

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՆԱԻՐԱ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՈՒՆՔՆԵՐ

Դասախոսություններ

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

2024

ՀՏԴ 1/14(042.4)
ԳՄԴ 87g7
Մ 806

*Հրատարակության է երաշխավորվել
ԵՊՀ գիտական խորհրդի որոշմամբ:*

Խմբագիր՝ ք.գ.թ., դոցենտ Մերի Հովհաննիսյան

Գրախոսներ՝ փ.գ.թ., դոցենտ Ա. Ա. Ղարիբյան
փ.գ.թ., դոցենտ Ս. Ս. Պետրոսյան

Մկրտչյան Նաիրա Ժորայի
Մ 806 Փիլիսոփայության հիմունքներ (դասախոսություններ) /
Ն. Ժ. Մկրտչյան: Եր., ԵՊՀ հրատ., 2024, 166 էջ:

Գրքում անդրադարձ է կատարվում գոյությանը, ճանաչողությանը, մարդուն ու հասարակությանը վերաբերող փիլիսոփայական հին ու նոր հարցերի, գաղափարների ու մոտեցումների:

Գիրքը հասցեագրված է բակավարի կրթական աստիճանում փիլիսոփայության հիմունքներ ուսումնասիրող ուսանողներին, ինչպես նաև փիլիսոփայությամբ հետաքրքրվող ընթերցողների լայն շրջանակին:

Այստեղ արտահայտված կարծիքների, բացահայտումների, եզրակացությունների կամ դիրքորոշումների համընկնումը հովանավորի դիրքորոշումներին պարտադիր չէ:

ՀՏԴ 1/14(042.4)
ԳՄԴ 87g7



ISBN 978-5-8084-2657-3

DOI: <https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808426573>

© ԵՊՀ հրատ., 2024
© Մկրտչյան Ն. Ժ., 2024

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Նախաբան	5
Ի՞նչ է փիլիսոփայությունը	7
Գոյություն, սուբստանց, ատրիբուտ	19
Տարածություն և ժամանակ	31
Պատճառականություն	40
Աստծո գոյությունը	49
Աշխարհի ճանաչելիության հնարավորությունը	58
Ճանաչողության ձևերը	66
Ճշմարտություն, ճշմարտության հակոտնյաներ և ճշմարտության չափանիշ	77
Գիտական գիտելիք և գիտական մեթոդներ.....	92
Մարդ. ըմբռնումները, ծագումը և էությունը	102
Կյանք, մահ և կյանքի իմաստ	116
Օտարում	129
Ազատություն	137
Հասարակություն, պետություն, իշխանություն	145
Summary	159
Резюме	160
Գրականության ցանկ.....	161

ՆԱԽԱԲԱՆ

Կարճատև ուշադրության, տեխնոլոգիական նվաճումների, մեծ արագությունների մեր ժամանակներում փիլիսոփայությունը թվում է փոքր-ինչ անհամապատասխան: Չէ՞ որ այն պահանջում է ուշադրության տևական կենտրոնացում, դանդաղում՝ միտքը ծանրութեթև անելու համար առանց ստացված գիտելիքի անմիջական ու գործնական կիրառության հավակնության: Այլ կերպ ասած՝ կարծես ինչ-որ անհամատեղելիություն կա մեր ժամանակների ու փիլիսոփայության միջև: Եվ ինչ-որ առումով մեր օրերում այս անհամատեղելիությունը փիլիսոփայությանը դարձնում է լուսանցքային: Իր հերթին սրան է միանում նրա՝ ամենատարբեր հիմնավորումներով համեմված ավարտի վերաբերյալ վերջին դարերում շրջանառվող տեսակետը:

Արդյո՞ք սա նշանակում է, որ առնվազն երկուսուկեսհազարամյա պատմություն ունեցող փիլիսոփայական գիտելիքը պետք է դուրս մնա ժամանակակից մարդու (ինքնա)կրթությունից: Արդյո՞ք պետք է դադարել սեփական, նույնիսկ տեղ-տեղ հակափիլիսոփայական երևացող ժամանակներից ու տեղից մտածել վաղուց առաջ քաշված փիլիսոփայական խնդիրների ու հարցերի մասին, եթե նույնիսկ դրանք թվում են սոսկ մտավարժանք: Իսկ փիլիսոփաներն ու նրանց ուսմունքները գուցե կարող են դժվար ժամանակների ուղեկից լինել:

Վերջին տասնամյակների զարգացումները հերթական հաստատումն են այն բանի, որ չկան մեկընդմիշտ հնացած ու պատմության գիրկն անցած փիլիսոփայական գաղափարներ ու հոսանքներ: Մարդկությունը, ըստ անհրաժեշտության, դրանք «պահոցից դուրս է բերում», նորովի արծարծում, համադրում, միջնորդավորված կերպով ներմուծում է գործնական խնդիրների լուծման դաշտ: Իսկ մինչ այդպիսի լուրջ առաջադրանքին ձեռնամուխ լինելը նախ անհրաժեշտ է միտքը պատրաստել, և որպես առաջին քայլ դրան գալիս են օժանդակելու հենց նմանօրինակ դասախոսությունների ձևաչափով գրքերը, որոնք օգնում են ձևավորել ոչ միայն բազային ըմբռնումներ փիլիսոփայության՝ նրա առարկայի, շոշափվող հարցերի, պատմության մասին, այլև ձեռք բերել փիլիսոփայական մտածողության հմտություններ:

Այս գիրքը գրվել է շուրջ երկու տասնամյակ «Փիլիսոփայության հիմունքներ» առարկան ոչ մասնագիտական լսարաններում դասավանդելու շնորհիվ: Ուստի այն մտահղացվել է սկսնակների՝ բուհերի ուսանողների, ինչպես նաև ակադեմիայից դուրս փիլիսոփայությամբ հետաքրքրվողների համար:

Դասախոսություններում բոլոր փիլիսոփայական հարցերը չէ, որ արծարծված են: Սակայն հնարավորինս համամասնորեն ներկայացված են փիլիսոփայության բոլոր բաժինները: Այլ հեղինակ կամ հեղինակներ հնարավոր է այլ հարցեր ևս ընդգրկեին կամ դուրս թողնեին այստեղ ներկայացված

հարցերից մի քանիսը:

Այս գրքում փիլիսոփայությունը շաղկապված է իր իսկ պատմության հետ, և երբեմն մարտահրավերային են հին ու նոր (ժամանակակից) հարցերը, ինչպես նաև հին ու նոր (ժամանակակից) մտածողներին պարագծելը միևնույն թեմայի սահմաններում: Սակայն այդ մարտահրավերն առերեսելիս հետաքրքիր, երբեմն անսպասելի առնչություններ ու տեղաշարժեր են ի հայտ գալիս, որ ուշադիր ընթերցողն անպայմանորեն կնկատի:

Այս գիրքն իր ավարտուն տեսքի չէր գա առանց այս դասախոսությունների առաջին տարբերակի ընթերցողների՝ Շուշան Արևշատյանի, Ռուզաննա Գևորգյանի, Մերի Շահբազյանի ու Արկադի Վարդանյանի դիտարկումների: Այդ հարցում իրենց ներդրումն ունեն նաև գրքի գրախոսներ Արուսյակ Ղարիբյանն ու Սիլվա Պետրոսյանը: Համլետ Մելքումյանը ուշադրություն է հրավիրել որոշ ըմբռնումների վրա՝ հուշելով ճշգրտումներ, իսկ Գոհար Մուրադյանը՝ մտքրել կարևոր շտկումներ: Այս դասախոսությունների լույսընծայումը մեծապես հնարավոր է դարձել «Գալուստ Կիլպէնկեան» հիմնարկության ֆինանսական օժանդակության շնորհիվ:

Նաիրա Մկրտչյան
Երևան, 2024

ԻՆՁ Է ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

«Ինչ է փիլիսոփայությունը» հարցին դժվար է համապարփակ պատասխանել: Այդ դժվարությունը պայմանավորված է մի շարք հանգամանքներով: Նախ տարբեր փիլիսոփաներ հաճախ տարբեր սահմանումներ են առաջարկել, որոնցից ոչ մեկը չի կարող վերջնական ու բոլորի կողմից ընդունելի լինել: Մի մտածողի համար փիլիսոփայությունը մտածմունք է մահվան մասին: Մյուսը համոզված է, որ փիլիսոփայությունը գիտություն է սկզբնապատճառների կամ ելակետային հիմունքների մասին: Երրորդը պնդում է, որ փիլիսոփայությունը ոչ այլ ինչ է, քան իր իսկ հեղինակի ինքնախոստովանությունը և այլն: Միաժամանակ փիլիսոփայության բազմապիսի սահմանումները մտածողների քմահաճույքի հետևանք չեն, այլ մի զգալի առումով թելադրված են ժամանակի պահանջներով ու հետաքրքրություններով, դրան բնորոշ հանգամանքներով: Իհարկե, կոնկրետ հեղինակի մտածելակերպը դրոշմված է փիլիսոփայության առարկայի վերաբերյալ իր պատկերացումներում: Սակայն հանրագումարում այդ բոլորն են վճռական դեր խաղացել փիլիսոփայության ուսումնասիրության առարկայի ձևավորման, դրա սահմանների փոփոխության վրա: Բացի դրանից՝ փիլիսոփայությունը միայն որոշակի գիտելիքի ասպարեզ չէ: Այն մշակութային, քաղաքակրթական իրողություն է: Եվ միշտ էլ ինչ-որ ասելիք դուրս կմնա «Ինչ է փիլիսոփայությունը» հարցին տրված ցանկացած ընդարձակ պատասխանից: Առավել ևս դա այդպես է այս գրքի պես ձեռնարկների դեպքում: Ուստի այս դասախոսությունը փորձելու է տարբեր անկյուններից ու տարբեր մոտեցումներով քննել վերը բարձրացված հարցը՝ սկսելով փիլիսոփայության սկզբնավորման հարցից:

Փիլիսոփայությունը **սկզբնավորվել** է մոտավորապես Ք.ա. VI դարում Հին Հունաստանում, Հնդկաստանում, Չինաստանում: Այս տարածաշրջաններում ու այս ժամանակաշրջանում են ձևավորվել առաջին փիլիսոփայական դպրոցներն ու ասպարեզ իջել առաջին փիլիսոփայական ուսմունքները: Սա հաշվի առնելով՝ կարելի է ասել, որ մենք իրականում գործ ունենք ոչ այնքան փիլիսոփայության, որքան փիլիսոփայությունների սկզբնավորման հետ: Եվ սա ակնհայտ է դառնում, երբ համեմատության մեջ են դրվում, օրինակ, հին հնդկական, հին չինական ու հին հունական փիլիսոփայությունները, որոնք նախևառաջ կրում և արտահայտում են իրենց սկզբնավորման տեղի ու ժամանակի մշակութային ու սոցիալ-քաղաքական առանձնահատկությունները:

Իհարկե, փիլիսոփայական մտքի սաղմեր կարելի է գտնել նաև այլ տարածաշրջաններում, որտեղ զարգացել են բարձր մշակույթներ, օրինակ՝ Հին Եգիպտոսում, Միջագետքում: Այսինքն՝ բոլոր այն վայրերում, որտեղ մշակու-

թային, քաղաքակրթական նպաստավոր պայմաններ են եղել, մարդկային միտքը ծագել է ըմբռնել աշխարհը, Տիեզերքը, ընդհանրապես գոյությունն իր ամբողջության մեջ՝ իմաստավորելով մարդկային փորձառությունն այս աշխարհում: Բայց Հին աշխարհում միայն այս երեք դեպքում են ասպարեզ իջել լավ մշակված փիլիսոփայական ուսմունքներ: Դրանք փոխանցվել են սերնդեսերունդ՝ հիմք դառնալով նորանոր գիտելիքների արդյունավորման համար: Առանց երկմտանքի կարելի է պնդել, որ փիլիսոփայությունը քաղաքակրթական զարգացման բարձր մակարդակի վկայություն է: Եվ առ այսօր քիչ ազգերի, երկրների ու ժողովուրդների է հաջողվել ինքնատիպ ու լավ մշակված փիլիսոփայական ուսմունքների բնօրրան դառնալ:

Կանխելով մի շարք հարցեր, որոնք կարող են հընթացս առաջանալ, սկզբից ևեթ կարևոր է մի նկատառում անել: Փիլիսոփայության մեջ գործում է մի բաժանում, որը գուցե քաղաքական հենք ունի, բայց կարևոր է այն հաշվի առնել: Խոսքը փիլիսոփայական ժառանգության զգալի մասը արևելյան փիլիսոփայության և արևմտյան փիլիսոփայության բաժանելու մասին է: Արևելյան փիլիսոփայության մաս են կազմում հին հնդկական և հին չինական փիլիսոփայությունները, ինչու չէ նաև այդ տարածաշրջանի մյուս փիլիսոփայությունները: Արևմտյան փիլիսոփայություն ասելով՝ պիտի հասկանալ այն փիլիսոփայությունը, որը սկսվում է հին հունական փիլիսոփայությամբ, ապա՝ զարգանում արևմտյան աշխարհի տարբեր մասերում:

Այս դասախոսություններում տեղ են գտել փիլիսոփայական այնպիսի հարցեր ու լուծումներ, որոնք, ըստ էության, առաջ են քաշվել արևմտյան փիլիսոփայության մեջ: Այս դասախոսությունների բուն շարադրանքը, դրա կերպը բնորոշ են արևմտյան փիլիսոփայությանը: Իհարկե, սա չի նշանակում, թե չկան հարցեր, որոնք առաջ են քաշվել թե՛ մի, թե՛ մյուս փիլիսոփայության մեջ: Երկու փիլիսոփայություններն էլ ծագում են հասնել ճշմարտության: Դրանք, ըստ էության, աշխարհի, գոյության, մարդու ու մարդկային փորձառությունների մասին են:

Արևմտյան ու արևելյան փիլիսոփայությունների միջև, սակայն, արմատական տարբերությունները նախևառաջ ի հայտ են գալիս մտածելու կերպի ու ոճի մեջ: Սա էլ իր հերթին պայմանավորում է հարցերի բնույթը, դրանց արժարժման եղանակն ու նպատակները: Արևելյան փիլիսոփայությունը առավելապես մտածում է կերպարներով, կիրառում է այլաբանություններ: Այսպես, օրինակ, դառսիզմը կամ տաոսիզմը, որը հին չինական փիլիսոփայության ազդեցիկ ավանդույթներից մեկն է, իր ուսմունքի կենտրոնում դնում է դաոն կամ տաոն: Վերջինս կարելի է թարգմանել որպես «ճանապարհ», «ուղի», բայց նաև ենթադրում է որոշակի գործելակերպ, վարվելակերպ, տիեզերքի, աշխարհի հետ հարաբերվելու եղանակ, որը կարծես ընթացք է, հոսք և ոչ թե ակտիվ միջամտություն:

Ի տարբերություն դրա՝ արևմտյան փիլիսոփայության մեջ արմատավորվում է հասկացություններով, կատեգորիաներով մտածելը, գաղափարներ առաջ քաշելն ու հիմնավորելը կամ դրանք վիճարկելը, մտքի տրամաբանական ընթացքը՝ նախադրյալներից միջև եզրահանգման հասնելու խստորեն երաշխավորումը: Իսկ դրանց մեկ շրջանակի մեջ դնելու համար անհրաժեշտ կլինեն հավասարապես իրազեկ լինել թե՛ մի, թե՛ մյուս փիլիսոփայությունից, բավարար չափով ըմբռնել թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը: Ավելին՝ կարիք կլինեն այդ երկու փիլիսոփայությունները համադրելու շոշափելի կարողություն դրսևորել: Եթե նշված պայմանները բավարարված չեն, ապա մեծ է դրանք աղավաղելու վտանգը: Իսկ տողերիս հեղինակն անհամեմատ ավելի քիչ է հետաքրքրվել ու զբաղվել արևելյան, քան արևմտյան փիլիսոփայությամբ: Ճիշտ է մի փոքր էլ անդրադառնալ դրանց միջև առկա տարբերություններին՝ նկատի առնելով այն հանգամանքը, որ մեր ժամանակներում արևելյան փիլիսոփայությունը արևմտյան փիլիսոփայական ուսմունքների հետ համադրելու փորձեր կան:

Արևելյան փիլիսոփայության երկրորդ ուշագրավ գիծը կրոնականի ու փիլիսոփայականի միահյուսումն է: Բուդդիզմն ու դաոսիզմը, որոնցում փիլիսոփայական բաղադրիչն անքակտելիորեն կապված է կրոնական բաղադրիչին, ոչ միայն փիլիսոփայական, այլև կրոնական ուսմունքներ են: Այս առումով արևմտյան փիլիսոփայությունը, անկախ մտածողի՝ գերբնականի վերաբերյալ ունեցած ըմբռնումներից ու համոզմունքներից (թերևս բացառություն է կազմում միայն միջնադարյան շրջանը, երբ փիլիսոփայությունը համարվում էր աստվածաբանության աղախինը), իրեն հետևողականորեն սահմանազատել է կրոնից ու կրոնական ուսմունքից, առավել ևս չի ներառել կրոնական պրակտիկաներ:

Այս վերջին գիծը բնականորեն հանգեցրել է երկու այլ գծերի ձևավորմանը: Արևելյան փիլիսոփայության մեջ հիմնական ճշմարտություններն արդեն իսկ ասվել են, հիմնական գրքերը՝ գրվել: Ուստի ամեն նոր սերնդի գործը այդ գրքերում ամփոփված իմաստությունը լոկ մեկնաբանելն է: Եվ կարևոր է, որ փիլիսոփայության ճանապարհն ընտրածը հարի որևէ փիլիսոփայական դպրոցի՝ շարունակելով դրա ավանդույթը: Իսկ այս համատեքստում ուսուցիչն անքննելի հեղինակություն է, և նշված հանգամանքը չի կարելի հարցականի տակ դնել. ուսուցչի ավանդածը, փոխանցածը վիճարկելը սկզբունքորեն անընդունելի է:

Ի տարբերություն դրա՝ հին հունական փիլիսոփայությունն սկիզբ է դնում արմատապես մի ուրիշ վարքագծի: Պլատոնի (Ք.ա. 428/427 կամ 424/423-348) աշակերտ, հին հույն փիլիսոփա Արիստոտելին (Ք. ա. 384-322) է վերագրվում «*Պլատոնն իմ բարեկամն է, բայց ճշմարտությունն ավելի թանկ է*» ձևակերպումը: Սա նշանակում է, որ կարելի է կասկածի տակ դնել ու վիճարկել սեփական ուսուցչի կամ նախորդ(ներ)ի ասածը, ապա՝ առաջադրել

սեփական մոտեցումը՝ որպես միակ իսկական ճշմարտություն, հիմնել սեփական դպրոցն ու ավանդույթը: Այդպիսով հարցականի տակ կարող է հայտնվել նաև ազդեցիկ նախորդների հեղինակությունը: Սա չի նշանակում, թե ամեն մի նոր փիլիսոփա իսպառ մերժել է իր նախորդ(ներ)ի մտավոր ժառանգությունը և չի հենվել նրա(նց) գաղափարների վրա: Ամենևին, եղել են ու մինչ այսօր էլ կան փիլիսոփաներ, մտածողներ, որոնք շարունակում են հենվել, ներշնչվել իրենց նախորդներից, այդ թվում՝ Արիստոտելից: Սակայն սա նաև նշանակում է, որ Ճշմարտությունը դեռ հայտնաբերված չէ: Իսկ Ճշմարտության այս անընդմեջ որոնումն արևմտյան փիլիսոփայությանը հստակորեն տարանջատում է առնվազն հին արևելյան փիլիսոփայություններից:

Շարադրանքի այս մասում տեղին է *«Ինչ է փիլիսոփայությունը»* հարցին անդրադառնալ այս անգամ «փիլիսոփայություն» բառի **ստուգաբանության** օգնությամբ: «Փիլիսոփայություն» բառը հին հունական ծագում ունի: Այն երկու՝ «philo» – «սիրել» և «sophia» – «իմաստություն» բառերի միացման արդյունք է: Հայերենում «իմաստասիրություն» բառն այդ միացությունն ուղղակիորեն թարգմանելու փորձ է, որն այժմ չի կարող լիովին փոխարինել «փիլիսոփայություն» եզրին: Իսկ ինչո՞ւ *սեր դեպի իմաստություն*: Ինչ են այդ «սերն» ու «իմաստությունն» այս դեպքում նշանակում: Արդյո՞ք դրանք պիտի ըմբռնել այնպես, ինչպես առօրյայում են հասկանում. սերը՝ *հուզական հակում ինչ-որ մեկի կամ ինչ-որ բանի նկատմամբ, ցանկության հետ կապված հուզական վիճակ*, իսկ իմաստությունը՝ *կյանքի լավ ու վատ, լուսավոր ու մութ կողմերն ապրածի հավասարակշիռ հայացք, կենսափորձից քաղված գիտելիք*: Ինչո՞ւ է փիլիսոփայությունը հարաբերության մեջ դնում հենց այս երկուսը՝ սերն ու իմաստությունը:

Մեզ հայտնի է, որ գրեթե բոլոր մասնավոր գիտությունները հղում են գիտությանը կամ ուսմունքին: Երբ ասում են գրականագիտություն, պարզ է, որ այն գիտություն է գրականության մասին, կենսաբանությունը՝ կյանքի մասին և այլն: Իսկ փիլիսոփայությունը ստուգաբանորեն ներկայանում է որպես *սեր իմաստության հանդեպ*: Հին հույների համար այս դեպքում *սեր* նշանակում է *«մեծ ձգտում, հակում, փափագ»*: Միաժամանակ հին հունարենում սերը նշանակող մի քանի բառեր կան՝ *ագապե* (agápē), *էրոս* (éros), *ստորգե* (storgé), *ֆիլիա* (philia): Եվ փիլիսոփայության համար դրանցից ընտրված է այն մեկը, որը ենթադրում է նաև ընկերության ու ընկերականության իմաստը: Այսինքն՝ սերն այս դեպքում ինչ-որ մեկին նվիրված լինելու, կապվածության կամ անձնագոհության դրսևորում չէ: Այն ոչ էլ սեռին առնչվող, բնական կրքին ներհյուսված զգացմունք է, այլ բոլորովին ուրիշ մի բան, ուրիշ հարաբերություն, որի խորքում, իմիջիայլոց, հավասարների միջև հարաբերությունն է:

Իր հերթին իմաստությունը կենսափորձից քաղված հատվածական գի-

տելիքը չէ: Առօրյայից դուրս, առօրեական հարցերից այն կողմ ահռելի աշխարհ կա, զարմանք հարուցող աշխարհ, Տիեզերք: Առօրեականի, զգայականի համեմատ այն ոչ միայն մեծ է, հզոր, այլև անվերջ: Իմաստությունը նախևառաջ դրա սկզբնապատճառների, ելակետային հիմունքների մասին ընդհանուր իմացությունն է: Եվ գուցե ավելին՝ իմաստությունը հարցնում է վերջնանպատակների մասին, թե ի վերջո ինչի համար է այս ամենը: Այս գիտելիքը հասարակ մահկանացուներին, ընդհանրապես մարդ էակին լիովին հասանելի էլ չէ, քանի որ աստվածայինի՝ հավերժականի, անշարժ ու ինքնաբավ տիրույթի մասին է: Ուրեմն մարդուն մնում է միայն ձգտել դրան, փափագել, սիրել այն: Իսկ փիլիսոփան այն մարդն է, որն արտահայտում է նման գիտելիքի հանդեպ իսկական սեր, փիլիսոփայությունն էլ այդ սիրո վերջնարդյունքն է:

Այս առումով մարդու տեսանկյունից իմաստությունը նաև գիտելիք է անհայտի մասին: Այս անհայտությունը զարմացնում, ձգում է մարդուն, թույլ է տալիս հասնել անցողիկի, վերջավորի սահմանը, մի կողմ դնել առօրյա, խիստ գործնական հոգսերն ու մտահոգությունները (օրինակ՝ մտահոգություններն առ այն, թե ինչպես ու երբ մշակել հողը, կառուցել ռազմական ամրությունները և այլն): Կարելի է ասել, որ փիլիսոփայական գիտելիքը ընդլայնում է մտածելու հորիզոնը, խորություն է հաղորդում մտքին՝ այն տեղափոխելով որակապես մի նոր հարթություն:

Փիլիսոփայության սկզբնավորման մասին խոսելիս անհնար է շրջանցել նաև այն հարցը, թե *ինչից* և *նաև ինչու* է առաջանում *փիլիսոփայությունը*: Կարճ պատասխանը հետևյալն է. *փիլիսոփայությունն սկզբնավորվում է դիցաբանությունից և դիցաբանության ճգնաժամի հետևանքով*: Լինելով մարդկային կենսափորձի կուտակման ու փոխանցման միջոց՝ դիցաբանությունն այն նախնական, մեծ ու համապարփակ շտեմարանն է, որը, ի թիվս այլի, պարունակում է փիլիսոփայական գիտելիքի ու փիլիսոփայական մտածողության տարրեր: Դրանք միախառնված են բազմաթիվ այլ բնույթի տարրերին, օրինակ, կրոնական հավատալիքներին, գեղարվեստական կերպարներին: Այլ կերպ ասած՝ *դիցաբանությունն ու դիցաբանական գիտակցությունն իրենց բնույթով սինկրետիկական են*, քանի որ ներառում են այդ բոլորը:

Դիցաբանությունն ու դիցաբանական գիտակցությունը լավ հասկանալու համար բավական է ուշադրություն դարձնել առասպելին՝ դրանց կենտրոնական կազմավորմանը: Չոգեֆ Քեմպբելը (1904-1987) պնդում է, որ առասպելն այն գաղտնի ճեղքն է, որով տիեզերքի անսպառ էներգիաները լցվում են մարդկային մշակույթի դրսևորումներ: Կրոնները, փիլիսոփայությունները, արվեստները, պրիմիտիվ և պատմական մարդու սոցիալական ձևերը, գիտության ու տեխնոլոգիայի մեջ սկզբնական հայտնագործությունները, բուն

երազները, որ ուժգին հարվածում են քունը, եփվում են առասպելի հիմնական, մոգական շրջանակում:

Ինքնին առասպելն իրականության անձնավորված, գեղարվեստական պատկերում է: Գործող անձինք ոչ միայն մարդիկ ու կենդանիներն են, այլև տարատեսակ գերբնական ու կիսագերբնական ուժեր (աստված(ուհի)ներ, հերոսներ, ոգիներ): Առասպելի տրամաբանությունը հրաշքն է, այսինքն՝ իրերի դրության հանկարծակի փոփոխությունը մի ուղղությամբ, որն անսպասելի էր: Օրինակ՝ գերբնական ուժի միջամտությամբ փոթորկոտ ծովը կարող է միանգամից հանդարտվել՝ կանխելով նավաբեկությունը: Իրենց խնդրանքը փոխանցելու ու իրականացնելու նպատակով մահկանացուներն անմահների հետ կապվում են ծիսակարգի միջոցով և դրանով անմահներին իրենց ավելի մոտ դարձնում:

Ակնհայտ է, որ դիցաբանության մեջ բնականի ու գերբնականի միջև խիստ սահմանազատում չկա էլ: Դրանում ֆանտաստիկականը միահյուսվում է իրականին, ռացիոնալը՝ իռացիոնալին, հուզականին: Հետևաբար կարելի է պնդել, որ դիցաբանական գիտակցությունը դիֆուզիվ է, լրոզված: Այն նաև *ալոգիկական* է, այսինքն՝ իր համար դեռ չի բացահայտել ձևական տրամաբանության օրենքներն ու կանոնները և չի հետևում դրանց: Ուստի առասպելներում կարելի է հեշտությամբ գտնել դրանց «խախտման» բազմաթիվ օրինակներ, որոնք միանգամայն բնական են:

Ժամանակակից մարդը կարող է դիցաբանությունը համարել արխայիկ, հետամնաց, անիրական և քամահրանքով նայել դրան: Սակայն առասպելը և դիցաբանական մյուս կազմավորումները՝ ասքերը, հեքիաթները, ավանդազրույցները, ահռելի նշանակություն են ունեցել Հին աշխարհի մարդու համար: Դրանք բացատրել են ամեն ինչ՝ բնական երևույթները, սոցիալական հարաբերությունները, պատմական իրադարձությունները, սովորեցրել են ապրել այս աշխարհում, բոլոր առումներով հարաբերվել այս աշխարհի հետ:

Դիցաբանության շրջանակում երբեք չեն մնացել անպատասխան հարցեր: Բոլոր հարցերն անխտիր գտել են իրենց պատասխանները, եթե նույնիսկ ներկայիս մարդու համար դրանք սխալ կամ անիրական, ոչ ռացիոնալ պատասխաններ են: Այս առումով Հին աշխարհի մարդը իմաստի ու նշանակության պակաս, ըստ ամենայնի, երբեք չի ունեցել, դրանց կորստի զգացում չի ապրել: Նրա համեմատ բազմապիսի հարմարանքների, ահռելի տեղեկատվության ու գիտելիքի պաշարի պայմաններում ժամանակակից մարդը շատ ավելի խոցելի է: Անիմաստության ու նշանակության բացակայության զգացումը անհամեմատ ավելի ծանոթ է ժամանակակից, քան Հին աշխարհի մարդուն: Հարց է առաջանում՝ դիցաբանությունն ու դիցաբանական գիտակցությունը ինչպե՞ս հայտնվեցին ճգնաժամի մեջ: Այդ ճգնաժամին ի պատասխան՝ ինչո՞ւ դրանցից ծնունդ առան փիլիսոփայությունը, գիտությունը,

արվեստի ճյուղ հանդիսացող գրականությունը և այլն: Ինչ կարիքների էին ծառայելու դրանք՝ որպես դիցաբանությունից զատված առանձին ու ինքնուրույն միավորներ:

Բնության ու մարդկության պատմությունը վկայում է, որ ճգնաժամերն ի հայտ են գալիս, երբ այլևս հնարավոր չէ այնպես, ինչպես մինչ այդ էր: Դրանք ցույց են տալիս, որ իրադրության պահանջների, դրանից բխող մարտահրավերների և դրանց արձագանքելու կարողությունների, միջոցների միջև որոշակի անհամապատասխանություն, անհամարժեքություն կա: Դիցաբանության ու դիցաբանական գիտակցության ճգնաժամը մարդկանց շրջանում դրանց հանդեպ աճող անվստահության ու անբավարարության հետևանք էին: Ըստ էության, Ք.ա. VI դարում որոշակի տարածաշրջաններում ստեղծվել էր մի իրավիճակ, երբ այլևս անհնար էր հարցերի պատասխաններ փնտրելիս բավարարվել հրաշքի տրամաբանությամբ, գերբնական ու կիսագերբնական կերպարների գործողություններով ու նրանց ներգրավմամբ:

Հին աշխարհում փիլիսոփայության սկզբնավորումը որոշակի փակուղուց դուրս գալու մարդկային փորձն էր, կարելի է հավելել՝ քաղաքակրթական փորձը: Դրա հետևանքով ասպարեզ են իջնում մարդիկ, որոնք ստանձնում են փիլիսոփայական գիտելիքը դիցաբանությունից զատելու, այն մշակելու, հղկելու և ընդլայնելու գործը: Այդ գիտելիքը (հատկապես հին հունական փիլիսոփայության դեպքում) ձգտում է լինել կապակցված, անհակասական ու հիմնավորված: Այդ մարդիկ առաջին փիլիսոփաներն են, որոնք ստեղծում են ոչ միայն փիլիսոփայական ուսմունքներ, այլև դպրոցներ, որտեղ կրթում են մտածողների նորանոր սերունդներ:

«Ինչ է փիլիսոփայությունը» հարցին պատասխանելու մի ճանապարհը **փիլիսոփայությունը որպես աշխարհայացք** սահմանելն է: Ցանկացած աշխարհայացք աշխարհի, նրանում մարդու տեղի ու դերի վերաբերյալ պատկերացումների, համոզմունքների, դիրքորոշումների ամբողջությունն է: Նրանում կա ինչպես հուզական շերտ՝ զգացմունքներ, ապրումներ, այնպես էլ ռացիոնալ շերտ՝ հասկացություններ, ըմբռնումներ: Այդ երկու շերտերը կարող են միախառնված լինել: Ավելին՝ մեկը մյուսին կարող են պայմանավորել: Որոշակի տիպի կայուն, կրկնվող զգացմունքներն ու ապրումներն ի վերջո կարող են վերածվել ու դառնալ հասկացություններ ու ըմբռնումներ: Օրինակ՝ դրական բնույթի զգացմունքներն ու հույզերը կարող են առաջացնել այնպիսի ըմբռնումներ, ինչպիսիք են՝ աշխարհը կայուն է, ճանաչելի, իսկ երջանկությունը՝ մարդ արարածին հասանելի: Միաժամանակ աշխարհայացքում արդեն իսկ գոյություն ունեցող հասկացություններն ու ըմբռնումներն ի վիճակի են առաջացնել որոշակի տիպի զգացմունքներ ու ապրումներ: Օրինակ՝ եթե աշխարհայացքում ամրագրված է այնպիսի ըմբռնում, որի համաձայն՝ կյանքն

անհմաստ է, ապա մարդն իրավիճակի մեջ հակված կլինի ավելի շուտ բացասական, քան դրական բնույթի զգացումներ ու ապրումներ ունենալ:

Ցանկացած աշխարհայացք նախևառաջ վերաբերմունք է: Ուրեմն աշխարհայացքում մարդիկ, իրերը, հարաբերություններն ու իրադարձությունները միշտ ներկայանում են որոշակի անկյան տակ: Այս դեպքում սուբյեկտիվ լինելն անխուսափելի է, քանի որ աշխարհայացքի կրողը կոնկրետ մարդն է, անհատը: Այդ աշխարհայացքն առավելապես ձևավորվում է տարերայնորեն սոցիալական միջավայրի, կրթության, ներկայումս՝ նաև զանգվածային լրատվամիջոցների, սոցիալական ցանցերի և այլ ազդեցությունների ներքո: Հետևաբար որոշակի պայմաններում, այնուամենայնիվ, տարբեր մարդիկ կարող են դրսևորել համանման աշխարհայացք:

Փիլիսոփայական աշխարհայացքն աշխարհայացքի ձևերից մեկն է: Կան աշխարհայացքի այլ ձևեր, որոնցից մեկը վերը քննարկված **դիցաբանական աշխարհայացքն** է: Չ՞է որ այն ուրույն եղանակով է պատկերում, թե ինչ է աշխարհը, և որն է այդ աշխարհում մարդու տեղն ու դերը: Ակնհայտ է, որ դիցաբանական աշխարհայացքը մեզ հասու է դառնում ոչ միայն Հին աշխարհի առասպելների, ավանդազրույցների կամ հեքիաթների, այլև ժայռապատկերների, ծիսական վայրերի և անգամ պարերի օգնությամբ: Ավելին՝ արխայիկ շրջանին բնորոշ աշխարհայացքի այս ձևը չի հեռացել մարդկության կյանքից, այլ շարունակում է գտնել ինքնարտահայտման նորանոր ուղիներ, օրինակ, գեղարվեստական ու անիմացիոն ֆիլմերի միջոցով:

Աշխարհայացքի երրորդ՝ կրոնական ձևն իր բնույթով բավական մոտ է դիցաբանական աշխարհայացքին: Իրականում, երբ դիցաբանության ու դիցաբանական գիտակցության ճգնաժամի հետևանքով առաջացավ փիլիսոփայությունը, միաժամանակ դիցաբանությունից անջատվեց և ինքնուրույն դարձավ նաև կրոնը: Կրոնի առանցքը հավատն է գերբնական ուժ(եր)ի նկատմամբ: Ընդհանրապես կրոնական հավատն իռացիոնալ է, հիմնավորման ու փաստարկման կարիք չունի: Ուստի դիցաբանության ու դիցաբանական աշխարհայացքի պես կրոնին նույնպես բնորոշ է հրաշքի տրամաբանությունը: Միաժամանակ դիցաբանության մեջ աստվածայինի ու մարդկայինի միջև անցնող սահմանները շատ հստակ չեն. դրանք շատ հաճախ լրոզված են: Իսկ արդեն ինքնուրույն դարձած կրոնի և հատկապես մոնոթեիստական կրոնների (օրինակ՝ քրիստոնեության) դեպքում միանգամայն այլ պատկեր է: Այստեղ ի հայտ է գալիս հստակ սահմանազատում աստվածայինի ու մարդկայինի, երկնայինի ու երկրայինի, հավերժականի ու անցողիկի միջև:

Կրոնը հոգու անմահության, հանդերձյալ կյանքի, առավել ևս գերբնական ուժի վերաբերյալ իր պատկերացումներով փաստացի մխիթարում է սովորական մարդուն: Այն նաև կողմնորոշում է նրան, թե ինչպես պետք է ապրել երկրային կյանքը, և որոնք են այն բարձրագույն արժեքները, որոնց պետք է

հետևել այդ կյանքի ընթացքում: Այսինքն՝ կրոնն իր հերթին պատկերացում է տալիս, թե ինչ է աշխարհը, որն է նրանում մարդու տեղն ու դերը: Գերբնական ուժը՝ Աստված, հավերժական է, ամենազոր, ամենագետ և տրվում է հայտնության մեջ: Իսկ նրա հանդեպ հավատն այն ուղեցույցն է, որի օգնությամբ մարդն անցնում է իր երկրային ճանապարհը, դրա դժվարություններն ու փորձությունները և նախապատրաստվում հանդերձյալ կյանքին:

Կրոնական աշխարհայացքի որոշ տարրերի մասին խոսելու առիթներ դեռ հաջորդիվ կլինեն: Անհրաժեշտ է այն հարաբերության մեջ դնել փիլիսոփայական աշխարհայացքի հետ՝ գտնելու դրանց առանձնահատկությունները: Փիլիսոփայության պատմության մեջ բազմաթիվ փիլիսոփաներ ընդունել են Աստծո կամ ինչ-որ ձևով գերբնականի գոյությունը: Այսինքն՝ միանշանակ է, որ բոլոր փիլիսոփաներն աթեիստ չեն: Փիլիսոփաների աթեիստ լինելու ենթադրությանը թյուրիմացաբար կարող է հանգեցնել այն հանգամանքը, որ փիլիսոփայությունը կարող է կասկածի տակ առնել ցանկացած պնդում կամ համոզմունք, այդ թվում՝ կրոնական համոզմունք: Իսկ կրոնական համոզմունքը, հավատն ինքնին, ինչպես հայտնի է, կասկած չի հանդուրժում: Այդ երկուսը՝ կրոնական հավատն ու կասկածը, միմյանցից արմատականորեն տարբեր են, անգամ՝ միմյանց հակադիր:

Փիլիսոփայության մեջ առաջ քաշված միտքը հիմնավորելը, դրա օգտին փաստարկելը պարտադիր են, այսինքն՝ փիլիսոփայությունը ռացիոնալ է: Եվ ի վերջո յուրաքանչյուր փիլիսոփայի նպատակն իր ըմբռնումները, գաղափարները շարադրելն է մեկ ուսմունքի, մեկ տեսության մեջ, որում դրանք մեկը մյուսի հետ կապակցված են ու տրամաբանված: Ուրեմն փիլիսոփայության սրտում իմացությունն է, հիմնավորված գիտելիքը: Այս կետում փիլիսոփայության ու կրոնի ճանապարհները բաժանվում են: Իսկ սա վճռական ճանապարհան է, քանի որ սահմանում է աշխարհին նայելու փիլիսոփայական ու կրոնական ձևերի առանձնահատկությունները:

Կարելի է ասել, որ շոշափելի կենսափորձ ունեցող ցանկացած մարդ փիլիսոփայական հայացք ունի, եթե որոշ չափով խորհել է կամ խորհում է իր անցած ճանապարհի մասին և հանգել է աշխարհի ու մարդու վերաբերյալ ինչ-որ ընդհանուր եզրակացությունների: Պարտադիր չէ, որ այդ եզրակացությունները միմյանց կապակցված լինեն, կարող են նաև ցաքուցրիվ, հատվածական լինել: Միաժամանակ փիլիսոփայական հայացք ունենալու մասին այս պնդմանը պետք է վերաբերվել որոշակի վերապահմամբ: Փիլիսոփայի, մտածողի արած գործը՝ ուսմունք, տեսություն ստեղծելը, մասնագիտական է: Այն յուրահատուկ կարողություններ, տաղանդ ու ջանք է պահանջում և համարժեք չէ կենսափորձից եզրակացրած մի քանի դատողություններին: Առավել ևս փիլիսոփայական ուսմունքը, տեսությունը վերացական դատարկաբանություն չէ, ինչպես որոշ դեպքերում առօրյա լեզվամտածողության մեջ են

համարում:

Քանի որ խոսեցինք առօրյա հարթության մեջ փիլիսոփայական հայացք ունենալու մասին, տեղին է ասել, որ աշխարհայացքի երեք՝ դիցաբանական, կրոնական, փիլիսոփայական ձևերի կողքին, առանձնացնում են նաև առօրեական աշխարհայացք: Գուցե սխալ չէ ասել, որ աշխարհայացքի այդ երեք ձևերը ի վերջո գալիս, հանդիպում են կամ արտահայտվում են հենց առօրեական աշխարհայացքում, որը լայն իմաստով մարդկային՝ անհատական կամ խմբային կենսափորձի արգասիք է: Եթե խիստ միանշանակ չէ, թե արդյոք կոնկրետ մարդն ունի դիցաբանական, կրոնական ու առավել ևս փիլիսոփայական աշխարհայացք, ապա այլ է առօրեականի դեպքում: Չկա որևէ մեկը, որ առօրեական աշխարհայացք չունենա, ինչն օգնում է նրան գործնական հողի վրա հարաբերվել աշխարհի ու այլ մարդկանց հետ:

Շարադրանքի այս մասում դարձյալ պիտի բարձրացնել *«Ինչ է փիլիսոփայությունը»* հարցը, և այս անգամ տեղին է դիտարկել փիլիսոփայության և գիտության փոխհարաբերության հիմնահարցը: Այդ առումով լիովին արդարացված է հարցնել.

Փիլիսոփայությունը գիտություն է, թե՞ ոչ:

Տևական ժամանակ այս հարցը կարող էր գերազանցապես դրական պատասխան ստանալ: Երկուսն էլ՝ թե՛ փիլիսոփայությունը, թե՛ գիտությունը, ռացիոնալ են, և դրանց վերջնարդյունքը հիմնավորված, կապակցված, խորքային գիտելիքն է: Այս համահարազատությամբ հանդերձ՝ պատմականորեն դրամատիկ են դասավորվել ոչ միայն փիլիսոփայության ու կրոնի, այլև փիլիսոփայության ու գիտության փոխհարաբերությունները:

Ներկայումս մեզ հայտնի գիտությունների զգալի մասը սերել է փիլիսոփայությունից, ինչպես, օրինակ, հոգեբանությունը, սոցիոլոգիան, կամ դիտարկվել է դրա բաժիններից մեկը, օրինակ՝ ֆիզիկան: Հին աշխարհի փիլիսոփաներն այսօրվա իմաստով նաև գիտնականներ էին: Սա կարելի է բացատրել նրանով, որ իր սկզբնավորման պահին փիլիսոփայությունն ստանձնել էր իրերը, դրանց հատկություններն ու դրանց միջև եղած հարաբերություններն ընդհանուր կերպով ճանաչելու գործառույթը: Ուստի փիլիսոփայությունն ամբար էր, որն ամփոփում էր ամենատարբեր ասպարեզների մասին եղած ընդհանուր ու հիմնավորված գիտելիքներ: Ներկայումս մեզ հայտնի գիտությունների զգալի մասն այդ ժամանակաշրջանում կամ ինքնուրույն չէին, ինքնուրույն լինելու համար դեռ բավարար միջոցներ չունեին, կամ էլ չկային: Եվ բնական է, որ փիլիսոփայության մեջ ընդգրկված էր այն ամենը, ինչ միայն դարեր անց պիտի առանձնանար ու կազմավորվեր որպես

մասնավոր գիտություն:

«Փիլիսոփայությունը գիտությունն է, թե՛ ոչ» հարցն առավել արդիական է դարձել XIX դարի երկրորդ կեսին և XX դարում: Այդ շրջանում արդեն հաստատված էր, որ մասնավոր գիտությունը պետք է ունենա էմպիրիկական բազա՝ իրականությունն անմիջականորեն ուսումնասիրող մեթոդներ, գործիքներ, ընթացակարգեր: Ուրեմն այսուհետ գիտություն համարվելու համար բավարար չէր կապակցված, հիմնավորված գիտելիք տրամադրելը: Իսկ փիլիսոփայությունը սկզբունքորեն չի կարող սեփական էմպիրիկական բազա ունենալ: Սա հանգեցրեց նրան, որ մտածողների մի մասը բռնեց փիլիսոփայությունը գիտություն չհամարելու ուղին, մյուս մասը շարունակեց պնդել նրա գիտություն լինելը:

Եթե մի կողմ թողնենք փիլիսոփայությունը գիտություն համարողների տեսակետը և կենտրոնանանք մյուս՝ «փիլիսոփայությունը գիտություն չէ» տեսակետի վրա, ապա հետաքրքիր նրբերանգներ կգտնենք: Արժեքային առումով հարցն այն է, թե գիտական գիտելիքը գիտելիքի բարձրագույն ծնն է, թե ոչ: Արդյո՞ք այն գիտելիքը, որը չի համապատասխանում գիտականության արդի չափանիշներին, մասնավորապես էմպիրիկական բազա չունի, գիտական գիտելիքի չափ արժեքավոր չէ: Այս հարցի շուրջ է ծավալվել գիտապաշտության ու հակագիտապաշտության բանավեճը:

Գիտապաշտների տեսանկյունից իսկական, արժեքավոր գիտելիքը գիտական գիտելիքն է, որն անպայմանորեն ունի փորձնական ծագում և փորձնական հիմնավորում, այսինքն՝ հենվում է էմպիրիկական բազայի վրա: Գիտելիքի մնացած ձևերը ցածրարժեք են: Հակագիտապաշտները հակադրվում էին սրան՝ պնդելով, որ գիտական գիտելիքը չի կարող իդեալական ու էտալոնային գիտելիք համարվել: Ուստի փիլիսոփայության գիտություն չլինելն ավելի շուտ առավելություն է, քան թե անկատարություն:

Այսպիսով, եթե գիտությունն անպայմանորեն ենթադրում է էմպիրիկական բազա՝ մեթոդներ, գործիքներ, որոնք թույլ են տալիս իրականության հետ անմիջականորեն գործ ունենալ, եթե գիտությունը ենթադրում է կոնկրետի մասին գիտելիք, ապա, իհարկե, փիլիսոփայությունը գիտություն չէ: Եթե խոսքը հիմնավորված, մեկ միասնության մեջ կապակցված ընդհանուր գիտելիքի մասին է, ապա, այո, փիլիսոփայությունը կարելի է համարել գիտություն: Ավելին՝ մեզ հայտնի մասնավոր գիտությունները հիմնարար մակարդակում սերտորեն կապված են փիլիսոփայության հետ: Նրանք համատեղ արժարժում են հարցեր, որոնց պատասխաններն ինքնուրույն, միմյանցից անկախ գտնել չեն կարող:

Ուրեմն ինչպես մասնավոր գիտություններին է հարկավոր փիլիսոփայություն, այնպես էլ փիլիսոփայությանը՝ մասնավոր գիտություններ: XVII դարում սկիզբ առած գործընթացը, որով փիլիսոփայությունից զատվեցին ու

կայացան մասնավոր գիտությունները, չի աղքատացրել փիլիսոփայությանը և նետել նրան պատմության գիրկը որպես անպիտան գիտելիք, ոչ էլ մասնավոր գիտություններն են դադարել զգալ փիլիսոփայության կարիքը: Նրանց միջև ժամանակի ընթացքում հաստատված տարբերությունները նրանց հակադրելու ու մեկնումեկին խոտանելու առիթ չեն, այլ փոխադարձաբար հարստանալու հնարավորություն, որի օրինակները բազմաթիվ են:

Եվ ընդհանրապես արժի՞ փիլիսոփայությանը կաշկանդել մի սահմանմամբ, ըստ որի՝ այն բացառապես գիտություն է: Արդյո՞ք այդ դեպքում խիստ սխեմատիկ պատկերացում չի ձևավորվում մի ասպարեզի մասին, որին խորթ է նման սխեմատիկությունն ընդհանրապես: Փիլիսոփայական ամեն մի նոր ուսմունք հատում, անցնում է մտածողության արդեն գծված սահմանները և նմանվում արվեստի գործի, որը յուրահատուկ է և ինքնատիպ: Եվ ինչպես արվեստում են նույնականացնում՝ ինչ գործ է, որ հեղինակին է պատկանում, նույնը կարելի է անել նաև փիլիսոփայության դեպքում: Հետևաբար փիլիսոփայությունը չկադապարելով մեկ խիստ ու միանշանակ բնութագրությամբ՝ ժամանակն է անցնել նրա որոշ հիմնախնդիրներին. դրանց քննարկումն ավելի լավ կբացահայտի, թե *ինչ է փիլիսոփայությունը*:

ԳՈՅՈՒԹՅՈՒՆ, ՍՈՒԲՍԱՆՑ, ԱՏՐԻԲՈՒՏ

Փիլիսոփայության սահմանումներն ամփոփ պատկերացում են տալիս, թե որն է նրա առարկան, որոնք են նրա հիմնահարցերը: Ավելին՝ ընդունված է փիլիսոփայությունը բաժանել մասերի՝ ըստ նրա, թե ինչ է այն հատկապես ուսումնասիրում՝ գոյությունը, իմացությունը, թե՞, օրինակ, մարդկային բարքերը: Հայտնի է, որ փիլիսոփայության և ընդհանրապես ցանկացած հետևողական, հիմնավորված իմացության համար ամեն ինչ սկսվում է հարցից: Հարցն արտահայտում է որևէ խնդրահարույց վիճակ, իրերի դրություն, որին քննում են և լուծում որոշակի ճանապարհով (իմա՝ մեթոդով): Փիլիսոփայության սկզբնավորումից ի վեր գոյությունը (բառիս ամենալայն ու վերացական իմաստով) նրան փոխկապակցված սուբստանցն ու ատրիբուտը նրա ուսումնասիրության տիրույթում են: Կարելի է ասել, որ հենց դրանց վերաբերյալ ձևակերպված հարցերի քննությամբ էլ սկսվում է փիլիսոփայությունը: Եվ թեպետ եղել են ժամանակաշրջաններ, երբ այլ փիլիսոփայական հարցեր են առավել կարևոր համարվել, իսկ դրանք մղվել են հետին պլան, միևնույն է, գոյությանը, սուբստանցին ու ատրիբուտին վերաբերող հարցերը փիլիսոփայության առանցքային հարցերն են:

Հենց սկզբից տեղին է հստակեցնել, որ այս դասախոսության մեջ **գոյությունը** դիտարկվելու է առավել ընդհանուր իմաստով: Այլ դասախոսություններում, որոնցում քննության առարկան մարդն ու հասարակությունն են, այն կներկայանա մասնակի առումով: Ընդհանրապես փիլիսոփայական զարմանքի է արժանացել հատկապես այն, որ ինչ-որ բան, այնուամենայնիվ, գոյություն ունի, ոչ թե հակառակը: Իսկ լայն առումով գոյության իմաստը թերևս ամենակարևոր հարցն է, որին դեռ պիտի կարողանալ պատասխանել: Արագահուս դեպքերի, պատահականությունների, անկայունությունների աշխարհում դժվար է չզարմանալ գոյության առիթով: Հետևողական ու հիմնարար մտքի համար դժվար է չհարցնել դրա իմաստի մասին՝ *ի վերջո, ինչի՞ համար է այս ամենը*: Անշուշտ, կարելի է անգամ սադրել ու հարցնել՝ «*Իսկ ոչինչն էլ գոյություն ունի*» և միանգամից ընկնել գոյության մասին փիլիսոփայական բարդ ու խճճված քննարկումների դաշտը: Սակայն սա այն ճանապարհը չէ, որ փիլիսոփայության մեջ սկսնակը պետք է բռնի:

Գոյության վերաբերյալ առնվազն մի շարք կարևոր հարցեր կան: Դրանց մասին մտածելիս փիլիսոփաները երբեմն անելանելի դրության մեջ են հայտնվել, անլուծելի հակասությունների են հանգել: Իրենց հերթին գոյությունը հիմնարար կերպով քննարկած փիլիսոփաները փոխել ու վերանայել են հասկացությունների նախորդ իմաստները, նոր գաղափարներ ու հասկացություններ են առաջ քաշել, գոյությունը քննել նոր անկյան տակ: Այս բոլորն

իրապես բարդացնում է գոյության մասին պարզ մտածելու հնարավորությունները: Բայց, իհարկե, պետք է փորձել՝ որոշակի պարզեցում անելով և մի շարք հարցեր ու գաղափարներ մի կողմ թողնելով:

Մի առիթով Մարտին Հայդեգերը (1889-1976) նկատել է, որ «գոյություն» եզրում միախառնված են երեք նշանակություններ՝ «ապրելը», «գոյանալը», «տևելը»: Կարելի է պնդել, որ ապրելը հղում է կյանքին, ավելի շուտ՝ մարդկայինին՝ ինչպես անհատական, այնպես էլ հասարակական առումով: Այդ պատճառով խոսում են անհատական ու հասարակական կյանքի/կեցության մասին: Ի տարբերություն դրա՝ գոյանալը վերաբերում է ծագմանը, ստեղծմանը, դառնալու ընթացքին: Տևելը ցույց է տալիս կայանալը, ժամանակի մեջ հաստատունությունը, շարունակականությունը: Ուրեմն գոյությունն ինքնին տարբեր կողմեր, կարելի է ասել՝ եղանակավորումներ ունի: Եվ թերևս դրանով է պայմանավորված գոյության վերաբերյալ մի շարք փիլիսոփայական հարցերի առաջացումը:

Գոյության վերաբերյալ ամենապարզ հարցը հետևյալն է՝ «*Ինչ կա, կամ ինչ գոյություն ունի կամ չունի*»: Գոյություն ունեցողը խիստ բազմազան է, շատ տարբեր: Ներկայումս դրանք առաջին հայացքից միմյանց հետ կապ չունեցող իրողություններ են՝ բանաստեղծությունից մինչև տիեզերանավ, սոցիալական ցանցերից մինչև օգտակար հանածոներ, մաթեմատիկական տեսությունից մինչև վստահություն, գեղեցիկից մինչև միջպետական հարաբերություններ, (չ)ստացված հասարակական ռեֆորմներ, լճեր, լեռնանցքներ, հեքիաթներ և այլն: Բայց սրանք, այնուամենայնիվ, կարծես մի տեղում են, ինչ-որ միասնության մեջ, «միմյանց համար» ինչ-որ ձևով կան: Միաժամանակ գոյություն ունեցողը նյութական (մարմնական) է ու աննյութական (անմարմին), առաջանում է ու վերանում, օժտված է որոշակի հատկություններով, գտնվում է ինչ-որ հարաբերությունների մեջ: Եթե ընդունել այս ամենը, ապա տրամաբանորեն հաջորդ հարցերն են՝ «*ինչպե՞ս կամ ի՞նչ կերպ դրանք գոյություն ունեն*», «*ինչպիսի՞ն է գոյություն ունեցողը*», «*ինչի՞ց և ինչո՞ւ են դրանք առաջանում կամ վերանում*»: Այս ամենով հանդերձ՝ «*ինչ-որ բան (ժամանակի ու տարածության մեջ) անվերջ (հավերժական) է, թե՛ ամեն ինչ էլ վերջավոր (անցողիկ) է*»:

Գոյության վերաբերյալ ձևակերպված վերոհիշյալ հարցերի մասին առաջին անգամ փորձել են մտածել դեռևս դիցաբանության մեջ: Հենց դիցաբանության մեջ են առաջին անգամ բախվել գոյության վերաբերյալ պարադոքսների՝ անլուծելի հակասությունների կամ կնճռոտ խնդիրների: Դրանցից մեկը հետևյալն է. մի կողմից կա անվերջը, հավերժականը (օրինակ՝ Համաշխարհային միտքը, Բարձրագույն բարիքը, Աստված և այլն), մյուս կողմից՝ նրանից արմատապես տարբեր, նույնիսկ հակադիր վերջավորը (անցողիկը՝ զգայելի իրերը, հատկությունները, հարաբերություններն ու իրադարձությունները):

Այդ դեպքում ինչպես է անվերջը (հավերժականը) առաջացնում, սկիզբ դնում վերջավորին (անցողիկին): Տրամաբանորեն անվերջը կարող է սկիզբ դնել միայն անվերջի, վերջավորը՝ վերջավորին, օրինակ, ինչպես ցորենից ցորեն է առաջանում, մարդուց՝ մարդ, ոչ թե իրենից արմատապես տարբեր, հակադիր մի բան:

Այոս կնճռոտ խնդիրն այն է՝ եթե սկիզբ դնողը ժամանակի ու տարածության մեջ անվերջ է, միասնական, մեկ էություն է, ապա *ինչպես են նրանից ստացվում, դուրս հորդում, բխում այսքան բազմազան, տարբեր իրեր, հատկություններ, հարաբերություններ* և այլն: Դիցաբանությունը չէր կարող այս հարցերն այսպես սուր ու որոշակիորեն դնել, ոչ էլ ի վիճակի էր դրանք հետևողականորեն ու փաստարկված լուծել: Եվ Ք.ա. VI դարում ասպարեզ իջած փիլիսոփայությունն ստանձնում է դրանք ու գոյության մասին շատ այլ հարցեր առաջ քաշելու և ռացիոնալ ճանապարհով լուծելու գործը:

Ավանդությունը պնդում է, որ «գոյություն» բառը հին հունարենից փիլիսոփայություն է ներմուծել հին հույն փիլիսոփա Պարմենիդեսը (մոտ. Ք.ա. 520/515-460/455) և դարձրել այն հիմնական, ընդհանուր հասկացություն, գաղափար: Ժամանակակից հայալեզու փիլիսոփայական գրականության մեջ այն արտահայտում են գլխավորապես «կեցություն» բառով: Ընդ որում՝ հայերենում գոյությանը հղող այլ հասկացություններ էլ կան, ինչպես, օրինակ, «իրականություն», «ռեալություն»:

Մի վարկածով դիցաբանության խորացող ճգնաժամի պայմաններում Պարմենիդեսն այս գաղափարը մշակել է մարդկանց կայունության փիլիսոփայական երաշխիքներ տրամադրելու նպատակով: Կա գոյությունը՝ միտքը, որը գնդաձև է, անշարժ (կայուն, բացարձակ), համասեռ, միասնական ու անհրաժեշտ (այսինքն՝ անխուսափելի է, չի կարող լինել կամ չլինել): Ժամանակի մեջ այն սկիզբ ու վերջ չունի, այսինքն՝ հավերժական է, նրա կապակցությամբ չեն կարող պնդել, թե առաջանում է կամ վերանում: Պարմենիդեսը համոզված էր, որ գոյությունն ու միտքը նույնական են: Չգոյություն լինել չի կարող, քանի որ անհնար է չգոյությունը մտածել:

Սրան զուգահեռ կա զգայական իրերի, հատկությունների, հարաբերությունների աշխարհը, որը, ճիշտ հակառակը, շարժուն (փոփոխական, հարաբերական) է, ինչ-որ առումով՝ թվացյալ: Այսինքն՝ իրերը, այդ թվում՝ մարդիկ, հատկությունները, հարաբերությունները ժամանակի մեջ առաջանում են ու վերանում: Ուրեմն կոնկրետ իրերը, հատկություններն ու հարաբերություններն ինքնին, անկախ ինչ-որ կայուն, զորեղ ուժից, լավ էլ կարող են բախտի քմահաճույքին լինել: Եվ ըստ ամենայնի՝ այստեղ է ի հայտ գալիս Պարմենիդեսի հասկացած գոյության՝ կայուն, միասնական, անհրաժեշտ ատյանի մասին մտածելու կարիքը, վերջավորի ու անցողիկի համար և դրանցից դուրս

երաշխիքներ ցույց տալու անհրաժեշտությունը:

Պարմենիդեսից հետո այս մտայնությունը նկատելի է նախ Պլատոնի փիլիսոփայության մեջ: Նրա էյդոսների (գաղափարների) աշխարհը նման է Պարմենիդեսի նկարագրած գոյությանը: էյդոսների աշխարհը նույնպես անշարժ է և Պլատոնի համոզմամբ՝ իսկական: Զգայական աշխարհի իրերն ընդամենը դրա պատճենն են, ուրեմն թվացյալ են ու անիսկական, քանի որ փոփոխական են: Իր փիլիսոփայության մեջ Պլատոնը ընդգծում է իսկականի ու անիսկականի միջև եղած հիմնարար տարբերությունը և որոշակիացնում իսկական գոյության (էյդոսների աշխարհի) և անիսկական գոյության (զգայական իրերի աշխարհի) միջև կարևոր բաժանումը: Հետագայում այս բաժանումն է օգնում քրիստոնեական վարդապետությանը՝ հիմնավորելու աստվածայինի ու մարդկայինի, երկնայինի ու երկրայինի միջև հստակ սահմանազատումը:

Փիլիսոփայությամբ հետաքրքրվողի համար դյուրին է նկատել, որ կարծես պարմենիդեսյան գոյությունը փոխակերպվում է պլատոնյան էյդոսների աշխարհի, իսկ վերջինս էլ՝ քրիստոնեական վարդապետության մեջ Աստծուն: Սա չի նշանակում, թե այս երեքը՝ պարմենիդեսյան գոյությունը, էյդոսների աշխարհը և քրիստոնեական Աստված, նույնաբովանդակ հասկացություններ են, ամենևին ոչ: Փոխակերպումը ենթադրում է ներքին իմաստային տարբերություններ: Օրինակ՝ քրիստոնեական Աստված դիմավոր էակ է, իսկ պարմենիդեսյան գոյությունն ու պլատոնյան էյդոսների աշխարհը՝ անդեմ: Բայց երեքն էլ կայուն են, զգայական (երկրային) աշխարհի երաշխավորն են ու գտնվում են նրա սահմանից այնկողմ՝ անդին: Փիլիսոփայական լեզվով ասած՝ դրանք տրանսցենդենտ (այնկողմնային, անդրանցական) են՝ ի տարբերություն զգայական աշխարհի, որն իմանենտ (ներակա, ներունակ) է:

Իսկականի ու անիսկականի, երկնայինի ու երկրայինի, աստվածայինի ու մարդկայինի միջև անցկացվող այս բաժանումը թույլ է տալիս մտածել գոյության վերզգայական՝ գերզգայական, կայուն, բացարձակ, հավերժական հիմքերի, հիմունքների ու ելակետերի մասին: Սա փիլիսոփայական մտածողության մի կերպ է, որն անվանում են **մետաֆիզիկական**: Փիլիսոփայական մտածողության այս կերպը գերիշխել է դարեր շարունակ և որոշակի անկյան տակ բացատրել, թե ինչ է գոյությունը, և որոնք են նրանում մարդու տեղն ու դերը: Իսկ այն, ինչ սկսվում է XVII դարում արդի գիտությունների սկզբնավորմամբ, ի վերջո XIX ու XX դարերում հանգեցնում է հակամետաֆիզիկական ու հետմետաֆիզիկական մտքի առաջացմանը:

Առաջինը՝ **հակամետաֆիզիկական միտքը**, պնդում է, որ զուր է գոյության կայուն, բացարձակ, վերզգայական հիմքերի փնտրտուքը (Օգյուստ Կոնտ (1798-1857), Ռիչարդ Ռորթի (1931-2007))): **Հետմետաֆիզիկական միտքը** շրջանառության մեջ է դնում գոյության ժամանակավոր, պատահա-

կան հիմքերի վերաբերյալ տեսակետը՝ ելակետ դարձնելով անդունդի գաղափարը (Մ. Հայդեգեր, Էտնեստո Լակլաու (1935- 2014), Զուդիթ Բաթլեր (1956)): Իսկ ընդհանրապես գոյության վերաբերյալ մետաֆիզիկական մտածելակերպի ճգնաժամով կամ ավարտով փիլիսոփայության ասպարեզում տեկտոնական փոփոխություններ կսկսվեն: Դրանք մինչ այսօր «ցնցում են» փիլիսոփայությանը՝ հարցադրելով նրա «ինքնությունն» ու լինելու կարևորությունը:

Այստեղ ճիշտ է հազարամյակներ ձգվող, տարբեր նշանակություններով հագեցած բանավեճերը մի կողմ թողնել ու վերադառնալ «գոյություն», «կեցություն», «ռեալություն» հասկացություններին: Դրանք են այսօր լայնորեն կիրառվում, մասնավորապես հայալեզու գրականության մեջ: Դրանց պարզ տարբերակումը թույլ կտա փիլիսոփայորեն մտածելիս ինչ-որ ելակետ ունենալ, հատկապես սկսնակի համար:

Այսպիսով՝ կարելի է ասել, որ **գոյությունը** ներառում է ամեն ինչ՝ բոլոր հնարավոր, ամենատարբեր, անգամ երևակայական թվացող իրերը՝ գոյերը որպես այդպիսին, դրանց միջև եղած հարաբերությունները, դրանց հատկությունները, իրադարձությունները: «Գոյություն» փիլիսոփայական եզրն ամենավերացական մակարդակում ամրագրում է ընդամենը այդ բազմազանության լինելը մեկ միասնության մեջ, ոչ ավելին: Հիմնավորված իմացության ոչ մի այլ ասպարեզ, օրինակ, որևէ գիտություն, դիցուք, ֆիզիկան, չի կարող նման ամրագրում անել: Ֆիզիկայի ուսումնասիրության առարկան բնությունն է ինչ-որ տեսանկյունից, անգամ ոչ բոլոր հնարավոր տեսանկյուններից: Ուրեմն այն, ինչ ուսումնասիրում է ֆիզիկան, փիլիսոփայական առումով մտնում է գոյության մեջ, բայց լիովին չի սպառում, չի ծածկում գոյությունը:

Փոխարենը ֆիզիկան, ինչպես նաև այլ գիտություններ, որոշակի ձևով են ուսումնասիրում գոյություն ունեցողը, օրինակ՝ ֆիզիկան՝ պինդ մարմինները, հոգեբանությունը՝ մարդկային հոյզերը, սոցիոլոգիան՝ հանրային կարծիքը, բայց ոչ միայն դրանք: Սրանք բոլորը գոյության որոշակի, կոնկրետ ձևեր են. ցույց են տալիս իրերի, հատկությունների, հարաբերությունների գոյության ձևը՝ ինչպես լինելը: «**Ռեալություն**» եզրը, ինչպես Լևոն Աբրահամյանն (1928-2019) է հստակեցրել, նշանակում է «գոյության որոշակի ձև»: Այդ պատճառով կարելի է խոսել ֆիզիկական ռեալության, հոգեկան ռեալության, սոցիալական ռեալության մասին և այլն: Դրանք գոյության մասնակի մարզեր են: Այդպիսով իրերը, դրանց հատկություններն ու հարաբերությունները տրվում են որոշակի ու կոնկրետ ձևով: Դրանք (ոչ միայն զգայական իմաստով) շոշափելի են դառնում ուսումնասիրության համար: Այդ բոլորի մասին կարելի է ասել ավելին, քան զուտ ամրագրել դրանց լինելը միասին: Եվ փաստացի մասնավոր գիտությունները թույլ են տալիս կոնկրետ, որոշակի իրերի,

հատկությունների ու հարաբերությունների հետ գործ ունենալ, եթե անգամ եզրահանգում են ինչ-որ օրենքներ, օրինաչափություններ կամ միտումներ:

Անդրադառնանք հայալեզու փիլիսոփայական գրականության մեջ լայնորեն կիրառվող «կեցություն» եզրին: Խորհրդային անցյալի ազդեցությամբ փիլիսոփայական հայալեզու գրականության մեջ «կեցություն» եզրը մինչ այժմ փոխարինել է «գոյություն» եզրին: Սակայն այն առավել համարժեք է փիլիսոփայությանն ու հայերենի լեզվամտածողությանը, երբ նշանակում է կյանքի, զուտ մարդկայինի դրսևորումները և ոչ թե ամեն հնարավորը, ինչն այսպես, թե այնպես կա՝ մետաղից մինչև գրառում և ավելին: Ուստի հայալեզու մասնագիտական գրականությունն էլ ամենատարբեր պատճառներով պատմականորեն ձևավորված թերմբոնումները շտկելու համար որոշակի վերաիմաստավորումների ու շրջադարձի կարիք ունի: Եվ քանի որ որոշ հիմնական հարցերն ու ճշգրտումներն արված են, ժամանակն է քննարկելու գոյության այն կողմը, որը վերաբերում է առաջանալուն և բազմազան իրերի հնարավոր միասնությանը:

Առօրեական մակարդակում անգամ երեխային է հետաքրքրում, թե որտեղից է այն ամենը, ինչ իրեն շրջապատում է: Որո՞նք են առարկաների առաջացման (ինչու չէ, նաև վերացման) պատճառները: Աշխարհի հետ հարաբերվելիս մարդը հաճախ է փորձում պարզել, թե ինչից են բաղկացած, բաղադրված կամ սարքված իրերը, որոնց առնչվում է: Ինչո՞ւ են ինչ-որ իրեր, հատկություններ ու հարաբերություններ երկարակյաց, անգամ՝ մշտական, իսկ որոշ հատկություններ ու հարաբերություններ՝ կարճաժամկետ կամ ժամանակավոր: Այս ու այլ հարցերի հանդեպ հետաքրքրասիրությունը փիլիսոփաներին մղել է բառիս լավ իմաստով հորինելու ու առաջ քաշելու սուբստանցի գաղափարը:

«**Սուբստանց**» բառը լատինական ծագում ունի և համապատասխանում է հունարենի «*ουσια*» բառին: Լատիներենից թարգմանաբար «*substancia*» նշանակում է «գոյ, էություն», անգամ՝ «նյութ»: Ստուգաբանորեն «*sub*» նշանակում է «տակը, ներքևում, հետևում, հիմքում», «*sta(nce)*»՝ «կանգնած լինել, ամուր կամ պինդ լինել, ամուր կամ պինդ դարձնել»: Այս երկու նշանակությունների միավորումից պարզ է, որ սուբստանցն ընդհանուր իմաստով հիմքում ամուր ընկածն է: Որեմն մի դեպքում սուբստանց ասելիս նկատի ունեն որոշակի գոյ, օրինակ՝ քար, ծառ, մարդ և այլն, կամ դրանց էությունը, մյուս դեպքում՝ ընդհանրապես ողջ գոյության հիմքում ընկածը, այն, ինչ դրա հիմնարար էությունն է, ինչից բաղադրված են իրերը:

Պատմականորեն սուբստանցի գաղափարն ամփոփում է տարբեր, բայց և փոխկապակցված նշանակություններ: Այդ նշանակություններն են. *ա) այն, ինչից բաղկացած, բաղադրված են իրերը* (օրինակ՝ ջրից, ինչպես պնդում է

Թալեսը (Ք.ա. 626/623-548/545), կրակից՝ Հերակլիտոսը (մոտ. Ք.ա. 520-460), ատոմներից, համոզված են Դեմոկրիտոսն (մոտ. Ք.ա. 460-370) ու Լևկիպպոսը (մոտ. Ք.ա. 500-440) և այլն), *բ) այն, ինչ կոնկրետ իրերից անկախ է* (այսինքն՝ իրերն իրենց գոյությամբ «պարտական են» սուբստանցին, դրանց լինելը կախված է սուբստանցից, բայց սուբստանցն այդ իրերից կախված չէ. այն ինքնին կա՝ անկախ նրանից՝ կոնկրետ իրերը կան, թե չկան, իսկ եթե սուբստանցը չլինի, կոնկրետ իրերն էլ չեն լինի), *գ) այն, ինչ մնայուն է, հարավն՝ ի փոքրություն փոփոխական իրերի, որոնք ժամանակավոր են*: Սրանց կարող են ավելանալ նաև այլ նշանակություններ, մասնավորապես՝ սուբստանցը *դ) հատկությունների կրողն է, ե) փոփոխության աղբյուրը, գ) անգամ՝ փոփոխության ենթական, է) հիմնանյութը կամ հումքը* և այլն: Վերջին իմաստով սուբստանցը՝ որպես հիմնանյութ կամ հումք, այսօր էլ լայնորեն կիրառվում է քիմիայում:

Իրերի առաջացումն ու վերացումը բացատրելիս առաջին փիլիսոփաները, որոնք բնափիլիսոփաներ էին, արդեն իսկ նկատի ունեին առնվազն առաջին երեք նշանակությունները: Նրանք փիլիսոփայության ասպարեզ են բերում չորս տարրերի՝ հողի, օդի, ջրի, կրակի մասին ուսմունքը: Վերը շարադրվածից պարզ է, որ ոմանք ընդունում էին մեկ տարրի, որոշ փիլիսոփաներ՝ միանգամից չորս տարրերի գոյությունը՝ համարելով, որ իրերն առաջանում են դրանցից և վերանալիս վերածվում դրանց: Իմիջիայլոց, վերջին տեսակետի կողմնակից էին նաև ատոմիզմի հետևորդները, որոնց համոզմամբ իրերը բաղադրված են տարբեր կերպարանք ունեցող անբաժանելի մասնիկներից՝ ատոմներից:

Ուշագրավ է, որ Հին աշխարհի փիլիսոփա Էմպեդոկլեսը (մոտ. Ք.ա. 494-435) պնդում էր, որ բացի այս չորս տարրերից՝ անհրաժեշտ է, որ գործեն նաև երկու՝ Սիրո ու Ատելության ուժերը: Սիրո դեպքում տարրերը միավորվում են և ծնունդ տալիս իրերին: Ատելության դեպքում իրերը քայքայվում են և վերածվում այդ հիմնարար տարրերին: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ նյութական տարրերին ակտիվություն հաղորդողը որոշակի ուժեր են, առանց որոնց իրերը ոչ կառաջանան, ոչ էլ կվերանան:

Իրերի առաջացման վերաբերյալ այս տեսակետը նախապատրաստում է մի մոտեցում, որը նկատելի է Պլատոնի փիլիսոփայության մեջ, սակայն մշակվում և հղկվում է Արիստոտելի հայացքներում: Խոսքը **հիլոմորֆիզմի** մասին է, որը գերիշխել է ողջ նախարդիական փիլիսոփայության մեջ: Հիլոմորֆիզմը (հին հունարենում՝ «*hulê*» – *նյութ* և «*morphê*» – *ձև*) ենթադրում է, որ, մի կողմից, կա պասիվ, անշարժ նյութը, մատերիան, օրինակ, վերոնշյալ չորս տարրերը՝ հողը, օդը, ջուրը, կրակը: Բայց այն անձն է և ինքնին որևէ իր առաջացնել չի կարող: Իրերն առաջանում են, երբ այդ պասիվ մատերիան ակտիվանում է, ձև է ստանում: Արիստոտելի փիլիսոփայություն մեջ նյութին,

մատերիային ակտիվացնում են ձևերը: Ըստ նրա՝ զգայական աշխարհի ցանկացած իր՝ խնձորը, մարդը, անգամ արծանը, նյութի ու ձևի միացություն են: Պլատոնը պնդում է, որ զգայական աշխարհի իրերը էյդոսների պատճենն են: Ուրեմն այդ տեսակետը ենթադրում է, որ ոչինչից ոչինչ չի առաջանում: Բայց ժամանակաշրջանը փոխվում է, արևմտյան աշխարհը թևակոխում է արդիության փուլ, և փոխվում են նաև գոյության հանդեպ փիլիսոփայական մոտեցումները: Փիլիսոփայության այն բաժինը, որն ուսումնասիրում է գոյությունը, ստանում է «գոյաբանություն» անվանումը, իսկ հիլոմորֆիզմը տեղը զիջում է մեկ այլ մոտեցման: Եվ այն, ինչ սովորաբար անվանում են մատերիալիզմ ու իդեալիզմ կամ դրանց միջև պայքար, իրապես սկիզբ է առնում հենց արդիության շրջանում: Վերջինս պայմանավորված է սուբստանցի գաղափարի արդիական իմաստով, որը հիլոմորֆիզմից հրաժարման հետևանք է:

Արդիական իմաստով (նշված համոզմունքն ունեն Ռենե Դեկարտն (1596-1650) ու Բենեդիկտ Սպինոզան (1632-1677)) **սուբստանցն** ինքնաբավ էություն է. կա ինքն իր միջոցով, իր սեփական հիմքի վրա: Իրերի, առարկաների գոյությունը դրանից ածանցյալ են, կախված և սուբստանցի կարիքն ունեն: Այս առումով սուբստանցի մասին փիլիսոփայական քննարկումների ասպարեզում են հայտնվում մի քանի կարևոր հարցեր: Եթե սուբստանցը գոյության հիմքն է, ապա հարց է ծագում.

