչ էլ հնարավոր է որևէ գործողության համար առիթ փնտրել: Մրանք սուբյեկտիվ գործոնի հավելումներն են օբյեկտիվորեն գործող պատճառականության համար: Առաջինը վճռորոշ գենետիկ նշանակություն է ձեռք բերում պատճառի «հասունացման» համար, իսկ երկրորդը, որպես կանոն, ազդարարում է նման «հասունացման» ավարտը և պատճառը հետևանքին «հանգչելու» սկիզբը:

Ինչպես ստորև կտեսնենք, նպատակային դետերմինացիան յուրօրինակ չափանիշ է ծառայում նարդու գիտակցական գործունեության համար և իր հետազարձ գենետիկ կարողությամբ պակաս գործուն չունի, քան բնական դետերմինացիան: Բայց այն երթեք չի գործում հակառակ բնական դետերմինացիայի: Այստեղ է, որ նարդու համար տարբերակվում են ինպրավորի և անինարինի սահմանները: Սարդու գործունեության շրջանակներում անհնար է այն ամենը, ինչ հակասում է բնական օրինաչափություններին: Եթե բնության մեջ իրականություն է դառնում միայն այն հնարավորությունը, որի կենսունակությունը երբեմն նույնիսկ միլիարդավոր տարիներով է փորձարկվել բնական ընտրության «լարորատորիայում», ապա նպատակային դետերմինացիայի շրջանակներում սկզբունքորեն կարող է իրականություն դառնալ բնական օրինաչափություններում տրված յուրաքանչյուր հնարավորություն: Այդ տարբերության պատճառով է, որ բնական դետերմինացիայով իրականացված հնարավորությունները շատ ավելի կենսունակ են, քան սուբյեկտիվ գործոնի գործությամբ, ասենք՝ արիեստական ընտրությամբ կյանքի կոչված բուսական կամ կենդանական վաղածին տարատեսակները:

Միևնույն «մարդկայնացված» դետերմինացիայի բերումով էական փոխակերպման է տրվում նաև անիրամթեշտության և պատճականության հարաբերակցությունը:

Փիլիսոփայական դասական ավանդույթներից հայտնի է, որ անհ-

րաժեշտի և պատահականի տարբերակման չափանիշը տրված է նրանց պատճառակցական դետերմինացիայում, ընդ որում՝ անհրաժեշտությունը «ուղղորդվում» է ներքին պատճառականությամբ և այդ իսկ պատճառով հեշտությամբ է տրվում կանխագուշակման, մինչդեռ պատահականը կյանքի է կոչվում հաշվարկման տվյալ համակարգի համար՝ արտարին պատճառակցական կապակցությունների բերումով։ Այդ պատճառով նրա իրականցման կանխատեսումը հնարավոր է դառնում միայն հավանական օրինաչափությունների շրջանակներում։

Սարդկային սուբյեկտիվ գործոնի առկայությունը այստեղ ևս եացես փոխակերպում է այդ օրինաչափությունների բնական ընթացքը, տվյալ դեպքում հոգուտ պատահարի դերի գերածնան, որը երթեմն կարող է նույնիսկ ճակատագրական նշանակություն ունենալ ինչպես մարդկության, այնպես էլ իր իսկ՝ բնության համար։

Թերևս մարդկության կեցությային դաշտում սուբստանցիայի հետ անմիջապես առնչվող օրինաչափություններից ժամանակատարածայինց էլ ավելի խոցելի են մնում գենետիկ նշանակության դետերմինացիային վերաբերող օրինաչափությունները։ Այստեղ շատ ավելի ակնհայտորեն է ծառանում օբյեկտիվի սուբյեկտիվացման բնականի ու արհեստականի հարաբերակցության դրամատիզմը ինչպես մարդու, այնպես էլ բնության համար։ Այդ պատճառով չէ, արդյոք, որ այսօր առավել տագնապալից են հնչում «առաջին բնության ապամարդկայնացման», «կենսարանորեն թուլացող մարդկության», «զանգվածային ոչնչացման գիտելիքների» և մարդկության ինքնակործանմանը սպառնացող ննան այլ հեռանկարների մասին նտահոգությունները։

...Արդյո՞ք մարդկային իմաստությունը կոչված չէ հասնելու ինքնահաստատման բնական իմաստությանը։ Ինքանո՞վ է գործում բանականի ու բարոյականի ներքին միասնության մասին սոկրատեսյան պատգամը։ Մեր դարաշրջանն ավելի ու ավելի ակնհայտ է դարձնում պատճականորեն հակասություն այն իրողությունը, որ ուժը ու գորությունը է ոչ այնքան գիտելիքը, որքան իմաստությունը։ Սիան և միայն իմաստությանը է գիտելիքը ուժը։

## ԳԼ. IV. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ /ԱՆՏՐՈՊՈԼՈԳԻՅ/

### § 1. Գաղափար փիլիսոփայական մարդաբանության մասին

Կասկածից վեր է, որ ողջ քաղաքակրթության պատմությունն ընդգծված մարդաբանական բնույթ ունի: Ոչ մի դարում մարդու ոչինչ չի ստեղծել, որը մարդամետ կամ մարդակենտրոն բնույթ չունենա: Առավել ևս՝ այդպիսին է գիտությունը. ինչին էլ այն վերաբերի, դա ամենից առաջ իմացություն է իր հսկ մարդու, նրա հետաքրքրությունների ու կարողությունների մասին: Պատահական չէ, որ հենց գիտության զարգացման ընթացքով են իրենց մարդաբանական /անտրոպոլոգիական/ հոչակում գիտական իմացության նորանոր բնագավառներ: Ոչ հեռու անցյալում մարդաբանությունն առավելապես առնչվում էր մարդու ծագման ու էվոլյուցիայի կենսաբանական կամ պատմահնեաբանական երևույթների հետ: Մեր ժամանակներում նույնքան իմաստալից են հնչում սոցիալական, քաղաքական, հոգեբանական և ժամանակակից գիտության նման այլ մարդաբանական համարվող բնագավառները: Վսոր հոմo politicus-ը կամ հոմo moralis-ը պակաս ինֆորմացիա չեն բովանդակում բոլոր ժամանակների մարդու մասին, քան, ասենք, *homo sapiens*-ն ու *homo faber*-ը: Բայց բոլոր այդ հնարավոր հոմո-ների մեջ թերևս ամենաամբողջականը եղել և այսօր էլ մնում է հոմo philosophicus-ը: Մարդաբանական կոչված բոլոր գիտություններն, անշուշտ, իրենց անփոխարինելի մասնակցությունն ունեն մարդու եռության որոնումներում, բայց մարդու բնության ամենահնեգրատիվ, դրանով հանդերձ՝ ամենախորքային պատկերը ամենուր մնացել է փիլիսոփայականը: Խնամ համոզնումքի պայմաններում որոշակի վերապահումով պետք է հաշվի առնել բավականին տարածված այն կարծիքը, համաձայն որի ավանդական փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում մարդաբանությունն առնչվում է փիլիսոփայական որոշ դարաշրջանների կամ, նույնիսկ, միայն փիլիսոփայական որոշակի դպրոցների հետ /կյանքի փիլիսոփայություն կամ ուղղակի փիլիսոփայական մարդաբանություն/: Իրականում, իր ծագման առաջին հսկ օրերից փիլիսոփայությունը գործ է ունեցել մարդու եռության և աշխարհում մարդու տեղի ու դերի հիմնահարցերի հետ: Տարբերությունը միայն այն է, որ այլևայլ դարաշրջաններում առաջին պահան են մղվել մերը հոգևորի և մարմնականի հարաբերակցության հիմնահարցը մարդու կեցութային բնութագրություններում, մերը մարդու իմացական կամ ստեղծագոր-

ծական կարողությունների իմաստավորումները, իսկ վերջին ժամանակներում շատ ավելի արդիական են դարձել նարդու, այսպես կոչված, էկզիստենցիալ բնութագրությունները, նարդու որպես անհատի, ինչպես նաև նարդկային հնարավոր նիշավորների /ազգային-էթնիկական, ռեգիոնալ-մշակութային, պրոֆեսիոնալ, թե տարիքային և նմանայլ խմբերի/ մակարդակներում:

## § 2. Մարդու ժագման հիմնահարցը. անտրոպոսոցիոգենեզ

Մարդու եռթյան գաղտնիքը, ամենից առաջ, տրված է նրա՝ ժագման խորհրդավորության մեջ: Գիտության մասնավոր բնագավառներին բողնենք նույնքան մասնավոր, որքան և էապես կարևոր հարցադրումներն այն մասին, թե ինչ ծագում ունի կենդանական աշխարհի մասն ու բարձրագույն տարատեսակը համարվող մարդ կոչեցյալը: Արձանագրենք միայն ամենահանրահայտ վարկածները և փորձենք իմաստավորել դրանք առավելապես փիլիսոփայական մոտեցման շրջանակներում:

Եթե պատմական չափանիշներով մոտենանք քննարկվող հիմնահարցին, ապա պետք է առանց վարանելու պնդենք, որ ամենատարածված, թերևս, իր իսկ՝ մարդու համար ամենագայթակղիչ վարկածը, անշուշտ, նրա աստվածային արարումն է: Անմիջապես նկատենք, որ այդ ոչ այնքան մարդու ժագման մասին սացիոնալ վարկած է, իսկ վարկածները պետք է ուացիոնալ լինեն, որքան իր իսկ՝ մարդու կողմից մարդկայինի աստվածացման, մարդու ինքնակուռքարարման փորձ: Եթե նույնիսկ գիտական-ծանաչողական տեսակետից լուրջ չէ խոսել այդ վարկածի մասին արդեն գոյություն ունեցող գիտական-սացիոնալ վարկածների շարքում, ապա արժեքային, տվյալ դեպքում մշակութային-հումանիստական տեսակետից գուցե և այդ մտահնարարմանը շատ ավելի մեծ նշանակություն է ունեցել մարդու ինքնարարման, մարդկայինի կայացման գործում, քան թե մնացած բոլոր գիտառացիոնալ վարկածները միասին վերցրած:

Մարդուն աստվածատուր համարելը ի սկզբանե մարդուն կենդանական աշխարհից զատելու, նրան վերբնական էակ հոչակելու խիզախ փորձ էր, նարդու և նարդկայինի սրբագործման փորձ: Կենդանականում մարդկայինի նախասկիզբների կամ մարդկայինում կենդանականի հետքերի փնտրությունները, անկախ նրանից, թե դրանք կենսարանական կամ սոցիալ-հոգեբանական ինչ բնույթի կլինեն, ոչ միայն

անկարող են վեհացնել մարդուն, այլև ամենուր իշխեցնում են նրա վայրենաբարո արմատների մասին: Դիպուկ են նկատել ռուսական կրոնական մարդաբանները, թե նժվար է ղեկավարվել բիբլիական «Սիրեցեք զմիմյանս» հումանիստական վեհ սկզբունքով՝ հոգու խորցում ունենալով «Մարդո կապկից է սերվել» տիսուր համոզմունքը:

Այդուհաներծ, կապկից մարդու առաջացմանը վերաբերող վարկածը ամենազորեղ փաստարկը դարձավ կրոնական աշխարհընկալման դեմ դարեր շարունակ մղվող գաղափարական պայքարում: Իսկ այդ վարկածը մշակվել է գիտության մասնավոր բնագավառում՝ Զ. Դարվինի էկուուցիոն տեսության շրջանակներում:

Պատմվում է, թե ինչպես XIX դ. կեսերին, երբ հրապարակվեց Դարվինի «Տեսակների ծագումը», լրնորոյան մառախլապատ այդ օրը հոգենոր խռովքի մեջ էին հայտնվել թե՛ մարդիկ և թե՛... կապիկները: Իսկ երբ Դարվինը անգլիական ավանդապահության համաձայն ընտանյոք հանդերձ եկեղեցի է մտնում, անթաքույց տիհաճությամբ մի կողմ են քաշվում մռայլ համաքաղաքացիները: «Զեր դեմքի ծամածությունները հավաստում են ին տեսության իսկությունը»: Ասում են, թե նման բառերով է ամրագրվել մեծ բնախույզի պատասխան ռեակցիան:

Նորագույն ուսումնասիրություններով արդեն ապացուցված է, որ 3-ից 3,5 միլիոն տարի է տևել այն ժամանակահատվածը, երբ ավարտվել է մարդու՝ իրեւ կենսաբանական նոր տարատեսակի կազմավորումը, և ընդամենը 30-40 հազար տարի առաջ է մարդու առաջացման կենսաբանական էկուուցիան տեղիք տվել սոցիալ-մշակութայինին՝ անտրոպոգենեզը՝ սոցիոգենեզին: Այս ժամանակահատվածում է, որ Դարվինի կողմից հայտնաբերված բնական ընտրության օրենքը կորցրել է իր վճռական դերը մարդու էկուուցիոն զարգացման գործում, գենետիկ ինֆորմացիան վերջնականացես իր առաջատար տեղը զիջել է սոցիալական ինֆորմացիային, իսկ բնության հարազատ զավակը վերափոխվել է առավելապես սոցիալ-մշակութային երևույթի: Դա երկրագնդի վրա կյանքի ծագումից հետո երկրորդ արնատական հեղաշրջումն էր Երկիր-մոլորակի բնականոն զարգացումներում:

Այս ամենն արդեն վերաբերում է մարդու՝ իրեւ սոցիալական էակի առաջացման աշխատանքային վարկածին /Ֆ. Ենգելս/, համաձայն որի աշխատանքային համատեղ գործունեությունն է, որ մեռցրել է մարդկանց մեջ կենդանական եսապաշտությունը, միավորել նրանց համայնքների մեջ, եսը մենք կարգել և հնարավոր դարձրել համակեցության սոցիալ-քառոյական նորմերի կազմավորումը: Դամատեղ աշխատանքային գործունեությունն է, որ մեծապես նպաստավոր միջավայր է ծառայել մարդկանց միջև հաղորդակցման կարողությունը հասցնե-

լու լեզվամտածողական մակարդակին, դրանով իսկ՝ բազմապատկելու մարդկային ճանաչողական-տրամադրանական հնարավորությունները: Եվ վերջապես, աշխատանքային գործունեությունը և նրա հետագա պրոֆեսիոնալ բաժանումներն են ի վերջո ընկել մարդու մկանային ենթրդիայի վերատեղաբաշխման և հետագա ֆիզիկական գաղցացման հիմքում:

Մարդու իբրև սոցիալական երևույթի, առաջացման աշխատանքային վարկածը գործնականորեն ակնհայտ դարձեց, որ այն գործում է ոչ միայն ֆիզոգենետիկորեն, առհասարակ մարդկային սեռին կամ ուղղակի կապկին մարդ դառնալու համար, այլև օնթոգենետիկորեն՝ յուրաքանչյուր անհատի իր իսկ մարդկային հատկությունների պահպանման ու զարգացման համար: Պատահական չէ, որ մարդկանց վարքագծում սոցիալ-բարոյական շեղումները կամ անբարո վարքագծերը, որպես կանոն, արտահայտվում են աշխատանքային գործունեության ոլորտներից դուրս, իսկ յուրաքանչյուր անհատ կարող է սեփական փորձով հանգվել Դարվինի հայտնի դրույթի ճշմարտության մեջ, որ չաշխատող օրգանները ետ են աճում՝ վերաբերի դա մկանային ենթրդիային, թե մտավոր գործունեությանը:

Վերջին ժամանակներում ինչ-որ չափով գայթակղիչ գտնվեց նաև մասուտ արտաերկրային ծագման մասին վարկածը, մասնավորապես, հեռավոր անցյալում Երկիր-մոլորակի վրա այնպիսի պարադոքսալ երևույթների առաջացումը բացատրելու համար, ինչպիսիք են եօփատական կամ մեքսիկական հսկայածավալ բուրգերը, ինկերի զարմանահրաշ ու նույնքան դժվարությամբ մեկնաբանման տրվող, իսկ այլուր, նույնիսկ տիեզերական թույզների հետքեր հիշեցնող հուշարձանները:

Վկայակոչվում են անգամ կենսաբանական կարգի փաստարկներ, որոնք շատ ավելի են խոսում մարդու ոչ Երկրային ծագման մասին: Օրինակ՝ ապացուցված է, որ մարդու գլխուղեղի կարողությունները չափազանց հզոր են, քան նրա նկատմամբ կարող են ներկայացնել Երկրային պահանջները: ճիշտ է, բնությունը շռայլ է իր արարումներում, բայց ոչ ավելորդություններ ստեղծելու չափ:

Ոչ առանց հիմքի կարելի է նույնիսկ հակառակ պնդումները կատարել մարդու կարողությունների ու հատկապես վարքագծի կապակցությամբ: Ֆ.Նիցշեն իր նույնքան նիցշեական սարկազմով կնկատեր, որ եթե իրոք մարդը սերվել է կապկից, ապա այդ տեղի է ունեցել հիվանդ կապկից: Իսկ Ա.Ենշտենը մտավախություն կհայտներ այն բանում, թե արդյո՞ք մարդուն ստեղծելու ժամանակ Աստված լավագույն տարբերակն է ընտրել:

Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է, որ մարդը բնության կենսոլորտի

զարգացնան արգասիքն է, երկրային բնության հարազատ զավակը: Հումի պապն անգամ մարդու մառմնի առաջացումը հանահունչ է հայտարարել էվոլյուցիոն տեսության հետ, չնայած հոգին շարունակում է աստվածատուր դիտել:

Նույնքան կասկածից վեր է, որ մարդու էությունը մշտապես դետերմինավորվում է սոցիալ-մշակութային գործուներով, այլ կերպ ասած՝ խոսքը պետք է զնա մարդու վարքագծում գենետիկ և սոցիալ-մշակութային ինֆորմացիաների հարաբերակցության, ավելի ստույգ՝ դրանց սույնության մասին:

Նորագույն ուսումնասիրությունները վկայում են, որ կենսաբանական հիմքեր կան նույնիսկ մարդու սոցիալ-բարոյական վարքագծում, որ գիտակցությունն անգամ ինչ-որ չափով միջոց է կենսաբանական գործառույթների իրականացման համար: Հասկանալի է, որ առանց սոցիալ-մշակութային պայմանների կենսաբանականը դեռ մարդուն մարդ չի դարձնում: Այնուամենայնիվ, կարծիք կա այն մասին, որ գենոմշակութային կուլուպության առաջատար դերը պատկանում է գեններին /t.O.Ռիլսոն/: Այդ մասին կարող է վկայել այն փաստը, որ մարդու էվոլյուցիայի ժամանակակից ետապում անգամ յուրաքանչյուր անհատ գեննետիկ տեսակետից յուրակերպ /ունիկալ/ է, և այդ յուրակերպությունն է որոշում նրա հետագա սոցիալական վարքագիծը: Մարդ-անհատի խառնվածքային կարողությունների 30-60%-ը տրված է նրան կենսաբանական գենային-ժառանգական ուղիներով:<sup>1</sup>

Ուշագրավ է հատկապես այն փաստը, որ բնությունից մարդուն տրված գեննետիկ ներուժը խստորեն սահմանափակված է ժամանակի մեջ: Ինչպես վերը նկատվեց, եթե բնության կողմից նախանշված ժամանակահատվածում, օրինակ՝ ջունգիների կենդանական համայնքում հայտնված մանկիկը մարդկային լեզվին հաղորդակից չի լինում, հետագայում այդ պարզապես անհնար է դառնում նաև մարդկային միջավայրում: Այլ կերպ ասած՝ անհատի խոսքի էկզիստենցիալ ժամանակը գործում է նրա ֆունկցիոնալ գործունեության կենսաբանական ոլորտում: Ստացվում է, որ մարդկային խոսքի յուրացնան գործում կենսաբանական էկզիստենցիալ ժամանակը շատ ավելի գորեղ է, քան մարդ-անհատի սոցիալ-մշակութային ժամանակը:

Նույնքան ակնառու է նաև այն օրինաչափությունը, համաձայն որի մարդու կենսաբանական էվոլյուցիան ավելի ու ավելի մեծ չափով է դետերմինավորվում սոցիալ-մշակութային գործուներով: Առաջար մեթոդաբանական հրամայական է մնում պահանջն այն մասին, որ մարդու

1 Стэн Алфимов М.В. Трубников В.И. Генетические основы темперамента и личности. «Вопросы психологии», 2000, N2, тг 128:

բնության իմաստավորման հարցում տուրք չտրվի ոչ ավելորդ կենսաբանականացման և ոչ էլ սոցիոլոգիզացման տրամադրություններին: Մարդ արարածի հետագա փոխակերպումները, ինչպես նաև նրա հոգեկող կացությունը՝ երջանկությունն ու դժբախտությունը, տրված են նրա գենոմշակութային նույնքան հետագա կուլույուցիայի շրջանակներում:

### § 3. Մարդը կյանքի իմաստի որոնումներում

Թերևս փիլիսոփայության ամենախորքային կոչումը, այն է՝ նրա աշխարհայացքային ֆունկցիան, առավել ամբողջական է ներկայանում մարդկային կյանքի իմաստին վերաբերող խորհրդածություններում: Այստեղ է, որ իր կիզակետին է հանգում *homo philosophicus*-ի հանգուցակետը՝ ես-ի և ոչ ես-ի հարաբերակցության ողջ դրամատիզմը: Այստեղ է տրված ես-ի տեղի ու դերի իմաստավորման փորձը ոչ ես-ում, առավել ևս՝ կյանքի և մահվան խորհուրդը տիեզերական անհունության ու անվերջության համապատկերում: Դա մարդկայինի ինքնաճանաչման, ինքնարժևորման ու ինքնածրագրավորման այն իրողությունն է, որը ծնունդ է առնում *homo sapiens*-ի կազմավորումից ի վեր, բայց որպես կանոն, խորհելու, ռեֆլեքսիայի, գիտակցման օբյեկտ է դառնում, առավելապես, կյանքի և մահվան սահմաններում: Կարող է դա լինել անհատական մահը կամ նոյնիսկ համայն մարդկայինի առնչումը մնացյալ անցողիկ միավորների, ընդհուպ մինչև տիեզերական կարգի մեծությունների հետ: Այստեղ է, որ L.Տուլստոյը կասեր, թե մարդը կարող է իրեն դիտարկել որպես կենդանի՝ օրվա պահանջով ապրող մյուս կենդանիների շարքում, որպես ընտանիքի կամ մարդկային այլ միավորների անդամ, նոյնիսկ իր բանականության զորությամբ մասը համարվել անվերջ ու անսահման տիեզերական մեծությունների և այնտեղից մակաբերել իր ողջ գործունեության նշանաձողերը, որպեսզի կյանքը «հիմար կատակ» չներկայանա իր իսկ՝ մարդու համար:

Այս ամենով հանդերձ, մարդու մասին գոյություն ունեցող առօրեական թե գիտական-տեսական պատկերացումներում այնքան զանազանակերպ մոտեցումներ չկան, որքան մարդու կյանքի եռթյանը վերաբերող ընթացումներում: Գուցե և կյանքի եռթյան մասին պատկերացումներն են կազմում մարդկայինի մեծագույն հարստության՝ անհամականության ծևակորման իինքն ու բովանդակությունը: Այստեղ չէ\*, արդյոք, որ սկզբնավորվում են մարդու զգացմունքային աշխարհի ամենազոր նշանաձողերը՝ երջանկության ու դժբախտության մասին պատկերացումները: Կամ, թերևս, կյանքի իմաստի մասին իիմնահարցով է որոշվում յուրաքանչյուր անհատի մտածելակերպն ու գործելա-

կերպը, նրան սպասվելիք կոչումն այս աշխարհում: Գիտակցում է մարդու, թե բոլորովին էլ ոչ, կյանքի իմաստին վերաբերող վերծանված և, որպես կանոն, չվերծանված գաղափարն է կազմում սեփական **աշխարհայագրային** պատկերացումներով առանցքը: Կյանքի իմաստի մասին պատկերացումներով է նեկավարվում յուրաքանչյուր անհատ՝ անկախ նրանից, թե որքանով են դրանք միայն իրեն պատկանում և որքանով՝ մարդկային հանրության այլ միավորներին: Կյանքի իմաստի սոցիալական ամենազոր ֆունկցիայի բերումով են մարդիկ միավորվում կամ տարաբաժանվում որպես սոցիալ-հոգեբանական կամ էթնոմշակութային, հաճախ նաև գաղափարական զանազանակերպ սկզբունքներով տարրոշված միավորներ: Այս երանգավորում է մարդկայինի բոլոր դրսևորումները՝ սկսած դարաշրջաններից մինչև սեռային ու հասակային տարրերությունները:

Անկախ այդ ամենից և նման բաժանումներով հանդերձ, ժամանակակից փիլիսոփայական մարդաբանության շրջանակներում ավելի ու ավելի է իմաստավորվում համոզմունքն այն մասին, որ, մարդկային-երկրային քաղաքակրթության զարգացման տեսակետից, յուրաքանչյուր անհատի մտածելակերպում ու գործելակերպում ակնհայտորեն տարրերակվում են, այսպես կոչենք, **անձնային** և **վերանձնային** մակարդակները: Առաջինն ամենօրյա առօրեական կեցությային հոգսերի ծնունդն է և ծառայում է միկնույն առօրեականին, երկրորդն այն ամենն է, ինչ Ա.Էնշտեյնը կիամարեր «մարոր իսկական արժեքը»: Այստեղ է տարրերակվում անցողիկի և մնայունի հարաբերակցությունը, այստեղ է, որ առօրեականությունից՝ անձնայինից ու եսականությունից, վեր է բարձրանում **քաղաքակրթության** իսկական **եեղինակը**: հասարակականի ու բարոյականի ներդաշնակությունն ապահովող վերանձնային մարդը: Անձնայինի տարրերը առօրեականն է առաջնային կենսարանական պահանջների ու հոգսերի հետ կապվող աշխարհը, սոցիալականի ու ստեղծագործականի համար ամենաաղքատիկ կեցությային հիմքը:

Անձնայինը և վերանձնայինը ենթարկվում են տարրեր, երթեմն նույնիսկ իրարամերժ դետերմինացիայի ու մոտիվացիաների: Վերանձնայինն առավելապես **իոգեղեն** (դյոքեա) երևույթ է՝ ենթակա քաղաքակրթության զարգացման հրամայականներին: Առավելապես այստեղ են իրականանում մարդու և մարդկության ստեղծագործական հնարավորությունները: Վերանձնայինում են ծևակարգություն հասարակական կյանքի մշակութային զարգացման վճռորոշ չափանիշները և քովանդակավորվում մարդու հոգևոր աշխարհի մեջ ամենաաղքատարն ու **ամենամարդկայինը՝** աշխարհայագրը: Դիտերյան ու ստալինյան մահվան ճամբարների փորձով է հավաստվել, որ կենսունակ են

գտնվել անխուսափելի դիտվող մահվան այն դատապարտյալները, որոնք ապավինել են մարդկային կյանքը ինաստավորող զորեղ գաղափարներին՝ լինեն դրանք ռացիոնալ թե հրացիոնալ (այդ բվում նաև՝ աստվածային ողորմածությանը): Նույնքան ակնհայտ է այն ճշմարտությունը, որ, որպես կանոն, ազրեսի առօրեականության գոհերին է բաժին հասնում դատապարտվածության զգացումը, այն ամենը, ինչ հոգեբանները կանվանեն էկզիստենցիալ դատարկություն (վակուում):

Անշուշտ, Երկրային կյանքը կարող է «ինաստավորվել» նաև գինետներում ու խաղատներում, կնամոլությամբ կամ առնամոլությամբ, կարելի է հրապուրվել նույնիսկ թթախաղի նորագույն տարատեսակներից լուսողմով: Մրանք էլ մարդկային կյանքի մայրուղիներից դուրս գտնված կյանքի ինաստ են, բայց ո՞ր կյանքի և ինչքանո՞վ են այն ինաստավորում:

Դժվար թե մարդկային կյանքի համար անձնայինի և վերանձնայինի առնչությունները ներկայացնելու առավել խոսուն օրինակ գտնվի, քան բնությունից մարդուն և ամեն մի կենդանի տեսակին տրված հարատևելու զգացումն է՝ սեռականը: Այստեղից է սկսվում ամեն մի կյանք և, հարկավ, մեծապես ինաստագուրկ կներկայանա այն՝ առանց սեռականի հետ ունեցած առնչությունների: Բայց, թերևս բոլոր կարգի մոլություններից էլ առավել մեծ տարածում պատմությունը հազիվ թե տեսած լինի, քան մարմնապաշտությունն է, և նույնքան ակնհայտ է, որ մարդուն գորացնող ոչ մի զգացում այնչափ չի հարստահարկում ու ինաստագրկվում, պարզապես «ինֆյացիայի» ենթարկվում, որքան սեռական զգացումը:

Տեսակը շարունակելու արարման կենսաբանական առաքելությամբ կազմավորված սեռականի հենքի վրա է ծնվել մարդու ենողինալ աշխարհում ամենազորեղը, ամենամարդկայինն ու ամենախորհրդավորը՝ սեռական սեռը որպես հոգևոր երևույթ: Այն ստեղծագործական հզոր ներուժ է ներարկել քնարական խոսքին և գեղեցիկի զգացնանն առհասարակ: Դազիվ թե հնարավոր լինի մարդուն վեհանող առավել գեղեցիկ զգացմունք գտնել, քան սիրո զգացմունքն է: Այն մարդկայինի մեծագույն չափանիշներից է և՝ ինքնատիպության, և՝ խորության, և՝ տևողության կարողությամբ: Պատահական չէ, որ մարդկայինին հատուկ էկզիստենցիալ վակուումներից մշտապես առավել մարդակործան է գտնվել սիրո զգացմունքի խաթարումը, բնականաբար, առաջին հերթին երիտասարդների մոտ: Դիշենք բոլոր դարաշրջաններում ու բոլոր մշակույթներում ստեղծված Ռոմեոների ու Զուլիետների կերպարները:

Որպես կանոն, կյանքի ինաստի մասին ամբողջական պատկերացումը ծնակուրվում է վերանձնայինի մակարդակում, աշխարհայաց-

քային ու պրոֆեսիոնալ զարգացումներին զուգընթաց: Իզուր չէ, որ մարդկային առավելապես կենսարանական գործոններով բացատրող Զ. Ֆրոյդը պարզապես «հիվանդ» է համարում այն մարդուն, որը հարցադրում է կատարում կյանքի իմաստի մասին: Նույնքան արդարացված է համոզմունքն այն մասին, որ ստույգ չէ էկզիստենցիալ վակուումը նկրող դիտելը, իսկ «Եթե այն նկրող համարվի, ապա դա կլինի սոցիոգեն... նկրող»:<sup>2</sup> Ավելի ընդհանրացված մոտեցմանք՝ շատ ավելի ճշմարտամոտ է բարում էկզիստենցիալ վակուումի առնչումը նոոգեն բանականածին նկրողի հետ /ի տարրերություն հոգեկան և սոմատիկ նկրողների/: Նոոգենն արդյունք է հոգեկան բարոյական և նման այլ կոնֆլիկտների:<sup>3</sup>

Այլ կերպ ասած՝ էկզիստենցիալ վակուումն առավելապես վերանձնայինի առջատության դրսերումն է և ոչ այնքան հոգեկան, որքան հոգեկոր հիվանդություն է:

Եթե փորձենք փոքր-ինչ այլ կատեգորիաների, ասենք՝ դետերմինիզմի ու ժամանակի օգնությամբ ներկայացնել կյանքի իմաստը, ապա ստիպված կլինենք պնդել, որ անձնայինն առավելապես միտված է ներկայական, ոչ բավարար ռեֆլեկտիվ կարգով մարդու ամենօրյա կենսարանական ու նույնքան ամենօրյա սոցիալական պահանջների բավարարմանը: Կյանքի իմաստի որոնումը խոհական-ռեֆլեկտիվ գործողություն է և, իբրև այդպիսին, միտված է դեպի ապագան: Որպես այդպիսին այն առավել խորքային մարդկային երևույթ է և ենթադրում է համապատասխան վերափոխումներ մարդկային գործումներության դետերմինացիայում: Եթե անձնայինում մարդը դեկավարվում է առավելապես ռենետիկ դետերմինացիայի օրինաչափություններով, ասենք՝ առաջին կենսարանական պահանջների բավարարման հոգերով, ապա վերանձնայինում առաջատար նշանակություն է ստանում նպատակային դետերմինացիան:

Դարկավ, դժվար է նետ ակնկալիքներ սպասել մարդուց, որն իրեն տրված կյանքի իմաստը որոնելու փոխարեն, գրոշներ է վինտրում գոյատևելու համար: Որքան ներկային գամկելն է մարդու մեջ մեղքում ստեղծագործելու ու հարատևելու մղումը, նույնքան ապագայով է հավիտենականացնում մարդմ իրեն՝ խորապես իմաստալից դարձնելով ներկան: Գուցե առավելապես այսպես է իմաստավորվում կյանքի իմաստի մասին էյնշտեյնյան հայտնի իմաստությունը. «Իմաստ ունի միայն ուրիշների համար ապրած կյանքը»:

2 Франкл В. Человек в поисках смысла, М., 1990, էջ 311.

