

## ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

### Ներածություն

ԳԼ I ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԴԵՐԸ ՄԱՐԴՈՒ ՀՈԳԵՎՈՐ ԱՇԽԱՐՀՈՒՄ

- 1 Փիլիսոփայության ծագումը
- 2 Փիլիսոփայության առարկայական ոլորտը
3. Փիլիսոփայության իմացաբանական — մեթոդաբանական գործառույթը (ֆունկցիա)
4. Աշխարհայացքային փիլիսոփայական գիտելիքում

ա. Աշխարհայացքի էությունը և առաջատար դերը մարդու մտածելակերպում ու գործելակերպում

բ. Աշխարհայացք և գաղափարախոսություն

գ. Աշխարհայացքի տարատեսակները

դ. Կրոնը և փիլիսոփայությունը

ե. Առօրեական աշխարհայացքային կողմորոշումներում

զ. Առօրեական աշխարհընկալումը հայկական էթնոհոգեբանական բարդություններում

ԳԼ II. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏԱԾԵԼԱԿԵՐՊԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ

1. Համամարդկային փիլիսոփայական մտածողության ակունքներում
2. Արևելյան և արևմտյան մտածելակերպը փիլիսոփայականում: Հայկական տեսանկյունը
3. Փիլիսոփայական մտքի տրամաբանական զարգացումը
  - ա. Անտիկ աշխարհ
  - բ. Փիլիսոփայությունը միջնադարում
  - գ. Փիլիսոփայությունը հայ միջնադարում
  - դ. Վերածնունդ
  - ե. Նոր և նորագույն դարաշրջան
  - զ. XX դ. փիլիսոփայական այլընտրանքերը

ԳԼ III. ԳՈՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Գոյաբանականը փիլիսոփայական ավանդույթներում
2. Կեցություն և նախահիմք (սուբստանցիա). տեսական մտածողությունը կեցության որոնումներում
3. Կեցության տիպաբանությունը
  - ա. Բնությունը որպես կեցության էություն
  - բ. Հասարակական կեցության էությունը
  - գ. Ազգային-էթնիկականը կեցության համակարգում
  - դ. Հայ ազգային կեցության յուրակերպությունները
  - ե. Անհատական կեցություն
  - զ. Ժամանակակից մարդը կեցության կողմորոշումներում
- 4 Նախահիմքի (սուբստանցիա) հիմնահարցը փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում

- 5 Շարժում և զարգացում
  - 6 Ժամանակ և տարածություն
  - 7. Դետերմինիզմի էությունը և տեղը մարդու կեցության ղաշտում
- Գլ. IV. ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ /ԱՆՏՐՈՊՈԼՈԳԻԱ/

- 1 Գաղափար փիլիսոփայական մարդաբանության մասին
- 2. Մարդու ծագման հիմնահարցը. անտրոպոսոցիոգենեզ
- 3. Մարդը կյանքի իմաստի որոնումներում
- 4. Իմաստագրվելու՞ մ, թե՞ իմաստավորվում է կյանքը մահվամբ

Գլ. V. ՀՈԳԵԿԱՆԻ ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՏԵՂԸ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅԱՆ ՊՐՈԲԼԵՄԱՏԻԿԱՅՈՒՄ

- 1. Հոգեկանի ծագման հիմնահարցը
- 2. Լեզու և մտածողություն
- 3. Գիտակցությունը մարդու հոգևոր աշխարհում, լեզվի դերը գիտակցականում
- 4. Բնական և արհեստական լեզուներ

Գլ. VI. ՃԱՆԱԶՈՂՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

- 1. Գաղափար ճանաչողության մասին
- 2 Մարդկային ճանաչողության կառուցվածքը և գոյաբանական հիմքերը
- 3 Զգայական ճանաչողությունը ոչ երկրակենտրոն (գեոցենտրիկ) ռեալություններում: Ակնհայտության սկզբունքը
- 4 Ռացիոնալ և իռացիոնալ մարդկային ճանաչողություն
- 5. Ճշմարտության ըմբռնումը փիլիսոփայության մեջ
  - ա. Աշխարհի ճանաչելիության և օբյեկտիվ ճշմարտության հիմնահարցը
  - բ. Բացարձակ և հարաբերական ճշմարտություն. դոգմատիզմ և ռելյատիվիզմ
  - գ. Իմացաբանականը և արժեքայինը ճանաչողության պրոցեսում
  - դ. Ինքնաճանաչման բարդությունները
  - ե. Գիտելիքի էությունը և ճշմարտության չափանիշի հիմնահարցը
- 6. Ճշմարտություն և մոլորություն
- 7. Ստեղծագործությունը մարդու հոգևոր աշխարհում. homocreator

Գլ. VII. ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

- 1. Գաղափար հասարակության մասին
- 2. Հասարակության կազմավորման բնական հիմքերն ու զարգացման օրինաչափությունները (մեթոդաբանական տեսանկյուն)
- 3. Հասարակության կառուցվածքային ոլորտները և նրանց դերը մարդկային զարգացումներում
- 4. Հասարակական կյանքի զարգացման հայեցակարգերը
- 5. Հասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի հիմնահարցը
- 6. Մարդկությունը քաղաքակրթության զարգացման հեռանկարներում
  - ա. Հասարակական կյանքի բնական հիմքերի պահպանման հիմնախնդիրը
  - բ. Սուբյեկտիվ գործոնը մարդկության զարգացման բարդություններում

գ. Գլոբալացումն իբրև մուտք ու փորձաքար քաղաքակրթության հետագա զարգացումների նախաշեմին

## 1 Փիլիսոփայության ծագումը

Բազմիմաստ է «փիլիսոփայության» հասկացությունը, երբեմն նույնիսկ այնքան բազմիմաստ, որքան այն կարող է հայտնվել լեզվամտածական ամենազանազան կապակցություններում: Հաճախ կարելի է, օրինակ, իբրև հանդիմանանք լսել «Ինչ էս փիլիսոփայում»: Ասել է թե վերացականորեն էս դատում, գործնական չէս գտնվում:

Իսկ եթե մեկ ուրիշն ասեր, թե «տվյալ միտքը փիլիսոփայական խորություն ունի» ակնհայտ է, որ ակնարկվում է մտքի հարստությունը կամ նրա համընդգրկուն բնույթը:

Փիլիսոփայական բազմիմաստության հետ գործ ենք ունենում նույնիսկ այն դեպքում, երբ խոսքը վերաբերում է արտաքուստ այնքան միարժեք հասկացությանը, ինչպիսին փիլիսոփայության ծագումն է: Այդ ո՞ր փիլիսոփայության մասին է խոսքը, փիլիսոփայության՝ որպես

մտածելակերպի՞, թե՞ փիլիսոփայության՝ իբրև այդ մտածելակերպի մասին գիտության: Առաջին դեպքում փիլիսոփայությունը նոր կազմավորվող մարդկային մտածողության տարրն է, նրա ռացիոնալ-տրամաբանական աշխարհընկալման բաղադրամաստարրը: Իբրև այդպիսին այն ներհատուկ է մարդկային մտածողությանն առհասարակ և, նույնիսկ, առանց տարիքային սահմանափակումների: Վերջին, այսինքն՝ փիլիսոփայության, իբրև մտածելակերպի ծագման իմաստով, այն զուգորդվում է մարդկային մտածելակերպի առաջացման հետ առհասարակ, և ի վերջո՝ մարդու ծագման հետ: Որպես այդպիսին մարդը փիլիսոփայող կենդանի է անկախ նրանից՝ գիտակցվում է այդ մարդու կողմից, թե՛ ոչ, ճիշտ այնպես, ինչպես մարդը մշտապես տրամաբանում է՝ բոլորովին էլ ոչ մշտապես գիտակցելով, որ ինքը տրամաբանում է: Երկար ժամանակներ անցան, մինչև մարդը գիտակցեց իր այդ մեծագույն կարողությունը, իսկ շատ ավելի ուշ բացահայտվեցին մարդկային մտքի նման գործության օրինաչափությունները և ստեղծվեց տրամաբանություն գիտությունը:

Դեռ մի կողմ թողնենք միևնույն օրինաչափությամբ փիլիսոփայության՝ գիտություն դառնալու հարցը: Հետագային թողնենք նաև այն խնդիրը, թե ի՞նչ ժամանակներում, ինչպիսի՞ պայմաններում, ո՞ր երկրներում և նույնիսկ գիտական մտքի ի՞նչ դպրոցներում է այն ստեղծվել: Խորհենք այն մասին, թե ինչպե՞ս և ինչու՞ համար է կենդանական աշխարհի էվոլյուցիայով սերված մարդը սկսել փիլիսոփայել աշխարհի մասին, ի՞նչ օրինաչափությամբ է փիլիսոփայականը իր տեղը նվաճել մարդու հոգևոր աշխարհում: Հետամուտ չգտնվենք նաև այն հարցին, թե ի՞նչ փոխակերպություններ են ապրել մարդկային միտքն ու հոգին մինչև աշխարհի մասին փիլիսոփայական խորհրդածություններին հանգելը: Սկսենք միայն այն հանրահայտ դրույթից, համաձայն որի՝ աշխարհի հոգևոր յուրացման էվոլյուցիայում փիլիսոփայականին անմիջապես նախորդել է դիցաբանականը: Այլ կերպ ասած՝ փիլիսոփայությունը սերվել է դիցաբանությունից և ոչ միայն փիլիսոփայությունը:

Դիցաբանության կազմավորումն առնչվում է այն դարաշրջանի հետ. երբ մարդը դեռ իրեն չէր բաժանել բնությունից, երբ դեռ շնչավոր-վում, մարդակերպ էր պատկերացվում, մարդայնացվում էր բնությունը: Դիցաբանությունը դարերի խորքից մեզ հասած այն հնագույն մշակույթն է, որի մեջ միասնաբար ու հավասարաբժեք են ներկայանում իրականն ու երևութականը, բնականն ու գերբնականը, օբյեկտիվն ու սուբյեկտիվը, գիտելիքն ու մտահնարանքը: Դա աշխարհի հոգևոր յուրացման այն միակ աստիճանն է, որի մեջ դեռևս չտարանջատված ձևով առկա էին ինչպես ապագա գիտականը, այնպես էլ գեղագիտա-կանը, ինչպես կրոնական, այնպես էլ փիլիսոփայական պատկերացումները: Եթե փոքր-ինչ պատկերավորություն հաղորդենք մեր մտքին, ապա կարող ենք ասել, որ դիցաբանության դարաշրջանում, ասենք՝ հեթանոսական քրմի մեջ նստած էր և՛ ապագա տերտերը, և՛ գիտնական-նը, և՛ փիլիսոփան, և՛ արվեստագետը: Իբրև առաջին հոգևոր կառույց՝ դա խառնածին (սինկրետիկ) արվեստ էր, որից սերվեցին հոգևոր կյանքի բոլոր հետագա առաջատար տարատեսակները:

Դիցաբանությունը շատ ավելի ընդհանրություն ունի կրոնի հետ, որտեղ, դիցաբանության նման, իրականության մեջ անհասկանալի ոչինչ չկա: Ինչպես հետագայում կտեսնենք, փիլիսոփայության պարագայում, շատ ավելի շատ են չհասկացվածները և դրանց հետ առնչվող հարցերը, քան թե դրանց պատասխանները: Այդ իսկ պատճառով փիլիսոփայությունն ընդհանրություն է ձեռք բերում գիտության հետ: Այս տեսակետից ավանդական դիցաբանությունից էապես տարբերվում է նաև ժամանակակից դիցարարությունը, որին օտար չեն ռացիոնալ համակարգերի զինանոցներից օգտվելու հակումները: Հնուց ժառանգված կրոնադիցաբանական կուռքերի կողքին այսօր արարվում ու դավանվում են նոր ու նորագույն կուռքեր, լինեն դրանք ամերիկյան ապրելակերպի, թե կոմունիզմի, դրամապաշտության, նյութա-պաշտության տեսքերով և սրբագործվում են ոչ միայն ներշնչանքով, այլև «գիտական» ու գիտականատիպ փաստարկներով: Սա ոչ այն-քան դիցաբանություն է, որքան սոսկ մասնակի նշանակությամբ դիցարարություն կամ կուռքարարություն: Ակնհայտ է, որ դիցաբանություն-նից էապես տարբերվում է դիցարարությունը կամ կուռքարարությունը: Դիցաբանությունը աշխարհի հոգևոր յուրացման առաջին ամբողջական պատկերն է, որտեղ չտարրորոշված ձևով ներկայացված են մարդկայինն ու ոչ մարդկայինը, բնականն ու աստվածայինը, հոգևորն ու նյութականը: Մինչդեռ դիցարարությունը մարդկային հոգու ստեղծարար կարողության այն հատկությունն է, որն արտահայտում է իրական հարաբերություններ զգացմունքային բուռն, որպես կանոն, գերչափազանցված գնահատումներով, առավելապես, ինքնարարման պիզմալիոնական տարբերակով/\*/: Պիզմալիոնի ֆենոմենը առկա է “սիրահարվածության” բոլոր հնարավոր տարատեսակներում, մեր ժամանակներում՝ հատկապես քաղաքական կամ կրոնական կուռքարարության, իսկ առավել մասսայական ձևով՝ սովորական կենցաղային սիրապաշտության ձևով:

Փիլիսոփայական մտածելակերպը սկզբնավորվում է այն դարաշրջանում, երբ մարդը փորձում է իրեն տարաբաժանել շրջապատից, երբ կազմավորվում է ես-ի գաղափարը իբրև

ես-ից դուրս գտնվող աշխարհից տարբերվող և ինչ-որ տեղ նույնիսկ նրան հակադրվող կենդանական մեկ այլ տարատեսակ: Ես-ի և ոչ ես-ի, մարդու և շրջապատի տարբերակման և դրանց հարաբերակցության իմաստավորման փորձերով է սկսվում է աշխարհի փիլիսոփայական յուրացումը: Այստեղ սկզբնավորվում է փիլիսոփայական մտածելակերպը: Բնականաբար, այդ ամենը տեղի է ունենում տարերայնորեն, բոլորովին էլ չհետապնդելով հեռավոր նպատակներ և այդ իմաստով՝ անգիտակցաբար: Պարզապես իր կենսագրությունն ու ինքնությունը հավաստելու նպատակով մարդը փորձում է իմաստավորել իր տեղն ու դերը իրեն տրված այդ աշխարհում, ճիշտ այնպես, ինչպես վարձում է օգտավետ բույսերը զանազանել ոչ օգտավետից կամ փնտրել կրակ ստանալու նոր եղանակներ: Այդ իմաստով մարդն ի ծնե և ի բնե դատապարտված է լինել ոչ միայն «բժիշկ» կամ «ֆիզիկոս» շրջակա միջավայրի հետ ու-նեցած պրոբլեմները լուծելու համար: Նա կոչված է իր համեստ կենսափորձի չափով խորհել նաև այն մասին, թե ինչքանով են «բարեհամբույր» կամ «չարական» իրեն շրջապատող առարկաներն ու երևույթները, այդ թվում նաև իր նմանները, իսկ շատ ավելի ուշ՝ փորձում է հասու լինել նաև իր սեփական բնությանը: Ինչպես հետագայում կտեսնենք, ինքնաճանաչման ու ինքնագիտակցման համար պահանջվում է մտավոր զարգացման անհամեմատ բարձր կարողություն ոչ միայն անհատական, այլև կոլեկտիվ-մշակութային մակարդակներում:

*\* Համաձայն հունական դիցաբանության՝ Կիպրոսի լեզենդար տիրակալը, հիասթափված երկրի կանանց մարմնավաճառ վարքագծից, մեկուսանում ու փրոսկրից կերտում է գեղեցկուհի կնոջ արձանը, սիրահարվում նրան և աղերսում սիրո ու գեղեցկության աստվածուհի Աֆրոդիտեին կենդանություն հաղորդել իր ստեղծագործությանը: Ցնցված այս արարքից՝ Աֆրոդիտեն կենդանացնում է արձանը: Տե՛ս՝ “Мифы народов мира”, Энциклопедия, т. 2, М., 1988, с. 312.*

Ավելացնենք միաժամանակ, որ դիցաբանությունից սերված առաջին փիլիսոփայական կոչված համակարգերը բնութագրվում են ոչ այնքան զուտ փիլիսոփայական հատկություններով, որքան կարող են դիտվել իբրև ռացիոնալ-աշխարհիկ մտածելակերպ, որն իր մեջ սկզբունքորեն ներառում է ինչպես ապագա գիտական, նույնքան և գեղագիտական տարրեր: Դա առավելապես ռացիոնալ-սինկրետիկ ար-վեստ էր, մտածելակերպ, որի իմաստասիրական, մասնավոր-գիտական ու պոետական նմուշների համակցությունը դիցաբանական շա-ղախով կարելի է հանդիպել, մասնավորապես, պլատոնյան երկխոսու-թյուններում: Դժվար է նման օրինակներում տարբերակել, թե դրանցում երբ է սկսվում զուտ փիլիսոփայականը կամ գիտականն ու գեղա-գիտականը և որտեղ է ավարտվում դիցաբանականը: Պատահական չէ, որ առաջին փիլիսոփաները միաժամանակ առաջին գիտնական-ներն են եղել, իսկ առաջին գիտնականները բնութագրվել են նաև իրենց փիլիսոփայական հարցադրումներով: Արիստոտելը հայր է կոչ-վել հետագա մասնավոր գիտական ամենաբազմազան բնագավառներ-ի համար՝ սկսած տրամաբանությունից մինչև բնության մասին գի-տությունները, բարոյագիտությունն ու քաղաքագիտությունը: Դժվար է ստույգ որոշել, թե Պյութագորասն առավելապես փիլիսոփա՞ է, թե՞ մաթեմատիկոս: Նույնքան դժվար է պնդել, թե Դեմոկրիտի

ատոմիստա-կան վարկածն առավելապես նպատակուղղված է ապագա ֆիզիկա-կա՞ն, թե՞ փիլիսոփայական-գիտատեսական պրպտումներին:

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

Միաժամանակ, հատկանշական պետք է դիտվի նաև այն փաստը, որ գիտական գիտելիքների առաջին համակարգերում գերիշխողը կամ ավելի ստույգ համակարգաստեղծ տարրը եղել է հենց ինքը՝ փիլիսոփայական գիտելիքը, և, իրավամբ, առաջին աշխարհիկ մտածող-ներն ավանդաբար կոչվել են փիլիսոփաներ: Հետագա դարերում ևս աշխարհի ռացիոնալ-գիտական պատկերները միտված են եղել ին-տեգրվելու փիլիսոփայական ընդհանրացման մակարդակներում և հիմնարար դեր են խաղացել աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման գործում: Այստեղ են տրված մարդկության աշխարհայացքային զարգացումների և իր իսկ՝ փիլիսոփայական աշխարհընկալման զարգացման մայրուղիները:

## **2 Փիլիսոփայության առարկայական ոլորտը**

Փիլիսոփայական գիտելիքի յուրակերպությունը պայմանավորված է իր իսկ՝ փիլիսոփայության առարկայական ոլորտի կառուցվածքով: Ուսումնասիրության օբյեկտի տեսանկյունից փիլիսոփայությունը նույնքան ստույգ տեղայնացված չէ, որքան տեղայնացված են, ասենք, ֆիզիկական կամ հոգեբանական գիտելիքները:

Փիլիսոփայականի հետաքրքրությունները չեն սահմանափակվում միայն հոգևորի /սուբյեկտիվ/ կամ սոսկ միայն նյութականի /օբյեկտիվ/ ռեալությունների շրջանակներով: Փիլիսոփայական գիտելիքի առարկայական ոլորտն առնչվում է ոչ միայն և նույնիսկ ոչ այնքան աշխարհի այդ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ կոչված բաղադրատարրերին, որքան նրանց հարաբերություններին: Ավելի ստույգ և ամենից առաջ հենց որպես աշխարհայացքային համակարգ, փիլիսոփայականին հետաքրքրում են ինչպես իրականությունն առհասարակ, այնպես էլ, և գուցե առավել մեծ չափով, այդ իրականության առանցքը կազմող՝ մարդու ու շրջակա աշխարհի հարաբերությունները: Ընդ որում, «մարդ» հասկացության ներքո հասկացվում են սուբյեկտային բոլոր հնարավոր միավորները, սկսած անհատից, սոցիալական կամ ազգային-էթնիկական միավորներից, վերջացրած համայն մարդկությամբ:

Ինչպես ստորև կտեսնենք, փիլիսոփայականի համար կարևորվում է ոչ այնքան օբյեկտիվ իրականության մասին ստացված պատկերացումների ճշգրտությունը, որքան նրանց

/թեկուզ և ոչ այնքան ճշգրիտ պատկերացումների/ համարժեք լինելը սուբյեկտի պրակտիկ և հոգևոր պահանջներին, այլ կերպ ասած՝ նրանց շահավետությունը: Առավելապես նման “սուբյեկտիվ” գործոններով են պայմանավորված փիլիսոփայական ուսմունքների /իզմերի/ առատությունն ու մշտական փոխակերպությունները: Ավելացնենք միաժամանակ, որ այդ “սուբյեկտիվ” ասվածը բոլորովին էլ առնչություն չունի սուբյեկտիվիզմի՝ իբրև ինչ-որ օրինաչափականի կամ նման կարգի “բացասական” բնութագրություն ունեցող մեկ այլ երևույթի հետ: Հետագա շարադրանքում կհամոզվենք, որ մարդկային ցանկություններն ու հետաքրքրությունները նույնքան օբյեկտիվ բովանդակություն ունեն, ինչպես, ասենք, օբյեկտիվ իմացաբանական պատկեր ներկայացնող ճշմարտությունը: Ասվածը նշանակում է միայն, որ աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման պարագայում ելակետայինը ոչ այնքան օբյեկտն է, որքան սուբյեկտը, որ փիլիսոփայությունը բոլոր պարագաներում և մշտապես ներկայացել է իբրև առավելապես մարդաբանական ուսմունք, և, որպես այդպիսին, փիլիսոփայությունը տարբերվում է մարդաբանական բոլոր մնացած գիտություններից այն հատկությամբ, որ գործ ունի մարդկայինի հետ առհասարակ, բնավ ոչ թե նրա որևէ կողմի կամ որևէ դրսևորման հետ: Բնականաբար, վերջիններս կարող են ուսումնասիրության առարկա ծառայել, ասենք, հոգեբանության, սոցիոլոգիայի կամ մեկ այլ հումանիտար գիտության համար, ճիշտ այնպես, ինչպես բնությունը փիլիսոփայության համար ներկայանում է իբրև մեկ ամբողջություն և միայն իր մասնավոր դրսևորումներում է ուսումնասիրության օբյեկտ ծառայում համապատասխան մասնավոր գիտությունների համար: Այդ իմաստով հեռու չէ ճշմարտությունից դարեր շարու-նակ տարբեր ձևերով փիլիսոփայության առարկայական ոլորտի մասին հնչած սահմանումը, համաձայն որի՝ փիլիսոփայությունը ուսմունք է իրականության զարգացման համընդհանուր օրինանաչափությունների մասին: Նույնքան իմաստալից է մարդու տեղի ու դերի առանձնացումը նման կեցությանի հոգսերում՝ իբրև փիլիսոփայական խորհրդածությունների ելակետն ու վերջնական նպատակը:

Այլ կերպ ասած՝ փիլիսոփայությունը գործ ունի մարդու և օբյեկտիվ իրականության հետ իբրև ամբողջական միավորների և առավել ևս, նրանց հարաբերությունների հետ: Փիլիսոփասության ողջ պրակտիկ բովանդակությունը հանգում է ոչ այնքան օբյեկտիվ աշխարհի կամ մարդու /որպես ինքնուրույն միավորների/ էության բացահայտմանը, որքան նրանց միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունների իմաստավորմանը, սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ աշխարհների միջև համաչափ ու ներդաշնակ հարաբերությունների հաստատմանը: Դա այն ամենն է, ինչ արդեն քաղաքակրթության ակունքներում մինչփիլիսոփայական և արտափիլիսոփայական հոգևոր փորձում ամրագրվել է ժողովրդական բանահյուսական իմաստությունների և առավելապես աֆորիզմների ձևով: Դա այն ամենն է, ինչ ամփոփված է համայն մարդկությանը հասցեագրված բարոյախոսական, իսկ հաճախ նաև՝ կրոնադավանաբանական նորմերում: Եվ վերջապես, դա հոգևոր քաղաքակրթության այն մակաշերտն է, որն ավանդաբար կոչվում է իմաստություն /мудрость/ ի տարբերություն միայն տրամաբանական-իմացաբանական /ռացիոնալ/ չափանիշներով առաջնորդվող գիտելիքի և առավել մեծ չափով կույր հավատին գերված կրոնադավանաբանական հորդորանքների:



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

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

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

### **3. Փիլիսոփայության իմացաբանական– մեթոդաբանական գործառույթը (ֆունկցիա)**

Ինչպես արդեն նկատվեց, գիտական մտածողության կազմավորումը սկսվել է փիլիսոփայական գիտելիքներով ու փիլիսոփայականի շրջանակներում: Բայց և այնպես, որքան էլ պարադոքսալ թվա, գիտական մտածողության պատմության ընթացքում մեկ անգամ չէ, որ նույնիսկ հակադրություն է փնտրվել փիլիսոփայականի և գիտականի միջև, գուցե ավելի ստույգ՝ փիլիսոփայության և մասնավոր գիտությունների միջև: Հակադրություն է փնտրվում նրանց առարկայական ոլորտների տարրորջման ու հարաբերակցության դաշտում, հաճախ նաև՝ գործառնական /ֆունկցիոնալ/

բնութագրություններում, իսկ առավել մեծ չափով, այսպես կոչված, գիտական գիտելիքների և փիլիսոփայական գիտելիքների կառուցվածքային յուրօրինակություններում: Այդ ամենը, ի վերջո, հանգում է այն բանին, թե արդյո՞ք փիլիսոփայականը նույնքան իմացաբանական արժեք է ներկայացնում, որ-քան մասնավոր<sup>1</sup> գիտական գիտելիքները:

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

*1. Տերմինաբանական անճշգրտությունների բերումով մասնավոր գիտությունները երբեմն հանիրավի կոչվում են կոնկրետ գիտություններ: Իմացաբանության մեջ վաղուց ապացուցված է, և այդ ամենը ստորև կտեսնենք իմացաբանությանը վերաբերող բաժնում, որ գիտելիքը իմացաբանական արժեք է ներկայացնում միայն և միայն իր կոնկրետության մեջ: Բնականաբար, նման բնութագրությունը հազիվ թե բացառություն հանդուրժի նաև գիտական համակարգերի կամ ուղղակի՝ գիտությունների բնութագրման պարագայում: Գիտության հավակնող փիլիսոփայությունը միննույն տրամաբանությամբ կոչված է նույնքան կոնկրետությամբ բնութագրվելու և՛ իր առարկայական, և՛ ֆունկցիոնալ, և՛ նույնիսկ գիտելիքների կառուցվածքային չափումներում: Իսկ թե ինչպես են հարաբերակցվում արստրակտն ու կոնկրետը նույնիսկ առօրեական աշխարհընկալումներում, այդ մասին կարող ենք նախնական հավաստիացումներ ստանալ՝ ծանոթանալով մարդկային մտքի մեծագույն գիտակ շեգելի “Кто мыслит абстрактно?” գողտրիկ երկխոսությանը /տե՛ս Гегель, Работы разных лет, Т 1., М. 1972/:*

աշխարհի, այնպես էլ նրա բոլոր հնարավոր բաղադրադրսևորումների ճանաչման գործընթացներում անխուսափելիորեն բախվում ենք ամբողջի և մասի հարաբերակցության օրինաչափությունների և դրանց հենքի վրա բարձրացող հանրահայտ մեթադաբանական սկզբունքի՝ հերմենևտիկական\* շրջանակի հետ: Ինչպես գոյաբանորեն ամբողջից դուրս մասը կորցնում է իր իմաստը/Արիստոտելը կասեր՝ ձեռքը մարմնից դուրս միայն անվանապես է ձեռք/, իսկ իր հերթին ամբողջը միայն մասերի հետ և մասերի շնորհիվ է ամբողջ ներկայանում , ճիշտ այդպես , այս անգամ արդեն իմացաբանական տեսանկյունով, բացառված է ինչպես ամբողջից դուրս մասերի, այնպես էլ առանց մասերի իմացու-թյան՝ արողջի իմացությունը: Ինչպես հետագայում կտեսնենք մասե-րի հատկություններն առավելապես պայմանավորված են ամբողջի կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ որպիսությամբ, ճիշտ այնպես, ինչ-պես ամբողջի կենսագոյությունը մեծապես պայմանավորված է մասե-րի համանման

հատկություններով: Բնական կամ հասարակական երևույթների մասին գիտելիքները սուկ ինքնաբավ բաղադրատարրեր չեն նույնքան ինքնաբավ բնական կամ հասարակական երևույթների համար: Մասնավորի և ընդհանուրի, ի վերջո՝ մասնավոր գիտությունների և փիլիսոփայականի փոխհարաբերության ու փոխլրացման նման օրինաչափության մասին են խորհել հին ու նոր դարաշրջաններ-ի փիլիսոփայական մտքի մեծությունները՝ Արիստոտելն ու Կանտը: Նրանք ոչ թե հակադրել են միմյանց, այլ բացահայտել դրանց իրավասության սահմանները, տվյալ դեպքում՝ ընդգծել են մասնավոր գիտություններից ստացված գիտելիքների սինթեզման, համակարգման և ունիվերսալ տեսական գիտելիքների համակարգ ստեղծելու անհրաժեշտությունը:

Մինևույն համընդհանուրին միտված մղումներով են փիլիսոփայա-կան խորհրդածությունների դիմել ժամանակակից գիտության առաջամարտիկներ էյնշտեյնն ու Հայդենբերգը, Նիլս Բորն ու Լոփ դե Բրոյլը և շատ ուրիշներ իրենց ոչ միայն ֆիզիկական, այլև պարզապես փիլիսոփայական երկասիրություններում: էյնշտեյնի՝ խորապես ֆիզիկական համարվող հարաբերականության տեսության հենքի վրա են բարձրանում այսօր էքզիստենցիալ ժամանակի ու տարածության գաղափարներն ամեն մի օրգանիզմի, առավել ևս կենդանի օրգանիզմի և նույնիսկ նրա բաղադրատարրերի համար: Հասկացությունների փիլիսոփայական ընդհանրացումներով կամ էքստրապոլյացիայով է ֆիզ-քիմիական ծագում ունեցող սինթեզետիկական կարգավորվածության

*\* Հերմենևտիկա-մեկնարվեստ. փիլիսոփայական, կրոնական, բանասիրական և առհասարակ հումանիտար գիտելիքների վերծանման ու մեկնաբանման մեթոդաբանական հայեցակարգ:*

և ոչ կարգավորվածության օրինաչափության համընդհանուր նշանակությունն արձանագրվում այսօր ամենուր, առավել ևս հասարակական կյանքի բոլոր դրսևորումներում:

Այս ամենը, անշուշտ, համընդհանուր օրինաչափությունների բացահայտմանը կոչված ճանաչողություն է, մասնավոր գիտություններից դուրս փիլիսոփայական հետաքրքրությունների ասպարեզն ու փիլիսոփայական ճանաչողության ակնհայտ վկայությունն է, բայց ոչ դեռևս ամբողջ փիլիսոփայականը: Փիլիսոփայությունը ոչ այնքան աշխարհի ճանաչողություն է, որքան յուրացում /освоение/. փիլիսոփա-յությունը սուկ ճանաչում, արտացոլում կամ պարզապես համարժեք արձանագրումը չէ օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող օրինաչափու-թյունների և ոչ էլ նմանօրինակ օրինաչափությունների արարումը: Ինչպես արդեն ակնարկվեց, փիլիսոփայականը գործ ունի առավելապես այդ ամենի իմաստավորման հետ, գոյություն ունեցողի, նույնիսկ չունեցողի կամ ստեղծվածի՝ մարդու համար ունեցած նշանակության բացահայտման հետ: Առավելապես այդ համընդհանրականի մակար-դակում է, որ գիտելիքը դադարում է միայն և միայն իմացաբանական երևույթ լինել: Այստեղ է, որ այն արտացոլվող առարկայի հետ ունեցած ադեկվատության պահանջից վեր և նրա հենքի վրա ձեռք է բե-րում նոր իմաստ՝ մարդու համար ունեցած նշանակության իմաստը:

Ուշագրավ է, որ փիլիսոփայության գիտական-իմացաբանական ֆունկցիայի մերժումը հաճախ իրականացվել է հենց այս վերջին՝ հա-մընդհանուրին վերաբերող գիտելիքի՝ մարդու համար ունեցած նշանակության կամ ուղղակի՝ փիլիսոփայական գիտելիքի արժեքային բնությամբ սահմանափակելու ճանապարհով: Ռուս մեծ մտածող Ն. Բերդյանի համար, օրինակ, պատիվ չի բերում փիլիսոփայությանը լի-նել գիտական համակարգ: Գիտությունը, նրա համոզմունքով, սուկ ստրկամիտ կերպով արձանագրում է այն ամենը, ինչ գոյություն ունի օբյեկտիվորեն, մինչդեռ փիլիսոփայությունը կոչված է բացահայտել գոյություն ունեցողի, թող լինի նաև ճանաչվածի՝ իմաստը, մարդու հա-մար նրա ունեցած նշանակությունը: Այդ պատճառով է այն կոչվում է իմաստասիրություն:

Բոլոր դեպքերում համընդհանուրի մակարդակում է գիտելիքը դառնում խորհող-փիլիսոփայող գիտելիք, իսկ աշխարհի ճանաչումը, գուցե առավելապես, ներկայանում է իբրև աշխարհի հոգևոր յուրացում: Եթե ֆիզիկոսին, օրինակ, մտահոգում է պատճառականության կամ կամ անհրաժեշտ ու պատահական երևույթների հիմքում ընկած օրինաչափությունների հնարավորինս ճշգրիտ արձանագրումը, ապա փիլիսոփային հետաքրքրում է այդ ամենն առավելապես մարդկային գործունեության համար նրանց ունեցած նշանակության տեսանկյունից, թե որքանով են պատճառակցական օրինաչափությունները, պատահականն ու անհրաժեշտը արժեքավորվում մարդու նպատակապահ գործունեության շրջանակներում, որքանով են ապահովում նրա ազատությունը կամ զրկում նրան ամեն մի ազատությունից, որքանով են նրանք երջանիկ կամ դժբախտ դարձնում, համապատասխանում, թե ոչ կյանքի իմաստի մասին նրա ունեցած պատկերացումներին: Սա էլ, իհարկե, ճանաչողությունն է: Այլ կերպ ասած՝ առավելապես փիլիսոփայական մակարդակում է գիտելիքը մարդկայնանում, իմացաբանականից բացի ներկայանում նաև իբրև սոցիալ-բարոյական արժեք, վերածվում իմաստության/мысль/: Գիտելիքը դեռ իմաստություն չէ, նույնիսկ՝ ոչ գլխավորապես իմաստություն: Եթե հին աշխարհում գիտելիքը բարիք էր ենթադրում, իսկ բարիքը՝ գիտելիք, ինչպես կայնդեր Սոկրատեսը, իսկ Ֆ. Բեկոնի դարաշրջանում գիտելիքը դեռ անվերապահորեն շարունակում էր ուժ, գորություն համարվել, ապա նոր դարաշրջանի մեծագույն մտածող Ի. Կանտն արդեն էապես տարբերակեց գիտելիքը բարիքից ու գորությունից, դրանով իսկ իմաստությունից՝ գտնելով, որ իմաստությունը տրված է շատ ավելի բարոյականի մեջ, քան թե գիտելիքում: Այն տրված է բարոյականի մեջ որպես համամարդկային արժեք: Այստեղ է միայն, որ գիտելիքը կարող է մարդարար լինել, մասը կազմել իմաստության:

Փիլիսոփայական գիտելիքի ճանաչողական ֆունկցիան արժևորվում է ոչ միայն մասնավոր գիտական փորձի ընդհանրացման և ոչ էլ միայն նման ընդհանրացումներին իմաստություն հաղորդելու՝ մարդայնացնելու կարողությամբ: Նույնքան, գուցե և առավել, կարևոր է ընդհանրացված, համընդհանուրի մակարդակին հասցված գիտելիքների հետագա էվրիստիկական, մեթոդաբանական գորություն հաղորդելու հանգամանքը: Գիտելիքն առհասարակ միայն նպա-տակը կամ արդյունքը չէ իմաստության, այլ ամենուր միջոց է ծառայում հետագա ճանաչողական ակտերի համար: Եվ որքան

առարկայական առավել լայն շրջանակների է վերաբերում գիտելիքը կամ որքան մեծ ընդհանրացում է այն բովանդակում, նույնքան նշանակալից է նրա էվրիստիկական-մեթոդաբանական նշանակությունը: Արդյո՞ք նաև դրա-նով չի պայմանավորված ամենուր համընդհանուրը նշմարելու մարդ-կային մտածողության հակումը:

Բնականաբար, փիլիսոփայական իմացության օբյեկտային ոլոր-տի որպիսությունը, ինչպես և ճանաչողության բոլոր հնարավոր պա-րագաներում, պայմանավորում է փիլիսոփայական գիտելիքի կառուցվածքային յուրօրինակությունը: Փորձենք փոքր-ինչ ճշգրտել, թե ինչ ենք հասկանում փիլիսոփայական գիտելիք ասելով: Հայտնի է, որ փիլիսոփայության հասկացական ապարատում մշտապես գործել և շարանակում են գործել տարբեր կարգի հասկացություններ, ամենից առաջ հասկացություններ, որոնք անմիջապես վերաբերում են իրականության ընդհանրական օրինաչափությունների իմաստավորումներին, և, որպես կանոն, կասկած չեն հարուցում նրանց ճանաչողական ու արժեքային-աշխարհայացքային կարողությունները: Այդպիսիք են, օրինակ, սուբստանցիան, մատերիականը, հոգեկանը, էությունը, երևույթը, համակարգայնությունը, հնարավորությունը, ընդհանուրը, եզակին, շարժումը, զարգացումը, ժամանակը, տարածությունը, անվերջությունը, ճշմարտությունը, մոլորությունը, կեցությունը և այլն: Տարբեր դարաշրջաններում փիլիսոփայության հասկացական ապարատում գործել են նաև այլ տիպի հասկացու-թյուններ, որոնք ոչ այնքան անմիջականորեն վերաբերել կամ վերա-բերում են իրականության ընդհանրական օրինաչափությունների իմաստավորումներին, որքան արդեն կատարված իմաստավորումներ-ի, առավելապես գաղափարական մեկնաբանություններին: Այսպիսիք են, ասենք, ազնոստիցիզմն ու սկեպտիցիզմը, դետերմինիզմն ու էմպիրիզմը, ապրիորիզմը, դուալիզմը, մատերիալիզմն ու իդեալիզմը և այլն: \*

Ակնհայտ է, որ առաջին կարգի հասկացությունները վերաբերում են առարկայական աշխարհի իմաստավորումներին, երկրորդ կարգի հաս-կացությունները՝ այդ հասկացություններում տրված ինֆորմացիայի վերաիմաստավորումներին: Առաջին կարգի հասկացությունների ճա-նաչողական և մարդու համար ունեցած արժեքային կարողությունները սկզբունքորեն կասկած չեն հարուցում աշխարհի փիլիսոփայական յուրացումներում և զարգանում են ինֆորմացիայի կուտակման ու զար-գացման մասնավոր գիտական հասկացություններին հատուկ կուտույացիայի սկզբունքով, մի բան, որը դժվար թե հնարավոր լինի արձա-նագրել երկրորդ կարգի հասկացությունների գործառնության պարա-գայում: Ամենից առաջ, վերջինիս պատճառով է, որ փիլիսոփայությունն իր համամարդկային բնությամբ հանդերձ բաժանվում է զանազանա-կերպ «իզմերի», հակամարտ ուղղությունների ու հոսանքների:

Նման տարբերակումը թույլ է տալիս պնդել, որ առաջին կարգի հասկացություններն են կազմում աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման գուտ փիլիսոփայական մակարդակը, մինչդեռ երկրորդ կարգի հասկացությունները վերաբերում են փիլիսոփայական գիտելիքի մետամակարդակին: Առաջինում է տրված փիլիսոփայության, որպես գիտության

*\* Փիլիսոփայության հասկացական ապարատի զուտ փիլիսոփայական մակարդակի և մետամակարդակի մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Գ. Шакарян, Проблемы детерминации функционирования философского знания, Ереван, Изд-во. Ереванского Ун-та, 1982 էջ 65-67:*

Իմացաբանական հարստությունը և այստեղ՝ զուտ փիլիսոփայական մակարդակում պետք է փնտրել փիլիսոփայության՝ որպես գիտության հասկացական ապարատի ներքին, անհակասական սեմանտիկական միասնությունը, հետևաբար նաև՝ ակնկալել փիլիսոփայական դպրոցների փոխլրացումներն ու փոխհարստացումները:

Այսպես ըմբռնված զուտ փիլիսոփայական գիտելիքներին օտար չեն ամեն կարգի գիտելիքներին, այդ թվում՝ մասնավոր գիտական գիտելիքներին հատուկ հիմնական հատկությունները, մասնավորապես համակարգվածությունը, ստուգելիությունը/проверяемость/, կանխատեսման /պրոգնոստիկական/ կարողությունը և այլ: Այդ ամենով հանդերձ, շատ հաճախ փիլիսոփայական վերացարկման մակար-դակում են կատարվել այնպիսի կոռահումներ, որոնք հետագայում արժեքավորվել են ոչ միայն մասնավոր-գիտական հայտնագործությունների համար, այլև նշանաձողեր են ծառայել գիտատեսական մտածո-դրության հետագա հեղաբեկիչ զարգացումներում: Վկայակոչենք, թե-կուզ, հին հունական ատոմիստական տեսությունը, դեկարտյան cogito-ն կամ Էյնշտեյնյան հարաբերականության տեսությանը նախորդած՝ ժամանակի ու տարածության հարաբերական (ռելյացիոնիստական) հայեցակետը զանազանակերպ փիլիսոփայական ուսմունքներում:

Միննույն առարկայական ոլորտներով պայմանավորված փիլիսո-փայական գիտելիքները հազիվ թե էապես տարբերվեն ֆիզիկականից կամ սոցիոլոգիականից իրենց ճշգրտության կամ համակարգայնու-թյան յուրօրինակությամբ, կարծիքների ու մոտեցումների առատու-թյամբ կամ միաբանության ու ոչ միաբանության մակարդակով: Եվ հատկապես մեր դարաշրջանում, երբ մաթեմատիկոսներն անգամ իրենց իսկ՝ մաթեմատիկոսների խոստովանությամբ, խոսում են տարբեր լեզուներով: Ստացվում է, որ բոլորովին էլ ճշգրիտ ու միարժեք չէ ինքն իսկ՝ ճշգրտության հասկացությունը: Անշուշտ, ճշգրտությունը մեծագույն արժեք է, այսպես կոչված, դեդուկտիվ, ձևայնացված/ ֆորմալիզացված/ համակարգերում: Նույնքան անառարկելի ճշմարտություն է, որ գիտության մեջ “նոր էջի” բացումը կապվում է բոլորովին էլ ոչ ճշգրիտ, բազմարժեք բնական լեզվի ստեղծագործական /կրեատիվ/ հնարավորությունների հետ: Լ. Տոլստոյը կասեր՝ որքան էլ պարադոքսալ հնչի՝ գեղարվեստական խոսքը շատ ավելի մեծ ճշգրտություն է պահանջում, քան թե գիտությունը: Նույնքան օբյեկտիվորեն դետերմինավորված է բազմակարծությունը փիլիսոփայական խոսքում և ընդհանրապես հումանիտար գիտելիքում, որքան միարժեքությունը՝ աշխարհի մասնավոր-գիտական պատկերներ ստեղծելու պահանջի պարագայում:

Տեխնիկայի զարգացման պահանջներով՝ մասնավոր գիտությունների աննախադեպ առաջընթացը զգալի չափով մթագնել է փիլիսոփայության ու մասնավոր գիտությունների և, առհասարակ, գիտության զարգացման ավանդական միասնությունը: Միաժամանակ

մասնավոր-գիտական իմացության տեսականացման և մեթոդաբանական-աշխարհայացքային գիտելիքների ակտուալացման մեր դարում առավել ակնհայտ է դառնում այն ճշմարտությունը, որ խորապես աղքատ-տիկ է փիլիսոփայական աղերս չունեցող գիտությունը և նույնքան աղքատիկ է այն փիլիսոփայությունը, որը կորցնում է իր հետաքրքրությունը մասնավոր-գիտական ուսումնասիրությունների նկատմամբ: Ժամանակակից սցիենտիստական-տեխնոկրատական ճգնաժամի պայմաններում, իր իմացաբանական-արժեքային երկվության մի փիլիսոփայությունը յուրատեսակ մոդել է ծառայում մեր դարի գիտելիքների համար առհասարակ:

Եվ վերջապես, գիտականի ու փիլիսոփայականի հակադրումը մե-ծապես վտանգում է իրավացիորեն փիլիսոփայականի հետ առնչվող մարդկության աշխարհայացքային հետագա զարգացումը:

#### **4. Աշխարհայացքային փիլիսոփայական գիտելիքում**

Բնականաբար, փիլիսոփայության առարկայական բնութագրու-թյունը ելակետային նշանակություն ունի նրա էությանը հասու լինելու համար: Այն առավել հասկանալի և շատ ավելի «մարդամետ» է ներ-կայանում, երբ դիմում ենք նրա գործառնական /ֆունկցիոնալ/ բնու-թագրությանը: Իսկ փիլիսոփայական գիտելիքը, երևի թե, գիտելիքնե-րի աշխարհում անհամեմատ ավելի բազմակերպ ֆունկցիաներով է օժտված, քան գիտելիքների ցանկացած որևէ մեկ այլ համակարգ: Ամեն մի հնարավոր գիտելիքին ներհատուկ ճանաչողական-մեթոդաբանական ֆունկցիայից բացի, փիլիսոփայական գիտելիքը օժտված է մի կարողությամբ, շնորհիվ որի բոլոր մարդակենտրոն ու մարդարար գիտելիքների մեջ այն ներկայանում է իբրև ամենաառաջատարն ու, դրանով իսկ, ամենահամակարգաստեղծը: Դա փիլիսոփայության աշխարհայացքային ֆունկցիան է:

Տեսնենք, թե ինչ է աշխարհայացքը:

#### **ա. Աշխարհայացքի էությունը և առաջատար դերը մարդու մտածելակերպում ու գործելակերպում**

Ամենից առաջ արձանգրենք այն փաստը, որ աշխարհայացքը մարդու հոգևոր աշխարհի այն միակ տարրն է, որն անխուսափելիորեն առկա է մարդու հոգևոր կառույցներում առհասարակ՝ սկսած անհատականից, վերջացրած մարդկայինի ամենայն հնարավոր կոլեկտիվ դրսևորումներով: Ընդ որում, այդ ամենը անկախ նրանից՝ գիտակցվում է դա անհատի կամ կոլեկտիվի կողմից, թե ոչ: Որպես կանոն, աշխարհայացքային մարդու հոգևոր կյանքում գործում է ոչ բոլորովին գիտակցված կարգավիճակով: Միաժամանակ, որքան էլ պարադոքսալ հնչի, հենց աշխարհայացքը՝ այդ ոչ այնքան կամ ոչ միշտ գիտակցվածն է մարդու հոգևոր աշխարհի ամենակտիվ տարրը: Աշխարհայացքային պատկերացումներով է ղեկավարվում մարդու ողջ մտավոր ու պրակտիկ գործունեությունը, այդ թվում նաև՝ հուզաշխարհը: Աշխարհայացքը մարդու և նրա շրջապատի /բնական թե հասարակական/ մասին կազմավորված ամենաընդհանրական պատկերացումներն են, պատկերացումներ այն մասին, թե ի՞նչ է իրենից ներկայացնում

աշխարհը և ինքը՝ մարդը այդ աշխարհում, ի՞նչ օրինաչափություններով է ղեկավարվում մարդուն տրված աշխարհը և ի՞նչ նորմերով է կոչված առաջնորդվելու ես-ը տվյալ համակարգում, ո՞րն է մեզ տրված կյանքի իմաստը, ինչը՝ բարին, ինչը՝ չարը, որը՝ բարոյականը, որն՝ անբարոն: Պատասխանն այս ամենի կազմավորվում է յուրաքանչյուր անհատի հոգու խորխորատներում, կազմավորվում է սեփական-անհատական, թե խմբային՝ ընդհուպ մինչև համամարդկային, կենսափորձով: Ինչպես հետագայում կտեսնենք, անհատականության զարգացման մակարդակով է որոշվում, թե ինչքանով է հաշվի առնվում համամարդկայինը սեփական աշխարհայացքային կողմնորոշումներում:

Որպես կանոն, աշխարհայացքը խմբային մտածելակերպ է: Աշխարհայացքի կրողը, կամ սուբյեկտը ոչ այնքան անհատն է, որքան մարկային սոցիալ-բարոյական, պատմամշակութային կամ գաղափարական հնարավոր միավորները: Անշուշտ, յուրաքանչյուր անհատի աշխարհայացքային կողմնորոշումները կարող են երանգավորել նրա պրոֆեսիոնալ, ինտելեկտուալ նախասիրությունները նույնիսկ ռասայական կամ էթնիկական և նման այլևայլ գործոններ երանգավորել, բայց ոչ ավելին: Այդ իմաստով, աշխարհայացքը մարդկանց միավորող ամենահզոր գործոններից մեկն է, նույնքան և անհատականության կայացման պայման: Բոլոր ժամանակներում աշխարհայացքը եղել է սոցիալ-մշակութային ամենաբնութագրիչ հատկություններից մեկը ինչպես անհատի, այնպես էլ մարդկային հնարավոր այլ միավորների համար: Իբրև այդպիսին, աշխարհայացքը մարդն է, ավելին՝ ամենաեականը ու ամենամարդկայինը մարդում մեջ, մտքի ու գործի, բնավորության ու զգացմունքային աշխարհի, ինչ-որ տեղ անգամ բնավորության ու խառնվածքի հիմնասյունը: Այդ ամենով է աշխարհայացքը մարդարար գործոն դառնում բոլոր դարաշրջաններում, նույնիսկ տարիքային բոլոր աստիճաններում: Այն ամենամարդաստեղծն է ոչ միայն հոգևոր բոլոր գործոնների շրջանակներում, այլև մարդկային կոլեկտիվ միավորումների կազմավորման ասպարեզում:

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

**բ. Աշխարհայացք և գաղափարախոսություն**

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

Ի տարբերություն աշխարհայացքային համակարգերի և առավել ևս՝ փիլիսոփայության, գաղափարախոսությունն ընդգծված տեղայնական ծագում ունի: Նրա համար հիմք կարող են ծառայել ինչպես ազգային-էթնիկական, այնպես էլ սոցիալ-քաղաքական, այդ



թվում նաև՝ պետական կառույցները, մշակութային միավորներն ու բնա-պահպանական և շատ այլ կարգի շարժումները: Ստույգ այդպես՝ լեզվական իմաստությամբ է ամրագրված հոգևոր այդ երևույթի առարկա-յական ու ֆունկցիոնալ բնութագրությունը «գաղափար» եւ «խոսք» բառարմատներով (ի տարբերություն «աշխարհ»-«հայացքի»):

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

Գաղափարախոսության հիմքում ընկած սուբյեկտային դաշտի նեղլիկ բնույթը նրան հաղորդում է որոշակի «ագրեսիվություն» իր նմանների և ոչ միայն նմանների նկատմամբ: Նման հատկությունն անգամ կարող է իր կրողի համար դիտարկվել իբրև ինքնապաշտպանության և ինքնահաստատման որոշակի կարողություն: Այդ իմաստով արդարացում ունի ինչպես մշակութային կամ մեկ այլ կարգի գաղափարախոսության առկայությունը, այնպես էլ ազգային կամ պետական շահերի ու հետաքրքրությունների գաղափարական համակարգումը: Պարտադիր չէ նաև, որ տվյալ ժողովրդի ազգային շահերի գաղափարական արձանագրումները ամենուր համընկնեն ժողովրդի պետական գաղափարախոսությանը:

Բոլոր դեպքերում գաղափարախոսությունը սկզբունքորեն ներքնապես ենթադրում է միօրինակություն գաղափարակից հետևորդների համար ինչպես արտաքին, այնպես էլ ներքին հարկադրվածության ձևով:

Հանդուրժողականության պակասը, ագրեսիվության բավականին նկատելի չափաբաժինը և այս ամենի գուցակցումը առհասարակ մարդկային մտածողությանը հատուկ դիցարարությունը՝ գաղափարախոսությանը հաղորդում են ամբողջատիրական (տոտալիտարիստական) որոշակի հակում և, ի տարբերություն աշխարհայացքային համակարգերի, մարդուն անթաքույց հակադրում է մարդուն, մարդկայինը՝ մարդկայինին՝ ընդհուպ մինչև ատելության զենք դարձնելը մարդկային հարաբերություններում: Այս իմաստով գուցե և գաղափա-րախոսությունը դիտարկվի իբրև հոգևոր ոլորտում մարդու ստեղծած արժեքներից ամենանվազ հումանիստական ներուժ ունեցողը: Համենայն դեպս, քաղաքակրթությանը հայտնի բարոյական նորմերի ու զգացմունքների շարքում զարգացման ստեղծագործական կարողության տեսակետից ամենաանպտուղը եղել ու առավել ևս այսօր՝ մեր իռացիոնալ արժեքների դարում, շարունակում է մնալ ատելու-թյան զգացումը: Մշտապես է գիտակցվել այդ, թե ոչ, մարդկության պատմությանը վիճակված ամենաբազմաբնույթ ու բազմաբյուր գոհե-րը բաժին են ընկել գաղափարական պատերազմներին կամ «սրբա-գործվել» են գաղափարական վարդապետություններով:

Գուցե և պատահական չէ, որ վերջերս բնության օրինաչափությունների նորագույն իմաստավորումներում արդեն իսկ Չ. Դարվինի տեսության մեջ բնական ընտրության գաղափարն ավելի ու ավելի է սահմանազատվում գոյության պայքարի գաղափարից:

Բնական ընտրության շրջանակներում է փնտրվում բնության զարգացման մայրուղին ու բնական իմաստության գաղտնիքը, բայց ոչ երբեք՝ գոյության պայքարում:

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

Ատելությունն իռացիոնալ զգացմունք է և նույնիսկ մարդկային հոգու իռացիոնալ ոլորտի համար անվայել զգացմունք է՝ վերաբերի այդ միջանձնային, միջխմբային, միջազգային, միջպետական, թե միջմշակութային հարաբերություններին: Մարդկային հոգևոր արարումներից ամենուր ասելությանը համարժեք հոգևոր զենքն է եղել և մնում է գաղափարախոսությունը:

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

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

Պատմությունը գրոտեսկի հասնող օրինակներ է տվել գաղափարախոսության՝ անգամ հասարակական կյանքի արտադրական-տեխնիկական ոլորտները թափանցելու մասին: Հիշենք Ռուսաստանում 1917թ. Հոկտեմբերյան հեղափոխության հաղթանակից հետո “պրոլետկուլտականներին” կողմից “բուրժուական” երկաթուղիների, Մեծ թատրոնի և Գեղարվեստական թատրոնի վերստեղծելու պահանջները կամ մեր հայրենիքում վերջին հեղափոխության օրերին քաղաքական-գաղափարական նկատառումներով աստումային էլեկտրակայանի ու “Նաիրիտ” արդյունաբերական հսկայի գործարկման ազգակործան արգելումը և նրանց հետագա վերակենդանացման ողբերգալից փորձերն արդեն տնտեսական նկատառումներով ու հումանիտար հրամայականների հարկադրանքով:

Գաղափարախոսությունը դրսից է սողոսկում հասարակական կյանքի բոլոր ծակոտիները և, ավելացնենք, միևնույն տեղայնական ծագման բերումով, ինչպես նաև զանգվածային գիտակցությանը մոտ գտնվելու շնորհիվ որոշակի ինքնապաշտպանության և ինքնահաստատման գործություն է հաղորդում ամենուր կենսունակ իր դրսևորումներին: Պատահական չէ, որ բոլշևիկյան տեսական-մեթոդաբանական զինանոցում ուղղակիորեն արձանագրված է, որ գաղափարախոսությունը կոչված է “դրսից ներմուծվել” պրոլետարական շարժման մեջ:

Միանգամայն բնական է, որ գաղափարախոսության, առավել ևս՝ նրա քաղաքական դրսևորումների մեր դարաշրջանում ունեցած ազդեցիվ միօրինակությունը չէր կարող չհանգեցնել մարդկային գործունեության համատարած “գաղափարայնացման” վտանգին և նրա տրամաբանական հետևանքը դիտարկվող միևնույն գործունեության “ապագաղափարայնացման” պահանջին:

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

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

Գաղափարախոսությունն առանց աշխարհայացքային կողմնորոշման անհեռանկար գաղափարախոսություն է: Առավել անհեռանկար և շատ ավելի վտանգավոր է այն գաղափարախոսությունը, որը հավակնում է գաղափարայնացնել՝ գաղափարախոսության գործիք դարձնել աշխարհայացքը:

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

Աշխարհայացքը գաղափարախոսության համար լրացուցիչ հոգևոր զենք դարձնելու իմաստով անհամեմատ մատչելի ու հարմարավետ են գտնվել իռացիոնալ, միայն կույր հավատին ապավինող աշխարհայացքային-դիցարարական համակարգերը: Այսօր քաղաքակիրթ մարդկությանը համակած չարիքների շարքում առավել մարդա-կործան չարիք չկա, քան արմատական մահմեդականության գաղափարական զենք դարձած կրոնական աշխարհայեցողությունը: Այս-տեղ՝ աշխարհայացքայինի ու գաղափարախոսականի, նախապատմական երկնայինի ու ժամանակակից երկրայինի համակցման այս յուրօրինակ խառնարանում է կազմավորվել մարդու ու մարդկային ապրելակերպի իր նախադեպը չունեցող յուրօրինակ կերպարը, ռոբոտ-ներ, ամենակործան զենք ու արհեստական մտածողություն ստեղծող մարդն ինքը ռոբոտ է դառնում իր իսկ կողմից ստեղծված ինքնառեֆլեքսիայից ու ինքնիմաստավորումից զուրկ կուռքերի համար: Արմատապես փոխակերպվում է նույնիսկ մարդ սպանելու՝ մարդկությանը մշտապես ուղեկցող պատկերացումների բնույթը: Նույնատիպ գաղափարական հիմնավորումներով է արդեն XX դարը երկու անգամ մարդ-կույրանը հրամցրել համաերկրային պատերազմներ: Տեսաբանները պնդում են, որ XXI դարն արդեն սկսվել է երրորդ համաերկրայինով՝ պատերազմ համաերկրային չափերով, բայց առանց երկրային սահմանների, հոգուց ու մահապարտներից սկզբնավորվող, բայց վերջ չխոստացող պատերազմ:

Աներկբայելի է, որ սա շատ ավելի գաղափարախոսական ակտ է, քան թե աշխարհայացքային: Անցյալը՝ կրոնն ու հավատքը, սոսկ միջոց են դառնում ներկայի՝ աշխարհի զլրբալիզացման գործընթացնե-րում ծնված նպատակներին հասնելու համար:

Գաղափարախոսությունն անմասն չի մնացել նաև փիլիսոփայական-աշխարհայացքային համակարգերի գործառնության պարագա-յում և նույնիսկ ռացիոնալ-գիտականի հավակնություն ունեցող հա-մակարգերում: Հիշենք, որ փիլիսոփայական աշխարհընկալման սուբ-յեկտի կրողի դերում է հայտնվել մարդը հոգևոր այդ երևույթի սկզբնա-վորման առաջին իսկ օրերից՝ մարդն առհասարակ, առանց ազգային-էթնիկական, ռասայական ու սոցիալական և նույնիսկ մշակութային տարբերությունների: Այս գորավոր հանգամանքն անգամ չի խանգարել, որ իրավամբ իր դարի զավակը համարվող մարքսիստական փիլիսոփայությունը լենինյան իր տարբերակում զենք ծառայեր միևնույն դարի գիտական նվաճումների (հարաբերականության տեսություն, քվանտային մեխանիկա, կիբեռնետիկա) դեմ: Գաղափարական գործիք դարձած այդ փիլիսոփայությամբ է տասնյակ տարիներ սովամահության դատապարտել աշխարհի ամենահարուստ երկրներից մեկը՝ Ռուսական կայսրությունը: Կանտյան և հեգելյան դասական փիլիսոփայության գորությամբ խորհող և հաշվենկատ ժողովրդի պատվին արժանացած գերմանացի գեղակրոնությամբ՝ “մաքուր արյան” գաղափարախոսությամբ

“քարանձավային նացիոնալիզմի” զոհ դարձրեց XXդ. քաղաքակրթված Եվրոպայի՝ մարդկային մի քանի տասնյակ միլիոններով հաշվվող սերուցքը:

Ռացիոնալ աշխարհայացքային համակարգերի շրջանակներում գաղափարախոսությունը կարող է մինչև իսկ բացառել մարդկային անհատական կամ կոլեկտիվ միավորների ինքնուրույն մտածելու իրավունքը (ինչպես այդ տեղի ունեցավ ֆաշիստական Գերմանիայում կամ կոմունիստական Ռուսաստանում), բայց ոչ մտածելու իրավունքն առհասարակ: Վերջինս հնարավոր է դառնում այն դեպքում, երբ գաղափարախոսության ակտիվության ասպարեզ են ընտրվում իռացիոնալ կրոնադավանաբանական աշխարհայացքային համակարգերը, երբ “սեփականաշնորհվամ” են աստվածները, գուցե դրանով հանդերձ նաև՝ մարդկային հոգին, իսկ մարդկությունը հայտնվում է պատե-րագմներից վատթարագույնի՝ աստվածների գոտեմարտի դարարջանում:

Այդ ամենը նշանակում է, որ ոչ այնքան տեղայնությունը և ոչ էլ բազմակերպությունն է, որ էապես տարաբաժանում է գաղափարախոսությունն աշխարհայացքից: Սկզբունքորեն մեկ այլ կտրվածքով տե-ղայնական, բազմակերպ ու պլուրալիստական է նաև աշխարհայաց-քը, ինչպես պլուրալիստական են կամ նման հակում ունեն մարդկա-յին հոգևոր աշխարհի մնացած բոլոր դրսևորումները՝ միանգամայն համահունչ իր իսկ՝ բնության պլուրալիստական զարգացումներին:

Գոյություն ունի, սակայն, աշխարհայացքային պլուրալիզմ դիցարարական հողի վրա, ինչպիսիք են կրոնադավանաբանական համակարգերը, պլուրալիզմ, որը պարտադրված միօրինակություն է նշանակում յուրաքանչյուր նման համակարգի հետևորդների համար:

Գոյություն ունի նաև աշխարհայացքային մեկ այլ պլուրալիզմ՝ ռացիոնալ-փիլիսոփայական պլուրալիզմ, որի այդպիսին լինելը առավելապես պայմանավորված է ռացիոնալ-գիտական համակարգերի հետ նրա ունեցած առնչություններով: Իսկ որ գիտությունը բազմակերպ ու բազմակարծիք է, և այդ բազմակերպության մեջ է տրված նրա զարգացման գաղտնիքը, գիտության մասին մշակված այս համոզմունքն այնքան ակնհայտ է, որքան հակառակ պնդումը կրոնադավանաբանական աշխարհընկալումների մասին:

Մտացվում է, որ սկզբունքորեն միակերպությունն օտար է իրականության բոլոր հնարավոր հոգևոր պատկերների, այդ թվում նաև՝ աշխարհայացքային համակարգերի համար, լինեն դրանք կրոնական, թե փիլիսոփայական բնույթի: Կրոնականը դատապարտված է բազմակերպ լինելուն արդեն նրա դիցարարական մենակետի բերումով, իսկ փիլիսոփայականը՝ ոչ միայն նույնքան պլուրալիստական բնույթ ունեցող գիտական գիտելիքների հետ ունեցած առնչություններով, այլև իրականության անհատական թե կոլեկտիվ միավորների շահադիտական աշխարհընկալումների տարբերություններով: Այլ կերպ ասած փիլիսոփայության պլուրալիստական բնույթը պայմանավորված է որքան նրա իմացաբանական, նույնքան և արժեքային երկվորյամբ: Իբրև այդպիսին, այն բնավ չի ենթադրում հոտային՝ ներքնապես կամ արտաքնապես պարտադրվող համոզմունք, այլ ինքնարար ու ինքնա-բուխ և մշտապես փոփոխական ու հետագա զարգացման ենթակա համոզմունք: Այս իմաստով ևս ռացիոնալ-

փիլիսոփայական աշխարհայացքը մարդկությանն ու մարդկայինը միավորող ամենամարդաստեղծ ու ամենահումանիստական հոգևոր արժեքն է, որ գոյություն ունի կոլեկտիվ կամ հասարակական գիտակցության ոլորտներում:

#### **գ. Աշխարհայացքի տարատեսակները**

Որքան էլ զանազանակերպ թվան աշխարհայացքային կողմնորոշումները պատմամշակութային, սոցիալ-բարոյական, նույնիսկ, այս-պես կոչված, անհատական մակարդակներում, կարելի է որոշակիորեն տարբերակել նրա դրսևորումները թեկուզև համաձայն աշխարհի մա-սին գոյություն ունեցող դարակազմիկ կոլեկտիվ պատկերացումների: Այսպիսիք են, առաջին հերթին, դիցաբանական, կրոնադավանաբանական, ռացիոնալ-դավանաբանական, ինչպես նաև առօրեական-ողջախոհական համարվող աշխարհայացքային պատկերացումները:

Ինչպես արդեն վերը ակնարկվեց, դիցաբանությունը հոգևոր խառնածին /սինկրետիկ/ համակարգ է: Այդ իսկ պատճառով այն միայն որոշակի վերապահումով կարող է աշխարհայացքի տարատեսակ դիտարկվել: Աշխարհայացքային համակարգի համար տիպականը ես-ի և ոչ ես-ի, սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի տարբերակումն է՝ իբրև մարդու հոգևոր աշխարհի կայացման ու ինքնահաստատման վկայություն: Մինչդեռ դիցաբանական պատկերացումներում մարդն ավելին չէ, քան սոսկ բնության մի մասը: Բնությունը, իր հերթին, էպես մարդայնացված է, շնչավորված, մարդակերպ ներկայացված: Դիցաբանական աշխարհընկալումը, ավելի շուտ, ապագա կրոնադավանաբանականի, առօրեական աղքատիկ փորձի, ինչպես նաև աշխարհի ռացիոնալ յուրացման նախանշանների այն խառնարանն է, որտեղ առաջատար դեր է վերապահված իռացիոնալին և հուզական զգացմունքային ապրումներին: Այդ իմաստով ևս դիցաբանությունը լիիրավ հող է հանդիսանում ոչ միայն հետագա հոգևոր մշակույթի հնարավոր ձևերի համար առհասարակ, այլև հատկապես աշխարհայացքային հետագա դասական տարատեսակների կազմավորման համար: Ուղղակի թե անուղղակի ձևով, գիտակցաբար թե անգիտակցաբար աշխարհայացքային համոզմունքը, որպես կանոն, ենթադրում է կուռքարարություն, որը, իր հերթին, հազիվ թե իրականանա՝ առանց տուրք տալու իռացիոնալին: Ռացիոնալը կուռք դարձնելն անգամ զերծ չէ իռացիոնալ միտումներից:

Այնուամենայնիվ, որքան էլ տարբերակվեն աշխարհայացքային համակարգերը, հաճախ նույնիսկ փոխադարձ հակադրության միտումներ ունենան, պատմությունն արձանագրում է դրանց փոխհանդուրժողականության ու նույնիսկ փոխներթափանցման օրինաչափությունը մարդկային հոգում քաղաքակրթության զարգացման բոլոր փուլերում: Դիցարարական մտածելակերպի ամենագոր կարողությունը՝ կուռքարարությունն արդեն մարդկային հոգու անկապտելի մասն է կազմում, մարդու ստեղծագործական կոչման առանցքը: Միայն պատմական ավանդությամբ չէ, ուր Աստծո գաղափարն իր պատվավոր տեղն է վաստակել բոլոր ժողովուրդների բառ ու բարքում: Իսկ որ աստվածավախ մահկանացուն անգամ մշտապես խորհող-փիլիսոփայող էակ է, ինչպես նաև երկնայինի

գործությանը ապավինելով հանդերձ՝ անկարող է գերծ գտնվել առօրեական կենսավորձի գայթակղություններից, սրանք նույնպես խոսուն վկայություններ են այն մասին, թե որքանով են հաստատուն և որքանով՝ ոչ մարղկային հոգու աշխարհայացքային սահմանները: Թերևս սա էլ յուրօրինակ ձևով վկայում է համամարղկային քաղաքակրթության միասնության և աշխարհայացքային պատերազմների անմտության մասին:

Իր իսկ “աշխարհայացք” երկարատ Բառի մեջ ամրագրված է աշխարհայացքային համակարգերի օբյեկտային ընդհանրությունը: Դա ինքը՝ աշխարհն է: Իսկ թե ինչ է իրենից ներկայացնում այդ աշխարհ կոչվածը, դա արդեն պայմանավորված է տվյալ գաղափարական համակարգը կրող /կամ սուբյեկտի/ “հայացքով”, նրա հոգևոր պրիզմայով, ի վերջո՝ նրա ինտելեկտուալ ու Բարոյահոգեբանական յուրօրինակություններով: Հավատացյալի աշխարհի սահմանները չափվում են իր և իր նմանների դավանանքի շրջանակներով, ճիշտ այնպես, ինչպես միակ «բնական» և արդարամիտ են ճանաչվում «սեփական» Աստծո կողմից սահմանված օրենքներն ու նորմերը:

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

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

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

Աշխարհայացքային համակարգերի օբյեկտային որպիսությունից է կախված նաև նրանցում տրված «եսայնության» մակարդակը: Որպես կանոն, յուրաքանչյուր ոք սեփական աշխարհայացքային դավանանքը կաղապար /մոդել/ է ծառայեցնում մարղկության համար առհասա-րակ: Այդ իմաստով մահմեդական արմատականությանն անգամ օտար չեն ժամանակակից գլոբալացման գործընթացները, նույնիսկ բռնու-թյամբ դրանց սեփական դավանաբանական միտումը հաղորդելու ձգտումը:

Աշխարհայացքային զարգացման որոշակի մակարդակ է պահանջ-վում այլոց դավանանքը նույնքան բնական ու օրինական ճանաչելու համար, ինչպիսին սեփական

դավանանքն է: Դա, բնականաբար, շատ ավելի հեշտ է, եթե միջաշխարհայացքային հաղորդակցումն իրականում է բոլորին մատչելի ռացիոնալ լեզվով:

Այժմ տեսնենք, թե ինչ է իրենից ներկայացնում աշխարհայացքի առաջօր ամենադասական դրսևորումը հանդիսացող կրոնադավանաբանական տարբերակը և ինչքանով է այն ապահովում մարդկության աշխարհայացքային հետագա զարգացումները: Նման հարցադրումն արդեն ենթադրում է, որ տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է ոչ այնքան կրոնին իբրև պատմամշակութային երևույթի, որքան նրա աշխարհայացքային ֆունկցիային և այդ տեսանկյունից՝ աշխարհայացքային այլ համակարգերի, մասնավորապես, փիլիսոփայականի հետ ունեցած առնչություններին:

#### **գ. Կրոնը և փիլիսոփայությունը**

Ժամանակակից մշակութային երկխոսությունների և, առավել ևս, աշխարհայացքային կողմնորոշումների համատեքստում հազիվ թե արդարացված լինի խորհել կրոնի էության կամ տարատեսակների մասին առհասարակ: Թերևս անհրաժեշտություն չկա անդրադառնալ նաև կրոնականի ու ռացիոնալ-փիլիսոփայականի բազմադարյան հակամարտության պատմությանը՝ իմացաբանական խորհրդածություններին այն մասին, թե արդյո՞ք պատմական անհրաժեշտություն էր կրոնականը կամ գու՞ցե սոսկ պատահարի արդյունք, պարզապես մեծագույն խաբեություն կամ մոլորություն մարդու ինքնաճանաչման որոնումներում, ժամանակին “Աստծո սեփական թշնամի” ճանաչված Հոլբախի արտահայտությամբ՝ “ապուշի ու շառլատանի հանդիպման հետևանք”:

Թերևս առավել արդյունավետ կլինի մեկնակետ ծառայեցնել տեսական-մեթոդաբանական խորհուրդն այն մասին, որ կրոնականն իր սնող արմատներն ունի մարդկային հոգու իմացաբանական, հոգեբա-նական ու սոցիալ-մշակութային մակաշերտերում: Եվ այդ ոչ միայն պատմության հեռավոր կամ մինչգիտական անցյալում, այլև ամենուր և այսօր, որ կրոնականը մարդու հոգևոր պահանջն է առհասարակ կամ, ավելի ստույգ, իրականության բազմաբարդության ու անհունության հանդեպ անգոր գտնված մարդուն գործություն հաղորդելու փա-փազ: Իրավ, ինչպես Լ. Ֆոյերբախը կպնդեր, աստվածները ծնվում են նկուղներում, ասել է թե՛ իմաստության ու գործության կարոտ մարդու մոտ: Իսկ որքանո՞վ է մարդն այն արարածը, որը գործության ու իմաստ-տության կարիքը չունի: Հարկավ, Աստծո գաղափարը ի սկզբանե եղել և մշտապես կմնա իբրև մարդկային հոգու պահանջ: Ձորանալու՝ նման մղումով է ծնվել Աստծո գաղափարը իբրև յուրօրինակ հայտնագործություն, հայտնագործություն իդեալականացված ձևով, իբրև իմաստության ու գործության իդեալական կամ կատարելության իդեալացիա, բայց, ավա՛ղ, ոչ երբեք ռացիոնալ-գիտականակերպ իդեալացիա, որը միարժեք կերպով կընկալվեր ողջ մարդկության կողմից:

Նույնիսկ իբրև այդպիսի, իբրև ռացիոնալ երևույթ, Աստծո գաղափարն աշխարհայացքային-մարդարար տեսակետից էապես տարբերվում է նրա հենքի վրա բարձրացող կրոնական համակարգից: Որքան էլ արժեքավորվի կրոնը մարդկության հոգևոր զարգացման գործում, այնուամենայնիվ այն ենթադրում է կուռքարարություն, իսկ



կուռքը մշտապես ունեցել է տեղայնական նշանակություն, և որպես այդպիսին, բովանդակել է մարդկայինը մարդկայինին հակադրելու թեկուզ և պոտենցիալ հնարավորություն: Բացառված է կուռքարարությունը համամարդկայինի միասնական հենքի վրա: Արդեն մեր դարի աստվածների գոտեմարտն ակնհայտ է դարձնում կրոնների, նույնիսկ համաշխարհային կոչված կրոնների, միավորման ճանապարհով մեկ համամարդկային կրոն ստեղծելու մասին կարծիքների ուտոպիստական լինելը: Իրականում գործ ունենք բոլորովին հակառակ միտումների հետ՝ կրոնների տրոհման, կրոնական նոր համակարգերի ստեղծման և աղանդավորության աննախադեպ ծաղկման հետ: Այս առնչությամբ հազիվ թե լրջմիտ լինի այսպես կոչված, կրոնական արմատականությունը՝ դարի ամենավտանգալից հոգևոր խռովքը, առնչել միայն ինչ-որ բն լադենների կամ նույնքան պատահարին միտված ահաբեկչական խմբավորումների հետ: Գուցե այն շատ ավելի խոր արմատներ ունի մարդկային հոգու իռացիոնալ խորխորատներում և նույնքան իռացիոնալ արձագանք է առավելապես տնտեսական ծագում ունեցող դարի գլոբալիզացիոն գործընթացների: Այս անգամ արդեն գլոբալիզացիա կրոնական հենքի վրա: Բոլորովին էլ պատահական չէ, որ խոսք է գնում անգամ աստվածների «սեփականաշնորհման» մասին, որը, իր հերթին, ենթադրում է նաև մարդկային հոգու սեփականաշնորհում: Պատահական չէ այս ամենը նույնիսկ տերմինաբանական իմաստով:

Ինչպես վերը նշվեց, կրոնական կուռքարարությունն անհրաժեշտ-տարբար ենթադրում է տեղայնություն, որքան կրոն՝ այնքան աշխարհ՝ համապատասխան օրենքներով ու նորմերով ղեկավարվող աշխարհ: Մինչդեռ փիլիսոփայականի համար աշխարհը մեկ է /որը, ի դեպ, մի-անգամայն համահունչ է գլոբալացիոն գործընթացներին/:

Կրոնի և փիլիսոփայության նման արմատական օբյեկտային տարբերությունը ենթադրում է նաև համարժեք սուբյեկտային շարունակու-թյուն. «Որքան կրոն՝ նույնքան աշխարհ» բանաձևն անհրաժեշտ-տարբար տարաբաժանում է մարդկությանը, տարաբաժանում համապատաս-խան պաշտամունքի առարկայի: Կուռքարարությունն ու իռացիոնալ հավատքը մշտապես խարխլում են կրոնականի սուբյեկտային հիմք-ը: Մինչդեռ գիտական-փիլիսոփայական մտածելակերպի սուբյեկտը մարդն է բոլոր դարաշրջաններում, մարդն առհասարակ՝ առանց ժամանակատարածային ու սոցիալ-մշակութային տարբերությունների: Առհասարակ մարդու անունից են խոսել Արիստոտելն ու Դավիթ Ան-հաղթը, Ավիցեննան ու Կանտը, Ռասսելն ու Բերդյակը:

Վաղուց արդեն համամարդկային արժեք դարձած գիտական մտածողությունը և նրա հենքի վրա բարձրացող փիլիսոփայական աշխարհընկալումը սկզբունքորեն անգամ անկարող են մանրատել մարդկությունը, առավել ևս հակադրել մարդկային մեկ միավորը մյուսին, եթե, իհարկե, այդ ամենը, հակառակ իրենց համամարդկային բնության, գաղափարական զենք չեն դառնում հակամարտ ուժերի ձեռքում:

Եվ վերջապես, կրոնական և փիլիսոփայական աշխարհըմբռնումներն արմատապես տարբերվում են նաև իրենց իմացաբանական ու ստեղծագործական /կրեատիվ/, ինչպես

նան մարդարար /անտրոպոգեն/ կարողություններով: Այդ մասին է վկայում թեկուզ արդեն մանկական թոթովանքներում տրված և մարդկային ողջ իմաստության ակնադբյուրը հանդիսացող “ինչու” հարցի կարգավիճակը կրոնական և գիտական-փիլիսոփայական աշխարհընկալումներում: Հատկանշական է, որ մշտապես անհարկի է գտնվել այդ հարցը կրոնական վարդապետություններում: Պատմական վկայություններ կան նույնիսկ այն մասին, որ միջնադարում կրոնի մենիշխանության պայմաններում դավանաբանական մտածելակերպում պարզապես իմաստազրկված է եղել “ինչու” հարցը, քանզի այստեղ ի վերուստ արդեն լուծված էին համարվում բոլոր հարցերը: Մնում է միայն դեկավարվել ի սկզբանե արդեն հրահանգված ու ուղղորդված սկզբունքներով:

Մարդ առանց “ինչու”-ի... Նման պարագայում Նիցշեն կհարցներ, թե որքանով է նա մարդ: Իսկ Վիտգենշտեյնը փիլիսոփայությունը հա-մեմատում է մանկական “ինչու”-ների անհագ ծարավի հետ, թե գուցե փիլիսոփայական միտքը առաջընթաց է ապրում ոչ այնքան պատաս-խան որոնելով, որքան նորանոր հարցադրումներով:

Եվ այսպես, դարի գլոբալացման գործընթացները իրենց հերթին ակնհայտ են դարձրել այն ճշմարտությունը, որ մեր ժամանակներում մարդկային արժեքների զարգացումներում ամենաառանցքայինն է դարձել աշխարհայացքային զարգացումը: Նույնքան ակնհայտ է, որ դրա ընթացքը կարող է ապահովվել ոչ թե մշտապես և ամենուր տե-ղայնական նշանակություն ունեցող իռացիոնալ հավատքի, այլ համամարդկային ռացիոնալ-տրամաբանական հենքի վրա խարսխված գիտական-փիլիսոփայականի գործությամբ:

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

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

**դ. Առօրեականը աշխարհայացքային կողմնորոշումներում**

Մարդկությանը հայտնի աշխարհայացքային որոնումներում անհատականության զարգացմանը գուզընթաց կազմավորվել է նաև աշխարհայացքային կարգի մեկ այլ մակաշերտ, որը կարող է տեղ գտնել ինչպես կրոնադավանաբանական կամ գիտափիլիսոփայական համակարգերի շրջանակներում, այնպես էլ անկախ գտնվել այդ ամենից, իբրև ինքնաբավ մեծություն մարդու հոգևոր կողմնորոշումներում: Դա ոչ այնքան

գիտական և ոչ էլ համայնքային դավանանքով պարտադրված “ուրիշի” փորձ է, որքան առօրեկան-տեղայնական փորձի հիման վրա կազմավորված հայացքների համակարգ:

Աշխարհայացքի կազմավորումը, լինի դա առօրեկան-տեղայնական, թե հնարավոր համամարդկային փորձի հիման վրա, անհրաժեշտաբար ենթադրում է անհատականության՝ ես-ի կազմավորումն ու զարգացումը: Հոտային գիտակցության փուլում անիմաստ է խոսել աշխարհայացքի գոյության մասին: Այստեղ հոտային բնագոյն է ղեկավարում համայնքի մտածելակերպն ու գործելակերպը: Համայնքում, որպես արդեն սոցիալ-էթնիկական միավորի, ես-ի կազմավորումով է սկզբնավորվում անհատականի այն տարաբաժանումը, որը փիլիսոփայական մարդաբանության մեջ կոչվում է անձնային և վերանձնային: Առօրեկան աշխարհընկալումը ինչպես ծագումով, այնպես էլ գործառնությամբ առնչվում է մարդկային գործունեության անձնային և վերանձնային “սոցիալականացված” ոլորտներին:

Բայց մարդ արարածը, իբրև սոցիալական էակ, ի սկզբնապես դատապարտված է առաջնորդվելու ոչ այնքան անձնական փորձով, առավել ևս՝ բնությունից ժառանգված բնագոյներով, որքան սոցիալական փորձով, համամարդկայինին միտված պատկերացումներով՝ անկախ այն բանից գիտակցվում է արդյոք այդ ամենը անհատի կողմից, թե՛ ոչ: Նման իմաստով աշխարհայացքը, այդ թվում նաև առօրեկան աշխարհընկալումը, իր էությամբ սոցիալական, կոլեկտիվ աշխարհըմբռնման ձև է: Նույնքան և ակնհայտ է, որ այն տեղայնացված, անհատականացված է մարդկային յուրաքանչյուր միավորի՝ խավերի, խմբերի, տարասեռ պրոֆեսիոնալների, ընդհուպ մինչև անհատների մակարդակում: Աշխարհայացքն, իր էությամբ սոցիալական լինելով հանդերձ, մարդկային ամեն մի հնարավոր միավորի պարագայում, այդ թվում նաև անհատականում, յուրաքանչյուր դեպքում ունի առօրեկան փորձի ու մտածելակերպի իր բաժինը՝ պայմանավորված տվյալ միավորի էքզիստենցիալ կացությամբ:

Անհատական փորձից ծագելով, առօրեկան աշխարհընկալումն ավելի քան էական դեր ունի ինչպես առհասարակ մարդկության, այնպես էլ նրա այս կամ այն դրսևորման՝ պատմամշակութային, ազգային, տեղայնական /ռեգիոնալ/ և այլ միավորների, բնական է, այդ թվում նաև տվյալ ժողովրդի աշխարհայացքային կողմնորոշումներում: Այսպես, օրինակ, գիտական գիտելիքների ձևավորման դարաշրջանում հին հույները, ի տարբերություն գիտական գիտելիքների, առօրեկան պատկերացումները համարեցին ոչ ավելին, քան կարծիք: Իսկ միջնադարում արդեն, երբ հեղինակությունները փնտրվում էին այնկողմնայինում և սուրբ գրքերում, առօրեկան պատկերացումները դժվար թե արժեքավորվեին նույնիսկ կարծիքի շրջանակներում: Միայն նոր դարաշրջանում է, որ առօրեկան աշխարհընկալումը գիտականի հետ միաժամանակ և գիտականին համագործակցում էր միջնա-դարյան կրոնական աշխարհընկալման դեմ մղվող գաղափարական-մեթոդաբանական պայքարում: Այստեղ և այսպես այն վերահիմաստավորվեց և վերանվանվեց ողջախոհություն /здравый смысл, common sense/: Միջնադարի դեմ մաքառումներում ֆրանսիական լուսավորիչ-ները գիտական փաստարկներից ոչ պակաս չափով օգտվում էին մարդկային առօրեկան փորձի կամ

ողջախոհության փաստարկներից իբրև աշխարհայացքային նոր երևույթի: Իսկ նույն դարաշրջանում Շոտլանդիայում կազմավորվեց մի դպրոց, որտեղ փիլիսոփայե-լու ելակետ ծառայեցվեց հենց ինքը՝ ողջախոհությունը: Պատմության մեջ այն հայտնի է միննույն՝ «ողջախոհության շոտլանդական փիլիսոփայական դպրոց» անունով:

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

Անկախ այդ ամենից, մտահոգիչ է մնում այն փաստը, որ ժամանակակից աշխարհայացքային կողմնորոշումներում ողջախոհությունը շարունակում է մնալ եթե ոչ որպես գիտական աշխարհայացքի կազմավորման հակոտնյան, ապա գոնե մի գործոն , որի հետ հնարավոր չէ հաշվի չնստել: Այդ թեկուզ արդեն այդ պատճառով, որ այն ոչ միայն յուրաքանչյուր անհատի համար և առհասարակ մարդկային զարգացումներում աշխարհի հոգևոր գլոբալ յուրացման առաջին ձևն է, այլև պարտադիր տարր է մնում նաև հետագայում գիտության զարգացմանը զուգընթաց: Գիտության և առհասարակ մշակույթի ստեղծողներն անգամ ապրում են ոչ միայն գիտության, այլև ողջախոհության աշխարհում: Գիտության առաջընթացով ողջախոհությունը ոչ թե չքա-նում, այլ նոր ձև ու նոր բովանդակություն է ստանում, այդ թվում հենց իր իսկ գիտության հաշվին ու գիտության շնորհիվ: Երեկվա գիտականը այսօր ողջախոհության սեփականությունն է դառնում: Իսկ որ ավելի կարևոր է, մարդկության արժեքային կողմնորոշումներում, առավել ևս գիտապաշտության (սցիենտիզմի) դարաշրջանում, վճռորոշ դերը վերապահվում է ողջախոհությանը, և իզուր չէ այն ողջախոհություն կոչվում: Այսօր աշխարհը ղեկավարվում է ոչ միայն գիտությամբ և, հնարավոր է, ոչ այնքան գիտությամբ, որքան ողջախոհությամբ, եթե նույնիսկ և այդ ամենը տեղի ունենա մշտապես ողջախոհությանը /թե-կուզ և մասամբ/ գերված քաղաքական գործիչների օգնությամբ: Հին հույների իմացաբանական-մեթոդաբանական սկզբունքն այն մասին, թե գիտությունը հեռու պետք է գնա առօրեական մտածողությունից /կարծիքից/, հազիվ թե նույնքան իմաստալից գտնվի մարդկության աշխարհայացքային զարգացումներում: Անշուշտ, աշխարհայացքայինի հետագա ռացիոնալիզացումն ու գիտականացումը իրականանում է առաջին հերթին և գլխավորապես գիտության առաջընթացով, որքան էլ գիտությունն այսօր ճշմարտությունը փնտրի «խելահեղ գաղափարներում» /Նիլս Բոր/: Մինչդեռ արժեքային տեսակետից՝ արդեն ճանաչվածը ի շահ մարդկությանը ծառայեցնելու առումով, ողջախոհու-թյունը դեռևս շարունակում է պահպանել իր անառարկելի առաջնայնությունը: Այստեղ է, որ արժեքավորվում է նաև ողջախոհության

դիդակտիկական ներուժը ոչ միայն արդեն ճանաչվածի ճանաչման, այլև գիտության նվաճումների՝ ի շահ մարդկության յուրացնելու կամ գիտության հումանիզացման իմաստով:

### **ե. Առօրեական աշխարհընկալումը հայկական էթնոհոգեբանական բարդություններում**

Ինչպես արդեն նկատվեց, առօրեական աշխարհընկալումը, որքան էլ այն կազմավորվի առավելապես տեղայնական-ընթացիկ փորձի հիման վրա և ոչ այնքան «դրսից» հորդորված կամ պարտադրված ձևով, իբրև աշխարհընկալկման տարատեսակ, չի կարող չունենալ համամարդկային բնույթ: Միաժամանակ, առավելապես իր «տեղայնական» հատկության բերումով այն անհրաժեշտաբար յուրովի է դրսևորվում մարդկային յուրաքանչյուր միավորի աշխարհայացքային կողմնորոշումներում: Էապես յուրօրինակ են այդ տեսակետից առօրեականի տեղն ու դերը հայկական էթնոհոգեբանական ավանդույթներում, որքան յուրօրինակ են եղել պատմական տեղաշարժերը հայկական հոգում և հայորդու հոգևոր աշխարհում: Ժամանակակից հերմենևտիկայի ստեղծողներից մեկը՝ Գադամերը, Ֆրանսիան համարում է ողջախոհության դասական երկիր՝ ակնարկելով այն փաստը, որ, որպես կանոն, ֆրանսիացու մտածելակերպում ու գործելակերպում սեփական առօրեական փորձը պակաս արժեք չի ներկայացնում, քան համամարդկայինը: Միևնույն իմաստով ոչ պակաս, գուցե նույնիսկ շատ ավելի, անհատականացված է առօրեական մտածելակերպը հայկա-կան էթնոհոգեբանական ավանդույթներում: Այն կազմավորվել է դա-րեր շարունակ ազգը միավորող պետականության բացակայության պայմաններում, երբ սովորական մահկանացուն ինքնապաշտպանական բնագործ մղվել է ապավեն փնտրելու սեփական օջախի, ընկերոջ ու հարևանի շրջանակներում: Այսպես է ձևավորվել ինչպես ընտանի-քի, ընկերոջ ու հարևանի, մի խոսքով՝ յուրայինների կուռքը հայկական էթնոհոգեբանական ծալքերում, այնպես էլ տեղական կլանային կեն-սափորձի պաշտամունքը հայի աշխարհայացքային կողմնորոշումներ-րում ոչ պակաս «ուրիշի փորձից» և նույնիսկ ոչ պակաս ավանդական ազգային-կրոնական հավատամքից:

Հայկական կլանային աշխարհընկալումը հեռու է եվրոպական անհատապաշտություն /ինդիվիդուալիզմ/ կամ եսապաշտություն /էգոիզմ/ և, առավել ևս, խավային մակաշերտեր ենթադրող պետական մտածելակերպ լինելուց: Այն կլանային անհատապաշտություն է և յուրօրինակ կլանային սուբյեկտիվիզմ աշխարհայացքային կողմնորոշումներում: Մեր օրերում այն պատմաբարոյահոգեբանական երևույթ լինելուց /որը, ի դեպ, քիչ դեր չի խաղացել ազգապահապան դաշտում/ դարձել է սոցիալ-տնտեսական, իսկ վերջերս նաև՝ իրավաքաղաքական գործոն: Բնական է, որ ի սկզբանե դատապարտված է պետականության կառուցումը նման նեղլիկ աշխարհընկալումով, նույնքան և յուրայինների շահերով առաջնորդվելու պայմաններում: Ամեն մի դարաշրջանի զարգացումների ռիթմին համաձայն՝ աշխարհայացքային զարգացումը կարևորվում է ոչ այնքան մարդկային տեղայնական միավորների, առավել ևս՝ անհատների մակարդակում, որքան ազգային պետական մակարդակում:

Այսօր գլոբալացման գործընթացներով աշխարհին համակած աշխարհայացքային պատերազմներին հասցված համաերկրային ճգնաժամն իր արձագանքն է գտնում հայ իրականության մեջ: Դա արտահայտվում է ինչպես մեր մշակութային ավանդությանը հատուկ աշխարհիկի և կրոնականի միջև եղած հավասարակշռության խախտման կամ նույնքան՝ քաղաքակրթության զարգացմանն անհարիր ցեղակրոնություն հրամցնելու ձևերով, այնպես էլ՝ ագրեսիվ առօրեականության վակիսանալիայով՝ “կենցաղային փիլիսոփայության” պաշտամունքով:

Գլոբալացման գործընթացների հիվանդագին աղավաղումների /աշխարհի ամերիկանացում կամ մահմեդականացում/ հետևանքով ծնունդ առած աշխարհայացքային պատերազմների նախանշաններն արդեն վկայում են, որ մարդկությանը համակած հոգևոր ճգնաժամը վատթարագույնն է պատմությանը հայտնի բոլոր ճգնաժամերից, որ պատերազմներն անգամ շատ ավելի արյունոտուշտ են դառնում, քան երբևէ եղել են: Վկայակոչենք, թեկուզ, “կենդանի ռումբերի” զանգվածային բնույթ ստացած մահապարտների բանակը:

Առայսօր հեռու նման պատերազմներից, բայց ոչ այնքան հեռու հոգևոր ճգնաժամերից, Հայաստան երկրին համակած համազգային ճգնաժամում, թերևս, ամենաառաջատար ճակատներում է հայտնվել միննույն աշխարհայացքային կողմորոշման հիմնախնդիրը. ապավինել առավելապես ազգային-կրոնականի՞ն, մինչգիտական, նույնքան ազգային-առօրեականի՞ն, երիցս ազգային դիտարկվող ցեղակրոնի՞ն՝ արյան մաքրության /մինչև իսկ կենսաբանականում գաղափարական փնտրելու/ հորդորանքներով հանդերձ, թե՞ հետամուտ լինել դարի աշխարհայացքային զարգացումների մայրուղին կազմող և մարդկությանը միավորող գիտական-ռացիոնալ ավանդույթներին: Նմանօրինակ բազմագույն ընտրության շեմին է հայտնվել ժամանակակից հայը նույնիսկ պետականորեն ինքնախմաստավորվելու մակարդակում: Նորի՞ց հիշենք, որ բոլոր ոչ ռացիոնալ-կուռքարար աշխարհայացքային համակարգերը ոչ այնքան միավորում, որքան տարաբաժանում և նույնիսկ հակադրում են միմյանց մարդկանց և մարդկային հնարավոր միավորները, որ ռացիոնալ աշխարհընկալումով-փիլիսոփայականով է սկզբնավորվել մարդկայինը մարդկության աշխարհայացքային կողմնորոշումներում և որ նման հումանիստական առաքելությամբ է փիլիսոփայականը տարբերվում աշխարհայացքային մնացած բոլոր հնարավոր համակարգերից:

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ Գլուխ 1 Գլուխ 2 Գլուխ 3 Գլուխ 4 Գլուխ 5 Գլուխ 6 Գլուխ 7

**1. Համամարդկայինը փիլիսոփայական մտածողության ակունքներում**

Ամենից առաջ արձանագրենք, որ մարդկության կողմից ստեղծված հոգևոր մշակույթի ոչ մի ձևի համամարդկային բնույթն այժման ընդգծված չէ, որքան այն կա փիլիսոփայական մտքի կազմավորման ու զարգացման գործընթացում: Այդ մասին է վկայում արդեն այն ակնհայտ փաստը, որ իրարից անկախ տարբեր աշխարհամասերում ծնունդ առած քաղաքակրթությունների առաջին տեսական թոթովանքներում ամենուր առաջադրվել են նույնակարգ փիլիսոփայական հարցադրումներ և, որպես կանոն, այդ ամենը կատարվել է մարդու անունից և մարդու համար առհասարակ: Տեսական մտածողության բոլոր հնագույն օջախներում՝ Հին Չինաստանում, Հին Հնդկաստանում կամ Հունաստանում ակնարկ անգամ չկա այն մասին, որ դա չինական, հնդկական կամ հունական փիլիսոփայություն է: Այլ կերպ ասած փիլիսոփայության սուբյեկտը ի սկզբանե ընկալվել է իբրև մարդն ընդհանրապես, բայց ոչ երբեք որպես ազգային կամ ռեգիոնալ-մշակութային երևույթ: Այդ ամենն արդեն տեսանք փիլիսոփայության և նույնքան համամարդկային արժեքի հավակնող կրոնի սուբյեկտային հիմքերի վերլուծության կապակցությամբ:

Փիլիսոփայական մտքի ինչպես կազմավորման, այնպես էլ զարգացման համամարդկային բնույթի մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ փիլիսոփայության պրոբլեմատիկան ընդհանրական է եղել նաև նրա պատմական առաջընթացի բոլոր փուլերում: Ամենուր և համարյա մշտապես բոլոր դարաշրջանների փիլիսոփայական դպրոցներում առաջադրվել են միևնույն կարգի կամ համանման խնդիրներ, նույնիսկ նրանց զարգացումներն ընթացել են նույնքան միևնույն կամ համանման ուղիներով՝ վերաբերեն դրանք մարդու գոյության կեցության ռոնումներին, մարդու և բնության, թե միայն մարդկային հարաբերություններին: Գուցե առավելապես տարբեր են գտնվել լուծումները:

Փիլիսոփայական մտքի զարգացման համամարդկային բնույթը բնավ չի բացառում մարդկայինի այլևայլ միավորների՝ ազգայինի, սոցիալ-մշակութայինի, նույնիսկ անձնային գործոնի յուրակերպությունների ազդեցության հնարավորությունը փիլիսոփայական հարցադրումներում և, հատկապես, լուծումներում: Այդ իմաստով փիլիսոփայության, իբրև համամարդկային արժեքի, շրջանակներում միանգամայն արդարացված են ինչպես ազգային /ռուսական, գերմանական թե հայկական/ այնպես էլ ռեգիոնալ-մշակութային և նույնիսկ անհատական-անձնային յուրահատկությունների նույնքան յուրօրինակ դրսևորումները /Կանտի կամ Նիցշեի փիլիսոփայություն/:

Փորձենք այդ ընդհանրության տեսանկյունից հետամուտ լինել փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքին, բայց ոչ իբրև փիլիսոփայության պատմություն, այլ որպես միայն փիլիսոփայական գաղափարների պատմություն, ավելի ստույգ՝ ոչ այնքան իբրև փիլիսոփայական գաղափարների պատմություն, որքան այդ գաղափարների տրամաբանական զարգացման պատմություն՝ փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայի ու փիլիսոփայական մտածելակերպի գոյավորման պատմություն:

Փիլիսոփայական մտքի տրամաբանական զարգացման բոլոր փուլերում, թերևս, առավել խորքային ազդեցություն է ունեցել մի գործոն, որն ավանդաբար կոչվում է արևելյան և արևմտյան մտածելա-կերպ:

## **2. Արևելյան և արևմտյան մտածելակերպը փիլի-սոփայականում: Հայկական տեսանկյունը**

Փիլիսոփայականի համար արտաքին և առավելապես խորհրդանշական թվացող այս ռեգիոնալ գործոնը յուրօրինակ ակտուալություն է ստացել ժամանակակից գլոբալացման գործընթացների կամ պարզապես, այսպես կոչված, Էթնոմշակութային վերածննդի և «մշակութա-յին պատերազմների» մեր դարում:

Որքան էլ վիճարկվի փիլիսոփայության «արևելյան ու արևմտյան» բաժանման իրավացիությունը, այնուամենայնիվ, կասկածից վեր է այն փաստը, որ արևմտյան մշակույթում անցումը դիցաբանական-կրոնական մտածելակերպից ռացիոնալ-տրամաբանականին շատ ավելի կտրուկ կերպով է ընթացել, քան արևելյանում, վերջինում կրոնաբարոյական ավանդույթը առավել կենսունակ է գտնվել ոչ միայն հին աշ-խարհում, այլև նոր և նորագույն դարաշրջաններում: Արդյունքում՝ օբ-յեկտի և սուբյեկտի խստագույնս տարանջատումը արևմտյանում և սրանց շարունակական միասնությունը արևելյանում, անհատապաշտությունը՝ Արևմուտքում, կոլեկտիվիզմի գաղափարը՝ Արևելքում: Հին Հնդկաստանում հաճախ անձնավորված չեն եղել նույնիսկ աստվածները: Համաձայն բուդդայականության՝ յուրաքանչյուր ոք կոչված է իր մեջ արթնացնել իր սեփական Բուդդային: Արևելքում երբեմն աշխարհը “զարգանում է” ոչ այնքան ռացիոնալ օրինաչափություններով, որքան բարոյական նորմերով: Այստեղ զարգացման գործընթացում ավանդույթն ու անցյալի փորձը պակաս արժեք չունեն, քան նորարարությունը, երբեմն նույնիսկ ավելին, քան նորարարությունը /կոնֆուցիականություն/: Ավանդապահ արևելյան մտածելակերպում կասկածանքն անգամ կորցնում է այն գործությունը, որով պայմանավորված է եղել փիլիսոփայական մտքի դարակազմիկ հաջորդափոխությունը Եվրոպայում: Մարդու և աշխարհի գործնական փոխհարաբերություններում ելակետայինը իր իսկ՝ աշխարհի, շրջապատի, բնության, ոչ ես-ի ճանաչումից, վերափոխումից մեկնելն է Արևմուտքում, ես-ի վերափոխումից, ինքնարարումից մեկնելը՝ Արևելքում: Այստեղ մտածողության պրակտիկայում շատ ավելի հարկի է խոհական-փիլիսոփայական սկզբունքը, քան թե Արևմուտքում կուռք դարձած հունական “կոնկրետիկան” իր “այո կամ ոչ” , “սև կամ սպիտակ” երկարժեք տրամաբանությամբ: Համապատասխանաբար՝ արևելյան մտածելակերպն առավելապես ապավինում է ենթագիտակցականին ու ինտուիցիային, քան թե վերբալացված լեզվահասկացական կառույցների խստաշունչ պահանջներին:

Այս ամենի հիմքերն ավանդաբար փնտրվում են արևելյան երկրներում հասարակական կյանքի կառուցվածքային ու Էթնոմշակութային յուրօրինակություններում, տնտեսավարության «արևելյան կացու-թաձևում» և այլուր:



Վերջին ժամանակներս նմանօրինակ սոցիոմշակութային գործոն-ները, թվում է, բավարար չեն դիտվում արևելյան և արևմտյան մտածելակերպերի տարբերություններն իմաստավորելու համար: Ավելի ու ավելի է համոզմունք հայտնվում այն մասին, թե այստեղ իրենց ելակետային նշանակությունն ունեն անգամ կենսաբանական կարգի գործոններ: Վաղուց հայտնի է, որ մարդու գլխուղեղի ձախ կիսագնդում են տեղի ունենում վերբալ-տրամաբանական գործողությունները, իսկ պատկերային-տրամաբանական մտածողությունն իրականանում է աջ կիսագնդում: Ենթադրվում է, որ ուղեղի ֆունկցիոնալ այդ ասիմետրիան արևելյան ժողովուրդների՝ չինացիների, ճապոնացիների և այլոց մոտ իրականանում է եթե ոչ սուբստանցիոնալ իմաստով հակառակ սկզբունքով, ապա գոնե ֆունկցիոնալ տեսակետից՝ էապես յուրօրինակ համադրությամբ, արևելյան ժողովուրդները հակված են երևույթներն ընկալել ոչ այնքան “այո կամ ոչի” կամ “սև ու սպիտակի” սկզբունքով, որքան ամբողջականի շրջանակներում: Այս հանգամանքը ոչ միայն դժվարացնում է անցումը մշակութային մեկ համակարգից մյուսին, ինչ-որ տեղ նաև նրանց փոխըմբռնմանը, այլև յուրատեսակ երանգ է հաղորդում նրանց աշխարհընկալմանը: Կարծիք է հայտնվում, օրինակ, որ տեխնիկական ստեղծագործության տեսակետից ճապոնացին գերազանցում է եվրոպացուն, իսկ գուտ գիտական ասպարեզում առաջնություն ունի եվրոպացին: Իրենք ճապոնացի գիտնականներն են գտնում, որ դա պայմանավորված է նաև ճապոնացու պոետիկ աշխարհընկալումով, մտածողության պատկերային հզոր ներուժով, աշխարհն ամբողջական կամ համակարգված ընկալելու կարողությամբ, գործոններ, որոնք ընկած են ինտուիտիվ մտածողության և ստեղծագործական ակտիվ ասոցիատիվ գործընթացների հիմքում: Մինչդեռ եվրոպական լեզվամտածողությունը շատ ավելի գորեղ գիտական անալիտիկ պրպտումների ասպարեզում: Գուցե և այդ հանգամանքով է պայմանավորված այն փաստը, որ ճապոնիան այն եզակի երկրներից է, որոնց տեխնիկական առաջընթացն ապահովվում է առավելապես արևմտյան երկրների գիտական հայտնագործությունները ձեռք բերելու և դրանք տեխնիկապես առավել բարձր արդյունա-վետությամբ օգտագործելու եղանակով:1

Այնուամենայնիվ, քաղաքակրթության զարգացման ժամանակա-կից փուլում արդեն ավելի քան ակնհայտ է, որ մարդկայինի էվոլյուցի-այում կենսաբանական տեղաշարժերն առավելապես ընթանում են սոցիալականի շրջանակներում ու նրա ազդեցության ներքո, և կենսաբանական-էթնիկականը հազիվ թե վճռորոշ նշանակություն ունենա մշակութային երկխոսություններում ու փոխներթափանցումներում: Ակնհայտ է, որ առավելապես կրոնամշակութային տարրերություններն են, որ շատ ավելի դժվարություններ են ներկայացնում մարդկության միավորման գործում, ավելին, քան նույնիսկ ավանդական սոցիալական կամ քաղաքական-գաղափարական գործոնները, հատկապես եթե դրանք արմատական կեցվածք են ընդունում:

«Արևելյանի» և «արևմտյանի» հիմնահարցը այսօր մտահոգիչ է դարձել նաև հայ իրականության համար, մտահոգիչ առավելապես քաղաքակրթական իմաստով

եվրոպական սոցիալ-տնտեսական ու իրավաքաղաքական կառույցներին անդամակցելու հոգսերում:

Չուտ աշխարհագրական տեսակետից արևելյան երկիր լինելուց բացի Հայաստանը պատմականորեն շրջապատված է եղել միևնույն արևելյան էթնոմշակութային արժեքներով, բայց միաժամանակ նույնքան էլ պատմականորեն խորապես համակված է եղել արևմտյան հոգևոր արժեքներով: Հիշենք թեկուզ արևմտյան մշակութային ավան-դույթների նկատմամբ բոլոր դարաշրջաններում ցուցաբերված հետաքրքրությունը կամ անվերապահորեն արևմտյան տեսական- փիլիսոփայական արժեքների արմատավորումը հայոց հոգևոր աշխարհում՝ սկսած Դավիթ Անհաղթից:

*1 Այդ և նման կարծիքների մասին տես, օրինակ Кессиди Ф. Х. Глобализация и культурная идентичность, "Вопросы философии», 2001г.*

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

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

Արևելյան կոլեկտիվիզմի և արևմտյան անհատապաշտության համակցման հայկական նման մտածելակերպն ու գործելակերպն այսօր ակնհայտ բացասական գործոն է դարձել, մասնավորապես, նորաստեղծ հանրապետության սոցիալ-քաղաքական կյանքում, բացասական գործոն՝ կլանային էթնոհոգեբանական բարդությունների ձևով:

Թերևս կլանայինը բնութագրվի իբրև արևելյան դասական կոլեկ-տիվիզմի աղավաղված յուրատեսակ, և համոզմունք հայտնվի այն մա-սին, որ հայկական մտածելակերպում, այնուամենայնիվ, իշխում է արևմտյան անհատապաշտական ոգին: Այդ է վկայում ստեղծագործա-կան մտքի ակնհայտ ակտիվությունը մարդկային գործունեության ան-հատական ասպարեզներում՝ գիտության բնագավառում ու արվես-տում, նույնիսկ սպորտի անհատական ձևերում: Գուցե նմանօրինակ մտածելակերպի հետ է առնչվում նաև հայոց ավանդական գործարա-րական ոգին, մասնավորապես Ի.Կանտի կողմից բարձր գնահատված հայտնի առևտրական շնորհքը՝ իբրև ժամանակին ճանաչված մշակու-թային մեծ արժեք:2

Այս ամենով հանդերձ, ապարդյուն է թվում հայի մեջ երկու հայ կամ արևելյան ու արևմտյան մտածելակերպ փնտրելու ջանքը: Հայը և՛ իր պատմությամբ, և՛ մտածելակերպով /մենտալիտետ/ եղել և շարունակում է լինել եվրոպացի, չնայած հեշտ չէ միաժամանակ եվրոպական կեցվածք ընդունել և ապրել ասիական շրջապատում, առավել ևս՝ ասիական չափանիշներով աղքատության պայմաններում:

Կանտը համեմատական վերլուծության ենթարկելով եվրոպական մի շարք ժողովուրդների՝ ֆրանսիացիների, անգլիացիների, իսպանացիների, գերմանացիների և այլոց ազգային բնութագրությունները՝ մեծ համարումով է արտահայտվում հայերի մասին՝ իբրև “բանականությամբ օժտված և աշխատասեր ժողովրդի”։ Այդ իմաստով նա դրականորեն է տարբերում հայերին նույնիսկ “ժամանակակից հույներից”։ Իսկ “Եվրոպական թուրքերի ազգությունների” մասին պարզապես նկատում է, որ նրանք “Երբեք չեն եղել և չեն կարող լինել այն, ինչ անհրաժեշտ է որոշակի ժողովրդական բնավորության ձեռք բերելու համար” / տե՛ս նույն տեղը, էջ 572/

### **3. Փիլիսոփայական մտքի տրամաբանական զարգացումը**

#### **ա. Անտիկ աշխարհ**

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

Ամենայն հավանականությամբ մարդու աշխարհաճանաչման և ինքնաճանաչման այդ մակարդակում դրանք ունեցել են ոչ միայն, գուցե նույնիսկ ոչ այնքան սկզբնանյութի կամ սկզբնատարրի, որքան կեցութային նշանակություն, ասել է, թե մարդու գոյության պայմանի նշանակություն։ Իրավ, իմացաբանական ռոմանտիկա կլինի ենթադրել, որ բնության հետ ունեցած առաջին իսկ մաքառումներում մարդն իր գոյության իրավունքը նվաճելու համար խորհել է այն մասին, թե ինչից է ստեղծվել աշխարհը։ Արդեն

ներկայացված “սկզբնանյութերի” օրինակը վկայում է, որ դրանք ոչ այնքան սկզբնանյութի, որքան մարդու կենսագոյության պայմանի նշանակություն են ունեցել և միայն նման նշանակությամբ, այսինքն օգտակար-կենսալից լինելու պատճառով կարող էին ստանալ նաև սկզբնանյութի նշանակություն:

Ավանդության համաձայն, օրինակ, առաջին հույն փիլիսոփա Թալեսը ջրի գաղափարը վերցրել է եգիպտական քրմերից, իսկ որ Սահարայի հարևանությամբ հայտնված Եգիպտոսում ջուրը պետք է կենարար սկիզբ համարվեր, այդ մասին է վկայում այն փաստը, որ հին եգիպտական կուռքերից է եղել ոչ միայն Նեդոսը, այլև Նեդոսի ոչ այնքան հաճելի բնակիչ կոկորդիլոսը: Այդ պատճառով է այն զմուսվել և դարերին հանձնվել եգիպտական փարավոնների հետ միասին: Ջրի նման կենարար հատկության բերումով է, որ այսօր էլ աֆրիկական որոշ ժողովուրդների համար կոկորդիլոսը շարունակում է սուրբ կենդանի դիտվել: Թերևս ճշմարտությունն այն է, որ ջրի, օդի, հողի և այլնի մեջ դեռևս չտարբերված կերպով դրվել են և՛ կեցության, և՛ հետագայում վերաիմաստավորված սկզբնանյութի գաղափարը: Ավելացնենք միաժամանակ, որ այդ դարաշրջանի մարդու համար սկզբնան-յութի գաղափարը, սակավ գործնական հետաքրքրություն ներկայաց-նելուց բացի, մտածողության վերացարկման շատ ավելի մեծ կարո-ղություն էր պահանջում, որը դժվարությամբ կարող էր տրվել դարի մտածելակերպին: Այդ տեսակետից տեսական-փիլիսոփայական մտածողության տրամաբանական զարգացման նոր աստիճաններ նշանավորվեցին Անաքսիմանդրեսի ապեյրոնի (անորոշ) գաղափարը, Դեմոկրիտի ատոմը (անբաժանելի), պլատոնյան լոգոսը, էությունն Արիստոտելի մոտ, իսկ Պյութագորասի թիվը չափի գաղափարի արձա-նագրումն է իբրև ամեն մի իմաստության հիմք:

Նման գաղափարներն արդեն առավելապես սուբստանցիոնալ նշանակություն են ստանում աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման գործում և ենթադրում են աբստրահման շատ ավելի բարձր մակարդակ: Այդ տեսակետից յուրովի է իմաստավորվում Հերակլիտի հիմնադրույթն այն մասին, որ աշխարհը հավիտենապես վառվող ու հանգչող կրակ է, կամ՝ միննույն գետը հնարավոր չէ մտնել երկու անգամ: Այստեղ է տրված սուբստանցիային շարժունակություն, արարման կարողություն հաղորդելու գաղափարը: Իսկ շարժման հակասական կառուցվածքի մասին էլեական դպրոցի մաքառումները նշանակալից ներդրում էին դիալեկտիկական մտածողության կազմավորման ակունքներում /Հեգելի արտահայտությամբ՝ բացասական դիալեկտիկա/:

Բոլոր դեպքերում, տեսական-փիլիսոփայական մտածողության հետագա զարգացման տեսակետից հունական հանճարի մեծագույն նվաճումներից են մնում սեռային հասկացությունների /Էյդոս/ հայտնաբերումը և նրանց տարբերակումը առարկայական աշխարհից, իսկ երբեմն նույնիսկ սուբստանցիոնալ կարգավիճակ /ստատուս/ վերագրելը /Պլատոն/, մտածողության տրամաբանական կառուցվածքի բացահայտումը /Արիստոտել/, մարդու՝ շրջապատի հետ ունեցած հարաբերություններում իմացաբանական ու արժեքային իմաստավորման հանճարեղ փորձերը /ճշմարտության ու բարիքի առնչությունները սոկրատեսյան դպրոցում, պրոտագորասյան “Մարդը բոլոր

իրերի չափանիշն է՝ թեզիսը/, գիտական գիտելիքի տարբերակումը առօրեականից /կարծիքից/ և վերջապես՝ էության ամրագրումը իբրև փիլիսոփայական մտածելակերպի ամենաեզակետային կատեգորիայի /Արիստոտել/: Այդ է վկայում այն փաստը, որ տիեզերակենտրոն /կոսմոցենտրիկ/ համարվող անտիկ փիլիսոփայության ողջ պրոբլեմատիկան ներկայանում է մարդու տեսանկյունից և հանուն մարդու:

Այս իմաստով, առավել ևս, անտիկ փիլիսոփայության համար տիեզերակենտրոն և մարդակենտրոն հասկացությունները նույնքան հարաբերական են, որքան և այլուր: Ամենուր ինքնաճանաչմանը կոչված նախամարդու համար թերևս ամենագարմանահրաշք և իր գոյության համար ամենակենսալիցն է համարվել շրջակա բնությունը և ամենից առաջ՝ երկինքը: Բոլորովին էլ անիմաստ չի լինի, եթե մարդու ինքնաճանաչումը սկսվեր հենց երկնքից, վերջինիս նշանակությունից մարդու և իր նմանների համար: Եվ միայն փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացմամբ է այդ ամենը գիտակցվել իբրև մարդու ինքնաճանաչում: Այդ տեսակետից պետք է արժեքավորվի սոկրատեսյան, իսկ մինչ այդ արդեն դելփյան տաճարին արձանագրված “Ճանաչի՛ր ինքդ քեզ” իմաստությունը: Այդպիսիք կարող են լինել մարդու և շրջապատի հարաբերակցության իմաստավորման, ասել է թե՛ աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման առաջին քայլերը:

Հիշենք, որ հին հունական մտածելակերպում բնությունն է դիտարկվում իբրև կատարելության և ներդաշնակության տիպար մարդու և մարդկային հարաբերությունների կարգավորման համար: Իսկ ինքը՝ բնությունն, իր հերթին բնութագրվում է մարդու և մարդկայինի ամենաեզակետ չափանիշով՝ բարոյականության հատկությամբ՝ բնությունը բարի է: Միաժամանակ, բարոյականը հունական կենսափիլիսոփայության մեջ, օրինակ՝ Պլատոնի մոտ, բարձր է անգամ գեղեցիկի /Էսթետիկականի/ գաղափարներից: Իսկ Արիստոտելն արդեն բարոյագիտությունը դիտում է իբրև գործնական /պրակտիկ/ փիլիսոփայություն:

### **բ. Փիլիսոփայությունը միջնադարում**

Ավանդաբար եվրոպական միջնադարը 5-14դդ. դիտարկվում է իբրև քաղաքակրթության պատմության ամենահամեստ փուլը: Այն իրավ համեստ է նախորդ և հաջորդ դարաշրջանների համեմատությամբ, համեստ առավելապես նորարական-ստեղծագործական /կրեատիվ/ տեսակետից: Մի կողմ թողնենք նման փուլի կազմավորման անհրաժեշտությունը և զուտ մեթոդաբանական տեսակետից նկատենք, որ գուցե և բացառված է այլ ընթացք, երբ մարդկային ստեղծագործական միտքը դատապարտված է գործելու տեսական-գաղափարական մեկ համակարգի, այն էլ կրեատիվ տեսակետից ամենաարդյունավետ համակարգի՝ իռացիոնալ-կրոնական բացարձակ մենիշխանության պայմաններում: Մարդկային ստեղծագործական ամենաառաջատար կարողությունը՝ ռացիոնալ մտածողությունը կոչված է ծառայելու կրոնին: Այստեղ հավատը, որպես հոգևոր մեծագույն արժեք, տարանջատվեց բանականությունից և հակադրվեց վերջինիս: Այդ տեսակետից ավելի քան խոսուն է միջնադարյան մտածող Տերտուլիանոսի պնդումն այն մասին, թե հավատում եմ,

որովհետև անհեթեթություն /աբսուրդ / է: Պատահական չէ, որ այդ դարաշրջանի ամենառացիոնալ ու ամենահամընդգրկում հոգևոր համակարգը՝ փիլիսոփայությունը, դիտարկվեց իբրև կրոնի ադախին:

Իսկ բնության մեծագույն կարողությունը՝ նորի արարման գործությունը, օտարվեց մայր հողից և վերագրվեց գերբնականին՝ աստվածայինին: Այսպես կազմավորվեց աշխարհի արարման միջնադարյան առասպելը՝ կրեացիոնիզմը: Բնությունը կորցրեց իր սուբստանցիոնալ ինքնուրույնությունը և արարված համարվեց Աստծո կողմից: Անտիկ աշխարհի տիեզերակենտրոն մտածելակերպը փոխարինվեց աստվածակենտրոնով /թեոցենտրիզմ/: Հունական փիլիսոփայության ավանդույթներով բանական կենդանի դիտարկվող մարդը հայտարարվեց Աստծո կերպարանքով և նմանությամբ ու Աստծո կողմից արարված մի էակ, որին և վստահված է բնության ղեկավարության պատիվը: Բնության պաշտամունքը փոխարինվեց Աստծո պաշտամունքով, բնության օրինաչափ զարգացմանը փոխարինեց աստվածային հրաշագործությունը:

“Աստված ստեղծել է աշխարհը ոչնչից”, - այսպիսին է նման հրաշագործությունների էությունն ու մեկնակետը: Այն ամրագրված է կրոնական բոլոր սուրբ գրքերում և հնչում է ամենուր ընդհուպ մինչև այսօր՝ հակառակ գիտության և բանականության պահանջների, այդ թվում նաև մարդկային առօրեական ողջախոհության: Միանգամայն հարազատ աստվածաշնչյան մեկնակետին միջնադարյան մարդաբանությունը մարդուն արարված համարեց երկրային հողից և երկնային-աստվածային սուրբ հոգուց: Մարդու միասնական բնական էությունը երկատվեց հողեղեն երկրայինի և աստվածային-երկնայինի: Նման երկվության մեջ է տրված նրա վեհությունը-աստվածայինը և տկարությունը գործությունն ու անգործությունը, երջանկությունն ու տառապանքը:

Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ, թերևս, առավելապես

իմացաբանական պրոտրլեմատիկայում շատ թե քիչ կենսունակ գտնվեցին անտիկ փիլիսոփայության ավանդույթները: Մարդու իմացական գործունեության մեջ աստվածաշնչյան հայտնությանը ակնհայտ գերակա-յություն տալով հանդերձ, միջնադարյան մտածողներին հանգիստ չէր տալիս, մասնավորապես, իրական աշխարհում ոչ այնքան ակնհայտ ձևով տրված, իսկ հոգևոր աշխարհում մինչև իսկ կատեգորիալ մա-կարդակում ներկայացվող, ընդհանուրի առկայության փաստը: Եզակիի ու ընդհանուրի՝ իրականում գոյություն ունենալու հարցում միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ տարակարծությունները հասցրին երկու նշանավոր հոսանքների, այն է՝ նոմինալիզմի /նոմինա-անուն/ և ռեալիզմի ձևավորմանը: Խոսքն այն մասին է, թե որքանով է հավաստ-վում տվյալ եզակի առարկայի, ասենք, առկա տրված սեղանի /որը կա-րող է նաև ժամանակի հաջորդ պահին գոյություն չունենալ/ կամ նույն-քան եզակի մարդու, ասենք՝ Կարապետի գոյությունը, և իբրև ընդհա-նուր հասկացողություն սեղանի կամ առհասարակ մարդ հասկացության ռեալ գոյությունը: Դժվար չէ նշմարել, որ այստեղ գործ ունենք իրական եզակի առարկաների և ընդհանուր հասկացությունների աշ-խարհների մասին արիստոտելյան ու պլատոնյան փիլիսոփայական ավանդույթների

պայքարի հետ, որքան էլ միջնադարում դրանք լինեն կրոնական դոգմաների շուրջը ծավալված մտամարզանքների ձևով:

Թերևս միջնադարյան կրոնական մտածելակերպի համար ամենա-հուսալի մեթոդաբանական գենքը գտնվեց, դա անտիկ աշխարհից ժա-ռանգված արիստոտելյան սիլլոգիստիկան էր: Կրոնական դոգմաների նկատմամբ տրամաբանական հավաստիություն ներշնչելու համար դժվար թե գտնվեին ավելի գորեղ միջոցներ, քան չապացուցված, բայց սուրբ ճշմարտության տեղ մատուցվող ընդհանուրից մակաբերվող և մասնավորին վերաբերող ցանկացած պնդում:

Հեգելը կասեր՝ որտեղ սկսվում է կրոնը, այնտեղ վերջանում է փի-լիսոփայությունը: Մեծ մտածողի պնդումն առավելապես արդարաց-ված է այն իմաստով, որ կրոնական մտածելակերպում հավատը ոչ միայն տարանջատված է գիտելիքից և ոչ միայն հակադրված գիտելի-քին, այլև վեր է դասված գիտելիքից:

Միաժամանակ ճշմարտությունից հեռու չէ նաև այն փաստը, որ փիլիսոփայական միտքը, որքան էլ այն գործի մեծ դժվարություններով և խոտորումներով իր զարգացումն է ապրել քաղաքակրթության գոյատևման բոլոր պայմաններում ու բոլոր ժամանակներում, այդ թվում նաև ամենուր միննույն կարգի չափանիշներով առաջնորդվող միջնադարում:

Կրոնական բոլոր մշակույթներում միաստվածության գաղափարի կազմավորումը մեծապես նպաստել է կեցության հասկացության շրջանակներում սուբստանցիայի գաղափարի հասունացմանը: Այս հանգամանքը կարելի է դիտարկել իբրև կրոնական մշակույթի յուրօրինակ ծառայությունը փիլիսոփայության՝ որպես ռացիոնալ համակարգի զարգացման գործում:

Հայտնի է, որ նման գոյաբանական մեկնակետերով հանդերձ կրո-նական գաղափարախոսությունը ընդգծված մարդաբանական ուղղ-վածություն ուներ: Այսպիսի մթնոլորտում են կազմավորվել ու սրբա-գործվել մարդկային էությանը վերաբերող այնպիսի հուզառատ հոգևոր արժեքներ, ինչպիսիք են թեկուզև գերուռճացված ու գերսրբագործված սերն ու հավատը, խղճի, կարեկցանքի ու ապրումակցման զգացումները, այնկողմնայնության /տրանսցեն-դենտալի/ ու խորհրդավորության պաշտամունքը, խոստովանությունը իբրև ինքնավերլուծության ու ինքնաբացահայտման՝ հետագա և ոչ մի դարաշրջանում իր նմանակը չգտած ինքնահաշվետվության ձև, և ոչ միայն դրանք: Հոգևոր այդ և նման կարգի շատ երևույթներ տարի-ներ շարունակ այնչափ սրբագործվեցին ու զարգացվեցին կրոնական սքեմի ներքո, որ հետագայում մեծապես դժվարացավ նրանց գործառնությունը աշխարհիկ մտածելակերպում ու գործելակերպում:

Թերևս քաղաքակրթության էվոլյուցիայի ժամանակակից փուլում և, հատկապես, մարդկության աշխարհայացքային զարգացումներում շատ ավելի ակնհայտ է այն դրամատիզմը, որը դարեր շարունակ գո-յացել է մարդկային հոգու երկու ամենախոշոր նվաճումների՝ բանականության ու հավատի հակադրումով: Հակադրվեց հավատը ոչ միայն բանականությանը, այլև առօրեական ողջախոհությանը, այդ շրջանակներում,

նույնիսկ բնությունից պարզևված զգայական ճանաչողությանը: Մեծապես խորհրդանշական է, որ ուշ միջնադարում հայատնաբերված հեռադիտակով եկեղեցու հայրերը լուսնի վրա լեռների ու ձորերի առկայությունը տեսնելուց հետո էլ պնդում էին, որ չէին հավատում քանզի սուրբ գրքերը նման վկայություն չեն տալիս:

Նույնքան դրամատիկ վիճակում է միջնադարյան փիլիսոփայության մեծագույն կուռքերից ու սրբություններից մեկը հռչակված բարոյականը մարդկայինում: Այն այլևս բնական ներդաշնակության նմանակումը չէ, ինչպես կկարծեն անտիկ աշխարհում:

Բարոյականն աստվածային է և միայն աստվածատուր: Միջնադարյան մտածելակերպում մարդկայինում ու առավել ևս մարդկային հարաբերություններում բարոյականին շատ ավելի տեղ ու դեր է վերապահված, քան մարդկության պատմությանը հայտնի որևէ այլ դարաշրջանում: Սրբա-գործվել է բարոյականը այն աստվածացվելու եղանակով, դրանով իսկ աստվածացվել է նաև ինքը՝ մարդկայինը նրանում փնտրելով ոչ միայն բարոյականի օբյեկտը, այլև, ըստ էության նաև բարոյականի սուբյեկտը: Չէ՞ որ մարդը, որքան էլ այն արարված լինի Աստծո կողմից, ի վերջո ինքն է պատասխանատու իր բարոյական վարքագծի հա-մար: Անշուշտ, Մինա լեռան վրա տրված աստվածային պատվիրաններ-րի մեջ է ամփոփված հումանիզմի բարձրագույն դրսևորումը միջնա-դարի կրոնափիլիսոփայական մտածելակերպում: Փույթ չէ, որ այդ դարում ինկվիզիցիան ևս դիտարկվել է իբրև հումանիստական ակտ...1600թ. Ջ.Բրունոն կենդանի հանձնվեց խարույկին՝ հանուն /սա-տանայականից/ նրա հոգու փրկության:

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

#### **գ. Փիլիսոփայությունը հայ միջնադարում**

Թվում է՝ աներկբայելի է այն ճշմարտությունը, որ հայկական փիլի-սոփայական ավանդույթների կազմավորումը իրականացվել է հենց միջնադարում: Այստեղ է, որ աշխարհագրական դրվածքի բերումով ոչ բարեհաճ էթնուշակութային շրջապատի ճնշման ներքո իր հնագույն հայրենական հողին գամված մեր ժողովուրդը դատապարտված է եղել իր գոյատևման հիմքերը փնտրել ոչ այնքան սոսկ իր վար ու ցանքով կամ նույնքան երկրային արարումների շեն ու շնորհով հարմարվելու առօրեական պայմաններում, որքան կեցության շատ ավելի խորը օրինաչափություններում, մարդկայինի առավել վեհ հոգևոր արժեք-ներում և հոգևորի մեջ ամենահոգևորում՝ փիլիսոփայականում: Չէ՞ որ ամենից առաջ այստեղ է տրված համամարդկային փորձում ամրագր-ված իմաստությունը անցողիկի ու մնայունի, բանականի ու ոչ բանա-կանի, քաղաքակրթության ու վայրագության տարբերությունը ճշմար-տության ու բարոյականի արժեքը արժանապատիվ համակցելու պայ-քարում: Այն ժամանակներից էլ ակնհայտ է, որ հայրենագուրկ ու օտա-րածին ցեղերի համար մշտապես է եղել /և այսօր էլ դեռ կա/ միայն մեկ փիլիսոփայություն՝ փիլիսոփայամերժ փիլիսոփայությունը՝ ուրիշների հողն ու ջուրը բռնագրավելու թրի ծայրին տրված փիլիսոփայությունը:



Առաջին հերթին, նման արտաքին կոչված ժամանակահատվածային դժվարամարս գործունեներն են, որ մեր ժողովրդին դարձրել են խորհող, փիլիսոփայող ժողովուրդ, մեր մշակույթը՝ փիլիսոփայող մշակույթ: Գուցե նաև դրանով է պայամանավորված նրա կենսունակությունն ու երկարակեցությունը: Այս ամենին գումարվել է հայկական հողում հարյուրամյակներով երկարաձգված ազգային պետականության բացակայությունը, որն, իր հերթին յուրովի փոխհանդուրժողականության մթնոլորտ է ստեղծել հայոց հոգևոր կյանքում միջնադարի առանցքային հիմնահարցի՝ կրոնականի և աշխարհիկ մտածելակերպի միջև: Նման հանգամանքների բերումով չէ՞, արդյոք, որ, ի տարբերություն եվրոպական միջնադարի, հայկական միջնադարում կրոնականի ու կղերականի հակամարտությունները չեն հասցվել ազատամիտների ողջակիզմանը:

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

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

#### **գ. Վերածնունդ**

14-16-րդ դարերում Եվրոպան վերածնունդ ապրեց, ամենից առաջ, աշխարհահայացքային իմաստով. արմատական տեղաշարժեր տեղի ունեցան աշխարհակառուցվածքի և այդ աշխարհում մարդու տեղի ու դերի մասին եղած պատկերացումներում: Բնականաբար, այն ուղղա-կի թե անուղղակի կերպով ուղղված է միջնադարի դեմ, միջնադարում թագավորող հոգևորի ամենաանպտուղ տարատեսակի՝ կրոնի մենիշխանության դեմ: Վերածնունդը վերադարձ է նշանակում բնական ներ-դաշնակության հենքի վրա կազմավորված անտիկ աշխարհի մտածելակերպին: Առավելապես այդ հայեցակետով է արդարացված նրա վե-րածնունդ կոչվելը, ինչպես նաև հումանիզմի գաղափարի առնչումը սովյալ դարաշրջանի հետ: Անշուշտ, հումանիզմը՝ մարդու ու մարդկայինի պաշտանմունքը, չի կարող մարդկության պատմության անկապտելի մասը չկազմել նրա էվոյուցիայի բոլոր փուլերում: Բացառված է մարդկության առաջընթացն առանց մարդկասիրության հրամայականի: Տեսանք, որ այն իր արտահայտությունն է գտել նաև հաճախ մեծապես մարդասոց դիտարկվող միջնադարում ոչ միայն հոգու ու հոգևորի սրբագործման ձևով /թեկուզ և մարմնականի «զնդանում»/, այլև այլախոհներին ողջակիզման եղանակով՝ հանուն «հոգու փրկության»:

Վերածննդի պատկերացումներում մարդը ոչ միայն բնատուր էակ է բնության ծնունդն ու մասը, այլև տերն ու արարողը, վերաստեղծողը բնության: Մարդկության պատմության

մեջ առաջին անգամ հրապարակավ աշխարհայացքի մեկնակետի դերում հանդես է գալիս հենց ինքը՝ մարդը, աշխարհայացքի պահանջատերն ու կրողը, մարդը, բայց ոչ զարմանահրաշ տիեզերքը և ոչ էլ միջնադարյան «աշխարհաստեղծ» Աստվածը: Կուռքը վերածննդի մարդն է՝ իբրև օրինական ծնունդը բնության, հոգով ու մարմնով ներդաշնակված մարդը, իր այդ ներդաշնակությամբ խաղաղված մարդը, խաղաղված բնության գրկում, շաղախված հոգին նույնքան խաղաղված ու իր պոետական ծաղկունքում հայտնված մարմնականում: Այսպիսին է պատկերվում մարդը վերածննդի ստեղծագործական որոնումներում, ստեղծագործականի մեջ ամենաստեղծագործականում՝ արվեստում: Հիշենք Ջորջոնեի «Քնած Վեներան»՝ պարուրված բնության մայրական զգվան-քով, հոգու մանկական անդորրով նույնքան ինքնաբավությամբ արբե-ցած կենսալից մարմնականում:

Այսպիսին է իր երկնային տրանսցենդենտալ /այնկողմնային/ կա-ցությունից երկրային հոչակված մարդը վերածննդի սեկուլյարիզացված /կրոնագուրկ, աշխարհիկ/ պատկերացումներում: Պատահական չէ, որ հենց այդ պատմական ժամանակահատվածն է բնութագրվում իբրև անտրոպոցենտրիկ /մարդակենտրոն/ դարաշրջան, չնայած այն բանին, որ փիլիսոփայության և առհասարակ մարդկային հոգևոր մշակույթի ելակետն ու առանցքը մշտապես եղել և չի կարող չլինել հենց ինքը՝ մարդը:

Վերջապես, խորհրդանշական է, որ վերածննդի մարդ-արարիչը նմանարկում է ոչ այնքան Աստծո կողմից արարվածները, որքան հենց իրեն արարումն աստվածային: Նույնքան խորհրդանշական է, որ մար-դու ստեղծագործական կոչման այդօրինակ պաշտամունքը զուգորդ-վել է էսթետիկականի, գեղեցիկի կուռքի հետ, մարդու ստեղծագործա-կան կարողությունների մեջ ամենաստեղծագործականի՝ արվեստի հետ:

Աշխարհի ու մարդու մասին այսօրինակ պոետական ներշնչանքով են խոսել ու գործել Դանթեն ու Պետրարկան, Ռաֆայելն ու Լեոնարդո դա Վինչին, ազատամտության նման մթնոլորտում են դրվել ժամանակակից բնագիտության հիմքերը Կոպեռնիկոսի “Տիեզերական” արևակենտրոն հեղաշրջումով, Ջորդանո Բրունոյի բազմակերպ աշխարհների ու պանթեիստական գաղափարներով: Այստեղ են սկզբնավորվել մարդու հոգևոր աշխարհի ու հասարակական կյանքի հետագա զարգացումների վերաբերող տեղաշարժերը՝ ռեֆորմացիան ու ուտոպիստական-սոցիալիստական ուսմունքները, բանականությունը բնության առնչելու համոզմունքն ու բնական իրավունքի որոնումները:

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

## **ե. Նոր և նորագույն դարաշրջան**

17-րդ դարը առաջին ամենաարմատական հեղաշրջումն էր քաղա-քակրթության պատմության մեջ: Դրանով սկզբնավորվեց այսպես կոչ-ված նոր դարաշրջանը., այն, ինչ երբեմն բնութագրվում է իբրև մոդեռնիզմ, վերակերպարանափոխումն ու վերակառուցումը այն ամենի, ինչ-չով ապրել է մարդկությունը մինչ այդ դարաշրջանը: Դա վերակառու-ցում է

ամենից առաջ մարդկության սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններում, որը նշանավորվեց առաջին բուրժուական հեղափոխություններով Նիդեռլանդներում և Անգլիայում: Նախկին ավատական հարաբերությունները մեկընդմիջտ տեղի տվեցին կապիտալիստական-ին: Մոդեռնիզմը վերակերպարանափոխում ու վերակառուցում է առավել ևս մարդկանց հոգևոր աշխարհում, երկնայինի ու երկրայինի մասին, ինչպես նաև մարդու՝ իր մասին ունեցած պատկերացումներում: Այլ կերպ ասած՝ դա ամենից առաջ աշխարհահայացքային հեղաբեկում էր և բոլոր կարգի արմատական հեղաբեկումների առանցքը կազմող փիլիսոփայական հեղաբեկում: Պատահական չէ, որ նոր դարաշրջանի գաղափարական դրոշակակիրները դարի առաջավոր մտածողներից փիլիսոփայող գործիչներն էին՝ Ռ.Դեկարտը Ֆրանսիայում և Ֆ. Բեկոնը Անգլիայում: Արդեն Դեկարտի “Մտածում եմ, ուրեմն կամ” նշանավոր հիմնադրույթի մեջ է տրված հին ու նոր դարաշրջանների ջրբաժան գիծ, ինչպես գոյաբանական, այնպես էլ մարդաբանական, գուցե նույնիսկ իմացաբանական ու մեթոդաբանական իմաստներով: Նման մեկնակետը այլևս երկրայինով չի պայմանավորում մարդու գոյությունը. մարդն ինքնաբավ մեծություն է և այդ ինքնաբավության առանցքը նրա մտածելու-խորհելու կարողությունն է: Վերջինս, իր հերթին, այլևս կարիք չունի ոչ աստվածային իմաստության, ոչ էլ, առավել ևս, հավատի: Կարելի է կասկածել ամեն ինչին, բացի նրանից, որ կասկածում եմ, եթե կասկածում եմ, ուրեմն մտածում եմ, եթե մտածում եմ, ուրեմն կամ: Ազատամտության այսպիսի խառնարանում է կազմավորվել միջնադարի դեմ գենք ծառայող դեկարտյան մեթոդաբանական նորահայտ գենքը՝ կասկածանքը:

Գաղափարական-աշխարհայացքային զարգացումների միևնույն տրամաբանությամբ է ծնունդ առել այս անգամ արդեն Ֆ.Բեկոնի նույն-քան հեղաշրջիչ հիմնադրույթը՝ “Գիտելիքը ուժ է”: Ըստ էության դրանով է վերջ հայտարարվել գիտելիքի ու հավատի բազմադարյան հա-կադրությանը և հավատ ընծայվել գիտելիքի՝ ոչ միայն սոսկ իբրև հոգևոր արժեքի, այլև որպես մարդկային առարկայական գործունեությունը զորացնելու միջոցի նկատմամբ: Իրենց հերթին դարի նյութոսոսյան հայտնագործությունները հնարավոր դարձրին ստեղծելու աշխարհի առաջին գիտական պատկերը: Այս ամենով XVII դ. կոչվեց նաև գիտական հեղափոխության դարաշրջան: Դրանով իսկ արմատապես վերա-փոխվեց մարդկության աշխարհայացքային-փիլիսոփայական զար-գացումների կեցության ղաշտը: Եթե անտիկ աշխարհում փիլիսոփա-յական մտքի կազմավորման ակունքներում ելակետային նշանակու-թյուն ուներ առասպելաբանությունը, միջնադարում փիլիսոփայական միտքը ապավինում է կրոնականին, իսկ վերածննդի դարաշրջանում՝ առավելապես արվեստին, ապա սկսած նոր դարաշրջանից փիլիսոփայական մտքի կազմավորման ամենաառաջատար դարբնոցներից է դառնում գիտությունը, և մեծապես գիտության առաջընթացով է պայ-մանավորվում փիլիսոփայական մտածողության իմացաբանական-մեթոդաբանական կարողությունը: Նկատենք, միաժամանակ, որ դարի ամբողջական փիլիսոփայական պատկերը՝ արժեքայինի և իմացաբանականի միասնության խնդիրն ապահովվում է փիլիսոփայական մտածողության կեցության ղաշտի առաջատար բաղադրատարրով՝ հասարակական կյանքում, մարդկային հարաբերություններում տեղի ունեցող արմատական տեղաշարժերով:

Եվ այսպես, գիտության դարը փիլիսոփայության համար նշանա-վորվեց իմացաբանական պրոբլեմատիկայի աննախադեպ ակտուալացմամբ: Միջնադարյան սխոլաստիկայի ու դոգմատիկ մտածողու-թյան դեմ մաքառումներում արժեքավորվեցին միաժամանակ ինչպես փորձնական գիտության հիմքը կազմող էմպիրիկ մտածելակերպը, այնպես էլ նորելուկ բնագիտության մեջ իր հաստատուն տեղը նվաճած մաթեմատիկական ուսումնասիրությունների ռացիոնալ կարողությունը: Բնության գիրքը գրված է մաթեմատիկական լեզվով, -ռացիոնալիզմի գաղափարն այսպես էր հռչակել արդեն Գ. Գալիլեյը:

Էմպիրիզմի դրոշակակիր Ֆ. Բեկոնը միջնադարում սխոլաստիկայի գենք դարձած արիստոտելյան սիլոգիստիկային հակադրեց փորձից ելնող ինդուկտիվ տրամաբանությունը:

Բնությանը տիրելու համար այն ճանաչելու և գիտելիքը պրակտիկ գործունեությանը ծառայեցնելու միևնույն նպատակով մաթեմատիկական գիտելիքը ճշգրիտ գիտելիքի տիպար հայտարարեց Ռ. Դեկարտը՝ 17-րդ դ. ռացիոնալիզմի հիմնադիրը: Նա նաև մաթեմատիկոս էր, անալիտիկ երկրաչափության ստեղծողը:

Փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայի զարգացման տեսակետից այս դարաշրջանը առավել մեծ չափով արժեքավորվեց այն տեսակետից, որ իմացաբանությունից ակնհայտ կերպով առանձնանում և տեսական-փիլիսոփայան մտածողության ինքնուրույն բնագավառ է դառնում մեթոդաբանությունը ոչ թե մեկ այլ հերթական արվեստ, այլ արվեստ ստեղծելու արվեստ: Այդ գաղափարն իբրև հեռահար գործողություն նշանաբան է տրված Ֆ. Բեկոնի “Նոր օրգանոնում” և Ռ. Դեկարտի մաթեմատիկական հենքի վրա միասնական գիտական մեթոդ ստեղծելու որոնումներում:

Գիտությունը այնպիսի տեղ գրավեց նոր դարաշրջանի գաղափարական-աշխարհայացքային զարգացումներում, որ արդեն հաջորդ՝ 18-րդ դարում հանուն գիտության Լուսավորչության քննադատության առարկա դարձավ ոչ միայն միջնադարյան մտածելակերպը, այլև հենց 17-րդ դարի փիլիսոփայությունը իր մտահայեցողական, վերփորձնական ուղղվածության պատճառով: Այստեղ բանականության պաշտա-մունքը սահմանափակվեց զուտ գիտական բանականության շրջա-նակներով: Լուսավորիչների /Վոլտեր, Ռուսո, Դիդրո, Դալամբեր և ու-րիշներ/ ջանքերով գիտությունը դուրս հայտարարվեց համալսարանական ակադեմիական շրջանակներից և պատմության մեջ առաջին անգամ խիզախ փորձ կատարվեց այն հրամցնել լայն մասսաներին: Այդ նպատակով ֆրանսիական մեծ մտածող Դ. Դիդրոյի գլխավորու-թյամբ կազմակերպվեց նշանավոր «Էնցիկլոպեդիայի» հրատարակումը:

Այդ ամենը, այնուամենայնիվ, միայն մասամբ արդյունավետ գտնվեց միջնադարում հարյուրավոր տարիների ընթացքում ստեղծված հոգևոր կուռքի՝ աստվածապաշտության դեմ ծավալված մաքառումներում: Աստծո բացարձակ իշխանության մասին ուսմունքից՝ թեիզմից/teos-հունարեն աստված/ աթեիզմին՝ աստվածամերժությանը անցում կատարելու համար ազատամտության առաջին մեծագույն առաջընթացը դրսևորվեց

Աստծո իրավունքները միայն աշխարհի արարման ակտով սահմանափակելու ձևով, աստված ստեղծել է աշխարհը, որից հետո այն զարգանում է իր սեփական օրինաչափություններով: Այլևս չի գործում պնդումն այն մասին, թե ծառից տերև անգամ չի ընկնի առանց Աստծո իմացության և թույլատվության: Այս նոր մտածելակերպը հայտնի է դեիզմ/լատիներեն dues-աստված/ անվամբ:

Դեիզմի ջատագովներն են եղել դարաշրջանի խոշորագույն մտածողներ Վոլտերը, անգլիացի Թոլանդը, ամերիկացի Ջեֆերսոնը և ուրիշներ: Հայ իրականության մեջ աշխարհայացքային նման կողմն-րոշումներ է ունեցել, մասնավորապես, Մ.Նալբանդյանը:

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

Առաջին անգամ ազատամտությունը նման տրամաբանական ավարտի՝ աթեիզմի հանգեց 18-րդ դարի ֆրանսիական տեսական-գաղափարական համակարգերում՝ ի դեմս Դ.Դիդրոյի, Պ.Հոլբախի, Լամետրիի և այլոց: Վերջիններիցս առավել արմատական գտնվեց Ժա-մանակին Աստծո սեփական թշնամի հայտարարված Հոլբախը: Ֆրան-սիական ավանդական ազատամտության երկրպագու, ծագումով գեր-մանացի Հոլբախը հրապարակավ, առանց երկմտելու հայտարարեց, որ Աստծո գաղափարը հորինված է, այն էլ անհաջող կերպով է հորինված, որ այն ավելին չէ, քան պատահարի արդյունք, արդյունք տգետի /ապուշի/ և շառլատանի հանդիպման: Եթե այդ տեղի չունենար, մարդ-կությունը կարող էր խուսանավել կրոնականից: Ի հակադրություն Վոլտերի, որի կարծիքով, եթե նույնիսկ Աստված չլիներ, անհրաժեշտ կլի-ներ այն հորինել իբրև հասարակության բարոյական հիմքերը պաշտպանելու միջոցի, Հոլբախը գտնում է, որ միանգամայն հնարավոր է և նույնիսկ ավելի անկեղծ կգտնվի աթեիստների հասարակությունը: Նրա համոզմունքով, երբ երկրային մարդը տրվում է իր նույնքան երկ-րային թուլություններին, շատ ավելի մտահոգվում է այն բանի համար, թե արդյոք լակեյը դռան անցքից չի նայում, առանց մտաբերելու ամե-նատես Աստծո գոյությունը: Ստացվում է, որ լակեյը բարոյական ավե-լի մեծ հեղինակություն ունի, քան ավանդաբար բարոյականի համար «ներքին ոստիկան» համարվող աստվածայինը:

Աթեիստական մտածելակերպի ձևավորումը էապես չսահմանափակեց կրոնականի հնարավորությունները ոչ միայն մարդկության բարոյական-աշխարհայացքային կողմնորոշումներում, այլև առավել արամատական պրոբլեմներում՝ աշխարհի սուբստանցիոնալ ըմբռնումներում:

Կրոնի էության հետագա մեկնաբանություններում ուշադրության է արժանի, մասնավորապես, 19-րդ դարի գերմանացի մտածող Լ. Ֆոյերբախի տեսությունն այն մասին, որ կրոնը պատահարի գործը չէ և ոչ էլ անմտություն: Այն մարդու պատմական ինքնաճանաչման պատմական անհրաժեշտությամբ ծնունդ առած նույնքան անհրաժեշտ փուլ է: Մարդու գերագույն հոգսը հենց ինքը՝ մարդն է: Իրեն ճանաչելու համար նա իր նմանությամբ ստեղծել է աստծո գաղափարը, նրան վերագրել է լավագույն հատկությունները՝ գործությունն ու իմաստությունը և օժտել դրանք անսահման հատկությամբ: Արդյունքում, երբ մարդ օգնություն է աղերսում Աստծուց, աղերսում է ինքն իրեն: Ուրեմն ոչ թե Աստված է ստեղծել մարդուն իր նմանությամբ, այլ մարդը՝ Աստծուն իր կերպարանքով և նմանությամբ: Ճանաչելով Աստծուն՝ մարդ ճանաչում է ինքն իրեն: Ուրեմն աստվածաբանությունը շրջված մարդաբանություն է: Իսկ աստվածները, որպես կանոն, ծնվում են նկուղներում, դատա-պարտյալների ու անօգնականների աղերսանքներում:

Ֆոյերբախյան այս գաղափարները հետագայում և՛ իմացաբանական-հոգեբանական, և՛ սոցիալ-մշակութային տեսանկյուններով իրենց առավել հետևողական զարգացումները գտան մարքսիստա-կան փիլիսոփայության մեջ, բայց և գործնականորեն առայսօր էլ մնա-ցին միայն տվյալ և համանման գաղափարական դոկտրինաներում իբրև կրոնականի տեսական և միայն տեսական ըմբռնման հնարավոր տարբերակ: Գործնական կյանքում կրոնականն ունի իր և միայն իրեն հատուկ տրամաբանությունը :

XIX դ. փիլիսոփայական պրոբլեմատիկան ընթացավ առավելա-պես իմացաբանական-մեթոդաբանական և սոցիալ-գաղափարական որոնումների շրջանակներում: Մասնավորապես, գերմանացի խոշորագույն մտածող Ի. Կանտի շնորհիվ վճռական տեղաշարժ տեղի ունե-ցավ տեսական-փիլիսոփայական ուսումնասիրություններում, իմացա-բանական պրոբլեմատիկան առաջնայնություն ստացավ գոյաբանա-կանի նկատմամբ: Փիլիսոփայական խորհրդածությունների կենտրոնում հայտնվեց սուբյեկտը, իմացության ապարատի որպիսությունը պայմանավորվեց ոչ այնքան իմացության օբյեկտով, որքան սուբյեկտով: Մեթոդաբանական բնագավառում Կանտի ծառայություններից ամենաուշագրավն է նրա անտինոմիաների մասին ուսմունքը, որը տեսական մեկնակետ ծառայեց հեգելյան դիալեկտիկայի ստեղծման համար:

Հեգելի ուսմունքում, թեկուզ և միայն հասկացությունների աշխարհում, հիմնավորվեց համոզմունքն այն մասին, որ շարժումը, ամենից առաջ, ինքնաշարժում է և որ շարժման ու զարգացման աղբյուրը պետք է փնտրել հասկացությունների ներքին հակասությունների մեջ:

Նոր և նորագույն դարաշրջանի փիլիսոփայական մտքի զարգացումներն իրենց հանգրվանը գտան ի դեմս մարքսիստական փիլիսոփայության: Այստեղ են ամփոփված նախորդ փիլիսոփայական ուսմունքների թե՛ գոյաբանական- իմացաբանական, թե՛ մեթոդաբանա-կան, սոցիալ-մշակութային բոլոր արմատական տեղաշարժերը՝ սկսած ֆրանսիական ու անգլիական ուստոպիստական սոցիալիզմից, 17-րդ և 18-րդ դարերի

մարդաբանական ուսմունքներից, վերջացրած ֆոյերբախյան մարդաբանական մատերիալիզմով ու հեգելյան դիալեկտիկայով:

Անկախ նրա հետագա զարգացումներից, այսպես կոչված, «մարք-սիզմի զարգացման» լենինյան փուլից, այս փիլիսոփայությունը թերևս պետք է ճանաչվի իբրև տեսական-փիլիսոփայական մտքի էվոլյուցիոն-այնի կոմունյատիվության տեսակետից ամենատիպական օրինակներ-րից մեկը:

Դա մի համակարգ է, որտեղ փորձ է կատարվում տեսական-փիլի-սոփայական նախադրյալները հանգեցնել իրենց «վերջնական» զարգացումներին կամ, ինչպես սարկազմով կնկատեր նախկին մարք-սիստ, իսկ հետագայում պրագմատիստ ամերիկյան փիլիսոփա Ս.Հուկը, մարքսիզմի տեսակետից արդեն բնության զարգացման կառուց-վածքում տրված է կոմունիզմի հաղթանակի հնարավորությունը: Իսկ Հուկի մեր ժամանակի հայրենակիցները այսօր կոչ են անում Մարքսին փրկել մարքսիզմից: Այս և նման երևույթներն արդեն տեսական-փիլի-սոփայական միտքը դուրս են բերում նորագույն դարաշրջան, որտեղ օրինաչափության ուժ են ստանում հոգևոր բոլոր կարգի արժեքները, այդ թվում նաև՝ տեսական-փիլիսոփայական դոկտրինաների գաղափարայնացումն ու նույնիսկ քաղաքականացումը:

#### **գ. XX դ. փիլիսոփայական այլընտրանքները**

XX դ. հեռու է սոսկ միայն ժամանակագրական երևույթ լինելուց փիլիսոփայության համար: Պրոբլեմատիկայի ու մտածելակերպի տե-սակետից այս ժամանակահատվածի փիլիսոփայական միտքը նույն-քան յուրօրինակ ու ինքնաբավ նկարագիր ունի, ինչպես փիլիսոփա-յականը անտիկ աշխարհում, միջնադարում կամ նոր ու նորագույն դա-րաշրջանում: Դա քաղաքակրթության էվոլյուցիայի այն հատվածն է, որտեղ ամենաարմատական հեղաբեկումներն են տեղի ունեցել մարդկության կենսագոյության բոլոր կարևորագույն ոլորտներում: Հասարակական կյանքի հիմքը կազմող տնտեսական հարաբերությունների աննախադեպ զարգացումները, համաերկրային տնտեսական փոխ-կապակցված կառույցի ձևավորումը, համապատասխանաբար սոցիալ-քաղաքական այն վերակերպարանափոխումները, որոնք հետագայում կկոչվեին իմպերիալիզմ, դրանց ուղեկցող ամբողջատիրական/ տոտալիտար/ դեֆորմացիաները ռասսայական /ֆաշիզմ/ կամ սոցիալական-գաղափարական/կոմունիզմ/ դրոշի ներքո, և այս ամենի հենքի վրա՝ երկու համաշխարհային աշխարհակործան պատերազմներ. այսպիսին է սոցիալ-տնտեսական այն դաշտը, որն իր փիլիսոփայական իմաստավորման աղերսն էր ակնկալում: Պատկերն ավելի ամբողջական լինի, եթե հիշենք, որ այդ տարիներին է մարդկային միտքը թափանցել ատոմային ու սուբատոմային աշխարհը, ինչպես նաև տիեզերական տարածքներ և այդ ամենի մասին գիտելիքները վերածվել են տեխնիկայի և ծառայում են ոչ այնքան մարդկության գոյատևմանը որքան՝ կործանմանը: Այս ժամանակահատվածում են ստեղծվել առայսօր մարդկությանը հայտնի աշխարհի երեք գիտական պատկերներից երկուսը՝ քվանտառելյատիվիստական և սիներգետիկական պատկերները:

Ակնհայտ է, որ էապես փոխակերպվում է փիլիսոփայական մտածողության կեցութային դաշտը: Դժվար թե XX դ. համար շարունակեն մե-թոդաբանական ուղենիշ ծառայել այն իմաստությունները, որոնք մշակվել են նախորդ դարաշրջանների տեսական-գաղափարական գի-նանոցներում, թեկուզ լինեն դրանք նոր դարաշրջանն ավետող ռացի-ոնալիզմը կամ նրա ծայրագույն դրսևորումը դիտարկվող հեզելյան դիալեկտիկայով համեմված պանլոգիզմը, նույնքան սրբագործված առաջադիմության ու լուսավորչության գաղափարներն ու գիտական գիտելիքի ամենագործության մասին ռոմանտիկ հարցադրումները: XX դ. բազմաբարդություններին ընդառաջ շատ ավելի փխրուն գտնվեցին նախորդ դարերում մշակված սոցիալ-փիլիսոփայական դոկտրինանե-րն, այդ թվում նաև, թվում է, թե արդեն մեծ հեռանկար խոստացող մարքսիստական սոցիալական փիլիսոփայությունը, ինչպես նաև պոզիտիվիզմի բազմազեղու դրույթներով հրամցվող փիլիսոփայամերժ փիլիսոփայությունը: Եթե ընդհանրապես իմաստալից է փիլիսոփայական դարաշրջանների կամ գուցե ավելի ստույգ փիլիսոփայական գունավորում ունեցող դարաշրջանների գոյությունը, ապա XX դ. մեծապես խորհող փիլիսոփայող դարաշրջան է թեկուզ և արդեն նշված պատճառներով, որ այս դարի հեղաբեկումները նմանը չունեն մարդկության պատմության և ոչ մի ժամանակաշրջանում: Իսկ այսպիսի պայմաններում էապես փոխվում է փիլիսոփայության տեղն ու դերը մարդու հոգևոր աշխարհում. մարդը դառնում է անհամեմատ ավելի փիլիսոփայող կենդանի քան եղել է երբևէ: Եվ դա, ամենից առաջ, այն պատճառով, որ XX դ. զավակ հանդիսացող գլոբալացման գործընթացներում համայն մարդկությունը վերացական սուբյեկտից դառնում է իրական սուբյեկտ փիլիսոփայության համար: Բոլոր դարաշրջաններում փիլիսոփաները խոսել են մարդու անունից առհասարակ, եթե դեռ մարդը իրականում եղել է առավելապես աշխարհագրական, մշակութային, ազգային-էթնիկական կամ սոցիալ-քաղաքական միավոր: Այդպիսի պայմաններում, բնականաբար, մարդկային արժեքները՝ լինեն դրանք կյանք թե մահ, երջանկություն թե դժբախտություն, շատ ավելի վերաբերում էին նման ատոմար միավորներին, քան թե մարդկությանն առհասարակ: Այսօր արդեն, գլոբալացման դարաշրջանում, մարդկային կեցութային ամենաարմատական գործոնը կյանքի և մահի հիմնահարցը, վերաբերում է ոչ միայն, գուցե ոչ այնքան անհատական կամ կուլեկ-տիվ միավորներին, լինեն դրանք նույնիսկ էթնիկական կամ սոցիալա-կան խմբեր, որքան համայն մարդկությանը: Անհատական կամ խմբա-յին մակարդակում մահը ոչ միայն դժբախտություն է, այլև հաճախ նաև պայման հաջորդ սերունդների գոյատևման համար: Մարդկային քաղաքակրթության արշալույսին մարդակերությունը /կանիբալիզմ/ ծերերին, հիվանդներին, նույնիսկ հղի կանանց խժռելը երբեմն անհ-րաժեշտություն /այդ իմաստով նաև բարոյական/ է եղել ցեղի գոյատևման համար: Այսօր արդեն ջերմամիջուկային պատերազմով կամ էկոլոգիական ցնցումներով պարտադրված մահը այլևս անհրաժեշտ գործոն չէ կյանքի գոյատևման, առավել ևս զարգացման համար: Մահը կորցնում է իր երբեմնի դրական նշանակությունը, տեղն ու դերը կյանքի առաջընթացում: Ավանդական կյանք և մահ օրինաչափություն-նր տեղի է տալիս կյանք կամ մահ չարագուշակ երկընտրանքին: Տխուր է, բայց փաստ է՝ տխուր փաստ է, որ մարդկության միավորումն ակնհայտ է դառնում ոչ այնքան միասնական կյանքով, որքան միասնական մահով: Գուցե այդ իմաստով ևս բոլորովին էլ պատահական չէ, որ XX դ. փիլիսոփայական



պրոբլեմատիկան ստանում է ընդգծված մարդաբանական տեսք, իսկ փիլիսոփայական գիտելիքների գործա-ռույթներից /ֆունկցիաներից/ առաջնակարգ նշանակություն են ստա-նում նույնքան մարդացավ մեթոդաբանական ու աշխարհայացքային կարգի հիմնահարցերը, մեթոդաբանականը՝ առավելապես դարասկզբին, աշխարհայացքայինը՝ դարավերջին: Բնականաբար, մեթոդաբանականի դարբնոց ծառայեց ժամանակի ամենաակտիվ արժեքը՝ գիտելիքը, և ըստ էության մեթոդաբանություն-նր ներկայացավ իբրև գիտության մեթոդաբանություն: Գիտելիքի կաղապար /մոդել/ ծառայեցվեց տեսական-բնագիտականը, իսկ գիտա-բանության չափանիշները դիտարկվեցին գիտության լեզվի տրամաբանական վերլուծություններում: Գիտելիքը միայն տրամաբանական երևույթ դիտարկելու և ի վերջո՝ «գիտելիքը առանց սուբյեկտի»/Կ.Պոպեր/ մեթոդաբանական սկզբունքի դժվարություններն ակնհայտ դարձրեց, երբ խոսքը արդեն վերաբերեց ոչ թե ինֆորմացիայի պոռթկման ժամանակներում տրված գիտելիքների սոսկ վերլուծությանը, այլ նոր ինֆորմացիայի արարմանը: Նմանօրինակ իրավիճակ ստեղծվեց հետագայում Ֆրանսիայում, երբ ստրուկտուրալիստական փիլիսոփայության ներկայացուցիչները փորձեցին արդեն հումանիտար գիտելիքը դարձնել ճշգրիտ գիտելիք, ասենք էթնոգրաֆիան դարձնել էթնոլոգիա:

Պարզվեց, որ այդօրինակ մեթոդաբանական մոտեցումներում չքանում է մարդը, մնում են միայն կառուցվածքային միավորները լինեն դրանք լեզվական, պատկերային, թե մեկ այլ էթնիկական ավանդույթների ձևով: Հատկանշական է, որ ստրուկտուրալիզմը տևական կյանք չապ-րեց և տեղիք տվեց այս անգամ արդեն պոստմոդեռնիստական կարգի տարրնթացությունների, որտեղ սուբյեկտի դերում հայտնվեցին ոչ մի-այն պոետը կամ արտիստը, այլև շիզոֆրենիկը: Այսպես, XX դ. գիտության ու գիտական գիտելիքի պաշտանմունքը՝ իբրև մշակութային բարձրագույն արժեք, սցիենտիցմը /գիտելիք կամ գիտություն բառարմատից/, ծնունդ տվեց մեկ այլ ծայրահեղության՝ անտիսցիենտիցմին: Այստեղ արդեն դարի չարիքների արմատները փնտրվում են գիտության ու գիտական առաջընթացի շրջանակներում: Առավել խորքային՝ մեթոդաբանական տեսանկյունից սցիենտիզմի և անտիսցիենտիզմի հակամարտությունը մեծապես առնչվում է դա-սական ռացիոնալիզմի դժվարությունների հետ: Մեր դարաշրջանում առավելապես ակնհայտ դարձավ, որ գիտելիքը ոչ միայն իմացաբանական-տրամաբանական երևույթ է, այլև ունի և պետք է ունենա իր արժեքային, տվյալ դեպքում՝ սոցիալ-բարոյական նկարագիրը: Իմացաբանական-տրամաբանական չափանիշներով, որ այն միաժամանակ բարոյական-արժեքային երևույթ է և գուցե արժեքայինին նույնպես օտար չէ իմացաբանական նշանակությունը, որքան իմացաբանականին՝ արժեքայինը: Ինչ-որ տեղ խորհրդանշական է, որ դասական ռացիոնալիզմի ճգնաժամային նախանշաններին գուզընթաց ձևավորվեց նաև մեկ այլ գիտատնտեսական, իսկ հետագայում գաղափարական, նույնիսկ աշխարհահայացքային հնչեղություն ունեցող համակարգ, որն անմիջապես վերաբերում է մարդկային հոգու ոչ ռացիոնալ մակարդակներին՝ ենթագիտակացականին ու անգիտակցականին մարդկային մտածելակերպում և գործելակերպում:

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

Վերադառնանք միայն վերը հիշատակված այն օրինակաչափությանը, որ բանականի, տրամաբանականի, ռացիոնալի հիմքը ինչպես ան-տիկ աշխարհում, այնպես էլ նոր դարաշրջանում փնտրվել է բնության ներդաշնակության մեջ: Հնարավոր է, որ այստեղ ևս ոչ սովորական, եթե պոստմոդեռնիստական լեզվով արտահայտվենք, «դեստրուկտիվիստական» կարգի որոշ հայտնագործություններ են իրենց թեկուզ մասնակի դերն ունեցել փիլիսոփայական տեսություններում իռացիոնալիստական կարգի տրամադրությունների ձևավորման համար: Հի-շենք, թե որքան տարօրինակ է հնչել քվանտային օբյեկտների նորա-հայտ վարքագիծը նույնիսկ հարաբերականության տեսության «տե-սանկյունից» /Ա.Էյնշտեյնի և Ն.Բորի բանավեճը/: Իսկ քառսի ու օրինա-չափության հարաբերակցության վերաբերյալ սիներգետիկական պատկերացումները, քառսի խորքերում թաքնված առավել խորը օրի-նաչափությունների, դրանով հանդերձ՝ նաև քառսի մեջ տրված զար-գացման /կրեատիվ/ շատ ավելի հեռանկարային կարողությունների մասին պատկերացումները, թեկուզ ինտուիտիվ մակարդակում, զուրկ չեն մինչ այդ ռացիոնալ հռչակված համակարգերի նկատմամբ այլակերպ տրամադրություն ստեղծելու հնարավորությունից:

Այս և նման մթնոլորտում չէ, արդյոք, որ նման ակտուալություն ենք ձեռք բերում հին ու նոր իռացիոնալ այդ թվում նաև արևելյան էկզոտիկ/անսովոր, օտարածին/ ու էզոտերիկ /ներքին, խորհրդավոր, ներփակ/ գաղափարական համակարգերը. նույնիսկ իմացաբանական տեսակետից գիտականին համարժեք են դիտարկվում դիցաբանական ու կրոնական պատկերացումները/Պ.Ֆեյերբախի/ : Այս հոգևոր մթնոլորտում է, որ փիլիսոփայական դպրոցները ուղղակի, թե անուղղկի ձևով դիմում են առավելապես

մշակութային- կոմունիկատիվ /լեզու, նշան, տեքստ, հեղինակ/ երևույթների վերլուծություններին, հերմենևտիկական /միջսերնդային փոխըմբռնումներից սկսած մինչև միջմշակութային/ու էկզիստենցիալ-կեցութային երևույթների իմաստավորումներին:

Եվ այս ամենը՝ առավելապես աշխարհահայացքային տեսանկյունից:

Զուտ փիլիսոփայական տեսակետից դարավերջի աշխարհայաց-քային կողմնորոշումներում գերիշխում են պոստմոդեռնիստական սկզբունքները՝ պլյուրալիստական մոտեցում գոյաբանական պրոբլեմատիկայում, աշխարհի՝ իբրև ամբողջության բացառումը, կեցության հանգեցում լեզվական երևույթներին, իմացաբանական հարցադրում-ներում սցենտիզմի սկեպտիկական մերժում, ռացիոնալիզմի հետ առնչվող արժեքների քամահրում, անորոշությունն ու պարադոքսալ մոտեցումները մեթոդաբանության մեջ, նույնքան, ավելին քան, անո-րոշ պատկերացումները մարդուն ու մարդկայինին վերաբերող ար-ժեքների հարցում:

Առավել լայն՝ մշակութաբանական տեսակետից, աշխարհայացքա-յին կողմնորոշումները շատ ավելի հակված են ենթարկվելու դարի գլոբալացման գործընթացների պահանջներին: Յուրաքանչյուր շատ թե քիչ կարողություն ունեցող մշակութային միավորին օտար չէ գլոբալացումը տեսնել իր սեփական արժեքների հենքի վրա /ամերիկանացում, եվրոպականացում, մահմեդականացում.../: Արդեն վերը նկատվել է, որ բոլոր ժամանակներում մարդկային հոգու առաջատար ուժը եղել և մնում է աշխարհայացքայինը՝ լինի դա անհատական թե կոլեկտիվ մակարդակում: Բայց ոչ մի ժամանակաշրջանում աշխարհայացքի առաջատար դերն այդպես ակնհայտորեն չի երևացել, ինչպես մեր դարում հենց գլոբալացման պատճառների հետևանքով, երբ պատերազմներն անգամ աշխարհայացքային են դառնում, պատերազմ ոչ թե տարածքի, կամ էլ ունեցվածքի կամ ոչ այնքան ունեցվածքի, որքան համոզմունքների, հոգու համար: Միայն այսպիսի պատերազմում է, որ մարդիկ կենդանի ռումբեր են դառնում: Սա այն պատերազմն է, որ հնարավոր է դառնում էթնիկական-մշակութային հենքի վրա, մշակույթ, որն ապավինում է առավելապես կրոնականին՝ իռացիոնալին: Այսպես ռացիոնալի և իռացիոնալի բազմադարյան պատերազմն իր գազաթնակետին հասավ գլոբալացման դարում ,բայց ոչ այնքան իբրև սոսկ իմացաբանական, որքան մարդու ամենախորքային էությունը ներկայացնող աշխարհայացքային հիմնահարց: Այստեղ է, որ փիլիսոփայությունը կոչված է բացահայտելու իր ողջ հումանիստական էությունը՝ ի հակադրություն մարդկայինը մարդկայինին հակադրելու կրոնադավանաբանական վարդապետությունների, գիտառացիոնալ հիմքի վրա համայն մարդկությունը միավորելու կարողությունը:

**1.Գոյաբանականը փիլիսոփայական ավանդույթներում**

Վերն արդեն ակնարկվեց,որ փիլիսոփայության և ամեն մի աշխարհայացքային պրոբլեմատիկան սկսվում է ես-ի և ոչ ես-ի /շրջապատ, աշխարհ, իրականություն/ հարաբերակցության իմաստավորումից: Ընդ որում այն ամենուր սկզբնավորվում է ոչ այնքան ես-ից, որքան ոչ ես-ից: Homo sapiens-ն աշխարհաճանաչելիության որոնումներում հետաքրքրության առարկա է ունեցել, ամենից առաջ, շրջապատը` բնական թե կենդանական աշխարհը, այդ թվում` նաև իր նմաներին: Ինքնաճանաչման փորձը աշխարհաճանաչողության շատ ավելի ուշ ժամանակներին է վերաբերում :

Աշխարհաճանաչողության այդ տրամաբանությունը կարելի է ամենուր նկատել մար-դու անհատական /օնտոգենետիկ/զարգացումներում: Արդեն փոքրիկ-ները աշխարհը ճանաչելու սեփական մղումներին հագուրդ են տալիս,առաջին հերթին, տնտղելով իրենց անմիջապես շրջապատող մանրուքները, որպես կանոն, չգիտակցելով, անգամ իրենց ես-ը: Հավանա-բար, այդ տրամաբանությամբ է, որ ոչ ես-ի մասին պատկերացումները

առաջնակարգ են գտնվել իրականության իմաստավորումներին վե-րաբերող գուցե և բոլոր հնարավոր հոգևոր համակարգերում` տիեզերակենտրոն ուղղվածությունը առաջին փիլիսոփայական ուսմունքնե-րում, գոյի հիմնահարցը կրոնական վարդապետություններում /որպես կանոն, այդ հասկացության վերլուծությամբ են սկսվում սուրբ գրքերը/, անձնավորված մարդակերպ են ներկայանում երկինքն ու երկիրը, հողն ու ջուրը մարդկության ստեղծած առաջին հոգևոր հուշարձաններում դիցաբանական համակարգերում: Մինևույն տրամաբանությամբ չէ, արդյոք, որ գոյաբանությունը մասն ու ելակետն է ծառայում փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացման բոլոր փուլերում ու բոլոր դպրոցներում, անկախ նրանից` այդ արտահայտվում է ակնհայտորեն, թե ենթադրվում է համարյա նույնքան ակնհայտ ձևով: Բոլորովին այլ բան է, թե ինչպես է ընկալվում այդ գոյաբանություն համարվող` որպես ինքնին/սուբյեկտից անկախ/ և նույնիսկ առավելապես մտահայեցողական “բնափիլիսոփայություն” կոչված պատկերացումներն աշխարհի մասին, թե սուբյեկտի հետ առնչված և սուբյեկտի համար արժեքավորվող աշխարհ` անկախ այդ, աշխարհի մասին գոյություն ունեցող փիլիսոփայական, թե մասնավոր-գիտական պատկերացումների, մի բան ակնհայտ է, որ հենց այդ աշխարհին է ծնել ու սնել մարդուն: Մարդարար է այն, թե մարդակործան, այդ աշխարհն է այն հիմքն ու ասպարեզը, որտեղ ոչ միայն ծնվել ու կազմավորվել են մարդն ու մարդկությունը, այլև նրա-նով են պայմանավորված մարդկայինի բոլոր հետագա հնարավոր զարգացումները: Այլ կերպ ասած` փիլիսոփայական տեսանկյունով, աշխարհը /իրականությունը, ոչ ես-ը/ մարդուն հետաքրքրում է միայն և միայն մարդու համար ունեցած, մարդարար /անտրոպոգեն/, փիլի-սոփայական լեզվով արտահայտած` կեցության նշանակության տե-սանկյունից, ես-ի և ոչ ես-ի համակեցության ու համաչափության տեսանկյունից: Աշխարհը փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում` դա առավելապես և էապես կեցության նշանակության աշխարհն է, իսկ գոյաբանության իրավասությունը սահմանափակվում է այդ աշխարհի կամ աշխարհի այդ մասի` մարդու համար ունեցած

անտրոպոգեն նշա-նակության շրջանակներով և ոչ ավելին: Պատահական չէ, որ փիլիսոփայական մտածողության սկզբնավորումը, ինչպես ստորև կտեսնենք, առնչվում է մարդու կեցության որոնումների հետ, իսկ կեցության տա-րաբնույթ մեկնաբանությունները քաղաքակրթության զարգացման տարբեր փուլերում միանգամայն համահունչ են իր իսկ կեցության փո-խակերպություններին և նրա մարդարար, թե մարդակործան գործա-ռույթներին, մասնավորապես, վերջինիս բերումով է, որ կեցությամբ ճգնաժամերը մարդու հոգևոր ճգնաժամերից մեծագույնն են գտնվել և շարունակում են այդպիսին լինել նաև առայսօր:

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

Կեցության իմացությունը մարդու ինքնաճանաչման ելակետը և նույնիսկ էությունն է: Այդ մասին է վկայում, թեկուզ, կեցության որո-նումների անմիջական առնչությունը մարդկային իմաստավորման ամենահամապարփակ տեսական-գաղափարական համակարգի՝ փի-լիսոփայության սկզբնավորման հետ: Նույնքան անհրաժեշտություն է բովանդակում այն փաստը, թե ինչու կեցությունը տարաբնույթ մեկնաբանություններ է ստացել քաղաքակրթության զարգացման տարբեր փուլերում միանգամայն համահունչ իր իսկ կեցության փոխակերպումներին և նրա մարդարար /անտրոպոգեն/ գործառույթներին: Վերջիններս բերումով է, որ կեցությամբ ճգնաժամերը մարդու հոգևոր ճգնաժամերից մեծագույնն են գտնվել և շարունակում են այդպիսին լինել առ այսօր: Մարդկային գիտակցական և մինչև իսկ անգիտակցական գործունեության մոտիվացիայում ամենառաջատար գործոններից մեկը, գուցե և ամենառաջատարը ինքնահաստատման ձգտումն է: Դեռևս բնության պարզևած այդ բնագղանման հակումն իրեն զգացնել է տալիս ինչպես պրակտիկ, այնպես էլ տեսական-իմացական գործունեության պրոցեսում: Այն մարդու համար նույնքան հրատապ է եղել խորը հնության դարաշրջանում՝ մարդու ինքնաճանաչման ամենանախնական փուլերում, որքան հրատապ է մեր օրերում: Գործնական ու տեսական նման էսակենտրոնությունը/ էզոցենտրիզմ/, գուցե մասամբ նաև էսապաշտությունը, նկատվում է արդեն քաղաքակրթության կազմավորման այն էտապում, երբ անցում էր կատարվում իրա-կանության /նույնի շրջանակներում՝ նաև մարդկային բնության/ մեկ-նաբանման կրոնաառասպելաբանական ձևերից դեպի դրանց տրամաբանական-ռացիոնալ իմաստավորման փորձերը: Հայտնի է, որ այդ դարաշրջանը միաժամանակ համարվում է բնությունից մարդկային եսի տարանջատման, բնության հետ այլևս չմիահյուսվող մարդու ինք-նագիտակցման դարաշրջան: Բնական է, որ նման պատմահոգեբանական մթնոլորտում կարող էր իր օրինական պատասխանը պահանջել այն հարցը, որ էթե բնության բարկացուցիչ մասը չէ մարդը, ապա ինչն է նրա գոյության հիմքն ու ապավենը: Ամենից առաջ մարդու ինքնիմաստավորմանն ուղղված նմանօրինակ մտորումներն են homo sapiens-ին մղել կեցության մասին խորհրդածությունները: Ան-շուշտ, դա մատերիայի՝ իբրև նախանյութի կամ նախահիմքի մասին մտորում չէր: Յուրօրինակ իմացաբանական ռոմանտիզմ կարելի է հա-մարել կարծիքն այն մասին, թե իբր ջրի, օդի,

հողի կամ կրակի մեջ առաջին փիլիսոփաները մատերիայի ապագա գաղափարներն են որոնել: Հազիվ թե մարդու տեսականորեն խորհելու առաջին փորձերը ուղղված չլինեին հենց իր իսկ՝ մարդու կենսագոյությանը վերաբերող գործոններին: Միևնույն պնդումը կարելի է կատարել նաև հին աշխարհի փիլիսոփայական ուսմունքներում էության հետ կապված որոնումների մասին:

Արիստոտելի փիլիսոփայական համակարգում, օրինակ, էլակետային կատեգորիան էությունն է: Դժվար է ենթադրել, որ այն ունեցել է միայն կամ գոնե հիմնականում սուբստանցիային հետամուտ լինելու ուղղվածություն: Արիստոտելյան էությունը հազիվ թե ներկայանար իբրև մարդու և մարդկայինի նկատմամբ իներտ, ինքնաբավ, վերացական էություն: Նույնիսկ առանց Արիստոտելի, հազիվ թե հնարավոր լինի մարդկային լեզվամտածողության մեջ ակնարկն անգամ որևէ էության մասին, եթե այն որոշակի մարդկային տեսանկյունով չի բնութագրվում, եթե էություն չի դիտվում մարդկային որևէ խմբի կամ միավորի համար: Այս հարցում Արիստոտելն անգամ անկարող է բացառություն կազմել: Այլ կերպ ասած, արիստոտելյան էությունը ևս էություն է մարդու համար և մարդու տեսանկյունից, այսինքն՝ բնութագրվում է առավելապես իր կենսալից, էկզիստենցիալ արմատներով:

Բոլորովին այլ բան է, որ սկզբնանյութի կամ էության մասին հին աշխարհի մտածողների որոնումներում դեռևս չտարրորշված ձևով կարող են դրված լինել ինչպես կեցության, այնպես էլ հետագայում իմաստավորված նախահիմքի /սուբստանցիա/ գաղափարները:

Կեցության առավել «մարդամոտ» լինելուց բացի, թվում է, հազիվ թե կասկած հարուցի այն իմացաբանական փաստը, որ նախահիմքի գաղափարը վերացարկման շատ ավելի մեծ ուժ և էմպիրիկ նույնքան առավել բազմակերպ դաշտ է պահանջում, քան մարդամետ կեցությունը: Իրավացի չէր լինի, այդ իսկ պատճառով, հին դարաշրջանի մտածելակերպին վերագրել վերացարկման այնպիսի կարողություն և էմպիրիկ գիտելիքի այնպիսի զանազանակերպություն, որոնք և միայն որոնք կարող էին հնարավոր դարձնել փիլիսոփայության ամենաարմատական կատեգորյալ հասկացության՝ սուբստանցիայի կամ ուղղա-կի մատերիայի մասին գաղափարը: Նման պնդման օգտին է խոսում թեկուզ այն փաստը, որ համարյա բոլոր հին ժողովուրդների փիլիսոփայական մտածելակերպերում սկզբնատարրերի մասին պատկերա-ցումները համեմված են եղել մարդանման, խորապես երկրային հատկություններով: Այսպես, հին չինական փիլիսոփայության մեջ կեցու-թյան որոնումներում նախասկզբի դերում դիտարկվել են դրական և բացասական, այդ շրջանակներում նաև՝ արական և իգական որակները, ընդ որում, առաջինը՝ արականը, բնութագրվում էր մաքուր, թեթև, ոգեղեն ու բարեհաճ հատկություններով, որն ի վերջո երկնային տեսք է ընդունում, իսկ երկրորդը՝ իգականը, բնութագրվում է երկրային, ծանր ու պղտոր հատկություններով: Հազիվ թե մատերիականը կամ սուբստանցիոնալը, որը բնութագրվում է հենց մարդուց ու մարդկայինից անկախ լինելու հատկությամբ, այդ չափ «մարդկայնանալու» կա-րող գտնվեր:

Այս ամենը նշանակում է, որ կեցության ամենաելակետային բնութագրություններից մեկը կամ ուղղակի ամենաելակետայինը մարդու կամ մարդկայինի և ընդհանրապես կյանքի կամ կենդանականի հետ ունեցած առնչությունն է, որ իմաստագուրկ է խոսել կեցության մասին, առանց ենթադրելու, թե ինչի կամ ում կեցության մասին է խոսքը:

Միայն մեծ վերապահումով կամ պայմանականորեն, կենսալիցի հետ համանմանության առումով կարելի է խոսել առարկաների կեցության մասին: Առարկաների գոյության համար կեցողի անհրաժեշտությունը չկա, ինչպես այդ ենթադրվում է կենդանականի, մարդկայինի, կյանքի համար: Ուշագրավ է, որ լեզուն դժվարությամբ է համակերպվում նաև աստվածային կեցության մասին բառաձևի հետ: Աստծո հետ ասոցացվում է կեցումը, արարումը, բայց ոչ կեցելը: Եթե փորձենք փոքր-ինչ պատկերավորություն հաղորդել այդ գաղափարին, կստացվի, որ մինչև կյանքի, առավել ևս մարդու առաջանալն անմիտ կլինի խոսել երկրագնդի վրա կեցության գոյության մասին: Չէ, որ նման պնդումները կիրառելի չեն լինի սուբստանցիայի /մատերիայի/ և իբրև այդպիսին ընկալված սկզբնատարրերի նկատմամբ: Մատերիական սուբստանցիայի ամենաբնութագրիչ հատկությունն անկախ լինելն է ամեն կարգի սուբյեկտից և անտարբերությունը նրա նկատմամբ: Հատկանշական է, որ արևմյան պատմափիլիսոփայական գրականության մեջ հնդկական, չինա-կան կամ հունական փիլիսոփայական համակարգերում արժարծվող սկզբնատարրերում դիտարկվում է ոչ միայն, գուցե, նույնիսկ ոչ այն-քան սուբստանցիոնալ հատկությունը, որքան կենսականի ու կենսա-բարի հետ առնչվածությունը: Թալեյան ջուրը կամ անաքսիմենյան օդը շատ ավելի կյանքի կամ կենդանության պայման են, քան թե աշխարհի հիմքի ու բովանդակության նշանակությունն են ակնարկում:

Կասկած չկա, իհարկե, որ գոյություն ունի ներքին կապ այդ երկու իմաստների միջև, կյանքի պայման լինելու համար ինչ-որը նախ պետք է ինքը գոյություն ունենա: Այս երկու հարաբերակից իմաստներ-րի ներքին ազգակցությունն արձանագրված է արդեն լեզվական համապատասխան ֆենոմեններում: Այսպես, օրինակ, հայերենում «կե-ցություն» բառն իր սեմանտիկական նշանակությամբ մեծապես առնչ-վում է «գոյ» բառին: Երբեմն նույնիսկ դրանք դիտվում են որպես հոմա-նիշներ, չնայած իրենց գործառություններում հաճախ տարբերվում են նույնիսկ էապես: Գոյը շատ ավելի առկա կամ «անտարբեր» փաստն է արձանագրում, այն դեպքում, երբ կեցությունն ուղղված է ինչ-որի, մեկ ուրիշի գոյությանն իբրև վերջինիս նախապայմանի: Կեցություն գոյականից սերված հին և նոր բանաձևերն ակնհայտորեն բացահայտում են կեցության տարբերությունը սոսկ գոյություն արտահայտող գոյից: Կեցցե՛ս նշանակում է ապրե՛ս, հարատևես, իսկ կեցուցանել հին ձևը նշանակում է կենդանացնել, ապրեցնել, առողջացնել: Ռուսերենում իմաստային այդ առնչություններն ակնհայտ են “быть” և “бытие” բառաձևերով: “Կեցության” կատեգորիալ հասկացության կազմավորման տրամաբանական-իմացաբանական, նույնիսկ սոցիալ-հոգեբանական իմաստների վերլուծությունն իրավմամբ կապվում է հին հունական էլենական փիլիսոփայական դպրոցի խոշորագույն ներկայացուցիչ Պարմենիդի /540-480 մ.թ.ա./ անվան հետ: Հատկանշական է, որ այդ տեր-մինը նրա կողմից մտցվել է տեսության մեջ իրական, երկրային, միանգամայն էկզիստենցիալ խնդիրներ լուծելու նպատակով: Դա

մի դա-րաշրջան էր, երբ հունական գաղափարական, սոցիալ-հոգեբանական աշխարհում ավանդական աստվածները հեղինակակորույս էին եղել: Առասպելաբանությունն իր մեծ ու փոքր կուռքերով հանդերձ դադարել էր ապավեն կանգնել հուսախաբ հույներին: Եվ նույնիսկ այդ դարա-շրջանում ակնհայտ դարձավ, որ մարդ-արարածն ի վիճակի չի գտն-վում հոգավ իր առօրեական գոյությունն առանց աշխարհայացքային-գաղափարական կողմնորոշումների: Աշխարհայացքայինն այստեղ ևս ամենակտիվ և համակարգաստեղծ տարր ներկայացավ մարդու հոգևոր աշխարհում: Գիտակցվում էր այդ փաստը, թե՛ ոչ, այստեղ ևս աշխարհայացքն ստանձեց մարդկանց մտածելակերպն ու գործելա-կերպը կազմավորողի դերը:

Այսպես, անհրաժեշտություն էր առաջացել ապավեն փնտրել Հելլադայի հուսալքված ու խռովահույզ հոգու համար: Այստեղ հետևողա-կանորեն գործեց մեկ այլ, դեռևս ոչ բավարար չափով իմաստավոր-ված օրինակաչափություն, մեծապես գործնական, բայց և արմատական երկրային հարցերի լուծման համար ամենագործնականը գտնվեց հա-սարակական գիտակցության ամենավերացական աշխարհը՝ փիլիսո-փայական մտածողությունը, տվյալ դեպքում, ի դեմս պարմենիդյան ուսմունքի: Պարմենիդը հարազատ գտնվեց հին հունական իրականության մեջ սկզբնավորված գիտական մտածողության կազմավորման մեթոդաբանական սկզբունքին՝ ելնել առօրեականից և հեռու գնալ նրանից, նոր իմաստ հաղորդել վերջինիս: Ավելի առօրեական և առա-վել ակնհայտ, քան գոյն էր՝ առարկաների առկա կեցությունը, հազիվ թե հնարավոր լիներ գտնել: Գոյից մակաբերվեց «կեցություն» հասկա-ցությունը, որը ոչ այնքան առարկաների գոյությունն է արձանագրում, որքան պայմանավորում, հնարավոր է դարձնում նրանց լինելիություն-ը: Եվ, ի տարբերություն սուկ գոյություն ունեցող ու, բնական է, նաև անցողիկ առարկաների, կեցությունը պետք է օժտված լինի, ամենից առաջ, կայունությամբ. անփոփոխ լինելու հատկությամբ՝ իբրև հուսա-լիության երաշխիք: Կայունությունն, իր հերթին, պետք է բնութագրվի անհրաժեշտությամբ, ներքնապես հաստատուն կարգ ու կանոնով, այսինքն ունենա բանական /ռացիոնալ/ բովանդակություն: Այսպես Պարմենիդի կողմից զգայական առարկայական աշխարհի /գոյի/ հիմքում բանական հիմք դրվեց՝ իբրև նրա այդպիսին լինելու գրավականն ու նախապայմանը: Հասկանալի է, որ նման նախասկիզբը կարող է նաև աստվածային արարչական նշանակություն ստանալ և ուղղակի աստվածային կոչվել, ինչպես վարվեցին դարաշրջանի մտածողները, մասնավորապես հենց ինքը՝ Պարմենիդը: Իսկ Պլատոնն, օրինակ, կեցությունը նույնացնում էր բանականության հետ և այն դիտարկում իբրև կյանք, շարժում, հոգի: Առարկան միայն հասունանալով է հասունանում կեցությանը,- կարծես կրկնելով Պարմենիդին՝ կասեր Պլատոնը,-հանգչում է իր էությանը իր էյդոսին,որտեղ արձանագրվում է ոչ միայն նրա լինելը, գոյը, այլև “ինչի համար լինելը”:

Այդ, դեռևս ոչ բավականաչափ չտարորոշված պարմենիդյան կատեգորիալ համակարգում, որտեղ կեցությունը ներքնապես չի տարբերակվում օբյեկտիվ կամ սուբյեկտիվ հատկություններով և որի կատա-րելության մեջ տեղ են գտնում «ճշմարտությունը, բարին, բարիքն ու լույսը» ակնհայտ է մի բան, որ մարդկային միտքը ձեռնամուխ է եղել գոյի



հիմքերի իմաստավորմանը: Այդ տեսակետից մեծապես խորհրդա-լից է թվում Հեգելի պնդումն այն մասին, որ Պարմենիդի “Բնության մասին” պոեմով է սկսվում փիլիսոփայության սկզբնավորումը: Հատկանշական է նաև պարմենիդյան այն գաղափարը, որ ոչ թե մարդն է բացահայտում կեցության ճշմարտությունը, «այլ կեցությունն է բացահայտում մարդուն»: Ասել է, թե կեցության ակտիվության գործության (թե՛ անգործության) աղբյուրը արմատն ու հիմքն է մարդու կամ ամեն մի մարդկայնացվածի համար՝ լինի դա բնության ձևով, թե աստվածա-յին կեցվածքով: Ուսումնասիրողների կարծիքով՝ Պարմենիդի ժամանակակից Հերակլիտը կեցության նախապայմանը փնտրել է հոսունության մեջ՝ աշխարհը դիտարկելով որպես հավիտենապես վառվող ու հավիտենա-պես հանգչող կրակ: Այս դեպքում արդեն շարժունակությունն է ապա-վեն առաջարկվել աստվածակորույս հունական հոգուն ու մտքին: Բայց և այնպես հույները նախապատվությունը տվել են անշարժ, սա-կայն հաստատուն, ինքնահավասար ու հավիտենականություն ներշնչող կեցության գաղափարին՝ պարմենիդյան կեցությանը: Դժվար է, անշուշտ փիլիսոփայության բազմադարյան պատմության մեջ ուղղակիորեն նշմարել որոշակի միասնություն կեցության կատեգորիայի ըմբռնման հարցում: Հարափոփոխ են գտնվել մարդկային միտքն ու հոգի սնող աղբյուրներն ու պայմանները, մշտապես որոնումների մեջ է եղել հենց ինքը՝ մարդը, իրականության կողմից ընձեռված հնարավորությունների աշխարհում: Գուցե այստեղ քիչ նշանակություն չի ունեցել նաև այն հանգամանքը, որ կեցության հիմանահարցը՝ իբրև հիմնարար սկզբի, բոլոր դարաշրջաններում ուղղակիորեն առնչվել է նույնքան աշխարհայացքային համարվող փիլիսոփայական համակարգում գուցե և ամենաաշխարհայացքային՝ սուբստանցիայի՝ աշխարհի հիմքի ու բովանդակության պրոբլեմի հետ: Սուբստանցիայի ներքին ակտիվությունն իբրև հիմք ամեն մի գոյի այդ թվում նաև մարդկայինի համար, մեծապես համընկել է կեցության բովանդակությանն ու կոչմանը, որը զանազան փիլիսոփայական համակարգերում պայմանավորել է կեցության նույնացումը բնության աստ-վածայինի, մատերիականի, հոգևորի, պարզապես իրականության հետ: Այս համատեքստում պարմենիդյան մոտեցման ուղղակի շարու-նակություն պետք է դիտվեն միջնադարյան փիլիսոփայության համա-կարգերում կեցության և գոյի տարբերակման փորձերը, այն փաստի արձանագրումը, որ կեցությունն էապես տարբերվում է այն ամենից, ինչ սոսկ գոյություն ունի (Բոեցիոս) և պայմանավորում է նման գոյու-թյունները: Բնական է, միջնադարի համար, այդ ամենը կարող է վերա-բերել միայն աստվածային կեցությանը:

Թերևս կեցության էության ըմբռնման հարցում ամենավճռական հեղաշրջումը կապվում է Ռ.Դեկարտի անվան հետ: Հարազատ մնալով կեցության արարող բնույթի պարմենիդյան ոգուն՝ նոր ժամանակի ֆրանսիական ազատամտությունն ի դեմս Դեկարտի՝ աստվածային կեցությունը փոխարինեց մարդկային կեցությամբ: Մարդկային գոյու-թյան հիմքում դրվեց ոչ աստվածային և ոչ էլ մեկ այլ արտաքին գործոն: Դեկարտյան նշանավոր իմաստությամբ՝ *cogito ergo sum*/մտա-ծում եմ, ուրեմն՝ կամ/ մարդկային գոյության պայման համարվեց բուն իսկ մարդկային մտածողությունը: Սա պարմենիդյան ռացիոնալիզմը չէ, որտեղ բանականությունը բնութագրվում էր տիեզերական ու աստ-վածային չափումներով: Սա վերջավոր, մարդկային չափումներ ունե-ցող

բանականության գովքն է: Միջնադարից ժառանգված աստվա-ծացված ու այնկողմնայնացված-տրանսցենդենտալիզացված կեցու-թյանը վերստին ընդունեց երկրային, մարդկային տեսք: Տրանսցենդենտի մարդկայնացումը միաժամանակ օբյեկտիվի սուբյեկտիվացում նշանակեց: Շնորհիվ բանականության մարդը հանդես եկավ ինքնարաման դերում: Մեծապես ընդգծվեց մարդկային գործոնի դերը կեցության համակարգում, մարդու ինքնաստեղծման ու ինքնակառա-վարման գործում:

Ըստ էության կեցության «մարդկայնացման» ու ռացիոնալիստա-կան մեկնաբանության ուղղությամբ ընթացավ գերմանական դասական փիլիսոփայությունը՝ համոզմունք հայտնելով այն մասին, որ կե-ցությունն այլևս չի հանդիսանում առարկաների հատկությունը /Կանտ/, որ լուրջ չէ պնդել փորձից առաջ և նրանից դուրս տրված կե-ցության գոյության մասին: Միննույն տրամաբանական միտումն է նկատվում Հայդեգերի նշանավոր «Կեցությունը և ժամանակը» աշխատության մեջ, որտեղ փորձ է արվում կեցությունը մեկնաբանել մարդկային կեցության իմաստով և մարդկայնացված կեցության միջոցներով: Հայդեգերը մերժում է փիլիսոփայական մտածողությունն «ապագոյաբանականացնելու» /դեցենտոլոգիզացում/ 19-րդ դարի «մոլորությունները», ինչպես նաև ավանդույթները համաձայն որոնց կեցությունը դիտարկվում է, որպես ժամանակից դուրս գտնվող մաքուր կեցություն և նույնացվում է էմպիրիկ առարկայական աշխարհի հետ: Հայդեգերը կեցությունը փնտրում է մարդկային հոգուն ամենահարազատ կառուցվածքային միավորներից մեկի՝ լեզվական փորձի մեջ, մարդկային հոգևոր մշակույթի լեզվական առարկայացման մեջ: Մտքի նման ընթացքով է ծնունդ առել Հայդեգերի նշանավոր պնդումն այն մասին, որ “Լեզուն կեցության տունն է” ,որ ոչ թե մարդիկ են խոսում լեզվով, այլ լեզուն է խոսում մարդկանց միջոցով: Բոլոր դեպքերում կեցության «մարդկայնացման» միտումը գերա-կայում էր XX դ. տեսական մտածողության մեջ, բայց բոլորովին էլ ոչ մարդկային բանականությանն ապավինելու ձևով: Ավելին, դարի ամենավտանգալից հիվանդություններից մեկը հայտարարվեց մարդկային-նից հետևողականորեն օտարացող բանականությունը: Ոչինչ այնչափ սպառնալից չներկայացավ մարդկային արժեքներին, նույնիսկ մարդ-կային սեռի գոյության համար, որքան նույն այդ մարդկային բանակա-նության ուժով ստեղծված և մարդկայինի դեմ ծառայած արժեքները՝ ջերմամիջուկային պատերազմի հնարավորության, էկոլոգիական և նման այլ գլոբալ ու տեղական ճգնաժամերի ձևով: Տեխնիկական ան-նախադեպ ակսելերացիան անգոր ու անիշխան դարձրեց մարդուն իր իսկ կացությունը տնօրինելու հոգսերում: Քաղաքակրթության պատ-մության մեջ, միննույն բանականության բերումով, մահն առաջին ան-գամ անհատների, խմբերի, թող լինի անգամ մի ամբողջ ազգի կամ մշակույթի մտահոգություն լինելուց իրական սպառնալիք ներկայացավ ողջ մարդկության համար: Ի դեպ, մահվան նմանօրինակ նոր ասպարեզի շնորհիվ համայն մարդկությունը վերացականից իրական սուբյեկտ դարձավ արժեքների սուբյեկտային հիերարխիայում: Այս ամենը դիմադարձ արեց մարդկային միտքը բանականությունից ինչպես առօրեական, այնպես էլ տեսական մտածողության մակարդակում և այն մղեց դեպի իռացիոնալիզմի, բնագոյային ու ենթագիտակցականի դժվար կառավարման տրվող աշխարհը: Մարդկային բանական կեցությունն իր դիրքերը զիջեց ատումար

առարկայապաշտությանն ու մարմնապաշտությանը, արձանագրվեցին վերստին կրոնի վերադառնալու կամ նորագույն աղանդներ մոզոնելու միտումներ: Բանական կարգավորվածությունից դիմադարձ գտնված կեցությունն արժանացավ անհեթեթություն /աբսուրդ / լինելու Ա.Կայմու բնութագրությանը:

Տխուր տպավորություն է ստեղծվում, որ կարծես մարդկությունը վերստին հայտնվել է պարմենիդյան դարաշրջանի կացության մեջ: Կեցության ատոմար տրոհումը առարկայապաշտական ոգով կամ կրոնական ու ազգային վերածնունդների բերումով իռացիոնալ կուռքերի ստեղծումը հղի են մարդկային արժեքները ոչ թե միավորելու, այլ տարանջատելու վտանգով: Բայց և այնպես, դեռևս բնության կողմից ամեն մի որակի, այդ թվում նաև՝ կեցության մեջ դրված ինքնազարգացման կարողությունն անկարող է ապավինել միայն մարդկայինը մարդկայինի դեմ ծառայ-նելու կոչված ներքնապես կործանարար տեղայնական կուռքերին: Ար-դեն համամարդկային արժեքների կազմավորման օբյեկտիվ գործընթացը, համաերկրային տնտեսական ու ինֆորմատիվ համակարգերի ստեղծման և դրանց իրավական-քաղաքական ձևով ամրագրելու փորձերը վկայում են մարդկային նոր կեցության ու կացության կազմավորման մասին: Գլոբալ հիմնահարցերը ոչ միայն գլոբալ ճգնաժամային իրավիճակներ են ստեղծում, այլև մարդկային արժեքները գլոբալ մասշտաբներով միավորելու հնարավորություն, որի իմաստավորման առաջին փորձերը կապվում են մասնավորապես դարի խոշորագույն հումանիստներից մեկի՝ Ա.Շվեյցերի կողմից առաջադրված առհասարակ կյանքի պաշտամունքի հրամայականի հետ: Մարդկային մտածողության դեկարտյան կուռքը փոխարինվեց կյանքի կուռքով՝ ինչպիսի մակարդակով որ այն արտահայտվի: «Մտածում եմ, ուրեմն կամ» մեթոդաբանական մեկնարկը փոխարինվեց «Ես կյանքս եմ՝ կյանքում ապրելու ցանկությամբ» էթիկական հիմնադրույթով: Մտա-ծողության պաշտամունքը փոխարինվեց կյանքի պաշտամունքով:

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

Եթե փորձենք փոքր-ինչ հայեցակարգային (կոնցեպտուալ) ձևով ներկայացնել կեցության էության ըմբռնման պատմական դրսևորումները, ապա հնարավոր կլինի տարբերակել կեցության նատուրալիզացիայի, իդեալիզացիայի, օնտոլոգիզացիայի, դեօնտոլոգիզացիայի, ինչպես նաև այդ շրջանում կեցությունը աստվածայինի կամ

մարդկայինի հանգեցնելու տարբեր ֆենոմեններին հանգեցնելու միտումներ: Այստեղ, առավել ևս քան այլուր, տեղին կլինի հավաստել, որ տեսագաղափարական այդ հայեցակետերը շատ ավելի իրավացի են իրենց պնդումներում քան մերժումներում: Ինչպես ցույց կտրվի ստորև բոլոր դարաշրջաններում պակաս կամ առավել կեցության բոլոր ըմբռնումներն էլ տարբեր մակարդակներով ու տարբեր ձևերով իրենց կենարար նշանակությունն են ունեցել մարդկային ֆենոմենի անհատական, ազգային թե համամարդկային գործելակերպում և մտածելակերպում:

Այնուամենայնիվ, տեսական մտածողություն մեջ շատ ավելի մասսայական /պոպուլյար/ է գտնվել կեցության աստվածային մեկնաբանությունը, որը պայմանավորված է ոչ միայն նրա սուբստանցիոնալ-կենարար նշանակությամբ, այլև բազմակերպությամբ ու բազմաբարդությամբ: Նման հատկություններն արդեն արդարացնում են կեցության վեհացումն ու իդեալացումը աստվածա-յինի ձևով, և, ինչպես ամեն մի իդեալացում, այն իր դերն ու նշանակությունն է ունեցել կեցության գործառության շրջանակներում:

Կեցության մեկնաբանություններից առավել ապարդյուն է գտնվել և այսօր էլ շարունակում է ապակողմնորոշիչ լինել նրա միստիֆիկացումն: Ի հեճուկս կեցության էության պարմենիդյան ռացիոնալիստա-կան մեկնաբանության, հատկապես մեր դարում, ավելի ու ավելի հաճախ ու բազմերանգ են դառնում կեցության էության իռացիոնալիստական, նույնիսկ միստիկական բացատրության փորձերը: Հենց ինքը, կեցության մեծագույն գիտակներից ու ջատագովներից մեկը Հայդեգերն է հռչակել կեցության ռացիոնալ ըմբռնման անհնարիության մասին սկզբունքը, թե իբր այն ենթակա է միայն «հասկանալու»: Ավել-լացնենք, որ նման մտորումները շատ թե քիչ շեշտվածությամբ ուղեկ-ցել են կեցության մասին տեսական մտածողության ողջ պատմությանը-նր սկսած հենց Պարմենիդից, ըստ որի «Կեցությունը չի կարելի ար-տահայտել և ոչ էլ մտածել»: Եթե չհաշվենք առավելապես միջնադար-ին հատուկ կեցության կրոնամիստիկական մեկնաբանությունները, ապա կարելի է միանշանակ կերպով պնդել, որ կեցության կրոնամիստիկական մեկնաբանությունները, կեցության միստիֆիկացումը, հաճախ նաև առանց կրոնական քողի հատուկ է հատկապես ռացիոնալիզմից ու սցիենտիստական տարատեսակից հոգնած ու տուժած մեր դարաշրջանին: Անշուշտ 20-րդ դարի մարդարար գործոնները շատ ավելի իրարամերժ միտումներ են պարունակում, քան մինչ այդ նկատվել է :

Այդ իսկ պատճառով XX դ. մարդկային միավորներից առավել ճիգեր են պահանջվում իրերի տարաբնույթ ընթացքին գոհ չդառնալու համար, քան մինչ այդ էր: Այս ամենը լրացուցիչ խորհրդա-վորություն հաղորդեց առանց այդ էլ մշտապես խորհրդավոր կեցությանը: Անշուշտ, կեցությունն օժտված է որոշակի խորհրդավորությամբ, ինչպես խորհրդավոր է ամեն մի արարում, ստեղծագործական ամեն մի ակտ: Պատահական չէ, որ ինքը ստեղծագործությունն աստ-վածացվել է և իր արձանագրումն է գտել աստծո հոմանիշում արարիչ լեզվամտածական կերպարով: Խորհրդավորությունը կեցության ամենաանհրաժեշտ տարրերից է, որը և իմացաբանական հնարավորություն է ընձեռել նրա միստիֆիկացման համար: Որքան էլ պարադոքսալ հնչի, խորհրդավորության

արդարացումն ակնհայտ է նույնիսկ իմացաբանական տեսակետից: XX դ. ֆրանսիական նշանավոր մտա-ծողներից մեկը՝ Գ. Բաշյարը, մարդու մեծագույն դժբախտություններից կհամարեր այն ենթադրյալ վիճակը, երբ ամեն ինչ ճանաչված լինի: Գուցե հենց իմացաբանական նմանօրինակ ռոմանտիկայի ոգով է Մոկրատեսը փորձել իմաստավորել մարդկային կեցության էությունը՝ ամենախոր իմաստությունը հոչակելով չիմացվածի մասին իմաստություն-նր: «Ես գիտեմ միայն մի բան, որ ոչինչ չգիտեմ», – սա է մարդու նորմալ կեցության մեթոդաբանական հրամայականը: Խորհրդավորությունը, թող լինի այն թեկուզ իմացաբանական, նույնքան խորհրդայից հե-տաքրքրաշարժություն է հաղորդում կյանքին, ենթադրում մաքառում ու խիզախում: Մինչդեռ միստիկական դատապարտվածության զգացում է բովանդակում: Թող կեցությունը խորհրդավոր լինի՝ բազմաբարդու-թյամբ ու անընդգրկելիությամբ, այլ կերպ՝ մարդկային միտքը կբախվի ոչ քիչ իռացիոնալիստական ու ազնուստիկական կարգի մեթոդաբա-նական բարդությունների: Թող ձեռնպահ մնա մարդը կեցությունը «մինչև վերջ» ռացիոնալիզացնելու կամ վերբալիզացնելու գայթակ-դություններից՝ հանուն նրա ամբողջականության պահպանման, ինչ-պես մարդկային կեցության վճռորոշ տարրերից մեկի՝ սիրո հրաշքը տրված է նրա խորհրդավորության մեջ: Վերբալիզացված սերն արդեն գոնե այն սերը չէ. աղքատ է, սնամեջ, գուրկ հուզական գունեղություն-նից: Վշտի զգացումն էլ կզրկվի խորությունից, եթե այն ռացիոնալաց-վի: Այդ պատճառով չէ՞, արդյոք, վշտի թեթևացումը փնտրվում նրա վերբալացման մեջ /«Խոսիր, կթեթևանաս»/: Եվ արդյոք խորհրդավորությունից զրկված սերը չէ մերկապարանոց սեքսի ձևով, որում հարստահարվում, կորցնում է իր հմայքը և ինքնասպանության վտանգի ենթարկում նրա իսկ բնական հիմքը՝ սեռական զգացումը, ծնունդ տալիս կեցության աղքատությամբ տառապող «երիտասարդ սերերին»:

Այսպես մարմնականին հանգեցված սերը, զրկվելով խորհրդավորությունից, դրանով իսկ հրաժեշտ է տալիս նաև պոեզիայի աղբյուր ծառայելու իր պատմական առաքելությանը: Թերևս արվեստի, գեղեցիկի գաղտնիքն էլ մեծապես տրված է խորհրդավորության ծալքերում: Ա. Էյնշտեյնը կասեր. “Մարդուն բաժին ընկած ամենախոր ու ամենագեղեցիկ ապրումը խորհրդավորության զգացումն է”: Գուցե և նույն խորհրդավորության ուժով է աստվածայինը ոչ միայն պահպանում իր գոյությունը, այլև յուրօրինակ վերածնունդ ապրում հատկապես այն պայմաններում, երբ ուժեղանում են ռացիոնալիզմի ռոնտագությունները կեցության խորհրդավորության դեմ: Մոլորություն կլինի կրոնի կենսունակությունը կապել նրա իմացաբանական գործության հետ, առավել ևս գիտության զարգացման ներկայիս պայմաններում: Խորհրդավորության ռոմանտիկական պակաս գայթակղիչ չէ, գուցե նույնիսկ ինչ-որ տեղ առավել հրապուրիչ է թվում ռացիոնալ իրատեսությունից:

Բայց և այնպես, մարդկային կենսավորձը մշտապես աշխատել է ավելի ապավինել և այսօր էլ շարունակում է առավելապես ապավինել ճանաչվածին, ռացիոնալիզացվածին, քան թե չճանաչվածին, խորհրդավորին: Եվ հնարավոր է, որ մարդու հոգևոր առողջությունն ու ակտիվությունն անհրաժեշտաբար ենթադրում են թե՛ մեկ, թե՛ մյուս

ռե-ալոյությունների առկայությունը: Գուցե սա էլ մարդկային հոգևոր կեցու-թյան խորհրդավորության գրավականն է:

Առաջնորդվելով տեսական մտածողության մեջ կեցության որո-նումների ոչ այնքան պատմական, որքան տրամաբանական ընթաց-քով՝ հնարավոր ենք համարում կատարել հետևյալ ընդհանրացված եզրահանգումները.