Քանի՞ սուբստանց է ընկած գոյության հիմքում՝ մե՞կ, երկո՞ւ, թե՞ ավելի:

Նշված հարցին պատասխանելիս փիլիսոփաները բաժանվում են երեք խմբի: Առաջին խմբի փիլիսոփաների կարծիքով գոյության հիմքը մեկն է (Բ. Սպինոզա, Ժուլյեն-Օֆրե դը Լամետրի (1709-1751) և այլք): Այսինքն՝ անկախ իրերի ու առարկաների բնույթից, դրանց բազմազանությունից՝ ամեն ինչի հենքում ընկած է մեկ սուբստանց, ուրեմն դրանց էությունը մեծ հաշվով նույնն է: Այս տեսակետն անվանում են **մոնիզմ**:

Երկրորդ տեսակետի կողմնակիցները պնդում են, որ գոյության հիմքում ընկած է երկու սուբստանց՝ նյութական/մատերիական ու հոգևոր: Նյութական իրերի ու առարկաների հիմքում ընկած է նյութական/մատերիական սուբստանցը, իսկ հոգևոր առարկաների ու իրերի դեպքում՝ հոգևոր սուբստանցը: Այսինքն՝ ոչ մի իր մատերիականի ու հոգևորի միացության արգասիք չէ, ինչպես հիլոմորֆիզմն էր պնդում: Այս տեսակետն ստացել է **դուալիզմ** անվանումը: Արդիության շրջանում դուալիզմի ականավոր տեսաբանն է Ռ. Դեկարտը: Մի կողմից նա պնդում է, որ Աստված է բոլոր իրերի արարիչը: Նա է, որ բացարձակապես այլ իրերի գոյության կարիքը չի զգում,

բայց նրա հանդեպ «սուբստանց» անվանումը կիրառելը միանշանակ չէ: Մյուս կողմից՝ Ռ. Դեկարտը համոզված է, որ մնացած սուբստանցները՝ նյութական/մարմնական ու հատկապես՝ հոգևոր/մտածական սուբստանցը, նրա գործակցության հետևանք են: Ուստի գոյության առումով հետաքրքիր աստիճանակարգություն է հաստատվում. նախ Աստված ստեղծել է սուբստանցները, ապա դրանք իրենց հերթին ընկած են բազմապիսի իրերի ու առարկաների հիմքում: Եվ Աստված ինքն էլ ներդաշնակություն է հաստատել դրանց միջև, որ նյութական ու հոգևոր (Ռ. Դեկարտի դեպքում՝ մտածական) իրերի ու առարկաների միջև որոշակի կապ լինի, դրանք բոլորն ընդգրկված լինեն մեկ միասնության մեջ: Հակառակ դեպքում մեկը մյուսի համար գոյություն չէր ունենա: Սուբստանցները ինքնաբավ էություններ են և մեկը մյուսի կարիքը չունեն, ուրեմն միմյանց հետ կապված չէին լինի նաև դրանց հիմքով առաջացած իրերն ու առարկաները:

Երրորդ տեսակետը կոչվում է **պլյուրալիզմ**, քանի որ, ըստ այդ տեսակետի, գոյության, աշխարհի հիմքերը բազմաթիվ են: Գոդֆրիդ Լայբնիցը (1646-1716), որն այս տեսակետի թերևս ամենավառ ներկայացուցիչն է, գոյության հիմքում ընկած սուբստանցներն անվանում է մոնադներ: Մոնադները պարզ, բայց միմյանց ոչ նման սուբստանցներ են, որոնք մտնում են բարդի կազմի մեջ: Դրանք բնական ճանապարհով չեն առաջանում կամ քայքայվում, այլ գերագույն էակի՝ Աստծո արարչագործության պտուղներն են. մեկ գործողությամբ ստեղծվում են, մեկ գործողությամբ էլ վերանում: Ուրեմն այս դեպքում էլ Աստված ի վերջո իրերի առաջնապատճառն է: Ավելին՝ դառնում է այդ բազմազանության՝ մոնադների, տարատեսակ իրերի ու առարկաների միասնության երաշխավորը:

Այստեղ անհրաժեշտ է վերադառնալ առաջին տեսակետին՝ մոնիզմին, քանի որ նրա շրջանակում է ծավալվում **մատերիալիզմի** ու **իդեալիզմի** միջև բանավեճը: Այլ կերպ ասած՝ սուբստանցի վերաբերյալ ձևակերպվում է մեկ այլ հարց.

Գոյության հիմքը մատերիալական է, թե՞ հոգևոր:

Բոլոր այն փիլիսոփաները, որոնց համոզմամբ սուբստանցը հոգևոր (գաղափարներ, Աստված, միտք, գիտակցություն) է, իդեալիստներ են: Եվ իրականում Ռ. Դեկարտի դուալիզմն ու Գ. Լայբնիցի պլյուրալիզմը փաստացիորեն հանգում են մոնիզմի. նրանց ուսմունքներում Աստված, ի վերջո, ամեն ինչի սկզբնապատճառն է և բնույթով ոչ նյութական է, գերբնական: Իդեալիզմի հետևորդ էր նաև Հեգելը (1770-1831), որի ուսմունքում մեկ հոգևոր սուբստանցը՝ բացարձակ իդեան, իր փոխակերպումների ընթացքում սկիզբ

է դնում ոչ միայն ոչ նյութական, այլև նյութական իրերին ու առարկաներին:

Հակառակ տեսակետը՝ մատերիալիզմը, պնդում է, որ մատերիան/նյութականն է ընկած գոյության հիմքում: Այս տեսակետն սկզբունքորեն մերժում է գերբնականի գոյությունը՝ համարելով, որ ոչ նյութական/հոգևոր իրերն ու առարկաներն ածանցվում են նյութականից/մատերիականից: Դրանք ի վերջո կարելի է հանգեցնել նյութական գործընթացների: Օրինակ՝ գիտակցությունը, միտքը նյութականից անկախ, զատ գոյություն չունեն և ոչ այլ ինչ են, քան նյութական գործընթացներ: Հայտնի մատերիալիստներ էին Ժ.-Օ. Լամետրին, Պոլ-Անրի Հոլբախը (1723-1789), Կարլ Մարքսը (1818-1883) և ուրիշներ:

Սուբստանցի շուրջ այս բանավեճերից բխում է ևս մեկը, որը որոշակի հետևանքներ կարող է ունենալ ոչ միայն փիլիսոփայական, այլև գիտական մտքի համար: Հարցը կարելի է ձևակերպել այսպես.

Բազմապիսի իրերը (նրանց հատկություններն ու հարաբերությունները) անկախ են մտքից ու գիտակցությունից, թե՛ ոչ:

Այսինքն՝ անկախ այն բանից՝ դրանք ընկալվում և ըմբռնվում են, թե ոչ, կա՞ն, թե՛ չկան: **Ռեալիզմը**, որին հարում են օբյեկտիվ իդեալիզմն ու մատերիալիզմը, պնդում է, որ մեծ թվով իրերի գոյությունն անկախ է մտքից ու գիտակցությունից: Անկախ նրանից՝ դրանք ընկալվում են, թե ոչ, դրանք կան: Որևէ իրողության մասին պնդում անելուց առաջ այն նախնառաջ պետք է գոյություն ունենա:

Ռեալիզմին հակադրվում է **հակառեալիզմը** կամ սուբյեկտիվ իդեալիզմը, որի ակնառու ներկայացուցիչն է Ջորջ Բերկլին (1685-1753): Նրա համոզմամբ իրերը կախված են մտքից ու գիտակցությունից: Ոչ մի տարբերություն չկա ընկալված լինելու և գոյության միջև: Դրանք նույնական են: Բացի մտքի ու գիտակցության ընկալումներից ու ըմբռնումներից՝ իրերի լինել-չլինելու մասին պնդում անելու որևէ այլ հիմք չկա:

Պետք է ասել, որ XVII դարից հետո արևմտյան աշխարհում, մի կողմից, բնագիտության զարգացումը, մյուս կողմից՝ աշխարհիկացման ու աթեիզմի տարածման գործընթացները մեծապես ազդեցին սուբստանցի գաղափարի ճակատագրի վրա: Բնագիտության զարգացումը նախ հարցականի տակ էր դնում գերբնական հիմքերի գոյությունը կամ էլ դրանք հայտարարում էր սկզբունքորեն անիմանալի: Հընթացս գիտափորձերի ու դիտարկումների արդյունքների հիման վրա մատերիային վերագրվում էին հատկություններ, որոնց մի մասը հետո հերքվում էր և այլն: Իր հերթին գերբնական ուժը կարծես «հեռացել էր» փիլիսոփայական քննարկումների ասպարեզից. նրա

վրա այլևս չէին հենվում հիմնարար խնդիրներին լուծումներ առաջարկելիս: Ակնհայտ էր, որ փիլիսոփայական իմաստով սուբստանցի գաղափարը ճգնաժամի մեջ էր: Իսկ դեռևս XVII դարում Ջոն Լոկը (1632-1704) նկատել էր, որ այն մի քանի իմաստով են կիրառում, այսինքն՝ ինքնին շփոթեցնող, խճճող գաղափար է:

Արդյո՞ք սրանից պետք է եզրակացնել, որ ճիշտ է դրանից հրաժարվել: Հիմնավորված իմացության մյուս ձևերի համեմատ փիլիսոփայությունը մի կարևոր առավելություն ունի. այստեղ չկան հնացած, իրենց սպառած կամ մեկընդմիջտ պատմության գիրկն անցած գաղափարներ ու ուսմունքներ: Անգամ XXI դարում կարելի է ապավինել գաղափարների ու ուսմունքների, որոնք ասպարեզ են իջել հազարամյակներ առաջ:

Որևէ իրի կամ առարկայի մասին ընդհանրապես կամ մասնավորապես խոսելիս, որպես կանոն, սկսում են նշել դրա այս կամ այն կողմը, թվարկել **հատկությունները**: Օրինակ՝ մարդու մասին խոսելիս նկատում են, որ վերջինս կարող է գոյատևել միայն իր նմանների հետ հարաբերությունների մեջ, ունակ է կշռադատելու: Ուրեմն սոցիալականությունն ու ռացիոնալությունը մարդու հատկություններն են: Կամ դժվար է պատկերացում կազմել կոնկրետ մարդու մասին, եթե չեն կարող ասել՝ նա բարձրահասակ է, թե ցածրահասակ, նրբակազմ է, թե մարմնեղ, հարուստ գիտելիքներ ունի, թե նրա գիտելիքներն սակավ են, իրավիճակում արագ է կողմնորոշվում և վճիռներ կայացնում, թե անընդմեջ տատանվում է և այլն: Ուրեմն հատկությունները կարևոր են ինչպես կոնկրետ գոյերի, այնպես էլ գոյության պարագայում ընդհանրապես: Դրանք որոշակիություն են հաղորդում թե՛ մեկին, թե՛ մյուսին, կարծես «շոշափելի են դարձնում», թույլ են տալիս վեր հանել դրանց բնույթն ու էությունը: Ուստի բնական է, որ փիլիսոփաները քննարկել են հարցեր, որոնք վերաբերում են հատկություններին ու որակներին:

Պատմականորեն հարցը տարբեր երանգավորումներ է ստացել՝ կախված ժամանակաշրջանից ու փիլիսոփայից: Դեռևս հին հունական փիլիսոփայության մեջ են նկատել, որ կան կողմեր, հատկություններ, որոնք պատահական են: Այսինքն՝ դրանք կարող են լինել կամ չլինել: Դրանց լինելուց կամ չլինելուց իրի կամ առարկայի մեջ հիմնարար կերպով ոչինչ չի փոխվում: Օրինակ՝ մարդու դեպքում հասակը կարելի է պատահական հատկություն համարել. բարձրահասակ կամ ցածրահասակ լինելը մարդ լինել-չլինելու հանգամանքի վրա լուրջ ազդեցություն չունի: Իսկ կան այնպիսիք, որոնք անհրաժեշտ են, էական, այսինքն՝ չեն կարող չլինել: Դրանց լինելուց են կախված իրի կամ առարկայի բնույթն ու էությունը: Ռացիոնալությունը կարծես թե մարդու էական հատկությունն է: Առանց դրա դժվար է պատկերացնել մարդ լինելը: Եվ այսպիսի բազմաթիվ օրինակներ կարելի է թվարկել, որոնք ցույց

են տալիս հատկության կարևորությունը գոյության հիմնախնդրի համար:

Ձ. Լոկի կարծիքով **առաջնային որակները**՝ լայն իմաստով մարմնի չափը (տարածվածությունը), ձևը (կերպարանքը), շարժումը (կամ դադարը), թիվը, հոծությունը, իրերին ու առարկաներին բնորոշ են օբյեկտիվորեն: Այսինքն՝ անկախ այն բանից, թե մարդն ընկալում է դրանք, թե ոչ, այդ հատկությունները բնորոշ են իրերին ու առարկաներին որպես այդպիսին: Ի տարբերություն դրա՝ **երկրորդային որակները**՝ գույնը, համր, հոտը, ծայնը, տաքությունը կամ սառնությունը, սուբյեկտիվ են: Դրանք ինքնին իրերին ու առարկաներին բնորոշ չեն, այլ առաջանում են, երբ մարդը զգայականությամբ ընկալում է դրանք:

Արդի ժամանակներում փիլիսոփաները պնդում էին, որ էական հատկություններով՝ ատրիբուտներով, օժտված է նաև սուբստանցը: **Ատրիբուտը** կազմավորում է սուբստանցի էությունը: Մասնավորապես Բ. Սպինոզայի համոզմամբ սուբստանցը (Աստված և բնությունը միաժամանակ, դրանց նույնությունը) օժտված է անվերջ թվով ատրիբուտներով, օրինակ՝ մտածողությամբ ու տարածգությամբ և այլն: Ռ. Դեկարտի դուալիզմում հոգևոր սուբստանցն օժտված է մտածողությամբ, իսկ նյութականը՝ տարածգությամբ (ուստի նյութական իրերի մասին կարելի է հարց տալ՝ որտեղ): Հընթացս այլ փիլիսոփաներ՝ Զոն Թոլանդը (1670-1722), Գ. Լայբնիցը, կարծում էին, որ շարժումը, այսինքն՝ դադարի վիճակում չգտնվելը, այլ, ճիշտ հակառակը, փոփոխվելը, սուբստանցի ատրիբուտն է:

Այն, որ առանց հատկությունների դժվար է պատկերացնել գոյերն ու գոյությունը, կարծես ակնհայտ է: Իսկ կարելի է ասել, որ գոյերը ընդամենը հատկությունների համախումբ են: Սա մեկ այլ փիլիսոփայական հարց է, որը թեժ բանավեճի առարկա է: Եթե կոնկրետ գոյն ընդամենը հատկությունների համախումբ է, ապա նշանակում է, որ այն ինքնուրույն չէ, այլ մեծապես կախված է իր իսկ հատկություններից: Այդ դեպքում գոյը կարելի է հանգեցնել իր հատկություններին՝ այդպիսով մեկընդմիջտ հերքելով դրա ինքնուրույնության վերաբերյալ պնդումը:

Եթե չլինի գոյը, ինչն է կամ ինչերն են կրելու այդ հատկությունները. չկա գոյը, հետևաբար չկան նաև հատկությունները (ատրիբուտները): Օրինակ՝ եթե չլինի մարդը, ով է կրելու ռացիոնալության հատկությունը: Արդյո՞ք սա նշանակում է, որ կոնկրետ գոյը ավելին է, քան իր հատկությունների հանրագումարը: Իրականում սա մի հարց է, որի շուրջ կարելի է վիճել, թե ու դեմ փաստարկներ բերել: Եվ փիլիսոփայությամբ հետաքրքրվողը պետք է որոշի, թե սա իսկապես լուրջ հիմնախնդիր է, թե ոչ, և որ տեսակետն է իր համար առավել համոզիչ:

ՏԱՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԺԱՄԱՆԱԿ

Գոյության մասին կարելի է մտածել տարբեր տեսանկյուններից: Սուբստանցի գաղափարի շնորհիվ հնարավոր եղավ գոյությունը քննարկել իր հիմքերի, սկզբնապատճառների տեսանկյունից: Տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ ըմբռնումները թույլ են տալիս գոյությունը դիտարկել մեկ այլ տեսանկյունից: Ընդ որում՝ այս դեպքում խոսքը միշտ կոնկրետ ռեալության՝ գոյության որոշակի ձևի մասին է: Որոշակիություն ավելացնելու նպատակով կոնկրետ իրերի, առարկաների, իրադարձությունների վերաբերյալ կարելի է հարցնել՝ *որտեղ են և երբ*: Օրինակ՝ որտեղ է դրված գիրքը, և երբ է այն դրված:

Տարածության մեջ իրերն ու առարկաները դասավորված են կողք կողքի՝ աջ ու ձախ, հետ ու առաջ: «Հետո»-ն, «հիմա»-ն ու «առաջ»-ը վերաբերում են ժամանակի պահերին, իրադարձություններին, փոփոխություններին բառիս լայն իմաստով: Ուրեմն տարածական ու ժամանակային չափումները կոնկրետ ռեալության կարևոր կողմերն են: Դրանց օգնությամբ կոնկրետ իրերը, առարկաները, իրադարձությունները ձեռք են բերում տեղ ու դիրք:

Ընդհանրապես երբ ասում են տարածություն ու ժամանակ, գլխավորապես նկատի ունեն ֆիզիկական տարածությունն ու ֆիզիկական ժամանակը: Սա ամենևին էլ պատահական չէ, քանի որ տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ պատկերացումները նախնառաջ ձևավորվել են ֆիզիկական իրերի ու առարկաների դիտարկման արդյունքում, թե դրանք ինչ դիրք են գրավում, տեղաշարժվելիս որտեղ են հայտնվում, ինչ փոփոխություններ են կրում: Այսինքն՝ զգայելի, ակնառու իրերի շարժումը, փոփոխությունն են մեծապես խթանում՝ ձևավորելու տարածության ու ժամանակի մասին պատկերացումներ: Բացի դրանից՝ փիլիսոփայության մեջ էլ այսօր տարածության ու ժամանակի մասին քննարկումները, ըստ էության, վերաբերում են ֆիզիկական տարածությանն ու ժամանակին:

Վերջին հարյուրամյակի ընթացքում, սակայն, բացի ֆիզիկական ռեալությունից՝ այս երկու հասկացությունները՝ տարածությունն ու ժամանակը, սկսել են կիրառել նաև այլ ռեալությունների նկատմամբ: Ի մասնավորի, եթե կա սոցիալական ռեալություն, ապա կան նաև սոցիալական տարածություն ու սոցիալական ժամանակ, հոգեբանական ռեալության դեպքում խոսքը հոգեբանական տարածության ու ժամանակի մասին է, մշակութային ռեալությունը ենթադրում է մշակութային տարածություն ու մշակութային ժամանակ, վիրտուալ ռեալությունը՝ վիրտուալ տարածություն ու վիրտուալ ժամանակ և այլն: Սրանք բոլորը տարածության ու ժամանակի ոչ ֆիզիկական ձևեր են, որոնցում նույնպես որոշակիանում են իրեր, առարկաներ, իրադարձություններ, ինչպես, օրինակ, բարձր եկամուտն ու բարձրագույն կրթություն ունե-

ցողի դիրքը սոցիալական տարածության ու սոցիալական ժամանակի մեջ, քանդակը՝ քաղաքի մշակութային տարածության ու մշակութային ժամանակի մեջ, սոցիալական ցանցում արված գրառումը՝ վիրտուալ տարածության ու ժամանակի մեջ և այլն:

Ուրեմն XXI դարում տարածությունն ու ժամանակը համագոյական իրողություններ են: Եվ այս առումով Արիստոտելը դիպուկ է կռահել տարածության ու ժամանակի կարևորությունը, երբ դեռևս Ք.ա. IV դարում բնորոշել է դրանք որպես կատեգորիաներ: Իսկ կատեգորիաներն առավել ընդհանուր հասկացություններն են, որոնց օգնությամբ կարելի է բնութագրել գոյությունը: Բայց փիլիսոփայության մեջ գլխավորապես ֆիզիկական տարածության ու ֆիզիկական ժամանակի մասին մտորումներն են կազմավորել տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ փիլիսոփայական ըմբռնումները:

Պատեհ առիթներով հիշում են, որ Օգոստինոս Երանելին (354-430) նկատել է, որ երբ իրեն չեն հարցնում, թե ինչ է ժամանակը, ինքը գիտի՝ ինչ է այն: Բայց եթե ցանկանար որևէ մեկին բացատրել, ապա կպարզվեր, որ նա ոչինչ էլ չգիտի: Ուրեմն ժամանակի, բայց նաև տարածության փիլիսոփայական քննությունը միայն առաջին հայացքից կարող է դյուրին թվալ: Իսկ այս դեպքում վճռական է, թե ինչ փիլիսոփայական հարցեր են ձևակերպվում դրանց վերաբերյալ, և որպես հետևանք՝ ինչպիսի պատասխաններ են հնչում:

Այս դասախոսության մեջ տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ բարձրացված փիլիսոփայական հարցերը մի քանիսն են: Դրանք ասպարեզ են իջել վերջին մի քանի դարերի ընթացքում գիտության ու փիլիսոփայության մեջ ծավալված քննարկումների շնորհիվ: Առաջին հարցն արտացոլում է տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ **սուբստանցիոնալիզմի** (լատ.՝ «substantia» – *սուբստանց* բառից) և **ռելյացիոնիզմի** (լատ.՝ «relatio» – *հարաբերություն* բառից) միջև ծավալված բանավեճը:

Ինչ են տարածությունն ու ժամանակը. սուբստանցներ են, թե՞ հարաբերություններ:

Սուբստանցիոնալիզմը պնդում է, որ *տարածությունն ու ժամանակը սուբստանցներ են*: Սա նշանակում է, որ անկախ նրանից՝ կոնկրետ իրերն ու առարկաները, հարաբերություններն ու իրադարձությունները կան, թե չկան, տարածությունն ու ժամանակը գոյություն ունեն: Տարածությունը զուտ զետեղարան է, այսպես ասած՝ դատարկություն, իսկ ժամանակը՝ զուտ տևողություն: Դրանցում դասավորված են իրերն ու առարկաները, նրանց տարբեր վիճակները, ծավալվում են իրադարձությունները և իրերի ու առարկաների

միջև եղած հարաբերությունները:

Տարածությունն ու ժամանակն այսպես ըմբռնելու դեպքում կարելի է բացատրել, թե ինչպես են իրերն ու առարկաները տեղաշարժվում, մի վիճակից անցնում մյուսին: Տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ սա պատմականորեն ձևավորված առաջին տեսակետն է, որը սկիզբ է առնում հին հունական փիլիսոփայության մեջ (Դեմոկրիտոս), համախոհներ գտնում գիտության ասպարեզում (Իսահակ Նյուտոն (1642/43-1727)) և անգամ հիմնավորվում գիտականորեն (դասական էլեկտրոդինամիկա): Գիտական պնդումները մի կողմ դնելով՝ նշենք՝ առօրյայում, կենսափորձից քաղված տարածության ու ժամանակի մասին պատկերացումները փաստացի սուբստանցիոնալիստական են: Սակայն այս տեսակետը պաշտպանող մտածողները, ըստ էության, տարածությունն ու ժամանակը լիարժեք սուբստանցներ չեն համարում: Նրանց համոզմամբ դրանք լիարժեք սուբստանցներ չեն կարող լինել, քանի որ իրեր ու առարկաներ չեն առաջացնում: Իսկ լիարժեք սուբստանց լինել նշանակում է լինել իրերի ու առարկաների սկզբնապատճառը, հիմքը, ինչպես մատերիալիստների համար մատերիան է, իսկ իդեալիստների համար՝ միտքը, գիտակցությունը:

Ժամանակի ու տարածության համար լինել սուբստանցներ նշանակում է ոչ միայն գոյություն ունենալ կոնկրետ իրերից ու առարկաներից, հարաբերություններից ու իրադարձություններից, այլև միմյանցից անկախ ու ինքնուրույն: Եվ Գալիլեո Գալիլեյի (1564-1642) ձևափոխությունները, որոնք դիտարկում են միմյանց նկատմամբ ուղղագիծ հավասարաչափ շարժվող երկու հաշվարկման համակարգերը, ցույց են տալիս ժամանակի անկախ լինելը տարածությունից՝ $t' = t$: Իհարկե, դրանցում տարածությունը կախված է ժամանակից, քանի որ $x' = x - vt$:

$$x' = x - vt; y' = y; z' = z; t' = t$$

Գ. Գալիլեյի ձևափոխություններն ամբողջությամբ

Դրանք նաև բացարձակ մեծություններ են: Ուղղագիծ հավասարաչափ շարժվող երկու հաշվարկման համակարգերի տեսանկյունից մեկում 1 մ-ը մյուսում էլ է 1 մ, 20 րոպեն՝ 20 րոպե: Այսինքն՝ կախված հաշվարկման համակարգից՝ երկու (տարածական) կետերի ու երկու (ժամանակային) իրադարձությունների միջև ընկած հատվածներն իրենց արժեքը չեն փոխում: Դրանք միշտ մնում են նույնը:

Սուբստանցիոնալիստական տեսակետին, սակայն, հակադրվում է ռելյացիոնիզմը, որի ակնառու ներկայացուցիչ էր Գ. Լայբնիցը, հետագայում՝ Ա. Այնշտայնը (1879-1955): Այս տեսակետի համաձայն՝ տարածությունն ու ժամանակը սուբստանցներ չեն, այլ իրերի ու առարկաների, դրանց տար-

բեր վիճակների միջև հարաբերություններ: Գ. Լայբնիցը հատուկ ընդգծում է, որ գուցե տարածությունը կախված չէ կոնկրետ իրերի ու առարկաների տեղադրությունից, բայց այն կարգն է, որը հնարավոր է դարձնում իրերի փոխդասավորությունը: Իսկ ժամանակը դրանց տարբեր վիճակների հաջորդականությունն է: Այսպիսով՝ ռեյալցիոնիզմը հայտարարում է, որ տարածությունն ու ժամանակը կախված են մատերիայից: Այսինքն՝ չլինել մատերիան, չէին լինի նաև տարածությունն ու ժամանակը: Ֆիզիկայում այս տեսակետի գիտական հիմնավորումը հատկապես տեղ է գտել Ա. Այնշտայնի Ընդհանուր հարաբերականության տեսության մեջ: Սակայն դրա իրավացիության մեջ կարելի է համոզվել նաև տարածության ու ժամանակի ոչ ֆիզիկական ձևերը, օրինակ, սոցիալական տարածությունն ու սոցիալական ժամանակը, մշակութային տարածությունն ու մշակութային ժամանակը դիտարկելիս: Մասնավորապես որևէ հասարակության սոցիալական տարածությունը դրանում եղած սոցիալական իրողությունների, դիցուք, դիրքերի միջև հարաբերություններն են, ոչ թե այդ դիրքերը զետեղված են սոցիալական տարածության մեջ: Ընդ որում՝ ինչպիսին դրանց միջև հարաբերություններն են, այնպիսին էլ սոցիալական տարածության բնույթն է: Այդ դիրքերը կարող են ձևավորվել ըստ սեռի, տարիքի, ծագման, կրթական ցենզի, եկամուտի ու ունեցվածքի, կրոնական որևէ խմբին պատկանելու հիմքով և այլն: Որոշակի տիպի հասարակության մեջ շինական ծագում ու ցածր եկամուտ ունեցող երիտասարդ կին լինելը մի դիրք է, որն էապես տարբերվում է տղամարդու, հատկապես ազնվական, բարձր եկամուտ ունեցող միջին տարիքի տղամարդու դիրքից: Եթե, դիցուք, համարենք, որ այդ չորս ցուցիչները՝ սեռը, տարիքը, ծագումն ու եկամուտը, ամենաէական բնութագրիչներն են, ապա անխուսափելի է, որ տվյալ հասարակության մեջ սոցիալական տարածությունը կլինի աստիճանակարգ՝ կառուցված սեռի, տարիքի, ծագման ու եկամտի հիմքով:

Սոցիալական ժամանակը պարզապես ֆիզիկական ժամանակի մեջ ծավալվող սոցիալական իրողությունների, գործընթացների հաջորդականությունն ու տևողությունը չէ: Սոցիալական ժամանակը ձևավորվում է տարբեր իրողությունների, գործընթացների՝ մեկը մյուսի հետ հարաբերվելիս: Ընդհանրապես ցանկացած սոցիալական ժամանակ իրականում երեք ժամանակների համագոյակցություն է, քանի որ յուրաքանչյուր հասարակություն բաղկացած է երեք սերունդներից: Իմիջիայլոց, երբ ասում են «ժամանակներն են այդպիսին», կամ «Այսպիսի ժամանակներում ենք ապրում», ապա խոսքն ամենևին ֆիզիկական ժամանակի մասին չէ, այլ սոցիալական կամ պատմական ժամանակի: Ավելին՝ մի փոքր էլ խորամուխ լինելու դեպքում ակնհայտ է դառնում, որ արժեքներն են որոշում սոցիալական տարածության ու սոցիալական ժամանակի բնութագիրը:

Որպես օրինակ հետաքրքիր է դիտարկել նաև ԽՍՀՄ փլուզումից հե-

տո կազմավորված սոցիալական ժամանակը: Հետխորհրդային շրջանում, մի կողմից, կային սոցիալական իրողություններ, գործընթացներ, որոնք ենթարկվում էին խորհրդային շրջանի տրամաբանությանը, օրինակ՝ հանրային սեփականությունն ու դրանից բխող վարքագծի ձևերը, քաղաքացիների շրջանում պետությունից մեծ ակնկալիքներ ունենալը և այլն: Մյուս կողմից՝ կային գործընթացներ, որոնք բնույթով նոր էին, օրինակ՝ ազատ շուկայական հարաբերությունների ծավալումը, բազմակուսակցական համակարգի ձևավորման ջանքերը և այլն: Ավելին՝ այդ շրջանում ապարդյունաբերականացման հետևանքով հանկարծ պարզ դարձավ, որ մասնակիորեն վերածնվում են նաև նախախորհրդային շրջանի իրողություններ ու գործընթացներ, օրինակ՝ կրոնականության աննախադեպ աճը, բնամթերքով փոխանակումները: Այս տարբեր, երբեմն հակադիր սոցիալական իրողությունների ու գործընթացների միջև հարաբերությունից էր ծնվում հենց այդ շրջանի սոցիալական ժամանակը: Առանց դրանց միջև փոխազդեցության դժվար թե ձևավորվեր այն, ինչ անվանում են հետխորհրդային շրջանի սոցիալական ժամանակ:

Կամ ինչ կարող է նշանակել մշակութային տարածությունը, օրինակ՝ Երևան քաղաքի Փոքր կենտրոնի մշակութային տարածությունը: Այն բնութագրելու համար ուսումնասիրողին կամ պարզապես դիտարկողին բավարար չէ գրանցել այդ հատվածում տեղակայված շինությունները, հուշակոթողները, արձաններն ու այգիները և այլն: Ֆիզիկապես դրանք կարող են դասավորված լինել միմյանց կողքի, հետ ու առաջ, տարբեր հեռավորությունների վրա: Բայց մշակութային տարածությունն ի հայտ է գալիս որպես այդ իրերի ու առարկաների, դրանցում ներդրված իմաստների, դրանց բնորոշ ոճերի միջև հարաբերություններ: Ուրեմն այնքան էլ տարօրինակ չպիտի թվա, որ տարածությունն ու ժամանակը հարաբերություններ են:

Արդիության շնորհիվ տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ ձևակերպվում են նաև փիլիսոփայական այլ կարևոր հարցեր: Դրանցից մեկը հետևյալն է.

Տարածությունն ու ժամանակը օբյեկտիվ են, թե՞ սուբյեկտիվ:

Այսինքն՝ դրանք անկախ են մարդուց, նրա ընկալումից, թե՞ մարդն է իրերը, առարկաները, հարաբերություններն ու իրադարձություններն ընկալում տարածության ու ժամանակի մեջ: Շոշափելի թվով մտածողներ՝ փիլիսոփաներ ու գիտնականներ, միանշանակորեն հաստատում են, որ տարածությունն ու ժամանակը գոյություն ունեն մարդու գիտակցությունից անկախ: Այսինքն՝ դրանք օբյեկտիվ են: Անկախ նրանից՝ մարդն ընկալում է ինքն իրեն, շրջապատող իրերն ու առարկաները, իրադարձությունները, թե ոչ, տարածու-

թյունն ու ժամանակը կան: Միաժամանակ այնպիսի փիլիսոփաներ, ինչպիսիք Զ. Լոկը, Զ. Բերկլին են, պնդում էին, որ տարածության ու ժամանակի մասին պատկերացումները ծնունդ են առնում զգայական փորձից: Սակայն XVIII դարում Իմանուել Կանտը (1724-1804) հայտարարեց, որ տարածությունն ու ժամանակը զգայականության ապրիորի (նախափորձնական) ձևեր են: Այս պնդումը ըմբռնելու համար կարևոր է նշել, որ Ի. Կանտն ինքնին իրերը (նոոմենները) տարանջատում է մեզ համար իրերից (ֆենոմեններից): Մարդը չի կարող ճանաչել ինքնին իրերը: Նա չի կարող ճանաչել դրանք այնպես, ինչպես կան մարդու ընկալումից ու ըմբռնումից անկախ: Փոխարենը նա ճանաչում է դրանց, երբ ներկայանում են նրա զգայականությանն ու ինտելեկտին, այսինքն՝ երբ դառնում են մեզ համար իրեր՝ ֆենոմեններ: Իսկ մարդու զգայականությունն ու ինտելեկտն ունեն նախափորձնական ձևեր, որոնց ուսանյակով են ճանաչում այդ իրերը: Մարդու զգայականությունը փորձից առաջ արդեն իսկ այնպիսին է, որ փորձի ժամանակ իրերն ու առարկաները (իր եզրաբանությամբ՝ ֆենոմենները) ընկալում է տարածության ու ժամանակի մեջ: Այսպիսով՝ տարածությունն ու ժամանակը զգայական ընկալման սուբյեկտիվ պայմանն են: Ըստ Ի. Կանտի՝ ֆենոմենները տարածության ու ժամանակի մեջ ընկալելու շնորհիվ փորձն ստանում է կարգավորված բնույթ, իսկ ֆենոմենները ձեռք են բերում հստակ եզրագծեր: Ուրեմն տարածությունն ու ժամանակը սուբյեկտիվ են:

Արդյո՞ք սա նշանակում է, որ յուրաքանչյուր մարդու համար տարածական ու ժամանակային ընկալումները անհատական են, յուրովի: Տարածության ու ժամանակի սուբյեկտիվ լինելուց արդյո՞ք բխում է, որ դրանք ոչ թե բացարձակ, այլ հարաբերական մեծություններ են: Առավել պարզ ասած՝ հնարավոր է՝ մի հաշվարկման համակարգի տեսանկյունից միևնույն սեղանը մի երկարություն կամ մի տարիք ունենա, դիցուք, 100 սմ և երկու տարվա կյանք, իսկ մեկ այլ հաշվարկման համակարգի տեսանկյունից՝ մեկ ուրիշ, դիցուք, 75 սմ և մեկ տարի վեց ամսվա կյանք: Այլ կերպ ասած՝ հարցը վերաբերում է նրան՝ տարածությունն ու ժամանակը բացարձակ, թե հարաբերական մեծություններ են: XIX դարում և՛ գիտական, և՛ փիլիսոփայական ուսումնասիրությունները հասել էին մի հանգրվանի, որ միանգամայն արդարացված էր ձևակերպել հետևյալ հարցադրումը.

Տարածությունն ու ժամանակը բացարձակ, թե՞ հարաբերական մեծություններ են:

Հարցին պատասխանելիս կազմավորվում է երկու հիմնական տեսակետ: Առաջինը **բացարձակապաշտությունն** է, որի համաձայն՝ տարածությունն ու ժամանակը բացարձակ մեծություններ են: Այսինքն՝ դրանք իրենց արժեքները

չեն փոխում՝ կախված մարդուց, հաշվարկման համակարգից: Այս տեսակետին հարում են հատկապես սուբստանցիոնալիզմի հետևորդները, բայց նաև ռեյալացիոնիզմի հիմնադիր Գ. Լայբնիցը: Դրան հակադիր տեսակետը **ռեյալատիվիզմն է՝ հարաբերապաշտությունը**, որը պնդում է, որ տարածությունն ու ժամանակը հարաբերական մեծություններ են: XIX դարում այս տեսակետն ուներ Էռնստ Մախը (1838-1916), որի համոզմամբ ֆիզիկական տարածությունը ոչ օբյեկտիվ, ոչ էլ բացարձակ մեծություն է: Նույն ժամանակաշրջանում էլեկտրոդինամիկայի սկզբնավորմամբ Հ. Լորենցի ձևափոխություններում դրսևորվեց տարածության ու ժամանակի հարաբերական մեծություններ լինելու հանգամանքը: Սակայն իրավամբ XX դարասկզբին Ա. Այնշտայնն իր թե՛ Մասնավոր հարաբերականության, թե՛ Ընդհանուր հարաբերականության տեսություններով հաստատում է, որ տարածությունն ու ժամանակը հարաբերական մեծություններ են: Մասնավորապես լույսին մոտ արագությունների դեպքում որոշակի հաշվարկման համակարգի տեսանկյունից տարածությունը կարող է կրճատվել, իսկ ժամանակը՝ դանդաղել: Այսինքն՝ մի հաշվարկման համակարգի տեսանկյունից միևնույն տարածական ու ժամանակային մեծությունները կունենան մի արժեք, մեկ այլ հաշվարկման համակարգի տեսանկյունից՝ ուրիշ: Իմիջիայլոց, Ա. Այնշտայնն առաջ է քաշում նաև տարածաժամանակային կոնտինիումի գաղափարը, որում տարածության երեք չափումներին՝ երկարությանը, լայնությանը, բարձրությանը, ավելանում է չորրորդը՝ ժամանակային չափումը: Այսինքն՝ տարածությունն ու ժամանակը ոչ միայն հարաբերական մեծություններ են, այլև փոխկապակցված (Մ<Տ): Ավելի ուշ նա ավելացնում է, որ տարածական ու ժամանակային մեծությունների արժեքները կախված են նյութական գործընթացներից: Մեծ զանգվածով մարմինների կամ արագացմամբ շարժման դեպքում տարածությունը կարող է կորանալ, իսկ ժամանակը՝ դանդաղել (Ը<Տ):

Ֆիզիկական տարածության ու ֆիզիկական ժամանակի վերաբերյալ այս հարցադրումներից հետո, որոնք ձևակերպվում են փիլիսոփայության և գիտության խաչմերուկում, կարելի է մտածել նաև մի հարցադրման մասին, որն ավելի շուտ զուտ փիլիսոփայական է: Մասնավորապես *արդյո՞ք բոլոր իրերն ու առարկաները, հարաբերություններն ու իրադարձություններն են գտնվում տարածության ու ժամանակի մեջ* (ընդ որում՝ ոչ միայն ֆիզիկական տարածության ու ֆիզիկական ժամանակի մեջ): Արդիությունից ի վեր տարածության ու ժամանակի հիմնախնդիրը կարծես փիլիսոփայության ու գիտության ընդհանուր շրջանակում էր: Սակայն այս հարցը դրանց դարձյալ տեղակայում է զուտ փիլիսոփայական քննարկումների դաշտում: Լինել տարածության ու ժամանակի մեջ նշանակում է հակված լինել փոփոխությունների: Մասնա-

վորապես ժամանակը կարելի է սահմանել որպես փոփոխությունների ռիթմը, տեմպը:

Փիլիսոփայական առումով հնարավոր է մտածել ինչ-որ բան, ինչը ենթակա չէ փոփոխության, ինչի նկատմամբ տարածաժամանակային չափումները կիրառելի չեն: Իր ամենատարբեր դրսևորումներով իդեալիզմը կայնդի, որ այդպիսիք կան՝ էյդոսներ, ձևեր, Աստված: Դրանք տարածությունից ու ժամանակից դուրս են և վեր: Ուստի դրանց նկատմամբ, ըստ էության, կիրառելի չեն «որտե՞ղ» և «ե՞րբ» հարցերը: Իսկ մատերիալիզմը հակված կլինի հիմնավորելու, որ անգամ այն, ինչ համարում են գերզգայական, ոչ նյութական, օրինակ, բանաստեղծությունը կամ երաժշտությունը, հասանելի են դառնում միայն նյութական, առարկայական մակարդակում: Դրանց հենքում նյութական գործընթացներ են, բացի դրանից՝ դրանք սղագրվում են կամ հնչում և այլն, այսինքն՝ մարմնավորվում են: Ուրեմն դրանք այդ կերպ գտնվում են ֆիզիկական տարածության ու ֆիզիկական ժամանակի մեջ:

Տարածության և ժամանակի մասին պատկերացումներն ամբողջական են դառնում, երբ դիտարկվում են նաև դրանց **հատկությունները**: Սակայն ճիշտ է այդ հատկությունները քննարկել տարածության ու ժամանակի տարբեր ձևերի համար առանձին-առանձին: Մասնավորապես ֆիզիկական տարածությունը եռաչափ է: Այսինքն՝ երեք անկախ մեծությունների՝ երկարության, լայնության, բարձրության օգնությամբ կարելի է ամրագրել առարկայի տեղը տարածության մեջ: Այն նաև համասեռ է. ֆիզիկական փորձի տեսանկյունից տարածության յուրաքանչյուր կետ իրավահավասար է մյուսին, առավելություն ունեցող, յուրահատուկ կետեր չկան: Ֆիզիկական տարածությունը նաև դարձելի է, ինչը նշանակում է, որ սկզբունքորեն հնարավոր է վերադառնալ ֆիզիկական տարածության նույն կետին: Եվ վերջապես այն իզոտրոպ է, այսինքն՝ ֆիզիկական փորձի տեսանկյունից տարածության բոլոր ուղղություններն են իրավահավասար:

Ի տարբերություն դրա՝ ֆիզիկական ժամանակը միաչափ է, այսինքն՝ մեկ մեծության օգնությամբ կարելի է հաստատել օբյեկտի, օրինակ, իրադարձության դիրքը, տեղը: Այն հոսում է մի ուղղությամբ, և վայրկյանը վերաժվում է րոպեի, րոպեն՝ ժամի և այլն: Ֆիզիկական ժամանակը անդառնալի է, ինչը նշանակում է՝ անհնար է վերադառնալ ժամանակի նախորդ պահերին: Բայց տարածության պես ֆիզիկական ժամանակը նույնպես համասեռ է: Այսինքն՝ ժամանակի տարբեր պահերը ֆիզիկական փորձի տեսանկյունից իրավահավասար են: Դրանցից ոչ մեկը մյուսի նկատմամբ առավելություն չունի: Այլ հավասար պայմանների դեպքում փորձը նույն արդյունքը կտա՝ անկախ նրանից, թե որտեղ և երբ է այն իրականացվում:

Հետաքրքիր է, որ տարածության ու ժամանակի ոչ ֆիզիկական ձևե-

րի հատկությունների մասին մտածելիս պատկերը կարող է էապես փոխվել: Մասնավորապես սոցիալական տարածությունը չափելիս, կախված սոցիալական տեսությունից, կարող են երկու, երեք և ավելի մեծություններ կիրառվել: Դիցուք, սոցիալական տարածության մեջ տեղը/դիրքը որոշելու համար կարիք կլինի իմանալ մարդու տարիքը, սեռը, եկամտի չափը, աշխատանքի բնույթը, անգամ կրոնական համոզմունքները և այլն: Այստեղ խիստ սահմանափակումներ չկան: Կամ դժվար է միանշանակ պնդել, որ սոցիալական ժամանակը հարյուր տոկոսով անդառնալի է: Բավական է հիշել, թե ինչպես հետխորհրդային շրջանում վերածնվեցին նախախորհրդային շրջանի գործընթացները, վարքի ձևերն ու միտումները, կամ ինչպես է որոշակի տիպի նորածնությունը ժամանակ առ ժամանակ վերածնվում:

Տարածության ու ժամանակի ոչ ֆիզիկական ձևերի դեպքում չեն կարող նաև ասել, որ դրանք համասեռ են: Սոցիալական փորձ(առություն)ը տարբեր է սոցիալական տարածության տարբեր դիրքերում և սոցիալական ժամանակի տարբեր պահերին: Օրինակ՝ լինել բուհի ուսանող(ուհի) սրանից հարյուր տարի առաջ և հիմա, համընկնումներով հանդերձ, տարբերվող փորձ(առություն)եր են: Ուստի տարածության ու ժամանակի տարբեր ձևերի հատկություններն սահմանելիս անհրաժեշտ է հաշվի առնել դրանցից յուրաքանչյուրի առանձնահատկությունները:

Այսպիսով՝ տարածության ու ժամանակի վերաբերյալ փիլիսոփայական հիմնահարցերը կարևոր տեղ են զբաղեցնում և հավելյալ լույս սփռում այն հարցի վրա, թե ինչ է գոյությունը:

ՊԱՏՃԱՌԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Պատճառ փնտրելն ու գտնելը մարդկային կյանքի անբաժան մասն են: Գրեթե միշտ և ամենուր մարդիկ փնտրում են այս կամ այն իրի, իրադրության կամ իրադարձության պատճառը: Այդպես դրանք բացատրություն են ստանում, թե ինչու կան կամ ինչու են պատահել: Մարդիկ հաճախ դիմում են պատճառի ըմբռնմանը՝ հիմնավորելու, արդարացնելու սեփական կամ ուրիշների գործողությունները: Ուրեմն ինչ-որ առումով անխուսափելի է, որ պատճառականությունը հետաքրքրում է փիլիսոփայությանը: Օրինաչափ է նաև, որ նրա սահմանումներից մեկում, ըստ որի՝ փիլիսոփայությունը գիտություն է սկզբնապատճառների մասին, այդ հետաքրքրությունն անգամ շեշտված է: Սակայն բացի վերոնշյալից՝ պատճառականությունը ասպարեզ է բերում գոյության տեսանկյունից ևս մի կարևոր իրողություն: Խոսքը կանխորոշվածության մասին է, որը հավասարապես կարող է վերաբերել ինչպես անցյալին ու ներկային, այնպես էլ ապագային: Ուստի գոյությունը տարբեր անկյուններից քննելիս անհնար է շրջանցել պատճառականության թեման: Իսկ մինչ պատճառականության վերաբերյալ բուն փիլիսոփայական բանավեճերը դիտարկելը տեղին է նախ հստակեցնել, թե ինչ է այն ենթադրում:

Պատճառականությունը ենթադրում է կապի մի տեսակ, որում մեկից առաջանում, ծնվում է մի ուրիշը: Երբ ասում են **պատճառ**, նկատի ունեն այն, ինչ առաջացնում է, ծնում: **Հեղևանքն** այն է, ինչ առաջանում, ծնվում է: Օրինակ՝ արևի ջերմությունից մարմինները տաքանում են: Այս դեպքում արևի ջերմությունը պատճառն է, մարմինների տաքացումը՝ հետևանքը: Չի կարելի պատճառ անվանել այն, ինչից մեկ ուրիշը չի առաջանում: Համապատասխանաբար հետևանք չի կարող համարվել այն, ինչ մեկ ուրիշից չի առաջացել:

Տրամաբանորեն պատճառն արդեն իսկ ենթադրում է հետևանք: Այդ տեսանկյունից դրանք կարծես միաժամանակ են. եթե խոսքը պատճառի մասին է, ապա նշանակում է, որ արդեն իսկ հետևանք կա: Բացի դրանից՝ եթե կա պատճառ, ապա **անխուսափելիորեն, անհրաժեշտորեն** կառաջանա նաև հետևանք: Եթե արևից ջերմություն է արձակվում, ապա մարմիններն անխուսափելիորեն, անհրաժեշտորեն կտաքանան: Սակայն բուն ժամանակային առումով պատճառը միշտ նախորդում է հետևանքին, կամ հետևանքը հաջորդում է պատճառին: Սա այլ կերպ անվանում են **ժամանակային անհամաչափություն**: Նախ արևից ջերմություն է արձակվում, ապա նոր միայն մարմինները տաքանում են:

Աշխարհում, ողջ գոյության մեջ ընդհանրապես իրերի, իրադրությունների, իրադարձությունների միջև պատճառահետևանքային բազմաթիվ կապեր կան: Պատճառականությունը վերաբերում է հենց այդ կապերին: Իր հերթին

առ այսօր պատճառականություն ասելիս գլխավորապես նկատի ունեն նաև այդ կապերին բնորոշ **կանոնավորությունը**, դրանց կրկնվելու հանգամանքը, այսինքն՝ երբ որոշակի իր, իրավիճակ, իրադարձություն (միևնույն պատճառը) միշտ առաջացնում է, ծնում մեկ ուրիշ որոշակի իր, իրավիճակ կամ իրադարձություն (միևնույն հետևանքը):

Վերը բերված արևի ջերմության և դրանից մարմինների տաքանալու օրինակն այդ կանոնավորության պատկերազարդումներից մեկն է. արևից արձակվող ջերմությունը *միշտ* հանգեցնում է մարմինների տաքանալուն: Սա է հիմք տալիս պնդելու, որ աշխարհին, գոյությանը բնորոշ է կանխորոշվածություն, իսկ մարդուն տրված է իրերի ընթացքը, ապագան կանխատեսելու հնարավորություն: Ավանդաբար փիլիսոփայությունը և նրա հետ ձեռք ձեռքի տված բնագիտությունը հենվել է պատճառականության հենց այսպիսի ըմբռնման վրա: Յայսօր էլ դա թույլ է տալիս բացատրել բազմաթիվ իրողություններ, ընդհանուր կարգ ու կանոն տեսնել աշխարհի, գոյության մեջ:

XX դարում մասնավորապես սոցիալական ու հումանիտար գիտությունների զարգացման շնորհիվ ի հայտ եկավ պատճառականության ու պատճառահետևանքային կապերի վերաբերյալ մի ըմբռնում, որում շեշտը դրված է ոչ թե ընդհանուր կրկնողության, կանոնավորության, այլ եզակիության ու անկրկնելիության վրա: Այս ըմբռնման համաձայն, որն առաջ են քաշել Հայնրիխ Ռիկերտն (1863-1936) ու Մաքս Վեբերը (1864-1920), հասարակական, պատմամշակութային իրականության մեջ գործում են եզակի պատճառահետևանքային կապեր՝ եզակի, անկրկնելի գործոնների համախումբ, որը ծնունդ է տալիս նույնքան եզակի ու անկրկնելի հետևանքի: Այլ տեղում կամ ժամանակում դրանք չեն կարող նույնությամբ, ամբողջովին լինել կամ կրկնվել, քանի որ հասարակական, պատմամշակութային իրականությունները, ընդհանրություններով ու նմանություններով հանդերձ, միշտ ինքնատիպ են: Ուստի, ըստ այս մտածողների, զուր է բնության մեջ գործող կանոնավոր, կրկնվող պատճառականությունը փնտրել այսպիսի իրականության մեջ: Վերջինում կարևոր է բացահայտել եզակի պատճառահետևանքային կապերը:

Քանի որ վերը անդրադարձանք կանխորոշվածությանը, ապա տեղին է դիտարկել կապի այլ տեսակներ ևս: Վերջինս, մի կողմից, կօգնի համեմատության շնորհիվ ավելի լավ հասկանալ պատճառահետևանքային կապերի բնույթը, մյուս կողմից՝ բացահայտել նույն կանխորոշվածությանը վերաբերող այլ կողմեր ևս: Երբ խոսքն այն մասին է, թե ինչպես է մեկը պայմանավորում մյուսը՝ մի իրը, հատկությունը կամ իրավիճակն ու իրադարձությունը մյուս իրին, հատկությանը կամ իրավիճակին ու իրադարձությանը, ապա իրականում միայն պատճառահետևանքային կապերը չէ, որ գործում են: Նման դեպքերում այլ բնույթի կապեր էլ են ներառված: Ընդհանրապես փիլիսոփայական-գիտական առումով աշխարհում բազմապիսի կապեր կան: Բացի պատ-

ճառահետևանքային կապերից՝ կապերի մի տեսակ են **կառուցվածքային կապերը**: Պարզ ասած՝ դրանք ամբողջի ու մասի միջև գոյություն ունեցող կապերն են: Օրինակ՝ հայկական հոգևոր երաժշտությունը հայկական երաժշտության մի մասն է: Ուրեմն դրանց միջև կապերը կառուցվածքային կապեր են, որոնցում հայկական երաժշտությունն ամբողջն է, իսկ հայկական հոգևոր երաժշտությունը՝ դրա մի մասը:

Գոյության տեսանկյունից կարևոր են նաև **ֆունկցիոնալ կապերը**, որոնցում մի երևույթ չի առաջացնում մյուսը, բայց ազդում է նրա վրա: Օրինակ՝ քաղաքականությունը տնտեսությունից չի առաջանում, և հակառակը՝ տնտեսությունն էլ քաղաքականությունից չի առաջանում: Դրանք հասարակական կյանքի տարբեր կողմեր են, որոնք գոյություն ունեն միաժամանակ. մեկը մյուսին ժամանակի մեջ չեն հաջորդում կամ նախորդում: Սակայն քաղաքական գործընթացներն անխուսափելիորեն կարող են ազդել տնտեսության վրա, և, հակառակը, տնտեսական գործընթացները՝ քաղաքականության:

Ի տարբերություն այս երկու հիմնարար կապերի՝ պատճառահետևանքային կապերում միշտ կա առաջացման հանգամանքը: Պատճառն այն է, ինչն *առաջացնում է* հետևանք՝ այն, ինչ չկար, քանի դեռ պատճառը չգործեց: Եթե այդ հանգամանքը բացակայում է, ապա խոսքը պատճառահետևանքային կապերի մասին չէ, այլ ինչ-որ մի ուրիշ բանի: Հնարավոր է թյուրիմացաբար պատճառահետևանքային կապեր տեսնել այնտեղ, որտեղ դրանք չկան: Օրինակ՝ դրանք հնարավոր է շփոթել կառուցվածքային կամ ֆունկցիոնալ կապերի հետ: Հաճախ կապի այս բոլոր տեսակները միահյուսված են: Հետևաբար ինչ-որ պարագայում որևէ կապ մատնանշելիս անհրաժեշտ է ուշադիր լինել: Հետևաբար պայմանավորվածությունն ու կանխորոշվածությունը պարունակում են կապի մի շարք տեսակներ, որոնցում, սակայն, հաճախ ակնհայտ են պատճառահետևանքային կապերը:

Այս համատեքստում ոչ պակաս կարևոր է առիթը չշփոթել պատճառի հետ: Պատմական մի հրաշալի ու տարածված օրինակ կա, որը լավագույնս պատկերազարդում է այս հանգամանքը: Պատմաբանները նշում են, որ Առաջին աշխարհամարտի պատճառն ամենևին էլ ավստրոհունգարական թագաժառանգի՝ Ֆրանց-Ֆերդինանդի սպանությունը չէր: Այն ընդամենն առիթ էր: Դրա իսկական պատճառը ազդեցության գոտիների բաշխման ու վերաբաշխման շուրջ եվրոպական մեծ տերությունների միջև եղած խորը հակասությունն էր: Ուրեմն առիթն ընդամենը գործի է գցում պատճառահետևանքային կապը, բայց բուն հետևանքը ծնողը չէ:

Այս առումով հետաքրքրական է նաև պատճառի ու պայմանի փոխհարաբերության հարցը: Մի կողմից պատճառը կարելի է դիտարկել որպես (դրական ու բացասական) պայմանների ամբողջություն, որը հանգեցնում է որոշակի հետևանքի: Օրինակ՝ որևէ տարածաշրջանում կատարված տնտե-

սական ներդրումների, որակյալ ու մատչելի կրթության, հաղորդակցային ենթակառուցվածքների ամբողջությունը հանգեցնում է այդ տարածաշրջանի զարգացմանը: Դրանցից որևէ մեկը բավական չէր լինի՝ առաջացնելու նման հետևանք: Միայն նշված պայմանների ամբողջությունն է ի վիճակի որպես հետևանք առաջացնելու զարգացած տարածաշրջանը: Փիլիսոփայության մեջ այս մոտեցումն առաջարկել է Զոն Ստուարտ Միլը (1806-1873), սակայն դրա արմատները կարելի է շոշափել դեռևս Ի. Կանտի փիլիսոփայության մեջ:

Մյուս կողմից պատճառ կարելի է համարել գործող պայմաններից որևէ մեկը, որն էական ու վճռական նշանակություն է ունեցել որոշակի հետևանքի առաջացման մեջ: Վերը բերված օրինակում կարող է էական ու վճռական լինել որակյալ ու մատչելի կրթության առկայությունը: Որոշ փիլիսոփաներ էլ պնդում են, որ պայման(ներ)ն ընդամենն ուղեկցում են պատճառահետևանքային կապերին, ազդում դրանց վրա, բայց, որպես այդպիսին, հետևանք չեն առաջացնում:

Որոշ դեպքերում կարելի է նկատել, թե ինչպես է մեկ պատճառն առաջացնում մի շարք հետևանքներ: Օրինակ՝ որակյալ ու մատչելի կրթությունը հանգեցնում է նույն տեղում զգալի թվով երիտասարդների կուտակմանն առնվազն որոշ ժամանակով, որակյալ աշխատուժի աճին, ակադեմիական բարենպաստ միջավայրի վերարտադրությանը և այլն: Ավելի հաճախ մի պատճառահետևանքային կապը ներհյուսված է մեկ այլ պատճառահետևանքային կապ(եր)ին կամ կամ խաչվում է դրա(նց) հետ: Օրինակ՝ որակյալ ու մատչելի կրթությունը հանգեցնում է զգալի թվով երիտասարդների կուտակմանը նույն տեղում որոշ ժամանակով: Այդ տեղից ոչ շատ հեռու գտնվող շահութաբեր ձեռնարկությունների արտադրանքի հանդեպ պահանջարկի մեծացումն ու արված ներդրումները կընդլայնեն այդ ձեռնարկությունները: Կարելի է պատկերացնել, թե ինչպես են այս երկու պատճառահետևանքային կապերը միահյուսվում, երբ այդ ձեռնարկությունների աշխատուժը համալրեն որակյալ կրթություն ստացած երիտասարդները, իսկ իրենց հերթին այդ ձեռնարկություններն ազդեն կրթության շարունակական բարելավմանն ու դրանում նորարարությունների ներդրմանը:

Պատճառահետևանքային կապերի այս դրսևորումներն ու օրինակները կարող են փիլիսոփայական առումով մի քիչ շփոթություն առաջացնել. ինչպե՞ս մոտենալ այս ամենին, ինչպե՞ս դրանք ըմբռնել: Ուրեմն պատահական չէ, որ պատճառահետևանքային կապերի վերաբերյալ կան փիլիսոփայական մեկը մյուսից տարբեր տեսակետներ: Մեծ հաշվով դրանք արտահայտում են ինչ-որ կերպ ըմբռնված այդ զանազանությունը: Իսկ այն, ինչ պատճառահետևանքային կապերի դիտարկման ժամանակ իսկապես կարևոր է քննարկել, անհրաժեշտության ու պատահականության, դրանց փոխհարաբերության վերաբերյալ հիմնահարցերն են:

Ժամանակակից առօրյա հայերենում անհրաժեշտություն ասելիս հիմնականում նկատի ունեն կարիքը: Այլ կերպ ասած՝ անհրաժեշտությունը նույնական է կարիքին: Անհրաժեշտությունը ցույց է տալիս, թե ինչի պակաս կա, որը պետք է բավարարվի, լրացվի: Նման իմաստով անհրաժեշտությունն այսպես կամ այնպես կապված է մարդու ու նրա կենսագործունեության հետ:

Փիլիսոփայական-գիտական իմաստով **անհրաժեշտությունն** անխուսափելիությունն է, ասել է թե՛ այն, ինչ էության հետ ուղիղ առնչություն ունի, չի կարող չլինել ու պետք է լինի հենց որոշակի կերպով և ոչ այլ կերպ: Ակնհայտ է, որ այս դեպքում խոսքն ամենևին կարիքի մասին չէ, այլ ենթադրում է որջ գոյավորը, ներառում է նրա ամենատարբեր ասպարեզները: Անհրաժեշտությունը կարող է դրսևորվել ամենուր՝ անկենդան ու կենդանի բնության, մարդու ու հասարակության մեջ: Պատճառահետևանքային կապերում անհրաժեշտությունը կարևոր կողմ է: Հետևանքը պատճառից ծնվում է անհրաժեշտաբար: Եթե նորատունկ պարտեզը պատշաճ ու հետևողականորեն խնամում են, ապա տարիներ անց այն փարթամ այգի է դառնում: Այս օրինակում պարզ է, թե ինչն է պատճառը, ինչը՝ հետևանքը: Եվ դրանց միջև կապը ոչ միայն հաջորդման կամ նախորդման, այլև անխուսափելի կապ է: Ակներև է, որ նման պատճառը առաջացնելու է նման մի հետևանք: Կամ օդի դրական ջերմաստիճանից սառույցը հալվում է: Սառույցը անհրաժեշտորեն հալվում է, երբ օդի ջերմաստիճանը դառնում է դրական:

Որպես այդպիսին՝ անհրաժեշտությունը երաշխավորում է իրերի, գործընթացների, իրադարձությունների կանխատեսելիությունը. եթե օդի ջերմաստիճանը դրական է, ապա սառույցը հալվելու է: Կամ որակյալ ու մատչելի կրթությունը մեծացնելու է որակյալ աշխատուժի թվաքանակը: Միաժամանակ անհրաժեշտությունը սահմաններ է դնում. անհրաժեշտությունը երկաթյա, անբեկանելի կերպով որոշակի ձևով լինելու, տեղի ունենալու մասին է: Այդ պատճառով անհրաժեշտությունը որոշ դեպքերում նույնացնում են ճակատագրի կամ նախախնամության հետ: Չէ՞ որ դրանք էլ ենթադրում են անխուսափելիություն, կանխորոշվածություն. *ինչ պետք է լինի, ինչ չի կարող չլինել*:

Ինչ է այդ դեպքում պատահականությունը: **Պատահականությունը** ենթադրում է, որ ինչ-որ բան կարող է լինել, կարող է և չլինել: Լինելու պարագայում այն, ինչ կարող է լինել այս կերպ, կարող է լինել մի ուրիշ կերպ և էության հետ առնչություններ չունի: Դիցուք, քսան ուսանողներ պետք է կամովին ընտրեն տրված երկու առարկաներից որևէ մեկը: Միանգամայն պատահական կարող է լինել, թե արդյոք ուսանողները երկու առարկաներն էլ կընտրեն, թե բոլորը միայն մեկը կընտրեն: Եթե երկուսն էլ ընտրեն, ապա ուսանողների թվով երկու հավասար խմբեր կձևավորվեն, թե՛ ուսանողները մի առարկան մյուսից ավելի շատ կնախընտրեն: Եթե անհրաժեշտությունը

երաշխավորում է կանխատեսելիությունը, ապա պատահականությունը՝ անկանխատեսելիությունը: Եվ որոշ դեպքերում պատահականությունն անգամ նույնացնում են ազատության հետ: Արդեն հայտնի է, որ անհրաժեշտությունը պատճառահետևանքային կապերի էական կողմն է: Իսկ ի՞նչ տեղ ունի դրանցում պատահականությունը:

Այստեղ ասպարեզը պետք է տրամադրել այն հարցադրմանը, որը պատմականորեն կազմել է պատճառականության վերաբերյալ փիլիսոփայական քննարկումների առանցքը: Դրանք ծավալվում են երկու հիմնական մոտեցումների՝ **դետերմինիզմի** ու **ինդետերմինիզմի** միջև: Զուտ տրամաբանորեն, կոպտացրած իմաստով դրանց միջև բանավեճը պետք է ծավալվի հետևյալ հարցի շուրջ.