3 Տե՛ս նոյն տեղում, էջ 312:

## § 4. Իմաստագրկվում, թե՞ իմաստավորվում է կյանքը մահվամբ

Կյանքի ու մահվան հարաբերակցության առեղծվածներին են վերաբերում մարդկության բոլոր ժամանակների ամենադրամատիկ խորհրդածություններն ու նույնքան դրամատիզմով հագեցած իմաստությունները: Կյանքի ու մահվան սահմանագծում են կազմավորվում ու այստեղ են հանգրվանում մարդկային կյանքի իմաստին վերաբերող գիտակցված և ոչ այնքան իմաստավորված որոնումները: Այստեղ է, որ Գյոթեն կասեր, թե կյանքը լավագույնն է բնության բոլոր մտահնարանքների մեջ, իսկ մարդկային հոգու մեծագույն գիտակ L. Տոլստոյը ցավալի կիամարեր այն մարդու վիճակը, ով ոչինչ չունի, հանուն որի պատրաստ կլինի մեռնել: Եվ այդ այն դեպքում, երբ կյանքի ու մահվան առաջին փիլիսոփայական իմաստավորումներում արդեն հույն մեծ մտածող էափիկուրը ոչնչություն է համարել այն մարդուն, որը բազմաթիվ պատճառներ ունի կյանքից հեռանալու հանար:

Ինչպես և բոլոր իմաստությունների գաղտնիքը, կյանքի և մահվան հարաբերակցությանը վերաբերող իմաստության գաղտնիքը տրված է արդեն բնության մեջ: Բնությունն իր բազմադարյան «խոհականությամբ» ծնել ու ծրագրել է ինչպես կյանքի որիմը, այնպես էլ մահվան անհրաժեշտությունը: Թվում է՝ մնացած բոլոր երկրային արարումների նման մարդուն ոչինչ չի մնում, քան ենթարկվել հերթական բնական օրինաչափությանը: Գուցե, և ինչո՞ւ չէ, ոչ միայն փորձել հասկանալ դրա իմաստը, այլև, իր ստեղծարար բնավորության համաձայն, այստեղ ևս հանդգնել գոնե փոքր-ինչ վերափոխել այն:

Կյանքի և մահվան առաջին իմաստավորումները, բնականարար, վերաբերում են կրոնադիցարանական աշխարհընկալումներին. մարդու, ինչպես և ամեն մի բնածին արարած, մահկանացու և: Աստվածներն են անմահ: Սոգոնվեց նաև այնկողմնային, անդրշիրիմյան աշխարհի գաղափարը, մարմնի անցողիկ՝ մահկանացու և հոգու անմահության մտահնարանքը: Միայն հոգով՝ աստվածային այդ մախսկզրով է հնարավոր համարվում հաղորդակցվել աստվածային անմահության գորությանը:

Ուշագրավ է, որ այս հանրահայտ մեկնակետերով հանդերձ՝ կրոնական աշխարհընկալմանը խորը չէ նաև մարմնի անմահության գաղափարը: Յիշենք, որ Աստված առաջին մարդկանց Ադամին ու Եվային գրկել է անմահության բարիքից աստվածային խորհրդին չիետևելու համար: Մարմնական մահը պատիժ դիտարկվեց մարդկության համար: Նույնքան ուշագրավ է, որ քրիստոնեական մեկ այլ լեզենդում

Քրիստոսը պատժում է քիրլիական մեկ ուրիշ պերսոնաժի՝ Ագասֆերին, ոչ այլ Միջոցով, քան անմահությամբ, որը մեղսագործի համար շատ ավելի տառապալից է ներկայանում, քան մահվան հետ կապվող ամեն մի ողբերգականություն:

Կրոնադիցարանական մտահնարանքներից զատ և նրանցից անկախ, նման նույային փորձարարումներ են կատարվել նաև գեղարվեստական խոսքում. ստեղծվել են վիրտուալ տարրերակներ մարդու կյանքի ոչ բնականոն երկարածզման և նույնիսկ անմահության թեմաներով: Մերթ մեկն է անմահ՝ մահկանացուների աշխարհում, մերթ ամենքն են անմահությամբ տառապում... Բոլոր դեպքերում ամենատաղտկալին ներկայացավ նահ չճանաչող կյանքը:

Նմանօրինակ մնանարդանքներում մարդկային իմաստությունը դալկացավ բնության իմաստության հանդեպ: Կյանքը զրկվում է իր հմայքից բնության կողմից նախանշված ոիթմի բոլոր հնարավոր խոտրումներում. որքան ողբերգալից են խաթարված մանկությունը, երիտասարդությունը կամ ծերությունը, նույնքան առնվազն դրամատիկ են նրանց երկարածզման տարատեսակները:

Այսօր արդեն մարդու ակտիվ միջամտության շնորհիվ հնարավոր է դառնում բավկանաչափ երկարածզել մարդու կենսարանական կյանքը: Բնական օրինաչափության ոչ բնականոն երկարածզումը որքան ցանկալի է դիտվում կենսաբանական կյանքի համար, գուցե առավել մեծ չափով վտանգում է այն: Կենսաբանական տեսակետից՝ դարի առանցքն է դարձել բնականի և արհեստականի դրամատիկ հարաբերակցությունը: Արդեն հայտնի է, որ ամեն մի նոր սերունդ կենսաբանորեն շատ ավելի թերկենանունակ է ծնվում և այդ պատճառով շատ ավելի կախյալ վիճակում է հայտնվում արհեստական միջավայրից, քան նախորդ սերունդը: Իսկ եթե մարդկության նման կենսաբանական զարգացումներին գումարվեն նաև քաղաքակրթության տեխնիկական ու հումանիստական անհավասարակշիռ զարգացումները...

Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է, որ գիտության ու տեխնիկայի աննախադեպ զարգացումները և մարդու՝ տիեզերքում հայտնվելը, ինչպես նաև մարդկության հումանիստական զարգացումները, նոր հորիզոններ են բացում կյանքի իմաստի, մահվան ու անմահության ըմբռնումներում:<sup>4</sup>

4 Տե՛ս մարդկության տեխնոլումանիստական զարգացումների, «զանգվածային ոչնչացման գիտելիքների», նախատեխնոլոգիայի, բնաւորան ապարանականացման (деконтурализация) և քաղաքակրթության այլ ենարավոր ճգնաժամների մասին Назаретян А.П. Համակարգությունների կազմակերպության կողմանը («Համակարգությունների կազմակերպության կողմանը»), Երևան, 2001:

Որքան էլ տարօրինակ հնչի, մեր դարաշրջանն էապես փոխակերպում է ոչ միայն կյանքն ու ապրելակերպը, այլև բոլոր ժամանակների համար անփոփոխ թվացող մահվան գաղափարը: Դամետյան «լինել, թե՝ չլինելը» առայսօր նշանակություն ունի անհատի մակարդակում: «Լինել, թե՝ չլինելը» կարող է նշանակություն ունենալ նաև հասարակության որևէ խավի, թող լինի՝ դասակարգի, ազգի և նույնիսկ մի անքորդ քաղաքակրթության համար: Պատմությունը հարուստ է ննան վկայություններով: Դին ժողովուրդներից քչերին է հաջողվել գոյատեսել մինչև մեր ժամանակները, միայն փշրանքներ են մնացել ամերիկյան կամ ավստրալիական տեղաբնակների քաղաքակրթությունից, ասկում է անհետ օվկիանոսի հատակն է անցել հնագույն քաղաքակրթություններից մեկը՝ Ատլանտիդան:

Այնուամենայնիվ, այդ ամենը տեղի է ունեցել մահվան մասնավոր դրսեւումների շրջանակներում: Քաղաքակրթությանը սպառնացող ժամանակակից համընդիամուր ճգնաժամերի (էկոլոգիական, տեխնոլոգիական, նույնիսկ մշակութային) պայմաններում «մահ կամ կյանք» բնականոն օրինաչափությունը կարող է ընդունել նաև «մահ կամ կյանք» չարագուշակ երկրներանքի տեսք: Բոլորովին էլ նույնը չէ, թե մարդու համար անհատական մահը տեղի է ունենում հանայն մարդկության հարատական պայմաններում, թե անհատական մահը զուգորդվում է մարդկային տեսակի մահվան հետ առհասարակ: Այստեղ արդեն իրենց ուժը կրցնում են մահվան հետ կապված բոլոր կարգի սփոփանքներն ու ռացիոնալ քարոզները:

Եթե անհատական մահը սպառնում է զուգորդվել ողջ մարդկության մահվան հետ, ապա ննան պարագայում յուրաքանչյուր ոք հանուն սեփական անձի և յուրայինների կյանքի պահպաննան պարտադրված է նպաստել համայն մարդկային գոյատեսմանը: Այսպիսին է համաերկրային կենսաբնական մահվան վտանգի մարդարար ծառայությունը երկրային կյանքի հանդեպ:

Վաղուց արդեն ակնհայտ է դարձել այն ճշնարտությունը, որ կյանքի ինաստն ու նրա հմայքը տրված են ոչ այնքան նրա կենսաբնական երկարակեցության, որքան ստցիալ-մշակութային բովանդակության շրջանակներում և համապատասխանաբար՝ մարդու անմահությունն ավելին չէ, քան գործի անմահությունը: Վերջինս էլ, իր հերթին, ոչ այլ ինչ է, քան աստվածային համարվող հոգու անմահության գաղափարի ռացիոնալ իմաստավորումը:

Պոետի իմաստությանը ասած՝

Գործն է անմահ, լավ ինացեք, որ ապրում է դարեղար,

Երմեկ նրան, որ իր գործով կապրի անվերջ, անդադար:

Մարդկայինի գոյությունը, բնավ, կենսաբանականով չէ, որ չափվում է: Կենսաբանական մակարդակում մասի դեռ մասի չէ մարդու համար, որքանով և՝ միայն կենսաբանականով չէ մարդու մարդ համարվում: Այն հավասարաշափ տրված է բոլորին, նույնիսկ՝ կենդանիներին: Որքան առօրեականությունից վեր է բարձրանում մարդը, որքան նա ապրում է վերանձնայինով, այնքան տևական է դառնում նրա գոյությունը և նույնքան խունանում է ողբերգականը կենսաբանական մահվան ակտում: Միայն իր եսով ապրող մահկանացուի կորուստը բոլոր մահերից մեծագույն է իր համար և ամենաանշանը մարդկության համար, և ընդհակառակը, մարդկային քաղաքակրթությանը մեծ նպաստ բերողի մահը նույնքան մեծ ողբերգություն է մարդկության համար և, որպես կանոն, ոչ այնքան մեծ սեփական ընկալման տեսակետից: Գեղարվեստական խոսքով կասվեր՝ կան հանգուցյալներ, որոնցում շատ ավելի կյանք կա, քան թե կենդանի մնացածներում: Բայց և կամ կենդանի մնացածներ, որոնք շատ ավելի հանգուցյալ են բոլոր հնարավոր հանգուցյալներից (Ռոմեն Ռոլան):

Անշուշտ, մարդու անմահությունը, ճիշտ այնպես, ինչպես կենդանիներինը, դրված է նաև սերունդների մեջ, բայց առավել շատ մարդակայել չափանիշներով այն դրված է նրա հոգևոր ժառանգության մեջ: Մարդու, առավել ևս նրա ժանանակակից տարատեսակի անմահությունը պետք է փնտրել ոչ կենսաբանականում և ոչ էլ երկնքում, այլ երկրի վրա նրա ստեղծարար գործում, սերունդներին ժառանգված մարդկային որակներում և, առավելապես, առաջինություններում: Այդ նշանակում է, որ մարդը ոչ միայն բնությունից տրված իր սեփական կյանքի կրողն է, այլև իր մահվան, առավել ևս իր անմահության իսկական հեղինակը: Միայն պատկերավորության համար չէ, որ Ֆ.Նիցշեն արվեստ է համարում ոչ միայն ապրելը, այլև մահանալը, կարողանալ նախապատրաստվել մահվան, մահանալ ոչ ուշ և ոչ էլ շուտ: Կարողանալ մահանալ ժամանակին: Վյստեղ և այսպես պետք է փնտրել մահվան ռացիոնալ ընկալումը, կենսաբանական մահվան անհուսափելիության հետ կապվող սարսափի ու տառապանքի փարատումը:

Մարդու կենսաբանական մահվան և սոցիալ-նշակալության անմահության նման ընթանումը, անշուշտ, շատ ավելի մեծ ճշնարսություն է բուկանդակում և առավել մեծ սփոփանք է ենթադրում մարդու համար, քան մարմնի մահկանացու և հոգու անմահության վերաբերյալ կողոնական ներշնչանքը: Սա ոչ միայն բանական էակի հետ բանականությանը և բարոյականությամբ հաղորդակցվելու պահանջ է, այլև տրված կենսաբանական կյանքից մարդակայել (ոչ կենդանաբարո) օգտվելու հորդորանք:

Եթե առաջնորդվենք ժամանակակից մարդաբանների համոզ-

մունքներով, գուցե և մենք էլ համոզվենք, որ մարդը մշտապես ծնվում և մշտապես մեռնում է. ծնվում ու կազմավորվում է որպես մանկիկ, պատանի կամ երիտասարդ, որպես մասնագետ ու ծնող, ծնվում ու կազմավորվում է նոր բնափրությամբ կամ աշխարհընկալումներով։ Մարդու կյանքը, փաստորեն, ավարտվում է այն ժամանակ, երբ նա մահանում է։

Ավելի ակնհայտ և շատ ավելի դրամատիկ է մահվան գործընթացը։ Յուրաքանչյուրը կարող է համոզվել իր, առավել ևս իր շրջապատի փորձով, թե ինչպես պայմանները կամ իրենք իսկ նարդիկ ոչ այնքան ծնում, որքան մեռնում են իրենց մեջ ապագա գիտնականին, երգահանին կամ պոետին։ Նույնքան զանգվածային բնույթ է ընդունում պրոֆեսիոնալ մահը առավել ևս մեր դարաշրջանում, երբ 5-7 տարիների ընթացքում կրկնապատկվում է գիտական ինֆորմացիան, երբ մարդու համար ամենատագնապալից սոցիալական զգացումն է դառնում ժամանակից ետ մնալու վտանգը։ Բարոյապես մաշված ու մեռած մեքնաների կողքին անխուսափելիորեն հայտնվում են բարոյապես մաշված ու մեռած մասնագիտություններ ու մասնագետներ։

Քաղաքակրթության զարգացման բարոյական նորմերն անգամ ենթադրում են, որ հասարակական յուրաքանչյուր կառուցվածքի, այդ թվում նաև անհատի հասունության աստիճանը կոչված է որոշվելու ըստ այնմ, թե որքանով են նրանք արդյունավետ ծնուկ տնօրինում բնությունից մարդուն շնորհված մեծագույն արժեքը՝ կյանքն իր ստեղծարար ներուժով հանդերձ և ինչպես են այն հարաբերակցում նույնքան բնական օրինաչափության՝ նահվան հետ։ Կյանքի ու մահվան գուգորդման օրինաչափության խախտման արդյունք չե՞ն, արդյոք, չափազանց երկարածզված մանկությունը, տագնապահար իրենց ժամանակը սպառած «երիտասարդ ծերերը», հասարակական կյանքի համար «ավելորդ» դարձած զառամյալները և նման տարիքային այլայլ խոտորումները ժամանակակից հանարվող սոցիալական օրգանիզմում։

# ԳԼ. V. ՀՈԳԵԿԱՆԻ ԷՌԻԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՏԵՂԸ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՊՐՈԲԼԵՄԱՏԻԿԱՅՈՒՄ

## § 1. Հոգեկանի ծագման հիմնահարցը

Բոլոր ժամանակներում բնության առեղջվածներից ամենաառեղջվածայինն է համարվել հոգեկանը: Վաղուց արծանագրված ճշմարտություն է, որ հոգեկանով, մտածողությամբ է ստեղծվել գիտությունը, և գիտության զարգացումը կանգնել է հոգեկանի գաղտնիքների բացահայտման մատուցումներում: Թերևս այս հանգամանքն արդեն վկայում է այն մասին, որ բնության ստեղծած հրաշքներից առայսօր վերջին ու ամենաբարդ և այդ իսկ պատճառով՝ ամենահետաքրքիրն է հոգեկանն իր բոլոր դրսևորումներում: Պատահական չէ, որ հոգեկանն է առանցքը կազմում իրականության ամեն մի հնարավոր տեսական ու գաղափարական իմաստավորումների համար՝ լինեն դրանք ռացիոնալ թե իրացիոնալ բնույթի: Հոգեկանն է մեկնակետ ծառայել ինչպես աշխարհի առասպելական ու կրոնադավանաբանական, այնպես էլ գիտատեսական ամենազանազանակերպ աշխարհայացքային կողմնորոշումների համար: Առօրեական աշխարհընկալման շրջանակներում անզամ հոգեկանի հետ է առնչվում ինչպես կյանքի սկիզբը՝ «հոգու ճիշը», այնպես էլ նահկան գաղափարը՝ «հոգին փշելը»:

Թերևս աշխարհում հոգեկանի տեղի ու դերի գնահատման ամենաարմատական փորձը պետք է առնչվի նրա սուբստանցիոնալ մեկնաբանությունների հետ. հոգեկանը հատկություն չէ որևէ այլ սուբստանցիայի համար և ոչ էլ ածանցյալ է նրանց նկատմամբ: Այն կարող է ինքնարավ սուբստանցիոնալ նշանակություն ստանալ իրական աշխարհում, որպիսի մեկնաբանություն տրվեց պլատոնյան ու հեգելական բնույթի փիլիսոփայական համակարգերում, կարող է այն պարզապես սուբստանցիոնալ ելակետ ծառայեցվել և աստվածացվել: Ինչպես այդ տեղի է ունենում կրոնառասպելական վարդապետություններում: Ըստ եռթյան, համանման միտում է դրված նաև հոգու աննահության վերաբերյալ գոյություն ունեցող հայեցակարգերում: Բնական է, որ նմանօրինակ մոտեցումների պարագայում բացառվում է հոգեկանի առաջացման հարցադրումը:

Հոգեկանի ծագման հարցը զուտ գիտական ռացիոնալ հարցադրում է, և մեթոդաբանական տեսակետից ուշագրավ է, որ փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմության մեջ այն արծարծվել է առավելապես մատերիալիստական կոչված փիլիսոփայական դպրոցներում: Այս շրջանակներում անզամ երթեմն կարծիք է հայտնվել այն մասին, որ հոգեկանը ոչ այնքան ժամանակի մեջ ծագել, ածանցվել է մատերիակա-

նից, որքան ի սկզբանե ներհատուկ է գտնվել մատերիականին, որպես նրա հնարավոր հատկություններից մեկը: Այլ կերպ ասած՝ հոգեկանը իրու մտածելու կամ զգայելու կարողություն ներհատուկ է բնությանը կամ մատերիականին առհասարակ: Նման համոզմունքը փիլիսոփայության մեջ կոչվում է հիմորդիամ (հունարեն հյուլե-նյութ և գոն-կյանք բառարմատներից): Դիլոգիզմի հնագույն գաղափարական ակունքներն առնչվում են անհմիզմի՝ աշխարհի հոգևորնան, իսկ հետագայում նաև՝ պանպիշիզմի հետ: Այսուհետև, առավելապես, գաղափարական նկատառումներով այն պաշտպանվել է 18-րդ դարի որոշ մատերիալիստական փիլիսոփայական համակարգերում: մատերիայի ինքնաշարժման կարողության մասին պնդումներին զուգընթաց՝ մատերիային, բնությանն է վերագրվել նաև զգայելու կամ մտածելու ներքին կարողություն:

Տեսական-գաղափարական նման զարգացումներում համոզմունք մշակվեց այն մասին, որ հոգեկանը ծագել է Երկրի Վրա բնության զարգացման ներքին օրինաչափություններով՝ բուսական ու կենդանական աշխարհի էվոլյուցիային զուգընթաց: Այսօր արդեն հայտնի է, որ հոգեկանի գենետիկական ակունքները պետք է փնտրել առհասարակ մատերիական աշխարհում տեղի ունեցող փոխարարերությունների մեջ, ավելի ստուգ՝ փոխարարերությունների այն տարատեսակում, եթե մենք համակարգում տեղի ունեցող փոփոխությունները համանան կամ համարժեք փոփոխություններ են առաջացնում մեկ այլ համակարգում: Ինչորմացիայի նման փոխանակումը հետագայում կոչվեց արտացոլում (օտրաշեռու), որն եապես տարբերվում է առօրեական խոսքում օգտագործող «հայելաննան արտացոլում» գաղափարից: Արտացոլումը, իրու փելիստիայական հասկացություն, ենթադրում է այնպիսի փոխարարերություն, երբ արտաքին ազդեցությունը ներազդում, ծնունդ է տալիս կամ պատճառ է ծառայում հարաբերող կողմում ներքին կառուցվածքային կամ ֆունկցիոնալ բնույթի փոփոխությունների համար: Այլ կերպ ասած՝ ամեն մի արտացոլում ենթադրում է փոխարարերություն, բայց ոչ բոլոր փոխարարերություններն են արտացոլում:

Կենդանի բնության մակարդակում արտացոլման առաջին դրսևորումն է համարվում գրառականությունը, որն արդեն բույսերի մոտ արտահայտվում է հելիոտրոպիզմի՝ լույսի աղբյուրի ազդեցությամբ փոխակերպությունների, մեխանոտրոպիզմի,\* խեմոտրոպիզմի,\* վերջերս հայտնաբերված մուգութրոպիզմի (փոփոխություններ

- 
- Մեխանիկական զրգիթին արձագանքելու կարողություն: Առավել ակնհայտորեն արտաხայտվում է տրոպիկական ճահճաւտներում “ամաշկում միմզա” կոչված բույսի վարցագծում: բավական ենքանց վրա թեկուց աննշան մեխանիկական ազդեցությունը, որ փակվեն նրա արտակարգ ճնշմակ ու բնըմուշ պսակաբերիկները:
  - Բույսերի արմատների տեղաշարժերը կծնաբար քիմիական նյութերի փնտրություններում:

Երաժշտության ազդեցության ներքո) և այլ ձևերով: Այս մակարդակում արտացղումը ստանում է ընդգծված ինֆորմացիոն տեսք: Ինֆորմացիոն արտացղուման պարագայում արտաքին աշխարհից ստացված ազդակների բերումով արդեն առաջին կենդանի քջիցներն ընդունակ են գտնվում ֆոտոսինթեզի: Այլ կերպ ասած՝ արտաքին էներգիան օգտագործվում է «ինքնաժրագրավորման», ինքնազարգացման համար: Իսկ կենդանական աշխարհում ինֆորմացիոն արտացղումն աստիճանաբար ծեռք է բերում զգայականության տեսք: Բարձրակարգ կենդանիների մոտ ծևավորվում են հատուկ կառուցվածքներ՝ նյարդային քջիցներ, հյուսվածքներ, ավելի ուշ՝ տեղայնացված զգայական օրգաններ, որոնք կոչված են ապահովելու տվյալ տարատեսակի և արտաքին աշխարհի միջև ինֆորմացիոն փոխհարաբերությունները: Եվս սուցիոն զարգացման այս փուլում է, որ ծնունդ է առնում հոգեկանի առաջին տարրական տարատեսակը զգայական պատկերի ծևով, իբրև նյութական առարկաներից զատ գոյություն ունեցող նոր՝ հոգեկոր կարգի ռեալություն: Զգայական պատկերն է կազմում արտացղման հոգեկան ծևի ելակետային միավորը կամ հոգեկանի այն միակ ծևը, որն առկա է կենդանական աշխարհում: Արտացղման մարդկային մակարդակում զգայական պատկերը (նարդու մոտ այն կարող է նաև մտապատկեր կոչվել) արտացղման հոգեկան տարատեսակի միակ հնարավոր ծևը չեւ և նույնիսկ՝ ոչ գլխավորը: Ինչպես կտեսնենք, այս տեղ՝ արտացղումը և առհասարակ ինֆորմացիոն գործառույթներն իրականանում են առավելապես լեզվամտածական ծևերով:

Սսվածից հետևում է, որ հոգեկանը միայն մարդուն հատուկ երևույթ չէ, առավել ևս՝ ոչ գերբնական երևույթ: Այն արդեն առկա է բարձրակարգ կենդանիների մոտ զգայական պատկերների ծևով և կազմում է նրա նպատակահարմար վարքագիծ վճռորոշ տարրը՝ արտաքին գրգիռների վերլուծության, մտապահման և նույնիսկ տրամարանական տարրական գործողություններ կատարելու շրջանակներում: Այլ կերպ ասած՝ բարձրակարգ կենդանիներին օտար չէ պարզունակ մտածողական կարողությունը: Զգայական բնույթի ինֆորմացիայի ընկալման, երթեմն նաև վերլուծության տեսակետից կենդանական որոշ տարատեսակներ կարող են նույնիսկ ակնհայտորեն գերազանցել մարդուն: Մարդն այսօր էլ շարունակում է հմայված մնալ արծվի տեսողության կարողությամբ, ոմանք նույնիսկ շարունակում են արդի գիտության խնդիրներից համարել «հասնել ու անցնել շամ հոտառությանը»:<sup>1</sup>

Դոգենորի մարդկային գորությունը տրված է լեզվամտածական ու գիտակցական կարողություններում:

1 Камила П.Л. Будущее науки "Наука о науке". Сборник статей, М., 1966, т. 125:

## § 2. Լեզու և մտածողություն

Զգայական պատկերը խստագույնս անհատական և այդ իսկ պատճառով բավականին փխրուն է հոգեկանի գոյատևման, առավել ևս՝ զարգացման համար: Դոգեկանի առարկայացման, օրյեկտիվացման և, այդ ամենով հանդերձ, անհատական շրջանակներից դուրս բերելու ու մարդկային հնարավոր միավորների միջև հաղորդակցման միջոց ներկայացավ նշանային այն համակարգը, որն իրեն լեզու հորջորջեց: Մինչ այդ էլ մարդկային միտքն անհատական կացությունից դուրս մղվելու և հանրությանը հրամցվելու համար գտնվել էին նաև շատ այլ միջոցներ և այսօր էլ դրանք շարունակում են իրենց բուռն զարգացումներն ապրել՝ սկսած վայտից ու քարից պատրաստված առաջին գործիքներից մինչև ժամանակակից տեխնիկական հրաշքները, քարանձավային ժայռաքանդակներից ու ծիսային պարերից մինչև մեր դարի բազմատիպ ու բազմերանգ երգարկեստն ու պարարկեստը: Բայց և այնպես, հոգեկանի առարկայացման ու նրա ֆունկցիոնալ զարգացման համար հազիկ թե գտնվեն կառուցվածքային այնօրինակ հնարավորություններ, որն ընծեռնում է լեզուն մարդկային մտքին ու հուզաշխարհին: Այս ամենն է հիմք ծառայում պնդելու, որ լեզուն տիպիկ մարդկային կարողություն է, գուցե այս դեպքում ևս՝ ոչ գուտ մարդկային կարողություն: Բնությունն իր բոլոր զարգացումներուն է «նախապատրաստել» մարդու առաջացումը: Լեզվի առաջացման պարագայուն նույնպես դժվար չէ նշնարել այդ ամենամարդկային կոչեցյալի նախադրյալները կենդանական աշխարհի էվոլյուցիայում՝ վայրի գազանների մոնչոցներուն կամ բազմերանգ թրչունների երգ ու ժիուրում: Սրանք նույնպես ինֆորմացիայի փոխանակման նշանային միջոցներ են՝ յուրօրինակ լեզու իրենց կացությունը, սերն ու տագնապը միմյանց փոխանցելու համար: Թոշնագետներն ասում են նույնիսկ, որ եվրոպական աղավնիները չեն հասկացել իրենց ամերիկյան ցեղակցների «լեզուն»: Գուցե և առանց մեծ վերապահումների կենդանական «լեզուն» դիտարկվի իրքն մարդկային լեզվի հնչյունային նախատիպը բնության զարգացումներում՝ այս անգամ միայն ինֆորմացիայի փոխանակումների դաշտում: Արդեն շան վնասուցը կամ կապիկների տագնապալից վայնասունը որոշակիորեն օրյեկտիվացնում են նորելով կ հոգեկանի տվյալտանքները, առավել ևս՝ բարձրակարգ կենդանիների հոլյագերն ու ապրումները: Դնչյունային ծև է տրվում, առարկայացվում, օրյեկտիվացվում և այլոց հաղորդվում հոգևորի առաջին դրսեռորումները՝ զգայական պատկերները: Սա էլ անհատական-զգայական պատկերը հանրությանը հաղորդելու ծև է: Այդքանով և միայն այդքանով է այն լեզվական ֆունկցիա կատարում:

Չայնային ոչ հողորոշ հնչյունները հեղաքեկվում, հողորոշ են դառնում տեղեկատվության կամ ինֆորմացիայի հաղորդման միջոցների զարգացման մարդկային նակարդակում, երբ արժեքավորվում են ոչ միայն և, հատկապես, ոչ այնքան ծևով, որքան բովանդակությամբ: Մարդկային հողորոշ խոսքում ևս հնչյունային երանգները գուրկ չեն որոշակի ինֆորմացիա հաղորդելու կարողությունից: Սիրալիր քառերով անգամ կարելի է արտահայտել բոլորովին ել ոչ սիրալիր վերաբերմունք կամ այնպես բարեկել, որ «ցտեսությունից» էլ այն կողմը հնչի:

Բոլոր դեպքերում լեզվի ինֆորմատիվ զորությունը տրված է նրա մտային-ռովանդակային կարողության մեջ: Այստեղ է, որ ամրագրվում է ողջ իրականության՝ արտաքին աշխարհի թե ներքնաշխարհի հոգևոր պատկերը: Լեզվահնչյունային ձևն է հնարավոր դարձնում իրականացնել մարդկային մտածողության ճանաչողական ամենազոր կարողությունը՝ վերացարկովն. արտացոլվող առարկայի հատկություններից էականի տարրերակումը ոչ էականից և նրա ամրագրումը հասկացությունների ու կատեգորիաների մեջ: Տվյալ կապակցությամբ ոչ էականից վերանալու միջոցով է հնարավոր դառնում արտաքին քառսում արձանագրել խորքայինը՝ օրինաչափությունը, իրեւ հիմք և ուղեցույց ուսումնասիրվող համակարգի հետագա զարգացումները կանխատեսելու և, անհրաժեշտության դեպքում, հնարավոր փոփոխությունների ենթարկելու համար: Այս օրինաչափությամբ է արտացոլման մարդկային եղանակը էապես տարրերվում կենդանականից և ստանում զուտ մարդկային նկարագիր: Մտածողությունը փոխակերպվում է գիտակցության՝ հոգեկանի բարձրագույն դրսևորմանը երկրի վրա:

### § 3. Գիտակցությունը մարդու հոգևոր աշխարհում. լեզվի դերը գիտակցականում

Հոգեկանի գիտակցական մակարդակում է հնարավոր դառնում մարդկային մտածողության ինքնարեֆլեքսիան՝ ինքնավերլուծությունն ու ինքնախմաստավորումը: Այստեղ է, որ արագընթաց արտացոլումը հասնում է իր առավելագույն դրսևորմանը: Մտածողությունն իրականանում է ոչ այնքան գենետիկ դետերմինացիայի մակարդակում համաձայն պատճառ-հետևանք բանաձևի, որքան նախատեսված դետերմինացիայի սկզբունքով, որտեղ հնարավոր հետևանքն է հետադարձ օրինաչափությամբ առաջատար-գենետիկ գործոն ներկայանում իրերի տրամաբանական զարգացման շղթայում: Այստեղ է, որ բնու-

թյան նպատակահարմաք օրինաչափությունը վերածվում է զուտ մարդկային նպատակաղիք գործնեռությանը, այլ կերպ ասած՝ ինքնառենթերսիայի ենթարկված նտածողությունը դառնում է գիտակցություն, մարդկային ինացական ակտը հարստացվում է արժեքային կոլմնորոշումներով: Մարդը դառնում է բանական եւկ, homo sapiens-ը՝ նտածող մարդը, վերափոխվում է homo faber-ի, homo culturalis-ի և ի վերջո՝ homo moralis-ի: Առավելապես բարոյական գիտակցության մեջ է դրված մարդկային նտածողության ինքնարժեքավորման առավելագույն դրսևորումը: Ամենից առաջ այստեղ է գիտակցությունը վերածվում ինքնագիտակցությանը: մարդկային գիտակցական գործունեության ուղեցույց առանցքին կամ պարզապես՝ զարգացման հանգրվանին:

Ինքնագիտակցումը մարդկային լեզվամտածողության վերացարկման (արստրահնան) կարողության նոր նակարդյակ է նշանավորում: Այս սոսկ ինացարանական ակտ չէ և չի հետապնդում միայն ինացարանական-տրամաքանական նպատակ: Պատահական չէ, որ արտացոլման մինչգիտակցական նակարդյակում բացառվում է ինքնարտացոլման ինարավորությունը: Աչքն ամեն ինչ տեսնում է, բացի իրենից: Կենդանիներն իրենց չեն ճանաչում նույնիսկ հայելու մեջ: Մարդը իրեն ճանաչում է ոչ այնքան սեփական գործողություններով, որքան այլ մարդկանց գործողություններով կամ այլ մարդկանց մեջ: Գնահատելով այլոց արարքները՝ գնահատում է նաև սեփականը: Գիտակցումն առավելապես արժեքային կատեգորիան է, իսկ ինքնարտացոլման ու ինքնաճանաչման բարդույթները նույնքան դժվարություն են ներկայացնում նաև ինքնագիտակցման ակտում: Ինքնագիտակցությամբ, ասել է թե՝ ինքնինաստավորմանք է կազմավորվում ես-ը իբրև ինքնառենթերսիայի բարձրագույն դրսևորում: Պատահական չէ, որ շատ հաճախ երեխաներն իրենց մասին խոսում են երրորդ դեմքով: Իսկ լեզվի ֆիլոգենետիկ զարգացումներում, անկասկած, ես-ը հաջորդել է մենքին:

Եվ այդ ամենը հնարավոր է դառնում: շնորհիվ նտածողության լեզվական ծևի: Լեզուն է, որ ապահովում է ինֆորմացիայի հայթայթման ու պահպանման սահման չճանաչող ինարավորությունները, վերացարկման ու փոխանցման նույնքան անսահման կարողությունները: Իբրև այդպիսին, այն հնարավոր է դարձնում մարդկային հոգևոր մշակույթի ինքնառենթերսիան ու ինքնազարգացումը մարդկային բոլոր հնարավոր միավորների մակարդակում՝ անհատականից մինչև համամարդկայինը:

Իր հերթին նման ֆունկցիոնալ կացությունն ու ֆունկցիոնալ հարստացումը վճռորոշ գործոններ են բուն իսկ լեզվի հետագա կա-

ռուցվածքային զարգացման համար, մասնավորապես, բնականոն ծագում ունեցող առօրեական լեզվի հենքի վրա լեզվական նոր համակարգերի, այսօր արդեն հայտնի արհեստական կոչված լեզուների կազմավորման համար:

## § 4. Բնական և արհեստական լեզուներ

Բնական համարվող լեզուն մարդկային հաղորդակցման այն միջոցն է, որը գիտությանը հայտնի է ազգային լեզուներ անվան տակ: Ինչես վերը շարադրվածից ակնհայտ դարձավ, այն իր արմատներն ունի կենդանական աշխարհում և միևնույն բնականոն եղանակով ծնունդ է առել մատերիական աշխարհի էվոլյուցիայի վերընական մակարդակում՝ իրեն հասարակական օրգանիզմի կազմավորման պայման ու արդյունք: Միևնույն մարդկային հաղորդակցման հետագա էվոլյուցիայի պահանջով բնական լեզվի հենքի վրա կազմավորվում են (տվյալ դեպքում ոչ այնքան բնականոն եղանակով) լեզվական նոր համակարգեր բնական լեզվի այս կամ այն ֆունկցիոնալ կարողության զորացման նպատակով: Այսպես են կազմավորվել հնֆորմացիայի հայթայթման, զարգացման ու հաղորդակցման բոլոր հնարավոր միջոցները՝ նախնադարից մարդկությանը հայտնի էզոտերիկ (ներփակ, միայն յուրայիններին հասանելի) սիմվոններից մինչև ժամանակակից համակարգչային-հնֆորմատիկ տեխնոլոգիան և արդեն տասնյակ հազարների հասնող գիտությունների լեզվահասկացական համակարգերը:

Ի տարրերություն բնական լեզվի, արհեստական լեզուները կազմավորվում են հաղորդակցվող կողմերի միջև փոխհամաձայնության արդյունքում: Այլ կերպ ասած՝ արհեստական լեզուներն ունեն կոմվենցիոնալ, այդ պատճառով նաև՝ էլիտար բնույթ: Այն հաղորդակցման միջոց է միայն տվյալ բնագավառի հետ առնչվողների համար: Իրեն այդպիսիք, արհեստական լեզուները բնութագրվում են ոչ աշխարհագրական և ոչ էլ ազգային-երնիկական, այլ պրոֆեսիոնալ սահմաններով:

Արհեստական լեզուները բնութագրող ամենահիմնական հատկությունը հասկացությունների միարժեքությունն է: Դազիվ թե վիճարկվի այն ճշմարտությունը, որ, օրինակ, «մարդ» հասկացությունը մեկ իմաստ ունի կենսարանի մոտ, մեկ այլ իմաստ՝ սոցիոլոգի (հոգեբանի, փիլիսոփայի և այլոց) մոտ, իսկ անսահման բազմինաստ ու իրադրությունամետ (սիտուատիվ) բնույթ կարող է ունենալ բնական լեզվում կամ առօրեական խոսքում: Միարժեքությունն ամերածեշտ պայման է իմացության օբյեկտի ստույգ բնութագրման և ստացված հնֆորմացի-

այի, այս դեպքում արդեն՝ **գիտական գիտելիքի ճշգրտության համար:** Վերջինիս պահանջով է, որ արհեստական լեզուները միտում ունեն գիտական հասկացություններն արտահայտելու ոչ միայն կամ ոչ այնքան բնական լեզվից ժառանգված բառերով, որքան նշաններով։ Այդ իսկ պատճառով է, որ երեմն արհեստական լեզուների տակ հասկացվում են նշանային կամ սիմվոլիկ՝ մաթեմատիկական-տրամաբանական կարգի լեզուները։ Իրականում բոլոր գիտական տերմիններն ունեն **էլեկտրոնային** բառեր։ Եթե այս բառերը ունեն գիտական նշանակում է սպուռական լեզու։

Անշուշտ, լեզու կոչված երևույթի ողջ հարստությունը ամենից առաջ տրված է բնական լեզվի մեջ։ Բնականոն զարգացումներով այս-տեղ կազմավորված հնարավորություններն են, որ բացահայտվում ու հրագործվում են արհեստական լեզվական համակարգերում։ Բնական լեզուն է մարդկային մշակույթի արարման ու պահպաննան ամենազորեղ միջոցը ներկայանում և կոչված է այդպիսին լինելու նաև հետագայում։ Այդ գաղափարն է ազդարարվում «լեզուն կեցության տունն է» հայդեգերյան հանրահայտ բանաձևում՝ մարդկայինի կեցության տունն է։ Այսօր հայտնի բոլոր գիտությունները մեկնում են բնական լեզուներում դարերով ամբարված հոգևոր մշակույթից։ Պատահական չեն, որ բնական լեզուն պակաս ասպարեզ չի դիտվում քաղաքակրթության պատմության մակաշերտերում հնեաբանական հետազոտություններ կատարելու համար։ Ամեն մի հնարավոր արհեստական լեզվի բազային հասկացությունները, միևնույն օրինաչափությամբ նաև լեզվական այլ միավորները ինչպես ծնով, այնպես էլ բովանդակությամբ սերվում են բնական-ազգային լեզուներից։ Այդ իսկ պատճառով չեն, արդյոք, որ գիտական տերմինների մեկնաբանության պարագայում, որպես կանոն, առաջին հերթին վկայակոչվում է նրանց ծագումը, եթինոլոգիան, այն առաջին նշանակությունը, որ տրվել է բնական լեզվում։ Գիտական լեզուները սիմվոլների՝ պայմանական նշանների են դիմում առավելապես այն իրավիճակներում, երբ նկարագրվող նոր ռեալությունները չեն գտնում իրենց լեզվական նմանակը բնական լեզվի հասկացական ապարատում կամ վերացարկման նոր, շատ ավելի բարձր մակարդակները նման անհրաժեշտություն են պահանջում հանուն տրվող ինֆորմացիայի ճշգրտության։

Արհեստական լեզուների, մասնավորապես մաթեմատիկական-տրամաբանական նշանային համակարգերի առաջացումով տեսական մտածողության մեջ ավելի ու ավելի նկատելի գտնվեցին արհեստական լեզուները բնականին հակադրելու միտումները։ Կարծիք հայտնվեց նույնիսկ այն մասին, որ արհեստական լեզուների զարգացումով մարդկության ռասայական, ազգային, սոցիալական կամ սեռային

տարբերություններին ավելանում է նոր միջնորմ հասարակական օրգանիզմում, այս անգամ արդեն լեզվական բնույթի, թե իր նոր՝ ոչ երկրակենտրոն ռեալություններին հասնելով՝ մարդկությունը մոտենում է բնական լեզվով առաջնորդվող առօրեական մտածողության կամ ողջախոհության սահմաններին։<sup>2</sup>

Դարձավ, ստացված ինֆորմացիայի ճշգրտությունն առաջնակարգ պայման է ինչպես ինացության օբյեկտի ստույգ նկարագրման, այնպես էլ նրա հետագա զարգացման համար։ Այլ կերպ ասած՝ արհեստական լեզուներն ինչ-որ չափով առաջատար նշանակություն են ստանում թե՛ ճանաչողական, թե՛ ստեղծագործական գործընթացներում։

Նույնքան գորեղ է փաստարկն այն մասին, որ բազմինաստությունը (այլիսեմիա), առավել ևս բազմակերպությունը բնական լեզվում ի դեմս ազգային լեզուների, ոչ այնքան արգելակող, որքան նպաստավոր գործոններ են լեզվական ինացության, ավելին՝ լեզվական և առհասարակ քաղաքակրթության զարգացման համար։

Ժամանակակից ֆիզիկայի ստեղծողներից ունաճ շատ ավելի հակած են բնական լեզվի ճանաչողական-էվլիստիկական կարողությունները սահմանափակել գիտության զարգացման մինչնաքենատիկական նորելավորման դարաշրջանով։ Ուրիշները բնական լեզուն կարևորում են «իրականության հետ կապը չկողմնելու» հատկությամբ կամ, որպես կանոն, դիրակտիկական նկատառումներով՝ իրու ֆիզիկական նոր երևույթները հասկանալու միջոց։<sup>3</sup>

Շատ ավելի արմատական է համոզմունքն այն մասին, որ ժամանակակից գիտության համար բնական լեզուն բոլորովին էլ պակաս ինացական ու էվլիստիկական նշանակություն չունի, քան մաթեմատիկական սիմվոլիկան։ Նորեւան մրցանակակիր Լուի դե Բրոյլի կարծիքով՝ մաթեմատիկական լեզվի ճշգրտությունը միաժամանակ նրա թուլությունն է նշանակում։ «Ոչ թե նաքուր դեղուկցիաները, այլ խիզախ ինդուկցիաներն են հանդիսանում գիտության հզոր առաջնորդացի աղբյուրները»։<sup>4</sup> Բնական լեզուն հարաբերարար ոչ ճշգրիտ լինելով հանդերձ՝ շատ ավելի հարուստ ու շատ ավելի ծնկուն է երևակայության համար առավել հզոր դաշտ ստեղծելու իմաստով։

Ընդհանրացումն այս ամենի հանգեցնում է այն համոզմունքին, որ բնական լեզուն պահպանում է իր բոլոր ավանդական ֆունկցիոնալ կարողությունները՝ լինեն դրանք ճանաչողական, էվլիստիկական-ստեղծագործական, աշխարհայացքային-մեթոդարանական (իրակա-

2 Sh'u, օրինակ, Bridgeman P.W. Science and Common Sense. ETC: a Review of General Semantics, 1955, v.XII, t9 4:

3 Sh'u Гейзенберг В. Физика и философия, М., 1963.

4 Де Б्रոյլ Л. По тропам науки, М., 1962, с. 327.

նության հետ կապի պահպանումը), նույնիսկ սոցիալ-հոգեբանական և առավել ևս դիդակտիկական: Ընդգծենք միայն այն հաճախանքը, որ այդ ֆունկցիաները ոչ միայն սոսկ պահպանվում են, այլև վերակերպարանափոխվում ու հարստացվում են՝ համապատասխան արտացոլվող նոր ռեալություններին համարժեք լեզվական համակարգերում տեղի ունեցող տեղաշարժերի: Ուշադրության արժանացնենք, մասնավորապես, այն փաստը, որ արմատապես նոր ռեալություններին վերաբերող «խելահեղ գաղափարների» (Ա.Բոր) մեկնաբանման գործում բնական լեզվով «թարգմանելը» յուրօրինակ չափանիշ է դառնում նոր գիտելիքի ըմբռնման համար: Այստեղ է, որ բնական լեզվի ճանաչողական ֆունկցիան ստանում է նաև ընդունված դիտակտիկական նշանակություն՝ իրեն արդեն ճանաչվածի ճանաչման միջոց:<sup>5</sup> Այս օրինաչափությամբ ևս ակնհայտ է դառնում լեզվին և առաջին հերթին բնական լեզվին հատուկ «տնտեսվար» կարողության ողջ իմաստությունը. ինչպես բացառված է երկու բառերի միևնույն իմաստ ունենալը (շուտով «վրա է հասնում» իմաստային նոր երանգ), այնպես էլ բացառված է լեզվական որևէ համակարգի իմաստագրկումը: Լեզվական փոխլրացման սկզբունքը բնական միջակ է բոլոր ժամանակների այդ թվում նաև արհեստական լեզուների բուռն կազմավորումների մեր դարաշրջանի համար:

5 Այդ մասին ավելի մանրամասն տես՝ Шакарян Г.Г. Язык здравого смысла и язык науки (Гносеологический анализ). "Методические проблемы анализа языка", Ереван, 1976.

## ԳԼ. VI. ԾԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

### § 1. Գաղափար Ծանաչողության մասին

Սարդու և շրջակա իրականության հարաբերության իմաստավորումը կամ այլ կերպ ասած՝ մարդու աշխարհընկալումները սկսվում են ճանաչողական-իմացական գործունեությունից: Այդ արդեն նշանակում է, որ ճանաչողությունը հատկություններից մեկը, այլև ելակետայինը նրա աշխարհայացքային կողմնորոշումների համար: Պատահական չէ, որ ճանաչողության տեսությունը կամ իմացաբանությունը առանցքային տեղ է գրադեցրել բոլոր դարաշրջանների տեսական-փիլիսոփայական ուսմունքներում: Երբեմն նույնիսկ փիլիսոփայությունը հանգեցվել է իմացաբանությամբ: Այդուհանդերձ, ինքը՝ ճանաչողությունը, շատ ավելի ուշ է ճանաչողության օբյեկտ դարձել, քան արտաքին աշխարհը: Սարդը շատ ավելի ուշ է գիտակցել, որ ինքն օժտված է ճանաչելու կարողությամբ ճիշտ այնպես, ինչպես կենդանիները կամ փոքրիկ բալիկներն են օգտվում նման կարողությունից՝ չգիտակցելով նույնիսկ նրա գոյությունը: Այս փաստն արդեն ակնարկում է, որ ինքնաճանաչողությունը շատ ավելի բարձր զարգացում է պահանջում, քան թե ճանաչողությունը, որ ինքնաճանաչողությունը կարևոր պայման է ճանաչողության եռթյունը հասկանալու համար, որ կենդանիների մոտ բնասուր նման կարողությունը, եթե փորձենք ստուգ արտահայտվել, հազիվ թե ճանաչողություն կոչվի:

Ճանաչողությունը զուտ մարդկային հատկություն է: Այն հեռու է միայն արտացոլում լինելուց: Դեռևս ճանաչողությունը չի նշանակում նույնիսկ արտացոլան շրջանակներում հոգեկան պատկեր կամ նտածական կառուցվածքներ ունենալը: Այն, որ կենդանիներն օժտված են տրամաբանական մտածողության որոշակի կարողություններով, որոնք կարող են բնութագրվել անգամ ինդուկցիա, դեղուկցիա, ընդհանրացում և նման այլ իմացաբանական կատեգորիաներով, այդ ամենը դեռ չի նշանակում, որ կենդանիները օժտված են ճանաչողական կարողությամբ: ճանաչողությունը ենթադրում է ոչ միայն մտածողության, այլև գիտակցական գործունեության առկայություն: Գիտակցությունը սկսվում է ծևավորվել երեխաների մոտ նրանց սոցիալականացմանը գուգընթաց ոչ այնքան ինքնարտացումամբ, որքան այլոց հետ համենատվելով և այլոց մեջ իրենց դիտարկելու գործընթացով:

Սարդությունը բազմադարյան մանկություն է ապրել, մինչև գիտակցել է իր ես-ը իբրև ճանաչողության սուբյեկտի, մինչև գիտակցել

է, որ ինքը գիտակցում է, որ ինքը մտածում, որ ինքը ճանաչում է և, վերջապես, որ ինքը գիտելիք ունի: Դայտնաբերվել է գիտելիքը, շատ ավելի ուշ՝ տարբերակվել գիտելիքը «կարծիքից»: Այս արդեն քաղաքակրթության զարգացման նոր փուլ է Ենթադրում: Այստեղ էլ մարդկային միտքն ինքնառենքլեկսիայի Ենթարկվեց, այս անգամ արդեն փիլիսոփայելու կարգավիճակով և փիլիսոփայականի մատուցմերում:

Բոլորովին էլ սոսկ միայն խորհրդանշական չէ, որ փիլիսոփայական միտքը ծնունդ է առել իրեն տիեզերակենտրոն փիլիսոփայություն: Ասել է, թե այն միտպած է եղել արտաքինը, մարդուց դուրս գտնվողը ճանաչելու համար (չնայած այն բանին, ինչպես վերը նկատվել է, որ այդ ամենն էլ մարդու համար է և, ի վերջո, մարդկայինի ինքնանաչում է նշանակում մնացած աշխարհի հետ ունեցած հարաբերություններում): Սա մարդկային ճանաչողական կարողության զարգացման ինքնարձանագրումն է, այս անգամ արդեն աշխարհի փիլիսոփայական ճանաչման ծևով ու փիլիսոփայական ճանաչողության շրջանակներում: «ճանաչիր ինքը քեզ», - այստեղից է սկսվում ամեն մի ճանաչողություն, այդ թվում նաև փիլիսոփայականի ինքնառենքլեքսիան, և ճանաչողությունն իր առանցքային տեղն է գրադենում փիլիսոփայական պրօբլեմատիկայում:

Բնականաբար, եթե ոչ պատմականորեն, գոնե տրամարանորեն ճանաչողության տեսության առաջնակարգ խնդիրներից պետք է դիտարկի այն հարցը, թե ինչ կարողություն և ինչ կառուցվածք ունի մարդկայինի այդ ամենաելակետայինը համարվող զորությունը՝ ճանաչողությունը:

## § 2. Մարդկային ճանաչողության կառուցվածքն ու գոյաբանական հիմքերը

Մարդկային ճանաչողական կարողության ինքնիմաստավորման ակտում գուցե և առաջին տարրը, որն ակնհայտորեն ընկալվել է, եղել է գօայական ճանաչողությունը: Սեփական կարողությունների դիտարկումով, ուրիշների կամ նույնիսկ կենողանիների վարքագիր նկարագրումով հակասութվել է այն ճշմարտությունը, որ գոյություն ունեն զգայական օրգաններ, որոնց միջոցով արտաքին աշխարհը, նրա կառուցվածքային միավորները, գունային և ծայնային գրգիռները արտապատկերվում են մարդու հոգևոր աշխարհում: Անշուշտ, շատ ավելի ուշ է նկատվել ու իմաստավորվել այն կարողությունը, որը վերաբերում է զգայական-պատկերային ինֆորմացիայի մտային վերլուծու-

թյուններին, որը հետագայում կկոչվեր ռացիոնալ ճանաչողութուն (իբրև մտածողության ծև՝ տրամաբանական մտածողություն կամ զգայական-արստրակտ մտածողություն):

Միանգանայն հանահունչ աշխարհի գիտական յուրացման գործնական պահանջներին (ոչ պակաս չափով նաև՝ տեսական մտածողության զարգացման օրինաչափություններին): Գնահատվել ու երեմն գերագնահատվել, հաճախ նաև մինյանց հակադրվել են մարդկային իմացության այդ երկու ամենազոր համարվող կարողությունները՝ ռացիոնալը և զգայականը:

Դիշենք նոր դարաշրջանի իմացարանական հիմնադրույթներից մեջ՝ ոչինչ բանականության մեջ չկա, որ նախօրոք տրված չլինի զգայություններուն: Նույնիսկ բանականությունը (նշված դարաշրջանի պատկերացումներով՝ ռացիոնալի հոմանիշը) դիտարկվում է իբրև վեցերորդ զգայարան: Զգայականի դերի գերագնահատումը իմացության պրոցեսում հայտնի դարձավ սենսուալիզմ անվան տակ: Խև ռացիոնալ ճանաչողության ջատագովությունը, որը ռացիոնալիզմ կոչվեց, նոր զարթոնք ապրեց գիտական մտածողության տեսականացման, այսպես կոչված, մաթեմատիկական բնագիտության կազմավորմանը զուգընթաց: Այստեղ արդեն ոչ միայն սոսկ վերլուծվում են զգայական ճանաչողությամբ ստացված արդյունքները, տարրերակվում տվյալ կապակցության մեջ էականը ոչ էականից, այլև անսահման ծգվող ինֆորմացիայի քանում բացահայտվում այդ ամենի հիմքում ընկած օրինաչափությունները: Վերջիններս են գոյաբանական հիմք ծառայում ռացիոնալ ճանաչողության ինարավորության և նրա իմացական զորության համար: Օբյեկտիվ աշխարհում գոյություն ունեցող օրինաչափություններն են հնարավոր դարձնում նրանց նշանային մաթեմատիկական-տրամաբանական ճշգրիտ նկարագրումը՝ ձևայնացված հանակարգերի ստեղծումը իբրև ճանաչողական նոր, առավել հզոր օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող օրինաչափությունները բացահայտելու և նույնիսկ նոր զարգացումներ, նոր ռեալություններ արարելու համար: Այդ նպատակով են ստեղծվում գիտությունների համար տեսական մակարդակներ և այդ եղանակով են հայտնաբերվում Փիզիկական նոր ռեալություններ, հայտնաբերվում «գրչի ծայրին»՝ հետագային թողնելով այդ ամենի փորձնական հավաստումը գիտական լաբորատորիաներում:

Ինչպես բնության մեջ գոյություն ունեցող օրինաչափություններն են գոյաբանական հիմք ծառայում ռացիոնալ ճանաչողության համար, միևնույն տրամաբանությամբ՝ բնության բազմերանգությունն է (գույների, ձևերի, դրսերի, դրսերի և այլնի) ինարավոր դարձնել զգայական օրգանների կազմավորման և զգայական ճանաչողության ինարավո-

րության համար: Իսկ այդ ամենը նշանակում է, որ մարդկային ճանաչողությունն օբյեկտիվորեն դետերմինավորված է և ոչ միայն բովանդակությամբ (ինչն ակնհայտ կղառնա ճշնարտությանը Վերաբերող մասնաբաժնում), այլև իր կառուցվածքով: Այլ կերպ ասած՝ եռթյան ու երևույթի օրյեկտիվ գոյության և մարդու կողմից նրանց արտացոլման պահանջով է կազմավորվել մարդու ճանաչողական ապարատի առանցքը՝ ինչպես զգայական, այնպես ռացիոնալ ճանաչողությունը: Նրանց հակադրությունը միմյանց նույնքան անհմաստ է, որքան բնության մեջ էականի հակադրությունը երևութականին կամ օրինաչափականի հակադրությունը ոչ օրինաչափականին: ճանաչողությունն արժեքավորվում է ոչ միայն եռթյան բացահայտմամբ, այլև բազմերանգ երևույթների ընկալմամբ: Առանց վերջինիս մեծապես դժգույն կլիմեր և՝ աշխարհը, և՝ ինքն իսկ՝ ճանաչողությունը: Դիշենք, որ աշխարհի ամենագործական յուրացումն իրականանում է արվեստի միջոցով, իսկ արվեստի հողը երևույթների աշխարհն է, և աշխարհի արտացոլման ոչ մի ծևում երևույթն այնքան էական չէ, հետևաբար և այնչափ ստեղծագործական զարգացման ենթակա չէ, որքան արվեստում: Պատահական չէ, որ գեղարվեստական գործը յուրովի է ընկալվում նրա յուրացման յուրաքանչյուր կոնկրետ դեպքում: Արվեստում առավել ևս, քան այլուր ակնհայտ է ճանաչողության զգայական և ռացիոնալ կոչվածների միասնությունը: Դիշենք, միաժամանակ, որ ոչ բանականի կամ իրացիոնալի հետ ունեցած իր հակադրության մեջ ռացիոնալ է դիտարկվում ոչ միայն ինքը՝ ռացիոնալ ճանաչողությունը, այլև զգայական ճանաչողությունը: Այդպիսին է եղել իմացարանության ճակատային գիծը մարդկության գիտական մտածողության զարգացման ամենադրամատիկ փուլում՝ միջնադարի դեմ նոր դարաշրջանի ունեցած մաքառումներում: Բանականության դրոշակով են առաջնորդվել որքան Դեկարտն ու Լայբնիցը, նույնքան և Ֆ. Բեկոնն ու Զ.Լոկը: Իմացարանական այդ դաշինքի գաղտնիքը տրված է մարդկային ճանաչողության գոյաբանական իմքում, և այն արձանագրված է տեսական հանրահայտ բանաձևում՝ եռթյունը եռևում է, երևույթն էական է:

### § 3. Զգայական ճանաչողությունը ոչ երկրակենտրոն (գեոցենտրիկ) ռեալություններում: Ակնհայտության սկզբունքը:

Ակնհայտ է, որ մարդկային ճանաչողությունը վաղուց անցում է կատարել բնության կողմից նրա համար նախատեսած սահմաններից: Բնությունը ստեղծել է մարդկային աչքը մակրոմարմիններ ընկալելու

համար, բայց ոչ երբեք մեզա և ոչ էլ միկրոօրյեկտներ տեսնելու նպատակով: Տարրական նասմիկմերը հավասարապես և միաժամանակ օժտված են ինչպես կորպուսկուլյար, այնպես էլ ալիքային հատկություններով: Մարդկային աչքը, որով ապահովվում է մարդու կողմից զգայական ճանապարհով ստացվող ինֆորմացիայի շուրջ 90%-ը, կոչված է միայն արտացոլելու կորպուսկուլյար բնույթի մակրոմարմինները: Պայմանականորեն ոչ երկրակենտրոն (գեղցենտրիկ) ռեալություններ են կոչվում այն օբյեկտները, որոնք անմիջականորեն չեն տրվում զգայական ճանաչողությանը: Նման պայմաններում է ծնունդ առել համոզնունքն այն նասին, որ առհասարակ գիտության տեսականացնան մեր դարում և, մասնավորապես, ոչ գեղցենտրիկ ռեալությունների ինացության պրոցեսում հազիկ թե ի գորու գտնվի ինացարանականի ու գոյաբանականի միասնության բնականոն օրինաչափությունը, դրանով իսկ՝ նաև ապահովվի զգայականի և ռացիոնալի փոխսհավասարակշիռ ավանդույթը: Որքան էլ աչքը դառնա “մտածող” աչք, ականջը՝ “մտածող” ականջ, այնուամենայնիվ, մտածողությունը շատ ավելի ստույգ է “տեսնում” և նույնքան ավելի ստույգ “լսում”, քան զգայական օրգաններն են “մտածում”: Անառարկելի է համոզնունքն այն նասին, որ անտրոպոգեններով մարդկային զգայական ապարատը իրեն բնական էվոլյուցիայի ծնունդը, կոչված է արտացոլելու միայն մարդու նույնքան բնական էվոլյուցիայի համար անհրաժեշտ օբյեկտները: Ոչ ավելին: Անառարկելի փաստ է, որ այդ իսկ օրինաչափությամբ ոչ մի ֆիզիկոս առայսօր չի տեսել և գուցե հետագայում էլ դժվար թե կարողանա տեսնել որևէ տարրական ճանակի, որքանով որ վերջինս օժտված է միաժամանակ և՝ կորպուսկուլյար, և՝ ալիքային հատկությամբ: Մարդու կողմից այն ընկալվում է ոչ թե զգայական պատկերով, այլ ֆունկցիոնալ-նշանային նորելով, այլ կերպ ասած՝ ռացիոնալ միջոցներով:

Այս կապակցությամբ է, միաժամանակ, համոզնունք հայտնվել այն նասին, որ ժամանակակից գիտության ոչ երկրակենտրոն հասկացությունները կորցնում են իրենց ակնհայտությունը (հայտնաբառ): Ավելին, այդ ոչ ակնհայտությունը կամ զգայականի հետ առնչվող պատկերայնության կորուստը դիտարկվում է որպես ընդիանուր սկզբունք մարդկային ճանաչողության հետագա զարգացումների համար:<sup>1</sup> Ըստ եռթյան, այդ նշանակում է, որ առնվազն ոչ երկրակենտրոն ռեալությունների համար զգայական պատկերը կորցնում է իր ճանաչողական նշանակությունը: Այլ բնութագրություններով՝ մարդկային ճանաչողությունն առհասարակ գրկում է իր պատկերային բնույթից կամ ֆիզի-

<sup>1</sup>Տե՛ս Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики, М., 1953, № 41, 81 և այլն:

կոսների լեզվով ասած՝ իր ակնհայտությունից: Այսպես է կազմավորվել ակնհայտության սկզբունքի ճշնաժամի գաղափարը գիտության մեջ:

Ամենից առաջ փաստենք, որ զգայական ճանաչողությունը բոլորովին էլ չի սահմանափակվում միայն զգայական պատկերով: Մարդկային զգայությունն առհասարակ, որպես կանոն, չի տրվում մեկ զգայական պատկերի ձևով: Այն մշտապես մասն է կազմում պատկերային-մտային մի ամբողջի համար, որը կոչվում է մնապում (աօսորություն): Անեն մի առարկա արտացոլվում է մարդու համար զգայական հատկությունների (գույների, ձևերի և այլնի) ամբողջությամբ: Եվ միայն հետո է, որը շատ ավելի կարևոր է, զգայական ճանաչողությունն իր բարձրագույն դրսերումն ունենում ի դեմս մտապատկերի (որեդշտավություն), որը, համաձայն նորագույն ուսումնասիրությունների, կարող է ինտեգրող օղակ ներկայանալ զգայական և ռացիոնալ ճանաչողությունների միջև: Մտապատկերի միջոցով հնարավոր է դառնում ապահովել անցումը ոչ միայն զգայականից ռացիոնալին, այլև ռացիոնալից զգայականին: Վերջինս առավել մեծ չափով է կարևորվում՝ կապված գիտությունների տեսականացման միտումների ուժեղացման հետ: Գիտության տեսաբանների վկայությամբ՝ բոլոր կարգի մտային վերացարկումներն անհրաժեշտաբար զուգորդվում են որոշակի մտապատկերների հետ ինչպես նրանց արարման, այնպես էլ ընկալման փուլերում:<sup>2</sup> Այս ամենը հիմք է տալիս պնդելու, որ գիտության զարգացման բոլոր ֆամանակների համար ակնհայտության մտային ձևն է հանդիսանում մտապատկերը: Եթե այդ այդպես է, պետք է խոսվի ոչ թե ակնհայտության սկզբունքի ճշնաժամի մասին առհասարակ, այլ ակնհայտության սկզբունքի մեխանիկական ընթացնան ճգնաժամի մասին: Պատկերային-մտայինը ճանաչողության պրոցեսի անհրաժեշտ տարրն է նրա բոլոր, այդ թվում նաև ամենավերացական փուլերում:

Բնականաբար, ակնհայտության պրոբլեմը չքանում է, և զգայականի ու ռացիոնալի միասնությունն առավել ևս հավաստվում է, եթե գործ ենք ունենում գիտելիքների, թեկուզ և ամենավերացականի, պրակտիկ կիրառելիության հետ: Ամենավերացական գիտելիքն անգամ “շոշափելի” է դառնում, եթե հանգում է իր վերջնական “նպատակին” ծառայել մարդու գործնական պահանջներին:

2 Свін Брансік В.П. Філософське значення проблеми наглядності в сучасній фізиці, Л., 1962.

## § 4. Ուսցիոնալը և իռացիոնալը մարդկային ճանաչողությունում

Ինացարանականի գոյարանական հիմքերի որոնումները արդարացված են այնքանով և միայն այնքանով, որքանով ճանաչողության տրամաբանական հիմքերը տրված են մայր-քուության զարգացումներում: Բնական իմաստությունն է մարդկային իմաստության կենարար աղբյուրն ու նշտական ուղեկիցը: Մեկ անգամ չէ քաղաքակրթության զարգացումներում տպավորություն ստեղծվել, որ բնության «Կույր օրենքները» շատ ավելի հեռանկարով են գործում, քան բանականութամբ ղեկավարվող մարդկային օրենքները, որ բնական նպատակահամարությունը շատ ավելի ուսցիոնալ բնույթ ունի, քան թե մարդկային նպատակադիր համարվող գործողությունները: Թվում է՝ նույնիսկ տպավորությունը համոզմունք է դառնում հասարակական կյանքի զարգացումների ֆոնի վրա, երբ ակնհայտորեն բնությունը շատ ավելի ուսցիոնալ է գործում, քան արտաքուստ բնությամբ առաջնորդվող մարդկային պրակտիկ գործունեությունը և իր իսկ՝ մարդկային ուսցիոնալ համարվող մտածողությունը: Արդեն այն փաստը, որ քաղաքակրթության ողջ պատմության ընթացքում մարդը շատ ավելի զրադված է եղել մարդասպան գործիքները կատարելագործելով, քան թե իր գոյությունը բարվոքելու հոգսերով, և այդ ամենը կատարվել է ուսցիոնալ մտածողության օգնությամբ, խորհել է տալիս այն մասին, որ իրենք իսկ՝ բնական օրինաչափությունները, բոլորովին էլ չեն սպառում բնական զարգացումների ողջ հարստությունը, և գուցե այդ իսկ իմաստով օրեկտիվ գոյնաչափությունը միակ հիմքը չէ մարդկային մտածողության ճանաչողական ֆունկցիայի ուղենիշները որոշելու համար: Գուցե բնության բազմաբնույթ ու բազմակերպ զարգացումներն են պայմանավորում մարդկային մտածելակերպի բազմակերպությունը: Արդեն իսկ զգայական ճանաչողության մակարդակում նկատված այն փաստը, որ ժամանակակից գիտությունը դժվարանում է նույնիսկ ստույգ արձանագրել դեռևս մարդու կենսաբանական զարգացումներում կազմավորված զգայական օրգանների քանակը, ինչպես նաև նախկինում հայտնի զգայական օրգանները բացահայտում են նորանոր, երբեմն նաև զարմանահրաշ կարողություններ (հիշենք, թեկուզ տեսողական զգայարանի հետ առնչվող «մարդ-ունտգեն» ֆենոմենը), արդեն նման երևույթները թույլ են տալիս ենթադրել, որ մայր բնության մեջ տրված զարգացումների անսահմանությունը համանման բազմակերպություններով է օժտում մարդում՝ իբրև երկրի վրա արտացոլման ամենահարուստ կարողություն ունեցող եակին: Եթե այդ տե-

սանկյունից դիտարկենք մարդկային ճանաչողական կարողությունը, գուցեն և ճանաչողական մայրուղիներից խոտորում չդիտարկենք մոգությունն ու ննան այլ էզոտերիկ “նտանոլորությունները”, աստղագուշակումներն ու թեսոտֆիան, առավել ևս ֆրոյդիզմի ու նեօֆրոյդիզմի ջանքերով հայտնաբերված նարդկային անհատական թե կոլեկտիվ հոգու ենթագիտակցական մակաշերտերի կարողությունները: Ավելացնենք, որ այս ամենն արդեն առավելապես առնչվում է մարդու վերկենսաբանական, այն է սոցիալական զարգացումների հետ, որտեղ գործ ունենք զարգացման նոր դետերմինանտների, մասնավորապես, ինացարբանականից զատ արժեքային կարգի կատեգորիաների հետ: Այստեղ է, որ ռացիոնալ դադարում է սուսկ ինացարբանական երևություններուց և ստանում է նաև առժերային նշանակություն: Այստեղ է, որ ճանաչողության նկատմամբ ներկայացվող տրամաբանական և ինացարբանական պահանջները կոչված են հաշվի նստելու նաև մարդկային շահերի ու հետաքրքրությունների՝ արագմատիկական պահանջների հետ: Դրանով իսկ ճանաչողությունը ոչ թե կորցնում է իր բնականօրենքի հիմքերն ու դետերմինացիան, այլև հարստանում է նոր բնույթի դետերմինացիայով՝ պարտադրվում հաշվի նստել նաև մարդկային բազմաբնույթ (էթնիկական, ազգային, մշակութային, տեղայնական, սոցիալական, նույնիսկ անհատական և նման այլ կարգի) սուբյեկտիվ թվայցալ գործոնների հետ:

Եթե փորձենք այս բազմաբնույթ զարգացումներում՝ մայր բնության շրջանակներում, մարդկային գործելակերպում և առավել ևս մարդկային նտանոլապերպում որևէ ընդհանրական օրինաչափություն տեսնել, ապա դա, ամենից առաջ, բացառումը կլինի որոշակի ընդգծված դոմինանտների, առավել ևս՝ նեկ դոմինանտի: Եթե համաձայն սիներգետիկայի միանգամայն օրինաչափական է քառսից պատահարի ուժով ծնված ամեն մի օրինաչափություն, ապա հազիվ թե նման քառս թագավորի մարդկային գործելակերպում ռացիոնալի և իրացիոնալի, բանականի և անբանականի հարաբերակցություններում: Անշուշտ, բնական այդ օրինաչափություն իր դրսառումներն ու արձագանքն ունի մարդկային գործունեության շրջանակներում և այդ ոչ միայն մարդու կազմավորման կենսաբանական ոլորտներում: Սոցիալականը կամ մարդկային ֆենոմենն առհասարակ շատ ավելի «խենք» է թվում: Դաշտվենք այն համոզմունքի հետ, որ խենթությունը այս աշխարհի մասն է կազմում իր բոլոր դրսառումներում, առավել ևս՝ արդեն սեփական կամքով օժտված մարդկային միավորներում: Բնականոն իրացիոնալին գումարվել է հոգևոր-կամային գործոնը՝ օբյեկտիվ օրինաչափությունը հարստացվել է սուբյեկտիվ օրինաչափությամբ: Ն.Բորի գուցեն և կատակը «խելահեղ գաղափարների» մասին