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

2. Առարկայական-էմպիրիկ աշխարհից մարդու սահմանագատվելու առաջին քայլերը, կամ որ նույնն է homo philosophicus-ի կազմավորումը կապվում են այդ առարկայական աշխարհի գոյության պայմանի /կամ սկզբնանյութի / որոնումների հետ, որ շատ ավելի կեցություն էր /տիեզերքի երկրորդ չափում/, քան թե սուբստանցիա /տիեզերքի երրորդ չափում/:

3. Տեսական մտածողության առաջին քայլերով հայտնաբերված այդ երեք չափումների մեջ հազիվ թե առօրեականի մակարդակով ընկալված էմպիրիկ առարկաների աշխարհում փնտրվեին գոյի մասնավորապես մարդկային գոյի հիմքն ու պայմանը: Խորհրդավորություն ենթադրող այդ երևույթը պետք է կապվեր և կապվեց այնկողմնայինի, տրանսցենդենտալի հետ՝ լինի դա սկզբնանյութի, սկզբնապատճառի թե աստվածայինի ձևով:

4. Մարդու համար ունեցած արժեքային նշանակության իմաստով առավել չեզոք և վերացարկման շատ ավելի մեծ կարողություն են-թադրող սուբստանցիայի գաղափարը թույլ է տալիս պնդել, որ տրանսցենդենտալը ավելի շուտ կեցության, քան թե սուբստանցիայի բնութագրություն ուներ, չնայած նման մտածողության պայմաններում ինքը՝ կեցությունն էլ, հենց այդպիսին ներկայանալու համար, կոչված էր օժտված լինել որոշակի սուբստանցիոնալ հատկություններով:

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

6. Առավելապես իր արարչական կոչման բերումով կեցությունը հարավոփոխ և բազմակերպ է, և որպես այդպիսին, մշտապես ենթադ-րում է իմացաբանական այնկողմնայնություն ու խորհրդավորություն:

7. Կեցության ոլորտում չքանում է գաղափարական նկատառում-ներով սուբստանցիայի հետ կապվող մատերիական-հոգևոր երկսայրությունը /դիստինկտիվիզմը/: Կեցության գործառնական կոչումով արժեքագրվում են մատերիականի և հոգևորի սահմանները:

8. Կեցության որոնումները մշտապես եղել և այսօր էլ մնում են որ-պես մարդու /անհատական, խմբային թե համամարդկային մակար-դակներում/ փիլիսոփայական, կրոնական, պոետական, գիտական և նույնիսկ առօրեական մտածողության մակարդակներում իրականաց-վող խորհրդածությունների ամենաառանցքային հիմնախնդիրներից մեկը:

### **3. Կեցության տիպաբանությունը**

Ինչպես վերը տեսանք, կեցության կուռքերը տարբեր դարա-շրջաններում փոխակերպվել են ոչ միայն տեսության բնագավառում, այլև իրական կեցության հարաբերություններում: Ի վերջո, հենց վեր-ջիններս են որոշում տեսական որոնումների ուղղություններն ու շրջա-նակները: Առարկայական աշխարհի փոփոխությունների ու հոգևոր տեղաշարժերի բերումով յուրաքանչյուր դարաշրջանում առաջին պլանի վրա է մղվում կեցության բարդ համակարգի այս կամ այն տարրը, մերթ աստվածայինին է վերապահվում արարումն համայն աշխարհում, մերթ նույնքան աստվածացվում է բնությունը, ոչ պակաս արարչական կեցվածք է ստանում հոգեկանն իր թե ռացիոնալ թե իռացիոնալ դրսևորումներում: Կեցությունը սկզբունքորեն հարափոփոխ մեծություն է, ի տարբերություն սուբստանցիայի, որով և պայմանավորված է մարդկային ֆենոմենի փոփոխականությունը՝ լինի դա մարդաբանական, ազգային-էթնիկական, սոցիալ-քաղաքական, թե նույնիսկ անհատական իմաստով: Ասել է, թե համաձայն մարդարար գործոնների փոխակերպությունների՝ կարող ենք խոսել ոչ միայն առհասարակ մարդու՝ որպես տեսակային միավորի կամ նրա անհատական դրսևորման, այլև մարդկայինի ռեգիոնալ, էթնիկական խմբային միավորների կեցության որակների մասին:

Նման փոփոխականությամբ հանդերձ, գիտակցում են դա մարդիկ,

թե ոչ կան կեցության գործոններ, որոնք ուղեկցում են մարդկային ողջ պատմությունը և պայմանավորում մարդու բոլոր հիմնարար փո-փոխությունները: Այդ ամենից առաջ վերաբերում է բնությանը, ամեն մի մարդկայինի ամենաամիջական օրրանին:

#### **ա. Բնությունը՝ որպես կեցության երևույթ**

Ավելի քան ակնհայտ է բնության կեցության կեցության մարդաստեղծ ֆունկցիան: Դա միայն կլիմայական-աշխարհագրական տարբեր տեղայնքներում կազմավորված մաշկի գույնը չէ և ոչ էլ նույնքան կլիմայական պայմաններին հարմարեցված աչքերի կամ մազերի ձևը: Այլ կերպ ասած, բնական կեցությունը չի վերաբերում միայն մարմնական-սոմատիկ փոփոխություններին: Հայտնի շրջանակներում բնությունն իր դերն ունի նաև այնպիսի հոգևոր ֆենոմենների կազմավորման գոր-ծում, ինչպիսիք են խառնվածքը, բնավորությունը, կամային որակները, ստեղծագործական համապատասխան կարողությունները, նույնիսկ անհատից էլ դուրս՝ ազգային բարքերն ու սովորույթները: Պա-տահական չէ, որ առայսօր էլ գիտական խորհրդածությունների ցանկում շարունակում է իր հաստատուն տեղն ունենալ հնուց եկող հարցն այն մասին՝ ծնվում, թե ստեղծվում է մարդը, այլ կերպ ասած՝ ինչքանով է բնությունը սնուցող-մայր ներկայանում

մարդու համար, որքանով է այն ծրագրում մարմնական, գուցե նաև հոգևոր հատկություն-ների կազմավորումն ու ժառանգումը:

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

պոետական ներշնչանքի ամենակենսարար աղբյուրներից մեկը: Որքան էլ խեղված լինի, այն այսօր էլ շարունակում է ապահովել քաղաքակրթա-կան մրցավազքից հոգնած մարդու հոգևոր անդորրը: Այսօր էլ մարդը փորձում է հասու լինել բնության մեծագույն իմաստությանը, թե ինչ-պես այդ «կույր ուժերով» ղեկավարվողը սուկ նպատակահարմարության ուժով շատ ավելի հաշվենկատ ու հավասարակշիռ է իր «գործո-ղություններում», այդ թվում նաև՝ կենդանականի արարման իր կեցության Ֆունկցիայում, քան թե գիտակցությամբ ու նպատակադիր կա-րողությամբ օժտված մարդը:

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

Ակնհայտ է նաև այն փաստը, որ տարբեր դարաշրջաններում բնու-թյան կեցության Ֆունկցիան նույնքան տարբեր ձևերով ու կտրվածք-ներով է գնահատվել ինչպես տեսական, այնպես էլ առօրեական մտա-ծողության մակարդակում: Հին Հունաստանում, օրինակ, բնությունը ներդաշնակության տիպար է համարվել ամեն մի ապրելակերպի և հատկապես իմաստուն ապրելակերպի ու գործելակերպի համար, իմաստունն ապրում է բնության նման ու բնության կերպարով: Միջնադարում արդեն, երբ կեցության դրական բնութագրությունները կապ-վել էին աստվածայինի հետ, բնությանը բաժին է ընկել չարի, բացասա-կանի աղբյուր լինելու դերը: Շարունակում է բնությունն արարել, ունե-նալ կեցության նշանակություն, սակայն մարդուն բացասական հատ-կություններ ներարկելու ձևով:

Թերևս երբևէ բնության կեցության էությունն այնչափ բարձր չի գնահատվել, բնությունն այնքան հարազատ ու կենսարար չի համար-վել մարդու համար և այդ իսկ պատճառով մարդն էլ այնքան հոգա-տար ու զգացմունքային ջերմությամբ տոգորված չի եղել բնության նկատմամբ, որքան Վերածննդի դարաշրջանում: Վերածնունդը բնու-թյան ու մարդու, մարմնականի ու հոգևորի նույնքան բնական միաս-նության պահանջն ու գովքն է, գուցե նաև բնության էապես արդարաց-ված իդեալականացումն ու պոետականացումը:

Տեխնիկական քաղաքակրթությունն արմատական տեղաշարժեր առաջադրեց բնության կեցության Ֆունկցիայում: Փոխվեց արարողի և արարվողի հարաբերակցությունը: Մարդը



կեցութեային վճռական գործոն դարձավ իր իսկ՝ բնության նկատմամբ: Բնությունն արարող-ուսուցիչ լինելուց արարվող-աշակերտ դարձավ մարդու համար: Սկսվեց բնության նկատմամբ ուտիլիտար-պրագմատիստական մոտեցման դարաշրջան: Բնության ավանդական հետքերով ընթանալու փոխարեն բնության դեմ ծառայող մարդը՝ վտանգելով իր բնական-կեցութեային արմատները: Մարդկության կեցութեային ճգնաժամի նման վտանգի առաջին, նույնքան հիվանդոտ արձագանքը եղավ ռուսոյականությունը՝ փախուստ քաղաքակրթությունից դեպի մայր բնությունը:

Վրա հասավ մարդկային կեցութեային համակարգի, հնարավոր է, ամենաարմատական կերպարանափոխության ժամանակաշրջանը, մարդկայնացված բնության կամ “երկրորդ բնության” կազմավորման դարաշրջանը, իսկ արդեն իր ժամանակակից կեցվածքում՝ էապես մարդատյաց բնության դարաշրջանը: Բնության նկատմամբ մարդու անհաշվենկատ և սպառողական վերաբերմունքը հասցրեց մի աստիճանի, երբ վտանգվեց բնություն-մարդ կեցութեային ամենաարմատական համակարգի կենսունակությունը: Խախտվեց մարդկանց պահանջների և բնության հնարավորությունների հավասարության սկզբունքը: Արհեստականացված կեցութեային միջավայրը, ջերմամիջուկային տեխնոլոգիան, համաերկրային կլիմայական փոփոխությունների վտանգը, կենսոլորտի ինքնամաքրման կարողության կտրուկ անկումը, մուտագեն փոփոխությունները օրգանիզմում,- այս ամենը գործոններեն, որոնք միտում ունեն կործանման սպառնալիքի տակ դնել մարդկային կյանքի գոյությունը երկրի վրա: Կեցութեային՝ այս էկոլոգիական կոչված ճգնաժամը շատ ավելի վտանգավից ներկայացավ, քան եղել կամ կարող են լինել տնտեսական կամ հոգևոր, նույնիսկ աշխարհակործան թվացող ռազմական ճգնաժամերը: Բնութեային՝ իբրև կեցութեային անէացման վտանգի յուրովի իմաստավորում է Պարմենիդի միտքն այն մասին, որ «կեցութեանը կա, ոչ կեցութունը չկա»: Եթե կեցութուն է, այն կեցցում է, արարում է, ստեղծում է: Եթե չի կեցցում, այն չկա: Չկա չկեցցող կեցութուն: Բնությունը վտանգում է իր կեցութեային կոչումը:

Նմանօրինակ պայմաններում բնության փրկությանն ուղղված կամ քաղաքակրթության կործանարար /դեստրուկտիվ/ սոսկ փախուստ նշանակող նեոռուսոյականությունը, հիպիականությունը, կանաչների շարժումը, թե նույնիսկ կյանքի պաշտամունքի հռչակումը Ալբերտ Շվեյցերի կողմից տազնապալից մանրուք են ներկայանում մարդկայինի բնական կեցութեային հիմքերի կործանմանը սպառնացող վտանգի համեմատությամբ:

Կեցութեային այս աննախադեպ ճգնաժամն է կոչված միավորելու մարդկայինը՝ մարդկությունը վերացականից իրական սուբյեկտ դարձնելու նրա գործունեության բոլոր բնագավառներում: Գուցե դրանով է նշանավորվում իր իսկ՝ մարդուց վտանգված կեցութեային համակարգի ամենաէական մարդարար ֆունկցիան: Միայն մարդկային շահերն ու հետաքրքրությունները համընդգրկող նման սուբյեկտի կազմավորումով հնարավորություն կընձեռվի սաստեղ սուբյեկտային ավանդական ենթահամակարգերի /սոցիալական, ռասայական, ազգային-էթնիկական, ռեգիոնալ և այլն / կենտրոնախույս ու կործանարար միտումները:

## **բ. Հասարակական կեցության էությունը**

Բնությունից հետո, գուցե նույնիսկ բնությանը համահավասար, կեցությային նշանակություն ունի հասարակական-տնտեսական ու հոգևոր-մշակութային հարաբերությունների ամբողջությունը: Դա իրա-վաբանորեն ամրագրված թե ստվերային կոչված սեփականատիրա-կան հարաբերություններն են, մարդու աշխատանքային գործունեու-թյան ու արդյունքի բաշխման գործում ունեցած տեղի ու դերի, հասա-րակության սոցիալ-քաղաքական կյանքում ունեցած մասնակցության և նման այլ հասարակայնորեն արժեքավորված հարաբերությունների լիազումարն է, այն ամենը, ինչ մեկ հասկացությամբ կոչվում է հասա-րակական կեցություն: Վերջինիս՝ բնական կեցությանը հավասարա-գոր դիտելն ակնհայտ է արդեն վերը հիշատակված «Օնվո՞ւմ է մարդը, թե՞ ստեղծվում» տեսական հարցադրումից: Եթե այն ստեղծվում է, ապա առաջին հերթին ստեղծվում է շնորհիվ այն հասարակական-տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային միջավայրի, որտեղ ձևավորվում է նրա եսը: Այս փաստն արձանագրված է արդեն մարդու սեռային ամենաարմատական հատկության, այն է՝ հասարակական կենդանի լինելու մեջ, ինչպես նաև՝ դեռևս Արիստոտելից եկող միննույն բանաձևում արձանագրված մարդու բնական-կենդանական էությունում: Առանց կեցությային հասարակական բաղադրատարրերի մենք գործ կունենանք տարզանադայի կամ մաուզիլականության հետ: Հասարակությունից դուրս մարդը, նույնիսկ վերապահումներով, դժվարությամբ կարող է արժանանալ մարդու կոչմանը: Գիտակցում ենք այդ, թե ոչ, մարդկային անհատականության կազմավորման գոր-ծընթացում ամենավճռական գործոնը ոչ այնքան ծնողներից բնական ուղիներով ստացված ժառանգական նախադրյալներն են, որքան այն հասարակական միջավայրը, մարդկային այն նյութական կամ հոգևոր հարաբերությունները, որոնց ականատեսն ու դերակատար-մարմնավորումն է ներկայանում մարդը՝ սկսած վաղ մանկական հասակից, մինչև խորը ծերության հասնելը: Այս իմաստով է հնչում ժամանակա-կից մարդաբանների միտքն այն մասին, որ մարդը մշտապես ծնվելու գործընթացում է գտնվում, կենսաբանական ծննդին հետևում է նրա անհատականության կազմավորումն ապահովող ծնունդների շարքը՝ ծնվում է որպես պատանի, որպես երիտասարդ, որպես պոետ կամ երգահան, որպես պրոֆեսիոնալ, ծնվում է որպես ծնող, նույնիսկ՝ որպես պապիկ կամ տատիկ: Միննույն հասարակական կեցության շնորհիվ կյանքին նույնքան համահավասար գործընթաց է ներկայանում նաև մահը: Ոչ բարենպաստ հասարակական կեցության բերումով անհատը կարող է հրաժեշտ տալ բնական, թե ոչ բնական կեցությամբ նվաճված իր պոետական կամ գիտական ձիրքին, հասարակական կամ քաղաքական կոչմանը: Այսօր՝ շուկայական տնտեսության ծամաճռությունների դարաշրջանում, օրինակ, զանգվածային բնույթ է ստացել պրոֆեսիոնալ մահը, դեռ չկազմավորված պատանին անգամ դադարում է այդպիսին լինել:

Բոլոր դեպքերում, հասարակական հարաբերությունները, լավ, թե վատ, պակաս ծնողներ չեն մարդու բնական կեցությունն ապահովող ծնողներից և նույնիսկ ավելի կենարար են, քան բնականը: Պատահա-կան չէ, որ կեցության այս տարատեսակը տեսական որոշ

համակարգերում հավակնություն է ունեցել ոչ միայն ամենահիմնականը ճանաչ-վել մարդու կեցության համակարգում /Մարքս/, այլև ըստ էության մի-ակը ներկայանալու մարդկայինի դետերմինացիայում /մարքսիզմի որոշ հետևորդներ/:

Մարդկային կեցության դետերմինացիայում, մասնավորապես, անհատական, խմբային կամ ռեգիոնալ միավորների կեցության հա-մակարգում՝ բնական և հասարակական կեցության բաղադրատար-րերի կողքին, երբեմն նույնիսկ նրանց համահավասարագոր, նշանա-կություն են ձեռք բերում կեցության այլ գործոններ: Ժամանակակից պայմաններում ուշադրության են արժանի հատկապես ազգային-էթնիկական և գուտ անհատական դիտվող կեցության գործոնները: Սրանց ոչ բավարար ուսումնասիրվածությունը և ընդգծված դերը հայ ազգային ավանդույթներում հատուկ քննության աղերս են բովանդակում:

#### **Գ. Ազգային-էթնիկական կեցության համակարգում**

Ազգային-էթնիկական կեցության ամենաբարդ տարրերից է, գուցե նույնիսկ ամենաբարդը և կեցության խորհրդավորության մեջ՝ ամենախորհրդավորը: Հնարավոր է, որ այդ ամենը պայմանավորված է ոչ միայն ազգայինի մեջ էթնիկական տարրի՝ մարդաբանական-կենսաբանականի կամ , այսպես կոչված, արյան գործոնով, այլև հատկապես նրա՝ ազգայինի չքացման վտանգով, որը իրապես սպառնում է մարդկային համարվող էթնիկական-մարդաբանական արժեքների ինտերնացիոնալացման ժամանակակից փուլում: Չի բացառված նույնիսկ, որ վերջին հանգամանքով է պայմանավորված մեր դարին հատուկ ազգային հիվանդոտ վերածնունդը: Ինչպես ամենուր, այստեղ ևս մահվան արհավիրքը տազնապահար ոգեկոչում, ի մի է բերում օրգանիզ-մի ողջ պոտենցիալ կարողությունը: Բնությունից կենդանի օրգանիզմ-ներում ներդրված այդ օրինաչափությունը իրեն զգացնել է տալիս ինչ-պես բուսական ու կենդանական աշխարհում, այնպես էլ սոցիալ-էթնիկական ֆենոմենում, նույնիսկ անհատական մակարդակում: Այն առա-վել ևս սուր ու դրամատիկ տեսք է ընդունում ազգայինում, որտեղ դա-րի սոցիալ-տնտեսական կյանքի աննախադեպ ակսելերացիան սառ-նասրտորեն արագացնում է նրա «բնական մահը»՝ արգելակելով ազ-գայինի ստեղծագործական ներուժի իրականացման բնական ընթաց-քը: Կեցության ազգային-էթնիկական ինքնությունն ապահովող տարրերը բռնությամբ տարրալուծվում են սոցիալական կեցության համակարգերում: Չքանում են ազգային ավանդույթներն ու կերտվածքը ոչ միայն նյութական, այլև հոգևոր բարիքների արտադրության բնա-գավառում: Ինտերնացիոնալիզացիայի են ենթարկվում ազգային ավանդույթները, ազգային-էթնիկական հոգեբանական գործոնները, ազգային լեզուն և նույնիսկ ազգային ինքնագիտակցությունը:

Կասկած չկա, իհարկե, որ սոցիալ-տնտեսական մարդկային ֆե-նոմենի գործառության մեր դարի դոմինանտն է և ինչ-որ տեղ նույնիսկ զարգացման չափանիշը մարդկայինի համակարգում: Որպես այդպիսին, այն միաժամանակ ստվերի տակ է թողնում ազգային-էթնիկական, ինչպես նաև ռասայական տարբերություններն ու հոգսերը: Ազգային հենքի վրա մարդկային միավորումները հաճախ նույնիսկ հեշտու-թյամբ տեղիք են տալիս սոցիալ-քաղաքական գոյաձևերի: Ինտերնացիոնալացվում են ազգային կեցության ավանդական բաղադրամասերը՝ ազգային մշակույթը, ազգային ինքնագիտակցությունը, առօրեա-կան կյանքի կազմակերպման ազգային ավանդույթներն ու ձևերը: Հա-մամարդկային կեցության նոր համակարգերի՝ գիտության ու տեխնի-կայի ազդեցության ներքո մարդկային գործունեության վճռական աս-պարեզներում իր դիրքը զիջում է ազգային լեզուն և սահմանափակ-վում առավելապես կենցաղային հարաբերությունների շրջանակներով: Ազգային կեցության տարրերից հարաբերաբար մշտաբար է մնում հայրենիքի կերպարը, նույնքան հարազատ, որքան ընտանիքն ու ծնողը: Երևի թե այստեղ գործ ունենք ազգային-էթնիկական կեցու-թյան «արյան կանչի» գործոնի հետ:

Վտանգված ազգային կեցության համակարգում յուրատեսակ կեն-սունակության կարողություն է ցուցաբերում ազգային հավատքը, որը երբեմն ազգապահպան նշանակություն է ստանում նույնիսկ ոչ հավատացյալների համար:

Այս վերջին հանգամանքը թույլ է տալիս ենթադրել, որ այստեղ գործ ունենք ազգերի էթնոհոգեբանական ծալքերում թաքնված “կոլեկտիվ անգիտակացականի” /Կ.Յունգ/ ակտիվացման, հոգեկանի իռացիոնալ դրսևորման փաստի, Յունգի արտահայտությամբ՝ խորը հնությունից եկող խմբային անգիտակցական “արքետիպերի” հետ, որոնք միշտ պատրաստ են խախտելու մարդկային կեցության ռացիոնալ կառույցները: Բոլոր դեպքերում, հավատքի նման կենսունակության պատճառը տրված է կրոնի՝ քաղաքակրթության առաջնաթաղի հետ ունեցած սակավ առնչության հետ: Այս հանգամանքով ևս ընդգծվում է կրոնի մարդաբանական-արժեքային նշանակությունը ժամանակակից պայմաններում, ինչպես նաև ազգերի, հատկապես փոքր ազգերի ապագայում:

Մարդկային կեցության ոլորտում նման արմատական տեղաշարժերն անգամ անկարող են գտնվում զրկել ազգայինը համերկրային քաղաքակրթության օրրան համակարգաստեղծ տարրերից մեկը լինե-լու պատմական առաքելությունից: Մեր դարում մարդկային կեցության հարստության պահպանման հրամայականներից է մնում ազգային պոտենցիալ հնարավորությունների զարգացման ու համամարդկային մշակույթի մեջ նրա բնականոն ներառման պահանջը: Դարի մոլորու-թյուններից է ազգային կեցությունը սոցիալականին հակադրելու մի-տումը: Ինքնին մեծագույն հարստություն լինելով հանդերձ՝ ազգայինը հակասական սոցիալական ներուժ է բովանդակում՝ թեկուզ համամարդ-կային արժեքների համար լեզվական և առհասարակ մշակութային հորդառատ աղբյուր լինելու իմաստով, ինչու չէ, նաև էթնիկական պատ-վասիրության և նման այլ բազմակերպ բարոյաէթնիկական գործոնների առումով: Իզուր չէ, որ Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների

սոցիալ-տնտեսական հզորության պատճառներն իրավացիորեն փնտրվում են նաև երկրագնդի բոլոր ժողովուրդների գենետիկ ֆոնդի՝ ազգային-էթնիկական ողջ հարստության խիզախ միավորման մեջ: Այսօր էլ դժվար է պատկերացնել Փարիզի,Նյու-Յորքի և ընդհանրապես քաղաքակիրթ աշխարհի ողջ գունեղությունը առանց ռասսայական, ազգային ու մշակութային խայտաբղետության: Ազգային միօրինակությունը և գորշությունը մեծագույն դժբախտություն կլինեք մարդկության համար և գուցե նույնիսկ՝ նրա մայրամուտի նախանշանը: Կեցութային նման իրավիճակում հազիվ թե լիիրավ, ավելի ստույգ՝ ամբողջական անհատ գտնվի ազգային զգացումից զուրկն ու նրանից օտարվածը: Պատահական չէ, որ առավելապես ապազգայնացված տարրերի աշխարհում է գտնվում օրինազանցությունն՝ իր ժամանակակից բազմահարուստ գամմայով: Սոցիալ-ազգային կեցութային հարաբերակցության համակարգում նույնքան կործանարար է ազգային տարրի գերազանցափումը /հիպերտրոֆիա/ ամենից առաջ հենց միևնույն ազգայինի համար: Թերևս ոչ մի դարաջանում մշակութային միատարրությունը, ի վերջո, մշակութային ներպարփակվածության մղումը այնչափ ինքնակործանման վտանգ չի բովանդակել տվյալ ազգի համար, որքան մեր դարաշրջանում, երբ համաշխարհային տնտեսական կապերը հենց տնտեսության զարգացման օրյեկտիվ օրինաչափությունների պահանջով ամենուր համամահարթում են ազգային-պետական սահմանները, ռասսայական, կրոնական և էթնիկական միջնորմները: Ասել է, թե ազգայինի համար կազմավորվում է կեցության գոյատևման նոր միջավայր, հենց միևնույն ազգայինի պահպանման ու զարգացման համար մրցունակության ու մարտունակության կազմավորման նոր, առավել խստապահանջ ասպարեզ: Ուշագրավ է, որ անցյալում ևս ազգային մշակույթները նման բուռն զարգացում են ապրել հատկապես այն դարաշրջաններում, երբ ստեղծվել էին ազգային մշակույթների փոխշփման առավել ակտիվ հնարավորություններ, նույնիսկ եթե դրանք ու-դեկցվել են բռնություններով, պատերազմներով: Հիշենք, թեկուզ, հելլինիզմի, իսաչակրաց արշավանքների կամ ռուսական կայսրության դարաշրջանները՝ ներառյալ նաև վերջինիս խորհրդային փուլը:

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

Սոցիալ-ազգային կեցութային համակարգերում տեղի ունեցող մեր դարին հատուկ տեղաշարժերը սուսկ արագացնում են բոլոր ժամա-նակներին հայտնի ազգային ֆենոմենի հետ կատարվող փոխակերպությունները և՛ ազգային արժեքների զարգացումը, և՛ վերազգային միավորների կազմավորումը, ինչպես նաև նոր ազգերի կազմավորման

միտումները: Եվ այդ՝ ոչ միայն աֆրիկյան որևէ երկրում տեղական էթնիկական խմբերի միավորման ձևով, այլև երբեմն նույնիսկ քաղաքակիրթ ազգերի բեկորներից ազգային նոր ձևով ազգ կազմավորելու ձևով, ինչպես այդ տեղի է ունենում Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում: Այստեղ ռասայական-էթնիկական-ազգային համաերկրային խառնարանում ձևավորվում են տնտեսական, սոցիալ-բարոյական և մշակութային-կեցութային նոր կազմավորումներ, ազգային-հոգեբանական նոր բնավորություն, մի խոսքով՝ նոր ազգային կեցություն, հետևապես՝ նոր ազգային միավորում:

Եվ այսպես ազգայինը եղել և շարունակում է մնալ մարդու երկրային ֆենոմենի կեցութային համակարգի բոլոր ժամանակների փոխակերպությունների ամենակենսարար տարրերից մեկը: Ազգայինի ստեղծարար կոչումը այսօր էլ տրված է ոչ միայն ժողովուրդների հոգևոր մշակույթի արարման բազմերանգ փաստում, զանազանակերպ երգարվեստում ու պարարվեստում, այլև ամենուր ինտերնացիոնալացման միտում ունեցող կեցութային այնպիսի ֆենոմեններում, ինչպիսիք են տնտեսությունը, գիտությունը կամ տեխնիկան: Դժվար է պատկերացնել վերջիններիս գործառնությունը ու հետագա զարգացումն առանց, ասենք, գերմանական ճշգրիտ մտածելակերպի, անգլիական ավանդապահության, ամերիկյան ձեռներեցության, ռուսական ոգեղե-նության, ինչու՞ չէ, նաև դարերով փառաբանված հայկա-կան առևտրական ոգու, ճապոնական ինժեներային արվեստի և այս ամենը սովորական մահկանացուին ծառայեցնելու ֆրանսիական իմաստության:

#### **դ. Հայ ազգային կեցության յուրակերպությունները**

Ազգային կեցութայինը վերաբերող վերը նշված ընդհանուր օրինաչափություններով հանդերձ, հայոց ազգային կեցությունը, ինչպես և այդ ենթադրվում է ամեն մի ազգի համար, գուրկ չէ իր ինքնատիպ դրսևորումներից՝ պայմանավորված ինչպես պատմական զարգացման յուրօրինակություններով, այնպես էլ պատմաաշխարհագրական տեղադրությամբ և նման այլ հանգամանքներով:

Ամենից առաջ նշենք, որ համարյա բոլոր դարաշրջաններում խո-րապես ընդգծված է եղել ազգայինի տեղը հայոց կեցութային համա-կարգում, ինչպես այդ հատուկ է բոլոր համեմատաբար փոքրաթիվ ազ-գություններին, առավել ևս նրանց, որոնք պատմականորեն հայտնվել են մշակութային և այլ առումներով ոչ բարեհաճ շրջապատում: Տեղա-հանման, այլասերման և ընդհանրապես չքացման վտանգը մեծապես հիվանդոտ է դարձրել հայ ազգային ինքնագիտակցությունը: Պատմա-կան դառը փորձությունները, սև ու սպիտակ եղեռներն առավել զգայունակ են դարձրել ազգային զգացումը հայի վիրավոր հոգում:

Հայկական էթնոհոգեբանության մեջ այս ամենին գումարվել է նաև հայրենակորույս Մփյուռքի գործոնը, որն ակնհայտ է դարձրել այն ճշմարտությունը, որ հայրենի հողը սուկ տարածք չէ, այլ նախնիների, արյունակից հերոսների ու ազգային կուռքերի ծննդավայրն ու սրբավայրը, որ հայրենիքը, ամենից առաջ, հոգևոր արժեք է, ինչպես ավելի քան հոգևոր արժեք է ինքը՝ ազգ, որի կեցութային բնութագրությունը կարող է թերևս համեմատվել

միայն ծնողների և ընտանիքի կեցության նշանակության հետ: Ի դեպ, նկատենք, որ կեցության մոտեցման տեսակետից անհամեմատելի մեծություններ են ազգերի ինքնորոշման և պետությունների տերիտորիալ ամբողջության պահպանման վերաբերյալ միջազգային իրավական երկու, ըստ էության, իրարամերժ դրույթները: Առաջին դեպքում գործ ունենք շատ ավելի խորը սուբստանցիոնալ օրինաչափություն՝ մարդկայինի գոյատևման բնականոն օրենքի հետ, և այն արձանագրված է Միավորված Ազգերի Կազմակերպության՝ միջազգային այդ ամենաբարձր աստիճանի կանոնադրական ակտերում: Իսկ երկրորդը տեղ է գտել ռեգիոնալ կազմակերպության՝ եվրոպական երկրների հելսինկյան համաձայնագրերում և վերաբերում է մարդու նկատմամբ արտաքին գործունի՝ տերիտորիալ կացությանը, որը կարող է նաև հայրենիք չլինել: «Տարածքային հայրենասիրությունը» զավթված «սեփա-կանության» նմանօրինակն է, ոչ ավելին: Եթե նույնիսկ համեմատվեն, ասենք, Ղարաբաղի պոետական պատկերները հայ և ադրբեջանական երգարվեստներում, թվում է, ակնհայտ կդառնա, որ մեկում առավելա-պես հայրենիքի մոտիվն է հնչում, երկրորդում՝ լավագույն դեպքում բնության գեղեցկության գովքը /բնական է, եթե այստեղ ևս կեղծիք չկատարվի, եթե մյուսները նույնպես հարազատ գտնվեն պոետական խոսքի անկեղծության պահանջին/: Այլ կերպ ասած՝ հայի համար Ղարաբաղն ազգային կեցություն է, ազգային պատմաէթնոկական սրբու-թյուն, այն դեպքում, երբ ադրբեջանցու համար այն պարզապես ապրել-լավայր է, որքան էլ գեղեցիկ ու հարմարավետ, բայց և այնպես պատմաէթնոկական գունավորումից զուրկ, ազգայինի նկատմամբ արտա-քին, սոսկ բնական կեցություն է: Մի բան է հայրենի բնության պոետա-կան հմայքը, բոլորովին այլ բան՝ նվաճվածի, հափշտակվածի բարոյահոգեբանական ու գեղագիտական արժանիքը:

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

Առկա և կորուսյալ Հայաստանների գործոնը մեծապես կարևորում է մշակութային արժեքների տեղն ու դերը հայոց ազգային կեցության համակարգում: Հայապահպան առաքելությանն են ծառայում ոչ միայն մեր մշտապես ինքնատիպության ձգտող /հանուն այլոց մեջ չտարրալուծվելու/ հայկական լեզվակերպն ու մտածելակերպը, հայկական կրոնական դավանանքը, առասպելական ու էպիկական հերոսները, նյութական-ճարտարապետական ու հոգևոր հուշարձանները, Դավիթ Անհաղթներն ու Նարեկացիները, այլև ժամանակակից հոգևոր մեծությունները՝ Արամ Խաչատրյաններն ու Մարտիրոս Սարյանները: Չափազանցություն չի լինի պնդել, որ Տիգրան Պետրոսյանի՝ շախմատի աշխարհի չեմպիոն դառնալը Մփյուռքում ժամանակի վճռական գործոններից մեկը դարձավ գոնե մեկ սերնդի կյանքում հայկական ոգին երկարաձգելու առումով: Այդ իմաստով այսօր, քան երբևէ, հոգևոր աստղերի կարիքն առաջնակարգ նշանակություն է

ձեռք բերում ազ-գային կեցության կենսունակության պահպանման ու հարստացման համար:

Հայրենիքի պատմական տեղադրանքը և տարածքային միասնության բացակայությունը հայերիս համար անհրաժեշտություն են դարձ-նում ազգայինին ապավինելուն համահավասար հետամուտ լինել համամարդկային արժեքներին՝ իբրև համաերկրային կեցությանին շրջա-նակներում ազգային ինքնության, ինչու՞ չէ, նաև ազգային միասնության պահպանման նշանակալից գործոնի: Կեցության տերիտորյալ, սոցիալական, մշակութային, քաղաքական և նման կարգի ատոմարությունը կարող է ոչ պակաս վտանգ ներկայացնել ազգային միասնության ապահովման համար, եթե չդեկավարվենք նաև վերազգային-համամարդկային նորմերով:

Բոլոր դեպքերում, կեցությանին համակարգում միայն մեկ կամ մյուս գործոնին ապավինելու փորձն ի սկզբանե դատապարտված է, առավել ևս, եթե այն վերաբերում է ազգի նման բազմաբարդ երևույ-թին: Փոթորկահույզ 88-ին ազգայինը մեկ պրկված բռունցք և ամենքի կոկորդում խեղդված մի հատիկ արցունք դարձրեց ողջ հայությանը՝ ցուցադրելով իր խորությունն ու գորությունը: Սահմանազլխի փոքր- ինչ խաղաղվելուց հետո կրակոցները տեղափոխվեցին Երևանի փո-ղոցները: Ազգայինը հեշտությամբ տեղիք սովեց սոցիալ-տնտեսականին՝ ակնհայտ դարձնելով վերջինիս առավել տևական ամենակարողությունը մարդու կեցությանին կողմնորոշումներում: Վրա հասավ աթոռածարավ քաղաքական հորջորջված կուսակցությունների բախումներ-րի դարաշրջանը, որը կարող էր նույնիսկ ազգակործան գտնվել:

Հայ ազգի համար ավանդաբար կեցությանին անհավասարակշռություն է նկատվել նաև նրա մշակութային տարրում՝ վերջինիս մեկ կամ մյուս միավորին գերապատվություն տալու ձևով: Այդ միտումն ակնհայտ է եղել հատկապես վերջին տասնամյակում հայոց հոգևոր մշակույթի աշխարհիկ և կրոնական տարրերի հարաբերակցման հարցերում: Այսօր, օրինակ, գտնվում ենք այն փուլում, երբ կրոնականը հախուռն կերպով ներթափանցում է հասարակական կյանքի բոլոր անկյունները, մասնավորապես մարդկային արժեքների վերարատադրման ամենաարմատական դարբնոցները՝ դպրոցական և, նույնիսկ, նախադպրոցական կրթական համակարգերը: Ընդ որում, այդ ամենն իրականացվում է ոչ միայն կրոնի՝ իբրև արժեքային-մշակութային, այսինքն՝ հոգևոր գործոնի նշանաբանով, այլև իբրև իմացաբանական երևույթի:

Նման համադրման պայմաններում, բնականաբար, համա-հարթվում են նաև կղերականության ու կրոնի սահմանները: Ջերմամի-ջուկային էներգետիկայի, համաերկրային ինֆորմացիոն համակարգե-րի ու տիեզերական թռիչքների դարաշրջանում՝ XXI դ. շեմին, ապշահար մանուկներին /և ոչ միայն նրանց/ տեղեկատվության բոլոր միջոց-ներով անդրշիրիմյան աշխարհից վերադարձողների մասին հեքիաթ-ների, հազար ու մի տեսիլքների «իրականացման» մասին ճիգերի, հին ու նոր հրաշքների մասին մտահորինվածքների շռայլ մատուցումը տխուր երևույթ է, որ



ունակ է լրացուցիչ անհավասարակշիռ իրավիճակ ստեղծել հայորդիների առանց այն էլ խռովահույզ հոգում:

Մշակութային կեցության կրոնական տարրի հիպերտրոֆիան իր բացասական արդյունքն զգացնել է տալիս նաև ավանդական ու նորե-լուկ աղանդների կտրուկ ակտիվացման ձևով՝ ընդհուպ մինչև ռասիզմի հետ սահմանակցող ցեղակրոնությունն իր «մաքուր արյան» ջատագովության, խառնազգի ամուսնությունների արգելման, առաջնորդապաշտության, «հաղթում է ուժեղը և ոչ թե արդարը» և նման այլ հորդորանքներով: Տարանջատված ու ասիմիլյացիայի շեմին հայտնված հա-յության համար կեցութային կենսաբանական դաշտ փնտրելու ջանքը, որքան էլ փորձենք հասկանալի համարել, միևնույն է, բնավ չի արդա-րացնում իրականում ազգի չքացման այդ մեկ այլ տարատեսակին դիմելը:

Բացառված չէ նաև առավել վտանգավորը, այն, որ «ծայրահեղու-թյունը հաղթահարվում է մեկ այլ ծայրահեղությամբ» հին օրինաչա-փությամբ մեր ժողովուրդը վերստին կանգնի կրոնից դիմադարձ լինե-լու ճանապարհին: Չմոռանանք, որ այսօրվա կրոնական վերածնունդը հայտնի չափով պարտական է նաև երեկվա «համատարած» աթեիզմին: Ավելացնենք նաև, որ որքան էլ պարադոքսալ հնչի, իրենք՝ աղանդներն էլ ծնունդ են, թեկուզ մասամբ, ավանդական կրոնի ակտի-վության: Աշխարհիկ աշխարհայացքայինի ոչ բավարար վիճակը մղում է դեպի կրոնը, որի լեզվով ձևերը պակաս խորհրդավորություն են ներ-կայացնում, քան ոչ ավանդականը՝ եզոտերիկը:

Կարճմիտ կրոնապաշտություն, բայց իրականում կրոնամերժություն է գիտության դարում կրոնականի իմացաբանական արժեքների՝ արարչագործությունների կամ հայտնությունների հոխորտալից թմբկահարումը: Իմացաբանական առումով գիտությունն ու կրոնը եղել և շարունակում են մնալ իբրև հակոտնյաներ, որը հարկավ, չի բացառում նրանց նույնիսկ արդյունավետ համագործակցումը հումանիստական-մշակութաբանական հարթություններում, ինչպես դա տեղի է ունենում ժամանակակից արևմտյան քաղաքակիրթ երկրներում: Միայն հոգևորի կամ ավելի ստույգ՝ արժեքայինի, բայց ոչ երբեք ճանաչողության ասպարեզում է հնարավոր աշխարհիկի և կրոնականի համագործակցումը ժամանակակից կեցութային հարթություններում: Մասնավորապես, ի սկզբանե դատապարտված է որքան պետականին հավակնող կրոնը, նույնքան էլ «պետական» աթեիզմը: Հավատն ան-հատական կեցության հոգսն է գոնե մեր դարաշրջանում: Հայ ազգա-յին կեցությունն իր նմանների մեջ թերևս ամենափոփոխականներից է եղել՝ կապված արևելյան և արևմտյան մշակույթների խաչմերուկում իր անհարմար /գուցե՝ և հարմար/ տեղադրվածության, Սփյուռքի գո-յության և նման այլ գործոնների հետ: Մասնավորապես, Սփյուռքը զգալիորեն ուժեղացրել է հայոց մշակութային կեցության մարզինալության տարրը /խառնածին ամուսնություններ, առավել խառնածին մշակութային դաստիարակություն/: Նոր և նորագույն ժամանակնե-րում հայ և օտար մշակութային հարաբերություններում արարման /կրեատիվ/ տեսակետից ամենաարդյունավետն են եղել թերևս հայ- ոուսական մշակութային երկխոսությունները:

Հայ ազգային կեցության համակարգն արմատական տեղաշարժեր ապրեց հատկապես խորհրդային կայսրության փլուզման փուլում: Ազգային պետականության կազմավորումն, անշուշտ, ազգային կե-ցության որոշակի հարստացում է նշանավորում, որն ուղեկցվեց, ավա՛ր, սոցիալական, ինչպես նաև պրոֆեսիոնալ հստակ տարրո-շում ունեցող համակարգի խարխլմամբ: Մարդկային գործելակերպի ու մտածելակերպի պրոֆեսիոնալացման մեր դարում հանրապետությունը կանգնեց համատարած ապապրոֆեսիոնալացման վտանգի շեմին: Մարդու արարչական կոչման՝ ստեղծագործական կարողու-թյունն իր բնական պրոֆեսիոնալ կեցությունից արտամղվեց դեպի մինչպրոֆեսիոնալ, մինչգիտական, առօրեական մտածողության ոլոր-տը, նյութական արժեքներ ստեղծելու ոլորտից գահավիժեց դեպի բաշխման ու վերաբաշխման չարշիական հարաբերությունները: Արժե-քազրկվեց կեցություն արարելու, ստեղծագործելու կարողությունը: Գիտության դարում ինչ-որ տեղ ավելորդ /և նույնիսկ բեռ/ դարձավ գի-տական միտքը, իսկ անսահման թվացող ազատության պայմաններում կարկամեց պոետական խոսքը: Եվս մեկ անգամ ապացուցվեց, որ հուզական աղքատությունն աղքատության վատթարագույն ձևն է, կեցության ամլության ամենաանկեղծ խոստովանությունը: Կեցության կրեատիվ աղքատությունը նույնքան ակնհայտ դարձրեց նաև զարգացման պահանջն այն մասին, որ ամեն մի տեղաշարժ, հատկապես սոցիալական առաջընթաց ենթադրող հեղաշրջումներն անհրաժեշտաբար ենթադրեն զարգացում նախորդ էտապի դրական բովանդակության պահպանման հենքի վրա: Զարգացման հիմքն ու բովանդակությունը կեցության վերառումն է ամենից առաջ: Ամեն մի առաջընթացի չափանիշներից պետք է դիտվի անցյալում ստեղծված արժեքների տնօրինման կարողությունը:

Թերևս, կեցության նման ոչ օրինաչափ զարգացման պատճառը տրված է դարի գլխավոր հիվանդության պատճառներում՝ կեցության հարաբերություններում քաղաքական տարրի անհարկի ուռճացման փաստի մեջ: Այլ կերպ՝ քաղաքական նկատառումներով չեն կործանվի արդյունաբերական օբյեկտները, որպեսզի տնտեսական նկատառում-ներով վերստին ճգնեն վերակենդանացնել: Համենայն դեպս Չինաս-տանն ապացուցեց, որ մեր դարաշրջանում ևս նույնիսկ տնտեսակար-գի արմատական փոփոխությունները կարող են շրջանցել կործանման տարրը:

Բոլոր դեպքերում, ազգային առաջընթացը տրված է, ամենից առաջ, ազգի կեցության ինքնաճանաչման և համարժեք ինքնակառա-վարման կարողության մեջ: Եթե ապացուցված է, որ ինքնաճանաչումը մարդկայինի բոլոր դրսևորումների ճանաչման ամենադժվար ճա-կատն է, ապա ազգայինի մակարդակում այն պետք է շատ ավելի բարդ դիտվի՝ կապված ազգայինում էթնիկական-մարդաբանական տարրի և ազգային հիշողության մեջ տարասեռ արքետիպերի առկայության փաստի հետ: Բնականաբար, համարժեք՝ առավել մեծ հմտություն է պահանջում նաև կառավարման արվեստը: Դը Գուլը կասեր՝ դժվար է կառավարել մի երկիր, որտեղ պանրի երեք հարյուր տարատեսակ կա /խոսքը, հասկանալի է, Ֆրանսիայի մասին է/: Դժբախտաբար, երկիր- Հայաստանում կեցության գաստրոնոմիական տարրը չէ, որ տարաբա-ժանում է մարդկանց: Արդեն երեք

միլիոնի հասնող բնակչության պայմաններում ավելի քան հարյուր քաղաքական կուսակցությունների և բազմահարյուր ու բազմագույն հասարակական կամ մշակութային մի-նորների առկայության փաստը վկայում է, որ այստեղ գործ ունենք ոչ միայն և ոչ այնքան սոցիալ-տնտեսական կեցության կողմնորոշումների հետ և ոչ էլ դեռևս մշակութային ավանդույթների կամ պատմական հիշողության հետ, որքան դեռևս չկազմավորված քաղաքացիական հասարակական դժվար կառավարման տրվող կեցության տարերքի հետ: Հայաստան երկրին դեռևս շատ ու շատ ճիգեր են սպասում կեցության ինքնիմաստավորման և ինքնակառավարման նոր, ավելի ճկուն ուղիներ որոնելու գործում: Ընդ որում, և՛ ինքնիմաստավորումը, և՛ համարժեք ինքնակառավարումը անհրաժեշտաբար պետք է իրականանան ոչ միայն ազգային-պետական, այլև հասարակության բոլոր կառուցվածքային միավորների մակարդակներում՝ ընդհուպ մինչև յուրաքանչյուր անհատի ինքնաձանաչումն ու նույնքան համարժեք ինքնակառավարումը:

## **Ե. Անհատական կեցություն**

Կեցության այս ոլորտի վերլուծության անհրաժեշտությունը պայ-մանավորված է, ամենից առաջ, այն հանգամանքով, որ անհատակա-նը մարդուն տրված ամենաանմիջական ու ամենասրտամոտ ռեալու-թյունն է, որտեղ ամենաանկեղծ ձևով է դրսևորվում անհատի ինչպիսին լինելը: Առարկայական հավաստիություն բովանդակելուց բացի /ի տարբերություն տրանսցենդենտալի/ անհատականը կեցության հա-մակարգում առավել մեծ չափով է առնչվում մարդու առօրեականի՝ իբրև նրա կենսագոյության ամենաելակետային հիմքի ու պայմանի հետ: Այնուհանդերձ, հայտնի է նաև այն փաստը, որ տեսական մտա-ծողությունը կեցության որոնումներում շատ ավելի զբաղված է եղել այնկողմնայինով, տրանսցենդենտալով, աստվածայինով կամ աստ-վածացված կուռքերով, քան այսկողմնայինով, մարդկային առօրեա-կան կեցության ֆենոմեններով: Որքան էլ էմպիրիկ ու անցողիկ թվան մարդկային ամենօրյա հոգսերն ու ապրումները, դա այն կենարար աշ-խարհն է, որից դուրս և առանց որի հազիվ թե հնարավոր լինի հոգալ ոչ ամենամոլեռանդ աստվածաբանի, ոչ ամենավերացականի հետ գործ ունեցող մետաֆիզիկի և ոչ էլ ամենատեսական կառույցներով զբաղված ռացիոնալիստի երկրային կացությունը: Առօրեականը կե-ցության գործություն է բոլորի համար և վճռորոշ է անհատականության ձևավորման գործում, առավել ևս այդ գործընթացի սկզբնական փուլերում, երբ մանկան սոցիալականացումը դեռևս սահմանափակ-վում է յուրայիններին ընդօրինակելու շրջանակներով՝ մոր, տատիկի կամ եղբոր ու քրոջ, հատկապես, իրենից փոքր-ինչ մեծի օրինակներով: Առավելապես անհատական կեցությամբ է պայմանավորված անձնային այնպիսի խորքային բնութագրությունների կազմավորումը, ինչպիսիք են բնավորությունը, խառնվածքը, կամային որակները, գոր-ծունակությունը կամ անգործունակությունը, առօրեական մտածելակերպի ու, նույնիսկ, աշխարհայացքային հիմնական կողմնորոշումները: Բզուր չէ ասված, որ անհատականության գաղտնիքը տրված է, ամենից առաջ, ընտանիքի մեջ, որ ծնողները ոչ միայն մարմնապես են արարում իրենց զավակներին, այլև հոգեպես: Նույնքան

իմաստալից է հնչում “Ասա ով է ընկերդ,կասեմ՝ ով ես դու” ժողովրդական խոսքը: Այս և նման ամենօրյա առարկայական ու հոգևոր կեցության հարաբերություններն են,որ դնում են անհատի՝ հասարակության “ատոմար” միավորի ինքնության առաջին անկյունաքարերը,անկյունաքարեր,որոնք երբեմն ավելի հաստատուն են գտնվում քան հետագայում նրա գիտական-ճարտարապետական վերակառուցումների բոլոր փորձերը միասին վերցրած: Ժամանակակից գիտությունն անհատականության կազմավորման ակունքները կամ անհատական կեցության արարման սկիզբը հասցնում է մինչև մանկական կազմավորման ներարգանդային փուլը:

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

Դարեր շարունակ պետականության բացակայությունը համապատասխան տեղաշարժեր է առաջացրել հայոց ազգային կեցության համակարգում՝ հային մղելով դեպի սեփական օջախը պահպանելու հոգսը՝ իբրև իր գոյության ամենահուսալի պայմանի: Նման սոցիալ-հոգեբանական իրավիճակներում են կազմավորվել ինչպես ընտանիքի պաշտամունքը հայոց էթնիկական-ազգային մտածելակերպում, այն-պես էլ էգոիզմի հայկական տարատեսակը՝ ընտանեկան-կլանային եսապաշտությունը: Միևնույն հանգամանքներն են պայմանավորել նաև ընկերոջ և հարևանի գործոնների ընդգծված նշանակությունը հայի անհատական կեցության համակարգում: Հնարավոր է, որ այ-սօր էլ պետականության վերականգնման դժվարությունները ոչ քիչ չափով պայմանավորված են կեցության ծագում ունեցող նման ավանդույթներով: Հրատապ պրոբլեմներ են դարձել փոխըմբռնումն ու փոխհանդուրժումը կեցության նոր համապետական-համազգային հարթության վրա: Քաղաքական կուսակցություն կոչված խմբավորումների շահերը դժվարությամբ են հեռանում իրենց համարյա կլանային արմատներից: Միայն դրացիական կլանային հիմքերով է հնա-րավոր արդարացնել փոքրիկ Հայաստանի համար (փոքրիկ ոչ միայն բնակչության թվաքանակով, այլև շահերի ու հետաքրքրությունների միատարրության իմաստով) ավելի քան հինգ տասնյակ քաղաքական կուսակցությունների գոյությունը: Պատահական չէ, որ այդ կուսակցություններ կոչվածներն էապես չեն տարբերվում իրենց կեցության բնութագրություններով, այն բանով, թե ինչպիսի սոցիալ-տնտեսական կամ գոնե մշակութային կարգի միտումներ են արտահայտում: Բնականաբար, դրանք դժվար թե տարբերվեն նաև իրենց, նպատակային ծրագրային կողմնորոշումներով: Ստեղծվել է այնպիսի կոմիկական (եթե ոչ ողբերգական) իրավիճակ, երբ հանրապետության քաղաքա-կան բանակովում ամենուր հասարակական կամ ազգային կեցություն-նր նենգափոխվում է անհատականով:

Անհատական տարրի ուռճացումը կեցության հարաբերություններում, որպես կանոն, ծնունդ է տալիս սոցիալ-հոգեբանական մի երևույթի, որը հայտնի է «քաղքենիություն» անվան տակ: Անշուշտ, ան-հատական հետաքրքրությունները կազմում են մարդկային բնականոն հետաքրքրությունների անհրաժեշտ բաղադրամասերից մեկը և ամենահարմարավետ սսպարեզներից են հանդիսանում մարդկային որոշ

հատկությունների համարժեք դրսևորումների, հետևաբար նաև նրանց գնահատման համար: Նման ճանաչողական նշանակությունից բացի անհատական հետաքրքրությունները լրացուցիչ մոտիվացիա են հաղորդում մարդկային գործունեությանը, բնական է, եթե դրանք հակասության մեջ չեն գտնվում կեցության ավելի արմատական, ասենք, սոցիալ-էթնիկական կամ, առավել ևս, համամարդկային կար-գի օրինաչափությունների հետ: Բոլորովին հակառակ իրավիճակի հետ գործ ունենք, երբ համամարդկային, սոցիալ-քաղաքական կամ ազգային հետաքրքրությունները նենգափոխվում են անհատականով՝ համաձայն «Մարդկային-անհատական հարաբերություններից դուրս այլ օրենքներ չկան» տխրահռչակ քաղքենիական բանաձևի: Այստեղ է տրված անհատականության ոչ միայն աղքատացման, մանրացման, այլև կործանման ամենահավաստի ուղիներից մեկը:

Քաղքենիական հիվանդությունն առավել վտանգավոր է դառնում, երբ այն դադարում է անհատական ֆենոմեն լինելուց և ձեռք է բերում կոլեկտիվ երանգավորում սոցիալական, ազգային, քաղաքական, եր-բեմն նաև պրոֆեսիոնալ հենքի վրա: Եվ ընդհանրապես կեցության համակարգում անհատականի բացարձակացումը կարող է դրսևորվել ամենաբազմազան ձևերով: Նույնքան քաղքենիական է, ասենք, իմա-ցաբանական նարցիսիզմը՝ անհատական փորձը չափանիշ հռչակելը իմացական կողմնորոշումներում («Ես եմ ամենաճիշտը»), որքան և նրա բարոյական տարբերակը («Ամենալավը ես եմ, իմ աղջիկն է, իմ կինն է...»): Իսկ երբ քաղքենիական ինքնասիրահարվածությունը հաս-նում է այն բանին, ուր «իր» ազգը, նույնիսկ, «իր» մասնագիտությունն են դառնում «ամենալավը», այստեղ արդեն գործ ենք ունենում մարդ-կայինի դեգրադացիայի նոր փուլի հետ, բայց նույնքան անհատական կեցության կամ կոլեկտիվ գունավորում ստացած անհատականի ուռճացված դեֆորմացիայի ձևով:

Եթե այսօր մեր ազգը հիվանդ է ճանաչվում, ապա նրա հիվանդու-թյուններն ի սկզբանե կեցության ծագում ունեն, և նրանցից առավել վտանգավորը անհատական տարրի ուռճացումն է:

Թերևս փիլիսոփայական ոչ մի համակարգում անհատական կե-ցության պրոբլեմն այնքան չի կարևորվել, որքան էկզիստենցիալիստական փիլիսոփայության մեջ, մասնավորապես նրա սարտրյան տարատեսակում: Այն մշակվել է Ֆրանսիայի համար խորապես դրամա-տիկ օրերին՝ գերմանական ֆաշիզմի դեմ ծառայած դիմադրության շարժման ընթացքում: Մարտը մերժեց ֆաշիստների հետ համագործակցելու կենսափիլիսոփայությունը, ըստ որի, իբր, ստեղծված օբյեկտիվ պայմաններն են մարդկանց մղում դեպի համագործակցումը (կոլաբորացիոնալիզմ): Մարտը փորձեց տեսականորեն հիմնավորել դրույթն այն մասին, որ ոչ այնքան պայմաններն են /որքան էլ նրանք օբյեկտիվ լինեն/ արարում մարդուն, բովանդակավորում ու ձևավո-րում նրա վարքագիծը, որքան հենց ինքը՝ անհատը: Ասել է, թե կեցու-թյունը միայն արտաքին գործոն չէ մարդու համար և նույնիսկ ոչ այնքան արտաքին գործոն: Մարդը ինքն է իրեն արարում: Մարդն է ստեղծում իր էությունը, ստեղծում ամենուր և ամեն օր: Ընդ որում, Մարտը սա սոսկ չի դիտում իբրև գոյաբանական հարցադրում, այլև իբրև տե-սական ելակետ

բարոյափիլիսոփայական կողմնորոշումների համար: Եթե մարդը ինքն է ստեղծում իր էությունը, ուրեմն նա պատասխանատու է իր այդ էությամբ պայմանավորված արարքների համար: Եթե աստված ստեղծեր մարդուն, վերջինս հազիվ թե պատասխանատու գտնվեր իր արարքների համար: Միևնույն տրամաբանությամբ, եթե մարդն արտաքին պայմանների արգասիք է, ապա նրա անձնական պատասխանատվությունից դուրս կգտնվեն բոլոր կարգի այլանդա-կությունները: Իսկ Ն.Բերդյաևը ստրկամտության տարատեսակ կհա-մարեր արտաքին պայմաններին գերված վիճակը և, ընդհակառակը, մարդու մեծությունը կփնտրեր այն բանում, թե որքանով է նա բարձր գտնվում տրված պայմաններից: Այսպես է արժեքավորվում մարդ-անհատի կեցության-ինքնարարման նշանակությունն իր իսկ անհատա-կան մարդկային էության կազմավորման գործում: Հետագայում նեոֆրոյդիստ Է.Ֆրոմը կավելացներ, որ սովորական իմաստով մարդու ծնունդը սոսկ նրա հետագա ծննդի սկիզբն է, որ «անհատի ողջ կյանքն այլ բան չէ, քան ինքնածնման գործընթաց», որ փաստորեն «մենք վերջնականապես ծնվում ենք այն ժամանակ, երբ մեռնում ենք, բայց մարդկանց մեծ մասի ողբերգական ճակատագիրն այն է, որ նրանք մահանում են մինչև իրենց ծնունդը»:

Երևի թե ապարդյուն չի լինի, եթե մարդու կեցության ինքնարարման մասին արդիական հնչեղություն ունեցող այս գաղափարը էքստրապոլացիայի

*Фромм Э. Ситуация человека - ключ к гуманистическому психоанализу. "Проблема человека в западной философии", М., 1988, с. 447.*

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

Մեր դարի որքան ինտելեկտուալ, նույնքան և բարոյական մեծու-թյան՝ Ա.Էյնշտեյնի համոզմունքով՝ «Մարդու իսկական արժեքն այն է, թե ինչ չափով և ինչ իմաստով է նա կարողանում ազատվել իր «Ես»-ից: Կեցության իմաստով այդ կնշանակի, թե անհատի՝ քաղաքակրթության իսկական հեղինակ լինելու գաղտնիքը տրված է անհատա-կան կեցությունից ձեռքազատվելու նրա կարողության մեջ: Արվեստում կամ գիտության մեջ, թվում է, վերանձնայինի հաղթանակն ակն-հայտ է: Այստեղ մարդը ժամանակավորապես լքում է իր անհատական կեցության ապրումները: Դժվար է նույնն ասել, ասենք, քաղաքական-ության մասին: Քաղաքականության մեջ առօրեականից փախուստը մեծապես դժվարանում է նրա՝ ի սկզբանե առօրեականին կառչած լի-նելու դատապարտվածությամբ: Ստեղծագործական ինքնամոռացու-թյունը հեռու է քաղաքագետի առօրեան լինելուց: Նա մշտապես գտնվում է առօրեական հոգսերի ու առօրեական մտածողության ճնշիչ հսկողության ներքո: Այստեղ անհատական կեցության

մշտաբթուն ազ-դեցության հաղթահարումը փոխակերպում է նշանակում նաև վերանձնային կառուցվածքում: Վերանձնայինը, միաժամանակ, ներկա-յանում է նաև իբրև վերտեղայնական, վերխափային կամ վերկուսակ-ցական ձևով: Անձնականի վերանձնայնացման նման ճանապարհով է հնարավոր դառնում սուբյեկտիվի օբյեկտիվացումը թեկուզ և քաղաքական մտածողության մեջ:

Այսօր կազմավորվող շուկայական հարաբերությունների տարեր-քում առօրեական կեցությունը ճնշող է ներկայանում ոչ միայն քաղա-քականության մեջ, այլև հենց արվեստում ու գիտական գործունեու-թյան ասպարեզներում: Հասարակության սոցիալ-տնտեսական շարժափոկերի խաթարման պայմաններում անհատի ֆիզիկական գոյու-թյան միակ ապավեն դարձած առօրեականն ամենուր հետամուտ է լինում ոչ միայն հասարակ մահկանացուին, այլև պոետին ու երգահանին, գուցե նույնիսկ մշտապես տրանսցենդենտալին նվիրյալ Աստծո ծառաներին: Երևի ամեն մի հասարակական կառուցվածքի հասունացման ցուցանիշներից պետք է դիտվի այն հանգամանքը, թե որքանով է հնարավորություն ստեղծվում ձեռքազատվելու մարդկային գործունեության մեջ անհատական կեցության ճնշիչ ազդեցությունից, այլ կերպ ասած՝ որքանով է վերանձնայինը վեր պահվում անձնայինի նկատմամբ:

Հասարակական առաջընթացի նման չափանիշի նշանակությունը կարևորվում է, մասնավորապես, հայ իրականության համար հայկա-կան էթնոհոգեբանության մեջ վերը նշված «եսականության» ընդ-գծված դերի բերումով: Վերջինիս կարող է գումարվել նաև այն հան-գամանքը, որ հայոց բազմադարյան ու բազմահարուստ մշակույթի շրջանակներում գուցե առավել մեծ դժվարությամբ է ժամանակին համաքայլ գտնվել անհատական կեցության հետ սերտորեն առնչվող կենցաղային մշակույթը: Վերջինիս և ընդհանրապես կեցության ան-հատական տարրի զարգացմանն ու քաղաքակրթմանը, իր հերթին, արգելակեց նաև շուկայական հարաբերություններին անցնելու կա-պակցությամբ հասարակության վերապրոֆեսիոնալացումը, որը շատ ավելի ապապրոֆեսիոնալացում նշանակեց հասարակության ճնշող մեծամասնության համար: Իսկ, առավել ևս, մեր դարում պրոֆեսիան անհատական կեցության վճռորոշ տարրերից է համարվում, անհատի մտածելակերպի ու գործելակերպի էապես ձևավորողն ու բովանդա-կավորողը: Ավելին՝ դարի խորապես պրոֆեսիոնալացված մտածելա-կերպի պայմաններում մարդուն կարելի է դիտել գոնե միաժամանակ նաև որպես պրոֆեսիա: Մարդը ինքը՝ պրոֆեսիան է: Ոչ պրոֆեսիո-նալն անկարող է անմնացորդ ծառայել մեր ժամանակի քաղաքակր-թության առաջընթացի պահանջներին, անկարող է իրականացնել իր ողջ ինտելեկտուալ ներուժը, որքանով որ լիիրավ գործող մտածողու-թյունը պրոֆեսիոնալ մտածողություն է: Ոչ պրոֆեսիոնալը յուրովի պորտաբույծ է հասարակության համար:

Առօրեականից փախուստի ամենահուսալի ճանապարհը մտածո-դության պրոֆեսիոնալացումն է, որտեղ և կոչված է իրականանալու անհատական կեցության գերագույն կոչումը՝ ստեղծագործելու կարո-ղությունը:

**գ. Ժամանակակից մարդը կեցության ին կողմնորոշումներում**

Վերը տեսանք, որ չկա կեցություն առանց կեցցվողի, առանց կյանքի, նկատվեց նաև, որ կեցությունն ամենից առաջ մարդկային կեցու-թյուն է, այն գլխավորապես մարդամետ կեցություն է, մարդակենտրոն ու մարդարար, այդ շրջանականերում նաև էկզիստենցիալ ուղղվածություն ունի: Այլ կերպ ասած՝ այն վերաբերում է ոչ միայն մարդկային խոշոր միավորներին՝ հասարակական, սոցիալական, մշակութային կամ ազգային խմբավորումներին, այլև կոնկրետ անհատին՝ իր ամենօրյա հոգսերով ու ապրումներով հանդերձ: Ընդ որում, կեցության գորությունն ու

խորհրդավորությունը պայմանավորված է ինչպես արարելու, այպապես էլ արարվելու, մշտապես հարափոփոխ գտնվելու բնությամբ: Եթե երբեմն մեր դարը բնութագրվում է բարդացման միտումով, ապա այդ առաջին հերթին վերաբերում է կեցությանը: Այստեղ շատ ավելի, քան այլուր, արժեքների նորացումն ու ակումուլյացիան, առավել ևս հոգևոր ոլորտում, իրականանում է անցյալի նույնքան հոգատար պահպանման օրինաչափությամբ: Առանց հեղինակությունների դիմելու էլ կարելի է համոզվել այն փաստում, որ ժամանակակից տեխ-նիկական քաղաքակրթության կրող համարվող մարդը ցանկության դեպքում նույն հաջողությամբ կարող է իրեն զգալ ինչպես նախնա-դարյան անիմիստական պատկերացումների, այնպես էլ միջնադար-յան վիուկների ու կախարդների աշխարհում: Իզուր չէ ամերիկյան մե-թոդաբան Պ.Ֆեյերաբենդը համառորեն պահանջում, որ հոգևոր քաղաքակրթության բոլոր երեք խոշորագույն դրսևորումները՝ առասպելաբանությունը, կրոնն ու գիտությունը անհրաժեշտ պայմաններ դիտ-վեն նույնիսկ ժամանակակից կրթադաստիարակչական համակարգը ամբողջացնելու համար, այլ կերպ ասած՝ մարդ արարելու, մարդկային կեցությունը բնական ձևով կարգավորելու գործում:2

Ինչպես մարդու ինքնաճանաչման ակունքները տանում են դեպի կեցության իմաստավորումը, այնպես էլ ժամանակակից մարդու՝ կե-ցության նկատմամբ առնչությունն առաջին հերթին, թերևս, իմացաբանական բնույթի է: Այստեղ ևս «ի սկզբանե բանն է»: Կեցության բազմա-բարդության մեջ կողմնորոշվելու նախնական պայմանը նրա իմացությունն է, որը ներկայանում է իբրև մարդու ինքնաճանաչման վճռորոշ պայմաններից մեկը: Պատահական չէ, որ XXդ. փիլիսոփայության շրջադարձը դեպի մարդը նշանավորվել է միաժամանակ փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում կեցության հիմնախնդրի արդիականացմամբ: Եթե նույնիսկ այդ իմացությունը հանգում է կեցության անտրամաբանական, իռացիոնալ, պարադոքսալ, ի վերջո նաև անմիտ ու անհեթեթ գաղափարին /Ս. Կամյու/, ապա այդ ամենը յուրովի որոնում, գորություն, մաքառում է ենթադրում, բովանդակում է այն հաղթահարելու կոչ, կյանքի իմաստի բացահայտման մղում, թեկուզ այդ լինի նույնիսկ անմտության թագավորությունում:

*10 Տես Ֆեյերաբենդ Պ. Избранные труды по методологии науки, М., 1986*

Այժմ փորձենք պատասխանել այն հարցին, թե ինչ տեսք ունի կեցութային այն համակարգը, որն ակնհայտ ու չայնքան ակնհայտ ձևով դետերմինավորում է



Ժամանակակից մարդկային միավորների գործելակերպը, ապրելակերպն ու մտածելակերպը:

Պատմական խորքային տեսակետից տրամաբանական է թվում սկսել այն բանից, որ առավելապես ենթագիտակցականի, քան թե ռա-ցիոնալ խորհրդածությունների մակարդակում է, ամենից առաջ, իրեն զգացնել տալիս ժամանակակից մարդու կեցութային երկճեղքվածությունը տրանսցենդենտալ-այնկողմնայինի և երկրային-այսկողմնայինի միջև: Առաջինը կարող է արտահայտվել ինչպես ռացիոնալ, այն-պես էլ իռացիոնալ եղանակներով, որպես կանոն, հին կամ նոր կրոնա-կան պատկերացումների ասպավինելու ձևով: Երեկվա աթեիզմի քրմերը՝ քաղբյուրոյի անդամներն անգամ այսօր եթե ոչ աստվածապաշտ են դառնում, գոնե տրանսցենդենտին են առնչվում՝ մասնակից լինելով կրոնական ծիսակատարություններին: Երկրային-այսկողմնայինի և այնկողմնային-խորհրդավորի միջև նման երկատվածությունը ոչ մի-այն մեկով կամ մյուսով չբավարարվելու խոստովանություն է, նույնիսկ բողոքը մեկից մյուսին, այլև իր բնությամբ խորապես երկրային մար-դու՝ տրանսցենդենտալին, խորհրդավորին ձգտելու նույնքան բնական պահանջի արտահայտություն: Միայն արտաքուստ են իրարից ան-կախ թվում, ասենք, մի կողմից, կրոնականի վերածնունդը ռացիոնալ-լիզմի դարում և, մյուս կողմից, գեղեցիկի, վեհի, արվեստի սեքսուալացումը, անսանձ մարմնապաշտությունը ժամանակակից մարդու կեցու-թային աշխարհում: Իրարամերժ թվացող կեցութային նման մղումներն իրականում ծնում և սնում են միմյանց, և այդ դրամայի դերակատարն ու հանդիսատեսը ժամանակակից մարդն է:

Անխոռվ չէ մարդկային հոգին նաև երկրային կեցվածքում: Որքան ավանդական է թվում, նույնքան էլ նորովի է ներկայանում բնականի, մարմնականի և սոցիալ-բարոյականի կամ հոգևորի գոտեմարտը մարդկայինի թատերաբեմում: Կեցութային այդ երկճեղքումը նույնքան հին է, որքան մարդու՝ որպես homo sapiens-ի և հասարակական էակի պատմությունը: Բնությունից մարդուն ժառանգված կենսական պա-հանջների ու սոցիումի կողմից պարտադրված նորմերի կամ այլ կերպ ասած՝ մարմնականի ու հոգևորի բոլորովին էլ ոչ խաղաղ համագոր-ծակցությունն է, որ կրոնական համակարգերում ներկայացվել է մար-դու երկրային ու երկնային կողմնորոշումների գոտեմարտին, մարդու մեջ առավելապես «բնության ձայնը» տեսնելու ֆրոյդիստական հոր-դորանքներին կամ նույնքան միակողմանիորեն բնականն անտեսելու կոչված և մարդկային էությունը պարզունակ սոցիալականացման են-թարկող վարդապետություններին: Կեցութային այդ դոգմատիզմն առանցքային է բոլոր դարաշրջանների կրոնական համակարգերում: Այն երբեմն նույնիսկ ողբերգության է վերածվում ծայրահեղ կրոնամոլության պայմաններում, իսկ առավել մեծ չափով՝ որոշ աղանդավորական շարժումներում: Բազմիցս արձանագրվել են նույնիսկ զանգվածային ինքնասպանության դեպքեր՝ հանուն երկնայինին միաձուլվելու:

Միաժամանակ հենց այստեղ՝ կրոնականում է, որ ջանքեր են գործադրվում հաղթահարելու “երկրայինի” և “երկնայինի” հակադրությունները “երկրային մեղքերի” թողության, աղոթքների, ինքնավերլության, ինքնահաշվետվության ու

ինքնաարժեքվորման կոչված խոստովանությունների և նման այլ եզրեր փնտրելու եղանակներով:

Հոգևորի ռացիոնալ ձևերը, մասնավորապես գիտությունը, իրենց ազատ են պահում նման արժեքային հոգսերից՝ սառնասրտորեն արձանագրելով մարմնականի ու հոգևորի, բնության ձայնի ու բարոյական պարտքի անհամաձայնության փաստը: Ակնհայտ է, որ մարդկային կեցության տագնապը փարատելու գործում իռացիոնալն առավելություն է ստանում ռացիոնալի նկատմամբ /որքան էլ փարատումը երևութական լինի/: Բոլոր դեպքերում, կրոնական-արժեքային իր մխիթարիչ կոչումով շատ ավելի մեծ չափով է խաղաղեցնում մարդու հոգու խռովքը, քան գիտությունն իր իմացաբանական-տրամաբանական ճշգրտությամբ և ուղղամտությամբ:

Եթե մեր դարը բնութագրվում է ավանդական կեցությային համակարգերի դեֆորմացիայով, ապա դա, ամենից առաջ, վերաբերում է մարդ-բնության անհավասարակշիռ իրավիճակին, որը հասցրեց բոլոր ժամանակների ճգնաժամերից մեծագույնին՝ էկոլոգիական աղետալի սպառնալիքին: Հիպիական կամ մեկ այլ տիպի փախուստը քաղա-քակրթությունից, մի տեսակ մարդկայինից ձանձրույթ բովանդակող սիրո ու ջերմության պոռթկումը կենդանիների նկատմամբ և նման այլ հուզական գայթակղությունները /ինչու չէ, նաև համակարգիչներով ոգեկոչված վիրտուալ իրականությունը/ արդեն վկայություններ են այն բանի, որ երկրորդ, այսպես կոչված, մարդկայնացված կամ ուղղակի՝ արհեստական բնությունը խեղդամահ է անում առաջին բնությունը՝ կե-ցության սուբստանցիոնալ օրրանը:

Նույնքան անհավասարակշիռ իրավիճակ է ստեղծվել նաև կեցու-թյան, այսպես կոչված, հոգևոր ոլորտում (հոգևորի և մատերիականի սահմանների հարաբերականությունն առավել ևս ակնհայտ է կեցությային հարաբերություններում): Քաղաքակրթության բազմադարյան պատմության ընթացքում երբևէ իմացաբանական ու արժեքային մոտեցումներն այնչափ հակոտնյա չեն գտնվել, որքան մեր դարաշրջանում, որի ակնհայտ արտահայտությունն է սցիենտիստական-հակասցիենտիստական երկսայրությունը /դիստրինկտիվիզմ/: Վաղուց պատմության գիրկն է անցել ճշմարտությունը միայն ու միայն բարիք դիտելու, մարդկանց ճշմարտությամբ միավորելու սոկրատեսյան իմացաբանական ռոմանտիզմը: Ուշագրավ է, որ ճշմարտությունը բարիքի հետ նույնացնելու գաղափարն է իշխում նաև մարդկության մանկու-թյունը նշանավորող աֆրիկյան «ջունգլիական հեքիաթներում», որ-տեղ ի վերջո հաղթում է ոչ թե բարին, ինչպես այդ տեղի է ունենում եվրոպական հեքիաթներում, այլ ճշմարիտը: Ասել է թե, ճշմարտությունն ինքն արդեն բարիքն է, և բարիքն էլ ճշմարտություն է բովանդակում: Դա ճշմարտության հայտնաբերման դարաշրջանն էր, և հասկանալի է, որ այն կուռք պետք է դառնար հայտնաբերողների համար: Հետագա-յում նույնքան հասկանալի դարձավ այն փաստը, որ ինչքան էլ մարդը ճգնի հարազատ գտնվել ճշմարտության կուռքին, նա չի կարող իրա-կանությունը չընկալել իր անհատական կամ խմբային շահերի տե-սանկյունից: Ինչպես Հայդեգերը կասեր, մարդը դատապարտված է իրականությունն ընկալել իր «տեղադրության» /местоположение/ և իր «ժամանակի» պրիզմայով: Տեղայնական շահերի

գերակայությունն իրականության նկատմամբ մարդու վերաբերմունքում սուկ սուբյեկտիվիզմ չէ և նույնիսկ ոչ էլ գլխավորապես սուբյեկտիվիզմ, եթե հաշվի նստենք այն հանգամանքի հետ, որ շահերը լոկ մարդկային սուբյեկտի կամայականությունների արդյունք չեն, այլ սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ ռեալությունների համարժեք հաղորդակցման մղում:3 Հենց օբյեկտիվ հնարավորությունների ու սուբյեկտիվ պահանջների հնարավոր հա-մաչափության /соизмеримость/ հենքի վրա է բարձրանում միայն մարդկային դիտվող երջանկության զգացումը: Գուցե և նման օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ գործոնների ոչ հաշվենկատ հարաբերակցումն է պատճառ դարձել մեր ժամանակների սոցիալական թե ազգային-էթնիկական, ռեզիոնալ, թե մշակութաբանական բախումների համար: Այս փաստն է, որ անհրաժեշտություն է դարձնում մարդկային յուրաքանչ-յուր կոլեկտիվի և անհատական միավորների համար ոչ միայն կեցության լրիվության/полнота бытия/, այլև կեցության ներդաշնակության պահանջը: Դեֆորմացված կամ ոչ ամբողջական կեցությունը ծնունդ է տալիս նույնքան դեֆորմացված մարդկային միավորների և համա-նման ոչ լիարժեք հարաբերությունների՝ լինի դա անհատի՞, թե՞ մի ամ-բողջ հասարակության մակարդակում: Ազգային զգացմունքից զուրկը նույնքան դեֆորմացված կեցության արդյունք է և նույնքան ամբողջա-կանության աղերս ունի, որքան բնությունից կամ սոցիալական հոգսե-րից դիմադարձ գտնվողը: Մեր դարի մարդկային հարաբերությունների

*3 Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս Шакарян Г. Г. О гносеологической значимости ценностного, "Բանբեր Երևանի համալսարանի", 1988 N1*