Արդյո՞ք բոլոր իրերը, իրավիճակներն ու իրադարձություններն ունեն իրենց պատճառները:

Դետերմինիզմը (լատ.՝ «determināre» – սահմանել, սահմաններ դնել բառից) այս հարցին դրական է պատասխանում: Ըստ այդ մոտեցման՝ բոլոր իրերը, իրավիճակները, իրադարձություններն ունեն իրենց պատճառները: Հետևաբար աշխարհը, գոյությունը լի է, կարելի է ասել՝ հյուսված է պատճառահետևանքային կապերով: Իր նախնական ձևում դետերմինիզմը ենթադրում էր, որ որոշակի պատճառներից միանշանակորեն ու անհրաժեշտաբար բխում են որոշակի հետևանքներ: Սրանից կարելի է մի քանի եզրակացություններ անել. ըստ դետերմինիզմի այս ձևի՝ *ա) պատահականություն գոյություն չունի, բ) այն, ինչ որակում են պատահական, ընդամենը պատճառի չիմացության հետևանք է, գ) ելակերպային դրության իմացությունը թույլ է տալիս հարյուր տոկոսով կանխատեսել հետևանքը*: Պատճառի ու հետևանքի միջև այս անհրաժեշտ ու միանշանակ կապը տեղ չի թողնում պատահականության կամ այլընտրանքների համար:

Սրանից ելնելով՝ **ինդետերմինիզմը** պետք է պնդի հակառակը. պատճառահետևանքային կապեր չկան: Այսինքն՝ իրերը, իրավիճակները, իրադարձություններն ինքնաբուխ են, եթե կուզեք, պատահական, և դրանց պատճառները փնտրելու կարիք չկա: Թեև ինդետերմինիստական հայացքների կարելի է հանդիպել դեռևս հին հունական փիլիսոփայության մեջ, այնուամենայնիվ արդի ժամանակներում՝ մասնավորապես XVIII դարում, դրա ջատագով էր Դեյվիդ Հյումը (1711-1776): Նա համոզված էր, որ մարդիկ սովորությից ելնելով են պնդում, թե որոշակի պատճառից կանոնավորապես առաջանում է որոշակի հետևանք: Ընդհանրապես մարդիկ չեն կարող խորքային առումով ճանաչել բնությունը: Մարդկային ճանաչողությունը մակերեսային է, և

այն, ինչ գիտեն, գիտեն միայն փորձով: Իսկ նրանց տրված է միայն ներկայի փորձը, գուցե նաև անցյալի: Որտեղի՞ց նրանց համոզվածություն առ այն, թե ապագայում կլինի այնպես, ինչպես անցյալում է եղել կամ ներկայում է, այլ կերպ ասած՝ միանման կամ համանման իրողությունները կառաջացնեն միշտ նույն հետևանքները: Փորձը նման համոզվածություն չի կարող տրամադրել, ուրեմն պետք է մերժել պատճառականությունը, որի հենքը պարզապես մարդկային սովորույթն է:

Դ. Հյումի այս մոտեցումը կարող է անհանգստություն առաջացնել և անգամ դիմադրության հանդիպել: Այն փաստացի հերքում է զգալի թվով բնության օրենքների իսկությունը: Իսկ մարդկությունն արդեն քանի դար շարունակ ապավինում է գիտության ձևակերպած բնության օրենքներին: Սակայն հայտնի է նաև, որ Դ. Հյումի՝ պատճառականության սկզբունքի քննադատությունը օգնում է նկատել այդ սկզբունքի խոցելի կողմերը և հստակեցնել դրա հանդեպ վերաբերմունքը: Բացի դրանից՝ նրա մոտեցումը ևս մի առավելություն ունի. այն թույլ է տալիս հաղթահարել սովորույթի ուժը ու բաց լինել նորի առաջ: Միայն վերջին դեպքում է հնարավոր դուրս գալ տրվածի սահմաններից ու բացել նոր հորիզոններ: Թերևս սա է այն հիմնական դասը, որ կարելի է քաղել պատճառականության սկզբունքի նրա քննադատությունից:

Տեղին է վերադառնալ *«Արդյո՞ք բոլոր իրերը, իրավիճակներն ու իրադարձություններն ունեն իրենց պատճառները»* հարցին: Ինդետերմինիզմը կարող է ընդունել նաև մի ձև, որը կարող է պնդել՝ *կան իրեր, իրավիճակներ, իրադարձություններ, որոնք պատճառներ չունեն*: Այս դեպքում այն խստառ չի մերժում պատճառահետևանքային կապերի գոյությունը: Պատճառահետևանքային կապեր կան: Բայց դրանց զուգահեռ կան նաև ինքնաբուխ, այսինքն՝ չպատճառավորված իրեր, իրավիճակներ իրադարձություններ: Պատճառահետևանքային կապերում գործում է անհրաժեշտությունը, իսկ ինքնաբուխ, չպատճառավորված երևույթների, իրադարձությունների պարագայում՝ պատահականությունն ու ազատությունը:

Ռ. Դեկարտը և Ի. Կանտը, հետագայում Վիլիելմ Դիլթայը (1833-1911) համոզված էին, որ բնության մեջ գործում է պատճառականությունը, իսկ հոգեկան, բարոյական կամ հասարակական-պատմական տիրույթում՝ ազատությունը: Սա մի մոտեցում է, որն իրականում ավելի շուտ կիսով չափ դետերմինիզմ է, կիսով չափ՝ ինդետերմինիզմ: Ի. Կանտի համար չափազանց կարևոր էր այս հստակեցումը: Ըստ նրա՝ առանց պատճառականության սկզբունքի որդեգրման անհնար կլինեին ճանաչել բնությունը, օրենքներ վերագրել դրան: Իսկ առանց ազատության սկզբունքի ընդունման անհնար կդառնար բարոյականությունը: Իսկապես, ինչպե՞ս է հնարավոր բարոյական պատասխանատվության ենթարկել մարդուն, եթե նա՝ որպես բարոյական էակ, ազատ չէ: Այսպիսի տարբերակը փոխզիջումային լուծում է, որն ունի իր ներքին խնդիր-

ները: Բայց այդ խնդիրներն այստեղ չեն քննարկվելու: Փոխարենը կարելի է ստուգիչ հարց տալ.

Արդյո՞ք այս մոտեցման մեջ պատահականությունը ներգրավված է պատճառահետևանքային կապերում, թե՞ գտնվում է դրանցից դուրս:

Պատասխանը ենթադրում է, որ պատահականությունն ընդհանրապես դուրս է դրված պատճառահետևանքային կապերից: Այսինքն՝ մինչ այժմ ներկայացված տեսակետները պատահականությունը դուրս են թողնում պատճառահետևանքային կապերից՝ դրանք դիտելով միայն անհրաժեշտության տրամաբանության մեջ: Սակայն XIX դարից սկսած՝ թե՛ փիլիսոփայության, թե՛ գիտության մեջ զարգացումներն ի վերջո հանգեցրին մի տեսակետի ձևավորման, որը պատահականությունը ներմուծեց պատճառահետևանքային կապեր: Սա նշանակում է, որ պատճառից հետևանքի առաջացման ժամանակ գործում է ոչ միայն անհրաժեշտությունը, այլև որոշ չափով նաև պատահականությունը: Եվ այս շրջադարձը էականորեն փոխեց պատճառահետևանքային կապի բնույթը. այն այլևս միանշանակ չէ, այլ բազմանշանակ՝ հավանական: Պարզ ասած՝ դժվար է որոշակի պատճառից միանշանակորեն բխեցնել որոշակի հետևանք: Պատահականությունը միջամտում է այդ գործընթացին, և դժվար է կանխատեսել, թե կոնկրետ ինչպիսի հետևանք կառաջանա: Ցանկացած նման կանխատեսում միայն հավանական է: Պատճառի գործունեության ժամանակ հնարավոր այլընտրանքներից որ մեկը կյանքի կկոչվի՝ չի ենթարկվում որևէ ստույգ հաշվարկի կամ խիստ վերահսկողության:

Նշված տեսակետը փորձում են հիմնավորել քվանտային ֆիզիկայի ձեռքբերումներով, ուր միկրոաշխարհում տարրական մասնիկի վարքագծում ի հայտ են գալիս, այսպես կոչված, «ազատության դրսևորումներ», քանի որ դժվար է միանշանակորեն կանխատեսել նրա հետագիծը: Բայց ոչ պակաս համոզիչ կարելի է համարել նաև սոցիալական և հումանիտար գիտությունների նվաճումները, որոնք գործ ունեն ոչ միայն մեծ թվով օբյեկտների, այլև եզակի օբյեկտների ուսումնասիրության հետ: Վերջին դեպքում պատճառական վերլուծությունը հատկապես զգայուն է պատահականության ու ազատության նկատմամբ: Օրինակ՝ պատմական իրադարձությունները դրա լավագույն վկայությունն են, ուր դրանք իրենց դերակատարություն ունեն կոնկրետ վերջնարդյունքների ձևավորման վրա:

Վերոշարադրյալին անդրադառնալիս, բացի վերը բերված հարցադրումներից, պատճառականության թեմայի շրջանակում ուրվագծվում են հետևյալ՝ ա) «Կա միայն անհրաժեշտություն, թե՛ նաև պատահականություն», բ) «Ամեն

ինչ միանշանակորեն է պատճառավորված, թե՛ ոչ» հարցերը: Հետահայաց կերպով ակնհայտ է, որ դրանց վերաբերյալ տեսակետները նույնպես տարբեր են՝ սկսած միայն անհրաժեշտության ընդունումից մինչև բացառապես պատահականության դերի շեշտադրում: Դրանք իրենց հերթին հանգեցնում են միանշանակ դետերմինիզմի, ինդետերմինիզմի ու հավանական դետերմինիզմի ձևավորմանը, որոնք տրամադրում են աշխարհին, գոյությանը նայելու տարբեր ուսանյակներ:

Այսպիսով՝ պատճառականության ու պատճառահետևանքային կապերի դիտարկումը նոր լույսի ներքո է բացահայտում գոյության հիմնախնդիրը և իր ցույց դնում նրա բազմաբարդությունը:

ԱՍՏԾՈ զՈՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

Պատմականորեն փիլիսոփայության մեջ արծարծվող հիմնահարցերի մեջ Աստծո գոյության հիմնահարցը տևական ընթացք կարևոր տեղ է զբաղեցրել: Կարող է թվալ, թե XXI դարում անիմաստ է այդ հիմնահարցին անդրադառնալ: Շատ ավելի կարևոր ու հրատապ հարցեր են ծառացած մարդկության առջև, որոնք փիլիսոփայական անդրադարձի կարիք ունեն: Ավելին՝ գիտության ու փիլիսոփայության զարգացումը որոշակի փուլում հանգեցրել է աթեիզմի ձևավորմանն ու տարածմանը: Ուստի քննարկել Աստծո գոյության հիմնահարցը նշանակում է ավելի շուտ հարգանքի տուրք մատուցել փիլիսոփայության պատմությանը, քան զգայուն լինել ժամանակի խնդիրների հանդեպ: Իհարկե, այս վերջին հանգամանքն առկա է՝ հաշվի առնելով փիլիսոփայության համար այդ հարցի պատմական կարևորությունը:

Տայսօր էլ չի մարել Աստծո, նրա գոյությանն ու նրան առնչվող այլ հարցերի հանդեպ առօրեական հետաքրքրությունը: Այդ իսկ պատճառով փիլիսոփայության տեսանկյունից նրա գոյության հիմնահարցի վերարծարծումը կարող է օգտակար լինել՝ ճշգրտելով ու հետևողական դարձնելով դրա մասին առօրեական պատկերացումները: Այստեղ կարող է առարկություն հնչել, թե Աստծո գոյության ընդունումը հավատի առարկա է. կամ հավատում եմ Աստծո գոյությանը, կամ ոչ: Ինչ իմաստ ունի այն դիտարկել ռացիոնալ քննարկումների դաշտում: Բացի դրանից՝ աստվածաբանությունն արդեն իսկ արծարծել է այդ հարցը, ինչ անելիք ունի փիլիսոփայությունն այդ գործում:

Այս առիթով գուցե տեղին կլինի հիշատակել Բլեզ Պասկալի (1623-1662) հայտնի **գրագը**: Պնդելով, որ Աստված, նրա բնությունն անըմբռնելի են, այս մտածողը երկու հնարավորություն է գծագրում. *ա) կամ ասել, որ Աստված կա, բ) կամ ասել, որ Աստված չկա*: Ցանկացած գրագ ենթադրում է խաղադրույք, որը *կամ կորցնում են, կամ ինչից օգուտ են քաղում*: Բ. Պասկալը պնդում է, որ անհամեմատ ավելի շահեկան է հավատալ, քան չհավատալ: Եթե Աստված կա, և մարդը հավատում է նրա գոյությանը, ապա նա շահում է ամեն ինչ՝ երանելի, անսահման կյանքը: Եթե Աստված չկա, բայց մարդը դարձյալ հավատում է նրա գոյությանը, ապա ոչինչ էլ չի կորցնում: Ինքնին Աստծո հանդեպ հավատը միայն դրական է ազդում մարդու վրա, դարձնում նրան ազնիվ, համեստ, երախտապարտ, զերծ արատավոր հաճույքներից ու մոլորություններից: Սակայն մարդը լքողրեն կորցնում է, կորցնում է երանելի, անսահման կյանքի հնարավորությունը, եթե Աստված կա, բայց նա չի հավատում: Եթե Աստված չկա, և մարդը չի հավատում նրա գոյությանը, ապա մարդու շահաձն ինչ-որ վերջավոր, աննշան բարիքներ են:

Ինչ վերաբերում է աստվածաբանությանն ու փիլիսոփայությանը, ապա Աստծո գոյության հիմնավորման և այլ հարցերում ևս փիլիսոփայության ու

աստվածաբանության ճանապարհները խաչվում են: Պատահական չէ, որ միջնադարում փիլիսոփայությունը հռչակել են աստվածաբանության աղա-խին: Իր ժամանակին այն կշռադատելու իր հնարներն ի սպաս է դրել կրոնա-կան վարդապետությունների կարիքներին: Բայց ո՛չ կրոնը, ո՛չ էլ աստվածա-բանությունն սկզբունքորեն չեն կարող հարցականի տակ դնել Աստծո կամ գերբնականի գոյությունը, ապա՝ հանգել դրա ժխտմանը: Եթե անգամ Աստծո գոյությունը հարցադրվում է, ապա միմիայն տրամաբանական ճանապարհով հանգելու դրա գոյության հիմնավորմանը: Իսկ փիլիսոփայությունն ազատ է՝ առաջ քաշելու ամենահամարձակ տեսակետը, որը դուրս է կրոնական ու աստվածաբանական ցանկացած պատկերացումներից, և կարող է հերքել գերբնականի գոյությունը:

Աստծո գոյության հիմնահարցը քննարկելուց առաջ ճշտման կարիք ունի այն, թե Աստված ասելով՝ ի՞նչ են հասկանում: Ամենանախնական ու տարած-ված պատկերացումների համաձայն՝ Աստված գերբնական ուժ է: Սա նշա-նակում է, որ Աստծո մասին պատկերացումներն ի սկզբանե հենվում են մի գաղափարի վրա, ըստ որի՝ մի կողմից գոյություն ունի բնականը, մյուս կող-մից՝ գերբնականը: Բնական ասելով՝ նկատի ունեն այն ամենը, ինչ տրված է մարդուն, շրջապատում է նրան, զգայարաններով հասանելի է. տեսանելի է, շոշափելի, լսելի և այլն: Միաժամանակ բնականը կարող է առաջանալ ու վե-րանալ, այսինքն՝ ենթակա է փոփոխության, վերջավոր է:

Ի տարբերություն դրա՝ գերբնականը զգայելի չէ: Անհնար է պնդել, թե նա առաջանում է և վերանում: Աստված տարածության ու ժամանակի մեջ սկիզբ ու վերջ չունի և փոփոխության ենթակա չէ: Այն հավերժական է, հա-վատի գլխավոր առարկան, որին միջնադարում քրիստոնեական վարդապե-տության մեջ տրվում էին ամենագետ, ամենազոր, ամենագո, ամենաբարի և գերադրական աստիճանի հասցված ցանկալի այլ բնորոշումներ: Պարզ է, որ գերբնականի մասին պատկերացումները սկիզբ են առել դեռևս դիցա-բանության մեջ, ուր կային դրա տարբեր մարմնավորումները: Ժամանակի ընթացքում կրոնական տարբեր ուսմունքներ ձևակերպել ու մշակել են դրա վերաբերյալ իրենց համակարգերը: Այստեղ Աստծո գոյության հիմնահարցի փիլիսոփայական քննարկումը ծավալվում է քրիստոնեության շրջանակում:

Ինչո՞ւ է *«Աստված գոյություն ունի, թե՛ ոչ»* հարցն ասպարեզ իջնում և ռացիոնալ հիմնավորում պահանջում: Արդյո՞ք այդ կապակցությամբ կրոնա-կան հավատը բավարար չէ: Հաշվի առնելով մարդկության պատմությունը, հատկապես դավանաբանական ու կրոնական պայքարներով լի միջնադարը՝ կարծես թե հարցը բավական չի եղել միայն հավատի ներգրավմամբ լուծելը: Իսկ հարցը ռացիոնալ հիմնավորումների դաշտ տեղափոխելու համար պա-րարտ հող կար՝ ի դեմս հին հունական փիլիսոփայության: Հին հունական

փիլիսոփայության մեջ կային գերբնականի/գերզգայականի/աստվածայինի մասին արդեն իսկ ձևակերպված հանգուցային ըմբռնումներ, որոնք պիտի աջակցեին Աստծո գոյության ռացիոնալ հիմնավորմանը:

Աստծո գոյության փիլիսոփայական տարբեր հիմնավորումների մեջ հատկապես նշանակալի տեղ են զբաղեցնում երեքը՝ **գոյաբանական հիմնավորումը, տիեզերաբանական հիմնավորումն ու բարոյական հիմնավորումը**: Երեք հիմնավորումներն էլ ունեցել են և այսօր էլ ունեն իրենց հետևորդները:

Առաջին երկուսը՝ գոյաբանական ու տիեզերաբանական հիմնավորումները, միաժամանակ և՛ փիլիսոփայական, և՛ աստվածաբանական նշանակություն ունեն: Նշված հիմնավորումները դիտարկելիս կարևոր է հաշվի առնել այն հանգամանքը, թե որն է մտածողի ելակետը՝ մի՞տքը, բանականությունը, թե՞ աշխարհի դիտարկումը: Այլ կերպ ասած՝ Աստծո գոյության հիմնավորումն իր բնույթով ավելի շուտ նախափորձնական է՝ ապրիորի, թե՞ ապոստերիորի: Սա մասնավորապես վերաբերում է Աստծո գոյության առաջին երկու հիմնավորումներին:

Առաջին՝ **գոյաբանական հիմնավորումը** XI դարում առաջ է քաշել Անսելմ Քենթրբերացին (1033/34-1109): Իր հիմնավորումը կառուցելիս վերջինս բռնում է ապրիորիստական ճանապարհը, այսինքն՝ նրա համար ելակետը միտքն է, բանականությունը: Միաժամանակ նա ձգտում է չհենվել սուրբ գրքերի կամ կրոնական հավատի վրա: Գոյաբանական հիմնավորման արժեքավոր կողմերից մեկն այն է, որ դրանում կարելի է հանդիպել Աստծո սահմանման: Ա. Քենթրբերացին Աստծուն սահմանում է այսպես՝ *այն, ինչից ավելի մեծ (զորեղ) բան պատկերացնել հնարավոր չէ*: Այսպիսով՝ Աստված դառնում է լավագույնը, կատարյալը, ինչ մարդ կարող է պատկերացնել: Ուրեմն, ըստ նրա, այն պետք է գոյություն ունենա: Իսկ թե ինչպես է նա հանգում այս եզրակացությանը, պարզ է դառնում նրա մտքի կշռադատության ընթացքից:

Հետևելով Ա. Քենթրբերացու կշռադատությանը՝ կարելի է այն վերակազմել այսպես. նա նախ առաջարկում է իրը տարբերել այդ իրի վերաբերյալ մտքում եղած մարդկային պատկերացումից: Կան իրեր, որոնք և՛ իրականում կան, և՛ մարդկային մտքում, օրինակ՝ տունը: Բայց կան նաև այնպիսիք, որոնք լուրջ պատկերացումներ են մարդկային մտքում և իրականում չկան, դիցուք՝ ջրահարսը: Այն իրերը, որոնք և՛ իրականում կան, և՛ մարդկային մտքում, ավելի լավն են, նախընտրելի: Եթե Աստված՝ *այն, ինչից ավելի մեծ (զորեղ) բան պատկերացնել հնարավոր չէ*, գոյություն ունենար միայն մարդկային պատկերացման մեջ, ապա նա չէր լինի լավագույնը, այսինքն՝ *այն, ինչից ավելի մեծ (զորեղ) բան պատկերացնել հնարավոր չէ*: Իրականությունը միշտ նրանից ավելի զորեղ ու լավը կլիներ: Ավելին՝ հնարավոր կլիներ նրանից ավելի մեծ (զորեղ) բան պատկերացնել: Իսկ սա անհնար է, ուստի, ըստ

Ա. Քենթրբերացու, Աստված գոյություն ունի:

Ա. Քենթրբերացին Աստծո՝ որպես կատարյալ գոյի մասին եղած ըմբռնումից, պատկերացումից բխեցնում է Աստծո գոյությունը: Նրա ընդդիմախոսները հակադարձել են, որ կարելի է պատկերացնել լավագույն իրեր, որոնք, սակայն, իրականում չկան: Դրան ի պատասխան՝ նա ստիպված է եղել Աստծուն հռչակել միակ անհրաժեշտ գոյ: Բայց սա էլ չի փրկում նրա հիմնավորման խոցելիությունը, որում Աստծու գոյությունը Աստծու սահմանման մաս է և կանխավ ենթադրում է մի բան՝ Աստծո գոյությունը, ինչը դեռ հիմնավորման կարիք ունի: Մեկ այլ հարց է, թե ինչի հիման վրա է Ա. Քենթրբերացին ենթադրում, որ բոլորը պետք է ունենան Աստծո վերաբերյալ միևնույն պատկերացումը:

Հաջորդ՝ **տիեզերաբանական հիմնավորումն** ասպարեզ է իջել XIII դարում, և նրա հեղինակը Թոմմա Ակվինացին (1224/25-1274) է: Թ. Ակվինացին ընտրում է մյուս, այսպես կոչված, ապոստերիորի ճանապարհը, որում ելակետն աշխարհի դիտարկումն է: Նրա համոզմամբ Աստծո գոյությունն ինքնին ակնհայտ չէ: Ուստի միայն նրա թողած հետևանքների միջոցով է հնարավոր հիմնավորել, որ այն կա: Դրա համար նա առաջարկում է հինգ փաստարկ:

Առաջին փաստարկը կառուցված է **շարժման** գաղափարի վրա: Ըստ Թ. Ակվինացու՝ մեր զգայարանները ցույց են տալիս, որ այս աշխարհում որոշ առարկաներ շարժվում են: Շարժում ասելով՝ նա նկատի ունի ակտիվ, գործունեական վիճակը: Պոտենցիալ կամ դադարի վիճակում գտնվող առարկայի շարժման համար պետք է լինի մեկ այլ շարժվող առարկա, որը նրան դուրս կբերի դադարի վիճակից և շարժման մեջ կդնի, այլ կերպ ասած՝ նրան կիրի: Այդպես մեկ շարժվող առարկան շարժման մեջ կդնի դադարի վիճակում գտնվող մեկ այլ առարկայի, վերջին շարժվող առարկան՝ մեկ այլ առարկայի և այդպես շարունակ: Բայց այսպես չի կարող անսահմանորեն ձգվել: Ուստի պետք է լինի մի առաջնաշարժիչ, որին ոչինչ շարժման մեջ չի դնում, բայց որը շարժման մեջ է դնում մի առարկայի, ապա այս վերջին առարկան իր հերթին մեկ ուրիշի առարկայի և այսպես շարունակ: Եվ այդ առաջնաշարժիչն Աստված է:

Երկրորդ փաստարկը կառուցված է **արդյունաբար պատճառի** գաղափարի վրա: Զգայելի առարկաները դիտարկելիս ակնհայտ է, որ կան պատճառներ, որոնք ծնում են հետևանքներ: Բայց չկա մեկը, որ լինի ինքն իր պատճառը: Եթե մի առարկան մեկ այլ առարկայի պատճառն է, իսկ այս վերջին առարկան՝ մեկ այլ առարկայի պատճառը, ապա այսպես անսահմանորեն ձգվել չի կարող: Ուրեմն պետք էլ լինի մի առաջնապատճառ, և դա Աստված է:

Երրորդ փաստարկը հենվում է **հնարավորի և անհրաժեշտի** ըմբռնումների վրա: Կան առարկաներ, որոնք կարող են լինել, կարող են չլինել, քանի

որ դրանք առաջանում են և վերանում: Այսպիսի առարկաները չեն կարող միշտ գոյություն ունենալ և իրենց բնույթով հնարավոր են: Սակայն բոլոր առարկաները չեն կարող հնարավոր բնույթ ունենալ: Հակառակ դեպքում դրանք չէին լինի, և ներկան էլ չէր լինի, ոչինչ էլ չէր լինի: Ուրեմն կա նաև անհրաժեշտություն: Առարկաները գոյություն են ստանում գոյություն ունեցող մեկ այլ բանից: Եվ նրանց անհրաժեշտության աղբյուրը դրսում է՝ մեկ այլ առարկայի մեջ, որից գոյություն են ստանում: Այդպես մի առարկան իր անհրաժեշտությունը ձեռք է բերում մի ուրիշ առարկայից, այս վերջին առարկան՝ մեկ այլ առարկայից: Սակայն սա անսահմանորեն ձգվել չի կարող, և պետք է լինի բոլորի իրերի անհրաժեշտության պատճառը, և այդ անհրաժեշտ գոյ-պատճառն Աստված է:

Չորրորդ փաստարկը ելնում է նրանից, որ առարկաների միջև նկատելի է որոշակի **աստիճանակարգություն**: Կան առարկաներ, որոնք ավելի լավ են, ավելի իսկական և այլն, քան մյուսները: Այս ավել կամ պակաս լավ, իսկական լինելը չափվում է՝ ի համեմատ այդ որակների առավելագույն դրսևորման: Իսկ կա մեկ գոյ՝ Աստված, որին բնորոշ են այս որակները կատարյալ ձևով:

Հինգերորդ փաստարկը մեկնարկում է **առարկաների կառավարման** գաղափարից: Թ. Ակվինացին պնդում է, որ կան առարկաներ, որոնք զուրկ են իմացական կարողությունից և չեն կարող իրենք իրենց ուղղորդել դեպի իրենց իսկ նպատակը: Բայց անխափան, նույն կերպով դրանք հասնում են իրենց համար այդ լավագույն վիճակին, որը դիպված չէ, այլ կարծես օրինաչափություն է: Ուրեմն կա մի գոյ, որն իր խելքի ու իմացական կարողությունների օգնությամբ ուղղորդում է դրանց և այդպես իրականացնում այդ առարկաների կառավարումը: Եվ այդ գոյն Աստվածն է:

Ինչպես նախորդ հիմնավորումը, այս մեկն էլ անխոցելի չէ: Այն ենթադրությունը, թե անվերջ հետընթաց իրականացնել չի կարելի, առանցքային նշանակություն ունի Թ. Ակվինացու հիմնավորման մեջ: Իսկ արդյո՞ք այն կասկածի տակ դնել չի կարելի: Հարց է առաջանում՝ իսկ ինչու չի կարելի շարունակ հետ գնալ և փնտրել շարժման նորանոր աղբյուրներ կամ պատճառի պատճառը և այդպես շարունակ: Մեկ այլ հարց էլ կարող է առաջանալ. եթե միայն շարժվող առարկան է ի վիճակի շարժման մեջ դնել դադարի, պասիվ վիճակում գտնվող այլ առարկայի, իսկ Աստված ինքնին անշարժ է, ապա ինչպե՞ս կարող է Աստված շարժման մեջ դնել դադարի վիճակում գտնվող մի ուրիշ առարկայի: Հետևելով Դ. Հյումին՝ Բերտրան Ռասելը (1872-1970) պնդում է, որ տիեզերքը, որպես այդպիսին, բացատրության կարիք չունի, թե ինչու կամ ինչ պատճառով կա: Եթե կոնկրետ առարկաների պատճառները կարելի է բխեցնել դիտարկումից, ապա ողջ տիեզերքինը՝ ոչ, քանի որ նրա

փորձառությունը, որպես այդպիսին, անհնար է, ուստի բացատրության կարիք էլ չկա: Տիեզերքը պարզապես կա և վերջ:

Այս և պատմականորեն առաջ քաշված այլ առարկություններին իրենց հերթին փորձել են պատասխանել տիեզերաբանական հիմնավորման կողմնակիցները: Սակայն ուշադրության արժանի են ոչ միայն դրանք, այլև բուն հիմնավորման եղանակը, որը նշանակալի դեր է խաղացել և շարունակում է խաղալ ինչպես փիլիսոփայության, այնպես էլ գիտության համար:

Զգայելի, կոնկրետ գոյերի, դրանց հետ տեղի ունեցող գործընթացների դիտարկումից ոչ զգայելի գոյերին հանգելու այս եղանակը մեծապես օգնել է գիտությանն ու փիլիսոփայությանը: Երբեմն կան իրողություններ, որոնք ուղղակիորեն գիտափորձում կամ դիտարկման մեջ տրված չեն: Սակայն նույն այդ գիտափորձում կամ դիտարկման մեջ կան դրսևորումներ, որոնք կարծես վկայում են, որ դրանք՝ այդ ոչ զգայելի գոյերը, կան, օրինակ՝ հոգին, անգիտակցականը, տարրական մասնիկները և այլն: Ինչ-որ առումով արվեստաբաններին, մշակութաբաններին, հնագետներին ևս կշռադատելու այս եղանակը մեծապես օգնում է, երբ ավելի շուտ գործ ունեն առարկայի թողած հետքերի, քան բուն առարկաների հետ: Ուստի այս հիմնավորման արժեքավորությունը դուրս է գալիս զուտ Աստծո գոյության շուրջ բանավեճերի տիրույթից՝ ընդգրկելով հիմնավորված գիտելիքի այլ ասպարեզներ:

Իր նշանակությամբ հաջորդ ազդեցիկ հիմնավորումն Աստծո գոյության **բարոյական հիմնավորումն** է: Համակարգված, ընդլայնված ու մշակված կերպով այն առաջին անգամ կարելի է հանդիպել XVIII դարում Ի. Կանտի փիլիսոփայության մեջ: Ինչհիմամբ է այս հիմնավորումը զարգանում հենց այս ժամանակաշրջանում՝ արդի գիտության սկզբնավորման ու բուռն զարգացման փուլում: Հարցի պատասխանը կարելի է գտնել՝ նկատի ունենալով հենց ժամանակաշրջանը:

Արդի գիտությունը, մասնավորապես բնագիտությունը նշանակալի հաջողություններ է գրանցել արդեն իսկ XVII-XVIII դարերում: Եվ կասկած չկար, որ դրա պնդումները, որոնք հենվում էին գիտափորձի ու դիտարկման վրա, հավաստի էին ու ստույգ: Սակայն փորձնական հենք ունեցող գիտությունները կարող են պնդումներ անել միայն բնականի՝ զգայելիի (խմիջիայլոց, խոսքը ոչ միայն բնության, այլև հասարակական երևույթների մասին է) վերաբերյալ: Նույն Ի. Կանտը սա անվանում է հնարավոր փորձի տիրույթ: Այն, ինչ ընկած է դրանից այն կողմ, գիտական ուսումնասիրության ենթակա չէ: Այսինքն՝ գերբնականը, կուլեք անվանել այն Աստված, էյդոսներ կամ ձևեր, գիտության իրավասության տիրույթից դուրս է: Դրանց վերաբերյալ արված պնդումներն արդի իմաստով չեն կարող գիտական լինել: Ուրեմն ի՞նչ այլընտրանք է մնում մտածողներին, նույն Ի. Կանտին, որը, խմիջիայլոց,

քննադատում էր Ա. Քենթրբերացու՝ Աստծո գոյության հիմնավորումը և մատնացույց էր անում նաև այն խնդիրները, որոնք առաջանում են, երբ բանականությունը կիրառում են հնարավոր փորձի սահմաններից անդին: Եթե այդ այլընտրանքը Աստծո գոյության ժխտումը չէ, ապա տրամաբանորեն նոր տիպի հիմնավորում առաջադրելն է: Եվ Ի. Կանտը կենտրոնանում է Աստծո գոյության բարոյական հիմնավորման վրա, որի սաղմերը շոշափելի էին Աստծո գոյության տիեզերաբանական հիմնավորման մեջ:

Ի. Կանտի համոզմամբ մարդը բնական էակ է և ենթարկվում է բնական օրինաչափություններին, գործընթացներին, ուստի ի վիճակի չէ լիովին զերծ մնալ բնական ազդակներին արձագանքելուց: Նա դրսևորում է հակումներ ու հակվածություններ: Նա նաև փոփոխական էակ է, ենթակա է բնությանն ու դրան բնորոշ պատճառետևանքային կապերին:

Միաժամանակ մարդը ձգտում է երջանկության, իսկ իր գործողություններում փորձում է կողմնորոշվել բարոյական կանոններով, հետևել դրանց: Եվ հենց վերջին հատկանիշի շնորհիվ նա միայն բնական էակ չէ, այլ ավելին է, քան բնական հակումների ու ցանկությունների կրող լինելը: Նրան բնորոշ է բանականությունը, որը կարող է ինքն իր համար բարոյական օրենք գրել, վերահսկել բնական, փոփոխական հակումներն ու հակվածությունները: Ուրեմն մարդն ի հայտ է բերում գծեր ու կողմեր, որոնք բնության պատճառաբանետևանքային կապերի տրամաբանությունից դուրս են: Դրանք ավելի շուտ վկայում են ազատության, քան անհրաժեշտության մասին:

Ակնհայտ է, որ մարդկային բնության այս նկարագրությունը բացահայտում է մարդկային կացությանն առնչվող որոշակի լարումներ: Եվ Ի. Կանտը խորապես հասկանում էր դրանք՝ ձգտելով հաստատել մարդկային բարոյականության ամուր, բնությունից դուրս գտնվող երաշխիքներ: Եթե կա բարձրագույն բարիք, որին մարդը ձգտում է, ապա նրա համոզմամբ այն բաղադրված է բարոյականությունից ու երջանկությունից: Հասնել բարձրագույն բարիքի նշանակում է լինել միաժամանակ առաքինի ու երջանիկ: Երջանկությունը, ըստ Ի. Կանտի, աշխարհում բանական էակի այնպիսի վիճակ է, երբ նրա գոյությանն առնչվող ամեն ինչ տեղի է ունենում նրա կամքին ու ցանկությանը համաձայն: Բարոյական օրենքը՝ որպես ազատության օրենք, իր հիմքերով պետք է լիովին անկախ լինի բնությունից ու մարդկային ցանկության կարողությունից: Եթե այդ բանական էակը աշխարհի ու բնության գոյության պատճառը չէ, ապա չի կարող իր ուժերով անհրաժեշտ կապ հաստատել բարոյականության ու երջանիկ լինելու միջև: Եվ Ի. Կանտը կանխադրում է Աստծո գոյությունը: Աստված՝ որպես բնության պատճառ ու արարիչ, դառնում է բարոյականության և երջանիկ լինելու միջև կապի երաշխավորողը: Առավել պարզ ասած՝ քանի որ կա լավագույն աշխարհը, որտեղ հնարավոր է

միաժամանակ առաքինի ու երջանիկ լինել, ապա կա նաև Աստված:

Ի. Կանտը ուղղակիորեն պնդում է, որ բարոյական առումով անհրաժեշտ է ընդունել Աստծո գոյությունը: Եվ Ի. Կանտից հետո Աստծո գոյության բարոյական հիմնավորման հետևորդները այսպես թե այնպես պնդում են, որ բարոյականության գոյությունից կարելի է բխեցնել՝ Աստված կա, քանի որ միայն նա կարող է երաշխավորել, բացատրել դրա գոյությունը:

Աստծո գոյության հիմնահարցի վերաբերյալ պատկերացումներն ամբողջական չեն լինի առանց որոշ հասկացությունների ու ըմբռնումների պարզաբանման: Մասնավորապես խոսքը թեիզմի, դեիզմի, պանթեիզմի և աթեիզմի մասին է, որոնք, ըստ էության, բացահայտում են Աստծո՝ գերբնական ուժ(եր)ի և տիեզերքի, բնության, աշխարհի միջև եղած փոխհարաբերությունները: Առաջին երեք հասկացությունները՝ թեիզմը, դեիզմն ու պանթեիզմը, հարում են այն տեսակետին, որն ընդունում է Աստծո կամ գերբնական ուժ(եր)ի գոյությունը: Այսպես **թեիզմը** մի տեսակետ է, որի համաձայն՝ Աստված դիմավոր էակ է: Նա արարել է աշխարհը և շարունակում է միջամտել աշխարհի գործերին: Այս տեսակետի լավագույն ձևակերպումներից մեկը քրիստոնեությունն է՝ Հայր աստծո, Քրիստոսի և Սուրբ հոգու մասին իր պնդումներով:

Դեիզմը, որն արդի դարաշրջանի ծնունդ է, պնդում է, որ Աստված արարել է աշխարհը, բայց այլևս չի միջամտում նրա գործերին: Ի տարբերություն դրա՝ **պանթեիզմի** պնդմամբ Աստված ու բնությունը նույնական են: Աստված տարրալուծված է բնության մեջ, ուրեմն ինչ-որ դիմավոր էակ չէ: Նա ամենուր է: Այսինքն՝ այն ներհատուկ է բնությանը և դրանից դուրս չի գտնվում: Պանթեիստական հայացքներ կարելի է նկատել դեռևս Հին աշխարհի կրոնական պատկերացումներում: Սակայն դրանք առավել վառ արտահայտված են XVIII դարում, մասնավորապես Բ. Սպինոզայի փիլիսոփայության մեջ:

Բ. Սպինոզայի փիլիսոփայության և ընդհանրապես պանթեիզմի ուղղությամբ հնչել է որոշակի քննադատություն, թե պանթեիզմն ի վերջո հանգեցնում է **աթեիզմի**, այսինքն՝ մի տեսակետի, ըստ որի՝ Աստված/գերբնական ուժեր գոյություն չունեն, ամեն ինչ բացառապես բնություն է: Քանի որ գերբնականը տարրալուծված է բնականի մեջ, ապա ի վերջո սա վերածվում է գերբնական ուժ(եր)ի գոյության ժխտմանը: Թե այս նկատառումը որքանով է համոզիչ, այլ հարց է: Բայց մի բան ակնհայտ է, որ արևմտյան աշխարհում աթեիզմի ձևավորումն ու տարածումը զուտ պանթեիզմի կազմավորման հետևանք չեն, այլ աննախադեպ հաջողությունների, որոնք գրանցել է և ներկայումս էլ գրանցում է գիտությունը: Գիտությունը, որը թափանցել ու թափանցում է գոյության բոլոր շերտերի մեջ, տարբեր կողմերից մանրակրկիտ զննում է գրեթե ամեն ինչ, կարծես լիովին հմայագերծել է աշխարհն ու գոյու-

թյունը, և խորհրդավոր ոչինչ չի մնացել: Միաժամանակ գերբնականի հանդեպ հետաքրքրությունը զարմանալիորեն չի մարել և շարունակում է գտնել իր առօրեական դրսևորումները հատկապես ճգնաժամային իրավիճակներում:

ԱՇԽԱՐՀԻ ՃԱՆԱԶԵԼԻՈՒԹՅԱՆ ՀՆԱՐԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Փիլիսոփայության տեսանկյունից հետաքրքրական են ոչ միայն այն հարցերը, թե *ինչ կա կամ չկա, ինչպես գոյություն ունի ամենը, ինչ է ընկած գոյության հիմքում* և այլն, այլև՝

Արդյո՞ք ճանաչելի են գոյությունը, աշխարհը, թե՞ ոչ:

Սա ճանաչողության վերաբերյալ առաջին փիլիսոփայական հիմնահարցն է, որին հաջորդում են մյուս, ոչ պակաս կարևոր հարցերը: Ընդ որում՝ ճանաչողությանը վերաբերող փիլիսոփայական հարցերն օրգանապես շաղկապված են գոյության հիմնախնդրին, քանի որ ինչ-որ բան ճանաչելուց առաջ նախ պետք է այն ինչ-որ ձևով գոյություն ունենա: Հակառակ դեպքում ինչն են ճանաչում: Իսկ փիլիսոփայության այն բաժինը, որն ուսումնասիրում է ճանաչողությունը, արդի շրջանի փիլիսոփայության մեջ ստացել է իմացաբանություն (ուսմունք իմացության մասին) անվանումը: Սա ամենևին չի նշանակում, թե ճանաչողությունը հետաքրքրել է փիլիսոփաներին՝ միայն արդի դարաշրջանից սկսած: Դրա հանդեպ փիլիսոփաների հետաքրքրությունն սկիզբ է առնում դեռևս Հին աշխարհում: Բայց ավելորդ չի լինի նշել, որ արդի դարաշրջանում ճանաչողության վերաբերյալ հարցադրումներն առանձնահատուկ կարևորություն ունեին: Եվ սա ուղղակիորեն պայմանավորված է արդի գիտատեխնիկական հեղափոխության ու դրա արդյունք հանդիսացող արդի գիտությունների սկզբնավորման ու զարգացման հետ:

Ընդհանրապես ինչպե՞ս վերաբերվել ճանաչողությանը՝ որպես միջոցի, որը մարդը գործի է դնում վտանգները նվազեցնելու կամ կանխելու, իր կյանքն առավել հարմարավետ դարձնելու, իր փափագած աշխարհը կառուցելու համար, թե՞ նպատակի, այսինքն՝ այն ամենի, ինչ ինքնին կարևոր ու արժեքավոր է, ինչ բխում է մարդու էությունից: Այս հարցն ստացել է ինչպես տրամագծորեն հակառակ պատասխաններ (ըստ մեկի՝ ճանաչողությունը միջոց է, ըստ մյուսի՝ նպատակ), այնպես էլ այս երկու պատասխանները միավորողը. ճանաչողությունը և՛ միջոց է, և՛ նպատակ: Ընդ որում՝ այդ պատասխանները կախված են նաև նրանից, թե ճանաչողության վերջնարդյունք հանդիսացող գիտելիքի որ ձևի (փիլիսոփայական, էմպիրիկական, տեսական, գեղարվեստական, թե առօրեական) մասին է խոսքը: Արդյո՞ք բացառապես անմիջական կիրառականությունն է որոշում գիտելիքի արժեքավորությունը, թե՞ առաջին հայացքից ոչ կիրառական գիտելիքը ոչ պակաս կարևոր է մարդու ու մարդկության համար: Մարդկային քաղաքակրթության պատմությունը ցույց է տալիս, որ այս հարցում միայն կիրառական նկատառումները կարող

են քայքայիչ հետևանքներ թողնել մարդու ու մարդկության վրա, լրջորեն աղքատացնել նրանց կյանքը, զրկել այն բովանդակությունից ու իմաստից: Իր հերթին գիտելիքի ինքնին արժեքավորությունը միշտ չէ, որ մարդու համար բավարար խթան է՝ իմանալու ավելին, քան նա գիտի: Ուստի ճանաչողության և նրա արդյունք հանդիսացող գիտելիքին թերևս պետք է վերաբերվել ինչպես միջոցի, այնպես էլ նպատակի:

Իսկ ինչո՞ւ է առաջանում «Արդյո՞ք ճանաչելի են գոյությունը, աշխարհը, թե՞ ոչ» հարցը: Նմանատիպ հարցադրումները, որպես կանոն, վկայում են, որ որոշակի առումով կասկածներ ու երկմտանքներ կան: Այս դեպքում այդ կասկածներն ու երկմտանքները վերաբերում են գոյության, աշխարհի ճանաչելիության հնարավորությանը: XXI դարում գիտության ներկայիս նվաճումների հետևախորքում այսպիսի հարցը կարող է ժամանակավորեալ թվալ: Ինչպե՞ս կարելի է գոյությունը, աշխարհը ճանաչելու հնարավորությունը կասկածի տալ դնել, եթե այսքան գիտելիքներ են կուտակվել, դրանց միջոցով կյանքի, միջավայրի վրա ազդելու չափերը նշանակալիորեն մեծացել են: Չէ՞ որ գնացքներն ավելի ու ավելի արագ են սլանում, ինքնաթիռները՝ թռչում, հիվանդությունների զգալի մասը՝ բուժվում ու կանխարգելվում, իսկ ծրագրված հասարակական ռեֆորմները որոշ դեպքերում նաև հաջողում են և այլն: Ուրեմն էլ ի՞նչ երկմտանք կարող է առաջանալ այս առումով, եթե կուտակված և օր օրի ավելացող գիտելիքներով այսպիսի ու գործնական ցանկալի այլ հետևանքների կարելի է հասնել:

Այսպիսի նկատառումն իսկապես կարող է խաթարել գոյության, աշխարհի ճանաչելիության հիմնահարցի հանդեպ հետաքրքրությունը: Բայց առանց դրա քննարկման անհնար է հասկանալ այն դժվարությունները, որոնց նույնիսկ այսօր են բախվում իմացության ասպարեզն ընտրած մարդիկ ու ոչ միայն նրանք: Ուրեմն տեղին է նախ նկարագրել, թե ինչ է ճանաչողությունը, ապա շոշափել դրա հետ կապված դժվարությունները:

Ճանաչողությունը կարելի է սահմանել որպես *ա) գործողություն, բ) գործընթաց և գ) պրակտիկա*: Ճանաչողությունը *գործողության* կամ *գործունեության* մի ձև է, որն ուղղված է գոյությանը, աշխարհին ընդհանրապես: Այն դրանք յուրացնելու կերպ է, որն իրականացնում է մարդն իր կարողությունների օգնությամբ: Միաժամանակ ճանաչողությունը *գործընթաց* է՝ ժամանակի մեջ ձգվող ակտերի և դրանց թողած ազդեցությունների շարք, որի նպատակը գիտելիք ձեռք բերելն է: Մարդկային քաղաքակրթության ձևավորման ինչ-որ պահից սկսած՝ ճանաչողությունը՝ որպես գործողություն, սկսում է ենթարկվել կանոնների և շարունակաբար կրկնվել ու վերարտադրվել: Ուրեմն այն դառնում է *պրակտիկա*, իսկ ճանաչողական պրակտիկաները ներկայումս մյուս պրակտիկաների կողքին մարդկության կյանքի անբաժան մասն են:

Եթե ընդհանուր առմամբ պարզ է, թե ինչ է ճանաչողությունը, ապա ժամանակն է՝ նկարագրելու այն կառուցվածքային տեսանկյունից: Այդ դեպքում պետք է մի պահ վերացարկվել բոլոր մանրամասներից ու հստակեցնել, թե ինչ կողմեր այն ունի: Այսպես՝ ճանաչողության ժամանակ, մի կողմից, կա ճանաչողը՝ սուբյեկտը, մյուս կողմից՝ ճանաչվողը, այսինքն՝ օբյեկտը: **Ճանաչողության սուբյեկտն** իր գործողությունը կամ գործունեությունն ուղղում է **ճանաչողության օբյեկտին**: Ուրեմն ճանաչողության իրականացման համար.

ա) *ճանաչողության սուբյեկտն ու ճանաչողության օբյեկտը պետք է գոյություն ունենան*: Եթե կուզեք, դրանք անգամ պետք է ձևավորվեն: Իմացաբանական տեսանկյունից առանձին ու հետաքրքիր հարց է այն, թե որոնք են այդ երկուսի ձևավորման պայմանները: Ընդ որում՝ խոսքը զուտ իմացական պայմանների, օրինակ, կարողությունների առկայության մասին չէ, այլ հասարակական պայմանների, որոնք հնարավոր են դարձնում ճանաչողության սուբյեկտի ու ճանաչողության օբյեկտի կազմավորումը:

բ) *Ճանաչողության օբյեկտը պետք է տրված լինի ճանաչողության սուբյեկտին*: Սա նշանակում է, որ ճանաչողության սուբյեկտի ու ճանաչողության օբյեկտի միջև պետք է հաստատվի կապ, առնչություն, շփում: Այդպես է ճանաչողության օբյեկտը հասանելի դառնում ճանաչողության սուբյեկտին: Եթե այդ կապը, առնչությունը բացակայում են, ապա ճանաչողությունը դառնում է անհնար: Ճանաչողության սուբյեկտը չի կարող ճանաչել այն, ինչ որևէ ձևով իրեն տրված չէ: Կարելի է ենթադրել, որ օվկիանոսի խորքերում հազար ու մի կենդանի օրգանիզմներ կան, Տիեզերքի հեռավոր անկյուններում՝ ինչ-որ օբյեկտներ: Սակայն դրանց գոյության, հատկությունների ու կողմերի մասին ոչինչ ասել հնարավոր չէ, քանի դեռ դրանց հետ որևէ կապ ու առնչություն չկա:

Հարց է առաջանում՝ *արդյո՞ք այդ կապի, առնչության պարագայում այլ խնդիրներ չեն ծագում*: Պարզվում է, որ դրանց առաջացումն անխուսափելի է: Ճանաչողության սուբյեկտը հիմնականում ի վիճակի չէ առնվազն միանգամից թափանցել ճանաչողության օբյեկտի էության մեջ և ըմբռնել այն: Եվ դեռ հարց է՝ նա երբևէ կարող է լիովին բացահայտել իր ճանաչողության օբյեկտին:

Տարբեր փիլիսոփաներ մատնացույց են արել հատկապես մարդկային բնույթից, կարողություններից բխող այն պատճառները, որոնք ճանաչողական սահմանափակումների ու աղավաղումների են հանգեցնում: Այսինքն՝ ճանաչողական սահմանափակումները որոշ առումով պայմանավորված են հենց ճանաչողության սուբյեկտով: Հաջորդող դասախոսություններում սրան անդրադառնալու առիթ կլինի: Բայց այս պահին բավական է նշել, որ ճանաչողության հնարավորության հանդեպ երկմտանքներն ու կասկածները պատահական չեն և որոշ չափով հիմնավոր են:

Այսպիսով՝ ինչ փիլիսոփայական տեսակետներ կան՝ ի պատասխան այն հարցի, թե «Արդյո՞ք ճանաչելի են գոյությունը, աշխարհը, թե՞ ոչ»: Դիտարկելով փիլիսոփայության պատմությունը՝ կարելի է որոշակիացնել մոտավորապես հետևյալ հիմնական տեսակետները:

○ **Դոգմատիզմը** պնդում է, որ աշխարհը, գոյությունն սկզբունքորեն ճանաչելի են: Դրանց վերաբերյալ կան ձևակերպված վերջնական ճշմարտություններ, որոնք անքննելի են ու անհերքելի: Եվ պարտադիր չէ, որ վերջնական ճշմարտություններ համարվող համոզմունքները հիմնավորված լինեն: Կարելի է եզրակացնել, որ այդ ճշմարտություններից բխած ամեն համոզմունք նույնպես ինքնաբերաբար դառնում է ճշմարիտ:

Ավանդաբար կրոնին են վերագրում դոգմատիկությունը, քանի որ անհերքելի ու անքննելի ճշմարտությունները կազմում են ամեն մի կրոնական վարդապետության առանցքը: Օրինակ՝ այդպիսիք են գերբնական ուժի, հոգու անմահության, երկրային ու երկնային կյանքի և այլնի վերաբերյալ կրոնական համոզմունքները: Քրիստոնեությունը լինի, թե իսլամը, հուդաիզմը, թե բուդդայականությունը, բոլորն էլ բովանդակում են նման անքննելի ճշմարտություններ:

Դոգմատիկությունը՝ որպես մտածելակերպ, կարող է բնորոշ լինել նաև գիտությանը, փիլիսոփայությանը և ընդհանրապես մարդուն իր առօրյայում: Մասնավորապես ինչ-որ առումով բնական է, որ մի որոշակի ժամանակահատված գիտությունը դոգմատիկական է: Այն պետք է հենվի կանխադրույթների ու սկզբունքների վրա, որոնք ինքնին հիմնավորման կարիք չունեն, անքննելի են և համարվում են ճշմարիտ:

Գիտության, ինչպես նաև փիլիսոփայության մեջ դոգմատիկությունը պայմանական ու ժամանակավոր է: Քննադատական մոտեցումը ժամանակ առ ժամանակ վիճարկում է այդ կանխադրույթներն ու սկզբունքները, փոխում է դրանք և գիտությանն ու փիլիսոփայությանը դուրս բերում, այսպես կոչված, դոգմատիկական վիճակից: Առանց դրա գիտությունն ու փիլիսոփայությունը կմնային այն ձեռքբերումների մակարդակում, որ գրանցել էին անցյալում, ինչ-որ ժամանակ:

Մի փոքր այլ է դոգմատիկական մտածելակերպն առօրյայում: Սոցիալական առումով այն առավելապես բնորոշ է պահպանողական հանրույթներին: Սակայն այն կարող է դրսևորվել անհատական մակարդակում, ժամանակակից հանրույթներում ևս և կախված մի շարք հանգամանքներից՝ կարող է հաղթահարվել կամ չհաղթահարվել: Դոգմատիկական մտածելակերպով օժտված են այն անհատները, որոնք չեն փոխում ինչ-որ ժամանակ ձևավորված իրենց հիմնական համոզմունքները:

○ **Սկեպտիցիզմը** սկզբունքորեն չի ժխտում աշխարհը, գոյությունը ճանաչելու հնարավորությունը: Բայց այն նաև պնդում է, որ ճանաչողության

արդյունքը՝ գիտելիքը, հուսալի ու հավաստի համարել չի կարելի: Ուստի վերապահմամբ ու կասկածով պետք է վերաբերվել ձեռք բերված գիտելիքին և ձեռնպահ մնալ գոյության, աշխարհի վերաբերյալ կտրուկ հայտարարություններ կամ պնդումներ անելուց:

Պատմականորեն ձևավորված սկեպտիցիզմի բոլոր ձևերին, լինի այն իմացաբանական, մեթոդաբանական, թե բարոյական, բնորոշ է կասկածով վերաբերվելու հանգամանքը: Հին հունարենից *skeptikos* թարգմանաբար նշանակում է «քննող, փնտրող»: Եվ կարևոր է հասկանալ, թե ինչպես և ինչու է Հին աշխարհում առաջանում սկեպտիցիզմը՝ որպես իմացաբանական դիրքորոշում:

Դեռևս իր սկզբնավորման առաջին ժամանակաշրջանում հին հունական փիլիսոփայության մեջ հրապարակ է իջնում մի կարևոր տարբերակում «doxa»-ի ու «epistēmē»-ի միջև: Առաջինը՝ «doxa»-ն կարելի է թարգմանել «կարծիք, համոզմունք», երկրորդը՝ «epistēmē»-ն՝ «հուսալի, իսկական գիտելիք»: Երկուսն էլ ճանաչողության արդյունք են: Սակայն կարծիքը միշտ ինչ-որ մեկինն է՝ կախված նրանից, թե ինչպես են առարկաները, իրերն ու իրադարձությունները ներկայանում, թվում ինչ-որ մեկին: Ընդ որում՝ կարծիքը ներառում է համոզմունքի բաղադրիչը: Այն, որպես կանոն, առանձնահատուկ է. կրում է ընկալողի սուբյեկտիվ հայացքի դրոշմը, ուստի կարող է նաև քիչ աղերս ունենալ իրականության հետ: Ի տարբերություն դրա՝ հուսալի, իսկական գիտելիքը ներկայացնում է իրերի, առարկաների ու իրադարձությունների էությունը:

Ըստ սկեպտիցիզմի, որի ականավոր ներկայացուցիչներից էին Պիռոնոն (մոտ. Ք.ա. 370-272) ու Սեկստոս Էմպիրիկոսը (մոտ. II-III դարեր), երբ իրերը, առարկաներն ու իրադարձությունները ներկայանում են ճանաչողին, ապա նա իր ստացած տպավորությունների հիման վրա որոշակի դատողություններ է անում: Այդ դատողությունները երևույթների վերաբերյալ կամ ինչ-որ բան են հաստատում, օրինակ՝ Աստված գտնվում է աշխարհում, կամ հերքում են. Աստված աշխարհում չի գտնվում (այլ դրանից դուրս է): Դրանք աշխարհի, գոյության վերաբերյալ կտրուկ պնդումներ են: Ընդ որում՝ այս իրավիճակը չի երաշխավորում հոգու անխռովություն: Ուստի կարելի է որդեգրել մեկ այլ մոտեցում՝ ձեռնպահ մնալ կտրուկ պնդումներ անելուց, առկախել դատողություններ անելը: Հին աշխարհի սկեպտիկներն այս վերջինն անվանում էին էպոխե (*epochē*): Միայն կտրուկ պնդումներ, դատողություններ անելուց ձեռնպահ մնալն ու քննողի, փնտրողի կեցվածք որդեգրելն են հանգեցնում հոգու անխռովության (*ataraxia*): Ավելին՝ Հին աշխարհի սկեպտիկներից Սեկստոս Էմպիրիկոսին սա հիմք է տալիս անընդունելի համարելու ինչպես այն մոտեցումը, որի համաձայն՝ աշխարհը ճանաչելի է, իսկ դրա վերաբերյալ ճշմարտությունները՝ հասանելի, այնպես էլ այն մեկը, որն իսպառ ժխտում է այդ ճանաչելիության հնարավորությունը:

Ակնհայտ է, որ գոնե Հին աշխարհում սկեպտիցիզմը պարզապես իմացաբանական տեսակետ չէ: Այն ավելի շուտ առաջարկում է կենսաձև, աշխարհի հետ հարաբերվելու, աշխարհում ապրելու եղանակ: Միաժամանակ սկեպտիցիզմն անխոցելի չէ: Այն քննադատության է արժանացել հատկապես կարծիքից, համոզմունքից զերծ կենսակերպ քարոզելու համար այն դեպքում, երբ սկեպտիկ փիլիսոփաներն իրենք զերծ չեն մնացել դատողություններ անելուց ու համոզմունքներ առաջ քաշելուց: Ուստի սկեպտիցիզմն ինքնին հակասական է և անհետևողական:

Կասկածը սկզբունք դարձրած սկեպտիցիզմը, սակայն, որոշակի ազդեցություն է թողել ողջ փիլիսոփայական մտքի, նրա տարբեր ներկայացուցիչների վրա ընդհուպ մինչև մեր օրերը: Այն թույլ է տվել Ռ. Դեկարտին կասկածը դարձնել մեթոդ և առաջ շարժվել՝ հաստատելով հիմարար ճշմարտություններ: Եթեկական միտքն այն կիրառել է՝ ցույց տալու մարդու, կյանքի, գոյության ոչ միանշանակ, փխրուն ու անհաստատ կողմերը:

Աշխարհի ճանաչելի լինել-չլինելու վերաբերյալ հաջորդ տեսակետն ինչ-որ առնչությունն ունի նախորդի հետ, բայց նույնական չէ: Խոսքը ագնոստիցիզմի մասին է:

○ **Ագնոստիցիզմը** մի տեսակետ է, ըստ որի՝ գոյությունը, աշխարհն անճանաչելի են: Նման ձևակերպումը խիստ ընդհանրական է և կոպտացված, ուստի այն մանրամասնելու կարիք կա:

Ինչպես հայտնի է, հին հունարենում «a»-ն ժխտական մասնիկ է, իսկ «gnōsis» թարգմանաբար նշանակում է գիտելիք: «Ագնոստիցիզմ» եզրը XIX դարում առաջարկել է բրիտանացի բնագետ Թոմաս Հաքսլին (1825-1895): Եզրն անհրաժեշտ էր՝ նշանակելու մի մոտեցում, ըստ որի՝ գոյության, աշխարհի վերագայական հիմքերը, Աստված անճանաչելի են: Ուրեմն այն մարդը, որն ապավինում է գիտական գիտելիքի գործողանքը, կարող է ասել՝ չգիտի՝ Աստված կա, թե չկա, այնինչ աթեիստը ժխտում էր նման գերբնական ուժի գոյությունը:

Ինքնին ագնոստիկական տեսակետն սաղմնավորվում է առնվազն Պլատոնի փիլիսոփայության մեջ, որում էյդոսների աշխարհը՝ իսկական գոյությունը, ճանաչելու էին քչերը: Մեծամասնությունն ընդամենը կարծիքի կրող էր, այն էլ անիսկական գոյության մասին: Այստեղից էլ ձևավորվում և ժամանակի ընթացքում ամրապնդվում է մի մոտեցում, որի համաձայն՝ մարդը, ըստ էության, գոյությունը, աշխարհը չի ճանաչում: Եվ այն, ինչ նա ճանաչում է, միայն երևույթներն են, իրերի ու առարկաների մակերեսային, բայց ոչ երբեք դրանց խորքային, հիմնարար կողմերը: Արդեն հիշատակված փիլիսոփա Դ. Հյումը, երբ քննադատում էր պատճառականության սկզբունքը, ըստ էության, հանգում էր ագնոստիցիզմի, քանի որ պնդում էր, որ բնությունը մարդուն խիստ հեռու է պահում իր բոլոր գաղտնիքներից ու գիտելիք է տրա-

մադրում օբյեկտների լոկ մակերեսային որակների մասին: Այլ կերպ ասած՝ իրականում մարդը բնության ուժերից ու սկզբունքներից անտեղյակ է:

Համանման, բայց ոչ այսքան կտրուկ մոտեցում ունի նաև Ի. Կանտը: Նրա կարծիքով կա ինքնին իրերի՝ նոումենների աշխարհը, որը մարդը սկզբունքորեն չի ճանաչում: Բայց նա ճանաչում է ֆենոմենների աշխարհը, այսինքն՝ այնպես, ինչպես այդ ինքնին իրերը ներկայանում են մարդուն, տրված են նրա զգայականությանն ու ինտելեկտին: Ուրեմն աշխարհի ճանաչողությունը կախված է նաև մարդուց՝ նրա ընկալումից ու ըմբռնումից: Մարդն ի զորու չէ շրջանցել այս վերջին հանգամանքը և թափացնել իրերի էության մեջ՝ ճանաչելով դրանք այնպիսին, ինչպիսին կան՝ մարդուց անկախ:

Թվում է, թե այսպիսի մոտեցումը վերջնականապես պիտի հուսահատեցնի և ի չիք դարձնի աշխարհը, գոյությունը ճանաչելու բոլոր ձգտումները: Սակայն Ի. Կանտն ապրում էր մի ժամանակաշրջանում, երբ արդի գիտությունները բուռն զարգացման շրջափուլում էին: Նա հաստատապես տեղյակ էր դրանց գրանցած մեծ հաջողություններից: Ուստի այս դեպքում հարցը հուսահատվելը չէր, այլ ճանաչելիության սահմանները գծելը, դրա հնարավորության պայմանները մատնանշելը: Ահա այստեղ է, որ կարելի է ձևակերպել ևս մի տեսակետ, որը պայմանականորեն կարելի է անվանել իմացաբանական լավատեսություն:

○ **Իմացաբանական լավատեսությունը** մի տեսակետ է, ըստ որի՝ գոյությունը, աշխարհն առնվազն անհնար չէ ճանաչել: Իհարկե, այն ճանաչելիս մի շարք խնդիրներ են ծագում, որոնք թույլ չեն տալիս միանգամից կամ լիովին թափանցել իրերի, առարկաների, իրադարձությունների խորքը: Բնական է նաև մարդկային գիտելիքին որոշակի կասկածով ու քննադատությամբ վերաբերվելը, որովհետև այն, ի վերջո, մարդու ստեղծածն է: Սակայն առ այսօր իրերի ընթացքը, դրանց վրա մարդու ունեցած ազդեցությունը վկայում են, որ ինչ-որ չափով գոյությունը, աշխարհը ճանաչելի են:

Ժամանակակից գիտությունը, ըստ էության, հենվում է այս տեսակետի վրա: Այն երբեք չի հայտարարում, թե իր տրամադրած գիտելիքն անսխալական է, կատարյալ: Ճիշտ հակառակը՝ ժամանակակից գիտությունը կոչ է անում դրան քննադատաբար վերաբերվել ու ճշգրտել: Միաժամանակ սեփական ձեռքբերումներին այն չի վերաբերվում բացարձակ կասկածով, ինչը կատարյալ անորոշություն ու չկողմնորոշվածություն կծներ:

Երբ վերը շարադրված տեսակետի հիման վրա «Արդյո՞ք ճանաչելի են գոյությունը, աշխարհը, թե՞ ոչ» հարցին դրական պատասխան է հնչում, առաջ են գալիս իմացաբանական նորանոր հարցեր, մասնավորապես.