հանճարեղ է գտնվել և մեթոդաբանական սկզբունք դարձել ոչ միայն ճանաչողության ու, առավել ևս, ստեղծագործական որոնումների համար, թվում է, աշխարհի սիներգետիկական պատկերի ստեղծումով այն հավակնում է ստանալ նաև իր գոյաբանական կացությունը: Այո՛, բնությունն էլ խենթություն ունի: Այն առավակաս է նաև նարդկային մտածելակերպում և գործելակերպում: Կյանքը եաքես դժույն և տիսուր կլիմեր առանց «խենթերի» ու «խենթությունների», բայց շատ ավելի տիսուր, եթե այն լիներ մեզ տրված իրականության առաջատար օրիանաչափությունը: Բնության զարգացնան մայրուղին բնական նպատակահարմարության երթյունը կազմող զարմանահրաշ իմաստությունն է, որը և իիմք ու ելակետ է ծառայել մարդկային տրամաբանական մտածողության, նարդկային բանականության և առհասարակ ռացիոնալ գործունեության համար: Եվ ինչպես բնության ներդաշնակ զարգացումն է իր առաջընթացը հարթում խելահեղ խոտորումներով, այնպես էլ ռացիոնալը մարդկայինում ի սկզբանէ կոչված է հաշվի նստելու ամեն կարգի իրացիոնալի հետ, լինի դա կիսավայրենի շանանի կախարդանքը, բոլոր դարերին հատուկ բախտագուշակների կամ նոստրադամուսների պայծառատեսությունները, անհատական կամ կոլեկտիվ ենթագիտակցականի կամ արքետիպերի (Կ. Յունգ) գորության մասին հորդորանքները, առավել ևս՝ նարդկության դարավոր պատմությանը ուղեկցած և այսօր զանգվածային մտածողության ամենատարեր ոլորտներում իշխանություն վայելող կրոնադավանաբանական վարդապետությունները:

Թվում է պետք է ակնհայտ լինի, որ արդեն առավելապես գաղափարական-աշխարհայացքային ննան գոտեմարտուն ռազիոնալը կոչված է իր առաջատար դերն ապահովել ոչ միայն և ոչ այնքան իր ավանդական տրամաբանական-իմացարանական գորությամբ, որքան նույնքան համամարդկային արժեքային կարողություններով, ամենից առաջ՝ ամենազորեղ արժեքով՝ ճշմարտությամբ:

## § 5. ճշմարտության ըմբռնումը փիլիսոփայության մեջ ա. Աշխարհի ճանաչելիության և օբյեկտիվ ճշմարտության հիմնահարցը

Մարդու ստեղծած արժեքների մեջ ամենամարդարար արժեքը ճշմարտությունն է: Բնությունից անզոր սերված մարդը ճշմարտությամբ է ամենակարողը գտնվել կենորանական աշխարհում: Պակաս կարևոր չէ այն հանգամանքը, որ առավելապես ճշմարտության հեղի-

նակությամբ է հնարավոր դառնում մարդկային հանրությունը միավորելու գործը, միավորելու որպես ներքնապես միասնական տեսակային միավոր:

Տեսնենք, թե այդ որ հատկության մեջ է դրված նրա նման առանցքային դերը մարդ-բնություն և մարդ-մարդ հարաբերություններում:

Ամենից առաջ արծանագրենք, որ ճշմարտությունը հոգևոր արժեք է, հոգևորի այն տարրը, որը շատ ավելի է կոչված ապահովելու մարդու և առարկայական աշխարհի, սուբյեկտի և օբյեկտի կապն ու միասնությունը: ճշմարտությունը գիտելիքի, ասել է, թե նորի հատկություն է: Առարկան չի կարող լինել ճիշտ կամ սխալ: Առարկայի մասին գիտելիքը կարող է լինել ճիշտ կամ սխալ: Գիտելիքը ճիշտ է, եթե այն արտացոլում, արտապատկերում է առարկան այնպես, ինչպես այն իրականում գոյություն ունի: Իսկ եթե առարկան արտացոլվում է գիտելիքում աղավաղված ծևով, այդ դեպքում գործ ենք ունենում մոլորության հետ: Այլ նշանակում է, որ ճշմարտությունը ծևով սուբյեկտիվ է, քուանդակությամբ՝ օբյեկտիվ: Չևով սուբյեկտիվ է, որովհետև գիտելիքը սուբյեկտի՝ մարդու գիտելիքն է: Առանց մարդու գիտելիք չի կարող լինել: ճշմարտությունը բովանդակությանը օբյեկտիվ է, որովհետև այն (ճշմարտությունը) կամ գիտելիքում տրված բովանդակությունը քաղված է օբյեկտիվ իրականությունից: Այլ կերպ՝ գիտելիքը կերպնի իր արժեքը: Այն կիտարակի իրեն կանայական մտահնարանք: Գիտելիքի գորությունը տրված է իր բովանդակության մեջ և այդ այնքանով, որքանով գիտելիքը համարժեք (աղեկվատ) կերպով է արտացոլում ճանաչողության օբյեկտը: ճշմարտությունը բնութագրվում է իրեն այդպիսին միայն օբյեկտիվ լինելու հատկությամբ: Չկա և չի կարող լինել սուբյեկտիվ ճշմարտություն: Սուբյեկտիվը ճշմարտության հետ ասոցացվում է առարկայի ոչ համարժեք, այսինքն՝ աղավաղված արտացոլման հետ:

Ինձության պատմությանը բողնենք օբյեկտիվ ճշմարտությանը հասու լինելու կամ աշխարհի ճանաչելիության հնարավորության հարցը: Այն այդքան էլ ակտուալ չէ գիտության դարում: Անշուշտ, եղել են սկեպտիկներ, որոնք կասկածել են մեր գիտելիքների օբյեկտիվ բովանդակություն ունենալու հարցում: Եվ մեկ անգամ չէ, որ սկեպտիցիզը հանգեցվել է նույնիսկ ագնոստիցիզմին, այսինքն՝ աշխարհի ճանաչելիության հնարավորության մերժմանը: Բայց արդեն այն փաստը, որ աշխարհի անճանաչելիության մասին փիլիսոփայելը անխուսափելիորեն հասցնում է պարադոքսի, այդ արդեն ակնհայտ է դարձնում նման դատողությունների տրամարանական անզորությունը: Ագնոստիկը կասեր՝ «Ես գիտեմ, որ ոչինչ չգիտեմ»: Դակառակ համոզմունքում կապնդվեր՝ «Եթե դուք գիտեք, որ ոչինչ չգիտեք, այդ նշանա-

կում է, որ դուք արդեն մի բան գիտեք և այդ այն է, որ քիմիչ զգիտեք:

Տեսական մտածողության հետագա զարգացումներում շատ ավելի ակտուալ գտնվեցին այն հարցերը, թե մենք ինչքանով ենք ճանաչում և ինչքանով չենք ճանաչում կամ նույնիսկ ինչքանով չենք կարող ճանաչել աշխարհը: Այստեղ է, որ ճշմարտության օգևելստիվության հատկությանը գումարվում են նոր հատկություններ՝ ճշմարտության հարաբերական և բացարձակ լինելու հատկությունները: Այլ կերպ ասած՝ դա այն հարցն է, թե կարո՞ղ ենք, արդյոք, սպառիչ կերպով ճանաչել տրված առարկան և ինչ հարաբերության մեջ են գտնվում հարաբերականն ու բացարձակը օրյեկտիվ ճշմարտությանը հասնելու գործընթացում:

## Բ. Բացարձակ և հարաբերական ճշմարտություն. դոգմատիզմ և ռելյատիվիզմ

«Աշխարհը ճանաչելի» է, թե՝ անճանաչելի»: Վաղուց արդեն այդ հարցը այնքան դրամատիկ չի հնչում, որքան արդեն ճանաչվածի և դեռ չճանաչվածի կամ հարաբերական և բացարձակ ճշմարտությունների հարաբերակցության հարցը: Չի դադարում քննության ենթարկվել այն հարցը, թե որքանով հարաբերականը կարող է բացարձակի տարր բովանդակել և որքանով է բացարձակի մեջ տրված հարաբերականը: Արդեն այն փաստը, որ մարդը ինչ-որ չափով ճանաչում է ոչ մի-այն աշխարհն առհասարակ, այլև, և առավել ևս, իրեն անմիջապես շրջապատող առարկաները, պոտենցիալ հարցադրում է բովանդակում այն նաև, թե վերջիններիս ինացությունը որքանով կարող է սպառիչ լինելու հավակնություն ունենալ: Նման մոտեցման պայմաններում ինացարաբանական դիտարկվող իիմնահարցը միանգամայն տրամաբանորեն ստանում է նաև գոյացանական երանգավորում: Իսկ գոյարանությունից մեջ արդեն հայտնի է, որ ցանկացած առարկա անվերջ ու անսահման է իր կառուցվածքային բնութագրություններում, իր հատկություններում և այլ առարկաների հետ ունեցած իր կապերում ու հարաբերություններում: Տեսականորեն բացառված է նույնիսկ որևէ առարկայի որևէ հատկության ինացությունը այլ առարկաների հետ ունեցած հարաբերություններից դուրս: Կարելի է ստույգ որոշել տվյալ առարկայի ծանրությունը որևէ մեկ այլ մարմնի գրավիտացիոն դաշտի որևէ կետում, ասենք՝ Սասիսի ստորոտում: Ինչքանով կարող է հավաստի համարվել այդ գիտելիքը Երկրի կամ մեկ այլ մարմնի գրավիտացիոն դաշտի տարրեր կետերում, ասենք՝ Լուսնի կամ Յուլիսերի վրա, թեկուզ Սասիսի լանջերին: Կամ համաձայն մեկ այլ գոյարանական

հիմնադրույթի՝ ցանկացած առարկայի հատկությունների քանակն ու որակը պայմանավորված են ոչ միայն տվյալ առարկայի բնույթով, այլև այն հնարավոր համակարգերով, որոնց տարրն է կազմում տվյալ առարկան, իսկ համակարգայինությունը անսահման է ցանկացած առարկայի համար:

Գոյարանական նման հիմնադրույթները հանգեցնում են ինացարանական եզրակացությունների այն մասին, համաձայն որոնց իմացության առարկան մշտապես շատ ավելի հարուստ է, քան առարկայի մասին իմացությունը, որ իմացությունն անվերջ պրոցես է՝ պայմանավորված առարկայի անվերջությամբ, որ ինչքան մարդկային իմացությունը հարստանում է, նույնքան նոր հորիզոններ են բացվում իմացության առաջ: Ուշագրավ է, որ այդ գոյարանական-իմացարանական օրինաչափություններն իրենց համանման անդրադարձումներն են ունենում մարդու սուբյեկտիվ աշխարհում. որքան շատ ենք իմանում, առավել չափով իմացության կարիք ենք զգում (միայն տգետներն են գոյի իրենց իմացությունից): Եշմարտությունը նույնքան հարաբերական է, որքան և բացարձակ: Բացարձակ է տվյալ կապակցության մեջ (մարմնի ծանրությունը տվյալ կապակցության մեջ), հարաբերական՝ մնացած բոլոր հնարավոր կապակցություններում: Ամեն մի հարաբերական ծշմարտության մեջ տրված է բացարձակի տարր: Բացարձակը ծեռք է բերվում միայն հարաբերականի մեջ և հարաբերականի ծեռվով: Բացառվում է կապակցություններից և հարաբերություններից դուրս վերջին աստիճանի բացարձակ ծշմարտությունը, որքանով որ այն հակասում է իմացության օբյեկտի գոյարանական անվերջության (կառուցվածքային և այլն) օրենքներին:

Միևնույն օրինաչափություններին են պատկանում նաև պատմական, աշխարհագրական և նման այլ կարգի փաստերի արձանագրումներին վերաբերող ծշմարտությունները, թե Նապոլեոնը երբ է մահացել կամ Փարիզը Ֆրանսիայի մայրաքաղաքն է: Նախ ինքը՝ մահը, նույնպես պրոցես է, որի ժամանակի մեջ տեղադրումը թիվ գլխացավանք չի պատճառում թժիշկներին ու իրավագետներին, և ապա՝ Նապոլեոնի կենսարանական նահը հագիւ թե առավել չափով արժեքավորվի նրա մահվան մասին գիտելիքում, քան Նապոլեոնի՝ որպես պետական ու ռազմական գործչի կամ Նապոլեոնի՝ որպես իրավագետի մահը: Միևնույն օրինաչափությամբ Փարիզի Ֆրանսիայի մայրաքաղաք լինելու վերաբերյալ անդումը նույնքան հարաբերական է, որքան Անիի կամ Դվինի՝ Դայաստանի մայրաքաղաք լինելու մասին դատողությունը: Դիշենք նաև, որ մաթեմատիկոսների վկայությամբ՝  $2 \times 2$  միայն մոտավորապես է հավասար 4-ի:

Ուշագրավ է, որ հարաբերականի և բացարձակի հարաբերակցու-

թյանը վերաբերող իմացարանական այս օրինաչափությունն իր յուրով կի հավաստումն է գտել նաև մաթեմատիկական-տրամարանական ուսումնասիրություններում՝ ի դեմք Գյողելի ոչ լրիվությանը վերաբերող նշանավոր թերություն: Ապացուցվել է, որ բացառված է լրիվ ծևայնացված համակարգի ստեղծումը: Չևայնացված յուրաքանչյուր համակարգում անհրաժեշտաբար մնում է չծևայնացված հատված: Նույն ճակատագրին է դատապարտված վերջինիս ծևայնացման փորձը և այսպես շարունակ: Արդյունքում՝ գիտական գիտելիքի տեսականացման պրակտիկայում գիտական իմացությունը յուրովի դեկավարվում է իմացության օբյեկտի անսպառելիության վերաբերյալ վաղուց հայտնի գոյարանական և իմացարանական հիմնադրություններով:

Այսուհանդեռձ, ինչպես առհասարակ դիալեկտիկական մտածողությունը, այնպես էլ, մասնավորապես, ճշմարտության մեջ հարաբերականի ու բացարձակի դիալեկտիկան քիչ պրոբլեմներ չի առաջացնում մարդկային տեսական ու, առավել ևս, պրակտիկ գործունեության մեջ: Հենց բացարձակի մեջ միայն և միայն բացարձակը տեսնելու միտումն է կամ, որ նույնն է՝ բացարձակի մեջ հարաբերականի տարրի բացառումն է, որ տեսական մտածողության մեջ ծնունդ է տվել մերոդաբանական այն մոլորությանը, որը հայտնի է ողօմատիզմ անվան տակ: Միևնույն տրանսպորտությամբ ճշմարտության մեջ հարաբերական տարրի բացարձակացումն է բացառում բացարձակի բաղադրատարրը հարաբերականում և տեսական մտածողության մեջ կոչվում է ռելյատիվիզմ (ռելյատիվ – հարաբերական բառից): Ինչպես դոգմատիզմը, այնպես էլ ռելյատիվիզմը միակողմանիորեն բացարձակացնում են տվյալ դեպքում գիտելիքում տրված ճշմարտության մեկ կամ մյուս կողմը և, իրեն ժայրահեղություններ, սուբյեկտիվիզմ են ենթադրում, այլ կերպ ասած՝ ոչ համարժեք կերպով են արտացոլում իմացության գործընթացը: Ռելյատիվիզմը սուբյեկտիվիզմ է ենթադրում արդեն այն պատճառով, որ ժամանակը բացարձակ ճշնարտության տարրը գիտելիքում դրանով հսկ ժխտում է նաև օբյեկտիվ ճշնարտությունը: Իր հերթին դոգմատիզմը առնչելով ճշմարտության օբյեկտիվ բաղադրատարրը միայն նոր մեկ կապակցության հետ՝ ըստ էության դատապարտության է այն իրականության ոչ համարժեք արտացոլման մնացած բոլոր կապակցություններում, այսինքն՝ սուբյեկտիվիզմին: Ասել, թե ջուրը եռում է Ցելսիուսի  $100^{\circ}$  ջերմության պայմաններում և չպնդել, որ այդ վերաբերում է մթնոլորտային նորմալ ճնշմանը, այն էլ միայն երկրի վրա, նման դատողությունը հազիվ թե տեղ գտնի գիտական գիտելիքների շրջանակներում:

Գիտելիքի օբյեկտիվ բովանդակության հիմնահարցը շատ ավելի բարդ կառուցվածք է ստանում հասարակական երևույթների ճանաչ-

ման պարագայում, երբ իմացաբանական-տրամաբանական գործոնները առնչվում են մարդկային շահերին ու հետաքրքրություններին կամ գիտական լեզվով ասած՝ արժեքային գործոններին:

#### Գ. Իմացաբանականը և արժեքայինը ճանաչողության պրոցեսում

Տեսանք, որ իմացաբանությունը վերաբերում է օբյեկտ-սուբյեկտ հարաբերություններին: Օբյեկտը ճանաչողության առարկան է անկախ նրա նյութական կամ հոգևոր լինելու հանգամանքից, իսկ սուբյեկտը մարդն է և նարդկային բոլոր հնարավոր միավորները, ընդհուպ մինչև մարդկությունն առհասարակ:

Իմացաբանության նման դասական կառուցվածքը գործում է բնական երևույթների ճանաչման պարագայում, որտեղ միակ նպատակը բնական օրինաչափությունների համարժեք արտացոլումն է: Այստեղ մենք գործ ունենք միայն և միայն կամ գուտ իմացաբանական սուբյեկտի հետ: Դրությունն էապես փոխվում է, երբ իմացության օբյեկտի դերում հանդես են գալիս ոչ թե բնական, այլ հասարակական օրինաչափությունները, երբ մարդու իմացության օբյեկտ է դառնում ինքը՝ մարդը, ավելի սոտույգ՝ իմացության ինչպես սուբյեկտի, այնպես էլ օբյեկտի դերում է հայտնվում ինքը՝ մարդը: ճանաչողությունն ինչ-որ չափով դառնում է ինքնաճանապարհություն, առավել ևս ճանաչողության օբյեկտի իմաստավորումը՝ ինքնիմաստավորում:

Բնության հետ ունեցած հարաբերություններում իմացության սուբյեկտը միայն մեկ շահ ու մեկ հետաքրքրություն ունի՝ ճանաչել բնությունն այնպես, ինչպես այն իրականում կա: Մինչեօ հասարակական երևույթների ճանաչման պարագայում էապես փոխակերպվում են և՝ օբյեկտը, և՝ սուբյեկտը: Այստեղ օբյեկտը հարաբերաբար միարժեք և իներտ առարկան չէ և ոչ էլ ճանաչող սուբյեկտը այլևս անդեմ ու անկաշառ մարդը չէ: Այստեղ ևս իմացության սուբյեկտը մարդկային բոլոր հնարավոր միավորներն են՝ սկսած անհատից, վերջացրած ամենատարբեր տիպի խմբային, ազգային-երնիկական, սոցիալ-քաղաքական, մշակութային կամ ուժգունալ տիպի միավորներով, բայց, ավա դ, ոչ այնքան համամարդկային տեսքով: Վերջինիս դերը՝ իբրև իմացաբանական սուբյեկտի, իրեն զգացնել է տալիս, գուցե առայսօր, միայն բնության հետ ունեցած հարաբերություններում:

Դասարակական երևույթների ճանաչողության պարագայում մարդը ոչ միայն, երբեմն նաև ոչ այնքան զուտ իմացաբանական սուբյեկտ է, որքան իմացաբանական-արժեքային սուբյեկտ: Այստեղ նա գործ ունի մարդկային ամենազանազանակերպ, երբեմն նաև հակադիր շահեր

ու հետաքրքրություն ունեցող միավորների հետ: Նման պայմաններում ինքը՝ ինացության սուբյեկտը նույնպես և բնականաբար կորցնում է իր անդեմ կեցվածքը և իրու նշված հնարավոր միավորներից մեկի ջատագով, իր ինացարանական հետաքրքրությունները համեմում է սեփական արժեքային-շահադիտական մոտեցումներով: Այսպես է գրվել քաղաքակրթության ողջ պատմությունը՝ սեպագիր արձանագրություններից մինչև ինտերնետը:

Առավելապես այստեղ է, որ ինացարանական ծագում ունեցող կատեգորիաները ստանում են ընդգծված արժեքային գունավորում: Դեկարտյան դարաշրջանում սուս իրու ինացարանական երևույթը դիտարկվող քացիոնալ վաղուց արդեն ստացել է արժեքային-բովանդակային նշանակություն: Նույնքան փոխակերպություն է ապրում նույնիսկ ինացարանության համար ելակետային նշանակություն ունեցող ճշմարտություն կատեգորիալ հասկացությունը, և ազգային-քնական լեզուներն անգամ դժվարանում են համակերպվել նման ինացարափոխություններին: Ուստերենում ինացարանական հստակած կողմին վաղուց հայտնվել է նրա արժեքային համարժեք՝ ուստաձեռնությամբ է գտնում իր համագոյակը: Գույց այս երևույթը էլ պայմանավորված է ոուսական ավանդական ոգեղենությամբ (ցածրաբարձություն):

Դայերենում միևնույն ճշմարտությունն իր մեջ հավասարապես ներառում է և՝ ինացարանական հստակած-ն, և՝ արժեքային ուստաձեռնությամբ: Թերևս սա էլ մեր ազգային մենտալիտետի արդյունք է: ավանդաբար ինացարանական ճշմարտությունը դիտարկվել է իրու քարոյականի, արդարանության նախապայման: Դիշենք, որ դարարապյան կոնֆլիկտի առաջին օրերին հայերը շատ ավելի ապավինում էին իննավուրց նշակութային հուշարձաններին, այսինքն՝ արժեքայինը՝ շահեկանը ինացարանականի - ճշմարտության մեջ էին փնտրում: Ազերիները, ընդհակառակը, շատ ավելի վկայակոչում էին և շարունակում են վկայակոչել ստալինյան աղավաղված սահմանների կամ բռնագրավկած Շուշիում մնացած իրենց գերեզմանների գործոնը: Այստեղ շահութականի մեջ են փորձում ճշմարտություն մոգոնել: ինացարանականը նենգափիշվում է արժեքայինով: Սա էլ ազգային մենտալիտետ է ազերիների մենտալիտետը:

Թերևս լեզվամտածական նման կարգի երևույթները խոսում են նաև այն մասին, որ ինացարանականն ու արժեքայինը բոլորովին էլ կամ միշտ չէ, որ իրար օտար կարող են գտնվել: Այն, որ ճշմարտությունը մեծագույն արժեք է մարդու կողմից ստեղծած արժեքներում և իր օբյեկտիվ բովանդակությամբ, թվում է, բնությունից հորդորում է առաջնորդվել բնական նպատակահարմարության ներդաշնակու-

թյամբ, դա ինքնին հասկանալի է: Դրանո՞վ չի պայմանավորված այն փաստը, որ ծշմարտությունը մարդկությանը հայտնի և բոլորի համար հասկանալի միակ լեզուն է:

Բայց արդյո՞ք բոլորի համար ընդունելի:

Իրենց հերթին ավանդաբար արժեքային համարվող մարդկային շահերին և հետաքրքրություններին բոլորովին է օտար չեմագաբանական իրրեն յուրովի արժեք: Բան այն է, որ շահերն ու հետաքրքրությունները նույնպես արտացոլում են որոշակի ռեալություններ և այդ շրջանակներում կարող են ենթարկվել համարժեքության պահանջներին՝ ճիշտ կամ ոչ այդքան ճիշտ արտացոլել որոշ ռեալություններ: Ինչոր տեղ նույնիսկ ավելին. եթե բնության երևույթների ճանաչնան պարագայում կամ այլ կերպ ասենք՝ գուտ իմացարանական կարգի դատողություններում մենք գործ ունենք օքենքիվ իրականության արտացոլման հետ, ապա արժեքային կարգի դատողություններում կամ որ նույնն է հասարակական երևույթներին վերաբերող պնդումներում արտացոլվում է ոչ միայն օքենքիվ ռեալությունը, այլև իմացության սուբյեկտի վերաբերունակությունը նորա նկատմամբ: «Մարդը քաղաքական կենդանի է» արիստոտելյան նշանավոր սահմանման մեջ դրված է ոչ միայն հին հունական ստրկատիրական իրականության պատկերը, որտեղ միայն ազատներն են մարդ կոչվում, ստրուկը՝ ոչ, այլև իր իսկ՝ Վրիստոսելի վերաբերմունքը այդ իրականության նկատմամբ: Եթե նա մարդուն հասարակական կենդանի համարեր, ստրուկները՝ «խոսող կենդանիները», նույնպես մարդ կոհիտարկվեին:

Դամանման օրինաչափությամբ մարդու կողմից մարդկայինի ամեն մի արտացոլում միաժամանակ նաև ինքնարտացոլում է, ամեն մի գնահատական՝ յուրովի ինքնագնահատական:

Այդքանով հանդերձ առայսօր մարդկությունը խորհում ու գործում է որպես անհատ, սոցիալ-քաղաքական, ազգային-էթնիկական կամ մշակութային հանրություն, նույնիսկ որպես մարդաբանական-ռասայական երևույթ, և հասարակական կյանքն առաջընթաց է ապրում, ապրում է այդ երկակի արտացոլման գորությամբ: Մարդկությունը դատապարտված կլիմեր անեացնան, եթե նորա շահերն ու հետաքրքրությունները չունենային նաև օքենքիվ բովանդակություն:

Սեր ժամանակներում համաերկրային ճգնաժամերը (Էկոլոգիական թե ջերմամիջուկային) մեծագույն դժբախտություն լինելով հանդերձ՝ ռեալ պայմաններ են ստեղծում մարդկային տարատեսակը միավորելու համամարդկային սուբյեկտային արժեքներ (քաղաքական, իրավական, քարոյական) կազմավորելու համար, որտեղ մարդկային իմացարանական հետաքրքրությունները դժվարությամբ կարող են տրվել տեղայնական արժեքային ճնշումներին, դրանով իսկ նաև՝

**աղավաղումներին:** Գուցե այս պայմաններում արժեքային հետաքրքրությունները կդադարեն սուբյեկտիվիզմ կոչվել որևէ ազգի, սոցիալական կամ մշակութային միավորի համար: Այսօր մարդկությունը շարունակում է հարաբերաբար միասնական իմացարանական սուբյեկտ գտնվել բնության երևույթների իմացության գործում՝ ծվատված, տարաբաժանված, անգամ ինքնակործանման սահմաններում հայտնված արժեքային սուբյեկտների դերում: Մարդկային սեռի փրկությունը տրված է նրա միավորման մեջ՝ իրեւ արժեքային-իմացարանական սուբյեկտի, ինչպես բնության, այնպես էլ հասարակական երևույթների հետ ունեցած ճակատներում:

Թերևս մարդկության գարգացման այս մակարդակում սուբյեկտիվիզմ կատեգորիան կկորցնի արժեքային իմաստով իր ավանդական բացասական նշանակությունը և կարժեքավորվի իմացարանականին համարժեք օբյեկտիվության չափանիշներով: Գուցե այս ամենը յուրովի վերադարձ կնշանավորի դեպի փիլիսոփայական մտքի սոկրատյան ակունքները՝ դեպի ծշմարտության և բարոյականի միասնությունը:

Գուցե նաև ռացիոնալ մտածողության արժեքային վերափոխումների մեր դարին է վիճակված բացահայտելու արխտոտելյան իմաստության ողջ մեթոդաբանական հարստությունը՝ “Պլատոնը բարեկամն է, ծշմարտությունը՝ ռառավել ևս:

Միայն առօրեական, մինչուժֆլեկսիվ մտածողության մակարդակում կարող է այն ընկալվել տոսկ որպես նախկին ուսուցչի հանդեպ ունեցած բարոյական վերաբերմունք: Արդեն մեր ժամանակներում իմացարանականի արժեքային աղերսը և արժեքայինի ծշմարտությանը (իմացարանականով) ամրագրվելու անհրաժեշտությունը տեսական մտածողությանը պարտադրում են նոր, ռառավել խորքային փոխենթադրման ու փոխլրացման հարաբերակցություն փնտրել բարոյականի և ծշմարտության միջև:

Գուցե դա մի նոր վերադարձ կնշանակի դեպի փիլիսոփայական աշխարհներակալման կազմավորման ակունքները՝ իմացարանականի և արժեքայինի միասնության ակունքները, իմացարանականի արժեքային վերահմաստավորման և արժեքայինի իմացարանական հարստության վերհանման հրանայականը:

Թերևս նման նոտեցմամբ փիլիսոփայական մտածելակերպի կատեգորիալ համակարգում իր արժանավայել տեղը կվերագտնի հանիրավի մոռացության մատնված իմաստություն (մուգրության) հասկացությունը՝ մշտապես մարդկային լեզվամտածողության և առօրեական կենսափիլիսոփայության առանցքը կազմող, իսկ մեր օրերում արդեն ամեն մի ռացիոնալ մտածողության (ու գործելակերպի) հոնանիշը լինելուն հավակնող հասկացությունը:

Այս դեպքում ևս հազիվ թե պակաս իրավունքով չխոսվի **իմաստության բնության մեջ տրված գոլարանական իինքերի նասին**, քան թե նարդկային իմացության կառուցվածքի գաղտնիքների բացահայտման դեպքում: Իսկ որ շատ ավելի զգաստացուցիչ է, **իմաստության պարագայում մարդարարածը ոերևս հեռու, երբեմն նույնիսկ տղի-տության չափ հեռու է մայր-բնության՝ իր առաջին և ամենագլխավոր ուսուցչի արժանավոր աշակերտը լինելուց:**

Բնության իմաստության հզորության և մարդկային իմաստության տկարության մասին չէ” վկայում, օրինակ, այն փաստը, որ առայսօր մարդկությանը հայտնի ամենահեղ ցունամիի (դեկտեմբեր, 2004թ.) հետևանքով Դարավարսելյան Ասիայում հարյուր հազարավոր զոհերի կողքին հազվադեպ են հանդիպել աղետից տուժած այլ կենդանի եւկների: Բնության կողմից ծրագրված բնագրով ամենուր “կրահվել” է սպասվելիքը, և կենդանիները ժամանակին հեռացել են դեպի բարձրադրողի գոտիները:

Ուշագրավ է, որ նկատելի գոհեր չեն արծանագրվել նաև տակավին մինչգիտական, առօրեական մտածելակերպով ու ապրելակերպով առաջնորդվող առափնյա-տեղաբնակ ցեղերի մոտ: Միայն դարի քաղաքակրթության զավակներն են, այդ թվում նաև՝ տասնյակ հազարավոր Եվրոպացիներ, որոնք չդիմացան բնության “քննությանը” և նույնիսկ առաջին կործանիչ ալիքից հետո վերստին հայտնվեցին լողափին իրենց քաղաքակիր կյանքը շարունակելու նպատակով...