կարգավորման հիմնական դժվարություններից մեկը հենց կապվում է կեցության արտադրամասերի միակողմանի ու անհաշվենկատ ուժացումների հետ՝ արտահայտվի դա սոցիալականի /"խորհրդային մարքսիզմ"/, ազգային-ռասայական տարրի /Ֆաշիզմ/, մշակութաբանականի / պանիսլամիզմ/, անհատական կեցության /էկզիստենցիալիզմ/, թե մեկ այլ ձևով: Բայց և այնպես, թեկուզ և մեծ խտտորումների ձևով, պատմական առաջընթացն ընդգծված միտում ունի մարդկային գործունեության կեցության ոլորտի համաչափ զարգացման ուղղությամբ: Մասնավորապես մեր դարի կեցությունը, գուցե շատ ավելի տեսական-մեթոդաբանական մակարդակում, քան թե պրակտիկ հարաբերություններում, միտում ունի բացառելու կուռքարարությունը՝ արտահայտվի դա ազգապաշտամունքի /կամ ցեղապաշտության/, աստվածապաշտության, գիտելիքապաշտության, առաջնորդապաշտության, անցյալի արժեքների պաշտամունքի, թե մեկ այլ ձևով: Այս տեսակետից պատմությունը համեստության դասեր է տվել կեցությանը: Հնարավոր է, որ նման խոսուն դասերից է եղել ֆյուրերիզմը: Երբ մեր դարի 30-ական թվականների վերջերին շվեյցարական նշանավոր հոգեբան Կ.Յունզը Հիտլերի, Մտալինի և Մուսոլինիի օրինակներով ուսումնասիրեց բռնապետերի առաջացման ֆենոմենը, ակնհայտ դարձավ, որ բոլոր երեք դեպքերում էլ տնտեսական, քաղաքական կամ հոգեբանական խորը դեպրեսիայի պայմաններում է ծնունդ առել առաջնորդի, փրկչի ձևով քաղաքական կուռք ստեղծելու պահանջը, և ստեղծվել են դրանք: Հետագայում նույնպես ստեղծվել են ոչ քիչ կուռքարար իրավիճակներ: Ասում են, որ նման կեցության

Ֆյուրերաստեղծ պայմաններ են կազմավորվել նաև 1990-ական թվականների Ռուսաստանում, բայց, երևում է, պատմության դասերն իզուր չեն անցել: Եթե այս միտումը գործի, և համաչափությունը դառնա կեցության առաջընթացի օրինաչափությունը, գուցե այն ժամանակ միակ և վերջին կուռքը դառնա կուռքամերժ մտածողությունը: Կենսունակությունից զուրկ են բոլոր կամայական տեղաշարժերը, առավել ևս կեցության հարաբերություններում: Կեցության հումանիզացման հեռանկարները կապվում են նրա լրիվության ու ներդաշնակության ապահովման, ինչու՞ չէ, նաև հարստացման հետ: Նման կոչ է բովանդակում հայդեգերյան պահանջը մարդու և մարդկության կողմից կեցության նկատմամբ ցուցաբերելիք «հոգատարության», ինչպես նաև նախորդ դարաշրջաններում «ապամարդկայնացված» կեցության «վերամարդկայնացման» մասին:

Չուտ մարդկային, սուբյեկտային տեսակետից նման նպատակը ենթադրում է վերանձնայինի հաղթանակը անձնայինի նկատմամբ, վերանձնականը ոչ միայն անհատականի մակարդակում, այլև վերկուսակցական, վերքաղաքական, վերռեզիդենսալ՝ թե՛ վերդասակարգային, վերազգային, թե՛ վերմշակութային իմաստներով վերանձնական, որը միտում ունի հանգելու համամարդկային կեցության արժեքներին, որտեղ ամենամեծ արժեքն ինքը՝ ամբողջական մարդն է և ոչ թե նրա միակողմանի սոցիալականացված, քաղաքականացված, նատուրալիզացված կամ ազգայնացված խրտվիլակը:

Կեցության նմանօրինակ մարդկայնացման գաղափարն իր օբյեկտիվ ամրագրումն ունի ամենից առաջ համաշխարհային ու համա-մարդկային տնտեսական, տեղեկատվական և այլ կապերի կազմա-վորման փաստում: Ինտերնացիոնալացվում են մշակութային արժեքները, կենցաղային հարաբերությունները և նույնիսկ դժվար հաղթա-հարվող լեզվական հաղորդակցման բնագավառները: Այդ միտումներն ամրագրվում են համապատասխան միջազգային իրավական ակտերում, հոգատարության առարկա դառնում նույնքան վերազգային, վերռեզիդենսալ, ի վերջո՝ միջազգային հավակնության ունեցող կազմա-կերպությունների ու միավորների համար: Անհատական, խմբային, ազգային կամ պետական սուբյեկտների կողքին ձևավորվում է նոր սուբյեկտ՝ համայն մարդկության ձևով: Համապատասխան շահերով ու հետաքրքրություններով հանդերձ՝ կեցության հիմնարար պարամետրերը՝ կյանքն ու մահը, նշանակություն են ձեռք բերում ոչ միայն անհատի կամ մարդկային որևէ այլ ռեզիդենսալ միավորի՝ ազգի, պետության, մշակույթի և այլնի, այլև ողջ մարդկության համար: Այս մակարդակում ևս կեցությունը շարունակում է իր մարդաստեղծ ֆունկցիան: Ողբեր-գականն այն է, որ այդ նոր սուբյեկտի ձևավորման գործում նշանակու-թյուն են ունենում ոչ միայն, գուցե և ոչ այնքան կեցության զարգացման պոզիտիվ դրդապատճառները, որքան նրա կործանիչ տարրերը: Տեխնոժին կամ բնական աղետները շատ ավելի մեծ չափով են միավորում մարդկությանը, ի վերջո նպաստում համամարդկային սուբյեկտի կազմավորմանը, քան կարող են հավակնել մարդկությանը միավորելու կոչված տնտեսական կամ մշակութային պահանջները: Այստեղ ևս ակնհայտ է մահվան կամ առհասարակ նեգատիվի՝ կեցության բաղադրամաս լինելու փաստը և նրա վճռորոշ դերը կեցության գործառնու-թյան մեջ:

Ի վերջո, կեցության ընդհանրական միտումների կազմավորումներն են հաստատուն գոյաբանական հիմք ծառայելու՝ դարեր շարու-նակ տարասեռ, երբեմն նաև իրարամերժ շահերով ղեկավարվող մարդկությանը միավորելու, մարդկային հարաբերություններում փոխըմբռնումն ապահովելու համար: Ժողովրդական իմաստությունը կասեր՝ ցավ չտեսածը ուրիշի ցավը չի հասկանա: Դժվար է ընկալվում, օրինակ, հայ ժողովրդի դարաբաղյան ցավն այն ժողովուրդների համար, որոնք բարեբախտություն են ունեցել անտեղյակ լինելու այլազգիների կողմից սև ու սպիտակ ցեղասպանություններին ենթարկվելու վտանգին: Նման աշխարհընկալման շրջանակներում Ղարաբաղը հայրենիքի մի խղճուկ հողակտոր կդառնա, ոչ ավելին, որի համար ապարդյուն է դառնում արյուն թափելը: Ղարաբաղյան ցավը շատ ավելի լավ կհասկանան, ասենք, հրեաներն ու հույները: Ուրեմն ոչ թե սոսկ կեցությունը /бытие/, այլ համակեցությունն /со-бытие/ է հնարավոր դարձնում մարդկային փոխըմբռնումը: Ավելացնենք, որ հասկանալու հիմքն էլ կեցության ընդհանրությունն է, համակեցությունը: 4

Բնականաբար, կեցության ինչ քաջի, մարդկային փոխըմբռնման համար գոյություն ունեն նաև բարոյական թե իմացաբանական նկարագիր ունեցող և նույնիսկ կոնվենցիոնալ կարգի այլևայլ հնարներ: Հիշենք, թեկուզ, կառնապյան հանդուրժողականության սկզբունքը /принцип терпимости/ գիտության մեթոդաբանության մեջ կամ առավելապես հումանիտար հարաբերություններին վերաբերող՝ հակառակորդի դերի մեջ մտնելու պահանջը: Հերմենևտիկական մեթոդաբանության խոշորագույն ներկայացուցիչ Գադամերը կասեր, որ “երբ մենք ցանականում ենք հասկանալ, փորձում ենք նույնիսկ ուժեղացնել նրա /իմա՝ հակառակորդի- Հր Շ./ փաստարկները”:<sup>5</sup> Կեցության սուբստանցիոնալության բերումով համակեցությունն ավելորդ է դարձնում մարդկային փոխըմբռնման համար նման մշակութային կամ հոգևոր գործոնների անհրաժեշտությունը: Հենց սրա մեջ է տրված կեցության մեթոդաբանական-հերմենևտիկական հզոր ներուժը, հետևաբար նաև նրա նշանակությունը համամարդկային վերանձնականի և ընդհանրապես համամարդկային արժեքների կազմավորման գործում:

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

4 Կեցության հերմենևտիկական նման նշանակությունը, մասնավորապես, ազգամիջյան փոխըմբռնումների համար, անշուշտ, առնչություն չունի ոչ ազգակից ժողովուրդների միջև երբեմն նկատվող փոխանհանդուրժողականության /ինքնության հաստատման սինդրոմ/ և ոչ էլ արմատապես տարասեռ մշակույթների միջև փոխադարձ հետաքրքրասիրության փաստի հետ, որը շատ ավելի իմացաբանական վերաբերումն է, քան թե բարոյահոգեբանական ապրումակցման /сопереживание/ նշանակություն ունի:

#### 4 Նախահիմքի (սուբստանցիա) հիմնահարցը փիլիսոփայական Պրոբլեմատիկայում

Եվս մեկ անգամ հիշեցնենք, որ փիլիսոփայությունը սկսվում է ոչ ես-ից ես-ի տարբերակումից և ես-ի համար անմիջական կենսակեցության նշանակություն ունեցող ռեալությունների իմաստավորումներից: Այդպես է ընթանում փիլիսոփայական-աշխարհայացքային համոզմունքների կազմավորումը մարդկային բոլոր հնարավոր միավորների աշխարհընկալումներում՝ սկսած անհատականից, վերջացրած համամարդկայինով: Աշխարհայացքային հետագա զարգացումների հետ են կապվում ոչ ես-ի առավել իմաստավորված ու համակարգված ընկալումը՝ մարդուն տրված իրականության հնարավոր սահմանների, նրա ակունքների ու հիմնայունների որոնումները: Ի վերջո, այս ամենը հանգում է նախասկզբի /սուբստանցիա/ գաղափարի հղացմանը՝ իբրև աշխարհի կառուցվածքային որպիսության ու զարգացման օրինաչափություններ մեկնակետ: Բնական է, որ աշխարհընկալման այս մակարդկում աշխարհի՝ իբրև ամբողջության, սուբստանցիոնալ-կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ հիմնահարցերը նույնքան աշխարհայացքային-փիլիսոփայական, իսկ քաղաքակրթության հետագա զարգացումներում՝ նաև նույնքան կեցության նշանակություն են ձեռք բերում, ինչպես մարդուն անմիջապես տրված ռեալությունները: Այլ կերպ ասած՝ սուբստանցիան կարող է և ի վերջո ունենում է նաև կեցության ֆունկցիա, բայց նրա հիմնական ֆունկցիան ոչ այնքան կեցությանն է, որքան աշխարհայացքայինը, չնայած աշխարհայացքայինը նույնպես զուրկ չէ կեցության նշանակությունից:

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

Բնականաբար, մարդու՝ շրջակա իրականությանը համակերպվելու կամ, որ նույնն է, նրա կեցության նախնական իմաստավորումներում առաջնակարգ խնդիրներից են ներկայանում այդ աշխարհի որպիսության, հարմարավետության, թե ոչ հարմարավետության, այդ իսկ պատճառով նաև կառուցվածքային հարցերը: Ինչպես վերը տեսանք, շատ ժամանակ պետք չէր, որ մարդը կենարար՝ կեցության նշանակություն ունեցող ջրի կամ օդի գաղափարներում փնտրեր նաև սկզբնաղբյուրի /սուբստանցիա/ հիմնահարցը: Նույնքան վերացարկման մեծ ջանքեր են պահանջվել, որպեսզի սկզբնանյութի գաղափարն առանցքային նշանակություն ստանա մադու աշխարհայացքային պրոբլեմատիկայում և դրանով իսկ անմիջական կեցության-անտրոպոգեն գործոն ծառայի մարդու հոգևոր էվոլյուցիայում:

Հետամուտ չլինենք տեսական մտածողության սուբստանցիոնալ որոնումներին, արձանագրենք միայն այն փաստը, որ մարդուն տրված իրականությունն այլ հնարավորություն չէր ընձեռել նախասկզբի համար, քան նրանում առկա մատերիականն ու հոգևորն են: Տեսական մտածողության համար անցած էտապ համարենք նաև այն

հանգամանքը, որ գաղափարական գազանակերպ համակարգերում սուբստանցիոնալ նշանակություն կարող էին ստանալ հոգևորի ու մատերիականի տարբեր դրսևորումները կամ մակարդակները՝ լինեն դրանք սկզբնայությունների /ջուր, օդ, կրակ, հող, երբեմն նաև մետաղ կամ փայտ/ կամ կառուցվածքային միավորների /ատոմ, նյութ, բնություն, հոգևորի գանազան դրսևորումներ կամ նրա աստվածացումը/ ձևով: Մեկնենք միայն գիտական-ռացիոնալ մտածողությամբ ամենատարբեր եղանակներով հավաստված այն ճշմարտությունից, որ այսօր մարդուն հայտնի ողջ իրականությունը՝ աշխարհը կամ մեծ տիեզերքը, մատերիական հիմք ու մատերիական բովանդակություն ունի, որ մատերիան օժտված է ինքնաշարժման ու ինքնագարգացման կարողությամբ, և ողջ բնությունը՝ բուսական ու կենդանական աշխարհը, այդ թվում նաև մարդը, մատերիական նախահիմքի զարգացման արդյունք են: Մեկնենք նույնքան գիտականորեն հիմնավորված այն ճշմարտությունից, որ հոգեկանը նույնպես ոչ այլ ինչ է, քան մարդու՝ իբրև արդեն հասարակական էակի մակարդակում մատերիայի էվոլուցիայի ար-գասիքը նույնչափ երկրային և նույնչափ ռացիոնալ մեկնաբանության տրվող, ինչպես բնականոն ծագում ու զարգացում ունեցող մեր մոլո-րակի մնացած բոլոր արարումները:

Այսօր գիտությունը հայտնի պահպանման բազմակերպ օրենքներով /մասսայի, էներգիայի, ինֆորմացիայի և այլնի/ ապացուցված է, որ մատերիականը ոչնչից չի ստեղծվել, չի էլ կարող ոչնչից ստեղծվել, ինչպես նաև նույն օրինաչափությամբ անկարող է անէանալ: Այն կարող է միայն իր մեկ ձևից փոխակերպվել մեկ այլ ձևի: Ժամանակակից գիտության՝ ակնհայտության աստիճանին հասցված նման ապացույցներով է հավաստվում մատերիայի տիեզերական կացության անվերջ ու անսկզբ լինելը ժամանակի ու տարածության մեջ, հավաստվում է իր իսկ մատերիայի՝ կառուցվածքային սահման չճանաչող բազմակերպությունը, բացառվում է կառուցվածքային վերջին՝ “տարրական” կոչված միավորի հնարավորությունը: Այսօր գիտությունը հայտնվել է սուբստանցիոնալ, սուբտարրական կառուցվածքային միավորների՝ կվարկների ու գլյուոնների, ֆիզիկական վակուումի՝ իբրև մատերիայի յուրօրինակ տարատեսակի ու վիրտուալ մասնիկների իմաստավորման շեմին: Ավելի քան ապացուցված է, որ մատերիայի հիմքում ընկած կառուցվածքային միավորների փոխակերպությունների նմանօ-րինակ օրինաչափություններով են ղեկավարվում նաև տիեզերական մարմինները՝ աստղերն ու գալակտիկաները, գալակտիկաների համակարգերն ու մետազալակտիկաները:

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

**5. Շարժում և զարգացում**

Աշխարհի մատերիական-սուբստանցիոնալ հիմքի վրա և նրա հետ առնչված պակաս տեսական-աշխարհայացքային գործոններ չեն հան-դիսանում մարդու համար անմիջապես կեցութային նշանակություն ու-նեցող այնպիսի երևույթներ, ինչպիսիք են մատերիայի շարժման առեղծվածը կամ նրա ժամանակատարածային բնութագրությունները:

Հայտնի է, որ դարեր շարունակ գիտական մտածողության համար մշտական «գլխացավանք» է եղել տիեզերքում ամենուր ակնհայտ-րեն առկա շարժման հնարավորության /պատճառի/ և նույնիսկ շարժ-ման ամենապարզունակ ձևի՝ մարմնի՝ այլ մարմինների նկատմամբ ու-նեցած դիրքի փոփոխությունը /մեխանիկական շարժում/ տրամաբանական անհակասական եղանակով ներկայացնելու հարցը: Այստեղ է, որ առավելապես առօրեական մտածողությամբ ամրապնդվել է շարժ-ման պատճառը դրսում փնտրելու գաղափարը: Վերջինիցս ազատ չի գտնվել նույնիսկ աշխարհի առաջին բնագիտական պատկերի հեղի-նակը՝ Ի.Նյուտոնը: Չնայած դարաշրջանի ազատամիտ մտածողներն արդեն մերժել էին վերերկրային ուժերի առնչությունը մատերիական իրականության գոյության հետ, Նյուտոնը, առաջնորդվելով տիեզերա-կան մարմինների շարժման միայն մեխանիկական օրինաչափություն-ներով, ստիպված էր տուրք տալ միջնադարից ժառանգված կրոնա-կան ավանդույթներին և տիեզերական մարմինների ներդաշնակ շար-ժումը պայմանավորել աստվածային «առաջին հրումով»:

Գիտական խիզախ՝ կոպեռնիկոսյան կարգի հեղաշրջումներ են պահանջվել հաղթահարելու շարժման, ժամանակի ու տարածության մասին առօրեական մտածողության մեջ ամրագրված փորձը, նույնիսկ այն, որ հանգիստ կոչվածը ինքն էլ շարժման տարր է, որ չկա բացարձակ հանգիստ: Մեզ շրջապատող առարկաները հանգստի վիճակում են իրար նկատմամբ՝ ներքնապես շարժունակ մոլեկուլյար և այլ մակարդակներում, միաժամանակ նրանք մեր երկրի հետ պտտվում են վերջինիս առանցքի և արեգակի շուրջը, արեգակի հետ միասին՝ մեր գալակտիկայի կենտրոնի /ԿԾՐԾ/ շուրջը, իսկ ընդարձակվող տիեզերքի շրջանակներում, հսկայական արագությամբ հեռանում են այլ գալակտիկաներից: Այսպես է մշակվել համոզմունքն այն մասին ,որ հանգիստը հարաբերական է, շարժումը՝ բացարձակ, որ հանգիստը շարժման ոչ թե հակադրությունն է, այլ բաղադրատարրը: Եթե հանգիստը չլիներ, կբացառվեր առարկաների ու երևույթների ինքնությունը, հետևաբար նաև՝ նրանց ճանաչելու հնարավորությունը: Գիտական մտածողության առաջընթացով ակնհայտ դարձավ, որ բոլոր առարկաների ու երևույթների գոյությունը պայմանավորված է շարժման /հոսունության/ և հանգստի առկայությամբ, որը ինքը՝ մարդն էլ տիեզերական այդ շարժման, ավելի ստույգ՝ նրա երկրային մասնաբաժնի շարժման ու զարգացման արդյունքն է ու կրում է իր մեջ առայսօր տիեզերքում հայտնի շարժման հիմնական ձևերը: Արդեն “լուրջություն” պահանջող ձեռքի մեկ շարժման մեջ առկա են և՛ մեխանիկական, և՛ ֆիզիկական, և՛ քիմիական, և՛ կենսաբանական, և՛ սոցիալական շարժման դրսևորումները:



Գիտությունը քայլ առ քայլ ապացուցել է, որ շարժումը մատերիայի սոսկ հնարավորություններից մեկը չէ, այլ նրա ամենաարմատական՝ ատրիբուտային հատկությունը: Սուբստանցիան կենսալից է շարժմամբ: Շարժման շնորհիվ է ապահովվում մատերիայի տեղն ու դերը տիեզերական էվոլյուցիայում ու բազմակերպություններում:

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

Առավելապես շարժման կեցության բնութագրության տեսանկյունից է արժեքավորվում նրա շրջանակներում նորի առաջացումը կամ, որ նույնն է՝ զարգացումը: Ամեն մի հաջորդ չէ նորը, և ամեն մի շարժում չէ, որ զարգացում է ենթադրում: Այդ տարբերակումը կարևորվում է հատկապես հասարակական կառուցվածքներում, որտեղ չափանիշի դերում են հանդես գալիս արժեքային գործոնները: Ֆին գրող Մարտին Լարնիի հերոսներից մեկն այն հարցին, թե ինչու կենդանական աշխարհի տեսակների դասակարգմամբ ամենազարգացածի տեղն է զբաղեցնում մարդը, պատասխանում է՝ որովհետև դասակարգումը կատարել է մարդը: Դա այն դասակարգումը չէ, և ոչ էլ այն արժեքայինը: Կենդանական աշխարհում զարգացման չափանիշի հիմնահարցը պակաս նշանակություն չունի, քան հասարակական կյանքում, որտեղ յուրաքանչյուր մշակութային միավոր կամ քաղաքական ուժ կարող է հավակնել առաջինը կոչվելուն: Թերևս զարգացման ընդհանրացված բնութագրությունը պետք է վերաբերեր այն նորին, որը նախորդ փուլերի վերառում /смятие/ է ենթադրում և՛ կառուցվածքային, և՛ ֆունկցիոնալ իմաստներով: Այլ կերպ ասած՝ զարգացումը շարժման այն տարատեսակն է, որը բովանդակում է նախորդ վիճակների կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ վերառում: Նման մոտեցմամբ հեղափոխություն չի կարող կոչվել այն ամենը, ինչը սոսկ իշխանափոխություն է ենթադրում կամ սահմանափակվում է առավելապես կործանման տարրով, ինչպիսի երանգներից զերծ չէր հայկական հողում տեղի ունեցած վերջին հեղափոխությունը:

Այդուհանդերձ, սուբստանցիայի և հենց իր իսկ շարժման համար ամենաառեղծվածայինը և աշխարհայացքային տեսակետից ամենաելակետայինը շարունակում է մնալ իր իսկ շարժման ու զարգացման հնարավորության /աղբյուրի/ հարցը: Մարդկային առօրեական և, առավել մեծ չափով, գիտական փորձն արձանագրում է շարժման՝ իբրև համընդհանուր օրինաչափության, հաճախ նաև զարգացման առկայությունը մատերիական և հոգևոր աշխարհի ամենատարբեր բաղադրատարրերում, մասնավորապես բուսական ու կենդանական աշխարհում, քաղաքակրթության պատմության շրջանակներում և այլուր: Արձանագրվում է ոչ միայն շարժման ու զարգացման առկայությունը, այլև փորձ է կատարվում դրանց պատճառը /աղբյուրը/ փնտրել “ներսում”, իրականության տվյալ բաղադրատարրերի ներքին կառուցվածքում՝ գոյության պայքարի /Դարվին/ կամ դասակարգային պայքարի /Մարքս/ ձևով, թե մեկ այլ եղանակով: Հեզելյան

դիվելեկտիկայում այն ներկայացավ հակադրությունների պայքարի և միասնության օրենքի ձևով: Առաջիմ դեռ մի կողմ թողնենք այդ օրենքի հակադիր կողմերի՝ պայքարի ու միասնության միակողմանի բացարձականացման հնարավոր հետևանքները սոցիալական երևույթներում, հիշենք միայն անօրգանական աշխարհում շարժման ու զարգացման հնարավորության հետ կապված դժվարությունները, որոնք հանգեցրեցին նույնիսկ տիեզերքի ջերմային մահվան գաղափարին: Այդպես մեկնաբանվեց թերմոդինամիկայի երկրորդ սկզբունքի՝ էնտրոպիայի աճը փակ համակարգերում: XXդ. երկրորդ կեսում սիներգետիկայի /միասնական գործողություն կամ փոխհամագործակցում/ ստեղծումով /Բ. Պրիգոժին, Գ. Հակեն/ հնարավոր դարձավ “շոշափել” մատերիայի ինքնազարգացման փաստը անօրգանական աշխարհում՝ առավել բարդ համակարգերի առաջացումը շատ ավելի պարզ համակարգերից նյութի /вещество/ և էներգիայի փոխակերպումների բերումով: Միներգետիկան դիտարկվեց որպես աշխարհի երրորդ գիտական պատկերը:

Փիլիսոփայական-աշխարհայացքային տեսակետից այդպիսին է ներկայանում շարժման իմաստը /смысл/ ժամանակակից մարդուն:

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

## **6. Ժամանակ և տարածություն**

Ժամանակն ու տարածությունը մարդկային առօրեական փորձում, որպես կանոն, չեն իմաստավորվում: Սովորական մահկանացուն, առանց աշխարհայացքային կարգի ռեֆլեքսիաների ղեկավարվում է բնության կողմից նրան հրամցված ժամանակային ռիթմով՝ օր ու գիշերով, տարվա եղանակներով, նույնքան և իրեն ընձեռված մարդակենտրոն տարածական բնութագրություններով՝ երկինք, երկիր՝ իր երկինքն ու իրեն հայտնի երկիրը: Դրանք առօրեական մտածողության շրջանակներում նշմարվող ժամանակն ու տարածությունն են: Ըստ էության ժամանակի նման ըմբռնումն է ամրագրված միջնադարյան մտածող Օգուստինոսի հայտնի մտամոլորության մեջ. «Քանի ինձ չեն հարցնում, թե ինչ է ժամանակը, ես այն հասկանում եմ առանց դժվարության, իսկ երբ ցանկանում եմ պատասխանել, փակուղու մեջ եմ հայտնվում»:6 Գիտական մտածողության առաջին քայլերը, որ այս բնագավառում կատարվել են, վերաբերում են այն ճշմարտությանը, որ ժամանակը առնչվել է առարկաների գոյության տևողությանը կամ նրանց զարգացման աստիճանների հաջորդափոխությանը: Իսկ տարածությունը ընկալվել է որպես առարկաների կառուցվածքայնություն, ձգողականություն կամ համագոյակցություն: Թվում է, ակնհայտ է ակնարկն այն մասին, որ ժամանակն ու տարածությունը առնչվում են նյութական-մատերիական համակարգերի հետ: Մինչդեռ տարածությանը վերաբերող առաջին գիտական ուսմունքը՝ էվկլիդեսյան երկրաչափությունը, համոզմունք է ներշնչում այն մասին, թե իրականության մեջ առկա է

միայն մեկ տարածական բնութագրություն, որտեղ գուգահեռ գծերը չեն հասվում կամ եռանկյան ներքին անկյունների գումարը

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

հավասար է 180Ե-ի և այլն: Նման գիտագաղափարական մթնոլորտում է մշակվել ժամանակի ու տարածության մասին դարեր շարունակ գոյություն ունեցող սուբստանցիոնալ հայեցակարգը /կոնցեպցիա/, համաձայն որի՝ ժամանակն ու տարածությունը կախյալ վիճակում չեն որևէ այլ սուբստանցիայից և իրենք ունեն ինքնուրույն սուբստանցիոնալ նշանակություն: Այդպես է կազմվորվել դատարկ տարածության ու ժամանակի գաղափարը, որը լցվել է “կարծեցյալ” եթերով՝ հիպոթետիկ մատերիական մի միջավայրով, որը գուրկ է նույնիսկ դիմադրություն ցուցաբերելու կարողությունից:

Ժամանակի ու տարածության մասին նման պատկերացումների պայմաններում ստեղծվեց նաև նյուտոնյան մեխանիկան:

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

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

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

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

Մասնավոր հարաբերականության տեսության այդ եզրակացությունները հետագայում զարգացվեցին ընդհանուր հարաբերականության տեսությամբ, համաձայն որի՝ մարմինների շարժման ու ժամանակատարածային բնութագրությունները կախյալ վիճակում են գտնվում նաև գրավիտացիոն դաշտի հզորությունից: Վերջինով է պայմանավորված, մասնավորապես, «տարածության կորացումը» /искривление пространства/ կամ շեղումը էվկլիդեսյան տարածական բնութագրություններից: Հարաբերականության տեսությամբ գիտություն մեջ մտցված «հաշվարկման համակարգ» /система отчета/ հասկացությամբ հնարավոր դարձավ բացառել միասնական ժամանակը տիեզերական մարմինների միջև և նույնքան կախյալ վիճակում դնել մարմնի տարածական բնութագրությունը այլ մարմինների հետ ունեցած հարաբերությունից: Արագության էլակետային չափանիշ դիտարկվեց լույսի արագությունը /300 հազար կմ/վրկ/: Ինֆորմացիայի հաղորդակցման նման արագությունների պայմաններում «այժմը» և «այստեղը» դառնում են անբաժան մեծություններ և յուրաքանչյուր օբյեկտ ունենում է իր «այժմը»: Պատկերավոր կերպով նկատվում է, որ էյնշտեյնը ջարդեց տիեզերական միասնական ժամացույցը, որ, օրի-նակ, Արեգակի վրա տեղի ունեցող տեղաշարժերը միայն 8 րոպե հետո են հասնում երկիր: Այդ նշանակում է, որ Երկրի «այժմը» 8 րոպեով հետ է մնում Արեգակից: Այսօր էլ Երկրի վրա կարող են արձանագրել նոր աստղերի առաջացումը և հետևել նրանց զարգացմանը այն դեպքում, երբ նրանք վաղուց արդեն դադարել են աստղ լինելուց:

Առայսօր ժամանակի և տարածության մասին ամենաընդհանրական տեսությունը հարաբերականության տեսությունն է և, իբրև այդպիսին, այն անմիջապես վերաբերում է մատերիայի ֆիզիկական մակարդակին, հնարավոր է նույնիսկ՝ ժամանակակից գիտությանը հայտնի տիեզերքի շրջանակներում: Բայց և այնպես ակնհայտ են նմանօրինակ գաղափարների դրսևորումները մատերիայի կառուցվածքային այլ մակարդակներում՝ օրգանական աշխարհում կամ հասարակական հարաբերություններում:

Վաղուց նկատված փաստ է, որ բնությունը՝ կենդանի թե անկենսադան, դեկավարվում է ժամանակային որոշակի, միայն իրեն վերաբերող օրինաչափությամբ. ժամանակային իրենց դիրքը ունեն տիեզերական մարմինները, երկիրն ու լուսատուները, նույնիսկ բուսական ու կենդանական աշխարհի ցանկացած ներկայացուցիչ: Այդ օրինաչափությունների շնորհիվ են մարդկանց մոտ ինտուիտիվ կերպով մշակվել ժամանակի ու տարածության պատկերացումները, այսպես են ծնունդ առել անցյալի, ներկայի ու ապագայի գաղափարները, տարին, օրն ու ցերեկը: Կենսաբանները վաղուց են

նկատել, որ բուսական կամ կենդանական յուրաքանչյուր տարատեսակ ունի իր ներքին «կենսաբանական ժամացույցը», որը վճռական պայման է հանդիսանում արտաքին միջավայրին հարմարվելու գործում: Այսօրինակ «ժամանակա-յին հիշողությամբ» են առաջնորդվում, ասենք, եվրոպական ծառատե-սակները Աֆրիկայում՝ 35–40°-ի պայմաններում տերևաթափ են լինում դեկտեմբերին և ծաղկունք ապրում նոր տարվա առաջին օրերին:

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

Մարդ-արարածը հեռու՝, դեռ շատ հեռու է լիիրավ օգտվելուց ժա-մանակի և տարածության կեցության հարստությունից: Դժվար է ասել, թե որքանով համահունչ են ընթանում մարդու կազմավորման, առավել ևս՝ պրոֆեսիոնալ կազմավորման ընթացքում անհատի էկզիստենցիալ սոցիալական ժամանակը և բնությունից նրան ընծայված կենսաբանական՝ շատ ավելի ստույգ գործող, ժամանակը: Եվ այդ, այն դեպքում, երբ, օրինակ, ջունգլիներում հայտնված երեխան հետագա-յում այլևս չի վերականգնում խոսքը կամ շատ դժվարությամբ է հետա-գայում ենթարկվում սոցիալականացման:

Անկախ նրանից՝ գիտակցաբար թե անգիտակցաբար է այդ տեղի ունենում, ժամանակն ու տարածությունը վճռական գործոններ են մարդկային գիտակցական կյանքի գործառույթներում: Գուցե և այդ պատճառով է, որ միայն մարդուն է տրված դրանցով առաջնորդվելու կարողությունը /իսկ կենդանական աշխարհի վերապրուկ չէ՞, արդյոք, միայն այսօրվա-ներկային գերի գտնվելը/: Մարդը կոչված է դեկավարվելու ժամանակատարածային չափումներով ոչ միայն իր կենսաբա-նական ու սոցիալական զարգացումներում, այլև իր անձնային-անահատական-էկզիստենցիալ չափումներից սկսած վերանձնային ժամանակատարածային բարդությոներով, մինչև համամարդկային չափումը, ինչ-որ տեղ նույնիսկ մինչև տիեզերականը, հավիտենականը: Սովորական մահկանացուն ապրում է իր “փոքրիկ հայրենիքով”, բնության կողմից հորդորված վար ու ցանքի կամ խաշնարածությանը միտված ժամանակային ռիթմով, իսկ սոցիոլոգներն ու քաղաքագետները խորհում են հասարակական կյանքի ցիկլային /բնության նման/ կամ գծային զարգացումների առավելությունների ու թերությունների մասին: Ոչ առանց գաղափարական նպատակի, կրոնական բազմաբնույթ վարդապետությունների համար պարտադիր է համարվում *causa finalis*-ը /վերջին պատճառը/, սկիզբը ժամանակի համար /եղել է մի ժամանակ, երբ ժամանակ չի եղել/ և ապագայում սպասվելիք մարդկության /գուցե և աշխարհի/ վերջամտուտի / *эсхотология* / մասին պատկերացումը: Գիտական-ռացիոնալ մտածողությունն է, որ մեկնում է ժամանակի ու տարածության անվերջությունից և համահնչյունություն փնտրում մարդուն տրված անցյալի, ներկայի ու ապագայի միջև՝ ամե-նուր ապավինելով հավիտենականությանը: Թերևս մարդկայինի

չափումներում ամենատույզին կհավակներ ապագայով ապրելու կարողությունը: Պոետը կասեր.

*Ուշ-ու՛շ են գալիս, բայց ոչ ուշացած,  
Ծնվում են նրանք ճիշտ ժամանակին:  
Եվ ժամանակից առաջ են ընկնում,  
Դրա համար էլ չեն ներում նրանց:  
/Պ.Սևակ/*

Բոլոր դեպքերում ժամանակի արժեքավորումը հանգում է նրա կրեատիվ բովանդակության բացահայտմանը: Այդ պատճառով է աս-վում՝ ամենադժվար հատուցվող կորուստը ժամանակի կորուստն է: Գուցե նաև այդ կորուստների բերումով ժամանակների անհամաչափ զարգացումներն են այսօր բազմաբնույթ բարդույթներ ստեղծում ռեզիդենտների, երկրների, մշակույթների, մեծ ու փոքր հայրենիքների, երբեմն նույնակի սերունդների միջև: Այսօր մարդկության առաջ ծառայած համաերկրային մշակութային պատերազմը մեծապես նաև ժամանակների, ապրված և չապրված ժամանակների պատերազմ է, երբեմն նաև պատերազմ միջնադարի և XXI դ. միջև: Մարդկային իմաստությունը պարզապես պարտադրված է ղեկավարվելու նաև ժամանակի կատեգորիայով, այն հաշվով, որ գոյատևման եզրեր փնտրվեն մարդկային ամեն մի միավորի էկզիստենցիալ ժամանակի և այլ միավորների, ընդհուպ մինչև համամարդկային ժամանակային ռիթմերի միջև, որպեսզի ոչ միայն անհատները չծնվեն ժամանակից շուտ կամ ուշ, այլև փոքր-ինչ համաչափելիություն /соизмеримость/ հաղորդվի սոցիալ-մշակութային միավորների զարգացումներին՝ բնության իմաստության օրինակով և ինքնակործանման վտանգից խուսափելու նշանաբանով: Գուցե այդ տեսանկյունով նորովի իմաստավորվի յասպերսյան «առանցքային ժամանակի» /оcевоe время / գաղափարը:7

## **7. Դետերմինիզմի էությունը և տեղը մարդու կեցության ղաշտում**

Աշխարհի սուբստանցիոնալ հիմքից ածանցված և այդքանով իսկ նրան համագոր աշխարհայացքային-մեթոդաբանական նշանակու-թյուն ունեն պատկերացումներն այն մասին, թե ենթարկվում է արդյոք աշխարհը շարժման որոշակի սկզբունքի կամ հաստատուն օրինաչափության, կամ գուցե այն առաջնորդվում է առավելապես չկարգավոր-ված, քառսային կոչված օրինաչափություններով: Մարդկությանը հայտնի գաղափարական մինչգիտական բոլոր համակարգերում՝ սկ-սած կրոնադիցաբանական պատկերացումներից մինչև առօրեական աշխարհընկալումը, արձանագրվում է ինչպես որոշակի օրինաչափությունների առկայության, այնպես էլ դրանց բացակայության փաստը: Որպես կանոն, օրինաչափության բացակայությունն ընկալվում է իբրև քառս, իբրև կարգավորման չտրվող, հետևաբար նաև՝ զարգացման ներուժ չունեցող, մի խոսքով՝ բացասական ու «մարդատյաց» երևույթ: Դեռևս դիցաբանական պատկերացումներում կազմավորված կարգավորվածության և ոչ կարգավորվածության /քառս/ մասին նման հա-մոզմունքն է երկար ժամանակ գերիշխել նաև գիտատեսական համա-կարգերում: Միայն XX դ. երկրորդ կեսերին աշխարհի սիներգետիկական գիտական պատկերի

ստեղծումով հնարավոր դարձավ վերջնա-կանապես հաղթահարել կարգավորվածության և քառսի մասին դա-րեր շարունակ այսպես ըմբռնված հակադրությունը և քառսը ներկայացնել որպես ոչ ակնհայտորեն արտահայտված գերբարդ պոտենցիալ կարգավորվածություն, որն ունակ է ոչ գծային /нелинейное/ օրինաչափություններով դրսևորվել բազմակերպ ու բազմաբնույթ համա-կարգերի ձևով: Թերևս սա ամենաարմատական տեղաշարժն է մար-դու աշխարհայացքային կողմնորոշումների այն կարևորագույն բնագավառում, որն ավանդաբար կոչվում է դետերմինիզմ /լատիներեն determinare - պայմանավորել/:

Դետերմինիզմի հետ են առնչվում մարդու և մարդկային հասարակության

*7 Տե՛ս Կ. Ясперс К. Смысл и назначение истории, М., 1995.*

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

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

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

Պատճառականության օրինաչափության կամ ավելի լայն իմաստով՝ դետերմինիզմի կրեատիվ գործությամբ է օրգանական նյութի շրջանակներում միլիարդավոր տարիների ընթացքում կազմավորվել կենդանի բնության այն հավասարակշիռ ու ներդաշնակ զարգացումը, որը հայտնի է նպատակահարմարություն /целесообразность/ անվամբ: Իմաստության հասնող այդ օրինաչափության հենքի վրա մարդու առաջացումով է ձևավորվել դետերմինիզմի դրսևորման մի նոր ձև՝ նպատակադրությունը /целелеполагание/:

Այդ ամենի՝ դետերմինիզմի, բնության նպատակահարմարության և առավել ևս նպատակադիր գործունեության ներքին կառուցվածքային մոլորակներով է ծնունդ առել տիեզերքի մեծագույն հրաշքը՝ առայսօր միայն երկիր-մոլորակի վրա հայտնի ռացիոնալ մտածողությունը: Երկրային այդ ներդաշնակությունն է ընկած ռացիոնալից ոչ պակաս գորավոր մարդուն տրված գեղեցիկի զգացման հիմքում: Նյութական աշխարհի երկարաձիգ էվոյուցիայի այս երկու կարողություններն են, որ կազմում են մարդու հոգևոր աշխարհի առանցքը: Առավելապես սրանց շնորհիվ է, որ մարդը մայր բնության արարումը լինելուց դառնում է միևնույն բնության արարողը: Տրամաբանական ու գեղարվեստական աշխարհընկալման հիմքում տրված բնական օրինաչափությունների բերումով է, որ մարդը շարունակում է բնության արարչա-կան գործը՝ արագացնելով նրա մեջ տրված հնարավորությունների իրականացումը կամ երբեմն նույնիսկ իրականացնելով այն հնարավորությունները, որոնք գուցե և իրականություն չդարձվեին բնության գո-նե մոտակա էվոյուցիոն գործընթացներում: Երկրի վրա ջերմամիջու-կային ռեակցիա, օրգանական սինթետիկ նյութեր, կենսակերպարանավորում /клонирование/ ... բնության հարստացում, թե ինչ-որ տեղ խոտորում է նշանակում այս ամենը բնականոն դետերմինացիայից:

Անառարկելի է թվում, որ բնության էվոյուցիան իր ներդաշնակության-իմաստության վերջնակետին է հասել ի դեմս homo sapiens-ի: Այ-սօր homo sapiens-ը դարձել է homo sapiens autocreator - ինքնարարող բանական մարդ, մարդ, որ երիցս դարձել է էկոլոգիական, մետերոլոգիական և նույնիսկ երկրաբանական լուրջ գործոն: Այսօր արդեն ամենայն մտավախությամբ է արձանագրվում, որ Երկիր-մոլորակի հետագա էվոյուցիայի առանցքն է դառնում արհեստական-բնական հարաբերակցությունը, որ մոլորակի ու մարդու մեծագույն նվաճումը՝ գի-տական գիտելիքն արժանանում է դարի զանգվածային ոչնչացման զենք կոչվելու պատվին: 8 Բնության սխալն է մարդը կամ գուցե գործ ունենք բնական դետերմինացիայի զարգացման նոր փուլի, հետևաբար, նման նոր օրինաչափությունների հետ:

Հարկավ, մատերիայի մինչսոցիալական կառուցվածքում դետերմինացիայի ամենավճռական բաղադրատարրն է ներկայանում պատճառահետևանքային հարաբերակցությունը: Եթե այն պայմանականորեն անվանենք գենետիկ դետերմինացիա /պայմանականորեն, որովհետև ամեն մի դետերմինացիա, ի վերջո, գենետիկ բովանդակու-թյուն ունի/, ապա մատերիայի էվոյուցիայի սոցիալական մակարդակում գենետիկ դետերմինացիայի հենքի վրա ծնունդ է առնում մի նոր բաղադրատարր, որը կարելի է կոչել նույնքան պայմանականորեն նպատակային դետերմինացիա: Սա ոչ այլ ինչ է, քան գենետիկ դետեր-մինացիայի այնպիսի գիտակցում /սուբյեկտիվացում/, որտեղ հնարա-վոր հետևանքը նպատակի տեսք է ստանում, իսկ նպատակը ամենաակտիվ գենետիկ գործունեությունն է մարդու գիտակցական վարքա-գծում:

*Տես այս ամենի մասին՝ Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории (синергетика, психология и футурология), М. , 2001*



Հասկանալի է, որ նման մոտեցումը ոչ մի առնչություն չունի տեսական մտածողությանը վաղուց հայտնի նպատակաբանության /телеологизм/ հետ, համաձայն որի՝ բնության մեջ պատճառահետևանքային կապը ստանում է մարդակերպ /անտրոպոմորֆիստական/ բացատրություն: Այլ կերպ ասած՝ բնական դետերմինացիայում «ինչու՞» հարցը փոխարինվել է «ինչի՞ համար» հարցով, որն ուղղակիորեն օգտագործվում է կրոնադավանաբանական նկատառումներով:

Նպատակը սոցիալական ֆենոմենում դետերմինիզմի դրսևորման միայն և միայն գիտակցական գործունեության արտահայտման եղա-նակն է, ինչպիսի արժեքավորում կարող է ունենալ նաև առիթ կոչվածը: Առանց սուբյեկտիվ կամ գիտակցական գործոնի բնության մեջ օբյեկտիվորեն գոյություն չունի ոչ նպատակ և ոչ էլ հնարավոր է որևէ գործողության համար առիթ փնտրել: Սրանք սուբյեկտիվ գործոնի հա-վելումներն են օբյեկտիվորեն գործող պատճառականության համար: Առաջինը վճռորոշ գենետիկ նշանակություն է ձեռք բերում պատճառի «հատուկացման» համար, իսկ երկրորդը, որպես կանոն, ազդարարում է նման «հատուկացման» ավարտը և պատճառը հետևանքին «հանգչե-լու» սկիզբը:

Ինչպես ստորև կտեսնենք, նպատակային դետերմինացիան յուրօ-րինակ չափանիշ է ծառայում մարդու գիտակցական գործունեության համար և իր հետադարձ գենետիկ կարողությամբ պակաս գորություն չունի, քան բնական դետերմինացիան: Բայց այն երբեք չի գործում հա-կառակ բնական դետերմինացիայի: Այստեղ է, որ մարդու համար տարբերակվում են հնարավորի և անհնարի սահմանները: Մարդու գոր-ծունեության շրջանակներում անհնար է այն ամենը, ինչ հակասում է բնական օրինաչափություններին: Եթե բնության մեջ իրականություն է դառնում միայն այն հնարավորությունը, որի կենսունակությունը եր-բեմն նույնիսկ միլիարդավոր տարիներով է փորձարկվել բնական ընտրության «լաբորատորիայում», ապա նպատակային դետերմինա-ցիայի շրջանակներում սկզբունքորեն կարող է իրականություն դառ-նալ բնական օրինաչափություններում տրված յուրաքանչյուր հնարա-վորություն: Այդ տարբերության պատճառով է, որ բնական դետերմինացիայով իրականացված հնարավորությունները շատ ավելի կենսունակ են, քան սուբյեկտիվ գործոնի գորությամբ, ասենք՝ արհեստական ընտրությամբ կյանքի կոչված բուսական կամ կենդանական վաղածին տարատեսակները:

Միննույն “մարդկայնացված” դետերմինացիայի բերումով էական փոխակերպման է տրվում նաև անհրաժեշտության և պատահականության հարաբերակցությունը:

Փիլիսոփայական դասական ավանդույթներից հայտնի է, որ անհրաժեշտի և պատահականի տարբերակման չափանիշը տրված է նրանց պատճառակցական

դետերմինացիայում, ընդ որում՝ անհրաժեշտությունը «ուղղորդվում» է ներքին պատճառականությամբ և այդ իսկ պատճառով հեշտությամբ է տրվում կանխագուշակման, մինչդեռ պատահականը կյանքի է կոչվում հաշվարկման տվյալ համակարգի համար՝ արտաքին պատճառակցական կապակցությունների բերու-մով: Այդ

պատճառով նրա իրականացման կանխատեսումը հնարավոր է դառնում միայն հավանական օրինաչափությունների շրջանակներում:

Մարդկային սուբյեկտիվ գործոնի առկայությունը այստեղ ևս էա-պես փոխակերպում է այդ օրինաչափությունների բնական ընթացքը, տվյալ դեպքում հոգուտ պատահարի դերի գերաճման, որը երբեմն կարող է նույնիսկ ճակատագրական նշանակություն ունենալ ինչպես մարդկության, այնպես էլ իր իսկ՝ բնության համար:

Թերևս մարդկության կեցության ղաշտում սուբստանցիայի հետ անմիջապես առնչվող օրինաչափություններից ժամանակատարածայինից էլ ավելի խոցելի են մնում գենետիկ նշանակության դետերմինացիային վերաբերող օրինաչափությունները: Այստեղ շատ ավելի ակնհայտորեն է ծառանում օբյեկտիվի սուբյեկտիվացման՝ բնականի ու արհեստականի հարաբերակցության դրամատիզմը ինչպես մար-դու, այնպես էլ բնության համար: Այդ պատճառով չէ՞, արդյոք, որ այ-սօր առավել տազնապալից են հնչում «առաջին բնության ապամարդկայնացման», «կենսաբանորեն թուլացող մարդկության», «զանգվա-ծային ոչնչացման գիտելիքների» և մարդկության ինքնակործանմանը սպառնացող նման այլ հեռանկարների մասին մտահոգությունները:

...Արդյո՞ք մարդկային իմաստությունը կոչված չէ հասնելու ինքնահաստատման բնական իմաստությանը: Ինչքանո՞վ է գործում բանա-կանի ու բարոյականի ներքին միասնության մասին սոկրատեսյան պատգամը: Մեր դարաշրջանն ավելի ու ավելի

ակնհայտ է դարձնում պատմականորեն հավաստվող այն իրողությունը, որ ուժ ու գորություն է ոչ այնքան գիտելիքը, որքան իմաստությունը: Միայն և միայն իմաստությամբ է գիտելիքը ուժ:

**1 Գաղափար փիլիսոփայական մարդաբանության մասին**

Կասկածից վեր է, որ ողջ քաղաքակրթության պատմությունն ընդգծված մարդաբանական բնույթ ունի: Ոչ մի դարում մարդը ոչինչ չի ստեղծել, որ մարդամետ կամ մարդկենտրոն բնույթ չունենա: Առավել ևս՝ այդպիսին է գիտությունը. ինչին էլ այն վերաբերի, դա ամենից առաջ իմացություն է իր իսկ մարդու, նրա հետաքրքրությունների ու կարողությունների մասին: Պատահական չէ, որ հենց գիտության զարգացման ընթացքով են իրենց մարդաբանական /անտրոպոլոգիական/ հռչակում գիտական իմացության նորանոր բնագավառներ: Ոչ հեռու անցյալում մարդաբանությունն առավելապես առնչվում էր մարդու ծագման ու էվոլյուցիայի կենսաբանական կամ պատմահնէաբանական երևույթների հետ: Մեր ժամանակներում նույնքան իմաստալից են հնչում սոցիալական, քաղաքական, հոգեբանական և ժամանակա-կից գիտության նման այլ մարդաբանական համարվող բնագավառները: Այսօր homo politicus-ը կամ homo moralis-ը պակաս ինֆորմացիա չեն բովանդակում բոլոր ժամանակների մարդու մասին, քան, ասենք, homo sapiens-ն ու homo faber-ը: Բայց բոլոր այդ հնարավոր homo-ների մեջ թերևս ամենաամբողջականը եղել և այսօր էլ մնում է homo philosophicus-ը: Մարդաբանական կոչված բոլոր գիտություններն, ան-շուշտ, իրենց անփոխարինելի մասնակցությունն ունեն մարդու էության որոնումներում, բայց մարդու բնության ամենաինտեգրատիվ, դրանով հանդերձ՝ ամենախորքային պատկերը ամենուր մնացել է փիլիսոփայականը: Նման համոզմունքի պայմաններում որոշակի վերապահումով պետք է հաշվի առնել բավականին տարածված այն կարծի-քը, համաձայն որի ավանդական փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում մարդաբանությունն առնչվում է փիլիսոփայական որոշ դարաշրջանների կամ, նույնիսկ, միայն փիլիսոփայական որոշակի դպրոցների հետ /կյանքի փիլիսոփայություն կամ ուղղակի՝ փիլիսոփայական մարդաբանություն/: Իրականում, իր ծագման առաջին իսկ օրերից փիլիսոփայությունը գործ է ունեցել մարդու էության և աշխարհում մարդու տեղի ու դերի հիմնահարցերի հետ: Տարբերությունը միայն այն է, որ այլևայլ դարաշրջաններում առաջին պլան են մղվել մերթ հոգևորի և մարմնականի հարաբերակցության հիմնահարցը մարդու կեցութային բնութագրություններում, մերթ մարդու իմացական կամ ստեղծագործական կարողությունների իմաստավորումները, իսկ վերջին ժամանակներում շատ ավելի արդիական են դարձել մարդու, այսպես կոչված էկզիստենցիալ բնութագրությունները, մարդու՝ որպես անհատի, ինչպես նաև մարդկային հնարավոր միավորների /ազգային-էթնիկական. ռեգիոնալ-մշակութային, պրոֆեսիոնալ, թե տարիքային և նման այլ խմբերի/ մակարդակներում:

**2. Մարդու ծագման հիմնահարցը, անտրոպոսոցիոգենեզ**

Մարդու էության գաղտնիքը, ամենից առաջ, տրված է նրա ծագ-ման խորհրդավորության մեջ: Գիտության մասնավոր բնագավառներին թողնենք նույնքան մասնավոր, որքան և էապես կարևոր հարցադ-րումներն այն մասին, թե ինչ ծագում ունի կենդանական

աշխարհի մասն ու բարձրագույն տարատեսակը համարվող մարդ կոչեցյալը:  
Ար-ձանագրենք միայն ամենահանրահայտ վարկածները և փորձենք իմաստավորել  
դրանք առավելապես փիլիսոփայական մոտեցման շրջանակներում:

Եթե պատմական չափանիշներով մոտենանք քննարկվող հիմնա-հարցին, ապա պետք է  
առանց վարանելու պնդենք, որ ամենատարած-ված, թերևս, իր իսկ՝ մարդու համար  
ամենագայթակղիչ վարկածը, ան-շուշտ, նրա աստվածային արարումն է: Անմիջապես  
նկատենք, որ այդ ոչ այնքան մարդու ծագման մասին ռացիոնալ վարկած է, իսկ  
վար-կածները պետք է ռացիոնալ լինեն, որքան իր իսկ՝ մարդու կողմից մարդկայինի  
աստվածացման, մարդու ինքնակուռքարարման փորձ: Եթե նույնիսկ գիտական-  
ճանաչողական տեսակետից լուրջ չէ խոսել այդ վարկածի մասին արդեն գոյություն  
ունեցող գիտական-ռացիոնալ վարկածների շարքում, ապա արժեքային, տվյալ դեպքում  
մշակութային-հումանիստական տեսակետից գուցե և այդ մտահնարանքը շատ ավելի մեծ  
նշանակություն է ունեցել մարդու ինքնարարման, մարդկա-յինի կայացման գործում, քան  
թե մնացած բոլոր գիտառացիոնալ վարկածները միասին վերցրած:

Մարդուն աստվածատուր համարելը ի սկզբանե մարդուն կենդանական աշխարհից  
զատելու, նրան վերբնական էակ հռչակելու խիզախ փորձ էր, մարդու և մարդկայինի  
սրբագործման փորձ: Կենդանականում մարդկայինի նախասկիզբների կամ  
մարդկայինում կենդանականի հետքերի փնտրտունքները, անկախ նրանից, թե դրանք  
կենսա-բանական կամ սոցիալ-հոգեբանական ինչ բնույթի կլինեն, ոչ միայն անկարող են  
վեհացնել մարդուն, այլև ամենուր հիշեցնում են նրա վայրենաբարո արմատների մասին:  
Դիպուկ են նկատել ռուսական կրոնական մարդաբանները, թե դժվար է դեկավարվել  
բիբլիական “Միրեցեք զմիմյանս” հումանիստական վեհ սկզբունքով՝ հոգու խորքում  
ունենալով “Մարդը կապիկից է սերվել” տխուր համոզմունքը:

Այդուհանդերձ, կապիկից մարդու առաջացմանը վերաբերող վարկածը ամենագորեղ  
փաստարկը դարձավ կրոնական աշխարհընկալման դեմ դարեր շարունակ մղվող  
զաղափարական պայքարում: Իսկ այդ վարկածը մշակվել է գիտության մասնավոր  
բնագավառում՝ 2. Դարվինի էվոլյուցիոն տեսության շրջանակներում:

Պատմվում է, թե ինչպես XIX դ. կեսերին, երբ հրապարակվեց Դարվինի “Տեսակների  
ծագումը”, լոնդոնյան մառախլապատ այդ օրը հոգևոր խռովքի մեջ էին հայտնվել թե՛  
մարդիկ, և թե՛ ...կապիկները: Իսկ երբ Դարվինը անգլիական ավանդապահության  
համաձայն ընտանյոք հանդերձ եկեղեցի է մտնում, անթաքույց տհաճությամբ մի կողմ են  
քաշվում մոայլ համաքաղաքացիները: “Ձեր դեմքի ծամածռությունները հավաստում են իմ  
տեսության իսկությունը”: Ասում են, թե նման բառերով է ամրագրվել մեծ բնախույզի  
պատասխան ռեակցիան:

Նորագույն ուսումնասիրություններով արդեն ապացուցված է, որ 3-ից 3.5 միլիոն տարի է  
տևել այն ժամանակահատվածը, երբ ավարտվել է մարդու՝ իբրև կենսաբանական նոր  
տարատեսակի կազմավորումը, և ընդամենը 30-40 հազար տարի առաջ է մարդու  
առաջացման կենսաբանական էվոլյուցիան տեղիք տվել սոցիալ-մշակութայինին՝

անտրոպոգենեզը՝ սոցիոգենեզին: Այս ժամանակահատվածում է, որ Դարվինի կողմից հայտնաբերված բնական ընտրության օրենքը կորցրել է իր վճռական դերը մարդու էվոլյուցիոն զարգացման գործում, գենետիկ ինֆորմացիան վերջնականապես իր առաջատար տեղը զիջել է սոցիալական ինֆորմացիային, իսկ բնության հարազատ զավակը վերափոխվել է առավելապես սոցիալ-մշակութային երևույթի: Դա երկրագնդի վրա կյանքի ծագումից հետո երկրորդ արմատական հեղաշրջումն էր Երկիր-մոլորակի բնականոն զարգացումներում:

Այս ամենն արդեն վերաբերում է մարդու՝ իբրև սոցիալական էակի առաջացման աշխատանքային վարկածին /Ֆ. Էնգելս/, համաձայն որի աշխատանքային համատեղ գործունեությունն է, որ մեռցրել է մարդկանց մեջ կենդանական էսպաշտությունը, միավորել նրանց համայնքների մեջ, եւր մենք կարգել և հնարավոր դարձրել համակեցության սոցիալ-բարոյական նորմերի կարգավորումը: Համատեղ աշխատանքային գործունեությունն է, որ մեծապես նպաստավոր միջավայր է ծառայել մարդկանց միջև հաղորդակցման կարողությունը հասցնելու լեզվամտածողական մակարդակին, դրանով իսկ բազմապատկելու մարդկային ճանաչողական-տրամաբանական հնարավորությունները: Եվ վերջապես, աշխատանքային գործունեությունը և նրա հետագա պրոֆեսիոնալ բաժանումներն են ի վերջո ընկել մարդու մկանային էներգիայի վերատեղաբաշխման և հետագա ֆիզիկական զարգացման հիմքում:

Մարդու՝ իբրև սոցիալական երևույթի, առաջացման աշխատանքային վարկածը գործնականորեն ակնհայտ դարձրեց, որ այն գործում է ոչ միայն ֆիլոգենետիկորեն, առհասարակ մարդկային սեռին կամ ուղղակի կապկին մարդ դառնալու համար, այլև օնոգենետիկորեն՝ յուրաքանչյուր անհատի իր իսկ մարդկային հատկությունների պահ-պանման ու զարգացման համար: Պատահական չէ, որ մարդկանց վարքագծում սոցիալ-բարոյական շեղումները կամ անբարո վարքա-գծերը, որպես կանոն, արտահայտվում են աշխատանքային գործունեության ոլորտներից դուրս, իսկ յուրաքանչյուր անհատ կարող է սեփա-կան փորձով համոզվել Դարվինի հայտնի դրույթի ճշմարտության մեջ, որ չաշխատող օրգանները ետ են աճում՝ վերաբերի դա մկանային էներգիային, թե մտավոր գործունեությանը:

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

Վկայակոչվում են անգամ կենսաբանական կարգի փաստարկներ որոնք շատ ավելի են խոսում մարդու ոչ երկրային ծագման մասին: Օրինակ՝ ապացուցված է, որ մարդու գլխուղեղի կարողությունները չափազանց հզոր են, քան նրա նկատմամբ կարող են

ներկայացնել երկրային պահանջները: Ճիշտ է, բնությունը շոայլ է իր արարումներում, բայց ոչ ավելորդություններ ստեղծելու չափ:

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

Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է, որ մարդը բնության կենսոլորտի զարգացման արգասիքն է, երկրային բնության հարազատ զավակը: Հռոմի պապն անգամ մարդու մարմնի առողջացումը համահունչ է հայտարարել էվոլյուցիոն տեսության հետ, չնայած հոգին շարունակում է աստվածատուր դիտել:

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

Նորագույն ուսումնասիրությունները վկայում են, որ կենսաբանական հիմքեր կան նույնիսկ մարդու սոցիալ-բարոյական վարքագծում, որ գիտակցությունն անգամ ինչ-որ չափով միջոց է կենսաբանական գործառույթների իրականացման համար: Հասկանալի է, որ առանց սոցիալ-մշակութային պայմանների կենսաբանականը դեռ մարդուն մարդ չի դարձնում: Այնուամենայնիվ, կարծիք կա այն մասին, որ գենոմշակութային կոեվոլյուցիայում առաջատար դերը պատկանում է գեներին /Է.Օ.Ուիլսոն/: Այդ մասին կարող է վկայել այն փաստը, որ մարդու էվոլյուցիայի ժամանակակից էտապում անգամ յուրաքանչյուր անհատ գենետիկ տեսակետից յուրակերպ /ունիկալ/ է, և այդ յուրա-կերպությունն է որոշում նրա հետագա սոցիալական վարքագիծը: Մարդ-անհատի խառնվածքային կարողությունների 30-60%-ը տրված է նրան կենսաբանական գենային-ժառանգական ուղիներով:1

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

Նույնքան ակնառու է նաև այն օրինաչափությունը, համաձայն որի մարդու կենսաբանական էվոլյուցիան ավելի ու ավելի մեծ չափով է դետերմինավորվում սոցիալ-

մշակութային գործոններով: Առայսօր մեթոդաբանական հրամայական է մնում պահանջն այն մասին, որ մարդու

*1 Տէ՛ւ Ալֆիմով Մ. Վ. Трубников В. И. Генные основы темперамента и личности. “Вопросы психологии”.*

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

### **3. Մարդը կյանքի իմաստի որոնումներում**

Թերևս փիլիսոփայության ամենախորքային կոչումը, այն է՝ նրա աշխարհայացքային ֆունկցիան, առավել ամբողջական է ներկայա-նում մարդկային կյանքի իմաստին վերաբերող խորհրդածություններում: Այստեղ է, որ իր կիզակետին է հանգում homo philosophicus-ի հանգուցակետը՝ ես-ի ու ոչ ես-ի հարաբերակցության ողջ դրամատիզմը: Այստեղ է տրված ես-ի տեղի ու դերի իմաստավորման փորձը ոչ ես-ում, առավել ևս՝ կյանքի և մահվան խորհուրդը տիեզերական անհու-նության ու անվերջության համապատկերում: Դա մարդկայինի ինքնաճանաչման, ինքարժևորման ու ինքնածրագրավորման այն իրողու-թյունն է, որը ծնունդ է առնում homo sapiens-ի կազմավորումից ի վեր, բայց որպես կանոն, խորհելու, ռեֆլեքսիայի, դիտակցման օբյեկտ է դառնում, առավելապես, կյանքի և մահվան սահաններում: Կարող է դա լինել անհատական մահը կամ նույնիսկ համայն մարդկայինի առն-չումը մնացյալ անցողիկ միավորների, ընդհուպ մինչև տիեզերական կարգի մեծությունների հետ: Այստեղ է, որ Լ. Տոլստոյը կասեր, թե մարդը կարող է իրեն դիտարկել որպես կենդանի՝ օրվա պահանջով ապրող մյուս կենդանիների շարքում, որպես ընտանիքի կամ մարդկային այլ միավորների անդամ, նույնիսկ իր բանականության գորությամբ մասը համարվել անվերջ ու անսահման տիեզերական մեծությունների և այնտեղից մակաբերել իր ողջ գործունեության նշանաձողերը. որպես-զի կյանքը հիմար կատակ չներկայանա իր իսկ՝ մարդու համար:

Այս ամենով հանդերձ, մարդու մասին գոյություն ունեցող առօրեա-կան թե գիտական-տեսական պատկերացումներում այնքան զանա-զանակերպ մոտեցումներ չկան, որքան մարդու կյանքի էությանը վերաբերող ըմբռնումներում: Գուցե և կյանքի էության մասին պատկերա-ցումներն են կազմում մարդկայինի մեծագույն հարստության՝ անհատականության ձևավորման հիմքն ու բովանդակությունը: Այստեղ չէ՞, արդյոք, որ սկզբնավորվում են մարդու զգացմունքային աշխարհի ամենագոր նշաձողերը՝ երջանկության ու դժբախտության մասին պատկերացումները: Կամ, թերևս, կյանքի իմաստի մասին հիմնահարցով է որոշվում յուրաքանչյուր անհատի մտածելակերպն ու գործելակերպը, նրան սպասվելիք կոչումը այս աշխարհում: Գիտակցում է մարդը, թե բոլորովին էլ ոչ, կյանքի իմաստին վերաբերող վերծանված և, որպես կանոն, չվերծանված գաղափարն է կազմում սեփական աշխարհայացքային պատկերացումների առանցքը:

Կյանքի իմաստի մասին պատկերացումներով է ղեկավարվում յուրաքանչյուր անհատ՝ անկախ նրանից, թե որքանով են դրանք միայն իրեն պատկանում և որքանով մարդկային հանրության այլ միավորներին: Կյանքի իմաստի սոցիալական ամենագոր ֆունկցիայի բերումով են մարդիկ միավորվում կամ տարաբաժանվում որպես սոցիալ-հոգեբանական կամ էթնոմշակութային, հաճախ նաև գաղափարական զանազանակերպ սկզբունքներով տարորոշված միավորներ: Այն երանգավորում է մարդ-կայինի բոլոր դրսևորումները սկսած դարաշրջաններից մինչև սեռա-յին ու հասակային տարբերությունները:

Անկախ այդ ամենից և նման բաժանումներով հանդերձ, ժամանա-կակից փիլիսոփայական մարդաբանության շրջանակներում ավելի ու ավելի է իմաստավորվում համոզմունքն այն մասին, որ, մարդկային-երկրային քաղաքակրթության զարգացման տեսակետից, յուրաքանչ-յուր անհատի մտածելակերպում ու գործելակերպում ակնհայտորեն տարբերակվում են, այսպես կոչենք, անձնային և վերանձնային մա-կարդակները: Առաջինն ամենօրյա առօրեական կեցության հոգսերի ծնունդն է և ծառայում է միննույն առօրեականին, երկրորդն այն ամենն է, ինչ Ա.Էյնշտեյնը կհամարեր «մարդու իսկական արժեքը»: Այստեղ է տարբերակվում անցողիկի և մնայունի հարաբերակցությունը-նր, այստեղ է, որ առօրեականությունից՝ անձնայինից ու եսականու-թյունից, վեր է բարձրանում քաղաքակրթության իսկական հեղինակը՝ հասարակականի ու բարոյականի ներդաշնակությունն ապահովող վերանձնային մարդը: Անձնայինի տարերքը առօրեականն է՝ առաջնային կենսաբանական պահանջների ու հոգսերի հետ կապվող աշխարհը, սոցիալականի ու ստեղծագործականի համար ամենաաղքատիկ կեցության հիմքը:

Անձնայինը և վերանձնայինը ենթարկվում են տարբեր, երբեմն նույնիսկ իրարամերժ դետերմինացիայի ու մոտիվացիաների: Վերանձնայինն առավելապես հոգեղեն (духовное) երևույթ է՝ ենթակա քաղաքակրթության զարգացման հրամայականներին: Առավելապես այստեղ են մարդու և մարդկության ստեղծագործական հնարավորությունները: Վերանձնայինում են ձևավորվում հասարակական կյանքի մշակութային զարգացման վճռորոշ չափանիշները և բովանդակավորվում մարդու հոգևոր աշխարհի մեջ ամենաառաջատարն ու ամենամարդկայինը՝ աշխարհայացքը: Հիտլերյան ու ստալինյան մահվան ճամբարների փորձով է հավաստվել, որ կենսունակ են գտնվել անխուսափելի դիտվող մահվան այն դատապարտյալները, որոնք ապավինել են մարդկային կյանքի իմաստավորող գորեղ գաղա-փարներին՝ լինեն դրանք ռացիոնալ թե իռացիոնալ (այդ թվում նաև՝ աստվածային ողորմածությանը): Նույնքան ակնհայտ է այն ճշմարտությունը, որ, որպես կանոն, ագրեսիվ առօրեականության զոհերին է բաժին հասնում դատապարտվածության զգացումը, այն ամենը, ինչ հոգեբանները կանվանեն էկզիստենցիալ դատարկություն (վակուում):

Անշուշտ, երկրային կյանքը կարող է «իմաստավորվել» նաև գինետներում ու խաղատներում, կնամոլությամբ կամ առնամոլությամբ, կարելի է հրապուրվել նույնիսկ թղթախաղի նորագույն տարատեսակ-ներից լոտոիզմով: Սրանք էլ մարդկային կյանքի



մայրուղիներից դուրս գտնված կյանքի իմաստ են, բայց ո՞ր կյանքի և ինչքանո՞վ են այն իմաստավորում:

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

Տեսակը շարունակելու արարման կենսաբանական առաքելու-թյամբ կազմավորված սեռականի հենքի վրա է ծնվել մարդու էմոցիո-նալ աշխարհում ամենագորեղը, ամենամարդկայինն ու ամենախորհրդավորը՝ սեռական սերը որպես հոգևոր երևույթ: Այն ստեղծա-գործական հզոր ներուժ է ներարկել քնարական խոսքին և գեղեցիկի զգացմանն առհասարակ: Հազիվ թե հնարավոր լինի մարդուն վեհաց-նող առավել գեղեցիկ զգացմունք գտնել, քան սիրո զգացմունքն է: Այն մարդկայինի մեծագույն չափանիշներից է և՛ ինքնատիպության, և՛ խո-րության, և՛ տևողության կարողությամբ: Պատահական չէ, որ մարդ-կայինին հատուկ է կզիստենցիալ վակուումներից մշտապես առավել մարդակործան է գտնվել սիրո զգացմունքի խաթարումը, բնականա-բար, առաջին հերթին երիտասարդների մոտ: Հիշենք բոլոր դարաշրջաններում ու բոլոր մշակույթներում ստեղծված Ռոմեոների ու Ջուլիետների կերպարները:

Որպես կանոն, կյանքի իմաստի մասին ամբողջական պատկերացումը ձևավորվում է վերանձնայինի մակարդակում, աշխարհայացքային ու պրոֆեսիոնալ զարգացումներին զուգընթաց: Իզուր չէ, որ մարդկայինն առավելապես կենսաբանական գործոններով բացատրող Ջ. Ֆրոյդը պարզապես հիվանդ է համարում այն մարդուն, որը հարցադրում է կատարում կյանքի իմաստի մասին: Նույնքան, արդարացված է համոզմունքն այն մասին որ ստույգ չէ էկզիստենցիալ վակուումը ներոզ դիտելը, իսկ «եթե այն ներոզ համարվի, ապա դա կլինի սոցիոզեն... ներոզ»:2 Ավելի ընդհանրացված մոտեցմամբ՝ շատ ավելի ճշմարտամոտ է թվում էկզիստենցիալ վակուումի առնչումը նոզեն բանականածին ներոզի հետ /ի տարբերություն հոզեկան և սոմատիկ ներոզների/: Նոզենն արդյունք է հոզևոր, բարոյական և նման այլ կոնֆլիկտների:3

Այլ կերպ ասած՝ էկզիստենցիալ վակուումն առավելապես վերանձնայինի աղքատության դրսևորումն է և ոչ այնքան հոզեկան, որքան հոզևոր հիվանդություն է:

Եթե փորձենք փոքր-ինչ այլ կատեգորիաների, ասենք՝ դետերմի-նիզմի ու ժամանակի օգնությամբ ներկայացնել կյանքի իմաստը, ապա ստիպված կլինենք պնդել, որ անձնայինն առավելապես միտ-ված է ներկային, ոչ բավարար ռեֆլեկտիվ կարգով մարդու ամենօրյա