Որտեղով են անցնում ճանաչելին անճանաչելիից զափող սահմանները:

Արդի դարաշրջանի գիտությունն ու փիլիսոփայությունն այդպիսին համարում էին բնականի ու գերբնականի միջև սահմանագիծը, ուր բնականը ճանաչելին էր, հնարավոր փորձի տիրույթը, իսկ գերբնականը՝ անճանաչելին, քանի որ չէր տրվում փորձնական ուսումնասիրության:

Իր հերթին պետք է անճանաչելին տարանջատել դեռևս չճանաչվածից: Անճանաչելին սկզբունքորեն անհասանելին է, ինչի մասին երբեմն ոչինչ առարկայորեն ու հիմնավորված կերպով ասել չենք կարող: Իսկ չճանաչվածն այն է, ինչի վերաբերյալ դեռ գիտելիք չունենք, բայց ժամանակի ընթացքում դրա վերաբերյալ կարող ենք անել առարկայական ու հիմնավորված պնդումներ: Օրինակ՝ եթե անգամ այս պահին օվկիանոսի խորքերում բնակվող բոլոր կենդանի արարածներին չենք ճանաչել, դա դեռ չի նշանակում, թե երբևէ դրանց չենք ճանաչի: Դրանց ուսումնասիրելու ու լիովին բացահայտելու բոլոր նախադրյալները կան՝ սկսած գործիքներից մինչև մարդկային ճանաչողական հմտություններ:

Իմացաբանական տեսանկյունից հաջորդ հետաքրքիր ու կարևոր հարցն այն է, թե *ինչպես են ձեռք բերում գիտելիք*: Այլ կերպ ասած՝ ճանաչողության ընթացքում գիտելիք ստանալու նպատակով *ինչ կարողություններ են գործի դրվում, ինչ ճանապարհով են հասնում գիտելիքին*: Հաջորդ դասախոսությունը բովանդակում է հենց այս հարցերի քննությունն ու դրանց առնչվող այլ հարցադրումներ, որոնց շուրջ բանավեճերը ոչ պակաս թեժ են եղել, իսկ տեսակետները՝ տարամետ:

ՃԱՆԱԶՈՂՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԵՐԸ

Այն հարցը, թե *ինչպես են ձեռք բերում գիտելիք*, նախևառաջ վերաբերում է նրան, թե մարդկային որ կարողություններն են գործի դրվում ճանաչողության ընթացքում, ինչ ճանապարհով է մարդը հասու դառնում գոյությանը, աշխարհի իրերին, հատկություններին, հարաբերություններին ու իրադարձություններին: Մարդուն, նրա կարողությունները քննելիս փիլիսոփաները նկատել են նրա զգալու, երևակայելու, մտածելու, կշռադատելու և շատ այլ կարողություններ: Իհարկե, այս պարագայում էլ մեծ նշանակություն ունի այն, թե փիլիսոփան որ ժամանակաշրջանի մտածող է, ինչ մտայնություններ ունի կամ որ հոսանքին է պատկանում և այլն: Այնպես չէ, որ բոլոր փիլիսոփաները քննել են կարողությունների միևնույն շարքը կամ նույն իմաստն են դրել դրանց մեջ: Այս առումով փիլիսոփայության պատմությունն ուշագրավ բազմազանություն է առաջարկում, որը այլ առիթով կարող է դառնալ մանրամասն քննության առարկա: Մասնավորապես խոսքը վերաբերում է այնպիսի ոչ զգայական կարողություններին, ինչպիսիք են միտքը (անգլ.՝ «mind», ռուս.՝ «ум»), մտածողությունը (անգլ.՝ «thinking», ռուս.՝ «мышление»), բանականությունը (անգլ.՝ «reason», ռուս.՝ «разум»), դատողականությունը (անգլ.՝ «understanding», ռուս.՝ «понимание»), ինտելեկտը (անգլ.՝ «intellect», ռուս.՝ «интеллект»), մտորումը (անգլ.՝ «reflection», ռուս.՝ «рефлексия»): Ինչպես վկայում է փիլիսոփայության պատմությունը, սրանք բոլորը փոխառնչվող կարողություններ են, բայց նույնը չեն: Սակայն այս և հաջորդող դասախոսություններն ընդհանրապես չեն քննելու այդ տարբերությունները: Ավելին՝ որոշ հանգամանքներ ստիպում են անտեսել այդ տարբերությունները և փոխարինաբար կիրառել վերոհիշյալ ոչ զգայական կարողությունները: Հընթացս այս կամ այն հեղինակի դեպքում կկիրառվի այն եզրը, որն ինքը՝ հեղինակն է այդ առնչությամբ կիրառել:

Այսպիսով՝ նշանակալիորեն կոպտացնելու ու միջինացնելու արդյունքում, ի վերջո, կարելի է խոսել երկու հիմնական ճանաչողական կարողությունների՝ **զգայականության** ու **ինտելեկտի** մասին: Ուրեմն ամենաընդհանուր իմաստով կարելի է առանձնացնել ճանաչողության երկու ձև՝ **զգայական ճանաչողություն** ու **ռացիոնալ ճանաչողություն**: Զգայական ճանաչողությունը դառնում է հնարավոր, երբ գործի է դրվում զգայականությունը, իսկ ռացիոնալ ճանաչողությունը ինտելեկտի գործարկման հետևանք է: Իրականում այս բաժանումը որոշ չափով պայմանական է, քանի որ գործնականում ճանաչողության այս երկու ձևերը սերտորեն շաղկապված են:

Բնագիտական տեսանկյունից երկուսն էլ՝ թե՛ զգայական, թե՛ ռացիոնալ ճանաչողությունը, մարդկային մարմնի, նրա մասերի՝ օրգանների (օրինակ՝ լսողություն, տեսողություն և այլն, ուղեղի), տարբեր համակարգերի աշ-

խատանքի հետևանք են: Հոգեբանական տեսանկյունից թեև ընդունում են մարմնի և հոգու սերտ կապվածությունը, այնուամենայնիվ ճանաչողությունը քննվում է մարդկային հոգեկանի ու նրանում ծավալվող գործընթացների շրջանակում: Եվ միայն փիլիսոփայությունն է թե՛ զգայական ճանաչողությունը, թե՛ ռացիոնալ ճանաչողությունը դիտում մարդկային մարմնի ու հոգու փոխմիասնության մեջ: Ուստի այս վերջին առումով ճանաչելիս մարդը ներառված է ամբողջովին՝ իր բոլոր՝ թե՛ մարմնական (նյութական), թե՛ հոգևոր (աննյութական) կողմերով: Միաժամանակ իզուր չէ ևս մեկ անգամ շեշտել, որ ճանաչելը, ճանաչողությունը կարևոր են մարդու և մարդկային կյանքի, աշխարհում նրա գոյության համար:

Ճանաչողության մեջ և ճանաչելիս զգայականի ու ռացիոնալի փոխհարաբերության վերաբերյալ հարցը իմացաբանության կարևոր հարցերից մեկն է: Դրան շաղկապված են իմացաբանական այլ հարցեր նույնպես: Ուստի նախ տեղին է առանձին-առանձին նկարագրել դրանք, ապա դիտարկել դրանց շուրջ ծավալված փիլիսոփայական վեճերը:

Էվոլյուցիոնիստական բնագիտության կողմնակիցները կպնդեն, որ մարդու զգայական կարողությունները ձևավորվել են նրա՝ իր բնական միջավայրին հարմարվելու արդյունքում: Կենդանական առումով մարդու զգայարաններն ամենազորեղը չեն: Մարդուց ավելի լավ տեսնող ու լսող, լավ հոտառություն ունեցող կենդանիներ կան: Եվ ընդհանրապես բնության տեսանկյունից մարդը բավական թույլ արարած է: Սակայն այսօր արդեն ակնհայտ է, որ այդ սահմանափակումները միայն դրական ազդեցություն են թողել. մարդը ստիպված է եղել գործի դնել և զարգացնել իր այլ՝ ոչ զգայական կարողությունները:

Մինչ այդ ոչ զգայականին անդրադառնալը հարկ է դիտարկել **զգայական ճանաչողության ձևերը**: Դրանք երեքն են՝ **զգայություն, ընկալում, մտապատկեր**: **Զգայությունը** համապատասխանում է առարկայի մեկ հատկությանը, օրինակ՝ կամ համին, կամ գույնին, կամ ձևին և այլն: Երբ կոնկրետ նուրը համտեսելիս ամրագրում են նրա կամ կարմրությունը, կամ թթվաշությունը, կամ ամրությունը և այլն, ուրեմն խոսքը զգայության մասին է: **Ընկալումը** զգայությունների փունջն է: Այս դեպքում կոնկրետ նուր թթվաշությունը, կարմրությունը, ամրությունը, կլորությունը զգայականորեն ամրագրելը կազմավորում է դրա ընկալումը: Երկու դեպքում էլ առարկան անմիջապես առկա է:

Ինչ վերաբերում է զգայական ճանաչողության երրորդ ձևին՝ **մտապատկերին**, ապա թեպետ այն վերագրում են զգայական ճանաչողությանը, այնուամենայնիվ այս վերագրումը որոշ առումով պայմանական է: Բանն այն է, որ մտապատկերն ավելի շուտ զգայականի ու ռացիոնալի փոխհատման ձև

է, ուր գործի են դրված մարդկային այլ կարողություններ ևս, օրինակ՝ հիշողությունն ու երևակայությունը: Մտապատկերն առաջանում է, երբ այդ պահին առարկան բացակայում է և հիշողությամբ վերարտադրում են այդ առարկայից նախկինում ստացած ընկալումը:

Ակնհայտ է, որ այսպիսի վերարտադրության ժամանակ որոշակի դեր է խաղում նաև մարդկային միտքը, ինչպես նաև նախկինում ստացած այլ ընկալումների փորձառություններ նույնպես: Երաշխավորված չէ, որ հիշողությունը ստույգ ու ճշգրտորեն է վերարտադրում ինչ-որ ժամանակ կոնկրետ առարկայից ստացած ընկալումը: Ուստի մտապատկերը կարող է ընկալման մոտավոր վերարտադրությունը լինել:

Այսպիսով՝ զգայականությունն այն հիմնական ուղիներից մեկն է, որով մարդը կապվում է աշխարհի հետ, ճանաչում է այն և կողմնորոշվում դրանում: Սակայն դեռևս Հին աշխարհում, մասնավորապես սկեպտիցիզմի հետևորդները նկատել են, որ այն ճանաչողական առումով կարող է անհուսալի լինել: Վերը բերված օրինակով մեկին կարող է նուրը քաղցր թվալ, մյուսին՝ անհամ, երրորդին՝ թթվաշ, այդպես՝ մյուս զգայությունների դեպքում նույնպես: Դրան կարելի է ավելացնել նաև այն փաստը, որ մարդը առողջական տարբեր վիճակներում միևնույն առարկայից կարող է ունենալ բոլորովին տարբեր զգայություններ: Ուրեմն իրերից, առարկաներից ստացված զգայություններն ու ընկալումներն ավելի շուտ սուբյեկտիվ են՝ մարդուց կախված, քան թե օբյեկտիվ՝ նրանից անկախ:

Այս հանգամանքն ստիպում է առավել ուշադիր քննել ճանաչողությանը վերաբերող հարցերը և ելքեր գտնել այս դժվարությունից, քանի որ զգայական ճանաչողությունը նշանակալի դեր է խաղում ճանաչողության ժամանակ ու դրա համար: Այս խնդիրը լուծելու նպատակով Զ. Լոկը առաջարկում է **առաջնային որակները** զանազանել **երկրորդային որակներից**: Նրա համոզմամբ համի, հոտի, տեսողության, լսողության զգայարանները չեն կարող փոխանցել իրերի ու առարկաների որակներն այնպես, ինչպես դրանք կան, այսինքն՝ օբյեկտիվորեն: Այդ որակներն առաջանում են բացառապես մարդու համապատասխան զգայարանի և իրի փոխազդեցության հետևանքով, ուստի սուբյեկտիվ են: Այդ պատճառով ինչ-որ մեկի համար կոնկրետ նուրը թթվաշ է, մյուսին կարող է քաղցր թվալ, երրորդին՝ անհամ: Սրանք Զ. Լոկն անվանում է երկրորդային որակներ:

Դրա փոխարեն շոշափելիքը փոխանցում է իրերի ու առարկաների որակները՝ մարմնի չափը (տարածվածությունը), ձևը (կերպարանքը), շարժումը (կամ դադարը), թիվը, հոծությունն այնպես, ինչպես դրանք կան, այսինքն՝ օբյեկտիվորեն: Սրանք առաջնային որակներն են:

Ուրեմն կարելի է եզրակացնել, որ, ըստ Զ. Լոկի, զգայական աղավաղումներն ի հայտ են գալիս զգայարանների միայն մի մասի գործունեության

հետևանքով, և դրանց արմատը հենց մարդկային բնույթի մեջ է: Պիտի ասել, որ իմացական աղավաղումների, դրանց աղբյուրների ու հաղթահարման հարցը իմացաբանության կարևոր հարցերից մեկն է: Իսկ առնվազն Ջ. Լոկի ժամանակաշրջանում ընդհանրապես տարածված մոտեցումն այն էր, որ բոլոր տիպի՝ թե՛ զգայական, թե՛ ոչ զգայական աղավաղումների պատճառը բնությունը կամ Աստված չէ, այլ բացառապես մարդը: Ո՛չ բնությունը, ո՛չ Աստված մարդուն խաբելու, նրան մոլորության ծուղակը գցելու միտում չունեն:

Իհարկե, այսպես մտածող փիլիսոփաներն ունեն հիմնավորման իրենց ճանապարհները: Բայց բոլորն էլ առաջարկում են մարդուն իր մեջ փնտրել ճանաչողական աղավաղումների արմատը՝ հետամուտ լինելով դրանց հաղթահարմանն ու կանխարգելմանը: Այս մոտեցումը լավագույնս արտահայտում է ինքնաքննության և դրանից հետևող ինքնակատարելագործման մոտիվը, որը բնորոշ է ընդհանրապես փիլիսոփայությանը, բայց առանձնահատուկ կերպով է արծարծվել արևելյան ու արևմտյան փիլիսոփայության մեջ:

Ռացիոնալ ճանաչողությունը տրամաբանական առումով ունի երեք ձև՝ **հասկացություն, դատողություն, մտահանգում**: **Հասկացությունը** մտքի այնպիսի ձև է, որն ամրագրում է իրերի ու առարկաների առավել ընդհանուր և էական հատկություններն (ու հարաբերություններն) այնպես, որ դրանք անհրաժեշտ են ու բավարար՝ այդ առարկան մյուս բոլոր առարկաներից տարբերելու համար: «Արև», «թթվածին», «սոցիալական շերտ» և այլն. բոլորն էլ հասկացություններ են:

Դատողությունը մտքի այնպիսի ձև է, որն իրերի ու առարկաների, նրանց հատկությունների ու հարաբերությունների վերաբերյալ ինչ-որ բան է հաստատում կամ ժխտում: Դատողության օրինակներ են՝ «Արևն իր չափերով ավելի մեծ է, քան լուսինը», կամ «Բարդ հասարակությունները բաղկացած են սոցիալական շերտերից»: Դատողություններում միշտ կա **սուբյեկտ**՝ այն, ինչին ժխտման կամ հաստատման միջոցով վերագրում են հատկություն կամ հարաբերություն, **պրեդիկատ**՝ այն (հատկություն կամ հարաբերություն), ինչ վերագրում են սուբյեկտին հաստատման կամ ժխտման միջոցով, և **կապը**, որը հաստատման կամ ժխտման տրամաբանական արտահայտությունն է: Բերված օրինակում սուբյեկտը բարդ հասարակությունն է, իսկ պրեդիկատը՝ սոցիալական շերտերից բաղկացած լինելը, որոնք կապված են հաստատման միջոցով:

Վերը բերված օրինակները նաև ցույց են տալիս, որ դատողություններում սուբյեկտն ու պրեդիկատը հասկացություններ են, այսինքն՝ դրանք բաղադրված են հասկացություններից: Միաժամանակ հասկացություններն ինքնին կարելի է համարել դատողությունների խտացումներ: Նույն «հասարակություն» հասկացությունը ենթադրում է մի շարք դատողություններ, մասնավորապես՝ «Մարդիկ համատեղ գործում և ապրում են», «Կան մարդկանց

համատեղ գործելու և ապրելու մի շարք ձևեր», «Համատեղ գործելու և ապրելու որոշակի ձևը ենթադրում է ինքնաբավություն» և այլն: Այս և այլ դատողությունների խտացումն ստեղծում է «հասարակություն» հասկացությունը:

Դատողությունները կարող են լինել իմաստավոր և անիմաստ: Իրենց հերթին իմաստավոր դատողությունները կամ ճշմարիտ են, կամ սխալ: «Բարդ հասարակությունները բաղկացած են սոցիալական շերտերից» դատողությունը ճշմարիտ է: Իսկ «Բարդ հասարակությունները հակված են կիրառել կառավարման պարզ մեխանիզմներ» դատողությունը սխալ է: Անիմաստ դատողությունների դեպքում միտքն անավարտ է կամ հակասական կամ էլ վերագրում է առարկային անհարիր հատկություն կամ հարաբերություն և այլն: Այդպիսի անիմաստ դատողության օրինակ կարող է լինել «Բարդ հասարակությունները զուլալ են» դատողությունը:

Մտահանգումը մտքի այնպիսի ձև է, որի դեպքում մեկ կամ մի քանի դատողություններից բխեցնում են մի նոր դատողություն: Այսինքն՝ մտահանգումը միշտ բաղկացած է նախադրյալ(ներ)ից ու եզրակացությունից: Օրինակ՝

«Բարդ հասարակությունները բաղկացած են սոցիալական շերտերից»:

«Հայաստանյան հասարակությունը բարդ հասարակություն է»:

«Հայաստանյան հասարակությունը բաղկացած է սոցիալական շերտերից»:

Վերոնշյալ օրինակում առաջին երկու դատողությունները մտահանգման նախադրյալներն են, իսկ վերջինը՝ եզրակացությունը: Մտահանգումները կարելի է տարբերակել ըստ նրա՝ կշռադատման ինդուկտիվ, թե դեդուկտիվ եղանակն է կիրառվում: Եթե եզակի կամ մասնակի դատողություններից բխեցնում են մի ընդհանուր դատողություն, ապա կիրառվում է կշռադատության **ինդուկտիվ եղանակը**: Դիցուք, ուսումնասիրում ենք XX դարի երկրորդ կեսի արևմտաեվրոպական հասարակությունները՝ դանիական, ֆրանսիական, գերմանական, նորվեգական և այլն: Եվ այդ ուսումնասիրությունները թույլ են տալիս պնդել՝ «Դանիական հասարակության մեջ կենսամակարդակի աճը հանգեցրել է մարդկային կյանքի տևողության երկարացմանը»: Նույն փաստը հայտնաբերում ենք նաև այլ հասարակություններում: Սա իրավունք է տալիս եզակի դատողություններից ինդուկտիվ ճանապարհով բխեցնելու ընդհանուր դատողություն՝ «Կենսամակարդակի աճը հանգեցնում է մարդկային կյանքի տևողության երկարացմանը»:

Եթե ընդհանուր դատողությունից է բխեցվում մասնակի կամ եզակի դատողություն, ապա գործ ունենք կշռադատման **դեդուկտիվ եղանակի** հետ: Օրինակ՝ «Բոլոր զարգացած երկրներում կայացած ակադեմիական հաստատություններ կան»: Եթե կարող ենք փաստել, որ «Բելգիան զարգացած երկիր

է», ապա սա մեզ թույլ է տալիս բխեցնել, որ «Բելգիան զարգացած ակադեմիական հաստատություններ ունի»:

Որոշակի վերապահմամբ կարելի է պնդել, որ կենդանական տեսակներ կան, որոնց բնորոշ են մտածողության կամ ինտելեկտի ինչ-որ դրսևորումներ: Սակայն միայն մարդուն է հաջողվել, կամ գուցե բնությունից միայն նրան էր տրված էվոլյուցիոն առումով խիստ ճակատագրական պահի իր այս կարողությունը զարգացնելը: Եվ աշխարհը ռացիոնալ ճանապարհով ճանաչելու շնորհիվ մարդկային ճանաչողությունը դառնում է ավելի ընդհանուր, խորքային ու հիմնարար: Կշռադատելու՝ ծանրութեթև անելու շնորհիվ այն բացահայտում է գոյությանը, աշխարհին բնորոշ պատճառահետևանքային, ֆունկցիոնալ, կառուցվածքային կապեր և այլն: Նոր գիտելիքի արդյունավորումն ու գիտելիքի աճը հնարավոր են դառնում նաև այս ճանապարհով: Ուստի առանց ռացիոնալ ճանաչողության անհնար կլինեին հասնել գիտելիքի այն մակարդակին, որում մարդկությունն այսօր գտնվում է: Կարելի է պնդել, որ ռացիոնալ ճանաչողությունը զալիս է՝ հաղթահարելու այն սահմանափակումները, որոնք բնորոշ են մարդու զգայական ճանաչողությանը, քանի որ վերջինս չափազանց հողակցված է կոնկրետին ու անմիջականին:

Ճանաչողության այս երկու ձևերի հավասար կարևորությամբ հանդերձ, սակայն, արդիության շրջանում ի հայտ է գալիս իմացաբանության մեջ հայտնի **սենսուալիզմի և ռացիոնալիզմի** միջև բանավեճը: «**Սենսուալիզմ**» (լատ.՝ «sens» – ընկալում, զգացում, զգացմունք, անգլ.՝ «sensual» – մարմնական) եզրի ստուգաբանությունը հուշում է, որ գործ ունենք մի փիլիսոփայական ուղղության հետ, որը ճանաչողության մեջ շեշտը պիտի դնի զգայականության վրա: Իսկ «**ռացիոնալիզմը**» (լատ.՝ «ratio» – բանականություն, կշռադատել, անգլ.՝ «rational» – բանականությանը վերաբերող, բանականությունից ծագող) պիտի կարևորի ինտելեկտի դերը: Իհարկե, այս պնդումներն սխալ չեն, սակայն ինչ-որ չափով պարզեցված են: Եվ միայն որոշ մանրամասներ կօգնեն ըմբռնել վերոհիշյալ բանավեճի նրբությունները: Ուստի տեղին է մի փոքր էլ անդրադառնալ զգայականությանն ու ինտելեկտին:

Պետք է նկատել, որ զգայականությունն սկսում է գործել, երբ այն փոխազդում է աշխարհի, գոյության, դրանց կոնկրետ դրսևորումների հետ ընդհանրապես: Առանց այս փոխազդեցության, առանց այն ազդակների, որոնք այն ստանում է այդ փոխազդեցության հետևանքով, զգայական ճանաչողությունը անհնար կլինեին: Ի տարբերություն դրա՝ ինտելեկտն ի վիճակի է կտրվել աշխարհի, գոյության ազդեցություններից և ինքնուրույն գործողություններ կատարել, օրինակ՝ կշռադատել, մտովի ինչ-որ բաներ միավորել կամ միմյանցից անջատել և այլն: Դրա համար աշխարհից, գոյությունից բխող ազդեցությունները պարտադիր չեն, նույնիսկ շատ հաճախ խանգարում են:

Վերջինս հաշվի առնելով՝ անհրաժեշտ է առավել ճշգրիտ ձևակերպել **սենսուալիզմի** ու **ռացիոնալիզմի** միջև ծավալված բանավեճը: Այն կարելի է ձևակերպել այսպես.

*Ճանաչողությունն սկսվում է զգայականությունից,
թե՛ այն կարելի է շրջանցել ու աշխարհը ճանաչել ինտելեկտ-
տով:*

Այլ կերպ ասած՝ մարդկային գիտելիքը սկսվում է արդյունավորվել նախ զգայականությամբ մեջ, ապա՝ նոր միայն ինտելեկտում, թե՛ ինտելեկտն առանց զգայականության աջակցության էլ կարող է արդյունավորել գիտելիք աշխարհի, գոյության մասին: Փիլիսոփաների շրջանում այս նույն բանավեճը մեկ այլ հարցով ձևակերպվում է այսպես.

*Ո՞րն է ճանաչողության սկզբնաղբյուրը՝
զգայականությունը, թե՛ ինտելեկտը:*

Սենսուալիզմի հետևորդները պնդում են, որ ճանաչողության սկզբնաղբյուրը զգայականությունն է: Ինտելեկտը մշակում է այն տվյալները կամ կշռադատում է այն տվյալների հիման վրա, որ իրեն նախապես տրամադրում է զգայականությունը: Սենսուալիզմի նախահայր է համարվում Արիստոտելը, որի հիմնադրած պերիպատետիկների դպրոցի հայտնի սկզբունքը՝ «*Չկա ինտելեկտում մի բան, որ նախապես չի եղել զգայականության մեջ*» (լատ.՝ «*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*»), ավելի ուշ՝ միջնադարում որդեգրում է Թ. Ակվինացին: Հետագայում՝ արդիության շրջանում, այս սկզբունքն ուղղորդում է սենսուալիզմի հետևորդներին, որի ականավոր ներկայացուցիչներից են Զ. Լոկն ու Դ. Հյումը:

Այսպիսի մոտեցումը մարդկային միտքը, ինտելեկտը դիտում է որպես ի սկզբանե մաքուր գրատախտակ (լատ.՝ tabula rasa), որում գաղափարները, սկզբունքները՝ որպես ռացիոնալ ճանաչողության դրսևորումներ, հայտնվում են միայն ժամանակի ընթացքում՝ փորձից հետո: Դրանք ծնունդ են առնում ինտելեկտի կողմից վերոնշյալ զգայական տվյալների վերամշակման արդյունքում: Դ. Հյումը մասնավորեցնում էր, որ գաղափարներն ընդամենը ստացված տպավորությունների՝ զգայությունների, կրքերի, հույզերի աղոտ, ուժը կորցրած պատճեններն են: Ուրեմն նախապես՝ փորձից առաջ, ինտելեկտում ոչ մի գիտելիք (գաղափարներ, հասկացություններ, սկզբունքներ) չկա:

Սենսուալիզմի հետևորդներին, սակայն, այս հարցում չի հաջողվում մինչև վերջ հետևողական լինել: Նախ նրանք պիտի բացատրեին, թե ինչպես է ինտելեկտին հաջողվում առանց փորձի ու զգայականության օգնու-

թյան, այսինքն՝ դրանց շրջանցմամբ մաթեմատիկական գիտելիք պարունակել: Միաժամանակ նույն Ջ. Լոկը պնդում էր, որ գաղափարների աղբյուր է ոչ միայն զգայականությունը, այլև մտորումը (reflection): Վերջինս ծնունդ է տալիս գաղափարների, երբ միտքը սկսում է քննել ինքն իրեն, իր սեփական գործողությունները: Այս առումով Ջ. Լոկը պարզաբանում է, որ մարդն իր սեփական մտքին ու դրա գործողություններին ուշադրություն է դարձնում ոչ միանգամից, այլ ժամանակի ընթացքում՝ առավել հասուն տարիքում: Բայց արդյո՞ք սեփական մտքին ու դրա գործողություններին ուշ անդրադառնալը նշանակում է, որ մարդկային ինտելեկտը փորձից առաջ կատարելապես դատարկ է, հարթ ու մաքուր: Այստեղ է ռացիոնալիզմը ասպարեզ մտնում՝ հակադրվելով սենսուալիզմին ու առաջնահերթելով ինտելեկտը:

Եթե սենսուալիզմի նախահայրը Արիստոտելն է, ապա ռացիոնալիզմինը՝ նրա ուսուցիչ Պլատոնը: Այդ նա է իր փիլիսոփայության մեջ առաջ քաշում բնածին գաղափարների մասին ուսմունքը, որի համաձայն՝ յուրաքանչյուր ոք ի ծնե գիտելիքների կրող է: Արտաքին, զգայական առարկաներն ընդամենը առիթ են՝ կյանքի ընթացքում այդ գիտելիքները վերհիշելու համար: Իր «Մենոն» տրամախոսության մեջ նա փորձում է ակնառու դարձնել իր այս մոտեցումն օրինակով, երբ Սոկրատեսի հարցադրումների օգնությամբ հանկարծ պարզվում է, որ ստրուկը տիրապետում է երկրաչափական գիտելիքների (Պլատոնի համոզմամբ վերհիշում է այդ գիտելիքները): Փիլիսոփայության մեջ նաև Պլատոնի շնորհիվ է ամրանում բանականության զորության հանդեպ հավատը:

Արդիության շրջանում ասպարեզ իջած ռացիոնալիզմի ականավոր ներկայացուցիչներն են Ռ. Դեկարտն ու Գ. Լայբնիցը: Նրանք չեն պնդում, թե զգայականությունը ճանաչողության աղբյուր չէ: Սակայն երկուսն էլ համոզված են, որ ինտելեկտում բնածին գաղափարներ ու սկզբունքներ կան, մասնավորապես բնածին գաղափարների թվին են պատկանում ինքնին մտածելը, Աստծո, երկրաչափական պատկերների՝ եռանկյունու, քառակուսու գաղափարները և այլն: Ըստ Գ. Լայբնիցի՝ բնածին է նաև հակասության սկզբունքը, որի համաձայն՝ միևնույն դրույթը չի կարող միաժամանակ և՛ ճշմարիտ, և՛ սխալ լինել:

Ռ. Դեկարտը համոզված էր, որ գոյություն ունի Աստծո կողմից տրված բնական լույս, որը թույլ է տալիս բանականությանը ձեռքազատվել մարմնի պարտադրած աղավաղումներից, մտածել պարզ ու ակնհայտորեն և թափանցել գոյության խորքը: Օրինակ՝ երբ միտքը ձեռնամուխ է լինում հետևողականորեն կասկածի տակ առնել ամեն ինչ, այնուհետև խոտանել անորոշ, ոչ հավաստի երևացող բոլոր գիտելիքները, դրանից հետո պարզ է դառնում, որ միակ հուսալի ու հավաստի իրողությունը մարդու մտածելն է: Նրա «*Մտածում եմ, ուրեմն գոյություն ունեմ*» (լատ.՝ «*Cogito ergo sum*») հայտնի դրույթը,

որը փիլիսոփայության պատմության ընթացքում բազմապիսի վերաձևակերպումների է ենթարկվել, այսպես է արդյունավորվում:

Գ. Լայբնիցի պնդմամբ ճանաչելն ավելի շուտ բխում է մարդու ներսից, քան դրսից: Նրա համար մարդկային հոգին, միտքն ավելի շուտ հիշեցնում են մարմար, որի երակները, բծերը կանխորոշում են, թե ինչ գիտելիք է արդյունավորվելու: Գ. Լայբնիցի համոզմամբ ինտելեկտում բնածին գաղափարներն ու սկզբունքները գոյություն ունեն ոչ թե առկա ձևով, այլ ներունակորեն՝ որպես հակվածություններ, նախատրամադրվածություններ: Ուստի դրանք ոչ թե ժամանակի ընթացքում են կազմավորվում, այլ բացահայտվում ու որոշակիանում են արտաքին ազդակների խթանմամբ:

Իհարկե, ինչպես սենսուալիզմը, ռացիոնալիզմը ևս անխոցելի չէ: Ի վերջո, ինչի՞ վրա են հենվում մարդկային ինտելեկտում առկա բնածին գաղափարների, սկզբունքների կամ ակնհայտ ու պարզ ճշմարտությունների վերաբերյալ ռացիոնալիստների պնդումները: Իսկապես մարդկային ինտելեկտն անսխալական է և ունակ՝ կասկածելին, անորոշը հստակ տարանջատելու հուսալիից ու հավաստիից: Այս և այլ հարցեր իմացաբանությանը հետագայում բերել են նոր հանգրվանի:

Պիտի ասել, որ սենսուալիզմի ու ռացիոնալիզմի միջև այս բանավեճը բնականորեն վերածում է գիտելիքի հիմնավորման (*ինչի՞ վրա է հիմնվում գիտելիքի հուսալիությունը*) շուրջ **էմպիրիզմի** (հուն․՝ «*empeiria*» – *փորձառություն*, անգլ․՝ «*empiric*» – *փորձառությունից, փորձերից բխող*) և **ապրիորիզմի** (լատ․՝ «*prior*» – *նախորդ, առաջին*, «*a priori*» – *նախափորձնական*) միջև բանավեճի: Սենսուալիզմի հետևորդները հավատարիմ են գիտելիքի հիմնավորման էմպիրիստական ուղուն: Ուստի գիտելիքի հիմնավորման մեջ նրանք շեշտում են փորձի կարևորությունը: Իսկ ռացիոնալիզմի հետևորդները համապատասխանաբար նախընտրում են ապրիորիզմը, որում գիտելիքի հուսալիությունը խարխսված է ինտելեկտի, դրա գաղափարների ու սկզբունքների վրա:

Ուրեմն կարելի է եզրահանգել, որ մարդկային զգայականությունը մարդուն ուղիղ կապում է գոյության հետ, հնարավորություն է ընձեռում գործ ունենալու կոնկրետի հետ: Բայց այն սահմանափակ է. մեծապես կախված ազդակներից, որոնք ստանում է դրսից, և գործելու առումով ինքնուրույն չէ: Այն կարող է նաև սխալվել. փոխանցում է մակերեսային ու կոնկրետ գիտելիք գոյության մասին: Փոխարենը ինտելեկտը բավական ինքնուրույն է. կարող է ընդհանուր, հիմնարար բացահայտումներ անել և վերանցնել զգայականության սահմանափակումները: Սակայն իր հերթին այն կարող է մուտք գործել ոլորտներ, ուր մուտք գործելու իրավունք չունի, և ծնել անլուծելի հակասություններ, թյուրըմբռնումների մեջ ընկնել, երևակայել այն, ինչ գոյության հետ կարող է ոչ մի առնչություն էլ չունենալ: Այսպիսով՝ ճանաչողության այս երկու

ձևերը, իրենց սահմանափակումներով հանդերձ, այնուամենայնիվ, փոխկապակցված են և մեկը մյուսին լրացնելու ունակ:

Կարևոր է քննարկել ևս մի ճանաչողական կարողություն, որն արժանացել է փիլիսոփաների, ապա՝ նաև հոգեբանների ուշադրությանը: Խոսքն ինտուիցիայի՝ ներըմբռնողության մասին է, որն իր որոշակի տեղն ունի ճանաչողության ընթացքում: Ըստ փիլիսոփաների՝ **ներըմբռնողությունը** կարողություն է, որը թույլ է տալիս միանգամից թափանցել իրերի էության մեջ՝ առանց երկար ճանապարհի անցելու: Ուստի ներըմբռնողական ճանաչողությունն ի բնույթով անմիջական է ու հանկարծակի: Այս հանկարծակիությունը հաճախ զարմանք է առաջացնում: Եվ հավանաբար այդ պատճառով ներըմբռնողությունն ինչ-որ առումով ներկայանում է որպես մոգական կարողություն, այսինքն՝ այն, ինչ գտնվում է հաշվարկելի ու վերահսկելի քայլերի տրամաբանությունից դուրս: Անրի Բերգսոնն (1859-1941) այն հակադրում է վերլուծությանը: Ըստ նրա՝ ներըմբռնողությունը բացահայտում է առարկայի մեջ ինքնատիպը, յուրահատուկը, միաժամանակ նրա միասնությունն ու բազմազանությունը: Ներըմբռնողությունը հարկադրված չէ անշարժացնել առարկան՝ վերջինս ճանաչելու համար: Ճիշտ հակառակը՝ այն տեղակայում է ինքն իրեն ընթացքի մեջ:

Ի հակադրություն դրա՝ վերլուծությունը հնարավոր է, երբ առարկան անշարժացված է, բաժանված տարրերի: Վերլուծությունը պտտվում է առարկայի շուրջ՝ ձևակերպելով տեսակետներ, պարզեցված վերակազմումներ, սիմվոլներ: Միաժամանակ Անրի Բերգսոնի համոզմամբ ճանաչելիս կարելի է սկսել ներըմբռնողությամբ, բայց շարունակել վերլուծությամբ: Այն, որ ճանաչելիս ելակետերն ավելի շուտ միանգամից են տրված, քան թե տևական կշռադատության արդյունք են, հայտնի էր դեռևս ռացիոնալիստներին: Հատկապես Ռ. Դեկարտն ու Գ. Լայբնիցը կարևորում էին ներըմբռնողության դերը, քանի որ այդ կարողության շնորհիվ մարդն անմիջականորեն հասու էր դառնում սկզբնական ճշմարտություններին՝ հիմնարար գաղափարներին ու սկզբունքներին: Ճանաչողության ողջ հետագա ընթացքը հենվում էր այդ սկզբնական ճշմարտությունների վրա, որոնցից հնարավոր էր արտածել այլ ճշմարտություններ: Այսպիսի մոտեցումը ներըմբռնողությանը դարձնում է ավելի շուտ ռացիոնալ, քան իռացիոնալ կարողություն: Այլ կերպ ասած՝ ռացիոնալիստների համոզմամբ մտքով, ինտելեկտով կարելի է անմիջականորեն թափանցել իրերի խորքն ու բացահայտել դրանց էությունը:

Իհարկե, սրա հետ չէին համաձայնի սենսուալիզմի հետևորդները: Սակայն կարելի է անվերջ վիճել, թե ներըմբռնողությունն իր բնույթով զգայական է, թե ինտելեկտուալ: Այլ կերպ ասած՝ զգայականությունն է ունակ անմիջականորեն թափանցելու իրերի էության մեջ՝ արդյունքների մասին «տեղյակ

պահելով» ինտելեկտին, թե՛ ինտելեկտն առանց զգայականության էլ կարող է անմիջականորեն բացահայտել իրերի էությունը: Այս հարցը սենսուալիզմի ու ռացիոնալիզմի միջև բանավեճի շրջանակում է: Միաժամանակ այն չի առաջանա, եթե մարդկային մարմինն ու հոգին դիտարկվեն մեկ անքակտելի միասնության մեջ, որում, որքան էլ անհեթեթ չհնչի, զգայականությունը կարող է «մտածել», իսկ ինտելեկտը՝ «զգալ»:

Կարելի է նաև պնդել, որ կոնկրետ մարդու ներըմբռնողության արգասավոր աշխատանքի համար թե՛ զգայականությունը, թե՛ ինտելեկտը պետք է «սարքին լինեն», «ճիշտ ուղղությամբ կարգի գցված»: Այլ կերպ ասած՝ դրանք պետք է պատրաստ կամ ի վիճակի լինեն ներըմբռնելու, ընդ որում՝ ներըմբռնելու գործին առնչվող իրողությունները: Կարող է սկզբունքորեն գիտությամբ չգբաղվող մարդը հանկարծակի բացահայտել ֆիզիկական օրինաչափություններ կամ հիմնարար սկզբունքներ, բացահայտել, դիցուք, քիմիայում պարբերական աղյուսակը, փիլիսոփայության մեջ գոյության նոր մոդելը և այլն, դժվար թե: Այլաբանորեն ասած՝ այս գործում համապատասխան ընկալիչներ են պետք: Եթե անգամ ինչ-ինչ աղոտ զգացողություններ, պատկերացումներ լինեն, միևնույն է, ընկալողը պետք է ունակ լինի հասկանալու, թե ինչին են դրանք վերաբերում, ապա՝ որոշակիացնելու, հղկելու և զարգացնելու դրանք:

Հոգեբանները ներըմբռնողության հանկարծակիությունը բացատրում են այն հանգամանքով, որ գիտակցությունն իր փորձառության, գիտելիքի մի նշանակալի մասն ամբարում է հոգեկանի ոչ գիտակցական շերտերում: Վերջինս շարունակում է մշակել դրանք, անգամ երբ մարդը քնած է և գտնվում է գիտակցության վերահսկողությունից դուրս: Ինչ-որ մի պահի ակնթարթորեն վերամշակման արդյունքները ոչ գիտակցական շերտերից դուրս են գալիս գիտակցության մակերես, և մարդուն թվում է, թե նա *անսպասելիորեն* բացահայտեց այն, ինչ նախկինում չգիտեր: Այսինքն՝ գիտակցությունից աննկատ մարդկային հոգեկանը ողջ ընթացքում շարունակում է «աշխատել նյութի» հետ և թույլ տալիս գրանցել հանկարծակի բացահայտումներ:

Այսպիսով՝ բուն ճանաչողության մասին քիչ բան հայտնի է: Սակայն այս ասպարեզը դեռևս լիովին բացահայտված չէ և շարունակում է որոշ առումով խորհրդավոր մնալ: Այդ են վկայում ուղեղի կառուցվածքին ու գործառությանը վերաբերող ժամանակակից ուսումնասիրությունները: Միաժամանակ եթե հայտնի է, թե ինչ է ճանաչողությունը, և ինչ կարողությունների շնորհիվ ենք ճանաչում, ապա կարող ենք հարց բարձրացնել, թե ինչպիսին պետք է լինի ճանաչողության վերջնարդյունքը՝ գիտելիքը: Վերջին հարցը հասցնում է մի հանգրվանի, որտեղ քննարկումը վերաբերելու է ճշմարտությանը:

ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆ, ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱԿՈՏՆՅԱՆԵՐ ԵՎ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ՉԱՓԱՆԻՇ

Եթե ճանաչողության վերջնարդյունքը գիտելիքն է, ապա հարց է առաջանում՝ *ինչպիսի՞ն պետք է լինի այդ գիտելիքը*: Թե՛ փիլիսոփայության, թե՛ գիտության համար պատասխանը միանշանակ է՝ գիտելիքը պետք է լինի ճշմարիտ: Ուստի կարելի է պնդել, որ ճշմարտությունը գիտելիքի հատկությունն է, իսկ ճանաչողության նպատակը՝ ճշմարտությանը հասնելը:

Ընդհանրապես մի առումով փիլիսոփայությունը կարելի է սահմանել իբրև *Ճշմարտության* որոնում: Ինչո՞ւ մեծատառով: Հին հնդկական փիլիսոփայության կոթողային գործերում՝ Վեդաներում, համարում էին, որ ճշմարտությունը մեկն է, պարզապես իմաստունները կոչում են այն տարբեր անուններով: Այսինքն՝ տարբեր մտածողների շուրթերով հնչում են ընդամենը *ճշմարտություններ*, որոնք մեն-միակ *Ճշմարտությունն* ըմբռնելու փորձեր են: Իսկ ինչի՞ն կարող է վերաբերել այդ մեն-միակ *Ճշմարտությունը*՝ աշխարհակարգի կամ տիեզերակարգի հիմքում ընկած պարզ բանաձևի, որին մտածողները հետամուտ են դարեր շարունակ, միգրացե այլ հիմնարար իրողությունների, որոնց վերջավոր էակ մարդն ի զորու չէ լիովին ըմբռնել: Հավանաբար այդ ճանապարհին է *Ճշմարտությունը* վերածվում *ճշմարտությունների*, իսկ ճանապարհը մնում է շարունակական ու անավարտ:

Այնուհետև՝ XX դարում, ասպարեզ կիջնեն նորպրագմատիզմի, հետարդիականության պես ուղղություններ, որոնք զուր կհամարեն *Ճշմարտության* ցանկացած որոնում: Նման ձեռնարկը մի շարք պատճառներով կհռչակեն սկզբունքորեն անիրականանալի, անհեռանկարային և կառաջարկեն տեղով ու ժամանակով սահմանափակված լուծումների ուղին: Նույնիսկ կլինեն մտածողներ, որոնք ճշմարտության արժեքի ընդունումը չափազանցեցված կհամարեն: Բայց մինչ սրան հասնելը կամ մի շարք դժվարություններ հաշվի առնելը կարելի է ամրագրել, որ առնվազն փիլիսոփայության սկզբնավորմամբ ճշմարտությունը դառնում է կողմնորոշիչ, հիմնարար արժեք, չափօրինակ, որին պետք է համապատասխանի կամ գոնե ձգտի հասնել մարդկային ճանաչողությունը:

Հին աշխարհի մտահորիզոնում ճշմարտությունը կամ ճշմարիտը մեկուսի, ինքն իր համար գոյություն ունեցող գաղափար, արժեք չէր: Այն սերտորեն կապված էր մարդկային կյանքի համար կարևոր այլ գաղափարների՝ բարու, գեղեցիկի, արդարի հետ և այլն: Ուստի այդ սերտ առնչության մեջ կարող էր հանկարծ պարզվել, որ այն, ինչ ճշմարիտ է, նաև բարի է, իսկ այն, ինչ բարի է, նաև գեղեցիկ է: Այն, ինչ գեղեցիկ է, ճշմարիտ է և հակառակը: Եվ այս ամենն իսկականն է, ինչպես էյդոսների աշխարհը Պլատոնի փիլիսոփայության մեջ, որում դրանք բոլորն ամփոփվում էին:

Լեզուներ կան, օրինակ՝ անգլերենը, ռուսերենը, որոնք մինչ այժմ կրում են ինչ-որ ժամանակ եղած և մարդկանց կողմնորոշող գաղափարների այս միասնության հետքերը: Անգլերեն «true friend» կամ ռուսերեն «истинный друг» բառակապակցությունները, օրինակ, արտահայտում են երբեմնի այն միասնությունը, որ եղել է լավի/բարու ու ճշմարիտի միջև: Այս առումով ժամանակակից հայերենը բավական արդիական լեզու է: Եվ սա հիմնավորելու համար հարկավոր է մատնանշել, թե երբ և ինչ հանգամանքներում են այս գաղափար-արժեքների միջև կապերը թուլացել և անգամ խզվել: Դրանց միջև փոխկապակցության թուլացումն ու խզումը տեղի են ունեցել արդիության դարաշրջանում: Դրա կարկառուն գաղափարախոսը Ի. Կանտն էր: Նրա ջանքերով հստակորեն տարանջատվում են երեք ինքնավար ասպարեզներ՝ բարոյականությունը, արվեստն ու իմացությունը: Երեքն էլ ստանում են իրենց նորմատիվ չափումները. բարոյականությանը բարին է, արվեստինը՝ գեղեցիկը, իսկ իմացությանը՝ ճշմարիտը: Այս երեք ասպարեզների ինքնավարացումը թուլացնում, ապա խզում է բարու, գեղեցիկի և ճշմարտության միջև փոխկապակցությունը: Ուրեմն պարտադիր չէ, որ բարին լինի ճշմարիտ, կամ գեղեցիկը՝ ճշմարիտ և հակառակը: Սա նկատի ունենալով՝ ժամանակն է դիտարկել ճշմարտության վերաբերյալ մի քանի փիլիսոփայական ուսմունքներ:

Փիլիսոփայության դարեդար ձգվող պատմության ընթացքում առաջ են քաշվել ճշմարտության վերաբերյալ մի շարք ուսմունքներ: Դրանց մեջ առավել ազդեցիկները չորսն են՝ ճշմարտության **համապատասխանության ուսմունքը**, **կոհերենտության ուսմունքը**, **պրագմատիկական ուսմունքը** և **նվազարժեքային (deflationary) ուսմունքը**:

Պատմականորեն առաջին և թերևս ամենաազդեցիկ ուսմունքը ճշմարտության **համապատասխանության ուսմունքն** է: Այն առաջ է քաշվել դեռևս հին հունական փիլիսոփայության մեջ և փիլիսոփաների ու գիտնականների շրջանում դարեր շարունակ պահպանել է իր հեղինակությունն ու ազդեցությունը: Հին աշխարհում դրա կարկառուն ներկայացուցիչը Արիստոտելն է: Իրականում ճշմարտության համապատասխանության ուսմունքն ավելի շուտ շրջանակ է (framework), որում տարբեր մտածողներ առաջ են քաշել ճշմարտության համանման սահմանումներ: Կոպտացնելով և միջինացնելով այդ ամենը՝ կարելի է պնդել, որ ըստ ճշմարտության համապատասխանության ուսմունքի՝ **ճշմարտությունը մտքերի համապատասխանությունն է իրականությանը**: Առաջին հայացքից սա շատ ընդունելի սահմանում է, քանի որ համահունչ է մարդկային ամենօրյա փորձառությանը: Սակայն այն լավ ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է կանգ առնել դրա բաղադրիչների ուսումնասիրության վրա:

Այս սահմանման մեջ երկու հիմնական բաղադրիչներ կան. մի կողմից (մարդկային) մտքերը, մյուս կողմից՝ իրականությունը (աշխարհը, գոյությունը և այլն): Բայց առանցքայինն այն է, թե այդ երկու բաղադրիչներն ինչպիսի հարաբերության մեջ են գտնվում՝ համապատասխանությամբ, թե անհամապատասխանությամբ: Եթե դրանց միջև հարաբերությունը համապատասխանության հարաբերություն է, ապա գործ ունենք ճշմարտության հետ, իսկ եթե անհամապատասխանության հարաբերության, ապա՝ ճշմարտության հակադիր, հակոտնյայի:

Այս՝ «*Ճշմարտությունը մտքերի համապատասխանությունն է իրականությանը*» սահմանումը մի փոքր ավելի մանրամասն քննելիս ակնհայտ է.

- **առաջին՝** այստեղ կանխավ ենթադրվում է, որը միտքը կամ մտքերն ունակ են՝ վերարտադրելու այն, ինչ իրականում կա, և ինչպես այն կա: Այսինքն՝ միտքը կամ մտքերը կարծես հայելի են, որոնք համարժեքորեն արտացոլում, պատկերում, պատճենում են իրականությունը,

- **երկրորդ՝** այդ մտքերը *վերա*ներկայում (*represent*) են իրականությունը: Այսինքն՝ եթե իրականությունը ներկա(յացված)ն (*present*) է, ապա դրա վերաբերյալ մտքերը ճշմարիտ լինելու դեպքում *վերա*ներկայում են այդ իրականությունը: «*Վերա*»-ն ցույց է տալիս մտքերի օգնությամբ իրականության կրկին ստեղծումը: Այդ պատճառով այս ուսմունքում ճշմարտությունը կարելի է հասկանալ որպես իրականության պատճեն, ընդօրինակում, նրա կատարյալ արտացոլում:

Առօրյայում ճշմարտության այսպիսի ըմբռնումն ամենահասկանալին ու ամենաընդունելին է: Փիլիսոփայությանն ու փիլիսոփայական ուսմունքներին անծանոթ մարդն այլ կերպ ճշմարտությունը չի պատկերացնում: Գուցե նա այս ձևակերպումով չսահմանի ճշմարտությունը, բայց հիմնականում հենց այսպես էլ հասկանում է: Իսկապես ճշմարիտ է այն միտքը, որն իրականությունը պատկերում է այնպես, ինչպես այն է՝ ինքնին, մարդուց անկախ:

Սկզբունքորեն *հնարավոր է հասնել մտքերի և իրականության համապատասխանության: Ինչի հիման վրա կարելի է նման պնդում կատարել:* Այլ կերպ ասած՝ *որ չափանիշով կարելի է որոշել՝ միտքը համապատասխանո՞ւմ է իրականությանը, թե՞ ոչ: Ինչ է տեղի ունենում, երբ իրականությունը վերարտադրում, վերստեղծում են մտքերի մեջ: Սկզբունքորեն հնարավոր է հարյուր տոկոսով վերարտադրել իրականությունն այնպես, ինչպես այն կա:* Այս հարցերի մասին հետևողական մտածելիս ճշմարտության համապատասխանության ուսմունքի դիրքերը կարող են լքորեն խարխլվել: XVIII դարում հենց դա էլ պատահել է, ինչը ճանապարհ է բացել ճշմարտության նոր ուսմունքների ձևավորման և առաջադրման համար: Եվ ճշմարտության **կոհերենտության** ուսմունքը դասվում է այդ ուսմունքների շարքին:

Լատինական ծագումով անգլերեն «coherence» բառը թարգմանաբար

նշանակում է «կապակցվածություն, հարակցություն»: Հարց է առաջանում՝ ինչի միջև կապակցվածության կամ հարակցության մասին է խոսքը, երբ խնդրո առարկան ճշմարիտ գիտելիքն է: Այս հարցին պատասխանելու համար նախ տեղին է նշել այս ուսմունքի հիմնադիրներին ու զարգացնողներին: Կոհերենտության ուսմունքի հայրերը Բ. Սպինոզան ու Ի. Կանտն են: Իսկ այս ուսմունքի ծաղկումը կապված է XX դարում տրամաբանական պոզիտիվիզմի ձևավորման հետ: Ինչպես համապատասխանության ուսմունքի դեպքում, կոհերենտության ուսմունքն էլ ավելի շուտ տեսական շրջանակ է, որի սահմաններում ձևավորվել են ճշմարտության համանման ուսմունքներ: Ընդհանրական առումով այս ուսմունքի համաձայն՝ **ճշմարտությունը գիտելիքի անհակասականությունն է, ինքնահամաձայնեցվածությունը**: Սա նշանակում է, որ գոյություն ունի գիտելիքների մի համակարգ, դիցուք, դատողությունների կամ համոզմունքների հավաքակազմ, որը ճշմարիտ է: Նոր ստացվող գիտելիքը ճշմարիտ է, եթե չի հակասում այդ համակարգին, այսինքն՝ համաձայնեցված, կապակցված է դրա հետ: Օրինակ՝ եթե ճշմարիտ են հետևյալ պնդումները՝ «Բոլոր մարդիկ չափավոր եսասեր են», «Որպես չափավոր եսասեր էակներ՝ մարդիկ ունակ են՝ որոշ չափով կարեկցելու ու համագործակցելու», ապա նոր՝ «Անգամ մրցակցության պայմաններում մարդիկ կարող են համագործակցել» պնդումը կարելի է համարել ճշմարիտ, քանի որ չի հակասում նախորդ ճշմարիտ պնդումներին:

Համապատասխանության ուսմունքի պես ճշմարտության կոհերենտության ուսմունքն էլ շեշտը դնում է հարաբերության վրա: Բայց այս դեպքում խոսքը ոչ թե մտքերի ու իրականության, այլ մտքերի միջև հարաբերության մասին է: Այդ պատճառով ճշմարտությունը նշանավորում է դրանց միջև անհակասական, համաձայնեցված հարաբերությունները: Այսպիսի մոտեցումը ձևավորվում է ի պատասխան այն դժվարության, որն առաջանում է, երբ փորձում են միտքը համապատասխանեցնել իրականությանը:

Կոհերենտության ուսմունքի հետևորդները համոզված են, որ սկզբունքորեն անհնար է հասնել մտքերի ու իրականության համապատասխանության: Դեռևս Ի. Կանտը նկատում է իր ուսմունքում, որ մարդը ճանաչում է այն իրականությունը, որը ներկայանում է նրա զգայականությանն ու ինտելեկտին: Այսինքն՝ ճանաչելիս մարդը գործ ունի իր զգայարաններով ընկալված ու ինտելեկտով ըմբռնված իրականության հետ, ոչ թե այն իրականության, որը կա ճանաչողից անկախ: Իսկ ինչպես հայտնի է, թե՛ զգայականությունը, թե՛ ինտելեկտը, ըստ Ի. Կանտի, կարող են ունենալ նախափորձնական ձևեր: Այլ կերպ ասած՝ մարդկային զգայականությունն ու ինտելեկտն արդեն իսկ այնպիսին են կամ այնպես են սարքված, որ որոշակիորեն են ընկալում և ըմբռնում իրականությունը (աշխարհը, գոյությունը):

Նախորդ դասախոսություններում արդեն նշվել է, որ, ըստ Ի. Կանտի,

զգայականության ապրիորի ձևերը տարածությունն ու ժամանակն են: Ֆենոմենները (մեզ համար՝ իրերը) տարածության ու ժամանակի մեջ ընկալելու շնորհիվ փորձը դառնում է կարգավորված: Ինտելեկտն էլ իր հերթին ունի իր ապրիորի ձևերը՝ կատեգորիաներն (դատողականության մեջ) ու գաղափարները (բանականության մեջ): Ուրեմն ճշմարիտ գիտելիքը չի կարող իրականության կատարյալ պատճենը լինել: Ստացվում է, որ կարծես իրականությունը հոսք լինի, որին կառուցակարգում են զգայականությունն ու ինտելեկտը: Ուրեմն մարդկային զգայականությունն ու ինտելեկտը պասիվ ընկալողներ չեն, այլ գիտելիքի ակտիվ կառուցողներ: Ճանաչողության ժամանակ գիտելիք ստանալիս դրանք տրամադրում են ձևեր, կաղապարներ, իսկ փորձը լցնում է դրանք բովանդակությամբ:

Համանման կերպով տրամաբանական պոզիտիվիզմի ներկայացուցիչները՝ Կարլ Հեմպելը (1905-1997) ու Օտտո Նոյրատը (1882-1945), ևս կարծում էին, որ զուր է դատողությունները համեմատել աշխարհի իրողությունների հետ: Գիտափորձի ու դիտարկման արդյունքում արձանագրվում են պնդումներ, որոնք կարելի է տրամաբանորեն վերլուծել: Նոր պնդումը ճշմարիտ է, եթե հանգեցնելի է գիտափորձում և դիտարկմամբ արձանագրված պնդումներին:

Այսպիսով՝ կոհերենտության ուսմունքի երևան գալով՝ հեղափոխվում է գիտելիքի ու իրականության միջև փոխհարաբերությունը: Ճշմարիտ գիտելիքը ոչ թե **վերա**ներկայում է իրականությունն այնպես, ինչպես այն կա, այլ կառուցարկում է: Ճշմարիտ գիտելիքը դառնում է իրականության ոչ թե պատճենը, կրկնօրինակը, այլ մոդելը: Ուրեմն եթե հնարավոր չէ գիտելիքից պահանջել իրականությանը կատարյալապես համապատասխանել, մնում է պահանջել, որ լինի անհակասական և ինքնահամաձայնեցված: Սակայն այս մոտեցումը ևս անխոցելի չէ: Կարելի է անել պնդումներ կամ անգամ առաջադրել գիտական վարկածներ, որոնք չեն հակասում ճշմարիտ համարվող համոզմունքներին: Սակայն գիտափորձով կամ դիտարկմամբ դրանք չեն հաստատվում: Հետևաբար կարելի է հարց բարձրացնել՝ իսկ ինչի՞ն են դրանք վերաբերում:

Նախընթաց շարադրանքից ակնհայտ է, որ փիլիսոփաները չէին կարող սահմանափակվել ճշմարտության վերոնշյալ ուսմունքներով: Եվ ահա XIX դարում ասպարեզ է իջնում ճշմարտության մի նոր ուսմունք, որը սերտորեն կապված է ժամանակի միտումներին ու դրանց տրամաբանությանը: Խոսքը ճշմարտության **պրագմատիկական ուսմունքի** մասին է:

Պրագմատիզմը փիլիսոփայական ուղղություն է, որի ականավոր ներկայացուցիչներն են Չարլզ Պիրսը (1839-1914), Ուիլիամ Ջեյմսը (1842-1910), Ջոն Դյուին (1859-1952): Ավելի ուշ ծնունդ առած նորպրագմատիզմը ներկայանում է այնպիսի ազդեցիկ մտածողով, ինչպիսին Ռ. Ռորթին է: Ըստ ճշմարտու-

թյան պրագմատիկական ուսմունքի՝ **ճշմարտությունը գիտելիքի, համոզմունքի արդյունավետությունն է, օգտակարությունը:**

Հին հունարենից «pragma» թարգմանաբար նշանակում է գործողություն: Եթե ճշմարտության նախորդ ուսմունքներում ճանաչողն ավելի շուտ դիտող (հայող) է, ապա պրագմատիկական ուսմունքում ճանաչողն ավելի շուտ գործիչ է և գտնվում է աշխարհի հետ գործնական կապերի մեջ: Կողմնորոշված լինելով օգտակարությամբ՝ նա ձգտում է բացահայտել հնարավորություններ, որոնք կարող է իրականացնել: Հետևաբար գիտելիքն ու համոզմունքը ճշմարիտ են՝ կախված նրանից՝ դրանք օգտակար ու արդյունավետ են, թե ոչ:

Ըստ պրագմատիզմի՝ երկու տարբեր տեսություններից պետք է ընտրել այն մեկը, որն ավելի օգտակար է ու արդյունավետ: Գիտելիքը դառնում է ավելի շուտ հուսալի գործիք, որով հարաբերվում են աշխարհի ու նրա առարկաների հետ ավելի լավ ապագա ունենալու կամ զարգացման, ազատության նպատակով: Պրագմատիզմի տեսանկյունից միանգամայն ընդունելի է հրաժարվել մի այնպիսի գիտելիքից կամ համոզմունքից, որն այլևս օգտակար ու արդյունավետ չէ, և նախապատվություն տալ նորին՝ առավել օգտակարին ու արդյունավետին: Միայն գիտելիքի թողած գործնական հետևանքները կարող են թույլ տալ մեզ համարել այն ճշմարիտ կամ ոչ ճշմարիտ:

Ճշմարտության պրագմատիկական ուսմունքը ելնում է այն համոզմունքից, որ անհնար է գիտելիքում արտացոլել իրականությունը կամ մտքերը համապատասխանեցնել իրականությանը: Գիտելիքը կամ համոզմունքը չունեն ամուր, երաշխավորված հիմքեր: Հետևաբար մարդը չի կարող հուսալ, թե մի օր կհասնի բացարձակ ճշմարտության: Սկզբունքորեն ցանկացած գիտելիք սխալական է և ենթակա շտկման: Ուստի Ճշմարտության որոնումն անիմաստ ձեռնարկ է: Ճշմարտության փնտրտուքը շարունակական ընթացք է, որտեղ մեկը մյուսին փոխարինում են նոր ճշմարտություններ:

Ճշմարտության հանդեպ այսպիսի մոտեցումը կարող է տարակուսանք առաջացնել: Այսպիսի համապատկերում իրականությունն ամուր ու հաստատ չէ, նրա խորքը թափանցելու հնարավորություն էլ չկա: Ճշմարտությունը բազմապատկվում է, դառնում ճշմարտություններ, որոնք երբեք բացարձակ լինել չեն կարող, այլ միշտ հարաբերական են: Կարող է տպավորություն առաջանալ, թե կամայականությունն այսպիսի մոտեցման հիմնական տրամադրությունն է: Բայց նոր/պրագմատիկական մտածողներն սահմանում են հստակ նպատակներ. ճշմարտությունը, իր հարաբերականությամբ հանդերձ, պետք է նպաստի մարդկային, հասարակական զարգացմանը, ազատությանը, ավելի լավ աշխարհի ունենալուն՝ քիչ չարիքներով ու ավելի շատ բարիքներով: Սա է օգտակարությամբ ու արդյունավետությամբ կողմնորոշված ուսումնասիրողին, մտածողին դարձնում պատասխանատու իր գործունեության և դրա տրամադրած արդյունքների համար:

Ճշմարտության պրագմատիկական ուսմունքը հատվում է ճշմարտության հանդեպ հետարդիական մոտեցման հետ (Նորպրագմատիկական մտածող Ռ. Ռորթին է դա նկատել)։ Եվ այդ կապակցությամբ արժի հիշել հետարդիական մտածող Ժան-Ֆրանուա Լիոտարին (1924-1998), որի պնդմամբ հետարդիական կացության մեջ գիտելիքը փոխում է իր կարգավիճակն ու բնույթը։ Եվ մարդկությունն այժմ գործ ունի բազմաթիվ լեզվախաղերի հետ, որոնք գործում են իրենց կանոններով, և որոնց ներսում սահմանվում են իրենց ճշմարտությունները։

Գիտելիքի սխալականության ու ճշմարտության հարաբերականության մասին համոզմունքներն էլ ավելի են ամրապնդվում XX դարի 60-70-ական թվականներին հետպոզիտիվիզմի ներկայացուցիչներ Կարլ Պոպերի (1902-1994), Թոմաս Կունի (1922-1996), Պոլ Ֆեյերաբենդի (1924-1994) շնորհիվ։ Նրանց պնդումները հիմնվում են գիտության պատմության ու գիտելիքի վերաբերյալ նրանց ուսումնասիրությունների վրա։ Մասնավորապես Թ. Կունը համոզված էր, որ գիտական ցանկացած հարացույց համոզմունքների, արժեքների, գործելակերպերի համաստեղություն է, որը գիտական համայնքում փոխհամաձայնության արդյունք է։ Դրա շրջանակում է առաջադրվում և լուծվում որոշակի խնդիր։ Իսկ գիտության պատմությունը կարելի է դիտարկել որպես մեկը մյուսին հաջորդող հարացույցների պատմություն։ Հետևաբար ստացվում է, որ ճշմարտությունը ծնվում է որոշակի շրջանակում առաջադրված խնդրի լուծումից։ Պ. Ֆեյերաբենդը հակված էր կարծելու, որ տեսությունների (իմա՝ ճշմարտությունների) բազմացումը բարենպաստ ազդեցություն ունի գիտության վրա, և սկզբունքորեն ոչ մի գաղափարից, վարկածից չպետք է մեկընդմիշտ հրաժարվել։

Այսպես մտածել ճշմարտության մասին նշանակում է դարձյալ հաստատել դրա ժամանակավոր բնույթը, հարաբերականությունը։ Եվ դա հարուցում է իր դժվարություններն ու խնդիրները։ Հարցը միայն այն չէ, որ ճշմարտությունը դառնում է փոփոխական ու ժամանակավոր։ Այլ կերպ ասած՝ չկա լիովին հուսալի ու մեկընդմիշտ տրված ճշմարտություն։ Դրա հետևանքներից մեկը նաև այն է, որ ճշմարտությունը կարող է նվազել իր կարևորության, արժեքի առումով։ Ավելին՝ կարող են հարցեր առաջանալ գիտելիքի և իշխանության փոխհարաբերության վերաբերյալ։ Մասնավորապես՝ Ժ.-Ֆ. Լիոտարը կհարցնե՝ ի՞նչ է որոշում, թե ինչ է գիտելիքը, կամ Միշել Ֆուկոյի (1926-1984) տրամաբանությամբ արդյո՞ք այն, ինչ ճշմարիտ է, չի կրում իշխանական ներգործություններ։ Սրանք հարցեր են, որոնք, մի կողմից, տեսական, մյուս կողմից՝ գործնական հետաքրքրություն են ներկայացնում և ցույց տալիս ճշմարիտ գիտելիքի, պետության և հասարակության միջև եղած փոխազդեցությունները։

Ճշմարտության վերոնշյալ բոլոր ուսմունքներն ավել կամ պակաս չափով, միևնույնն է, արժևորում են ճշմարտությունը, փորձում են բացահայտել դրա

բնույթն ու նշանակությունը, հենվում են դրա կարևորության գաղափարի վրա: Դա է նրանց հնարավորությունը ընձեռել մշակելու ճշմարտության մասին փիլիսոփայական որոշակի ուսմունք: Ինչ-որ առումով դրանք կարելի է անվանել ճշմարտության առարկայական ուսմունքներ: Սակայն XX դարում ասպարեզ է իջնում ևս մի փիլիսոփայական շրջանակ, որի սահմաններում առաջ քաշված ուսմունքները հակադրվում են դրանց: Խոսքը ճշմարտության **նվազարժեքային ուսմունքի** մասին է, որը ճշմարտության նախորդ բոլոր ուսմունքները բնորոշում է որպես ճշմարտության արժեքն անհարկի մեծացնող, ուռճացնող ուսմունքներ: Փիլիսոփաներ Ֆրենկ Ռեմզին (1903-1930), Ուիլյամ Բուայնը (1908-2000) և ուրիշներ պնդում էին, որ բոլոր այդ ուսմունքներին միավորում է մեկ ընդհանուր սխալ, թե ճշմարտությունը այնպիսի բնույթի ունի, որ այն կարելի է հայտնաբերել ու դրա վերաբերյալ ուսմունք մշակել: Այն, ինչ կարելի է ասել ճշմարտության մասին, սպառվում է այն դերի նկարագրությամբ, որը մեր խոսքում կամ մտքում խաղում է «ճշմարիտ» արտահայտությունը կամ «ճշմարտություն» հղացքը: Իսկ այդ դերը մետաֆիզիկական առումով ո՛չ առարկայական, ո՛չ էլ բացատրական նշանակություն ունի: Օրինակ՝ ասել, որ «Ձյունը սպիտակ է» պնդումը ճշմարիտ է, կամ ճշմարիտ է, որ ձյունը սպիտակ է, ըստ էության, պարզապես համարժեք է «Ձյունը սպիտակ է» պնդմանը: Այսինքն՝ ավելորդ է դրան ճշմարտության կամ ճշմարիտ լինելու հատկության վերագրումը: Ճշմարտության հատկություն, որպես այդպիսին, չկա: Ուրեմն զուր է նման ձեռնարկը, առավել ևս ճշմարտության ուսմունք մշակելը:

Այսպիսով՝ ճշմարտությունը՝ որպես առանցքային արժեք, մարդկային ճանաչողության վերջնարդյունքը բնորոշող հատկություն, փիլիսոփայության պատմության մեջ իմաստավորման դրամատիկ պատմություն է անցել՝ իր անքննելի կարևորումից մինչև դրա առարկայական բացակայության ամրագրում: Եվ սա լոկ փիլիսոփաների նեղ շրջանում մտավարժանքների արդյունք չէ, այլ գործնական կյանքին, իրերի դրությանը փոխառնչման հետևանք:

Ճշմարտության մասին խոսելիս անհնար է շրջանցել նրա հակոտնյաների հարցը: Դրանք մի քանիսն են՝ **սխալը, մոլորությունը, սուտը, կեղծիքը, ապատեղեկատվությունը, շինծու նորությունները** (fake news), նաև **կիսաճշմարտությունը**: Ճշմարտության այս հակոտնյաներն ի հայտ են եկել ժամանակի ընթացքում փիլիսոփայության մեջ, մասնավոր գիտություններում, այդ թվում՝ նաև գիտատեխնիկական զարգացումների ազդեցությամբ: Մասնավորապես «ապատեղեկատվություն», «շինծու նորություններ» հասկացությունները հարաբերականորեն նոր հասկացություններ են: Դրանք ասպարեզ են իջնել տեղեկատվական տեխնոլոգիաների, զանգվածային լրատ-

վամիջոցների, սոցիալական մեդիայի զարգացման դարաշրջանում:

Ճշմարտության այս հակոտնյաների միջև տարբերությունը նախևառաջ պայմանավորված է գիտակցվածության, կանխամտածվածության, դիտավորության առկայությամբ կամ բացակայությամբ: Մոլորությունը, մասամբ սխալն ու ապատեղեկատվությունը ենթադրում են չգիտակցվածություն, չկանխամտածվածություն, դիտավորության բացակայություն: Մասնավորապես **մոլորությունը** չգիտակցված, չկանխամտածված կերպով ոչ ճշմարիտը որպես ճշմարիտ ներկայացնելն է. իմացական առումով մոլորվածը չգիտի էլ, որ իր համոզմունքներն ու պնդումները ճշմարիտ չեն: **Սխալն** ապացուցման, կշռադատության ժամանակ թույլ տրված տրամաբանական այնպիսի խախտումների հետևանք է, որոնք կարող են և դիտավորյալ չլինել (օրինակ՝ տրամաբանական գիտելիքների պակասի կամ տարատեսակ իմացական խոտորումների հետևանք լինեն): Նույնը ապատեղեկատվության պարագայում է: Որոշ դեպքերում տեղեկատվություն հաղորդողը կարող է չգիտակցել, որ ոչ ճշգրիտ, իրականությունն աղավաղող տվյալներ է փոխանցում:

Ճշմարտության մնացած բոլոր հակոտնյաները՝ սուտը, կեղծիքը, շինծու նորությունները, կիսաճշմարտությունը կանխամտածվածության, դիտավորության հետևանք են: **Սուտը, կեղծիքը, շինծու նորությունները, մասամբ ապատեղեկատվությունը** ոչ ճշմարիտը որպես ճշմարիտ գիտակցաբար ներկայացնելու հետևանք են: **Կիսաճշմարտության** դեպքում ներկայացվում է ճշմարտության ընդամենը մի մասը, և քողարկվում է մնացածը՝ տեղ թողնելով սխալ եզրակացությունների կամ ոչ ճշմարիտ տարրերի ներմուծման համար: Որոշ տրամաբանական սխալներ ի հայտ են գալիս գիտակցված կերպով անթույլատրելի հնարքների դիմելիս:

Այն հարցը, թե ինչ նպատակով են դիմում ստի, կեղծիքի, շինծու նորությունների կամ կիսաճշմարտության, կարծես հավելյալ պարզաբանման կարիք չունի: Սակայն իմացաբանական առումով չափազանց կարևոր է այն հարցը, թե ինչ պատճառով են առաջանում այն մոլորությունները, որոնք ինչ-որ մեկի դիտավորության, կանխամտածված քայլերի հետևանքը չեն: Փիլիսոփայության պատմության ընթացքում այս հարցն առանձնահատուկ ուշադրության է արժանացել, քանի որ թույլ է տվել հաղթահարել փիլիսոփայական մտքի սահմանափակումները՝ առաջադրելով նոր գաղափարներ ու ուսմունքներ:

Մոլորությունների, դրանց շաղկապված պատրանքների ու խաբկանքների առաջացման պատճառների մասին, ըստ էության, սկսում են մտածել հենց փիլիսոփայության սկզբնավորումից ի վեր: Պարմենիդեսի ու Պլատոնի համոզմամբ դրանց պատճառները պետք է փնտրել զգայական, փոփոխական աշխարհում: Մարդն ինքն այդ աշխարհի մաս է, ընկղմված է դրա մեջ, ուստի գլխավորապես տեսնում է ոչ թե իսկականը, այլ դրա ստվերները: Ըստ

նրանց՝ քչերին է հաջողվում ձերբազատվել այդ զգայական աշխարհի կապանքներից և հասնել իսկական, ճշմարիտ գիտելիքի: Ուստի մեծամասնությունը կրում է լոկ կարծիքներ, մոլորություններ ու պատրանքներ:

Արդիության շրջանում ամրապնդվում է այն տեսակետը, որ նախապաշարմունքներն են մոլորությունների հիմնական պատճառը, որոնք մարդկային մարմնի և հոգու (մտքի) հետ ուղղակիորեն առնչություն ունեն: Աստված, բնությունը չեն կարող մոլորությունների պատճառ լինել, ուստի պատասխանատու չեն դրանց առաջացման համար: Մարդն ինքն իր մեջ պետք է փնտրի իր իսկ մոլորությունների արմատները, որոնց հետևողական վերացումը ճանապարհ է բացում ճշմարտության համար: Մոլորությունների ու սխալների առաջացման պատճառների մատնանշման մեջ հատկապես ուշագրավ է վաղ արդիության շրջանի փիլիսոփա Ֆրենսիս Բեկոնի (1561-1626) կուռքերի մասին ուսմունքը: Նա առանձնացնում է չորս տիպի կուռքեր՝ **մարդկային ցեղի, քարանձավի, շուկայի և թատրոնի:**

Առաջինի՝ մարդկային ցեղի կուռքերի արմատը մարդկային բնույթի մեջ է: Մարդիկ հակված են վստահելու իրենց զգայականությանն ու մտքին, այնինչ դրանք չեն կարող իրերի վերաբերյալ հուսալի գիտելիք տրամադրել: Մարդկային ըմբռնողականությունը նման է խաբուսիկ հայելու, որն աղճատում է իրերի բնույթը: **Երկրորդը** քարանձավի կուռքերն են, որոնց արմատն անհատական մարդու մեջ է: Յուրաքանչյուր անհատ ունի իր սեփական քարանձավը՝ ձևավորված իր կարդացած գրքերով, կրթությամբ, ինչ-որ մեկի կամ ինչ-որ բանի հանդեպ դրսևորվող հիացմունքով, տպավորություններով և այլն: Իր հերթին անհատական միտքը լի է խռովություններով, փոփոխական է: Ուստի ճանաչելիս աղճատումներն անխուսափելի են: **Երրորդը՝** շուկայի կուռքերը, առաջանում են մարդկանց միջև հարաբերությունների ու հաղորդակցության հետևանքով, երբ բառերի սխալ ու անհամապատասխան կիրառությունը հանգեցնում է մարդկային ըմբռնողականության խափանմանը: **Չորրորդը՝** թատրոնի կուռքները, ի հայտ են գալիս փիլիսոփայական տարբեր ուսմունքների ազդեցությամբ, որոնք փոխանցվում են ավանդույթով: Դրանք իրենց ձևով սխալ են ներկայացնում աշխարհը և մարդկանց փոխանցում դոգմաներ:

Ֆ. Բեկոնի համոզմամբ միայն կուռքերից ձերբազատման շնորհիվ է հնարավոր հասնել ճշմարտության, քանի որ դրանք խոչընդոտում են մտքի և ըմբռնողականության պատշաճ գործունեությանը, ուրեմն նաև ճշմարիտ գիտելիք ձեռք բերելուն:

Ի. Կանտին էլ էր հետաքրքրում պատրանքների ու մոլորությունների առաջացումը: Հատկապես ուշագրավ է նրա՝ դրանց դրսևորում հանդիսացող պարալոգիզմների (սխալ մտահանգումների) ու անտինոմիաների (հակասությունների) քննությունը: Ըստ Ի. Կանտի, երբ բանականությունը դուրս

է գալիս հնարավոր փորձի սահմաններից, ապա ծնում է նմանօրինակ պատրանքներ: Մասնավորապես բանականությունն ունի հոգեբանական, տիեզերաբանական և աստվածաբանական գաղափարներ, որոնք բացառապես իրենն են և չեն կարող փորձում տրված լինել: Խոսքը հոգու, ժամանակի ու տարածության մեջ վերջավոր կամ անվերջ լինելու, զուտ բանականության իդեալի և այլ գաղափարների մասին է: Զգայական փորձում տրված, դրանց համապատասխանող առարկաներ չկան: Ուստի այս դեպքում հնարավոր փորձի սահմաններից դուրս գալուն պես բանականությունն ընկնում է պատրանքների ու մոլորությունների մեջ, որը, Ի. Կանտի պնդմամբ, մասամբ շփոթության է հանգեցնում բանականության փորձնական կիրառությանը, մասամբ էլ առաջ է բերում բանականության երկպառակություն:

Այսպիսով՝ բառիս լայն իմաստով մարդկային բնույթը, դրա անկատարությունը դառնում են ճշմարտության հակոտնյաների առաջացման աղբյուրը: Միաժամանակ մարդը փորձում է զգոն լինել և հետևողականորեն չեզոքացնել այն ամենը, ինչ ներունակորեն հանգեցնում է այդ հակոտնյաներին: Եվ այդ ճանապարհին օգնության են հասնում փիլիսոփայական և ներկայումս նաև գիտական մասնավոր ուսումնասիրությունները:

Քանի որ նախանշվել է, թե ինչպիսին պետք է լինի գիտելիքը, ինչ են ճշմարտությունն ու դրա հակոտնյաները, ապա ժամանակն է բարձրացնելու իմացաբանության կարևոր հարցերի ևս մեկը.

Ինչպե՞ս կամ ինչ՞ի հիման վրա ճշմարիտը տարանջատել ոչ ճշմարիտից, ճշմարտությունը՝ իր հակոտնյաներից:

Այլ կերպ այս հարցն անվանում են ճշմարտության չափանիշի հիմնահարց: Ճշմարիտը ոչ ճշմարիտից տարանջատելու չափանիշ գտնելը դյուրին գործ չէ, քանի որ այդ չափանիշը պետք է հուսալի լինի: Այն պետք է հնարավոր դարձնի հավաստի, ճշմարիտ գիտելիքի արդյունավորումը, ստուգի այն, զատի ոչ ճշմարիտ գիտելիքից, հանդես գա որպես իսկական գիտելիքի երաշխավոր: Նման չափանիշ գտնելու դժվարությունից է ծնվում առնվազն սկեպտիցիզմը:

Փիլիսոփաները հատկապես արդի գիտությունների սկզբնավորման փուլում պետք է պատասխանեին այն հարցին, թե որն է ճշմարտության չափանիշը, ինչի օգնությամբ պետք է հիմնավորել ճշմարիտ գիտելիքը: Արդիության ոգուն համահունչ փիլիսոփաների մի մասը կարծում էր, որ այդ չափանիշը (գիտա)փորձն է: Այս տեսակետը զարգացրել են էմպիրիզմի ներկայացուցիչներ Ֆ. Բեկոնը, Զ. Լոկը. Դ. Հյումը և այլք: Մարդը փորձի միջոցով է ընդլայնում իր գիտելիքը և հիմնավորում դրա ճշմարտացիությունը: Հայտնի

է Զ. Լոկի այն պնդումը, թե մարդկային միտքը մաքուր թուղթ է (tabula rasa), որի վրա գրում է փորձը:

Ըստ էմպիրիզմի հետևորդների՝ փորձից բացի՝ իմացության սահմաններն ընդլայնելու և ճշմարիտը ոչ ճշմարիտից զատելու այլ հուսալի ճանապարհ չկա: Պատահական չէ, որ արդի գիտությունները փորձնական հենքի վրա կառուցվող գիտություններ են: Երբ այս մտածողները պնդում են, որ իմացության հարցում հուսալի ապավենը միայն (գիտա)փորձն է, նրանք նկատի չունեն անկարգ, ինչպես պատահի արված փորձը: Գիտության մեջ ցանկացած փորձ ենթարկվում է որոշակի պայմանների, կանոնների ու ընթացակարգերի, որոնց պետք է խստորեն հետևել:

Փորձը, սակայն, ունի սահմանափակումներ, և դա նկատել են անգամ էմպիրիզմի հետևորդները: Մասնավորապես փորձի հիման վրա արված ընդհանրացումները հարյուր տոկոսով հուսալի չեն: Եթե անգամ մարդն ունի անցյալի ու ներկայի ողջ փորձը, ապա ապագայի փորձը նրան անհասանելի է: Որտեղի՞ց երաշխիք, թե ապագայի փորձը կլինի այնպիսին, ինչպիսին անցյալի ու ներկայի փորձն են: Այս համոզմունքն առաջ է քաշել Դ. Հյումը՝ ցույց տալով, որ պատճառականության սկզբունքը գիտական առումով խոցելի սկզբունք է: Ուրեմն նույն գիտական օրենքները միշտ ավելի մեծ թվով երևույթների մասին են, քան եղած փորձը կարող է ընդգրկել:

Ռացիոնալիզմի հենքի վրա ձևավորված ապրիորիզմը հանդես է գալիս էմպիրիզմին հակադիր տեսանկյունից: Նրա ներկայացուցիչներ Ռ. Դեկարտը և Գ. Լայբնիցը չէին բացառում, որ փորձով կարելի է գիտելիք ստանալ: Բայց նրանց համոզմամբ հուսալի է նախափորձնական գիտելիքը: Ռ. Դեկարտը պնդում էր, որ նախապաշարմունքներից ազատվելուց հետո այն, ինչ մարդկային միտքը հստակ ու պարզ ըմբռնում է, ճշմարիտ է ու հուսալի: Այս հարցում մեթոդաբանական նշանակություն ուներ կասկածը, որի օգնությամբ հնարավոր էր ձերբազատվել այդ նախապաշարմունքներից: Այդպիսի գիտելիքին հասնելու գործում Գ. Լայբնիցն ապավինում է ինտուիտիվ ըմբռնմանը: Ըստ նրանց՝ այլ դատողություններ անելիս պետք է հիմնվել այդ ճանապարհով ստացված գիտելիքների վրա:

Հնարավոր է հիմնվել նախափորձնական գիտելիքի վրա՝ երաշխավորելով, որ մարդկային իմացության սահմանները կընդլայնվեն: Արդյո՞ք մարդկային միտքը կամ ինտելեկտն այնքան զորեղ են, որ կկողմնորոշվեն, թե ինչն է նախապաշարմունք, ինչը՝ ճշմարիտ գիտելիք: Այս հարցերն ի վերջո ստիպեցին Ի. Կանտին գտնել միջանկյալ լուծում: Նրա համար ակնհայտ էր, որ մարդկային գիտելիքն ամբողջությամբ չի ստացվում փորձից: Ուստի արդեն նշվել է, որ, ըստ նրա, գիտելիքը ձևով ապրիորի (նախափորձնական) է, իսկ բովանդակությամբ՝ ապոստերիորի (փորձնական):

Այսպիսով՝ վերոշարադրյալը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ գիտելիքի

ճշմարտությունը երաշխավորում են թե՛ փորձը, թե՛ ինտելեկտը: Սակայն փիլիսոփայական միտքը կանգ չի առնում այս հանգրվանում, և ճշմարտության չափանիշի հարցը հետազայում էլ շարունակում է հուզել փիլիսոփաներին: Մասնավորապես XIX-XX դարերում մարքսիզմի ներկայացուցիչները հայտարարեցին, որ ճշմարտության միակ չափանիշը **պրակտիկան** է: Ըստ նրանց՝ պրակտիկան մարդու առարկայական գործունեությունն է, դրա ընթացքը, որն ուղղված է իրականության վերափոխմանը: Գործիքները, արժեքները, մարդկային շփումը դրա անքակտելի մասն են: Դրանում օբյեկտիվը միավորվում է սուբյեկտիվի, անմիջականը միջնորդավորվածի, կոնկրետը համընդհանուրի հետ և այլն: Այն կարող է ընդունել տարբեր, օրինակ, դասակարգային պայքարի, գիտական ու արվեստային գործունեության ձևեր և այլն: Ընդ որում՝ մարքսիստների համար էական է տեսության ու պրակտիկայի փոխհարաբերության հարցը. արդյո՞ք տեսությունը՝ մարդկային գաղափարները, համապատասխանում է պրակտիկային, թե՞ ոչ: Եթե դրանց միջև խզում կա, ապա մարդը, հենվելով իր պրակտիկայի վրա, պետք է խոտանի թյուր, սխալ գաղափարները՝ ձևավորելով նոր տեսություն:

XX դարում ճշմարտության չափանիշի հիմնահարցն սկսեցին քննարկել նաև հակամետաֆիզիկական դիրքորոշում ունեցող և գիտական գիտելիքի հիմնախնդիրներով հետաքրքրվող տրամաբանական պոզիտիվիզմի, ապա՝ հետպոզիտիվիզմի ներկայացուցիչները: Տրամաբանական պոզիտիվիզմի ներկայացուցիչներն այդպիսի չափանիշ համարեցին **վերիֆիկացումը**, իսկ հետպոզիտիվիզմի ներկայացուցիչ Կ. Պոպերը՝ **ֆալսիֆիկացումը**: Երկուսի դեպքում էլ գիտական է համարվում այն գիտելիքը, որն սկզբունքորեն ստուգելի է (գիտա)փորձով ու դիտարկմամբ: Ըստ նրանց՝ ոչ ստուգելի գիտելիքը գիտական չէ:

Մասնավորապես տրամաբանական պոզիտիվիզմի առաջարկած վերիֆիկացման դեպքում գիտական տեսության ճշմարտությունը հաստատվում է գիտափորձի ու դիտարկման ընթացքում ստացված արձանագրային նախադասությունների օգնությամբ: Վերջիններս կասկածի առարկա լինել չեն կարող: Դիցուք, անհրաժեշտ է ստուգել «Բոլոր հասարակություններում կենսամակարդակի աճը հանգեցնում է մարդկային կյանքի տևողության երկարացմանը» ընդհանուր տեսական դրույթը: Այս դրույթի վերիֆիկացման համար կդիմեն գիտափորձի ու դիտարկման՝ ուսումնասիրելով կոնկրետ հասարակության մեջ կենսամակարդակի աճի հետևանքները: Ենթադրենք, գիտափորձի ու դիտարկման միջոցով պետք է պարզել, թե արդյոք դանիական, նորվեգական ու շվեյցարական հասարակություններում կենսամակարդակի աճը հանգեցրել է կյանքի տևողության երկարացմանը: Էմպիրիկական հետազոտության արդյունքում արձանագրել են, որ համապատասխանաբար դանիական, նորվեգական, շվեյցարական հասարակություններում կենսա-

մակարդակի աճը հանգեցրել է կյանքի տևողության երկարացմանը: Այդպիսով կիսատատմի նաև «Բոլոր հասարակություններում կենսամակարդակի աճը հանգեցնում է մարդկային կյանքի տևողության երկարացմանը» ընդհանուր դրույթի ճշմարտությունը:

Կ. Պոպերի համոզմամբ կատարյալ ճշմարիտ տեսություններ չկան: Բոլոր գիտական տեսություններն էլ անկատար են: Ուստի գիտափորձով պետք է փնտրել ու հաստատել ավելի շուտ տեսության սխալականությունը: Նա պնդում է, որ գիտական տեսությունները կարելի է ճշգրտել՝ հերքելով դրա սխալ հետևանքները: Վերը բերված օրինակով Կ. Պոպերը կառաջարկեր գիտափորձով ու դիտարկմամբ հաստատել այն դեպքերը, երբ որևէ կոնկրետ հասարակության մեջ կենսամակարդակի աճը չի հանգեցրել կյանքի տևողության ավելացմանը: Քանի դեռ գիտափորձով ու դիտարկմամբ հերքվում է, որ նորվեգական կամ մի այլ հասարակության մեջ կենսամակարդակի աճը չի հանգեցրել կյանքի տևողության երկարացմանը, այդքան ժամանակ «Բոլոր հասարակություններում կենսամակարդակի աճը հանգեցնում է մարդկային կյանքի տևողության երկարացմանը» ընդհանուր դրույթը ճշմարիտ է: Սակայն եթե գտնվի որևէ հասարակություն, որտեղ հակառակը պարզվի՝ ինչ-որ հասարակության մեջ կենսամակարդակի աճը չի հանգեցրել կյանքի տևողության երկարացմանը, ապա «Բոլոր հասարակություններում կենսամակարդակի աճը հանգեցնում է մարդկային կյանքի տևողության երկարացմանը» ընդհանուր դրույթը կհերքվի: Դրա փոխարեն ճշմարիտ կարող է համարվել «Որոշ հասարակություններում կենսամակարդակի աճը հանգեցնում է մարդկային կյանքի տևողության երկարացմանը» դրույթը:

Փաստորեն՝ երկուսն էլ՝ թե՛ տրամաբանական պոզիտիվիզմը, թե՛ հետպոզիտիվիզմը, ի դեմս Կ. Պոպերի, ճշմարտության չափանիշի հարցում շեշտում են գիտափորձի ու դիտարկման կարևորությունը: Սակայն այդ շեշտադրումը մի փոքր տարբեր միտվածություն ունի: Տրամաբանական պոզիտիվիզմը կարծես ավելի հակված է գտնելու գիտական գիտելիքի ճշմարտացիությունը հավաստող փաստերը, իսկ հետպոզիտիվիզմը՝ ի դեմս Կ. Պոպերի փնտրելու դրա հերքումները այդ գիտելիքը խոտանելու կամ ճշգրտելու նպատակով: Եվ միտվածության այս տարբերությունները ինչ-որ չափով պայմանավորում են գիտելիքի աճի ու ճշմարտության հանդեպ նրանց դիրքորոշումները:

Փիլիսոփայության պատմության ընթացքում ճշմարտության այլ չափանիշներ էլ են առաջարկվել: Օրինակ՝ **մտքի անհակասականությունը** ճշմարտության տրամաբանական չափանիշն է: Մարիո Բունգեն (1919-2020) կարևորում է նաև տվյալ **գիտական տեսության համատեղելիությունն այլ գիտական տեսությունների հետ** և այլն: Այսպիսով՝ գիտելիքի ճշմարիտ լինելու հաստատման կամ հերքման հարցում գործի կարող են և պետք է դրվեն մի շարք, միմյանցից տարբեր չափանիշներ: Եվ դրանով է գիտելիքը դառնում

հուսալի ու ճշմարիտ: Միաժամանակ ճշմարտության չափանիշի այս որոնումները ցույց են տալիս Ճշմարտության՝ որպես արժեքի կարևորությունը և այն հետևողականությունը, որով մտածողները փորձում էին ամուր հենքեր գտնել՝ այն իր հակոտնյաներից տարանջատելու համար:

ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԻՏԵԼԻՔ ԵՎ ԳԻՏԱԿԱՆ ՄԵԹՈԴՆԵՐ

Արդեն հայտնի է, որ ճշմարտությունը գիտելիքի հատկությունն է: Հիշեցման կարգով հին հույներն այդպիսի գիտելիքն անվանում էին «*epistēmē*»: Ոմանք հատկապես գիտապաշտության դիրքից այդպիսի գիտելիքն այսօր կանվանեն գիտական գիտելիք: Միաժամանակ հաշվի առնելով գիտության ու փիլիսոփայության պատմականորեն դասավորված փոխհարաբերությունները՝ այս համատեքստում անհնար է շրջանցել գիտական գիտելիքի և գիտական մեթոդների հարցը, որը, XVI դարից սկսած, առանձնահատուկ նշանակություն է ստացել փիլիսոփայության մեջ:

Եթե հին հույների համոզմամբ «*epistēmē*»-ի հակադիրը «*doxa*»-ն էր, ապա XIX դարում՝ արդի գիտության բուռն զարգացման շրջաններից մեկում, գիտական գիտելիքը հակադրվում էր, մի կողմից, փիլիսոփայական-մետաֆիզիկական գիտելիքին, մյուս կողմից՝ առօրեական գիտելիքին: Գիտության ասպարեզներ կային, ինչպես, օրինակ, սոցիոլոգիան, որոնց նպատակը ճանաչողությունը մետաֆիզիկայի «ճիրաններից» դուրս բերելն էր և առօրեական մակարդակից գիտական մակարդակ բարձրացնելը: Առաջին դասախոսության շրջանակում փիլիսոփայության ու գիտության միջև եղած տարբերություններին անդրադարձել ենք: Այդ պատճառով ստորև կհամեմատվեն գիտական գիտելիքն ու առօրեական գիտելիքը:

Ինչո՞վ են գիտելիքի այս երկու՝ գիտական ու առօրեական ձևերը մեկը մյուսից տարբերվում: Դրա համար տեղին է առաջարկել մի շարք չափանիշներ, որոնք լայնորեն ընդունված են: Գիտական գիտելիքը, որը ստույգ և հավաստի գիտելիք է, պետք է լինի.

- **ռացիոնալ կամ հիմնավորված.** սա նշանակում է, որ առաջ քաշված պնդումների օգտին պետք է բերվեն բավարար չափով փաստարկներ, ապացույցներ, որոնք բխում են ինտելեկտից: Առանց նման հիմնավորումների գիտության մեջ մերկապարանոց պնդումները չեն կարող գիտելիք համարվել:

- **Ստուգելի.** գիտությունն անխտիր հենվում է էպիրիկական հետազոտությունների վրա: Դրանք թույլ են տալիս որոշակի թվով իրականացված գիտափորձերով, դիտարկումներով հաստատել կամ հերքել, որոշ դեպքերում ճշգրտել առաջ քաշված ենթադրությունները: Որպես կանոն՝ մեկ կամ երկու անգամ իրականացված գիտափորձերը բավարար չեն՝ գիտական գիտելիքի ճշմարտացիությունը հաստատելու համար:

- **Համակարգված.** ոչ մի գիտական գիտելիք մեկուսի գոյություն չունի: Գիտությունը որոշակի սկզբունք(ներ)ով փոխկապակցված գիտելիքների համակարգ է: Եվ մեկի փոփոխությունն ազդում է մնացածների վրա: Անոմալիաները (իմա՝ եղած շրջանակում չբացատրվող իրողությունները), նոր

հայտնագործությունները կարող են տակնուվրա անել գիտության կայացած համակարգը՝ հանգեցնելով հիմնարար վերափոխումների:

- **Օբյեկտիվ.** իդեալում գիտական գիտելիքի բովանդակությունը պետք է արտացոլի իրականությունն այնպես, ինչպես այն կա, զերծ լինի հետազոտողի՝ գիտնականի սուբյեկտիվ հակումների, հույզերի ու ցանկությունների ազդեցությունից: Գիտնականը չի կարող կամայականորեն պնդել այն, ինչ ուզում է, կամ հղել ինչ-որ զգացմունքների, այլ պետք է հենվի ինտելեկտի վրա՝ հնարավորինս ներկայացնելով այն, ինչ կա: Բայց գիտական գիտելիքի օբյեկտիվությունը որոշ չափով պայմանական է: Համատեքստը՝ տեղն ու ժամանակը, կարող է ազդել գիտական ուսումնասիրության ընթացքի, նաև գիտելիքի ձևի ու բովանդակության վրա: Դա առավել ցայտուն երևում է սոցիալական և հումանիտար գիտություններում, իսկ անուղղակիորեն՝ բնագիտության մեջ:

Ի տարբերություն դրա՝ առօրեական գիտելիքը.

- **հիմնավորված չէ.** երբ մարդուն փոխանցում են «Յոթ չափիր, մեկ կտրիր», ապա լավագույն դեպքում հղում են նախնիների հեղինակությանն ու սեփական կենսափորձին. այդպես վարվել են մեր պապերն ու տատերը, և դա իրեն արդարացրել է: Այստեղ անհնար է գտնել գիտափորձի կամ դիտարկման վրա հենվող դրա օգտին բերված հետևողական փաստարկներ:

- **Ստուգելի չէ.** եթե անգամ մեկի կենսափորձը հաստատում է «Յոթ չափիր, մեկ կտրիր»-ի ճշմարտությունը, ապա նույնիսկ համընկնումների դեպքում անհնար է կրկնել նրա կենսափորձը: Փոփոխվող պայմաններն ու միջավայրը, այլ անհատն իր առանձնահատկություններով իրենց կնիքն են դնում կենսափորձի վրա: Գիտափորձին բնորոշ այլ հավասար պայմանների (*ceteris paribus*) հատկանիշը կենսափորձի պարագայում չի կարող գործել: Բացի դրանից՝ կենսափորձը չի իրականանում հաստատված կանոնների, ընթացակարգերի ու հնարների միջոցով: Այդ պատճառով ցանկացած կենսափորձ զգալի չափով եզակի է: Ի տարբերություն դրա՝ գիտափորձը, դիտարկումը և գիտական այլ մեթոդներ պարտադիր ենթադրում են հաստատված կանոններ, ընթացակարգեր ու հնարներ, որոնք թույլ են տալիս ստուգել գիտության մեջ ստացված արդյունքները:

- **Հատվածական է.** չպետք է զարմանալ, եթե ինչ-որ մեկի առօրեական պատկերացումները կապակցված չեն, փոփոխական են, երբեմն մեկը մյուսին հակասում են: Առօրեական գիտելիքը չի էլ ենթադրում համակարգվածություն, այլ կարող է լինել հիմնարար ըմբռնումների պարզ ամբողջություն:

- **Սուբյեկտիվ է.** քանի որ առօրեական գիտելիքը ծնունդ է առնում կենսափորձից, ապա նրա բովանդակությունը դժվար է օբյեկտիվ համարել. այն կախված է կոնկրետ մարդուց՝ նրա հույզերից, ապրումներից, ցանկություններից: Սակայն այս հատկանիշը կարող է որոշակիորեն պայմանական լի-

նել: Մարդկային հանրույթները կարող են ձևավորել և սերնդեսերունդ փոխանցել բովանդակություններ, որոնք մասնակիորեն օբյեկտիվ են դարձնում առօրեական գիտելիքը:

Իրականում առօրեական գիտելիքը կարևոր դեր է խաղում ինչպես փիլիսոփայական, այնպես էլ գիտական գիտելիքի կազմավորման մեջ: Միաժամանակ փիլիսոփայական ու գիտական գիտելիքներն իրենց հերթին կարող են թափանցել առօրեական գիտելիք: Ուստի դրանց՝ գիտական ու առօրեական գիտելիքի միջև հակադրությունը ևս ինչ-որ չափով պայմանական է:

Վաղ արդիության շրջանում Ֆ. Բեկոնի ազդեցությամբ գիտելիքը համարում էին ինքնին ուժ, որը թույլ է տալիս տիրապետության հասնել բնության նկատմամբ: Իր հերթին գիտությունը պետք է լիներ փորձնական, այսինքն՝ անպայմանորեն հենվեր էմպիրիկական հետազոտությունների վրա, բայց չսահմանափակվեր դրանցով: Այսպիսով՝ գիտական գիտելիքում առանձնանում են երկու՝ **էմպիրիկական** ու **տեսական մակարդակներ**: Սակայն մինչ այս երկու մակարդակները դիտարկելը նախ անհրաժեշտ է հասկանալ, թե ինչու են սկսում հետազոտություն:

Ընդհանրապես ցանկացած հետազոտություն, ուսումնասիրություն սկսվում է խնդրից: Խնդիրն է ստիպում գիտնականին ձևակերպել հարցեր, անել գիտական ենթադրություններ, ապա՝ փնտրել դրանց լուծումներն ու հաստատումները կամ հերքումները: Խնդիրը կարելի է սահմանել որպես գիտելիք չգիտելիքի մասին: Գիտնականի անելիքը այդ չգիտելիքը հարցերով ճիշտ ձևակերպելն է, քանի որ, ինչպես փիլիսոփաներն են սիրում ասել, ճիշտ ձևակերպված հարցը խնդրի կես լուծումն է: Օրինակ՝ գենետիկին կարող է հուզել կրկնվող կամ ճիշտ հակառակը փոփոխված հատկանիշների ու գծերի առկայությունը որևէ կենդանատեսակի մի քանի սերունդների շրջանում: Սոցիոլոգին կարող է հետաքրքրել, թե ինչու են միևնույն սոցիալ-տնտեսական կարգավիճակ ու համանման կենսաձև ունեցող մարդիկ բնակվում քաղաքի միևնույն հատվածում, և ինչպես է դա ազդում քաղաքի զարգացման վրա և այլն: Այսպիսի բազմաթիվ օրինակներ կարելի է բերել: Այդպիսով ձևակերպվում է նաև հետազոտության կամ ուսումնասիրության առարկան՝ իրականության այս կամ այն կողմը, հատկությունը, հարաբերությունը, իրադարձությունը:

Միաժամանակ կարևոր է, թե ինչպես է այդ առարկան ուսումնասիրվում՝ ինչ մոտեցմամբ, ինչ սկզբունքների հիման վրա, ինչ կանոններով, հնարներով ու ընթացակարգերով: Խոսքը հետազոտության մեթոդաբանության մասին է, որը ենթադրում է որոշակի մոտեցում՝ ռազմավարություն, միջոցներ, հնարներ, սկզբունքներ ու մեթոդներ: Փիլիսոփայության մեջ մեթոդաբանություն նշանակում է նաև ուսմունքի մեթոդի մասին:

Հին հունարենից թարգմանաբար «methodos» նշանակում է «ճանապարհ դեպի ինչ-որ բան», «հետամուտ լինելու ուղի»: Այլ կերպ ասած՝ **մեթոդը** ինչ-որ բան անելու, ասելու եղանակն է, միջոցը: Այդ պատճառով մեթոդը ոչ միայն հետազոտության, այլև նույն կառավարման մեջ այն գործիքների ու ընթացակարգերի ամբողջությունն է, որով փորձում են հասնել առաջադրված նպատակին: Հետազոտության մեջ նպատակը, ըստ էության, նոր գիտելիքն է, առաջ քաշված խնդրի լուծումը, գիտական ենթադրության հաստատումը կամ հերքումը, որն իրականացնում են որոշակի մեթոդով կամ մեթոդներով:

Գիտության մեջ մեթոդները կարելի է դասակարգել տարբեր հիմքերով: Դրանք կարող են լինել տեսական ու էմպիրիկական, համագիտական ու մասնավոր-գիտական, որակական ու քանակական և այլն: Որոշ մեթոդների ստորև դեռ կանդրադառնանք: Սակայն այստեղ պետք է ուշադրություն դարձնել մի փիլիսոփայական հարցի, որը XIX դարավերջին ու XX դարասկզբին հատկապես կարևորել են նորկանտականության հիմնադիրներից մեկը՝ Վիլհելմ Վինդեբանդը (1848-1915): Այդ հարցը հետևյալ է.

Ուսումնասիրության ժամանակ գիտական մեթոդը պետք է ընտրել՝ ըստ ուսումնասիրության առարկայի, թե՛ ուսումնասիրության նպատակի:

Տևական ժամանակ այս հարցին պատասխանել են այսպես. ուսումնասիրության առարկան է որոշում ուսումնասիրության մեթոդը: Այսինքն՝ մեթոդը պետք է համապատասխանի այն առարկայի բնույթին, որն ուսումնասիրվում է: Մասնավորապես այս վերջին տեսակետին հարող Վ. Դիլթայը կարծում է, որ պատմական-հասարակական իրականությունը (իրավունքը, տնտեսությունը, քաղաքական հաստատությունները և այլն) պետք է ուսումնասիրել մի մեթոդով, իսկ բնությունը՝ մեկ ուրիշ: Եվ այս մտածողն իր մոտեցումը հիմնավորում է այն փաստարկով, որ պատմական-հասարակական իրականությունն ու բնությունը սկզբունքորեն տարբեր են: Պատմական-հասարակական իրականությունը մարդկային գործունեության արդյունք է, իսկ բնությունն ինքնին կա՝ առանց մարդու գործունեության ու միջամտության: Եթե ուսումնասիրության մեթոդը չի համապատասխանում ուսումնասիրության առարկային, ապա իրականության պատկերն աղավաղվում է:

Վ. Վինդեբանդը փորձում է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ իր ժամանակ արդեն իսկ կային բազմաթիվ սկզբունքներ ու մեթոդներ, որոնցով ուսումնասիրվում էր միևնույն առարկան: Ահա այստեղից էլ ծնունդ է առնում այն տեսակետը, որ միևնույն առարկան կարելի է ուսումնասիրել տարբեր մոտեցումների ու դրանցում ներառված մեթոդների օգնությամբ: Ուսումնասիրության ժամանակ մոտեցումն ու դրան համապատասխան մեթոդն ընտ-

րելիս հետազոտողը պետք է առաջնորդվի ոչ այնքան ուսումնասիրության առարկայով, որքան ուսումնասիրության նպատակով: Եթե ուսումնասիրողին հետաքրքրում է առարկան իր եզակիության, ինքնատիպության մեջ, ապա սա կենթադրի մի մոտեցում և դրանում ներառված մեթոդ: Վ. Վինդելբանդը սա անվանում է **իդիոգրաֆիկական մոտեցում**, որը կիրառում են հատկապես պատմաբանները: Իսկ եթե նպատակը նույն դասի օբյեկտների շրջանում ընդհանրություն գտնելն է, օրենք ձևակերպելը, ապա այսպիսի մոտեցումն ու մեթոդը պետք է լիովին տարբեր լինեն նախորդից: Նրա համոզմամբ սա **նոմոթետիկական մոտեցումն** է: Սա չէր նշանակում, թե տարբեր մոտեցումները հենվում են գիտության տարբեր ըմբռնումների վրա, ամենևին: Պարզապես ուսումնասիրության նպատակը պետք է որոշի ուսումնասիրության մեթոդը:

Գիտական գիտելիքի վերաբերյալ առնվազն ևս երկու ուշագրավ փիլիսոփայական բանավեճեր կան: Դիտարկենք առաջինը:

1. Ինչպե՞ս են հարաբերվում գիտական գիտելիքի էմպիրիկական ու տեսական մակարդակները: Կարո՞ղ է գիտական գիտելիքի էմպիրիկական մակարդակը լիովին անկախ լինել տեսական մակարդակից, թե՞ էմպիրիկական մակարդակում արդեն իսկ կան տեսական տարրեր:

Հայտնի է, որ գիտական գիտելիքի տեսական մակարդակը բարձրանում է էմպիրիկական մակարդակի վրա: Առանց էմպիրիկական մակարդակի ցանկացած տեսություն իրականության հետ կապ չունեցող հորինվածք է, լավագույն դեպքում՝ **կանխավարկած** (հիպոթեզ) է, այսինքն՝ էմպիրիկական հաստատման կամ հերքման սպասող գիտական ենթադրություն: Ընդ որում՝ էմպիրիկական միևնույն պատվանդանի հիման վրա կարելի է առաջ քաշել տարբեր տեսություններ:

Սա հանգեցրել է մի տեսակետի, որի համաձայն՝ կարող է գոյություն ունենալ զուտ էմպիրիկական գիտելիք՝ առանց տեսական տարրերի: Մասնավորապես արձանագրային նախադասությունները, որոնք հետազոտողը գրանցում է գիտափորձի ու դիտարկման ժամանակ. այն, ինչ հընթացս անում և նկատում է, տրամաբանական վերամշակման հետևանքով վերածվում է փաստերի: Այդպիսի փաստեր կարելի է համարել, օրինակ, «Երկրագունդը պտտվում է արեգակի շուրջը», կամ «Աղքատությունը մարդկանց նվազագույն կարիքների չբավարարումն է» պնդումները: Դրանք տարբեր գիտափորձերի ու դիտարկումների արդյունքում հաստատված փաստեր են: XIX դարում պոզիտիվիզմի և XX դարում առաջին կեսին տրամաբանական պոզիտիվիզմի որոշ ներկայացուցիչներ հարում էին այս տեսակետին: Նրանք պնդում էին, թե կարող է գոյություն ունենալ զուտ էմպիրիկական գիտելիք:

XX դարի երկրորդ կեսերին այս տեսակետին հակառակվեցին հետպո-

գիտվիզմի ներկայացուցիչները: Նրանք ուշադրություն էին հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ չկա մի էմպիրիկական հետազոտություն, որում ինչ-որ ձևով ներկա չլինեն տեսական գիտելիքներ: Այսինքն՝ էմպիրիկական ցանկացած գիտելիքի մեջ կան տեսական տարրեր, եթե անգամ հետազոտողն այդ հանգամանքը լիովին չի գիտակցում: Էմպիրիկական հետազոտության ժամանակ նա կամա թե ակամա հենվում է որոշակի (մեկնաբանողական) տեսությունների վրա, որոնք օգնում են նրան անցկանել գիտափորձ ու դիտարկում:

Այս առումով պետք է նաև ընդունել, որ անգամ առաջ քաշված գիտական խնդիրը՝ գիտելիքը չգիտելիքի մասին, ձևակերպվում է արդեն իսկ գոյություն ունեցող գիտական ավանդույթի շրջանակում: Ուստի էմպիրիկական հետազոտության ժամանակ թեկուզ փոքր չափաբաժնով միշտ առկա է տեսական գիտելիք: Հետևաբար սա թույլ է տալիս պնդել, որ ինչպես չկա տեսական գիտելիք առանց էմպիրիկականի, այնպես էլ հակառակը՝ էմպիրիկական գիտելիքում միշտ ներունակ ձևով կան տեսական տարրեր:

Երկրորդ կարևոր փիլիսոփայական հարցը վերաբերում է գիտական գիտելիքի հիմնավորման հարցին: Դրան որոշ չափով անդրադարձ եղել է նախորդ դասախոսության մեջ: Բայց այն մի փոքր մանրամասնելու կարիք ունի այս թեմայի շրջանակում.

2. Արդյո՞ք գիտական գիտելիքի ճշմարտացիությունը լիովին հիմնավորվում է էմպիրիկական հետազոտությունների միջոցով (իմա՝ գիտափորձով ու դիտարկմամբ), թե՞ այդ ճշմարտացիությունը երաշխավորում են գիտելիքի նախափորձնական՝ ապրիորի ձևերը:

Այս բանավեճը, ինչպես հայտնի է, ծավալվել է դեռևս XVII-XVIII դարերում էմպիրիզմի ու ապրիորիզմի ներկայացուցիչների միջև և ինչ-որ առումով կապված է նախորդ հարցադրման հետ: Հասկանալու համար, թե ինչու են այսպիսի հարցադրումներ ձևակերպվում, տեղին է նկարագրել գիտական գիտելիքի նախ էմպիրիկական, ապա՝ տեսական մակարդակը:

Գիտական գիտելիքի էմպիրիկական մակարդակը թույլ է տալիս անմիջականորեն կապվել, առնչվել իրականությանը: Այդ իրականությունը միշտ ներկայանում է կոնկրետ ձևով, որոշակիորեն: Դիցուք, հետազոտողին հետաքրքրում է աղքատության բնութագիրը տեղեկատվական հասարակություններում: Սակայն այս անմիջականությունը փոքր-ինչ պայմանական է: Բանն այն է, որ էմպիրիկական մակարդակում հետազոտողը իրականությանը առնչվում է առնվազն իրեն հուզող խնդրի ու ձևակերպված հարցերի տեսանկյունից, էլ չասած՝ այն գործիքների մասին, որոնք կիրառում է հետազոտության ժամանակ: Ուստի նա նախ ինչ-որ չափով կառուցարկում է էմպիրիկական հետազոտության սեփական առարկան, ապա մոտենում է դրան որո-

շակի հետազոտական գործիքների միջոցով: Հետազոտության ժամանակ սա արդեն իսկ պայմանական է դարձնում ցանկացած անմիջականություն:

Հետազոտության էմպիրիկական մակարդակում կիրառում են այնպիսի մեթոդներ, ինչպիսիք են՝ գիտափորձը, դիտարկումը, չափումը և այլն, որոնք տարբեր գիտություններում տարբեր կերպ են դրսևորվում: Մասնավորապես **գիտափորձը** էմպիրիկական հետազոտության ակտիվ մեթոդ է: Այն ենթադրում է հստակ ամրագրված պայմաններ, որոնք հետազոտողը կարող է վերարտադրել ու վերահսկել: Ի տարբերություն դրա՝ **դիտարկումը** իր բնույթով պասիվ է և ենթադրում է հետազոտության օբյեկտում նկատելի կողմերի գրանցում հետազոտողի կողմից առանց ընթացքի մեջ որևէ ակտիվ միջամտության: Շատ հաճախ այս երկու մեթոդները էմպիրիկական հետազոտության մեջ համակցված են: **Չափման** դեպքում որպես միավոր է ընդունվում ինչ-որ համասեռ մեծություն, որը հարաբերության մեջ է դրվում հետազոտության օբյեկտին բնորոշ նույն մեծության հետ: Իրականում էմպիրիկական հետազոտության յուրահատուկ մեթոդներ կան ամենատարբեր գիտություններում:

Էմպիրիկական մեթոդների օգնությամբ ստացվում են տվյալներ՝ այն, ինչ տրամաբանական պոզիտիվիզմի որոշ ներկայացուցիչներ անվանում էին արձանագրային նախադասություններ: Այնուհետև դրանք ենթարկվում են որոշակի վերամշակման այնպիսի մեթոդների օգնությամբ, ինչպիսիք են վերլուծությունը, համադրությունը, ինդուկցիան և այլն: **Վերլուծության** դեպքում ստացված բովանդակությունը մտովի կարծես մասերի է բաժանվում և հատ առ հատ քննվում: Ապա՝ արդյունքները կարող են միավորվել **համադրությամբ**, ինչպես նաև արձանագրային նախադասությունները կարող են ընդհանրացվել, և միտքը մասնակիից կընթանա դեպի ընդհանուրը՝ կիրառելով **ինդուկտիվ մեթոդը**: Այս ճանապարհով արձանագրային նախադասություններից կամ գրանցված տվյալներից կազմավորվում են էմպիրիկական փաստեր:

Մեկ անգամ ևս պետք է շեշտել, որ ցանկացած հետազոտություն սկսվում է խնդրից ու այդ խնդիրը ձևակերպող հարցերից: Ավելին՝ դրանց հենքի վրա է առաջ քաշվում կանխավարկածը: Իսկ դրանք բոլորը պարունակում են տեսական տարրեր: Որոշ դեպքերում, կախված հետազոտության բնույթից, եթե այն հիմնարար հետազոտություն է, կանխավարկածը կարող է դառնալ նաև նոր տեսություն: Ուրեմն գիտական գիտելիքի տեսական ու էմպիրիկական մակարդակները փոխկապակցված են:

Գիտական գիտելիքի տեսական մակարդակը վերլուծելիս ակնհայտ է, որ դրանում կան բաղադրիչներ, որոնք վերէմպիրիկական են, այսինքն՝ էմպիրիկական մակարդակում գիտափորձով ու դիտարկմամբ սկզբունքորեն ան-

ստուգելի են: Սա հիմնավորելու համար տեղին է դիտարկել գիտական տեսությունն ու դրա կառուցվածքը: **Գիտական տեսությունը** գիտական գիտելիքի առավել հասուն, զարգացած ձևն է: Այն կարող է բացատրել, նկարագրել իրականությունն ընդհանուր և էական կողմերի, կապերի ու հարաբերությունների տեսանկյունից: Որոշ գիտություններում ու գիտակարգերում տեսությունը կարող է ոչ միայն նկարագրել կամ բացատրել, այլև կանխատեսել:

Քանի որ կոնկրետ գիտության մեջ կարող են լինել տարբեր տեսություններ, ապա կարելի է ասել, որ գիտական տեսությունը իրականության մոդել է, Կ. Պոպպերի ասած՝ ցանց, որով փորձում են բռնել՝ ռացիոնալացնել, բացատրել իրականությունը, տիրապետել այն: Ցանկացած գիտական տեսություն բաղկացած է.

- **ելակետային հիմունքներից** (աքսիոմներից, հիմնադրույթներից, սկզբունքներից և այլն),

- **իդեալական օբյեկտից**, որը մտովի իրական օբյեկտի որոշ կողմերից հրաժարվելու և որոշ կողմեր կատարյալի հասցնելու հետևանք է, օրինակ, կապիտալիզմը կամ բացարձակ սև մարմինը,

- **տեսության տրամաբանությունից**՝ ապացուցման կանոնների ու միջոցների ամբողջությունից,

- **եզրակացություններից** (օրենքներից, օրինաչափություններից, միտումներից):

Երբեմն սրանց հավելում են նաև տեսության մեջ առկա փիլիսոփայական գաղափարներն ու արժեքային բաղադրիչները:

Մի կողմ դնելով փիլիսոփայական գաղափարների կամ արժեքների գոյության հանգամանքը՝ պետք է նշել, որ ելակետային հիմունքները ենթադրում են գիտական հավատի առկայություն: Օրինակ՝ «Ցանկացած կետից մի այլ կետ կարելի է տանել ուղիղ գիծ» դրույթը պետք է ընդունել հավատի հենքի վրա, եթե խոսքը էվկլիդեսյան երկրաչափության մասին է, կամ «Անհատը հետամուտ է իր սեփական շահերին» դրույթը ազատականության դեպքում և այլն:

Իր հերթին իդեալական օբյեկտի կազմավորումն արդեն իսկ վկայում է, որ միտքը թեև իրականությունից է վերցնում իր նյութը, այնուամենայնիվ, **իդեալականացման մեթոդի** օգնությամբ չեզոքացնում է դրա մտապատկերում հնարավոր ներքին հակասությունները, կատարելության է հասցնում, շեշտում օբյեկտի որոշ կողմեր: Այսինքն՝ ստեղծում է մի բան, ինչն իրականում չկա: Բայց այդ ստեղծված իդեալական օբյեկտը մեծապես օգնում է իրականությունը ճանաչելիս:

Բացի իդեալականացումից՝ այլ մեթոդներ էլ կան, որոնք ենթադրում են տեսական մակարդակի միջամտություն: Օրինակ՝ **մոդելավորումը**, երբ ինչ-ինչ հանգամանքներով պայմանավորված՝ իսկական օբյեկտն անհնար է

ուսումնասիրել, և այն փոխարինվում է նմանակով: Այդ նմանակը կամ մոդելը, որպես կանոն, ստեղծվում է: Այնուհետև նմանակի ուսումնասիրությունից ստացված արդյունքները վերագրվում են իսկական օբյեկտին: Փոխտիպայության պատմության մեջ այդ մեթոդի կիրառության նախատիպերից մեկը պատկանում է Պլատոնին, որն իր «Պետություն» աշխատության մեջ դիմում է այս մեթոդին: Նա մարդկային հոգին ու նրա գծերը բացահայտելու նպատակով որպես մոդել ընտրում է պոլիսը, և վերջինիս ուսումնասիրությունից ստացված արդյունքները վերագրում է նաև մարդկային հոգուն, քանի որ համոզված էր, որ այդ երկուսը նույնաձև են: Ժամանակակից գիտատեխնիկական նվաճումները թույլ են տալիս մոդելավորել իրականության ամենատարբեր կողմերը, ինչի շնորհիվ նշված մեթոդը լայնորեն կիրառվում է ամենատարբեր գիտություններում:

Մտային գիտափորձն էլ կարելի է դասել վերոնշյալ մեթոդների շարքին: Մտային գիտափորձի դեպքում գործի է գցվում երևակայությունը, մտովի կառուցարկվում են իդեալական օբյեկտներ, արվում ենթադրական դատողություններ, պայմաններ: Դրանց հետ մտովի գործողությունները, տրամաբանական կշռադատությունները թույլ են տալիս բարդ խնդիրներ լուծել՝ առանց դիմելու բուն էմպիրիկական պայմաններին ու մեթոդներին: Այս մեթոդը կիրառելու առաջին փորձերից մեկը պատկանում է Զենոն Էլեացուն (մոտ. Ք. ա. 495-430), որը ձգտում էր ցույց տալ, որ շարժումն անհնար է մտածել՝ առանց հանգելու ապորիայի: Մասնավորապես, եթե մտովի պատկերացնել, որ դանդաղաշարժ կրիան արագավազ Աքիլլեսից առաջ է, ապա մինչ Աքիլլեսը վազելով հասնի այն կետին, որտեղի մեկնարկել է կրիան, կրիան կանցնի առաջ և կլինի այլ կետում: Արդյունքում Աքիլլեսը երբեք չի հասնի կրիային, քանի որ վերջինս միշտ նրանից առաջ կլինի մի ուրիշ կետում, քան իր մեկնակետն է:

Վերադառնալով «Արդյո՞ք գիտական գիտելիքի ճշմարտացիությունը լիովին հիմնավորվում է էմպիրիկական հետազոտությունների միջոցով (իմա՝ գիտափորձով ու դիտարկմամբ), թե՞ այդ ճշմարտացիությունը երաշխավորում են գիտելիքի նախափորձնական՝ ապրիորի ձևերը» հարցին՝ կարելի է պատասխանել նույն կերպ, ինչ նախորդ դասախոսության մեջ. գիտական գիտելիքը հիմնավորվում է ոչ միայն փորձնական՝ էմպիրիկական, այլև նախափորձնական ճանապարհով: Կասկածից վեր է, որ գիտությունն անհնար է առանց որոշակի կանոնների, սկզբունքների ու ընթացակարգերի համաձայն իրականացվող փորձի (իմա՝ գիտափորձի ու դիտարկման): Սակայն գիտելիքի հիմնավորման մեջ նշանակալի դեր են խաղում նաև ոչ փորձնական բաղադրիչները, որոնք չեն հանգեցվում փորձնական տարրերին: Պատահական չէ, որ դեռևս XVIII դարում Ի. Կանտը պնդում էր, որ առանց պատճառականության սկզբունքի բնությունը ճանաչելն անհնար կլինի: Միայն այդ սկզբունքի ապրիորի որդեգրումն է թույլ տալիս բնությունը գիտականորեն ճանաչել:

Այդպիսով իր լուծումն է ստանում նաև ապրիորիզմի և էմպիրիզմի հայտնի բանավեճը:

Վերոհիշյալ հարցադրումների քննությունը մեկ անգամ ևս հաստատում է փիլիսոփայության ու գիտության միջև առկա սերտ կապը: Միաժամանակ դրանք նաև վկայում են, որ գիտությունը՝ որպես գործունեություն, փիլիսոփայական մոտեցումների կարիք ունի:

ՄԱՐԴ. ԸՄԲՈՒՆՈՒՄՆԵՐԸ, ԾԱԳՈՒՄԸ ԵՎ ԷՌՈՒԹՅՈՒՆԸ

Փիլիսոփայողը մարդն է, և բնականաբար, նրա հայացքը մի օր պիտի շրջվի դրսից՝ արտաքին աշխարհից դեպի ներս: Այսինքն՝ մարդը պիտի դառնա փիլիսոփայական մտորումների առանձին, յուրահատուկ առարկա: Ուստի պատահական չէ, որ թե՛ արևելյան, թե՛ արևմտյան փիլիսոփայությունները հավասարապես կարևորել են այն հարցերը, թե ով է մարդը, արդյոք նա աշխարհ է գալիս որոշակի առաքելությամբ, ինչպես նա պետք է ապրի կամ վերաբերվի մահվանը, մեծ հաշվով ազատ է, թե ոչ և այլն:

Հին հունական փիլիսոփայության մեջ մարդու հանդեպ հետաքրքրությունը, շրջադարձը դեպի մարդաբանական խնդիրներ տեղի են ունեցել մոտավորապես Ք.ա. V դարում: Վերջինս կապում են գլխավորապես Սոկրատեսի (մոտ. Ք.ա. 470-399) անվան հետ, թեև ավանդությունն ու աղբյուրները փոխանցում են, որ Դելոս քաղաքում գտնվող Ապոլլոնի տաճարի վրա դրոշմված է եղել «Ճանաչիր ինքդ քեզ» հայտնի կանոնը: Այլ կերպ ասած՝ Սոկրատեսից առաջ էլ հստակորեն գիտակցում էին ինքնաճանաչողության կարևորությունը: Իսկ փիլիսոփայական միտքն ընդամենն արձագանքում էր ինքնաճանաչողության այս ազդակին: Միաժամանակ վերոհիշյալ մարդաբանական շրջադարձի հետևանքով մյուս փիլիսոփայական հարցերը դուրս չեն մնացել օրակարգից: Դրանք շարունակել են հետաքրքրել փիլիսոփաներին ու նոր զարգացումներ ստացել:

Ընդհանրապես փիլիսոփայության պատմության մեջ առաջ են քաշվել մարդու վերաբերյալ ամենատարբեր ուսմունքներ, որոնք ավել կամ պակաս չափով արձարժել են տարբեր հարցեր: Այսուհետ քննարկվող փիլիսոփայական հարցերն ու ներկայացվող տեսակետները, իհարկե, բոլորը չեն: Սակայն դրանք շրջագծում են ամենահիմնականները՝ քիչ թե շատ համապարփակ պատկերացում տալով այդ ասպարեզում փիլիսոփայական մտքի զարգացումների մասին: Այդ առումով առաջին հերթին կարևոր է նկատի ունենալ այն, թե այս ուսմունքներում մարդն ինչ դիրքավորություն ունի մնացած գոյավորի նկատմամբ: Ինչ հարաբերությունների մեջ է գտնվում դրա դրսևորումների հետ: Չէ՞ որ փիլիսոփայությունը, ըստ էության, ծնունդ է առնում «մարդաշխարհի» հարաբերությունների վերաբերյալ ի հայտ եկած մտահոգություններից:

Պատմականորեն, ազդված դիցաբանությունից, մարդը նախ դիտարկվում է Տիեզերքում ու Տիեզերքի հետ հարաբերություններում: Այստեղ մեծատառով գրությունը պատահական չէ, և պարզ կդառնա հետագա շարադրանքում: Այս փոխդասավորության մեջ կենտրոնական դերակատարությունը,

անշուշտ, պատկանում է Տիեզերքին: Միաժամանակ ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ երբ Հին աշխարհում ասում էին *Տիեզերք*, նկատի չունեին այսօրվա՝ աստղագիտության իմաստով երկնային մարմինների ֆիզիկական ռեալությունը: Ֆիզիկականից բացի՝ Տիեզերքն ուներ հուզական, մտավոր, հոգևոր չափումներ՝ դառնալով վերմարդկային/գերբնական ուժերի կացարան, առանցքային իրադարձությունների ասպարեզ:

Ընդ որում՝ «Տիեզերք» անվանումը փաստացիորեն համարժեք էր կարգին, ներդաշնակությանը և հակադրվում էր քաոսին: Եվ, մի կողմից, մարդը փոքր տիեզերք էր մեծ տիեզերքում, այսինքն՝ նույնքան բազաշերտ էր ու բազմակողմ, որքան Տիեզերքը, մյուս կողմից՝ նա ընդամենը Տիեզերքի մի մասնիկն էր: Ինչպես մյուս էակները կամ արարածները, նա էլ իր տեղն ուներ դրանում և ենթարկվում էր տիեզերական կանոններին ու օրենքներին: Վերջիններս խախտելու դեպքում անխուսափելիորեն վրա էր հասնում հատուցումը, քանի որ յուրաքանչյուր արարք չափվում էր ըստ նրա՝ արդյոք այն պահպանում է տիեզերական կարգը, թե խաթարում այն: Տրամաբանական է նաև, որ ցանկացած հատուցում ուղղված էր տիեզերական կարգի վերականգնմանը կամ վերահաստատմանը:

Կարելի է նաև պնդել, որ Հին աշխարհի ձևակերպած այս շրջանակն ի սկզբանե երաշխավորում է մարդու գոյությունը, օժտում դրան իմաստով ու նշանակությամբ: Եվ ահա այս շրջանակում առաջ են քաշվում հարցեր, որոնք ուղղված են՝ բացահայտելու մարդու առեղծվածը: Առաջիններից մեկը վերաբերում է մարդու կառուցվածքային բնութագրին, այլ կերպ ասած նրան, թե ինչ մասերից ու կողմերից է բաղկացած մարդը:

Տարածում գտած մոտեցման մեջ մարդուն դիտարկում են որպես **հոգու** ու **մարմնի** միասնություն: Մարմինը նյութական է՝ բաղկացած, օրինակ, չորս (հոդ, օդ, ջուր, կրակ) տարրերից, ուստի մահկանացու է: Իսկ հոգին աննյութական է, հետևաբար անմահ (բացառություն է կազմում էպիկուրոսի տեսակետը, որին կանդրադառնանք հաջորդիվ): Արևելյան որոշ ուսմունքներում կարծում էին, որ բացի ֆիզիկական մարմնից՝ մարդն ունի նաև եթերային մարմին, աստրալ մարմին ու մենթալ մարմին: Հետևաբար ակնհայտ է, որ մարդու կառուցվածքային բնութագիրը որոշ արևելյան ուսմունքներում միշտ չէ, որ ենթարկվում է նյութականի/մարմնականի ու ոչ նյութականի/հոգեկանի միջև վերոհիշյալ տարանջատմանը:

Պետք է ասել, որ որոշ ուսմունքներ ժամանակի ընթացքում այս երկյակին՝ հոգուն ու մարմնին, երբեմն միացրել են ևս մեկը՝ անվանելով այն **ոգի**: Քանի որ հոգին մի առումով, այնուամենայնիվ, կապված է մարմնականի՝ բնական կարիքների ու հույզերի հետ, ապա ոգին մարդու մեջ հոգուց զատ գոյություն ունեցող մի ատյան է, որով կապվում են բարձրագույն՝ աստվածային ռեալության հետ: Եվ ընդհանրապես բազմաթիվ այլ հասկացություն-

ներ կան, ինչպես օրինակ՝ բարձրագույն կամ հավերժական ես, էնտելեխիա, որոնք վկայում են այն մասին, որ մարդու՝ որպես հոգու ու մարմնի միասնության մասին պատկերացումը փոքր-ինչ պարզեցված է:

Իր հերթին հոգին ևս փորձել են բաժանել մասերի: Օրինակ՝ Պլատոնը կարծում էր, որ հոգին բաղկացած է **ցանկական, ցասմական ու բանական** մասերից: Ոչ բանականի կամ **ցանկականի** պատճառով մարդը սիրահարվում է, քաղցի ու ծարավի զգացողություններ են առաջանում: **Ցասմականը** ենթադրում է հույզեր, որոնք ուղղված են արտաքին միջամտություններից պաշտպանությանը: Իսկ հոգու **բանական մասի** շնորհիվ մարդն ունակ է դատողություններ անելու: Արիստոտելը պնդում է, որ հոգին բաղկացած է **ոչ բանական մասից**, ինչը ներառում է *բուսական* (չգիտակցված ձգտումներ) ու *ձգտող* (աֆեկտներ՝ վախ, կիրք, ուրախություն) կողմերը և **բանական մասից**, ինչը *բանախոհական* (գործնականություն, հնարամտություն) ու *գիտական* կողմերի միասնությունն է:

Մարդու մասին այս պատկերացումների հենքի վրա ձևակերպվում են փիլիսոփայական հետևյալ հարցերը.

*Ինչպե՞ս են մարդու մեջ հարաբերվում մարմինն ու հոգին:
Մարդու ի՞նչ մասը՝ մարմինը, թե՞ հոգին, պետք է կառավարի
մյուսին:*

Հին աշխարհում առաջ քաշված այս հարցերն ունեին միանշանակ պատասխան: Մարդու մեջ նրա ինչ-որ մասը պետք է առավելություն ունենա մյուսի նկատմամբ և ստանձնի նրա կառավարումը: Եվ, իհարկե, հոգին է կառավարում մարմինը, ոչ թե հակառակը: Այս դիրքորոշումը չի վիճարկվել ընդհուպ մինչև XX դար և աներկբայորեն տիրապետել է ինչպես փիլիսոփայական, այնպես էլ կրոնական մտքում:

Ուշագրավ է, որ հենց այս շրջանակում ձևակերպվում է «Մարմինը հոգու բանտն է» համոզմունքը: Պլատոնն այն անուղղակիորեն արտահայտում է իր երկխոսություններից մեկում Սոկրատեսի շուրթերով՝ պնդելով, որ մարմինը շղթայում է հոգուն հազար ու մի տեսակ պատրանքներով, ցանկություններով և թույլ չի տալիս ճանաչել իսկականը: Այսինքն՝ մարմինն այն է, ինչով մարդը մնում է կառչած զգայական աշխարհից ու զգայական կյանքից: Ուստի այն ավելի շուտ զնդան է հոգու համար, քան երանելի կեցավայր: Հետո այս համոզմունքը մեծապես կոզնի քրիստոնեական վարդապետությանը՝ հիմնավորելու երկրային կյանքի անցողիկ ու սին լինելու դրույթը: Սակայն մինչ այդ հաշվի առնելով, որ հոգին էլ է բաղկացած մասերից, տրամաբանական հարց է առաջանում.

Հոգու ի՞նչ մասն է վերջո պետք է կառավարի:

Հին հունական միտքը, մասնավորապես Պլատոնն իդեալական էր համարում հոգու բանական մասի կառավարումը: Սակայն նա համոզված էր, որ քչերի շրջանում է կառավարում հոգու այդ մասը: Գործնականում մարդկանց մեծամասնության մոտ կառավարման ղեկը հոգու ցանկական կամ ցասմական մասի «ձեռքում է», որը հանգեցնում է որոշակի արատների, օրինակ՝ ազահության դրսևորմանը: Դա իր հերթին պայմանավորում է այն, թե ինչպիսին կլինի հոգու հաջորդ վերամարմնավորումը:

Ինչ վերաբերում է Արիստոտելին, ապա նա դեմ չէր հարցի լուծման պլատոնյան տարբերակին, ըստ որի՝ պետք է իշխի հոգու բանական մասը: Սակայն Արիստոտելի ուսմունքում զգացմունքները ևս տեղ ունեն: Պատահական չէ, որ էթիկական առաքինությունների սկզբնավորման մասին խոսելիս նա կարևորում է բանականության ու զգացմունքների միջև համաձայնության, բանականության կողմից ճիշտ ուղղորդված զգացմունքների հանգամանքը:

Այսպիսով՝ ակնհայտ է, որ մարդու մասին հարցադրումների ու պատկերացումների մի նշանակալի մասը սկզբնավորվել է հենց Հին աշխարհում: Մասնակիորեն կամ ամբողջությամբ դրանք հասել են մեր օրեր և այս կամ այն կերպ շարունակում են պայմանավորել, թե ինչպես ենք մտածում մարդու մասին ցայսօր: Ժամանակի ընթացում մեծ տեղաշարժերը, սրանով հանդերձ, հանգեցնում են նաև մարդու վերաբերյալ փիլիսոփայական հարցադրումների ու պատկերացումների փոփոխությանը: Եվ այդպիսի մեծ տեղաշարժերից մեկը, անշուշտ, աբրահամյան կրոնների՝ հուդայականությունից բացի՝ նաև քրիստոնեության և իսլամի կազմավորումն ու տարածումն էր: Ինչպես հայտնի է, այդ ժամանակաշրջանը նշանավորվել է հատկապես կրոնի ու կրոնական հաստատությունների մեծ ազդեցությամբ:

Ի թիվս այլի՝ ինչ առանցքային նորամուծություն բերեցին այս կրոնները, որը տեղաշարժում է մարդու վերաբերյալ մինչ այդ եղած հարցադրումներն ու պատկերացումները: Այս պարագայում խոսքը նախևառաջ միաստվածության գաղափարի մասին է: Հին աշխարհի Տիեզերքին գալիս է փոխարինելու դիմավոր, ամենակարող, ամենագետ ու ամենազոր Աստված: Եվ այսուհետ Աստծո հետ ունեցած հարաբերությունների շրջանակում են մտածում մարդու, նրա գոյության, ինչպես նաև կյանքի, ազատության և այլ հարցերի վերաբերյալ: Առաջին անգամ հստակ սահմանազատվում են երկրային ու երկնային, մարդկային ու աստվածային տիրույթները: Մարդը միաժամանակ հաղորդակից է և պատկանում է թե՛ մեկին, թե՛ մյուսին:

Քրիստոնեությունը հայտարարում է, որ մարդն արարչագործության պսակն է, որ Աստված ինչ արարել է, արարել է մարդու համար, արարել է իր նմանությամբ ու պատկերով, օժտել անմահ հոգով, բանականությամբ ու ազատ կամքով: Վերջինս թույլ է տալիս մարդուն ինքնուրույն ընտրել բարու ու չարի միջև: Միաժամանակ սա նշանակում է, որ մնացած արարածների

կողքին մարդն առավել ինքնավար, Աստծոն առավել մոտ կանգնած էակն է: Ուստի այս պնդումները մնացած կենդանի արարածների նկատմամբ մարդուն դնում են առանձնահատուկ կարգավիճակում:

Իհարկե, մարդու համար երկրային կյանքն ընդամենը ժամանակավոր, անցողիկ շրջան է, պանդխտություն, և պետք է տոկունությամբ տանել բաժին հասած բոլոր փորձությունները: Բայց ի վերջո մի օր մարդն ազատագրվում է մահկանացու մարմնից, և նրա հոգու համար ճանապարհ է բացվում դեպի հավերժական կյանք: Հավերժական, երկնային կյանքի դռները բաց են նրա առաջ, ով քավել է իր մեղքերն ու արժանացել փրկության:

Սրանով քրիստոնեությունն իրականացնում է մի հսկայական մտավոր տեղաշարժ: Դրա հետևանքներն առավել շոշափելի են դառնում ավելի ուշ, երբ մարդը հանդգնում է մտածել բնությունը «սանձելու» ու կառավարելու մասին, ոչ միայն հարմարվելու աշխարհին, այլև մեծ մասշտաբով հարմարեցնելու այն իրեն: Եվ այդ ճանապարհին փիլիսոփայական միտքը Հին աշխարհից պեղում, ապա մշակում է, հղկում ու զարգացնում ևս երկու շրջանակ. մեկը մարդուն տեղակայում է հասարակության շրջագծի մեջ, մյուսը՝ գրեթե գոյության կենտրոնում, այսինքն՝ փորձ է արվում մարդու տեսանկյունից մտածելու մնացյալի մասին ու իմաստավորելու այդ մնացյալը:

«Մարդ-հասարակություն» փոխհարաբերություններն առանձնակի նշանակություն ունեն: Հարցին մի քիչ պարզեցված նայելիս ու շատ մանրամասներ հաշվի չառնելու տեսանկյունից կարելի է ասել. մի կողմից չկա և չի կարող ձևավորվել հասարակություն առանց մարդու: Մյուս կողմից՝ հասարակությունն առանցքային դերակատարություն ունի մարդու կյանքում. մարդ դառնում ու ձևավորվում են միայն հասարակության մեջ ու հասարակության շնորհիվ: Այս վերջին հանգամանքը նկատի ունենալով է, որ դեռևս Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ սաղմնավորվում ու հետագայում զարգանում է մի շրջանակ, որի կենտրոնում հասարակությունն է, իսկ մարդն ու նրա գոյությունն իմաստավորվում են հասարակության տեսանկյունից: Սա առնվազն երկու բան է նշանակում: **Մեկն** արդեն նշվել է, որ հասարակությունն է մարդուն մարդ ձևավորում և հնարավոր դարձնում նրա կենսագործունեությունը: Այսինքն՝ առանց հասարակության ոչ միայն մարդ չեն դառնում (հոգեբանության մեջ սա հայտնի է որպես Մաուգլիի ախտանիշ), միայն ուրիշ մարդկանց մեջ և նրանց հետ են կազմավորվում ու դրսևորվում որպես մարդ, այլև միայնակ մարդուն չի հաջողվի բավարարել իր սեփական պահանջներն ու իրականացնել իր ձգտումները: Մարդը գոյատևելու ու զարգանալու հնարավորություն ունի միայն իր նմանների հետ միավորվելու դեպքում:

Այս առիթով տեղին է հիշել Կ. Մարքսին: Վերջինս համոզված էր, որ մարդուն, անձին դիտելիս նրանում կհայտնաբերենք այն հարաբերությունները, արտադրաեղանակը, որ բնորոշ է տվյալ հասարակությանը: Այլ կերպ ասած՝

մարդու, անձի ինչպիսին լինելը մեծապես կախված է հասարակության բնույթից: Դրան կարելի է հավելել նաև այն, որ հասարակության բնույթի մասին կարելի է պատկերացում կազմել կոնկրետ մարդուն քննելիս: Օրինակ՝ տեղեկատվական հասարակության մարդը հաստատապես տարբերվում է գյուղատնտեսական հասարակության մարդուց իր կենսաձևով, նախընտրություններով և այլն: Իսկ ընդհանրապես, ըստ Կ. Մարքսի, մարդն ինքն իրեն հաստատում է առարկայական աշխարհը վերամշակելու միջոցով, երբ ներդնում է իր ուժերը և միաժամանակ զարգացնում դրանք:

Այս հարցի վերաբերյալ գրեթե համանման մոտեցում ունի նաև Էմիլ Դյուրկհայմը (1858 -1917): Նա պնդում է, որ կան սոցիալական փաստեր՝ բյուրեղացած կոլեկտիվ պատկերացումներ, հավատալիքներ, ձգտումներ, գործելու, մտածելու, զգալու կերպեր: Հասարակությունը հարկադրում է դրանք մարդուն, և մարդու՝ դրանցից հեռանալու կամ խախտելու ցանկացած փորձ հանդիպում է հասարակության կոշտ արձագանքի: Թեև կան ինչ-ինչ անհատական դրսևորումներ, այնուամենայնիվ ստացվում է, որ մարդը/անհատը հասարակության կողմից պարտադրվող այդ սոցիալական փաստերի յուրացնողն ու կրողն է:

Շրջանակը, որի կենտրոնում հասարակությունն է, իսկ մարդն ու նրա գոյությունն իմաստավորվում են հասարակության տեսանկյունից, **մյուս** առումով նշանակում է, որ մարդու/անհատի համեմատ հասարակությունն ու հասարակական բարիքն առաջնային նշանակություն ունեն: Մարդը/անհատն է հասարակության համար և ոչ հակառակը՝ հասարակությունը մարդու/անհատի համար: Անհատի շահերն ու բարիքը կարելի է զոհաբերել հանուն հասարակության ու նրա շահերի: Ընդ որում՝ հասարակական շահեր կամ բարիք ասելով՝ որոշ դեպքերում, ինչպես, օրինակ, ուտիլիտարիզմում, նկատի ունեն մեծամասնության շահերն ու բարիքը: Այսպիսով՝ Տիեզերքից ու Աստծուց հետո հաջորդը հասարակությունն է ելակետ տրամադրում մարդուն ու նրա գոյությունն իմաստավորելու համար:

Ընդունված է համարել, որ առաջին անգամ իտալական Վերածննդի ազդեցությամբ է մարդը հայտնվում գոյության գրեթե կենտրոնում: Միաժամանակ սա չի նշանակում, թե Աստված տեղաշարժված է գոյության հանդեպ ունեցած իր առանցքային դիրքից, ամենևին: Պարզապես վերածննդյան գործիչները համոզված էին, որ մարդն ստեղծագործելու, Աստծո արարչագործությունը շարունակելու ունակ ու շնորհաշատ էակ է: Ընդ որում՝ նրանում հավասարապես կարևոր ու գեղեցիկ են թե՛ հոգին, թե՛ մարմինը: Ավելին՝ հոգու փրկությունից զատ՝ տեղին է մտածել մարդկային արժանապատվության մասին:

Երկրորդ, այս անգամ արդեն լիարժեքորեն մարդը հայտնվում է գոյության կենտրոնում XIX դարի երկրորդ կեսին և XX դարում պատմական ու մշակութային բոլորովին այլ հանգամանքներում: Սա մի ժամանակաշրջան

է, որն արևմտյան քաղաքակրթության մեջ նշանավորվում է առաջին հերթին Աստծո հանդեպ հավատի լայնածավալ կորստով: Վերջինս լավ բանաձևել է Ֆրիդրիխ Նիցշեն (1844-1900) իր հայտնի «Աստված մեռավ» դրույթում:

Գոյավորի հետ հարաբերություններում մարդը մնացել է մեն-մենակ՝ առանց գերբնական ապավենի, Ալբեր Կամյուի ասած՝ սրբության ոլորտից ու դրա բացարձակ արժեքներից հեռու: Սա նաև ժամանակաշրջան է, որին բնորոշ են գիտատեխնիկական զարգացումը, արվեստների ծաղկումն ու կենսամակարդակի աննախադեպ աճը: Սակայն մթնոլորտը պարուրված է անկման, վատատեսության ու հուսալքության տրամադրություններով: Իսկ իրադրությունը, ինչպես հայտնի է, հանգում է երկու ավերիչ աշխարհամարտերի՝ զանգվածային ոչնչացման զենքերի կիրառմամբ ու մարդկային մեծաթիվ կորուստներով:

Ուրեմն փիլիսոփայական միտքը էքզիստենցիալիզմի, պերսոնալիզմի պես (բայց ոչ միայն) ուղղությունների ու տարբեր մտածողների օգնությամբ հարկադրված է քննարկել հոգուն ու մարմինն, կյանքին ու մահվանը, կյանքի իմաստին, ազատությանն ու օտարմանը, համակեցության նոր կանոններին և այլնին վերաբերող հարցեր: Եվ այդ քննարկումների անկյան տակ գոյությունը ներկայանում է բոլորովին այլ լույսի ներքո՝ անսահման փխրուն, խոցելի ու լրջորեն վտանգված: Հաջորդիվ այս հարցերի զգալի մասն առանձին-առանձին դեռ դիտարկվելու է: Սակայն արժի այստեղ շատ հակիրճ անդրադառնալ այս շրջանակում հոգու ու մարմնի փոխհարաբերության հարցին, որը լավագույնս արտահայտում է լ՛ն այս շրջանակի, լ՛ն ժամանակաշրջանի մտայնությունները: Եվ դրա համար հատկանշական է քննության առնել այս առումով այն մեծ շրջադարձը, որ սկսում է Զիգմունդ Ֆրոյդը (1858-1939), սակայն զարգացնում ու ավարտին է հասցնում Մ. Ֆոլկոն:

Արդեն նշվել է, որ Հին աշխարհում Պլատոնն անուղղակիորեն ձևակերպեց ու արմատավորեց «Մարմինը հոգու բանտն է» համոզմունքը, որ դարեր շարունակ կանխորոշել է, թե ինչպես է ըմբռնվում մարդը: Դարեր անց Զ. Ֆրոյդն իր հոգեվերլուծական տեսության մեջ առաջ է քաշում մի նորարարական դրույթ. հասարակական կանոններն ու կարգավորումները ոչ այլ ինչ են, քան մարդկային ցանկությունների վեհացման հետևանք: Այսինքն՝ նրա արմատը, ինչը սահմանափակում է մարմնից բխող ցանկությունները, երբեմն արգելում դրանք, հենց նույն ցանկությունների մեջ է: Անհրաժեշտ է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ մարդը հասարակական էակ է դառնում՝ այդ կանոններն ու կարգավորումները յուրացնելու, ներքնայնացնելու, ուրեմն իր հոգեկանի/հոգու մաս դարձնելով:

Իր հերթին Մ. Ֆոլկոյին հետաքրքրում էր այն, թե ինչպես է արդի ժամանակներում մարմինը դառնում իշխանական ներգործությունների առարկա: Ուսումնասիրելով որոշ հաստատություններ, մասնավորապես բանտային

հաստատությունները՝ նա գալիս է այն եզրակացության, որ հոգին է մարմնի բանտը: Այդ հաստատությունները պարտադրում են ենթարկվելու մոդել, վարքագծի նորմեր ու իդեալ, որոնք արմատավորվում են մարդկային հոգու մեջ: Այդպիսով մարմինը հայտնվում է վերահսկողության, այն սահմափակումների ներքո, որը նրան պարտադրում է հոգին՝ դրսևորվելով տեղաշարժման, ժեստերի մակարդակում:

Սակայն դժվար է ասել, թե Ինչն է մարդը: Ինչն է պայմանավորում գոյության մարդկային ձևը, եթե կան գոյության ոչ մարդկային ձևեր: Այս հարցերը դրդում են հայացքն ուղղել, մի կողմից դեպի մարդու ծագման, մյուս կողմից՝ նրա էության ու բնույթի հիմնախնդիրներ: Երկուսն էլ միմյանց շաղկապված են և առնչվում են նաև մասնավոր-գիտական ուսումնասիրություններին:

Երբ հարց է բարձրանում, թե ինչպես և երբ առաջացավ մարդը, միանգամից երկու տեսակետ է ուրվագծվում. մեկը **դիցաբանական տեսակետն** է, ըստ որի՝ մարդը գերբնական ուժ(եր)ի արարչագործության արդյունքն է, իսկ մյուսը՝ **բնագիտական տեսակետը**, ըստ որի՝ մարդը բնական էվոլյուցիայի հետևանք է: Սրանք ավելի հաճախ միմյանց հակադիր, նույնիսկ թշնամական տեսակետներ են, թեև դրանք ինչ-որ ձևով հաշտեցնելու, համատեղելու փորձեր ևս եղել են: Սակայն այստեղ կարևոր է այն, թե ինչպես և ինչու է ծնունդ առնում այն, ինչը միայն մարդուն է բնորոշ:

Դեռևս հին հույներն են առաջարկել մարդու ամենատարածված սահմանումը՝ *մարդը բանական էակ (homo sapiens)* է: Սա նշանակում է, որ բանականությունն այն կարողությունն է, որը մարդուն զատում է մնացած բոլոր արարածներից և պայմանավորում գոյության զուտ մարդկային ձևը: Այդ կարողությունը թույլ է տալիս մարդուն հասնել ինքնաճանաչողության՝ հաղորդակցվելով Տիեզերքի հիմքում ընկած վերամարդկային բանականության հետ: Այնուհետև այս մտայնությունը խորանում է Ի. Կանտի էթիկական տեսության միջոցով, ըստ որի՝ մարդն ի վիճակի է ինքն իրեն, իր համար բանականությամբ սահմանել սկզբունքներ ու բարոյական օրենքներ և հետևել դրանց: Սակայն վիճելի հարց է, թե արդյոք միայն բանականն է պայմանավորում գոյության մարդկային ձևը: Իսկ կենդանականն ինչ տեղ ունի մարդկային մեջ:

Մարդու ծագման կրոնական տեսակետը մարդու բանականությունն ու այլ կարողությունները, օրինակ, կամքի ազատությունը բացատրում է արարելիս մարդու հանդեպ Աստծո ունեցած առանձնաշնորհի վերաբերմունքով: Սակայն կրոնական տեսակետը գիտական տեսակետ չէ, քանի որ հենվում է գերբնական ուժի գաղափարի վրա: Իսկ բնագիտական տեսակետի համար հարցի այս կողմը դժվարություններ է առաջացնում: Բնագիտությունը կարող է ցույց տալ մարդու մարմնական, կենդանական կապը բնության այլ արարածների հետ: Այսինքն՝ այն կարող է բացատրել բնության մեջ մարդկային

մարմնի, նրա կենդանական կողմերի առաջացումը, նույնիսկ այլ կենդանի արարածների հետ ունեցած համահարազատությունը (օրգանների, դրանց գործառույթների, գեների նմանության կամ նույնության միջոցով):

Ի դեմս էվոլյուցիոն ուսմունքի՝ բնագիտությանն անհամեմատ ավելի դժվար է բացատրել բանականության, ազատ կամքի, ինքնագիտակցության, գործունեության նորանոր ձևերի, մշակույթի առաջացումը հենց մարդ տեսակի մոտ: Արդյո՞ք դրանք էլ են բնական էվոլյուցիայի հետևանք: Եթե այո, ապա ինչպե՞ս և ի՞նչ հաջորդականությամբ է այդ էվոլյուցիան տեղի ունեցել, որը հանգեցրել է նման հետևանքի: Ինչո՞ւ մյուս կենդանատեսակներին դա չի հաջողվել, իսկ մարդուն հաջողվել է:

Նույն՝ բնագիտական էվոլյուցիոն ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ինչ-որ մի պահի հոմինիդների դասի որոշակի ներկայացուցիչը կամ Դեմոնոն Մորիսի (1928) անվանած մերկ կապիկը մտնում է էվոլյուցիոն փափուղի: Բնության տեսանկյունից նա թույլ էակ է, կանգնած վերացման եզրին (պատահական չէ, որ Ֆ. Նիցշեն մարդուն բնորոշում է իբրև հիվանդ կենդանի): Գոյատևման համար բնությամբ ծրագրված, բնությունից նրան տրված կենդանական վարքագիծն ու կարողությունները եղած պայմաններում այլևս բավարար չեն: Շարունակել լինել միայն կենդանի, ինչպես մինչ այդ էր, կնշանակի դադարել ֆիզիկապես գոյություն ունենալ: Եվ միայն բնության մեջ, աշխարհում այլ եղանակով կենսագործելու դեպքում այս բնական էակը կարող է գոյատևման հնարավորություն ստանալ: Վերջինս ենթադրում է, որ պետք է դուրս գալ զուտ կենդանի լինելու սահմաններից ու վարվել ուրիշ կերպ՝ այնպես, ինչպես բնությունը չի ծրագրել: Ուրեմն սկսած այն պահից, երբ հոմինիդների դասի այդ որոշակի ներկայացուցիչը ինքն իրեն պահում է նաև որպես ոչ կենդանի, դուրս է գալիս էվոլյուցիոն փակուղուց և շարունակում գոյություն ունենալ: Այդ ոչ կենդանին կատարում է գործողություններ, որոնք լիովին բնությամբ ծրագրված չեն, կատարում է դրանք՝ գործի դնելով գիտակցությունն ու կամքը, ծանրութեթև անելով հետևանքները, երբեմն զոջման ու ավստսանքի զգացումներ է ունենում, հորինում է գործողությունների նորանոր ձևեր, կուտակում է փորձ, գիտելիքներ, արժեքներ և փոխանցում դրանք մի մեխանիզմով, որը բնական չէ: Խոսքը մշակույթի մասին է:

Սա մարդու՝ որպես ոչ կենդանու առաջացման պատմությունն է: Այն ամփոփվում է մի տեսակետում, որի համաձայն՝ *մարդն ստեղծարար/արտադրող էակ* (homo faber) է: Այդ ստեղծելու կամ արտադրելու շնորհիվ ի հայտ են գալիս բազմաթիվ նոր առարկաներ, այդ թվում՝ գործիքներ, հարմարանքներ: Դա դառնում է մի շարունակական գործընթաց, որում մարդ-կենդանին իր ստեղծածի օգնությամբ պարբերաբար հաղթահարում է իր բնական սահմանափակությունները:

Մեր օրերում դժվար է մարդուն պատկերացնել առանց տաքացվող կամ

զովացվող շինությունների, բջջային հեռախոսի, տարատեսակ հավելվածների, նրան արագ փոխադրող միջոցների և այլն: Եվ այդ բոլորը նրա ոչ կենդանի լինելու վկայությունն են, դրա մարմնացումը: Եվ այս ողջ պատմության մեջ ինչ-որ իմաստով մարդու մեջ **ոչ կենդանական** առաջանում է ի հեճուկս բնության, բայց և բնական նախադրյալների համատեքստում: Սա նաև հետաքրքիր և ուսանելի պատմություն է այն մասին, թե ինչպես է ձևավորվում սկզբունքորեն նոր իրադրություն, նոր էակ ճգնաժամի, փակուղու հաղթահարումից:

Այսպիսով՝ պատասխանել այն հարցին, թե ով է մարդը, նշանակում է նաև քննել, թե ինչպես է նա առաջացել, որտեղից է մարդու մեջ ոչ կենդանականը, ինչպես է կենդանականը հարաբերվում ոչ կենդանականի հետ և այլն: Սրանք են մարդու ծագման հիմնախնդրում փիլիսոփայության համար առանցքային հարցերը: Սրանց պատասխաններից են կախված նաև մասնավոր-գիտական ուսումնասիրությունների արդյունքները:

Մարդու էությունն սահմանելու փորձերը բավականին շատ են: Դրանցից երկուսն արդեն վերոշարադրյալից պարզ են. *մարդը բանական էակ է*, և *մարդն ստեղծարար/արտադրող էակ է*: Ժամանակն է դիտարկել ևս երկուսը, որոնք փիլիսոփայության և մասնավոր գիտությունների համար կարևոր ու առանցքային նշանակություն ունեն: Մեկը փիլիսոփաները նախաձեռնել են XVIII դարում, որն իր ավարտուն տեսքին է հասել XX դարում: Դրա հայր կարելի է համարել Ի. Կանտին, իսկ XX դարում ականավոր ներկայացուցիչ՝ Մաքս Շելերին (1874-1928): Ըստ այդ տեսակետի՝ *մարդու էությունն ազատությունն է*: Ստորև դասախոսություններից մեկը նվիրված է լինելու ազատությանը, ուստի այստեղ ազատության վերաբերյալ ծավալվելը տեղին չէ: Շատ ավելի ճիշտ կլինի կոնկրետ բացահայտել, թե ինչ է նշանակում մարդու էության նման սահմանումը: Այս դեպքում դարձյալ պետք է դիմել մարդու մեջ առկա կենդանական ու ոչ կենդանական կողմերին:

Կենդանականը մարդու մեջ այն է, ինչ բնությունն է ներդրել և ինչի աճի համար ստեղծել բոլոր համապատասխան մեխանիզմները: Այդ կենդանականի հիմնական սկզբունքը ինքնապահպանումն է, որը ենթադրում է բոլոր ազդակներին անմիջապես արձագանքելու կարողություն: Օրինակ՝ եթե վտանգ կա, ապա երեք հիմնական արձագանքի տարբերակներ կան՝ տեղում սառել-մնալ, փախչել կամ կռվել: Սրանք էվոլյուցիայի ընթացքում մարդու ուղեղում ամրագրված արձագանքներ են: Բնությունից դուրս, նույն հասարակական կյանքում մարդը հիմնականում այդպես էլ վարվում է՝ անմիջապես արձագանքելով, հաշվի առնելով կոնկրետ իրավիճակը՝ այստեղը և հիման: Սակայն դեռևս Ի. Կանտն է նկատում, որ մարդը՝ որպես նոոմեն, ի վիճակի է կտրվել կոնկրետ, էմպիրիկական ազդեցություններից ու բնական ազդակ-

ներից և ինքն իրեն ազատորեն սահմանել օրենքներ ու սկզբունքներ, որ նա լիովին բնության կամ հասարակության արդյունքը չէ, այլ ինչ-որ չափով իր սեփական ընտրության ու որոշման:

Համանման տրամաբանությամբ XX դարում Մ. Շելերը նկատում է, որ մարդը միակ էակն է, որ կարող է «ոչ» ասել այստեղ ու հիմա ծավալվող իրավիճակին: Ամենապարզ ու կենցաղային օրինակը կարող է լինել սննդից մարդու գիտակցված հրաժարումը կամ դրա ընդունման հետաձգումը: Կամ, դիցուք, որևէ մարդու փորձում են ներքաշել լեզվակովի մեջ ու նրա հասցեին վիրավորական խոսքեր են հնչեցնում՝ սպասելով նրանից ինչ-որ արձագանք: Իսկ նա չի ներքաշվում իրեն ուղղված այդ իրավիճակի մեջ: Մ. Շելերը կբացատրեր, որ մարդը սկզբունքորեն ունակ է վեր կանգնելու այդ իրավիճակից: Իսկ կենդանիները միշտ ու բոլոր դեպքերում ինչ-որ կերպ արձագանքում են (վախից քարանալն էլ կարող է արձագանքի տեսակ համարվել) իրենց այստեղ ու հիմա տրված իրականությանը: Այսպիսով՝ Մ. Շելերի հետ միասին կարելի է եզրակացնել, որ *մարդը մի էակ է, որը գերազանցում է ինքն իրեն և աշխարհը*:

Ուրեմն մարդու էության առանցքը ինքնագիտակցությամբ կամ մեկ այլ կարողությամբ օժտված լինելը չէ, այլ սկզբունքորեն ազատ լինելը՝ իրադրությունից վեր կանգնելու ունակությունը: Սա չի նշանակում, թե բոլոր մարդիկ միշտ ու բոլոր դեպքերում այդպես են վարվում, ամենևին: Նրանք հիմնականում արձագանքում են կոնկրետ իրավիճակին և ոչ թե իրադրությունից վեր կանգնում՝ ընդունելով խոհական դիրք: Բայց մարդու հանդեպ այսպիսի մոտեցմամբ մտածողները փաստացի հայտարարում են, որ մարդը կարող է ազատորեն որոշել՝ ինչպիսին լինել: Պատահական չէ, որ նույն Ժան-Պոլ Սարտրը (1905-1980), Մ. Ֆուկոն շեշտում են, որ մարդը կարող է ինքն իրեն ընտրել, ընդ որում՝ ամեն օր: Մարդը տրված չէ լոկ բնական կամ հասարակական-պատմական ուժերի խաղին, դրանց կոյր գործիքը չէ, այլ էությամբ ազատ է՝ ամեն օր որոշելու՝ ինչպես վարվել ու ինչպիսին լինել:

Մարդու էությունը բացահայտելու փորձերի մեջ բավական ուշագրավ է հոգեվերլուծության հիմնադիր Զ. Ֆրոյդի տեսակետը, որի համաձայն՝ *մարդու էությունը կենսաբանականի և սոցիալականի միջև ծավալվող հակասությունն է*: Այս բանաձևումը հասկանալու նպատակով նախ անհրաժեշտ է պատկերացում կազմել Զ. Ֆրոյդի՝ հոգեկանի կառուցվածքի վերաբերյալ առաջարկած մոդելի մասին: Նա պնդում է, որ մարդու հոգեկանում կան երեք ատյաններ՝ *ա) բացառապես անգիտակցական այն-ը (Id), բ) գլխավորապես գիտակցական ես-ը (Ego), որը ծնունդ է առնում այն-ից, գ) զգալի չափով գիտակցական գեր-ես-ը (Super-Ego)*: Ըստ նրա ըմբռնման՝ գեր-ես-ը կարող է լինել մասամբ չգիտակցված:

Անգիտակցական այն-ը առաջնորդվում է **հաճույքի սկզբունքով** և բնո-

որշվում է երկու տիպի՝ **կառուցողական կամ սիրո** և **քայքայիչ կամ մահվան մղումներով**: Միաժամանակ հոգեկանում իր նշանակալի տեղն ունի նաև գեր-ես-ը (Super-Ego)՝ հասարակական պահանջներն ու կանոնները ներկայացնող ատյանը: Այնը՝ կենսաբանականը, կարող է ուզել այն, ինչ արգելում է գեր-եսը՝ սոցիալականը: Եվ գիտակցականը կամ ես-ը հայտնվում է երկու քարի արանքում և ստիպված է առաջնորդվել **ռեալության սկզբունքով**:

Ուրեմն մարդը մի էակ է, որում կենդանականն ու ոչ կենդանականը, կենսաբանականն ու սոցիալականը հակասության մեջ են, և այդ հակասությունն է պայմանավորում գոյության մարդկային ձևը: Մյուս կենդանի էակները պարզապես բնության զավակներ են, և այն ամենը, ինչ նրանց տվել է բնությունը, ծրագրել է նրանց մեջ, միանգամայն բավական է շարունակական գոյության համար: Իսկ մարդը փաստացի չի կարող գոյատևել միայն կենդանական-բնականով, ինչպես նկատում է Ջ. Ֆրոյդից ազդված Էրիխ Ֆրոմը (1900-1980), և ստեղծել է ոչ կենդանական/ոչ բնականը, ինչը հակասության մեջ է հայտնվում կենդանականի/բնականի հետ:

Միաժամանակ անգիտակցականի էներգիան՝ լիբիդոն վեհացման ենթարկվելիս ծնում է քաղաքակրթական, մշակութային ու սոցիալական բարիքներ: Այլ կերպ ասած՝ այն, ինչ անվանում են սոցիալական/ոչ կենդանական բնականի/կենդանականի փոխակերպման արդյունք է:

Մարդու էության այսպիսի սահմանումը փաստացի մարդուն հայտարարում է դժբախտ էակ, որի գոյությունը խարխսված է նրան ծվատող հակասության վրա: Եվ քանի որ խոսքը բնականի և ոչ բնականի/մշակութայինի, կենդանականի ու ոչ կենդանականի, կենսաբանականի ու սոցիալական մասին է, ապա կարելի է բարձրացնել նաև մարդու բնույթի հիմնախնդիրը:

Թեպետ պատկերացումն առ այն, որ մարդը հոգու ու մարմնի միասնություն է, վաղնջական ժամանակներից է, նրա՝ որպես կենսաբանականի ու սոցիալականի միասնության մասին պատկերացումը բավական նոր է: Այն ծնունդ է առել արդի գիտությունների սկզբնավորմամբ XVIII-XIX դարերում: Եվ այդ համատեքստում մտածողների ուշադրության կենտրոնում է հայտնվում այն հիմնահարցը՝ մարդն ավելի շուտ կենսաբանական, թե սոցիալական էակ է:

Սրա մասին Ջ. Ֆրոյդի պատասխանը կարծես ակնհայտ է. այն-ը, որը մարմնավորում է բնականը/կենսաբանականը/կենդանականը, ավելի մեծ ազդեցություն ունի մարդկային կենսագործունեության վրա, քան սոցիալականը: Այս տեսակետին հակառակվում է ֆրանսիացի մտածող Է. Դյուրկհայմը, որի համար մարդու կենսագործունեության մեջ որոշիչը նրա սոցիալական կողմերն են՝ յուրացված սոցիալական փաստերը: Երրորդ տեսակետը պիտի պնդի այս երկու՝ կենսաբանական ու սոցիալական կողմերի հավասարապես կարևորության, նշանակության ու փոխազդեցության մասին, մանա-

վանդ որ գիտությունների զարգացումը թույլ է տալիս շոշափել այդ փոխազդեցությունները:

Մասնավորապես հոգեբանության շնորհիվ ամրապնդվել է այն պատկերացումը, ըստ որի՝ մարդը, կենսաբանական պահանջմունքներից զատ, ունի նաև ոչ կենսաբանական՝ հուզական, էսթետիկական, բարոյական, ինքնիրացման պահանջմունքներ և այլն: Ավելին՝ սոցիալական ազդեցությունները որոշում են, թե նա հետաձգում է, թե չեղարկում, դիցուք, կենսաբանական պահանջմունքների բավարարումը: Կամ այն փաստը, որ բարեկեցության աճն ազդում է հաջորդ սերնդի հասակի բարձրության վրա, ցույց է տալիս, թե սոցիալական ինչպես կարող է ազդել կենսաբանականի վրա և այլն: Կենսաբանականի վրա սոցիալականի թողած ազդեցությունների վերաբերյալ օրինակները քիչ չեն:

Վերջին տասնամյակներում մարդու մեջ կենսաբանականի ու սոցիալականի փոխհարաբերության վերաբերյալ հիմնահարցն իր արտահայտությունն է գտել նաև սեռի ու գենդերի շուրջ ծավալվող տեսական բանավեճերում: Դրանք գլխավորապես արծարծվում են փիլիսոփայության հետ հատվող ֆեմինիստական մտքում և գենդերային ուսումնասիրություններում: Դրա մի դրվագում ուշադրության ու քննարկման է արժանացել Սիմոն դը Բովուարի (1908-1986) «Կին չեն ծնվում, այլ դառնում են» հայտնի պնդումը: Այն ենթադրում է, որ **սեռը** մարմնի անփոփոխ, անատոմիական առումով որոշակի և փաստացի հատկանիշն է, իսկ **գենդերը**՝ այդ մարմնի ձեռք բերած մշակութային իմաստն ու ձևը, դրա մշակութային մեկնաբանությունը: Օրինակ՝ երբ ասում են կին, նկատի ունեն այն զանազան եղանակները, որոնց միջոցով իգական սեռին առնչվող իրողությունները ձեռք են բերում մշակութային նշանակություն: Դրանք արտահայտվում են ժեստերում, վարքագծում և այլն: Եթե դիտարկելու լինենք կենսաբանականի ու սոցիալականի փոխհարաբերության տեսանկյունից, ապա սեռը կենսաբանականն է, իսկ գենդերը՝ կենսաբանականի սոցիալական/մշակութային մեկնաբանությունը:

Իհարկե, Ս. դը Բովուարի նշված պնդումն իր հերթին վիճարկվել է: Մասնավորապես Զ. Բաթլերը համոզված է, որ չկա սոցիալական ու մշակութային նշանակություններից դուրս գտնվող զուտ սեռ, որն այնուհետև ենթարկվում է սոցիալ-մշակութային մեկնաբանության: Մարդկային մարմինն ի սկզբանե սոցիալական/մշակութային միջավայրում է: Իսկ գենդերը ոչ այնքան տրված էություն է, որից բխում են որոշակի գործողություններ, որքան հաստատվում է կատարված գործողություններով. ինչպես է խոսում ու վարվում մարդը, անգամ ինչ մասնագետների է այցելում:

Վերոհիշյալ պնդումները հիշեցնում են ևս մի կարևոր փիլիսոփայական հարցի մասին, որը հրատապ է դարձել հատկապես XX դարում էքզիստենցիալիստական փիլիսոփայության ազդեցությամբ: Հարցը հետևյալն է. *մար-*

դու էությունն է պայմանավորում գոյությունը, թե՛ գոյությունը էությանը: Այլ կերպ ասած՝ մարդկային էությունն ի սկզբանե տրված է, և այն ընդամենը բացահայտվում է գոյության ընթացքում, թե՛ գոյության ընթացքում է այդ էությունը կազմավորվում:

Պլատոնի հայացքների ազդեցությամբ եղել է ընդհուպ մինչև XX դար արմատավորված մի տեսակետ, որը կարելի է անվանել **էսենցիալիստական**: Այս տեսակետի համաձայն՝ *մարդու էությունն ի սկզբանե տրված է*: Այն հատկանիշների, կարողությունների, կողմերի համախումբ է, որը դրսևորվում է գոյության ընթացքում: Յուրաքանչյուր անհատ այդ էության մասնավոր դրսևորումն է:

Այս տեսակետին հակառակվող Ժ.-Պ. Սարտրը, սակայն, նկատում է, որ այդպիսով պատմական տարբերությունները հաշվի չեն առնվում: Մասնավորապես ոչ մի տարբերություն չի դրվում անտառում ապրող բնական մարդու և բուրժուայի միջև: Իսկ այդ տարբերություններն ակնհայտ են: Ուստի աթեիստական էքզիստենցիալիզմը ներկայացնող Ժ.-Պ. Սարտրի կարծիքով նախ նախ մարդը գոյություն է ստանում, հայտնվում է այս աշխարհում, ապա՝ նոր միայն ձեռք բերում էություն: Սրանից կարելի է եզրակացնել, որ ըստ նրա՝ *գոյությունն է որոշում էությունը*: Ժ.-Պ Սարտրը նաև համոզված էր, որ մարդը դեպի ապագան միտված էակ է, նախագիծ, որն ընտրում է ինքն իրեն իր որոշումների ու գործողությունների միջոցով: Այդ պատճառով նա պատասխանատվություն է կրում նրա համար, թե ինչ է դառնում գոյության ընթացքում:

Վերոնշյալից կարելի է եզրակացնել, որ եթե առաջին՝ էսենցիալիզմից սկիզբ առնող մոտեցումը մարդու էությունը մեծ հաշվով համարում է անփոփոխ, կայուն, ապա աթեիստական էքզիստենցիալիզմից սկիզբ առնողը մարդու էությունը դարձնում է պատմական ու փոփոխական:

ԿՅԱՆՔ, ՄԱՀ ԵՎ ԿՅԱՆՔԻ ԻՄԱՍՏ

Մարդու էության ու գոյության մասին մտածելիս տրամաբանական է բարձրացնել հարցեր, որոնք վերաբերում են կյանքին, դրան շաղկապված մահվանը: Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը պարզորոշ են դարձնում մարդու փափագները, ցանկություններն ու նպատակները, վախերն ու տագնապները, կարողություններն ու սահմանափակումները: Թերևս միայն այդ ամենով հանդերձ կարելի է բացահայտել, թե ով է մարդը, և ինչպես է հարաբերվում ինքն իր ու աշխարհի հետ:

Ընդհանրապես կյանքն ու մահը հակադիր, փոխբացառող վիճակներ են: Մեկի ավարտն ազդարարում է մյուսի գալուստը. կյանքի ավարտը մահն է, ինչպես և մահվան ավարտը՝ կյանքը բառիս լայն իմաստով: Բայց և մեկն առանց մյուսի պատկերացնելն անհնար է, ուրեմն հակադիր ու փոխբացառող լինելով հանդերձ՝ դրանք միմյանց հետ ինչ-որ ձևով փոխկապակցված են: Ոչ միայն կյանքն ապրելու, այլև մահը դիմավորելու, դրան ճիշտ վերաբերվելու մեծ կարիքն ստիպել է, որ դիցաբանությունն ու կրոնն առանձնահատուկ ուշադրություն դարձնեն այդ երկուսին, մեկից մյուսին անցմանը: Փիլիսոփայությունն էլ իր հերթին անմասն չի մնացել և իր դիտանկյունից քննարկել է դրանք: Ըստ էության, այդ քննությունից է սկիզբ առել ու սնվել փիլիսոփայության բաժին հանդիսացող բարոյագիտությունը:

Կյանքին ու մահվանը վերաբերող փիլիսոփայական քննարկումները ոչ այնքան այն մասին են, թե ինչ է կյանքը կամ մահը, որքան *ինչպես պետք է ապրել կյանքը և ինչպես պետք է վերաբերվել մահվանն ու պատրաստվել դրան*: Այս առումով փիլիսոփայության պատմության ընթացքում ասպարեզ են իջել զանազան ուսմունքներ: Ամեն մեկը յուրօրինակ կերպով է արծարծում այս հարցերը՝ առաջարկելով գործնական ցուցումներ: Սակայն բոլոր ուսմունքներն անդրադառնում են հաճույքին ու տառապանքին, առաքինությանն ու արատին, բարիքին ու չարիքին և, ի վերջո, երջանկությանն ու դժբախտությանը:

Նախընթաց շարադրանքից արդեն հայտնի է, որ Սոկրատեսի կերպարի օգնությամբ Պլատոնը մահը դիտում է իբրև հոգու ազատագրում մարմնից: Սակայն եթե նրան հարցնեն, թե *ինչպիսի կյանք պետք է վարի մարդը*, կպատասխանի՝ *առաքինի կյանք*: Նման կյանքը ենթադրում է չափավորություն, արիություն, իմաստություն, արդարություն, որը զերծ է թվացյալ հաճույքներից:

Առաքինի կյանք վարելու հարցում Արիստոտելը համաձայն է իր ուսուցչի հետ: Սակայն նա նախ ավելացնում է առաքինությունների թիվը, ապա՝ շեշտում, որ, ըստ էության, կա երեք կենսաձև՝ ա) *հաճույքի վրա հիմնված կեն-*

սաձև, որին հեպամուր է մարդկանց մեծամասնությունը, բ) քաղաքական կենսաձև, որի նպատակը պատվի ու փառքի հասնելն է, գ) հայեցողական կենսաձև, որը ձգտում է ճանաչել, ըմբռնել աշխարհը: Այս կենսաձևերից նախապատվելին վերջինն է, իսկ պախարակելին՝ առաջինը:

Հին հունական փիլիսոփայության շրջագծում հետաքրքիր է նաև էպիկուրոսի (Ք.ա. 341-270) ուսմունքը: Նրա գործերից մեզ միայն պատահականորեն հասել: Սակայն մինչ նրա ուսմունքը մանրամասնելը տեղին է մի պարզաբանում անել: Մասնագիտական գրականության մեջ ուսումնասիրողների մի մասի կարծիքով՝ էպիկուրոսի ուսմունքը հեղոնիստական (հին հուն. *hēdonē*- հաճույք բառից) ուսմունք է, իսկ մյուսների կարծիքով՝ էվդեմոնիստական (հին հուն. *eudemonia*-երջանկություն, երանություն բառից): Առաջին դեպքում այն դառնում է մի ուսմունք, ուր կարևորված է հաճույքը, իսկ երկրորդ դեպքում՝ երջանկությունը: Այս թնջուկից հնարավոր է դուրս գալ, եթե պարզորոշ են էպիկուրոսի՝ հաճույքի ու երջանկության, մարդու կյանքում դրանց ունեցած նշանակության վերաբերյալ պատկերացումները:

Էպիկուրոսը համոզված է, որ հաճույքն առանցքային դերակատարություն ունի կյանքում. հաճույքը երջանիկ կյանքի սկիզբն ու վերջն է: Ամենայն հավանականությամբ այս պնդումն է համոզմունք առաջացրել որոշ ուսումնասիրողների շրջանում, թե էպիկուրոսը հեղոնիստ է, այսինքն՝ մի մտածող, որը բարոյական տեսանկյունից առաջնային է համարում (ընդ որում՝ մարմնական) հաճույքներն ու դրանց բավարարումը: Սակայն նա ընդամենը որոշակիացնում է այն մեխանիզմը, որը կառավարում է մարդու կյանքը: Խոսքը մարդուն բնորոշ հաճույքի ձգտելու և տառապանքից խուսափելու հակման մասին է: Եվ միայն առավել մանրակրկիտ դիտարկումն է բացահայտում, որ էպիկուրոսն ամենևին էլ հեղոնիստ չէ, այլ հեղոնիզմի քննադատներից մեկը: Սրանում համոզվելու համար բավական է դիտարկել նրա՝ մարդկային ցանկությունների տիպաբանությունը և դրանք բավարարել-չբավարարելու վերաբերյալ նրա հորդորները:

Էպիկուրոսի համոզմամբ մարդն ունի երեք տիպի ցանկություններ:

- **Բնական ու անհրաժեշտ ցանկություններ**, որոնց շարքին են դասվում մարդուն տառապանքից ազատող ցանկությունները, օրինակ՝ ծարավի ժամանակ խմելը:

- **Բնական ու ոչ անհրաժեշտ ցանկություններ**. Ի բնե մարդուն քիչ բան է պետք: Իսկ երբ նա ձգտում է հաճույքի բազմազանեցմանը, որը չի ազատում նրան տառապանքից, օրինակ՝ համադամ ուտեստները, ապա ըստ նրա՝ այդ ցանկությունները բնական են, բայց ոչ անհրաժեշտ:

- **Ոչ բնական ու ոչ անհրաժեշտ ցանկություններ**. Էպիկուրոսն այս շարքին է դասում համբավն ու փառքը մարմնավորող ցանկությունները, օրինակ՝ դափնեպսակներն ու մեծարանքները: Եվ քանի որ նա գնահատում է

ընկերությունը, բայց առաջարկում է հեռու մնալ ամբոխից, ապա ամբոխի հրճվանքի հետ կապված ցանկությունները համարում է ոչ անհրաժեշտ, ոչ էլ բնական:

Այս տիպաբանությունից ու դրա բացատրությունից կարելի է առնվազն երկու եզրակացություն անել. *ա) կարևորը տառապանքի բացակայությունն է, բ) վերջին երկու տիպի՝ բնական ու ոչ անհրաժեշտ, ոչ բնական ու ոչ անհրաժեշտ ցանկությունների բավարարումը հանգեցնում է տառապանքի:*

Պատահական չէ, որ Էպիկուրոսը տառապանքի բացակայությունն արդեն իսկ համարում է հաճույք՝ առաջարկելով հրաժարվել այն հաճույքներից, որոնք տառապանք են հարուցում: Այլ կերպ ասած՝ բոլոր ցանկություններն ու հաճույքները չէ, որ պետք է բավարարել: Իսկ երջանկության հասնելու նրա բանաձևը ենթադրում է մարմնական անդորր (aponia – մարմնական տառապանքի բացակայության) ու հոգեկան անխռովություն (ataraxia – հոգեկան տառապանքի բացակայության): Նրա տեսանկյունից հաճելի կյանքով ապրել նշանակում է առաջնորդվել բանականությամբ ու լինել բարոյական և հակառակը, հնարավոր չէ լինել բարոյական և չառաջնորդվել բանականությամբ ու չապրել հաճելի կյանքով: Այսպիսով՝ արդեն իսկ հստակ է Էպիկուրոսի պատասխանը *«ինչպե՞ս պետք է ապրել կյանքը»* հարցին, ուստի ժամանակն է անդրադառնալ մահվան վերաբերյալ նրա մտորումներին:

Էպիկուրոսը պարզորեն հասկանում է, որ մահվան երևույթը տագնապի, տառապանքի ու վախի զգացում է առաջացնում: Այդ պատճառով կարծես նա ավելի շուտ կենտրոնացած է մի խնդրի վրա՝ մահը բացատրել այնպես, որ ցրվեն մարդկանց շրջանում տագնապի, տառապանքի ու վախի այդ զգացումները: Եվ նա սկսում է դիտարկել այն մարմնի և հոգու փոխհարաբերության տեսանկյունից:

Իրեն հատուկ մոտեցմամբ Էպիկուրոսը պնդում է, որ ինչպես մարմինը, այնպես էլ հոգին բաղկացած է ատոմներից: Մարդը զգում է, ապրում, քանի դեռ հոգին մարմնի մեջ է: Երբ հոգին հեռանում է մարմնից, մարմինը դադարում է որևէ բան զգալուց, իսկ հոգու մասնիկները տարածվում են տիեզերքով մեկ: Ըստ նրա՝ մահը ոչ մի կապ չունի մարդու հետ: Քանի կյանքը կա, մահը չկա, իսկ երբ մահը վրա հասնի, մարդը ոչինչ չի զգա: Իսկ քանի դեռ նա զգում է, նշանակում է, ապրում է: Ուստի բոլոր հոգեկան տվայտանքներն առ մահ, մահվան հանդեպ ողջ վախն ու տագնապը զուր են:

Այս հարցերի մասին ուշ ստոիցիզմի ներկայացուցիչ Սենեկան (մոտ. Ք.ա. 4 - 65) մտորում է որոշ առումներով Էպիկուրոսից տարբեր, որոշ առումներով էլ նման մոտեցմամբ: Մասնավորապես նրանց միավորում է այն սկզբունքը, որ *պետք է ապրել համաձայն բնության, համաձայն իրերի բնույթի:* Այս սկզբունքը թույլ է տալիս մարդուն, մի կողմից, լինել չափավոր. իրականում բնությունից մարդուն քիչ բան է պետք: Մարդու տառապանքների ու ան-

հանգստությունների մեծ մասն ավելին ցանկանալու հետևանք է: Մյուս կողմից՝ դրա շնորհիվ մարդը դեմ չի գնում իր իսկ բնույթին, հետևում է նրան, այդպիսով ներդաշնակ հարաբերություններ հաստատում ոչ միայն ինքն իր, այլև աշխարհի, ողջ Տիեզերքի հետ: Ստոիցիզմի համար այս վերջին դրույթը չափազանց կարևոր է, քանի որ դրա հետևորդները, այդ թվում՝ Սենեկան համոզված էին, որ աշխարհը ներդաշնակ ամբողջություն է: Դրա հիմքում ընկած են օրինաչափություններ: Դրանում գործում է համընդհանուր անհրաժեշտություն, որի միջոցով իրերը միմյանց հետ փոխկապակցված են:

Էպիկուրոսին ու Սենեկային միավորում է նաև այն համոզմունքը, որ իսկական կյանքն առաքինի կյանքն է, որի գրավականը բանականությամբ առաջնորդվելն է: Երկուսի համար էլ կյանքն ապրելիս էական է հասնել հոգու անխռովության: Սակայն, այս նմանություններով հանդերձ, նրանց հայացքների միջև կան նաև նշանակալի տարբերություններ:

Կյանքն ապրելու ու մահը դիմավորելու ստոիկյան մոտեցումը կազմավորվում է այն խորագույն ըմբռնման հիման վրա, որ մարդը չի կարող փոխել աշխարհը, ազդել նրա իրադարձությունների վրա: Նրան մնում է միայն հետևել, այլ ոչ թե հակառակվել դրանց, տոկունություն ու արիություն դրսևորել փորձությունների ժամանակ: Մարդկանց մեծամասնությունը գտնվում է մահվան վախի ու կյանքի տառապանքների միջև: Այդպիսով նրանք ոչ լիրաժեք ապրում են, ոչ էլ կարողանում են մեռնել: Պետք չէ տագնապել կամ անհանգստանալ այն իրողությունների վերաբերյալ, որոնք կախված չեն սեփական անձից: Աշխարհի հետ հարաբերվելիս մարդը պետք է կենտրոնանա սեփական համոզմունքների ու հայացքների շտկման, հույզերի ու ապրումների կառավարման վրա: Բարեկեցիկ կյանք կառուցում են սեփական անձի ներսում, այլ ոչ թե փնտրում են սեփական անձից դուրս:

Ընդ որում, ըստ Սենեկայի, կյանքը տրված է մահվան պայմանով: Այսինքն՝ մահն անքակտելիորեն կապված է կյանքին, ուստի այն անխուսափելի է: Մարդն իր ծննդյան պահից գնում է դեպի մահը, և այն կարող է ցանկացած ժամանակ վրա հասնել: Ուրեմն պետք է պատրաստվել, պատրաստ լինել դիմավորել մահը: Ավելին՝ Սենեկան համոզված է՝ ով չի ուզում մեռնել, նա չի ուզում նաև ապրել: Շեշտելով այն, որ կարևոր չէ, թե ինչքան է մարդն ապրում, այլ ինչպես է ապրում, նա փաստացի էական է համարում կյանքի որակը, ոչ թե ապրած տարիների քանակը: Նրա ըմբռնմամբ այդպիսի կյանքն առաջին հերթին արժանապատիվ, ամեն օրը լիարժեք ապրված կյանքն է: Պետք չէ կառչել այն կյանքից, որը դադարել է արժանապատիվ լինելուց: Իսկ այն ժամանակը, որ տրված է մարդու կյանքին, պետք չէ փուչ բաների վրա վատնել, այլ ճիշտ է նվիրել իսկական գործերին՝ կրթությանը, հոգու արատներից ձերբազատվելուն և առաքինություններ ձեռք բերելուն: Այդպիսով Սենեկան շարունակում է Պլատոնի ու Արիստոտելի փիլիսոփայություններից եկող ավան-

դույթը, երբ առաջարկում է կյանքը նվիրել ինքնակատարելագործվելուն:

Դիպուկ է նաև ուսումնասիրողների այն նկատառումը, որ Սենեկան իր հայացքները շարադրում է դժվար ու փորձություններով լի ժամանակների համար: Իսկ ընդհանրապես ուշատրիկյան, ինչպես նաև էպիկուրոսյան փիլիսոփայություններն ավելի շուտ կենսաձև են, քան աշխարհը բացահայտող գիտելիքների կուռ համակարգ: Ուստի պատահական չէ, որ մեր օրերում՝ XXI դարում, ստոիցիզմը յուրօրինակ վերածնունդ է ապրում:

Ժամանակն ու մարդկային միտքն առաջ են շարժվում: Եվ քրիստոնեության տարածման ու քրիստոնեական վարդապետության կազմավորման ընթացքում բյուրեղանում է կյանքի ու մահվան վերաբերյալ կրոնական տեսակետը: Սակայն այն պարզապես կրոնական չէ, նաև փիլիսոփայական, քանի որ որոշ առումներով միախառնված է հին հունահռոմեական փիլիսոփայությանը: Դրանց նախորդիվ անդրադարձել ենք: Ուստի այստեղ որոշ դրույթներ կկրկնվեն: Կրոնական/քրիստոնեական տեսանկյունից երկրային կյանքը պանդխտություն է, մարդու համար ժամանակավոր կացարան, որը լի է փորձություններով: Մարդը՝ որպես ազատ կամքով օժտված էակ, անընդմեջ կանգնած է բարու և չարի միջև ընտրության առաջ: Նա ի սկզբանե մեղսավոր է և երկրային կյանքի ընթացքում նորանոր մեղքեր է գործում ու կուտակում: Իսկ մարդու կյանքի նպատակը պետք է լինի երկնային՝ հավերժական արքայությանն արժանանալը: Ուրեմն այն, ինչ անվանում են երկրային մահ, կրոնական/քրիստոնեական տեսանկյունից ընդամենը միջոց է՝ երկրային կյանքից անցում կատարելու դեպի երկնային՝ հավերժական կյանք պայմանով, որ մարդը մաքրվի իր մեղքերից ու ապաշխարի՝ փրկելով իր հոգին: Հակառակ դեպքում նրա հոգին հայտնվելու է դժոխքում: Միաժամանակ կյանքն Աստծո պարգևն է, և մարդուն տրված չէ որոշելու ինչքան ապրել կամ երբ կյանքին վերջ դնել, եթե անգամ այն թվում է անտանելի: Միայն Աստված իրավունք ունի՝ զրկելու մարդուն իր իսկ պարգևած երկրային կյանքից:

Վերջին պնդումներն ուշադրության արժանի են այն պատճառով, որ վերջին տասնամյակներում ժամանակակից բիոէթիկական քննարկումներում իր ուրույն տեղն ունի էվթանազիայի թույլատրելի լինել-չլինելու հարցը: Էվթանազիան բժշկական միջամտությամբ կյանքից հեռանալու պրակտիկան է, երբ հիվանդության ապաքինումն անհնար է, իսկ դրա հարուցած տառապանքներն անտանելի են: Քրիստոնեական էթիկան բացառում է այսպիսի գործողության թույլատրելիությունն ու բարոյական լինելը: Չէ որ, ըստ այդ էթիկայի, կյանքն Աստծո պարգևն է, նրա կամք էլ մարդը հեռանում է այս կյանքից՝ արժանանալով կամ երկնային արքայության, կամ դժոխքի: Սակայն սակավ երկրներում տարածված այս պրակտիկան հենվում է այն բարոյական համոզմունքի վրա, որ անբուժելի հիվանդի տառապանքները թեթևացնելը, օգնելով

նրան անցավ ու կամովին հեռանալ կյանքից, միանգամայն բարոյական է և բխում է նրա հանդեպ հոգաճությունից ու սիրուց:

Քանի որ վերջին հիմնախնդրի օգնությամբ հին ժամանակներից մեծ թռիչք կատարվեց դեպի մեր ժամանակներ, ապա արժի դիտարկել մի քանի հիմնական հարցադրումներ, որոնք այսօր փիլիսոփայության ու փիլիսոփայական գիտակարգերի ասպարեզում լայնորեն քննարկվում են: Դրանցից մեկը հետևյալն է.

Արդյո՞ք կան ավելի արժեքավոր և պակաս արժեքավոր կյանքեր, թե՞ անկախ ամեն ինչից՝ բոլորի կյանքը հավասարապես արժեքավոր է:

Նշված հարցը քննարկելու համար անհրաժեշտ է մի քանի պարզաբանում անել: Առաջինը վերաբերում է նրան, թե ինչ ենք հասկանում՝ «կյանք» ասելով: Կենսաբանական առումով կյանքը ենթադրում է աճ, ազդակներին արձագանքելու, նյութափոխանակության, էներգիայի փոխակերպման ու վերարտադրության կարողություններ: Ուստի այն բնորոշ է ոչ միայն մարդուն, այլև այլ արարածների: Այդ դեպքում այլ հարցեր կարող են առաջանալ.

Արդյո՞ք կենդանու կյանքը մարդու կյանքին համահավասար արժեքավոր է, թե՞ մարդու կյանքն ավելի արժեքավոր է:

Եթե մարդու կյանքն ավելի արժեքավոր է, ապա՞ ինչո՞ւ:

Ինչո՞վ է պայմանավորված այդ արժեքավոր լինելը:

Եթե ընդունում ենք, որ մարդու կյանքն ավելի արժեքավոր է, քան կենդանունը, նշանակում է մարդու դեպքում կյանքն ըմբռնում ենք մեկ այլ իմաստով ևս: Պատմականորեն այդ ոչ կենսաբանական իմաստը կապել են մարդու ամենատարբեր կարողությունների, որակների ու կողմերի, օրինակ՝ բանականության, ստեղծագործելու, արժանապատվության հետ և այլն:

Այս մասին բավական ուշագրավ տեսակետ է առաջարկում ժամանակակից մտածող Մարթա Նուբաումը (1947), որն այս հարցերը քննարկում է մարդկային արժանապատվության ու արժանապատիվ կյանք ապրելու տեսանկյունից: Նա նկատում է, որ ավանդաբար փիլիսոփայության մեջ, հատկապես Ի. Կանտի հայացքներում արժանապատվությունը կապել են բանականության ու բարոյական կարողության հետ: Այսինքն՝ համարել են, որ արժանապատվությամբ օժտված է բանականություն ու բարոյական կարողություն ունեցող էակը՝ մարդը: Կենդանականությունն արժանապատվություն չի ենթադրում: Այդպես ստացվում է նաև, որ մարդու մեջ արժանապատվությու-

նը վերաբերում է բացառապես նրա ոչ կենդանական՝ բարոյական կողմին: Եվ մարդը՝ որպես բարոյական էակ, պարտավորություններ ունի միայն իր և իր նմանների հանդեպ, և դրանք չեն տարածվում ոչ մարդկային կենդանիների նկատմամբ:

Սա ինքնաբերաբար մարդկային կյանքը դարձնում է գերադասելի և արժեքավոր ոչ մարդկային էակների կյանքի համեմատ: Որոշ դեպքերում էլ, ինչպես Զոն Ռոլսի (1921-2002) փիլիսոփայության մեջ, ըստ Մ. Նուսբաումի՝ մյուս կենդանի արարածները համարվել են լոկ մարդկային ողորմածության կամ գթասրտության առարկա, բայց ոչ էակներ, որոնք նույնպես արժանապատվություն ունեն: Այնինչ, նրա համոզմամբ արժանապատվությամբ օժտված է նաև կենդանականը: Ուրեմն կարելի է եզրակացնել, որ մյուս՝ ոչ մարդկային կենդանիներն էլ արժանապատվություն ունեն, և նրանց կյանքն էլ մարդկային կյանքից պակաս կարևոր ու արժեքավոր չէ:

Պարզվում է, որ արժանապատիվ կյանքով ապրելու հարցը շատ ավելի բարդ հարց է, քան կարելի է պատկերացնել: Մ. Նուսբաումը մատնանշում է մտավոր ու ֆիզիկական խնդիրներ ունեցող մարդկանց դեպքը. որքանով են նրանց հաշվի առնում, երբ, դիցուք, հասարակական որոշակի դրվածք է նախագծվում ու իրականացվում: Նույն կերպ արդյո՞ք զարգացող երկրների քաղաքացիները նույնքան արժանապատիվ կյանք վարելու հնարավորություն ունեն, որքան զարգացած երկրների քաղաքացիները: Մասնավորապես երբեմն նրանք վաղաժամ մահանում են, հաճախ զրկված են տեղաշարժվելու ազատությունից, խաղից, քաղաքական գործընթացներին մասնակցելու հնարավորությունից կամ մասնավոր սեփականություն ունենալուց և այլն: Այս մտահոգություններից ելնելով և համահավասար բոլորին արժանապատիվ կյանք երաշխավորելու նպատակով՝ Մ. Նուսբաումը պարտադիր է համարում առնվազն այս տասը կարողությունների իրացումը. *ա) կյանքը (քնականոն երկարությամբ ապրելը՝ առանց վաղաժամ ընդհատումների կամ անարժանապատիվ վիճակում հայտնվելու), բ) մարմնական առողջությունը (լավ առողջությունը, սնված լինելն ու կացարան ունենալը), գ) մարմնական միասնությունը (տեղաշարժման ազատությունն ու բռնի հարձակման չենթարկվելը), դ) զգայություններ, երևակայություն, մտքեր (համարժեք կրթությամբ զարգացած եղանակով դրանք գործադրելու հնարավորությունը), ե) զգացմունքներ (իրերի ու մարդկանց հանդեպ կապվածություններ ունենալը, սիրելն ու հոգ տանելը, դրանց բացակայությունից վշտանալը), զ) պրակտիկ բանականություն (բարիքի (իմա՝ երջանկության) ըմբռնում ձևավորելը, սեփական կենսական ծրագրերին քննադատաբար նայելը), է) անդամակցություն (այլ մարդկանց հետ ու նրանց կողքին ապրելը, սոցիալական փոխազդեցությունների մեջ մտնելը), ը) կենդանական այլ տեսակներ (այլ կենդանի էակների, բույսերի ու ողջ բնության հետ ապրելու, նրանց համար մրահոգվելու կարո-*

ղությունը), թ) խաղ (ծիծաղ ու խինդ պարզևող գործողություններում ներառվելու կարողությունը), ժ) քաղաքական և նյութական առումներով միջավայրի նկատմամբ վերահսկողություն (քաղաքական ընտրություններում արդյունավետորեն մասնակցելը, հավաքների ու խոսքի ազատությունը, մասնավոր սեփականություն ունենալու իրավունքը, հավասար հիմունքներով որոշակի աշխատատեղի հետամուտ լինելը և այլն): Մ. Նուբաումի համոզմամբ միայն վերոհիշյալի իրացման դեպքում կյանքը կարող է դառնալ իսկապես արժանի ապրելուն:

Մարդկային կյանքի, դրա արժեքավորության հարցը մեկ ուրիշ անկյան տակ քննարկում է նաև Զ. Բաթլերը: Մի կողմից այս հեղինակին հետաքրքրում են կյանքի առումով աճող անհուսալիությունն ու անապահովությունը, որն ընդգրկում է ավելի ու ավելի մեծ թվով մարդկանց: Դրանք լավագույնս արտահայտվում են ժամանակավոր զբաղվածություն ունեցող մարդկանց շրջանում: Այս մտածողը փորձում է հասկանալ, թե ինչպես են գործում սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական հաստատությունները, որոնք հանգեցնում են անհուսալիության ու խոցելիության այս չափերին: Մյուս կողմից՝ Զ. Բաթլերն ուշադրություն է հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ որոշ դեպքերում կյանքը, դրան հասցված վնասը, դրա կորուստը նկատելի են ու դառնում են վշտի առարկա: Իսկ կան դեպքեր, երբ այդ ամենը մնում է աննկատ: Այսինքն, ըստ էության, կյանքը չի ընկալվում որպես կյանք, ապրելուն կոչված մի բան, այն, ինչ կորսվել է կամ վնասվել: Նրա համոզմամբ սա վկայում է այն մասին, որ գործում են այնպիսի մտային շրջարկներ (frames), որոնք պայմանավորում են մարդկանց մոտ ընկալման այս տարբերությունները: Այդ մտային շրջարկների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են թողնում հատկապես քաղաքականությունն ու իշխանական հարաբերությունները: Զ. Բաթլերի համար սա իսկական էթիկական խնդիր է, որի լուծման ուղղությամբ անհրաժեշտ է ջանքեր գործադրել՝ փոխելու այդ տարբերակված ընկալումներն ու դրանց գործնական հետևանքները:

Մարդու կյանքի, նրա արժեքավորության հարցը կարելի է դիտարկել նաև ուտիլիտարիզմի ու դեոնթոլոգիական էթիկայի միջև բանավեճի անկյան տակ: Այս առումով այդ բանավեճը կարելի է ձևակերպել այսպես.

«Արդյո՞ք թույլատրելի է մեկի կամ մի քանիսի կյանքի զոհաբերումը հանուն ավելի մեծ թվով մարդկանց բարօրության, թե՞ ոչ»:

Նշված հարցը կարելի է ամենատարբեր օրինակներով դրվագել: Օրինակ՝ եթե նավակն ի վիճակի է փրկել միայն հինգ մարդու կյանք, իսկ փրկություն հայցողները վեցն են, ապա թույլատրելի է փրկել հինգի կյանքը մեկի

կյանքի գնով, թե՛ այնուամենայնիվ վեցի կյանքն էլ հավասարապես արժեքավոր է, և պետք չէ գնալ որևէ մեկի կյանքի զոհաբերության հանուն մնացածի: **Ուտիլիտարիզմը** համոզված է, որ հանուն մեծամասնության կյանքի փրկության պետք է գնալ նման զոհաբերության, քանի որ արարքի բարոյական լինել-չլինելը որոշվում է վերջնարդյունքով՝ հետևանքով: Այդ դեպքում հարցն ընդամենը այն չափանիշի կամ մեխանիզմի հստակեցումն է, որի օգնությամբ ընտրվում է զոհաբերմանը ենթակա անձը:

Դեոնթոլոգիական էթիկան պնդում է, որ մարդն ինքնին նպատակ է, ոչ թե՛ միջոց: Ուտիլիտիզմի կյանքն սակարկման առարկա չի կարող լինել, անգամ հանուն մեծամասնության բարօրության:

Կյանքի ու մահվան վերաբերյալ այս հին ու նոր հարցադրումներն ու տեսակետները չեն սպառում այն մտավոր հարստությունը, որ այս իրողությունների վերաբերյալ մեզ է փոխանցել փիլիսոփայության պատմությունը: Բայց սրանք մի զգալի մասով հստակեցնում են դրանց մասին մտածելու փիլիսոփայական սկզբունքներն ու ճանապարհները: Միաժամանակ այդ ընթացքում փիլիսոփայական միտքն ինչ-որ մի պահի կանգնում է կյանքի իմաստի խնդրի առաջ, որը հաջորդիվ մանրամասնման կարիք ունի:

Ողջ նախընթաց շարադրանքից ակնհայտ է, որ փիլիսոփայության մեջ քննարկվող բոլոր հարցերը միանգամից առաջ չեն քաշվել: Դրանք ասպարեզ են իջել տարբեր ժամանակներում՝ կախված նրանից, թե այդ շրջանում ինչ խնդիրներ են համարվել հրատապ ու կարևոր: Իրենց հերթին փիլիսոփաներն էլ դրսևորել են բավարար չափով զգայունություն՝ դրանք նկատելու, ձևակերպելու և իրենց ուսմունքներում արձարծելու համար:

Փիլիսոփայական հիմնախնդիրների այս պատմականությունը լավագույնս դրսևորվում է **կյանքի իմաստի** հիմնախնդրի կապակցությամբ: Եթե կյանքը, այն ճիշտ ապրելը փիլիսոփաների ուշադրությանն են արժանանում փիլիսոփայության ձևավորման ամենավաղ շրջանից, ապա կյանքի իմաստի հիմնախնդիրը բավական նոր հիմնախնդիր է: Այն ձևավորվել ու առաջ է քաշվել միայն XX դարում: Կարող է հարց առաջանալ՝ իսկ ինչո՞վ է պայմանավորված դրա այսքան նոր լինելը: Միթե կյանքի մասին մտածելիս հին ու նոր աշխարհի փիլիսոփաներին չէր հետաքրքրում դրա իմաստավոր կամ անիմաստ լինելը: Այս հարցերին պատասխանելու համար պետք է հաշվի առնել երկու հանգամանք. մեկը՝ տեսական-փիլիսոփայական է, մյուսը՝ գործնական:

Նախորդ դասախոսությունից արդեն հայտնի է, որ մարդու գոյությունը մեծ մասամբ դիտարկվել ու լուծվայն իմաստավորվել է ավելի մեծ ու զորեղ գոյության՝ Տիեզերքի, Աստծո, հասարակության տեսանկյունից: Դրանցից որևէ մեկի մաս լինելը, դրանցում սեփական տեղն ունենալը ի սկզբանե, առանց երկմտանքի ու կասկածի երաշխավորել են մարդու կյանքի իմաստավորված

լինելը: Մասնավորապես Հին աշխարհում կար ամրագրված համոզմունք, որ Տիեզերքը, աշխարհը տուն է, որում յուրաքանչյուրն ունի իր տեղը, եթե ծնվում է: Ընդ որում՝ յուրաքանչյուր ոք այս աշխարհ է գալիս որոշակի առաքելության, կոչումով: Այս պատկերացումը կարելի է գտնել Պլատոնի «Պետություն» աշխատության մեջ, որում նա պնդում էր, որ պոլիսում յուրաքանչյուրն ունի իր անելիքը, և մարդ կարող է միայն մեկ գործ լավ անել. *«Անել սեփական գործն ու չմիջամտել ուրիշինի մեջ. սա էլ հենց արդարությունն է»:*

Համաձայնելով վերոնշյալին՝ Արիստոտելը հավելում է, որ մարդու կոչումը բանական գործունեության մեջ է: Իսկ երջանկությանը՝ բարձրագույն բարիքին, հասնում են առաքինությանը համապատասխան բանական գործունեությամբ: Ավելի ուշ, երբ Սենեկան հայտարարում էր, որ պետք է ապրել համաձայն բնության, նա նկատի ուներ նաև՝ *յուրաքանչյուրը պետք է ապրի համաձայն իր բնության՝ հետևելով սեփական առաքելությանն ու կոչմանը:* Ձգտել ու ցանկանալ այն, ինչ քոնը չէ, միայն տառապանքի ու նորանոր խնդիրների աղբյուր է: Մարդկային բանականությունն օգնում է մարդուն կողմնորոշվել այս հարցերում, հետևել սեփական ճակատագրին, այլ ոչ թե հակառակվել նրան:

Այսպիսով՝ սեփական առաքելության, կոչման հավուր պատշաճի կատարումը մարդու երջանկության, կյանքը ճիշտ ապրելու, աշխարհի հետ ներդաշնակ հարաբերություններ հաստատելու հիմնական գրավականն է: Այս ամուր համոզմունքը կարծես ի սկզբանե լռելյայն ենթադրում էր, որ կյանքն իմաստ ունի: Այդ իմաստն արդեն իսկ բխում է աշխարհակարգից, և մտածողների մտքով անգամ չէր անցնի այն կասկածի տակ դնել, դրա վերաբերյալ հարցեր բարձրացնել:

Բացի դրանից՝ չպիտի մոռանալ, որ Հին աշխարհում այն, թե մարդը որ սոցիալական դասում էր ծնվում (օրինակ՝ ազնվականի, թե՛ արհեստավորի), ինչ սեռի էր (կին, թե՛ տղամարդ), արդեն իսկ զգալի չափով հստակեցնում էր նրա կոչման ու առաքելության եզրագծերը: Այսօրվա ըմբռնումներով ասած՝ մարդու սոցիալական ընտրությունը բավական որոշակի էր և երկիմաստություններ չէր պարունակում: Իսկ դեմառդեմ հարաբերությունները, արյունակցական, փոքր համայնքային ու հագեցած կյանքը մեկուսացում, սոցիալական բացեր չէր առաջացնում: Ուստի գործնական առումով էլ մարդն իրեն միայնակ զգալ չէր կարող, ոչ էլ կյանքը կհամարեր իմաստազուրկ:

Այս տրամաբանությունը շարունակվում է նաև ավելի ուշ: Կրոնի ու կրոնական հաստատությունների տիրապետման պայմաններում Աստծո, հոգու անմահության, փրկության արժանանալու, դրախտի ու դժոխքի մասին պատկերացումները կազմավորում էին իմաստալից կյանքի շրջանակը: Պարզ էր, թե ինչի համար է կյանքը, և ինչ պետք է անել դրա հետ՝ տոկոնությամբ տանել երկրային կյանքի փորձությունները, մահից առաջ քավել այդ ընթացքում

կուտակված մեղքերը, փրկության ու երկնային կյանքի արժանանալ: Հիմնարար հարցերի պատասխաններն արդեն իսկ կային Սուրբ գրքերում ու դրանց մեկնություններում: Իսկ գործնականում մարդու կյանքն այնպես էր ներհյուսված մնացածի կյանքին, որ մեկուսացումներն արտառոց էին և պատիժ՝ հանցավոր-մեղսավոր արարքների համար:

XIX դարում Հեգելն առաջարկում է մի ձևակերպում, որը հանրագումարում է այս մետաֆիզիկական ողջ ավանդույթը. «Այն, ինչ բանական է, իրական է, այն, ինչ իրական է, բանական է»: Հիմնարար առումով սա նշանակում է, որ գոյությունը, աշխարհը միանգամայն ռացիոնալ են, ենթարկվում են որոշակի տրամաբանության: Անգամ իռացիոնալ, պատահական իրողություններն են ի վերջո ծառայում այդ տրամաբանությանը և ինչ-որ առումով նախանշված նպատակների իրականացմանը: Սրանից արտածվում է նաև մարդու, անհատի կյանքը, որը տեղավորվում է այդ ռացիոնալ գոյության մեջ և նման գոյությունից ելակետ ձեռք բերում:

Ուստի, երբ առաջանում է «*Կյանքն իմաստ ունի, թե՛ ոչ*» հարցը, նշանակում է ինչ-որ բան լրջորեն խաթարվել է կամ փոխվել: Ի հայտ են եկել պայմաններ, որոնք միանգամայն արդարացնում են այդպիսի հարց բարձրացնելը: Հակառակ դեպքում այն սկզբունքորեն չէր առաջանա: Հետևաբար նախ պետք է հասկանալ, թե երբ և ինչու այդ հարցը երևան եկավ:

Հայտնի է, որ Արևմուտքում արդիության փուլի սկզբնավորումը նշանավորվել է գիտատեխնիկական, սոցիալական, արդյունաբերական հեղափոխություններով: Դրանք ազդել են գյուղի ու քաղաքի, ազգաբնակչության տեղաշարժի, արտադրության տեմպերի, աշխատանքի բնույթի, կրթության վրա և այլն, բայց ոչ միայն դրանց, այլև ընդհանրապես աշխարհայացքի վրա: Երբ պետությունը կրթության գործառույթը վերցնում է եկեղեցու ձեռքից, գիտատեխնիկական հեղափոխության հետ միասին սա անխուսափելիորեն հանգեցնում է ապակրոնականացմանը, աշխարհիկացմանը և որպես հետևանք՝ աթեիզմի տարածմանը:

Միաժամանակ XX դարի երկու համաշխարհային պատերազմները խորքային առումով հետևանք էին այն համոզմունքի, որ մարդկանց համար Աստված այլևս չկար: Չկային աշխարհից ու մարդկային կյանքից անդին գտնվող այն բացարձակ արժեքները, որոնք դրանց հենքն էին, խարխիւր: Մարդը մնացել էր մեն-մենակ աշխարհի, դրա իռացիոնալության առաջ: Նրան մնացել էր գոյությունից բխող վախը, տագնապը, ծանձրույթը, անիմաստության ու անգործության զգացումը: Ինքն իրենից ու աշխարհից օտարված այս էակը փորձառում է սոցիալական կապերի քայքայումը, աճող մեկուսացումը, միայնության զգացումը, սեփական կյանքի ու ճակատագրի հանդեպ վերահսկողության բացակայությունը:

Այսպիսի համատեքստում է Ալբեր Կամյուն (1913-1960) բարձրացնում իր

հանրահայտ հարցը. «*Կյանքն արժի՞, որ այն ապրեն*», եթե միակ ռեալությունը մահն է: Նա վերահաստատում է, որ աշխարհը իռացիոնալ է, այսինքն՝ մտածում է Հեգելին ճիշտ հակադիր տեսանկյունից: Միաժամանակ մարդը ձգտում է բացարձակի ու միասնության: Եվ երբ ռացիոնալ սպասումներով մարդը հանդիպում է, կարելի է ասել՝ բախվում է իռացիոնալ աշխարհին, ապա ի հայտ է գալիս անիմաստությունը: Ըստ նրա՝ մարդու մեջ անիմաստության զգացումն աստիճանաբար է սողոսկում և ամրապնդվում: Սակայն եթե կյանքը ռացիոնալ իմաստ չունի, ապա նշանակում է, որ դրանից պետք է հրաժարվել, այլ կերպ ասած՝ դիմել ինքնասպանության: Այս մտածողի տեսանկյունից այսպիսի իրավիճակից նման ելքն անընդունելի է: Եվ եթե ինքնասպանությունը կյանքի անիմաստությունից դուրս գալու ելքը չէ, ապա մարդուն մնում է միայն ըմբոստանալ դրա դեմ: Հետևաբար պատահական չէ, որ մի առիթով Ա. Կամյուն առաջարկել է՝ «*Ըմբոստանում եմ, ուրեմն, կանք*» բանաձևը, որը վերաձևակերպում է Ռ. Դեկարտի հայտնի՝ «*Մտածում եմ, ուրեմն, կամ*» բանաձևը:

Ա. Կամյուի այս ձևակերպումից մի քանի եզրակացություններ կարելի է անել անիմաստության զգացման դեմ պայքարում. ա) ըմբոստացողն անհատն է, բ) սակայն այդ ըմբոստացումը միտված է մարդկային հավաքականությանը: Նրա համոզմամբ անիմաստության փորձառության մեջ տառապանքն անհատական է: Սակայն ըմբոստության մղումից սկսած՝ այն ձեռք է բերում հավաքական դառնալու բնույթ, դառնում է բոլորի գործը: Դրանով անհատը դուրս է գալիս իր մենությունից: Ա. Կամյուի համար այստեղ է երևակվում ըմբոստության մղման վրա հիմնված մարդկային համերաշխությունը, իսկ ըմբոստության մղումը արդարացվում է այդ համագործակցությամբ: Սրանով անհատակենտրոն էքզիստենցիալիզմը փորձում է ցույց տալ սոցիալական կապերի ու մարդկային համերաշխության հաստատման և կարևորության նոր հիմքերը:

Ինչպե՞ս կարելի է ամփոփել այս ամենը, և ինչի՞ կարելի է հանգել կյանքի իմաստի վերաբերյալ այս մտորումներից: Բացի նրանից, որ փիլիսոփայության մեջ սա բավական նոր հիմնախնդիր է, այն սերտորեն կապված է որոշակի ժամանակների միտումների ու կողմերի հետ: Բոլոր այն ժամանակակից մտածողները, մտավորական հոսանքները, որոնք կանգնեցին, թե մարդկային կյանքն օբյեկտիվորեն իմաստ ունի, ըստ էության, շարունակում, փոխակերպում են այն հիմնարար համոզմունքները, որոնք կային կյանքի իմաստի վերաբերյալ մինչև XX դարը: Սակայն նրանք իրենց պնդումներն առաջ են քաշում մի հետնախորքում, երբ կյանքի իմաստը դարձել է խնդիր, այնինչ նախընթաց շրջանում այն սկզբունքորեն խնդիր լինել չէր կարող: Իսկ ամենօրյա, առօրյա մակարդակում յուրաքանչյուրն ինքն է իր համար պատասխանում այն հարցին՝ *կյանքն իմաստ ունի՞, թե՞ ոչ*: Եվ այդ հարցին դրական

պատասխանելիս տրամաբանորեն պիտի բարձրանա հաջորդը՝ *հրն է կյանքի իմաստը*:

Այսպիսով՝ կյանքի ու մահվան մասին մտածելիս փիլիսոփայական միտքն ի վերջո հանգում է կյանքի իմաստի մասին խորհելու անհրաժեշտությանը: Վերջինս իր հերթին վեր է հանում խնդիրներ, որոնք շոշափում են մարդկային գոյության այլ՝ մինչ այս չլուսաբանված կողմեր: Հաջորդող դասախոսություններում կանդրադառնանք դրանցից մի քանիսին:

ՕՏԱՐՈՒՄ

Նախորդ դասախոսության մեջ կյանքի իմաստի խնդիրն արծարծելիս երևան եկան դրան շաղկապված այնպիսի իրողություններ, ինչպիսին միայնությունն ու մեկուսացումն են, օտարումն ու անզորությունը: Դրանցից օտարումն իր հերթին ձևակերպվել է որպես առանձին փիլիսոփայական խնդիր, որը մասամբ փոխկապակցված է կյանքի իմաստի խնդրին և դրա պես հարաբերականորեն նոր փիլիսոփայական խնդիր է: Հընթացս ի հայտ կգան նաև դրանց փոխհատումներն ու բովանդակային առնչությունները:

Ամենակարճ, անգամ առօրեական հարցումը ցույց է տալիս, որ օտարումը գլխավորապես ընկալվում է որպես բացասական երևույթ: Այն նույնացվում է մեկուսացված ու միայնակ, ինչ-որ կարևոր մի բանից կտրված լինելու, անիմաստության զգացման հետ: Միաժամանակ ակնհայտ է, որ այն բացառապես մարդկային և մարդածին երևույթ է: Ուրեմն *ինչ է օտարումը* նախ ամենաընդհանուր իմաստով: *Երբ և ինչո՞ւ է այն երևան գալիս: Արդյո՞ք այն բացառապես բացասական երևույթ է, թե՞ դրական ըմբռնման հնարավորություն էլ է պարունակում:* Այս հարցերը կօգնեն խորամուկս լինել այս խնդրի ու միաժամանակ բներևույթի մեջ և թույլ կտան բացահայտել մարդկային գոյության ևս մի կողմ:

Մարդու ծագման ու էության խնդիրները քննարկելիս պարզ դարձավ, որ մարդու՝ որպես ոչ կենդանու կազմավորումը մեծապես պայմանավորված էր բնության հետ նրա ունեցած փոխհարաբերությամբ. մի կողմից մարդը բնության զավակն է(ր), այսինքն՝ կենդանի է, մյուս կողմից՝ դարձել է ոչ կենդանի բնական փակուղուց դուրս գալու շնորհիվ: Այս իմաստով բնության ու մարդու փոխհարաբերություններն օտարման խնդիրը հասկանալու, դրա ծալքերը բացահայտելու լավագույն, բայց միակ օրինակը չեն: Այդ օրինակը ցույց է տալիս, թե ինչպես մի պայմանական ամբողջից անջատվում է նրա մի մասը, ստանում քիչ թե շատ ինքնուրույն գոյություն և սկսում հետադարձ կերպով ազդել այդ ամբողջի վրա, փորձում է վերահսկողություն հաստատել դրա նկատմամբ: Ընդ որում՝ դժվար է նախկին ամբողջի ու մասի փոխհարաբերությունները համարել ներդաշնակ: Դրանք այսուհետ խնդրահարույց հարաբերություններ են: Սա հենց օտարման բուն նկարագրությունն է:

Այսպիսով՝ **օտարումը**, մի կողմից, անջատման ու ինքնուրույնացման գործընթաց է (մարդու՝ որպես ոչ կենդանու կազմավորումը, որպես ոչ կենդանի վարվելու ընթացքը): Մյուս կողմից՝ այն *վիճակ* է, քանի որ ցույց է տալիս նախկին միասնության տրոհումն ու բոլորովին նոր իրադրության ձևավորումը (մարդը ստեղծել է մշակույթ, որն արմատապես տարբեր է բնությունից, առանց որի գոյատևել չի կարող): Բայց այն նաև *խնդրահարույց հարաբե-*

րություն է, քանի որ խախտված է նախկին բնականոնությունը, և այդ խախտումը հանգեցրել է բացասական հետևանքների (բնությանը տիրապետելու հարցում մասամբ հաջողելով՝ մարդը գոյության նոր հնարավորություն է ստացել, սակայն իրեն միշտ չէ, որ համարում է բնության զավակ, հետն էլ ի հայտ եկել են բնապահպանական խնդիրներ):

Այս նույն սխեման կարելի է կիրառել օտարման այլ ձևերի ու դրսևորումների նկատմամբ նույնպես, օրինակ, հասարակությունից կամ որևէ հաստատությունից անհատի օտարման, ընդհանուր մշակույթից որևէ սոցիալական խմբի օտարման, մարդու իր իսկ էությունից օտարման նկատմամբ և այլն: Բայց սկզբի համար սա էլ բավական է՝ ըմբռնելու, թե ինչ է օտարումը: Միաժամանակ վերը նկարագրածի հիման վրա դժվար է միանշանակորեն պնդել, թե օտարումը բացասական երևույթ է: Ճիշտ է՝ այն ուղեկցվում է սոցիալական (մեկուսացում, խզում, ատոմացում) ու հոգեբանական անցանկալի կողմերով (անտարբերություն, անզորության ու անիմաստության զգացում): Սակայն առանց դրա չէր առաջանա նաև սկզբունքորեն նորը, վերը բերված օրինակում՝ մարդը՝ որպես ոչ կենդանի, մշակույթը:

Փիլիսոփաների շրջանում օտարման վերաբերյալ առաջին մտորումների կարելի է հանդիպել դեռևս Հին աշխարհում: Սակայն իրավամբ այն խնդիր դարձել է միայն արդիության սկզբնավորմամբ, երբ արևմտյան հասարակությունները թևակոխում են հիմնարար փոփոխությունների շրջան: Այդ փոփոխությունները վերաբերում են հասարակության կազմակերպման ու կառավարման, իշխանության ձևավորման սկզբունքներին, տնտեսությանը, գիտատեխնիկական նվաճումների ծավալին ու դերին և այլն: Որպես ևս մի հետևանք՝ արյունակցական կապի վրա հենվող դիմավոր հարաբերությունները տեղի են տալիս նոր, անդեմ հարաբերություններին: Աստիճանաբար քայքայվում է այն սոցիալական հյուսվածքը, որի ատաղձը արյունակցական կապերն են: Արդյունաբերական խոշոր կենտրոններն ու արդյունաբերական գյուղատնտեսությունը ձևավորվում են՝ ի հաշիվ գյուղական բնակավայրերի ու գյուղական կենսաձևի, արհեստավորական կառույցների ու գործունեության քայքայման՝ սկիզբ դնելով միգրացիոն աննախադեպ հոսքերի: Ինքնին փոխվում է աշխատանքի բնույթն ու մարդու վերաբերմունքն աշխատանքային գործունեության հանդեպ: Որպես հետևանք՝ փոխվում են նաև մարդու՝ սեփական անձի հետ հարաբերությունները: Կարճ ասած՝ այս հիմնավոր փոփոխությունները երևան են բերում հասարակության, մարդու, եթե կուզեք նաև, քաղաքակրթության բոլորովին մի նոր տիպ:

Այս փոփոխություններին համահունչ ասպարեզ են իջնում սոցիալական պայմանագրականության կամ հասարակական դաշինքի տեսությունները, որոնք օտարման խնդիրն արժարժում են «քաղաքացի-պետություն», «բնական վիճակ-քաղաքացիական վիճակ» հարաբերությունների տեսանկյունից:

Դրա ականավոր տեսաբան Թոմաս Հոբսն (1588-1679) «օտարում» բառը չի կիրառում: Սակայն նա պնդում է, որ մարդն անվտանգություն է ձեռք բերում, երբ հրաժարվում է իր բնական իրավունքից՝ փոխանցելով այն նորաստեղծ պետությանը: Բնական իրավունք ասելով՝ նա նկատի ունի սեփական ցանկությամբ սեփական իշխանությունը կիրառելու ազատությունը՝ ուղղված սեփական բնույթի պահպանմանը:

Վերոնշյալ պնդումներից կարելի է եզրակացնել, որ խոսքը հենց օտարման մասին է, քանի որ մարդն իր մի կարողությունը փաստացիորեն ինքն իրենից անջատում է և տալիս մեկ ուրիշին: Եվ եթե շարունակենք Թ. Հոբսի տրամաբանությունը, ապա այդպիսով ձևավորվում է պետական իշխանությունը, որը հետադարձ կերպով սկսում է ազդել մարդու/քաղաքացու վրա ու տիրապետություն հաստատում նրա նկատմամբ: Բայց նրա տեսանկյունից սա ամենևին բացասական երևույթ չէ, այլ չափազանց օգտակար: Դրա շնորհիվ վերջապես հաղթահարվում է «բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ» բնական վիճակը, իսկ մարդիկ բարգավաճելու ու զարգանալու հնարավորություն են ստանում:

Իր հերթին հասարակական դաշինքի տեսաբան Ժան-Ժակ Ռուսոն (1712-1778) նկատում է, որ բնական վիճակից քաղաքացիական-հասարակական վիճակին անցնելիս մարդը կորցնում է իր ինքնաբավությունն ու անկախությունը՝ դառնալով մնացածից կախյալ: Դրանով մարդը կարծես հեռանում է ինքն իրենից, օտարվում իր բնույթից: Ավելին՝ նա պնդում է, որ արվեստների ու գիտությունների զարգացումը (իմա՝ քաղաքակրթությունը) բացասաբար է ազդել մարդկային բարքերի վրա: Բնության հետ անմիջական կապի մեջ գտնվող մարդն անկեղծ էր ու խիզախ: Իսկ արվեստների ու գիտությունների զարգացմամբ նա դարձել է փափկամորթ ու կեղծավոր:

Այսպիսով՝ արդիության սկզբնափուլում փիլիսոփաները խոսում են օտարման երկու դրսևորման՝ բնությունից մարդու օտարման և մարդու՝ ինքն իրենից օտարման մասին: Հանրագումարում ստացվում է նաև, որ օտարումն ինչպես դրական, այնպես էլ բացասական երևույթ է: Այս համատեքստում Հեգելի փիլիսոփայության մեջ օտարման հասկացությունը ձեռք է բերում կենտրոնական նշանակություն: Այն առարկայացման, ներքինի արտաքինացման գործընթաց է՝ անհրաժեշտ բացարձակ գաղափարի զարգացման ու ինքնաճանաչման համար: Դրա միջոցով բացարձակ իդեան ինքն իրենից տարբերակում, առանձնացնում է բնությունը, մարդուն: Ուրեմն հեգելյան փիլիսոփայության անկյան տակ օտարումը բացասական երևույթ չէ, այլ ստեղծարար ընթացք, զարգացման տանող անհրաժեշտ պահ:

Իմիջիայլոց, այս նույն սխեմայով կարելի է բացատրել նաև մարդու ստեղծագործական գործունեությունը: Ստեղծագործությունը ոչ այլ ինչ է, քան հեղինակի ներաշխարհում կուտակվածի, նրա հմտությունների արտաքնացում,

առարկայացում, այլ կերպ ասած՝ օտարում: Դրա հետևանքով այն հեղինակից անկախ գոյություն է ստանում և կարող է հետադարձ կերպով ազդել նրա վրա: Թե ինչի արդյունքում են ներաշխարհում կուտակումներ տեղի ունենում, կամ ինչպիսի հմտությունների առկայության դեպքում է հնարավոր ստեղծագործել, արդեն այլ հարց է: Բայց ինքնին ստեղծագործական ընթացքն ուղղված է ներքինից դեպի արտաքինը, ներքինի առարկայացում-օբյեկտիվացում է:

Փիլիսոփայական այս նախընթաց զարգացումների հենքի վրա էլ Կ. Մարքսը XIX դարում մշակում և առաջադրում է օտարման իր ուսմունքը, որն օտարման խնդիրը կոնկրետացնում է՝ տեղափոխելով հասարակությունների պատմական զարգացման համատեքստ: Նա տարանջատում է հասարակական-պատմական զարգացման հինգ փուլեր կամ ֆորմացիաներ՝ նախնադար, ստրկատիրություն, ավատատիրություն, կապիտալիզմ և սոցիալիզմ: Այլ կերպ ասած՝ Կ. Մարքսը դիտարկում է հինգ տիպի հասարակություններ, որոնք միմյանցից տարբերվում են նախևառաջ արտադրաեղանակով: Այսինքն՝ այս հասարակություններից յուրաքանչյուրին բնորոշ է իր արտադրաեղանակը՝ արտադրողական ուժերի (տեխնիկա, հմտություններ) ու արտադրական հարաբերությունների որոշակի միասնությունը: Երբ արտադրողական ուժերը հակասության մեջ են մտնում արտադրական հարաբերությունների հետ, տեղի է ունենում սոցիալական հեղափոխություն. հասարակությունը մի ֆորմացիայից կամ փուլից անցնում է մի ուրիշ ֆորմացիայի, փոխում իր բնույթը, դառնում ուրիշ տիպի հասարակություն: Այդպես (առնվազն արևմտյան աշխարհի) հասարակությունները նախնադարից ստրկատիրության ու ավատատիրության միջով հասել են մինչև կապիտալիզմ, ապա, ըստ Կ. Մարքսի, հերթական սոցիալական հեղափոխությամբ կանցնեն սոցիալիզմի: Ահա այս շրջափուլերի մեջ նա առանձնակի ուշադրություն է դարձնում կապիտալիզմի ուսումնասիրությանը, և օտարման երևույթը քննում է հենց դրա պայմաններում: Ուրեմն, ըստ նրա, օտարումն առաջանում է կոնկրետ տիպի հասարակության մեջ և պայմանավորված է դրան բնորոշ հարաբերություններով: Բացի այդ՝ նրա ուսմունքում օտարումը ներկայանում է որպես բացասական երևույթ: Այս բոլորը նկատի ունենալով՝ այժմ տեղին է մի փոքր մանրամասնել նրա տեսակետը:

Վերը նշվել է, որ նրա ուսմունքում արտադրաեղանակն է որոշում հասարակության տիպն ու բնույթը: Ուրեմն արտադրաեղանակին առնչվող մեկ այլ երևույթ պետք է ցուցադրի օտարումը կապիտալիզմի պայմաններում: Եվ այդ երևույթն աշխատանքն է: Աշխատանք ասելով՝ Կ. Մարքսը հասկանում է մարդու ու բնության միջև ծավալվող գործընթաց, երբ մարդն իր սեփական գործունեությամբ բնության հետ գտնվում է նյութափոխանակության մեջ: Դրա միջոցով նա գործի է դնում իր ուժերը՝ բնության նյութը յուրացնելու համար ու

իրեն պիտանի ձև տալով: Արդյունքում նա ներգործում է բնության վրա և փոխում այն: Բայց փոխվում է նաև մարդը, փոխվում են նրա կարողությունները: Այսինքն՝ աշխատանքը նաև աշխատուժի գործադրումն է: Այս պարագայում ինչ է աշխատանքը՝ հարկադրամք՝ ուղղված ապրուստի, կենսամիջոցների հայթայթմանը, թե՛ մարդկային ուժերի, մարդու իր իսկ էության իրացման ու զարգացման հնարավորություն:

Նշված հարցի պատասխանից քիչ բան կախված չէ: Եթե աշխատանքի նպատակն ընդամենն ապրուստի, կենսամիջոցների հայթայթումն է, ապա այն ավելի շուտ նմանվում է նզովքի, և մարդը կձգտի հնարավորինս շուտ պրծնել դրանից՝ ազատ ժամանակը վայելելու նպատակով: Այսպիսի մոտեցումը համահարազատ է քրիստոնեությանը: Դրանում աշխատանքն անհրաժեշտ չարիք է, դրախտից վտարվելու հետևանքով մարդկային կացության անբաժանելի մաս:

Եթե աշխատանքն ավելին է, քան ապրուստի, կենսամիջոցների հայթայթումը և մարդու էության իրացման ու զարգացման գրավականն է, ապա այն առանցքային դերակատարություն ունի մարդու ու հասարակությունների կյանքում: Կ. Մարքսը համակարծիք է այս վերջին տեսակետին: Ուրեմն աշխատանքը մի գործունեություն է, որն ինքնին ուրախություններ պիտի պարգևի, ոչ թե հարկադրանքի, անհաջողությունների ու դժբախտությունների պատճառ դառնա: Այս ելակետից էլ Կ. Մարքսը քննում է օտարումը կապիտալիզմի պայմաններում:

Ավատատիրությունից կապիտալիզմին անցումը նրա համար նշանավորվում է այն հանգամանքով, որ բազմաթիվ մարդիկ կորցնում են արտադրության միջոցների ու արդյունքների հանդեպ իրենց սեփականությունը: Խոսքը հատկապես մանր գյուղացիության ու արհեստավորության մասին է: Այդպիսով ձևավորվում է մի նոր սոցիալական կառուցվածք, որի մի մասում կապիտալիստներն են՝ շահագործողները, մյուսում՝ պրոլետարները՝ շահագործվողները: Կապիտալիզմի պայմաններում վերջիններս կարող են վաճառել միայն իրենց աշխատուժը, քանի որ ոչ արտադրության միջոցների, ոչ էլ արտադրության արդյունքների սեփականատերերն են: Այսինքն՝ այն միջոցներով (օրինակ՝ գործիքներով, հաստոցներով, գործարանի շենքում և այլն), որ աշխատանքի ընթացքում պրոլետարները ստեղծում են և այն, ինչ ստեղծում են (օրինակ՝ հագուստ, կոշիկ և այլն), իրենցը չէ: Նրանցը միայն կենսական ուժերն են, վերածված աշխատուժի, որ դրվում է վաճառքի կենսամիջոցներ ստանալու դիմաց: Եվ արտադրության միջոցների, և՛ արտադրության արդյունքների իրական սեփականատերերն այսուհետ կապիտալիստներն են: Նրանք շահագործում են պրոլետարներին՝ յուրացնելով այն հավելյալ արժեքը, որ ստեղծում են պրոլետարները արտադրության ընթացքում:

Օտարման պարագայում, սակայն, հարցը միայն կապիտալիստների կող-

մից հավելյալ արժեքի յուրացումը չէ: Բանն այն է, որ նախակապիտալիստական փուլում, օրինակ, արհեստավորը բանեցնում էր իր մասնագիտությանն առնչվող բոլոր հմտությունները: Օրինակ՝ կոշիկ կարելը ենթադրում է մի քանի փուլեր՝ նախագծումից մինչև դրա բուն պատրաստումը, և կոշկակարը ի վիճակի էր գործը սկզբից մինչև վերջ գլուխ բերել: Ավելին՝ ժամանակի ընթացքում նրա հմտություններն ու կարողությունները, ըստ էության, կատարելագործվում ու բարելավվում էին: Էլ չասած, որ և արտադրության միջոցներն էին իրենք, և՛ արդյունքները:

Գործարանների երևան գալով ու ընդհանրապես արդյունաբերական արտադրության պայմաններում նույն կոշկակարի աշխատանքը տրոհվում է մասերի՝ տարբեր գործառույթների, դառնում մասնական ու կրկնվող աշխատանք: Դրանք տրվում են տարբեր մարդկանց, որոնք միապաղաղորեն ժամեր շարունակ կատարում են միևնույն գործառույթը, դիցուք՝ կտրում են կոշիկի մոդելը կամ փաթեթավորում պատրաստի կոշիկը տուփերի մեջ: Նման տիպի աշխատանքը հանգեցնում է, մի կողմից, հմտությունների ու կարողությունների, մյուս կողմից՝ աշխատանքի հանդեպ հետաքրքրության աստիճանական նվազման: Սեփական աշխատուժը վաճառելուն հարկադրված մարդկանց կենսական ուժերը հյուծվում են, ջլատվում: Նրանք օտարված են արտադրության միջոցներից, արտադրության արդյունքներից և, ի վերջո, իրենք իրենցից: Այդ պայմաններում պրոլետարների համար ինքնին աշխատանքն օտարված աշխատանք է:

Բացի դրանից՝ Կ. Մարքսն ուշադրություն է հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ կապիտալիզմը ժամանակ առ ժամանակ հայտնվում է ճգնաժամային շրջափուլում: Դրա հետևանքով պրոլետարների զգալի մասը կորցնում է իր աշխատանքը, մինչև որ նոր ոլորտում աշխատուժի կարիք է առաջանում, և գործազուրկները համալրում են նոր ձևավորված աշխատատեղերը: Սա նշանակում է, որ կապիտալիզմի պայմաններում առաջանում է լուրջ խզում մասնագիտության, աշխատանքի և անհատի էության, նրա ուժերի իրացման միջև: Անհատն իր մարմնական ու հոգեկան/մտավոր ուժերով ու կարողություններով դառնում է ընդամենը կապիտալիզմի կարիքներն սպասարկելու միջոց:

Մինչ այժմ Կ. Մարքսի ուսմունքում օտարումը ներկայանում է կապիտալիզմով պայմանավորված արտադրության միջոցներից ու արդյունքներից սեփականազրկման, աշխատավորի կենսական ուժերի ջլատման, նրա հյուծման, սեփական էության չիրացման ձևով: Սակայն օտարման հիմնախնդրի մարքսյան քննությունը կիսատ կլիներ, եթե դրանից դուրս մնար **ապրանքային ֆետիշիզմի** նրա ըմբռնումը:

Ընդհանրապես ֆետիշիզմը նախնական կրոնական հավատալիք է, որը անշունչ առարկաներին վերագրում է գերբնական հատկություններ, և այդպի-

սով դրանք դառնում են պաշտամունքի առարկա: Այս գաղափարը մեկ այլ փիլիսոփա՝ Լյուդվիգ Ֆոյերբախը (1804-1872), կիրառում է՝ բացատրելու, թե ինչպես է ձևավորվում կրոնական գիտակցությունը: Մասնավորապես նա կարծում էր, որ մարդիկ անհատական սահմանափակումներից ազատված իրենց իսկ հատկությունները վերագրում են իդեալական էության, ապա՝ պաշտում նրան: Իսկ վերջինս տիրապետություն է հաստատում նրանց նկատմամբ: Վերը օտարման ընդհանուր նկարագրության մեջ նշվել է, որ օտարման ժամանակ ամբողջից անջատվում է նրա մի մասը, ստանում ինքնուրույն գոյություն, ապա՝ ազդում այդ ամբողջի վրա:

Կ. Մարքսի ուսմունքում աշխատանքի արդյունքները, ըստ էության, ամփոփում, առարկայացնում են մարդու կենսական ուժերն ու կարողությունները: Օրինակ՝ կոշիկը ոչ այլ ինչ է, քան մարդու ֆիզիկական ու հոգեկան/մտավոր ուժերի (նրա նախագծելու, պատրաստելու, նյութերի հետ աշխատելու, այդ նյութերով ապրանք արտադրելուն ուղղված), հմտությունների առարկայացում: Այս դեպքում էլ գործ ունենք մարդու կենսական ուժերի օտարման հետ, բայց բառիս դրական իմաստով, մոտավորապես այնպես, ինչպես Հեգելն է պատկերացնում:

Կ. Մարքսը նկատում է, սակայն, կապիտալիզմի պայմաններում արտադրության արդյունքները՝ ապրանքները, իրերը կարծես ստանում են ինքնուրույն գոյություն, ինչ-որ գերբնականություն և ազդում մարդկանց ու հասարակական հարաբերությունների վրա, վերահսկում նրանց: Այսինքն՝ ոչ թե ստեղծողն է վերահսկում իր ստեղծածին, այլ հակառակը՝ ստեղծածը ստեղծողին: Ապրանքների արտադրությունն ու փոխանակությունը ներկայանում են ոչ թե որպես մարդկանց միջև հասարակական հարաբերություններ, այլ զուտ ապրանքների, իրերի միջև հարաբերություններ:

Այսպիսով՝ կարելի է պնդել, որ մոտավորապես XIX դարում օտարումն արդեն իսկ արդի հասարակությունների բնորոշ գիծ էր: Այն արտահայտվում էր սոցիալական կապերի քայքայման ու ատոմացման, իրերի ինքնակա գոյության ու հարաբերության, կենսական ուժերի ջլատման, միայնության, սեփական ճակատագրի հանդեպ վերահսկողությունը կորցնելու, կյանքի անիմաստության զգացման ձևով: Կ. Մարքսը համոզված էր, որ օտարումը հնարավոր է հաղթահարել, կամ աշխատանքն այլևս օտարված չի լինի, եթե արտադրության միջոցներն ու արդյունքները դառնան հանրային սեփականություն: Այսինքն՝ երբ կապիտալիզմից անցում կատարվի սոցիալիզմի, կփոխվի ինչպես սեփականության ձևը՝ մասնավորից դեպի հանրայինը, այնպես էլ կվերանա դասակարգային՝ կապիտալիստների կողմից պրոլետարների շահագործումը: Աշխատանքային գործունեությունը այլևս չի լինի հարկադրանք, այլ մարդու էության լիարժեք իրացման հնարավորություն:

XIX դարավերջին ու XX դարում արևմտյան հասարակություններում, այս

ամենով հանդերձ, նկատվում էր կենսամակարդակի և կյանքի որակի նշանակալի աճ: Եվ թեպետ կապիտալիզմը պարբերաբար հայտնվում էր և ներկայումս էլ հայտնվում է ճգնաժամային շրջափուլում, այնուամենայնիվ դասակարգային պայքարը չէր հանգեցնում սոցիալական հեղափոխության, այլ ճիշտ հակառակը՝ մեղմվում էր, սոցիալիզմը չէր գալիս փոխարինելու կապիտալիզմին: Իհարկե, կարելի է ասել, թե կապիտալիզմը հաջողությամբ կարողացել է վերահսկել այդ պայքարը, գտնել այն կառավարելու ձևերը: Սակայն, ինչպես հետագան ցույց տվեց և այսօրն է ցույց տալիս, կարծես թե օտարման պատճառները միայն սոցիալ-տնտեսական չեն, ինչպես Կ. Մարքսն էր համարում: Արդեն XX դարում ակնհայտ էր, որ դրանք որքան սոցիալ-տնտեսական են, նույնքան էլ՝ տեխնոլոգիական, արժեքային-աշխարհայացքային: Դրանք պայմանավորված են ոչ միայն հյուծող, միապաղաղ աշխատանքով, այլև մարդու կյանքում տեխնիկայի ու տեխնոլոգիայի գրաված տեղով, աշխարհիկացման ու աթեիզմի տարածմամբ:

Կրոնական, գերբնականին հղող արժեքներն այլևս չեն ամրացնում մարդկային համակեցությունը, իսկ մարդն իրեն շարտված է զգում այս աշխարհ: Ի լրումն այս ամենի՝ տեխնիկան մեծ ծավալով մուտք է գործել մարդու կենսաաշխարհի ու կենտրոնական տեղ զբաղեցրել դրանում: Այդպիսով նվազել են նաև մարդկանց միջև անմիջական հաղորդակցությունը, ինքնաբեկությունն ու դեմառդեմ հարաբերությունները: Գրեթե ամեն ինչ ենթարկված է խիստ հաշվարկված ռացիոնալության: Ուրեմն օտարումը մարդկային քաղաքակրթության պատմական հետևանք է, դրա արդիության ու արդիականացման վերջնարդյունք:

Արդյո՞ք սա նշանակում է, որ պետք է հրաժարվել քաղաքակրթությունից, արդիությունից ու արդիականացումից, եթե բարիքներից բացի՝ դրանք հրամցում են նաև չարիքներ: Հնարավոր է արդյոք հաղթահարել օտարումը, եթե հարցը միայն աշխատանքային շահագործումը չէ, այլև նոր տիպի հարաբերություններն ու կենսաձևերը:

Արիստոտելի փիլիսոփայությունից սերող ավանդույթը պնդում է, որ մարդը կարող է մարդ դառնալ ու մարդ մնալ միայն իր նմանների հետ և իր նմանների մեջ: Ժամանակակից տեխնոլոգիական զարգացումը և դրա նվաճումների կիրառումը առնվազն բժշկության մեջ վկայում են, որ զուտ մարդ լինելն ու մնալն այսուհետ անհնար են. մարդն ավելի շուտ կիբորգ է՝ օրգանիզմի ու մեքենայի միացություն: Ավելին՝ արհեստական ինտելեկտի ի հայտ գալն ստեղծել և ստեղծում է բոլորովին այլ իրականություն: Բայց դա չի նշանակում, թե տեխնոլոգիականն ի վիճակի է ամբողջովին կլանել ու իրենով փոխարինել զուտ մարդկայինը: Ուստի քաղաքակրթական այս մեծ փոփոխությունների հորձանուտում մարդկությունը կարիք ունի վերասահմանելու մարդկայինը և նորովի հորինելու հարաբերվելու ձևերը:

ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

XX դարում բնագետները հայտնաբերեցին, որ անգամ բնության մեջ կան ազատության դրսևորումներ: Խոսքը ֆիզիկական միկրոաշխարհին բնորոշ ինչ-ինչ երևույթների մասին է: Այսինքն՝ կա մի հարթություն, որտեղ բնությունը ոչ միայն հետևում է օրենքների, առաջացնում կանխատեսելի հետևանքներ, այլև որոշ չափով տրված է պատահականության խաղին, ազատ է: Այս զարմանալի բացահայտումը պետք է լրջորեն ազդի ազատության վերաբերյալ ձևավորված մոտեցումների վրա: Սա նաև նշանակում է, որ ազատության մասին կշռադատություններն այսուհետ կարող են վերաբերվել ոչ միայն «մարդ-բնություն», «մարդ-հասարակություն» հարաբերություններին, այլև դրանք ձեռք են բերում, ինչպես Հին աշխարհում էր, համագոյաբանական նշանակություն, որից ոչ մի տիրույթ անմասն չէ: Սակայն այս դասախոսության մեջ ազատության խնդիրը քննվելու է բացառապես մարդու կապակցությամբ:

Նախընթաց դասախոսություններից մեկում դիտարկվել է մի փիլիսոփայական մոտեցում, որի համաձայն՝ մարդու էությունն ազատությունն է: Բայց դրանում չի քննարկվել ազատությունն ինքնին, ոչ էլ այն մինչ այժմ սահմանվել է: Այս դասախոսությունը պատեհ առիթ է՝ քննելու այն՝ ասպարեզ բերելով նրա որոշ սահմանումներ: Ընդ որում՝ ազատության մասին մտածելիս բացի «*Ինչ է ազատությունը*» պարզ հարցից՝ մի քանի այլ հարցեր էլ են տրամաբանորեն ձևակերպվում.

Մարդն ազամր է, թե՛ ոչ:

Եթե մարդն ազամր է, ապա ինչից է ազամր:

Եթե մարդն ազամր է, ապա ինչի՞ համար է ազամր:

Ազատության խնդրի քննությունը տեղին է սկսել «*Մարդն ազամր է, թե՛ ոչ*» հարցից, ինչը հընթացս կարդյունավորի «*Ինչ է ազատությունը*» հարցի պատասխանը: Այն թույլ է տալիս հստակեցնել, թե ինչն է ավանդաբար հակադրվել ազատությանը: Կախված փիլիսոփայական հարց բնույթից, մտածողից ու ժամանակաշրջանից՝ ազատությունը հակադրվել է մե՛կ անհրաժեշտությանը, մե՛կ ճակատագրին, մե՛կ նախախնամությանը, մե՛կ հարկադրանքին:

Ազատության և անհրաժեշտության միջև հակադրությունն առաջ է քաշվել ավելի շուտ մարդու՝ բնության/տիեզերքի հետ փոխհարաբերությունների շրջագծում՝ ընդհանուր գոյաբանական անկյան տակ: Վերջինս պարզորոշ արձարծվում է ստոիցիզմում, Ռ. Դեկարտի ու Ի. Կանտի փիլիսոփայության

մեջ և այլ փիլիսոփաների ուսմունքներում: **Ճակատագրի հետ ազատության** ունեցած հակադրությունն ի հայտ է գալիս տիեզերական/գերբնական ուժերի, մարդու առաքելության, կյանքն ապրելու համատեքստում, ինչպես Սենեկայի հայացքներում է: Իսկ **ազատության** ու **նախախնամության** միջև հակադրությունը՝ (քրիստոնեական) Աստծո հետ հարաբերություններում: Ինչ վերաբերում է **ազատության** ու **հարկադրանքի** միջև հակադրությանը, ապա այն շոշափվում է գերազանցապես մարդու՝ հասարակության հետ ունեցած փոխհարաբերությունների համատեքստում, ինչը Թ. Հոբսի, Այզա Բերլինի (1909-1997), Է. Դյուրկհայմի պես մտածողների ուշադրության կենտրոնում է:

Այսպիսով՝ կարելի է մի նախնական ամփոփում անել. ազատության հակադիրները մի քանիսն են, ու դրանց միմյանց հետ նույնացնելը տեղին չէ և անգամ կարող է շփոթությունների հանգեցնել: Բայց ճիշտ է վերադառնալ *«Մարդն ազամբ է, թե՛ ոչ»* հարցին: Թվում է՝ այն երկու, միմյանցից արմատապես տարբեր պատասխաններ կարող է ունենալ. *կամ այո՝* մարդն ազատ է, և այդ դեպքում պետք է բնութագրել, սահմանել այդ ազատությունը, *կամ ոչ՝* հիմնավորելով ազատության անհնարինությունը:

Այսպիսի «այո»-ն ու «ոչ»-ը խիստ ու կտրուկ են հնչում: Ընդ որում՝ փիլիսոփայության մեջ այդպիսի պատասխաններ էլ են եղել: Մասնավորապես XX դարում Ժ.-Պ. Սարտրը համոզված էր, որ մարդը դատապարտված է ազատության: Չկան մարդուց անկախ գործող պատճառներ, որոնք պայմանավորում են իրերի դրությունը: Մի անգամ շարտված լինելով այս աշխարհ՝ նա ոչ մի հենարան չունի, որը կարդարացնի նրա գործողությունները: Մարդը լիովին պատասխանատու է իր ընտրության ու իր գործողությունների համար: Ավելին՝ ազատության նպատակը հենց ազատությունն է, բայց պայմանով, որ ոչ միայն սեփական, այլև ուրիշների ազատությունը նույնպես դառնա սեփական/անձնական նպատակ, քանի որ մարդկանց ազատությունները փոխկապակցված են:

Հարցի բացասական պատասխանն էլ հետևորդներ ունի: Նրանք, ինչպես, օրինակ, Ժ.- Օ. Լամետրին կամ Գելեն Ստրոսոնը (1952) և այլն, պնդում են, որ մարդն ի վիճակի չէ դուրս պրծնել տիեզերական/բնական գործընթացների պարտադրանքից: Այդ գործընթացները ծավալվում են անհրաժեշտաբար, և մարդն ամբողջովին գտնվում է դրանց ազդեցության ներքո և պայմանավորվում դրանցով: Անգամ գիտակցությունն ընդամենը ուղեղում ծավալվող ֆիզիկական գործընթաց ու քիմիական ռեակցիա է:

Այսպիսով՝ *«Մարդն ազամբ է, թե՛ ոչ»* հարցի բացասական պատասխանը սերում է մարդկության մտավորական պատմության տարբեր ժամանակներից, փիլիսոփայությունից ու մասնավոր գիտություններից: Փիլիսոփայության մեջ նման մոտեցմանը կարելի է նույնիսկ մի ընդհանուր անվանում տալ՝ դասական դետերմինիզմ, որը բացառում է ազատության հնարավորությունը

որպես այդպիսին՝ հայտարարելով, որ ամեն ինչ միանշանակորեն ու խստորեն պատճառավորված է: Սակայն անգամ երբ այսպիսի պատասխաններն են մանրամասն ուսումնասիրվում, էլ չասած նրանք, որոնք ոչ խիստ «այո» են, ոչ էլ խիստ «ոչ», պարզ է դառնում, որ ազատության ու նրա հակադիրների միջև փոխհարաբերություններն իսկապես միանշանակ չեն: Եվ այդ ոչ միանշանակությունը որսալու համար պետք է անցնել երկրորդ՝ *«Եթե մարդն ազատ է, ապա ինչից է ազատ»* հարցին: Իր հերթին հետաքրքիր է, թե ինչու է պետք սահմանափակել անհրաժեշտությունը կամ նախախնամությունը՝ տեղ բացելով ազատության համար:

Հին աշխարհում կար մի հաստատուն համոզմունք, որ մարդն սկզբունքորեն չի կարող ազատ լինել բնությունից/Տիեզերքից, ճակատագրից, հասարակությունից: Հակառակը՝ դրանց հետ ներդաշնակ լինելն է ճիշտ ու երջանիկ ապրելու գրավականը: Բոլորը, ի վերջո, ինչ-որ առաքելությամբ ու կոչումով են գալիս այս աշխարհ (որը չի ենթադրում, թե այն նույնական է մասնագիտությանը): Պատահական չէ, որ Արիստոտելի կարծիքով երջանկության տանող ուղիղ ճանապարհն առաքինությանը համապատասխան իրականացված սեփական կոչումն է: Իսկ Սենեկան պնդում էր. *«Ճակատագիրն իրեն հետևողին տանում է, իսկ հակառակվողին՝ քարշ տալիս»*: Վերջինս, իմիջիայլոց, չպետք է շփոթել բախտի հետ, որը, ըստ նրա, քմահաճ է, որի տված բարիքներին պետք է զգուշորեն վերաբերվել, քանի որ ինչպես հեշտորեն տալիս է, նույնքան հեշտորեն կարող է տանել:

Բայց երկու դեպքում էլ այս մտածողները կամա թե ակամա ազատության համար որոշակի տեղ են բացում: Ազատության համար հատկացված այդ տեղը նախ երևում է ինքնակատարելագործման ուղին բռնելու նրանց հորդորում, որի համաձայն՝ մարդը պետք է ձերբազատվի հոգու արատներից և ձեռք բերի առաքինություններ: Եթե մարդը զոնե ինչ-որ չափով ազատ չէ, ապա նա փաստացի չի կարող նման ուղի բռնել, քանի որ ի սկզբանե նրա էությունը տրված կլիներ, իսկ նա էլ անզոր՝ ինչ-որ բան փոխելու: Բացի դրանից՝ եթե ամեն ինչ ի վերուստ կանխորոշված է, ապա դժվար թե կարելի է մարդուն բարոյական պատասխանատվության ենթարկել իր արարքների համար: Ուստի նույն Արիստոտելն իր էթիկայում կամավոր արարքը հստակ տարբերակում է ակամա/պարտադրված արարքից՝ համարելով, որ մարդն ունակ է կամավոր, այլ կերպ ասած՝ ազատ արարքի:

Ավելին՝ որքան պոլիսը՝ քաղաք-պետությունը, մարդուն զարմանալիորեն սահմանափակում է որպես քաղաքացի, նույնքան էլ ազատություններ է շնորհում. պոլիսի քաղաքացի լինելը ազատ ու նաև հավասար լինելու գրավականն է, նրա գործերի վերաբերյալ որոշումներ կայացնելու ու այդ գործերում մասնակցություն բերելու լիարժեք հնարավորությունը (վերջին դեպքում խոսքը բացառապես տղամարդկանց մասին է:)

Ուրեմն կարելի է եզրակացնել, որ բարոյաքաղաքական առումով ազատությունը մուտք է գործում մի տիրույթ, ուր սկզբնապես տեր ու տիրականը կարծես թե անհրաժեշտությունն էր (եթե կուզեք՝ նաև ճակատագիրը): Այդպիսով ազատությունը դառնում է մարդու բարոյաքաղաքական էակ լինելու հենասյունը: Առանց դրա անհնար կլինե՞ր հարց բարձրացնել կյանքը ճիշտ ապրելու, ընդհանրապես մարդ լինելու, երջանիկության հասնելու և այլնի մասին: Սա այն կարևոր դասն է, որ այս հարցում կարելի է քաղել հին հունական փիլիսոփայությունից:

Դժվար թե այս մասին չէին հասկանում եկեղեցու հայրերը, քանի որ պնդում էին՝ իհարկե, աստվածային նախախնամությունը գոյություն ունի: Բայց մարդն օժտված է *ազատ* կամքով: Վերջինս թույլ է տալիս մարդուն ազատորեն ընտրել բարու և չարի միջև մի սահմաններում, որը գծել է Աստված՝ կանխավ ու իմաստությամբ խնամելով աշխարհը: Այստեղ ուշադրության արժանի է նաև այն հանգամանքը, որ ազատությունը միայն մարդկային մեկ կարողության՝ կամքի բնութագիրն է, ոչ մնացածինը, օրինակ՝ մտքինը, խղճինը և այլն: Այսպես կոչված Աստծո արդարացման (թեոդիցիա) հարցում (եթե Աստված ամենագոր ու ամենաբարի է, ապա որտեղից է չարը) այս փաստարկը խիստ վճռական դերակատարություն ունի: Իհարկե, ազատության ու նախախնամության միջև հակադրության վերոհիշյալ լուծումը միշտ չէ, որ գոհացրել է մտածողներին: Բայց սա մի լուծում է, որում առաջին անգամ շեշտվում է ազատության հնարավորությունը:

Երբ արևմտյան աշխարհը թևակոխում է արդիության փուլ, ազատությունը յուրօրինակ սահմանումներ է ստանում. «Ազատ է այն, ինչ գոյություն ունի իր սեփական բնույթից ծագող անհրաժեշտությամբ, և ինքն է իր գործողությունների որոշողը» (Բ. Սպինոզա), «Ազատությունը ճանաչված անհրաժեշտությունն է» (Հեգել): Այս սահմանումների մեջ է նաև «Ազատությունը հարկադրանքի բացակայությունն է» բնորոշումը: Ըստ դրա՝ լինել ազատ նշանակում է զերծ լինել դիտավորյալ, արտաքին միջամտությունից ու ճնշումից, արգելքներից: Այն հայտնի է որպես **ազատության նեգատիվ հղացք**, և կարելի է հանդիպել՝ առնվազն Թ. Հոբսի փիլիսոփայությունից սկսած մինչև Ա. Բերլին և ոչ միայն: Հայերենի լեզվամտածողության տեսանկյունից կարող էր թվալ, թե «նեգատիվ» նշանակում է «վատ»: Սակայն ակնհայտ է, որ այս դեպքում խոսքն ամենևին վատի մասին չէ, այլ ինչ-որ բանի բացակայության, չգոյության:

Ուրեմն «*Եթե մարդն ազատ է, ապա ինչից է ազատ*» հարցն այս պահին ունի հետևյալ պատասխանը. **մարդն ազատ է հարկադրանքից**: Իսկ ինչը կարող է հարկադրանքի կամ դիտավորյալ, արտաքին միջամտության աղբյուր լինել: Ակնհայտ պատասխանն է՝ այլ մարդիկ, կառույցները, հասարակություններն ու պետությունները: Հարկադրանք ասելով՝ մտածողները նկատի չունեն բնական, ֆիզիկական կարիքները, սահմանափակումները,

այլ այն, ինչը կանխամտածված կերպով արտաքինից խոչընդոտում է անձին: Այս առնչությամբ Ա. Բերլինն առաջարկում է հետևյալ հարցը.

Ո՞րն է այն մարզը, որի սահմաններում սուբյեկտին՝ անձին կամ անձանց խմբին, թողնում են կամ պետք է թողնեն անել կամ լինել այն, ինչ նա ի վիճակի է անելու կամ լինելու՝ առանց այլ անձանց կողմից միջամտության:

Մարդը, որպես կանոն, ազատ է այն չափով, որ չափով որևէ մարդ կամ մարդկանց խումբ չի միջամտում: Եվ այնքանով, որքանով միջամտում են, այդքանով մարդուն հարկադրում են, այսինքն՝ այդ չափով նա անազատ է: Փաստացի ազատության այս սահմանումը պնդում է, որ յուրաքանչյուրին տրված է մի շրջանակ, որից ներս այլ մարդիկ, կառույցները, հասարակությունները կամ պետությունները մուտք գործելու, դիտավորյալ միջամտելու իրավունք ու իրավասություն չունեն: Ընդ որում՝ ազատության այս սահմանումը նախընտրողները հասկանում են, որ կախված հանգամանքներից՝ մարդուն՝ անձին տրված ազատության շրջանակը կարող է մեծանալ կամ փոքրանալ: Խնդիրն ազատության այդ շրջանակի գոյությունը յուրաքանչյուրին երաշխավորելն է, որպեսզի մարդը կարողանա լինել կամ անել այն, ինչ ուզում է: Հետևաբար ազատությունը չափ ունի, և Ա. Բերլինը հստակեցնում է, որ այդ չափը կարելի է որոշել՝ հենվելով մի քանի պարամետրերի վրա՝ ա) ընտրության հնարավորությունների քանակը, բ) այդ հնարավորությունների հասանելիությունը՝ հեշտ կամ դժվար իրացնելու հանգամանքը, գ) մարդու/անձի կենսական ծրագրերի տեսանկյունից դրանց ունեցած կարևորությունը, դ) ուրիշների դիտավորյալ գործողությունների հետևանքով դրանց փակ կամ բաց լինելը, ե) հասարակության տեսանկյունից այդ հնարավորություններից յուրաքանչյուրի արժեքավորությունը:

Դիցուք, պետք է պարզել, թե որքանով է անձն ազատ, օրինակ, իր մասնագիտական կողմնորոշման առումով: Նրա ազատ լինելը կամ չլինելը, նրա ազատության չափը կախված են նրանից, թե՛

- մասնագիտությունների ինչ ցանկ կա, որից նա կարող է ընտրել: Այլ կերպ ասած՝ այդ ցանկում մեծ թվով մասնագիտություններ են ընդգրկված, թե՛ քիչ,

- դրանք իրապե՞ս հասանելի են. նա կարո՞ղ է դրանք իսկապես ընտրել ու իրականացնել, թե՛ տարատեսակ խոչընդոտները՝ ուսման վարձը, հեռավոր երկրում գտնվելը և այլն, անհնար են դարձնում կամ դժվարացնում են դրանց զգալի մասի ընտրությունն ու իրականացումը,

- արդյո՞ք ընտրության իրական հնարավորությունները նրա կենսական ծրագրերին համապատասխանում են, թե՛ ոչ՝ այն, ինչ կարող է իրապես ընտ-

րել, տեղավորվում է իր նպատակների ու ձգտումների, բնավորության սահմաններում: Օրինակ՝ ծովերից ու օվկիանոսներից հեռու գտնվող երկրի բնակիչը կարող է ցանկանալ դառնալ օվկիանոսաբան, սակայն նրան հասանելի է միայն ջրերի կառավարման մասնագիտությունը,

- ինչ-որ մեկը մտադրված կերպով խոչընդոտում է մասնագիտության առումով նրա ընտրության իրականացմանը: Դիցուք, մարդը/անձը որոշել է մեկնել արտերկիր՝ կրթություն ստանալու: Իսկ նրա ընտանիքի անդամները դեմ են այդ որոշմանը և ամեն կերպ խոչընդոտում են նրան,

- ոչ միայն ինքը, այլև հասարակությունը, որում ապրում է, ինչպես է արժևորում մասնագիտության ընտրության այդ հնարավորություններից յուրաքանչյուրը: Դիցուք, մարդն ուզում է օվկիանոսաբան դառնալ, սակայն հասարակությունը, որում ապրում է, այդ մասնագիտությունը չի արժևորում:

Այսպիսով՝ ազատության նեգատիվ հղացքը շեշտը դնում է *արտաքին խոչընդոտի բացակայության և ընտրության հնարավորության* վրա, այն, ինչ անվանում են անկախություն: Սակայն Չարլզ Թեյլորը (1931) նկատում է, որ հարկադրանքը կարող է թխել ոչ միայն արտաքինից, այլև ներքինից: Այսինքն՝ միայն այլ մարդկանց, կառույցների, հասարակությունների կամ պետությունների դիտավորյալ հարուցած խոչընդոտները չէ, որ հարկադրանք են: Անձի ազատությունը կարող են սահմանափակել նրա իսկ վախերը, սխալ պատկերացումները:

Իմիջիայլոց, հին հույն մտածողները շարժվում էին համանման տրամաբանությամբ բռնապետին բնութագրելիս: Նրանք համոզված էին, որ անազատ են ոչ միայն բռնապետի հպատակները, որոնք փաստացի ստրուկներ են, այլ նաև ինքը՝ բռնապետը, որն իր սեփական ցանկությունների ստրուկն է: Այս առումով դժվար է չհամաձայնել այս նկատառմանը, որ հարկադրանքի աղբյուրները կարող են գտնվել ինչպես անձից դուրս, այնպես էլ՝ նրա ներսում:

Միաժամանակ նույն Չ. Թեյլորը պնդում է, որ ազատության նեգատիվ հղացքը պետք է ենթադրի ոչ միայն լոկ ազատության *հնարավորության* երաշխավորում, այլև դրա *գործադրում*: Ավելին՝ այն ուղղակիորեն կապված է անձի ինքնիրացման, նրա իսկական ձգտումների ու փափագների իրականացման հետ: Նա կարծում է, որ ազատությունը ենթադրում է, որ անձը պետք է ի վիճակի լինի *ա) ճանաչել սեփական առավել կարևոր նպատակները, բ) չեզոքացնել կամ հաղթահարել այն ներքին շարժառիթները, որոնք շղթայում են նրան դրանք իրականացնելու ճանապարհին, գ) արտաքին խոչընդոտների բացակայություն*: Առաջին երկուսը հնարավոր է, եթե նա օժտված է ինքնախորաթափանցության ու ինքնըմբռնման կարողությամբ: Այդպես Չ. Թեյլորը սահուն անցնում է ազատության պոզիտիվ հղացքին՝ *ազատությունը որպես սեփական նպատակների իրականացում*: Նրա համոզմամբ այդ կապակցու-

թյամբ այլ հարցեր ևս պետք է դիտարկվեն ու լուծում ստանան: Մասնավորապես ինչպիսիք հասարակության մեջ է ազատության այս հղացքը հնարավոր իրացնել: Արդյո՞ք դա անխուսափելիորեն ենթադրում է, որ պետք է արդարացնել ազատության անունից գործադրվող ամբողջատիրական ճնշումը:

2. Թեյլորի այս վերջին նկատառումները պատահական չեն, քանի որ ազատության **պոզիտիվ հղացքը** սուր քննադատության է ենթարկվել նույն Ա. Բերլինի կողմից: Ընդ որում՝ այս համատեքստում «պոզիտիվ» չի նշանակում լավ, այլ ինչ-որ բանի ներկայություն, առկայություն: Ազատության պոզիտիվ հղացքը ներկայացնելու համար Ա. Բերլինը ձևակերպում է այն բացորոշող հարցը.