Ժանամակն է համոզմունք հայտնել այն մասին, որ նման արժեքային-իմացաբանական երկության և դրանց փոխլրացման մեջ է տրված փիլիսոփայության պատմության չինանալու գաղտնիքը, մի քանի, որ դժվար է պնդել մասնավոր գիտությունների և, հատկապես, բնական գիտությունների պատմության համար:

## Դ. Ինքնաճանաչման բարդույթները

Ակնհայտ է, որ ճանաչողության հետ առնչվող դժվարություններն առավելացն վերաբերում են հասարակական երևույթների իմաստավորմանը՝ կապված **առժեքային** գործոնի ոչ միայն սոսկ առկայության, այլև նրա ընդգծված «**անձնավորման**» մարդկանց հոգևոր պահանջների տարրերակման հետ: Բնականաբար, արժեքայինն առկա է մարդկային գործունեության բոլոր հնարավոր դրսեռումներում, առավել ևս՝ ճանաչողական գործընթացներում: Ինչով էլ հետաքրքրվի մարդը, դա մարդու հետաքրքրությունն է սեփական ես-ով, ինչ էլ փորձի ճանաչել մարդը, դա, ի վերջո, ինքնաճանաչման փորձ է: Այդ արդեն թելաղորված է բնությունից ամեն մի եակի մեջ տրված ինքնաճանաչման

ու ինքնազարգացման պահանջով։ Այդուհանդերձ, որքան էլ պարագոքսալ ինչի, մարդու համար ճանաչողության ամենադժվար օրինակը մշտապես եղել և շարունակում է լինել ինքը՝ մարդոց։ Տեսական մտածողության վկայությամբ՝ ինքնաճանաշման նղումն է (ի դեմք Լ.Ֆոյեր-րախի փիլիսոփայության) հանգեցրել աստծո գաղափարի ստեղծմանը։

ճանաչողության գորությունը տրված է բնության մեջ գործող գաղացման օրինաչափությունում, ճանաչողության պարագայում՝ անհագ լինելու մեջ։ Զարգացման բնական այդ օրինաչափությունն է, որ խաթարվում է մարդու ինքնաճանաշման մաքառումներում։

Մարդկայինում զարգացման դժվարության գաղտնիքն ինչ-որ չափով ինաստավորվել է դեռևս հունական դիցարանության մեջ նացոցի սիզմի (ինքնասիրահարվածության) ֆենոմենում։ Ինքնասիրահարվածությունը, ինքնագոփ ու ինքնարավ կեցվածքը, սեփական փորձի պաշտամունքը, եթե այստեղ էլ փորձենք կենսարանական հիմքեր փնտրել, բնությունից մարդուն տրված բնազդներին հավատ ընծայելու հակումը, գուցե և այս ամենն է մեծ մարդաբան Լ.Տոլստոյին հանգեցրել այն մտքին, որ ամեն ոք գոփ է իր խելքից, բայց ոչ ոք գոփ չէ իր պայմաններից։ Կտել է, թե պայմանների բարվոքման հարցում ամենքը պատրաստ են գործելու, մաքառելու, իսկ ինքնաճանաշման ասպարեզը նտահոգության ենթական չէ։

Եթե կուռքարարությունը մարդկային նտածելակերպի թուլությունն է, ապա այն իբրև մարդաբանական երևույթ, առաջին հերթին անհատական նտածելակերպի կուռքարարում է, ի վերջո՝ ինքնակուռքարարում։

Իմացարանական այդ հիվանդությունը, որը, ի դեպ, տարածված է հայկական երնոհզերանական ավանդույթներում, ամենադժվար հաղթահարվող գործուներից է մարդկության առաջընթացում, առավել ևս՝ երբ նման ինքնասիրահարվածությունը անձնական մակարդակից բարձրանում, հասնում է սոցիալ-քաղաքական, ազգային-էթնիկական կամ տեղայնական-մշակութային բարձրունքների։

Նման հիվանդությունների ապաքինանան, եթե ոչ միակ, գոնե հիմնական սպեղանին համանարդկային արժեքների ծևակորումն է կամ, որ նույնն է, համանարդկային սուբյեկտի գոյավորումը։ Իմացարանական տեսակետից այդ նշանակում է վերանալ արժեքայինի հետ առնչվող սուբյեկտիվիզմի բարդույթներից։

Խորապես հակասական է աղժեքայինի նոտիվացիոն դաշտը։ Արժեքային գործոնը սուբյեկտային բոլոր մակարդակներում խթանում է ճանաչողությանը և, միաժամանակ, խաթարում ինքնաճանաշողությունը (հետևաբար, նաև ինքնագնահատականը)։ Մարդկային շահերը

մեծապես նպաստում են մարդու ակտիվ, այդ թվում նաև՝ ճանաչողական գործունեությանը, միաժամանակ «կուրացնում» են մարդուն օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի հարաբերակցության գնահատումներում: Միայն ինացարանական երևույթ չէ, որ տգետներն են իրենց ամենագետ զգում: Դա անխոսափելի հետևանքն է նաև արժեքային հետաքրքրությունների:

Արժեքայինը, մարդկային հետաքրքրություններն ու շահերը առավել մեծ չափով կորցնում են իրենց ինացարանական ներուժը, եթե զրկվում են ռացիոնալ հիմքերից: Միայն ռազմական մեկնակետի պայմաններում է ես-ականի դաշտի ընդառնակումը նպաստավոր գործոն ծառայում մարդկության առաջնարացի համար: Միայն համամարդկային սուբյեկտի մակարդակում է մարդկությունը կոչված ազատվելու արժեքայինի հետ կապված ինացարանական բարդույթներից: Այստեղ է, որ արժեքայինում կիաղթահարվեն մարդկության արմատական տարաբաժանումների հետ կապված ինացարանական հակասությունները, և արժեքայինը կվերադառնա իր բնատուր ճանաչողական հզոր կոչմանը: Ծնարությունը բարիք կստեղծի և միայն բարիք, իսկ բարիքը՝ ծննարություն:

## **Ե. Գիտելիքի էռությունը և ծշմարտության չափանիշի հիմնահարցը**

Գիտելիքը մարդու ստեղծած արժեքների մեջ արժեքներ ստեղծող ամենազորեղ արժեքն է: Եվ այդ զորությունը չափվում է գիտելիքի այն հասկությամբ, թե որքանով է նրա բովանդակությունը համապատասխանում իրական աշխարհին: Այդ տեսակետից եական տարբերություն չկա մինչգիտական նտածողությամբ ծեռք բերված գիտելիքների կամ առօրեական ողջախոհությամբ և գիտական գիտելիքների կամ պրոֆեսիոնալացված նտածողությամբ ստացված գիտելիքների միջև: Մարդկային գիտելիքներն էվոլյուցիա են ապրում ինչպես գիտական, այնպես էլ մինչգիտական մակարդակներում: Մինչգիտականը զարգանում է իր ավանդական հենքի վրա և առավել մեծ չափով հարստանում գիտության այն նվաճումներով, որոնք արդեն ներառվել են մարդկային պրակտիկ գործունեության մեջ: Անգամ գիտության դարում մարդը ղեկավարվում է ոչ միայն գիտական ֆիզիկայով կամ բժշկությամբ, այլև առօրեական «ֆիզիկայով», առօրեական կամ վաղուց արդեն ավանդական կոչված «բժշկությամբ»: Իսկ խոհարարական արվեստում դժվար է միարժեք պնդել, թե որ կարգի գիտելիքներն են առաջատար գիտականը, թե՝ ավանդականը:

Բոլոր դեպքերում տարերայնորեն կամ, առավելապես, գիտակցարար մարդուն մշտապես նտահոգում է գիտելիքի հիմնական հատկությունը՝ օբյեկտիվ իրականության հետ նրա հարաբերակցության ծշմարիտ կամ կեղծ լինելու հարցը: Այս նպատակով առօրեական կյանքում մարդիկ սովորաբար ապավինում են իրենց զգայական վկայություններին: Այլ կերպ ասած՝ ծշմարտության չափանիշի դերում հանդես է գալիս զգայական հավաստիությունը: Թերևս դա գիտելիքների ծշմարտության առաջին չափանիշն է եղել մարդու համար՝ բնութագիր ժառանգության չափանիշը: Այսօր էլ առօրեական մտածողության մակարդակում այն պահպանում է իր ավանդական հեղինակությունը իրեն ծշմարտության չափանիշ:

Բայց փոխվել և շարունակում է արժանապես փոխակերպվել իմացության օբյեկտը՝ անմիջապես անհասանելի դառնալով զգայական օրգաններին: Փոխակերպվում են նաև գիտելիքները, ստանում առավել վերացական (աբստրակտ) ու ծևայնացված տեսք, և, բնականաբար, պահանջվում են նոր չափանիշներ հավաստիանալու համար, թե աշխարհի մասին մեր զգայական թե վերացական պատկերացումներն ինչ չափով են համարժեք արտացոլում այդ աշխարհը: Նման պահանջներով են ծնունդ առել տրամարանական կանոնները, գիտելիքների ծևայնացված մաթեմատիկական նողելավորումները և նման այլ բնույթի գիտական համակարգեր, որոնք վերաբերում են արդեն գիտական գիտելիքի էվոլյուցիայի նոր մակարդակին՝ տեսական գիտելիք-կատեգորիային: Տեսական գիտելիքը ներկայանում է իրեն վիրոճ-նականից էապես տարրերով, հարաբերաբար ինքնուրույն բնագավառ՝ զարգացման իր սեփական օրենքներով ու ծշմարտության տեսական չափանիշներով: Այստեղ զարգացման վճռորոշ գործոնի ու ծշմարտության չափանիշի դեր է ստանձնում համակարգի ներքին տրամարանական անհականացանությունը: Դանակարգվածության առավել քարձր մակարդակի ստույգության չափանիշների շատ ավելի կատարյալ հատկությունների բերումով՝ տեսական գիտելիքը առաջատար դեր է ստանձնում գիտական գիտելիքների աշխարհում: Բավական է ասել, որ գիտելիքների զարգացման ավանդական «փորձ-տեսություն» օրինաչփությունը գերազանցապես ստանում է հակառակ ընթացքը՝ «տեսություն - փորձ»: Այս անգամ արդեն ոչ թե տեսությունն է ընդիմանրացնում փորձներում ստացված արդյունքները, այլ գերազանցապես տեսականորեն են բացահայտվում նոր օրինաչփություններ մաթեմատիկական-տրամաբանական հաշվարկներում, որոնք ենթարկվում են հետագա փորձնական հավաստիացմանը:

Գիտելիքների տեսական մակարդակի առաջացումով կազմավորվում է գիտական գիտելիքների մի տարատեսակ կամ ուղղակի՝ գիտե-

լիքների մի մակարդակ, որը հայտնի է էնախրիկ գիտելիք անվան տակ: Այն ինչ-որ չափով հակուտնյա է ներկայանում տեսական գիտելիքների նկատմամբ, եապես տարբերվում է փորձնականից, առավել ևս չի ընութագրվում իր ծագումով՝ զգայական, թե ռացիոնալ: Էնախրիկը գեղարկելիք ընութագրություն է և ոչ թե էնացության ապարատի հետ առնչվող եղանակ:

Գիտելիքը տեսական է այնքանով, որքանով բացահայտված են նրա հիմքում ընկած օրինաչափությունները և էնախրիկ՝ այնքանով, որքան անհայտ են նրա հիմքում ընկած օրինաչափությունները: Մարմնի ազատ անկման մասին գիտելիքն էնախրիկ էր, քանի դեռ չեր հայտնաբերվել այդ երևույթի առնչությունը գրավիտացիոն դաշտի հետ: Տիեզերական ծգողության նյուտոնյան օրենքի հայտնաբերումից հետո այն նույն չափով դարձավ տեսական գիտելիք, բայց ոչ երբեք՝ ամբողջապես տեսական, որքանով շարունակվում է անհայտ մնալ, ասենք, գրավիտացիոն դաշտի բնույթը. հայտնի դարձավ նրա հատկություններից միայն մեկը՝ գրավիտացիոն դաշտի առնչությունը մարմնի զանգվածի մեծությունից: Այլ կերպ ասած՝ յուրաքանչյուր գիտելիք տեսական է այնքանով, որքանով բացահայտված են նրա հիմքում ընկած օրինաչափությունները և էնախրիկ՝ այնքանով, որքանով այն վերաբերում է սուսկ որևէ մասնավոր փաստի արձանագրմանը:

Այս ամենը հիմք է տալիս պնդելու, որ ինացության օբյեկտի անվերջության (գոյաբանական տեսանկյուն), ճշմարտության մեջ հարաբերականի ու բացարձակի հարաբերակցության (ինացաբանական տեսանկյուն) և գյողեյան ոչ լրիվության (տրամաբանական տեսանկյուն) սկզբունքներից հետևում է, որ ցացառված է գուտ տեսական գիտելիքի հնարավորությունը:

Անշուշտ, այս ամենն առավելապես վերաբերում է բնագիտական գիտելիքներին՝ ամենատեսական գիտելիքներին գիտելիքների ինացաբանական հիերարխիայում:

Չունանիտար գիտելիքներն ունեն տեսականի իրենց մակարդակներն ու չափանիշները, առավելապես արժեքային բնութագրությունների հետ կապված կոնցեպտուալիզացման ու ծևայնացման դժվարությունները: Գուցե մեծապես այդ պատճառով են էնախրիկը, դժվար ընդիանրացման տրվող փաստերի արձանագրման կամ նկարագրական (ճայուպուտա) տարրերը բավականին տեղ ունենում գիտական տեքստում, իսկ ճշմարտության չափանիշների շարքում դժվարությամբ է անտեսվում շահավետության՝ պրագմատիստական գործոնը:

Այս ամենը, միաժամանակ, նշանակում է, որ մեթոդաբանական տեսակետից ինացաբանության գիտելիքների մեկ տարատեսակի նկատմամբ ներկայացվող պահանջները տարածել մյուս տարատեսա-

կի վրա, կամ մեկը մողել ծառայեցնել մյուսի համար, ինչպես այդ եղել է ոչ հեռավոր անցյալում մեխանիզմի, ֆիզիկալիզմի ծևով կամ հարաբերականության տեսության մեջ գաղափարական փնտրտուքներում:

Թերևս բոլոր կարգի գիտելիքների ընդհանրական կամ միավորիչ հատկությունների մեջ ամենաեականը նրանց ճշմարտության չափանիշի հարցն է և բոլոր կարգի չափանիշների մեջ ամենավճռորոշը պետք է դիտվի գիտելիքի օգտեկոտիվ բովանդակության կամ արարկայական աշխարհին հանապատասխանելու պահանջը: Այդ առավելապես կապվում է Արիստոտելի փիլիսոփայության հետ և կոչվում է կոռուպտուննիտիայի սկզբունք: Ըստ էության, հետագայում այդ սկզբունքն է ելակետային նշանակություն ունեցել գիտելիքների ծևայնացված միավորների տրամաբանական կուռ կառուցվածքի հանար, իսկ հումանիտար գիտելիքներում իմացարանականի և արժեքայինի միասնությունը հնարավոր է դարձել նաև արարկայատիկայական չափանիշը: Գիտական տեսությունների ստեղծման պրակտիկայում փոխհանաձայնության սկզբունքով կարող են ստեղծվել նաև ժամանակավոր կոնվենցիոնալ չափանիշներ:

Այս և նման կարգի չափանիշներն իրենց հետագա զարգացումներն ու ճշգրտումներն են գտնում մարդու արակտիկ գործունեության շրջանակներում՝ մարդ-մոլություն և մարդ-մարդ արարկայական հարաբերություններում: Պրակտիկ գործունեությունն է կազմում իմացության նշտական հիմքն ու ուղեցույցը, ճշմարտության վերջնական չափանիշը և ամեն մի ճանաչողության հիմնական նպատակը:

Իրավամբ նոր և նորագույն շրջանի փիլիսոփայության մեծագույն նվաճումներից պետք է համարվի մարդկային պրակտիկ գործունեության ներառումն իմացության տեսության մեջ: Այն ամենից առաջ ենթադրում է գիտելիքի բովանդակային և կառուցվածքային բնութագրությունների առնչումն առարկայական աշխարհի հետ, ինչպես նաև սուբյեկտի և օբյեկտի պրակտիկ հարաբերակացության դիտարկումն իրուն հիմացարանական գործների: Բացառված է գիտելիքի մասին անցորդական տեսության ստեղծումն առանց բացահայտելու մարդկային պրակտիկ գործունեության տեղն հիմացության դեմքնինացիայում և զարգացնան օրինաչափություններում, իր իսկ իմացության կառուցվածքային տեղաշարժերում և առավել ևս՝ իմացության սուբյեկտի ու սուբյեկտային գործուների դերը ճանաչողական գործընթացներում:

Մարդկային պրակտիկ գործունեության ճանաչողական ներուժի բացահայտումով հնարավոր դարձավ հաղթահարել դարաշրջանի իմացության տեսության կազմավորման հետ կապվող այնպիսի դմվարություններ, ինչպիսիք են իմացության կառուցվածքում արտացոլման

մեխանիստական-հայեցողական մեկնաբանությունը, առանց սուրյեկտի գիտելիքի և իմացաբանական "վերացական" սուրյեկտի մասին պատկերացումները, բնության և հասարակության նաև գիտելիքների հակադրումը՝ ընդուած մինչև հասարակական երևույթների մասին գիտական գիտելիքների ստեղծման հնարավորության բացառումը, արժեքայինի և իմացաբանականի հակադրումը գիտելիքի կառուցվածքում և սուրյեկտիվ գործոնների սուրյեկտիվստական մեկնաբանությունը, ինչպես նաև ճշմարտության չափանիշի հոգմերն առավելապես իմացաբանական-տրամաբանական գործառույթներով սահմանափակելը (տրամաբանական անհակասականություն, վերիֆիկացիա, ֆալսիֆիկացիա, կոնվենցիոնալիզմ և այլն):

Դիմնավորվեց համոզմունքն այն մասին, որ ոչ թե առարկայականն է արտացոլվում, այլ մարդն է արտացոլվում առարկայականը և ոչ այնքան արտացոլվում, որքան յուրացնում այն՝ համապատասխան իր շահերի ու հետաքրքրությունների:

Ակնհայտ դարձավ, որ իմացության արդյունքը՝ գիտելիքն արժեքավորվում է ոչ միայն օբյեկտիվ-առարկայական աշխարհի հետ ունեցած հարաբերության մեջ, այլև ճանաչողության սուրյեկտի, մարդու համար ունեցած նշանակությամբ: Ավելին՝ ոչ թե առհասարակ մարդու իրևն վերացական սուրյեկտի, այլ կոնկրետ մարդու ու մարդկային հնարավոր սուրյեկտային միավորների և նույնիսկ բոլոր հնարավոր պայմանների համար:

Սպացուցվեց, որ գիտելիքը կոնկրետանում է ոչ միայն իր իմացաբանական-տրամաբանական հնարավոր արարողակարգերով, այլև իր ֆունկցիոնալ-ծառայական գործառույթներում: Որքան սուրյեկտային նոր մոտեցում և որքան բազմազան պայմաններ, նույնքան նոր արժեքային, հետևաբար նաև իմացաբանական նոր երանգավորում է ստանում գիտելիքը: Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է, որ փիլիսոփայականի պահանջը՝ սուրյեկտի և օբյեկտի միասնությունն ապահովվում է ոչ այնքան իմացաբանական, որքան արժեքային մոտեցումներով:

Եթե փորձենք վերահնաստավորել իին հունական փիլիսոփայությունից մարդկությանը ժառանգված պրոտագորասյան իմաստությունն այն մասին, որ մարդն է առարկաների չափանիշը, գուցե ժամանակակից մոտեցումների տեսակետից կասվեր, որ կոնկրետ մարդն է (կամ մարդկային կոնկրետ միավորներն են) չափանիշ ծառայում առարկաների համար: Այլ կերպ ասած՝ գիտելիքում տրված ճշմարտության կոնկրետության պահանջը որոշվում է ոչ միայն իմացաբանական-տրամաբանական չափանիշներով, այլև, երբեմն նաև՝ մեծապես արժեքային չափանիշներով: Որքան բովանդակայինում, առարկայականում կամ բնական օրինաչափությունների իմաստություննե-

րում է տրված գիտելիքի մարդարար-հումանիստական բովանդակությունը, նույնքան և նրա արժեքային բնութագրություններում: Դավասարապես այդ երկու կողմերով է ճշգրտվում օբյեկտիվ օրինաչափությունների ու մարդու սուբյեկտիվ գործունեության համահնչյունությունը և ապահովվում նրա կենսական բոլոր կողմնորոշումները՝ ընդհուաց մինչև աշխարհայացքայինը:

Ի վերջո, ճանաչողության վերջնական նպատակն արտահայտվում է նրա արժեքային ծառայության մեջ և, ամենից առաջ, արժեքայինն է (և ոչ թե իմացաբանականը), որ միավորում կամ տարաբաժանում է մարդկանց:

Արժեքայինի նկատմամբ անհաշվենկատ վերաբերմունքը չէ՝, արդյոք, որ պայմանավորել է դասական ռացիոնալիզմի ճգնաժամը կամ արժեքայինի նույնքան միակողմանի բացարձակացումը չէ՝, արդյոք, տեսական ելակետ ծառայել ամերիկյան պրագմատիզմ կոչված փիլիսոփայական դպրոցի կազմավորման համար: Պատահական չէ, որ վերջինս իր տեսական իմանավորումը սկսել է այն բանից, որ քննադատել է դասական ռացիոնալիզմը՝ հակադրելով գործնական ու գործարար մարդու գաղափարը սուսկ իմացաբանական սուբյեկտ դիտարկվող մարդկայինին:

Պատմափիլիսոփայական այս նասնավոր դրվագն արդեն ակնհայտ է դարձնում այն մեթոդաբանական մոտեցման իսկությունը, որ մարդկային իմացության միակողմանի գմուսեղոգիզացումը (իմացության ապարատից արժեքայինի դուրս մղման գնով) պակաս վտանգավոր չէ, քան իմացության միակողմանի աքսեղոգիզացումը: Միաժամանակ ակնհայտ է դառնում իմանավոր լինելը տեսական այն իմանադրույթի, համածայն որի աքսեղոգիականը ոչ միայն բացասական գործոն չէ իմացության համար, այլև ներկայանում է իբրև համակարգաստեղծ և դրանով իսկ՝ որպես աօաջատար տարր աշխարհի արժեքային-իմացաբանական յուրացումներում: Իմացության ակտում, ամենից առաջ, շահերն ու հետաքրքրություններն են ապահովում սուբյեկտային հնարավոր ակտիվությունը և ոչ թե իմացաբանական ռոնանտիկան:

Ավելացնենք, միաժամանակ, որ վերջին հարյուրամյակում (գուցե կարող է այն հավակնել՝ “փիլիսոփայական դարաշրջան” կոչվելու) բնագիտական գիտելիքների միլիտարիզացիայի բերումով մեթոդաբանությանը հաղորդվել է ընդգծված իմացաբանական-տրամաբանական ուղղվածություն: Թերևս մեր դարաշրջանի փիլիսոփայական հոգսերից պետք է դիտվի արժեքայինի իմացաբանական բովանդակության բացահայտումը, որն իր հերթին կընդարձակի ոչ միայն սոցիալ-աշխարհայացքային, այլև իր իսկ՝ բնագիտական գիտելիքի վերինիկացիայի դաշտը: Թերևս նման պայմաններում իմացաբանական սուբ-

լեկտի գաղափարին կիաղորդվի արժեքային-իմացաբանական սուբ-լեկտի զորություն:

## § 6. ճշմարտություն և մոլորություն

Մարդու գիտակցական գործունեության հետ է առնչվում ոչ միայն ճշմարտությունը, այլև մոլորությունը: Կենդանիները զուրկ են մոլոր-վելու կարողությունից, որքանով որ կենդանական մակարդակում ար-տացոլումը դեռ ճանաչողություն չէ: ճանաչողությունն իրականանում է միայն նպատակային, այն է՝ գիտակցական գործունեության պայման-ներում: Բնազդային վարքագիծը ճանաչողություն չէ: Մինչև մարդու առաջացումը երկրագնդի վրա չկար ոչ ճշմարտություն և ոչ էլ մոլորու-թյուն: Մարդն իր հետ բերեց և՛ մեկը, և՛ մյուսը: Սոլորությունը ճշմար-տության հակոտնյան է: Մոլորության առնչումը միայն կրոնականի հետ (կրոնականից դիմադարձություն) նույնքան նոլորություն է, որ-քան ռացիոնալ մտածելակերպից օտարունը մարդկային այնպիսի վեհ արժեքների, ինչպիսիք են հոգևորը, հավատը, խիզքը, խորհրդավորը և այլն:

Մոլորությունը, որպես ռացիոնալ երևույթ, ոչ միայն ճշմարտու-թյան հակոտնյան է, այլև նրա մշտական ուղեկիցը: Եթե կրոնական կամ նման այլ էզոտերիկ մտածելակերպերում մոլորություն կոչվածը սոսկ բացասական նշանակություն ունեցող շեղում է՝ կորուսյալ աշ-խարհ, ապա ռացիոնալ համակարգերում, ճշմարտության հետ ունե-ցած առնչություններում այն, իրականությանը ոչ համարժեք բովան-դակությամբ հանդերձ, յուրօրինակ ուղեցույց է ծառայում ճշմարտու-թյան զարգացումներում: Եղել են նույնիսկ, այսպես կոչված, «հարմա-րավետ մոլորություններ»՝ ալքիմիայի տիպի: Գուցե կրոններն էլ նույ-նատիպ դեռ են ունեցել և ունեն մարդկության զարգացման գործում: Բոլոր դեպքերում որքան մարդն է սխալական, նույնքան էլ սխալն է մարդկային:

Արդեն իրական աշխարհի բազմակերպության ու բազմաբարդու-թյան մեջ է դրված մոլորության հնարավորությունը: Ձ.Լոկը կասեր՝ «Ով ցանկանում է լինել միայն անսխալական, նա պետք է նախորոց և կա-մովին գերեզման իջնի»: Ավելացնենք, եթե սխալ չհամարվի նաև այդ արարքը: Իսկ թեզելի կարծիքով՝ մոլորության արգելումը՝ ինքն արդեն մոլորություն է:

Իմացության զարգացման յուրաքանչյուր նոր աստիճան ելնում է ոչ միայն նախորդ փուլերում ծեռք բերված ճշմարտություններից, այլև բույլ տրված սխալներից:

Այնուամենայնիվ, մոլորությունը մնում է իբրև ճշմարտության հակոսնյան: Դա այն է, ինչ չպետք է լինի: Միաժամանակ, դա այն է, ինչ չի կարող չլինել: Մոլորության ճանաչումն ու հաղթահարումը մարդկային գործունեության անհրաժեշտ տարրն է, բայց ոչ բոլոր դեպքերում հեշտությամբ տրվող տարրը: Մոլորության ճանաչման բարդությունը տրված է ինչպես իր իսկ աշխարհի բարդության մեջ, այնպես էլ, և գուցե առավել մեծ չափով, մոլորությունը ճշմարտությունից տարրերական դժվարություններում: Բանն այն է, որ **հարաբերական են նաև ճշմարտության ու մոլորության սահմանները** և այդ այն պատճառով, որ երկուսն ել իրականության արտացոլումներն են, որ ինացարանական տեսակետից չկա մարուր մոլորություն: Բացառված է որևէ մոլորության (ինացարանական երևույթ), սխալի (տրամարանական երևույթ) և նունիսկ կեղծիքի (առավելապես բարոյական երևույթ) հնարավորությունը, որն իրականության հետ ոչ մի առնչություն չունենա: Իրականության արտացոլումներն են ոչ միայն ճշմարիտ դատողությունները, այլև ստախոսի մտահորինանքն ու մտակորուսի զարանցանքը, գինովացածի հոխորտանքն ու նույնիսկ երազների զարնանահրաշությունը: Մարդկային միտքը նշտապես հյուսված է երկրային նյութից՝ իրապես գոյություն ունեցող տարրերից: Յարցն այն է, թե ինչ կապակցություններում են տրված այդ տարրերը: Միանգանայն երկրային են սատանայի կոտոշները, պոչն ու արարքները: Բայց ինքը՝ սատանան, մտահնարանք է և գոյություն ունի միայն մարդկային երևակայության մեջ: Եթե երբեւ հորինվի որևէ պատկեր կամ պատմություն ինչ-որ բանի մասին, որը ոչ մի առնչություն չունենա իրականության հետ, դա կլինի ամենամեծ հայտնագործությունը: Սա այնքան անհասանելի երևույթ է, որքան այն բացարձակ ճշմարտությունը, որը չունենա հարաբերական կամ զարգացման ենթակա տարրը: Յարցը այն է, թե ինչպես տարրերակել հարաբերական ճշմարտության մեջ տրված օրյեկտիվ բովանդակությունը մոլորություններում կամ կեղծիքներում տրված օրյեկտիվից: Բանն այն է, որ եթե հարաբերական ճշմարտության պարագայում օրյեկտիվի գոյությունը վերը հիշատակված չափանիշներով **հավաստված** է որևէ կապակցության մեջ կամ որևէ ժամանակի համար, ապա մոլորության կամ կեղծիքի դեպքում բացառված է նման հավաստումը, այլ կերպ՝ այն մոլորություն չէր կոչվի: Եվ ապա՝ մոլորության կամ կեղծիքի այդահիսին լինելը պայմանավորված է այն բանով, որ արտացոլված իրականությունը ներկայանում է իր ընական կապակցություններից դուրս՝ բացարձակագված ծնուկ: Գիտելիքում առկա ճշմարիտ տարրու բացարձակագման մեջ է տրված մոլորության ինացարանական անգորությունը և նրա թվազարդության հետ:

**ճշմարտության և մոլորության ինացարանական-կարուցվածքա-**

յին նման տարբերությունները առավել մեծ չափով են հեղիեղուկ դարձնում նրանց սահմանները, երբ խոսքը գնում է մոլորության և ծշմարտության արժեքային բնութագրությունների մասին: Ակնհայտ փաստ է, որ մարդիկ հատկապես սոցիալական երևույթների գնահատականներում հակված են ծշմարդիտ համարել այն ամենը, ինչն իրենց շահավետ է: Թերևս իմացարանական դաշտում դա մարդկային թուլություններից մեծագույնն է և ծշմարտությունը մոլորությունից տարբերակելու խնդրում ամենաղճվար հաղթահարելի գործոնը: Մարդկային միավորների բազմակերպ, հաճախ նաև իրարաներժ շահերը մշտապես դժվարացրել և այսօր էլ դժվարացնում են հասարակության հետ առնչվող երևույթների օրյեկտիվ իմաստավորումը: Տեսական մտածողության մեջ նույնիսկ մտահոգություն է հայտնվել մարդկային հարաբերությունների մասին գիտական ուսմունքի ստեղծման հնարավորության կապակցությամբ. մարդկային շահերը դիտարկվում են իրեն հականաչողական գործոններ և, որպես այդպիսիք, նրանց մշտական առկայությունը բացառում է մարդկային հարաբերությունների համարժեք իմաստավորումը:

Իրականում, ինչպես այդ վերը տեսանք, մարդկային շահերն ու հետաքրքրությունները ոչ միայն հականաչողական գործոններ չեն, այլև ունեն ճանաչողական երկակի նշանակություն: Արժեքային դատողություններում արտացոլվում են և՝ սուբյեկտիվ աշխատիք, և նրա հիմքում դնկած օրենսդիր պայմանները: ճանաչողական այսօրինակ ակտի մեջ վճռական գործոնի նշանակություն է ստանում այն հարցը, թե ինչ չափով է արտացոլող սուբյեկտը համակցում այդ երկու աշխարհները: Իր սուբյեկտիվ ցանկությունը և օրյեկտիվ պայմանները:

Վրիեստական ինտելեկտի հետ Ն.Վիների կատարած մտային էքսպերիմենտից ակնհայտ դարձավ, թե ինչպիսի կործանարար հետևանք կարող է ունենալ արժեքային գործոնի հետ անհաշվենկատ լինելը և միայն իմացարանական-տրամաբանականով դեկավարվելը: Ակնհայտ դարձավ, որ մարդուն պիտք է ոչ թե մաքուր ծշմարտությունը, այլ մարդկայնացված, մարդուն ծառայելու կոչված ծշմարտությունը: Ի վերջո մարդը չէ ծշմարտության համար, ծշմարտությունն է մարդու համար: Իր հերթին՝ արժեքային մոտեցումն իմացարանական տեսակետից արժեքավորվում է այնքանով, թե որքանով է այն իր մեջ ներառում իրականության համարժեք արտացոլումը, այլապես գործ կունենանք կամայականության հետ:

Փորձենք տեսական այդ հիմնադրույթներում համոզվել դարաբաղյան խնդրի իմացարանական-արժեքային բարդույթների օրինակով: Ինչպես վերը՝ կեցությանը վերաբերող բաժնում տեսանք, կասկածից վեր է, որ Դարաբաղը ցանկալի և նույնիսկ բաղծալի է և հայերի, և՝

ազերիների համար: Դայերի համար այն սոսկ տարածք չէ և ոչ էլ բարեբեր երկրամաս: Այն, ամենից առաջ, հայրենիք է, հայրենի հող, նախնիների բնօրրան: Ազերիների համար այն առավելապես տարածք է, և պատահական չէ, որ Դայաստանին Ղարաբաղի վերամիավորման պահանջը նրանց կողմից դիտարկվեց որպես մարաքքային պահանջ: Ղարաբաղը նրանց համար նյութական-տնտեսական միավոր է, մեզ համար՝ առավելապես հոգևոր-ազգային-մշակութային երևույթ: Ուշագրավ է, որ Ղարաբաղին նվիրված հայկական երգարվեստում գերակշռութ է հայրենական մոտիվը, ազերականուն գովերգվուն է գերազանցապես բնության գեղեցկությունը: Այլ կերպ ասած՝ Ղարաբաղի նկատմամբ ընդգծված արժեքային նոտեցուն ունեն և՝ հայերը, և՝ ազերիները: Տարբերությունները խորքային են՝ պատմական-իմացարանական: Դայերի շահերը միաժամանակ պատմական ճշնարտություն են բովանդակուն, ազերիներինը հենց միայն շահն է՝ քողարկված քաղաքական կոնյուկտուրայով: Պատմական ճշնարտությունը և ստալինյան քաղաքական կամայականությունը որպակապես տարբեր, թեկուզ և օրյեկտիվ, պայմաններ են և հազիկ թե հիմք ծառայեն երկու կողմերի պահանջները հավասարաթեք դիտելու համար: Միայն միևնույն կարգի քաղաքական կոնյուկտուրան է խանգարուն խոսել ոչ թե կողմերից մեկի, այլ ճշմարտության, արժեքայինի մեջ տրված իմացարանականի հաղթանակի մասին:

Այսպիսին է ճշնարտության և մոլորության իմացարանական և արժեքային հարաբերակցության տեսական նկարագիրը, որը կարող է տարբեր դարաշրջաններուն միանգամայն յուրովի դրսկորումներ ունենալ: Փոփոխվող ժամանակների հետ յուրովի փոփակերպվուն են ոչ միայն ճշնարտությունները, այլև մոլորությունները:

Բնականաբար, գիտական իմացության տեսականացման, մեթոդաբանական գինանոցի հարստացման ու գիտական-աշխարհայացքային ապահովման պայմաններուն սկզբունքորեն նվազուն են մոլորությունների հնարավորությունները: Այդուհանդերձ, գլորալացման գործընթացների մեր դարուն ոչ միայն ճշնարտություններն են համանարդակային տեսք ստանում ի դեմք գիտական, իրավական, քարոյական և ննան այլ ունիվերսալ արժեքների: Ննան միտումներ են նկատվուն նաև մոլորությունների էվոլյուցիայուն: Թվուն է՝ վաղուց ճշնարտության և մոլորության հարաբերակցության դաշտը գտնվուն է առավելապես գիտականի և մինչքաջիտականի կամ առօրեական ողջախոռվայան սահմաններուն: Այսօր՝ գիտության դարուն, այն ինչ-ինչ օրինաչափություններով հայտնվուն է ռատիոնալի և իրացիոնալի առճակատման ոլորտներուն: Վիճակն առավել տագնապահից է դաշտուն, երբ մոլորությունների՝ ռացիոնալ դաշտից հեռացունը գուգորդվուն է

որոշակի աշխարհայացքային երանգներ ընդունելու հետ: Այլ կերպ ասած համաերկրային գլոբալացման գործընթացների բերումով փոխակերպում է ինչպես ճշնարտությունների, այնպես էլ մոլորդությունների սուբյեկտային դաշտը, դրանով իսկ նաև՝ նրանց ինացարանական և, հատկապես, արժեքային յուրակերպությունները: Որքան մոլորդությունները հեռանում են տեղայնական-սուբյեկտային դաշտից և առնչվում առավել լայն մարդկային միավորների հետ, այնքան նվազում է նրանց ճանաչողական ֆունկցիան և վտանգավոր ներկայանում ինչպես իրենց կրողների, այնպես էլ համայն մարդկության համար: Բոլոր դեպքերում մոլորդությունների տեղաշարժը ռացիոնալ հիմքերից դեպի իրացիոնալը զրկում է մոլորդությունն իր ինացարանական ներուժից և դատապարտում այն սուկ միայն ճշնարտության հակուսնյայի դերին:

## § 7. Ստեղծագործությունը մարդու հոգևոր աշխարհում. homo creator

Նպատակակորուս կլիմեր մարդկային ճանաչողությունը, եթե այն հիմք ու ելակետ չծառայեր մարդու ամենախորքային տեսակային հատկությամ՝ ստեղծագործելու կարողության համար: Պատահական չէ, որ մարդկային հատկություններից ամենից առաջ այդ կարողությունն է սրբագրութել ու աստվածացվել Արարչի ձևով, և մարդն էլ դիտարկվել է որպես Աստծո արարումներում միակը, որը կոչված է նրա գործի շարունակողը լինել Երկրի վրա:

Դարգենք ու վերանանք ստեղծագործության սուբյեկտը Աստծո մեջ փնտրելու փորձերից և հավատանք, որ ստեղծագործությունը, ինչպես մարդկային բոլոր մնացած հատկությունները, բնատուր կարողություն է, որքան էլ այն աստվածային համարվի, բնավ, ոչ աստվածատուր: Նրա գենետիկ հիմքերը տրված են մայր-բնության զարգացման և զարգացման շրջանակներում նորի առաջացման հետ: Ստեղծագործության ու զարգացման այս ընդհանուրությունն է հիմք ծառայել այն հայեցակետի համար, համաձայն որի ստեղծագործությունը յուրահատուկ է բնությանն առհասարակ: Փաստարկը զորեղ է. Երկրի վրա գոյություն ունեցող բնական թե մարդկային արարումներում ամենակատարյալը ինքը՝ մարդն է՝ ստեղծված բնության «լաբորատորիայում»: Սարդու կողմից մարդու կամ մարդկայինի արարման բոլոր փորձերը իրականացվում են (և կիրականացվեն) միևնույն բնության կողմից թելաղովող ծրագրերով: Այդպիսին է նաև կենսակերպարավորու-

**մը (կլոնավորումը):** Բոլոր դեպքերում ստեղծագործության նման սուրյեկտային մեկնաբանությունը տեսական մտածողության մեջ հայտնի է պահանջապես պահպան (պան-ամենա, կրեատիվ-ստեղծագործություն, իզուսմունք բառարմատներից) անվան տակ:

Իրավ. մեծագույն ինաստություն է տրված բնության զարգացումներում, մասնավորապես, նապատակահարմար գործունեության մեջ: Բայց որքանով արդարամիտ կլինի ստեղծագործություն համարել, ասենք, մեկ մանկիկի ծնունդը տասնյակ հազարավոր նմանների հնարավորությունների կործանման գնով: Միայն կնոջ ձկարաններում, ասում են, տրված է ավելի քան քառասուն հազար երեխա ունենալու հնարավորություն, որից, օրինակ, Դայաստանի պայմաններում իրականանում է մեկ ու կես տոկոսը: Ավելին, ստորև կհամոզվենք, որ ամեն մի նոր չի կարող հավաքնել ստեղծագործություն կոչվելու, չնայած նորը ստեղծագործության անհրաժեշտ պայմաններից մեկն է:

Նույնքան ծայրահեղություն է բովանդակում հայեցակարգն այն մասին, համաձայն որի ստեղծագործության սուրյեկտը պետք է փնտրել միայն մարդկայինում, բայց, այսպես կոչված, ընտրյալների մոտ: **Էլետարթզմ** է կոչվում այսպիսի մոտեցումը: Բնատուր լինելը քիչ է համարվել անհատների հետ կապվող նման երևույթը մեկնաբաննելու համար: Այս անգամ պոետական ներշնչանքն է աստվածատուր գորություն դիտվում: Թերևս ոչ բնության և ոչ էլ անհատների, այլ հասարակության մեջքն է, որ մասնագիտությունները բաժանվում են ստեղծագործականի և ոչ ստեղծագործականի: Իրականում բնության կողմից արդեն տրված են ապագա պրոֆեսիոնալ մտածելակերպի նախադրյալները, մասնավորապես ուղեղային ասիմետրիայում պատկերային-գեղարվեստական աշխարհընկալման և անալիտիկ-տրամարանական մտածելակերպի ծևով: Միայն պատկերավորության համար չի ասված, թե մարենատիկոսը կամ երաժիշտը ծնունդով են այդպիսիք: Իսկ պրոֆեսիոնալ մտածելակերպն արդեն ստեղծագործություն է ենթադրում: Անկախ այդ ամենից, անգամ մանկիկներն են ապացուցում մարդու ի բնե և ի ծնե ստեղծագործող լինելու փաստը, ապացուցում են իրենց երևակայության անսանծ թոփշըներով, իրենց վերջ չճանաչող «ինչու»-ներով և նույնիսկ լեզվամտածողությամբ: Բայց և այնպես, XX դարի ճապոնացի մասնագետները կարծանագրեն՝ մինչև 10 տարեկանը՝ հանճար, 15 տարեկանում՝ տաղանդ, 20 տարեկանում՝ սովորական մահկանացու:

Ստեղծագործությունը բնության մեջ տրված զարգացման շարունակությունն է հոգնորի շրջանակներում: Ստեղծագործությունը հոգնորի ինքնազարգացումն է՝ սկսած նորա անհատական դրսևորումներից մինչև ազգային կամ ուղղինալ-մշակութային միավորները:

Իբրև այդպիսին, այն տրված է մարդկային աշխատանքային գործունեության մեջ՝ որպես նրա առաջատար տարրն ու գուցե նաև ապագա ձևը:

ճանաչողության հետ զուգորդված և դրանով հանդերձ ստեղծագործունը բովանդակավորում է մարդու ինտելեկտուալ աշխարհը՝ ապահովելով նրա վերարտադրողական (ռեպրոդուկտիվ) և արարողական (պրոդուկտիվ) գործառությունները: ճանաչողական ուրոտոր օբյեկտ...սուբյեկտ հարաբերությունն է այն դեպքում, եթե ստեղծագործությունը գործ ունի սուբյեկտ...օբյեկտ հարաբերության հետ:

Սարդկային հոգևոր աշխարհին հատուկ հմացաբանական ու արժեքային գործուներն առավել պարզորոշ կերպով են արտահայտվում հոգևորի այդ երկու մակարդակների կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ բնութագրություններում: Եթե ճանաչողության պարագայում գերիշխում է իմացաբանական-տրամարանականը և միայն հասարակական երկույթների իմացաբանականը և իրեն զգացնել տայլս արժեքայինը, ապա ստեղծագործականում՝ իմացաբանական-տրամարանականը սոսկ միջոց է ծառայում նորի արարման գործում: Իսկ այդ նորը, տվյալ դեպքում՝ գործողության նպատակը, բնութագրվում է միայն և միայն արժեքային կատեգորիաներով՝ ներկայանում որպես ստեղծագործության չափանիշ: Ամեն մի նոր չէ, որ ստեղծագործություն է ենթադրում, այլ միայն այն նորը, որը նպաստում է մարդկության արագությանը: Նման մեկնաբանությամբ ակնհայտ է դարձնում ստեղծագործականի իբրև արժեքային երկույթի բարոյական էությունը. բարոյականը ևս որոշվում է մարդկային առաջընթացին ծառայելու իր կարողությամբ: Բարոյականի և ստեղծագործականի ներքին առնչություններն արդեն վկայում են, որ ստեղծագործությունն ամենահույսանիստականն է մարդկային գործունեություններից: Ուշագրավ է, որ այդ երկույթը վաղուց արձանագրվել է լեզվական ստեղծագործության մեջ. այստեղ «տաղանդավոր», «հանճարեղ» և նման այլ ածականներով բնութագրվում են բարոյական արժեք ներկայացնող նորարարությունները. չեն լինում ոչ «տաղանդավոր ավագակներ» և ոչ էլ «հանճարեղ ահաբեկիչներ»:

Ստեղծագործության հումանիստական բովանդակությունն ի սկզբանե տրված է նրա դետերմինացիայում ու մոտիվացիայում: Ապացուցված է, որ որքան նեղ է ստեղծագործող սուբյեկտի նոտիվացիոն դաշտը, նույնքան թույլ է նրա ստեղծագործական ներուժը և ընդհակառակը՝ որքան վերանձնայինը ստեղծագործական սուբյեկտում ծգություն է դեպի համամարդկայինը, այնքան բազմապատկվում է նրա կրեատիվ ներուժը: Բացառված է արվեստում, թե գիտության մեջ գլուխգործոցների ստեղծումը նեղլիկ ազգայնական դետերմինացիա-

յով կամ նույնքան լդարիկ Եսապաշտական մոտիվացիայով (հանուն տիտղոսների, նյութականի և այլնի): Վերանձնականն է ստեղծագործության հրական սուբյեկտը, իսկ վերանձնային հղեալո եղել ու մնուած է համանարդկայինց: Սուբյեկտիվորեն գիտակցվում է այդ, թե ոչ, բնության նկատմամբ մարդու հաղթանակի նշանաբանով է ծնունդ առել գիտությունը իրեւ համամարդկային արժեք և ոչ թե նյուտոնների ու ենշտեյնների անձնական կամ ազգային փառասիրական մղումներով: Համամարդկային ես-ն է խորհում, տենչում ու տառապում որքան փիլիսոփայական սուբյեկտում, նույնքան էլ քնարական երգարվեստում: Բարոյական աղքատությամբ հանդերձ կրեատիվ ամուլտրյունն է համակում այն ամենը, ինչ մարդուն մղում է մարդու դեմ: Գուցե և դրանով են բացատրվում մշտապես քաղաքական մտածողության հետ կապվող բարոյականի պակասը և կրեատիվ աղքատությունը, թերևս ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ քաղաքական գործիչները «բնականոն ծնունդ» չեն ապրում, չունեն մանկություն, չունեն պատանեկություն...»

Իրեւ մարդկության հոգևոր աշխարհի արագատար գործոն՝ ստեղծագործության թերումով է հնարավոր դառնում ըստ արժանվույն գնահատել մարդու հոգևոր ողջ հարստությունը, մասնավորապես, վերահնաստավորել ենթագիտակցականի կրեատիվ ներուժը և ինտուիցիայի հնտեգրատիվ տեղն ու դերը՝ որպես կամուրջ մարդու պատկերային ու դիսկուրսիվ մտածողության, ինչպես նաև գիտակցականի ու ենթագիտականի միջու։\* Հոգևոր աշխարհի այդ բաղադրատարերն են հնարավոր դարձնում եապես տարբերակել մարդկային ինտելեկտը նրա արհեստական տարբերակից թեկուզ այն պատճառով, որ ոչ ինտուիտիվը և ոչ էլ ենթագիտակցականը չեն տրվում մերենայական նմանարկնաման: Դրանք զուտ մարդկային գորություններ են: Արիեստական ինտելեկտի ստեղծագործական կարողությունները սահմանափակվում են միայն իմացաքանական-տրամադրանականի ինքնազարգացման շրջանակներում այն ամենի զարգացմանը, ինչ տրվում է ալգորիթմացման ու ծրագրավորման: Արժեքայինը դրւու է մնում նրա կարողության սահմաններից և այդ այն դեպքում, եթե ստեղծագործությունն, ամենից առաջ, տրվում է արժեքային (նպատակային) դետերմինացիայի ու մոտիվացիայի կամ արժեքային երևույթ է գերազանցապես: Այդ իսկ պատճառով ստեղծագործությունն առավելապես օգտ-

\* Արձանագրված օրինաշափություն է, որ իմաստիցիան շատ ավելի նշանակալից դեր է կատարում կանանց ու երեխանների աշխարհընկարումներում: Թերևս դա պայմանավորված է մարդկային այս միավորմերի՝ մեական ներյաշնակությանն ավելի մտտ զտնվելու գործոնով, գուցե նաև՝ զարաւիրական նաևալության առումին ուղղացնած դիրով, որ նայմն է, ուացիանալ մտածությամբ շատ ծանրաբնամված չինելու հանգամանքով:

վում է այլակերպ (դիվերգենտ) մտածողության ծառայություններից, մինչեւ ճանաչողության համար նախընտրելի է նույնակերպ (կոնվերգենտ) մտածողությունը, քայլ առ քայլ բնության հետքերով ընթացող մտածողությունը։ Այդ պատճառով է, որ արհեստական ինտելեկտի հնարավորությունները շատ ավելի գորեղ են ճանաչողության ասպառեցում և շար ավելի համեստ՝ ստեղծագործականում։

Այս ամենը հիմք է տալիս պնդելու, որ ստեղծագործությունն ամենաճարդկային կարողությունն է մարդկայինում, մարդկայինի ամենաամբողջական (ինտեգրատիվ) դրսւորումը, գուցե և մարդու, իբրև անհատի ու մարդկության ապագա կառության եղանակը։<sup>3</sup>

---

3 Ստեղծագործականի կառուցվածքային բնութագրությամ և ֆունկցիոնալ հնարավորությունների մասին ակնյի մանրամասն տեսն Հարաբյան Հր.Գ. Փիլիսոփայությունը ստեղծագործությամ զաղտմիքների որոնումներում, Երևան, 2002:

## ԳԼ. VII. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՂԱՍՄՐԱԿԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ԻՄԱՍՏՎԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

### § 1. Գաղափար հասարակության մասին

Վերը զարգացվող հայեցակարգից ակնհայտ դարձավ, որ փիլիսոփայությունը ամենից առաջ աշխարհայացք է: Իրեւ այդպիսին այն արդյունք է մարդկային երգերանական այն հզոր պահանջե, թե ինչ է իրենից ներկայացնում մարդուն տրված այս աշխարհը և, ամենից առաջ, ինչ հարաբերության մեջ են գտնվում նրա ամենահիմնարար բաղադրատարրերը՝ օքելութեմ և սուբյեկտիվը: Օքելութիվի սահմաններն ու կարգավիճակն ակնհայտ են՝ մարդուց դուրս տրված աշխարհը՝ բնության թե օքելութիվացված մարդկային բնության ծերով: Հատ ավելի անորոշ են սուբյեկտիվի սահմանները և, առավել ևս, բազմակերպ սուբյեկտային միավորների գործառնական (ֆունկցիոնալ) բնութագրությունները: Ասել, թե սուբյեկտը մարդն է առհասարակ, դա կնշանակի ոչինչ չասել սուբյեկտի մասին՝ իրեւ աշխարհայացքային կատեգորիայի: Մարդ հասկացությունը որքան հասարակական, նույնան և կենսարանական տարատեսակի նշանակություն ունի: Իրեւ այդպիսին՝ այն առավելապես ընդհանուր մարդաբանական (անտրոպոլոգիական) կատեգորիա է: Միայն կենսաբանականից տարանջատելու պարագայում է, որ մարդը կոնկրետանում է իր սուբյեկտային դրակոնորումներում՝ սկսած անհատից, սոցիալական, ազգային-երնիկական, մշակութային թե մեկ այլ տեղայնական միավորներից, մինչև հասարակությունը որպես մարդկային, գուցե նույնիսկ համամարդկային սուբյեկտային միավոր: Մարդկային հասարակական միավորը կարող է ունենալ սոցիալական, ինչպես նաև քաղաքական ոլորտ կամ կառուցվածք, ազգային-երնիկական կամ մշակութային նկարագիր և նման այլ տեղայնական նշանակություն ունեցող հատկություններ: Մարդը ոչ այնքան սոցիալական, քաղաքական, մշակութային կամ ազգային հատկություններով բնութագրվող էակ է, որքան հասարակական կենդանի է: Մնացած բոլոր բնութագրություններն ածանցվում են ամենաելակետայինից՝ հասարակականից: Նշնարտությունից խոտորում է մարդուն, առաջին հերթին, սոցիալ-դասակարգային (գոթիկ սոցիոլոգիզմ) կամ ազգային թե մշակութային յուրօրինակություններով բնութագրելը (ռասիզմ, ազգայնանոլություն, մշակութային արմատականություն): Նման տկար մտամոլորդություն է բովանդակում նաև մեր ոչ այնքան հեռավոր անցյալում քամահրվող պնդումն այն մասին, թե մենք նախ հայ ենք, հետո միայն... մարդ: Իսկ մեր օրերի մահմեդական

արմատականությունն ակնհայտ դարձեց, որ միշտ և ամենուր սոցիալականը չէ հասարակության վճռորոշ կարուցվածքային միավորը: Գլոբալիստական գործընթացների ուղեկիցը դարձած ազգային-էրնիկական վերածնունդը յուրովի վերածնեց մշակութային ոլորտն իրև հասարակական կյանքի ոչ պակաս առաջատար գործոն:

Սոցիոլոգներին բողնենք հասարակական կյանքի սոցիալական ոլորտի հիմնահարցերը, քաղաքագետներին՝ սոցիալականի քաղաքական մակաշերտի, իսկ մշակութաբաններին՝ այժմ արդեն մասամբ իռացիոնալ հարթություն տեղափոխված մշակութային արյունալից բախումների հոգսերը:

Իրևս աշխարհայացքային համակարգ, փիլիսոփայությունը գործ ունի հասարակության որպես անբողական սուբյեկտային միավորի, ինչպես նաև հասարակության կարուցվածքային այն քաղաքաբանաբերի հետ, որոնք կարող են այս կամ այն չափով սուբյեկտային նշանակություն ունենալ մարդկության աշխարհայացքային կողմնորոշումներում:

Դիշեցնենք, որ ինքան էլ փիլիսոփայությունը գործ ունենա համընդհանուրի հետ, թեկուզ և իր կիրառական ուղղվածության շրջանակներում, սոցիալական, ազգային-էրնիկական կամ մեկ այլ մարդաբանական բնութագրություններում որոշակի կոմներեսություն է առերտում: Իսկ հասարակականի, ասենք, ազգային կամ մշակութային յուրօինակությունը, ինչպես և ամեն մի տեղայնացում, որոշակի հարստացում է ենթադրում իր իսկ փիլիսոփայության համար:

Օբյեկտիվ աշխարհի հակոտնյայի դերում սուբյեկտային այսպիսի հիերարխիայում և իրևս այդ հիերարխիայի քարձրագույն դրսևորման կարգավիճակով է հասարակությունը ներկայանում որպես փիլիսոփայական իմաստավորման առարկա:

Փորձենք հետամուտ լինել այդ վերկենսաբանական կամ հասարակական կոչված աշխարհի կազմավորման և, հատկապես, ժամանակակից պայմաններում բավականին դրամատիկ տեսք ընդունած զարգացման օրինաչափություններին:

## § 2. Հասարակության կազմավորման բնական հիմքերն ու գարգացման օրինաչափությունները (մեթոդաբանական տեսանկյուն)

Գիտությունը նյութական աշխարհի էվոլյուցիայում արձանագրում է երկու արմատական կարգի հեղաբեկում՝ անցումն անկենդան նյութից բուսական ու կենդանական աշխարհին և կենդանական աշխար-

հից՝ մարդու կազմավորմանը, որը նույնն է բնությունից հասարակական կյանքի առաջացումը: Առաջին հեղարեկման պարագայում ակնհայտ է անկենդան և կենդանի նյութի սուբստանցիոնալ ընդհանությունը. կառուցվածքային միևնույն կարգի միավորներով են բնութագրվում և մեկը, և մյուսը: Ըստ եռաթյան բնությունն իր զարգացման ներքին հնարավորություններն է իրականացրել բուսական ու կենդանական աշխարհի կազմավորումներում: Գուցե և դրանով է պայմանավորված բնության՝ իբրև ամբողջության, ներդաշնակ կառուցվածքն ու նույնքան անխօնվ հնքնազարգացման ու ինքնակարգավորման կարողությունը: Դամենայն դեպս, մինչև մարդու առաջանալը բնության զարգացումներն իր իսկ՝ բնության համար որևէ կարգի սպառնալիք չէ՝ ին ներկայացնում:

Ավելի քան հինգ միլիարդ տարի է հաշվվում մեր Երկիր մոլորակի գոյությունը: Երեք միլիարդ տարի առաջ են կազմավորվել առաջին պարզունակ կենդանի օրգանիզմները: Շուրջ մեկ միլիարդ տարի է, ինչ բազմաթից օրգանիզմների առաջացումով սկիզբ է դրվել բուսական ու կենդանական ապրելակերպի տարրերություններին: Երկիր մոլորակն անթափոն գործառան դարձավ անօրգանական ու օրգանական ամենաբարդ նյութերի, այդ թվում նաև՝ մարդու արարման համար: Խախտվեց միլիարդավոր տարիներով հաստատված բնության ներդաշնակ զարգացումը մարդու կամ հասարակական կյանքի առաջացումով: Տիեզերական չափումների համար մեկ ակնթարթ էլ չի հաշվում իհսուն հազար տարվա պատմություն ունեցող մարդկային քաղաքակրթությունը: Իսկ այսօր արդեն լուրջ քննության առարկա է դարձել այն հարցը, թե մարդկային գործունեության հետևանքով ծնունդ առաջ աշխարհակործան վտանգներից որ մեկն առաջինը կսպառնա կյանքի գոյությանը Երկրի վրա՝ էկոլոգիակա՞նը, ջերմամիջուկային պատերա՞զմը, թե՝ մեկ այլ ուրիշը: Ի՞նչը փոխվեց բնության զարգացման ռիթմում: Գուշե «ջունգլիների օրենքը» առավել մեծ չափով է զարգացում ապահովում (ասել է, թե առավել «բարոյական» է), քան թե հասարակական կյանքը կարգավորող օրենքները, կամ գուցե մարդը շատ ավելի է «տքնել» բնության գաղտնիքները բացահայտելու վրա, քան թե զբաղվել է սեփական բնության ինաստավորումներով:

Վերը մարդու՝ իբրև կենսաբանական էակի, առաջացմանը վերաբերող գործնթացներում ակնհայտ դարձավ կենսաբանական աշխարհի բնականոն էվոլյուցիայով մարդու կառուցվածքային հատկությունների կազմավորման օրինաչափ բնույթը: Սեկը մյուսին հաջորդեցին «պակասող օղակների» հայտնաբերումները: Մշտապես անսխալական գտնված բնությունը, թվում է, սխալ չգործեց նաև մարդու արարման հարցում: «Բնության սխալը» չէ մարդը գոնե կենսաբանա-

կան իմաստով: Ավելին, Դարվինը փորձեց հատուկ ուսումնասիրություններով ապացուցել, որ մարդը ոչ միայն կենսաբանական-անտրոպոլոգիական տեսակետից է հարազատ մնացել կենդանական աշխարհին, այլև իր սոցիալ-հասարակական բնութագրություններում հեռուն չի գնացել բնական դետերմինացիայից: Նրա համոզմունքով՝ մարդկային էնոցիոնալ աշխարհի ամենանուրբ չափանիշներից մեկը՝ գեղեցիկի գգացումն անգամ օտար չէ կենդանիներին, այլ կերպ ինչպես բացատրել, ասենք, թոշունների գարմանահրաշ գույները և նույնագան բազմերանգ երգարվեստը: Բնությունը չի ստեղծում և ոչ մի արժեք, որն իր սպառողը չունենա: Առավել նշանակալից է, որ այս ամենն առնչվում է կենդանի օրգանիզմների բազմացման կամ «սիրո ծարավի» հետ:

Դետագայում եթողոգները՝ կենդանական վարքի գիտակները, արձանագրեցին, որ կենսաբանական ընդհանրություններին գործակեռ կենդանական աշխարհին ինչ-որ չափով հատուկ են նաև տիպիկ մարդկային համարվող այնպիսի հատկություններ, ինչպիսիք են հասարակական ապրելակերպը՝ հոտերն ու երամները բարձրակարգ կենդանիների մոտ, ընդհուած մինչև սեռերի միջև հարաբերությունների կարգավորումն ընտանիք հիշեցնող բոլոր «կանոններով», ինչպես «մենամուսնության» ծևով (առավելապես գիշատիչ կենդանիների մոտ), այնպես էլ «խմբամուսնության», «բազմայրության» կամ «բազմակնության» եղանակներով:

Առավել «մարդկերպ» է թվում «սոցիալական» բնագդ կոչվածը մեղուների և այլ միջատների մոտ:

Չատ ավելի ուշագրավ է նույնիսկ մարդկային-հասարակականի համար ամենամարդկայինի ու ամենահասարակականի բարոյականի արմատների առկայությունը կենդանական աշխարհում: Կաղուց արդեն «կենդանական եռոխոմի» կողքին արձանագրվել է նաև այտրութամբ գոյությունը, երբ կենդանական վարժունքներն իրականացվում են ոչ միայն սեփական, այլև այլ կենդանիների հետաքրքրություններով, ինչպիսիք են, օրինակ, ինքնասպանությանը հասցնող երևույթները թոշունների մոտ հանուն իրենց ծագուկների: Դարվինյան «գոյության պայքարը» տեղիք է տալիս նույնքան դարվինյան համարվող, այս անգամ արդեն բավականին «մարդկայնացված» «քնական ընտրության» գաղափարին:

Բնության և հասարակական կյանքի ընդհանրություններին վերաբերող նման կարգի նորագույն ուսումնասիրություններով են ծնունդ առել նույնքան ինտեգրատիվ ու էկզոտիկ բնույթի մի շարք գիտություններ, ընդհուած մինչև «քիութիկան» ու «քիուսթիկան»: Երբեմն խոսք է գնում անգամ բնական զարգացումներում նպատակային կար-

զի գործոնների առկայության և արիստոտելյան էնտելեկիայի կամ թելեոլոգիայի գաղափարի վերահիմաստավորումների մասին:

Կենդանական և մարդկային ապրելակերպի ընդհանրություններին վերաբերող նման հին ու նոր պատկերացումները նշտապես գայթակուի են գտնվել մարդկության զարգացման օրինաչափությունները քնական հիմքերով բացատրելու համար:

Թերևս բացի միջնադարից, քաղաքակրթության զարգացման բոլոր փուլերում բնությունը ոչ միայն օրրան է դիտվել հասարակական կյանքի կազմավորման համար, այլև լուրջորինակ չափանիշ ու մեթոդաբանական մեկնակետ է ծառայել մարդկայինի բոլոր զարգացումներուն: Դիմ հույնները հմայվել են բնության ներդաշնակությամբ և ամենուր հորդորել են համանմանվել բնությանը՝ իրու արդարամտության չափանիշի: Այսօր էլ հազիվ թե գտնվի Երկրի վրա որևէ լեզու, որում ամրագրված չլինի «բնական է» արտահայտությունը որպես բնությանը դեկավարվելու հրամայական և առհասարակ իրու հոմանիշ օրինաչափականի համար: Իսկ հասարակական կյանքի իմաստավորումներին վերաբերող առաջին տեսությունները գերազանցապես ապավիճել են բնությանը՝ այստեղ փնտրելով վերբնական՝ մարդկային համարվող հարաբերությունների կազմավորման ու զարգացման գաղտնիքները:

Նման կարգի ամենատիպական տեսություններից է «աշխարհագույն ռարող ստցիլոգիալըմ» (Մոնտեսքո, Տյուրգոն և ուրիշները), համաձայն որի աշխարհագրական միջավայրը, հատկապես կլիմայական պայմաններն են հիմք ծառայում հասարակության կառուցվածքային միավորների կազմավորման ու զարգացման օրինաչափությունների և նույնիսկ մարդկային բարերի ու սովորույթների կամ պետական միավորների քաղաքական կողմնորոշումների ծևավորման համար: Դասարակական կյանքի կազմավորումն ու զարգացումը բնական պայմաններից նաև աշխարհագույն դետեռմինիզմ անվան տակ, որի համար, թվում է, մեծ հիմնավորումներ չեն պահանջվում, առավել ևս երբ խոսքը վերաբերում է մարդկության զարգացման նախնական փուլերին: Դայտնի է, որ առաջին մեծ քաղաքակրթությունները ծևավորվել են Դիմ Դնդկաստանում, Չինաստանում, Եգիպտոսում, Միջագետքում մեծ գետերի մերձակայքում, մեղմ կլիմայական պայմաններում:

Անշուշտ, այս ամենը տեսական մտածողության համար զգալի առաջընթաց էր հասարակական կյանքի մեկնաբանության ապագահականացման և մարդկայինի զարգացման օրինաչափությունները ռացիոնալ հիմքերի վրա տեղափոխելու ինաստով:

Բնապաշտական (նատուրալիստական) նման հայեցակարգը դրա-

կանորեն կարելի է բնութագրել նաև այն իմաստվ, որ այսօր էլ բնական պայմանները, նաև նավորապես ընդերջի հարուստ կամ աղքատ լինելը դեռ շարունակում են որոշակի գործոն մնալ երկրների հասարակական զարգացումներում:

Բայց և այնպես, բնությունը մշտապես եղել և շարունակում է մնալ իրու արտաքին, հետևաբար նաև ոչ վճռորոշ դետերմինանտ հասարակական կյանքի զարգացման համար:

Դասարակության համար նույնքան բնապաշտական ըմբռնման փորձեր էին նաև Դարվինի տեսության ազդեցությամբ ստեղծված սոցիալ-ռարևմիզմը (Դ.Սպենսեր), իսկ ավելի ուշ՝ նաև ֆրոյդիստական մարդարանական մոտիվներով ստեղծված նոր ֆրոյդիստական կարգի սոցիոլոգիական ուսմունքները (Կ.Գ. Յունգ, Է.Ֆրոյդ):

Ուշագրավ է, որ բնությունից հասարակական կյանքի տարրերակման, իբրև ինքնարավ, սեփական օրենքներով դեկավարվող երևույթի մասին տեսական պատկերացումները մշակվել են ոչ միայն բուն սոցիալական երևույթների ուսումնասիրության եղանակով, այլ նաև փիլիսոփայական-մեթոդաբանական որոնումների թերումով: Առավելապես նոր կանոնականներ Վիլդենբանդի և Ոիկերտի հետ է կապվում այն տեսական համոզմունքի մշակումը, որ եթե բնությունն ու հասարակությունը ենթարկվում են եապես տարրեր օրիանաչափությունների, հետևաբար և պետք է ուսումնասիրվեն մեթոդաբանական նույնքան տարրեր եղանակներով: Եթե վերանանք տակավին Ի.Կանտից եկող պատմափիլիսոփայական կարգի մեկնաբանություններից, քննարկվող պրոբլեմի եռթյունը հանգում է այն բանին, որ բնությունը դեկավարվում է անհրաժեշտ - անփոփոխ ու ունիվերսալ օրենքներով, այն դեպքում, եթե հասարակական կյանքում կամ մշակութային դաշտում գործ ունենք որոշակի նպատակ հետապնդող և, այդ իսկ պատճառով, մշտապես փոփոխական մարդկային գործունեության հետ: Եթե փորձենք այդ ամենը ներկայացնել ժամանակակից տեսական մտածողության լեզվով, ապա կստացվի, որ բնության և հասարակական կյանքի գոյաբանական տարրերությունները հանգում են նրանց խորքային դետերմինիստական տարրերություններին, ընդ որում բնական օրինաչափություններում գործում է գենետիկ դետերմինացիան, իսկ հասարակական կյանքում նպատակային դետերմինացիան: Առաջինը բնականոն, օքելեկտիվ ու անհրաժեշտ օրիանաչափություններով դեկավարվող աշխարհին է, երկրորդում դրության տերն են մարդկային մշտապես հարավիոփոխ նպատակները, շահերն ու հետաքրքրությունները, այլ կերպ ասած՝ սուրեկտիվ գործունեություն:

Սա ժամանակին բավականին մեծ տարածում ունեցող մեխանիստական ու առաջիտիվիստական մեթոդաբանական կողմնորոշումներից

(իիշենք Օ.Կոնտի «սոցիալական ֆիզիկան») հասարակական երևությունների ուսումնասիրության տարանջատման վճռորոշ սկիզբը դարձավ և, որն ավելի նշանակալից է, բնական ու հասարակական երևությունների վերահմաստավորման այս հենքի վրա ծնունդ առավ աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման մի նոր բնագավառ, որը հենց նոր կանոնականների կողմից կոչվեց արժեքաբանություն (արսեղողիա): Սուրբեկտի և օրյեկտի հարաբերակցության ավանդական փիլիսոփայական-իմացարանական պրոբլեմատիկան հարստացվեց նոյնքան փիլիսոփայական մի նոր մոտեցումով, որտեղ փոխակերպվում է սուրբեկտի տեղը ու դերը աշխարհի փիլիսոփայական յուրացումներում, իսկ հասարակությունը ծերոք է բերում գիտական-մեթոդաբանական ուսումնասիրությունների մի նոր օրյեկտի կարգավիճակ, իրուն փիլիսոփայական հետաքրքրությունների յուրօրինակ ասպարեզ:

Որքան էլ նապիրիկ, տեսական ու մեթոդաբանական հիմնավորում փնտրվի բնության ու հասարակության սոցիալաբանությունների համար, նոյնքան նապիրիկ ու ակնհայտ փաստական հիմնավորում ունի պնդումն այն մասին, որ մարդը միաժամանակ և գուցե առավել մեծ չափով, երջանկություն ունի առաջնորդվելու երկրի շրջանակներում գործող երկու կարգի արժեքներով՝ լինելով ինչպես բնական, այնպես էլ հասարակական եակ: Բոլորովին վերջերս է ամերիկյան գիտնական Է.Ուիլսոնին կողմից ստեղծվել գիտության նորագույն բնագավառներից մեկը՝ «սոցիութենասարանություն»: Այն Վերաբերում է որքան կենսաբանական աշխարհում սոցիալական բնույթի երևությունների ուսումնասիրություններին, նոյնքան հասարակությունում բնական օրիաչափությունների իմաստավորումներին: Եթե ժամանակակից գենետիկան վկայում է, որ մարդ-արարածն իր մեջ կրում է բոլոր նախկին հանգուցյալներին, նույնիսկ առհասարակ բնությանը վերաբերող ինֆորմացիան, եթե մարդկային տարբերություններում ոչ թիշ չափով առկա են պարզապես բնական ժագում ունեցող տարբերություններ (լեմիկական, ռասայական, սեռային, հասակային), եթե մարդու սոցիալական վարքագիծը դետերմինավորված է գենետիկական գործուններով, եթե բարոյականն անգամ ժառանգված է համարվում արդեն կենդանական աշխարհում տրված տեսակների փոխադարձ օգնության բնագային համակարգից և եթե միոխօնությունը առավել կարևոր գործոն է ներկայանում կենդանական աշխարհի էվոլյուցիայում, քան թե գոյության համար մղվող պայքարը, այսքանով հանդերձ գուցե մասամբ անհասկանալի չի՝ մնա, արդյոք, միայն հասարակական, առավել ևս սոցիալական եակ պատկերացված մարդկայինը:

Նման ընդհանրություններով հանդերձ, եապես տարբեր են բնականի և հասարակականի «նպատակները» ոչ միայն առհասարակ համա-

Երկրային մասշտաբներով, երբեմն նաև մարդկային անհատական մակարդակում: Բնության բոլոր հնարավիր զարգացումներում «նպատակը» միակն է՝ առավելագույն կայունություն: Կենսունակություն և ներդաշնակություն կամ ինչպես սիներգետիկական մեթոդաբանության տեսանկյունով կասվեր՝ «կայուն անհավասարակշռություն» (չտօյաժամանակակից ապահովել բոլոր էակների համար): Նման «հոգսերի ամենաանհրաժեշտ պայմանը բազմազանությունն է: Բնության համար բնության մեջ ավելորդ ոչինչ չկա: Բնությունը ոչինչ ավելորդ չի ստեղծում:

Մարդու նպատակը նույնպես միակն է, բայց բոլորովին մեկ այլ միակը՝ մարսիմալ արդյունավետություն (քրուգտակություն)՝ որին հասնելու համար ոչնչացման է դատապարտվում այն ամենը, ինչը կարող է խոչընդոտել այդ արդյունավետությանը, լինեն դրանք «գյուղատնտեսական վնասատուներ» կոչվածները, թե «գիշատիչն» առհասարակ: Այստեղ բնական էվոլյուցիայի բազմակերպության փոխարեն նախապատվություն է ստանում միակերպությունը: Իբրև կառավարման առավել մատչելի եղանակ: Նման պայմաններում, բնականաբար, իր ստեղծաբառագ ուժը կորցնում է բնության ներդաշնակ զարգացման ամենազորեղ մեխանիզմը դիտվող «գիշատիչ-զոհ» համակարգը:

Տեսաբանները կասեին, որ բնության և հասարակության հարաբերություններում նույնքան դժվար է տարբերակել արարողը և արարվող՝ սուրբեկուն ու օրյեկտը, որքան քվանտային մեխանիկայում: Այս ակնարկն արդեն վկայում է այն մասին, որ այսօր էլ բնագիտական ուսումնասիրություններին խորթ չէ մեթոդաբանական օգնության ձեռք պարզել հումանիտարներին:

Բայց և այնպես, հասարակական կյանքը ունի իր ուրույն կառուցվածքը և նույնքան յուրակերպ զարգացման օրինաչափությունները: Որքան էլ ընդգծվեն դրանց ընդհանրությունները և հիմնավորվի զաղափարն այն մասին, որ սուրբեկութիվ հայտարարված մարդկային շահերն ու հետաքրքրությունները նույնպես դետերմինավորված են օրյեկտիվ օրինաչափություններով և առաջնորդվում են դրանցով, կամ որքան էլ հակառպի մարդկային գիտակցական գործունեությունը բնության «կույր ուժերին», և որքանով էլ հավաստվի, որ բնությունը շատ ավելի կարգավորված համակարգ է, քան հասարակական կյանքը. բոլոր դեպքերում և բոլոր այդ ծշմարտությունների մեջ ամենածշմարիտն է մնում անդումն այն մասին, որ քննությունն է ստեղծել մարդուն. ստեղծել է իր նպանությամբ և իր տեսքով, ստեղծել է իբրև իր մնացած արարածների մեջ ամենաարարողն ու ամենազորեղը, որը ոչ միայն իր զարգացումներում է գերազանցել մնացած բոլոր արարածներին, այլև, ինչ-որ տեղ, իրեն իսկ բնությանը, վերափոխել է վերջինիս

տեսքը, ստեղծել երկրորդ բնություն, իրականացրել նրա մեջ տրված, բայց դեռ չիրականացված հնարավորությունները: Գուցե՞ երբեմն բնության հետքերով ընթանալու փոխարեն բնության դեմ է ծառացել մարդն իր արարումներում կամ բնությունն է անպատրաստ գտնվել իր զարգացումների մեջ ներառելու այդ վաղաժին կազմավորումները:

Դուսանք, որ այս դեպքում միևնույն բնության կուլույցիայի սկզբունքով ինքը՝ մարդը նեցուկ կղանա մայր բնությանը: Դիշեմք, որ առայսօր որքան նարդը ստեղծել է կործանման գործիք, նոյնքան և ստեղծել է նրան հակագեղելու միջոց: Փորձենք ապավինել իր իսկ բնության կողմից մարդուն տրված **բանականության** գորությանը, իսկ հասարակական կյանքի զարգացման օրինաչափությունները փնտրենք ամենից առաջ իր ներքին ոլորտներում հասարակական կյանքում, նրա կառուցվածքային տարրերի համաչափ թե ոչ այնքան համաչափ զարգացումներում:

### § 3. Հասարակության կառուցվածքային ոլորտները և նրանց դերը մարդկային զարգացումներում

Հասարակական կյանքի **վեհելավայական** իմաստավորումն առաջնակարգ աշխարհայացքային նշանակություն է ստանում արդեն այն իմաստով, որ այստեղ ամեն մի աշխարհայացքի առանցքը կազմող օբյեկտ-սուրբեկտ հարաբերությունն էապես տարրերվում է մինչև այժմ մեզ հայտնի նման կարգի հարաբերություններից, մասնավորապես, բնություն-մարդ հարաբերությունից: Այստեղ օրյեկտը հենց իր իսկ՝ մարդու գործունեությամբ ստեղծված սոցիալ-մշակութային արժեքներն են, օբյեկտիվացված սուրբեկտիվը՝ մարդկային միտքն ու հուզաշխարհը, ամենաանհատականացված շահերն ու հետաքրքրությունները, որոնց իրենց հերթին ծեռք են բերում շատ ավելի անմիջական ու շատ ավելի զորեղ մարդարար (անտրոպոգեն) նշանակություն, քան կարող է հավակնել բնական ցանկացած մարդարար գործոնը: Մարդու առավել մեծ չափով է հասարակական կեցության արդյունք, քան թե բնությամբ ստեղծված էակ, մարդն առաջնորդվում է ոչ պակաս չափով հոգևոր կարգի գործուներով, քան նյութական կամ առարկայական հարաբերություններով, միով բանիվ՝ **մարդու շատ ավելի մշակութային "ծրագրավորմամբ"** է առաջնորդվում, քան թե բնական կամ կենսաբանական ծրագրավորումներով: Այլ կերպ ասած՝ հասարակական կյանքում մարդը շատ ավելի ինքնարարնամբ է զրադված, քան թե սուսկ օբյեկտիվացմում է իր սուրբեկտիվ աշխարհը: Առավելապես օբյեկտիվի ու սուրբեկտիվի հարաբերակցության նման բարդույթներով է

պայմանավորված հասարակական կյանքն իրևս փիլիսոփայական խորհրդածությունների առարկա:

Փիլիսոփայական մոտեցման պարագայում ամենից առաջ այդ տեսանկյունով են տարբերակվում հասարակության կառուցվածքային միավորները և այդ տեսանկյունով է իմաստավորվում նրանց դերը մարդկային-հասարակական օարգացումներում:

Օբյեկտիվի ու սուբյեկտիվի նմանօրինակ հեղիեղուկ դարձած հարաբերություններում, թերևս, ամենաօբյեկտիվը հասարակական կյանքի այն ոլորտն է, որը կոչվում է մոտեսական հարաբերություններ՝ մարդկանց հարաբերություններն իրենց իսկ կենսագոյության նյութական բարիքներ արտադրելու գործում: Տնտեսական հարաբերություններում ելակետայինն արտադրության միջոցների նկատմամբ սեփականատիրական հարաբերություններն են, որոնք իրենց հերթին պայմանավորում են ստացված արդյունքների ըաշխանան հարաբերությունները և հասարակական արտադրության կազմակերպման զանազանակերպ ձևերը:

Առավելապես մոտեսական հարաբերությունների ուրոտի շնորհիվ է հասարակական կյանքի զարգացումն ստանում օգենեկուվ և օգինաշահ տեսք: Ինչպես կասեր հասարակական կյանքի այդ ոլորտի կառուցվածքային վերլուծության և նրա տեղի ու դերի ինաստավորման հեղինակը՝ գերմանացի մեծ մտածող Կ. Մարքսը, այդ հատկությունների շնորհիվ է հասարակական կյանքի զարգացումը ներկայանում իրևս ընապատմական պրոցես, որպես հասարակական կյանքի նույնականացուական մատերիալի կարգավիճակ:

Առավելապես այդ ոլորտի բերումով է, որ հասարակական կյանքը ծեռք է բերում գիտական ուսումնասիրության հաստատում օբյեկտի նշանակություն, իսկ հասարակագիտությունը ստանում է շատ թե քիչ ճշգրիտ գիտության ստատուս, առնվազն՝ ամենաճշգրիտը հասարակության մասին գիտությունների շարքում: Այստեղ է, գուցե մասամբ նաև երևութականի մակարդակում, տպագորություն ստեղծվում, որ մարդկային առօրեական կամ անցողիկ շահերն ու հետաքրքրությունները չեն, որ որոշում են սոցիալ-հասարակական եղելությունների ընթացքը, այլ մարդկանց գիտակացությունից անկանությունը գործող տնտեսական օրինաչափությունները: Այլ կերպ՝ առնվազն դժվար կլիներ բացատրել գիտակացությամբ օժտված մարդկության Վարչագիր պայմաններուն, ասենք, պարբերաբար տեղի ունեցող տնտեսական ճգնաժամերի երևույթը:

Տնտեսականի հենքի վրա են բարձրանում հասարակական կյանքի կառուցվածքային ոլորտներից նույնքան ֆունկցիոնալ ակտիվություն ունեցող սոցիալական ու քաղաքական ոլորտները:

Արտադրության միջոցների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով կամ, որ նույն է, սեփականատիրական հարաբերություններով է պայմանավորված հասարակության սուրբեկտային ոլորտի ամենաարմատական տրոհումը որոշակի սոցիալական միավորների՝ դասակարգերի ու խավերի: Դասարակական կյանքում գոյություն ունեցող բոլոր հարաբերությունների մեջ սեփականատիրական հարաբերություններն են առավել ելակետային նշանակություն ստանում նյութական բարիքների բաշխման հարաբերությունները կարգավորելու, դրանով իսկ՝ տարորշելու սոցիալական միավորների պահպաժքն ու ապրելակերպը հասարակության ֆունցիոնալ զարգացումներում:

Նախնադարյան համայնական հասարակարգի քայլայումից և սեփականատիրական նոր հարաբերությունների (մասնավոր, կոլեկտիվ, պետական, բայց ոչ երբեք համաժողովրդական դարձած) կազմավորումից ի վեր սոցիալական կառուցվածքային տարրն է առաջատար գտնվել մարդկության զարգացման մայրություններում: Ամենից առաջ նրանով են պայմանավորվել մարդկության և՝ առաջընթաց շարժումները, և՝ մարդկայինը մարդկայինի դեմ ծառացնելու զանազանակերպ տարատեսակներն ու կատակիզմները: Այսպես հասարակական կյանքի սուրբեկտային զարգացումներում մարդկության առաջընթացի ծանրության կենտրոնն ազգային-էթնիկական ու մշակութային նակարդակներից տեղափոխվեց հասարակության սոցիալական կառուցվածքային հարթության վրա, իսկ դասակարգային պայքարը դիտարկվեց իբրև հասարակական կյանքի առաջընթացի շարժափոկերի մեջ ամենաառանցքայինը: Տպավորություն ստեղծվեց, որ հասարակության սոցիալական կառուցվածքի նման նկարագիրը եթե ոչ միակ, գոնե եղածների մեջ ամենաանբողջական պատկերացումն է հասարակության մասին:

Դասարակական կյանքի հետագա զարգացումներում սպասարկական ոլորտի աննախադեպ ընդայնումը, արտադրական պրոցեսի հախուռն ինտելեկտուալացման ու դրա հետևանքով՝ արժեքի աշխատանքային տեսությունն արժեքի ինֆորմատիվ տեսությանը փոխարինելու փորձերը (Ե.Մասուլա) և հատկապես գլորալացման գործընթացների հետ առնչվող մշակութային գործոնի յուրովի վերածնունդը ժամանակակից մարդկային զարգացումներում բավականին հարաբերական դարձրին հասարակության ավանդական սոցիալական-կառուցվածքային միավորների սահմանները:

Այդքանով հանդերձ, հասարակական կյանքի սոցիալական կառուցվածքի ամենահանրածանոթ ասպարեզը շարունակեց մնալ քառարական ոլորտը՝ մարդկության ստեղծած ռաժերնայ արժեքների մեջ պատմականորեն ամենաանբարոյական ճանաչվածը, կրեատիվ տե-

սակետից ամենաաղքատիկը, հասարակական արժեքներով մանիպուլյացիաներուն ամենաճկունը, որը, այսպես կոչված, անցման շրջանի հասարակական կառույցներուն հավակնում է լինել ամենաակտիվ սուբյեկտային միավորը:

Նման միտումներն են հատկանշականը մեր օրերի Դայաստան երկրի քաղաքական համարվող հարաբերություններուն. որպես կանոն, սոցիալական կամ մշակութային հողից գուրկ, այդ իսկ պատճառով պարզապես անձնավորման չափ սուբյեկտիվացված քաղաքական կոչվող միավորների առատություն, որը կարող է միայն երևութականություն ստեղծել հասարակության սոցիալական կյանքուն տեղի ունեցող տեղաշարժերի նասին, եթե ասպարեզ չծառայի առօրեական-կենցաղային մակարդակին իջեցված բարերի ծաղկման համար, այսպիսին է քաղաքականի տեղն ու դերը ժամանակակից Դայաստանում:

Վերջերս շատ ավելի հաճախ հնչող կարծիքն այն մասին, որ քաղաքական կուսակցությունները միտում ունեն իրենց սպառելու հասարակական կյանքի էվուլյուցիայով.<sup>1</sup> Գուցե այդպես է միայն սոցիալական կառուցվածքային հենքի վրա, բայց, ամենայն հավանականությամբ, հազիվ թե առհասարակ որպես հասարակական կյանքի սուբյեկտային միավորներ: Դետազոտողներն արդեն նրանց համար նպաստավոր ասպարեզ են ենթադրում ոչ այնքան մշտապես հեղիեղուկ գտնվող սոցիալական հողի վրա, որքան էկոլոգիական (կանաչների շարժում), մարդաբանական (ֆեմինիստական, երիտասարդական), մշակութային և հասարակական կյանքի ննան այլ ցավոտ տեղաշարժերում:

Դազիվ թե մոլորություն կլինի կարծել, որ սեփականատիրական հարաբերությունների կազմավորումից հետո հասարակական կյանքի կառուցվածքային տարրերի ֆունկցիոնալ հարաբերություններուն ամենաէական հեղաքենումը պետք է առնչել Երկրի վրա գլոբալիստական տեղաշարժերի հետ: Մեր նոլորակի վրա տնտեսական զարգացումներն օբյեկտիվորեն հանգեցրին պետությունների տնտեսական-աշխարհագրական միավորների փոխվախվածությամբ: Տնտեսական այդ օբյեկտիվ և պատմական անհրաժեշտությունը, իր հերթին, ենթադրեց «փոքր» երկրների ու «փոքր» մշակույթների տակավին չբացահայտված պոտենցիալ հնարավորությունների անեցում: Նույնքան ընական և նույնքան օրյեկտիվ օրինաչափությամբ են թելադրված հակագլորական և նույնքան օրյեկտիվ օրինաչափությամբ: Նույնքան ընական և նույնքան օրյեկտիվ օրինաչափությունների անցումը: Վերջիններս առավել անկանխատեսելի ու սուր բնույթ ստացան այն

1 Տե՛ս, օրինակ, Millon-Delcol C. Les idées politiques au XX siècle, Paris, 1987.

դեպքում, երբ գլոբալացումն ընկալվեց իբրև ամերիկանացում կամ արևմտացում: Նման պայմաններում ավելի ու ավելի է ակնհայտ դառնում, որ հասարակական կյանքի օգոգացման մինչ այդ հզոր գոլովող տնտեսական օրինաչափությունները տեղի են տալիս մշակութային: Մեր օրերում արդեն երկրագոնի գուցե և կեսից ոչ պակաս տարածքների համար դժվար չեն պնդել, որ նարդ-արարածները դեկավարվում են ոչ այնքան սոցիալ-տնտեսական, որքան մշակութային օրինաչափություններով և, որ ավելի վտանգավոր է, եռագիտության կարգի մշակութային օրինաչափություններով:

Դասարակական կյանքի օգոգացումների համար օտար չի հնչի հասարակության կառուցվածքային միավորների հետագա տեղաշարժերին սպասվելիք ենթադրությունը: Մարդկայինի պատմությունը ըստ եռթյան սկսվել է *homo moralis*-ով, գուցե ավելի երկարակյաց է գտնվել *homo economicus*-ը և նրա մշտական թվացող ուղեկիցը՝ *homo politicus*-ը: Մեր օրերում արդեն ավելի ու ավելի է գծագրվում *homo culturalis*-ի պատկերը, իսկ «պատմության ավարտի» (Ֆ.Ֆուկույանա) կամ «քաղաքակրթությունների բախման» (Ա.Դանտինգտոն) և նման այլ կարգի հարցադրությունները բոլորովին չեն վերաբերում միայն ֆուտուրուզիական կարգի մտանարգանքների ժամանության: Այսօր արդեն սույն հնարավորություն չի դիտարկվում քաղաքակրթությունների հնարավոր բախումների մասին տեսական հարցադրությունը:<sup>2</sup> Այն իր առաջին համաերկրային արտահայտությունը գտավ ժամանակակից ամերիկյան, ավելի ստույգ՝ արևմտյան քաղաքակրթության խորհրդանիշը դիտվող Նյու-Յորքի երկնաքերներին հասցված հարվածների ձևով: Նման միտումը հնարավոր է դարձնում խոսել քաղաքակրթության հետագա էվոլյուցիայի մի նոր՝ ռառավել կործանարար փուլի մասին. ամբողջատիրական նորումներում պայքարը միջամտական, միջերկրային հարաբերություններից միտում ունի տեղափոխվելու միջնշակութային ու միջկոնֆեսիոնալ հարթության վրա, որտեղ մշակույթների փոխադարձ հարստացմանը կոչված բնական ու բանական երկխոսությունը կփոխարինվի փոխադարձ բնաջնջման հրթիռամիջուկային հարվածների երկխոսությամբ: Այսպես, համաերկրային ռազմաքաղաքական դաշտում ձևավորվում է մի նոր ճակատ՝ մշակութային իմպերիալիզմի ճակատը՝ աշխարհիկ ունիվերսալիզմի (սեկուլյարիստական) և կրոնական-արմատական աշխարհատիրական կամ, ինչպես Արևմուտքում կանվաճեին, կրոնական նացիոնալիզմի միջև:<sup>3</sup> Այլևս կասկած

<sup>2</sup>Տե՛ս, օրինակ, Հանունց Ը. Ստոլտզենի քրոնիզատը, «*Полис*», 1994, № 1.

<sup>3</sup>Տե՛ս *Лихтенштейнер М. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press, 1993.

չկա, որ 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ին Ս. Հանտինգտոնի՝ քաղաքակրթությունների հնարավոր բախման վերաբերյալ վարկածը դադարեց վարկած լինելուց և նույնիսկ դարձավ դաժան իրականություն: Նախկինում գերազանցապես տնտեսական նպատակներ հետապնդող պատերազմները ծեռք են թնդում հոգևոր-աշխարհայացքային բնույթ, իսկ նարդկության պատմության մեջ առաջին անգամ սովորական մահկանացուն, նույնիսկ կնոջ-ծնողի դերակատարմամբ, կենդանի ռումբի է փոխակերպվում՝ չխորշելով հավատքի զոհ դարձնել անգամ դեռ մանկությունը չվայելած երեխային:

#### § 4. Հասարակական կյանքի զարգացման հայեցակարգերը

Բոլորովին էլ ոչ պատահականորեն մարդկության ամենաառաջին մտահոգություններից մեկն է ոչ միայն այն հարցը, թե որտեղից ենք մենք գալիս, այլև ուր և ինչպես ենք գնում: Այդ մտահոգությունը սկզբնավորվել է դեռևս իրականության առաջին իմաստավորումներում՝ դիցարանական պատկերացումներում և կազմել հետագա աշխարհայացքային բոլոր հնարավոր վարդապետությունների առանցքային գաղափարներից մեկը:

Նույնքան բնականաբար բացառված է եղել, որ մարդկային կյանքի զարգացման օրինաչափությունների իմաստավորումներում հետազայտում արդեն տեսական մտածողության շղթանակներում, հաշվի չնստվեր տակավին մայր-քննության կողմից տրված մողելների՝ տիեզերքում թագավորող պարբերական հաստատուն տեղաշարժերի՝ տարվա եղանակների, գիշեր ու ցերեկվա կամ կյանքի ու մահվան հաջորդափոխությունների, այդ թվում բնական ու կենդանական աշխարհի էվոլյուցիոն զարգացումների և, մերք ընդ մերք վերահաս կատակլիզմների հետ, բայց ոչ երբեք փորձել հասու գտնվել այն ներդաշնակությանը, որով բնությունը մշտապես հնայել է մարդուն, երբեմն նույնիսկ դիտարկվել իրու հասարակական զարգացումների հակադրություն: Այստեղ անգոր են գտնվել անգամ մեկը մյուսին հաջորդած, ակնհայտ զարգացում բովանդակող էվոլյուցիոն տեսությունները երկրաբանությունում, կենսարանությունում, մարդաբանությունում և այլուր: Նման կարգի էվոլյուցիոն զարգացումներ են արձանագրվել նաև հասարակական կյանքի հաճախ նույնիսկ վճռորոշ ոլորտներում՝ տնտեսական հարաբերություններում, գիտության ու ինժեներատեխնիկական առաջըն-

թացներում, աշխարհի գեղարվեստական յուրացումներում և շատ այլ մասնավոր կոչված բնագավառներում:

Այդքանով հանդերձ, մարդկության առաջընթացի հեռանկարներում հոռետեսությունը մշտական ուղեկիցն է եղել քաղաքակրթության զարգացման ցանկացած փուլում, և այն ամենատարբեր ծևերով է արձանագրվել ինչպես կրոնապատճելական վարդապետություններում «աշխարհի անխուսափելի վերջին» վերաբերող վախճանարանական մարգարեւություններում, այնպես էլ տեսական-ռացիոնալ համակարգերում: Այդ առավել ևս մեր դարաշրջանում՝ ջերմամիջուկային պատերազմների, էկոլոգիական ճգնաժամերի կամ մշակութային բախումների սցենարներով: Եգիպտական փարավոնների դարաշրջանից մեզ հասած պայիրուսներում անգամ մտավախություն է հայտնվում այն մասին, թե «կործանման եզրին է հայտնվել մեր երկիրը. ծաղկում են կաշառակերությունն ու կոռուպցիան, երեխաները դադարել են լսել ծնողներին, յուրաքանչյուրը ցանկանում է գիրք գրել, աշխարհի վերջն արդեն մոտիկ է»:<sup>4</sup> Եվ այդ հուսակորուս պատկերը հետագա սերունդներին է թողնվել մ.թ.ա. III հազարամյակի I կեսերին, երբ դեռ քաղաքակրթության առաջին կղզյակներն էին ծևավորվում երկրագնդի վրա:

Այնուամենայնիվ, հնարավոր է, որ առավելապես քնական զարգացումներին համանման են կազմավորվել տեսական մտածողությանը հայտնի այն մողելները, թե ինչ օրինաչափություններով են իրականանում հասարակական կյանքի զարգացումները: Գուցե և բնականաբար, իին հունական տեսական մտածողությունից սկսած (Պլատոն, Արիստոտել) մինչև մեր դարաշրջանը նախապատվություն է տրվում ցիկլային-շրջապատութային գաղափարին, թեկուզ և այն հաճախ առնչվի կըսուցիեն զարգացումներին. կատակւիամյակին օրինաչափություններին. Վերընթաց զայակին զարգացումներին կամ նույնիսկ ոչ մի ընդգծված միտում չբովանդակող սոցիալական փոփոխություննեմնեմնեմ:

Ըստ էության, բոլոր նշված միտումներն այս կամ այն չափով իրենց արտահայտությունն են ունեցել հասարակական կյանքի զարգացմանը վերաբերող առայսօր առավել կենսունակ գոմնված հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների (Կ.Մարքս, Ֆ.Էնգելս) և լրկայ քառարակությունների (Օ.Շպենգլեր, Ա.Թոյնբի) հայեցակարգերում (կոնցեպցիա): Ինչ-որ չափով դրանք իրար լրացնում են ոչ միայն հասարակական կյանքի երկու լեռնորոշ ոլորտների՝ մննտեսական ու մշակութային օրինաչափությունների տեսական ինաստավորման փորձե-

4 Սնօքներում ըստ՝ Հազարեան Ա.Պ. Цивилизационые кризисы в контексте универсальной истории (синергетика, психология и футурология), М., 2001, էջ 23:

րով, այլև իրենց իսկ այլակեռայ մոտեցումների բերումով պատմական ամենատարբեր ուղիներով ընթացած ազգերին ու ժողովուրդներին համընդգրկելու կարողությամբ:

Գլխավորն այն է, որ երկուստեք, այնուամենայնիվ, հավաստվել է Անդրամական միտումը հասարակական կյանքի զարգացումներում, չնայած այստեղ Վերընթացությունն իրականացվել է շատ ավելի վայրագ հականարտությունների ծևով, քան կարելի է դիտարկել բնական երևույթների զարգացումներում: Կ. Սարգսը կասեր, որ հասարակական առաջադիմությունը ննան է այն հեթանոսական քրմին, որը չի ցանկանում գինի խմել այլ կերպ, քան սպանվածների գանգից: Բոլոր ժամանակներում ակնհայտ է եղել, որ հասարակական զարգացումներում գերիշխող առաջընթաց տենդենցը հետընթացություն և նույնիսկ կործանում է նշանակել ոչ պակաս ներուժ ունեցող այլնայլ քաղաքակրթությունների, ազգերի ու ժողովուրդների համար: Այստեղ առավել ևս զարգացումն անհնաստ կդառնա, եթե անհայտ մնա նրա չափանիշի հիմնահարցը:

## § 5. Հասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի հիմնահարցը

Մեր օրերում գլոբալացման գործընթացների դարաշրջանում յուրովի արդիականություն է ապրում երեմնի զուտ տեսական թվացող մարդկային քաղաքակրթության զարգացման հիմնահարցը: Դեռևս ոչ քավարար չափով իմաստավորված մակարդակում այն տեսական-աշխարհայացքային հարթությունից տեղափոխվուն է «գործնական»-աշխարհայացքային հարթություն իրեն վճռորոշ գործոն քաղաքակրթությունների գլոբալացման նարառումներում: Տեսական նտածողության այս նակարդակուն է, որ հասարակական կյանքի զարգացման օրինաչափությունն իրեն կապուական կյանքի զարգացման չափանիշի ստանում իրեն հասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի հարց:

Անշուշտ, հասարակական կյանքի զարգացման իմաստավորումը կրոնադիցարանական, բնական կամ մեկ այլ նույնքան արտաքին դետերմինավորումից տեղաշարժը դեպի սոցիալականի ներքին կառուցվածքային միավորները: Որպես ինքնազարգացող համակարգի, որոշակի առաջընթաց է մարդկային կյանքի տեսական յուրացումներում: Բայց որքանով կարող է միևնույն մարդկային կյանքի հասարակական կառուցվածքի զարգացման չափանիշ ներկայանալ, ասենք, գիտու-

թյան կամ տեխնիկայի զարգացման նակարդակը, սեփականատիրության ծևառ կամ արտադրողական ուժերի զարգացման աստիճանը, թե կուզ և առավելապես քանակարգող աշխատանքի արտադրողականությունը:

Անշուշտ, հասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի որոշումը շատ ավելի դժվար խնդիր է, քան որևէ նման այլ երևույթի իմաստավորման պարագայում: Դա պայմանավորված է ոչ միայն, հնարավոր է նույնիսկ ոչ այնքան, հասարակություն կոչված կառուցվածքի բազմաբարդության չափերով, որքան այդ միևնույն բազմաբարդության ամենակարևոր բաղադրատարրը կազմող սուբյեկտիվ գործոնի առկայությամբ: Նման բարդույթի առնվեցինք վերը իմացության տեսությանը վերաբերող բաժնում մարդու ինքնաճանաչման հետ կապված դժվարություններում: Դեռևս իին Դունաստանում արձանագրված՝ մարդը առարկաների չափանիշն է (Պրոթագորաս) իմաստությունը համարյա առանց երկնտանքի կարող է նույնքան հաջողությամբ աշխատել ոչ միայն անհատական աշխարհունկարման մակարդակում, այլև նարդկայինի բոլոր հնարավոր դրսնորումներում: այդ ո՞ր ազգային-երնիկական կամ սոցիոնշակութային միավորն է, որ իրեն ելակետ կամ չափանիշ չի ծառայեցրել նման և երբեմն էլ ոչ այնքան նման միավորները բնութագրելու համար, թեկուզ և այդ ամենը կատարվում է ելնելով հասարակական կյանքի վերը հիշատակված բաղադրատարրերից: Այդ ո՞ր քոչվորական ցեղերը կամ իին ու նոր բարերարումներն են, որ իրենց չափանիշ չեն ճանաչել մնացած աշխարհի համար: Նարցիսիզմը հանակել է նույնիսկ ամենամարդկային համարվող ռացիոնալ գործունեության ոլորտները՝ «ամենաառօքատար» գիտության կամ նույնքան «կարևորագույն» մասնագիտության ծևով: Եվ այդ ամենը՝ հասարակական կյանքի կառուցվածքային ոլորտում «ամենակարևորագույնի» փնտրտուքներում: Կրոնադիցարանական և նման այլ կարգի իրացիոնալ համակարգերում առավել ևս դժվար է օբյեկտիվ չափանիշ ենթադրող որևէ օրինաչափություն նշնարել:

Գուցեն նարդկային-հասարակական կյանքի զարգացման համար շատ ավելի հատկանշական ու շատ ավելի ինտեգրալ չափանիշը պետք է փնտրել ոչ այնքան նարդկային գործունեության շրջանակներում, որքան բուն իսկ մարդկայինում, ավելի ստույգ՝ բնության ստեղծած հրաշագործությունից ամենակատարյալի՝ անհատականության մեջ, որի կազմավորմամբ է սկզբնավորվել նյութական աշխարհի զարգացման այն նոր աստիճանը, որը կոչվում է հասարակական կյանք: Անհատության իրուք ինտեգրալ չափանիշ, իր մեջ միավորում է բնության ողջ պոտենցիալ կարողությունը, նորագույն ուսումնասիրություններին համաձայն՝ կենդանի նյութի ողջ գենետիկ հարստությունը, այն

անկրկնելի մեծությունը, որն իր մեջ մարմնավորում է ինչպես ողջ բնության զարգացումների հնարավորությունները, այնպես էլ հասարակական կյանքի առաջսօր հայտնի անկյունաքարերը՝ բանականությունն ու սոցիալական բնազդը, բարոյականի աղերսը՝ եսականությունից՝ ինքնահաստատման կենդանական կարողությունից սկսած մինչև սոցիալականը հիշեցնող ալտրուիզմը, հուզական աշխարհի ողջ բազմակերպությունը, գունային ու կառուցվածքային այն ներդաշնակությունը, որը ծնունդ է տվել մարդկային հոգու ամենաքնքուշ ծալքերի կազմավորմանը՝ գեղեցիկ զգացմանն ու աշխարհի գեղարվեստական յուրացման հնարավորությանը: Այստեղ՝ անհատականության աշխարհում է, որ բնության ամենազորեղ կարողությունը՝ բուսական ու կենդանական աշխարհը հանակած սեռական զգացումն իրև կենդանի նյութի վերարտադրման ամենազոր պահանջ, մարմնականից հոգեսոր դաշտ է տեղաշարժվում նույնքան անհատական սեռական սիրո տեսքով՝ առանցքը կազմելով հոգեսորի ամենաքնքայից դրսնորումների՝ քնարական խոսքի ու առավել քան քնարական երգարվեստի:

Միանգամայն արդարացված և օրինաչափ է, որ բոլոր դարաշրջաններում մարդու համար հենց մարդ-անհատն է չափանիշ ծառայել ամենակատարյալի, ամենազորի ու ամենագեղեցիկի համար: Եվ այդ անհատն է՝ իր այդ հատկություններով հանդերձ, որ սրբագործվել ու աստվածացվել է միայն Աստծո տեսքով:

Բոլոր դեպքերում հասարակական կյանքի առաջընթացը կարող է շատ ավելի ստույգ կերպով որոշվել ըստ այն քանի, թե որքանով է հասարակությունը հարազատ գտնվում բնությունից նրան տրված վերը հիշատակված նախադրյալների զարգացմանը: Եթեկի թե դա մարդկայինի ավելի արդյունավետ զարգացում կնշանակի, քան թե իր իսկ՝ մարդու կողմից արտադրական հնարավորությունների բազմապատկումը կամ աշխատանքի արտադրողականության բարձրացումը և, անշուշտ, ավելի, քան արդեն մասսամբ մարդուց օտարված և հենց մարդու համար գլխացավանք դարձած գիտության նվաճումները:

Ի վերջո, հասարակական կյանքի ամեն մի զարգացման առանցքը, հանգրվանն ու նպաստակը մարդու զարգացումն է իրև հասարակության ինտեգրատիվ աստոմար միավորի, մարդու զարգացումը որպես հասարակական եակի:

Գուցե նույնիսկ նման միտումն է դրված դեռևս հասարակական ենթագիտականի մակարդակում, այն երևույթում, որ այսօր պատմութեանիցմի մեկնակետում է հայտնվել մարդն իր անսանծ իրացիոնալ տարերքով:

Թվում է, դեռևս ոչ բավականաչափ բացահայտված իմաստություն կա նաև նրանում, որ վերջին ժամանակներս իրավական հարաբերու-

թյունների զարգացման մեջ առաջնությունը տրվում է մարդու իրավունքին իրևս ելակետն ու չափանիշը մնացած բոլոր իրավական հարաբերությունների ու նորմերի համար:

Թերևս այստեղ լույսայն ակնարկվում է այն ճշմարտությունը, որ մարդու իրավունքի մեջ ամենամեծ արժեքը շարունակում է մնալ այն, որով սկսվել է մարդկայինը՝ ի տարբերություն կենդանական աշխարհի՝ իրավականի երթենի իիմքերով՝ բարոյականով առաջնորդվելու ապրելակերպը: Բարոյականը մշտապես եղել, այսօր էլ շարունակում է ամենանրբազգաց չափանիշը մնալ մարդկային բոլոր կարգի հարաբերությունների համար, լինեն դրանք առօրեական, միջանձնային, սոցիալական թե քաղաքական, ազգամիջյան թե միջպետական, ընդհուար մինչև միջկոնֆեսիոնալ ու միջքաղաքակրթական հարաբերությունները:

Եթե շարունակենք մեկնել իր իսկ՝ բարոյականի չափանիշի հիմնահարցից և քարոյական համարենք այն ամենը, ինչոք նպաստում է մարդկության զարգացմանը, ապա կարող ենք միանգամայն համոզված կերպով պնդել, որ հասարակական կառուցվածքային միավորներից կամ նրանց ֆունկցիոնալ կարողություններից և ոչ մեկն այնքան անմնացորդ կերպով չի նպաստում մարդկության հասարակական առաջընթացին, որքան անհատական զարգացումները: Եվ այդ այն պատճառով, որ մարդու անհատ է ամենից առաջ իր բարոյական նկարագրով՝ անկախ նրա սոցիալական դիրքից, քաղաքական համոզմունքից, ինտելեկտուալ կարողություններից կամ դավանաբանական հետաքրքրություններից:

Իրևս այդպիսին բարոյականը կազմում է մարդու հոգևոր աշխարհի ամենաառաջատար մակաշերտի՝ աշխարհայացքայինի առարկայական-գործնական-«երկրային» եռթյունն ու բովանդակությունը: Այդ իսկ իմաստով՝ հասարակական կյանքի զարգացումն ու հասունացումը, ամենից առաջ, հոգևոր ու բարոյական հասունացումն է, ի վերջու աշխարհայացքային զարգացում:

Փորձենք հետևել, թե ինչ է սպասվում մարդկության հետագա էվոլյուցիային:

## § 6. Մարդկությունը քաղաքակրթության գարգացման հեռանկարներում

### ա. Դասարակական կյանքի բնական հիմքերի պահպանման հիմնախնդիրը

Երկրային քաղաքակրթությունը երբեմ այնչափ դրամատիկ զարգացումներ չի ունեցել և այնքան բազմակողմանիորեն վտանգված չի եղել նրա ապագան, ինչպես մեր դարաշրջանում: Այս տեսակետից ևս մարդկության առաջ ծագած և սպասվելիք քարությունների գերակշիռ քաժինը վերաբերում է հասարակական կյանքի բնական հիմքերի հետ ունեցած առնչություններին: Այսօր արդեն քաղաքակրթության զարգացման որբան նոտակա, նույնքան և հեռավոր ճգնաժամների շարքում առավել վտանգալից ու առավել հավանականն է համարվում հասարակական կյանքի բնական հիմքերի կործանման հետ կապված վտանգը, այն, որ կոչվում է Էկոլոգիական ճգնաժամ: Եթե այստեղ ևս շարունակենք դեկավարվել վերը արդեն բազմաթիվ առիթներով ակնարկված մեթոդաբանական այն դրույթով, որ մարդկային կյանքի զարգացման օրինաչափությունների արմատները տրված են բնության զարգացումներում՝ ընդհուպ մինչև ամենամարդկայինը համարվող բարոյական նորմերի կենսաբանական հիմքերը, ապա կարելի կիսի միարժեք կերպով պմոնել, որ վրա հասած ճգնաժամը հնարավոր է դարձել իրենց հսկ՝ բնական հիմքերից հասարակական կյանքի զարգացումներու օտարնան պատճառով: Իսկ եթե փորձենք բնության զարգացումներում ևս օգտվել անտրոպոլոգիչ կամ վանենք այն ենտելեխիա,\* թելեոլոգիա,\*\* թե պարզապես նպատակային դետերմինացիա, այդ դեպքում անգամ անխուսափելիորեն կիետնի, որ բնությունը և հասարակությունը գոնե առայսօր դեկավարվում են տարրեր, երբեմն նույնիսկ տրամագծորեն հակառակ օրինաչափություններով: Բնության հիմքում ընկած է բազ-

- Ենտելեխիա - արխտատեսյան փիլիսոփայությունից ծառանզգած հասկացություն: Բառացի նշանակում է՝ գտնվել ավարտուն վիճակում: Ըստ Նուրյան՝ Արխտատեսը պատճառականության գործնթացում պատճառին զուգընթաց տեղ է քաղաքական առաջնային տարրին:
- Թելեոլոգիա - եռանարեն - թելոս - ավարտում, նպատակ և լոգոս - խոսք, ուսմունք բառերից: Տեսական փիլիսոփայական ավանդությունում օգտագործվել է կամ իրը քննության մեջ դեսերմինիզմին հակալշին մոտեցում (գործողությունը տեղի է ունենում ոչ թե “եւելոց”, այլ “եւել համար”), կամ իրը դեսերմինիզմը նպատակային տարրով լրացնելու փորձ, այն, ինչն այսօր դիտվում է իրը մարդկային ռեռակառական գործունեության հիմքում ընկած օրինաշափություն (նպատակային դետերմինացիա):

**մակեռապությունը** իրեն նրա գոյության և ներդաշնակ զարգացման պայման այն դեպքում, երբ հասարակական կյանքում շարունակում են գերիշխող մնալ միօրինակության միտումները: Նույնքան անտրոպոմորֆիստական կատեգորիաներից օգտվելու դեպքում կարելի է պայմանականորեն պնդել, որ բնությունն իր հիմքում «դեմոկրատական» է, որքանով որ ենթադրում է բնական՝ բուսական թե կենդանական բոլոր տարատեսակների զարգացման «իրավունքը»: Իսկ հասարակական կյանքում նախապատվությունը է ստանում միօրինակությունը՝ ընդհուպ մինչև տոտալիտարիզմն ու բռնատիրությունը (դեսպոտիզմ), որն այլ կերպ չի կարող կոչվել, քան բնական հիմքերի անտեսում: Ավելին, նարդկային սոցիալական կառույցները ոչ միայն շեղվում են իրենց բնական հիմքերից, այլև հախուռն կերպով ներխուժում են իր իսկ՝ բնության «իրավասության» շրջանակաները՝ պարզապես բնաջնջելով այնտեղ գտնված բուսական ու կենդանական «ավելորդ» ու «վնասակար» տարատեսակները: Արդյունքում ստացվում է այլափոխված, ինչոր տեղ նույնիսկ այլասերված բնությունը կամ, այսպես կոչված, «երկրորդ բնությունը», բնական հունից դուրս մղված և ջերմոցային պայմաններին հանձնված «մարդամուտ» տարատեսակներով վերափոխված բնությունը: Արդյունքում հայտնվում է գոնե մասամբ բնությունից օտարված մարդը, քիմիական լարորատորիաներում սինթեզված նյութերով սնվող և նույնքան արհեստականորեն իր գոյությունը տնօրինող քաղաքակիրթ մարդը: Արդեն արձանագրված փաստ է, որ ամեն մի հաջորդ սերունդ ծնվում է կենսաբանորեն շատ ավելի թույլ կարողություններով, այդ իսկ պատճառով շատ ավելի կախյալ գտնվելով արհեստական միջավայրից, քան նախորդ սերունդը: «Պատահական» չե, որ մեր դարի գլոբալ պրոբլեմների մեջ ամենաառանցքայինն ու ամենադրամատիկն է համարվում «ընականի» ու «արհեստականի» հարաբեռակցության հիմնահարցը:<sup>5</sup> Իսկ ավանդական հումանիզմի գաղափարը դուրս է հոչակում մարդկայինի շրջանակներից «նոր հումանիզմի», «պոստհումանիզմի» կամ պարզապես «էկոհումանիզմի» վերախմբագրված տարբերակներով:

Եվ այդ ամենը բոլորովին էլ ոչ այն պատճառով, որ բնությունը սահմանափակումներ է առաջացնում մարդկության առաջընթացի ճանապարհին: Գուցե նույնիսկ բոլորովին հակառակը՝ բնության սահմանափակ կարողություններն այս կամ այն բնագավառում յուրօրինակ ստեղծագործական գորություն են հաղորդում մարդուն նոր, առավել արդյունավետ ուղղիներ փնտրելու համար: Որսորդությամբ գո-

<sup>5</sup> Տե՛ս Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории (синергетика, психология и фундукология), М., 2001, էջ 82:

յատևելու սահմանափակ հնարավորություններին հաջորդել է գյուղատնտեսության և անասնապահության ստեղծումը, Եներգիայի ավանդական երկրային ռեսուլսների սահմանափակություններն ամենուր ծնունդ են Եներգիայի նոր, առավել հզոր, նույնիսկ այլևս սահման չճանաչող աղբյուրներ, կամ եթե չիննեին մարդկային ինտելեկտուալ կարողությունների և կոմունիկատիվ հնարավորությունների սահմանափակությունները, հազիվ թե ստեղծվեին գիրն ու գրականությունը, իսկ հետագայում նաև՝ համակարգչային տեխնիկան ու համաերկրային սարդուստայն կոչված ինտերնետ կապը:

## բ. Սուբյեկտիվ գործոնը մարդկության զարգացման բարդույթներում

Փորձենք ոչ բնության մեջ և ոչ էլ միայն բնության ու հասարակության հարաբերություններում փնտրել քաղաքակրթության զարգացման դժվարությունները: Որքան էլ հասարակական կյանքի արժատները տրված լինեն բնական հիմքերում, այնուամենայնիվ, հասարակական կյանքը հնքնագործացող համակարգ է իր կառուցվածքային նորելուկ միավորներով, իր զարգացման սեփական օրենքներով և նույնանցան յուրօրինակ հեռանկարներով:

Թերևս կառուցվածքային տեսակետից ամենանորը և ամենայուրորինակը պետք է դիմում սուբյեկտիվ գործոնի առաջացումը՝ իբրև իրական թե թվացյալ գերիշխող մեծություն մարդկային բոլոր հնարավոր զարգացումներում: Մարդկային շահերն ու հետաքրքրություններն են նույնական կողմն է առավել խորը տնտեսական, գուցե նույնիսկ կենսաբանական, բոլոր դեպքերում՝ օքենեմիկ կոչված օրինաչափությունների: Խորիվել է այս նասին բոլոր դարաշրջաններում՝ սկսած պրոթագորասյան «Մարդը առարկաների չափանիշն է» առաջին տեսական ընդհանրացումից: Այսքանով հանդերձ հասարակական կյանքի սուբյեկտիվ ոլորտի՝ մարդկային շահերի ու հետաքրքրությունների և վերօհնմերի հիմքում դնկած օբյեկտիվ օրինաչափություննեմնի հարաբերակցության շրջանակներում է փնտրվել հասարակական օրգանիզմի՝ իբրև ինքնակարգավորվող համակարգի գաղտնիքը: Դասարակական կյանքի այդ ո՞ր զարգացումը չէ, որ իրականում թե հեռանկարում սպառնալիք չի դիտվել, երբեմն նույնիսկ առհասարակ մարդկության գոյության համար: Ի վերջո, անտրոպոգեն են եղել քաղաքակրթությանը վերաբերող՝ իրականացած թե սպառնալիք բոլոր կարգի ճգնաժամները՝ լինեն դրանք ժողովրդագրական, ռազմատեխ-

նիկական, ընդիուպ մինչև գիտական առաջընթացի հետ առնչվող հեռանկարներին ու «Մշակութային բախումներին» վերաբերող, նասամբ արդեն իրականություն դարձած վարկածները:

Բնակակարար, նարդկության առավել հոռետեսական\* հեռանկարներն առչվել են գիտական ու ուզմատեխնիկական գարզացումներին՝ սկսած վառողի, դինամիտի կամ գնդացրի հայտնաբերումներից մինչև քիմիական ու բակտերիոլոգիական (մանրէաբանական) գենքի, ատոմային ու ջրածնային ռումբերի, իսկ մեր դարաշրջանում արդին նանոտեխնոլոգիայի\*\* ու «մասայական ոչնչացնան զենք» հայտարարված համակարգչային ծրագրավորման արվեստի ստեղծումը:

Ավելի քան ակնհայտ է, որ առայսօր մարդկային իմացությունը (բնավ, ոչ ինաստությունը) շատ ավելի ծառայել է իր իսկ՝ մարդու ինքնակրծան, քան թե ինքնարարման նպատակներին: Բայց և այնպես, էվոլյուցիոն գործնթացներում վերընթացության առկայության գաղափարը հայտնվել է տարրեր դարաշրջաններում տարրեր ձևերով՝ ընդհուպ մինչև «գայլեր-նապաստակներ» հետագայում նարենատիկական նկարագրնան տրված մողելով կամ հոգևոր արժեքների էվոլյուցիայում սկրատեսյան իմաստությամբ արձանագրված գիտելիքի ու բարիքի «բնատուր» հարաբերակցությամբ:

Այդ գաղափարն առավել հետևողականորեն է արտահայտվել շվեյցարացի մեծանուն հոգեբան Ժ. Պիաժեի կողմից զարգացման պրոցեսում ճանաչողական (կոգնիտիվ) և բարոյական գործների հարաբերակցության իմաստավորման միջոցով, որտեղ շարժման առաջատար դերը վերապահվում է ճանաչողական գործնին: Բոլոր դեպքերում էվոլյուցիոն գործնթացում ակնարկվում է վերընթացու-

\* Ուշագրավ է, որ նայքան “միսիքարիչ” չեմ նաև ֆուտուրալգմերի “լավատեսական” կանխստեամբներն այն նասին, որ գիտասկենիկական ստեղծագործության մեջամորֆոզներով խելակորույս հեղաքեկումներ են սպասվում ոչ միայն մարդ-բնույթուն եարաբերություններում, այլև իրենց իսկ՝ մարդկային եարաբերություններում: Եթե մարդկության պատմությունը չափում է ընդամենը 800 սերտներով, որոնցից 650-ը ապնել է քարանձավներում, և քարանձավներից դրւու գտնվածներից միայն 70-ն է, որ իրար ենտ եարորդակցվել են գրաքր խոսքով, ապա ի՞նչ է սպասվում մեր ժամանակներում, երբ մեկ սերնդի կյանքում փոխակերպվում կամ ուղղակի շրանում են, քվում է, եավիտենական եամարվող կառույցները: Սարդիկ ապրում են մեկ քաղաքում, ճաշում՝ երկորորդում, զիշերում՝ երրորդում շրանում է ընտանիքի զարդարություն իրականացնելու մեջ կապվում է «մանկական խամութներից» էմբրիոն ծննդ քերելու ենտ, կիրորգիզացվում է եասարակությունը... Եվ այս ամենը դեռ ապագայի դիտարկումն է «լավ տեսանկյունից»: Տե՛ս *Toffler A.* Le choc du futur, Paris, 1971, p. 206.

\*\* Նամա – մետարի մեկ միջիարդնորդ մասը, որը եամաշակի է աստմերի ու պարզունակ մզեկուլների ենտ և կարու է “աշխատել” գերժամանակակից տեխնոլոգիաներում:

թան գերակայությունը: Վերջինս հասարակական կյանքում մեկնաբանվում է նույնիսկ իրև բարոյականի աճ:

Թաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից հեռանկարներում, առավել մահաբեր տեխնոլոգիայի պայմաններում, մեծապես զայթակողէ է թվում վերջերս շրջանառության մեջ դրվագ «տեխնոհումանիտար հավասարակշության» (տեխնոգյումանիտարիալ բալանս) վարկածը՝ որպես մարդկային քաղաքակրթության էվոլյուցիոն զարգացման վճռորոշ գործոն: Էությունն այն է, թե որքան հզոր է ռազմական տեխնոլոգիան, նույնքան և առավել կատարյալ միջոցներ են պահանջվում հնարավոր ագրեսիան կանխելու և հասարակությունը փրկելու համար:<sup>6</sup> Ամենազոր սուբյեկտիվ գործոնի դերում է ներկայանում ամեն մի «ագրեսիայի կանխման մշակութային–հոգեբանական մեխանիզմների կատարելագործումը»: Իսկ որ այդպիսի մեխանիզմներ կան, այդ նաև է վկայում թեկուզ հայտնի փաստն այն նաև, որ ամենաարյունաբերու բռնակալներին անգամ օտար չի եղել այդ օրինաչփությամբ դեկավարվելու: Դիշենք, որ իր գաղափարական ու նույնիսկ ֆիզիկական հոգեվարքի շեմին հայտնված Աղոլֆ Դիտլերն անգամ չհամարձակվեց դիմել քիմիական գենքի գանգվածային կիրառմանը:

Մեծապես խորհրդանշական է, որ մարդկության ռազմիոնայ նոտածողության և բարոյական միասնության հումանիստական ու աշխարհագրային նշանակություն ունեցող հիմնադրույթներն առաջին անգամ արտահայտվել են ոչ այլ ձևով, քան քաղաքակրթության վիճակով մասնական իմաստավորումներում: Սոկրատեսը Եվրոպայում և նրանից անկախ ու առաջ՝ հեռավոր Ասիայում կոնֆուցիոնական փիլիսոփայական որոնումներում:

Թե ինչ կարող է նշանակել քաղաքակրթության զարգացման համար տեխնոհումանիտար օրինաչփության՝ ուժի և իմաստության հրաբերակցության խախտումը, թերևս այդ մասին կվկայի վերջին վիետնամական պատերազմում տեղի ունեցած բավականին խորհրդանշական դրվագը. ամերիկյան գինվորներին հասցեագրված գենքը միաւմամբ ընկնում է տակապին որսորդական ապրելակերպ ունեցող կիսմերական լեռնաբնակ ցեղի տարածքը: Զենքի գալունիքը հասկանալուց հետո կարծ ժամանակում նրանք նախ ոչնչացնում են շրջակա կենդանական աշխարհը, հետո՝ իրար և չքանում իրև այդպիսիք:<sup>7</sup>

Դամաձայն զարգացման սիներգետիկական հայեցակարգի՝ Ասյուն անհավասարակշիռ (устойчивое неравновесие) կայունության

6 Տե՛ս նոյն տեղը, էջ 40:

7 Տե՛ս Պետր С.А. Պուզаченко Ю.Г. Общество и природа на пороге XXI века. "Общественные науки и современность", 1994, №5 (մեջբերումն ըստ Ա.Պ.Նազարեցյանի եիշատակվող աշխատության):

մեջ է տրված ամեն մի առաջընթացի հնարավորությունը: Դասարակական համակարգի պարագայում նարդու սուբյեկտիվ կարողության հետ է առչվում կայուն անհավասարակշության երևույթը: Այդ կարողության շնորհիվ է նարդը համարվում ամենանհավասարակշուր մարդկությանը հայտնի անհավասարակշուր համակարգերից: Թերևս անհավասարակշուր գործոնն է հնարավոր դարձնում զարգացման արագացումը (առողջապահության համարակական համակարգում՝ ստեղծագործության ու կամային ակտիվության և նույնիսկ հեղափոխությունների ու պատերազմների ձևով): Սուբյեկտիվ գործոնի հետ է առնչվում որքան մարդկության առաջընթացը, նույնքան և մարդաժին ճգնաժամների հնարավորությունը: Գուցե ննան, այստեղ արդեն, հիպերտրոֆիայի ենթարկված օրինաչափություններն են ընկած պաստմողեռնիզմի հիմքերում՝ քոլոր կարգի մշակույթների ու ենթամշակույթների (սցնկուլտուրք) հավասարաթեքության պահանջում և գուցե, իրավ, արդարացի չէ «պաստմողեռնիզմի սանծարձակությունը» դիտարկել իրու յուրօրինակ «ջերմային մահ» հասարակության համար:

Քոլոր դեպքերում ամեն մի զարգացման բովանդակությունը կազմող հակասականությունը առավել յուրօրինակ, երբեմն նաև արյունուտ բնույթ է ստանում մարդկայինի - սուբյեկտայինի մակարդակում: Մեծ ինաստություն է բովանդակում ժամանակակից մշակութային տեղաշարժերին (անշուշտ, նաև՝ զարգացումներին) վերաբերող ՈՒ. Չերչիլի պնդումն այն նասին, թե ով չի ցավում հանգող ազգային մշակույթների համար, նա սիրու չունի, իսկ ով ցանկանում է դրանք վերակենդանացնել և պահպանել, նա գլուխ չունի:

#### գ. Գլոբալացումն իբրև մուտք ու փորձաքար քաղաքակրթության հետագա զարգացումների նախաշեմին

Մարդկային քաղաքակրթության զարգացման մոտակա և, հնարավոր է, նույնիսկ շատ ավելի հեռավոր հեռանկարներն առչվում են XX դ. կեսերին սկզբնավորված գլոբալացման հիվանդութ գործընթացների հաղթահարման հետ, հիվանդութ ռացիոնալի և իռացիոնալի սահմանները նորեն հեղիեղուկ դարձնելու, մարդկայինում սուբյեկտիվ գործոնի ակտիվությունը հիպերտրոֆիայի ենթարկելու, ընդհուած մինչև անհատի մակարդակին հանգեցնելու ինաստով: Դա մի գործընթաց է, որով ակնհայտ է դառնում առայսօր քաղաքակրթությունների ու քաղաքակրթության տարրեր ոլորտների անհավասարաչափ զարգացումների հետ առնչվող ողբերգալից բարդույթը և գուցե այդքանով

հանդերձ նորովի հոյս է հաղորդվում մարդկային քաղաքակրթության զարգացման նոր, միավորիչ «առանգքային ժամանակի» կազմավորման համար:

Գլոբալացումը երկրային քաղաքակրթության էվոլյուցիայի մեր զարգացմանի ժնունդն է և ամենայն հավանականությամբ այստեղ նշարվող օրինաչափություններով կառաջնորդվեն մարդկության հետագա զարգացումները: Առնվազն մոլորություն է, եթե ոչ տեսական մեթոդաբանական անկարողություն գլոբալացման արմատները փնտրել պատմության հեռավոր խորքերում ռազմական, կրոնադավանաբանական կամ առհասարակ մշակութային կարգի տեղաշարժերում: Համամարդկային քաղաքակրթության զարգացման տեսակետից բնակ պատմական անհրաժեշտություն չին բովանդակում ոչ Ալեքսանդր Մակեդոնացու արևելյան արշավանքները և ոչ էլ տեղայնական կուռքարարությունից մեկնող միջդավանաբանական բախումները: Դրանք մարդկության զարգացումների համար էականորդիկ, տեղական օրինաչափություններով, այդ թվում նաև տեղական բնույթի անհրաժեշտությամբ ոգեկոչված երևույթներ էին և կարող էին նույնիսկ տեղի չունենալ: Մինչդեռ XX դ. երկրորդ կեսին ծևավորված և քաղաքակրթության առաջընթացի մեր ժամանակների զարգացումների առանցքը կազմող երկրային քաղաքակրթության համաերկրային ընդգրկումներ ծեռք բերող գլոբալացման գործընթացն անխուսափելի ու պատմական անհրաժեշտություն է ողջ մարդկության համար, քաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից և միայն ժամանակակից փուլի համար: Մեկ բան է պատմական անհրաժեշտությունը և բոլորովին այլ բան՝ պատմության ընթացքում այս կամ այն տեղայնական երևույթի հիմքում ընկած, նույնքան տեղայնական պահանջներով կոչված և համայն մարդկության զարգացումների համար էական նշանակություն չունեցող եղելությունը:

Գլոբալացումն առնչվում է երկրային քաղաքակրթության էվոլյուցիայի այն փուլի հետ, երբ, ամենից առաջ, մնաժեսական զարգացումներն են անհրաժեշտություն դարձնում կողպերացիան համաերկրային մասշտաբներով, երբ էներգակիրների ու մյուս օգտակար հանաժողների օգտագործումը կամ նյութական բարիքների արտադրությունն ու իրացումը նիտում են ծեռք բերում համակարգվելու համամարդկային նակարդակով, երբ արդեն իսկ տնտեսական տեսակետից խոսք պետք է լինի ոչ թե «անկախության», այլ, ինչպես հանրահայտ Հռոմեական ակումբում հիմնավորվեց, վլոխառած կախվածության մասին: Այսօր աշխարհի տնտեսական ու ռազմական տեսակետից ամենահզոր երկի-

ո՞ ԱԱՆ-Ն անգամ առավել մեծ չափով է կախյալ վիճակում հայտնվել այլևայլ մեծ ու փոքր երկրներից:

Այդքանով հանդերձ, գլորալացումը հեռու է սոսկ տնտեսական երևույթ լինելուց և հազիվ թե այն իրականություն դառնա միայն և մի-այն տնտեսական զարգացումների բերումով: Որքան էլ տնտեսականը վճռորոշ լինի այդ գործընթացում և որքան էլ այն կառավարելի գտնվի իր առավել օբյեկտիվ զարգացման օրինաչափություններով, այնուա-մենայիվ գլորալացումը կարող է քաղաքակրթության էվոլյուցիայի ճգնաժամներից շատ ավելի ողբերգականը լինել առանց հասարակա-կան կյանքի մյուս ոլորտների համանան զարգացումների: Այդ առա-ջին հերթին վերաբերում է հոգևոր-մշակութային կարգի գործուներին և շատ ավելի մեծ չափով այն ոլորտներին, որտեղ ամենազոր են ավանդույթներն ու կույր հավատը, մարդկային ամենաքազմակերպ միավորների շահերն ու հետաքրքրությունները, այդ թվում վերջիննե-րիս ամենաանմիջական խոսափողը ծառայող քաղաքականությունը: Մարդկային այդ շահերն են, որ քաղաքականությունը դարձնում են ամենադժվար ուսցիոնայ իմաստավորնան տրվող հոգևոր գործունե-ության աշխարհիկ ծեր, ամենաքաջատիկը բարոյական տեսակետից և ամենազորեղը հոգևոր թե պրակտիկ գործունեության բոլոր ծակո-տիները ներթափանցելու կարողությամբ:

Այսքանով հանդերձ, թերևս քաղաքականությանն է վիճակված մարդկության վայրենությունից քաղաքակիր ապրելակերպին անց-նելուց ի վեր իր երկրորդ վճռորոշ երկունքն ապրելու գլորալիզացիոն դարաշրջանում հասարակության կառավարման արվեստում համա-մարդկային արժեքներ ստեղծելու գործում: Սա այն դարաշրջանը չէ, երբ դիցարանական աշխարհներներում տեղի էր տալիս ուսցիոնալ աշխարհներներում կամ երբ աստվածավախությանը փոխարինում էր խղճի զգացումը՝ իբրև ինքնակարգավորման մարդկային մեխանիզմ: Սա նույնիսկ այն դարաշրջանը չէ, ուր այդ ամենը կարող էր տեղի ու-նենալ նաև հասարակական թե անհատական ենթագիտականի մակարդակում: Գլորալացիոն գործընթացներում քաղաքականությու-նը կոչված է գործելու ոչ այնքան մարդկային առանձին միավորների անունից և առանձին միավորների համար, որքան հանուն համամարդ-կային արժեքների գոյագորման: Քաղաքականության այդ նոր կոչումը հրամայական է դարձնում նրա հարստացումն այնպիսի վաղուց ար-դեն համամարդկային չափումներ վաստակած և շատ ավելի խորքա-յին արժեքներով, ինչպիսիք են գիտառացիոնալ մտածողությունը և ամենուր ու բոլոր դարերում մարդկայինի զարգացման չափանիշ դի-տարկող քաղաքականը: Առավել ևս, այսպիսի հարստացումով շատ ավելի է կարևորվում քաղաքականության հումանիստական-անտրո-

պոգեն նշանակությունը գլորալացիոն գործընթացների կարգավորման գործում, քան այդ տեղի է ունեցել վայրենությունից քաղաքակիրք կացության անցնան դարաշրջանում: Թերևս քաղաքականության նման առաջելության համար կարևորվում են ոչ այնքան արդեն համամարդկային ու համաերկրային արժեքներ դարձած գիտությունն ու տեխնիկան կամ ամենուր արդեն համամարդկային հնչեղություն ունեցող արվեստը, որքան աշխարհի յուրացման ռազիոնալ մտածելակերպ: Տակավին նոր կամ, այսպես կոչված, մոդեռնիզմի դարաշրջանում, թվում է, իր գերակայությունը վաստակած ռազիոնալ մտածելակերպը գլորալացիոն գործընթացների բերումով հայտնվեց այս անգամ արդեն քաղաքական բախումների ճակատում: Մի կողմից պաստմոդեռնիստական հակառացիոնալիստական վակիսանալիան (թերևս սա էլ խուսանավման յուրօրինակ վերաբերնունք է գլորալացիոն միօրինակության նկատմամբ), մյուս կողմից, գուցե և նույնչափ գլորալացումով վկայակոչված կրոնական արմատականության՝ XXI դ. շեմին կույր հավատի գործիք դարձած խոր միջնադար հիշեցնող քաղաքականությունը: Արդյունքում վերստին ռազիոնալ և հռազիոնալ ուժերի հակամարտություն՝ միջազգային թե համաերկրային ահարեկչություն հորդորվող պրակտիկայով ու աշխարհայացքային նույնքան համաերկրային բախումների չարագուշակ նախանշաններով:

Այսքանով հանդերձ, գլորալացումն ակնհայտ է դարձնում ոչ միայն մշակությունների և մշակութային տարրեր ոլորտների առայսօր ունեցած անհավասարաբանական գարգացումները, այլև բոլոր կարգի մշակութային երևույթների համար քաղաքակրթության ծեռք բերած արժեքների մեջ ամենամարդկային արժեքով՝ ռարոյականով փորձարկման ենթարկելու անհրաժշտությունը: Գլորալացիոն գործընթացներում առավել ևս ակնհայտ է դառնում քարոյական ռելյատիվիզմի անկարողությունը համայն մարդկության միավորման գործում և առավել հրանայական է դառնում պահանջն այն մասին, որ, իրավ, քարոյական է այն ամենը, ինչ նպաստում է մարդկության, համայն քարոյական առաջընթացին: Իբրևս քաղաքակրթության գարգացման համընդիանուր և առավել խորքային չափանիշ բարոյականով պեսոք է որոշվի մշակութային բոլոր տարրերակների բարորականությունը, այդ թվում նաև քաղաքականության և նույնիսկ ռազիոնալ դիտարկվող իմացության ու ստեղծագործության, առավել ևս կրոնադավանաբանական ուսմունքների և նույնիսկ արվեստի աշխարհի որպիսությունը:

Ասկում է, թե մշակույթը բռնություն չի հանդուրժում: Դա ամենից առաջ վերաբերում է արվեստին, հոգևոր ինքնակարգավորվող համակարգերի մեջ ամենաինքնակարգավորվողին: Ստեղծագործական տարերքին հանձնված գեղանկարչի կամ պոետի համար այլ առավել

գորեղ կարգավորիչ գործոն չկա, քան իր մուսա կոչված ներքին կանչը: Իսկ ամենաբօնադատվածը կույր հավատի գերին է, առավել ևս «սուրբ պատերազմի» մարտիկի կոչման դատապարտյալը:

Նման դեպքերում ևս գործ ունեն վերն արձանագրված՝ հասարակական կանքի բնական հիմքերի հիմնահարցին՝ խախտված հիմքերի հիմնահարցին, այս անգամ արդեն մշակույթների և մշակութային ոլորտների ներդաշնակ և հատկապես Երկխոսութային զարգացման օրինաչափության խախտման հետ: Մշակույթների զարգացման ինաստությունը տրված է նրա Երկխոսութային բնույթի մեջ, ճիշտ այնպես, ինչպես բնությունն իր հիմքում Երկխոսութային է. այստեղ ոչ միայն ոչինչ ավելորդ չկա, այլև յուրաքանչյուր տարատեսակի գոյությունը պայմանավորված է նյուსների գոյությամբ և ինքն էլ կեցութային նշանակություն ունի նրանց համար:

Գլոբալացման հետ առնչվող պրոբլեմների մեջ պայքարունակութան զը շարունակութան է մնալ մշակութայինը, որն արդյունք է դարեր շարունակ մշակույթների և մշակութային ոլորտների միջև Երկխոսության պակասի և դրանով իսկ՝ դրանց ոչ հավասարաչափ զարգացումների: Պատճառը ոչ այնքան հաղորդակցման հնարավորությունների աղքատությունն էր, որքան կրոնադավանաբանական կուռքարարությունն ու ներփակվածությունը: Իսկ մշակութային տարբեր ոլորտների անհամաչափ զարգացումն առավելապես պայմանավորված է մարդկային ստեղծագործական-արտադրական կարողությունների ռազմատենչ ուղղորդումներով: Արդյունքում գիտատեխնիկական մշակույթը ամենուր գերազանցել է հասարակական զարգացումները, կրոնադավանաբանականին գերված բարոյականը լավագույն դեպքում հանձնվել է անձնական հետաքրքրություններին, իսկ քաղաքականը պարզապես կտրվել է սոցիալ-մշակութային զարգացումներից, եթե Մաքիավելիից դարեր հետո նորից գենք չի ծառայել կրոնական Երկպատակությունների համար:

Գլոբալացման հետ առնչվող մշակութային դրամատիզմն առավել հիվանդութ տեսք ընդունեց, երբ քաղաքակրթության «համամարդկայնացման» գաղափարն ընկալվեց իրու միակերպություն՝ միակերպություն ամերիկանացման, արևմտականացման, գուցե նույնիսկ մահմեդականացման սքեմի ներքո: Մեծ ու փոքր մշակույթները գիտակցականի թե ենթագիտակցականի մակարդակում տագնապահար պորկում ապրեցին իրու արձանագրումն այն միտման, որ Վտանգվում է մարդկության մեծագույն նվաճումներից մեզը, գուցե ամենանշանակալիցը՝ մշակութային քազմակերպություն: Իրու պայման և օրենք նրա հետագա զարգացման համար, ճիշտ այնպես, ինչպես բնության բազմակերպությունն ու ներդաշնակությունն են հրամայական գործոն

**Ժառայում նրա հետագա էվոլյուցիայի համար:**

Միայն երևութականի մակարդակում է սուբյեկտիվ գործոնը, այն էլ սուբյեկտային բազմակերպության պայմաններում, ներկայանում սոսկ որպես կենտրոնախույս և համակարգակործան զորություն: Իր իսկ բազմակերպությունը բնության մեջ և բազմակերպության օժտումը սուբյեկտիվ կարողությամբ մարդկային հարաբերություններում, - արդեն այդ երկու գործոնները բավարար հիմք կարող են ծառայել շատ ավելի լավատեսության, քան թե հոռետեսության համար քաղաքակրթության հետագա զարգացումներին վերաբերող խոհերում: Միայն թե բազմալեզու և բազմագույն սուբյեկտիվ գործոնը խորիի մեր դարին համարժեք ու համայն մարդկությանը հասկանալի բանականության տրամարանությանը և բանականի շրջանակներում ինաստավորվող ու ռեյատիվիզմից (հարաբերապաշտություն) ծերբազատված քարոյական-աշխարհայացրային կողմնորոշումներում:

# ՀՐԱՎԻԿ ԳՐԻԳՈՐԻ ՇԱԶՄԱՅԱՆ

## ՓԻՎԻՍՈՓԷՅՈՒԹՅՈՒՆ

(Ուսումնական ծեռնարկ)

Հրատ. խմբագիր  
Դավիթ Պետրոսյան

Կազմի գեղ. ծևավորումը  
Սոնա Դավթյանի

Համակարգչային շարվածքը  
Մովսես Դեմիրճյանի

Ստորագրված է տպագրության 19.04.05 թ.:  
Չափսը՝ 60X84, 1/16: Թուղթը՝ օֆսեթ: Հրատ. 11.5 մամուլ, տպագր. 13.25 մամուլ =  
12.3 պայմ. մամուլ: Տպացանակը 1000 օրինակ:  
Երեվանի համալսարանի հրատարակություն, Երեվան, Ալեք Մանուկյան 1

---

Տպագրվել է «ՎԱՎ-ՊՈՒՏ» ՍՊԸ-ի տպարանում:  
Հասցեն՝ Ազատության 24, հեռ.՝ 28 54 28:  
Էլ-փոստ. vmtv\_print@yahoo.com