կենսաբանական ու նույնքան ամենօրյա սոցիալական պահանջների բավարարմանը: Կյանքի իմաստի որոնումը խոհական-ռեֆլեկտիվ գործողություն է և, իբրև այդպիսին, միտված է դեպի ապագան: Որպես այդպիսին այն առավել խորքային մարդկային երևույթ է և ենթադրում է համապատասխան վերափոխումներ մարդկային գործունեության դետերմինացիայում: Եթե անձնայինում մարդը ղեկավարվում է առավելապես գենետիկ դետերմինացիայի օրինաչափություններով, ասենք՝ առաջին կենսաբանական պահանջների բավարարման հոգսե-րով, ապա վերանձնայինում առաջատար նշանակություն է ստանում նպատակային դետերմինացիան:

Հարկավ, դժվար է մեծ ակնկալիքներ սպասել մարդուց, որն իրեն տրված կյանքի իմաստը որոնելու փոխարեն, գրոշներ է փնտրում գո-յատևելու համար: Որքան ներկային գամվելն է մարդու մեջ մեռցնում ստեղծագործելու ու հարատևելու մղումը, նույնքան ապագայով է հավիտենականացնում մարդն իրեն՝ խորապես իմաստալից դարձնելով ներկան: Գուցե առավելապես այսպես է իմաստավորվում կյանքի իմաստի մասին Էյնշտեյնյան հայտնի իմաստությունը. «Իմաստ ունի միայն ուրիշների համար ապրած կյանքը»:

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

*3 տե՛ս նույն տեղում, էջ 312*

#### **4. Իմաստագրվում և թե՛ իմաստավորվում է կյանքը մահվամբ**

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

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

Կյանքի և մահվան առաջին իմաստավորումները, բնականաբար, վերաբերում են կրոնադիցաբանական աշխարհընկալումներին. մար-դը, ինչպես և ամեն մի բնածին

արարած, մահկանացու է: Աստվածներն են անմահ: Մոգոնվեց նաև այնկողմնային, անդրշիրիմյան աշ-խարհի գաղափարը, մարմնի անցողիկ մահկանացու և հոգու անմահ-հույության մտահնարանքը: Միայն հոգով աստվածային այդ նախասկզբով է հնարավոր համարվում հաղորդակցվել աստվածային անմահության գորությանը:

Ուշագրավ է, որ այս հանրահայտ մեկնակետերով հանդերձ՝ կրո-նական աշխարհընկալմանը խորթ չէ նաև մարմնի անմահության գաղափարը: Հիշենք, որ Աստված առաջին մարդկանց՝ Ադամին ու Եվային զրկել է անմահության բարիքից աստվածային խորհրդին չհետևելու համար: Մարմնական մահը պատիժ դիտարկվեց մարդկության համար: Նույնքան ուշագրավ է, որ քրիստոնեական մեկ այլ լեզենդում Քրիստոսը պատժում է բիբլիական մեկ ուրիշ պերսոնաժի՝ Ագասֆերին, ոչ այլ միջոցով, քան անմահությամբ, որը մեղսագործի համար շատ ավելի տառապալից է ներկայանում, քան մահվան հետ կապվող ամեն մի ողբերգականություն:

Կրոնադիցաբանական մտահնարանքներից գատ և նրանցից անկախ, նման մտային փորձարարումներ են կատարվել նաև գեղարվեստական խոսքում. ստեղծվել են վիրտուալ տարբերակներ մարդու կյանքի ոչ բնականոն երկարաձգման և նույնիսկ անմահության թեմաներով: Մերթ մեկն է անմահ՝ մահկանացուների աշխարհում, մերթ ամենքն են անմահությամբ տառապում... Բոլոր դեպքերում ամենատաղտկալին ներկայացավ մահ չճանաչող կյանքը:

Նմանօրինակ մտամարզանքներում մարդկային իմաստությունը դալկացավ բնության իմաստության հանդեպ: Կյանքը զրկվում է իր հմաքից բնության կողմից նախանշված ռիթմի բոլոր հնարավոր խոտորումներում. որքան ողբերգալից են խաթարված մանկությունը, երիտասարդությունը կամ ծերությունը, նույնքան առնվազն դրամա-տիկ են նրանց երկարաձգված տարատեսակները:

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

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

*4 Տես մարդկության տեխնոհումանիստական զարգացումների, “գանգվածային ոչնչացման գիտելիքների”, նանոտեխնոլոգիայի, բնության ապաբնականացման (денатурализация) և քաղաքակրթության այլ հնարավոր ճգնաժամերի մասին Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории (синергетика, психология и футуралогия), М., 2001*

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

Այնուամենայնիվ, այդ ամենը տեղի է ունեցել մահվան մասնավոր դրսևորումների շրջանակներում: Քաղաքակրթությանը սպառնացող ժամանակակից համընդհանուր ճգնաժամերի (էկոլոգիական, տեխնո-լոգիական, նույնիսկ մշակութային) պայմաններում «մահ և կյանք» բնականոն օրինաչափությունը կարող է ընդունել նաև «մահ կամ կյանք» չարագուշակ երկընտրանքի տեսք: Բոլորովին էլ նույնը չէ, թե մարդու համար անհատական մահը տեղի է ունենում համայն մարդկության հարատևման պայմաններում, թե անհատական մահը գու-գորդվում է մարդկային տեսակի մահվան հետ առհասարակ: Այստեղ արդեն իրենց ուժը կորցնում են մահվան հետ կապված բոլոր կարգի սփոփանքներն ու ռացիոնալ քարոզները:

Եթե անհատական մահը սպառնում է գուգորդվել ողջ մարդկության մահվան հետ, ապա նման պարագայում յուրաքանչյուր ոք հա-նուն սեփական անձի և յուրայինների կյանքի պահպանման պարտադրված է նպաստել համայն մարդկայինի գոյատևմանը: Այսպիսին է հիսմաերկրային կենսաբանական մահվան վտանգի մարդարար ծա-ռայությունը երկրային կյանքի հանդեպ:

Վաղուց արդեն ակնհայտ է դարձել այն ճշմարտությունը, որ կյանքի իմաստն ու նրա հմայքը տրված են ոչ այնքան նրա կենսաբանա-կան երկարակեցության, որքան սոցիալ-մշակութային բովանդակու-թյան շրջանակներում և համապատասխանաբար՝ մարդու անմահու-թյունն ավելին չէ, քան գործի անմահությունը: Վերջինս էլ, իր հերթին, ոչ այլ ինչ է, քան աստվածային համարվող հոգու անմահության գա-ղափարի ռացիոնալ իմաստավորումը:

*Պոետի իմաստությամբ ասած՝  
Գործն է անմահ, լավ իմացեք, որ ապրում է դարեդար,  
Երևել նրան, որ իր գործով կապրի անվերջ, անդադար:*

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

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

Մարդու կենսաբանական մահվան և սոցիալ-մշակութային անմահության նման ըմբռնումը, անշուշտ, շատ ավելի մեծ ճշմարտություն է բովանդակում և առավել մեծ սփոփանք է ենթադրում մարդու համար, քան մարմնի մահկանացու ու հոգու անմահության վերաբերյալ կրոնական ներշնչանքը: Մա ոչ միայն բանական էակի հետ բանականությամբ ու բարոյականությամբ հաղորդակցվելու պահանջ է, այլև տրված կենսաբանական կյանքից մարդավայել (ոչ կենդանաբարո) օգտվելու հորդորանք:

Եթե առաջնորդվենք ժամանակակից մարդաբանների համոզմունքներով, գուցե և մենք էլ համոզվենք, որ մարդը մշտապես ծնվում և մշտապես մեռնում է. ծնվում ու կազմավորվում է որպես մանկիկ, պատանի կամ երիտասարդ, որպես մասնագետ ու ծնող, ծնվում ու կազմավորվում է նոր բնավորությամբ կամ նոր աշխարհընկալումներով: Մարդու կյանքը, փաստորեն, ավարտվում է այն ժամանակ, երբ նա մահանում է:

Ավելի ակնհայտ ու շատ ավելի դրամատիկ է մահվան գործընթացը: Յուրաքանչյուրը կարող է համոզվել իր, առավել ևս իր շրջապատի փորձով, թե ինչպես պայմանները կամ

իրենք իսկ մարդիկ ոչ այնքան ծնում, որքան մեռցնում են իրենց մեջ ապագա երգահանին, գիտնականին կամ պոետին: Նույնքան զանգվածային բնույթ է ընդունում պրոֆեսիոնալ մահը առավել ևս մեր դարաշրջանում, երբ 5-7 տարիների ընթացքում կրկնապատկվում է գիտական ինֆորմացիան, երբ մարդու համար ամենատագնապալից սոցիալական զգացումն է դառնում ժամանակից ետ մնալու վտանգը: Բարոյապես մաշված ու մեռած մեքենաների կողքին անխուսափելիորեն հայտնվում են բարոյապես մաշված ու մեռած մասնագիտություններ ու մասնագետներ:

Քաղաքակրթության զարգացման բարոյական նորմերն անգամ ենթադրում են, որ հասարակական յուրաքանչյուր կառուցվածքի, այդ թվում նաև անհատի հասունության աստիճանը կոչված է որոշվելու ըստ այնմ, թե որքանով են նրանք արդյունավետ ձևով տնօրինում բնությունից մարդուն շնորհված մեծագույն արժեքը՝ կյանքն իր ստեղծարար ներուժով հանդերձ և ինչպես են այն հարաբերակցում նույնքան բնական օրինաչափության՝ մահվան հետ: Կյանքի ու մահվան զուգորդման օրինաչափության խախտման արդյունք չէ՞ն, արդյոք, չափազանց երկարաձգված մանկությունը, տագնապահար իրենց ժամանակը սպառած “երիտասարդ ծերերը”, հասարակական կյանքի համար “ավելորդ” դարձած զառամյալները և նման տարիքային այլևայլ խոտորումները ժամանակակից համարվող սոցիալական օրգանիզմում:

### 1. Հոգեկանի ծագման հիմնահարցը

Բոլոր ժամանակներում բնության առեղծվածներից ամենաառեղծվածայինն է համարվել հոգեկանը: Վաղուց արձանագրված ճշմարտություն է, որ հոգեկանով, մտածողությամբ է ստեղծվել գիտությունը, և գիտության զարգացումը կանգնել է հոգեկանի գաղտնիքների բացահայտման մատույցներում: Թերևս այս հանգամանքն արդեն վկայում է այն մասին, որ բնության ստեղծած հրաշքներից առաջօր վերջին ու ամենաբարդ և այդ իսկ պատճառով՝ ամենահետաքրքիրն է հոգեկանն իր բոլոր դրսևորումներում: Պատահական չէ, որ հոգեկանն է առանցքը կազմում իրականության ամեն մի հնարավոր տեսական ու գաղափարական իմաստավորումների համար՝ լինեն դրանք ռացիոնալ թե՛ իռացիոնալ բնույթի: Հոգեկանն է մեկնակետ ծառայել ինչպես աշխարհի առասպելական ու կրոնադավանաբանական, այնպես էլ գիտատեսական ամենազանազանակերպ աշխարհայացքային կողմն-րոշումների համար: Առօրեական աշխարհընկալման շրջանակներում անզամ հոգեկանի հետ է առնչվում ինչպես կյանքի սկիզբը՝ «հոգու ճի-չը», այնպես էլ մահվան գաղափարը՝ «հոգին փչելը»:

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

Հոգեկանի ծագման հարցը զուտ գիտական ռացիոնալ հարցադրում է, և մեթոդաբանական տեսակետից ուշագրավ է, որ փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմության մեջ այն արձարծվել է առավելապես մատերիալիստական կոչված փիլիսոփայական դպրոցներում: Այս շրջանակներում անզամ երբեմն կարծիք է հայտնվել այն մասին, որ հոգեկանը ոչ այնքան ժամանակի մեջ ծագել, ածանցվել է մատերիականից, որքան ի սկզբանե ներհատուկ է գտնվել մատերիականին, որպես նրա հնարավոր հատկություններից մեկը: Այլ կերպ ասած հոգեկանը՝ իբրև մտածելու կամ զգայելու կարողություն ներհատուկ է բնությանը կամ մատերիականին առհասարակ: Նման համոզումները փիլիսոփայության մեջ կոչվում է հիլոզոիզմ /հունարեն հյուլե-նյութ և զոե-կյանք բառարմատները/: Հիլոզոիզմի հնագույն գաղափարական ակունքներն առնչվում են անիմիզմի՝ աշխարհի հոգևորման, իսկ հետագայում նաև՝ պանպսիխիզմի հետ: Այնուհետև, առավելապես, գաղափարական նկատառումներով այն պաշտպանվել է 18-րդ դարի որոշ

մատերիալիստական փիլիսոփայական համակարգերում. Մատերիայի ինքնաշարժման կարողության մասին պնդումներին զուգընթաց՝ մատերիային, բնությանն է վերագրվել նաև զգայելու կամ մտածելու ներքին կարողություն:

Տեսական-գաղափարական նման զարգացումներում համոզմունք մշակվեց այն մասին, որ հոգեկանը ծագել է Երկրի վրա բնության զարգացման ներքին օրինաչափություններով՝ բուսական ու կենդանական աշխարհի էվոլյուցիային զուգընթաց: Այսօր արդեն հայտնի է, որ հոգեկանի գենետիկական ակունքները պետք է փնտրել առհասարակ մատերիական աշխարհում տեղի ունեցող փոխհարաբերությունների մեջ, ավելի ստույգ՝ փոխհարաբերությունների այն տարատեսակում, երբ մեկ համակարգում տեղի ունեցող փոփոխությունները համանման կամ համարժեք փոփոխություններ են առաջացնում մեկ այլ համակարգում: Ինֆորմացիայի նման փոխանակումը հետազայում կոչվեց արտացոլում /отражение/, որն էապես տարբերվում է առօրեական խոսքում օգտագործվող “հայելանման արտացոլում” գաղափարից: Արտացոլումը, իբրև փիլիսոփայական հասկացություն, ենթադրում է այնպիսի փոխհարաբերություն, երբ արտաքին ազդեցությունը ներագրում, ծնունդ է տալիս կամ պատճառ է ծառայում հարաբերող կողմում ներքին կառուցվածքային կամ ֆունկցիոնալ բնույթի փոփոխությունների համար: Այլ կերպ ասած՝ ամեն մի արտացոլում ենթադրում է փոխհարաբերություն, բայց ոչ բոլոր փոխհարաբերություններն են արտացոլում:

Կենդանի բնության մակարդակում արտացոլման առաջին դրսևորումն է համարվում գրգռականությունը, որն արդեն բույսերի մոտ արտացոլվում է հելիոտրոպիզմի՝ լույսի աղբյուրի ազդեցությամբ փոխակերպությունների, մեխանոտրոպիզմի,\* խեմոտրոպիզմի,\* վերջերս հայտնաբերված մուզոտրոպիզմի /փոփոխություններ

*\* Մեխանիկական գրգռոին արձագանքելու կարողություն: Առավել ակնհայտորեն արտահայտվում է տրոպիկական ճահճուտներում “ամաչկոտ միմոզա” կոչված բույսի վարքագծում. բավական է նրանց վրա թեկուզ աննշան մեխանիկական ազդեցությունը, որ փակվեն նրա արտակարգ ձերմակ ու քնքուշ պսակաթերթիկները:*

*\* Բույսերի արմատների տեղաշարժերը կենսաբար քիմիական նյութերի փնտրտությամբ:*

երաժշտության ազդեցության ներքո/ և այլ ձևերով: Այս մակարդակում արտացոլումը ստանում է ընդգծված ինֆորմացիոն տեսք: Ինֆորմացիոն արտացոլման պարագայում արտաքին աշխարհից ստացված ազդակների բերումով արդեն առաջին կենդանի բջիջներն ընդունակ են գտնվել ֆոտոսինթեզի: Այլ կերպ ասած՝ արտաքին էներգիան օգտագործել են “ինքնաձրագրավորման”, ինքնազարգացման համար: Իսկ կենդանական աշխարհում ինֆորմացիոն արտացոլումն աստիճանաբար ձեռք է բերում զգայականության տեսք: Բարձրակարգ կենդանիների մոտ ձևավորվում են հատուկ կառուցվածքներ՝ նյարդային բջիջներ, հյուսվածքներ, ավելի ուշ՝ տեղայնացված զգայական օրգաններ, որոնք կոչված են ապահովելու տվյալ



տարատեսակի և արտաքին աշխարհի միջև ինֆորմացիոն փոխհարաբերությունները: Էվոլյուցիոն զարգացման այս փուլում է, որ ծնունդ է առնում հոգեկա-նի առաջին տարրական տարատեսակը զգայական պատկերի ձևով, իբրև նյութական առարկաներից զատ գոյություն ունեցող նոր՝ հոգևոր կարգի ռեալություն: Զգայական պատկերն է կազմում արտացոլման հոգեկան ձևի էլակետային միավորը կամ հոգեկանի այն միակ ձևը, որն առկա է կենդանական աշխարհում: Արտացոլման մարդկային մա-կարդակում զգայական պատկերը (մարդու մոտ այն կարող է նաև մտապատկեր կոչվել) արտացոլման հոգեկան տարատեսակի միակ հնարավոր ձևը չէ և նույնիսկ՝ ոչ գլխավորը: Ինչպես կտեսնենք, այս-տեղ արտացոլումը և առհասարակ ինֆորմացիոն գործառույթներն իրականանում են առավելապես լեզվամտածական ձևերով:

Ասվածից հետևում է, որ հոգեկանը միայն մարդուն հատուկ երևույթ չէ, առավել ևս՝ ոչ գերբնական երևույթ: Այն արդեն առկա է բարձրա-կարգ կենդանիների մոտ զգայական պատկերների ձևով և կազմում է նրա նպատակահարմար վարքագծի վճռորոշ տարրը՝ արտաքին գրգիռների վերլուծության, մտապահման և նույնիսկ տրամաբանական տարրական գործողություններ կատարելու շրջանակներում: Այլ կերպ ասած՝ բարձրակարգ կենդանիներին օտար չէ պարզունակ մտածողական կարողությունը: Զգայական բնույթի ինֆորմացիայի ընկալման, երբեմն նաև վերլուծության տեսակետից կենդանական որոշ տարատեսակներ կարող են ակնհայտորեն գերազանցել մարդուն: Մարդն այսօր էլ շարունակում է հմայված մնալ արծվի տեսողության կարողությամբ, ոմանք նույնիսկ շարունակում են արդի գիտության խնդիրներից համարել “հասնել ու անցնել շան հոտառությանը”: 1

Հոգևորի մարդկային գորությունը տրված է լեզվամտածական ու գիտակցական կարողություններում:

1 Капица П. Л. Будущее науки. “Наука о науке”. Сборник статей, М., 1966, էջ 125.

## 2. Լեզու և մտածողություն

Զգայական պատկերը իստագույն անհատական և այդ իսկ պատճառով բավականին փխրուն է հոգեկանի գոյատևման, առավել ևս՝ զարգացում համար: Հոգեկանի առարկայացման, օբյեկտիվացման և, այդ ամենով հանդերձ, անհատական շրջանակներից դուրս բերելու ու մարդկային հնարավոր միավորների միջև հաղորդակցման միջոց ներկայացավ նշանային այն համակարգը, որն իրեն լեզու հորջորջեց: Մինչ այդ էլ մարդկային միտքն անհատական կացությունից դուրս մղվելու և հանրությանը հրամցվելու համար գտնվել էին նաև շատ այլ միջոցներ և այսօր էլ դրանք շարունակում են իրենց բուռն զարգացումներն ապրել՝ սկսած փայտից ու քարից պատրաստված առաջին գործիքներից մինչև ժամանակակից տեխնիկական հրաշքները, քարանձավային ժայռաքանդակներից ու ծիսային պարերից մինչև մեր դարի բազմատիպ ու բազմերանգ երգարվեստն ու պարարվեստը: Բայց և այնպես, հոգեկանի առարկայացման ու նրա ֆունկցիոնալ զարգացման համար հազիվ թե գտնվեն կառուցվածքային այնօրինակ հնարավորություններ, որն ընձեռնում է լեզուն մարդկային մտքին ու հուզաշխարհին: Այս

ամենն է հիմք ծառայում պնդելու, որ լեզուն տիպիկ մարդկային կարողությունն է, գուցե այս դեպքում ևս՝ ոչ զուտ մարդկային կարողություն: Բնությունն իր բոլոր զարգացումներում է “նախապատրաստել” մարդու առաջացումը: Լեզվի առաջացման պարագայում նույնպես դժվար չէ նշմարել այդ ամենամարդկային կոչեցյալի նախադրյալները կենդանական աշխարհի էվոլյուցիայում՝ վայրի գազանների մոնչոցներում կամ բազմերանգ թռչունների երգ ժխորում: Սրանք նույնպես ինֆորմացիայի փոխանակման նշանային միջոցներ են՝ յուրօրինակ լեզու իրենց կացությունը, սերն ու տազնապը միմյանց փոխանցելու համար: Թռչնագետներն ասում են նույնիսկ, որ էվրոպական աղավնիները չեն հասկացել իրենց ամերիկյան ցեղակիցների “լեզուն”: Գուցե և առանց մեծ վերապահումների կենդանական “լեզուն” դիտարկվի իբրև մարդկային լեզվի հնչյունային նախատիպը բնության զարգացումներում՝ այս անգամ միայն ինֆորմացիայի փոխանակումների դաշտում: Արդեն շան վնգստոցը կամ կապիկների տազնապալից վայնասունը որոշակիորեն օբյեկտիվացնում են նորելուկ հոգեկանի տվյալսանքները, առավել ևս՝ Բարձրակարգ կենդանիների հույզերն ու ապրումները: Հնչյունային ձև է տրվում, առարկայացվում, օբյեկտիվացվում և այլոց հաղորդվում հոգևորի առաջին դրսևորումները՝ զգայական պատկերները: Սա էլ անհատական-զգայական պատկերը հնարությունը հաղորդելու ձև է: Այդքանով է և միայն այդքանով է այն լեզվական ֆունկցիա կատարում:

Ձայնային ոչ հողորոշ հնչյունները հեղաբեկվում, հողորոշ են դառնում տեղեկատվության կամ ինֆորմացիայի հաղորդման միջոցների զարգացման մարդկային մակարդակում, երբ արժեքավորվում են ոչ միայն և, հասկապես, ոչ այնքան ձևով, որքան բովանդակությամբ: Մարդկային հողորոշ խոսքում ևս հնչյունային երանգները զուրկ չեն որոշակի ինֆորմացիա հաղորդելու կարողությունից: Սիրալիր բառերով անգամ կարելի արտահայտել բոլորովին էլ ոչ սիրալիր վերաբերմունք կամ այնպես բարևել, որ “ցտեսությունից” էլ այն կողմը հնչի:

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

### **3. Գիտակցությունը մարդու հոգևոր աշխարհում.**

## լեզվի դերը գիտակցականում

Հոգեկանի գիտակցական մակարդակում է հնարավոր դառնում մարդկային մտածողության ինքնառեֆլեքսիան՝ ինքնավերլուծությունն ու ինքնախմաստավորումը: Այստեղ է, որ առաջընթաց արտացոլումը հասնում է իր առավելագույն դրսևորմանը: Մտածողությունն իրականանում է ոչ այնքան գենետիկ դետերմինացիայի մակարդակում՝ համաձայն պատճառ-հետևանք բանաձևի, որքան նպատակային դետերմինացիայի սկզբունքով, որտեղ հնարավոր հետևանքն է հետադարձ օրինաչափությամբ առաջատար-գենետիկ գործոն ներկայանում իրերի տրամաբանական զարգացման շղթայում: Այստեղ է, որ բնության նպատակահարմար օրինաչափությունը վերածվում է զուտ մարդկային նպատակադիր գործունեությանը, այլ կերպ ասած՝ ինքնառեֆլեքսիայի ենթարկված մտածողությունը դառնում է գիտակցություն, մարդկային իմացական ակտը հարստացվում է արժեքային կողմնորոշումներով: Մարդը դառնում է բանական էակ, homo sapiens-ը՝ մտածող մարդը, վերափոխվում է homo faberi-ի, homo culturalis-ի և ի վերջո՝ homo moralis-ի: Առավելապես բարոյական գիտակցության մեջ է դրված մարդկային մտածողության ինքնարժեքավորման առավելագույն դրսևորումը: Ամենից առաջ այստեղ է գիտակցությունը վերածվում ինքնագիտակցությանը՝ մարդկային գիտակցական գործունեության ուղեցույց առանցքին կամ պարզապես՝ զարգացման հանգրվա-նին:

Ինքնագիտակցումը մարդկային լեզվամտածողության վերացարկ-ման (աբստրահման) կարողության նոր մակարդակ է նշանավորում: Այն սուկ իմացաբանական ակտ չէ և չի հետապնդում միայն իմացաբանական-տրամաբանական նպատակ: Պատահական չէ, որ արտա-ցոլման մինչգիտակցական մակարդակում բացառվում է ինքնարտացոլման հնարավորությունը: Աչքն ամեն ինչ տեսնում է, բացի իրենից: Կենդանիներն իրենց չեն ճանաչում նույնիսկ հայելու մեջ: Մարդը իրեն ճանաչում է ոչ այնքան սեփական գործողություններով, որքան այլ մարդկանց գործողություններով կամ այլ մարդկանց մեջ: Գնահատելով այլոց արարքները՝ գնահատում է նաև սեփականը: Գիտակցումն առավելապես արժեքային կատեգորիա է, իսկ ինքնարտացոլման ու ինքնաճանաչման բարդույթները նույնքան դժվարություն են ներկա-յացնում նաև ինքնագիտակցման ակտում: Ինքնագիտակցությամբ, ասել է թե՛ ինքնիմաստավորմամբ է կազմավորվում ես-ը իբրև ինքնառեֆլեքսիայի բարձրագույն դրսևորում: Պատահական չէ, որ շատ հաճախ երեխաներն իրենց մասին խոսում են երրորդ դեմքով: Իսկ լեզվի ֆիլոգենետիկ զարգացումներում, անկասկած, ես-ը հաջորդել է մենքին:

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

Իր հերթին նման ֆունկցիոնալ կացությունն ու ֆունկցիոնալ հարստացումը վճռորոշ գործոններ են բուն իսկ լեզվի հետագա կառուցվածքային զարգացման համար, մասնավորապես, բնականոն ծագում ունեցող առօրեական լեզվի հենքի վրա լեզվական նոր համակարգերի, այսօր արդեն հայտնի արհեստական կոչված լեզուների կազմավորման համար:

#### **4. Բնական և արհեստական լեզուներ**

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

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

Արհեստական լեզուները բնութագրող ամենահիմնական հատկությունը հասկացությունների միարժեքությունն է: Հազիվ թե վիճարկվի այն ճշմարտությունը, որ, օրինակ, “մարդ” հասկացությունը մեկ իմաստ ունի կենսաբանի մոտ, մեկ այլ իմաստ՝ սոցիոլոգի /հոգեբանի, փիլիսոփայի և այլոց/ մոտ, իսկ անսահման բազմիմաստ ու իրադրությունամետ /սիտուատիվ/ բնույթ կարող է ունենալ բնական լեզվում կամ առօրեական խոսքում: Միարժեքությունն անհրաժեշտ պայման է իմացության օբյեկտի ստույգ բնութագրման և ստացված ինֆորմացիայի, այս դեպքում արդեն՝ գիտական գիտելիքի ճշգրտության համար: Վերջինիս պահանջով է, որ արհեստական լեզուները միտում ունեն գիտական հասկացություններն արտահայտելու ոչ միայն կամ ոչ այնքան բնական լեզվից ժառանգված բառերով, որքան նշաններով: Այդ իսկ պատճառով է, որ երբեմն արհեստական լեզուների տակ հասկացվում են նշանային կամ սիմվոլիկ՝ մաթեմատիկական-տրամաբանական կարգի լեզուները: Իրականում բոլոր գիտական

տերմիններն ունեն էլիտար բնույթ և ուսումնասիրել որևէ գիտություն՝ նշանակում է սովորել տվյալ գիտության լեզուն:

Անշուշտ, լեզու կոչված երևույթի ողջ հարստությունը ամենից առաջ տրված է բնական լեզվի մեջ: Բնականոն զարգացումներով այս-տեղ կազմավորված հնարավորություններն են, որ բացահայտվում ու իրագործվում են արհեստական լեզվական համակարգերում: Բնական լեզուն է մարդկային մշակույթի արարման ու պահպանման ամենազո-րեղ միջոցը ներկայանում և կոչված է այդպիսին լինելու նաև հետագայում: Այդ գաղափարն է ազդարարվում «լեզուն կեցության տունն է» հայդեգերյան հանրահայտ բանաձևում՝ մարդկային կեցության տունն է: Այսօր հայտնի բոլոր գիտությունները մեկնում են բնական լե-զուներում դարերով ամբարված հոգևոր մշակույթից: Պատահական չէ, որ բնական լեզուն պակաս ասպարեզ չի դիտվում քաղաքակրթու-թյան պատմության մակաշերտերում հնէաբանական հետազոտու-թյուններ կատարելու համար: Ամեն մի հնարավոր արհեստական լեզ-վի բազային հասկացությունները, միևնույն օրինակափոխությամբ նաև լեզվական այլ միավորները ինչպես ձևով, այնպես էլ բովանդակու-թյամբ սերվում են բնական-ազգային լեզուներից: Այդ իսկ պատճառով չէ՞, արդյոք, որ գիտական տերմինների մեկնաբանության պարագա-յում, որպես կանոն, առաջին հերթին վկայակոչվում է նրանց ծագումը, էթիմոլոգիան, այն առաջին նշանակությունը, որ տրվել է բնական լեզ-վում: Գիտական լեզուները սիմվոլների՝ պայմանական նշանների են դիմում առավելապես այն իրավիճակներում, երբ նկարագրվող նոր ռեալությունները չեն գտնում իրենց լեզվական նմանակը բնական լեզ-վի հասկացական ասպարատում կամ վերացարկման նոր, շատ ավելի բարձր մակարդակները նման անհրաժեշտություն են պահանջում հա-նուն տրվող ինֆորմացիայի ճշգրտության:

Արհեստական լեզուների, մասնավորապես մաթեմատիկական- տրամաբանական նշանային համակարգերի առաջացումով տեսական մտածողության մեջ ավելի ու ավելի նկատելի գունվեցին արհեստական լեզուները բնականին հակադրելու միտումները: Կարծիք հայտնվեց նույնիսկ այն մասին, որ արհեստական լեզուների զարգացումով մարդկության՝ ռասայական, ազգային, սոցիալական կամ սեռային տարբերություններին ավելանում է նոր միջնորմ հասարակական օրգանիզմում, այս անգամ արդեն լեզվական բնույթի, թե իբր նոր՝ ոչ երկրակենտրոն ռեալություններին հասնելով՝ մարդկությունը մոտենում է բնական լեզվով առաջնորդվող առօրեական մտածողության կամ ողջախոհության սահմաններին:2

Հարկավ, ստացված ինֆորմացիայի ճշգրտությունն առաջնակարգ պայման է ինչպես իմացության օբյեկտի ստույգ նկարագրման, այնպես էլ նրա հետագա զարգացման համար: Այլ կերպ ասած՝ արհեստական լեզուներն ինչ-որ չափով առաջատար նշանակություն են ստա-նում թե՛ ճանաչողական, թե՛ ստեղծագործական գործընթացներում:

Նույնքան զորեղ է փաստարկն այն մասին, որ բազմիմաստությու-նը (պոլիսեմիա), առավել ևս բազմակերպությունը բնական լեզվում՝ ի դեմս ազգային լեզուների, ոչ այնքան

արգելակող, որքան նպաստա-վոր գործոններ են լեզվական իմացության, ավելին՝ լեզվական և առ-հասարակ քաղաքակրթության զարգացման համար:

Ժամանակակից ֆիզիկայի ստեղծողներից ոմանք շատ ավելի հակված են բնական լեզվի ճանաչողական-էվրիստիկական կարողությունները սահմանափակել գիտության զարգացման մինչամաթեմատիկական մոդելավորման դարաշրջանով: Ուրիշները բնական լեզուն կարևորում են «իրականության հետ կապը չկորցնելու» հատկությամբ կամ, որպես կանոն, դիդակտիկական նկատառումներով՝ իբրև ֆիզիկական նոր երևույթները հասկանալու միջոց:<sup>3</sup>

Շատ ավելի արմատական է համոզմունքն այն մասին, որ ժամա-նակակից գիտության համար բնական լեզուն բոլորովին էլ պակաս իմացական ու էվրիստիկական նշանակություն չունի, քան մաթեմատիկական սիմվոլիկան: Նոբելյան մրցանակակիր Լուի դե Բրոյլի կարծիքով՝ մաթեմատիկական լեզվի ճշգրտությունը միաժամանակ նրա թուլությունն է նշանակում. «Ոչ թե մաքուր դեդուկցիաները, այլ խիզախ ինդուկցիաներն են հանդիսանում գիտության հզոր առաջընթացի աղբյուրները»:<sup>4</sup> Բնական լեզուն հարաբերաբար ոչ ճշգրիտ լինելով հանդերձ՝ շատ ավելի հարուստ ու շատ ավելի ճկուն է երևակայության համար առավել հզոր դաշտ ստեղծելու իմաստով:

Ընդհանրացումն այս ամենի հանգեցումն է այն համոզմունքին, որ բնական լեզուն պահպանում է իր բոլոր ավանդական ֆունկցիոնալ կարողությունները՝ լինեն դրանք ճանաչողական, էվրիստիկական-ստեղծագործական, աշխարհայացքային մեթոդաբանական (իրականության

2 *Տե՛ս, օրինակ, Bridgman P.W., Science and Common Sence, ETC: a Review of General Semantics, 1955, v. XII, էջ 4*

3 *Տե՛ս Գեյշենբերգ Բ. Физика и философия, М., 1963*

4 *Դե Բրոյլ Լ. По тропам науки, М., 1962, с. 327.*

հետ կապի պահպանումը), նույնիսկ սոցիալ-հոգեբանական և առավել ևս դիդակտիկական: Ընդգծենք միայն այն հանգամանքը, որ այդ ֆունկցիաները ոչ միայն սոսկ պահպանվում են, այլև վերակերպարաննափոխվում ու հարստացվում են՝ համապատասխան արտացոլվող նոր ռեալություններին համարժեք լեզվական համակարգերում տեղի ունեցող տեղաշարժերի: Ուշադրության արժանացնենք, մասնա-վորապես, այն փաստը, որ արմատապես նոր ռեալություններին վերա-բերող «խելահեղ գաղափարների» (Ն.Բոր) մեկնաբանման գործում բնական լեզվով «թարգմանելը» յուրօրինակ չափանիշ է դառնում նոր գիտելիքի ըմբռնման համար: Այստեղ է, որ բնական լեզվի ճանաչողա-կան ֆունկցիան ստանում է նաև ընդգծված դիդակտիկական նշանակություն՝ իբրև արդեն ճանաչվածի ճանաչման միջոց:<sup>5</sup> Այս օրինակա-փությամբ ևս ակնհայտ է դառնում լեզվին և առաջին հերթին բնական լեզվին հատուկ «տնտեսվար» կարողության ողջ իմաստությունը, ինչ-պես բացառված է երկու բառերի միևնույն իմաստ ունենալը (շուտով «վրա է հասնում» իմաստային նոր երանգ),

այնպես էլ բացառված է լեզվական որևէ համակարգի իմաստագրկումը: Լեզվական փոխընդանուր սկզբունքը բնական վիճակ է բոլոր ժամանակների, այդ թվում նաև արհեստական լեզուների բուռն կազմավորումների մեր դարա-շրջանի համար:

*5 Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Шакарян Г. Г. Язык здорового смысла и язык науки (Гносеологически анализ). «Методические проблемы анализа языка», Ереван, 1976.*

**1. Գաղափար ճանաչողության մասին**

Մարդու և շրջակա իրականության հարաբերության իմաստավորումը կամ այլ կերպ ասած՝ մարդու աշխարհընկալումները սկսվում են ճանաչողական- իմացական գործունեությունից: Այդ արդեն նշանակում է, որ ճանաչողությունը ոչ միայն մարդու ամենաէական սեռային հատկությունները մեկն է, այլև ելակետայինը նրա աշխարհայացքային կողմնորոշումների համար: Պատահական չէ, որ ճանաչողության տեսությունը կամ իմացաբանությունը առանցքային տեղ է զբաղեցրել բոլոր դարաշրջանների տեսական փիլիսոփայական ուսմունքներում: Երբեմն նույնիսկ փիլիսոփայությունը հանգեցվել է իմացաբանությանը: Այդուհանդերձ ինքը՝ ճանաչողությունը, շատ ավելի ուշ է ճանաչողության օբյեկտ դարձել, քան արտաքին աշխարհը: Մարդն ավելի ուշ է գիտակցել, որ ինքն օժտված է ճանաչելու կարողությամբ ճիշտ այնպես, ինչպես կենդանիները կամ փոքրիկ բալիկներն են օգտվում նման կարողությունից՝ չգիտակցելով նույնիսկ նրա գոյությունը: Այս փաստն արդեն ակնարկում է, որ ինքնաճանաչողությունը շատ ավելի բարձր զարգացում է ճանաչում, քան ճանաչողությունը, որ ինքնաճանաչողությունը կարևոր պայման է ճանաչողության էությունը հասկանալու համար, որ կենդանիների մոտ բնատուր նման կարողությունը, եթե փորձենք ստույգ արտահայտվել, դժվար թե ճանաչողություն կոչվի:

Ճանաչողությունը զուտ մարդկային հատկություն է: Այն հեռու է միայն արտացոլում լինելուց: Դեռևս ճանաչողություն չի նշանակում նույնիսկ արտացոլման շրջանակներում հոգեկան պատկեր կամ մտա-ծական կառուցվածքներ ունենալը: Այն, որ կենդանիներն օժտված են տրամաբանական մտածողության որոշակի կարողություններով, որոնք կարող են բնութագրվել անգամ ինդուկցիա, դեդուկցիա, ընդ-հանրացում և նման այլ իմացաբանական կատեգորիաներով, այդ ամենը դեռ չի նշանակում, որ կենդանիները օժտված են ճանաչողա-կան կարողությամբ: Ճանաչողությունը ենթադրում է ոչ միայն մտածողություն, այլև գիտակցական գործունեության առկայություն: Գիտակ-ցությունը սկսվում է ձևավորվել երեխաների մոտ նրանց սոցիալականացմանը զուգընթաց ոչ այնքան ինքնարտացոլմամբ, որքան այլոց մեջ իրենց դիտարկելու գործընթացով: Մարդկությունը բազմադարյան մանկություն է ապրել, մինչև գիտակցել է իր ես-ը իբրև ճանաչողության սուբյեկտի, մինչև գիտակցել է, որ ինքը գիտակցում է, որ ինքը մտածում, որ ինքը ճանաչում է և, վերջապես, որ ինքը գիտելիք ունի: Հայտնաբերվել է գիտելիքը, շատ ավելի ուշ՝ տարբերակվել գիտելիքը «կարծիքից»: այս արդեն քաղա-քակրթության զարգացման նոր փուլ է ենթադրում: Այստեղ էլ մարդկային միտքն ինքնառեֆլեքսիայի ենթարկվեց, այս անգամ արդեն փիլիսոփայելու կարգավիճակով և փիլիսոփայականի մատույցներում:

Բոլորովին էլ սուսկ միայն խորհրդանշական չէ, որ փիլիսոփայա-կան միտքը ծնունդ է առել իբրև տիեզերակենտրոն փիլիսոփայու-թյուն: Ասել է, թե այն միտված է եղել արտաքինը,



մարդուց դուրս գտնվողը ճանաչելու համար (չնայած այն բանին, ինչպես վերը նկատվել է, որ այդ ամենն էլ մարդու համար է և, ի վերջո, մարդկայինի ինք-նաճանաչում է նշանակում մնացած աշխարհի հետ ունեցած հարաբերություններում): Սա մարդկային ճանաչողական կարողության զար-գացման ինքնարձանագրումն է, այս անգամ արդեն աշխարհի փիլիսո-փայական ճանաչման ձևով ու փիլիսոփայական ճանաչողության շրջանակներում: «Ճանաչիր ինքդ քեզ», – այստեղից է սկսվում ամեն մի ճանաչողություն, այդ թվում նաև փիլիսոփայականի ինքնառեֆլեքսիան, և ճանաչողությունն իր առանցքային տեղն է զբաղեցնում փիլիսոփայական պրոբլեմատիկայում:

Բնականաբար, էթե ոչ պատմականորեն, գոնե տրամաբանորեն ճանաչողության տեսության առաջնակարգ խնդիրներից պետք է դի-տարկվի այն հարցը, թե ինչ կարողությունն է ինչ կառուցվածք ունի մարդկայինի այդ ամենաեղակետայինը համարվող գործությունը՝ ճա-նաչողությունը:

## **2. Մարդկային ճանաչողության կառուցվածքն ու գոյաբանական հիմքերը**

Մարդկային ճանաչողական կարողության ինքնիմաստավորման ակտում գուցե և առաջին տարրը, որն ակնհայտորեն ընկալվել է, եղել է զգայական ճանաչողությունը: Սեփական կարողությունների դիտար-կումով, ուրիշների կամ նույնիսկ կենդանիների վարքագծի նկարագ-րումով հավաստվել է այն ճշմարտությունը, որ գոյություն ունեն զգա-յական օրգաններ, որոնց միջոցով արտաքին աշխարհը, նրա կառուց-վածքային միավորները, գունային և ձայնային գրգիռները արտապատկերվում են մարդու հոգևոր աշխարհում: Անշուշտ, շատ ավելի ուշ է նկատվել ու իմաստավորվել այն կարողությունը, որը վերաբե-րում է զգայական-պատկերային ինֆորմացիայի մտային վերլուծություններին, որը հետագայում կկոչվեր ռացիոնալ ճանաչողություն /իբրև մտածողության ձև՝ տրամաբանական մտածողություն կամ զգայական-աբստրակտ մտածողություն/:

Միանգամայն համահունչ աշխարհի գիտական յուրացման գործնական պահանջներին /ոչ պակաս չափով նաև՝ տեսական մտածողության զարգացման օրինաչափություններին/՝ գնահատվել ու երբեմն գերազնահատվել, հաճախ նաև միմյանց հակադրվել են մարդկային իմացության այդ երկու ամենագոր համարվող կարողությունները՝ ռացիոնալը և զգայականը:

Հիշենք նոր դարաշրջանի իմացաբանական հիմնադրույթներից մեկը՝ ոչինչ բանականության մեջ չկա, որ նախօրոք տրված չլինի զգայություններում: Նույնիսկ բանականությունը (նշված դարաշրջանի պատկերացումներով ռացիոնալի հոմանիշը) դիտարկվում է իբրև վեցերորդ զգայարան: Զգայականի դերի գերազնահատումը իմացու-թյան պրոցեսում հայտնի դարձավ սենսուալիզմ անվան տակ: Իսկ ռա-ցիոնալ ճանաչողության ջատագովությունը, որը ռացիոնալիզմ կոչ-վեց, նոր զարթոնք ապրեց գիտական մտածողության տեսականացման, այսպես կոչված, մաթեմատիկական բնագիտության կազմավոր-մանը զուգընթաց: Այստեղ արդեն ոչ միայն սոսկ վերլուծվում են զգա-յական ճանաչողությամբ ստացված արդյունքները, տարբերակվում տվյալ կապակցության մեջ էականը ոչ էականից, այլև անսահման ձգվող ինֆորմացիայի

քառուսում բացահայտվում այդ ամենի հիմքում ընկած օրինաչափությունները: Վերջիններս են գոյաբանական հիմք ծառայում ռացիոնալ ճանաչողության հնարավորության և նրա իմա-ցական գործողության համար: Օբյեկտիվ աշխարհում գոյություն ունեցող օրինաչափություններն են հնարավոր դարձնում նրանց նշանային մաթեմատիկական-տրամաբանական ճշգրիտ նկարագրումը՝ ձևայնացված համակարգերի ստեղծումը իբրև ճանաչողական նոր, առավել հզոր օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող օրինաչափությունները բացահայտելու և նույնիսկ նոր զարգացումներ, նոր ռեալություններ արարելու համար: Այդ նպատակով են ստեղծվում գիտությունների համար տեսական մակարդակներ և այդ եղանակով են հայտնաբերվում ֆիզիկական նոր ռեալություններ, հայտնաբերվում “գրչի ծայրին” հետազային թողնելով այդ ամենի փորձնական հավաստումը գիտական լաբորատորիաներում:

Ինչպես բնության մեջ գոյություն ունեցող օրինաչափություններն են գոյաբանական հիմք ծառայում ռացիոնալ ճանաչողության համար, միևնույն տրամաբանությամբ՝ բնության բազմերանգությունն է (գույների, դրսևորումների, ձևերի և այլնի) հնարավոր դարձրել զգայական օրգանների կազմավորման և զգայական ճանաչողության հնարավորության համար: Իսկ այդ ամենը նշանակում է, որ մարդկային ճանաչողությունն օբյեկտիվորեն դետերմինավորված է և ոչ միայն բովանդակությամբ (ինչն ակնհայտ կդառնա ճշմարտությանը վերաբերող մասնաբաժնում), այլև իր կառուցվածքով: Այլ կերպ ասած՝ էության ու

երևույթի օբյեկտիվ գոյության և մարդու կողմից նրանց արտացոլման պահանջով է կազմավորվել մարդու ճանաչողական ապարատի առանցքը՝ ինչպես զգայական, այնպես էլ ռացիոնալ ճանաչողությունը: Նրանց հակադրումը միմյանց նույնքան անիմաստ է, որքան բնության մեջ էականի հակադրումը երևութականին կամ օրինաչափականի հա-կադրումը ոչ օրինաչափականին: Ճանաչողությունն արժեքավորվում է ոչ միայն էության բացահայտմամբ, այլև բազմերանգ երևույթների ընկալմամբ: Առանց վերջինիս մեծապես դժգույն կլինեն և աշխարհը, և ինքն իսկ՝ ճանաչողությունը: Հիշենք, որ աշխարհի ամենագուները և ամենազգացմունքային յուրացումն իրականանում է արվեստի միջոցով, իսկ արվեստի հողը երևույթների աշխարհն է, և աշխարհի արտա-ցոլման ոչ մի ձևում երևույթն այնքան էական չէ, հետևաբար և այն-չափ ստեղծագործական զարգացման ենթակա չէ, որքան արվեստում: Պատահական չէ, որ գեղարվեստական գործը յուրովի է ընկալվում նրա յուրացման յուրաքանչյուր կոնկրետ դեպքում: Արվեստում առա-վել ևս, քան այլուր ակնհայտ է ճանաչողության զգայական և ռացիո-նալ կոչվածների միասնությունը: Հիշենք, միաժամանակ, որ ոչ բանա-կանի կամ իռացիոնալի հետ ունեցած իր հակադրության մեջ ռացիո-նալ է դիտարկվում ոչ միայն ինքը՝ ռացիոնալ ճանաչողությունը, այլև զգայական ճանաչողությունը: Այդպիսին է եղել իմացաբանության ճա-կատային գիծը մարդկության գիտական մտածողության զարգացման ամենադրամատիկ փուլում՝ միջնադարի դեմ նոր դարաշրջանի ունե-ցած մաքառումներում: Բանականության դրոշակով են առաջնորդվել որքան Դեկարտն ու Լայբնիցը, նույնքան և Ֆ. Բեկոնն ու Ջ.Լոկը: Իմա-ցաբանական այդ դաշինքի գաղտնիքը

տրված է մարդկային ճանաչողության գոյաբանական հիմքում, և այն արձանագրված է տեսական հանրահայտ բանաձևում՝ էությունը երևում է. երևույթն էական է:

### **3. Զգայական ճանաչողությունը ոչ երկրակենտրոն (գեոցենտրիկ) ռեալություններում:**

#### **Ակնհայտության սկզբունքը**

Ակնհայտ է, որ մարդկային ճանաչողությունը վաղուց անցում է կատարել բնության կողմից նրա համար նախատեսած սահմաններից: Բնությունը ստեղծել է մարդկային աչքը մակրոմարմիններ ընկալելու համար, բայց ոչ երբեք մեզա կամ միկրոօբյեկտներ տենելու նպատակով: Տարրական մասնիկները միաժամանակ և հավասարապես օժտված են ինչպես կորպուսկուլյար, այնպես էլ ալիքային հատկություններով: Մարդկային աչքը, որով ապահովվում է մարդու կողմից զգայական ճանապարհով ստացվող ինֆորմացիայի շուրջ 90 %-ը, կոչված է միայն արտացոլելու միայն կորպուսկուլյար բնույթի մակրոմարմինները: Պայմանականորեն ոչ երկրակենտրոն/գեոցենտրիկ/ ռեալություններ են կոչվում այն օբյեկտները, որոնք անմիջականորեն չեն տրվում զգայական ճանաչողությանը: Նման պայմաններում ծնունդ է առել համոզմունքն այն մասին, որ առհասարակ գիտության տեսականացման մեր դարում և, մասնավորապես, գեոցենտրիկ ռեալությունների իմացության պրոցեսում հազիվ թե ի գորու գտնվի իմացաբանականի և գոյաբանականի միասնության բնականոն օրինաչափությունը, դրանով իսկ նաև ապահովվի զգայականի և ռացիոնալի փոխհավասարակշիռ ավանդույթը: Որքան էլ, որ աչքը դառնա “մտածող” աչք,ականջը՝ “մտածող” ականջ,այնուամենայնիվ մտածողությունը ավելի ստույգ է “տեսնում” և նույնքան ավելի ստույգ “լսում”, քան զգայական օրգաններն են “մտածում”: Անառարկելի է համոզմունքն այն մասին, որ անտրոպոգենեզով մարդկային զգայական ապարատը իբրև բնական էվոլյուցիայի ծնունդ, կոչված է արտացոլելու միայն մարդու նույնքան բնական էվոլյուցիայի համար անհրաժեշտ օբյեկտները: Ոչ ավելին: Անառարկելի փաստ է, որ այդ իսկ օրինաչափությամբ ոչ մի ֆիզիկոս առայսօր չի տեսել և գուցե հետագայում էլ դժվար թե կարողանա տես-նել որևէ տարրական մասնիկ, որքանով որ վերջինս օժտված է միա-ժամանակ և՛ կորպուսկուլյար, և՛ ալիքային հատկությամբ: Մարդու կողմից այն ընկալվում է ոչ թե զգայական պատկերով, այլ ֆունկցիոնալ-նշանային մոդելով, այլ կերպ ասած՝ ռացիոնալ միջոցներով:

Այս կապակցությամբ է, միաժամանակ, համոզմունք հայտնվել այն մասին որ ժամանակակից գիտության ոչ երկրակենտրոն հասկացությունները կորցնում են իրենց ակնհայտությունը: Ավելին այդ ոչ ակնհայտությունը կամ զգայականի հետ առնչվող պատկերայնության կորուստը դիտարկվում է իբրև ընդհանուր սկզբունք մարդկային ճանաչողության հետագա զարգացումների համար: Ըստ էության, այդ նշանակում է, որ առնվազն ոչ երկրակենտրոն ռեալությունների համար զգայական պատկերը կորցնում է իր ճանաչողական նշանակությունը: Այլ բնութագրություններով՝ մարդկային ճանաչողությունն առհասարակ զրկվում է իր պատկերային բնույթից կամ ֆիզիկոսների

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

Բնականաբար, ակնհայտության պրոբլեմը չքանում է, և զգայա-կանի ու ռացիոնալի միասնությունն առավել ևս հավաստվում է, երբ գործ ենք ունենում գիտելիքների, թեկուզ և ամենավերացականի, պրակտիկ կիրառելիության հետ: Ամենավերացական գիտելիքն ան-գամ "շոշափելի" է դառնում, երբ հանգում է իր վերջնական "նպատակին"՝ ծառայել մարդու գործնական պահանջներին:

#### **4. Ռացիոնալը և իռացիոնալը մարդկային ճանաչողությունում**

Իմացաբանականի գոյաբանական հիմքերի որոնումները արդարացված են այնքանով և միայն այնքանով, որքանով ճանաչողության տրամաբանական հիմքերը տրված են մայր-բնության զարգացումներում: Բնական իմաստությունն է մարդկային իմաստության կենարար աղբյուրն ու մշտական ուղեկիցը: Մեկ անգամ չէ քաղաքակրթության զարգացումներում տպավորություն ստեղծվել, որ բնության "կույր օրենքները" շատ ավելի հեռանկարով են գործում, քան բանականությամբ դեկավարվող մարդկային օրենքները, որ բնական նպատակահարմարությունը շատ ավելի ռացիոնալ բնույթ ունի, քան թե մարդկային նպատակադիր համարվող գործողությունները: Թվում է՝ նույնիսկ տպավորությունը համոզմունք է դառնում հասարակական կյանքի զարգացումներ ֆոնի վրա, երբ ակնհայտորեն բնությունը ավելի ռացիոնալ է գործում, քան արտաքուստ բնությամբ առաջնորդվող մարդկային պրակտիկ գործունեությունը և իր իսկ՝ մարդկային ռացիոնալ համարվող մտածողությունը: Արդեն այն փաստը, որ քաղաքա-կրթության ողջ

պատմության ընթացքում մարդը շատ ավելի զբաղված է եղել մարդասպան գործիքները կատարելագործելով, քան թե իր գո-յությունը բարվոքելու հոգսերով, և այդ ամենը կատարվել է ռացիոնալ մտածողության օգնությամբ, խորհել է տալիս այն մասին, որ իրենք իսկ բնական օրինաչափությունները, բոլորովին էլ չեն սպառում բնա-կան զարգացումների ողջ հարստությունը, և գուցե այդ իսկ իմաստով օբյեկտիվ օրինաչափությունը միակ հիմքը չէ մարդկային մտածողության ճանաչողական ֆունկցիայի ուղենիշները որոշելու համար: Գու՞ցե բնության բազմաբնույթ ու բազմակերպ զարգացումներն են պայմանավորում մարդկային մտածելակերպի բազմակերպությունը: Արդեն իսկ զգայական ճանաչողության մակարդակում նկատված այն փաստը, որ ժամանակակից գիտությունը դժվարանում է նույնիսկ ստույգ արձանագրել դեռևս մարդու կենսաբանական զարգացումներում կազմավորված զգայական օրգանների քանակը, ինչպես նաև նախկինում հայտնի զգայական օրգանները. բացահայտում են նորանոր, երբեմն նաև զարմանահրաշ կարողություններ/հիշենք, թեկուզ, տեսողական զգայարանի հետ առնչվող՝ մարդ-ռենտգեն՝ ֆենոմենը/, արդեն նման երևույթները թույլ են տալիս ենթադրել, որ մայր բնության մեջ տրված զարգացումների անսահմանությունը համանման բազմակերպություններով է օժտում մարդուն՝ իբրև երկրի վրա արտացոլման ամենահարուստ կարողություն ունեցող էակին: Եթե այդ տեսանկյունից դիտարկենք մարդկային ճանաչողական կարողությունը, գուցե և ճանաչողական մայրուղիներից խոտորում չդիտարկենք մո-գականն ու նման այլ էզոտերիկ "մտամոլորությունները", աստղագուշակումներն ու թեոսոֆիան, առավել ևս ֆրոյդիզմի ու նեոֆրոյդիզմի ջանքերով հայտնաբերված մարդկային անհատական թե կոլեկտիվ հոգու ենթագիտակցական մակաշերտերի կարողությունները: Ավելացնենք, որ այս ամենն արդեն առավելապես առնչվում է մարդու վերկենսաբանական, այն է՝ սոցիալական զարգացումների հետ, որտեղ գործ ունենք զարգացման նոր դետերմինանտների, մասնավորապես, իմացաբանականից զատ արժեքային կարգի կատեգորիաների հետ: Այստեղ է, որ ռացիոնալը դադարում է սոսկ իմացաբանական երևույթ լինելուց և ստանում է նաև արժեքային նշանակություն: Այստեղ է, որ ճանաչողության նկատմամբ ներկայացվող տրամաբանական և իմացաբանական պահանջները կոչված են հաշվի նստելու նաև մարդկա-յին շահերի ու հետաքրքրությունների՝ պրագմատիկական պահանջներ-ի հետ: Դրանով իսկ ճանաչողությունը ոչ թե կորցնում է իր բնական-օբյեկտիվ հիմքերն ու դետերմինացիան, այլև հարստանում է նոր բնույթի դետերմինացիայով՝ պարտադրվում հաշվի նստել նաև մարդ-կային բազմաբնույթ (էթնիկական, ազգային, մշակութային, տեղայնական, սոցիալական, նույնիսկ անհատական և նման այլ կարգի) սուբ-յեկտիվ թվացյալ գործոնների հետ:

Եթե փորձենք այս բազմաբնույթ զարգացումներում՝ մայր բնու-թյան շրջանակներում, մարդկային գործելակերպում և առավել ևս մարդկային մտածելակերպում որևէ ընդհանրական օրինաչափու-թյուն տեսնել, ապա դա, ամենից առաջ, բացառումը կլինի որոշակի ընդգծված դոմինանտների, առավել ևս՝ մեկ դոմինանտի: Եթե համաձայն սիներգետիկայի՝ միանգամայն օրինաչափական է քառսից պա-տահարի ուժով ծնված ամեն մի օրինաչափություն, ապա հազիվ թե նման քառս թագավորի մարդկային

գործելակերպում ռացիոնալի և իռացիոնալի, բանականի և անբանականի հարաբերակցություններում: Անշուշտ, բնական այդ օրինաչափությունն իր դրսևորումներն ու արձագանքն ունի մարդկային գործունեության շրջանակներում և այդ ոչ միայն մարդու կազմավորման կենսաբանական ոլորտներում: Սոցի-ալականը կամ մարդկային ֆենոմենն առհասարակ շատ ավելի «խենթ» է թվում: Հաշտվենք այն համոզմունքի հետ, որ խենթությունը այս աշխարհի մասն է կազմում իր բոլոր դրսևորումներում, առավել ևս արդեն սեփական կամքով օժտված մարդկային միավորներում: Բնականոն իռացիոնալի գումարվել է հոգևոր-կամային գործոնը՝ օբ-յեկտիվ օրինաչափությունը հարստացվել է սուբյեկտիվ օրինաչափությամբ: Ն.Բորի գուցե և կատակը «խելահեղ գաղափարների» մասին հանճարեղ է գտնվել և մեթոդաբանական սկզբունք դարձել ոչ միայն ճանաչողության ու, առավել ևս, ստեղծագործական որոնումների համար, թվում է, աշխարհի սիներգետիկական պատկերի ստեղծումով այն հավակնում է ստանալ նաև իր գոյաբանական կացությունը: Այո՛, բնությունն էլ խենթություն ունի: Այն անպակաս է նաև մարդկային մտածելակերպում և գործելակերպում: Կյանքը էպալես դժգույն և տխուր կլիներ առանց “խենթերի” ու “խենթությունների”, բայց շատ ավելի տխուր, եթե այն լիներ մեզ տրված իրականության առաջատար օրինաչափությունը: Բնության զարգացման մայրուղին բնական նպատակահարմարության էությունը կազմող զարմանահրաշ իմաստությունն է, որը և հիմք ու ելակետ է ծառայել մարդկային տրամաբանական մտածողության, մարդկային բանականության և առհասարակ ռացիոնալ գործունեության համար: Եվ ինչպես բնության ներդաշնակ զարգացումն է իր առաջընթացը հարթում խելահեղ խոտորումներով, այնպես էլ ռացիոնալը մարդկայինում ի սկզբանե կոչված է հաշվի նստելու ամեն կարգի իռացիոնալի հետ, լինի դա կիսավայրենի շամա-նի կախարդանքը, բոլոր դարերին հատուկ բախտագուշակների կամ նոստրամոսների պայծառատեսությունները, անհատական կամ կոլեկտիվ ենթագիտակցականի կամ արքետիպերի (Կ. Յունգ) զորու-թյան մասին հորդորանքները, առավել ևս՝ մարդկության դարավոր պատմությանը ուղեկցած և այսօր զանգվածային մտածողության ամենատարբեր ոլորտներում իշխանություն վայելող կրոնադավանաբանական վարդապետությունները:

Թվում է՝ պետք է ակնհայտ լինի, որ արդեն առավելապես գաղափարական-աշխարհայացքային նման գոտեմարտում ռացիոնալը կոչ-ված է իր առաջատար դերն ապահովել ոչ միայն և ոչ այնքան իր ավանդական տրամաբանական-իմացաբանական զորությամբ, որքան նույնքան համամարդկային արժեքային կարողություններով, ամենից առաջ ամենագորեղ արժեքով՝ ճշմարտությամբ:

**5.Ճշմարտության ըմբռնումը փիլիսոփայության մեջ**

**ա.Աշխարհի ճանաչելիության և օբյեկտիվ ճշմարտության հիմնահարցը**

Մարդու ստեղծած արժեքների մեջ ամենամարդարար արժեքը ճշմարտությունն է: Բնությունից անգոր սերված մարդը ճշմարտությամբ է ամենակարող գտնվել կենդանական աշխարհում: Պակաս կարևոր չէ այն հանգամանքը, որ առավելապես

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

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

Ամենից առաջ արձանագրենք, որ ճշմարտությունը հոգևոր արժեք է, հոգևորի այն տարրը, որը շատ ավելի է կոչված ապահովելու մար-դու և առարկայական աշխարհի, սուբյեկտի և օբյեկտի կապն ու մի-ասնությունը: Ճշմարտությունը գիտելիքի, ասել է, թե մտքի հատկություն է: Առարկան չի կարող լինել ճիշտ կամ սխալ: Առարկայի մասին գիտելիքը կարող է լինել ճիշտ կամ սխալ: Գիտելիքը ճիշտ է, եթե այն արտացոլում, արտապատկերում է առարկան այնպես, ինչպես այն իրականում գոյություն ունի: Իսկ եթե առարկան արտացոլվում է գիտել-լիքում աղավաղված ձևով, այդ դեպքում գործ ենք ունենում մոլորու-թյան հետ: Այդ նշանակում է, որ ճշմարտությունը ձևով սուբյեկտիվ է, բովանդակությամբ՝ օբյեկտիվ: Ձևով սուբյեկտիվ է, որովհետև գիտել-լիքը սուբյեկտի՝ մարդու գիտելիքն է: Առանց մարդու գիտելիք չի կա-րող լինել: Ճշմարտությունը բովանդակությամբ օբյեկտիվ է, որովհետև այն (ճշմարտությունը) կամ գիտելիքում տրված բովանդակությունը քաղված է օբյեկտիվ իրականությունից: Այլ կերպ՝ գիտելիքը կկորցնի իր արժեքը: Այն կդիտարկվի իբրև կամայական մտահնարանք: Գիտել-լիքի գորությունը տրված է իր բովանդակության մեջ և այդ այնքանով, որքանով գիտելիքը համարժեք (աղեկվատ) կերպով է արտացոլում ճանաչողության օբյեկտը: Ճշմարտությունը բնութագրվում է իբրև այդպիսին միայն օբյեկտիվ լինելու հատկությամբ: Չկա և չի կարող լինել սուբյեկտիվ ճշմարտություն: Սուբյեկտիվը ճշմարտության հետ ասոցացվում է առարկայի ոչ համարժեք, այսինքն՝ աղավաղված արտա-ցուման հետ:

Իմացության պատմությանը թողնենք օբյեկտիվ ճշմարտությանը հասու լինելու կամ աշխարհի ճանաչելիության հնարավորության հարցը: Այն այդքան էլ ակտուալ չէ գիտության դարում: Անշուշտ, եղել են սկեպտիկներ, որոնք կասկածել են մեր գիտելիքների օբյեկտիվ բովանդակություն ունենալու հարցում: Եվ մեկ անգամ չէ, որ սկեպտիցիզմը հանգեցվել է նույնիսկ ազնուստիցիզմին, այսինքն՝ աշխարհի ճանաչելիության հնարավորության մերժմանը: Բայց արդեն այն փաս-տը, որ աշխարհի անճանաչելիության մասին փիլիսոփայելը անխու-սափելիորեն հասցնում է պարադոքսի, այդ արդեն ակնհայտ է դարձնում նման դատողությունների տրամաբանական անգորությունը: Ազնուստիկը կասեր՝ «Ես գիտեմ, որ ոչինչ չգիտեմ»: Հակառակ համոզմունքում կպնդվեր՝ «Եթե դուք գիտեք, որ ոչինչ չգիտեք, այդ նշանակում է, որ դուք արդեն մի բան գիտեք և այդ այն է, որ ոչինչ չգիտեք»>>:

Տեսական մտածողության հետագա զարգացումներում շատ ավելի ակտուալ գտնվեցին այն հարցերը, թե մենք ինչքանով ենք ճանաչում և ինչքանով չենք ճանաչում կամ նույնիսկ ինչքանով չենք կարող ճանաչել աշխարհը: Այստեղ է, որ ճշմարտության օբյեկտիվության հատկությանը գումարվում են նոր հատկություններ՝ ճշմարտության հարաբերական և բացարձակ լինելու հատկությունները: Այլ կերպ ասած՝ դա այն հարցն է, թե կարո՞ղ ենք,

արոյոք, սպառիչ կերպով ճանաչել տրված առարկան և ինչ հարաբերության մեջ են գտնվում հարաբերականն ու բացարձակը օբյեկտիվ ճշմարտությանն հասնելու գործընթացում:

**բ. Բացարձակ և հարաբերական ճշմարտություն. դոգմատիզմ և ռելյատիվիզմ**

«Աշխարհը ճանաչելի՞ է, թե՞ անճանաչելի»: Վաղուց արդեն այդ հարցը այնքան դրամատիկ չի հնչում, որքան արդեն ճանաչվածի և դեռ չճանաչվածի կամ հարաբերական և բացարձակ ճշմարտություն-ների հարաբերակցության հարցը: Չի դադարում քննության ենթարկ-վել այն հարցը, թե որքանով հարաբերականը կարող է բացարձակի տարր բովանդակել և որքանով է բացարձակի մեջ տրված հարաբերականը: Արդեն այն փաստը, որ մարդը ինչ-որ չափով ճանաչում է ոչ մի-այն աշխարհն առհասարակ, այլև, և առավել ևս, իրեն անմիջապես շրջապատող առարկաները, պոտենցիալ հարցադրում է բովանդակում այն մասին, թե վերջիններիս իմացությունը որքանով կարող է սպառիչ լինելու հավակնություն ունենալ: Նման մոտեցման պայմաններում իմացաբանական դիտարկվող հիմնահարցը միանգամայն տրամաբա-նորեն ստանում է նաև գոյաբանական երանգավորում: Իսկ գոյաբանությունից մեզ արդեն հայտնի է, որ ցանկացած առարկա անվերջ ու անսահման է իր կառուցվածքային բնութագրություններում: Տեսականորեն բացառված է նույնիսկ որևէ առարկայի որևէ հատկության իմացությունը այլ առարկաների հետ ունեցած հարաբերություններից դուրս: Կարելի է ստույգ որոշել տվյալ առարկայի ծանրությունը որևէ մեկ այլ մարմնի գրավիտացիոն դաշտի որևէ կետում, ասենք՝ Մասիսի ստորոտում: Ինչքանով կարող է հավաստի համարվել այդ գիտելիքը Երկրի կամ որևէ այլ մարմնի գրավիտացիոն դաշտի տարբեր կետերում, ասենք Լուսնի կամ Յուպիտերի վրա, թեկուզ Մասիսի լանջերին: Համաձայն մեկ այլ գոյաբանական հիմնադրությի՝ ցանկացած առարկայի հատկությունների քանակն ու որակը պայմանավորված են ոչ միայն տվյալ առարկայի բնույթով, այլև այն հնարավոր համակարգերով, որոնց տարրն է կազմում տվյալ առարկան, իսկ համակարգայնությունը անսահման է ցանկացած առարկայի համար:

Գոյաբանական նման հիմնադրությունները հանգեցնում են իմացա-բանական եզրակացությունների այն մասին, համաձայն որոնց իմացության առարկան մշտապես շատ ավելի հարուստ է, քան առարկայի մասին իմացությունը, որ իմացությունն անվերջ պրոցես է՝ պայմանա-վորված առարկայի անվերջությամբ, որ ինչքան մարդկային իմացու-թյունը հարստանում է, նույնքան նոր հորիզոններ են բացվում իմացու-թյան առաջ: Ուշագրավ է, որ այդ գոյաբանական-իմացաբանական օրինաչափություններն իրենց համանման անդրադարձումներն են ու-նենում մարդու սուբյեկտիվ աշխարհում, որքան շատ ենք իմանում, առավել չափով իմացության կարիք ենք զգում (միայն տգետներն են գոհ իրենց իմացությունից): Ճշմարտությունը նույնքան հարաբերա-կան է, որքան և բացարձակ: Բացարձակ է տվյալ կապակցության մեջ (մարմնի ծանրությունը տվյալ կապակցության մեջ), հարաբերական՝ մնացած բոլոր հնարավոր կապակցություններում: Ամեն մի հարաբե-րական ճշմարտության մեջ տրված է բացարձակի տարր: Բացարձակը ձեռք է բերվում միայն հարաբերականի մեջ և



հարաբերականի ձևով: Բացառվում է կապակցություններից և հարաբերություններից դուրս վերջին աստիճանի բացարձակ ճշմարտությունը, որքանով որ այն հա-կասում է իմացության օբյեկտի գոյաբանական անվերջության (կա-ռուցվածքային և այլն) օրենքներին:

Մինևույն օրինաչափություններին են պատկանում նաև պատմա-կան, աշխարհագրական և նման այլ կարգի փաստերի արձանագրում-ներին վերաբերող ճշմարտությունները, թե Նապոլեոնը երբ է մահացել կամ Փարիզը Ֆրանսիայի մայրաքաղաքն է: Նախ՝ ինքը՝ մահը, նույն-պես պրոցես է, որի ժամանակի մեջ տեղադրումը քիչ գլխացավանք չի պատճառում բժիշկներին ու իրավագետներին, և ապա՝ Նապոլեոնի կենսաբանական մահը հազիվ թե առավել չափով արժեքավորվի նրա մահվան մասին գիտելիքում, քան Նապոլեոնի՝ որպես պետական ու ռազմական գործչի կամ Նապոլեոնի՝ որպես իրավագետի մահը: Մինևույն օրինաչափությամբ Փարիզի՝ Ֆրանսիայի մայրաքաղաք լի-նելու վերաբերյալ պնդումը նույնքան հարաբերական է, որքան Անիի կամ Դվինի Հայաստանի մայրաքաղաք լինելու մասին դատողություն-ը: Հիշենք նաև, որ մաթեմատիկոսների վկայությամբ՝ 2x2 միայն մոտավորապես է հավասար 4-ի:

Ուշագրավ է, որ հարաբերականի և բացարձակի հարաբերակցությանը

վերաբերող իմացաբանական այս օրինաչափությունն իր յուրովի հավաստումն է գտել նաև մաթեմտիկական-տրամաբանական ուսումնասիրություններում՝ ի դեմս Գյոդելի ոչ լրիվությանը վերաբերող նշանավոր թեորեմի: Ապացուցվել է, որ բացառված է լրիվ ձևայնացված համակարգի ստեղծումը: Ձևայնացված յուրաքանչյուր համակարգում անհրաժեշտաբար մնում է չձևայնացված հատված: Նույն ճակատագրին է դատապարտված վերջինիս ձևայնացման փորձը և այսպես շարունակ: Արդյունքում՝ գիտական գիտելիքի տեսականացման պրակտիկայում գիտական իմացությունը յուրովի ղեկավարվում է իմացության օբյեկտի անսպառելիության վերաբերյալ վաղուց հայտնի գոյաբանական և իմացաբանական հիմնադրություններով:

Այսուհանդերձ, ինչպես առհասարակ դիալեկտիկական մտածողությունը, այնպես էլ, մասնավորապես, ճշմարտության մեջ հարաբե-րականի ու բացարձակի դիալեկտիկական քիչ պրոբլեմներ չի առաջաց-նում մարդկային տեսական ու, առավել ևս, պրակտիկ գործունեության մեջ: Հենց բացարձակի մեջ միայն և միայն բացարձակը տեսնելու մի-տումն է կամ, որ նույնն է՝ բացարձակի մեջ հարաբերականի տարրի բացառումն է, որ տեսական մտածողության մեջ ծնունդ է տվել մեթո-դաբանական այն մոլորությանը, որը հայտնի է դոգմատիզմ անվան տակ: Մինևույն տրամաբանությամբ ճշմարտության մեջ հարաբերա-կան տարրի բացարձակացումն է բացառում բացարձակի բաղադրա-տարրը հարաբերականում և տեսական մտածողության մեջ կոչվում է ռեյատիվիզմ (ռեյատիվ - հարաբերական բառից): Ինչպես դոգմա-տիզմը, այնպես էլ ռեյատիվիզմը միակողմանիորեն բացարձակաց-նում են տվյալ դեպքում գիտելիքում տրված ճշմարտության մեկ կամ մյուս կողմը և, իբրև ծայրահեղություններ, սուբյեկտիվիզմ են ենթադ-րում, այլ կերպ ասած՝ ոչ համարժեք կերպով են արտացոլում իմացության