Ո՞վ է վերահսկման կամ միջամտության աղբյուրը, որը կարող է վճռել ինչ-որ մեկի համար անելու կամ լինելու ավելի շուրջ այս, քան թե՛ այլ:

Պոզիտիվ առումով ազատությունը նշանակում է «ինքնորոշում», «սեփական եսի տեր ու սեփական որոշումների աղբյուր լինել»: Ինչպես Ի. Բերլինն է պնդում, ազատության պոզիտիվ հղացքը ենթադրում է, որ մարդը փափագ ունի ինքն իր տերը, իր կյանքին առնչվող որոշումների աղբյուրը լինել, այդ կյանքի հանդեպ վերահսկողություն սահմանել, հետամուտ է իր սեփական նպատակներին իր սեփական դրդապատճառներով: Սա ինչ-որ առումով կարելի է հասկանալ նաև որպես նախաձեռնողականություն: Այսպիսի սահմանումը կարծես լուրջ մտահոգություններ չի առաջացնում:

Որոշ պարագաներում, այդ թվում՝ Ա. Բերլինի ուսմունքի մեջ ազատության պոզիտիվ հղացքը ոչ այնքան կապել են անձի, որքան հասարակությունների ու մեծ խմբերի հետ: Այդ դեպքում, ըստ նրա, ի հայտ է գալիս էմպիրիկական ես-ի և վերէմպիրիկական (իմա՝ իդեալական) ես-ի միջև եղած տարբերության ու հակադրության մասին պատկերացումը, օրինակ՝ Ի. Կանտի ուսմունքում: Բայց Ա. Բերլինի համոզմամբ՝ սա մի տեսակետ է, որն անտեսում է մարդկանց կամ հասարակությունների իրական, փաստացի փափագները և կեղեքում, տանջում նրանց այդ «իրական», բարձր, այսինքն՝ վերէմպիրիկական ես-ի անունից: Լինելով նացիստական ու ստալինյան ամբողջատիրությունների վկան՝ նա շատ լավ հասկանում է, թե ուր կարող են տանել բարձր, վերէմպիրիկական ես-ի ու իդեալական կյանքի մասին պատկերացումները:

Ուրեմն Ա. Բերլինն ազատության նեգատիվ հղացքը հակադրում է պոզիտիվ հղացքին, դրանց համարում է անհամատեղելի՝ պնդելով, թե այդ երկուսից նախապատվությունը պետք է տալ ազատության նեգատիվ հղացքին: Այն երաշխավորում է տարբեր մարդկանց ու նրանց կենսաձևերի համագոյակցությունը: Ի տարբերություն դրա՝ նրա համոզմամբ ազատության պոզի-

տիվ հղացքը հարուցում է աղետալի հետևանքներ:

2. Թեյլորը հիմնավորեց այդպիսի մոտեցման լուրջ թերությունները, որի տրամաբանությունը հարցով կարելի է շարունակել այսպես. *ինչի՞ համար է արտաքին միջամտության ու հարկադրանքի բացակայությունը, եթե այն անձի ինքնիրացման հետ կապ չունի, եթե մարդը չի կարող իրացնել իր իսկական ձգտումները, փափագները*: Այսպիսով կարելի է նաև սահուն անցնել վերջին հարցին՝ *«Եթե մարդն ազատ է, ապա ինչի՞ համար է ազատ»*:

Նշված հարցը մի կողմից կապված է բուն մարդու՝ նրա կարողությունների, ձգտումների իրացման, մյուս կողմից՝ աշխարհի, նրանում նորը բերելու, ստեղծելու, այն վերափոխելու հետ: Անազատությունը ոչ այլ ինչ է, քան մարդու կենսական ուժերի, կարողությունների ու շնորհների կաշկանդում: Առանց ազատության մարդուն չի հաջողվի իրացնել դրանք: Եվ հակառակը՝ միայն դրանց լիարժեք իրացումն է հանգեցնում Մ. Նուբաումի մատնանշած, ապրելուն արժանի կյանքի՝ մարդկային արժանապատվությանը հարիր կյանքի:

Մյուս կողմից՝ մարդը մի էակ է, որը, իր կենսական ուժերը, կարողություններն ու շնորհներն իրացնելով, աշխարհում նորն է ստեղծում, ավելացնում, աշխարհը վերափոխում է: Առանց մարդու և նրա կենսական ուժերի իրացման քաղաքակրթական ու մշակութային բարիքները՝ գիրը, տեղեկատվական տեխնոլոգիաները, արվեստը, բժշկությունը և այլն, ասպարեզ չէին իջնի: Ուրեմն ազատությունը մարդու՝ այս աշխարհում լինելու, այդ աշխարհն ինչ-որ իմաստով ընդլայնելու ու վերափոխելու պայմանն է:

Սա չի նշանակում, թե ազատության իրացման ճանապարհին մարդու կատարած ընտրությունները բացառապես միայն բարիքներ են երևան բերում: Այդ ընթացքում անխուսափելիորեն սխալներն էլ տեղ ունեն, երբեմն ճակատագրական բնույթի սխալներ: Սեփական գործունեության հետևանքով ի հայտ են գալիս վնասներ ու չարիքներ, որոնց դեմ պայքարը մարդուց նոր ուժեր ու ջանքեր է պահանջում՝ ազատության նոր իրացումներ ու դրսևորումներ: Բայց մարդը կատարյալ էակ չէ, ուստի ստիպված է առերեսել իր անկատարությունն ու ազատության ճանապարհը բռնել՝ դրա հարուցած դժվարություններով հանդերձ:

ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ, ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ, ԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Մի առումով մարդու կյանքն ու մահը, ազատությունն ու օտարումը սերտորեն առնչվում են հասարակական կյանքին, քանի որ դրա շրջանակում են կամ պայմանավորված են հասարակական հարաբերություններով: Իր հերթին հասարակական կյանքը փոխկապակցված է պետության կենսագործունեության, հետևաբար իշխանության գործադրման հետ: Ուստի ժամանակն է դասախոսությունների այս շարքը եզրափակել մի դասախոսությամբ, որի կիզակետում հասարակությունը, պետությունն ու իշխանությունն են: Դրանով նաև հնարավոր կլինի մարդուն վերաբերող հարցերից սահունորեն անցնել հասարակական-քաղաքական հարցերին:

Փիլիսոփայության սկզբնավորումից որոշ ժամանակ անց՝ մոտավորապես Ք.ա. V-IV դարերում փիլիսոփաներն սկսեցին առաջ քաշել հարցադրումներ, որոնք վերաբերում էին այս երեքին՝ հասարակությանը, պետությանն ու իշխանությանը: Դրանց հանդեպ հետաքրքրությունը պատահական չէր: Նախևառաջ գործնական խնդիրներն էին դրդում փիլիսոփաներին ուշադրություն դարձնել դրանց: Բացի դրանից՝ մեզ այսօր հայտնի գիտությունները, օրինակ՝ սոցիոլոգիան կամ քաղաքագիտությունը, որոնք ուսումնասիրում են այս երեքը, որպես այդպիսին, դեռ չկային, մինչդեռ հասարակությունը, պետությունն ու իշխանությունը տեսական ուսումնասիրության կարոտ էին:

Շատ առաջ անցնելով՝ պիտի նշել, որ ներկայումս անգամ սոցիալական և հումանիտար գիտությունների զարգացման պայմաններում դրանք փիլիսոփայական ուսումնասիրության առարկա են: Եվ սոցիալական ու քաղաքական փիլիսոփայությունը, սոցիալական էթիկան փիլիսոփայության այն ճյուղերն են, որոնք ուսումնասիրում են հասարակությունը, պետությունն ու իշխանությունը և դրանց փոխկապակցված այլ իրողություններ: Իսկ թե ինչպես են այդ երեքն առնչվում, պարզ կդառնա հաջորդիվ՝ շարադրանքի ընթացքում: Ուստի ժամանակն է շոշափել այն առանցքը, որի շուրջ կառուցվում է նախ հասարակությունը: Անշուշտ, դա *մարդկանց համապեղ գործելու և ապրելու*, այլ կերպ ասած՝ *մարդկային համակեցության* հանգամանքն է: Ընդ որում՝ համատեղ գործելը (եթե կուզեք՝ համագործակցելը) համատեղ ապրելու պայմանն է:

Առաջին հայացքից մարդկանց համատեղ գործելն ու ապրելն ինչ-որ արտառոց բան չեն: Բնության մեջ կան բազմաթիվ կենդանի էակներ, որոնք «գործում և ապրում են համատեղ, միասին»: Ուրեմն վերջինս միանգամայն բնական փաստ է, որոշ դեպքերում՝ անգամ օրինաչափ: Այդ դեպքում կարևոր է, թե ինչով են *մարդկանց* համատեղ գործելն ու ապրելը առանձնանում համատեղ գործելու և ապրելու մնացած դրսևորումներից: Մինչ դրան անդրադառնալը արժի պարզաբանել այս համատեղ գործելու և ապրելու ողջ մեխանիկան:

Համատեղ գործելը հնարավոր է միայն հանրույթում՝ մեծ կամ փոքր: Միայնակ գործելն այս շրջանակում չի տեղավորվում: Պարզ ասած՝ համատեղ գործել նշանակում է միաժամանակ կամ հերթականորեն կատարել գործողություններ, որոնք հանրույթի անդամների շրջանում ինչ-որ ձևով և ինչ-որ չափով շաղկապված են ու համաձայնեցված: Համագործակցությունը ծնվում է հենց այսպիսի պայմաններում և բնորոշում մարդկային համակեցությունները: Օրինակ՝ աշխատանքային կազմակերպության մի բաժինը կարող է նորարար ծառայություն մշակել, մյուսը՝ հաշվել դրա գինը, երրորդը տեղեկատվական արշավի միջոցով դրա հանդեպ հետաքրքրություն առաջացնել, չորրորդը՝ դրա իրացման համար նոր շուկաներ գտնել և այլն: Համանման բազմաթիվ օրինակներ կարելի է նկատել համատեղ գործի ու կյանքի բոլոր ասպարեզներում: Անգամ որսորդությունը նախամարդուց մարդուն անցման ժամանակ համատեղ գործելու հրաշալի օրինակ է, ուր ամեն մեկին վերապահված էր իր դերը՝ որսի հետքը գտնելուց մինչև որսի մսից կերակուրի պատրաստում:

Կենդանական միությունից մարդկային համակեցությունը տարբերվում է գլխավորապես նորանոր գործողություններ ու դրանց համակցություններ հորինելու ունակությամբ: Այն, ինչ կենդանիների միությունն է իրականացնում՝ գայլերի ոհմակը, մեղուների պարսը և այլն, սկզբից մինչև վերջ ծրագրված է բնությամբ: Այստեղ չեն կարող նորարարություններ լինել: Բացի այդ՝ դրանցում կենդանիներն իմաստներ չեն դնում և ոչ էլ այդ իմաստների շուրջ խորհրդածում են (իբրև հաջողված ու անհաջող, արդյունավետ ու անարդյունավետ գործողություններ և այլն) կամ դրանցից դասեր չեն քաղում: Միայն մարդկային համակեցության մեջ և մարդկային համակեցության համար են հորինվում նորանոր գործողություններ ու դրանց համակցություններ: Իսկ դրանց իմաստներն ու թողած հետևանքները կարող են դառնալ քննության առարկա:

Մարդիկ, սակայն, միայն իմաստները չէ, որ կիսում են համատեղ գործելիս և ապրելիս: Իրականում դրանց միախառնված են հույզեր ու զգացմունքներ, որոնք մարդկային համակեցության անբաժան մասն են: Միաժամանակ դրանում ամեն ինչ իդեալականորեն համաձայնեցված ու հարթ չէ: Այդտեղ կա ինչպես համաձայնություն, այնպես էլ տարաձայնություն, ինչպես համերաշխություն, այնպես էլ թշնամություն: Սակայն հարցն այն է, թե արդյոք մարդկային համակեցության մեջ հաջողվում է զսպել, նվազեցնել, կարգավորել տարաձայնությունն ու թշնամությունը և հասնել համաձայնության ու համերաշխության անհրաժեշտ չափի: Պատմականորեն դրան հասնելու տարբեր մեխանիզմներ են ձևավորվել ու գործի դրվել՝ հարկադրանքից մինչև բաց քննարկում և ոչ միայն:

Եթե մոտավորապես պարզ է, թե ինչ է մարդկային համակեցությունը, ապա ժամանակն է որոշակիացնել նաև դրա հիմնական ձևերը և կենտրոնանալ հասարակության՝ որպես դրա մի ձևի վրա: Այստեղ կարելի է հետևել մարդկային համակեցության այն տիպաբանությանը, որ առաջարկել է դեռևս Արիստոտելը: Նրա համոզմամբ մարդկային համակեցության կամ միության երեք ձևեր կան՝ *ընտանիքը*, *համայնքը* (*բնակավայր, գյուղ*) և *հասարակությունը/պետությունը*: Բոլորն էլ, ըստ նրա, ձգտում են որոշակի բարիքի:

Ընտանիքը ծնունդ է առնում տղամարդու և կնոջ միությունից (մեր ժամանակներում այս հանգամանքն այլևս վճռական չի համարվում), թելադրված է բնական, առօրեական պահանջմունքներով ու անհրաժեշտությամբ: Դրա նպատակը սերնդաշարունակությունն է, իսկ ձևավորման հիմնական պայմանը՝ բնական մղումը: Այն ենթադրում է որոշակի տիպի հարաբերություններ ամուսնու ու կնոջ, հոր ու զավակների, տիրոջ ու ստրուկների միջև:

Դրանից որակապես տարբերվում է **համայնքը**, որն ընտանիքների միություն է: Արիստոտելի բնորոշմամբ միության այս ձևն ի հայտ է գալիս ոչ կարճաժամկետ, պահանջմունքների բավարարման համար, այսինքն՝ այնպիսի պահանջմունքների, որոնք զուտ առօրեական չեն: Այս մտածողի համոզմամբ ինչ-որ առումով համայնքը հասարակության առաջին նմուշն է: Սակայն նա մարդկային համակեցության բարձրագույն ձև է համարում **հասարակությունը/պետությունը**: Այն միության քաղաքական ձև է, որը համայնքների միավորման արդյունք է: Եվ թեև այն ի հայտ է գալիս կենսական կարիքների ու պահանջմունքների բավարարման համար, այնուամենայնիվ նրա նպատակը բարելավ կյանքն է, այսինքն՝ երջանիկ կյանքը: Հասարակությունը/պետությունն առանձնանում է մարդկային համակեցության մնացած ձևերից իր ինքնաբավությամբ: Այստեղ հարաբերվում ու հաղորդակցվում են ազատ ու հավասար քաղաքացիները:

Ուրեմն մարդկային համակեցության մի ձևից մյուսին անցնելիս ի վերջո հասնում են ազատության, հավասարության ու ինքնաբավության, և դա հնարավոր է, եթե համայնքը վերաճում, դառնում է հասարակություն/պետություն: Այս դեպքում նաև հարցը մարդկանց սոսկ պարզ թվաքանակի մեծացումը կամ համայնքների միավորումը չէ, այլ որակապես նոր տիպի հարաբերությունների ձևավորումը: Կարելի է անգամ պնդել, որ համայնքից հասարակություն/պետություն դառնալու ճանապարհին ազգակցական ու արյունակցական կապերի կարևորությունը թուլանում է: Եվ դա է հնարավոր դարձնում քաղաքացիության կազմավորումը՝ հասարակության/պետության առանցքային բնութագրիչը: Մարդկային համակեցության այս վերջին ձևում *քաղաքականի* շեշտադրումը ևս պատահական չէ: Այն, մի կողմից, պահանջում է գործողություն կատարելու, մյուս կողմից՝ խոսքը բանեցնելու ունակություն, որի շնորհիվ քաղաքացին դառնում է քաղաքական հաղորդակցության ու քա-

ղաքական հարաբերությունների լիիրավ կողմ:

Այսպիսով՝ Արիստոտելի մոտեցումը թույլ է տալիս նկարագրել հասարակությունների/պետությունների առաջացումը, որտեղ անհրաժեշտ է կատարել երկու որակական անցում՝ *մեկ ընտանիքից համայնքի, մեկ համայնքից՝ հասարակության/պետության*: Եվ սա, նրա համոզմամբ, բնական ու բնականոն գործընթաց է, որում լիովին կայանում, իրացվում է միության բնույթը:

Հասարակության/պետության առաջացման տրամագծորեն հակառակ տեսակետին է հարում սոցիալական պայմանագրականության ականավոր ներկայացուցիչ Թ. Հոբսը: Նրա ելակետը երկու տարբեր վիճակների նկարագրությունն է: Դրանցից մեկը **բնական վիճակն** է, մյուսը՝ **քաղաքացիական վիճակը**:

Մարդիկ ի բնե հավասար են, ազատ ու եսասեր: Այսինքն՝ բնությունը մարդկանց ստեղծել է այնպես, որ ֆիզիկական ու մտավոր ունակությունների զուգադրման առումով նրանք միմյանց հավասար են. եթե մեկը ֆիզիկապես ավելի ուժեղ է, ապա համեմատաբար թույլ է մտավոր առումով և հակառակը: Մարդկանց բնույթի մաս են կազմում մրցակցության, անվստահության ու փառքի շարժառիթները, որոնք մեծ հավանականությամբ կհանգեցնեն կոիվների ու պատերազմների: Միաժամանակ բնական վիճակում ռեսուրսները սահմանափակ են: Հետևաբար մարդը մարդուն գայլ է, քանի որ նրանք միմյանց համարում են ախոյաններ: Ոչ մեկը երաշխավորված չէ ո՛չ իր կյանքի, ո՛չ էլ գույքի պահպանման հարցում. բոլորը բոլոր իրերի հանդեպ իրավունք ունեն, քանի որ յուրաքանչյուրը կարող է անել այն ամենը, ինչ ուղղված է նրա ինքնապահպանմանն ու լավակեցությանը:

Այլ առիթով նշվել է, որ Թ. Հոբսի համոզմամբ այս բնական վիճակը զարգացման ու բարգավաճման համար ամենևին նպաստավոր չէ: Եվ մարդկային բանականության մեջ ներգրված բնական օրենքներից մեկը հուշում է մարդկանց հասնել խաղաղության: Դրա հիմնական մեխանիզմը համաձայնությամբ սոցիալական պայմանագիր կնքելն է, որը երաշխավորում է փոխազդեցության փոխշահավետ պայմաններ: Այդպիսով անհատները կամային որոշմամբ իրենցից օտարում են սեփական բնական իրավունքը, հիմնում են ընդհանուր իշխանությամբ օժտված հասարակություն/պետություն, ուր կան օրենքներ, իրավի ու անիրավի, արդարության ու անարդարության մասին հստակ ըմբռնումներ: Վերջինս Թ. Հոբսի պատկերացրած քաղաքացիական վիճակն է:

Սոցիալական պայմանագրականության մեկ այլ ականավոր ներկայացուցիչ Զ. Լոկը պնդում է, որ պետությունը մարդկանց հասարակություն է, որը կազմավորված է միայն քաղաքացիական շահերն առաջ բերելու, պահպանելու և ընդառաջելու համար օրենքի սահմաններում: Օրենքների հաստատման չափանիշը հանրային բարիքն է: Բայց կառավարությունը չի կա-

րող ստիպել քաղաքացուն լինել հարուստ կամ առողջ, պաշտպանել նրան իր իսկ գործած օրինազանց արարքներից: Սահմանափակ լիազորություններով քաղաքացիական (ներկայացուցչական) կառավարության ձևավորումը, որին փաստացիորեն մարդիկ պատվիրակում են իրենց քաղաքական իշխանությունը, դառնում է բռնության կանխարգելման և դրա հետևանքների հատուցման երաշխավորը:

Այսպիսով, ըստ էության, պարզ է, թե ինչու է բնական վիճակից անցում կատարվում քաղաքացիական վիճակի՝ հասարակության/պետության, և ինչով է մեկը մյուսից տարբերվում: Իհարկե, Թ. Հոբսը և սոցիալական պայմանագրականության այլ ներկայացուցիչներ ընդգծում են, որը խոսքը ենթադրական համաձայնության ու պայմանագրի, ոչ թե իրականում տեղի ունեցած պատմական փաստի մասին է: Նրանց նպատակը նոր (աճող անհատապաշտության, տնտեսական ու քաղաքական ծավալման պայմաններում) փակուղային ու ոչնչացնող իրադրությունից (բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ, քաղաքացիական պատերազմից) դուրս գալու ճանապարհ ցույց տալն էր: Եվ այդ ճանապարհը համաձայնության հասնելն էր ու պայմանագիր կնքելը՝ անխուսափելի փոխզիջումներով ու պարտադիր փոխշահավետությամբ:

Այստեղ կան ուշագրավ մի քանի հանգամանքներ, որոնք անհրաժեշտ է նկատի ունենալ: Առաջին՝ սոցիալական պայմանագրականության մեջ ելակետն անհատն է: Սեփական շահերը հետապնդող անհատներն են հասարակություն/պետություն հիմնադրում: Ուստի այս մոտեցումն իր բնույթով անհատապաշտական է: Երկրորդ՝ ոչ թե բնականոն գործընթացը, այլ անհատների կամային որոշումն է ծնունդ տալիս հասարակությանը/պետությանը: Այսինքն՝ հասարակությունը/պետությունն արհեստական կազմավորում է, ինչը չի նշանակում, թե այն անպետք է կամ էլ ժամանակավոր, ամենևին ոչ: Ինքնապահպանումն ու զարգանալու անհրաժեշտությունն են հարկադրում անհատներին գնալ փոխզիջման՝ սահմանափակել իրենց բնական իրավունքը, օտարել այն և հիմնել հասարակություն/պետություն: Միայն այդպես է հնարավոր հասնել տևական խաղաղության ու անվտանգության, երաշխավորել զարգացում ու բարգավաճում:

Ուրեմն այն հարցին, թե *ինչու և ինչպես է հնարավոր հասարակությունը/պետությունը*, Արիստոտելն ու Թ. Հոբսն առաջարկում են երկու արմատականորեն տարբեր պատասխաններ: Արիստոտելի պատասխանը ընդգծում է, որ հասարակությունը/պետությունը հնարավոր է որպես բնական(ոն) գործընթացի վերջնարդյունք, որում մարդկային համակեցությունը հասնում է իր բարձրագույն ձևին: Մյուսը՝ սոցիալական պայմանագրականությունը պնդում է, որ հասարակությունը/պետությունը հնարավոր է որպես անհատների միջև սոցիալական պայմանագրի կնքման արգասիք:

Վերոնշյալ հարցի նման լուծումներն առաջ են բերում մարդու/անհատի

և հասարակության միջև փոխհարաբերության բոլորովին տարբեր տիպեր: Արիստոտելի սահմանմամբ մարդը քաղաքական կենդանի է: Նա ձևավորվում է և կարող է որպես մարդ դրսևորվել միայն հասարակության մեջ: Մարդու՝ անհատի կյանքը ներհյուսված է իր նմանների կյանքին: Ուստի նա չի կարող իր կյանքը պատկերացնել առանց այլոց կյանքի, իր երջանկությունը՝ առանց ուրիշների: Մարդը/անհատն է հանուն հասարակության/պետության և ոչ՝ հակառակը: Այդպիսով հասարակությունը/պետությունը դառնում է նպատակ, ոչ թե միջոց: Եվ ընդհանրապես հասարակական կյանքը կազմակերպելու ատաղձը, եթե հետևելու լինենք Արիստոտելի տրամաբանությանը, ավելի շուտ ընկերությունն է:

Թ. Հոբսի և ընդհանրապես սոցիալական պայմանագրականության (որոշ բացառությամբ՝ Ի. Կանտի հայացքների) տեսանկյունից առաջնայինը մարդը/անհատն է, ոչ թե հասարակությունը/պետությունը: Վերջինս ընդամենը միջոց է անհատական շահերի առաջխաղացման համար: Մարդիկ՝ անհատները, միավորվում են հասարակության/պետության մեջ բացառապես փոխշահավետության հիմքով:

Այսպիսով՝ պարզորոշ են Արիստոտելի և Թ. Հոբսի պատասխաններն այն հարցին, թե *որն է առաջնային՝ մարդը/անհատը, թե՛ հասարակությունը/պետությունը*: Ողջ հետագա սոցիալ-քաղաքական միտքը հիմնականում ձևավորվել է այս երկու մոտեցումների ազդեցությամբ և զգալիորեն կանխորոշել դրա զարգացումը: Սրանով հանդերձ՝ այս երկու մոտեցումներն էլ հասարակությունը նույնացնում են պետության հետ: Սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ Արիստոտելի հայացքները ձևավորվել են պոլիսի՝ քաղաք-պետության, իսկ Թ. Հոբսինը՝ արդի ազգ-պետությունների մասին խորհելիս: Դրանք, ընդհանրություններից բացի, իրենց չափի, հարաբերությունների բնույթի, սոցիալական շերտավորման, տնտեսական կացութաձևի տեսանկյունից բավականին տարբեր են, ուստի պահանջում էի այլ լուծումներ:

Հասարակությունը բնութագրելիս Արիստոտելի մոտեցումը օգնում է հասարակության առնվազն մեկ կարևոր գիծ առանձնացնել: Խոսքը ինքնաբավության մասին է: Իմիջիայլոց, այն հետագայում մեծապես օգնել է սոցիալական տեսաբաններին մտածել հասարակության մասին: Առհասարակ **ինքնաբավությունը** սեփական ուժերով սեփական կարիքները բավարարելու իրողությունն է: Կարևոր է հստակեցնել, թե ինչ է նշանակում ինքնաբավություն հասարակության պարագայում:

Պլատոնական-արիստոտելյան իմաստով դա նշանակում էր, որ հասարակությունը մարդկային համակեցության այնպիսի ձև է, որում ի հայտ եկող տարատեսակ կարիքներն ու պահանջունքները (այդ թվում՝ արդար դատավարության, պաշտպանվածության կարիքը և այլն) բավարարվում են այդ

համակեցության սահմաններում և դրա միջոցներով: Պատահական չէ, որ թե՛ Արիստոտելը, թե՛ նրա ուսուցիչ Պլատոնը համոզված էին, որ հասարակության մեջ սոցիալական *տարբեր* դասերի, մասնագիտությունների տեր մարդկանց առկայությունն անհրաժեշտություն է: Դրանք թույլ են տալիս ձևավորել հարաբերություններ, որոնցում յուրաքանչյուրն ունի իր տեղը և նպաստում է ամբողջի՝ պոլիսի ներդաշնակությանն ու կայունությանը:

Ժամանակակից իմաստով հասարակությունն ինքնաբավ է նախևառաջ մարդկային ռեսուրսների տեսանկյունից, քանի որ ունակ է սեռային առումով վերարտադրելու իր անդամներին: Ի հավելումն դրա՝ այն քաղաքականապես անկախ է, կիրառում է իր սեփական լեզուն, ունի կրթական համակարգ, կարիքները պատշաճ բավարարող տնտեսություն: Մի առումով սա կարելի է հասկանալ որպես մարդկային որոշակի հանրային կարողությունն ստեղծելու ու վերարտադրելու հասարակական կյանքն իր բոլոր հատկություններով: Սակայն այս ինքնաբավությունը պետք է հասկանալ պայմանականորեն, ոչ բացարձակ իմաստով, հատկապես այսօր, երբ մարդկության տարբեր հատվածներ միմյանցից չափազանց կախված են տեխնիկական ու տնտեսական առումներով: Այս նկատառումները մղում են առավել մանրամասն շարադրել, թե ինչ է հասարակությունը:

Ինքնին «հասարակություն» եզրը բազմիմաստ է: Բացի մարդկային համակեցության ձև լինելուց, որը հնարավորինս ինքնաբավ է, ինքնակազմակերպված, այն երբեմն ըմբռնում են նաև՝ որպես *ա) ազգային-պետական միավոր, որը գոյություն ունի աշխարհի քաղաքական քարտեզի վրա, բ) սոցիալական շերտավորման վերին մասը (բարձր խավ), գ) մարդուն, անհատին շրջապատող սոցիալական միջավայր*: Իրականում կոնկրետ անհատին ողջ հասարակությունն իր բոլոր անդամներով ու կառույցներով երբեք չի շրջապատում, եթե խոսքը, իհարկե, փոքրաթիվ, քոչվոր հասարակությունների մասին չէ: Երբ մարդուց, անհատից պահանջում են համապատասխանել հասարակական կանոններին կամ կարծիքին, ապա ավելի հաճախ նկատի ունեն նրա անմիջական սոցիալական միջավայրն ու դրա կանոնները:

Արիստոտելի ու Թ. Հոբսի մոտեցումները հասարակությունն սահմանում էին որպես համայնքների կամ անհատների միություն՝ ձևավորված որոշակի նպատակով՝ բարելավ կյանքի (Արիստոտել) կամ անվտանգության ու բարգավաճման (Թ. Հոբս) համար: Սակայն առավել ուշ սոցիալական և հումանիտար գիտությունների ձևավորման ու զարգացման շնորհիվ էապես փոխվում են հասարակության վերաբերյալ հիմնարար ըմբռնումները: Այսուհետ այն ավելի շուտ պետք է հասկանալ՝ որպես նորմերի վրա հիմնված մարդկային փոխազդեցության կայուն նմուշներ, ժամանակի ու տարածության մեջ գոյատևող սոցիալական հաստատությունների փնջավորում:

Այսպիսով հասարակությունը բնութագրելու մեջ շեշտը սուբյեկտից՝ հա-

մայնքից կամ անհատից, տեղափոխվում է դեպի հաստատուն դարձած վարքագիծ, փոխազդեցության նմուշներ ու կանոններ: Այսինքն՝ հասարակությունը ոչ միայն և ոչ այնքան կոնկրետ մարդիկ են ու նրանց միջև փոխազդեցությունները, որքան փոխազդելու, միմյանց հետ վարվելու, հարաբերվելու այն նմուշներն ու կանոնները, որոնք տվյալ հասարակության մեջ բյուրեղացել են և տևական ընթացք կայուն են, հաստատուն:

Հասարակությունն այսպես բնութագրելը թույլ է տալիս նկատել և ցույց տալ, մի կողմից, հասարակությունների միջև եղած տարբերությունները՝ փոխազդեցության կոնկրետ ինչ նմուշներ ու կանոններ են բնորոշ մեկին, բայց ոչ մեկ ուրիշ հասարակության, մյուս կողմից՝ դրանց միջև ընդհանրությունները՝ փոխազդեցության ու համանման նմուշներ ու կանոններ ունենալը: Այս համատեքստում Արիստոտելի ու Թ. Հոբսի մոտեցումները պայմանականորեն կարելի է անվանել **սուբյեկտային-փոխազդումային**, իսկ սոցիալական գիտությունների (հատկապես՝ սոցիոլոգիայի) ձևավորած մոտեցումը՝ **հաստատութենական (ինստիտուցիոնալ)**: Այդպիսով իր պատասխանն է գտնում նաև այն հարցը, թե «*Ինչ է հասարակությունը*» այդ հարցի վերաբերյալ պատմականորեն ձևավորված մոտեցումների անկյան տակ:

Ուշագրավ են նաև **հասարակությունը կառուցվածքային տեսանկյունից** բնութագրելու փորձերը: Համակարգված նման մի փորձի առաջինը կարելի է հանդիպել հին հունական մտքում: Վերը Արիստոտելի հայացքներում դրան արդեն կարելի է հանդիպել, երբ նա քննարկում էր մարդկային միության ձևերը: Այսպես կա երկու ասպարեզ՝ «oikos»-ը՝ տունը, տնային տնտեսությունը, և «agora»-ն՝ հրապարակը (այն, ինչ հետո հռոմեացիներն անվանեցին «forum»): *Տնային տնտեսությունն* ընտանիքի, նրա սեփականության տիրույթն է՝ շարժական (որի մեջ մտնում են նաև ստրուկները) ու անշարժ գույքով: Սա բոլորի աչքից հեռու, փակ տիրույթ է: Այստեղ գլխավորը ամուսինն է, հայրը կամ տերը, որն ամփոփվում է մեկ անձի մեջ: Նրա իշխանությունը տարածվում է իր կնոջ, երեխաների ու ծառաների կամ ստրուկների վրա: Արդեն հիշատակվել է, որ ընտանիքին, այսինքն՝ տնային տնտեսության կազմավորման տրամաբանությունը *անհրաժեշտությունն է*: Ուստի այն հաճախ համարել են տղամարդու վրա կապանքներ դնող ասպարեզ:

Այդ կապանքները հաղթահարվում են, երբ տղամարդը հայտնվում է մյուս ասպարեզում՝ *ազատությամբ* բնորոշվող *հրապարակում*: Այդտեղ հավաքվում են չափահաս, պոլիսի քաղաքացի համարվող տղամարդիկ՝ տնային տնտեսության գլուխները: Նրանք մտքեր են փոխանակում, կայացնում են քաղաքատնության գործերի վերաբերյալ կարևոր որոշումներ: Հրապարակում ամեն ինչ բոլորի աչքի առջև է: Պոլիսի քաղաքացիները մրցում են՝ ցուցադրելով և կատարելագործելով իրենց էթիկական ու մտավոր առաքինությունները: Այդ-

պիստով երևան է գալիս հրապարակի կյանքի մրցակցային կողմը:

Պիտի ասել, որ որոշակի հակասություն է առաջանում այսպիսի կառուցվածքի մասին մտածելիս. մի կողմից պոլիսն արդեն իսկ քաղաքական միություն է, մյուս կողմից՝ այն ներառում է և՛ ապաքաղաքական տնային տնտեսությունը, և՛ քաղաքական հրապարակը: Սակայն, դրանով հանդերձ, այն հետագայում նպաստում է հասարակության կառուցվածքային մեկ այլ բնութագրի ձևավորմանը, որն առաջարկել է ազատականությունը: Ազատականությունն առաջ է քաշում մի մոտեցում, ըստ որի՝ պետք է տարբերել համատեղ կյանքի *մասնավոր* ու *հանրային տիրույթներ*:

Մասնավոր տիրույթը ներառում է ընտանիքը, շուկայական տնտեսությունը (մրցակցությամբ բնորոշվող), իսկ **հանրայինը**՝ պետականը, ընդհանրապես քաղաքականությունը: Ինչպես հին հունական տնային տնտեսության մեջ էր, այստեղ էլ իդեալում մասնավոր տիրույթը պետք է պաշտպանված լինի դրսից եկող հնարավոր ոտնձգություններից: Այն իր ներսում հասունացնում է նաև անձնական-մասնավորի (privacy) հնարավորությունը: Իսկ հանրայինը թույլ է տալիս մատնանշել այն ընդհանուրը, որ կիսում են բոլորը (արժեքները, որոշումները, այգիները, գրադարանները, ուսումնական հաստատությունները և այլն): Այս երկու տիրույթները, ըստ ազատականության, տեղակայված են հորիզոնականորեն, այսինքն՝ ոչ մեկը մյուսի հանդեպ առաջնայնություն կամ գերակայություն չունի:

Միաժամանակ հընթացս պարզ է դառնում, որ տնտեսությունը լիովին դժվար է միանշանակորեն տեղավորել մասնավոր տիրույթում: Այն հողավորվում է հանրային տիրույթի հաստատությունների ու գործընթացների հետ՝ կախված պետության գործառույթներից ու հասարակական կյանքում խաղացած դերից:

Սոցիալ-քաղաքական մտքի պատմության ընթացքում այս «մասնավոր տիրույթ-հանրային տիրույթ» բաժանումը բուռն քննարկումների ու քննադատությունների տեղիք է տվել: Դրանք ծավալվել են այն հարցերի շուրջ, թե որտեղով է անցնում *մասնավորի ու հանրայինի միջև սահմանը, արդյոք այն հաստատուն է, թե փոփոխական՝* հաշվի առնելով հասարակական միտումներն ու զարգացումները: Իսկապես դրանք տեղակայված են հորիզոնականորեն, թե՛ կարելի է նկատել տնտեսության կամ, ճիշտ հակառակը, քաղաքականության գերակայությունը մնացածի նկատմամբ: Այս հարցերն այստեղ չեն շոշափվելու, քանի որ քննության առանձին առարկա են և հաճախ դուրս են գալիս ընդհանուր փիլիսոփայության շրջանակից: Փոխարենը տեղին է դիտարկել հասարակության ևս մի կառուցվածքային բնութագիր, որը բանավիճում է ազատականության առաջարկած մոտեցման հետ և սոցիալ-քաղաքական մտքում պակաս ազդեցիկ չէ: Խոսքը Կ. Մարքսի ըմբռնման մասին է:

Կ. Մարքսը հասարակությունը պատկերացնում է որպես **պատվանդանի**

(բազիսի) ու վերնաշենքի միասնություն: **Պատվանդան** ասելով՝ նա նկատի ունի հասարակության տնտեսական կառուցվածքը (խիստ պայմանականորեն ասած՝ տնտեսությունը), որն արտադրական հարաբերությունների ամբողջությունն է: **Վերնաշենքը** ներառում է իրավական ու քաղաքական հարաբերությունները, որին համապատասխանում են հասարակական գիտակցության որոշակի ձևեր: Նրա համոզմամբ արտադրանեղանակը պայմանավորում է հասարակության մեջ ընթացող սոցիալական, քաղաքական և հոգևոր գործընթացները: Ուստի կարելի է պնդել, որ, ըստ Կ. Մարքսի, հասարակության պատվանդանը, այսինքն՝ տնտեսական կառուցվածքն առաջնային է, գերակա վերնաշենքի՝ իրավական ու քաղաքական հարաբերություններ նկատմամբ: Այսինքն՝ ինչպիսին հասարակության նյութական կյանքի արտադրությունն ու վերարտադրությունն են, այնպիսին էլ՝ վերնաշենքը: Սա չի նշանակում, թե պատվանդանն է առաջացնում վերնաշենք, այլ պատվանդանի բնույթը պայմանավորում է վերնաշենքի բնույթը: Այսպիսով՝ հասարակության կառուցվածքը, ըստ Կ. Մարքսի, ոչ թե հորիզոնական, այլ ուղղահայաց դասավորություն ունի:

Սոցիալ-քաղաքական մտքում կառուցվածքային շատ այլ բնութագրեր են առաջադրվել, այդ թվում՝ Կ. Մարքսի ըմբռնումը քննադատելու հետևանքով: Բայց դրանք հարացուցային առումով, ըստ էության, հետևում են այս երկու՝ կամ հորիզոնական, կամ ուղղահայաց մոդելներին և դրանց որոշակի ձևափոխություններն են: Մասնավորապես ուշխորհրդային ու հետխորհրդային շրջանում բավական տարածված էր հասարակությունը որպես տնտեսական, սոցիալական, քաղաքական ու հոգևոր ոլորտների միասնություն դիտարկելը: Միաժամանակ այդ կառուցվածքային բնութագրերն ավելի հաճախ դուրս են գալիս փիլիսոփայության սահմաններից և ավելի շուտ բխում են մասնավոր-գիտական տիրույթից:

Հասարակության ու հասարակական կյանքի վերաբերյալ պատկերացումները հնարավորինս ընդլայնելու նպատակով տեղին է հակիրճ անդրադառնալ դրանում գործող տրամաբանություններին: Այդ առումով հասարակությունն ու հասարակական կյանքը, մի կողմից, համագործակցության, մյուս կողմից՝ մրցակցության ասպարեզ են: Հակիրճ անդրադարձել ենք համագործակցությանը, երբ որոշակիանում էր այն, թե ինչ է նշանակում մարդկային համակեցություն: Անգամ մրցակցության մասին հպանցիկ ակնարկ կար հրապարակի ու հանրային տիրույթի նկարագրության մեջ: Մարդկային համակեցության ու անհատական լավակեցության տեսանկյունից կարևոր է հասնել համագործակցության ու մրցակցության միջև հավասարակշռության, քանի որ այդ դեպքում կյանքը հասարակության մեջ դառնում է հնարավոր: Չափազանց մրցակցությունը քայքայում է սոցիալական կապերը, իսկ չափազանց համագործակցությունը՝ լճացնում դրանք, բացառում փոփոխությունն ու զարգացումը:

Միաժամանակ էքզիստենցիալ առումով հասարակության մեջ մարդու, անհատի համար էականը գոյաբանական անվտանգությունն է՝ կարգի, նորմայության փորձառությունից բխող զգացումը: Այսինքն՝ այն, թե որքանով է կանխատեսելի կյանքը հասարակության մեջ: Հասարակական կյանքում նրա սպասումներն իրականություն են դառնում, թե՛ ոչ: Եթե այո, ապա՝ որքանով:

Բացի դրանից՝ առանց հասարակության մարդը/անհատը չի կարող ինքն իրեն դրսևորել: Միայն հասարակությունն է մարդուն նման հնարավորություն ընձեռում, ինչպես դիպուկ նկատել է Արիստոտելը: Սակայն մյուս կողմից՝ լինել հասարակության մեջ նշանակում է ենթարկվել համասեռացման, այսինքն՝ յուրացնել ընդհանուր կանոնները, վարքագիծն ու զգալիորեն կորցնել անհատականը, ինքնատիպությունը և նմանվել մնացածին: Սա ևս իր բացասական հետևանքներն է ծնում թե՛ մարդու, թե՛ հասարակության համար: Այս հանգամանքների բերումով հասարակությունը ներկայանում է մեկ որպես տուն, ներքին կյանք, մեկ որպես միջավայր, որի հետ մարդու/անհատի հարաբերությունները միանշանակ չեն: Հասարակության վերաբերյալ հարցերի ու մոտեցումների այս շարադրանքից հետո ժամանակն է կանգ առնել հասարակության հետ պետության ու իշխանության ունեցած փոխհարաբերությունների վրա:

Նախընթաց շարադրանքից արդեն ակնհայտ է, որ տևական ընթացք փիլիսոփայական միտքը պետությունն ու հասարակությունը միմյանց նույնացրել է: Եվ միայն XIX դարում, հատկապես Հեգելի շնորհիվ պետությունը տարանջատվում է **քաղաքացիական հասարակությունից**, որում վերջինս անհատների՝ որպես ինքնուրույն անձերի միջև հարաբերությունների ամբողջությունն է: Ժամանակակից սահմանումներից մեկի համաձայն՝ այն պետությունից անկախ ինքնավար միությունների ցանց է, որը կարող է ազդել հանրային քաղաքականության վրա և երբեմն կարող է հակադրվել պետական քաղաքականություններին:

Ինչ է պետությունը: **Պետությունը** նախևառաջ հասարակության քաղաքական կազմակերպումն է: Այն իր իշխանությունը տարածում է որոշակի տարածքի ու այնտեղ ապրող բնակչության վրա: Դրա համար գոյություն ունի կառավարման հատուկ ապարատ: Միաժամանակ այն հրապարակում է վարքագծի համապարտադիր կանոններ (իրավունքի նորմեր) և կարող է կիրառել հարկադրանք՝ դրանց իրացումը ապահովելու համար և օժտված է սուվերենությամբ: Պետությունը ինչ-որ առումով նաև իրավաքաղաքական հորինվածք է, որը պայմանավորում է հասարակության մեջ առկա հարաբերությունների, դիրքերի, հաստատությունների բնույթն ու գործառությունը: Կարգի ու անվտանգության հաստատումն ու ապահովումը պետության հիմնական նպատակներն են:

Վերջին հարյուրամյակների ընթացքում քաղաքական փիլիսոփայության մեջ բանավեճի առիթ է հանդիսացել այն հարցը, թե *մինչև ուր պետք է տարածվեն պետության իրավասությունները: Մինչև ինչքան կարող է պետությունը միջամտել մասնավոր տիրույթ, անհատի կյանք: Իրավունք ունի պետությունը պարտադրելու ամրագրողի կապել մեքենայում, պատվաստվել այս կամ այն հիվանդության դեմ, դպրոցական կրթություն ստանալ, զինվորական ծառայության անցնել և այլն: Այլ կերպ ասած՝ որչափով է պետությունն իրավասու սահմանափակել անհատի ազատությունը: (Չպիտի մոռանալ, որ իդեալում ազատությունը քաղաքականության, հրապարակային կյանքի հիմնական բնութագիրն է): Իսկ իրավասություններն իրականացնելիս *արդյո՞ք այն չի չարաշահում իր իշխանությունը, և ինչպե՞ս կարելի է դա կանխել: Ավելին՝ ընդհանրապես արդարացվա՞ծ է պետության գոյությունը, թե՞ պետք է դրանից հրաժարվել:**

Բարոյական տեսանկյունից **անարխիզմը** կարևորում է անհատական ազատությունն ու խստորեն քննադատում պետական իշխանության ու պետության գոյությունն ընդհանրապես: Ըստ այդ հոսանքի՝ դրանք մարմնավորում են աստիճանակարգություն ու տիրապետման հարաբերություններ, գործադրում են հարկադրանք: Հետևաբար քաղաքական անարխիզմը ճիշտ է համարում ոչ մեկի կամ բոլորի իշխանությունը, քաղաքական ինքնակազմակերպման ոչ աստիճանակարգ ու ոչ պետական ձևերը:

Դրան հակադրվում են, մի կողմից, **ազատապաշտության** (libertarianism) հետևորդները, մասնավորապես Ռոբերտ Նոզիքը (1938-2002), որի համոզմամբ ճիշտ է ընդունել նվազագույն պետության գաղափարը: Դրա համաձայն՝ պետությունը պետք է գործառի որպես գիշերային պահակ, այսինքն՝ բացառապես քաղաքացիներին պաշտպանի բռնությունից, գողությունից ու խաբեությունից: Ավելին ստանձնելու դեպքում այն կոտնահարի անհատի իրավունքները: Ավելին ասելով՝ նա նկատի ունի, օրինակ, սոցիալական երաշխիքների՝ անվճար առողջապահական ու կրթական ծառայությունների ու այլնի տրամադրումը, որը հնարավոր է ռեսուրսների վերաբաշխման միջոցով: Այլ կերպ ասած՝ երբ որևէ անհատ հարկվում է այնքան, որ մեկ այլ, պակաս ռեսուրսներ ունեցողին հասանելի լինեն վերոնշյալ ծառայությունները:

Մյուս կողմից՝ անարխիզմին հակադրվում են **սոցիալիզմն** ու **հավասարական ազատականությունը**, որոնք պնդում են, որ պետությունը պետք է ավելի շատ գործառույթներ ստանձնի, քան ենթադրում է նվազագույն պետության գաղափարը: Այն իրավունք ունի միջամտելու տնտեսության գործերին, իրականացնելու ռեսուրսների վերաբաշխում և ակտիվ մասնակցություն ունենալու սոցիալ-տնտեսական խնդիրների լուծման մեջ: Օրինակ՝ կարող է հաստատել նվազագույն աշխատավարձի չափը, տրամադրել անվճար առողջապահական ու կրթական ծառայություններ և այլն: Իհարկե, սոցիալիզմի

համեմատ հավասարական ազատականությունը պետությունից պակաս միջամտություններ ու գործառնությունների իրականացում է ակնկալում, բացի դրանից՝ կարևորում է մասնավոր սեփականության երաշխավորումը:

Պետության մասին վերոհիշյալ դատողությունները մղում են դիտարկելու իշխանության բներևույթը: Ընդհանրապես **իշխանությունն** արդյունավետ ազդելու, ինչ-որ բան սկզբնավորելու, իրավիճակ փոխելու կարողությունն է: Պատահական չէ, որ այն կարող է նույնանալ ուժի, զորության, երբեմն էլ բռնության հետ: Իշխանության տարբեր ձևեր կան: Արիստոտելն առանձնացնում էր ամուսնու իշխանությունը կնոջ, հոր իշխանությունը՝ երեխաների, տիրոջ իշխանությունը՝ ստրուկների նկատմամբ: Սակայն իշխանության այդ ձևերը տարածվում էին տղամարդուն ոչ հավասար էականների վրա, թե՛ լադրված էին բնությամբ ու տնային տնտեսությամբ: Ուստի դրանք իշխանության ոչ այնքան կատարյալ ձևեր էին: Իշխանության իսկական, բարձրագույն ձևը ազատների ու հավասարների նկատմամբ իշխանությունն էր, այսինքն՝ պետական-քաղաքական իշխանությունը: Միաժամանակ ուշադրության է արժանի այն, որ պետական-քաղաքական իշխանության ձևավորման նախադրյալները փաստացի իշխանության մյուս ձևերում են:

Հայտնի է, որ Արիստոտելը տարանջատում է հասարակական-պետական երեք լավ ու երեք վատ կարգեր: **Լավ կարգին** են պատկանում միապետությունը, արիստոկրատիան, պոլիտիան, իսկ **վատ կարգին**՝ բռնապետությունը, օլիգարխիան, ժողովրդավարությունը: Ըստ Արիստոտելի՝ լավ ու վատ հասարակական-պետական կարգերը միմյանցից տարբերվում են նրանով, թե ում օգտին է գործում տվյալ հասարակական-պետական կարգը՝ բոլորի (ինչպես լավ կարգերի դեպքում է), թե՛ քչերի (մեկի, ինչպես բռնապետության դեպքում է, մեծահարուստների, ինչպես օլիգարխիայի դեպքում է, ունեգուրկների, ինչպես ժողովրդավարության դեպքում է): Սակայն աչքի է զարնում նաև այն հանգամանքը, որ հասարակական-պետական թե՛ լավ, թե՛ վատ կարգերում պետական-քաղաքական բարձրագույն իշխանությունը պատկանում է կամ մեկին (միապետություն, բռնապետություն), կամ մի քանիսին (արիստոկրատիա, օլիգարխիա), կամ մեծամասնությանը (պոլիտիա, ժողովրդավարություն): Այսպիսով՝ Արիստոտելը հասարակական-պետական կարգն ուղղակիորեն շաղկապում է իշխանության բնույթին:

Թ. Հոբսը պնդում է, որ բոլոր մարդիկ օժտված են իշխանությամբ: Սակայն իշխանության բարձրագույնը ձևը պետական իշխանությունն է, որն առաջանում է, երբ մարդիկ իրենց իշխանությունները միավորում են մեկում: Դրանով նա ցույց է տալիս, թե ինչպես է առաջանում ընդհանուր-պետական իշխանությունը: Այն աստվածատուր չէ, ինչպես միջնադարում էին համարում, այլ ներունակորեն տրված է բոլոր մարդկանց, որոնք էլ համաձայնության ու

հանձման ճանապարհով ձևավորում են այդ ընդհանուր իշխանությունը:

Իր հերթին Հաննա Արենդթը (1906-1975) նկատում է, որ իշխանությունը համապատասխանում է մարդկային կարողությանը՝ ոչ թե պարզապես գործելու, այլ գործելու միասին: Իշխանությունը երբեք անհատի սեփականությունը չէ, այլ այն պատկանում է խմբին և գոյություն ունի այնքան ժամանակ, քանի դեռ խմբին միասին է պահում: Ըստ նրա՝ երբ մենք ինչ-որ մեկի մասին ասում ենք, որ նա իշխանություն ունի, ապա նկատի ունենք նրա՝ որոշակի թվով մարդկանց կողմից արտոնված լինելը՝ գործելու իրենց անունից: Քաղաքական իշխանության այս երկու ըմբռնումներից ակնհայտ է, որ այն մի կողմից հատկություն է, քանի որ գործի դրվող կարողություն է, մի կողմից՝ առարկա, որը կարող են տալ, հանձնել ինչ-որ մեկին, մյուս կողմից՝ հարաբերություն, քանի որ հղում է միասին գործելուն:

Ինչ վերաբերում է իշխանության չափից դուրս ծավալմանն ու չարաշահմանը, ապա դրա կանխման անհրաժեշտությունը, ըստ երևույթին, կարևորվել է դեռևս Հին աշխարհում: Վերջինս արտացոլված է հասարակական-պետական վատ կարգերի քննադատության մեջ, որը կարելի է գտնել ինչպես Պլատոնի, այնպես էլ Արիստոտելի ուսմունքներում և ոչ միայն: Սակայն առավել սուր այս խնդիրը բարձրացվել է XVII-XVIII դարերում: Դրա լուծման համար առաջարկվել է իշխանության տարանջատման հայտնի սկզբունքը, որով հանրային-իշխանական լիազորությունները պետք է բաշխվեն օրենսդիր, գործադիր ու դատական մարմինների միջև (Շառլ-Լուի դը Մոնտեսքյո (1689-1755)): Իմիջիայլոց, այն իրեն նախորդած պատմական նմանակ ուներ՝ իշխանության աշխարհիկ ու կրոնական ձևերի միջև տարանջատումը, որով հիմնական ուժերի ու դրանց միջև պայքարի օգնությամբ փորձ էր արվում հակակշռելու ու զսպելու միմյանց:

Այսպիսով՝ փիլիսոփայության շրջանակում և երբեմն նրա եզրագծերին պատմականորեն մտածել ու այսօր էլ շարունակում են մտածել, թե *ինչպես և ինչու է հնարավոր մարդկային համակեցությունը, մասնավորապես հասարակությունը, և ինչպես կարելի է այն կազմակերպել*: Այդ ճանապարհին անխուսափելիորեն կարևորություն են ստանում պետությունն ու իշխանությունը, որոնք պարադոքսային կերպով և՛ շաղկապված են դրան, և՛ առանձնանում են դրանից:

Summary

FUNDAMENTALS OF PHILOSOPHY (LECTURES)

Naira Mkrtchyan

The book is a series of lectures on some major issues in philosophy that the author has been teaching for years within the mandatory course “Fundamentals of Philosophy” for the Bachelor degree students. It is addressed to all beginners in philosophy, both to students and wide range of readers. The lectures cover ancient as well as contemporary theories on a wide range of topics.

The first two lectures are introductory and consider when, where and why philosophy has been originated, the forms of worldview taking into account the differences between philosophy and religion, philosophy and science. The topics of the next several lectures are traditionally taken as ontological and metaphysical ones. Being dedicated to being, substance, attribute, space and time, causality, the existence of God they go beyond the metaphysical tradition and present the non-metaphysical one, either. They are followed by the lectures on the possibility of cognition, the ways and forms of cognition, truth and its opposites, criteria of truth as well as scientific knowledge and scientific methods. The latter portrays a long history of philosophical debates on epistemological and methodological issues. The book ends with the lectures which examine various philosophical positions on human being, life and death, the meaning of life, alienation, freedom and aspects of society, state, and power.

Резюме

ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ (ЛЕКЦИИ)

Наира Мкртчян

Книга представляет из себя серию лекций о некоторых основных проблемах философии, которые автор читал в течение многих лет в рамках обязательного курса «Основы философии» для студентов бакалавриата. Она адресована всем начинающим в философии, и студентам, и широкой аудитории. Лекции охватывают как древние так современные теории по широкому кругу тем.

Первые две лекции вводные и разбирают вопрос о том когда, где и почему зародилась философия, формы мировоззрения учитывая различия между философией и религией, философией и наукой. Темы последующих нескольких лекций традиционно считаются онтологическими и метафизическими. Посвященные бытию, субстанции, атрибуту, пространству и времени, причинности, существованию Бога, они выходят за пределы метафизической традиции и представляют неметафизическую традицию тоже. Им следуют лекции о возможности познания, путей и форм познания, истины и ее противоположностей, критерий истины, а также научном знании и научных методах. Последние представляют долгую историю философских дискуссий об эпистемологических и методологических проблемах. Книга заканчивается лекциями рассматривающих разные философские позиции о человеке, жизни и смерти, смысле жизни, отчуждении, свободе и об аспектах общества, государства и власти.

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Ագամբեն Զ., «Ի՞նչ է հարմարանքը», թարգմ.՝ Ն. Կարոյան, *Կապիտալիզմի ճգնաժամը և քաղաքական գաղափարախոսությունները*, «Ֆոկուս» արվեստի ՀԿ, Եր., 2018, էջ 35-52:
2. Անհաղթ Դ., Փիլիսոփայության սահմանումները, *Երկեր*, «Սովետական գրող» հրատ., 1980:
3. Ասատրյան Մ., *Փիլիսոփայության ներածություն (ուսումնական ձեռնարկ)*, «Նոյյան Տապան», Եր., 2004:
4. Բաթեր Զ., Սեռը և գենդերը Սիմոն դը Բովուարի «Երկրորդ սեռը» աշխատությունում, թարգմ.՝ Բ. Գորոյան, *Ֆեմինիստական տեսության ժողովածու. 80-ականներ*, «Հայնրիխ Բյոլ» հիմնադրամ, Եր., 2018, էջ 276-299:
5. Բալայան Ա., *Փիլիսոփայություն: Դասախոսությունների համառոտագրեր*, «Զանգակ», Եր., 2016:
6. Բալայան Ա., *Բարոյագիտություն. մեթոդներ, տեսություններ և խնդիրներ*, ԵՊՀ հրատ., Եր., 2023:
7. Բերգսոն Ա., *Մետաֆիզիկայի ներածություն: Սյուդոարար էվոլյուցիա*, թարգմ.՝ Ա. Մուրադյան, «Սարգիս Խաչենց», 2003:
8. Բերկլի Զ., *Տրակտատ մարդկային իմացության սկզբունքների վերաբերյալ*, թարգմ.՝ Վ. Ազատյան, «Անկյունաքար», Եր., 2002:
9. Բրուսյան Գ., *Տրամաբանություն*, «Գիտություն» հրատ., Եր., 1998:
10. Դյուրկհայմ Է., *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, թարգմ.՝ Ս. Խաչատրյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», Եր., 2006:
11. Լայբնից Գ., *Մետաֆիզիկական երկեր*, թարգմ.՝ Ս. Խաչատրյան, «Սարգիս Խաչենց», 2001:
12. Լիոտար Ժ.-Ֆ., *Հետադիական կացություն. Զեկույց գիտելիքի մասին*, թարգմ.՝ Շ. Մակարյան, «Ակտուալ արվեստ», Եր., 2022:
13. Կամյու Ա., «Մարդն ըմբոստացած», թարգմ.՝ Ա. Բոյաջյան, «Ռուբիկոն», թիվ 2(12), 2007, էջ 44-57:
14. Կանտ Ի., *Պրոլեգոմեններ ապագա ամեն մետաֆիզիկայի*, թարգմ.՝ Ս. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց», Եր., 2000:
15. Կանտ Ի., *Զուրբանականության քննադատություն*, թարգմ.՝ Ս. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», 2006:
16. Հաբերմաս Յ., *Հանրայնության կառուցվածքային փոփոխությունը*, թարգմ.՝ Հրաչյա Ստեփանյան, «Անկյունաքար», Եր., 2021:
17. Հյում Դ., *Հեղափոխություն մարդկային ըմբռնողության վերաբերյալ*, թարգմ.՝ Վ. Ազատյան, «Տիգրան Մեծ», Եր., 2003:
18. Հովսեփյան Ա., *Սոցիալական փիլիսոփայության հիմունքներ*, «Դե-ֆակտո», Եր., 2003:
19. Մարքս Կ., *Կապիտալ*, հ. 1, թարգմ.՝ Թ. Ավդալբեգյան, Կուսակցական հրատ., Յեր., 1933:
20. Մկրտչյան Ն., *Սոցիալական ճանաչողություն*, ԵՊՀ. հրատ., Եր., 2019:
21. Մկրտչյան Ն., Մարդկային համակեցություն, արդարություն, իշխանություն, կամ ինչպես (հանգուցա)լուծել գոյության պարադոքսը, Զորս պատմություն իշխանության մասին, «Եվրասիա» համագործակցություն հիմնադրամ, Եր., 2022, էջ 7-28:
22. Ոսկանյան Ա., *Հասկացման անխուսափելիությունը/դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի և կազմաքանդման պարմությունից*, ԵՊՀ հրատ., Եր., 2015:
23. Պասկալ Բ., *Մտքեր*, թարգմ.՝ Ա. Բոյաջյան, «Սարգիս Խաչենց», Եր., 2003:
24. Պլատոն, *Երկեր չորս հատորով*, հ. 1, թարգմ.՝ Ս. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց»,

- «Փրինթինֆո», 2006:
25. Պլատոն, *Երկեր չորս հատորով*, հ. 2, թարգմ.՝ Ս. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», 2009:
 26. Պլատոն, *Երկեր չորս հատորով*, հ. 4, թարգմ.՝ Ս. Ստեփանյան, «Անտարես», «Սարգիս Խաչենց»/«Փրինթինֆո», 2017:
 27. Ռուսո Ժ.-Ժ., *Հասարակական դաշինքի մասին*, թարգմ.՝ Ա. Բլրոյան, Զանգակ, 2016:
 28. Ֆրոյդ Զ., *Եսը և Այնը*, թարգմ.՝ Մ. Թորոսյան, «Ալտուսի արվեստ», Եր., 2020:
 29. Ֆուկո Մ., *Հսկել և պարզել*, թարգմ.՝ Ա. Մուրադյան, «Աեւ», 2003:
 30. Абрамян Л., *Лекции по философии. Пропедевтический курс*, Наири, Ер., 1996.
 31. Абрамян Л., *Письма о моралистах прошлого*, Арег, Ер., 2001.
 32. Абрамян Л., *Понять философа*, Асогик, Ер., 2006.
 33. Абрамян Л.-А., *Тетрадь Sigma. Размышления на философские темы*, Арег, Ер., 2008.
 34. Алексеев П., Панин А., *Философия: Учебник для ВУЗов*, ТЕИС, М., 1996.
 35. *Антология мировой философии в четырех томах*, т. 1, ч. 1, изд. «Мысль», М., 1969.
 36. *Антология мировой философии в четырех томах*, т. 2, изд. «Мысль», М., 1970.
 37. Аристотель, *Метафизика, Сочинения в четырех томах*, т. 1, изд. «Мысль», М., 1976.
 38. Аристотель, *О Душе, Сочинения в четырех томах*, т. 1, изд. «Мысль», М., 1976.
 39. Аристотель, *Никомахова Этика, Сочинения в четырех томах*, т. 4, изд. «Мысль», М., 1984.
 40. Аристотель, *Политика, Сочинения в четырех томах*, т. 4, изд. «Мысль», М., 1984.
 41. Баженов Л., Слуцкий М., *Философия естествознания*, изд. Политической литературы, М., 1966.
 42. Барсегян А., *Лекции по философии. Основы гносеологии*, Асогик, Ер., 2006.
 43. Барсегян А., *Лекции по философии. Онтологические проблемы*, Лимуш, Ер., 2008.
 44. Вебер М., «Критические исследования в области логики наук о культуре», *Избранные произведения*, Прогресс, М., 1990.
 45. Гайденок П., «Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе», *Вопросы философии*, N 9, 2003, стр. 134-150.
 46. Гегель Г. В. Ф., *Энциклопедия философских наук*, т. 1, изд. «Мысль», М., 1974.
 47. Гегель Г. В. Ф., *Энциклопедия философских наук*, т. 2, изд. «Мысль», М., 1975.
 48. Гегель Г. В. Ф., *Энциклопедия философских наук*, т. 3, изд. «Мысль», М., 1977.
 49. Декарт Р., *Первоначала философии, Сочинения в двух томах*, т. 1, изд. «Мысль», М., 1989.
 50. Декарт Р., *Размышления о первой философии, Сочинения в двух томах*, т. 2, изд. «Мысль», М., 1994.
 51. Дильтей В., *Сущность философии*, пер. М. Цельтера, «Интрада», чм., 2001.
 52. Камю А., *Миф о Сизифе. Эссе об абсурде, Бутующий человек. Философия. Политика. Искусство*, пер. И. Волевича, Ю. Денисова, А. Руткевича, Ю. Стефанова, изд. Политической литературы, М., 1990.
 53. Кант И., *Критика практического разума, Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1, изд. «Мысль», М., 1965.
 54. Кахановский В., *Философия и методология науки*, Феникс, Ростов-на-Дону, 1999.
 55. Кемеров В., *Введение в социальную философию*, Аспект пресс, М., 1996.
 56. Лао-цзы, *Дао дэ цзин*, пер. Ян Хин-Шуна, изд. «Азбука», С.-П., 2011.
 57. Лейбниц Г., *Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии, Сочинения в четырех томах*, т. 2, изд. «Мысль», М., 1983.
 58. Мамардашвили М., *Введение в философию*, изд. «Азбука», С.-П., 2023.
 59. Мелетинский Е., *Поэтика мифа*, 3-е изд., издательская фирма «Восточная литература» РАН, М., 2000.

60. *Мир философии*, в 2-х частях, ч. 1, сост. П. Гуревич, В. Столяров, Политиздат, 1991.
61. Момджян К., *Введение в социальную философию*, Высш. Шк, КД «Университет», М., 1997.
62. Фейерабенд П., *Против метода. Очерк анархистической теории познания*, пер. А. Никифорова, Аст Москва: Хранитель, М., 2007.
63. Сартр Ж.-П., Экзистенциализм— это гуманизм, [ungwũg` https://sceptsis.net/library/id\\_545.html](https://sceptsis.net/library/id_545.html), [ւյց` 13.08.2023](#).
64. Риккерт Г., *Науки о природе и науки о культуре*, пер. А. Зотова, Республика, М., 1998.
65. Сенека, Марк Аврелий, *Наедине с собой*, «Ренеме», Симферополь, 2002.
66. Спиноза Б., *Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей*, пер. Н. Иванцова, Академический проект, М., 2008.
67. *Проблема человека в западной философии*, Сборник переводов, сост. и послесл. П. Гуревича; общ. ред. Ю. Попова, изд. «Прогресс», М., 1988.
68. *Хрестоматия по философии: учебное пособие*, под ред. А. Радугина, Центр, М., 2001.
69. Экипур, *Письма и фрагменты*, [ungwũg` http://simposium.ru/ru/node/9940](http://simposium.ru/ru/node/9940), [ւյց` 10.07.2023](#).
70. Aquinas Th., *The Summa Theologica*, part 1, [ungwũg` https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B1%5D,\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf), [ւյց` 23.03.2023](#).
71. Arendt H., *On Violence*, A Hatvest/HBJ Book, SanDiego, 1970.
72. Arendt H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
73. Bacon F., *Novum Organum*, P.F. Collier & Son, New York, 1902.
74. Berlin I., *For Essays on Liberty*, Oxford University Press, London, 1969.
75. Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997.
76. Campbell J., *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2004.
77. *Contemporary Debates in Moral Theory*, ed. by James Dreier, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
78. David M., “The Correspondence Theory of Truth”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [ungwũg` https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/truth-correspondence/](https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/truth-correspondence/), [ւյց` 28.04.2023](#).
79. Fiala A., “Anarchism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [ungwũg` https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/anarchism/](https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/anarchism/), [ւյց` 19.12.2022](#).
80. Foucault M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trans. by C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper, Pantheon Books, New York, 1980.
81. Freud Z., *Civilization and its Discontents*, trans. by J. Strachey, [ungwũg` https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf](https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf), [ւյց` 16.11.2023](#).
82. *Fundamentals of Philosophy*, ed. by David Stewart, Jene H. Blocker, James Petrik, PEARSON, Boston, 2013.
83. *Fundamentals of Philosophy*, ed. by John Shand, Routledge, London/New York, 2003.
84. Glanzberg M., “Truth”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), [ungwũg` https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/truth/](https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/truth/), [ւյց` 24.11.2023](#).
85. Hobbes Th., *Leviathan*, [ungwũg` https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf](https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf), [ւյց` 09.06.2023](#).
86. Kuhn Th., *The Structure of Scientific Revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago,

- London, 1996.
87. Kymlicka W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, sec. edition, Oxford University Press, Oxford, 2002.
 88. Leopold D., "Alienation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), ungu'ug' <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/alienation/>, wjg' 18.08.2023
 89. Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, T. Tegg and Son, 73 Cheapside, London, 1836.
 90. Mao Tse-tung, On Practice, ungu'ug' https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-1/mswv1_16.htm, wjg' 25.09.2023.
 91. Marchart O., *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
 92. Morris D., *The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal*, Dell Publishing, New York, 1999.
 93. Nozick R., *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1999.
 94. Nussbaum M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2006.
 95. Oppy G., "Ontological Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), ungu'ug' <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ontological-arguments/>, wjg' 22.11.2023.
 96. *Philosophies of Social Science: The Classic and Contemporary Readings*, ed. by Gerard Delanty, Piet Strydom, Open University Press, Maidenhead, Philadelphia, 2003.
 97. Pojman P., "Ernst Mach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), ungu'ug' <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/ernst-mach/>, wjg' 03.12.2023.
 98. Rawls J., *A Theory of Justice*, original edition, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005.
 99. Robinson H., "Substance", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), ungu'ug' <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/>, wjg' 17.01.2023.
 100. Taylor Ch., "Invoking Civil Society", in *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, sec. edition, ed. by Robert E. Goodin and Philip Pettit, Blackwell Publishing, 2010, pp. 88-99.
 101. Taylor Ch., "What's Wrong with Negative Liberty?", in *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, second edition, ed. by Robert E. Goodin and Philip Pettit, Blackwell Publishing, 2010, pp. 387-397.
 102. Vogt K., "Ancient Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), ungu'ug' <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/skepticism-ancient/>, wjg' 04.05.2023.
 103. Young O. J., "The Coherence Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), ungu'ug' <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>, wjg' 07.05.2023.
 104. Marx K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, ungu'ug' <http://www.linke-buecher.de/texte/marx-engels/Zur-Kritik-der-Politischen-Oekonomie.pdf>, wjg' 15.08.2023.
 105. Windelband W., *Geschichte und Naturwissenschaft*, Dritte Auflage, Heitz und Mündel, Strassburg, 1904.

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՆԱԻՐԱ ԺՈՐԱՅԻ ՄԿՐՏՁՅԱՆ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՈՒՆՔՆԵՐ

Դասախոսություններ

Հրատ. պատ. խմբագիր՝ Լ. Հովհաննիսյան
Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Գ. Մարտիրոսյանի
Հրատ. խմբագրումը՝ Մ. Հովհաննիսյանի

Հեղինակը հաստատում է, որ ծանոթ է «ԵՊՀ գրահրատարակչական քաղաքականությանը», և գրքում առկա փաստերը, դիրքորոշումները, կարծիքները շարադրված են հեղինակային իրավունքի և էթիկայի միջազգայնորեն ընդունված սկզբունքների պահպանմամբ:

Ստորագրված է տպագրության՝ 12.04.2024:
Չափսը՝ 70x100 $\frac{1}{16}$: Տպ. մամուլը՝ 10.5:
Տպաքանակը՝ 400:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.ysu.am