գործընթացը: Ռեյաստիվիզմը սուբյեկտիվիզմ է ենթադրում ար-դեն այն պատճառով, որ ժխտելով բացարձակ ճշմարտության տարրը գիտելիքում՝ դրանով իսկ ժխտում է նաև օբյեկտիվ ճշմարտությունը: Իր հերթին դոգմատիզմը առնչելով ճշմարտության օբյեկտիվ բաղադրատարրը միայն նրա մեկ կապակցության հետ՝ ըստ էության դատապարտում է այն իրականության ոչ համարժեք արտացոլման մնացած բոլոր կապակցություններում, այսինքն՝ սուբյեկտիվիզմին: Ասել է, թե ջուրը եռում է Ցելսիուսի 100 աստիճան ջերմության պայմաններում և չպնդել, որ այդ վերաբերում է մթնոլորտային նորմալ ճնշմանը, այն էլ միակ Երկրի վրա, նման դատողությունը հազիվ թե տեղ գտնի գիտական գիտելիքների շրջանակներում:

Գիտելիքի օբյեկտիվ բովանդակության հիմնահարցը շատ ավելի բարդ կառուցվածք է ստանում հասարակական երևույթների ճանաչման պարագայում, երբ իմացաբանական-տրամաբանական գործոնները առնչվում են մարդկային շահերին ու հետաքրքրություններին կամ գիտական լեզվով ասած՝ արժենային գործոններին:

#### **գ. Իմացաբանականը և արժեքայինը ճանաչողության պրոցեսում**

Տեսանք, որ իմացաբանությունը վերաբերում է օբյեկտ-սուբյեկտ հարաբերություններին: Օբյեկտը ճանաչողության առարկան է ան-կախ նրա նյութական կամ հոգևոր լինելու հանգամանքից, իսկ սուբ-յեկտը մարդն է և մարդկային բոլոր հնարավոր միավորները, ընդհուպ մինչև մարդկությունն առհասարակ:

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

Բնության հետ ունեցած հարաբերություններում իմացության սուբ-յեկտը միայն մեկ շահ ու մեկ հետաքրքրություն ունի՝ ճանաչել բնու-թյունն այնպես, ինչպես այն իրականում կա: Մինչդեռ հասարակական երևույթների ճանաչման պարագայում էապես փոխակերպվում են և՛ օբյեկտը, և՛ սուբյեկտը: Այստեղ օբյեկտը հարաբերաբար միարժեք և իներտ առարկան չէ և ոչ էլ ճանաչող սուբյեկտը այլևս անդեմ ու ան-կաշառ մարդը չէ: Այստեղ ևս իմացության սուբյեկտը մարդկային բո-լոր հնարավոր միավորներն են՝ սկսած անհատից, վերջացրած ամե-նատարբեր տիպի խմբային, ազգային-էթնիկական, սոցիալ-քաղաքական, մշակութային կամ ռեզիոնալ տիպի միավորներով, բայց, ավա դ, ոչ այնքան համամարդկային տեսքով: Վերջինիս դերը՝ իբրև իմացա-բանական սուբյեկտի, իրեն զգացնել է տալիս, գուցե առայսօր, միայն բնության հետ ունեցած հարաբերություններում:

Հասարակական երևույթների ճանաչողության պարագայում մար-դը ոչ միայն, երբեմն նաև ոչ այնքան զուտ իմացաբանական սուբյեկտ է, որքան իմացաբանական-արժեքային սուբյեկտ: Այստեղ նա գործ ու-նի մարդկային ամենազանազանակերպ, երբեմն նաև հակադիր շահեր ու հետաքրքրություն ունեցող միավորների հետ: Նման պայմաններում ինքը՝ իմացության սուբյեկտը նույնպես և բնականաբար կորցնում է իր անդեմ կեցվածքը և իբրև նշված հնարավոր միավորներից մեկի ջատագով, իր իմացաբանական հետաքրքրությունները համեմտում է սեփական արժեքային- շահադիտական մոտեցումներով: Այսպես է գրվել քաղաքակրթության ողջ պատմությունը՝ սեպագիր արձանագրություններից մինչև ինտերնետը: Առավելապես այստեղ է, որ իմացաբանական ծագում ունեցող կատեգորիաները ստանում են ընգծված արժեքային գունավորում: Դեկարտյան դարաշրջանում սուկ իբրև իմացաբանական երևույթ դիտարկվող ռացիոնալը վաղուց արդեն ստացել է արժեքային-բովանդակային նշանակություն:

Նույնքան փոխակերպություն է ապրում նույնիսկ իմացաբանության համար ելակետային նշանակություն ունեցող ճշմարտություն կատեգորիալ հասկացությունը, և ազգային-բնական լեզուներն անգամ դժվարանում են համակերպվել նման իմաստափոխություններին: Ռուսերենում իմացաբանական истина-ի կող-քին վաղուց հայտնվել է նրա արժեքային համարժեքը՝ правда-ն, որը այլ լեզուներում դժվարությամբ է գտնում իր համագոյակը: Գուցե այս երևույթն էլ պայմանավորված է ռուսական ավանդական ոգեղենու-թյամբ:

Հայերենում միևնույն ճշմարտությունն իր մեջ հավասարապես նե-րառում է և՛ իմացաբանական истина-ն, և՛ արժեքային правда-ն: Թերևս սա էլ մեր ազգային մենտալիտետի արդյունք է. ավանդաբար իմացաբանական ճշմարտությունը դիտարկվել է իբրև բարոյականի, արդարամտության նախապայման: Հիշենք, որ դարաբաղյան կոնֆ-լիկտի առաջին օրերին հայերը շատ ավելի ապավինում էին հինա-վուրց մշակութային հուշարձաններին, այսինքն՝ արժեքայինը՝ շահե-կանը իմացաբանականի - ճշմարտության մեջ էին փնտրում: Ազերիները ընդհակառակը, շատ ավելի վկայակոչում էին և շարունակում են վկայակոչել ստալինյան աղավաղված սահմանների կամ բռնագրավված Շուշիում մնացած իրենց գերեզմանների գործոնը: Այստեղ շահադիտականի մեջ են փորձում ճշմարտություն որոնել. իմացաբանականը նենգափոխվում է արժեքայինով: Սա էլ ազգային մենտալիտետ է՝ ազերիներ մենտալիտետը:

Թերևս լեզվամտածական նման կարգի երևույթները խոսում են նաև այն մասին, որ իմացաբանականն ու արժեքայինը բոլորովին էլ կամ միշտ չէ, որ կարող են օտար գտնվել իրար: Այն, որ ճշմարտությունը մեծագույն արժեք է մարդու կողմից ստեղծած արժեքներում և իր օբյեկտիվ բովանդակությամբ, թվում է, բնությունից հորդորում է առաջնորդվել բնական նպատակահարմարությամբ, դա ինքնին հասկանալի է: Դրան<sup>2</sup> վ չի պայմանավորված այն փաստը, որ ճշմարտությունը մարդկությանը հայտնի և բոլորի համար հասկանալի միակ լեզուն է:

Բայց արդյո՞ք բոլորի համար ընդունելի:

Իրենց հերթին ավանդաբար արժեքային համարվող մարդկային շահերին և հետաքրքրություններին բոլորովին էլ օտար չէ իմացաբա-նականն իբրև յուրովի արժեք: Բանն այն է, որ շահերն ու հետաքրքրու-թյունները նույնպես արտացոլում են որոշակի ռեալություններ և այդ շրջանակներում կարող են ենթարկվել համարժեքության պահանջներին ճիշտ կամ ոչ այդքան ճիշտ արտացոլել որոշ ռեալություններ: Ինչ-որ տեղ նույնիսկ ավելին, եթե բնության երևույթների ճանաչման պարագայում կամ այլ կերպ ասենք՝ զուտ իմացաբանական կարգի դատողություններում մենք գործ ունենք օբյեկտիվ իրականության ար-տացոլման հետ, ապա արժեքային կարգի դատողություններում կամ որ նույնն է՝ հասարակական երևույթների վերաբերող պնդումներում արտացոլվում է ոչ միայն օբյեկտիվ ռեալությունը, այլև իմացության սուբյեկտի վերաբերմունքը նրա նկատմամբ: «Մարդը քաղաքական կենդանի է» արիստոտելյան նշանավոր սահմանման մեջ դրված է ոչ միայն հին հունական ստրկատիրական իրականության պատկերը, որ-տեղ միայն ազատներն են մարդ կոչվում, ստրուկը՝ ոչ, այլև իր իսկ՝ Արիստոտելի վերաբերմունքը այդ իրականության նկատմամբ: Եթե նա մարդուն հասարակական կենդանի համարեր, ստրուկները՝ «խոտոլ կենդանիները», նույնպես մարդ կդիտարկվեին:

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

Այդքանով հանդերձ առայսօր մարդկությունը խորհում ու գործում է որպես անհատ, սոցիալ-քաղաքական, ազգային-էթնիկական կամ մշակութային հանրություն, նույնիսկ որպես մարդաբանական-ռասայական երևույթ, և հասարակական կյանքն առաջընթաց է ապրում, ապրում է այդ երկակի արտացոլման գործությամբ: Մարդկությունը դա-տապարտված կլիներ անէացման, եթե նրա շահերն ու հետաքրքրու-թյունները չունենային նաև օբյեկտիվ բովանդակություն:

Մեր ժամանակներում համաերկրային ճգնաժամերը (էկոլոգիա-կան թե ջերմամիջուկային) մեծագույն դժբախտություն լինելով հան-դերձ ռեալ պայմաններ են ստեղծում մարդկային տարատեսակը միավորելու համամարդկային սուբյեկտային արժեքներ (քաղաքական, իրավական, բարոյական) կազմավորելու համար, որտեղ մարդկային իմացաբանական հետաքրքրությունները դժվարությամբ կարող են տրվել տեղայնական արժեքային ճնշումներին, դրանով իսկ նաև՝ աղավաղումներին:

Գուցե այս պայմաններում արժեքային հետաքրքրությունները կդադարեն սուբյեկտիվիզմ կոչվել որևէ ազգի, սոցիալական կամ մշակութային միավորի համար: Այսօր մարդկությունը շարունակում է հարաբերաբար միասնական իմացաբանական սուբյեկտ գտնվել բնության երևույթների իմացության գործում՝ ծվատված, տարաբաժանված, անգամ ինքնակործանման սահմաններում հայտնված արժեքային սուբյեկտի դերում: Մարդկային սեռի փրկությունը տրված է նրա միավորման մեջ՝ իբրև արժեքային իմացաբանական

սուբյեկտի, ինչպես բնության, այնպես էլ հասարակական երևույթների հետ ունեցած ճակատներում:

Թերևս մարդկության զարգացման այս մակարդակում սուբյեկտի-վիզմ կատեգորիան կկորցնի արժեքային իմաստով իր ավանդական բացասական նշանակությունը և կարժեքավորվի իմացաբանականին համարժեք օբյեկտիվության չափանիշներով: Գուցե այս ամենը յուրո-վի վերադարձ կնշանավորի դեպի փիլիսոփայական մտքի սոկրատյան ակունքները՝ դեպի ճշմարտության և բարոյականի միասնությունը:

Գուցե նաև ռացիոնալ մտածողության արժեքային վերափոխում-ների մեր դարին է վիճակված բացահայտելու արիստոտելյան իմաստության ողջ մեթոդաբանական հարստությունը՝ Պլատոնը բարեկամս է, ճշմարտությունը՝ առավել ևս:

Միայն առօրեական, մինչդեռ ֆլեկսիվ մտածողության մակարդակում կարող է այն ընկալվել սոսկ որպես նախկին ուսուցչի հանդեպ ու-նեցած բարոյական վերաբերմունք: Արդեն մեր ժամանակներում իմացաբանականի արժեքային աղերսը և արժեքայինի ճշմարտությամբ (իմացաբանականով) ամրագրվելու անհրաժեշտությունը տեսական մտածողությանը պարտադրում են նոր, առավել խորքային փոխենթադրման ու փոխարացման հարաբերակցություն փնտրել բարոյակա-նի և ճշմարտության միջև:

Գուցե դա մի նոր վերադարձ կնշանակի դեպի փիլիսոփայական աշխարհընկալման ակունքները՝ իմացաբանականի և արժեքայինի միասնության ակունքները, իմավաբանականի արժեքային վերաիմաստավորման և արժեքայինի իմացաբանական հարստության վերհանման հրամայականը:

Թերևս նման մոտեցմամբ փիլիսոփայական մտածելակերպի կատեգորիալ համակարգում իր արժանավայել տեղը կվերագտնի հանիրավի մոռացության մատնված իմաստություն հասկացությունը՝ մշտապես մարդկային լեզվամտածողության և առօրեական կենսափիլիսոփայության առանցքը կազմող, իսկ մեր օրերում արդեն ամեն մի ռացիոնալ մտածողության /ու գործելակերպի/ հոմանիշը լինելուն հավակնող հասկացությունը: Այս դեպքում ևս հազիվ թե պակաս իրավունքով չխոսվի իմաստության՝ բնության մեջ տրված գոյաբանական հիմքերի մասին, քան թե մարդկային իմացության կառուցվածքի գաղտնիքների բացահայտման դեպքում: Իսկ որ շատ ավելի զգաստացուցիչ է, իմաստության պարագայում մարդ-արարածը դեռևս հեռու, երբեմն նույնիսկ սոցի-տության չափ հեռու է մայր-բնության՝ իր առաջին և ամենագլխավոր ուսուցչի արժանավոր աշակերտը լինելուց:

Բնության իմաստության հզորության և մարդկային իմաստության տկարության մասին չէ՞ վկայում, օրինակ, այն փաստը, որ առայսօր մարդկությանը հայտնի ամենաահեղ ցունամիի (դեկտեմբեր, 2004թ.) հետևանքով Հարավարևելյան Ասիայում հարյուր հազարավոր գոհերի կողքին հազվադեպ են հանդիպել աղետից տուժած այլ կենդանի էակներին: Բնության կողմից ծրագրված բնագոյով ամենուր "կռահվել" է սպասվելիքը, և կենդանիները ժամանակին հեռացել են դեպի բարձ-րադիր գոտիները:

Ուշագրավ է, որ նկատելի գոհեր չեն արձանագրվել նաև տակա-վին մինչգիտական, առօրեական մտածելակերպով ու ապրելակերպով առաջնորդվող առափնյա-տեղաբնակ ցեղերի մոտ: Միայն դարի քաղաքակրթության զավակներն են, այդ թվում նաև՝ տասնյակ հազարավոր եվրոպացիներ, որոնք չդիմացան բնության "քննությանը" և նույնիսկ առաջին կործանիչ ալիքից հետո վերստին հայտնվեցին լո-դափին իրենց քաղաքակիրթ կյանքը շարունակելու նպատակով...

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

#### **դ. Ինքնաճանաչման բարդությունները**

Ակնհայտ է, որ ճանաչողության հետ առնչվող դժվարություններն առավելապես վերաբերում են հասարակական երևույթների իմաստա-վորմանը՝ կապված արժեքային գործոնի ոչ միայն սոսկ առկայության, այլև նրա ընդգծված «անձնավորման» մարդկանց հոգևոր պահանջ-ների տարբերակման հետ: Բնականաբար, արժեքայինն առկա է մարդ-կային գործունեության բոլոր հնարավոր դրսևորումներում, առավել ևս ճանաչողական գործընթացներում: Ինչով էլ հետաքրքրվի մարդը, դա մարդու հետաքրքրությունն է սեփական ես-ով, ինչ էլ փորձի ճա-նաչել մարդը, դա, ի վերջո, ինքնաճանաչման փորձ է: Այդ արդեն թելադրված է բնությունից ամեն մի էակի մեջ տրված ինքնաճանաչման ու ինքնագարգացման պահանջով: Այդուհանդերձ, որքան էլ պարադոքսալ հնչի մարդու համար ճանաչողության ամենադժվար օբյեկտը մշտապես եղել և շարունակում է լինել ինքը՝ մարդը: Տեսական մտա-ծողության վկայությամբ՝ ինքնաճանաչման մղումն է (ի դեմս Լ. Ֆոյերբախի փիլիսոփայության) հանգեցրել աստծո գաղափարի ստեղծման-նր:

Ճանաչողության գործությունը տրված է բնության մեջ գործող զարգացման օրինաչափությունում, ճանաչողության պարագայում՝ անհագ լինելու մեջ: Զարգացման բնական այդ օրինաչափությունն է, որ խաթարվում է մարդու ինքնաճանաչման մաքառումներում:

Մարդկայինում զարգացման դժվարության գաղտնիքն ինչ-որ չա-փով իմաստավորվել է դեռևս հունական դիցաբանության մեջ նարցիսիզմի (ինքնասիրահարվածության) ֆենոմենում: Ինքնասիրահարվածությունը, ինքնագոհ ու ինքնաբավ կեցվածքը, սեփական փորձի պաշտամունքը, եթե այստեղ էլ փորձենք կենսաբանական հիմքեր փնտրել, բնությունից մարդուն տրված բնագոյներին հավատ ընծայելու հակումը, գուցե և այս ամենն է մեծ մարդաբան Լ. Տոլստոյին հան-գեցրել այն մտքին, որ ամեն ոք գոհ է իր խելքից, բայց ոչ ոք գոհ չէ իր պայմաններից: Ասել է, թե պայմանների բարվոքման հարցում ամենքը

պատրաստ են գործելու, մաքառելու, իսկ ինքնաճանաչման ասպարե-զը մտահոգության ենթական չէ:

Եթե կուռքարարությունը մարդկային մտածելակերպի թուլությունն է, ապա այն իբրև մարդաբանական երևույթ, առաջին հերթին անհա-տական մտածելակերպի կուռքարարում է, ի վերջո՝ ինքնակուռքարարում:

Բնացաբանական այդ հիվանդությունը, որը, ի դեպ, տարածված է հայկական էթնոհոգեբանական ավանդույթներում, ամենադժվար հաղ-թահարվող գործոններից է մարդկության առաջընթացում, առավել ևս՝ երբ նման ինքնասիրահարվածությունը անձնական մակարդակից բարձրանում, հասնում է սոցիալ-քաղաքական, ազգային-էթնիկական կամ տեղայնական-մշակութային բարձունքների:

Նման հիվանդությունների ապաքինման, էթե ոչ միակ, գոնե հիմ-նական սպեղանին համամարդկային արժեքների ձևավորումն է կամ, որ նույնն է, համամարդկային սուբյեկտի գոյավորումը: Բնացաբանա-կան տեսակետից այդ նշանակում է վերանալ արժեքայինի հետ առնչվող սուբյեկտիվիզմի բարդույթներից:

Խորապես հակասական է արժեքայինի մոտիվացիոն դաշտը: Արժեքային գործոնը սուբյեկտային բոլոր մակարդակներում խթանում է ճանաչողությանը և, միաժամանակ, խաթարում ինքնաճանաչողությունը (հետևաբար, նաև ինքնագնահատականը): Մարդկային շահերը մեծապես նպաստում են մարդու ակտիվ, այդ թվում նաև ճանաչողա-կան գործունեությանը, միաժամանակ «կուրացնում» են մարդուն օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի հարաբերակցության գնահատումներում: Մի-այն իմացաբանական երևույթ չէ, որ տգետներն են իրենց ամենագետ զգում: Դա անխուսափելի հետևանքն է նաև արժեքային հետաքրքրությունների:

Արժեքայինը, մարդկային հետաքրքրություններն ու շահերը առա-վել մեծ չափով կորցնում են իրենց իմացաբանական ներուժը, էթե զրկվում են ռացիոնալ հիմքերից: Միայն ռացիոնալ մեկնակետի պայ-մաններում է եսականի դաշտի ընդարձակումը նպաստավոր գործոն ծառայում մարդկության առաջընթացի համար: Միայն համամարդկա-յին սուբյեկտի մակարդակում է մարդկությունը կոչված ազատվելու արժեքայինի հետ կապված իմացաբանական բարդություններից: Այստեղ է, որ արժեքայինում կհաղթահարվեն մարդկության արմատական տա-րաբաժանումների հետ կապված իմացաբանական հակասությունները, և արժեքայինը կվերադառնա իր բնատուր ճանաչողական հզոր կոչմանը: Ճշմարտությունը բարիք կստեղծի և միայն բարիք, իսկ բա-րիքը՝ ճշմարտություն:

**Ե. Գիտելիքի էությունը և ճշմարտության չափանիշի հիմնահարցը**

Գիտելիքը մարդու ստեղծած արժեքների մեջ արժեքներ ստեղծող ամենագորեղ արժեքն է: Եվ այդ գորությունը չափվում է գիտելիքի այն հատկությամբ, թե որքանով է նրա բովանդակությունը համապատաս-խանում իրական աշխարհին: Այդ տեսակետից էական տարբերություն չկա մինչգիտական մտածողությամբ ձեռք բերված գիտելիքների կամ

առօրեական ողջախոհության և գիտական գիտելիքների կամ պրոֆեսիոնալացված մտածողությամբ ստացված գիտելիքների միջև: Մարդկային գիտելիքներն էվոլյուցիա են ապրում ինչպես գիտական, այն-պես էլ մինչգիտական մակարդակներում:

Մինչգիտականը զարգանում է իր ավանդական հենքի վրա և առավել մեծ չափով հարստանում գի-տության այն նվաճումներով, որոնք արդեն ներառվել են մարդկային պրակտիկ գործունեության մեջ: Անգամ գիտության դարում մարդը դե-կավարվում է ոչ միայն գիտական ֆիզիկայով կամ բժշկությամբ, այլև առօրեական «ֆիզիկայով», առօրեական կամ վաղուց արդեն ավանդական կոչված «բժշկությամբ»: Իսկ խոհարարական արվեստում դժվար է միարժեք պնդել, թե որ կարգի գիտելիքներն են առաջատար՝ գիտակա՞նը, թե՞ ավանդականը:

Բոլոր դեպքերում տարերայնորեն կամ, առավելապես գիտակցաբար մարդուն մշտապես մտահոգում է գիտելիքի հիմնական հատկությունը՝ օբյեկտիվ իրականության հետ նրա հարաբերակցության՝ ճշմարիտ կամ կեղծ լինելու հարցը: Այս նպատակով առօրեական կյանքում մարդիկ սովորաբար ապավինում են իրենց զգայական վկայություններին: Այլ կերպ ասած՝ ճշմարտության չափանիշի դերում հանդես է գալիս զգայական հավաստիությունը: Թերևս դա գիտելիքների ճշմարտության առաջին հավաստիքն է եղել մարդկու համար՝ բնությունից ժառանգված չափանիշը: Այսօր էլ առօրեական մտածողության մակարդակում այն պահպանում է իր ավանդական հեղինակությունը իբրև ճշմարտության չափանիշ:

Բայց փոխվել և շարունակում է արմատապես փոխակերպվել իմա-ցության օբյեկտը՝ անմիջապես անհասանելի դառնալով զգայական օրգաններին: Փոխակերպվում են նաև գիտելիքները, ստանում առա-վել վերացական (աբստրակտ) ու ձևայնացված տեսք, և, բնականա-բար, պահանջվում են նոր չափանիշներ հավաստիանալու համար, թե աշխարհի մասին մեր զգայական թե վերացական պատկերացումներն ինչ չափով են համարժեք արտացոլում այդ աշխարհը: Նման պա-հանջներով են ծնունդ առել տրամաբանական կանոնները, գիտելիք-ների ձևայնացված մաթեմատիկական մոդելավորումները և նման այլ բնույթի գիտական համակարգեր, որոնք վերաբերում են արդեն գի-տական գիտելիքի էվոլյուցիայի նոր մակարդակին՝ տեսական գիտելիք կատեգորիային: Տեսական գիտելիքը ներկայանում է իբրև փորձ-նականից էապես տարբերվող, հարաբերաբար ինքնուրույն բնագա-վառ՝ զարգացման իր սեփական օրենքներով ու ճշմարտության տեսա-կան չափանիշներով: Այստեղ զարգացման վճռորոշ գործոնի ու ճշմարտության չափանիշի դեր է ստանձնում համակարգի ներքին տրամաբանական անհակասականությունը: Համակարգվածության առավել բարձր մակարդակի ստույգության չափանիշների շատ ավելի կատարյալ հատկությունների բերումով՝ տեսական գիտելիքը առաջատար դեր է ստանձնում գիտական գիտելիքների աշխարհում:

Բավական է ասել, որ գիտելիքների զարգացման ավանդական «փորձ-տեսություն» օրինաչափությունը գերազանցապես ստանում է իր հակառակ ընթացքը՝ « տեսություն-փորձ »: Այս անգամ ոչ թե տեսությունն է ընդհանրացնում փորձերում ստացված



արդյունքները, այլ գերազանցապես տեսականորեն են բացահայտվում նոր օրինաչափություններ մաթեմատիկական-տրամաբանական հաշվարկներում, որոնք ենթարկվում են հետագա փորձնական հավաստիացման:

Գիտելիքների տեսական մակարդակի առաջացումով կազմավորվում է գիտական գիտելիքների մի տարատեսակ կամ ուղղակի՝ գիտելիքների մի համակարգ, որը հայտնի է էմպիրիկ գիտելիք անվան տակ: Այն ինչ-որ չափով հակոտնյա է ներկայանում տեսական գիտելիքների նկատմամբ, էապես տարբերվում է փորձնականից, առավել ևս չի բնութագրվում իր ծագումով՝ զգայական, թե ռացիոնալ: Էմպիրիկը գիտելիքի բնութագրություն է և ոչ թե իմացության ապարատի հետ առնչվող երևույթ:

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

Այս ամենը հիմք է տալիս պնդելու, որ իմացության օբյեկտի ան-վերջության (գոյաբանական տեսանկյուն), ճշմարտության մեջ հարա-բերականի ու բացարձակի հարաբերակցության (իմացաբանական տեսանկյուն) և գյոդելյան ոչ լրիվության (տրամաբանական տեսանկյուն) սկզբունքներից հետևում է, որ բացառված է զուտ տեսական գիտելիքի հնարավորությունը

Անշուշտ, այս ամենն ստավելապես վերաբերում է բնագիտական գիտելիքներին՝ ամենատեսական գիտելիքներին գիտելիքների իմա-ցաբանական հիերարխիայում:

Հումանիտար գիտելիքներն ունեն տեսականի իրենց մակարդակ-ներն ու չափանիշները, առավելապես արժեքային բնութագրություն-ների հետ կապված կոնցեպտուալիզացման ու ձևայնացման դժվար-րությունները: Գուցե մեծապես այդ պատճառով են էմպիրիկը, դժվար ընդհանրացման տրվող փաստերի արձանագրման կամ նկարագրա-կան տարրերը բավականին տեղ ունենում գիտական տեքստում, իսկ ճշմարտության չափանիշների շարքում դժվարությամբ է անտեսվում շահավետության՝ պրագմատիստական գործոնը: Այս ամենը միաժամանակ, նշանակում է, որ մեթոդաբանական տեսակետից իմաստագուրկ են գիտելիքների մեկ տարատեսակի ներկայացվող պահանջները տարածել մյուս տարատեսակի վրա, կամ մեկը մոդել ծառայեցնել մյուսի համար, ինչպես այդ եղել է ոչ հեռավոր անցյալում մեխանիցիզմի, ֆիզիկալիզմի ձևով կամ հարաբերականության տեսության մեջ գաղափարական փնտրտուքներում:

Թերևս բոլոր կարգի գիտելիքների ընդհանրական կամ միավորիչ հատկությունների մեջ ամենաէականը նրանց ճշմարտության չափանիշի հարցն է և բոլոր կարգի չափանիշների մեջ ամենավճռորոշը պետք է դիտվի գիտելիքի օբյեկտիվ բովանդակության կամ առարկայական աշխարհին համապատասխանելու պահանջը: Այդ առավելապես կապվում է Արիստոտելի փիլիսոփայության հետ և կոչվում է կորեսպոնդենցիայի սկզբունք: Ըստ էության, հետագայում այդ սկզբունքն է ելակետային նշանակություն ունեցել գիտելիքների ձևայնացված մի-ավորների տրամաբանական կուռ կառուցվածքի համար, իսկ հումա-նիտար գիտելիքներում իմացաբանականի և արժեքայինի միասնությունը հնարավոր է դարձրել նաև պրագմատիստական չափանիշը: Գիտական տեսությունների ստեղծման պրակտիկայում փոխհամա-ձայնության սկզբունքով կարող են ստեղծվել նաև ժամանակավոր կոնվենցիոնալ չափանիշներ: Այս և նման կարգի չափանիշներն իրենց հետագա զարգացում-ներն ու ճշգրտումներն են գտնում մարդու պրակտիկ գործունեության շրջանակներում՝ մարդ-բնություն և մարդ-մարդ առարկայական հարաբերություններում: Պրակտիկ գործունեությունն է կազմում իմացության մշտական հիմքն ու ուղեցույցը, ճշմարտության վերջնական չա-փանիշը և ամեն մի ճանաչողության հիմնական նպատակը:

Իրավամբ նոր և նորագույն շրջանի փիլիսոփայության մեծագույն նվաճումներից պետք է համարվի մարդկային պրակտիկ գործունեություն ներառումն իմացության տեսության մեջ: Այն ամենից առաջ են-թադրում է գիտելիքի բովանդակային և կառուցվածքային բնութագ-րությունների առնչումն առարկայական աշխարհի հետ, ինչպես նաև սուբյեկտի և օբյեկտի պրակտիկ հարաբերակցության դիտարկումն իբրև իմացաբանական գործոնի: Բացառված է գիտելիքի մասին ամբողջական տեսության ստեղծումն առանց բացահայտելու մարդկային պրակտիկ գործունեության տեղն իմացության դետերմինացիայում և զարգացման օրինաչափություններում, իր իսկ իմացության կառուցվածքային տեղաշարժերում և առավել ևս իմացության սուբյեկտի և սուբյեկտային գործոնների դերը ճանաչողական գործընթացներում:

Մարդկային պրակտիկ գործունեության ճանաչողական ներուժի բացահայտումով հնարավոր դարձավ հաղթահարել դարաշրջանի իմացության կազմավորման հետ կապվող այնպիսի դժվարություններ, ինչպիսիք են իմացության կառուցվածքում արտացոլման մեխանիստական-հայեցողական մեկնաբանությունը առանց սուբյեկտի գիտելիքի և իմացաբանական “վերացական” սուբյեկտի մասին պատկերացումները, բնության և հասարակության մասին գիտելիքների հակադրումը՝ ընդհուպ մինչև հասարակական երևույթներ մասին գիտական գիտելիքների ստեղծման հնարավորության բացառումը, արժեքայինի և իմացաբանականի հակադրումը գիտելիքի կառուցվածքում և սուբյեկտիվ գործոնների սուբյեկտիվիստական մեկնաբանումը, ինչպես նաև ճշմարտության չափանիշի հոգսերն առավելապես իմացաբանական-տրամաբանական գործառույթներով սահմանափակելը (տրամաբանական անհակասականություն, վերիֆիկացիա, ֆալսիֆիկացիա, կոնվենցիոնալիզմ և այլն):

Հիմնավորվեց համոզմունքն այն մասին, որ ոչ թե առարկայականն է արտացոլվում, այլ մարդն է արտացոլում առարկայականը և ոչ այն-քան արտացոլում, որքան յուրացնում այն՝ համապատասխան իր շահերի ու հետաքրքրությունների:

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

Ապացուցվեց, որ գիտելիքը կոնկրետանում է ոչ միայն իր իմացա-բանական-տրամաբանական հնարավոր արարողակարգերով, այլև իր ֆունկցիոնալ-ծառայական գործառույթներում: Որքան սուբյեկտա-յին նոր մոտեցում և որքան բազմազան պայմաններ, նույնքան նոր արժեքային, հետևաբար նաև իմացաբանական նոր երանգավորում է ստանում գիտելիքը: Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է, որ փիլիսոփայա-կանի պահանջը՝ սուբյեկտի և օբյեկտի միասնությունն ապահովվում է ոչ այնքան իմացաբանական, որքան արժեքային մոտեցումներով:

Եթե փորձենք վերաիմաստավորել հին հունական փիլիսոփայությունից մարդկությանը ժառանգված պրոտագորասյան իմաստու-թյունն այն մասին, որ մարդն է առարկաների չափանիշը, գուցե ժամա-նական կից մոտեցումների տեսակետից կասվեք, որ կոնկրետ մարդն է (կամ մարդկային կոնկրետ միավորներն են) չափանիշ ծառայում առարկաների համար: Այլ կերպ ասած՝ գիտելիքում տրված ճշմար-տության կոնկրետության պահանջը որոշվում է ոչ միայն իմացաբա-նական-տրամաբանական չափանիշներով, այլև, երբեմն նաև՝ մեծա-պես արժեքային չափանիշներով: Որքան բովանդակայինում, առար-կայականում կամ բնական օրինաչափությունների իմաստություններում է տրված գիտելիքի մարդարար-հումանիստական բովանդակությունը, նույնքան և նրա արժեքային բնութագրություններում: Հավասարապես այդ երկու կողմերով է ճշգրտվում օբյեկտիվ օրինաչափությունների ու մարդու սուբյեկտիվ գործունեության համահնչյունու-թյունը և ապահովվում նրա կենսական բոլոր կողմնորոշումները՝ ընդհուպ մինչև աշխարհայացքայինը:

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

Արժեքայինի նկատմամբ անհաշվենկատ վերաբերմունքը չէ՞, արդ-յոք, որ պայմանավորել է դասական ռացիոնալիզմի ճգնաժամը կամ արժեքայինի նույնքան միակողմանի բացարձակացումը չէ՞, արդյոք, տեսական ելակետ ծառայել ամերիկյան պրագմատիզմ կոչված փիլի-սոփայական դպրոցի կազմավորման համար: Պատահական չէ, որ վերջինս իր տեսական հիմնավորումը սկսել է այն բանից, որ քննադատել է դասական ռացիոնալիզմը՝ հակադրելով գործնական ու գործա-րար մարդու գաղափարը սոսկ իմացաբանական սուբյեկտ դիտարկ-վող մարդկայինին:

Պատմափիլիսոփայական այս մասնավոր դրվագն արդեն ակնհայտ է դարձնում այն մեթոդաբանական մոտեցման իսկությունը, որ մարդ-կային իմացության միակողմանի գնոսեոլոգիզացումը (իմացության ապարատից արժեքայինի դուրս մղման գնով) պակաս վտանգավոր չէ, քան իմացության միակողմանի աքսեոլոգիզացումը: Միաժամանակ ակնհայտ է դառնում հիմնավոր լինելը տեսական այն հիմնադրույթի, համաձայն որի աքսեոլոգիականը ոչ միայն բացասական գործոն չէ իմացության համար, այլև ներկայանում է իբրև համակարգաստեղծ և դրանով իսկ՝ որպես առաջատար տարր աշխարհի արժեքային-իմացաբանական յուրացումներում: Իմացության ակտում, ամենից առաջ, շահերն ու հետաքրքրություններն են ապահովում սուբյեկտային հնա-րավոր ակտիվությունը և ոչ թե իմացաբանական ռոմանտիկան:

Ավելացնենք, միաժամանակ, որ վերջին հարյուրամյակում (գուցե կարող է այն հավակնել "փիլիսոփայական դարաշրջան" կոչվելու) բնագիտական գիտելիքների միլիտարիզացիայի բերումով մեթոդա-բանությանը հաղորդվել է ընդգծված իմացաբանական-տրամաբանական ուղղվածություն: Թերևս մեր դարաշրջանի փիլիսոփայական հոգ-սերից պետք է դիտվի արժեքայինի իմացաբանական բովանդակու-թյան բացահայտումը, որն իր հերթին կընդարձակի ոչ միայն սոցիալ-աշխարհայացքային, այլև իր իսկ բնագիտական գիտելիքի վերիֆիկացիայի դաշտը: Թերևս նման պայմաններում իմացաբանական սուբյեկտի գաղափարին կհաղորդվի իմացաբանական-արժեքային սուբյեկտի գորություն:

## **6. Ճշմարտություն և մոլորություն**

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

Մոլորությունը, որպես ռացիոնալ երևույթ, ոչ միայն ճշմարտու-թյան հակոտնյան է, այլև նրա մշտական ուղեկիցը: Եթե կրոնական կամ նման այլ էզոտերիկ մտածելակերպերում մոլորություն կոչվածը սոսկ բացասական նշանակություն ունեցող շեղում է՝ կորուսյալ աշ-խարհ, ապա ռացիոնալ համակարգերում, ճշմարտության հետ ունե-ցած առնչություններում այն, իրականությանը ոչ համարժեք բովան-դակությամբ հանդերձ, յուրօրինակ ուղեցույց է ծառայում ճշմարտու-թյան զարգացումներում: Եղել են նույնիսկ, այսպես կոչված, «հարմա-րավետ մոլորություններ»՝ ալքիմիայի տիպի: Գուցե կրոններն էլ

նույնատիպ դեր են ունեցել և ունեն մարդկության զարգացման գործում: Բոլոր դեպքերում որքան մարդն է սխալական, նույնքան էլ սխալն է մարդկային:

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

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

Այնուամենայնիվ մոլորությունը մնում է իբրև ճշմարտության հակոտնյան: Դա այն է, ինչ չպետք է լինի: Միաժամանակ դա այն է, ինչ չի կարող չլինել: Մոլորության ճանաչումն ու հաղթահարումն մարդկայի գործունեության անհրաժեշտ տարրն է, բայց ոչ բոլոր դեպքերում հեշտ տրվող տարրը: Մոլորության ճանաչման բարդությունը տրված է ինչպես իր իսկ՝ աշխարհի բարդության մեջ, այնպես էլ, և գուցե առավել մեծ չափով, մոլորությունը ճշմարտությունից տարբերակման ճանապարհներում: Բանն այն է, որ հարաբերական են նաև մոլորության և ճշմարտության սահմանները և այդ այն պատճառով, որ երկուսն էլ իրականության արտացոլումներն են, որ իմացաբանական տեսակետից չկա մաքուր մոլորություն: Բացառված է որևէ մոլորության /իմացաբանական երևույթ/, սխալի /տրամաբանական երևույթ/ և նույնիսկ կեղծիքի /առավելապես բարոյական երևույթ/ հնարավորությունը, որն իրականության հետ ոչ մի առնչություն չունենա: Իրականության արտացոլումներն են ոչ միայն ճշմարիտ դատողությունները, այլև ստախոսի մտահորինաքն ու մտակորույսի գառանցանքը, գինովացածի հոխորտանքն ու նույնիսկ երազների զարմանահրաշույթությունը: Մարդկային միտքը մշտապես հյուսված է երկրային նյութից՝ իրապես գոյություն ունեցող տարրերից: Հարցն այն է, թե ինչ կապակցություն-ներում են տրված այդ տարրերը: Միանգամայն երկրային են սատա-նայի կոտոշները, պոչն ու արարքները: Բայց ինքը՝ սատանան, մտահնարանք է և գոյություն ունի միայն մարդկային երևակայության մեջ: Եթե երբևէ հորինվի որևէ պատկեր կամ պատմություն ինչ-որ բանի մա-սին, որը ոչ մի առնչություն չունենա իրականության հետ, դա կլինի ամենամեծ հայտնագործությունը: Սա այնքան անհասանելի երևույթ է, որքան այն բացարձակ ճշմարտությունը, որը չունենա հարաբերական կամ զարգացման ենթակա տարր: Հարցը այն է, թե ինչպես տարբերա-կել հարաբերական ճշմարտության մեջ տրված օբյեկտիվ բովանդա-կությունը մոլորություններում կամ կեղծիքներում տրված օբյեկտիվից: Բանն այն է, որ եթե հարաբերական ճշմարտության պարագայում օբյեկտիվի գոյությունը վերը հիշատակված չափանիշներով հավաստված է որևէ կապակցության մեջ կամ որևէ ժամանակի համար, ապա մոլորության կամ կեղծիքի դեպքում բացառված է նման հավաստումը, այլ կերպ այն մոլորություն չէր կոչվի: Եվ ապա մոլորության կամ կեղծիքի այդպիսին լինելը պայամանավորված է, որ արտացոլված իրականությունը ներկայանում է իր բնական կապակցություններից դուրս՝ բացարձակված ձևով: Գիտելիքում առկա ճշմարիտ տարրի բացարձականացման մեջ է տրված մոլորության

իմացաբական անգորությունը և նրա թվացյալ կապը իրականության հետ: Ճշմարտության և մոլորության իմացաբանական-կառուցվածքային նման տարբերություններն առավել մեծ չափով են հեղհեղուկ դարձնում նրանց սահմանները, երբ խոսքը գնում է մոլորության և ճշմարտության արժեքային բնութագրությունների մասին: Ակնհայտ փաստ է, որ մարդիկ հատկապես սոցիալական երևույթների գնահատականներում հակված են ճշմարիտ համարել այն ամենը, ինչն իրենց շահավետ է: Թերևս իմացաբանական դաշտում դա մարդկային թուլու-թյուններից մեծագույնն է և ճշմարտությունը մոլորությունից տարբե-րակելու խնդրում ամենադժվար հաղթահարելի գործոնը: Մարդկային միավորների բազմակերպ, հաճախ նաև իրարամերժ շահերը մշտա-պես դժվարացրել և այսօր էլ դժվարացնում են հասարակության հետ առնչվող երևույթների օբյեկտիվ իմաստավորումը: Տեսական մտածո-ղության մեջ նույնիսկ մտահոգություն է հայտնվել մարդկային հարա-բերությունների մասին գիտական ուսմունքի ստեղծման հնարավորու-թյան կապակցությամբ, մարդկային շահերը դիտարկվում են իբրև հակաճանաչողական գործոններ և, որպես այդպիսիք, նրանց մշտական առկայությունը բացառում է մարդկային հարաբերությունների համար-ժեք իմաստավորումը:

Իրականում, ինչպես այդ վերը տեսանք, մարդկային շահերն ու հետաքրքրությունները ոչ միայն հակաճանաչողական գործոններ չեն, այլև ունեն ճանաչողական երկակի նշանակություն: Արժեքային դա-տողություններում արտացոլվում են և՛ սուբյեկտիվ աշխարհը. և՛ նրա հիմքում ընկած օբյեկտիվ պայմանները: Ճանաչողական այսօրինակ ակտի մեջ վճռական գործոնի նշանակություն է ստանում այն հարցը, թե ինչ չափով է արտացոլող սուբյեկտը համակցում այդ երկու աշ-խարհները՝ իր սուբյեկտիվ ցանկությունը և օբյեկտիվ պայմանները:

Արհեստական ինտելեկտի հետ Ն.Վիների կատարած մտային էքս-պերիմենտից ակնհայտ դարձավ, թե ինչպիսի կործանարար հետևանք կարող է ունենալ արժեքային գործոնի հետ անհաշվենկատ լինելը և միայն իմացաբանական-տրամաբանականով դեկավարվելը: Ակնհայտ դարձավ, որ մարդուն պետք է ոչ թե մաքուր ճշմարտությունը, այլ մարդկայնացված, մարդուն ծառայելու կոչված ճշմարտությունը: Ի վերջո մարդը չէ ճշմարտության համար, ճշմարտությունն է մարդու հա-մար: Իր հերթին արժեքային մոտեցումն իմացաբանական տեսակե-տից արժեքավորվում է այնքանով, թե որքանով է այն իր մեջ ներառում իրականության համարժեք արտացոլումը, այլապես գործ կունենանք կամայականության հետ:

Փորձենք տեսական այդ հիմնադրույթներում համոզվել դարաբաղյան խնդրի իմացաբանական-արժեքային բարդությունների օրինակով: Ինչպես վերը՝ կեցությանը վերաբերող բաժնում տեսանք, կասկածից վեր է, որ Ղարաբաղը ցանկալի և նույնիսկ բաղձալի է և՛ հայերի, և ազերիների համար: Հայերի համար այն սոսկ տարածք չէ և ոչ էլ բարեբեր երկրամաս: Այն, ամենից առաջ, հայրենիք է, հայրենի հող, նախ-նիների բնօրրան: Ազերիների համար այն առավելապես տարածք է, և պատահական չէ, որ Հայաստանին Ղարաբաղի վերամիավորման պահանջը նրանց կողմից դիտարկվեց որպես տարածքային պահանջ: Ղարաբաղը նրանց համար նյութական-տնտեսական միավոր է, մեզ համար՝

առավելապես հոգևոր-ազգային-մշակութային երևույթ: Ուշագրավ է, որ Ղարաբաղին նվիրված հայկական երգարվեստում գե-րակշռում է հայրենական մոտիվը, ազերականում գովերգվում է գերա-զանցապես բնության գեղեցկությունը: Այլ կերպ ասած՝ Ղարաբաղի նկատմամբ ընդգծված արժեքային մոտեցում ունեն և՛ հայերը, և՛ ազերիները:

Տարբերությունները խորքային են՝ պատմական-իմացաբանական: Հայերի շահերը միաժամանակ պատմական ճշմարտություն են բովանդակում, ազերիներինը հենց միայն շահն է՝ քողարկված քաղա-քական կոնյուկտուրայով: Պատմական ճշմարտությունը և ստալինյան քաղաքական կամայականությունը որակապես տարբեր, թեկուզ և օբ-յեկտիվ, պայմաններ են և հազիվ թե հիմք ծառայեն երկու կողմերի պահանջները հավասարաբեռնաբար դիտելու համար: Միայն միևնույն կար-գի քաղաքական կոնյուկտուրան է խանգարում խոսել ոչ թե կողմերից մեկի, այլ ճշմարտության, արժեքայինի մեջ տրված իմացաբանականի հաղթանակի մասին:

Այսպիսին է ճշմարտության և մոլորության իմացաբանական և ար-ժեքային հարաբերակցության տեսական նկարագիրը, որը կարող է տարբեր դարաշրջաններում միանգամայն յուրովի դրսևորումներ ու-նենալ: Փոփոխվող ժամանակների հետ յուրովի փոխակերպվում են ոչ միայն ճշմարտությունները, այլև մոլորությունները:

Բնականաբար, գիտական իմացության տեսականացման, մեթո-դաբանական զինանոցի հարստացման ու գիտական-աշխարհայացքային ապահովման պայմաններում սկզբունքորեն նվազում են մոլորությունների հնարավորությունները: Այդուհանդերձ, գլոբալացման գործընթացների մեր դարում ոչ միայն ճշմարտություններն են համամարդկային տեսք ստանում՝ ի դեմս գիտական, իրավական, բարոյա-կան և նման այլ ունիվերսալ արժեքների: Նման միտումներ են նկատ-վում նաև մոլորությունների էվոլյուցիայում: Թվում է՝ վաղուց ճշմար-տության և մոլորության հարաբերակցության դաշտը գտնվում է առա-վելապես գիտականի և մինչգիտականի կամ առօրեական ողջախոհության սահմաններում: Այսօր՝ գիտության դարում, այն ինչ-ինչ օրի-նաչափություններով հայտնվում է ռացիոնալի և իռացիոնալի առճակատման ոլորտներում: Վիճակն առավել տագնապալից է դառնում, երբ մոլորությունների ռացիոնալ դաշտից հեռացումը գուզորդվում է որոշակի աշխարհայացքային երանգներ ընդունելու հետ: Այլ կերպ ասած՝ համաերկրային գլոբալացման գործընթացների բերումով փոխակերպվում է ինչպես ճշմարտությունների, այնպես էլ մոլորությունների սուբյեկտային դաշտը. դրանով իսկ նաև՝ նրանց իմացաբանական և, հատկապես, արժեքային յուրակերպությունները: Որքան մոլորությունները հեռանում են տեղայնական-սուբյեկտային դաշտից և առնչվում առավել լայն մարդկային միավորների հետ, այնքան նվազում է նրանց ճանաչողական ֆունկցիան և վտանգավոր ներկայանում ինչպես իրենց կրողների, այնպես էլ համայն մարդկության համար: Բոլոր դեպքերում մոլորությունների տեղաշարժը ռացիոնալ հիմքերից դեպի իռացիոնալը գրկում է մոլորությունն իր իմացաբանական ներուժից և դատապարտում այն սոսկ միայն ճշմարտության հակոտնյայի դերին:

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

Նպատակակորույս կլինեն մարդկային ճանաչողությունը, եթե այն հիմք ու ելակետ չծառայեր մարդու ամենախորքային տեսակային հատկության՝ ստեղծագործելու կարողության համար: Պատահական չէ, որ մարդկային հատկություններից ամենից առաջ այդ կարողությունն է սրբագործվել ու աստվածացվել Արարչի ձեռքով, և մարդն էլ դի-տարկվել է որպես Աստծո արարումներում միակը, որը կոչված է նրա գործի շարունակողը լինել Երկրի վրա:

Հարգենք ու վերանանք ստեղծագործության սուբյեկտը Աստծո մեջ փնտրելու փորձերից և հավատանք, որ ստեղծագործությունը, ինչպես մարդկային բոլոր մնացած հատկությունները, բնատուր կարողություն է, որքան էլ այն աստվածային համարվի, բնավ, ոչ աստվածատուր: Նրա գենետիկ հիմքերը տրված են մայր-բնության զարգացման և զարգացման շրջանակներում նորի առաջացման հետ: Ստեղծագործության ու զարգացման այս ընդհանրությունն է հիմք ծառայել այն հայեցակետի համար, համաձայն որի ստեղծագործությունը յու-րահատուկ է բնությանն առհասարակ: Փաստարկը գորեղ է. Երկրի վրա գոյություն ունեցող բնական թե մարդկային արարումներում ամենակատարյալը ինքը՝ մարդն է՝ ստեղծված բնության «լաբորատորիայում»: Մարդու կողմից մարդու կամ մարդկայինի արարման բոլոր փոր-ձերը իրականացվում են (և կիրականացվեն) միննույն բնության կողմից թելադրվող ծրագրերով: Այդպիսին է նաև կենսակերպարավորումը (կլոնավորում): Բոլոր դեպքերում ստեղծագործության նման սուբյեկտային մեկնաբանությունը տեսական մտածողության մեջ հայտնի է պանկրեատիվիզմ (պան-ամենա, կրեատիվ-ստեղծագործություն, իզմ-ուսմունք բառարմատներից) անվան տակ:

Իրավ մեծագույն իմաստության է տրված բնության զարգացում-ներում, մասնավորապես, նպատակահարմար գործունեության մեջ: Բայց որքանով արդարամիտ կլինի ստեղծագործություն համարել ասենք մեկ մանկիկի ծնունդը տասնյակ հազարավոր նմանների հնարավորությունների կործանման գնով: Միայն կնոջ ձվարաններում, տրված է ավելի քան քառասուն հազար երեխա ունենալու հնարավորություն, որից, օրինակ, Հայաստանի պայմաններում իրա-կանանում է մեկ ու կես տոկոսը: Ավելին, ստորև կհամոզվենք, որ ամեն մի նոր չի կարող հավակնել ստեղծագործություն կոչվելու, չնայած նո-րը ստեղծագործության անհրաժեշտ պայմաններից մեկն է:

Նույնքան ծայրահեղություն է բովանդակում հայեցակարգն այն մասին, համաձայն որի ստեղծագործության սուբյեկտը պետք է փնտրել միայն մարդկայինում, բայց, այսպես կոչված, ընտրյալների մոտ: Էլիտարիզմ է կոչվում այսպիսի մոտեցումը: Բնատուր լինելը քիչ է համարվել անհատների հետ կապվող նման երևույթը մեկնաբանելու համար: Այս անգամ պոետական ներշնչանքն է աստվածատուր գորու-թյուն դիտվում: Թերևս ոչ բնության և ոչ էլ անհատների, այլ հասարակության մեղքն է, որ մասնագիտությունները բաժանվում են ստեղծագործականի և ոչ ստեղծագործականի: Իրականում բնության կողմից արդեն տրված են ապագա պրոֆեսիոնալ մտածելակերպի նախադր-յալները, մասնավորապես ուղեղային ասիմետրիայում պատկերային- գեղարվեստական աշխարհընկալման և անալիտիկ-տրամաբանական մտածելակերպի ձևով: Միայն



պատկերավորության համար չի ասված, թե մաթեմատիկոսը կամ երաժիշտը ծնունդով են այդպիսիք: Իսկ պրո-ֆեսիոնալ մտածելակերպն արդեն ստեղծագործություն է ենթադրում: Անկախ այդ ամենից, անգամ մանկիկներն են ապացուցում մարդու ի բնե և ի ծնե ստեղծագործող լինելու փաստը, ապացուցում են իրենց երևակայության անսահման թռիչքներով, իրենց վերջ չճանանաչող “ինչու” – ներով և նույնիսկ լեզվամտածողությամբ: Բայց և այնպես, XX դարի ճապոնացի մասնագետները կարձանագրեն՝ մինչև 10 տարեկանը՝ հանճար, 15 տարեկանում՝ տաղանդ, 20 տարեկանում՝ սովորական մահկանացու:

Ստեղծագործությունը բնության մեջ տրված զարգացման շարունակությունն է հոգևորի շրջանակներում: Ստեղծագործությունը հոգևորի ինքնազարգացումն է՝ սկսած նրա անհատական դրսևորումներից մինչև ազգային կամ ռեգիոնալ-մշակութային միավորները: Իբրև այդպիսին, այն տրված է մարդկային աշխատանքային գործունեության մեջ՝ որպես նրա առաջատար տարրն ու գուցե նաև ապագա ձևը:

Ճանաչողության հետ զուգորդված և դրանով հանդերձ ստեղծագործությունը բովանդակավորում է մարդու ինտելեկտուալ աշխարհը՝ ապահովելով նրա վերարտադրողական (ռեպրոդուկտիվ) և արարողական (պրոդուկտիվ) գործառույթները: Ճանաչողական ոլորտը օբյեկտ...սուբյեկտ հարաբերությունն է այն դեպքում, երբ ստեղծագործությունը գործ ունի սուբյեկտ...օբյեկտ հարաբերության հետ:

Մարդկային հոգևոր աշխարհին հատուկ իմացաբանական ու ար-ժեքային գործոններն առավել պարզորոշ կերպով են արտահայտվում հոգևորի այդ երկու մակարդակների կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ բնութագրություններում: Եթե ճանաչողության պարագայում գե-րիշխում է իմացաբանական-տրամաբանականը և միայն հասարակա-կան երևույթների իմաստավորումներում է իրեն զգացնել տալիս արժեքայինը, ապա ստեղծագործականում՝ իմացաբանական-տրամա-բանականը սուկ միջոց է ծառայում նորի արարման գործում: Իսկ այդ նորը, տվյալ դեպքում՝ գործողության նպատակը, բնութագրվում է մի-այն և միայն արժեքային կատեգորիաներով՝ ներկայանում որպես ստեղծագործության չափանիշ: Ամեն մի նոր չէ, որ ստեղծագործություն է ենթադրում, այլ միայն այն նորը, որը նպաստում է մարդկության առաջընթացին: Նման մեկնաբանությամբ ակնհայտ է դառնում ստեղծագործականի՝ իբրև արժեքային երևույթի բարոյական էությունը. բա-րոյականը ևս որոշվում է մարդկային առաջընթացին ծառայելու իր կարողությամբ: Բարոյականի և ստեղծագործականի ներքին առնչու-թյուններն արդեն վկայում են, որ ստեղծագործությունն ամենահումանիստականն է մարդկային գործունեություններից: Ուշագրավ է, որ այդ երևույթը վաղուց արձանագրվել է լեզվական ստեղծագործության մեջ. այստեղ «տաղանդավոր», «հանճարեղ» և նման այլ ածականներով բնութագրվում են բարոյական արժեք ներկայացնող նորարարությունները, չեն լինում ոչ «տաղանդավոր ավագաններ» և ոչ էլ «հանճարեղ ահաբեկիչներ»:

Ստեղծագործության հումանիստական բովանդակությունն ի սկզբանե տրված է նրա դետերմինացիայում ու մոտիվացիայում: Ապա-ցուցված է, որ որքան նեղ է ստեղծագործող սուբյեկտի մոտիվացիոն դաշտը, նույնքան թույլ է նրա ստեղծագործական ներուժը և ընդհակառակը՝ որքան վերանձնայինը ստեղծագործական սուբյեկտում ձգտում է դեպի համամարդկայինը, այնքան բազմապատկվում է նրա կրեատիվ ներուժը: Բացառված է արվեստում, թե գիտության մեջ գլուխգործոցների ստեղծումը նեղլիկ ազգայնական դետերմինացիայով կամ նույնքան լրարիկ եսապաշտական մոտիվացիայով (հանուն տիտղոսների, նյութականի և այլնի): Վերանձնային է ստեղծագործության իրական սուբյեկտը, իսկ վերանձնայինի իդեալը եղել և մնում է համամարդկայինը:

Սուբյեկտիվորեն գիտակցվում է այդ, թե ոչ, բնության նկատմամբ մարդու հաղթանակի նշանաբանով է ծնունդ առել գիտությունը իբրև համամարդկային արժեք և ոչ թե Նյուտոնների ու Էյնշտեյնների անձնական կամ ազգային փառասիրական մղումներով: Համամարդկային ես-ն է խորհում, տենչում ու տառապում որքան փիլիսոփայական սուբյեկտում, նույնքան էլ քնարական երգարվեստում: Բարոյական աղքատությամբ հանդերձ՝ կրեատիվ ամուլությունն է համակում այն ամենը, ինչ մարդուն մղում է մարդու դեմ: Գուցե և դրանով են բացատրվում մշտապես քաղաքական մտածողության հետ կապված բարոյականի պակասը և կրեատիվ աղքատությունը, թերևս ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ քաղաքական գործիչները “բնականոն ծնունդ” չեն ապրում, չունեն մանկություն, չունեն պատանեկություն...

Իբրև մարդկության հոգևոր աշխարհի առաջատար գործոն՝ ստեղծագործության բերումով է հնարավոր դառնում ըստ արժանվույն գնահատել մարդու հոգևոր ողջ հարստությունը, մասնավորապես վերաիմաստավորել ենթագիտակցականի կրեատիվ ներուժը և ինտուիցիայի ինտեգրատիվ տեղն ու դերը՝ որպես կամուրջ մարդու պատկերային ու դիսկուրսիվ մտածողության, ինչպես նաև գիտակցականի ու ենթագիտակցականի միջև:\* Հոգևոր աշխարհի այդ բաղադրատարրերն են հնարավոր դարձնում էապես տարբերակել մարդկային ինտելեկտը նրա արհեստական տարբերակից թեկուզ այն պատճառով, որ ոչ ինտուիտիվը, ոչ էլ ենթագիտակցականը չեն տրվում մեքենայական նմանարկման: Դրանք զուտ մարդկային գորություններ են: Արհեստական ինտելեկտի ստեղծագործական կարողությունները սահմանափակվում են միայն իմացաբանական-տրամաբանականի ինքնազարգացման շրջանակներում՝ այն ամենի զարգացմամբ, ինչը տրվում է ալգորիթմացման ու ծրագրավորման: Արժեքայինը դուրս է մնում նրա կարողության սահմաններից և այդ այն դեպքում, երբ ստեղծագործությունն, ամենից առաջ, տրվում է արժեքային (նպատակային) դետերմինացիայի ու մոտիվացիայի կամ արժեքային երևույթ է գերազանցապես: Այդ իսկ պատճառով ստեղծագործությունն առավելապես օգտվում է

*\* Արձանագրված օրինաչափություն է, որ ինտուիցիան շատ ավելի նշանակալից դեր է կատարում կանանց ու երեխաների աշխարհընկալումներում: Թերևս դա պայմանավորված է մարդկային այս միավորների՝ բնական ներդաշնակությանն ավելի մոտ գտնվելու գործոնով, գուցե նաև՝ զգայական ճանաչողության առավել ընդգծված դերով և, որ նույնն է, ռացիոնալ մտածողությամբ շատ ծանրաբեռնված չլինելու հանգամանքով:*

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

Այս ամենը հիմք է տալիս պնդելու, որ ստեղծագործությունն ամենամարդկային կարողությունն է մարդկայինում, մարդկայինի ամենաամբողջական (ինտեգրատիվ) դրսևորումը, գուցե և մարդու, իբրև անհատի ու մարդկության ապագա կացության եղանակը: 3

*3 Ստեղծագործականի կառուցվածքային բնութագրության և ֆունկցիոնալ հնարավորությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Շաքարյան Հր. Գ. Փիլիսոփայությունը ստեղծագործության գաղտնիքների որոնումներում, Երևան, 2002:*

### 1. Գաղափար հասարակության մասին

Վերը զարգացվող հայեցակարգից ակնհայտ դարձավ, որ փիլիսոփայությունն ամենի առաջ աշխարհայացք է: Իբրև այդպիսին այն արդյունք է մարդկային հոգեբանական այն հզոր պահանջի, թե ինչ է իրենից ներկայացնում մարդուն տրված այս աշխարհը և, ամենից առաջ, ինչ հարաբերության մեջ են գտնվում նրա ամենահիմնարար բաղադրատարրերը՝ օբյեկտիվը և սուբյեկտիվը: Օբյեկտիվի սահմաններն ու կարգավիճակն ակնհայտ են՝ մարդուց դուրս տրված աշխարհը՝ բնության թե օբյեկտիվացված մարդկային բնության ձևերով: Շատ ավելի անորոշ են սուբյեկտիվի սահմանները և, առավել ևս, բազմակերպ սուբյեկտային միավորների գործառնական (ֆունկցիոնալ) բնութագրությունները: Ասել, թե սուբյեկտը մարդն է առհասարակ, դա կնշանակի ոչինչ չասել սուբյեկտի մասին՝ իբրև աշխարհայացքային կատեգորիայի: Մարդ հասկացությունը որքան հասարակական, նույնքան և կենսաբանական տարատեսակի նշանակություն ունի: Իբրև այդպիսին՝ այն առավելապես ընդհանուր մարդաբանական (անտրոպոլոգիական) կատեգորիա է: Միայն կենսաբանականից տարանջատելու պարագայում է, որ մարդը կոնկրետանում է իր սուբյեկտային դրսևորումներում՝ սկսած անհատից, սոցիալական, ազգային-էթնիկական, մշակութային թե մեկ այլ տեղայնական միավորներից, մինչև հասարակությունը որպես մարդկային, գուցե նույնիսկ համամարդկային սուբյեկտային միավոր: Մարդկային հասարակական միավորը կարող է ունենալ սոցիալական, ինչպես նաև քաղաքական ոլորտ կամ կառուցվածք, ազգային-էթնիկական կամ մշակութային նկարագիր և նման այլ տեղայնական նշանակություն ունեցող հատկություններ: Մարդը ոչ այնքան սոցիալական, քաղաքական, մշակութային կամ ազգային հատկություններով բնութագրվող էակ է, որքան հասարակական կենդանի է: Մնացած բոլոր բնութագրություններն ածանցվում են ամենաելակետայինից՝ հասարակականից: Ճշմարտությունից խոտորում է մարդուն, առաջին հերթին, սոցիալ-դասակարգային (գոեհիկ սոցիոլոգիզմ) կամ ազգային թե մշակութային յուրօրինակություններով բնութագրելը (ռասիզմ, ազգայնամոլություն, մշակութային արմատականություն): Նման տկար մտամոլորություն է բովանդակում նաև մեր ոչ այնքան հեռավոր անցյալում քամահրվող պնդումն այն մասին, թե մենք նախ հայ են, հետո միայն... մարդ: Իսկ մեր օրերի մահմեդական արմատականությունն ակնհայտ դարձրեց, որ միշտ և ամենուր սոցիալականը չէ հասարակության վճռորոշ կառուցվածքային միավորը: Գլոբալիստական գործընթացների ուղեկիցը դարձած ազգային-էթնիկական վերածնունդը յուրովի վերածնեց մշակութային ոլորտն իբրև հասարակական կյանքի ոչ պակաս առաջատար գործոն:

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

Իբրև աշխարհայացքային համակարգ, փիլիսոփայությունը գործ ունի հասարակության՝ որպես ամբողջական սուբյեկտային միավորի, ինչպես նաև հասարակության կառուցվածքային այն բաղադրատարրերի հետ, որոնք կարող են այս կամ այն չափով սուբյեկտային նշա-նակություն ունենալ մարդկության աշխարհայացքային կողմնորոշում-ներում:

Հիշեցնենք, որ ինչքան էլ փիլիսոփայությունը գործ ունենա համընդհանուրի հետ, թեկուզ և իր կիրառական ուղղվածության շրջա-նակներում, սոցիալական, ազգային-էթնիկական կամ մեկ այլ մարդա-բանական բնութագրություններում որոշակի կոնկրետություն է աղերսում: Իսկ հասարակականի, ասենք, ազգային կամ մշակութային յու-րօրինակությունը ինչպես և ամեն մի տեղայնացում, որոշակի հարստացում է ենթադրում իր իսկ փիլիսոփայության համար:

Օբյեկտիվ աշխարհի հակոտնյալի դերում սուբյեկտային այսպիսի հիերարխիայում և իբրև այդ հիերարխիայի բարձրագույն դրսևորման կարգավիճակով է հասարակությունը ներկայանում որպես փիլիսոփա-յական իմաստավորման առարկա:

Փորձենք հետամուտ լինել այդ վերկենսաբանական կամ հասա-րակական կոչված աշխարհի կազմավորման և, հատկապես, ժամա-նակակից պայմաններում բավականին դրամատիկ տեսք ընդունած զարգացման օրինաչափություններին:

## **2. Հասարակության կազմավորման բնական հիմքերն ու զարգացման օրինաչափությունները (մեթոդաբանական տեսանկյուն)**

Գիտությունը նյութական աշխարհի էվոլյուցիայում արձանագրում է երկու արմատական կարգի հեղաբեկում՝ անցումն անկենդան նյութից բուսական ու կենդանական աշխարհին և կենդանական աշխարհից՝ մարդու կազմավորմանը, որ նույնն է՝ բնությունից հասարակական կյանքի առաջացումը: Առաջին հեղաբեկման պարագայում ակնհայտ է անկենդան և կենդանի նյութի սուբստանցիոնալ ընդհանրությունը. կառուցվածքային միևնույն կարգի միավորներով են բնութագրվում է և՛ մեկը, և՛ մյուսը: Ըստ էության բնությունն իր զարգացման ներքին հնարավորություններն է իրականացրել բուսական և կենդանական աշխարհի կազմավորումներում: Գուցե և դրանով է պայմանավորված բնության՝ իբրև ամբողջության, ներդաշնակ կառուցվածքն ու նույնքան անխռով ինքնազարգացման ու ինքնակարգավորման կարողությունը: Համենայն դեպս, մինչև մարդու առաջանալը բնության զարգացումներն իր իսկ՝ բնության համար որևէ կարգի սպառնալիք չէին ներկայացնում:

Ավելի քան հինգ միլիարդ տարի է հաշվվում մեր Երկիր մոլորակի գոյությունը: Երեք միլիարդ տարի առաջ են կազմավորել առաջին պարզունակ կենդանի օրգանիզմները: Շուրջ մեկ միլիարդ տարի է, ինչ բազմաբջիջ օրգանիզմների առաջացումով սկիզբ է դրվել բուսական ու կենդանական ապրելակերպի տարբերություններին: Երկիր մոլոր-րակն անթափոն գործարան դարձավ անօրգանական ու օրգանական ամենաբարդ նյութերի, այդ թվում նաև՝ մարդու արարման համար: Խախտվեց միլիարդավոր տարիներով

հաստատված բնության ներդաշնակ զարգացումը մարդու կամ հասարակական կյանքի առաջա-ցումով: Տիեզերական չափումների համար մեկ ակնթարթ էլ չի հաշ-վում հիսուն հազար տարվա պատմություն ունեցող մարդկային քա-ղաքակրթությունը: Իսկ այսօր արդեն լուրջ քննության առարկա է դար-ձել այն հարցը, թե մարդկային գործունեության հետևանքով ծնունդ առած աշխարհակործան վտանգներից որ մեկն առաջինը կսպառնա կյանքի գոյությանը Երկիր մոլորակի վրա էկոլոգիական<sup>2</sup> նը, ջերմամիջուկային պատերա՛զմը, թե՛ մեկ այլ ուրիշը: Ի՞նչը փոխվեց բնության զարգացման ռիթմում: Գու՛ցե “ջունգլիների օրենքը” առավել մեծ չափով է զարգացում ապահովում (ասել է, թե առավել “բարոյական” է), քան թե հասարակական կյանքը կարգավորող օրենքները, կամ գուցե մարդը շատ ավելի է “տքնել” բնության գաղտնիքները բացահայտելու վրա, քան թե զբաղվել է սեփական բնության իմաստավորումներով:

Վերը մարդու՝ իբրև կենսաբանական էակի, առաջացմանը վերաբերող գործընթացներում ակնհայտ դարձավ կենսաբանական աշխարհի բնականոն էվոլյուցիայով մարդու կառուցվածքային հատկությունների կազմավորման օրինաչափ բնույթը: Մեկը մյուսին հաջորդեցին “պակասող օղակների” հայտնաբերումները: Մշտապես անսխալական գտնված բնությունը, թվում է, սխալ չգործեց նաև մարդու արարման հարցում: “Բնության սխալը” չէ մարդու գոնե կենսաբանական իմաստով: Ավելին, Դարվինը փորձեց հատուկ ուսումնասիրություններով ապացուցել, որ մարդը ոչ միայն կենսաբանական-անտրոպոլոգիական տեսակետից է հարազատ մնացել կենդանական աշ-խարհին, այլև, իր սոցիալ-հասարակական բնութագրություններում հե-ռուն չի գնացել բնական դետերմինացիայից: Նրա համոզմունքով՝ մարդկային էմոցիոնալ աշխարհի ամենանուրբ չափանիշներից մեկը՝ գեղեցիկի զգացումն անգամ օտար չէ կենդանիներին, այլ կերպ ինչ-պես բացատրել, ասենք, թռչունների զարմանահրաշ գույները և նույն-քան բազմերանգ երգարվեստը: Բնությունը չի ստեղծում և ոչ մի արժեք, որն իր սպառողը չունենա: Առավել նշանակալից է, որ այս ամենն առնչվում է կենդանի օրգանիզմների բազմացման կամ «սիրո ծարա-վի» հետ:

Հետագայում էթոլոգները՝ կենդանական վարքի գիտակները, ար-ձանագրեցին, որ կենսաբանական ընդհանրություններին զուգահեռ կենդանական աշխարհին ինչ-որ չափով հատուկ են նաև տիպիկ մարդկային համարվող այնպիսի հատկություններ, ինչպիսիք են հա-սարակական ապրելակերպը՝ հոտերն ու երամները բարձրակարգ կեն-դանիների մոտ, ընդհուպ մինչև սեռերի միջև հարաբերությունների կարգավորումն ընտանիք հիշեցնող բոլոր «կանոններով», ինչպես «մենամուսնության» ձևով (առավելապես գիշատիչ կենդանիների մոտ), այնպես էլ «խմբամուսնության», «բազմայրության» կամ «բազ-մակնության» եղանակներով:

Առավել «մարդակերպ» է թվում «սոցիալական» բնագո կոչվածը մեղունների և այլ միջատների մոտ:

Շատ ավելի ուշագրավ է նույնիսկ մարդկային-հասարակականի համար ամենամարդկայինի ու ամենահասարակականի՝ բարոյականի արմատների

առկայությունը կենդանական աշխարհում: Վաղուց ար-դեն «կենդանական էգոիզմի» կողքին արձանագրվել է նաև ալտրոթիզմի գոյությունը, երբ կենդանական վարմունքներն իրականացվում են ոչ միայն սեփական, այլև այլ կենդանիների հետաքրքրություններով, ինչպիսիք են, օրինակ, ինքնասպանությանը հասցնող երևույթները թռչունների մոտ հանուն իրենց ձագուկների: Դարվիլյան «գոյության պայքարը» տեղիք է տալիս նույնքան դարվիլյան համարվող, այս ան-գամ արդեն բավականին «մարդկայնացված» «բնական ընտրության» գաղափարին:

Բնության և հասարակական կյանքի ընդհանրություններին վերա-բերող նման կարգի նորագույն ուսումնասիրություններով են ծնունդ առել նույնքան ինտեգրատիվ ու էկզոտիկ բնույթի մի շարք գիտու-թյուններ, ընդհուպ մինչև «բիոէթիկան» ու «բիոէսթետիկան»: Երբեմն խոսք է գնում անգամ բնական զարգացումներում նպատակային կարգի գործոնների առկայության և արխատոտեյան էնտելեխիայի կամ թեոլոգիայի գաղափարի վերախմաստավորումների մասին:

Կենդանական և մարդկային ապրելակերպի ընդհանրություններին վերաբերող նման հին ու նոր պատկերացումները մշտապես գայթակ-դիչ են գտնվել մարդկության զարգացման օրինաչափությունները բնական հիմքերով բացատրելու համար:

Թերևս բացի միջնադարից, քաղաքակրթության զարգացման բո-լոր փուլերում բնությունը ոչ միայն օրրան է դիտվել հասարակական կյանքի կազմավորման համար, այլև յուրօրինակ չափանիշ ու մեթո-դաբանական մեկնակետ է ծառայել մարդկայինի բոլոր զարգացումներում: Հին հույները հմայվել են բնության ներդաշնակությամբ և ամե-նուր հորդորել են համանմանվել բնությանը՝ իբրև արդարամտության չափանիշի: Այսօր էլ հազիվ թե գտնվի Երկրի վրա որևէ լեզու, որում ամրագրված չլինի «բնական է» արտահայտությունը որպես բնու-թյամբ ղեկավարվելու հրամայական և առհասարակ իբրև հոմանիշ օրինաչափականի համար: Իսկ հասարակական կյանքի իմաստավոր-րումներին վերաբերող առաջին տեսությունները գերազանցապես ապավինել են բնությանը՝ այստեղ փնտրելով վերբնական՝ մարդկային համարվող հարաբերությունների կազմավորման ու զարգացման գաղտնիքները:

Նման կարգի ամենատիպական տեսություններից է «աշխարհագ-րական դպրոցը սոցիոլոգիայում» (Մոնտեսքյո, Տյուրգո և ուրիշները), համաձայն որի աշխարհագրական միջավայրը, հատկապես կլիմայա-կան պայմաններն են հիմք ծառայում հասարակության կառուցված-քային միավորների կազմավորման ու զարգացման օրինաչափու-թյունների և նույնիսկ մարդկային բարքերի ու սովորույթների կամ պե-տական միավորների քաղաքական կողմնորոշումների ձևավորման համար: Հասարակական կյանքի կազմավորումն ու զարգացումը բնական պայմաններից մակաբերելու այսպիսի հայեցակարգը տեսության մեջ հայտնի է նաև աշխարհագրական դետերմինիզմ անվան տակ, որի համար, թվում է, մեծ հիմնավորումներ չեն պահանջվում, առավել ևս երբ խոսքը վերաբերում է մարդկության զարգացման նախնական փու-լերին: Հայտնի է, որ առաջին մեծ քաղաքակրթությունները ձևավորվել են Հին Հնդկաստանում, Չինաստանում,

Եզիպտոսում, Միջագետքում մեծ գետերի մերձակայքում, մեղմ կլիմայական պայմաններում:

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

Բնապաշտական (նատուրալիստական) նման հայեցակարգը դրա (հիշենք Օ.Կոնտի «սոցիալական ֆիզիկան») հասարակական երևույթների ռաուսմասիրություն տարանջատման վճռորոշ սկիզբը դարձավ և, որն ավելի նշանակալից է, բնական ու հասարակական երևույթների վերաիմաստավորման այս հենքի վրա ծնունդ առավ աշխարհի փիլիսոփայական յուրացման մի նոր բնագավառ, որը հենց նոր կանտականների կողմից կոչվեց արժեքաբանություն (աքսետլոգիա): Մուրյեկտի և օբյեկտի հարաբերակցության ավանդական փիլիսոփայական-իմացաբանական պրոբլեմատիկան հարստացվեց նույնքան փիլիսոփայական մի նոր մոտեցումով, որտեղ փոխակերպվում է սուբյեկտի տեղն ու դերը աշխարհի փիլիսոփայական յուրացումներում, իսկ հասարակությունը ձեռք է բերում գիտական-մեթոդաբանական ու-սուսմասիրությունների մի նոր օբյեկտի կարգավիճակ, իբրև փիլիսոփայական հետաքրքրությունների յուրօրինակ ասպարեզ:

Որքան էլ էմպիրիկ, տեսական ու մեթոդաբանական հիմնավորում փնտրվի բնության ու հասարակության տարբերությունների համար, նույնքան էմպիրիկ ու ակնհայտ փաստական հիմնավորում ունի պնդումն այն մասին, որ մարդը միաժամանակ և, գուցե առավել մեծ չափով, երջանկություն ունի առաջնորդվելու երկրի շրջանակներում գործող երկու կարգի արժեքներով՝ լինելով ինչպես բնական, այնպես էլ հասարակական էակ: Բոլորովին վերջերս է ամերիկյան գիտնական Է.Ուիլսոնի կողմից ստեղծվել գիտության նորագույն բնագավառներից մեկը՝ «սոցիոկենսաբանությունը»: Այն վերաբերում է որքան կենսաբանական աշխարհում սոցիալական բնույթի երևույթների ուսումնասիրություններին, նույնքան հասարակությունում բնական օրինաչափությունների իմաստավորումներին: Եթե ժամանակակից գենետիկական վկայում է, որ մարդ-արարածն իր մեջ կրում է բոլոր նախնիին հանգուց-յալներին, նույնիսկ առհասարակ բնությանը վերաբերող ինֆորմացիան, եթե մարդկային տարբերություններում ոչ քիչ չափով առկա են պարզապես բնական ծագում ունեցող տարբերություններ (էթնիկական, ռասայական, սեռային, հասակային), եթե մարդու սոցիալական վարքագիծը դետերմինավորված է գենետիկական գործոններով, եթե բարոյականն անգամ ժառանգված է համարվում արդեն կենդանական աշխարհում տրված տեսակների փոխադարձ օգնության բնագոյային համակարգից և եթե փոխօգնությունը առավել կարևոր գործոն է ներկայանում կենդանական աշխարհի էվոլյուցիայում, քան թե գոյության համար մղվող պայքարը, այսքանով հանդերձ գուցե մասամբ անհաս-կանալի չի՞ մնա, արդյոք, միայն հասարակական, առավել ևս սոցիալական էակ պատկերացված մարդկայինը:



Նման ընդհանրություններով հանդերձ, էապես տարբեր են բնակականի և հասարակականի «նպատակները» ոչ միայն առհասարակ համաերկրային մասշտաբներով, երբեմն նաև մարդկային անհատական մակարդակում: Բնության բոլոր հնարավոր զարգացումներում «նպատակը» միակն է՝ առավելագույն կայունություն՝ կենսունակություն և ներ-դաշնակության կամ ինչպես սիներգետիկական մեթոդաբանության տեսանկյունով կասվեր՝ «կայուն անհավասարակշռություն» (устойчивое неравновесие) ապահովել բոլոր էակների համար: Նման «հոգ-սերի» ամենաանհրաժեշտ պայմանը բազմազանությունն է: Բնության համար բնության մեջ ավելորդ ոչինչ չկա: Բնությունը ոչինչ ավելորդ չի ստեղծում:

Մարդու նպատակը նույնպես միակն է, բայց բոլորովին մեկ այլ մի-ակը՝ մաքսիմալ արդյունավետություն (продуктивность), որին հասնելու համար ոչնչացման է դատապարտվում այն ամենը, ինչը կարող է խոչընդոտել այդ արդյունավետությանը, լինեն դրանք «գյուղատնտեսական վնասատուներ» կոչվածները, թե «գիշատիչն» առհասարակ: Այստեղ բնական էվոլյուցիայի բազմակերպության փոխարեն նախա-պատվություն է ստանում միակերպությունը իբրև կառավարման առավել մատչելի եղանակ: Նման պայմաններում, բնականաբար, իր ստեղծարար ուժը կորցնում է բնության ներդաշնակ զարգացման ամենագորեղ մեխանիզմը դիտվող «գիշատիչ-զոհ» համակարգը:

Տեսաբանները կասեին, որ բնության և հասարակության հարաբերություններում նույնքան դժվար է տարբերակել արարողը և արարվողը՝ սուբյեկտն ու օբյեկտը, որքան քվանտային մեխանիկայում: Այս ակնարկն արդեն վկայում է այն մասին, որ այսօր էլ բնագիտական ու-սումնասիրություններին խորթ չէ մեթոդաբանական օգնության ձեռք պարզել հումանիտարներին:

Բայց և այնպես, հասարակական կյանքը ունի իր ուրույն կառուց-վածքը և նույնքան յուրակերպ զարգացման օրինաչափությունները: Որքան էլ ընդգծվեն դրանց ընդհանրությունները և հիմնավորվի գա-ղափարն այն մասին, որ սուբյեկտիվ հայտարարված մարդկային շա-հերն ու հետաքրքրությունները նույնպես դետերմինավորված են օբ-յեկտիվ օրինաչափություններով և առաջնորդվում են դրանցով, կամ որքան էլ հակադրվի մարդկային գիտակցական գործունեությունը բնության «կույր ուժերին», և որքանով էլ հավաստվի, որ բնությունը շատ ավելի կարգավորված համակարգ է, քան հասարակական կյանքը, բոլոր դեպքերում և բոլոր այդ ճշմարտությունների մեջ ամենաճշմարիտն է մնում պնդումն այն մասին, որ բնությունն է ստեղծել մար-դուն, ստեղծել է իր նմանությամբ և իր տեսքով, ստեղծել է իբրև իր մնացած արարածների մեջ ամենաարարողն ու ամենագորեղը, որը ոչ միայն իր զարգացումներում է գերազանցել մնացած բոլոր արարած-ներին, այլև, ինչ-որ տեղ, իրեն իսկ բնությանը, վերափոխել է վերջինիս տեսքը, ստեղծել երկրորդ բնությունը, իրականացրել նրա մեջ տրված, բայց դեռ չիրականացված հնարավորությունները: Գուցե երբեմն բնության հետքերով ընթանալու փոխարեն բնության դեմ է մարդը գնում իր արարումներում կամ բնությունն է անպատրաստ գնտվել իր զարգացումների մեջ ներառելու այդ վաղաձիհ կազմավորումները:

Հուսանք, որ այս դեպքում միննույն բնության կոեվոյուցի սկզբունքով ինքը՝ մարդը նեցուկ կդառնա մայր բնությանը: Հիշենք, որ առայսօր որքան մարդը ստեղծել է կործանման գործիք, նույնքան և ստեղծել է նրան հակազդելու միջոց: Փորձենք ապավինել իր իսկ բնության կողմից մարդուն տրված բանականության գործողությանը, իսկ հասարակական կյանքի զարգացման օրինաչափությունները փնտրենք ամենից առաջ իր ներքին ոլորտներում՝ հասարակական կյանքում, նրա կառուցվածքային տարրերի համաչափ թե ոչ այնքան համաչափ զարգացումներում:

*3. Հասարակության կառուցվածքային ոլորտները և նրանց դերը մարդկային զարգացումներում*

Հասարակական կյանքի փիլիսոփայական իմաստավորումն առաջնակարգ աշխարհայացքային նշանակություն է ստանում արդեն այն իմաստով, որ այստեղ ամեն մի աշխարհայացքի առանցքը կազմող օբյեկտ-սուբյեկտ հարաբերակցությունն էապես տարբերվում է մինչև այժմ մեզ հայտնի նման կարգի հարաբերություններից, մասնավորապես, բնություն-մարդ հարաբերությունից: Այստեղ օբյեկտը հենց իր իսկ մարդու գործունեությամբ ստեղծված սոցիալ-մշակութային արժեքներն են, օբյեկտիվացված սուբյեկտիվը՝ մարդկային միտքն ու հուզաշխարհը, ամենաանհատականացված շահերն ու հետաքրքրությունները, որոնք իրենց հերթին ձեռք են բերում շատ ավելի անմիջական ու շատ ավելի գորեղ մարդարար (անտրոպոգեն) նշանակություն, քան կարող է հավակնել բնական ցանկացած մարդարար գործոնը: Մարդն առավել մեծ չափով է հասարակական կեցության արդյունք, քան թե բնությամբ ստեղծված էակ, մարդն առաջնորդվում է ոչ պակաս չափով հոգևոր կարգի գործոններով, քան նյութական կամ առարկայական հարաբերություններով, միով բանիվ՝ մարդը շատ ավելի մշակութային “ծրագրավորմամբ” է առաջնորդվում, քան թե բնական կամ կենսաբանական ծրագրավորումներով: Այլ կերպ ասած՝ հասարակական կյանքում մարդը շատ ավելի ինքնարարմամբ է զբաղված, քան թե սոսկ օբյեկտիվացնում է իր սուբյեկտիվ աշխարհը: Առավելապես օբյեկտիվի-սուբյեկտիվի հարաբերակցության նման բարդույթներով է պայմանավորված հասարակական կյանքն իբրև փիլիսոփայական խորհրդածությունների առարկա:

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

Օբյեկտիվի ու սուբյեկտիվի նմանօրինակ հեղիեղուկ դարձած հարաբերություններում, թերևս, ամենաօբյեկտիվը հասարակական կյանքի այն ոլորտն է, որը կոչվում է տնտեսական հարաբերություններ՝ մարդկանց հարաբերություններն իրենց իսկ կենսագոյության՝ նյութա-կան բարիքներ արտադրելու գործում: Տնտեսական հարաբերություններում էլակետայինն արտադրության միջոցների նկատմամբ սեփա-կանատիրական հարաբերություններն են, որոնք իրենց հերթին պայմանավորում

են ստացված արդյունքների բաշխման հարաբերությունները և հասարակական արտադրության կազմակերպման զանազա-նակերպ ձևերը:

Առավելապես տնտեսական հարաբերությունների ոլորտի շնորհիվ է հասարակական կյանքի զարգացումն ստանում օբյեկտիվ և օրինա-չափ տեսք: Ինչպես կասեր հասարակական կյանքի այդ ոլորտի կա-ռուցվածքային վերլուծության և նրա տեղի ու դերի իմաստավորման հեղինակը՝ գերմանացի մեծ մտածող Կ.Մարքսը, այդ հատկություններ-ի շնորհիվ է հասարակական կյանքի զարգացումը ներկայանում իբրև բնապատմական պրոցես, որպես հասարակական կյանքի նյութական հիմք և նույնիսկ՝ սոցիալական մատերիայի կարգավիճակ:

Առավելապես այդ ոլորտի բերումով է, որ հասարակական կյանքը ձեռք է բերում գիտական ուսումնասիրության հաստատուն օբյեկտի նշանակություն, իսկ հասարակագիտությունը ստանում է շատ թե քիչ ճշգրիտ գիտության ստատուս, առնվազն՝ ամենաճշգրիտը հասարա-կության մասին գիտությունների շարքում: Այստեղ է, գուցե մասամբ նաև երևութականի մակարդակում, տպավորություն ստեղծվում, որ մարդկային առօրեական կամ անցողիկ շահերն ու հետաքրքրությունները չեն, որ որոշում են սոցիալ-հասարակական եղելությունների ըն-թացքը, այլ մարդկանց գիտակցությունից անկախ գործող տնտեսա-կան օրինաչափությունները: Այլ կերպ՝ առնվազն դժվար կլիներ բացատրել գիտակցությամբ օժտված մարդկության վարքագծի պայմաններում, ասենք, պարբերաբար տեղի ունեցող տնտեսական ճգնաժամերի երևույթը:

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

Արտադրության միջոցների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով, կամ որ նույնն է, սեփականատիրական հարաբերություններով է պայմանավորված հասարակության սուբյեկտային ոլորտի ամենաարմատական տրոհումը որոշակի սոցիալական միավորների՝ դասակարգերի ու խավերի: Հասարակական կյանքում գոյություն ունեցող բոլոր հարաբերությունների մեջ սեփականատիրական հարաբերություններն են առավել մեծ նշանակություն ստանում նյութական բարիքների բաշխման հարաբերությունները կարգավորելու, դրանով իսկ՝ տարորոշելու սոցիալական միավորների պահվածքն ու ապրելակերպը հասարակական ֆունկցիոնալ զարգացումներում:

Նախնադարյան համայնական հասարակարգի քայքայումից և սեփականատիրական նոր հարաբերությունների /մասնավոր, կոլեկտիվ, պետական, բայց ոչ երբեք համաժողովրդական դարձած/ կազմավորումից ի վեր սոցիալական կառուցվածքային տարրն է առաջատար գտնվել մարդկության զարգացման մայրուղիներում: Ամենից առաջ նրանով են պայմանավորվել և մարդկության առաջատար շարժումները, և մարդկայինը մարդկայինի դեմ ծառայեցնելու զանազանակերպ կատակլիզմները ու տարատեսակները: Այսպես հասարակական կյանքի սուբյեկտային զարգացումներում մարդկության առաջընթացի ծանրության կենտրոնն ազգային-էթնիկական ու մշակութային

մակարդակներից տեղափոխվեց հասարակության սոցիալական կառուցվածքային հարթության վրա, իսկ դասակարգային պայքարը դիտարկվեց իբրև հասարակական կյանքի առաջընթացի շարժափոկների մեջ ամենաառանցքայինը: Տպավորություն ստեղծվեց, որ հասարակության սոցիալական կառուցվածքի նման նկարագիրը, էթե ոչ միակ, ապա եղածների մեջ ամենամբողջական պատկերացումն է հասարակության մասին:

Հասարակական կյանքի հետագա զարգացումներում սպասարկման ոլորտի աննախադեպ ընդլայնումը, արտադրական պրոցեսի հախուռն ինտելեկտուալացումը ու դրա հետևանքով՝ արժեքի աշխատանքային տեսությունն արժեքի ինֆորմատիվ տեսությամբ փոխարինելու փորձերը /Ե.Մասուդա/ և հատկապես գլոբալացման գործընթացների հետ առնչվող մշակութային գործոնի յուրովի վերածնունդը մարդկային ժամանակակից զարգացումներում բավականին հարաբերական դարձրին հասարակության ավանդական սոցիալ-կառուցվածքային միավորների սահմանները:

Այդքանով հանդերձ, հասարակական կյանքի սոցիալական կառուցվածքի ամենահանրաձայն ասպարեզը շարունակեց մնալ քաղաքական ոլորտը՝ մարդկության ստեղծած ռացիոնալ արժեքների մեջ պատմականորեն ամենաբարոյականը ճանաչվածը, կրեատիվ տեսակետից ամենաաղքատիկը, հասարակական արժեքներով մանիպուլացիաներում ամենաճկունը, որը, այսպես կոչված, անցման շրջանի հասարակական կառույցներում հավակնում է լինել ամենաակտիվ սուբյեկտային միավորը:

Նման միտումներն են հատկանշականը մեր օրերի Հայաստան երկրի քաղաքական համարվող հարաբերություններում, որպես կանոն, սոցիալական կամ մշակութային հողից զուրկ, այդ իսկ պատճառով պարզապես անձնավորման չափ սուբյեկտիվացված քաղաքական կոչվող միավորների առատություն, որը կարող է միայն երևութականություն ստեղծել հասարակության սոցիալական կյանքում տեղի ունեցող տեղաշարժերի մասին, էթե ասպարեզ չձառայի առօրեական-կենցաղային մակարդակին իջեցված բարքերի ծաղկման համար,-այսպիսին է քաղաքականի տեղն ու դերը ժամանակակից Հայաստանում:

Վերջերս շատ ավելի հաճախ հնչող կարծիքն այն մասին, որ քաղաքական կուսակցությունները միտում ունեն իրենց սպառելու հասարակական կյանքի էվոլյուցիայով, գուցե այդպես է միայն սոցիալական կառուցվածքային հենքի վրա, բայց, ամենայն հավանականությամբ, հազիվ թե առհասարակ որպես հասարակական կյանքի սուբյեկտային միավորներ: Հետագոտողներն արդեն նրանց համար նպաստավոր ասպարեզ են ենթադրում ոչ այնքան մշտապես հեղիե-դուկ գտնվող սոցիալական հողի վրա, որքան էկոլոգիական (կանաչ-ների շարժում), մարդաբանական (ֆեմինիստական, երիտասարդա-կան), մշակութային և հասարակական կյանքի նման այլ ցավոտ տե-ղաշարժերում:

Հագիվ թե մոլորություն կլինի կարծել, որ սեփականատիրական հարաբերությունների կազմավորումից ի վեր հասարակական կյանքի կառուցվածքային տարրերի ֆունկցիոնալ հարաբերություններում ամենաէական հեղափոխումը պետք է առնչել Երկրի մոտ գլոբալիստական տեղաշարժերի հետ: Մեր մոլորակի վրա տնտեսական զարգացումներն օբյեկտիվորեն հանգեցրին պետությունների տնտեսական-աշխարհագրական միավորների փոխկախվածությանը: Տնտեսական օբյեկտիվ և պատմական անհրաժեշտությունը, իր հերթին, ենթադրեց «փոքր» երկրների ու «փոքր»՝ մշակույթների տակավին չբացահայտված պոտենցիալ հնարավորությունների անէացում: Նույնքան բնական և նույնքան օբյեկտիվ օրինաչափությամբ են թելադրված հակազդեցիկ ստական ըմբոստությունն ու անջատողական մղումները: Վերջիններս ավելի անկանխատեսելի ու սուր բնույթ ստացան այն դեպքում, երբ գլոբալացումն ընկալվեց իբրև ամերիկացում կամ արևմտացում: Նման պայմաններում ավելի ու ավելի է ակնհայտ դառնում, որ հասարակական կյանքի զարգացման մինչ այդ հզոր գտնվող տնտեսական օրինաչափությունները տեղիք են տալիս մշակութայինին: Մեր օրերում արդեն երկրագնդի գուցե և կեսից ոչ պակաս տարածքների համար դժվար չէ պնդել, որ մարդ-արարածները ղեկավարվում են ոչ այնքան սոցիալ-տնտեսական, որքան մշակութային օրինաչափություններով և, որ ավելի վտանգավոր է, իռացիոնալ կարգի մշակութային օրինաչափություններով՝ կույր հավատքով և նման կարգի այլ էզոտերի աշխարհընկալումներով:

Հասարակական կյանքի զարգացումների համար օտար չի հնչի հասարակության կառուցվածքային միավորների հետագա տեղաշար-ժերին սպասվելիք ենթադրությունը: Մարդկայինի պատմությունը ըստ էության սկսվել homo moralis-ով, գուցե ավելի երկարակյաց է գտնվել homo economicus-ը և նրա մշտական թվացող ուղեկիցը՝ homo politicus-ը: Մեր օրերում արդեն ավելի ու ավելի է գծագրվում homo culturalis-ի պատկերը, իսկ «պատմության ավարտի» (Ֆ.Տուկույամա) կամ «քաղաքակրթությունների բախման» (Ս.Հանտինգտոն) և նման այլ կարգի հարցադրումները բոլորովին էլ չեն վերաբերում միայն ֆուտուրոլոգիական կարգի մտամարզանքների ժանրին: Այսօր արդեն սուսկ հնարավորություն չի դիտարկվում քաղաքակրթությունների հնարա-վոր բախումների մասին տեսական հարցադրումը:2 Այն իր առաջին համաերկրային արտահայտությունը գտավ ժամանակակից ամերիկյան, ավելի ստույգ՝ արևմտյան քաղաքակրթության խորհրդանիշը դիտվող Նյու-Յորքի երկնաքերներին հասցված հարվածների ձևով: Նման միտումը հնարավոր է դարձնում խոսել քաղաքակրթության հե-տագա էվոլյուցիայի մի նոր՝ առավել կործանարար փուլի մասին, ամբողջատիրական մղումներում պայքարը միջպետական, միջերկրային հարաբերություններից միտում ունի տեղափոխվելու միջմշակութային ու միջկոնֆեսիոնալ հարթության վրա, որտեղ մշակույթների փոխադարձ հարստացմանը կոչված բնական ու բանական երկխոսությունը կփոխարինվի փոխադարձ բնաջնջման հրթիռամիջուկային հարվածների երկխոսությամբ: Այսպես, համաերկրային ռազմաքաղաքական դաշտում ձևավորվում է մի նոր ճակատ՝ մշակութային իմպերիալիզմի ճակատը աշխարհիկ ունիվերսալիզմի /սեկյուլարիստական/ և կրոնական-արմատական

աշխարհատիրական կամ, ինչպես արևմուտքում կանվանեին, կրոնական նացիոնալիզմի միջև: Այլևս կասկած չկա, որ 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ին Մ.Հանտինգտոնի՝ քաղաքակրթությունների հնարավոր բախման վերաբերյալ վարկածը դադարեց վար-կած լինելուց և նույնիսկ դարձավ դաժան իրականություն: Նախկինում գերազանցապես տնտեսական նպատակներ հետապնդող պատերազմները ձեռք են բերում հոգևոր-աշխարհայացքային բնույթ, իսկ մարդկության պատմության մեջ առաջին անգամ սովորական մահկա-նացուն, նույնիսկ կնոջ-ծնողի դերակատարմամբ, կենդանի ռումբի է փոխակերպվում՝ չխորշելով հավատքի զոհ դարձնել անգամ դեռ ման-կությունը չվայելած երեխային:

#### **4. Հասարակական կյանքի զարգացման հայեցակարգերը**

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

Նույնքան բնականաբար բացառված է եղել, որ մարդկային կյանքի զարգացման օրինաչափությունների իմաստավորումներում հետագա-յում՝ արդեն տեսական մտածողության շրջանակներում, հաշվի չնստվեր տակավին մայր-բնության կողմից տրված մոդելների՝ տիեզերքում թա-գավորող պարբերական հաստատուն տեղաշարժերի՝ տարվա եղա-նակների, գիշեր ու ցերեկվա կամ կյանքի ու մահվան հաջորդափոխու-թյունների, այդ թվում՝ բնական ու կենդանական աշխարհի էվոլյուցիոն զարգացումների և, մերթ ընդ մերթ վերահաս կատակլիզմների հետ, բայց ոչ երբեք փորձել հասու գտնվել այն ներդաշնակությանը, որով բնությունը մշտապես հմայել է մարդուն, երբեմն նույնիսկ դիտարկվել իբրև հասարակական զարգացումների հակադրություն: Այստեղ ան-գոր են գտնվել անգամ մեկը մյուսին հաջորդած, ակնհայտ զարգա-ցում բովանդակող էվոլյուցիոն տեսությունները երկրաբանությունում, կենսաբանությունում, մարդաբանությունում և այլուր. նման կարգի էվոլյուցիոն զարգացումներ են արձանագրվել նաև հասարակական կյանքի հաճախ նույնիսկ վճռորոշ ոլորտներում՝ տնտեսական հարաբերություններում, գիտության ու ինժեներատեխնիկական առաջընթացներում աշխարհի գեղարվեստական յուրացումներում և շատ այլ մասնավոր կոչված բնագավառներում:

Այդքանով հանդերձ, մարդկության զարգացման հեռանկարներում հոռետեսությունը մշտական ուղեկիցն է եղել քաղաքակրթության զարգացման ցանկացած փուլում, և այն ամենատարբեր ձևերով է արձանագրվել ինչպես կրոնաառասպելաբանական

վարդապետություններին “աշխարհի անխուսափելի վերջին” վերաբերող վախճանաբանական մարգարեություններում, այնպես էլ տեսական-ռացիոնալ համակարգերում: Այդ առավել ևս մեր դարաշրջանում՝ ջերմամիջուկային պատերազմների, Էկոլոգիական ճգնաժամների կամ մշակութային բախումների սցենարով: Եզիպտական փարավոնների դարաշրջաններից մեզ հասած պապիրուսներում անգամ մտավախություն է հայտնվում այն մասին, թե «կործանման եզրին է հայտնվել մեր երկիրը, ծաղկում են կաշառակերությունն ու կոռուպցիան, երեխաները դադարել են լսել ծնողներին, յուրաքանչյուրը ցանկանում է զիրք գրել, աշխարհի վերջն արդեն մոտիկ է»: 4 Եվ այդ հուսակորույս պատկերը հետագա սերունդներին է թողնվել մ.թ.ա. III հազարամյակի I կեսերին. երբ դեռ քաղաքակրթության առաջին կղզյակներն էին ձևավորվում երկրագնդի վրա: Այնուամենայնիվ, հնարավոր է, որ առավելապես բնական զարգացումներին համանման են կազմավորվել տեսական մտածողությանը հայտնի այն մոդելները, թե ինչ օրինաչափություններով են իրականա-նում հասարակական կյանքի զարգացումները: Գուցե և բնականա-բար, հին հունական տեսական մտածողությունից սկսած (Պլատոն, Արիստոտել) մինչև մեր դարաշրջանը նախապատվություն է տրվում ցիկլային-շրջապտույտային գաղափարին, թեկուզ և այն հաճախ առնչվի էվոլյուցիոն ցարգացումներին կատակլիզմային օրինաչափություններին, վերընթաց գծային զարգացումներին, կամ նույնիսկ ոչ մի ընգծված միտում չբովանդակող սոցիալական փոփոխություններին:

Ըստ էության բոլոր նշված միտումները այս կամ այն չափով իրենց արտահայտումն են ունեցել հասարակական կյանքի զարգացմանը վերաբերող առայսօր առավել կենսունակ գտնված հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների/Կ.Մարքս,Ֆ.Էնգելս/ և լոկալ քաղաքակրթությունների /Օ.Շպենգլեր,Ա.Թոյնբի/ հայեցակարգերում /կոնցեպցիա/: Ինչ-որ չափով դրանք իրար են լրացնում ոչ միայն հասարակական կյանքի երկու վճռորոշ ոլորտների՝ տնտեսական և մշակութային օրինաչափությունների տեսական իմաստավորման փորձերով, այլև իրենց իսկ այլակերպ մոտեցումների բերումով պատմական ամենատարբեր ուղիներով ընթացած ազգերին ու ժողովուրդներին համընդգրկելու կարողությամբ:

Գլխավորն այն է, որ երկուստեք, այնուամենայնիվ, հավաստվել է

վերընթաց միտումը հասարակական կյանքի զարգացումներում, չնայած այստեղ վերընթացությունն իրականացվել է շատ ավելի վայրագ հակամարտությունների ձևով, քան կարելի է դիտարկել բնական երևույթների զարգացումներում: Կ.Մարքսը կասեր, որ հասարակա-կան առաջադիմությունը նման է այն հեթանոսական քրմին, որը չի ցանկանում գինի խմել այլ կերպ, քան սպանվածների գանգից: Բոլոր ժամանակներում ակնհայտ է եղել, որ հասարակական զարգացումներում գերիշխող առաջընթաց տենդենցը հետընթացություն և նույնիսկ կործանում է նշանակել ոչ պակաս ներուժ ունեցող այլևայլ քաղա-քակրթությունների, ազգերի ու ժողովուրդների համար: Այստեղ առա-վել ևս զարգացումն անիմաստ կդառնա, եթե անհայտ մնա նրա չա-փանիշի հիմնահարցը:

## 5. Հասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի հիմնահարցը

Մեր օրերում՝ գլոբալացման գործընթացների դարաշրջանում, յուր-րովի արդիականությունն է ապրում երբեմնի զուտ տեսական թվացող մարդկային քաղաքակրթության զարգացման հիմնահարցը: Դեռևս ոչ բավարար չափով իմաստավորված մակարդակում այն տեսական-աշխարհայացքային հարթությունից տեղափոխվում է «գործնական»-աշխարհայացքային հարթություն՝ իբրև վճռորոշ գործոն քաղաքակրթությունների գլոբալացման մաքառումներում: Տեսական մտածողության այս մակարդակում է, որ հասարակական կյանքի զարգացման օրինա-չափությունների քննարկումներում այն առաջնակարգ նշանակություն է ստանում՝ իբրև հասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի հարց:

Անշուշտ, հասարակական կյանքի զարգացման իմաստավորումը կրոնադիցարանական, բնական կամ մեկ այլ նույնքան արտաքին դետերմինավորումից տեղաշարժը դեպի սոցիալականի ներքին կառուցվածքային միավորները՝ որպես ինքնազարգացող համակարգի, որոշակի առաջընթաց է մարդկային կյանքի տեսական յուրացումներում: Բայց որքանով կարող է միևնույն մարդկային կյանքի հասարակական կառուցվածքի զարգացման չափանիշ ներկայանալ, ասենք, գիտության կամ տեխնիկայի զարգացման մակարդակը, սեփականատիրության ձևը կամ արտադրողական ուժերի զարգացման մակարդակը, թեկուզ և առավելապես քամահրող աշխատանքի արտադրողականությունը:

Անշուշտ, հասարակական կյանքի զարգացման չափանիշի որոշումը շատ ավելի բարդ խնդիր է, քան նման որևէ այլ երևույթի իմաստավորման պարագայում: Դա պայմանավորված է ոչ միայն, հնարավոր է ոչ այնքան հասարակություն կոչված կառուցվածքի բազմաբարդության չափերով, որքան այդ միևնույն բազմաբարդության կարևոր բաղադրատարրը կազմող սուբյեկտիվ գործոնի առկայությամբ: Նման բարդույթի առնչվեցինք վերը իմացության տեսությանը վերաբերող բաժնում մարդու ինքնաճանաչման հետ կապված դժվարություններում: Դեռևս Հին Հունաստանում արձանագրված՝ մարդը առարկաների չափանիշն է /Պրոթագորաս/ իմաստությունը համարյա առանց երկմտանքի կարող է նույն հաջողությամբ աշխատել ոչ միայն անհատական աշխարհընկալման մակարդակում, այլև մարդկայինի բոլոր հնարավոր դրսևորումներում. այդ ո՞ր ազգային-էթնիկական, սոցիալ-մշակութային միավորն է, որ իրեն էլակետ կամ չափանիշ չի ծառայեցրել նման և երբեմն էլ ոչ այնքան նման միավորները բնութագրելու համար, թեկուզ և այդ ամենը կատարվում է՝ էլնելով հասարակական կյանքի վերը հիշատակված բաղադրատարրերից: Այդ ո՞ր քոչվորական ցեղերը կամ հին ու նոր բարբարոսներն են, որ իրենց չափանիշ չեն ճանաչել մնացած աշխարհի համար: Նարցիսիզմը հա-մակել է նույնիսկ ամենամարդկային համարվող ռացիոնալ գործունե-ության ոլորտները՝ «ամենաառաջատար» գիտության կամ նույնքան «կարևորագույն» մասնագիտության ձևով: Եվ այդ ամենը՝ հասարա-կական կյանքի կառուցվածքային ոլորտում «ամենակարևորագույնի» փնտրտուքներում: Կրոնադիցարանական և նման այլ կարգի իռացիո-նալ համակարգերում առավել ևս դժվար է օբյեկտիվ չափանիշ ենթադրող որևէ օրինաչափություն նշմարել:



Գու՞ցե մարդկային-հասարակական կյանքի զարգացման համար շատ ավելի հատկանշական ու շատ ավելի ինտեգրալ չափանիշը պետք է փնտրել ոչ այնքան մարդկային գործունեության շրջանակներում, որքան բուն իսկ մարդկայինում, ավելի ստույգ՝ բնության ստեղծած հրաշագործությունից ամենակատարյալի՝ անհատականության մեջ, որի կազմավորմամբ է սկզբնավորվել նյութական աշխարհի զարգացման այն նոր աստիճանը, որը կոչվում է հասարակական կյանք: Անհատը՝ իբրև ինտեգրալ չափանիշ, իր մեջ միավորում է բնության ողջ պոտենցիալ կարողությունը, նորագույն ուսումնասիրություններին համաձայն՝ կենդանի նյութի ողջ գենետիկ հարստությունը, այն անկրկնելի մեծությունը, որն իր մեջ մարմնավորում է ինչպես ողջ բնության զարգացումների հնարավորությունները, այնպես էլ հասարակա-կան կյանքի առայսօր հայտնի անկյունաքարերը՝ բանականությունն ու սոցիալական բնագործ, բարոյականի աղերսը եսականությունից ինքնահաստատման կենդանական կարողությունից սկսած մինչև սո-ցիալականը հիշեցնող ալտրուիզմը, հուզական աշխարհի ողջ բազմա-կերպությունը, գունային ու կառուցվածքային այն ներդաշնակությունը, որը ծնունդ է տվել մարդկային հոգու ամենաքնքուշ ծալքերի կազմավորմանը՝ գեղեցիկի զգացմանն ու աշխարհի գեղարվեստական յու-րացման հնարավորությանը: Այստեղ՝ անհատականության աշխարհում է, որ բնության ամենագորեղ կարողությունը՝ բուսական ու կենդանական աշխարհը համակած սեռական զգացումն իբրև կենդանի նյութի վերարտադրման ամենագոր պահանջ, մարմնականից հոգևոր դաշտ է տեղաշարժվում նույնքան անհատական սեռական սիրո տես-քով՝ առանցքը կազմելով հոգևորի ամենաքնքշալից դրսևորումների՝ քնարական խոսքի ու առավել քան քնարական երգարվեստի:

Միանգամայն արդարացված և օրինաչափ է, որ բոլոր դարա-շրջաններում մարդու համար հենց մարդ-անհատն է չափանիշ ծառա-յել ամենակատարյալի, ամենագորի ու ամենագեղեցիկի համար: Եվ այդ անհատն է՝ իր այդ հատկություններով հանդերձ, որ սրբագործվել ու աստվածացվել է միակ Աստծո տեսքով:

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

Ի վերջո, հասարակական կյանքի ամեն մի զարգացման առանցքը, հանգրվանն ու նպատակը մարդու զարգացումն է իբրև հասարակու-թյան ինտեգրատիվ ատոմար միավորի, մարդու զարգացումը որպես հասարակական էակի:

Գուցե նույնիսկ նման միտումն է դրված դեռևս հասարակական ենթագիտակցականի մակարդակում, այն երևույթում, որ այսօր պոստմոդեռնիզմի մեկնակետում է հայտնվել մարդն իր անսանձ իռացիոնալ տարերքով:

Թվում է, դեռևս ոչ բավականաչափ բացահայտված իմաստություն կա նաև նրանում, որ վերջին ժամանակներս իրավական հարաբերությունների զարգացման մեջ առաջնությունը տրվում է մարդու իրավունքին՝ իբրև ելակետն ու չափանիշը մնացած բոլոր իրավական հարաբերությունների ու նորմերի համար:

Թերևս այստեղ լռելյայն ակնարկվում է այն ճշմարտությունը, որ մարդու հետ առնչվող արժեքների մեջ ամենամեծ արժեքը շարունակում է մնալ այն, որով սկսվել է մարդկայինը՝ ի տարբերություն կենդանական աշխարհի՝ իրավականի երբեմնի հիմքերով՝ բարոյականով առաջնորդվելու ապրելակերպը: Բարոյականը մշտապես եղել, այսօր էլ շարունակում է ամենանրբագագ չափանիշը մնալ մարդկային բոլոր կարգի հարաբերությունների համար, լինեն դրանք առօրեական, միջանձնային, սոցիալական թե քաղաքական, ազգամիջյան թե միջ-պետական, ընդհուպ մինչև միջկոնֆեսիոնալն ու միջքաղաքակրթական հարաբերությունները:

Եթե շարունակենք մեկնել իր իսկ՝ բարոյականի չափանիշի հիմնա-հարցից և բարոյական համարենք այն ամենը, ինչը նպաստում է մարդկության զարգացմանը, ապա կարող ենք միանգամայն համոզված կերպով պնդել, որ հասարակական կառուցվածքային միավորներին կամ նրանց ֆունկցիոնալ կարողություններին և ոչ մեկն այնքան անմնացորդ կերպով չի նպաստում մարդկության հասարակական առաջընթացին, որքան անհատական զարգացումները: Եվ այդ այն պատճառով, որ մարդն անհատ է ամենից առաջ իր բարոյական նկարագրով՝ անկախ նրա սոցիալական դիրքից, քաղաքական համոզմունքից, ինտելեկտուալ կարողություններից կամ դավանաբանական հե-տաքրքրություններից:

Իբրև այդպիսին բարոյականը կազմում է մարդու հոգևոր աշխարհի ամենաառաջատար մակաշերտի՝ աշխարհայացքայինի առարկայական-գործնական-երկրային էությունն ու բովանդակությունն: Այդ իսկ իմաստով՝ հասարակական կյանքի զարգացումն ու հասունացումը ամենից առաջ, հոգևոր ու բարոյական հասունացումն է, ի վերջո՝ աշխարհայացքային զարգացում:

Փորձենք հետևել, թե ինչ է սպասվում մարդկության հետագա էվոլյուցիային:

## **6. Մարդկությունը քաղաքակրթության զարգացման հեռանկարներում**

### **ա. Հասարակական կյանքի բնական հիմքերի պահպանման հիմնախնդիրը**

Երկրային քաղաքակրթությունը երբևէ այնչափ դրամատիկ զարգացումներ չի ունեցել և այնքան բազմակողմանիորեն վնասված չի եղել նրա ապագան, ինչպես մեր դարաշրջանում: Այս տեսակետից ևս մարդկության առաջ ծագած և սպասվելիք բարդությունների գերակշիռ բաժինը վերաբերում է հասարակական կյանքի բնական

հիմքերի հետ ունեցած առնչություններին: Այսօր արդեն քաղաքակրթության զարգացման որքան մոտակա, նույնքան և հեռավոր ճգնաժամերի շարքում առավել վտանգալից և առավել հավանական է համարվում հասարակական կյանքի բնական հիմքերի կործանման հետ կապված վտանգը, այն, որ, կոչվում է էկոլոգիական ճգնաժամ: Եթե այստեղ ևս շարունակենք ղեկավարվել վերը արդեն բազմաթիվ առիթներով ակնարկված մեթոդաբանական այն դրույթով, որ մարդկային կյանքի զարգացման օրինաչափությունների արմատները տրված են բնության զարգացումներում՝ ընդհուպ մինչև ամենամարդկայինը համարվող բարոյական նորմերի կենսաբանական հիմքերը, ապա կարելի կլինի միարժեք կերպով պնդել, որ վրա հասած ճգնաժամը հնարավոր է դարձել իրենց իսկ՝ բնական հիմքերից հասարակական կյանքի զարգացումների օտարման պատճառով: Իսկ եթե փորձենք բնության զարգացումներում ևս օգտվել անտրոպոմորֆիստական /մարդակերպական/ կատեգորիաներից, կանվանենք այն էնտելեխիա\*, թելեոլոգիա\*\*, թե պարզապես նպատակային դետերմինացի, այդ դեպքում անգամ անխուսափելիորեն կհետևի, որ բնությունը և հասարակությունը գոնե առայսօր ղեկավարվում են տարբեր, երբեմն նույնիսկ տրամագծորեն հակառակ օրինաչափություններով. բնության հիմքում ընկած է բազմակերպությունը՝

-----

*\* էնտելեխիա – արիստոտելյան փիլիսոփայությունից ժառանգված փիլիսոփայություն:*

Բառացի նշանակում է՝ գտնվել ավարտուն վիճակում: Ըստ էության Արիստոտելը պատճառականության գործընթացում պատճառին զուգընթաց տեղ է թողնում նաև նպատակային տարրին:

Իբրև նրա գոյության և ներդաշնակ զարգացման պայման այն դեպքում, երբ հասարակական կյանքում շարունակում են գերիշխող մնալ միօրինակության միտումները: Նույնքան անտրոպոմորֆիստական կատեգորիաներից օգտվելու դեպքում կարելի է պայմանականորեն պնդել, որ բնությունն իր հիմքում «դեմոկրատական» է, որքանով որ ենթադրում է բնական՝ բուսական թե կենդանական բոլոր տարատեսակների զարգացման «իրավունքը»: Իսկ հասարակական կյանքում նախապատվություն է ստանում միօրինակությունը՝ ընդհուպ մինչև տոտալիտարիզմն ու բռնատիրությունը (դեսպոտիզմ), որն այլ կերպ չի կարող կոչվել, քան բնական հիմքերի անտեսում: Ավելին, մարդկային սոցիալական կառույցները ոչ միայն շեղվում են իրենց բնական հիմքերից, այլև հախուռն կերպով ներխուժում են իր իսկ՝ բնության «իրավասության» շրջանականները՝ պարզապես բնաջնջելով այնտեղ գտնված բուսական ու կենդանական «ավելորդ» ու «վնասա-կար» տարատեսակները: Արդյունքում ստացվում է այլափոխված, ինչ- որ տեղ նույնիսկ այլասերված բնությունը կամ, այսպես կոչված, «երկ-բորդ բնությունը», բնական հունից դուրս մղված և ջերմոցային պայ-մաններին հանձնված «մարդամոտ» տարատեսակներով վերափոխ-ված բնությունը: Արդյունքում հայտնվում է գոնե մասամբ բնությունից օտարված մարդը, քիմիական լաբորատորիաներում սինթեզված նյութերով

անվող և նույնքան արհեստականորեն իր գոյությունը տնօրինող քաղաքակիրթ մարդը: Արդեն արձանագրված փաստ է, որ ամեն մի հա-ջորդ սերունդ ծնվում է կենսաբանորեն շատ ավելի թույլ կարողություններով, այդ իսկ պատճառով շատ ավելի կախյալ գտնվելով ար-հեստական միջավայրից, քան նախորդ սերունդը: Պատահական չէ, որ մեր դարի գլոբալ պրոբլեմների մեջ ամենաառանցքայինն ու ամենադրամատիկն է համարվում «բնականի» ու «արհեստականի» հարաբերակցության հիմնահարցը: 5 Իսկ ավանդական հումանիզմի գաղափարը դուրս է հռչակվում մարդկայինի շրջանակներից «նոր հումանիզմ», «պոստհումանիզմի» կամ պարզապես «էկոհումանիզմի» վերախմբագրված տարբերակներով: Եվ այդ ամենը բոլորովին էլ ոչ այն պատճառով, որ բնությունը սահմանափակումներ է առաջացնում մարդկության առաջընթացի ճանապարհին: Գուցե նույնիսկ բոլորովին հակառակը՝ բնության սահմանափակ կարողություններն այս կամ այն բնագավառում յուրօրինակ ստեղծագործական գործություն են հաղորդում մարդուն նոր, առավել արդյունավետ ուղիներ փնտրելու համար: Որսորդությամբ

*5 Назаретян А.П цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории (синергетика, психология и футурология)*

գոյատևելու սահմանափակ հնարավորություններին հաջորդել է գյուղատնտեսության և անասնապահության ստեղծումը, էներգիայի ավանդական երկրային ռեսուրսների սահմանափակություններն ամենուր ծնում են նոր, առավել հզոր, նույնիսկ այլևս սահմաններ չճանաչող աղբյուրներ, կամ եթե չլինեին ինտելեկտուալ կարողությունների և կոմունիկատիվ հնարավորությունների սահմանափակությունները, հազիվ թե ստեղծվեին զիրն ու գրականությունը, իսկ հետագայում նաև համակարգչային տեխնիկան ու համաերկրային սարդոստայն կոչված ինտերնետ կապը:

### **բ. Սուբյեկտիվ գործոնը մարդկության զարգացման բարդություններում**

Փորձենք ոչ բնության մեջ և ոչ էլ միայն բնության ու հասարակու-թյան հարաբերություններում փնտրել քաղաքակրթության զարգաց-ման դժվարությունները: Որքան էլ հասարակական կյանքի արմատներ-ը տրված լինեն բնական հիմքերում, այնուամենայնիվ, հասարակա-կան կյանքը ինքնազարգացող համակարգ է իր կառուցվածքային նո-րելուկ միավորներով, իր զարգացման սեփական օրենքներով և նույն-քան յուրօրինակ հեռանկարներով:

Թերևս կառուցվածքային տեսակետից ամենանորը և ամենայուրօրինակը պետք է դիտվի սուբյեկտիվ գործոնի առաջացումը՝ իբրև իրական թե թվացյալ գերիշխող մեծություն մարդկային բոլոր հնարա-վոր զարգացումներում: Մարդկային շահերն ու հետաքրքրություն-նե՞րն են ուղղորդում հասարակական կյանքի զարգացումները, թե դա սոսկ երևութական կողմն է առավել խորը տնտեսական, գուցե նույ-նիսկ կենսաբանական, բոլոր դեպքերում՝ օբյեկտիվ կոչված օրինա-չափությունների: Խորհվել է այս մասին բոլոր դարաշրջաններում՝ սկսած պրոթագորասյան «Մարդը առարկաների չափանիշն է»

առաջին տեսական ընդհանրացումից: Այսքանով հանդերձ հասարակական կյանքի սուբյեկտիվ՝ ոլորտի մարդկային շահերի և հետաքրքրությունների և վերջիններիս հիմքում ընկած օբյեկտիվ օրինաչափությունների հարաբերակցության շրջանականերում է փնտրվել հասարակական օրգանիզմի՝ իբրև ինքնակարգավորվող համակարգի գաղտնիքը: Հասարակական կյանքի այդ որ գարգացումը չէ, որ իրականում թե հեռանկարում սպառնալիք չի դիտվել, երբեմն նույնիսկ առհասարակ մարդկության գոյության համար: Ի վերջո անտրոպոգեն են եղել քաղաքակրթությանը վերաբերող՝ իրականացած թե սպառնալիք բոլոր կարգի ճգնաժամերը՝ լինեն դրանք ժողովրդագրական, ռազմատեխնիկական, ընդհուպ մինչև գիտական առաջընթացի հետ առնչվող հեռանկարներին ու «մշակութային բաշխումներին» վերաբերող, մասամբ արդեն իրականություն դարձած վարկածները:

Բնականաբար, մարդկության առավել հոռետեսական\* հեռանկարներն առնչվել են գիտական ու ռազմատեխնիկական զարգացումներին՝ սկսած վառողի, դինամիտի կամ գնդացրի հայտնաբերումներից մինչև քիմիական ու բակտերիոլոգիական /մանրէաբանական զենքի/, ատոմային ու ջրածնային ռումբերի, իսկ մեր դարաշրջանում արդեն նանոտեխնոլոգիայի\*\* ու «մասայական ոչնչացման զենք» հայտարարված համակարգչային ծրագրավորման արվեստի ստեղծումը:

Ավելի քան ակնհայտ է, որ առայսօր մարդկային իմացությունը (բնավ ոչ իմաստությունը) շատ ավելի ծառայել է իր իսկ՝ մարդու ինքնակործան, քան թե ինքնարարման նպատակներին: Բայց և այնպես, էվոլյուցիոն գործընթացներում վերընթացության առկայության գաղափարը հայտնվել է տարբեր դարաշրջաններում տարբեր ձևերով՝ ընդհուպ մինչև «գայլեր-նապաստակներ» հետագայում մաթեմատիկա-կան նկարագրման տրված մոդելով կամ հոգևոր արժեքների էվոլյուցիայում սոկրատեսյան իմաստությամբ արձանագրված գիտելիքի ու բարիքի «բնատուր» հարաբերակցությամբ:

Այդ գաղափարն առավել հետևողականորեն է արտահայտվել շվեյցարացի մեծանուն հոգեբան Ժ. Պիաժեի կողմից զարգացման պրոցեսում ճանաչողական (կոգնիտիվ) և բարոյական գործոնների հարաբերակցության իմաստավորման միջոցով, որտեղ շարժման առաջատար դերը վերապահվում է ճանաչողական գործոնին: Բոլոր դեպքերում էվոլյուցիոն գործընթացում ակնարկվում է վերընթացության գերակայությունը:

*\* Ուշագրավ է, որ նույնքան "մխիթարիչ" չեն նաև ֆուտուրոլոգների "լավատեսական" կանխատեսումներն այն մասին, որ գիտատեխնիկական ստեղծագործության մետամորֆոզներով խելակորույս հեղաբեկումներ են սպասվում ոչ միայն մարդ-բնություն հարաբերություններում, այլև իրենց իսկ՝ մարդկային հարաբերություններում: Եթե չափվում է ընդամենը 800 սերունդներով, որոնցից 650-ը ապրել է քարանձավներում, և քարանձավներից դուրս գտնվածներից միայն 70-ն է, որ իրար հետ հաղորդակցվել են գրավոր խոսքով, ապա ի՞նչ է սպասվում մեր ժամանակներում, երբ մեկ սերնդի կյանքում փոխակերպվում կամ ուղղակի չքանում են, թվում է, հավիտենական համարվող կառույցները: Մարդիկ ապրում են մեկ քաղաքում, ճաշում՝ երկրորդում, գիշերում*

*երրորդում. չքանում է ընտանիքի գաղափարը, խորհում են նույնիսկ խմբային ամուսնության օրինականության մասին, մանկածնության իրականացումը կապվում է “մանկական խանութներից” էմբրիոն ձեռք բերելու հետ, կիրքոգիզացվում է հասարակությունը... Եվ այս ամենը դեռ ապագայի դիտարկումն է “լավագույն տեսակետից”։ Տե՛ս Toffler A. Le chok du future, Paris, 1971, p. 206.*

*\*\* Նանտ-մետրի մեկ միլիարդերորդ մասը, որը համաչափ է ատոմների ու պարզունակ մոլեկուլների հետ և կարող է աշխատել գերժամանակակից տեխնոլոգիաներում:*

Վերջինս հասարակական կյանքում մեկնաբանվում է նույնիսկ իբրև բարոյականի աճ:

Քաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից հեռանկարներում, առավել մահաբեր տեխնոլոգիայի պայմաններում, մեծապես գայթակղիչ է թվում վերջերս շրջանառության մեջ դրված “տեխնոհումանիտար հավասարակշռություն” (техногуманитарный баланс) վարկածը՝ որպես մարդկային քաղաքակրթության էվոլյուցիոն զարգացման վճռորոշ գործոն: Էությունն այն է, թե որքան հզոր է ռազմական տեխնոլոգիան, նույնքան և առավել կատարյալ միջոցներ են պահանջվում հնարավոր ագրեսիան կանխելու և հասարակությունը փրկելու համար: 6 Ամենագոր սուբյեկտիվ գործոնի դերում է ներկայանում ամեն մի “ագրեսիայի կանխման մշակութային- հոգեբանական մեխանիզմների կատարելագործումը”: Իսկ որ այդպիսի մեխանիզմներ կան, այդ մասին է վկայում թեկուզ հայտնի փաստն այն մասին, որ ամենաարյունարբու բռնակալներին անգամ օտար չի եղել այդ օրինաչափությամբ դեկավարվելը: Հիշենք, որ իր գաղափարական, նույնիսկ ֆիզիկական հոգեվարքի շեմին հայտնված Ադոլֆ Հիտլերն անգամ չհամարձակվեց դիմել քիմիական զենքի զանգվածային կիրառմանը:

Մեծապես խորհրդանշական է, որ մարդկության ռացիոնալ մտածողության և բարոյական միասնության հումանիստական ու աշխարհայացքային նշանակություն ունեցող հիմնադրություններն առաջին անգամ արտահայտվել են ոչ այլ ձևով, քան քաղաքակրթության փիլիսոփայական իմաստավորումներում՝ Սոկրատեսը Եվրոպայում ու նրանից անկախ ու առաջ՝ հեռավոր Ասիայում կոնֆուցիոսական փիլիսոփայական որոնումներում:

Թե ինչ կարող է նշանակել քաղաքակրթության զարգացման համար տեխնոհումանիտար օրինաչափության ուժի և իմաստության հարաբերակցության խախտումը, թերևս այդ մասին կվկայի վերջին վիետնամական պատերազմում տեղի ունեցած բավականին խորհրդանշական դրվագը. ամերիկյան զինվորների հասցեագրված զենքը սխալմամբ ընկնում է տակավին որսորդական ապրելակերպ ունեցող կլամբական լեռնաբնակ ցեղի տարածքը: Զենքի գաղտնիքը իմանալուց հետո կարճ ժամանակում նրանք նախ ոչնչացնում են շրջակա կենդանական աշխարհը, հետո՝ իրար և չքանում որպես այդպիսիք:

Համաձայն զարգացման սիներգետիկական հայեցակարգի՝ կայուն անհավասարակշիռ կայունության

6 Տե՛ս նույն տեղը, էջ 40:

մեջ է տրված ամեն մի առաջընթացի հնարավորությունը: Հասարակական համակարգի պարագայում մարդու սուբյեկտիվ կարողության հետ է առնչվում կայուն անհավասարակշռության երևույթը: Այդ կարողության շնորհիվ է մարդը համարվում ամենաանհավասարակշիռ մարդկությանը հայտնի անհավասարակշիռ համակարգերից: Թերևս անհավասարակշիռ գործոնն է հնարավոր դարձնում զարգացման արագացումը (акселерация) հասարակական համակարգում՝ ստեղծագործության ու կամային ակտիվության և նույնիսկ հեղափոխությունների ու պատերազմների ձևով: Սուբյեկտիվ գործոնի հետ է առնչվում որքան մարդկության առաջընթացը, նույնքան և մարդածին ճգնաժամերի հնարավորությունը: Գուցե նման, այստեղ արդեն, հիպերտրոֆիայի ենթարկված օրինաչափություններն են ընկած պոստմոդեռնիզմի հիմքերում բոլոր կարգի մշակույթների ու ենթամշակույթների (субкультуры) հավասարաբեռնության պահանջում և գուցե, իրավ, արդարացի չէ «պոստմոդեռնիզմի սանձարձակությունը» դիտարկել իբրև յուրօրինակ «ջերմային մահ» հասարակության համար: Բոլոր դեպքերում ամեն մի զարգացման բովանդակությունը կազմող հակասականությունը առավել յուրօրինակ, երբեմն նաև արյու-նոտ բնույթ է ստանում մարդկայինի - սուբյեկտայինի մակարդակում: Մեծ իմաստություն է բովանդակում ժամանակակից մշակութային տեղաշարժերին (անշուշտ, նաև՝ զարգացումներին) վերաբերող Ու. Չերչիլի պնդումն այն մասին, թե ով չի ցավում հանգչող ազգային մշակութային համար, նա սիրտ չունի, իսկ ով ցանկանում է դրանք վերա-կենդանացնել և պահպանել, նա գլուխ չունի:

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

Մարդկային քաղաքակրթության զարգացման մոտակա և, հնարավոր է նույնիսկ շատ ավելի հեռավոր հեռանկարներն առչվում են XX դարի կեսերին սկզբնավորված գլոբալացման հիվանդոտ գործընթացների հաղթահարման հետ, հիվանդոտ ռացիոնալի և իռացիոնալի սահմանները նորեն հեղուկ և հեղհեղուկ դարձնելու, մարդկայինում սուբյեկտիվ և գործոնի ազդեցությունը հիպերտրոֆիայի ենթարկելու, ընդհուպ մինչև անհատի մակարդակին հանգեցնելու իմաստով: Դա մի գործընթաց է, որով ակնհայտ է դառնում առայսօր քաղաքակրթությունների ու քաղաքակրթության տարբեր ոլորտների անհավասարաչափ զարգացումների հետ առնչվող ողբերգալից բարդույթը և գուցե այդքանով հանդերձ նորովի հույս է հաղորդվում մարդկային քաղաքակրթության զարգացման նոր, միավորիչ՝ “առանցքային ժամանակի” կազմավորման համար:

Գլոբալացումը երկրային քաղաքակրթության էվոլյուցիայի մեր դարաշրջանի ծնունդն է և ամենայն հավանականությամբ այստեղ նշմարվող օրինաչափություններով

կառաջնորդվեն մարդկության հետագա զարգացումները: Առնվազն մոլորություն է, եթե ոչ՝ տեսական-մեթոդաբանական անկարողություն գլոբալացման արմատները փնտրել պատմության հեռավոր խորքերում ռազմական, կրոնադավանաբանական կամ առհասարակ մշակութային կարգի տեղաշարժերում: Համամարդկային քաղաքակրթության զարգացման տեսակետից բնավ պատմական անհրաժեշտություն չէին բովանդակում ոչ Ալեքսանդր Մակեդոնացու արևելյան արշավանքները և ոչ էլ տեղայնական կուլտուրային մեկնող միջոցառման արժանապատեանական բախումները: Դրանք մարդկության զարգացումների համար էպիգոդիկ, տեղական օրինաչափություններով, այդ թվում նաև տեղական բնույթի անհրաժեշտությամբ ոգեկոչված երևույթներ էին և կարող էին նույնիսկ տեղի չունենալ: Մինչդեռ XX դ. երկրորդ կեսին ձևավորված և քաղաքա-կրթության առաջընթացի մեր ժամանակների զարգացումների առանցքը կազմող երկրային քաղաքակրթության համաերկրային ընդգրկումներ ձեռք բերող գլոբալացման գործընթացն անխուսափելի ու պատմական անհրաժեշտություն է ողջ մարդկության համար, քաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից և միայն ժամանակա-կից փուլի համար: Մեկ բան է պատմական անհրաժեշտությունը և բո-լորովին այլ բան՝ պատմության ընթացքում այս կամ այն տեղայնական երևույթի հիմքում ընկած, նույնքան տեղայնական պահանջներով կոչ-ված և համայն մարդկության զարգացումների համար էական նշանա-կություն չունեցող եղելությունը:

Գլոբալացումն առնչվում է երկրային քաղաքակրթության այն փուլի հետ, երբ, ամենից առաջ, տնտեսական զարգացումներն են անհրաժեշտություն դարձնում կոոպերացիան համաերկրային մասշտաբներով, երբ էներգակիրների և մյուս օգտակար հանածոների օգտագործումը կամ նյութական բարիքների արտադրությունն ու իրացումը միտում են ձեռք բերում համակարգվելու համամարդկային մակարդակով, երբ արդեն իսկ տնտեսական տեսակետից խոսք պետք է լինի ոչ թե անկախության, այլ, ինչպես հանրահայտ Հռոմեական ակումբում հիմնավորվեց, փոխադարձ կախվածության մասին:8 Այսօր աշխարհի տնտեսական ու ռազմական տեսակետից ամենահզոր

-----

*Տե՛ս Печчеи А. Человеческие качества, М., 1980*

երկիրը՝ ԱՄՆ-ն անգամ առավել մեծ չափով է կախյալ հայտնվել այլևայլ մեծ ու փոքր երկրներից:

Այդքանով հանդերձ, գլոբալացումը հեռու է սուսկ տնտեսաան երևույթ լինելուց և հազիվ թե այն իրականություն դառնա միայն և միայն տնտեսական զարգացումների բերումով: Որքան էլ տնտեսականը վճռորոշ լինի այդ գործընթացում և որքան էլ այն կառավարելի գտնվի իր առավել օբյեկտիվ զարգացման օրինաչափություններով, այնուամենայնիվ գլոբալացումը կարող է քաղաքակրթության էվոլյուցիայի ճգնաժամներից շատ ավելի ողբերգականը լինել առանց հասարակական կայնքի մյուս ոլորտների համանման զարգացումների: Այդ առաջին հերթին վերաբերում է մշակութային կարգի գործոններին և շատ ավելի մեծ չափով այն ոլորտներին, որտեղ ամենազոր են ավանդույթներն ու կույր



հավատը, մարդկային ամենաբազմակերպ միավորների շահերն ու հետաքրքրությունները, այդ թվում վերջիններս-րիս ամենաանմիջական խոսափողը ծառայող քաղաքականությունը: Մարդկային այդ շահերն են, որ քաղաքականությունը դարձնում են ամենադժվար ռացիոնալ իմաստավորման տրվող հոգևոր գործունեությունն աշխարհիկ ձևը, ամենաաղքատիկը բարոյական տեսակետից և ամենագործողը հոգևոր թե պրակտիկ գործունեության բոլոր ծակոտիները ներթափանցելու կարողությամբ: Այսքանով հանդերձ, թերևս քաղաքականությանն է վիճակված մարդկության վայրենությունից քաղաքակիրթ ապրելակերպին անց-նելուց ի վեր իր երկրորդ վճռորոշ երկունքն ապրելու գլոբալիզացիոն դարաշրջանում հասարակության կառավարման արվեստում համամարդկային արժեքներ ստեղծելու գործում: Սա այն դարաշրջանը չէ, երբ դիցաբանական աշխարհընկալումը տեղի էր տալիս ռացիոնալ աշխարհընկալմանը կամ երբ աստվածավախությանը փոխարինում էր խղճի զգացումը իբրև ինքնակարգավորման մարդկային մեխանիզմ: Սա նույնիսկ այն դարաշրջանը չէ, ուր այդ ամենը կարող էր տեղի ունենալ նաև հասարակական թե անհատական ենթագիտակցականի մակարդակում: Գլոբալացիոն գործընթացներում քաղաքականությունը կոչված է գործելու ոչ այնքան մարդկային առանձին միավորների անունից և առանձին միավորների համար, որքան հանուն համամարդկային արժեքների գոյավորման: Քաղաքականության այդ նոր կոչումը հրամայական է դարձնում նրա հարստացումն այնպիսի վաղուց արդեն համամարդկային չափումներ վաստակած և շատ ավելի խորքային արժեքներով, ինչպիսիք են գիտառացիոնալ մտածողությունը և ամենուր ու բոլոր դարերում մարդկայինի զարգացման չափանիշ դիտարկվող բարոյականը: Առավել ևս, այսպիսի հարստացումով շատ ավելի է կարևորվում քաղաքականության հումանիստական-

անտրոպոգեն նշակությունը գլոբալացիոն գործընթացների կարգավորման գործում, քան այդ տեղի է ունեցել վայրենությունից քաղաքակիրթ կացության անցման դարաշրջանում: Թերևս քաղաքականության նման առաքելության համար կարևորվում են ոչ այնքան արդեն համամարդկային ու համաերկրային արժեքներ դարձած գիտությունն ու տեխնիկական կամ ամենուր արդեն համամարդկային հնչեղություն ունեցող արվեստը, որքան աշխարհի յուրացման ռացիոնալ մտածելակերպը: Տակավի՛ն նոր կամ, այսպես կոչված, մոդեռնիզմի դարաշրջանում, թվում է, թե գերակայությունը վաստակած ռացիոնալ մտածելակերպը գլոբալացիոն գործընթացների բերումով հայտնվեց այս անգամ ար-դեն քաղաքական բախումների ճակատում: Մի կողմից պոստմոդեռնիստական հակառացիոնալիստական վակիսանալիան (թերևս սա էլ խուսանավման յուրօրինակ վերաբերմունք է գլոբալացիոն միօրինա-կության նկատմամբ), մյուս կողմից, գուցե և նույնչափ գլոբալացումով վկայակոչված կրոնական արմատականության՝ XXI դ. շեմին կույր հա-վատի գործիք դարձած խոր միջնադար հիշեցնող քաղաքականություն-նը: Արդյունքում՝ վերստին ռացիոնալ և իռացիոնալ ուժերի հակամար-տություն՝ միջազգային թե համաերկրային ահաբեկչություն հորջորջ-վող պրակտիկայով ու աշխարհայացքային նույնքան համաերկրային բախումների չարագուշակ նախանշաններով:

Այսքանով հանդերձ, գլոբալացումն ակնհայտ է դարձնում ոչ միայն մշակույթների և մշակութային տարբեր ոլորտների առայսօր ունեցած անհավասարաչափ զարգացումները, այլև բոլոր կարգի մշակութային երևույթների համար քաղաքակրթության ձեռք բերած արժեքների մեջ ամենամարդկային արժեքով՝ բարոյականով փորձարկման ենթարկել-լու անհրաժեշտությունը: Գլոբալացիոն գործընթացներում առավել ևս ակնհայտ է դառնում բարոյական ռեյաստիվիզմի անկարողությունը համայն մարդկության միավորման գործում և առավել հրամայական է դառնում պահանջն այն մասին, որ, իրավ, բարոյական է այն ամենը, ինչ նպաստում է մարդկության, համայն մարդկության առաջընթացին: Իբրև քաղաքակրթության զարգացման համընդհանուր և առավել խորքային չափանիշ բարոյականով պետք է որոշվի մշակութային բոլոր տարբերակների բարոյականությունը, այդ թվում նաև քաղաքա-կանության և նույնիսկ ռացիոնալ դիտարկվող իմացության ու ստեղծագործության, առավել ևս կրոնադավանաբանական ուսմունքների և նույնիսկ արվեստի աշխարհի որպիսությունը:

Ասվում է, թե մշակույթը բռնություն չի հանդուրժում: Դա ամենից առաջ վերաբերում է արվեստին, հոգևոր ինքնակարգավորվող համակարգերի մեջ ամենաինքնակարգավորվողին: Ստեղծագործական տարերքին հանձնված գեղանկարչի կամ պոետի համար այլ առավել գորեղ կարգավորիչ գործոն չկա ,քան մի մուսա կոչված ներքին կանչը: Իսկ ամենաբռնադատվածը կույր հավատի գերին է, առավել ևս՝ “սուրբ պատերազմի” մարտիկի կոչման դատապարտյալը:

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

Գլոբալացման հետ առնչվող պրոբլեմների մեջ պայթյունավտանգը շարունակում է մնալ մշակութայինը, որն արդյունք է դարեր շարունակ մշակույթների և մշակութային ոլորտների միջև երկխոսության պակասի և դրանով իսկ՝ դրանց ոչ հավասարաչափ զարգացումների:

Պատճառը ոչ այնքան հաղորդակցման հնարավորությունների աղքատությունն էր, որքան կրոնադավանաբանական կուռքարարությունն ու ներփակվածությունը: Իսկ մշակութային տարբեր ոլորտների անհամաչափ զարգացումն առավելապես պայմանավորված է մարդկային ստեղծագործական-արտադրական կարողությունների ռազմատենչ ուղղորդումներով: Արդյունքում գիտատեխնիկական մշակույթը ամենուր գերազանցել է հասարակական զարգացումները, կրոնադավանաբանականին գերված բարոյականը լավագույն դեպքում հանձնվել

Է անձնական հետաքրքրություններին, իսկ քաղաքականը պարզապես կտրվել է սոցիալ-մշակութային զարգացումներից, եթե Մաքիավելիից դարեր հետո նորից գենք չի ծառայել կրոնական երկպառակությունների համար:

Գլոբալացման հետ առնչվող մշակութային դրամատիզմն- առավել հիվանդոտ տեսք ընդունեց, երբ քաղաքակրթության “համամարդկայնացման” գաղափարն ընկալվեց իբրև միակերպություն՝ միակերպություն ամերիկանացման, արևմտականացման, գուցե նույնիսկ մահմեդականացման սքեմի ներքո: Մեծ ու փոքր մշակույթները գիտակցականի թե ենթագիտակցականի մակարդակում տազնապահար պոռթկում ապրեցին իբրև արձանագրումն այն միտման, որ վտանգվում է մարդկության մեծագույն նվաճումներից մեկը, գուցե ամենանշանակալիցը՝ մշակութային բազմակերպությունը՝ իբրև պայման և օրենք նրա հետագա զարգացման համար, ճիշտ այնպես, ինչպես բնության բազմակերպությունն ու ներդաշնակությունն են հրամայական գործոն ծառայում նրա հետագա էվոլյուցիայի վրա:

Միայն երևութականի մակարդակում է սուբյեկտիվ գործոնը, այն էլ սուբյեկտային բազմակերպության պայմաններում, ներկայանում սոսկ որպես կենտրոնախույս և համակարգակործան գործություն: Իր իսկ բազմակերպությունը բնության մեջ և բազմակերպության օժտումը սուբյեկտիվ կարողությամբ մարդկային հարաբերություններում,-արդեն այդ երկու գործոնները բավարար հիմք կարող են ծառայել շատ ավելի լավատեսության, քան թե հոռետեսության համար քաղաքակրթության հետագա զարգացումներին վերաբերող խոհերում: Միայն թե բազմալեզու ու բազմագույն սուբյեկտիվ գործոնը խորհի մեր դարին համարժեք և համայն մարդկությանը հասկանալի բանականության տրամաբանությամբ և բանականի շրջանակներում իմաստավորվող ու ռեյաստիվիզմից /հարաբերապաշտություն/ ձերբազատված բարոյական-աշխարհայացքային կողմնորոշումներում: