

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱԲԱՐՅԱՆ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ, «ՆԱԻՐԻ», 2000

ԳՏՀ 1/14
ԳՄԴ 87.3
Չ 431

Հոգուոթոյաբ
Մեարոյ Արբ. Աճճյաե
Ի ՀԲԵՏՏԱ
Իսսատար Նալբատյաե

Պատասխանատու խմբագիր՝
փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր,
պրոֆ. Հ. Ղ. Միրզոյան

Չաբարյան Ս. Ա.

Չ-431 Փիլիսոփայության պատմություն / Պատ. խմբ.՝ պրոֆ. Հ. Ղ. Միրզոյան.
Եր.: Նաիրի, 2000, 336 էջ:

Գրքոն ամփոփ շարադրված են համաշխարհային փիլիսոփայության գար-
գացման փուլերը, փիլիսոփայական ուղղությունները և դպրոցները, նշանավոր փի-
լիսոփաների ուսմունքները: Համառոտ ներկայացված է նաև հայ փիլիսոփայական
մտքի պատմությունը:

Գիրքը նախատեսված է ինչպես ԲՈՒՀ-ի հումանիտար ֆակուլտետների ուսա-
նողների, այնպես էլ առհասարակ փիլիսոփայությամբ և փիլիսոփայության պատ-
մությամբ հետաքրքրվողների համար:

0301030000(29)

Չ ----- 2000

705(01)2000

ԳՄԴ 87.3

ISBN 5-550-01200-6

© «Նաիրի» հրատարակչություն, 2000

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱՇՆՈՒԹՅՈՒՆ	3
ՍՄԱ ԱՌԱՋԻՆ ԱՆՏԻԿ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	
Գլուխ I. Հին ԱՐԵՎԵԼԸՔԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ.....	12
1. Փիլիսոփայական միտքը Հին Չինաստանում: Կոնֆուցիոսականություն և դատսիզմ	13
2. Փիլիսոփայական միտքը Հին Հնդկաստանում: Փիլիսոփայական դպրոցների ընդհանուր բնութագիրը.....	19
Գլուխ II. ԱՆՏԻԿ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ.....	28
1. Հոնիական փիլիսոփայություն (Միլեթյան դպրոց, Հերակլիտես)	30
2. Իտալիական փիլիսոփայություն (Պյութագորաս, Էլևաթների դպրոց)	35
3. Բնափիլիսոփայական միտքը մ.թ.ա. 6-5-րդ դարերում (Էմպեդոկլես, Անաքսագորաս, Դեմոկրիտես)	43
Գլուխ III. ԴԱՄԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	50
1. Մափեսաներ	51
2. Սոկրատես	54
3. Սոկրատեսյան դպրոցներ	57
4. Պլատոն	62
5. Արիստոտել	71
Գլուխ IV. ՀԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԳԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	82
1. Սկեպտիցիզմ	83
2. Էպիկուրիզմ	87
3. Ստոիցիզմ	91
4. Նորպլատոնականություն	95
ՄՍԱ ԵՐԿՐՈՐԴ ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ԵՎ ՎԵՐԱՇՆՆԳԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	
Գլուխ I. ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ.....	100
1. Քրիստոնեական ջատագովության և հայրաբանության փիլիսոփայություն (Օգոստինոս Երանելի)	102
2. Վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության ընդհանուր բնութագիրը	108
3. Աբարպղեզու փիլիսոփայություն (Իբն Սինա, Իբն Ռուշդ)	121
Գլուխ II. ՍԽՈԼԱՍՏԻԿԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	
1. Վաղ սխոլաստիկական փիլիսոփայություն (Հովհան Սկոտ Էրիուզենա, Անսելմ Քենթերբերյացի, Պիեռ Աբելյար)	129
2. Հասուն սխոլաստիկական փիլիսոփայություն (Բոնավենտուրա, Ռոջեր Բեկոն, Թովմա Արվինացի)	132
3. Ուշ սխոլաստիկական փիլիսոփայություն (Գունո Սկոտ, Ուիլյամ Օկկամ)	140
4. 10-15-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության ընդհանուր բնութագիրը	143
Գլուխ III. ՎԵՐԱՇՆՆԳԻ ԳԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	152
1. Հումանիտական փիլիսոփայություն	154

2.	Վերամենդի դարաշրջանի նայալստանականությունը	160
3.	Հասարակական-քաղաքական միաքը (Նիկոլոս Մարխավելի, Թումաս Մոյր)	166
4.	Վերամենդի քննադատությունը և քննափնյխառադայությունը	171
5.	Ռեֆորմացիան և փիլիսոփայական միաքը.....	175
ՄԱՍ ԵՐՐՈՐԳ. ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԵՎ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿՅՑ		
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ		
Գլուխ I.	ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	180
1.	Ֆրենսիս Բեկոն	182
2.	Թոմաս Հոքս	186
3.	Ռենն Դեկարտ	191
4.	Բլեզ Պասկալ և Պիեռ Հասենդի	196
5.	Բենեդիկտ Սալինոզա	199
6.	Ջոն Լոկ	205
7.	Գոթֆրիդ Լայբնից.....	209
8.	Ջորջ Բերկլի և Դավիդ Հյում	214
9.	Ֆրանսիական Լուսավորականության փիլիսոփայություն	219
10.	17-18-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության ընդհանուր քննադադիրը	225
Գլուխ II.	ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԳԱՄԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ	
1.	Իմանուիլ Կանտ	228
2.	Յոհան Գոթլիբ Ֆիխտե ~	235
3.	Ֆրիդրիխ Վիլհելմ Շելլինգ	238
4.	Գեորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ Հեգել	242
Գլուխ III.	ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ 19-ՐԳ ԳԱՐՈՒՄ	250
1.	Արթուր Շոպենհաուեր	252
2.	Սյոքրեն Կլեյնեգոր	257
3.	Լյուդվիգ Ֆոյերբախ.....	260
4.	Մարքսիզմ	264
5.	Պոզիտիվիզմ	269
6.	Նորկանտականություն	274
7.	«Կյանքի փիլիսոփայություն»	278
8.	Պրագմատիզմ	285
Գլուխ IV.	20-ՐԳ ԳԱՐԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՈՒԳՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ	
1.	Ֆենոմենոլոգիա	290
2.	Նորպոզիտիվիզմ	293
3.	Հոգեվերլուծության փիլիսոփայություն	299
4.	Փիլիսոփայական նարդարանություն	303
5.	Պերսոնալիզմ	307
6.	Էկզիստենցիալիզմ	311
7.	Հերմենևաիկա.....	315
8.	Սարուկատրալիզմ	319
9.	Պոստմոդերնի փիլիսոփայությունը	324
10.	19-20-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության ընդհանուր քննադադիրը	329

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Փիլիսոփայությունը գոյություն ունի ավելի քան երկուսուկես հազար տարի և գոյություն կունենա այնքան ժամանակ, քանի դեռ կլինի մարդկությունը: Դա նշանակում է, որ փիլիսոփայելը մարդուն բնորոշ հատկություն է: Ավելին, փիլիսոփայությունը հոգևոր գործունեության այն բացառիկ ձևերից է, որ զարդարում և վսեմացնում է մարդու բնությունը, մարդուն դարձնում մարդ: Հայ մեծանուն փիլիսոփա Դավիթ Անհաղթի կարծիքով փիլիսոփայությունը մարդկային զբաղմունքներից ամենագեղեցիկն ու պատվականն է, որի հետ համեմատած որևէ այլ զբաղմունք նվաստ ու երկրորդային է: «Ովքեր գեթ մի անգամ փիլիսոփայական խոսք են տենչում և պատեն առիթ են ունենում լոկ մատի ծայրով ճաշակել նրա քաղցրությունը, — գրում է նա, — նրանք բոլոր երկրավոր հոգսերին «մնաք բարյավ» ասելով, ողջախոհ մի մոլությանք անձնատուր են լինում նրան»: Բագում նշանավոր գիտնականներ, մշակույթի և քաղաքական գործիչներ կարևորել են փիլիսոփայական մտածողության դերը և նշանակությունը մարդու և հասարակության կյանքում: Ռենե Դեկարտի կարծիքով յուրաքանչյուր ժողովուրդ քաղաքակրթված է այնքանով, որքանով լավ է փիլիսոփայում, ուստի պետության համար չկա ավելի մեծ բարիք, քան ունենալ ճշմարիտ փիլիսոփաներ: Դավիթ Հյումի համոզմամբ՝ փիլիսոփայության նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով կարելի է որոշել տվյալ ազգի մակարդակը:

Այնուհանդերձ, որքան էլ տարօրինակ լինի, իր գոյության սկզբից մինչև այսօր փիլիսոփայությունը մշտապես զբաղվել է ինքնարդարացման և ինքնապաշտպանության խնդրով: Շատերն են փորձել «հերքել» փիլիսոփայությունը, նույնիսկ չգիտակցելով, որ այդ «հերքումը» նույնպես փիլիսոփայություն է: Սովորաբար փիլիսոփայության գոյությունը և նշանակությունը ժխտում են նրանք, ովքեր չգիտեն, որ փիլիսոփայության մասին ոչինչ չգիտեն կամ նրանք, ովքեր գիտեն, որ փիլիսոփայության մասին ոչինչ չգիտեն: Այս մարդկանց համար փիլիսոփայությունն անպտուղ և անօգուտ զբաղմունք է: Սակայն, այդպիսի թեթևամիտ եզրակացության հանգեցուց առաջ հարկավոր է գոնե իմանալ, թե ի՞նչ է փիլիսոփայությունը, ինչպիսի՞նչ ավակնություններն ունի կամ չունի և ի՞նչ չի կարող անել կամ չանել: Փիլի-

ստփայտությունից չպետք է պահանջել այն, ինչ նա չի կարող տալ: Անշուշտ, փիլիսոփայության նկատմամբ այդպիսի վերաբերմունքի ձևավորման համար որոշակի հիմքեր կան. փիլիսոփայական մտածողությունն էլիտար բնույթ ունի և հաճախ այնքան է «կտրվում» առօրյա կյանքից, որ անհասկանալի, հետևաբար նաև անիմաստ է դառնում շատերի համար: Նման դեպքում փիլիսոփան նմանվում է այն մեծահարուստին, որն ունենալով շատ զանձեր, չի ցանկանում օգնել աղքատության մեջ զանվող հայրենակիցներին: Մինչդեռ, որքան էլ տարօրինակ թվա, փիլիսոփայությունը գիտելիքի ամենակիրառական ձևն է. մենք ապրում ենք փիլիսոփայելով, մեր կյանքը կերտում ենք որոշակի փիլիսոփայական սկզբունքների համապատասխան, անհրաժեշտաբար ստեղծում ենք մեր «կյանքի փիլիսոփայությունը»:

Ցանկանալով իմաստավորել սեփական գոյությունը, յուրաքանչյուր մարդ ստեղծում է իր փիլիսոփայությունը, իր և աշխարհի մասին սեփական պատկերացումների համակարգը: Իսկ դրա համար անհրաժեշտ է ծանոթ լինել փիլիսոփայական մտքի պատմությանը, որը հնարավորություն է տալիս ոչ միայն պարզելու մեր մտածողության ակունքներն ու էությունը, այլև ընտրելու փիլիսոփայական այն տեսությունները, որոնք հոգեհարազատ են մեր բնությանը, որոնք կարող են հիմք հանդիսանալ մեր փիլիսոփայական աշխարհայացքի ձևավորման համար: Գոյություն չունի «ընդհանուր», բոլորի համար մեկ, առավել ևս «միակ գիտական ու ճշմարիտ» փիլիսոփայություն. փիլիսոփայությունն անհատական բնույթ ունի և ամեն մի փիլիսոփայական ուսմունք տվյալ հեղինակի գոյության ինքնարդարացման յուրօրինակ խոստովանությունն է, միաժամանակ և ինքնահաստատման լավագույն եղանակներից մեկը:

Սակայն փիլիսոփայությունը միայն անձնական գործ չէ. փիլիսոփայական ուսմունքներում արտացոլվում են տվյալ ժամանակաշրջանի մարդկանց մտածումները, իդեալները և նպատակները: Փիլիսոփայությունը տվյալ դարաշրջանի մտածողության հանրագումարն է, մարդկային ինքնագիտակցության բարձրագույն արտահայտությունը: Լինելով հոգևոր գործունեության յուրահատուկ ձև և կապված լինելով մարդու գործունեության մյուս ձևերի հետ՝ փիլիսոփայությունը հասկացություններով արտահայտում է տվյալ դարաշրջանի ոգին, համակարգում, իմաստավորում և ավարտում տեսքի բերում աշխարհի մասին պատկերացումները, ձևակերպում տեսական սկզբունքներ և մարդկանց տալիս կենսագործունեության կողմնորոշիչներ ու չափորոշիչներ: Հետևաբար, առանց հասկանալու այս կամ այն դարաշրջանի փիլիսոփայական ուսմունքները, մասնավոր գիտությունների պատմաբանները չեն կարող դուրս գալ էմպիրիկ, փաստական հետազո-

տության նեղ շրջանակներին: Մինչդեռ, «փաստական գիտությունները» ոչ միայն դեռևս իսկական գիտություններ չեն, այլև այդպիսին լինելու համար արդեն ենթադրում են որոշակի տեսական գիտելիքի առկայություն: Աղքատ ու խղճուկ է այն տեսական մեկնաբանությունը, որում բացակայում է փիլիսոփայական վերլուծությունը:

Հանդգնված լինելով, որ փիլիսոփայությունն անհրաժեշտ և օգտակար է յուրաքանչյուր կրթված մարդու համար, հույս ունեմ, որ սույն աշխատությունը կօգնի հայ ընթերցողին ոչ միայն հասկանալու փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմությունը, այլև ավելի լավ կողմնորոշվելու սեփական մասնագիտության տեսական խնդիրներում: Հարկ է նշել, որ թեև մեր ժողովուրդն ունի բազմադարյա փիլիսոփայական հարուստ մշակույթ, սակայն, ցավոք, առայսօր հրապարակի վրա չունենք համաշխարհային փիլիսոփայության պատմությունը ներկայացնող ամբողջական աշխատություններ: Մինչև այժմ շրջանառության մեջ է գտնվում 1979թ. ռուսերենից թարգմանված «Փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ» դասագիրքը, որը, զրկված լինելով մարքսիստական փիլիսոփայության մեթոդաբանության դիրքերից, այսօր արդեն դարձել է ժամանակավրեպ մախ և առաջ իր ընդգծված գաղափարական ու կուսակցական դիրքորոշման պատճառով: Սույն գրքում կիրառված են մեթոդաբանական այնպիսի սկզբունքներ, որոնք հնարավորություն են տալիս առավելագույնս օբյեկտիվորեն ներկայացնելու փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմությունը:

Ինքնին հասկանալի է, որ մեկ հեղինակ հազիվ թե ի գորտ լինի ինքնուրույն ուսումնասիրելու ավելի քան երկուսուկես հազարամյա փիլիսոփայական մտքի պատմությունը, փիլիսոփայական բոլոր ուղղություններն ու դպրոցները, բոլոր փիլիսոփաների ուսմունքները: Ասենք նաև, որ հեղինակն իր առջև նման խնդիր չի էլ դրել: Ուստի, նկատի ունենալով սույն աշխատության հիմնական նպատակը՝ քիչ թե շատ ամբողջական ձևով ներկայացնելու համաշխարհային և հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը, հեղինակը, բնականաբար, ըստ հարկի հաշվի է առել և օգտագործել բազմաթիվ հետազոտողների ուսումնասիրությունների արդյունքները:

* * *

Փիլիսոփայության պատմությունն իբրև գիտություն ուսումնասիրում է փիլիսոփայական մտքի ձևավորման, լինելության և զարգացման օրինաչափությունները: Նրա հիմնական խնդիրներից են՝ բացահայտել փիլիսոփայապատմական գործընթացի, փիլիսոփայական ուղղությունների, հոսանքների և դպրոցների ձևավորման ու զարգացման պատմական ընթացքը, փի-

լիստփայական ուսմունքների ընդհանրություններն ու յուրահատկությունները, պարզել փիլիսոփայության տեղը և դերը տարբեր դարաշրջանների հոգևոր մշակույթի համակարգում, ցույց տալ փիլիսոփայական գիտելիքի կապը աշխարհայացքի մյուս ձևերի, ինչպես նաև սոցիալ-տնտեսական, հասարակական-քաղաքական, ազգային և մշակութային իրողությունների հետ և այլն:

Փիլիսոփայության պատմությունը փիլիսոփայության բազկացուցիչ, անկապտելի և օրգանական մասն է, առանց որի անհնար է պատկերացնել փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացումը: Փիլիսոփայությունը դիտարկում է «հավերժական հարցեր», ուստի ամեն անգամ հարկ է լինում իմաստավորել անցյալի փորձը, հենվել անցյալում ստեղծված ավանդույթների և լուծումների վրա: Թեև տարբեր դարաշրջաններում արմատապես փոխվում են տիեզերքի, Աստծո, բնության, հասարակության և հենց մարդու մասին գոյություն ունեցած պատկերացումները, այնուհանդերձ, պահպանվում են դրանց միջև առկա ժառանգական կապերը: Օրինակ, հնարավոր չէ հասկանալ միջնադարյան փիլիսոփայությունը, եթե տեղյակ չլինենք անտիկ փիլիսոփայության պատմությանը: Այլ խոսքով, փիլիսոփայական մտքի պատմության ուսումնասիրությունը կարևոր էվրիստիկական և ճանաչողական նշանակություն ունի. դրանով մենք ոչ միայն խուսափում ենք «հեծանիվ» հայտնագործելու անշնորհակալ գործից, այլև հնարավորություն ենք ունենում ստեղծագործաբար յուրացնելու անցյալում ստեղծված հարուստ տեսական նյութը:

Փիլիսոփայապատմական գործընթացը բարդ և բազմաշերտ մշակութային մի երևույթ է, որն ուսումնասիրելու, հասկանալու և մեկնաբանելու համար կիրառվում են մեթոդաբանական մի շարք սկզբունքներ: Դրանցից առավել կարևորներն են պատմականության և տրամաբանական սկզբունքները: Պատմականության սկզբունքը պահանջում է յուրաքանչյուր փիլիսոփայական ուսմունք դիտարկել պատմականորեն, տվյալ դարաշրջանի մշակույթի համատեքստում, ուրիշ պատմամշակութային իրողությունների հետ կապի մեջ: Պատմականության սկզբունքը հնարավորություն է տալիս պարզելու փիլիսոփայական ուսմունքների առաջացման ու ձևավորման կյունքները, ազդակները և մոտիվները, տեսնել դրանցից յուրաքանչյուրի բերած նորությունը և փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքի վրա գործած ազդեցությունը: Պատմականության սկզբունքի մեջ կարևոր տեղ է զբաղում նաև կենսագրական մեթոդը: Զանի որ փիլիսոփայությունն անձնավորված բնույթ ունի, այսինքն՝ անհատներն են ստեղծում փիլիսոփայական ուսմունքները, ուստի հարկավոր է նկատի ունենալ կենսագրական այն փաստերն ու հանգամանքները, որոնք էական ազդեցություն են ունեցել

ավյալ մտածողի փիլիսոփայական աշխարհայացքի ձևավորման ու կայացման գործում: Անշուշտ, պատմականության սկզբունքի կիրառումն ինքնին չի ապահովում փիլիսոփայապատմական նյութի մեկնաբանության անաչառությունը: Բանն այն է, որ ամեն մի հետազոտող իր սուբյեկտիվ «նախապաշարումների» գերին է նույնիսկ այն դեպքում, երբ ձգտում է դրանք հաղթահարել: Լինելով որևէ փիլիսոփայական ուղղության հետևորդ՝ նա փիլիսոփայության պատմությունը մեկնաբանում է ավյալ փիլիսոփայության սկզբունքների և չափանիշների տեսանկյունից: Քանի որ հետազոտողը չի կարող ազատվել իր սուբյեկտիվ «նախապաշարումներից», ուստի մեկնաբանությունների բազմազանությունը դառնում է անհրաժեշտություն: Ի դեպ, դա ոչ թե թերություն է, այլ, ընդհակառակը, առավելություն, որովհետև հնարավորություն է ստեղծվում տարբեր տեսանկյուններից ներկայացնելու փիլիսոփայապատմական գործընթացը, և դրանով իսկ, հարստացնելու մեր պատկերացումները փիլիսոփայության պատմության վերաբերյալ: Մակայն հետազոտողի սուբյեկտիվիզմը պետք է ունենա իր սահմանները, այլպես անխուսափելի կդառնա փիլիսոփայապատմական նյութի աղճատված, զրեհկացված, կողմնակալ ու արդիականացված մեկնաբանությունը: Ուստի անհրաժեշտ է անցյալի փիլիսոփայական ուսմունքները դիտարկել «ներսից», այսինքն՝ ավյալ դարաշրջանի մտածողությանը ներհատուկ չափանիշների, ավյալ մտածողի փիլիսոփայական սկզբունքների տեսանկյունից:

Տրամաբանական սկզբունքի տեսանկյունից փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության ժամանակ հետազոտողը վերանում է փիլիսոփայական ուսմունքների առաջացման և զարգացման պատմական ենթատեքստից և հիմնական ուշադրությունը բևեռում է փիլիսոփայական հիմնահարցերի և գաղափարների զարգացման տրամաբանության բացահայտման վրա: Այս սկզբունքի կիրառումը հնարավորություն է տալիս պարզելու, թե այս կամ այն մտածողն ի՞նչ նոր գաղափարներ է տվել, ինչպիսի՞ ավանդ է ունեցել փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմության մեջ:

Փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրման այս երկու կարևոր մեթոդաբանական սկզբունքների օգտագործումը կախված է այն բանից, թե ինչպիսի խնդիրներ է իր առջև դրել հետազոտողը: Մոփորաբար փիլիսոփայապատմական հետազոտություններում միաժամանակ կիրառվում են թե՛ պատմականության և թե՛ տրամաբանական սկզբունքները:

Փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության հետ կապված՝ կարևոր նշանակություն ունի նաև փիլիսոփայական մտքի զարգացման պարբերացման ու փիլիսոփայական ուղղությունների դասակարգման խնդիրը: Փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ ընդունված է առանձնացնել հինգ խոշոր պատմաշրջան.

Անտիկ փիլիսոփայություն (մ.թ.ա. 6-րդ դ. - մ.թ. 5-6-րդ դդ.)

Միջնադարի փիլիսոփայություն (3-5-րդ դ. - 14-րդ դ.)

Վերածննդի փիլիսոփայություն (15-րդ դ. - 16-րդ դ.)

Նոր ժամանակի փիլիսոփայություն (17-րդ դ. - 19-րդ դ. առաջին կես)

Ժամանակակից փիլիսոփայություն (19-րդ դ. երկրորդ կեսից մինչև այսօր)

Այս պատմաշրջանները, որոնք ունեն իրենց ենթաշրջանները (ձևավորման, ծաղկման ու անկման), իրարից տարբերվում են փիլիսոփայության «հավերժական» հիմնահարցերի լուծման եղանակներով, մեթոդներով և ձևերով: Յուրաքանչյուր փիլիսոփայական պատմաշրջան ունի իմաստասիրման իր եղանակը և մտածողության իր չափանիշներն ու սկզբունքները: Որքան էլ ինքնատիպ լինեն այդ պատմաշրջաններն առանձին վերցրած, այնուհանդերձ, դրանք կազմում են մեկ միասնական ու օրգանական ամբողջություն, որում յուրաքանչյուրն ունի իր արժեքը, տեղը և դերը:

Փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքում ձևավորվել են բազմապիսի ուղղություններ, որոնք կարող ենք դասակարգել՝ հաշվի առնելով, թե ինչպե՞ս են լուծվել փիլիսոփայական հիմնահարցերը, ի՞նչ մեթոդներ են օգտագործվել, ի՞նչ աբդյուկցիոններ են ստացվել և այլն: Այսպես, գոյաբանության հիմնահարցի՝ նյութականի և հոգևորի հարաբերակցության լուծման կապակցությամբ ձևավորվել են երեք ուղղություն՝ մոնիստական, դուալիստական և պլյուրալիստական: Մոնիստական (հուն. մոնոս-մեկ) փիլիսոփայությունը գոյություն ունեցող ամեն ինչի հիմք է ընդունում մեկ նախասկիզբ, դուալիստականը (լատ. dualis-երկակի)՝ երկու նախասկիզբ, իսկ պլյուրալիստականը (լատ. pluralis-բազմաթիվ)՝ իրարից անկախ բազում սկիզբներ: Ըստ բնույթի՝ նշված ուղղությունները կարող են լինել մատերիալիստական (լատ. materialis-նյութական, նյութապաշտական) և իդեալիստական (հուն. իդեա-գաղափար, գաղափարապաշտական): Եթե մատերիալիստական փիլիսոփայությունն ամեն ինչի նախասկիզբ համարում է մատերիան, ապա իդեալիստական փիլիսոփայությունը՝ հոգևորը: Իդեալիստական փիլիսոփայության մեջ տարբերակում են երկու թև՝ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ: Օբյեկտիվ իդեալիզմը ընդունում է, որ հոգևոր նախասկիզբը՝ իդեան, Աստված, Բանականությունը, Կամքը և այլն, օբյեկտիվորեն գոյություն ունի մարդու՝ սուբյեկտի, գիտակցությունից դուրս և նախորդում է դրան, իսկ սուբյեկտիվ իդեալիզմը ամեն ինչի գոյությունը պայմանավորում է սուբյեկտի գոյությամբ, այսինքն՝ աշխարհը համարում է սուբյեկտի ստեղծագործության կամ պատկերացման արդյունք: Մոնիստական փիլիսոփայությունը կարող է լինել մատերիալիստական, իդեալիստական, ինչպես նաև՝ պանթիստական (հուն. պան-ամեն, թեոս-աստված, համաստվածություն), ըստ որի հոգևոր սկիզբը՝ Աստված, գտնվում է ամեն ինչի մեջ, այսինքն՝ նյութականը և հոգևորը իրարից անզատելի են:

Իմացաբանության հիմնահարցի՝ ճանաչողության հնարավորության և դրա ձևերի, աստիճանների հարաբերակցության լուծման կապակցությամբ ձևավորված ուղղությունները կարող ենք դասակարգել լավատեսական (օպտիմիստական) և հոռետեսական (պեսիմիստական)՝ խմբերի մեջ: Հոռետեսական ուղղություններից ազնոստիցիզմը (հուն. ա-ռ, զնոսիս-իմացություն) լիովին կամ մասնակիորեն ժխտում է աշխարհի ճանաչողության հնարավորությունը, իսկ սկեպտիցիզմը (հուն. սկեպտոմայի-կասկածում են, կասկածապաշտություն) կասկածի է ենթարկում իրականության մասին ճշմարիտ գիտելիք ունենալու հնարավորությունները: Լավատեսական ուղղությունները վստահ են, որ հնարավոր է ճանաչել թե՛ օբյեկտիվ և թե՛ սուբյեկտիվ աշխարհները: Օրինակ, ռացիոնալիզմը (լատ. ratio-բանականություն, բանապաշտություն) ճանաչողության գլխավոր աղբյուր և ճշմարտության չափանիշ է ընդունում բանականությունը, իռացիոնալիզմը (լատ. irrationalis-ոչ բանական)՝ ինտուիցիան, բնագոյր, զգացումը, սենսուալիզմը (լատ. sensus-զգացում, զգայություն, զգայապաշտություն)՝ զգայությունը, էմպիրիզմը (հուն. էմպիրիա-փորձ)՝ փորձը և այլն: Փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքում հիմնական ուղղությունները հաճախ ձևափոխվել են՝ ձեռք բերելով նոր երանգներ և գծեր:

ԱՆՏԻԿ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԳԼՈՒԽ I. ՀԻՆ ԱՐԵՎԵԼԵՔԻ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅՆՈՒԹՅՈՒՆ

«Հին Արևելքի փիլիսոփայություն» արտահայտությամբ նշանակվում է փիլիսոփայական ուսմունքների այն ամբողջությունը, որը ձևավորվել և զարգացել է Հին Չինաստանում, Հին Հնդկաստանում, Եգիպտոսում, Միջագետքում և Իրանում: Նեղ իմաստով «Արևելյան փիլիսոփայություն» ասելով հասկանում են չինական և հնդկական փիլիսոփայությունը: Մերձավոր Արևելքի երկրները, Չինաստանը, Հնդկաստանը մարդկային քաղաքակրթության հնագույն օրրաններից են, որտեղ ստեղծվել է բարձր զարգացած մշակույթ: Եթե հետազոտողներից գրեթե ոչ ոք կասկածի սակ չի դնում այդ քաղաքակրթությունների գոյության փաստը, ապա այն հարցը, թե դրանցում արդյո՞ք ծագել և ձևավորվել է փիլիսոփայական միտք, դարձել է վիճարկման առարկա: Եվրոպակենտրոն կամ արևմտակենտրոն տեսության կողմնակիցներն ընդհանրապես ժխտում են Արևելքում փիլիսոփայական մտքի գոյության փաստը: Նրանց կարծիքով իսկական փիլիսոփայությունը ծագել է Արևմուտքում՝ Հին Հունաստանում, իսկ Արևելքում փիլիսոփայական միտքը այդպես էլ չկարողացավ դուրս գալ կրոնադիցաբանական աշխարհայացքի շրջանակներից: Գերմանացի փիլիսոփա Գեորգ Վիլհելմ Հեգելը, որը եվրոպակենտրոն տեսության հիմնադիրներից է, կարծում էր, որ Արևելքում փիլիսոփայական միտք չէր կարող առաջանալ մեկ այն պատճառով, որովհետև այդ երկրներում չկար ոչ մտքի և ոչ էլ քաղաքական ազատություն: Փիլիսոփայությունը ծագում և զարգանում է այնտեղ և այն դեպքում, եթե քաղաքական բարենպաստ պայմաններ են ստեղծվում մտքի ազատ ինքնադրսևորման համար: Հակադրվելով այս տեսակետին, **ասիակենտրոն կամ արևելակենտրոն տեսության կողմնակիցները** պնդում են, որ իսկական փիլիսոփայությունը ծագել է Արևելքում, որ արևմտյան փիլիսոփայությունը զարգացել է միակողմանիորեն՝ վերածվելով գիտականակերպ տեսության և այլն:

Արևելք-Արևմուտք մշակութային հակադրության հիմքում ընկած է ինչպես արևելյան և արևմտյան ժողովուրդների հոգեկան կերավածքի, աշխարհընկալման ու մտածելակերպերի տարբերության, այնպես էլ փիլիսո-

փախույթյան ետքյան, մարդու կյանքում նրա տեղի և դերի մասին տար-
րմբռնումների հանգամանքը: Այսպես, եթե արևմտյան մտածողությունը
բնորոշվում է որպես ռացիոնալիստական, հասկացական, ապա արևելյա-
նը՝ հայեցողական, կրոնամիստիկական, պատկերավոր: Իսկապես, Արևել-
քը և Արևմուտքը ունեցել են զարգացման իրենց ինքնատիպ ուղին. մտածո-
ղության իրենց եղանակը, սակայն սխալ կլիներ բացարձակացնել նրանց
միջև գոյություն ունեցող մշակութային տարբերությունները և թերագնահա-
տել թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի ստեղծած մշակութային արժեքների տեղը և դերը
մարդկության կյանքում: Ինչպես մարդու գլխուղեղը ամբողջական է իր աջ
և ձախ կիսագնդերով, որոնք կատարում են իմացական տարբեր գործա-
ռույթներ, այնպես էլ Արևելքը և Արևմուտքը մեկ միասնական մարդկային
«գլխուղեղի» երկու բևեռներն են, որոնք երկար ժամանակ զարգացել են հա-
րաբերականորեն ինքնուրույն ձևով, հասել են ինքնադրսևորման իրենց
սահմաններին, և այսօր, պատմության միասնականացման հակասական
ժամանակաշրջանում, այլևս անկարող են իրարից անջատ գոյատևել:
Մարդկությունը կանգնած է այնպիսի կենսական խնդիրների լուծման
առջև, որը պահանջում է երկու բևեռների՝ Արևելքի և Արևմուտքի հոգևոր նե-
րունակությունների համադրում: Բանի որ «միաբևեռ» մոտեցումն արդեն
սպառել է իրեն և անհեռանկարային է, ուստի, ի հակադրություն արևմտյան
գրականության մեջ տարածված դիրքորոշման, սույն գրքում ընդհանուր
գծերով ներկայացվում է նաև հին չինական և հնդկական փիլիսոփայությունը:

1. ՓԻԼԻՍՈՓՈՍՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԻՆ ՉԻՆԱՍՏԱՆՈՒՄ (ԿՈՆՖՈՒՑԻՈՍԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԳԱՈՍԻՉՄ)

Փիլիսոփայական միտքը Հին Չինաստանում սկզբնավորվել է մ.թ.ա. 7-
6-րդ դդ. և իր ոսկեդարն է ապրել «պայքարող պետությունների» ժամանա-
կաշրջանում (մ.թ.ա. 5-3-րդ դդ.): Ինչպես այլ երկրներում, այնպես էլ Հին
Չինաստանում ձևավորվող փիլիսոփայական միտքը անմիջականորեն
կապված էր դիցաբանության հետ: Հին չինացիների դիցաբանական պատ-
կերացումներն ամփոփված են «Երգերի գիրք», «Պատմության գիրք»,
«Լեռների և ծովերի գիրք» և, հատկապես, «Փոփոխությունների գիրք» ժո-
ղովածուներում: Չինական դիցաբանության մեջ առանձնահատուկ տեղ է
գրավում Երկնքի (Տյանի), որպես կեցության, տիեզերքի, հասարակության
և մարդկային կյանքի բարձրագույն ուժի, պաշտամունքը: Հին չինացիների
պատկերացմամբ Երկնքի կամքը մի գերագույն ուժ է, որը պայմանավորում
է ամեն ինչի գոյությունը, հանդիսանում ամեն մի գոյի կեցության աղբյուրը,
ճակատագիրը և նպատակը: Ոչ միայն բնական, այլև սոցիալական կյան-

քում կատարվող բոլոր փոփոխությունները պայմանավորված են «բարձրագույն կառավարչի»՝ Երկնքի, կամքով և ցանկությամբ: Աիշտ է, չինական դիցաբանական գրականության մեջ երբեմն ակնարկվում է մարդու ինքնիշխանության և ակտիվության մասին, մինչև իսկ կասկած է հայտնվում Երկնքի ամենագործության վերաբերյալ, սակայն, ընդհանուր առմամբ, Երկնքի պաշտամունքը մնում է չինական դիցաբանության, իսկ ավելի ուշ՝ մաս փիլիսոփայության առանցքային գաղափարներից մեկը: Հին չինացիների դիցաբանական աշխարհայեցողության կենտրոնական գաղափարներից էր նաև նախնիների պաշտամունքը, որը հետագայում նույնպես ժառանգվեց փիլիսոփայության կողմից և դարձավ չինական մտածելակերպի ավանդապահական և պահպանողական սկզբունքի հիմքը: Հին չինացիների կյանքը մի յուրահատուկ հաշվետվություն էր իրենց նախնիների, նրանց կենդանի ոգիների առջև, որոնց համար կատարվում էին բազմապիսի գոհաբերություններ և ծիսակատարություններ: Նրանք համոզված էին, որ իրենց նախնիների ոգիներն են կառավարում և կարգավորում մարդկային կյանքը, մարդկանց փոխհարաբերությունները, ազդում մարդկային գործունեության և վարքագծի վրա: Նախնիների պաշտամունքը ներառում էր անվերապահ հարգանքն ու սերը ծնողների, ավագների և կառավարողների հանդեպ:

Հին չինական դիցաբանական գրականության մեջ դիտարկվում են նաև աշխարհագոյացմանը վերաբերող հարցեր: Տիեզերքի առաջացումը ներկայացվում է որպես նախնական քառսից երկու հակադիր տիեզերական ուժերի՝ յանի (երկնայինի) և ինի (երկրայինի) փոխներգործության արդյունք: Բոլոր իրերի ու երևույթների հիմքում ընկած են հինգ տարրերը՝ ջուրը, հողը, մետաղը, փայտը և կրակը, որոնցից յուրաքանչյուրն օժտված է որոշակի հատկություններով: Այսպես, ջուրը միշտ խոնավ է և հոսում է դեպի ներքև, կրակը վառվում է և բարձրանում դեպի վեր, փայտը ճկվում է և ուղղվում, մետաղը ենթարկվում է արտաքին ազդեցությանը և փոխվում է, հողը ընդունում է սերմեր և տալիս բերք: Չինական դիցաբանության մեջ տարածված էր այն պատկերացումը, որ բնության մեջ տեղի ունեցող փոփոխությունները կախված են թագավորների խելքից, վարքագծից և երկրում իշխող կարգերից: Օրինակ, թագավորի հիմարության պատճառով քամիները չեն դադարում, իսկ ծուլության պատճառով՝ փնում են երաշտներ և այլն:

Մ.թ.ա. 6-5-րդ դդ. Չինաստանում միաժամանակ գոյություն ունեին ավելի քան հարյուր փիլիսոփայական դպրոցներ, որոնցից առավել տարածվածներից էին կոնֆուցիոսականության, դաոսիզմի, մոիզմի, օրինապաշտների, անունների(իմաստունների) և ինյանների (բնափիլիսոփաների) դպրոցները: Չինական փիլիսոփայությանը և իմաստասիրման եղանակին

բնորոշ էին մի շարք յուրահատկություններ: Դրանցից գլխավորն այն է, որ չինական փիլիսոփայությունը սերտորեն կապված էր առօրյա-կենցաղային իմաստության հետ, իսկ երբեմն էլ դուրս չէր գալիս առօրյա մտածողության շրջանակներից: Դա էր պատճառը, որ չինական փիլիսոփայությունը չունեւր տեսական-հայեցողական բնույթ, գուրկ էր ռացիոնալիստական մտակառույցներից: Մյուս առանձնահատկությունն այն է, որ չինական փիլիսոփայությունն ուներ ավանդապահական, ընդգծված պահպանողական բնույթ: Պատահական չէ, որ չին փիլիսոփաներն իրենց հայացքները շարադրում էին դասական տեքստերի մեկնաբանությունների ձևով:

Չինական մշակույթի և փիլիսոփայության մեջ իրենց խաղացած դերով, տեղով և նշանակությամբ առանձնանում են կոնֆուցիոսականության և դաոսիզմի փիլիսոփայական դպրոցները:

Կոնֆուցիոսականության հիմնադիրն է Կուն Յու-ցզին (լատ. տառադարձությամբ՝ Կոնֆուցիոս, մ.թ.ա. 551-479), որը միաժամանակ համարվում է չին առաջին փիլիսոփան: Նա ծնվել է Լու թագավորությունում, արիստոկրատ աստիճանավորի ընտանիքում, զբաղվել է մանկավարժական և քաղաքական գործունեությամբ: Նրա հիմնած դպրոցում սովորում էին տասնյակ աշակերտներ, որոնք գրի էին առնում Ուսուցիչ Կունի մտքերն ու դատողությունները: Կոնֆուցիոսի գլխավոր աշխատությունը կոչվում է «Լուն Յու» («Չրույցներ և ասույթներ»): Դրանում ի մի են բերված տիեզերքի, հասարակության, պետության, բարոյականության մասին Կոնֆուցիոսի խորհրդածություններն ու դատողությունները:

Կոնֆուցիոսի փիլիսոփայության մեջ տիեզերաբանությունն աննշան տեղ է զբաղեցնում, քեւ նա նույնպես ընդունում է այն միաբը, որ ամեն ինչ ստեղծվել է Երկնքի կողմից, և Երկինքն է տիեզերքի բարձրագույն հոգևոր սկիզբը: Չին փիլիսոփան հիմնականում ուշադրություն է դարձնում մարդու, նրա բնության ու էության, բարոյական ինքնակատարելագործման, դաստիարակության, ինչպես նաև հասարակության կառավարմանը վերաբերող հարցերին: Նա տարբերակում է կառավարման երկու ձև՝ կառավարում ըստ վարչական և ըստ բարոյական օրենքների ու ավանդույթների: Առաջինը, ըստ Կոնֆուցիոսի, անընդունելի է, քանի որ վարչական օրենքներով կամ բռնությամբ հնարավոր չէ կարգավորել մարդկային հարաբերությունները, հնարավոր չէ պահպանել բարոյական արժեքները: Ընդհակառակը, եթե մարդիկ կառավարվում են բարոյական օրենքներով ու ավանդույթներով, ապա հասարակության մեջ հաստատվում է խաղաղություն, արդարություն և մարդիկ էլ պահպանում են իրենց բարոյական դիմագիծը: Մարդու բնությունն ի ծնե բարի է, ուստի նրա բնությանն ավելի հարիր է կառավարման այն ձևը, որը հենվում է բարոյական ավանդույթների և առաքինությունների վրա: Կառավարման այս ձևը պաշտպանելու կապակցությամբ Կոնֆու-

ցիտան առաջադրում է «անունների ուղղում» տեսությունը, ըստ որի անունները և կոչումները պետք է համապատասխանեն իրականությանը: Դա նշանակում է, որ հասարակության մեջ յուրաքանչյուր մարդ պետք է զբաղեցնի Երկնքի կողմից նախասահմանված դիրքը և պաշտոնը: Եթե խախտվում է այդ կարգը, ապա պետության մեջ առաջանում է անկարգություն, անիշխանություն, բարոյագրկվում և հեղինակագրկվում են հասարակական արժեքները: «Անունների ուղղում» տեսության նպատակը ոչ թե հասարակական կամ պետական կարգերի փոփոխությունն է, այլ բարոյական և սոցիալական ավանդական արժեքների, սովորույթների պահպանումը: Այն հարցին, թե ինչ է կառավարումը, Կոնֆուցիոսը պատասխանել է. «Իշխանը պետք է իշխան լինի, իսկ հպատակը՝ հպատակ: Հայրը՝ հայր, իսկ որդին՝ որդի»: Մարդը պետք է առաջնորդվի Երկնքի կողմից նրան տրված բարոյական հատկություններով ու առաքինություններով, իր վարքը համապատասխանեցնի բարոյական օրենքներին: Բարոյական կատարելագործման նպատակը «կատարյալ մարդու» մակարդակին հասնելն է: Կատարյալ, ազնվագարն մարդու գլխավոր բարոյական առաքինությունը Կոնֆուցիոսը համարում է մարդասիրությունը («ժեն»), որը ներառում է մարդկայնության, պարտքի զգացումի, նորբանկատության, հավատարմության, զբասրտության, կարեկցանքի և այլ առաքինություններ: Ազնվագարն մարդը տարբերվում է փոքրզգի, «չնչին մարդուկներից», որովհետև մտածում է ոչ թե շահի, օգուտի, այլ պարտքի մասին: «Մարդկանց մի արա այն, ինչը չես ցանկանում քեզ». ասույթը լավագույնս արտահայտում է «ժենի» բովանդակությունը: Եթե մարդն օժտված չէ մարդասիրությամբ, ասում է Կոնֆուցիոսը, ապա նա չի կարող կոչվել բարոյական և չի կարող հետևել բարոյականության կանոններին: Մարդասիրությունը սեր է մարդկանց նկատմամբ, հարգանք է ավագների, հատկապես ծնողների հանդեպ: «Մայր» առաքինության համաձայն զավակները պետք է ոչ միայն կատարեն ծնողների կամքը, հավատարմորեն ծառայեն նրանց, այլև՝ անվերապահորեն սիրեն նրանց: Մի իշխան Կոնֆուցիոսի հետ զրուցելիս ասում է. «Այստեղ մարդիկ շատ արդարամիտ են: Որդին անգամ հայտնում է հոր կատարած գոյության մասին»: Կոնֆուցիոսը պատասխանում է. «Մեզ մոտ ուրիշ է: Մեզ մոտ հայրը թաքցնում է որդուն, իսկ որդին թաքցնում է հորը: Դրա մեջ է արդարամտությունը»:

Կոնֆուցիոսի կարծիքով բարոյական առաքինությունների բարձրագույն օրենքը «ուսկե միջինի» սկզբունքն է, ըստ որի կատարյալ մարդը, ի տարբերություն «չնչին մարդուկների», խուսափում է ծայրահեղություններից և ըմտրում դրանց միջինը: Կառավարման ասպարեզում առաջնորդվել «ուսկե միջինի» սկզբունքով, նշանակում է կարողանալ տիրապետել քաղաքական փոխզիջման արվեստին:

Մարդու դաստիարակության և բարոյական կատարելագործման մեջ չին փիլիսոփան կարևորում է կրթության և գիտելիքի դերը: Գիտելիքը կարող է լինել բնածին և ստացական: Բնածին գիտելիքներով օժտված են առանձնաշնորհյալ մարդիկ: Ավելի արժեքավոր են ստացական գիտելիքները, քանի որ դրանք ձեռք են բերվում դժվարությամբ և չարչարանքով: Եթե մարդը չի կարողանում իր գիտելիքները գործադրել կյանքում, ապա այդպիսի գիտելիքները չունեն ոչ մի արժեք: Ճանաչել, ըստ Կոնֆուցիոսի, նշանակում է ճանաչել մարդկանց:

Հին չինական փիլիսոփայության մյուս տարածված ու ազդեցիկ ուղղությունը դասիզմն է, որի հիմնադիրն է համարվում կիսաառասպելական հիմաստուն Լաո ցզին (ծերուկ երեխա): Նրան է վերագրվում «Դաո դե ցզի» («Գիրք ճանապարհի և առաքինության») աշխատությունը, որում ամփոփված են դաոսական փիլիսոփայության հիմնական գաղափարները: Դաոսականները քննարկում են ինչպես տիեզերաբանական, բնափիլիսոփայական, այնպես էլ մարդաբանական և բարոյագիտական հարցեր:

Դաոսիզմի փիլիսոփայության հիմնական հասկացությունը Դաոն է, որը նշանակում է ուղի, սկզբնապատճառ, օրենք, կարգ, աստված և այլն: Չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ Դաոն մեկնաբանվել է հիմնականում երկու իմաստով՝ մի կողմից որպես մարդակերպ գծերից գուրկ աստվածություն, որպես եռգևոր սկիզբ, բանականություն, իսկ մյուս կողմից՝ որպես նյութական նախասկիզբ, բնական ուղի, բոլոր գոյերի նախահիմք ու զարգացման բնական սկզբունք: Առաջին դեպքում դաոսիզմը մեկնաբանվում է որպես իդեալիստական, կրոնամիստիկական ուղղություն, իսկ երկրորդ դեպքում՝ որպես նյութապաշտական-բնապաշտական ուղղություն: Համենայն դեպս, երկու մեկնաբանության դեպքում էլ Դաոն ըմբռնվում է որպես գոյի նախասկիզբ, որպես զարգացման ու փոփոխման ընդհանուր ուղի: Գոյություն ունեցող ամեն ինչը ծագում է Դաոյից, զարգանում ըստ Դաոյի օրենքների և շրջապատույտ կատարելով, վերադառնում կրկին Դաոյին: Դաոն հավերժական է, միասնական, անփոփոխ, անվերջ ու անսահման: Երբեմն Դաոն ներկայացվում է որպես շնչավոր էություն, կենդանի էակ, որը նույնիսկ կատարում է սխրագործություններ. «Մեծ Դաոն հոսում է ամենուր: Նա կարող է գտնվել և աջում և ձախում: Նրա շնորհիվ էակները ծնվում են և աճում անարգել: Նա սխրանքներ է գործում, բայց չի ձգտում փառքի: Սիրով դաստիարակում է բոլոր էակներին, բայց իրեն չի համարում նրանց տիրակալ»: «Դաո դե ցզի» աշխատության մեջ առանձնացվում է երկու Դաո՝ անանուն և անուն ունեցող: Անանուն Դաոյի մասին ասվում է, թե նայում ենք, բայց չենք տեսնում, լսում ենք, բայց ըստ էության չենք

լում, այդ պատճառով նրան կոչում ենք անտեսանելի, անլսելի, անտրոսելի և այլն: Քանի որ դառասականները կեցությունը պատկերացնում են որպես անընդհատ լինելության գործընթաց, ուստի կարծում են, որ այդ երկու Դառնների միջև գոյություն ունի ներքին կապ: Անանուն Դառն փոխակերպվում է անուն ունեցող Դառնի և, հակառակը: Անանուն Դառն երբեմն նույնացվում է ոչ կեցության հետ. երբ Դառն ստանում է անուն, նշանակում է, որ ոչ կեցությունը վերածվել է կեցության: Այսպիսով, իրերը ծագում են ոչ կեցությունից, գոյություն ունենում և վերստին վերադառնում ոչ կեցության: Այդ վերադարձը կոչվում է հանգիստ: Անանուն Դառն հնարավոր չէ ճանաչել ոչ զգայությամբ, ոչ էլ բանականությամբ. դրա մասին կարելի է պատկերացում ունենալ միայն «բռնության» մեջ, քանի որ «Ով գիտի՝ չի խոսում: Ով խոսում է՝ չգիտի»: Այդպիսի գիտելիք կարող է ունենալ միայն կատարյալ Իմաստունը, որը իրերի պայքարի հետևում տեսնում է համերաշխություն, շարժման հետևում՝ հանգիստ, կեցության հետևում՝ ոչ կեցություն:

Քանի որ Դառն գոյություն ունեցողի զարգացման բնական ուղին է, ուստի մարդը նույնպես պետք է հետևի Դառնի օրենքներին, որովհետև տիեզերքում արհեստական ճանապարհով հնարավոր չէ կատարել ոչ մի փոփոխություն: Այս կապակցությամբ դառասականները քննադատում են կոնֆուցիոսականների բարոյագիտական ըմբռումները. «Երբ հեռացրին մեծ Դառնին, հայտնվեցին «մարդասիրությունը» և «արդարությունը»: Երբ հայտնվեց իմաստասիրելը, ծնվեց նաև մեծ երկերեսանիությունը: Երբ վեց հարազատները կռվում են, այդ ժամանակ հայտնվում են «որդիական հարգարժանությունը» և «հայրական սերը»: Երբ պետության մեջ անկարգություն է իշխում, իսկույն հայտնվում են «հավատարիմ ծառաները»: Եթե մարդիկ շեղվում են Դառնի ուղուց, ապա անխուսափելի են դառնում չարիքներն ու դժբախտությունները: Հետևել Դառնին, նշանակում է ձեռք բերել դե՛ առաքինություններ, և ապրել բնության օրենքներով: Մարդկանց վարքի բարձրագույն սկզբունքը պետք է լինի «անգործությունը», իսկ կյանքի նպատակը՝ կրքերի և ցանկությունների գսպման ճանապարհով Դառնի հետ միաձուլվելը: «Ով ծառայում է Դառնին՝ օրեցօր փոքրացնում է (իր ցանկությունները): Անվերջ փոքրացնելով՝ մարդը հասնում է անգործության: Չկա մի բան, որ չկատարի անգործությունը: Այդ պատճառով աշխարհին տիրանալը միշտ իրագործվում է անգործության միջոցով: Ով գործում է՝ ի վիճակի չէ տիրանալ աշխարհին»: Դառասականները մերժում էին ոչ թե ամեն մի գործունեություն, այլ միայն այնպիսին, որը հակասում էր «բնականությանը», բնական կարգին: Այսինքն՝ «անգործության» սկզբունքը նշանակում է ոչ թե պարապություն, այլ այնպիսի վարք, երբ մարդը հրաժարվում է արհեստականից, հակաբնականից, չարիք գործելուց, զգայական հաճույքնե-

րից և իր կամքը ենթարկում է Դատյին: «Անգործության» սկզբունքը պահանջում է ներդաշնակություն հասաատել մարդու և բնության, մարդու և պետության միջև:

2. ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԻՆ ՀՆԴԿԱՍՏԱՆՈՒՄ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Փիլիսոփայական միտքը Հին Հնդկաստանում ձևավորվել է մ.թ.ա. 6-րդ դարում՝ կրոնադիցաբանական աշխարհայացքի ճգնաժամի ժամանակաշրջանում: Հին հնդկացիների կրոնադիցաբանական պատկերացումներն ամփոփված են հնագույն գրական հուշարձաններում՝ Վեդաներում (վեդա նշանակում է գիտելիք, իմացություն), այդ պատճառով այդ գրականությունը կոչվում է վեդայական: Վեդաները բաժանվում են չորս խմբի՝ Սամհիթներ, Բրահմաներ, Արանյակներ և Ուպանիշադներ: Դրանցից հնագույնը Սամհիթներն են, որոնք, ըստ էության, հանդիսանում են մյուս վեդաների հիմքը: Սամհիթները բաղկացած են չորս վեդաներից՝ Ռիգվեդա (հիմների վեդա), Սամավեդա (երգեցողությունների վեդա), Յաջուրվեդա (գոհարությունների վեդա) և Աթհարվեդա (հմայությունների և մոգությունների վեդա): Հին հնդկական փիլիսոփայական մաքի զարգացման գործում նշանակալից էր հատկապես Ռիգվեդան, որում քննարկվում են փիլիսոփայական բնույթի մի շարք հարցեր: Վեդաների վերջին երեք խմբերը՝ Բրահմաները, Արանյակները և Ուպանիշադները, որոնք խմբագրվել են ավելի ուշ շրջանում (մ.թ.ա. 8-7-րդ դդ.), Ռիգվեդայի հիմների մեկնաբանություններ են: Վեդայական գրականության ամենափիլիսոփայական մասը Ուպանիշադներն են (ուպանիշադ՝ նշանակում է «նստել ուսուցչի կողքին»)՝ ճշմարտությունը իմանալու նպատակով), որոնք հետագայում ստացել է նաև «սրբազան գիտելիք» իմաստը: Այստեղ արդեն ակնհայտորեն նկատվում է անցումը դիցաբանական աշխարհայեցողությունից դեպի փիլիսոփայական մտածողություն: Օրինակ, եթե Ռիգվեդայում հիշատակվում է շուրջ երեք հազար աստծո անուն, ապա Ուպանիշադներում ակնարկվում է մեկ աստծո՝ Բրահմանի մասին: Ընդ որում, Բրահման պատկերացվում է որպես գերագույն գոյ, բոլոր իրերի սկզբնապատճառ և բարձրագույն նպատակ:

Մ.թ.ա. 6-5-րդ դարերում Հին Հնդկաստանում ձևավորվում են մի շարք փիլիսոփայական դպրոցներ, որոնք, կախված այն բանից, թե ինչ վերաբերմունք ունեն Վեդաների հանդեպ, բաժանվում են երկու խմբի՝ ուղղադավան և ոչ ուղղադավան: Ուղղադավան դպրոցները՝ սանքյա, նյայա, յոգա, վայշեշիկա, միմանսա և վեդանտա, ընդունում են Վեդաների հեղինակությունը, այսինքն՝ դրանք դիտում են որպես սուրբ գրքեր, իսկ ոչ ուղղադավան

դպրոցները՝ բուդդիզմը, ջայնիզմը և չարվակ-լոկայաթներ դպրոցը, չեն ընդունում Վեդաների հեղինակությունը և իրենց փիլիսոփայական համակարգը կառուցում են կրոնափիլիսոփայական գաղափարների վրա: Ուղղադավան դպրոցներից միմասան և վեդանտան անմիջականորեն հենվում են վեդայական տեքստերի վրա, իսկ մյուսները ընդունում են նաև իմացության այլ աղբյուրներ: Ի տարբերություն մյուս դպրոցների, որոնք ընդհանուր առմամբ իդեալիստական բնույթ ունեն, այսինքն՝ ընդունում են հոգևոր ուժերի, աստվածների գոյությունը, չարվակ-լոկայաթների փիլիսոփայությունը նյութապաշտական (մատերիալիստական) և բնապաշտական բնույթ ունի: Բացի չարվակ-լոկայաթներից, մյուս բոլոր դպրոցների փիլիսոփայական խորհրդածառայությունների կենտրոնում մարդու ազատագրության հարցն է: Առհասարակ, հնդկական փիլիսոփայության բնորոշ գիծն այն է, որ դա ունի գործնական ուղղվածություն, այսինքն՝ փիլիսոփայության նպատակը համարվում է ոչ թե մարդու տեսական հետաքրքրությունների բավարարումը, այլ ճիշտ ապրելակերպի հիմնավորումը: Այդ փիլիսոփայությունն ելնում է այն դրույթից, որ մարդն այս աշխարհում գտնվում է տառապանքների մեջ, ուստի անհրաժեշտ է պարզել տառապանքների պատճառները, ցույց տալ դրանց հաղթահարման ուղիները և մշակել գործունեության այնպիսի ծրագիր, որի իրագործմամբ մարդը կազատվի բոլոր տառապանքներից և կհասնի երանելի կեցության:

Հին հնդկական փիլիսոփայական դպրոցներից ամենատարածվածը բուդդիզմն է, որն առաջացել է մ.թ.ա. 6-5-րդ դարերում: Այդ դպրոցի հիմնադիր է համարվում Բուդդան՝ Միդհարթա Գաութաման: Բուդդա նշանակում է լուսավորյալ, ճշմարտությանը հասու եղած, պայծառացած մարդ: Բուդդան (մ.թ.ա. 624-544) ծնվել է արիական շակյա ցեղի Գաութամա տոհմում: Նրա հայրը որդու համար ստեղծել էր այնպիսի պայմաններ, որպեսզի նա չտեսնի կյանքի դժբախտությունները և տհաճ կողմերը: Բայց մի անգամ նա տեսավ հիվանդ, այնուհետև՝ ծեր, հետո՝ հանգուցյալ, հետո՝ մի ճգնավորի. մարդկային կյանքի տառապանքները ցնցեցին նրան: Բուդդան փախավ հայրական տնից՝ ճշմարտություն որոնելու նպատակով: Նա ուսումնասիրեց Վեդաները, սակայն այդտեղ չգտավ իսկական ճշմարտությունը: Վերջապես, երկար քափառումներից ու որոնումներից հետո նա հասու եղավ ճշմարտությանը, այսինքն՝ հայտնաբերեց տառապանքից փրկվելու միջոցը:

Բուդդիզմը, իբրև կրոնափիլիսոփայական վարդապետություն, նախ և առաջ ուղղված էր բրահմանականություն կրոնի դեմ, որն այդ ժամանակ մեծ տարածում ուներ Հնդկաստանում: Բրահմանականությունը սրբագործել էր հասարակության բաժանումը չորս վառնայի (գույնի), ըստ որի ընդունվում էր հասարակական չորս կաստա (խավ)՝ բրահմանների (քրմերի),

քշատրիներ (ռազմիկների), վայշիշների (երկրագործների) և շուղրաների (ծառաների և ստրուկների): Այդ բաժանումը նշանակում էր, որ մարդիկ իրարից տարբերվում են սոցիալական ծագմամբ ու կարգավիճակով: Մերժելով կաստաների աստվածային ծագման գաղափարը՝ Բուդդան առաջադրեց նոր սկզբունք՝ բոլոր մարդիկ նույնն են, բոլոր մարդիկ հավասար են: Մարդիկ իրարից տարբերվում են ոչ թե իրենց ծագմամբ, մաշկի գույնով, սոցիալական դիրքով, այլ բարոյական գիտակցությամբ, բարձրագույն ճշմարտության ըմբռնմամբ: Տառապանքներից ազատագրվելու և փրկվելու ուղին Բուդդան տեսնում էր ինքնակատարելագործման, ինքնուրույն կերպով բարին ու չարը ճանաչելու, ինքնամաքագործման ու ինքնաճանաչողության մեջ: Նա մերժեց գոհաբերությունների ծանր ու բարդ ծիսակատարությունների համակարգը՝ դա փոխարինելով հաճույքների, կրքերի և ցանկությունների գոհաբերմամբ:

Բուդդիզմի փրկության վարդապետության հիմքում ընկած է չորս «վեհագույն ճշմարտությունների» մասին ուսմունքը: Առաջին ճշմարտությունն այն է, որ մարդկային կյանքը տառապանք է: Գոյություն ունենալ՝ նշանակում է տառապել: Երկրորդ ճշմարտությունն այն է, որ այդ տառապանքները ծնվում են որոշակի պատճառներից, որոնք են՝ ցանկությունները, կրքերը, ձգտումները, ապրելու տենչը և այլն: Երրորդ ճշմարտությունը ցույց է տալիս տառապանքներից ազատագրվելու ուղին, այն է՝ հրաժարվել ցանկություններից, գապել կրքերը, ձգտումները և այլն: Չորրորդ ճշմարտությունն արդեն մատնացույց է անում այն առաքինությունները, որոնց հետևելով՝ մարդը ազատվում է տառապանքներից և հայտնվում հավերժական անխռով ու հանգիստ վիճակում: Այդ առաքինություններն ութն են՝ ճիշտ տեսնելը, ճիշտ ձգտումը, ճիշտ խոսքը, ճիշտ վարքը, ճիշտ ապրելակերպը, ճիշտ ջանքը, մտքի ճիշտ ուղղվածությունը և ճիշտ կենտրոնացումը: Փաստորեն, լիակատար փրկության համար անհրաժեշտ է իմացություն, ճիշտ ապրելակերպ ու կենտրոնացում: Վերջինս ընթանում է չորս փուլով. առաջին փուլում միաբր կենտրոնանում է «վեհագույն ճշմարտությունների» ըմբռնման ու իմաստավորման վրա: Երկրորդ փուլում՝ գոհանում է ձեռք բերած արդյունքներից, երրորդ փուլում՝ ազատվում է նաև այդ ինքնագիտակցության վիճակից, իսկ չորրորդ փուլում՝ ընկնում կատարյալ անխռովության և անտարբերության մեջ, այսինքն՝ նիբանայի՝ հավերժական հանգստի, լուսության և երանելի վիճակի մեջ:

Բուդդիզմի փիլիսոփայությունը խաբսխվում է մի շարք սկզբունքների վրա, որոնցից առավել կարևորներն են տիեզերքի համընդհանուր պատճառավորվածության և գոյի անընդհատ լինելության ու փոփոխության սկզբունքները: Ամբողջ տիեզերքում իշխում է պատճառականության օրենքը. չկա մի երևույթ, որը չունենա իր պատճառը: Միաժամանակ ամեն ինչ ծագում և

ոչնչանում է. կյանքը հոսք է, ակնթարթների շարան, անվերջ լինելություն, որտեղ ոչ մի բան կայուն ու անփոփոխ չի մնում: Բուդդիզմը մերժում է նաև հոգու գոյությունն իբրև մի ամբողջական ու անփոփոխ գոյացություն: Ինչպես մարմինը կազմված է նյութական, այնպես էլ հոգին՝ հոգևոր մասնիկներից, որոնք կոչվում են դեարմաներ: Ինչպես ցորենի կույտի մեջ բացի ցորենի հատիկներից ուրիշ բան չկա, այնպես էլ հոգու մեջ ոչինչ չկա, բացի հոգևոր ատոմներից կամ հոգևոր վիճակներից: Հոգու այսպիսի ըմբռնումը բնավ չի նշանակում, թե բուդդիզմը ժխտում է հոգու անմահության, վերաբնակեցման և վերամարմնավորման գաղափարը: Ինչպես մարմնի մեռնելուց հետո դրա տարրերը սփռվում են տիեզերքով մեկ, այնպես էլ հոգու տարրերը միավորվելով այլ տարրերի հետ՝ գոյացնում են նոր հոգիներ:

Ի տարբերություն համաշխարհային մյուս կրոնների՝ քրիստոնեության և իսլամի, բուդդիզմը չի ընդունում արարիչ աստծո գոյությունը: Աստվածներ գոյություն ունեն, բայց նրանք կատարելության հասած մարդիկ են: Եթե գոյություն ունենար արարիչ աստված, ասում էին բուդդայականները, ապա ինչո՞ւ պետք է աշխարհում այսքան չարիք, վիշտ ու տառապանք լիներ: Աստվածներ դարձած մարդկանց խնդիրն է օգնել մյուս մարդկանց՝ դուրս գալու լինելության հավերժական շրջապտույտից և ընկնելու նիրվանայի մեջ:

Հետագայում Բուդդայի վարդապետության մեկնարանության կապակցությամբ առաջացան մի քանի դպրոցներ, որոնց խմբավորում են երկու ուղղության մեջ՝ հինայանա և մահայանա: Մահայանա ուղղության ներկայացուցիչները մարդու փրկությունը կախման մեջ էին դնում աստծո ողորմածությունից, հիմնավորում էին դեարմաների և ողջ աշխարհի ոչ ռեալությունը: Բացի դրանից, նիրվանային հասնելու նպատակը համարում էին ոչ թե սեփական տառապանքների ավարտը, այլ կատարյալ իմաստության հասնելը և բոլոր կենդանի գոյացությունների ազատագրումը տառապանքներից: Հինայանա ուղղության ներկայացուցիչները ընդունում են թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին աշխարհների ռեալությունը և կարծում էին, որ նիրվանային հասնելու նպատակը բոլոր տեսակի տառապանքներից ազատագրվելն է:

Ոչ ուղղադավան ուղղությանն է պատկանում նաև ջայնիզմի կրոնավիչստվայական դպրոցը, որի հիմնադիրն է համարվում այդ ուսմունքը ստարածող քսանչորս իմաստուններից վերջինը՝ Վարդհամանան (մ.թ.ա.6-5-րդ դդ.), որը ստացել է Ջինա (Հադդո) մականունը: Ջայնիստները ժխտում են աստծո գոյությունը: Գոյություն ունեցողը բաղկացած է նյութական չորս տարրերից՝ հողից, ջրից, կրակից և օդից, որոնք գոյություն ունեն տարածության և ժամանակի մեջ: Գոյություն ունեն նաև շարժում և պտտումներ,

ստանց որի հնարավոր չէ բացատրել իրերի ծագումն ու ոչնչացումը: Մակայն ֆիզիկական տարրերը ինքնին չեն կարող վերածվել շնչավոր և կենդանի գոյերի: Ուրեմն, բացի այդ տարրերից՝ պետք է ընդունել հոգու գոյությունը: Ջայնիստների կարծիքով հոգով օժտված են բոլոր գոյերը՝ թե անկենդան և թե կենդանի, որոնք իրարից տարբերվում են գիտակցության մակարդակով: Մարդն ունի զգայարաններ և միտք, որոնց միջոցով ճանաչում է: Ջայնիստները տարբերակում են ճանաչողության երեք աստիճան՝ ընկալում, տրամաբանական հետևություններ և վկայություն: Դրանց միջոցով հնարավոր է ստանալ ճշմարիտ գիտելիք, որը փրկության նախադրուհն է: Ջայնիստների կարծիքով տառապանքներից ազատագրվելու համար անհրաժեշտ է հետևյալը. ա) հավասար ջայնիստական վարդապետության ճշմարտության նկատմամբ, բ) ստույգ գիտելիք այդ ուսմունքի մասին, գ) ճիշտ վարքագիծ: Պահպանելով այս երեք սկզբունքները՝ մարդիկ կարող են վերահսկել իրենց գործողությունները, զսպել կրքերը, հաղթահարել բոլոր խաչընդոտները և լրիվ ստանալ իրենց բնական հատկությունները՝ անսահման հավատը, անսահման գիտելիքը, անսահման ուժը և անսահման երջանկությունը:

Ոչ ուղղադավան ուղղությանն է պատկանում նաև **չարվակ-լուկայաթների** (բառացիորեն՝ նյութապաշտների, երկրային հոգսերով ապրողների) դպրոցը, որի ներկայացուցիչները ժխտում էին աստծո, հոգու, հոգևոր ուժերի, դժոխքի և հանդերձյալ կյանքի գոյությունը: Նրանց կարծիքով ամեն ինչ բաղկացած է նյութական տարրերից, որոնք ընկալվում են զգայություններով: Չգայությամբ չընկալվողը գոյություն չունի: Այս իմաստով կրոնական հավատի օբյեկտները գոյություն չունեն, հետևաբար ավելորդ են կրոնական ծեսերը, գոհաբերությունները և այլն: Մարդու կյանքի նպատակն է որքան հնարավոր է շատ հաճույք ու բավականություն ստանալ և խուսափել տառապանքներից:

Մանքյա դպրոցի հիմնադիրն է համարվում **Կապիլան** (մոտ մ.թ.ա. 6-րդ դար): Մանքյան («սանքյա» նշանակում է թիվ, հաշվարկում, այլ կերպ՝ ճշմարիտ սկզբունքներ թվարկող) դուալիստական փիլիսոփայություն է, որն ընդունում է իրարից անկախ երկու սկիզբների՝ **փուրուշայի** և **փրաքրիթիի** գոյությունը: Փուրուշան իդեական, բանական սկիզբ է, ընդամին, բանականությունը ոչ թե նրա հատկությունն է, այլ էությունը: Փուրուշան «Ես»-ն է, որը տարբերվում է մարմնից, զգայությունից և մտքից: Դա հավերժական գիտակցությունն է, տիեզերքում կատարվող ամեն մի փոփոխության վկան: Գոյություն ունեն տարբեր մարմիններին միավորված տարբեր Ես-եր, որի պատճառով որոշ մարդիկ երջանիկ են, ոմանք՝ դժբախտ: Փրաքրիթին տիեզերքի անգիտակցական հավերժական նախասկիզբն է, որի կոչումն է ծա-

ռայել Ես-ին: Փրաքրիթիից բաղկացած իրերին ներհատուկ են այնպիսի որակներ, որոնք պատճառում են կամ բավականություն, կամ հարուցում են տատապանք, կամ էլ մարդկանց մեջ առաջացնում են անտարբերություն:

Տիեզերքի լինելությունն սկսվում է այն պահից, երբ փուրուշան միանում է փրաքրիթիի հետ: Դրանով իսկ խախտվում է նախնական հավասարակշռությունը, փրաքրիթիից գոյանում է այս տիեզերքի մեծ սաղմը, որի մեջ արտացոլված է Ես-ի գիտակցությունը: Այդ լինելության ընթացքում աստիճանաբար «քնից» արթնանում է միտքը, որի հետագա ձևափոխությունները ծնունդ են առնում երկրորդական Ես-ին՝ գործող ուժին: Թեև Ես-ը ինքնին ազատ է և անմահ, բայց անգիտակից լինելու պատճառով խառնվում է մարմնի, զգայությունների և մտքի հետ: Ես-ի և ոչ Ես-ի չտարբերակման պատճառով առաջ են գալիս մարդկային բոլոր տատապանքները: Հենց որ մարդը լիովին գիտակցի Ես-ի և ոչ Ես-ի տարբերությունը, նա կազատվի իր զգայությունների ազդեցությունից և ինքն իր մեջ կգտնի հանգստություն՝ դառնալով շուրջը կատարվող իրադարձությունների անխառն հանդիսատես:

Սակայն այդ ազատագրված վիճակի վերաբերյալ բանական գիտելիք ունենալը դեռևս բավարար չէ: Տառապանքներից ու մեղքերից վերջնականապես ազատվելու համար անհրաժեշտ է երկարատև դաստիարակություն և մշտական մտածմունք այն մասին, որ Ես-ը հավերժական գիտակցություն է՝ անկախ մտքից ու մարմնից և գոյություն ունեցող բնական կարգերից: Ես-ը անեծ ու չմեռնող ոգի է, որի էությունն ազատությունն է, անմահ ու հավերժական կյանքը:

Սանքյայի փիլիսոփայությունը մերժում է հավատը աստվածայինի գոյության վերաբերյալ: Աստծո գոյությունն անհնար է ապացուցել: Բացի դրանից, աշխարհը բացատրելու համար մարդը կարիք չի գգում Աստծու գոյության, քանի որ փրաքրիթին ընդունվում է որպես սկզբնապատճառ: Աստված իբրև անփոփոխ և հավերժական ոգի, չի կարող լինել աշխարհի արարիչը, քանի որ հետևանք առաջ բերելու համար պատճառը պետք է երթարկվի փոփոխության: Որոշ հետազոտողներ կարծում են, որ սանքյայի փիլիսոփայությունը ընդունում է աստծո գոյությունը, սակայն նա հանդես է գալիս ոչ թե որպես արարիչ, այլ տիեզերական գործընթացների վկա:

Սանքյայի դպրոցին ազգակից է յոզայի փիլիսոփայությունը, որի հիմնադիրն է համարվում իմաստուն Փաթանջալին (մ.թ.ա. 2-րդ դ.): Յոզա նշանակում է միավորում, կենտրոնացում, վարժանք: Ի տարբերություն սանքյայի, յոզա դպրոցն ընդունում է աստծո գոյությունը, որը համարվում է ինքնաճանաչողության և կենտրոնացման բարձրագույն առարկա: Աստված կատարյալ, հավերժական, անփոփոխ, ամենագոր ու ամենազեա էակ է: Ընչտ է, փուրուշան և փրաքրիթին հանդես են գալիս որպես սկզբնապատ-

ճառներ, սակայն առանց Աստծո միջամտության դրանք չեն կարող ոչ միավորվել, ոչ էլ իրարից անջատվել:

Յոգայի փիլիսոփայությունը գործնական ուղղվածություն ունի. դրա հիմնական խնդիրն է ցույց տալ այն ուղիները, որոնց հետևելով մարդը կարող է ստանալ լիակատար ազատություն: Դրան հասնելու համար անհրաժեշտ է անցնել ութ փուլ. սանձահարում, որի ժամանակ մարդը պետք է խուսափի որևէ մեկին վնաս հասցնելուց, պետք է հրաժարվի անբարո արարքներից, բարեկիրք վարք, որի ժամանակ մարդը պետք է իր մեջ դաստիարակի առաքինություններ, սովորույթներ և հմտություններ: Կեցվածք, որը նշանակում է կենսադիպորոշման ընտրություն: Հսկողություն շնչառության վրա, որը կոչված է կարգավորելու մարդու շնչառությունը: Զգայությունների սահմանափակում, որի խնդիրն է զգայությունները «կտրել» զգայական իրերից: Ուշադրություն, որի դեպքում մարդու ուշադրությունը սևեղվում է ներքին կամ արտաքին իրերի վրա: Հայեցողություն, որի դեպքում մարդն անընդհատ խորհրդածում է միևնույն առարկայի մասին: Կենտրոնացում, որի ժամանակ հայեցող միտքը միանում և տարրալուծվում է հայեցվող առարկայի մեջ և դադարում ինքն իրեն գիտակցելուց:

Նյայա (նշանակում է կանոն, հիմունք, մեթոդ, տրամաբանական հետևություն կամ տրամաբանություն) դպրոցի հիմնադիրն է Գուռանա իմաստունը: Ըստ այդ ուսմունքի, աշխարհի սկզբնապատճառը Աստվածն է, որն արարում է ոչ թե ոչևից, այլ գոյություն ունեցող աստուներից, ժամանակից, երերից, մտքից և հոգուց: Աստված սկզբնապատճառ է, իսկ բոլոր իրերը հետևանքներ: Աստված միաժամանակ բարոյական ոգի է, որն ապահովում է տիեզերքի բարոյական կարգը: Աստված ամեն ինչ ստեղծել է մարդու համար, որն օժտված է կամքով ու մտքով: Ի տարբերություն մարմնի, որը բաղկացած է նյութական տարրերից, մարդու միտքը անբաժանելի է և անմահ: Միտքը հոգու գործիքն է: Ես-ը ինքնուրույն գոյացություն է և իր հատկություններով տարբերվում է մտքից, մարմնից և զգայություններից: Ես-ը ճանաչող և գործող ուժ է: Աշխարհում գոյություն ունեցող չարիքների պատճառը մարդու ազատականությունն է: Բացի դրանից, մարդը գտնվում է տառապանքի մեջ, որովհետև չգիտի ճշմարտությունը իր և աշխարհի մասին: Տառապանքներից մարդուն ազատագրելու գլխավոր պայմանը ճշմարիտ իմացությունն է, որը կարելի է ձեռք բերել ընկալման, համեմատության, տրամաբանական հետևության և վկայության (կամ ապացուցման) միջոցով:

Մարդու ազատագրման գործում ճշմարիտ իմացության դերը կարևորում է մահ վայշեշիկա (բառացիորեն՝ տիպական, բնորոշ, առանձնահատուկ) փիլիսոփայական դպրոցը, որի հիմնադիրն էր իմաստուն Զանադան (մ.թ.ա. 6-5-րդ դդ.): Ըստ այդ ուսմունքի, մարդկային տառապանքի հիմնական

պատճառը չիմացությունն է: Իմացությունն իրականանում է հետևյալ յոթ հասկացությունների միջոցով՝ սուբստանցիա, որակ, գործողություն, համընդհանրություն, առանձնահատկություն, ներհատկություն և ոչ կեցություն: Սուբստանցիան ինքնաբավ գոյ է և հանդես է գալիս որպես ամեն ինչի նախահիմք ու գործողության սուբյեկտ: Սուբստանցիաները լինում են ինը տեսակի: Դրանք են՝ հողը, ջուրը, կրակը, օդը, երբը, ժամանակը, տարածությունը, հոգին և միտքը: Առաջին չորսը ֆիզիկական տարրեր են, որոնցից բաղկացած են բոլոր նյութական մարմինները, այսինքն՝ դրանք նյութի աճածանելի, անշոշափելի և անտեսանելի փոքրագույն մասնիկները կամ ատոմներն են: Չգայություններով հնարավոր չէ ճանաչել երբը, ժամանակը և տարածությունը: Ատոմները հավերժական են, սակայն դրանց շարժումները կարգավորվում և կառավարվում են աստծո կողմից: Միտքը նույնպես բաղկացած է ատոմներից: Հոգին իբրև սուբստանցիա, հանդես է գալիս որպես գիտակցական և հոգեկան բոլոր երևույթների նախահիմք: Ի տարբերություն մարդկային հոգու, բարձրագույն հոգին՝ աստված, հանդիսանում է բոլոր գոյերի արարիչը:

Սուբստանցիային ներհատուկ են **որակներ** և **գործողություններ** (շարժումներ), որոնք առանց սուբստանցիայի չեն կարող գոյություն ունենալ: Որակները կարող են լինել **ընդհանուր** և **առանձնահատուկ**: Ընդհանուր որակների միջոցով իրերն ստանում են ընդհանուր անուն, իսկ առանձնահատուկ որակների միջոցով դրանք տարբերվում են իրարից: Ներհատուկությունը հանդես է գալիս որպես մասերը ամբողջի հետ միավորող կայուն կապ: Իսկ ոչ կեցություն հասկացությամբ նշանակվում են գոյություն չունեցող իրերը և երևույթները: Այս հասկացությունների միջոցով ձեռք է բերվում ճշմարիտ գիտելիք, որի հիման վրա մարդիկ կարգավորում են իրենց վարքը:

Ուղղադավան դպրոցներից **միմանսան** և **վեդանտան** վեդաները ընդունում են որպես իմացության միակ ճշմարիտ աղբյուր: **Միմանսայի** (բառացիորեն՝ խորհրդածություն, հետազոտություն, քննական վերլուծություն) փիլիսոփայությունն անցել է զարգացման երկու փուլ՝ վաղ միմանսա, որը կապված է ծեսերի արդարացման հետ և ուշ միմանսա, որն առավելապես ուշադրություն է դարձնում ճանաչողության վերլուծությանը:

Վեդաները, ըստ միմանսայի ուսմունքի, սուրբ գրքեր են, որոնք չեն զրվել մարդկանց կողմից, ուստի գերծ են մարդուն բնորոշ սխալներից: Վեդաները ինքնաբավ հոգևոր գոյացություններ են, իսկ դրանց մեջ առկա դատողություններն անվիճելի ճշմարտություններ են: Դրանցից հետևում է, որ մարդու ազատագրության համար անհրաժեշտ է հետևել վեդայական ճշմարտություններին և ծիսակարգին: Միմանսայի իմացաբանությունը կոչված է հիմնավորելու Վեդաների հեղինակությունը: Իսկ դրա համար բավական է ապացուցել, որ ամեն մի իմացության հավաստիությունն ակնհայտ է: Իմա-

ցությունը ծագում է այն ժամանակ, երբ ընկալման համար անհրաժեշտ պայմանները (առողջ զգայություններ, տրված առարկաներ և այլն) առկա են: Իմացությունը և հավատը հանդես են գալիս միասնաբար: Եթե ինչ-որ բան կասկածի տեղիք է տալիս, ուրեմն իմացություն հնարավոր չէ: Վեդաներում կասկածելի ոչինչ չկա, իսկ կասկած առաջանալու դեպքում միմասն սակայն օգնությամբ հաղթահարումն է: Միմասնան ընդունում է աշխարհի ռեալ գոյությունը և դրա ճանաչելիությունը: Գոյություն ունեցողը բաղկացած է ատոմներից, որոնք միանում և քայքայվում են կարմայի բարոյական օրենքների պահանջներին համապատասխան: Գոյություն չունի ո՛չ գերագույն հոգի, ո՛չ էլ աստված: Միմասնան չի ժխտում հոգու անմահությունը. հոգին անմահ ու հավերժական սուբստանցիա է, որը միավորվելով մարմնի հետ՝ հնարավորություն է ստանում ճանաչելու աշխարհը: Ճանաչողության աղբյուրներն են՝ ընկալումը, տրամաբանական հետևությունը, համեմատությունը, վկայությունը, ենթադրությունը և չընկալումը (երբ իմացության առարկան չի ընկալվում և դրանից բխեցվում է նրա չգոյությունը):

Ուղղադավան դպրոցներից ամենաազդեցիկը Վեդանտան է (բառացիորեն՝ վեդաների ավարտը), որը միաժամանակ հանդիսանում է հինդուիզմի փիլիսոփայական հիմքը: Վեդանտան ընդունում է Վեդաների հեղինակությունը, դրանք համարում բարձրագույն էակի՝ Բրահմանի շնչատության արդյունքը: Ըստ այդ ուսմունքի, գոյություն ունի միայն միասնական Բրահման, իսկ անկենդան և կենդանի բոլոր գոյերը Բրահմանի մասերն են: Աստված ամենուր է, իսկ ամեն ինչ աստված է: Թվում է, թե աշխարհում առկա է բազմազանություն, մինչդեռ իրականում ամեն ինչ միասնական է: Բազմազանության մասին պատկերացումը անզիատության արդյունք է: Բրահմանի մասին ճշմարիտ գիտելիք ունենալու համար անհրաժեշտ է սխրապետել ճանաչողության վեց միջոցների՝ հոգու հանգստության, չափավորության, մեկուսացվածության, համբերության, կենտրոնացման և հավատի: Ի տարբերություն բուդդիզմի, վեդանտան պաշտպանում է ճանաչողության էլիտար բնույթի մասին գաղափարը: Միայն քչերը՝ քրահմանի խավի ներկայացուցիչները, կարող են ձեռք բերել ճշմարիտ գիտելիք: Սովորական մարդիկ, հենվելով իրենց կենսական փորձի արդյունքների վրա, եզրակացնում են, թե աշխարհում գոյություն ունի բազմազանություն, որի սրբաբիշք ամենագետ և ամենագործ աստվածն է: Մինչդեռ «գուսավորյալ» մարդկանց համար չկա սրբոյի աստված և դրանից տարբեր արարածների աշխարհ. գոյություն ունի միայն Մրանման: Ենթադրյալ իմաստության է հասնում այն ժամանակ, երբ խորապես յուրաքանչյուր վեդանական ճշմարտությունները, կարող է ասել՝ «Ես Բրահման եմ»: Ինչ միաժամանակ ազատագրություն է տառապանքներից և ամեն անսակի կախվածություններից:

ԳԼՈՒԽ II. ԱՆՏԻԿ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Անտիկ փիլիսոփայությունը ասելով՝ հասկանում ենք փիլիսոփայական ուսմունքների այն ամբողջությունը, որը ձևավորվել և զարգացել է Հին Հունաստանում մ.թ.ա. 6-րդ դ. և մ.թ. 6-րդ դ. միջև ընկած ժամանակահատվածում: Դրանում ներառվում է նաև հռոմեական փիլիսոփայությունը, որը առաջանում է ավելի ուշ՝ մ.թ.ա. 3-րդ դարում:

Անտիկ փիլիսոփայության ծագումը և զարգացումը պայմանավորված էր ինչպես սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական, այնպես էլ հոգևոր-մտավոր մի շարք նախադրյալներով: Հին Հունաստանում փիլիսոփայությունը ծագում է այն ժամանակ, երբ ձևավորվում և հաստատվում է ստրկատիրական հասարակարգը, զարգանում է տնտեսությունը (արհեստագործություն, երկրագործություն, առևտուր), մտավոր աշխատանքը տարանջատվում է ֆիզիկականից, այսինքն՝ մտավոր գործունեությունը ձեռք է բերում ինքնուրույնություն և անկախություն: Մտավոր գործունեության ծավալմանը նպաստեց քաղաք-պետությունների առաջացումը, որտեղ քաղաքացիները ազատ մարդիկ էին, մասնակցում էին պետության կառավարմանը, օգտվում քաղաքական իրավունքներից: Ի տարբերություն Արևելքի երկրների, որտեղ հոգևոր գործունեությունը վերապահված էր միայն քրմական դասին, Հին Հունաստանում դրանով կարող էին զբաղվել բոլոր ազատ քաղաքացիները: Կենտրոնական պետականության բացակայությունը, որը անհրաժեշտաբար ենթադրում էր միասնական կրոնադոգմատիկական գաղափարախոսություն և բազմաթիվ քաղաք-պետությունների գոյության փաստը բարենպաստ պայմաններ էին ստեղծում մտքի ազատ դրսևորման համար: Առանց այդ ազատության՝ հնարավոր չէ պատկերացնել հունական մշակույթի և փիլիսոփայության ծաղկումը:

Հին հունական փիլիսոփայության ձևավորման գլխավոր նախադրյալներից էր հունական հարուստ դիցաբանությունը, որը, ի տարբերություն հին չինական և հնդկական դիցաբանության, «զերհասունացած» բնույթ ուներ, այսինքն՝ դրանում ավելի ակնհայտ ձևով դրսևորվեց անցումը առասպելից դեպի փիլիսոփայական մտածողություն: Հոմերոսի «Իլիական» և «Ոդիսական» պոեմներում օլիմպիական աստվածները ներկայացված են մարդա-

կերպ հատկություններով: Նրանք մարդկանց պես սիրում են, կովում, գայրանում և հրճվում, նենգ ու բարի արարքներ գործում, ենթարկվում ճակատագրի (Մոյրայի) անխուսափելի հարվածներին և այլն: Հետիոտնը «Թեոգոնիա» («Աստվածների ծագում») պոեմում ներկայացնում է աստվածների և տիեզերքի առաջացման գործընթացը: Որպես աստվածատիեզերածնական գործընթացի սկիզբ, նա ընդունում է Քառսը, որից հետո ծնվում են Երկիրը, Տարտարոսը, Էրոսը: Այնուհետև դրանցից ծնվում են նորանոր աստվածներ, տիտաններ և հերոսներ: Աստվածների և տիեզերքի առաջացման վերաբերյալ մի այլ տարբերակ է ներկայացված առասպելական Օրփեոսին վերագրվող ստեղծագործություններում: Օրփեոսականները պաշտպանում էին նաև հոգու անմահության և վերամարմնավորման կրոնամիստիկական գաղափարը:

Հունական փիլիսոփայության լինելության կարևոր նախադրյալներից էր նաև Մերձավոր Արևելքի երկրներում ստեղծված մշակութային հարուստ ժառանգության յուրացումը: Հին Եգիպտոսում, Բաբելոնում, Իրանում, Փյունիկիայում բարձր զարգացման էին հասել հատկապես բնական գիտությունները՝ քվարանությունը, երկրաչափությունը, աստղագիտությունը և այլն: Առանց այդ գիտելիքների յուրացման՝ հնարավոր չէ պատկերացնել հունական բնափիլիսոփայության առաջացումը:

Հին Հունաստանում փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը մեծ նպաստ են բերել նաև «յոթ իմաստունները» (Կլեոբուլոսը, Մոլոնը, Հիլոնը, Թալեսը, Պիտակը, Բիանոսոսը, Պերիանդրոսը), որոնցից պահպանված ասույթներում խտացված ձևով ամփոփվել է հույն ժողովրդի իմաստությունը և կենսափիլիսոփայությունը:

Անտիկ հունական փիլիսոփայությունն ուներ մի շարք առանձնահատկություններ: Դրանցից գլխավորն այն է, որ այդ փիլիսոփայությունը տիեզերակենտրոն էր, այսինքն՝ փիլիսոփայական մտածումների կիզակետում տիեզերքն էր, որն ըմբռնվում էր որպես ոչ մեկի կողմից չստեղծված բացարձակ կեցություն: Անտիկ փիլիսոփայությանը խորթ էր արարչագործության գաղափարը աստվածաշնչյան իմաստով. տիեզերքը ոչ թե արարվում է, այլ ստեղծվում (կառուցվում) ի սկզբանե գոյություն ունեցող նյութական և իդեալական սկիզբներից: Եթե ընդունվում է աստվածների գոյությունը, ապա դրանք մտածվում են ոչ թե տիեզերքից դուրս, այլ տիեզերքի ներսում և ենթարկվում են տիեզերական օրինաչափություններին: Անտիկ գոյաբանական ուսմունքներում տիեզերքն ըմբռնվում է որպես կարգավորված ու ներդաշնակ ամբողջություն, որը կառավարվում է ոչ միայն բանական, այլև իռացիոնալ ուժերի կողմից: Մյուս կարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ անտիկ փիլիսոփայությունն ընդհանուր առմամբ ռացիոնալիստական ու

մտահայեցողական բնույթ ուներ: Իմացաբանության մեջ այդ փիլիսոփայության նշանաբանն էր՝ «Մտքերդ համաձայնեցրու բանականության պահանջներին», ինչը նշանակում էր, որ իմացության մեջ կարևոր դեր և տեղ էր տրվում բանականությանը: Բացի դրանից, անտիկ փիլիսոփայությունը ուսցիտունալիստական էր նաև այն իմաստով, որ իմացության մեջ իռացիոնալ կողմը, օրինակ, հավատը, խաղում էր աննշան դեր: Իսկ այդ փիլիսոփայությունը մտահայեցողական էր, որովհետև իր առջև խնդիր էր դնում ոչ թե փորձնական ճանաչողության միջոցով վերափոխել իրականությունը, այլ ընդամենը «տեսնել», հայել և իմաստավորել: Դրանով նաև կարելի է բացատրել անտիկ փիլիսոփայության մեջ առկա բազմազան «տեսություններ» գոյության փաստը:

1. ՀՈՆԻԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ (ՄԻԼԵԹՅԱՆ ԴՊՐՈՑ, ՀԵՐԱԿԼԻՏԵՍ)

Հին Հունաստանում փիլիսոփայական առաջին ուսմունքները ձևավորվել են Հոնիայում՝ փոքրասիական հունական գաղթօջախներում, ուստի այդ փիլիսոփայությունն անվանվում է հոնիական: Հոնիական փիլիսոփայության մեջ են մտնում Միլեթյան դպրոցի և Հերակլիտեսի ուսմունքները:

Միլեթյան դպրոցի հիմնադիրն էր Թալեսը, իսկ մյուս ներկայացուցիչներն էին Անաքսիմանդրեսը և Անաքսիմենեսը: Թալեսի (մ.թ.ա. 625-547) կյանքի և բնափիլիսոփայական հայացքների մասին պահպանվել են սուղ տեղեկություններ: Նա համարվում է հույն «յոթ իմաստուններից» մեկը, իր ժամանակի նշանավոր բնագետը, որը կանխագուշակել է մ.թ.ա. 585թ. Հունաստանում նկատված արեգակի խավարումը, կատարել է մաթեմատիկական և աստղագիտական մի շարք հայտնագործություններ, եղել է հարգված քաղաքական գործիչ: Նա համահունական շահերը պաշտպանելու նպատակով ձգտում էր ստեղծել հոնիական քաղաքների միություն:

Թալեսի փիլիսոփայությունից մեզ է հասել երկու կարևոր միտք՝ տիեզերքը առաջացել է ջրից (խոնավությունից), բոլոր իրերի հիմքում ընկած է ջուրը և տիեզերքը լի է աստվածներով, այսինքն՝ ամեն ինչ շնչավորված է: Դրանցից կարելի է եզրակացնել, որ Թալեսի փիլիսոփայական հայացքների վրա զգալի է եղել դիցաբանական աշխարհայեցողության ազդեցությունը: Առհասարակ, ոչ միայն Թալեսի, այլև մյուս հույն բնափիլիսոփաների աշխարհայացքի բնորոշ կողմերից էին՝ հիլզոփզմը (տիեզերքի համընդհանուր շնչավորության մասին պատկերացումը), պանթեիզմը (տարրերի աստվածային բնույթի և տիեզերքի աստվածային կարգի մասին ըմբռնումը), սոցիալոմոֆիզմը (տիեզերքի, որպես համընդհանուր պալիսի մասին,

պատկերացումը), մարդակերպությունը (տիեզերքի մարդկային հատկությունների մասին պատկերացումը) և այլն: Առաջին բնափիլիսոփաները գոյություն ունեցողի նախասկիզբը («արխեն») միաժամանակ համարում են և որպես տիեզերական համընդհանուր ուժ, տարերք և որպես շնչավորված, կենդանի սկիզբ: Օրինակ, Թալեսի նախասկիզբ-ջուրը ոչ թե սովորական ջուր է, այլ կենդանի տարերք և ուժ, որից առաջանում է ողջ տիեզերքը, որը շարժման մեջ է դնում ամեն ինչ: Անշուշտ, նախասկիզբ-ջրի մասին քալեսյան պատկերացումը հիմնված է նաև փորձնական դիտարկումների վրա: Արիստոտելի հաղորդմամբ, հավանաբար նա այդ մտքին է հանգել, տեսնելով, որ բոլոր գոյերի «կերակուրը» խոնավ է, որ նույնիսկ ջերմությունն առաջանում է խոնավությունից, որ բոլոր կենդանիների սերմերը ունեն խոնավ բնույթ և այլն: Թալեսն առժամանակ ապրել է Եգիպտոսում, որտեղ առանց ջրի հնարավոր չէ պատկերացնել ո՛չ բույսերի, ո՛չ կենդանիների և ո՛չ էլ մարդկանց կյանքը: Նրա դիտարկումները համընկնում էին ջրի վերաբերյալ դիցաբանական պատկերացումներին, այդ պատճառով հույն առաջին փիլիսոփան համոզված էր, որ աշխարհը առաջացել է ջրից և գտնվում է ջրի վրա:

Անհամեմատ ավելի շատ են տեղեկությունները Թալեսի աշակերտի՝ Անաքսիմանդրեսի (մ.թ.ա. 610-546) փիլիսոփայության մասին: Նրա կարծիքով բոլոր իրերը առաջացել են ոչ թե նյութական նախասկզբից, այլ անսահմանից (ապեյրոնից), որը հավերժական է, անփոփոխ և աստվածային: Հավերժության և անմահության իմաստով ապեյրոնն առավել է, քան Օլիմպիոսի աստվածները, քանի որ վերջիններս առաջանում են քառսից, իսկ ապեյրոնը չի առաջանում: Ապեյրոնը ոչ միայն իրերի սկզբնապատճառն է, այլ շարժունակ մի սկիզբ, որին ներհատուկ է առաջացնելու ունակությունը: Ապեյրոնից, հավերժական շարժման հետևանքով, անջատվում են հակադրությունները՝ տաքը և պաղը, չորը և խոնավը, որոնց փոխներգործությունները պայմանավորում են առաջացման ու ոչնչացման տիեզերական գործընթացները: Ապեյրոնը միաժամանակ զերագույն օրենք է, կարգ, որին ենթարկվում է ողջ գոյություն ունեցողը: Այդ կարգի համաձայն՝ ապեյրոնից առաջացած բոլոր իրերը կրկին պետք է վերադառնան իրենց նախնական «հայրենիքը»՝ որպես պատիժ իրենց անջատման համար: Անաքսիմանդրեսը աշխարհագոյացման գործընթացը պատկերացնում է որպես երկու հակադրության՝ պաղի («մշուշոտ օդի») և տաքի (եթերի կամ կրակի) փոխգործողության արդյունք: Երկիրը, որը նա նմանեցնում է գլանի, շրջապատված է օդով և անշարժ գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում: Սկզբնական շրջանում երկիրը լինում է հեղուկ վիճակում, սակայն աստիճանաբար, արևի ջերմության ազդեցությամբ չորանում և պնդանում է: Բոլոր կենդանիներն սկզբնա-

պես եղել են ջրային, իսկ մարդը ձկնակերպ կազմություն ուներ: Երբ ջրից ազատվում է ցամաքը, կենդանիներն աստիճանաբար փոխում են իրենց ձևերը:

Միլեթյան դպրոցի վերջին ներկայացուցիչը Անաքսիմանդրեսի աշակերտ Անաքսիմենեսն էր (մ.թ.ա. 588-525), որը, ի տարբերություն իր նախորդների, օդն է համարում բոլոր իրերի նախասկիզբը: Ապելյոնի համեմատ օդը որոշակի նախանյութ է և միջին դիրք է գրավում ջրի և կրակի, հողի և երկրի միջև: Ի դեպ, Անաքսիմանդրեսի ուսմունքում հենց օդն էր կարևոր դեր խաղում աշխարհոյացման գործընթացում: Անաքսիմենեսը որակական փոփոխությունները հանգեցնում է քանակական փոփոխությունների, կարծելով, որ օդին բնորոշ են նոսրացման և խտացման հատկությունները: Նոսրանալով՝ օդը վերածվում է կրակի, իսկ խտանալով՝ առաջացնում է պինդ մարմիններ: Փաստորեն, գոյություն ունեցող բոլոր երևույթները և իրերը օդի ձևափոխություններն են: Օդը ոչ միայն նախասկիզբ է, այլև կենդանի, շարժունակ տարերք, հոգի, որով լցված է ողջ տիեզերքը: Ինչպես մարդու հոգին, լինելով օդ, շնչառության միջոցով նրան հաղորդում է կենդանություն, այնպես էլ տիեզերքը շնչում է իրեն շրջապատող օդը: Աշխարհոյացման գործընթացը Անաքսիմենեսը պատկերացնում է հետևյալ կերպ. օդը խտանալով՝ կազմավորում է երկիրը, մի հարթ սկավառակ, որը կախված է օդում: Երկրից բարձրացող խոնավ գոլորշիները նոսրանում են, բոցավառվում և շրջապատվելով օդով, կազմավորում են երկնային մարմինները, որոնք երկրի նման լինելով հարթ, տերևների նման կախված են մնում օդում:

Այսպիսով, միլեթցիները, թեև ընդունում են տարբեր նախասկիզբներ, այնուհանդերձ, համամիտ են այն բանում, որ նախասկիզբը միասնական է, անփոփոխ և հավերժական, իսկ դրանցից կազմված իրերն անցողիկ են ու փոփոխական: Մտացվում է, որ այդ նախասկիզբները միաժամանակ միասնական են և բազմազան, անփոփոխ են և փոփոխական, անշարժ են և շարժվող: Բայց ինչպես համատեղել նախասկզբի անփոփոխությունը հավերժական շարժման հետ, կամ՝ նախասկզբի միասնությունը գոյություն ունեցող բազմազանության հետ: Այս հարցերին փորձեցին պատասխանել հետագա դարերի հույն փիլիսոփաները՝ Հերակլիտեսը, Պյութագորասը, Պարմենիդեսը և ուրիշներ:

Միլեթյան դպրոցի փիլիսոփայությունն իր յուրօրինակ զարգացումը գտավ անտիկ աշխարհի խոշորագույն մտածողներից մեկի՝ Հերակլիտեսի (մ.թ.ա. 540-480) ուսմունքում: Նա ծնվել է Եփեսոս քաղաքում, արիստոկրատական ընտանիքում, ակտիվորեն չի զբաղվել քաղաքական գործունեությամբ, թեև կողմնակից լինելով կառավարման արիստոկրատական ձևին՝

հանդես է եկել դեմոկրատիայի՝ «ամբողջի իշխանության» կամ «մեծամասնության բռնապետության» դեմ: Ինձ համար, ասում է նա, մեկը հավասար է տասը հազարին, եթե նա լավագույնն է: Հերակլիտեսի արխատոկրատիզմը ոչ միայն դասային նախապաշարումի արդյունք է, այլև Հին Հունաստանում տարածված այն տեսակետի արտահայտություն, ըստ որի իշխանությունը պետք է պատկանի «լավագույն» քերին և ոչ թե վատագույն մեծամասնությանը կամ տգետ բազմությանը, որը չի հանդուրժում իմաստուններին և ուժեղներին: «Տգետ մեծամասնության» նկատմամբ Հերակլիտեսի բացասական վերաբերմունքը պայմանավորված էր նաև մարդկային կյանքի անիմաստության և ունայնության մասին նրա համոզմունքով: Մարդկանց մեծամասնությունն ապրում է պարզապես գոյատևելու համար. ծնվում են, ձգտում մարմնական և զգայական բարիքների, հետո մեռնում, այդպես էլ ոչինչ չիմանալով ո՛չ տիեզերքի, ո՛չ էլ իրենց կեցության իմաստի ու նպատակի մասին: Այդ պատճառով կեղծ ու պատիժ են նրանց պատկերացումները բարու և չարի, տիեզերքի և աստվածների մասին: Նրանց թվում է, թե շատ զիտեն, բայց ըստ էության ոչինչ էլ չզիտեն, որովհետև բազմազեսությունը մտքին ոչինչ չի սովորեցնում: «Մթին փիլիսոփան» (այդպես էին անվանում Հերակլիտեսին) ունայն կյանքով ապրող մեծամասնությանը հակադրում է իմաստունին, որը ձգտում է լսել ու հասկանալ Բանականության (Լոգոսի) ձայնը և խոսքը, ձգտում է ճանաչել գոյություն ունեցողի ճշմարիտ իմաստը:

Հերակլիտեսի փիլիսոփայության մեջ կարելի է առանձնացնել հետևյալ կողմերը՝ ա) ուսմունք կրակի մասին, բ) ուսմունք համընդհանուր շարժման մասին, գ) ուսմունք հակադրությունների հարաբերակցության մասին, դ) ուսմունք բանականության (լոգոսի) մասին:

Տիեզերքը և նրա մեջ գտնվող բոլոր իրերն ու երևույթները, ըստ Հերակլիտեսի, առաջացել են կրակ նախանյութից: Ինչպես միլեթցիների, այնպես էլ Հերակլիտեսի նախանյութը հավերժական է, միասնական, անփոփոխ, իսկ դրանից ստեղծված իրերը փոփոխական ու անցողիկ: Կրակը կյանքի աղբյուրն է և հենց ինքը կյանքն է: Կրակի բոցավառման ու մարման չափերով է հույն մտածողը բացատրում լինելության գործընթացը: Երբ կրակը բոցավառվում է, սկսում է վեր բարձրանալ, իսկ իրերը, «կյանքի» պակասություն զգալով, իջնում են ներքև, այսինքն՝ ոչնչանում են: Իսկ երբ կրակը սկսում է մարել և իջնել ներքև, ապա իրերը, կենսական լիցքեր ստանալով, բարձրանում են վեր, այսինքն՝ ծագում են: Համընդհանուր այս լինելության հոսքում անփոփոխ է մնում որոշակի չափով կրակի բոցավառման և մարման կարգը կամ օրենքը: Այդ կարգը, ըստ Հերակլիտեսի, չի ստեղծել ոչ մի աստված և ոչ մի մարդ, այլ դա միշտ եղել է, կա և կլինի որպես հավերժ կենդանի կրակ, որը որոշակի չափով բոցավառվում է և որոշակի չափով մարում: Այդ կարգը

վերաբերում է նաև տիեզերքին, որը 10800 տարին մեկ բոցավառվում է ու կործանվում և կրկին գոյանում կրակից: Պարբերաբար կրկնվող համաշխարհային հրդեհը ոչ միայն ֆիզիկական, այլև բարոյական երևույթ է. դա միաժամանակ «դառ» է իրերի նկատմամբ:

Հերակլիտեսը պաշտպանում է կեցության անընդհատ լինելության, համընդհանուր շարժման և փոփոխման մասին գաղափարը: «Ամեն ինչ հոսում է», և ոչինչ անփոփոխ չի մնում: Միևնույն գետը երկու անգամ չի կարելի մտնել, միևնույն իբր երկրորդ անգամ նույնությամբ չի կարելի տեսնել: Այսինքն՝ շարժումը և փոփոխությունը գոյություն ունեցողի (կեցության) կենսաձևն է: Ընդամին, այդ փոփոխությունը տեղի է ունենում այնպես, որ ամեն մի իբր և հատկություն վերածվում են իրենց հակադրությանը. չորը դառնում է խոնավ, կյանքը՝ մահ, լույսը՝ խավար և այլն: Առանց այդ հակադրությունների փոխակերպման անհնար է պատկերացնել լինելության հավերժական գործընթացը: Հակադրություններն իրար հարաբերակից են. մեկը ենթադրում է մյուսին, մեկը հավասարակշռում է մյուսին: Միևնույն ժամանակ տեղի է ունենում պայքար տարամիտվող կողմերի միջև, ինչն էլ հանգեցնում է համերաշխության: Առանց պայքարի, խռովության և բաժանվածության տիեզերքն անմիջապես կվերածվեր միասնական կրակի: Այդ պատճառով Հերակլիտեսը պնդում է, որ պատերազմը և պայքարը համընդհանուր օրենք է, «ամեն ինչի հայրն է, ամեն ինչի թագավորը»: Սակայն այդ պայքարը լինելության գործընթացի մի կողմն է, իսկ մյուս կողմը միասնության, համերաշխության և ներդաշնակության ապահովումն է: Լինելության ընթացքում ծագման և ոչնչացման միասնությունը, հակադրությունների նույնությունն առեղծված է մարդկանց համար, ուստի փիլիսոփայության խնդիրն այդ առեղծվածի մեկնաբանությունն է:

Հերակլիտեսի կարծիքով հակադրությունների նույնական հիմքը կրակն է, որն անվանվում է նաև աստված, բանականություն (լոգոս): Համաշխարհային լոգոսը տիեզերքի անփոփոխ ու հավերժական կարգն է, իրերի համընդհանուր հիմքը, չափը, նույնականը և միասնականը: Լոգոսը կրակի անփոփոխ հարաբերությունն է իր կերպարանափոխությունների նկատմամբ, միասնականից բազումին և բազումից միասնականին անցնելու ուղին: Միաժամանակ լոգոսը պատերազմ է ու ներդաշնակություն: Զանի որ ամեն ինչ կատարվում է ըստ կարգի և օրենքի, ուստի լոգոսը հանդես է գալիս որպես անհրաժեշտություն կամ ճակատագիր: Իսկ դա իր հերթին նշանակում է, որ լոգոսը կապված է արդարության, արդարադատության և ճշմարտության հետ: Եվ քանի որ համաշխարհային լոգոսն ապահովում է տիեզերքի ներդաշնակությունը, կառավարում լինելության ընթացքը, ուստի այն միաժամանակ աստված է:

Ինչպես տիեզերքը, այնպես էլ մարդն ունի իր լոգոսը՝ բանականությունը, որը տիեզերական լոգոսի մասն է: Եթե համաշխարհային լոգոսը կարգ ու ներդաշնակություն է հաստատում տիեզերքում, ապա մարդկային լոգոսը տրամաբանություն է հաղորդում մարդու խոսքին, իրենով պայմանավորում մարդու իմաստությունը: Մարդկային լոգոսը, ըստ Հերակլիտեսի, հնարավորություն ունի համաձայնելու տիեզերական լոգոսի հետ, սակայն դա հազվադեպ է տեղի ունենում: Մարդկանց մեծամասնությունը լսել անգամ չի ուզում տիեզերական լոգոսի խոսքը, հետևաբար՝ ապրում է ոչ թե բանականության օրենքներին համապատասխան, այլ ըստ «կարծիքի»:

Հերակլիտեսի փիլիսոփայությունը մեծ ազդեցություն ունեցավ հետագա դարերի հունական և եվրոպական փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա: Նրա փիլիսոփայական դրույթները որքան խորիմաստ, այնքան էլ բազմիմաստ էին, ինչն էլ պայմանավորեց հետագայում տարբեր, իրար հակադիր ուսմունքների ձևավորմանը: Հերակլիտեսի փիլիսոփայությունից ծնունդ առան ինչպես սոփիստների հարաբերապաշտական, այնպես էլ էլեաթների «մետաֆիզիկական» ուսմունքները: Եթե ամեն ինչ փոփոխական է, ասում էին սոփիստները, ապա ամեն ինչ հարաբերական է: Իսկ դա նշանակում է, որ չկա ընդհանուր, միասնական օրենք և գիտելիք. ամեն ինչ գոյություն ունի «կարծիքի» մեջ, հետևաբար կարծիքի մեջ տրվող կեցությունը ճշմարիտ է: Թեև ամեն ինչ փոփոխվում է և շարժվում, ասում էին էլեաթները, սակայն փոփոխվում է շարժվում է միևնույն բանը, որովհետև ամեն ինչ միասնականի, անփոփոխ կեցության ձևափոխություն է: Եթե դա այդպես է, ուրեմն գոյություն ունի միայն միասնականը, անփոփոխ կեցությունը: Թվում է, թե գոյություն ունի շարժում, փոփոխություն և բազմազանություն, մինչդեռ իրականում ամեն ինչ միասնական է ու անփոփոխ:

2. ԻՏԱԼԻԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ (ՊՅՈՒԹԱԳՈՐԱՍ, ԷԼԵԱԹՆԵՐԻ ԴՊՐՈՅ)

Մ.թ.ա. 6-րդ դարի վերջին ձևավորվող անտիկ հունական փիլիսոփայության կենտրոնը Հոնիայից տեղափոխվում է այսպես կոչված «Մեծ Հունաստան», այսինքն՝ Հարավային Իտալիայի ու Սիցիլիայի հունական գաղթօջախները: Այստեղ ստեղծված փիլիսոփայությունն ընդունված է անվանել «իտալիական» փիլիսոփայություն, որի մեջ մտնում են Պյութագորասի, վաղ պյութագորականների, էլեաթների և Էմպեդոկլեսի ուսմունքները:

Պյութագորականների փիլիսոփայության հիմնադիրն էր նշանավոր մաթեմատիկոս, կրոնական բարեփոխիչ և փիլիսոփա Պյութագորասը (մ.թ.ա. 6-րդ դար), որի անվան շուրջ արդեն իսկ կենդանության ժամանակ

պատվում էին առասպելներ ու պատմություններ: Նրա կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին շատ քիչ տեղեկություններ են պահպանվել, ընդ որում, դրանց մեծ մասը հաղորդել են հետագա դարերի մտածողները: Պյութագորասը ծնվել և մեծացել է Սամոսա կղզում, Պոլիկրատեսի բռնակալության օրոք լքել է հայրենիքը, մեկնել Եգիպտոս, այնուհետև Բաբելոն, որտեղ քրմերից սովորել է փիլիսոփայելու արվեստը: Վերադառնալով Հարավային Իտալիայի Կրոտոն քաղաքը՝ նա այստեղ հիմնադրում է կրոնափիլիսոփայական մի միություն, որը կոչվում է իր անունով: Պյութագորասի նպատակն էր ստեղծել նոր արիստոկրատիա կամ լավագույն կառավարողների խավ, որովհետև մարդկանց համար մեծագույն չարիքը նա համարում էր անհիշխանությունը, իսկ կառավարումը լավագույն ձևով կարող են իրականացնել միայն իմաստունները՝ առաքինությամբ և բարոյականությամբ աչքի ընկնող ուսյալ մարդիկ: Այդ պատճառով Պյութագորասը կարևորում է մտավոր, բարոյական և կրոնական դաստիարակության դերը: Հետագայում Պլատոնը, հենվելով Պյութագորասի գաղափարների վրա, պեսք է ստեղծել իդեալական պետության նախագիծ, որտեղ պիտի կառավարեին լավագույնները՝ փիլիսոփաները:

Պյութագորականների միության պատմությունը սովորաբար բաժանում են երկու շրջանի՝ վաղ պյութագորականության, որի ներկայացուցիչներից էին Հիպիասը և Ալկմեոնը, և ուշ պյութագորականության, որի երևելի դեմքերից էին 4-րդ դարում ապրած Ֆիլոլայեսը (նա է առաջին անգամ գրավոր շարադրել պյութագորականների ուսմունքը) և Արխիթեսը (4-րդ դ.): Շուրջ երկու դար զոյաակելուց հետո պյութագորականությունը ձուլվեց պլատոնական, ավելի ուշ՝ նորպլատոնական հոսանքների հետ:

Վաղ պյութագորականների փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել օրփիեոսականների գաղափարախոսությունը, որն այդ ժամանակ Հունաստանում տարածված կրոնամիստիկական ուղղություն էր: Օրփիեոսականներից պյութագորականները փոխառեցին մարդու հոգու անմահության և հոգու հետմահու տեղափոխության ու կերպարանափոխության մասին ուսմունքը: Ընդգծելով կրոնական այդ պատկերացման բարոյական կողմը, պյութագորականները հիմնավորում էին հոգու մաքրագործման, դրա կատարելագործման անհրաժեշտությունը, որպեսզի հոգին կարողանա բարձրանալ աստվածային մակարդակին և միաձուլվի նրա հետ: Այդպիսի մաքրագործման միջոց նրանք համարում էին (բացի «պյութագորասյան ապրելակերպից») գիտությունը, ի մասնավորի, մաթեմատիկան, որի զարգացման գործում նրանք մեծ ավանդ ներդրեցին: Զբաղվելով մաթեմատիկայով, պյութագորականները հավաստի գիտելիք ձեռք բերելու երաշխիքը տեսնում էին մաթեմատիկական մտածողության

մեջ: Այստեղից նրանք հետևեցնում են, որ ողջ գոյի ճանաչողության բանալին մաքեմատիկայի և նրա սկզբունքի՝ թվի մեջ է: Փիլիսոփայության խնդիրն է հասկանալ տիեզերքի կարգը և օրենքները, իսկ մաքեմատիկան ճանապարհ է բացում այդպիսի ըմբռնման համար: Բոլոր մարմինները ենթարկվում են երկրաչափության կանոններին, քանի որ երկրաչափորեն են որոշվում դրանց ձևերը և տարածական բոլոր հարաբերությունները: Բացի դրանից, իրերի, երկրային և երկնային մարմինների, ձայների հարաբերությունները կարելի է բացատրել մաքեմատիկական օրենքներով: Պյութագորականները ստեղծում են մաքեմատիկական բնագանցություն, որում տիեզերական և մարդկային իրողությունները մեկնաբանվում են մաքեմատիկորեն:

Ըստ պյութագորականների՝ տիեզերքում ամեն ինչ հիմնված է թվի կամ թվային հարաբերության վրա: Թիվը իրերի գոյության հիմքն է այն իմաստով, ինչ Թալեսն էր ջուրը համարում իրերի նախասկիզբը: Առանց թվի տիեզերքում կիշխեր քաոսն ու անիշխանությունը: Այդ պատճառով էլ թիվը իրերի էությունն է, ձևը, դրանց «հոգին» և ղեկավարող բանական սկզբունքը: Մաքեմատիկական մոտեցումը կարող է տալ միայն քանակական բացատրություններ. բայց չէ՞ որ իրերը իրարից տարբերվում են նաև իրենց որակական հատկություններով: Այս ապտճառով էլ պյութագորականները ստիպված էին թվերին վերագրել նաև որակական հատկություններ: Այսպես, մեկը թվերի սկիզբն է, միևնույն ժամանակ միասնության սկիզբը, երկուսը՝ բազմազանության սկզբունքը, երեքը միասնության առաջին դրսևորումն է բազմազանության մեջ, չորս և յոթ թվերը որպես մեկ և տասը թվերի միջև համաչափեք, հանդիսանում են ներդաշնակության, համաչափության, արդարության, առողջության սկզբունքներ: Թվերով է որոշվում նաև իրերի արտաքին կերպարը: Օրինակ, մեկը համապատասխանում է կետին, երկուսը՝ գծին, երեքը՝ հարթությանը, չորսը՝ բուրգին՝ առաջին երկրաչափական մարմնին, որը հանդես է գալիս որպես մարմնականության սկիզբ: Պյութագորականները թվերը բաժանում են նաև գույգի և կենտի, որոնցից գույգը նշանակում է բազմազանություն, քայքայում, բաժանվածություն, իսկ կենտը՝ ներքին միասնություն, ամբողջականություն և համաձայնություն:

Պյութագորականները կարծում էին, որ մեկ սկիզբից, օրինակ, Անաքսիմանդրեսի անսահմանից, հնարավոր չէ բխեցնել իրերի առաջացումը: Այդ պատճառով նրանք ընդունում են հակադրությունների գոյությունը, որոնք տասն են՝ սահման և անսահման, կենտ և գույգ, միասնություն և բազմազանություն, աջ և ձախ, արական և իգական, անշարժ և շարժվող, ուղիղ և կոր, լույս և խավար, բարի և չար, քառակուսի և բազմանկյուն: Ընդամենը, հակադիր կողմերից առաջինը բնութագրվում է դրական, իսկ մյուսը՝ բացասական

հատկություններով: Առաջինը միասնության, լույսի, բարու, գործունյա սկիզբն է, իսկ երկրորդը՝ անորոշության, պակասության, խավարի, կրավորականության: Հետագայում Պլատոնը և Արիստոտելը այդ բոլոր հակադրությունները հանգեցրին ձևի և նյութի դուալիզմին: Վերը թվարկված հակադրություններից հիմնայինը սահմանի և անսահմանի հակադրությունն է, որով բացատրվում է իրերի առաջացման գործընթացը: Ամեն մի իր անսահմանի և սահմանի միասնություն է: Եթե գոյություն ունենաք միայն անսահմանը (սպեյրոնը), ապա իրերն իրարից չէին տարբերվի: Ամեն մի իր, առաջանալով, սահմանափակում է անսահմանը: Անսահմանը նույնացնելով դատարկության կամ օդի հետ՝ պյութագորականները կարծում են, որ աշխարհը ներշնչում է այդ օդը և որն էլ ստեղծելով դատարկ տեղեր՝ պատճառ է դառնում բաժանվածության ու տարանջատվածության առաջացման համար: Այս ձևով ծագում են համաշխարհային տարածությունը, մարմինները, բազմազանությունը, շարժումը և ժամանակը: Տիեզերքի կենտրոնում գտնվում է կրակը, որին շրջապատում են աստվածային տասը մարմին՝ անշարժ աստղերի երկինքը, հինգ մոլորակները, որոնց տակ գտնվում են արևը, լուսինը, երկիրը, իսկ վերջինիս տակ՝ հակաերկիրը: Տիեզերական մարմիններն առաջանում են կենտրոնական մարմնից՝ կրակից և պտտվում են դրա շուրջը: Պյութագորականների կարծիքով, երկիրը գնդաձև է և պտտվում է կենտրոնական կրակի շուրջ, այսինքն՝ նրանք մեթոծում են երկրակենտրոնության գաղափարը: Արևային խավարումների պատճառը, ըստ նրանց, այն է, որ լուսինն անցնում է արևի և երկրի միջով: Պյութագորականների տիեզերաբանությունը մի քայլ առաջ էր նախորդ մտածողների տիեզերաբանական ուսմունքների համեմատությամբ:

* * *

Էլեասների փիլիսոփայությունը ծագել է մ.թ.ա. 6-րդ դարի վերջին Էլեաս քաղաքում և գոյատևել է մինչև մ.թ.ա. 5-րդ դարը: Այդ դպրոցի հիմնադիրն է համարվում **Քսենոփանեսը**, իսկ ներկայացուցիչներն են **Պարմենիդեսը**, **Զենոնը** և **Մելիսը**:

Քսենոփանեսը ծագումով փոքրասիական Կոլոփոն քաղաքից էր, բայց հիմնականում ստեղծագործել է Էլեայում: Իր գրական ու փիլիսոփայական երկերում նա քննադատում է դիցաբանական աշխարհայեցողությունը, բազմաստվածության մասին մարդակերպական պատկերացումները, որոնք տեղ էին գտել Հոմերոսի և Հեսիոդոսի պոեմներում: Վերջիններս, ըստ նրա, աստվածներին պատկերում էին մարդկանց նման, ավելին, աստվածներին էին վերագրում մարդկային բոլոր արատները: Քննադատելով բազ-

մաստվածության մասին ավանդական-դիցաբանական պատկերացումները՝ Քսենոփանեսն այն միտքն է արտահայտում, թե քանի որ ամեն մի ժողովուրդը աստվածներին պատկերում է ըստ իր ֆիզիկական հատկությունների, ուրեմն մարդիկ են իրենց նմանությամբ ստեղծում աստվածներին ու նրանց վերագրում մարդկային հատկություններ: Այս կապակցությամբ նա հեզնանքով նշում է, որ եթե կովերը, ձիերը և առյուծները ձեռքեր ունենային և կարողանային մարդկանց պես նկարել ու ստեղծագործել, ապա աստվածներին կներկայացնեին իրենց պատկերով ու նմանությամբ: Բազմաստվածության քննադատությունից Քսենոփանեսը չի հանգում աստվածամերժությանը, այլ, ընդհակառակը, ընդունում է միակ աստվածության գոյությունը: Նրա կարծիքով տիեզերքում գոյություն ունի հավերժական, աննյութական, միասնական մեկ գոյ, որն աստվածն է: Աստված ամենատես է, ամենազեռ, անշարժ ու անփոփոխ: Աստված զուտ միտք է և կառավարում է ողջ տիեզերքը: Քսենոփանեսը պանթեիստ մտածող էր. նա աստծուն նույնացնում է միասնականի, իսկ վերջինիս էլ՝ տիեզերքի հետ: Տիեզերքում ամեն ինչ միասնական է և այդ միասնականը աստված է: Տիեզերք-աստվածը միասնական է, միասեռ, անփոփոխ ու հավերժական: Ծարժուր և փոփոխությունը թվացյալ են, մինչդեռ իսկական կեցությունը՝ Աստված, անփոփոխ ու միասնական է: Եթե տիեզերքի բնագանգական պատկերը նկարագրելիս Քսենոփանեսը իրարից սահմանազատում է ֆիզիկական և փիլիսոփայական մտացումները, ապա տիեզերածնության ընթացքը ներկայացնելիս նա ընդունում է շարժման, փոփոխության, առաջացման ու ոչնչացման երևույթների գոյությունը: Բոլոր իրերը; ըստ նրա, առաջանում են հողից ու ջրից:

Միասնականի, իսկական կեցության և թվացյալ աշխարհի վերաբերյալ Քսենոփանեսի հայացքները զարգացրեց Պարմենիդեսը (մ.թ.ա. 540-480): Իր «Բնության մասին» երկում նա դիտարկում է կեցության և ոչ կեցության, կեցության և մտածողության, զգայական և բանական ճանաչողության հարաբերակցության հարցերը: Դրանք լուծելու համար նա առաջարկում է երկու ուղի՝ «ճշմարտության ուղի», որը վերաբերում է ճշմարիտ կեցությանը, և «կարծիքի ուղի», որը վերաբերում է թվացյալ աշխարհին: Պարմենիդեսը ելնում է այն մտքից, որ կեցությունը գոյություն ունի, իսկ ոչ կեցությունը գոյություն չունի («կա այն, ինչ կա, իսկ ինչ չկա, գոյություն չունի»): Ոչ կեցությունը (դատարկությունը) գոյություն չունի, որովհետև մտածելի չէ: Մտածելի կարող է լինել միայն այն, ինչ գոյություն ունի, որովհետև մտածողությունը և կեցությունը միևնույն բանն են: Կեցությունը մտածողություն է կեցության մասին, իսկ կեցության մասին մտածողությունն էլ կեցություն է:

«Կեցությունը գոյություն ունի, իսկ դատարկությունը (ոչ կեցությունը) գոյություն չունի» դրույթից Պարմենիդեսը բխեցնում է, որ կեցությունը միասնական է, անբաժանելի, անփոփոխ, միասեռ և հավերժական: Ենթադրենք, գոյություն ունեն երկու իրեր, որոնք իրարից բաժանված են դատարկությամբ: Բայց քանի որ դատարկություն չկա, ուստի դրանց միջև միջանկյալ տարածություն չպետք է լինի, այսինքն՝ դրանք պետք է լինեն միասնական: Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ դատարկությունը գոյ է, ապա դարձյալ ստիպված ենք փաստելու, որ երկու գոյի միջև չի կարող սահման լինել, որովհետև գոյը անմիջականորեն միակցված է մյուս գոյին: Այսպիսով, ամեն ինչ միասնական է, անբաժանելի, հետևաբար գոյություն չունի բազմազանություն: Միասնականը հավերժական է, որովհետև ոչ առաջանում է, ոչ ոչնչանում: Դա անփոփոխ է, որովհետև բացարձակ լրիվություն է և նրանից դուրս ոչինչ չկա, սահմանափակ է, որովհետև անսահմանությունը ենթադրում է դատարկություն, որը գոյություն չունի, անթափանցելի է, որովհետև նրանում չկա դատարկություն: Ահա ճշմարիտ կեցության հիմնական հատկությունները:

Եթե բանականության համար ոչ կեցությունը՝ դատարկությունը, բազմազանությունը, շարժումն և այլն, մտածելի չեն, ապա դա չի նշանակում, կարծում է Պարմենիդեսը, թե դրանք առհասարակ գոյություն չունեն: Դրանք գոյություն ունեն, որովհետև զգայություններով մենք ընկալում ենք բազմազանությունը, շարժումը, փոփոխությունը: Սակայն դա ընդամենը պատրանք է, թվացյալ գիտելիք: «Բնության մասին» պոեմի երկրորդ մասում նա ընդունում է «կարծիքի աշխարհի» գոյությունը: Չզայական աշխարհի առաջացումը բացատրելիս Պարմենիդեսը որպես նախասկիզբ ընդունում է կրակը և հողը, որոնց համապատասխանում են լույսը և մութը, տաքը և սպորը, թեթևը և ծանրը: Կրակը և լույսը միասնականության սկիզբն են, իսկ հողը և մութը՝ բազմազանության: Բոլոր իրերն առաջանում են այդ հակադրությունների խառնուրդից: Կրակը հանդես է գալիս որպես իսկական կեցության դրսևորում զգայական աշխարհում: Դրանով Պարմենիդեսը կարծես փորձում է կամուրջ գցել ճշմարիտ և թվացյալ աշխարհների միջև, թեև նա այդպես էլ չի կարողանում բացատրել միասնականից բազումին և բազումից միասնականին անցնելու դիալեկտիկան:

Միասնական կեցության մասին Պարմենիդեսի ուսմունքն այնքան անսովոր ու տարօրինակ էր, որ շատերը դա որակում էին որպես անհեթեթ ու ծիծաղելի ուսմունք: Նման անարդարացի մեղադրանքների դեմ պայքարելու համար Պարմենիդեսի աշակերտ **Չենոնը** իր առջև խնդիր դրեց ապացուցել, որ իր ուսուցչի գաղափարները հիմնավոր են ու ճշմարիտ: Չենոնը հնարամիտ ու ինքնատիպ խնդիրներ է առաջադրում, որոնք հայտնի են որ-

պես ապորիաներ (անլուծելի խնդիրներ): Ընդամին, նա սկզբում պայմանա-
կանորեն ընդունում է հակառակ դրույթը և ցույց տալիս, որ դրա ընդունումը
հանգեցնում է տրամաբանական հակասությունների: Իսկ եթե որևէ դրույթ
անհակասական չէ, ուրեմն կեղծ է: Եթե սվյալ դրույթը կեղծ է, ուրեմն
ճշմարիտ պետք է լինի դրա հակադրույթը: Փիլիսոփայության պատմության
մեջ Ձեռնոք համարվում է դիալեկտիկայի հայրը (սվյալ դեպքում դիալեկ-
տիկա հասկացությունը նշանակում է բանավեճի ընթացքում որևէ դրույթի
հերքման կամ ասացուցման, երկխոսության միջոցով ճշմարտության բա-
ցահայտման արվեստ):

Ձեռնոքի ապորիաները բաժանվում են չորս խմբի՝ ա) ապորիաներ ընդ-
դեմ շարժման գոյության, բ) ապորիաներ ընդդեմ բազմության գոյության,
գ) ապորիա ընդդեմ տարածության գոյության, դ) ապորիա ընդդեմ զգայա-
կան ընկալման:

Պարմենիդեսի և Ձեռնոքի կարծիքով միասնական ու անբաժանելի կե-
ցությունը մտածելի է, ուստի գոյություն ունի, իսկ բազմազան ու բաժանելի
կեցությունը մտածելի չէ, հետևաբար գոյություն չունի (ավելի ստույգ՝ գո-
յություն ունի միայն «կարծիքի» մեջ): Մակայն, ենթադրենք, թե կեցությունը
միասնական ու անբաժանելի չէ: Այսինքն՝ կեցությունը բաղկացած է բա-
զում իրերից կամ միավորներից (օրինակ, ըստ այդպագորականների ամեն
մի մարմին բաղկացած է միավորներից): Այդ միավորներն իրենց հերթին
կամ պետք է լինեն բաժանելի, կամ էլ՝ անբաժանելի: Եթե դրանք բաժան-
վում են, ապա պետք է անհրաժեշտաբար լինեն և՛ փոքր և՛ մեծ, այնքան
փոքր, որ չունենան ո՛չ մի մեծություն և այնքան մեծ, որ լինեն անվերջ: Եթե
դրանք անվերջ բաժանվում են, նշանակում է՝ անվերջ մեծություն են: Բայց
մի՞թե անհեթեթ չէ, որ վերջավոր միավորը միաժամանակ լինի անվերջ մե-
ծություն: Իսկ եթե բաժանման վերջում հասնում ենք մի կետի, երբ բաժան-
վողը չի ունենում ոչ մի մեծություն, այսինքն՝ այնքան փոքր է, որ չունի մե-
ծություն (եթե դրան ինչ-որ բան ավելացնենք, չի ավելանա, իսկ եթե հա-
նենք՝ չի նվազի), ապա ստացվում է, որ մեծություն ունեցողը բաղկանում է
մեծություն չունեցողներից: Բայց ինչպե՞ս կարող է գրոններից ստացվել մեկ
միավոր: Դա անմտածելի է, իսկ ինչ չի մտածվում, հետևաբար գոյություն
չունի:

Մակայն, ենթադրենք, թե իրերն անբաժանելի են: Եթե դրանք անբաժա-
նելի են, ապա այնքան են, որքան կան, այսինքն՝ վերջավոր են ու սահմա-
նափակ: Բայց մյուս կողմից՝ դրանք անհրաժեշտաբար պետք է լինեն ան-
վերջ ու անսահմանափակ, հակառակ դեպքում, ամեն ինչ կլինի միասնա-
կան: Բանն այն է, որ երկու իր իրարից տարբերվելու համար պետք է
գտնվեն որոշակի հեռավորության վրա, իսկ քանի որ դատարկություն չկա,

ուստի դրանց միջև պետք է գտնվի մեկ ուրիշ իր, վերջինիս և նախորդների միջև ևս մեկ ուրիշ իր և այսպես շարունակ մինչև անվերջություն: Այսպիսով, եթե ընդունում ենք, որ գոյություն ունի բազմազանություն, ապա ընկնում ենք անլուծելի հակասությունների մեջ: Քանի որ հակասությունը հնարավոր չէ մտածել, ուստի ճիշտ է այն միտքը, որ կեցությունը միասնական ու անբաժանելի է:

Շարժման գոյության դեմ բերվող ընդհանուր ապորիան Չենոնը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Շարժվողը չի շարժվում այն տեղում, որտեղ գտնվում է և չի շարժվում այն տեղում, որտեղ չի գտնվում»: Ըստ «Գլխատումիա» ապորիայի՝ շարժվող մարմինը մի կետից մյուսին հասնելու համար նախ պետք է անցնի այդ ճանապարհի կեսը, հետո այդ կեսի կեսը և այսպես շարունակ: Քանի որ վերջավոր տարածությունն անվերջ բաժանվում է, ուստի մարմինն ոչ միայն չի կարող մի կետից հասնել մյուսին, այլև, առհասարակ, չի կարող սկսել շարժումը: Ըստ «Արիլեսը և կրիան» ապորիայի՝ արագավազ Արիլեսը չի կարող հասնել դանդաղաշարժ կրիային, որովհետև մինչև հասնի կրիայի տեղը, վերջինս կանցնի որոշակի տարածություն և այսպես շարունակ: Ստացվում է, որ անհնար է անվերջ բաժանվող ժամանակում անցնել վերջավոր տարածություն: «Թռչող նետը» ապորիայում ցույց է տրվում, որ թռչող նետը չի շարժվում, քանի որ ժամանակի ամեն մի պահին տարածության մեջ զբաղեցնում է որոշակի տեղ, որտեղ անշարժ է: Իսկ քանի որ դա բոլոր ժամանակահատվածներում անշարժ է լինում, ուրեմն՝ չի շարժվում: Ըստ «Շարժվող շարքեր» ապորիայի, եթե մեծությամբ հավասար երկու մարմինները հանդիպակաց շարժվում են երրորդ անշարժ մարմնի նկատմամբ, ապա դրանցից մեկը մյուսին հավասարվելու համար այնքան ժամանակ է ծախսում, որքան անշարժ մարմնի կեսին հասնելու համար: Արդյունքում՝ կեսը հավասարվում է ամբողջին:

Տարածության գոյության դեմ բերվող ապորիայում Չենոնը ցույց է տալիս, որ միասնականից դուրս ոչինչ գոյություն չունի՝ ո՛չ տարածություն, ո՛չ էլ դատարկություն: Եթե տարածությունը գոյություն ունի, ապա պետք է գոյություն ունենա մի այլ տարածության մեջ և այսպես շարունակ մինչև անվերջություն:

Չգայական ընկալման դեմ բերվող ապորիան կոչվում է «Ցորենի հատիկը»: Եթե ցորենի մի հատիկի ընկնումից աղմուկ չի լինում, ապա մի պարկ ցորենի դատարկումից ինչպե՞ս է առաջանում աղմուկ: Այլ կերպ ասած, զրոյական ընկալումներից չի կարող ծագել զգայություն, մինչդեռ դա տեղի է ունենում:

Թվում է, թե Չենոնի ապորիաները սուկ սոփեստական մտամարզանքներ են, որոնք հակասում են մեր փորձի տվյալներին: Օրինակ, ասում են, թե

երբ Ձեռնոնը ապացուցում էր շարժման գոյության անհնարինությունը, փիլիսոփա Դիոգենեսը տեղից վեր է կենում և սկսում շարժվել՝ ցույց տալով, որ շարժումը գոյություն ունի: Բայց դա պարզունակ փաստարկ է, քանի որ Ձեռնոնը ոչ թե ժխտում է ֆիզիկական շարժման գոյությունը, այլ հիմնավորում, որ դա անկարելի է անհակասականորեն մտածել. երբ ուզում ենք հասկացություններով մտածել շարժման, բազմության մասին, ընկնում ենք հակասությունների մեջ: Իսկ ինչ մտածվում է հակասականորեն, ըստ էլեաթների, գոյություն չունի, ավելի ճիշտ, գոյություն ունի միայն զգայական փորձի մեջ:

Ձեռնոնի ապորիաները, որոնք մինչև այսօր էլ գտնվում են փիլիսոփաների, մաթեմատիկոսների, տրամաբանների ուշադրության կենտրոնում, խթանեցին անտիկ գիտության և փիլիսոփայության հետագա զարգացումը:

3. ԲՆԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏԸԸ Մ.Թ.Ա. 6-5-ԲԳ ԴԱՐԵՐՈՒՄ (ԷՄՊԵԴՈՎԼԵՄ, ԱՆԱԶՍԱԳՈՐԱՍ, ԴԵՄՈԿՐԻՏԵՄ)

Էմպեդոկլեսը (մ.թ.ա. 490-430) ծնվել է Լյգրիզենա քաղաքում, ազնվատոհմիկ ընտանիքում: Նա հայտնի էր որպես պոետ, հոեոտոր, բժիշկ-իրաշագործ և փիլիսոփա: Նրա գրչին են պատկանում «Բնության մասին» փիլիսոփայական և «Մաքրագործում» կրոնամիստիկական բնույթի պոեմները: Էմպեդոկլեսի փիլիսոփայության մեջ նկատելի է ինչպես հունիական փիլիսոփաների, այնպես էլ «խալիական» մտածողների, հատկապես Պյութագորասի և Պարմենիդեսի, ուսմունքների ազդեցությունը: Ըստ երևույթին նա եղել է պյութագորական միության անդամ, թեև աշակերտել է Պարմենիդեսին: Պատահական չէ, որ նա ցանկանում է Պարմենիդեսին հաշտեցնել Պյութագորասի հետ՝ պնդելով, թե գոյը և միասնական է և բազում: Միայն մեկ նախահիմքից չի կարելի բխեցնել բազմազանության գոյությունը. դա բացատրելու համար անհրաժեշտ է ընդունել բազում հիմքեր: Էմպեդոկլեսի կարծիքով բոլոր իրերի հիմքում ընկած են չորս տարրերը կամ «արմատները»՝ հողը, ջուրը, օդը, կրակը: Դրանք հավերժական են, անփոփոխ, չեն առաջանում և չեն ոչնչանում, այսինքն՝ նման են աստվածների: Կրակը Ջևան է, հողը՝ Հերան, օդը՝ Աիդոնեսը, ջուրը՝ Նեստիսը: Ինչպես Պարմենիդեսի միասնականը, այնպես էլ Էմպեդոկլեսի չորս տարրերը ճշմարիտ կեցություն են, հետևաբար չեն կարող վերածվել ոչ կեցության: Քանի որ չորս տարրերն անշարժ են, ուստի շարժումը բացատրելու համար Էմպեդոկլեսն ընդունում է երկու տիեզերական ուժերի՝ Միդո և Ատելոյթյան գոյությունը, որոնց փոխազդեցության շնորհիվ էլ առաջանում և ոչնչանում են բոլոր իրերը: Ավելի ստույգ, ըստ Էմպեդոկլեսի, տիեզերքում տեղի են ունենում ոչ թե

առաջացման և ոչնչացման, այլ միացման և քայքայման գործընթացներ: Մերը և Ատելությունը փոխմիփոխ հաջորդում են իրար, որի հետևանքով գոյանում է տիեզերածնության շրջա փուլերը: Սկզբում գերիշխում էր Մերը, որի ժամանակ ամեն ինչը միասնական վիճակով գտնվում էր Սֆերոսի (գնդի) անշարժ հանգստության մեջ: Աստիճանաբար այդ միասնական ձուլվածքի մեջ է թափանցում Ատելությունը, որի պատճառով առանձնանում են ոչ թե իրերը, այլ շրջա տարրերը: Դրանք իրար միանում են Սիրո շնորհիվ՝ ծնունդ ստանալով բազմաթիվ իրերի: Քանի դեռ Մերը և Ատելությունը գտնվում են հավասարակշռության մեջ, իրերը շարունակում են գոյություն ունենալ, բայց երբ Ատելությունը դառնում է գերիշխող, ամեն ինչ քայքայվում է և վերադառնում «ի շրջանս իր»: Դա տեղի է ունենում պարբերաբար: Բուսական և կենդանական աշխարհի առաջացումն Էմպեդոկլեսը բացատրում է հետևյալ կերպ. Երկրի ներսում գտնվող կրակը ձգտում է բարձրանալ վեր, որից էլ առաջանում են բազմազան ձևեր՝ բույսեր: Նման ձևով գոյանում են նաև կենդանիները. սկզբում իրարից անկախ առաջանում են առանձին անդամները՝ գլուխները, ձեռքերը, ոտքերը և այլն: Այնուհետև, Սիրո ուժի ազդեցությամբ դրանք պատահական ձևով միանում են իրար՝ գոյացնելով հրեշավոր և անկենսունակ օրգանիզմներ: Ատելությունը հեշտությամբ ոչնչացնում էր դրանց, մինչդեռ Մերը, աստիճանաբար, բնական ընտրության ճանապարհով, ստեղծում էր ավելի կենսունակ օրգանիզմներ, որոնք ընդունակ են՝ դառնում ինքնուրույն բազմանալու: Արդեն կենդանիները առաջանում են ոչ թե հողից, այլ սեռական բազմացման ճանապարհով: Կենդանիների և մարդկանց մեջ առկա բնական էրոսը (սերը) տիեզերական Սիրո դրսևորումներից է:

Ինչպես տեսնում ենք, Էմպեդոկլեսի հայացքներում իրար են միախառնված դիցաբանական և փիլիսոփայական, միստիկական և բնապաշտական պատկերացումները: Մի կողմից, նա առաջադրում է մի շարք բնագիտական և բժշկագիտական գաղափարներ՝ հենվելով փորձնական դիտումների վրա, իսկ մյուս կողմից՝ պաշտպանելով այլոթագորականների կրոնամիստիկական գաղափարները, միաժամանակ վտրձելով ներկայացնել կեցության, իրերի առաջացման և շարժման մասին իր հայեցողական պատկերացումները:

Անաքսագորասը (մ.թ.ա. 500-428) ծնունդով փոքրասիական Կլազոմեն քաղաքից էր, բայց հիմնականում ապրել ու ստեղծագործել է Աթենքում: Փաստորեն նա առաջին փիլիսոփան էր Աթենքում և մեծ դեր խաղաց փիլիսոփայության տարածման գործում: Նրա համախոհներից էին **Պերիկլեսը** և **Էվրիպիդեսը**: Միաժամանակ Անաքսագորասը Աթենքի առաջին փիլիսոփան էր, որ իր հայացքների համար հալածվել ու դատապարտվել է: Պե-

րիկլեսի քաղաքական հակառակորդները, քալոթյան նոխազ ընտրելով նրա մտերիմ Անաքսագորասին, մեղադրեցին նրան անասովածություն քարոզելու մեջ: Դրա համար հիմք հանդիսացան նրա բնափիլիսոփայական հայացքները, մասնավորապես այն միտքը, թե Արեգակը նյութական մարմին է: Անաքսագորասը դատապարտվեց արտաքսման (մի այլ աղբյուրի համաձայն Պերիկլեսի օգնությամբ զադտնի փախավ Աթենքից) և բնակություն հաստատեց Լամպսակ քաղաքում, որտեղ էլ կնքեց իր մահկանացուն:

Ինչպես Էմպեդոկլեսի, այնպես էլ Անաքսագորասի փիլիսոփայության հիմնական խնդիրն էր շարժման և բազմազանության ընդունմամբ բացատրել, մի կողմից՝ իրերի առաջացման ու ոչնչացման գործընթացը, մյուս կողմից՝ տիեզերքի միասնականությունն ու ամբողջականությունը: Նախորդ բնափիլիսոփաների նման Անաքսագորասը ելնում էր այն մտքից, որ տիեզերքն առաջացել է և դրան նախորդել է սկզբնական մի վիճակ, որտեղ միասնական խառնուրդի մեջ գոյություն է ունեցել ամեն ինչը: Մակայն, ի տարբերություն նախորդ փիլիսոփաների, նա այդ սկզբնական խառնուրդը չի դիտում որպես մեկ կամ մի քանի տարրերից բաղկացած վիճակ: Դա մի խառնուրդ է, որը պարունակում է բոլոր տարրերը և նյութերը: Դրանք գոյություն ունեն որպես փոքրագույն մեծություններ, որոնք իրար միացված են այնպիսի կատարելությամբ, որ խառնուրդի ոչ մի կեսում դրանցից որևէ մեկը չի գերակշռում: Այսպիսով, եթե Էմպեդոկլեսը բազմազանությունը բացատրելու համար ընդունում է սահմանափակ թվով (չորս) նախասկիզբ, ապա Անաքսագորասը ընդունում է անսահմանափակ և անվերջ թվով «սերմեր»: Դրանց թիվն այնքան է, որքան սկզբից կար, այսինքն՝ «սերմերը» չեն առաջանում և չեն ոչնչանում: Ճիշտ է, դրանք կարող են անվերջ բաժանվել, բայց դա էլ չի կարող որևէ ազդեցություն ունենալ դրանց որակական բնության վրա: Իսկ դա նշանակում է, որ կեցությունը չի կարող վերածվել ոչ կեցության:

Թեև Էմպեդոկլեսը ընդունում էր բազմազանության գոյությունը, այնուհանդերձ, նա չի կարողանում բացատրել, թե ինչպես կարող է, ասենք, ոչ ոսկորից առաջանալ ոսկոր, ոչ մսից՝ միս և այլն: Անաքսագորասը փորձում է պատասխանել այդ հարցին, ելնելով այն մտքից, որ բոլոր տարրերը և նյութերը գտնվում են ամբողջի մեջ և, միաժամանակ, դրանցից յուրաքանչյուրը պարունակում է բոլորը, այսինքն՝ ամեն մի տարրական մասնիկ ինքնին մի խառնուրդ է՝ «բոլորի մեջ կա բոլորը»: Օրինակ, հացը պարունակում է «բոլորը», որի պատճառով էլ՝ մարսվելով, վերածվում է ոսկորի, մազի, մսի և այլն: Քանի որ բոլոր իրերը բաղկացած են համանման մասերից, ուստի Անաքսագորասը նախասկզբնական «սերմերը» անվանում է նաև հունե-

մերձեր: Իրերի որակական տարբերությունը որոշվում է ըստ այն բանի, թե դրանցում որ «սերմն» է գերակշռում մյուսների նկատմամբ:

Եթե նախորդ բնափիլիսոփաները (Թալեսը, Հերակլիտեսը) իրենց ընդունած նախասկիզբներին վերագրում էին շարժման ներմոտակություն և դրանով իսկ հնարավոր էր դառնում բացատրել իններության գործընթացը, ապա Անաքսագորասը կարծում է, որ նախասկզբնական խառնուրդը գուրկ է շարժման հատկությունից: Մինչև տիեզերքի գոյանալը, անվերջ թվով մասնիկներն անշարժ գտնվում էին իրենց տեղում, որովհետև չկար մի ուժ, որը դրանց դրդեր շարժվելու և տեղափոխվելու: Էմպեդոկլեսի նման նա պնդում է, որ շարժումը նախասկզբնական խառնուրդին հաղորդվել է դրսից: Այդ տիեզերական ուժը նա անվանում է Նոս (Միտք, Բանականություն), որն իր բնույթով լինելով անմարմնական, կատարում է Առաջնաշարժիչի և Կարգավորողի գործառույթներ: Որոշակի պահին տիեզերական Միտքը նախասկզբնական խառնուրդին հաղորդում է շրջանաձև շարժում, որի հետևանքով սկսվում են իրարից բաժանվել տարրական մասնիկները՝ տաքն անջատվում է պսոլից, լույսը՝ խավարից, չորը՝ խոնավից և այլն: Խիտը, ծանրը, մուգը և խոնավը հավաքվում են մի տեղ՝ գոյացնելով երկիրը, իսկ տաքը, լույսը, չորը և թեթևը միանալով՝ գոյացնում են երկինքը: Տիեզերքի առաջացման գործընթացում «մմանը ձգտում է մմանին», որի հետևանքով նախնական խառնուրդի նման հատկություններով օժտված մասնիկները միաձուլվում են և ստեղծում միասեռ մյուսեր և իրեր: Տիեզերքի առաջացումը բնական գործընթաց է, և Միտքը կարգ ու կառուցվածք, արամբանություն և ներդաշնակություն է հաղորդում առաջացող երևույթներին ու իրերին: Համաշխարհային Միտքը ներթափանցում է բոլոր իրերի մեջ հավասարապես, հետևաբար, դրանք իրարից տարբերվում են ոչ թե Մտքի առկայությամբ, այլ իրենց ֆիզիկական կառուցվածքով: Օրինակ, մարդը գերազանցում է կենդանիներին, որովհետև օժտված է ավելի կատարյալ անդամներով, մասնավորապես, ձեռքերով:

Այսպիսով, Անաքսագորասն իր փիլիսոփայական տեսությամբ ոչ միայն փորձում է իմաստավորել կեցության, բազմազանության և շարժման երևույթների պատճառները, այլև քննադատում է դրանց վերաբերյալ դիցաբանական պատկերացումները, դրանով իսկ կարևոր քայլ կատարում հունական փիլիսոփայության մեջ առասպելից լոգոսին անցնելու ճանապարհին:

Մ.թ.ա. 5-րդ դարի փիլիսոփայության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում ատոմիստական տեսությունը, որի հիմնադիրներն են համարվում **Լևկիպոսը** և **Դեմոկրիտեսը**: Ավելի ուշ շրջանում Լևկիպոսի աշխատությունները վերագրվել են Դեմոկրիտեսին, որից հետո էլ անտիկ ատոմիստական

տեսությունը կապվել է նրա անվան հետ: Դեմոկրիտեսը (մ.թ.ա. 460-370) ծնվել է Թրակիայի Արդեր քաղաքում, հարուստ ծնողների ընտանիքում, որոնց բողած հսկայական ժառանգությունը ծախսել է տարբեր երկրներ (Եգիպտոս, Պարսկաստան, Հնդկաստան) ճանապարհորդելու ընթացքում: Ասում են, երբ արդերցիները մեղադրեցին Դեմոկրիտեսին հայրական ժառանգությունը անիմաստ վատնելու մեջ, «ծիծաղող փիլիսոփան» (այդպես էին անվանում Դեմոկրիտեսին) ցույց է տալիս իր աշխատությունները, և հայրենակիցները նրան մեծ պարզ և են տալիս:

Ատոմիստական տեսության ծագումն անմիջականորեն կապված էր էլեաթների ուսմունքի քննադատության հետ: Եթե էլեաթները պնդում էին, որ գոյություն ունի միայն միասնական կեցությունը, իսկ ոչ կեցությունը (դատարկությունը) գոյություն չունի, ապա ատոմիստները կարծում են, որ ինչ-բանով գոյություն ունի կեցությունը, այնքանով էլ՝ դատարկությունը: Կեցություն ասելով՝ նրանք հասկանում էին նյութի անբաժանելի մասնիկները՝ ատոմները, որոնք իրարից բաժանված են դատարկությամբ: Եթե չլինի դատարկություն, ապա չի լինի բազմազանություն և շարժում: Ատոմները չեն պարունակում դատարկություն, որի պատճառով անբաժանելի ու անբաժանցելի են: Ընդունելով ատոմների անբաժանելիության գաղափարը, ատոմիստները լուծում են բազմազանության գոյության դեմ բերվող զեռոնյան ապորիան: Ատոմները օժտված են այն հատկություններով, որոնք էլեաթները վերագրում էին ճշմարիտ կեցությանը: Այսինքն՝ դրանք միասնական են, անփոփոխ, անքափանցելի, լրիվ և այլն: Արտաքնապես ատոմներն իրարից տարբերվում են ձևով, կարգով, դրությամբ և մեծությամբ: Դրանք անքիվ են և անսահմանափակ: Եթե Անաքսագորասի «սերմերն» ունենին որակական որոշակիություն և անվերջ բաժանելի էին, ապա Դեմոկրիտեսի ատոմները գուրկ են որակական բնութագրերից: Ատոմիստներն իրերի առաջացումը և ոչնչացումը բացատրում են ատոմների միացման ու բաժանման երևույթով: Եթե ատոմները միանում են՝ առաջանում են իրերը, եթե բաժանվում են՝ իրերը քայքայվում են, իսկ եթե խախտվում է ատոմների կարգն ու դրությունը, ապա տեղի է ունենում փոփոխություն: Այդպիսով, ատոմները հավերժական ու անկործանելի են, իսկ դրանցից կազմված իրերը՝ անցողիկ և փոփոխական:

Լևկիպոսը և Դեմոկրիտեսը մերժում են շարժումը դրսից ներմուծելու անաքսագորասյան տեսակետը: Ի սկզբանե ատոմները շարժվում են դատարկ տարածության մեջ: Ե՛հիշտ է, ատոմիստները ընդունում են շարժման հավերժությունը, սակայն չլուծված է մնում այն հարցը, թե արդյոք ատոմների բախումի՞ց է առաջանում շարժումը, թե՞ դա ծնվում է ատոմների ազատ շարժումից:

Իրենց տիեզերաբանական տեսության մեջ ատոմիստներն առաջարկում են տիեզերքի անվերջության և անթիվ աշխարհների գոյության մասին գաղափարները: Տիեզերքի անվերջության գաղափարը նրանք բխեցնում էին դատարկ տարածության անվերջության և դրանում անվերջ թվով ատոմների գոյության փաստից: Իսկ տիեզերքի առաջացումը նրանք պատկերացնում էին հետևյալ կերպ. ատոմները տարածության մեջ շարժվում են անկարգ ու անհավասարաչափ ձևով. և երբ տարածության մի մասում կուտակվում է ատոմների մեծ քանակ, ատոմները բախվելով իրար՝ առաջացնում են շրջանաձև շարժում: Այդ շարժման ընթացքում ավելի խոշոր ու ծանր ատոմները հավաքվում են կենտրոնում, իսկ փոքր ու թեթև ատոմները բարձրանում են վեր: Այս ձևով գոյանում են երկինքն ու երկիրը: Ատոմիստները երկրակենտրոն տեսության կողմնակից էին: Նրանց կարծիքով երկիրն անշարժ է: Ատոմիստները նույնպես համոզված էին, որ բազմաթիվ աշխարհների առաջացումն ու ոչնչացումը պարբերական բնույթ է կրում:

Օրգանական կյանքի առաջացման հարցն ատոմիստները լուծում են Անաքսիմանդրեսի և Էմպեդոկլեսի փիլիսոփայության ոգով: Նրանց կարծիքով կենդանական աշխարհն առաջանում է անօրգանականից՝ առանց աստծո կամ բանական սկզբի միջամտության: Մարդն առաջացել է հողից և ջրից: Նա տարբերվում է մյուս կենդանիներից ջերմության քանակով: Բոլոր կենդանիները ունեն հոգի, բայց մարդու հոգին ավելի կատարյալ է, որովհետև կազմված է ավելի կլոր և հրե նուրբ ատոմներից: Այսինքն՝ մարդու հոգին նույնպես նյութական է: Հոգու ատոմները տարածված են մարմնի բոլոր մասերում. առանց դրանց մարմինը չի կարող գոյություն ունենալ: Իսկ կյանքի պայմանը շնչառությունն է, որը ենթադրում է հոգու ատոմների մշտական փոխանակություն շրջապատի համանման ատոմների հետ: Մարմնի նման հոգին մահկանացու է: Հոգու անմահության ժխտումից ատոմիստները բխեցնում էին հանդերձյալ աշխարհի չգոյությունը: Ատոմիստները մի կողմից մերժում էին աստվածների մասին դիցաբանական պատկերացումները, իսկ մյուս կողմից՝ չէին ժխտում դրանց գոյությունը, կարծելով, որ աստվածները նույնպես կազմված են նրբագույն ատոմներից:

Զանի որ տիեզերքում ամեն ինչ կատարվում է բնական - մեխանիկական ճանապարհով, ուստի ատոմիստներն առաջադրում են ճակատագրապաշտական (ֆատալիստական) բնույթ ունեցող այն միտքը, թե տիեզերքում թագավորում է անհրաժեշտությունը: Առանց պատճառի տիեզերքում ոչինչ չի կարող կատարվել, ուստի, ըստ ատոմիստների, ամեն ինչ անհրաժեշտաբար պատճառավորված է: Փաստորեն նրանք պատճառականությունը նույնացնում են անհրաժեշտության հետ և դրանով իսկ ժխտում պատահականության օբյեկտիվ գոյությունը: Դեմոկրիտեսը կարծում էր, թե

պատահականության ընդունմամբ մարդիկ փորձում են բաբքցնել իրենց տգիտությունը: Մի պատճառական կապի բացահայտումը, ասում էր նա, կզերադասեի պարսկական գահից: Դեմոկրիտեսը ժխտում էր պատահականությունն այն իմաստով, որ առանց պատճառի ոչինչ չի կարող տեղի ունենալ: Միևնույն ժամանակ նա ընդունում է պատահականության գոյությունը՝ ժխտելով նպատակահարմարության գաղափարը: Նրա կարծիքով տիեզերքում ոչ մի բան չի կատարվում ինչ-որ նպատակի համար, ուստի ամեն ինչ տեղի է ունենում պատահականորեն:

Քանի որ ատոմիստներն ամեն ինչ ներկայացնում են որպես ատոմների մեխանիկական գործողությունների արդյունք, ուստի նման ձևով են պատկերացնում նաև իմացության գործընթացը: Ըստ նրանց, իրերից անջատվում են նյութական պատկերներ, որոնք սլանալով դատարկության միջով և հասնելով զգայական օրգաններին, ծակոտիների միջոցով ներթափանցում են մարդու մեջ և առաջացնում զգայական պատկերներ: Ատոմները և դատարկությունը չեն կարող զգայություններով ընկալվել, այսինքն՝ դրանք մտահասանելի իրողություններ են: Իրարից տարբերակելով զգայական և բանական իմացության ձևերը՝ ատոմիստները իրերի հատկությունները բաժանում են երկու խմբի՝ հատկություններ, որոնք գոյություն ունեն միայն կարծիքի մեջ, այսինքն՝ ունեն սուբյեկտիվ բնույթ (օրինակ, գույնը, հոտը, համը և այլն), և հատկություններ, որոնք օբյեկտիվորեն բնորոշ են ատոմներին (օրինակ, ձևը, մեծությունը, անթափանցելիությունը և այլն): «Ասարծիքի» մեջ իմացությունը նրանք անվանում են «մութ» և կեղծ, իսկ բանական իմացությունը՝ ճշմարիտ:

ԳԼՈՒԽ III. ԴԱՍԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Մ.թ.ա. 5-րդ դարում հունական փիլիսոփայության մեջ տեղի է ունենում կարևոր փոփոխություն. բնափիլիսոփայությունն աստիճանաբար իր տեղը զիջում է մարդու և հասարակության մասին փիլիսոփայությանը: Փիլիսոփայական խնդրակարգի փոփոխությունը պայմանավորված էր ինչպես պատմամշակութային ու քաղաքական, այնպես էլ փիլիսոփայական ու իմացաբանական հանգամանքներով:

Մ.թ.ա. 5-րդ դարը Հունաստանի պատմության մեջ քաղաք-պետությունների տնտեսական, քաղաքական և մշակութային կյանքի ծաղկման ժամանակաշրջան էր, որը ընդունված է անվանել հունական լուսավորականության դարաշրջան: Պարսիկների դեմ տարած պատմական հաղթանակից հետո քաղաքական ու մշակութային կյանքի կենտրոնը տեղափոխվում է ցամաքային Հունաստան, ի մասնավորի Աթենք, որը, շնորհիվ Պերիկլեսի արդյունավետ գործունեության, դառնում է հունական լուսավորականության «մայրաքաղաքը»: Այդ ժամանակ հունական բազմաթիվ քաղաք-պետություններում արխատոկրատական և բռնակալական կարգերը փոխարինվում են դեմոկրատական կարգերով, ինչը հնարավորություն է տալիս ազատ քաղաքացիներին անմիջականորեն մասնակցելու պետության գործերին: Առաջանում է ուսյալ, բազմակողմանի գիտելիքներ ունեցող, կառավարման ու մարդկային հարաբերությունների նրբություններին քաջագիտակ մարդկանց պահանջարկ: Այդպիսի մարդկանց պատրաստման գործն ստանձնեցին հունական լուսավորիչները՝ սոփիստները, իմաստունները, որոնք վճարի դիմաց դասավանդում էին իմաստություն՝ «մտածելու և խոսելու» արվեստ: Մ.թ.ա. 5-րդ դարում Հունաստանի քաղաք-պետությունները «հեղեղված» էին սոփիստներով, որոնք վաճառելով իրենց իմաստությունը, վաստակում էին հսկայական գումարներ: Պրոտագորասը իր իմաստությունը վաճառելով ավելի շատ փող էր աշխատում, քան քանդակագործ Ֆիդիասն իր անգուգական քանդակներով: Իսկ Գորգիասը այնքան էր հարստացել, որ իր ոսկեծույլ արձանը կանգնեցրել էր Դելֆոսում:

Սոփիստների համար փիլիսոփայությունը միջոց էր գործնական կյանքում հաջողության հասնելու համար: Նրանց ճշմարտությունը չէր հե-

տաքրբրում. իրենց աշակերտներին նրանք սովորեցնում էին վիճաբանության մեջ հակառակորդին հարթելու արվեստը: Պատահական չէ, որ հետագայում «սովեստ» և «սովեստություն» բառերը բացասական իմաստ ունեցան. սովեստ էին անվանում այն մարդուն, որը միտումնավոր կերպով խախտում էր տրամաբանության օրենքները՝ դիմացինին համոզելու իր կարծիքի ճշմարտացիության մեջ: Սովեստների մտածելակերպին բնորոշ էին Լուսավորականության դարաշրջանի գաղափարախոսությանը ներհատուկ մի շարք գծեր՝ հակաավանդապաշտությունը, սուբյեկտիվիզմը, կասկածապաշտությունը, օգտապաշտությունը, անհատապաշտությունը, ազատության ջատագովությունը և այլն:

Մ.թ.ա. 5-րդ դարի փիլիսոփայության մեջ տեղի ունեցած «մարդաբանական» հեղաշրջումը պայմանավորված էր նաև նախորդ դարերի փիլիսոփայության ճգնաժամով: Բանն այն է, որ բնափիլիսոփայական ուսմունքները, իրենց տարբերություններով հանդերձ, միասնական էին այն հարցում, որ աշխարհը գոյություն չունի այնպես, ինչպես ներկայացվում է, որ զգայական ընկալումները խաբուսիկ են, որ զգայաբար ընկալվող աշխարհը իսկական կեցություն չէ, որ մեր պատկերացումները սուբյեկտիվ են, գոյություն ունեն լոկ «կարծիքի» մեջ: Նախորդ փիլիսոփայության մեջ զգայական ճանաչողությունը հակադրվում էր բանական ճանաչողությանը, զգայական երևույթները՝ մտահասանելի կեցությանը: Մտացվում է, որ գոյություն ունի ոչ թե մեկ, այլ բազում «ճշմարիտ կեցություններ»: Հետևաբար, կարելի է անել հետևյալ եզրակացությունները. առաջին, կեցության մասին բազում տեսությունների գոյությունը վկայում է առ այն, որ դրանք մարդկային մտքի ստեղծագործության արդյունք են, ուստի, ավելի ճիշտ կլիներ ուսումնասիրել մարդկային մտածողությունը, քան բնությունը: Երկրորդ, բնության վերաբերյալ միասնական տեսության բացակայությունը վկայում է առ այն, որ գոյություն չունի հանրաճանաչ, օբյեկտիվ ճշմարտություն: Դրանք բոլորն էլ կարծիքներ են, որոնց իմացական արժեքը կախված է համոզելու վարպետությունից: Հետևաբար, փիլիսոփայության մեջ կարևորը համոզելու արվեստին տիրապետելն է:

1. ՍՈՓԵՍՏՆԵՐ

Սովեստների մեջ տարբերակում են ավագ և կրտսեր խմբեր: Ավագ խմբի ներկայացուցիչներից էին Պրոտագորասը (մ.թ.ա. 481-411), Գորգիասը, Պրոդիկոսը, Հիպիասը և ուրիշներ: Կրտսեր խմբի առավել նշանավոր դեմքերից էին Լիկոֆրոնոսը, Ալկիդամոսը և Ֆրագիմաքոսը: Ի տարբերություն նախորդ դարերի փիլիսոփաների, սովեստները չէին հետաքրքրվում

բնության ուսումնասիրությամբ. նրանց ուշադրության կենտրոնում էին մարդը, հասարակությունը և մարդկային գիտելիքը: Սովետներին փիլիսոփայությունը կասկածապաշտական ու հարաբերապաշտական բնույթ ունենր: Եթե Հերակլիտեսը ասում էր, թե միևնույն գետը երկու անգամ չի կարելի ճանել, իսկ նրա աշակերտ Կրատիլոսը պնդում էր, որ միևնույն գետը մեկ անգամ էլ չի կարելի մտնել, ապա Պրոտագորասը կարծում է, որ դա վերաբերում է ոչ միայն իրականությանը, աշխարհին, այլև դրանց մասին մեր պատկերացումներին: Մշտապես փոխվում է ոչ միայն աշխարհը, այլև աշխարհի մասին մեր կարծիքները: Ոչ մի բան ինքնաբավ գոյություն չունի. ամեն ինչ գոյություն ունի և առաջանում է միայն ուրիշի համեմատությամբ: Ընդ որում, աշխարհում փոփոխությունները կատարվում են ոչ թե ինչպես պատահի, այլ այնպես, որ փոփոխվողը վերածվում է իր հակադրությանը: Եթե ամեն ինչ փոփոխվում և վերածվում է իր հակադրությանը, ապա յուրաքանչյուր երևույթի մասին հնարավոր է երկու հակադիր կարծիք ունենալ և այսպես շարունակ: Սակայն գործելու համար մարդը պետք է ընտրություն կատարի: Հետևաբար, եզրակացնում է Պրոտագորասը, «Մարդն է բոլոր իրերի չափանիշը. գոյություն ունեցողների համար, որ դրանք կան, գոյություն չունեցողների համար, որ դրանք չկան»: Մեր բոլոր ընկալումները սուբյեկտիվ են, ուրեմն սուբյեկտիվ են նաև մեր դատողությունները, կարծիքները և գնահատականները. չկա օբյեկտիվ գիտելիք, ճշմարտության ընդհանուր չափանիշ, ամեն ինչ հարաբերական է, հետևաբար, բոլոր կարծիքներն էլ ճշմարիտ են:

Եթե Պրոտագորասը ասում էր, թե ամեն մի կարծիք ճշմարիտ է, ապա Գորգիասը (մ.թ.ա. 483-375) պնդում էր, որ ամեն մի կարծիք կեղծ է: Նա փորձում է ցույց տալ, որ ոչ միայն զգայական, այլև բանական աստիճանում հնարավոր չէ ունենալ հավաստի և անհակասական գիտելիք: Նրա կարծիքով ոչինչ գոյություն չունի, եթե գոյություն էլ ունի, ապա անճանաչելի է, եթե նույնիսկ ճանաչելի է, ապա անարտահայտելի ու անբացատրելի է: «Ոչինչ գոյություն չունի» դրույթը մշանակում է, որ գոյություն չունեն ոչ կեցությունը, ոչ էլ ոչ կեցությունը: Ոչ կեցությունը չի կարող գոյություն ունենալ, որովհետև դա մտածվում է որպես գոյություն չունեցող, սակայն, միաժամանակ դա պետք է գոյություն ունենա, որովհետև մտածվում է: Իսկ քանի որ անհեթեթ է, որ միևնույն բանը միաժամանակ գոյություն ունենա և գոյություն չունենա, ուստի «ոչ կեցությունը գոյություն ունի» դրույթը կեղծ է: Գորգիասը սովետական հնարներով փորձում է ապացուցել, որ «կեցությունը գոյություն ունի» դրույթը նույնպես կեղծ է: Այսպես, եթե կեցությունը չի առաջացել, հավերժական է, հետևաբար, սկիզբ չունի, այսինքն՝ անսահման է: Իսկ եթե անսահման է, ապա դա ոչ մի տեղ չէ, իսկ եթե ոչ մի տեղ չէ,

ուրեմն գոյություն չունի: Իսկ եթե կեցությունն սկիզբ ունի, ուրեմն առաջացել է: Ինչ-որ բան կարող է առաջանալ կամ գոյից կամ գոյություն չունեցողից: Հայտնի է, որ չգոյից (ոչնչից) չի կարող որևէ բան առաջանալ: Իսկ գոյից որևէ գոյի առաջացումը ինքնին առաջացում չէ. դա վկայում է գոյի հավերժության մասին: Այսպիսով, եզրակացնում է Գորգիասը, քանի որ «կեցությունը գոյություն ունի» դրույթը հակասական է, ուրեմն՝ կեղծ է:

Մոփեստների սուբյեկտիվիզմը, անհատապաշտությունը և հարաբերապաշտությունն առավել ցայտուն է դրսևորվում բարոյագիտական ու հասարակագիտական հարցերի բննարկման ժամանակ: Մոփեստների կարծիքով քարոյական, իրավական, պետական բոլոր օրենքները և կանոնները հարաբերական են: Տարբեր ժողովուրդների մոտ տարբեր են սովորույթները, բարքերը, հավատալիքները և բարոյական արժեքները: Այս կապակցությամբ սոփեստները շոշափում են բնականի և արհեստականի (պայմանականի) հարաբերակցության հարցը: Նրանք բնականը հակադրում են արհեստականին՝ նախապատվությունը տալով առաջինին: Այսպես, Ալկիդամոսը և Լիկոֆրոնոսը, դեմ դուրս գալով ստրկության ինստիտուտին, հայտարարում էին, որ «բնությունը ոչ մեկին չի ստեղծել ստրուկ»: Հիպիասի կարծիքով ըստ բնության՝ բոլոր մարդիկ հավասար են, իսկ ըստ օրենքի՝ դառնում են անհավասար: Օրենքները բաժանում, թշնամացնում են մարդկանց, ստիպում նրանց ապրել բնության հակառակ: Մոփեստ Անտիֆոնտեսի կարծիքով մարդն ուրիշների ներկայությամբ ենթարկվում է պետական ու բարոյական օրենքներին, իսկ երբ մնում է առանց վկաների, հետևում է բնությանը, որովհետև այդ օրենքներն արհեստական են: Որոշ սոփեստներ քարոզում էին վերադառնալ բնությանը, ապրել բնության օրենքներով, հետևել նախնիների բնական բարքերին:

Մոփեստների կասկածամտությունը և հարաբերապաշտությունը տարածվում է նաև կրոնական հավատալիքների և աստվածների գոյության վրա: «Աստվածների մասին, – գրում է Պրոտագորասը, – ես ոչինչ չեմ կարող իմանալ, ոչ այն, որ նրանք գոյություն ունեն, ոչ էլ այն, որ նրանք գոյություն չունեն, որովհետև շատ հանգամանքներ են խանգարում դա իմանալու՝ թե առարկայի անորոշությունը, թե մարդկային կյանքը, որը կարճ է»: Կրոնական հավատալիքները նույնպես պայմանականության արդյունք են. յուրաքանչյուր ժողովուրդ յուրովի է պաշտում աստվածներին:

Այսպիսով, սոփեստները մերժում են ավանդական պատկերացումները բարոյական, կրոնական և հասարակական արժեքների մասին՝ իրենց դեմ հարուցելով հասարակության մի մասի թշնամանքը, հաճախ ենթարկվելով հալածանքների ու հետապնդումների: Կասկածի տակ դնելով ավանդական արժեքների իսկությունը և դրանով իսկ մարդկանց միտքը ազատելով դիցա-

բանական նախապաշարումներից, տարածելով քննադատական ոգին՝ սովետացիները կարևոր դեր խաղացին լուսավորական, բանապաշտական, հումանիստական գաղափարների տարածման գործում, թեև, խաբիլելով հին արժեքների համակարգը, նրանք չկարողացան ստեղծել ընդունելի նորը:

2. ՍՈՎԵՐԱՏԵՍ

Սովրատեսը այն եզակի փիլիսոփաներից է, առանց որի անհնար է պատկերացնել հունական և եվրոպական փիլիսոփայության պատմությունը: Ընդ որում, նա մարդկանց հիշողության մեջ ամմահացել է ոչ միայն իր փիլիսոփայական գաղափարներով, այլև իր կյանքով ու գործով:

Սովրատեսը ծնվել է մ.թ.ա. 469թ. Աթենքում, քարտաշ Մոֆրոնիսի և տատմեր Ֆենարեսայի ընտանիքում, ստացել է սովորական կրթություն, որպես ծանր հեռակալային՝ մասնակցել է մի շարք ճակատամարտերի՝ ցուցադրելով խիզախություն և արիություն: Սովրատեսն իր փիլիսոփայական գործունեությանը զուգընթաց մասնակցել է Աթենքի հասարակական-քաղաքական կյանքին՝ ոչ միշտ համամիտ լինելով իշխողների և մեծամասնության տեսակետներին: Լինելով կառավարման արիստոկրատական ձևի կողմնակից, նա հատկապես քննադատում էր դեմոկրատական իշխանության թերությունները, ինչն էլ, ըստ էության, պատճառ հանդիսացավ նրա դեմ դատական գործի հարուցմանը: Չնականորեն նրան մեղադրում էին այն բանում, որ նա չի պաշտում աստվածներին, ներմուծում է նոր աստվածություններ և իր փիլիսոփայությամբ այլասերում է պատանիներին: Մ.թ.ա. 399թ. դատարանի վճռով նա թույն է խմում և մահանում: Չնայած Սովրատեսը հնարավորություն ուներ փախչելու բանտից ու փրկվելու, սակայն նա, որպես օրինապահ քաղաքացի, հրաժարվում է այդ անօրինական քայլից:

Դժվար է ստույգ վերարտադրել Սովրատեսի ուսմունքը, որովհետև, նախ, նա չի թողել գրավոր ժառանգություն, երկրորդ, նրա հայացքները ներկայացնողների՝ Պլատոնի, Քսենոփանեսի և Արիստոփանեսի երկերում «մտքի տիրակալը» ներկայանում է տարբեր կերպարներով: Արիստոփանեսը Սովրատեսին ներկայացնում է որպես սովետ, բնափիլիսոփա, Քսենոփանեսը՝ որպես ավանդապահ, օգտապաշտություն քարոզող փիլիսոփա, իսկ Պլատոնը՝ որպես «փիլիսոփայության մարմնացում», որպես ճշմարտություն որոնող մտածող, որը հմտորեն շարադրում է ... Պլատոնի ուսմունքը: Սովրատեսի կերպարի տարբեր մեկնաբանությունները պայմանավորված էին այն բանով, որ նա, լինելով բազմակողմանի ու հանրագիտակ մտածող և փիլիսոփայելու արվեստի մեծահմուտ վարպետ, տարբեր գաղափարներից կարողացել է ստեղծել օրգանական ու ամբողջական փիլիսոփայական ուսմունք:

Ըստ ավանդության Սոկրատեսը երիտասարդ տարիքում այցելել է Դելֆոս, որտեղ նրան հուզել է Դելֆյան տաճարին փորագրված «Ճանաչիր ինքդ քեզ» մականությունը: Սոկրատեսը դա ընդունել է որպես մարդու էության, բնության, նրա կյանքի իմաստի ու նպատակի ճանաչողության կոչ, որպես փիլիսոփայական խորհրդածությունների ելակետ: Փիլիսոփայության առարկան, ըստ նրա, պետք է լինի ոչ թե բնությունը, այլ մարդը: Այս իմաստով նա շարունակում է սոփեստների գիծը, սակայն էական տարբերությամբ: Եթե սոփեստները, մարդուն հռչակելով որպես բոլոր իրերի չափանիշ, ժխտում էին ընդհանուր գիտելիքի, օրենքների և բարոյական սկզբունքների գոյությունը, ապա Սոկրատեսը փիլիսոփայության խնդիրն էր համարում բացահայտել այդ ընդհանուրը, մարդկային կեցության և մտածողության բանական սկզբունքներն ու չափանիշները: Ընդ որում, դրանք պետք է փնտրել մարդկային բանականության մեջ և ոչ թե բնության մեջ: Սա չի նշանակում, թե Սոկրատեսը, մերժելով բնափիլիսոփայելու նշանակությունը, կարծում էր, որ բնությունը գուրկ է բանական հիմքերից: Եթե բնության մեջ չլինի ընդհանուրը, միասնականը և բանականը, ապա դա նման կլիներ անաբսազորասյան խառնուրդին: Մինչդեռ փորձը ցույց է տալիս, որ բնության մեջ կա որոշակի կարգ, ներդաշնակություն և նպատակահարմարություն, որի հեղինակը ոչ թե ինքը՝ բնությունն է, այլ Միտքը կամ Աստված: Այդ դեպքում ինչու՞ է Սոկրատեսը բնափիլիսոփայությամբ զբաղվելը դիտում որպես անպտուղ և անիմաստ գործ: Սոկրատեսի համոզմամբ բնափիլիսոփայության մեջ առկա տարբեր, իրար հակադիր տեսությունների առաջացման պատճառն այն է, որ բնափիլիսոփաները պատկերացում չունեն մարդկային գիտության վերաբերյալ: Բնության զաղտնիքները կարող է ճանաչել միայն կատարյալ իմաստությամբ օժտված էակը՝ Աստված, իսկ քանի որ մարդը չունի կատարյալ իմաստություն, ուստի նա չի կարող բնության մասին կատարյալ բացարձակ գիտելիք ունենալ: Մարդը կարող է ճանաչել իր բնության և մտածողության օրենքները:

Ուսումնասիրելով մարդկային գիտելիքի բնույթը, Սոկրատեսը պարզեց, որ որևէ առարկայի մասին գիտելիք ունենալ, նշանակում է իմանալ սլվյալ առարկայի սահմանումը կամ հասկացությունը: Տեսական փիլիսոփայության և, առհասարակ, սոկրատեսյան փիլիսոփայության գրույցների խնդիրը դառնում է հասկացությունների ձևավորման ընթացքի պարզաբանումը: Դրան հասնելու համար Սոկրատեսը կիրառում է որոշակի մեթոդաբանություն՝ սուբյեկտիվ դիալեկտիկան, որի տարրերից են՝ **հեզնանքը**, **մատիկան** և **ինդուկցիան**: Հեզնանքը սոկրատեսյան բանավեճի և գրույցի վարման անկապտելի մասն է: Նա հեզնական է թե՛ իր և թե՛ ուրիշների հանդեպ: «Ես գիտեմ, որ ոչինչ չգիտեմ» սկզբունքը, որով առաջնորդվում է նա, ուղղված է

նրանց դեմ, ուլքեր չգիտեն, որ չգիտեն, բայց վիճում են: Նա գրույցը վարում է այնպես, որ գրուցակիցը շուտով հայտնվում է փակուղու մեջ և սկսում է ինքն իրեն հակասել: Ջրուցակցին թվում է, թե Սուկրատեսը նույնպես դիտմամբ խճճվում է, որպեսի խճճի իրեն: Սակայն սուկրատեսյան գրույցի նպատակը գրուցակցի անգիտության, մոլորության կամ սխալի ցուցանումը չէ. գրույցի միջոցով պետք է երևան գա ճշմարտությունը: Այդ պատճառով Սուկրատեսն իր արվեստն անվանում է **մատեիկա**, այսինքն՝ տատներական արվեստ, որն օգնում է ճշմարտության լույս աշխարհ գալուն:

Ջրույցի ընթացքում պարզվում է, որ սահմանվող առարկան ունի բազմաթիվ կողմեր ու հատկություններ: Դրանք ընդհանրացնելու համար Սուկրատեսը կիրառում է ինդուկցիայի մեթոդը, որի դեպքում մասնավորից ընթանում ենք դեպի ընդհանուրը: Միտքն ամրագրում է ընդհանուրը՝ հենվելով իրերի նման հատկությունների վրա: Դ-իալեկտիկական արվեստի խնդիրը, ըստ Սուկրատեսի, ուսումնասիրվող առարկայի սեռային և տեսակային հասկացությունների հայտնաբերումն է և դրանց հարաբերման եղանակի պարզաբանումը:

Սուկրատեսի տեսական փիլիսոփայությունը հիմք է միջոց է գործնական փիլիսոփայության՝ բարոյագիտության ստեղծման համար: Սուկրատեսը ռացիոնալիստական (բանապաշտական) բարոյագիտության հիմնադիրն է: Նա բարոյականությունը կապում է բանականության հետ, իսկ առաքինությունը նույնացնում գիտելիքի հետ: Գիտելիք ունենալ, նշանակում է առաքինի լինել: Ճշմարիտ բարոյականությունը գիտելիքն է այն մասին, թե ի՞նչ է բարիքը և օգտակարը մարդու համար, ի՞նչն է օգնում նրան հասնելու երջանկության և երանության: Գիտելիքը նույնացնելով առաքինության հետ, Սուկրատեսը կարծում էր, որ միայն գիտակցված, իմացության վրա խարսխված արարքը կարող է կոչվել բարոյական: Մի բան է, երբ մարդը բարիք է գործում անգիտակցաբար, և մի այլ բան, երբ դա անում է գիտակցաբար: Մի՞թե մենք գրագետ ենք անվանում նրան, ով, չիմանալով ուղղագրության կանոնները, երջանիկ պատահականությամբ ճիշտ է գրում մի քանի բառ: Իհարկե, ոչ: Նմանապես, մենք բարոյական կարող ենք անվանել միայն այն մարդուն, որը ոչ թե պատահաբար, հանգամանքների բերումով է բարիք գործում, այլ իմանալով, բարիքի մասին գիտելիք ունենալով: Նույնիսկ եթե իմացողն անբարո արարք է կատարում, այնուհանդերձ, նա բարոյական մարդ է, որովհետև գիտի, թե ինչ է անում: Սուկրատեսի «գիտելիքը առաքինություն է» դրույթն առաջին հայացքից չի դիմանում քննադատության. մարդը կարող է իմանալ, թե ինչ է քաջությունը, սակայն քաջ չլինել: Սուկրատեսը չի բացառում նման դեպքերը, սակայն կարծում է, որ միայն առաքինությանը հետևելը կարող է մարդուն հասցնել երջանկության:

Եթե մարդը շեղվում է առաքինությունից, ապա նրան թվում է, թե դա օգտակար է իրեն: Մակայն դա միայն թվացողություն է, որովհետև կարճատև հաճույքը չի կարող վերջնական երջանկության երաշխիք լինել: Ամեն մի բանական էակ ձգտում է բարիքին, բայց այդ բարիքը պետք է լինի ընդհանուր, միասնական և ոչ թե անհատական: Սուկրատեսը ձգտում է բացարձակ, անպայմանական բարիքին, ուստի քննադատում է նրանց, ովքեր սահմանափակվում են մասնավոր բարիքի ձեռք բերմամբ: Նա առաքինությունը չի հիմնում հաճույքի վրա, սակայն հաճույքն էլ չի հակադրում առաքինությանը:

3. ՍՈՆԿՐԱՏԵՍՅԱՆ ԳՊՐՈՅՆԵՐ

Սուկրատեսի ողբերգական մահվանից հետո նրա աշակերտները հիմնադրեցին դպրոցներ, որոնցից առավել նշանավորներն էին կիրենյան, կինիկյան և մեգարյան դպրոցները: Միակողմանիորեն զարգացնելով Սուկրատեսի ուսմունքի կողմերից մեկը՝ այդ դպրոցները ոչ միշտ հարազատ մնացին սուկրատեսյան փիլիսոփայության ոգուն: Բացի դրանից, դրանք տարբեր կերպ էին պատասխանում Սուկրատեսի կողմից դիտարկված հարցերին՝ ի՞նչ է փիլիսոփայությունը և ո՞րն է նրա գերագույն նպատակը, հնարավո՞ր է արդյոք տեսական փիլիսոփայություն, թե՞ կարող է լինել միայն գործնական փիլիսոփայություն: Ի՞նչ է բարիքը. մտահասանելի իրողություն՞, թե՞ հոգու առանձնահատուկ վիճակ, ինչպիսի՞ն պետք է լինի բարիքը՝ ընդհանուր, թե մասնավոր: Ի՞նչ հարաբերություն գոյություն ունի ընդհանուրի և մասնավորի միջև, ի՞նչ են համապատասխանում իրականության մեջ ընդհանուր հասկացություններին, ո՞րն է անձնական բարիքը. կատարյալ ազատագրումը բոլոր պահանջմունքների՞ց, թե՞ լիակատար զգայական րավարարվածությունը և հաճույքը:

Սուփեստների և Սուկրատեսի փիլիսոփայության գաղափարները յուրօրինակ մեկնաբանություն ստացան կինիկների (շնականների) դպրոցում, որի հիմնադիրն էր Գորգիասի և Սուկրատեսի աշակերտ Անախարեսեսը, իսկ մյուս նշանավոր ներկայացուցիչներից էին Դիոգենես Սինոպացին, Կրատեսը, նրա կինը՝ Հիպարխիան, Մենենդեսեսը, Բիոնը և ուրիշներ: Դպրոցն իր անվանումն ստացել է Կինոսարգ գիմնազիայի անունից, որտեղ կինիկները անց էին կացնում իրենց պարապմունքները: Կինիկներին անվանում էին նաև շնականներ (հուն. կինեսո նշանակում է շուն) իրենց վարքագծի պատճառով՝ «անամաւթ կենդանի է շուն, նոյնպէս եւ նոքա ախորժեցիին զանպատկառութիւն» կամ՝ «նոքա զանխտրութիւն ախորժեցիին՝ որպէս

չունք ի հրապարակում ուտելով եւ լակելով, եւ բոկ գնալով» (Դավիթ Անհաղթ):

Անտիսթենետը (մ.թ.ա. 444-360) փիլիսոփայությունը համարում էր կենսափիլիսոփայություն և ժխտում էր տեսական փիլիսոփայության հնարավորությունը՝ դա բնութագրելով որպես անպտուղ ու անիմաստ զբաղմունք: Կիրենաիկների նման նա հանդես եկավ ընդհանուր հասկացությունների մասին սոկրատեսյան ուսմունքի դեմ: Նրա կարծիքով ընդհանուրը գոյություն չունի ոչ իրերի մեջ, ոչ իրերից դուրս, ոչ էլ մարդկային մտածողության մեջ: Իրականում գոյություն ունեն միայն եզակի, անհատ իրերը: «Մեղան տեսնում եմ, – ասում էր նա, – իսկ սեղանություն չեմ տեսնում, ձի տեսնում եմ, իսկ ձիություն չեմ տեսնում»: Այսինքն՝ եզակի իրերը տեսնում եմ, իսկ ընդհանուրը՝ չեմ տեսնում: Այս կապակցությամբ, ասում են, թե Պլատոնը ծաղրանքով ասել է Անտիսթենեսին՝ «Թերուս ծերուկ, ձի տեսնելու համար քեզ աչքեր ունես, իսկ ձիություն տեսնելու համար չունես»: Ընդհանուրի մասին Անտիսթենեսի տեսակետը կարելի է բնորոշել որպես ծայրահեղ նոմինալիզմ (լատ. nomen-անուն), մի ուսմունք, որն առհասարակ ժխտում է ընդհանուրի գոյությունը:

Քանի որ իրականում գոյություն ունեն միայն եզակի իրերը, սպա դրանց հասկացությունները նույնպես պետք է եզակի լինեն: Անհնար է, որ բազումը լինի միասնական և միասնականը՝ բազում, հետևաբար, չի կարելի միասնական սուբյեկտին վերագրել իրենից տարբեր հատկություններ: Սուբյեկտին պետք է վերագրել միայն այն, ինչ ինքն է, այսինքն՝ չի կարելի ասել, թե «Սոկրատեսը փիլիսոփա է», – այլ պետք է ասել՝ «Սոկրատեսը Սոկրատես է»: Ըստ Անտիսթենեսի «Սոկրատեսը փիլիսոփա է » դատողությունը պարունակում է երկու դատողություն, որոնք իրար հակասում են: Նրա կարծիքով իրերը չպետք է սահմանել, այլ միայն անվանել կամ համեմատել: Եթե չկա տրամաբանական դատողություն, չկա հակասություն և մոլորություն, ուրեմն չկան կեղծ կամ ճշմարիտ դատողություններ, առհասարակ չկա տրամաբանական գիտելիք:

Ժխտելով տեսական գիտելիքի գոյությունը՝ կինիկները ստեղծում են իրենց նոմինալիստական, անհատապաշտական գոյաբանության համապատասխան բարոյագիտություն կամ գործնական փիլիսոփայություն: Քանի որ իսկական կեցությամբ օժտված են միայն անհատ իրերը, սպա ճշմարիտ բարիքը անհատի բարիքն է և ոչ թե վերացական ընդհանուր բարիքը և այդ բարիքը յուրաքանչյուր պետք է փնտրի իր մեջ: Իմաստունի իսկական սեփականությունն իր ներքին ազատությունն է, առաքինությունը՝ իր ոգու ուժը: Անտարբերություն արտաքին իրերի ու մարդկանց նկատմամբ, կրքերի զսպում, պահանջմունքների առավելագույն սահմանափա-

կում՝ ահա սրանք են ապահովում իսկական ազատությունը: Այս պահանջների իրականացումը նշանակում է նոր ապրելակերպի ընտրություն, որի մարմնացումը հանդիսացավ **Դիոգենես Սինոպացին**: Երբեմնի լուսայափոխ Դիոգենեսը, որին վերագրում են բազմաթիվ սրամիտ ասույթներ, մարդկանց պատկերացումներում հավերժացել է որպես «ցինիզմի» մարմնացում, որպես հասարակությանը ձեռնոց նետած, բարոյականության կանոններն արհամարհած իմաստուն:

Կինիկները բարոյականության կանոնները, հասարակական օրենքները և աստվածների մասին պատկերացումները համարում էին կեղծ, մտացածին: Ելնելով բնության և օրենքների, բնական օրենքի և մարդկային օրենքի հակադրության մասին դրույթից՝ նրանք պահանջում էին վերադառնալ բնությանը և բնական վիճակին, ապրել կենդանիների պես, որոնք պատկերացում չունենալով ամոթի, հայրենիքի, բարոյականության կանոնների մասին, ազատորեն բավարարում են իրենց բնական պահանջումները: Կրատեսը և Հիպարխիան հրապարակավ կատարում էին իրենց ամուսնական պարտականությունները, իսկ մյուսները հայտնի էին իրենց տարատեսակ «խաղություններով ու շնություններով»: Սակայն այս ճանապարհով երջանկության հասնելը այնքան էլ հեշտ չէր. դրա համար հարկավոր էր ունենալ հզոր կամք, հետևողականություն, խիզախություն, իմաստություն, հոգու անխռովություն և ներքին ազատություն:

Կիրենյան դպրոցի հիմնադիրն **Արիստիպոսն** էր (մ.թ.ա. 425-360), իսկ մյուս առավել նշանավոր ներկայացուցիչներից էին **Թեոդորոսը**, **Անտիպատրեսը**, **Արիստիպոսի դուստր Արետան**, նրա որդի **Արիստիպոս կրտսերը** և ուրիշներ: **Արիստիպոսը** ծնունդով հյուսիս-աֆրիկյան Կիրենա քաղաքից էր, որի անունով էլ կոչվել է իր հիմնադրած դպրոցը:

Կիրենյան դպրոցի փիլիսոփայության ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել սոփեստների և Սոկրատեսի ուսմունքները: Ժխտելով տեսական փիլիսոփայության հնարավորությունը՝ **Արիստիպոսը** կարծում էր, որ փիլիսոփայությունը գործնական բնույթ ունի: Եթե Սոկրատեսը ճանաչողության խնդիրը համարում էր ընդհանուր հասկացությունների կազմավորումը, ապա կիրենաիկները, սոփեստների մասն ժխտելով ընդհանուրի գոյությունը, հենվում էին միայն զգայական տվյալների վրա: **Կիրենաիկները** զգայապաշտ փիլիսոփաներ էին. նրանց կարծիքով գիտելիքի միակ աղբյուրը և ճշմարտության չափանիշը զգայություններն են: Ինչպես պաշարված քաղաքի բնակիչը կարող է իմանալ միայն այն, ինչ կատարվում է քաղաքի պատերի ներսում, այնպես էլ մարդու իմացությունը սահմանափակվում է իր զգայություններով: Մարդը կարող է իմանալ միայն այն, ինչ նրան հաղորդում են զգայությունները:

Կիրենաիկների զգայապաշտական տեսության վրա խարսխվում է նրանց հեղոնիստական (հաճոյապաշտական) բարոյագիտությունը: Թե ինչ կա զգայություններից անդին, մարդ ո՛չ կարող է իմանալ, ո՛չ էլ պետք է իմանալ, որովհետև նրա համար նշանակալից է միայն զգայության բովանդակությունը: Մարդու գոյության իմաստը երջանկության մեջ է, իսկ երջանկությունը կարող է ձեռք բերվել զգայական բավականության միջոցով: Ուստի այն ամենը, ինչ մարդուն հաճույք է պատճառում, բարիք է, իսկ ինչը նրան զրկում է հաճույքից և բերում տառապանք, չարիք է: Եթե մենք իրերին նայենք առանց նախապաշարումների, կոեսնենք, որ մարդու բնական նպատակը հաճույք ստանալն է, որ բոլորը փնտրում են բավականություն և խոստափում տառապանքներից: Մարդը ավելի մեծ բավականություն է ստանում զգայական, ֆիզիկական հաճույքներից, քան մտավորից: Բարոյական օրենքները, կանոնները և հասկացությունները հարաբերական ու պայմանական բնույթ ունեն: Ամեն մի գործողություն, արարք պետք է գնահատել ըստ այն բանի, թե դա ինչ հետևանքներ ունի գործողի համար: Ծայրահեղացնելով Արիստիպոսի տեսակետը, Թեոդորոսը կարծում էր, որ բարոյական կանոնները մտացածին, արհեստական են և ստեղծված են ամբոխին զսպելու համար: Մարդը պետք է ենթարկվի օրենքներին այնքանով, որքանով դա ձեռնառու և հաճելի է իրեն:

Կիրենաիկների կարծիքով երջանկության հասնելու համար անհրաժեշտ է ունենալ ողջախոսություն, հնարամտություն և ներքին ազատություն: Մարդը պետք է ողջախոս լինի, որպեսզի իմանա չարն ու բարին, ընտրի նպատակին հասնելու ճիշտ ուղիներ, հրաժարվի նախապաշարումներից: Իմաստուն է այն մարդը, ով կարող է օգտվել կյանքի բոլոր բարիքներից, իշխել իրերի ու հանգամանքների վրա, պահպանել ներքին ազատությունը և անկախությունը: Ի տարբերություն կիռնիկների, Արիստիպոսը կարծում է, որ իմաստությունն անհրաժեշտ է ոչ թե հաճույքներից ձեռնպահ մնալու կամ հաճույքների գերին լինելու համար, այլ ուզածդ պահին դրանցից ձեռքազատվելու, դրանց վրա իշխելու համար: Իմաստուն մարդը զնահատում է կյանքին արժեք ավող բարիքներն ու հաճույքները, սակայն կախման մեջ չընկնելու համար չի կառչում դրանցից, հասկանալով, որ դրանք վաղանցիկ ու ժամանակավոր են: Իրերի և բարքերի հանդեպ «անտարբեր» լինելու մասին կիրենաիկների գաղափարը հետագայում որդեգրեցին ստոիկները:

Սեզալրյան դպրոցի հիմնադիրն էր ծագումով մեգարացի Էվկլիդեսը, որի հետևորդներից էին Էվբուլիդեսը, Սթիլպոնեսը և Դիոդորեսը: Նրանք հռչակված էին որպես փայլուն իռետորներ, վիճաբանողներ, անգերազանցելի պերճախոսներ: Սթիլպոնեսի մասին Դիոգենես Լաերտացին հայտնում է,

որ վիճաբանության արվեստում նա այնչափ էր գերազանցում բուրքին, որ ողջ Հունաստանը քիչ էր մնում նրա շնորհիվ դառնալ մեզարացի: Չնայած այդպիսի հռչակվածությանը, մեզարացիների ուսմունքի մասին շատ քիչ բան է հայտնի:

Մեզարացիները միակցում են կեցության մասին էլեաթների ուսմունքը բարիքի մասին սոկրատեսյան տեսության հետ: Էլեաթների պես նրանք կարծում են, որ զգայություններով ընկալվում է միայն փոփոխականը և անցողիկը, իսկ բանականության հասկացություններով՝ անփոփոխը և հավերժականը: Կեցությունը միասնական է, հավերժական և կարող է ճանաչվել միայն բանականության միջոցով: Ի տարբերություն կինիկների և կիրենաիկների, մեզարացիները ընդունում են միայն ընդհանուրի գոյությունը, կարծելով, որ դա նույնական է բարիքի, մտքի կամ աստծո հետ: Եթե կեցությունը (բարիքը) ընդհանուր և միասնական է, նշանակում է, դրան չի կարելի վերագրել իրենից տարբեր պրեդիկատներ, քանզի հակառակ դեպքում, դա այլևս չի լինի միասնական: Սթիլպոնեսը պնդում էր, թե ընդհանուր հասկացությունը չի կարելի վերագրել առանձին իրերին: Ընդհանուր հասկացություններով նշանակվում են աննյութական, մտահասպանելի սեռերը և տեսակները:

Մեզարացիները ժխտում էին լինելության, ծագման, ոչնչացման և փոփոխության հնարավորությունը: Արիստոտելի վկայությամբ՝ նրանք ժխտում էին նույնիսկ հնարավորության գոյությունը, կարծելով, որ հնարավորը միշտ իրականն է: Ընդունելով հնարավորի գոյությունը՝ միտքն ընկնում է հակասության մեջ. ինչ հնարավոր է, բայց իրական չէ, ապա դա միաժամանակ գոյություն ունի և գոյություն չունի:

Առհասարակ, մեզարացիները հռչակված էին իրենց տարօրինակ դատողություններով (պարադոքսներով և սոֆիզմներով), որոնք օգտագործում էին վիճաբանության ժամանակ հակառակորդներին մոլորեցնելու համար: Առավել ինքնատիպ էին Էվբուլիդեսի հետևյալ սոֆիզմները՝ «Եղջյուրավորը», «Ստախտը» և «Ծածկվածը»: «Եղջյուրավորը» սոֆիզմի բովանդակությունը հետևյալն է՝ «Ինչ դու չես կորցրել, ուրեմն ունես: Եղջյուրներ դու չես կորցրել, ուրեմն դու եղջյուրավոր ես»: Ըստ «Ստախտը» սոֆիզմի, եթե մի ստախտ ասում է «Ես ստում եմ» և եթե ճիշտ է ասում, ուրեմն նա ստում է: Սակայն ասելով «Ես ստում եմ», նա ճիշտ է ասում, հետևաբար, նա չի ստում: Մտացվում է, եթե նա ճիշտ է ասում, ուրեմն ստում է, իսկ եթե ստում է, ուրեմն ճիշտ է ասում: Ըստ «Ծածկվածը» սոֆիզմի՝ «Էլեկտրան գիտի իր եղբայր Օրեստին, բայց չգիտի, որ շորով ծածկվածը իր եղբայր Օրեստն է: Հետևաբար, նա չգիտի նրան, ում գիտի»: Մրանք տրամաբանական-սեմանտիկական բնույթի պարադոքսներ են, որոնք խարսխված են լեզվական և մտածական դժվար նկատելի հակասությունների վրա:

4. ՊԼԱՏՈՆ

Սոկրատեսի ամենատաղանդավոր աշակերտը Պլատոնն էր, որի ստեղծած օբյեկտիվ իդեալիստական փիլիսոփայությունը, լինելով դարակազմիկ երևույթ, վիթխարի ազդեցություն ունեցավ հետագա դարերի փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա:

Պլատոնը (իսկական անունը՝ Արիստոկլես) ծնվել է մ.թ.ա. 427թ. Աթենքի մոտ գտնվող Էգինա կղզում, արիստոկրատական ընտանիքում: Նրա հայրը սերում էր Ատտիկայի վերջին թագավոր Կողոբոսի տոհմից, իսկ մայրը՝ նշանավոր օրենսդիր Սոլոնի տոհմից: Նախնական կրթությունն ստանալուց հետո նա սկսում է զբաղվել փիլիսոփայությամբ՝ նախ աշակերտելով Հերակլիտեսի հետևորդ Կրատիլոսին, այնուհետև Սոկրատեսին: Վերջինիս մահվանից հետո Պլատոնը թողնում է Աթենքը և շուրջ մեկ տարի ապրում Մեգարայում: Վերադառնալով Աթենք՝ նա շուտով մեկնում է Հարավային Իտալիա և Սիցիլիա: Սիրակուզայում Պլատոնը մտերմանում է Դիոնի՝ բռնակալ Դիոնիսիոսի բարեկամի հետ, որը պյութագորական փիլիսոփայության հետևորդներից էր: Այստեղ Պլատոնը փորձում է կյանքի կոչել պետության մասին իր գաղափարները, սակայն պալատականների ամբաստանությունների պատճառով խիստ սրվում են Դիոնիսիոսի և Պլատոնի հարաբերությունները: Բռնակալը վաճառում է Պլատոնին որպես սաբուլ, որին Էգինիայի ստրկավաճառանոցից գնում է կիրենաիկ Անիկերիդեսը: Վերջինս ազատում է Պլատոնին՝ հրաժարվելով վերցնել նրա ընկերների հավաքած գումարը: Վերադառնալով Աթենք՝ Պլատոնը մ.թ.ա. 487թ. արեմացի հերոս Ակադեմոսի անունը կրող այգում հիմնում է իր դպրոցը, որը ստանում է Ակադեմիա անունը: Մեկ տարի անց, երբ մահանում է Դիոնիսիոս բռնակալը, Դիոնի հրավերով Պլատոնը կրկին մեկնում է Սիրակուզա՝ հույս ունենալով իրագործել իդեալական պետության մասին իր նախագիծը: Մակայն այս անգամ էլ նրա ստաբիլությունն անհաջողության է մատնվում և նա վերադառնում է Աթենք, որտեղ էլ մ.թ.ա. 347թ. կնքում է իր մահկանացուն:

Պլատոնը թողել է հարուստ փիլիսոփայական ժառանգություն: Նրա ամուռով մեզ են հասել «Սոկրատեսի ջատագովություն» ճառը, 23 իսկական, 11 կասկածելի և 8 անիսկական երկխոսություն և 13 նամակներ: Նրա փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա նշանակալից ազդեցություն են թողել Հերակլիտեսի, Էլեաթների, պյութագորականների և հատկապես Սոկրատեսի փիլիսոփայական ուսմունքները:

Պլատոնի օբյեկտիվ իդեալիստական փիլիսոփայության հիմքում ընկած է էյդոսների (տիպարների, էությունների, զաղափարների) մասին տեսությունը: Մինչև Պլատոնը գրեթե բոլոր հույն փիլիսոփաները համոզված էին,

որ գոյություն ունի մտահասանելի կեցություն, որը ճանաչվում է բանակա-
նությանը և գոյության ունի զգայելի կեցություն, որը ճանաչվում է զգայու-
թյուններով: Ընդամին, մտահասանելի աշխարհը համարվում էր իսկական,
ճշմարիտ կեցություն, իսկ զգայելի աշխարհը՝ անիսկական, խաբուսիկ,
թվացյալ կեցություն: Ճշմարիտ կեցությունը կարող է ճանաչվել միայն բա-
նականությանը, որը գործառու է ընդհանուր հասկացություններով: Դա-
նաչել որևէ առարկա, ասում էր Սոկրատեսը, նշանակում է իմանալ նրա
հասկացությունը: Իսկ դա իր հերթին նշանակում է, որ իմացության առար-
կա պետք է լինեն ընդհանուր հասկացությունները կամ ընդհանուր էություն-
ները: Ընդ որում, ճշմարիտ գիտելիքը պետք է համապատասխանի ճշմար-
իտ կեցությանը: Այդ դեպքում հարց է ծագում. ի՞նչ են համապատասխա-
նում իրականության մեջ մտածողության ընդհանուր հասկացություններին:
Կեցության և մտածողության նույնության սկզբունքի համաձայն ընդհա-
նուր հասկացություններին պետք է համապատասխանեն ընդհանուր էու-
թյուններ, մինչդեռ իրականում գոյություն ունեն միայն առանձին, եզակի ի-
րեր, որոնք զանվում են անընդհատ փոփոխության և շարժման մեջ: Եթե
զգայելի աշխարհում չկան ընդհանուր, անփոփոխ էություններ, եզրակաց-
նում է Պլատոնը, ուրեմն դրանք գոյություն ունեն մտահասանելի աշխար-
հում: Այսպիսով, ի տարբերություն Սոկրատեսի, Պլատոնը զգայելի իրերի
աշխարհի հետ մեկտեղ ընդունում է մտահասանելի էությունների աշխարհի
գոյությունը, այսինքն՝ ընդհանուր հասկացություններին վերագրում է օբյեկ-
տիվորեն գոյություն ունենալու հատկություն: Եթե զգայելի աշխարհի իրերն
առաջանում և ոչնչանում են, ապա մտահասանելի էություններն անփոփոխ
են, անշարժ և միշտ նույնական իրենք իրենց: Դրանք գոյություն ունեն
զգայելի իրերից առանձին և անկախ, տարածությունից և ժամանակից ան-
դին՝ ինչ-որ «ճշմարտության հովտում»:

Իսկ ի՞նչ հարաբերություն գոյություն ունի մտահասանելի էյդոսների և
զգայելի-նյութական իրերի միջև: Իրերի աշխարհի գոյությունը բացատրելու
համար Պլատոնը ճշմարիտ կեցությունից (էյդոսների աշխարհից) գատ ըն-
դունում է ոչ կեցության՝ նյութի գոյությունը: Այլ կերպ ասած, իրերի առաջա-
ցումը բացատրելու համար Պլատոնը ընդունում է երկու սկիզբ՝ էյդոսը և
նյութը, որոնք իրենց բնույթով հավերժական են: Նյութական-զգայելի իրերի
աշխարհը կեցության՝ էյդոսի և ոչ կեցության՝ նյութի փոխներգործության
արդյունք է: Ստացվում է, որ ճշմարիտ կեցությանը հակադրվում է ոչ թե
նյութական-զգայելի իրերի աշխարհը, այլ ոչ կեցության՝ նյութի աշխարհը:
Նյութական-զգայական աշխարհը, ըստ Պլատոնի, ոչ էյդոսների, ոչ էլ նյու-
թի աշխարհ է, այլ դրանց արանքում գտնվող միջին կեցություն: Չնայած
ոչ առանց էյդոսի, ոչ էլ նյութի հնարավոր չէ իրերի առաջացումը, այնու-
հանդերձ, տարբեր են դրանց դերակատարումները: Պլատոնի համար նյու-

թը անորոշ, անձև, անսկզբունք, իզական-կրավորական գոյ է, Էյդոսների աղավաղման սկզբունքը: Նյութը իրերին բնորոշ փոփոխականության, անկայունության, անորոշության և անկատարության պատճառն է: Եվ, ընդհակառակը, Էյդոսները գործունյա, արական, ձևաստեղծիչ գոյեր են: Պլատոնի կարծիքով Էյդոսները իրերի էություններն են, դրանց հիմքն ու պատճառը, նախատիպերը կամ հարացույցները, ինչպես նաև դրանց կեցության իդեալները և նպատակները: Եթե իրերն օժտված են որոշակի կարգով ու կառուցվածքով, կայունությամբ ու անփոփոխությամբ, ապա դրա համար պարտական են Էյդոսներին: Եթե այս կամ այն իրը գեղեցիկ է, ապա այն պատճառով, որ դա հաղորդակից է «գեղեցկության» Էյդոսին: Նյութը թույլ չի տալիս Էյդոսի լրիվ դրսևորմանը, որի պատճառով գեղեցիկ իրերն ընդամենը նմանվում են իրենց Էյդոսներին: Պլատոնի կարծիքով իրերի աշխարհը ճշմարիտ կեցության ստվերն է, խեղաթյուրված պատկերը: Իր տեսակետոր հիմնավորելու համար Պլատոնը «Պետություն» աշխատության մեջ բերում է հետևյալ պատկերավոր համեմատությունը. պատկերացներն մի քարանձավ, որում լույսի մի շող է ընկնում: Երևակայենք, որ այդտեղ ապրում են մարդիկ, ովքեր ծնված օրից գտնվելով շղթաների մեջ, թույլ լույսի պայմաններում տեսնում են միայն ստվերներ: Քարանձավի կալանավորները համոզված են, որ այդ ստվերներն իսկական իրեր են: Նրանք երբեք չեն հավատա այն մարդուն, ով դուրս գալով քարանձավից, տեսնում է իսկական իրերի աշխարհը և վերադառնալով՝ պատմում է իր տեսածի մասին: Այժմ քարանձավի փոխարեն պատկերացներն զգայական աշխարհը, լույսի փոխարեն Արևը, կալանավորների փոխարեն մարդկանց, իսկ քարանձավից դուրս եկած կալանավորի փոխարեն՝ փիլիսոփային, որը մարդկանց ասում է, թե գոյություն ունի իսկական գոյերի աշխարհ, իսկ այս աշխարհը դրա ստվերն է: Սակայն զգայապաշտ մարդիկ չեն հավատում փիլիսոփային, չնայած նա մարդկանց բարին է ցանկանում:

Պլատոնի իդեալիզմը բարոյագիտական ուղղվածություն ունի: Եթե Սուկրատեսի կարծիքով ճշմարիտ գիտելիքը ընդհանուր և օբյեկտիվ բարոյական օրենքների ճանաչողությունն է, ապա ըստ Պլատոնի, Էյդոսների աշխարհը ողջ գոյի օրենքների, սկզբունքների և կանոնների աշխարհն է, միաժամանակ գեղեցկության, բարու և ճշմարտության այն իդեալական աշխարհն է, որին պետք է ձգտի մարդը: Յուրաքանչյուր կենդանի գոյացություն ձգտում է իրեն դրսևորել լիակատար ձևով, ամբողջությամբ արտահայտել իր էությունը, ձգտում է իր կեցության լրիվությանը: Իսկ կեցության լրիվությունը, ողջ գոյի գերագույն վերջնանպատակը, բարձրագույն իդեալը բարիքն է: Պլատոնի կարծիքով բարիքը Էյդոսների աշխարհի թագուհին է, ողջ գոյի պատճառը և նպատակը:

Էյդոսների տեսության ընդունումը հարուցում է մի շարք հարցեր. օրինակ, արդյո՞ք զգայական աշխարհի ամեն մի իր, ամեն մի հասկություն իդեալական աշխարհում ունի իր էյդոսը: Եթե ունեն, նշանակում է, որ բացասական երևույթները և հատկությունները (այլանդակը, կեղծը, չարը և այլն) նույնպես պետք է ունենան իրենց էյդոսները, ինչը, սակայն, հակասում է իդեալական աշխարհի վերաբերյալ ռոմանտիկական պատկերացմանը: Կամ՝ ըստ Պլատոնի տեսության, էյդոսներն անփոփոխ են, անբաժանելի և միասնական, բայց միևնույն ժամանակ «հաղորդակից» են բազում իրերի: Նման դեպքում կամ էյդոսը պետք է ամբողջությամբ ու լրիվությամբ գտնվի այդ դասին պատկանող բոլոր իրերի մեջ կամ յուրաքանչյուր իր պեսք է բովանդակի տվյալ էյդոսի մի մասը: Սակայն էյդոսը չի կարող միաժամանակ գտնվել տարբեր տեղերում, ինչպես նաև չի կարող բաժանվել մասերի: Հետաքրքիր է նշել, որ էյդոսների տեսության հետ կապված հակասություններն առաջին անգամ դիտարկել է հենց ինքը՝ էյդոսների տեսության հեղինակը: Հետագայում Արիստոտելը, որը քննադատել է այդ տեսությունը, գրեթե հիմնականում կրկնել է Պլատոնի կողմից բերված փաստարկները:

Էյդոսների տեսության հետ կապված մյուս հարցը, որի քննարկման ժամանակ Պլատոնը անցում է կատարում բնագիտությունից դեպի տիեզերաբանություն, հետևյալն է. եթե էյդոսները, գտնվելով իդեալական աշխարհում, անշարժ և անփոփոխ են, ապա ինչպե՞ս և ինչի՞ շնորհիվ են դրանք միանում նյութի հետ: Տիեզերածնության ընթացքը նկարագրելիս՝ Պլատոնը պայթագորականներից փոխառում է մի շարք գաղափարներ, այդ թվում Համաշխարհային հոգու մասին գաղափարը: Տիեզերքի ստեղծումը Պլատոնը ներկայացնում է հետևյալ կերպ. արհեստավոր Աստվածը՝ դեմիուրգոսը կամ արարիչ Միտքը, ցանկանում է իր և բարիքի նմանությամբ ստեղծել (կառուցել) ողջ տիեզերքը: Նախ, նա ի սկզբանե գոյություն ունեցող նյութականից և իդեալականից կազմված խառնուրդից ստեղծում է տիեզերքի հոգին, իսկ այդ խառնուրդը սփռում է տարածությունով մեկ: Այնուհետև, ներդաշնակության և համաչափության մաթեմատիկական սկզբունքների հիման վրա ստեղծում է մոլորակները, անշարժ աստղերի երկինքը, լուսինը, արեգակը և երկիրը: Տիեզերքը, ըստ Պլատոնի, կենդանի էակ է և ունի հոգի, որը ներբափանցված է բոլոր գոյերի մեջ: Համաշխարհային հոգին հանդես է գալիս որպես տիեզերքի շարժման պատճառ և ուժ, որպես տիեզերքի միասնության հիմք, տիեզերքի գիտակցություն, որպես միջնորդ օղակ, որի միջոցով էյդոսները խառնվում են նյութի հետ: Աշխարհը «զգայական աստվածություն» է, կենդանի էակ, որը համապատասխանում է կյանքի էյդոսին: Կյանքի լրիվության ապահովման նպատակով Աստված ձեռնամուխ է լինում կենդանի էակների ստեղծմանը: Սկզբում ստեղծվում են ամենակա-

տարյալ, հրային կազմ ունեցող էակները՝ աստվածները և դևերը, այնուհետև՝ մարդը: Գեմխորզոսի կամքով աստվածները ստեղծում են մարդու բնության մահկանացու մասը՝ մարմինը, իսկ ինքը ստեղծում է անմահ մասը՝ հոգին, որը Համաշխարհային հոգու մասնիկն է: Մարդկային հոգիներն սկզբում տեղավորվում են աստղերի վրա. շարժման ժամանակ հոգիները հայտնում են իդեալական աշխարհը և ձեռք բերում ճշմարիտ գիտելիք: Հետո դեմխորզոսի կամքով իջնում են երկիր՝ միանալու մարմնի հետ: Պլատոնը, պյութագորականների նման, պաշտպանում է հոգու տեղափոխության և վերամարմնավորման գաղափարը:

Մարդը բաղկացած է հոգուց և մարմնից, ընդմիջ, հոգին բոլոր առումներով պատվական ու գերազանց է մարմնից, որովհետև հոգին հենց ինքը՝ մարդն է: Մարմինը մահկանացու է, իսկ հոգին՝ անմահ: Հոգու անմահության օգտին Պլատոնը բերում է մի շարք փաստարկներ: Հոգին անմահ է որպես ինքնաշարժվող և շարժվող, որպես տիեզերքի միասնությունն ապահովող սկիզբ. եթե հոգին լիներ մահկանացու, ապա կփլուզվեր տիեզերքի միասնությունը և ներդաշնակությունը: Հոգին անմահ է նաև այն պատճառով, որ ինքը հենց կյանքն է: Հոգին վերաբերում է կյանքին այնպես, ինչպես կրակը՝ ջերմությանը. կրակը անմտածելի է առանց ջերմության, իսկ հոգին՝ առանց կենդանության: Որպես կյանք՝ հոգին բացառում է իր հակադրության՝ մահվան գոյությունը իր ներսում:

Հոգու անմահության մասին է վկայում նաև մարդկային գիտելիքի բնույթը: Պլատոնի կարծիքով իմացությունը հոգու մեջ առկա գիտելիքի վերհիշումն է: Մինչև մարմնի մեջ տեղափոխվելը, հոգին իդեալական աշխարհում ձեռք է բերել ճշմարիտ գիտելիք, որը մարմնի հետ միավորվելուց հետո քաղվել է մոռացության մեջ: Այսպիսով, հոգին ի ծնե ունի բնածին գիտելիք: Եթե չունենանք այդ գիտելիքը, ապա չենք կարող դատողություններ անել իրերի մասին: Օրինակ, երբ ասում ենք՝ «Վարդը գեղեցիկ ծաղիկ է», ապա ենթադրվում է, որ մենք նախօրոք պատկերացում ունենք գեղեցիկի կամ գեղեցկության մասին: Իսկ որտեղի՞ց մենք կարող ենք գաղափար ունենալ ընդհանուր հասկացությունների մասին, եթե մեր փորձը սահմանափակված է միայն մասնավորի, ժամանակավորի իմացությամբ: Բնածին գիտելիքի առկայությունը վկայում է հոգու անմահության մասին: Այս կապակցությամբ Պլատոնը քննադատում է գիտելիքի վերաբերյալ զգայապաշտական տեսությունը, որը ընկած էր սոփեստների փիլիսոփայության հիմքում: Պլատոնը ցույց է տալիս, որ ո՛չ զգայությունները, ո՛չ կարծիքը, ո՛չ էլ բացատրության վրա հիմնված կարծիքը չեն կարող դիտվել որպես գիտելիք: Օրինակ, զգայությունները գիտելիք չեն տալիս, որովհետև այդ դեպքում գիտելիք պետք է ունենան նաև զգայարաններ ունեցող կենդանիները: Մինչդեռ

մարդը իրեն կենդանուց առավել իմացող է համարում: Կամ՝ մարդը կարող է զգայություններով ինչ-որ բան ընկալել, բայց չհասկանալ դրա իմաստը: Օրինակ, անգրագետ մարդը տեսնում է գիրքը, սակայն դրա ոչ մի նախադասության կամ բառի իմաստը չի հասկանում: Գիտելիք չի կարող կոչվել նաև «ճշմարիտ» կարծիքը, որովհետև, եթե մեկը գիտի, որ իր կարծիքը ճշմարիտ է, նշանակում է՝ գիտի, որ գոյություն ունի նաև կեղծ կարծիք: Իսկ դրա համար անհրաժեշտ է, որ նա ունենա կեղծը ճշմարիտից տարբերելու մասին գիտելիք: Պլատոնը ցույց է տալիս, որ զգայապաշտը, երբ ընդունում է կեցության անընդհատ փոփոխության ու հարաբերականության դրույթը, չի կարող իմանալ, թե ինչն է փոփոխվում, հետևաբար, չի կարող հասկացություններով մտածել և գիտելիք ունենալ: Բացի դրանից, այս աշխարհի իրերն իդեալական աշխարհի էությունների ստվերներն են, ուստի զգայությունները մեզ կարող են տալ միայն պատկերացում ստվերների մասին: Քննադատելով զգայապաշտական տեսությունը, Պլատոնը, այնուամենայնիվ, դրա մեջ դրական մի կողմ է տեսնում. իրերի ստվերները մեզ օգնում են վերհիշել և ճանաչել իսկական գիտելիքը, որն էլ հոգուն ստիպում է հիշել իր առաքելության մասին, ստիպում կարոտով ասել. «Ի՛նչ եմ շինում էս ցեխերում, աղմուկի մեջ փայրե՞նի, Այս, թե նորից գտնեմ ճամփան, դեպի էնտե՛ղ, դեպի տա՛ն...» (Հ. Թումանյան):

Իսկ այդ ճանապարհը ցույց է տալիս Պլատոնի բարոյագիտական ուսմունքը, որի հիմքում ընկած է բարիքի գաղափարը: Սկզբնական շրջանում հետևելով Մոկրատեսին, Պլատոնը բարիքը ըմբռնում է որպես առաքինության և երջանկության, գեղեցիկի և օգտակարի, բարու և հաճույքի ներդաշնակ միասնություն: Մա էվդեմոնիստական (հուն. էվդեմոնիա - երջանկություն) տեսակետ է: Մակայն Մոկրատեսի մանվանից հետո, երբ իրական աշխարհը նրան թվում է չարիքի, անարդարության և կեղծիքի աշխարհ, և երբ մշակվում է էյդոսների մասին տեսությունը, Պլատոնը իդեալական, բարձրագույն բարիքը հակադրում է հաճույքին, զգայական բավականությանը: Նրա բարոյագիտական ուսմունքը ստանում է ընդգծված ասկետիկական (ճգնաժողովական) միտվածություն: Մարդու կեցության բարձրագույն նպատակը նա տեսնում է իդեալական, մտահասանելի աշխարհում, որին հասնելու համար պահանջվում է հրաժարվել ամենայն զգայական-մարմնական բարիքներից: Բանի որ զգայական-նյութական աշխարհը չարիքի և անկատարի աշխարհ է, ուստի մարդու խնդիրն է դառնում ազատվել դրանից, ինչքան կարելի է շուտ փախչել այստեղից: Իսկ այդ փախուստը, ըստ Պլատոնի, նշանակում է նմանվել աստծուն՝ ըստ մարդկային կարողության: Իսկ նմանվել աստծուն՝ նշանակում է խոհեմությամբ սոզոդված դառնալ բարեպաշտ և արդար: Փիլիսոփայության նպատակը հոգու մաքրագոր-

ծումն է (կատարսիս), որը մեզ ազատում է կրքերի, ցանկությունների ճնշումից, հոգուն նախապատրաստում մահվան, ինչը, ըստ Պլատոնի, նոր կյանքի սկիզբն է: Փիլիսոփայությունը պետք է օգնի մարդուն փախչելու չարիքի աշխարհից դեպի բարիքի աշխարհ: Իսկ դա տեղի է ունենում մի քանի փուլով. սկզբում մարդու մեջ դրսևորվում է իսկական սերը (էբոսը), որը ձգտում է ճանաչել գեղեցիկ մարմինները: Դրանից հետո մարդու հոգին ձգտում է զբաղվել գեղեցիկ, բարի և առաքինի գործունեությամբ, այսինքն՝ ազատ ստեղծագործությամբ: Բայց դա էլ սահման չէ, որովհետև գոյություն ունի ինքնին բարության, կատարելության և գեղեցկության չնաշխարհիկ կեցությունը, որով պայմանավորված էին բոլոր զբաղմունքների և մարմինների գեղեցկությունն ու կատարելությունը: Ճանաչելով այդ իդեալական կեցությունը՝ մարդը կարող է միաձուլվել ընդհանուր բարիքի հետ և անմահանալ: Հետագայում առաջացած «պլատոնական սեր» արտահայտությունը նշանակում է վերզգայական, աննյութական և իդեալական սեր, որը հակադիր է մարմնական-զգայական սիրուն: Մակայն Պլատոնը հետևողականորեն չի պաշտպանում իդեալականի և զգայականի հակադրության գաղափարը: Իր վերջին շրջանի ստեղծագործություններում նա ռացիոնալիստական էվդեմոնիզմի տեսանկյունից փորձում է բարիքը ներկայացնել որպես գիտելիքի և հաճույքի, գեղեցիկի և օգտակարի միասնություն: Բարիքը բովանդակում է գեղեցիկը, կատարյալը, գիտելիքը և հաճույքը: Այս կապակցությամբ Պլատոնը բննադատում է թե՛ կիրենաիկների հեղոնիստական տեսությունը և թե՛ կինիկների «ցինիզմն» ու բացարձակ անխռովության մասին ուսմունքը:

Պլատոնի կարծիքով մարդը ապրում է հասարակության մեջ, ուստի անհատական բարիքը և երջանկությունը չեն կարող նրա համար վերջնաճակատակ լինել: Բարիքը ընդհանրական է, հետևաբար մարդն իր անհատական բարիքը պետք է ենթարկի ընդհանուրի բարիքին: Դրա համար անհրաժեշտ են այնպիսի հասարակական պայմաններ և այնպիսի կառավարման ձև, որի նպատակը պետք է լինի ոչ թե առանձին մարդկանց կամ առանձին խմբերի մասնավոր բարիքի ապահովումը, այլ հասարակության բոլոր անդամների բարեկեցությունը: Այս պատճառով Պլատոնը անհատական բարոյագիտությունը լրացնում է սոցիալական բարոյագիտությամբ կամ քաղաքագիտությամբ:

Եթե գոյաբանության մեջ Պլատոնը իդեալական աշխարհը հակադրում է զգայական-նյութական աշխարհին, իմացաբանության մեջ՝ բանական գիտելիքը զգայականին, բարոյագիտության մեջ՝ ընդհանուր բարիքը մասնավոր բարիքին, ապա քաղաքագիտության մեջ նա իդեալական պետությունը հակադրում է իրականում գոյություն ունեցող պետություններին: Վեր-

ջիններս նա դասակարգում է չորս խմբի մեջ, կարծելով, որ դրանցում մարդկանց գործունեության և վարքագծի շարժիչ ուժ է հանդիսանում նյութական հարստությունը, իսկ նպատակը՝ անձնական կամ խմբային բարիքը: Պլատոնը դիտարկում է կառավարման չորս ձև՝ քիմոկրատիա, օլիգարխիա, դեմոկրատիա և բռնապետություն: Թիմոկրատիան փնտասերների իշխանությունն է, որի ժամանակ իշխողները ձգտում են իրենց համար դիզել հարստություն: Դրա հետևանքը լինում է այն, որ քիմոկրատիան վերածվում է օլիգարխիայի, այսինքն՝ հաստատվում է փոքրաթիվ մարդկանց տիրապետությունը մեծամասնության նկատմամբ: Օլիգարխիայի տրամաբանական զարգացումը հանգեցնում է կառավարման ավելի վատ ձևի՝ դեմոկրատիայի առաջացմանը: Չևականորեն դա ազատ քաղաքացիների իշխանություն է, սակայն այստեղ հարուստների և աղքատների միջև գոյություն ունեցող հակադրությունն էլ ավելի է սրվում: Դեմոկրատիայի պայմաններում գերիշխող է դառնում սպառողական հոգեբանությունը. հարստանալու մոլուցքը մարդկանց մղում է անհավատալի անբարոյական գործարքների, նախկին հանցագործը ձգտում է դառնալ կառավարիչ, սնանկացած հարուստները չարությամբ են լցվում «նոր» հարուստների հանդեպ: Հարուստների նկատմամբ աղքատների զայրույթը վերածվում է ապստամբության, և եթե հաղթում են աղքատները, ապա նրանք կամ ֆիզիկապես ոչնչացնում են հարուստներին կամ արտաքսելով պետությունից՝ տիրանում են իշխանությանը: Դեմոկրատական ազատությունն աստիճանաբար վերածվում է ամենաթողության և անիշխանության, որովհետև այստեղ նայնպես չեն գործում օրենքները. ով ինչ կամենում, այն էլ անում է: Բայց մի ծայրահեղություն սովորաբար վերածվում է իր հակադրությանը. անսահման ազատությունից ծնվում է ստրկությունը, անիշխանությունից՝ մեկի բացարձակ իշխանությունը: Բռնակալը, գրում է Պլատոնը, իշխանության է հասնում ժողովրդի ներկայացուցիչների օգնությամբ: Սկզբնական շրջանում բռնակալն իրեն պահում է որպես «ժողովրդի հայր»: Բայց որպեսզի ժողովուրդը համոզվի, որ ունի իսկական առաջնորդ, բռնակալը պատրվակներ է փնտրում պատերազմներ հրահրելու համար: Քանի որ երկարատև պատերազմները դժգոհություն են առաջացնում նրա զինակիցների ու ժողովրդի մեջ, ուստի բռնակալը սկսում է ֆիզիկապես ոչնչացնել այլախոհներին: Եթե բժիշկը հիվանդ մարմնից հեռացնում է անպիտան օրգանները, գրում է Պլատոնը, ապա բռնակալը, ընդհակառակը, հեռացնում է առողջ օրգանները: Երբ ժողովուրդը փորձում է կարգի հրավիրել իր «անեցրած» առաջնորդին, համոզվում է, որ իր թույլ ձեռքերն արդեն անգոր են արմատախիլ անելու չարիքը: Ամենադժբախտ մարդը բռնակալության մեջ բռնակալն է, որովհետև նրա հոգին լցված է ահով, ստրկությամբ և ոչնչությամբ:

Իդեալական է կառավարման այն ձևը, կարծում է Պլատոնը, որը մտածում է բոլորի բարիքի մասին: Այդպիսի պետությունը պետք է կարողանա, նախ, ապահովել հասարակության կառավարումը և մարդկանց դաստիարակությունը, երկրորդ, իրեն պաշտպանի թշնամական հարձակումներից, երրորդ, մարդկանց ապահովի նյութական բարիքներով, չորրորդ, դրա հիմքում պետք է ընկած լինի արդարության սկզբունքը, այսինքն՝ պետք է լինի աշխատանքի բաժանում և յուրաքանչյուր մարդ իր գործունեությամբ նպաստի պետության բարգավաճմանը: Պետությունը պետք է նման լինի կենդանի օրգանիզմի, որտեղ յուրաքանչյուր անդամ կատարում է իրեն վերապահված գործառույթը: Պլատոնը մարդկային հոգու երեք մասերին՝ բանականին, ցամառականին և ցանկականին համապատասխան իդեալական պետության մեջ առանձնացնում է քաղաքացիների երեք դաս: Հոգու բանական մասին, որի առաքինությունը իմաստությունն է, համապատասխանում է կառավարիչների՝ փիլիսոփաների դասը, հոգու ցամառական մասին, որի առաքինությունը արիությունն է, համապատասխանում է պետության պահպանների՝ զինվորականների դասը, հոգու ցանկական մասին, որի առաքինությունը ողջախեռությունն է, համապատասխանում է նյութական բարիքներ արտադրողների՝ հողագործների, արհեստավորների և առևտրականների դասը: Այդպիսի պետությունը իմաստուն է իր կառավարիչների իմաստունությամբ, արի՝ իր զինվորականների քաջությամբ, ողջախեռ-չափավոր՝ իր աշխատավորների վարքագծով:

Պետությունը պետք է կառավարեն փիլիսոփաները, որովհետև, նախ, նրանք առաքինի, արդարամիտ ու անշահախնդիր մարդիկ են, երկրորդ, մարդկանցից միայն փիլիսոփաներն են, որ զիտելիք ունեն ճշմարիտ կեցության մասին, ուստի, իմանալով իդեալական աշխարհի օրենքները, նրանք պետք է այդ օրենքները իրականացնեն այս աշխարհում: Պլատոնի կարծիքով կառավարողներն ոչ թե առանձնաշնորհ, այլ ծառայողական դաս են, իսկ որպեսզի նրանք հանկարծ չստածեն սեփական բարեկեցության մասին, նրանք չպետք է ունենան ոչ մի սեփականություն: Նույնը վերաբերում է նաև զինվորականներին. նրանք իրավունք չունեն ունենալու ոչ մի սեփականություն. ամեն ինչ պետք է նրանց համար ընդհանուր լինի: Մասնավոր սեփականությունը դիտելով որպես սոցիալական անհավասարության և չարիքի աղբյուր՝ Պլատոնը անընդունելի է համարում դրա բոլոր դրսևորումները: Իդեալական պետության մեջ ոչ ոք չի կարող ասել, թե «սա իմն է», որովհետև ամեն ինչն ընդհանուրի սեփականությունն է: Պլատոնը վերացնում է նաև ընտանիքը, կարծելով, որ ընտանեկան շահերը կարող են հակասել համապետական շահերին: Դա նշանակում է, որ ընդհանուր պետք է լինեն ինչպես կանայք, այնպես էլ նրանցից ծնված երեխաները, ո-

րոնց դասախոսությունքայնք պետք է գրադվի պետությունը: Լավագույն սերունդ աճեցնելու նպատակով պետությունը պետք է կարգավորի և վերահսկի ամուսնական հարաբերությունները: Այսպես, կամայք կարող են երեխա ունենալ 20-40, իսկ տղամարդիկ՝ 25-55 տարեկան հասակում (այս տարիքային սահմաններից դուրս ծնված երեխաները ենթակա են ոչնչացման): Ընդամին, պետությունը հոգ է տանում, որպեսզի լավագույնները կենակցեն լավագույնների հետ: Այսպիսով, հանուն ընդհանուրի բարիքի, Պլատոնը զոհաբերում է անհատական բարիքը, հանուն պետության՝ պետությունը վերածում է զորանոցի, ճամբարի, որը գործում է սպարտական կենցաղի կանոններով: Պլատոնի իդեալական պետության մասին ուտոպիական նախագիծը այդպես էլ իրականություն չդարձավ, թեև հետագայում՝ միջնադարում և սոցիալիզմի ու ֆաշիզմի ժամանակաշրջանում այդ նախագիծի մի շարք գաղափարներ իրականացան:

5. ԱՐԻՍՏՈՏԵԼ

Հունական դասական փիլիսոփայության մյուս խոշորագույն ներկայացուցիչը Արիստոտելն է՝ հին աշխարհի մեծագույն մտածողը, որին անվանում են հունական փիլիսոփայության Ալեքսանդր Մակեդոնացի կամ հունական փիլիսոփայության «Ջևա»: Պլատոնի փիլիսոփայության մեծան Արիստոտելի փիլիսոփայությունը ևս խոր և անջնջելի հետք է թողել հետագա դարերի փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա:

Արիստոտելը ծնվել է մ.թ.ա. 384թ. Թրակիայի Ստագիրա քաղաքում, մակեդոնական արքունիքի պալատական բժիշկ Նիկոմախի ընտանիքում: 17 տարեկան հասակում նա զալիս է Աթենք և ընդունվում Պլատոնի Ակադեմիան, որտեղ մնում է մինչև Պլատոնի մահը (մ.թ.ա. 347թ.): Դրանից հետո Արիստոտելը հեռանում է Աթենքից, մի քանի տարի ապրում տարբեր քաղաքներում: Շուտով նրան հրավիրում են մակեդոնական արքունիք որպես Ալեքսանդր Մակեդոնացու դաստիարակ: Հետագայում մեծ զորավարը Արիստոտելի մասին ասել է, թե նրան պատվում են հորս հավասար, որովհետև հորս պարտական են իմ կյանքի համար, իսկ Արիստոտելին՝ այն, ինչ կյանքին արժեք է տալիս: Երբ Մակեդոնացին սկսում է իր պարսկական արշավանքը, Արիստոտելը վերադառնում է Աթենք և Ապոլոն Լիկեյացու տաճարի մոտ հիմնում է իր դպրոցը, որը տեղանքի անունով կոչվում է Լիկեյ: Արիստոտելը դասախոսությունները կարդում էր ճեմելով, որի պատճառով էլ նրա հետևորդներին սկսեցին կոչել պերիպատետիկներ՝ ճեմականներ: Ալեքսանդր Մակեդոնացու մահվանից հետո (մ.թ.ա. 323թ.) Աթենքում սկսվեցին հսկամակեդոնական հուզումներ, և Արիստոտելին մեղադրանք

ներկայացվեց իբր «անաստվածություն» քարոզելու համար: Սովորատեսի պես նա չննաց Աթենքում. դպրոցի ղեկավարությունը հանձնելով իր աշակերտ Թեոֆրաստեսին, նա հեռացավ Խալկիդա քաղաքը, որտեղ էլ հաջորդ տարում (մ.թ.ա. 322թ.) մահացավ:

Արիստոտելը գրել է բազմաթիվ ու բազմապիսի աշխատություններ, որոնց մի մասը չի հասել մեզ: Նա միայնակ այնքան գործ է կատարել գիտության ասպարեզում, որքան չեն կարողացել անել նրանից հետո մի քանի սերնդի գիտնականներ միասին վերցրած:

Արիստոտելի աշխատություններն ըստ բովանդակության բաժանում են 7 խմբի՝ տրամաբանական, փիլիսոփայական, ֆիզիկական, կենսաբանական, բարոյագիտական, հասարակագիտական և գեղագիտական: Արիստոտելը գիտությունները դասակարգում էր երեք խմբի մեջ՝ տեսական, գործնական և ստեղծագործական: Տեսական գիտության մեջ են մտնում ֆիզիկան, մաթեմատիկան և մետաֆիզիկան, գործնական գիտություններից են բարոյագիտությունն ու քաղաքագիտությունը, իսկ ստեղծագործական գիտություններն են պոետիկան և հետտորությունը: Չնայած նա տրամաբանության, որպես գիտության, հիմնադիրն է համարվում, սակայն տրամաբանությունը առանձին գիտություն չէր դիտում, կարծելով, որ դա ճշմարտության բացահայտման գործիք է կամ մեթոդաբանություն:

Արիստոտելը Պլատոնի աշակերտն էր և այս իմաստով նա շարունակում է զարգացնել պլատոնյան փիլիսոփայության հիմնական գաղափարները: Չնայած նրանց հայացքներում առկա են ընդհանրություններ և նմանություններ, այնուհանդերձ, Արիստոտելի փիլիսոփայությունը էականորեն տարբերվում է Պլատոնի ուսմունքից: Նախ, Պլատոնի լեզվամտածողությունը գեղարվեստական-դիցաբանական էր, իսկ Արիստոտելինը՝ ճանկանտրամաբանական, երկրորդ, եթե Պլատոնը ճշմարիտ գիտելիքը, գեղեցիկը, բարիքը փնտրում էր իդեալական աշխարհում, ապա Արիստոտելը՝ զգայական-նյութական աշխարհում: Եթե Պլատոնը այս աշխարհը համարում էր էյդոսների ստվերների աշխարհ, ապա Արիստոտելը դա համարում իսկական կեցության աշխարհ: Պլատոնը էյդոսները հակադրում էր զգայական-նյութական իրերին, մինչդեռ Արիստոտելը էյդոսները տեղավորում իրերի մեջ որպես դրանց էություններ: Երրորդ, եթե Պլատոնը ընդունում էր բնածին գաղափարների և գիտելիքի գոյությունը մարդու հոգու մեջ, ապա Արիստոտելը հոգին նմանեցնում է «մաքուր տախտակի», կարծելով, որ բնածին է միայն ճանաչելու կարողությունը: Սակայն Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքների միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները չպետք է բացարձակացնել, քանի որ, վերջին հաշվով, արիստոտելիզմը որոշ իմաստով կատարելագործված պլատոնիզմ է:

Առաջին փիլիսոփայությունը կամ մետաֆիզիկան սահմանելով իբրև գիտություն գոյի մասին՝ Արիստոտելը «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ հանգամանորեն վերլուծում է գոյի մասին նախորդ փիլիսոփաների տեսությունները, ցույց տալիս դրանց բնորոշ թերությունները: Այդ կապակցությամբ նա անդրադառնում է նաև էլդոսների տեսությանը, դրա դեմ բերելով մի շարք փաստարկներ: Ըստ Արիստոտելի, մտահասանելի աշխարհում գոյություն ունեցող էլդոսները չեն կարող բացատրել ո՛չ իրերի ծագումը, ո՛չ էլ դրանց կեցությունը: Եթե էլդոսներն անշարժ են, անփոփոխ, ապա դրանք ավելի շուտ կարող են լինել անշարժության, քան թե շարժունության պատճառ: Էլդոսների գոյությամբ չի կարելի բացատրել նաև իրերի կեցությունը. եթե դրանք իրերի էություններն են, ապա ինչպես կարող են գոյություն ունենալ իրերից դուրս: Այնուհետև, էլդոսները չեն օգնում նաև ճանաչելու իրերը, քանի որ դրանք պարզապես իրերի «մմանակներն» են և, փաստորեն, կրկնապատկում են գոյություն ունեցող իրերը: Օրինակ, բովանդակային առումով ոչ մի էական տարբերություն չկա էլդոսի և այդ էլդոսն ունեցող իրերի միջև: Այնուհետև, եթե առանձին գոյություն ունեն իրերը և դրանց էլդոսները, ապա պետք է գոյություն ունենան նաև դրանց հարաբերությունն արտահայտող առանձին էլդոսներ: Այսինքն՝ Սոկրատեսի և «մարք» էլդոսների հետ մեկտեղ պետք է գոյություն ունենա «երրորդ մարդը» և այսպես շարունակ:

Քննադատելով էլդոսների մասին ուսմունքը, Արիստոտելը բնավ էլ մտադիր չէ հրաժարվելու էլդոսի գաղափարից: Այդ տեսության դեմ բերվող փաստարկներում Արիստոտելը շեշտում է այն հանգամանքը, որ ինքնաբավ էլդոսներն իրերի համար ոչ մի նշանակություն չունեն. դրանք ո՛չ իրերի գոյության պատճառն են, ո՛չ շարժման աղբյուրը, ո՛չ էլ դրանց էությունը: Քննադատության ուղղվածությունից պարզ է դառնում, թե ինչպիսի բնություն ունեցող էլդոսն է նախընտրելի: Պարզ է, որ այն դեպքում էլդոսը իրի համար նշանակություն կունենա, եթե դա գործունյա է, շարժվում է, իր առկայությամբ պայմանավորում է իրի գոյությունը, իմաստավորում դրա կեցությունը և այլն: Այսպիսով, Արիստոտելը ոչ թե հրաժարվում է էլդոսների տեսությունից, այլ մշակում է նոր, տրամաբանորեն ավելի հիմնավորված տեսություն:

Արիստոտելի կարծիքով յուրաքանչյուր իրի առաջացման համար անհրաժեշտ են չորս պատճառ՝ նյութ, էլդոս (ձև), շարժում և նպատակ: Օրինակ, տուն կառուցելու համար պետք է ունենանք համապատասխան նյութ, տան նախագիծը՝ ձևը, կառուցողների գործողությունը (շարժման պատճառը) և պետք է իմանալ, թե համուն ինչի է կառուցվում տունը, այսինքն՝ որն է դրա նշանակությունը: Քանի որ ձևը, ըստ Արիստոտելի, բովանդակում է թե՛

շարժումը և քե՛ն նպատակը, ուստի իրի առաջացման համար անհրաժեշտ են նյութ և ձև, նյութական և ձևական պատճառ: Իսկ դա նշանակում է, որ մինչև իրերի առաջացումը պետք է գոյություն ունենան քե՛ն նյութական և քե՛ն ձևական պատճառները: Այսպիսով, **ինչպես Պլատոնի, այնպես էլ Արիստոտելի գոյաբանությունը դուալիստական բնույթ ունի. իրարից անկախ գոյություն ունեն երկու սկիզբ՝ նյութական և իդեալական աշխարհները:** Պլատոնի նման Արիստոտելը նյութը բնորոշում է որպես անձև, անորոշ, անորակ, ամասարակ դրական որևէ հատկությունից զուրկ սկիզբ: Այնուհանդերձ, նյութը ոչ կեցություն չէ, դա գոյություն ունի. դեռ ավելին, էյդոսի նման հավերժական է: Եթե նյութը ոչինչ լիներ, ապա ոչնչից ինչպես կարող էր ինչ-որ բան առաջանալ: Սակայն նյութը կրավորական, անկենդան, անճանաչելի է և ունակ չէ ինքն իրենից ինչ-որ բան առաջացնելու: Ի հակադրություն նյութի, էյդոսը (ձևը) գործունյա, ճանաչելի սկիզբ է: Չևի և նյութի հարաբերակցությունը, ինչպես նաև իրերի առաջացման երևույթը բացատրելու համար Արիստոտելը ներմուծում է նոր հասկացություններ՝ «հնարավորություն» (պոտենցիա) և «իրականություն» (էներգիա, ակտուալություն): Անեն մի առաջացում անցում է հնարավորից դեպի իրականը, հնարավոր գոյությունից դեպի իրական գոյությունը: Այդ պատճառով առաջացման գործընթացը ենթադրում է փոփոխվող սուբստրատ՝ որպես զուտ հնարավորություն և զուտ իրականություն, գործող էներգիա, որի շնորհիվ հնարավորությամբ գոյություն ունեցողը վերածվում է իրական գոյության: Այսպիսով, ըստ Արիստոտելի, նյութը զուտ հնարավորություն է, իսկ ձևը՝ զուտ իրականություն: Չևն է նյութին հաղորդում իրական կեցություն, դրան տալիս որոշակիություն: Առաջացման գործընթացում նյութը ձևավորվում է, իսկ ձևը՝ նյութականացվում: Յուրաքանչյուր իր ձևի և նյութի միասնություն է. ձևը իրին հաղորդում է որոշակիություն, դառնում դրա էությունը, էյդոսը, իսկ նյութը անհատականացնում է էյդոսին, դրան հաղորդում պատահական հատկություններ: Եյդոսի և ձևի հակադրությունը բացարձակ չէ:

Եթե առանձին իրերը ձևի և նյութի միասնություն են, իսկ վերջիններս տիեզերական սկիզբներ են, ապա բնական է, որ ողջ տիեզերքը նույնպես կարելի է պատկերացնել որպես ձևի և նյութի միասնություն: Տիեզերքն ունի իր էյդոսը, ձևը, որը Արիստոտելն անվանում է Միտք, բանականություն, ձևերի ձև: Ինչպես յուրաքանչյուր իրի էյդոս անբաժան է դրանից, այնպես էլ տիեզերական էյդոսն անբաժան է տիեզերքից: Արիստոտելը տիեզերական էյդոսին վերագրում է երկու կարևոր հատկություն. առաջին, դա մտածողություն է մտածողության մասին, այսինքն՝ դա մտածում է ոչ միայն բոլոր իրերի էյդոսները, այլև ինքն իրեն, երկրորդ, տիեզերական էյդոսը սկզբնապատճառ է և առաջնաշարժիչ և, որպես այդպիսին, նա աստված է:

Չնայած աստված կամ առաջնաշարժիչը անշարժ ու անփոփոխ է, այնուհանդերձ, նա է տիեզերքի շարժման աղբյուրը և հավերժական պատճառը: Արիստոտելը ելնում է այն մտքից, որ պատճառների և հետևանքների շղթան չի կարող անսկիզբ և անվերջ լինել, հետևաբար պետք է ընդունել անշարժ ինքնապատճառի գոյությունը, որը բոլոր տեսակի պատճառների և շարժումների հավերժական աղբյուրն է: Արիստոտելի կարծիքով աստված անմարմին, աննյութական գոյ է, այսինքն՝ զուտ էներգիա է, զուտ իրակա-նություն կամ զուտ միտք: Նրան բնորոշ է տեսական հայեցողական գործու-նությունը, ընդ որում, նրա հայեցողության առարկան հենց ինքն է: Այս ի-մաստով արիստոտելյան աստվածը նմանվում է փիլիսոփա-տրամաբանին, որը մտածում է իր մտածողության մեջ առկա ձևերի (հասկացությունների) և մտածողության օրենքների մասին: Զանի որ Արիստոտելը երանելի կյան-քը համարում է հայեցողական կյանքը, այդ պատճառով նրա աստված նույնանում է Բարձրագույն Բարիքի հետ, որը հանդես է գալիս որպես բոլոր գոյերի կեցության վերջնանպատակ:

Այսպիսով, եթե Պլատոնը իրերի առաջացումը բացատրելու համար ըն-դունում էր իրարից անկախ գոյություն ունեցող մի քանի գոյացություններ (Միասնականը կամ Բարիքը, Էյդոսների աշխարհը կամ Համաշխարհային բանականությունը և Համաշխարհային հոգին), ապա Արիստոտելը այդ բո-լորը միավորում է մեկ գոյացության մեջ, որը համատեղում է կեցության և միասնականի, բանականության և մտածողության, սկզբնապատճառի և ա-ռաջնաշարժիչի, գործունեության և կենդանության, բարիքի և կատարելա-յան գործառույթները: Չնայած Արիստոտելը չի հաղթահարում նյութի և ձևի դուալիզմը, այնուհանդերձ, իր նորամուծությունների շնորհիվ նա կարողա-նում է տրամաբանորեն ավելի լավ հիմնավորել լինելության գործընթացը:

Եթե գոյաբանության տեսանկյունից ամեն մի իր նյութի և ձևի միասնա-յուն է, ապա իմացաբանության տեսանկյունից՝ անհատական և ընդհանուր հատկությունների միասնություն է: Ընդունելով ձևի, ընդհանուրի գոյություն-ը իրերի աշխարհում՝ Արիստոտելը, ի տարբերություն Պլատոնի, հենց այդ ընդհանուրն էլ համարում է իմացության առարկա: Ծանաչել առարկան, նշանակում է իմանալ դրա ձևը, էությունը, պատճառը և հասկացությունը: Արիստոտելի կարծիքով մարդկային գիտելիքը փորձնական, ստացական բնույթ ունի: Այս կապակցությամբ նա չի ընդունում բնածին գիտելիքի մա-սին պլատոնյան տեսությունը. մարդու հոգին նման է «մաքուր տախտակի», որի վրա ոչինչ չկա գրված: Բանականությունն ունի երկու կողմ՝ գործունյա (ակտիվ) և կրավորական (պասիվ): Կրավորական բանականությունը կապ-ված է զգայական-մարմնական մասի հետ, որի պատճառով էլ դրա նման մահկանացու է: Իսկ գործունյա բանականությունը կախված չէ զգայական

պատկերացումներից, այսինքն՝ անկախ է և ինքնուրույն: Թեև Արխատտերը չի ընդունում հոգու անմահության մասին պատռոնյան տեսակետը, սակայն անմահ է անվանում ներգործական բանականությունը: Կրավորականն առանց ներգործական բանականության ազդեցության չի կարող ինչ-որ բան ճանաչել: Սակայն կրավորական բանականությունը հնարավորությամբ պարունակում է բոլոր իրերի ձևերը: Եթե Պլատոնը կարծում էր, որ էլդոսներն ի ծնե գտնվում են բանականության մեջ և ճանաչողության խնդիրը դրանք վերհիշելն է, ապա Արխատտերը կարծում է, որ հնարավորությամբ գոյություն ունեցող ձևերը ճանաչողության ընթացքում վեր են ածվում իրականության, երբ մի կողմից առկա է ներգործական բանականության, մյուս կողմից՝ զգայական իրերի ազդեցությունը զգայարանների վրա: Զգայական իմացության հետևանքով հոգու մեջ առաջանում է տվյալ իրի զգայական պատկերը, որը բազմիցս կրկնվելու դեպքում ամրագրվում է հիշողության մեջ՝ որպես ընդհանուր զգայական պատկեր: Բանականությունը ընդհանրացման և վերացարկման ճանապարհով ստեղծում է ընդհանուր հասկացություններ, որոնց հիման վրա էլ առաջանում են փորձնական գիտելիքը, արվեստը և գիտությունները, այդ թվում՝ կեցության բարձրագույն պատճառների մասին գիտությունը՝ մետաֆիզիկական կամ աստվածաբանությունը: Գիտելիքը, ըստ Արխատտելի, ճշմարիտ կարող է լինել միայն այն դեպքում, եթե, նախ, համապատասխանում է իրականությանը, երկրորդ, եթե բավարարում է բանականության կողմից ներկայացվող պահանջներին՝ մտածողության օրենքներին և կշռադատության կանոններին: Արխատտելն առաջին մտածողն էր, որ մտածողությունն ուսումնասիրելով կառուցվածքային տեսանկյունից, ձևակերպեց տրամաբանական մտածողության հիմնական օրենքները, մտահանգման ու ապացուցման ձևերը: Նա ստեղծեց մի ամբողջական գիտություն, որը ինքն անվանում էր անալիտիկա և որը, սկսած Կանտից, կոչվեց ձևական արամաբանություն: Մտածողությունը գործառու է ընդհանուր հասկացություններով, որոնք արտացոլում են իրերի էական և պատահական, ընդհանուր և անհատական հատկությունները: Արխատտերը ընդունում էր իրերի ինչությունը և որպիսությունը բացահայտող հետևյալ տասը կատեգորիաները. գոյացություն, քանակ, որակ, հարաբերություն, տեղ, ժամանակ, դրություն, ափրապետում, գործողություն և կրում: Դրանք մտածողության առավել ընդհանուր հասկացություններն են, որոնց միջոցով կարող ենք ճանաչել ուզածը առարկա: «Գոյացություն» հասկացությամբ նշանակվում է առանձին իրը, իսկ մյուս հասկացություններով՝ դրա հատկությունները, որոնք գոյացությունից անկախ չեն կարող գոյություն ունենալ:

Փիլիսոփայության տեսանկյունից հատկապես նշանակալից էին Արիստոտելի կողմից մտածողության հիմնական օրենքների՝ հակասության, նույնության և երրորդի բացառման, ձևակերպումները: Գրանով իսկ խորտակիչ հարված հասցվեց հարաբերապաշտական ու սոփեստական ուսմունքներին, որոնք, մերժելով ճշմարտության հանրանշանակ չափանիշի գոյությունը, կասկածի տակ էին դնում առհասարակ գիտելիքի գոյությունը: Այսպես, նույնության օրենքն արգելում է դատողության ընթացքում միևնույն հասկացությունը տարբեր իմաստով և նշանակությամբ գործածել, մինչդեռ դա սոփեստների «համոզման արվեստի» առանցքային հնարներից էր: Հակասության օրենքի համաձայն երկու հակադիր դատողություններ չեն կարող միաժամանակ ճշմարիտ լինել, այսինքն՝ չի կարելի միաժամանակ որևէ հատկություն նույն իմաստով վերագրել մի բանի և միևնույն ժամանակ ժխտել: Օրինակ, Հերակլիտեսը նույնացնում էր հակադրությունները՝ դրանք գործածելով տարբեր իմաստներով: Մինչդեռ, ըստ Արիստոտելի, չենք կարող միաժամանակ պնդել, թե Սոկրատեսը գոյություն ունի և գոյություն չունի: Հակասության օրենքից բխում է երրորդի բացառման օրենքը, որն արգելում է ոչ միայն այն, որ միևնույն բանին չի կարելի միաժամանակ վերագրել հակադիր հատկություններ, այլև, որ դրանցից մեկի ճշմարիտ լինելը նշանակում է մյուսի կեղծ լինելը:

Արիստոտելի բարոյագիտական հայացքները շարադրված են «Նիկոմախի բարոյագիտություն», «Էվդեմոսի բարոյագիտություն» և «Մեծ բարոյագիտություն» աշխատություններում: Այս երեք աշխատություններից միայն «Նիկոմախի բարոյագիտություն» է համարվում իսկական արիստոտելյան արակտառ:

Բարոյագիտությունը, ըստ Արիստոտելի, գործնական գիտություն է: Դա սերտորեն կապված է քաղաքագիտության հետ և որոշ իմաստով էլ հանդիսանում է քաղաքագիտության մասն ու սկիզբը: Իսկապես, գրում է նա, կատարելապես անհնար է գործել հասարակական կյանքում, չլինելով որոշակի բարոյական հատկությունների կրող, արժանի մարդ: Լինել արժանի մարդ, նշանակում է օժտված լինել բարոյական առաքինություններով: Իսկ այն մարդը, ով ուզում է մասնակից լինել հասարակական-քաղաքական կյանքին, պետք է լինի առաքինի վարքի տեր մարդ:

Արիստոտելի բարոյագիտությունը տրամաբանորեն կապված է նրա փիլիսոփայական հայացքների հետ: Ինչպես նրա գոյաբանությունը, այնպես էլ բարոյագիտությունը նպատակաբանական բնույթ ունի: Տիեզերքի բոլոր գոյացությունները, այդ թվում և մարդը, ներքին ձգտում ունեն դեպի բարիքը, դեպի բարձրագույն բարիքը՝ իբրև վերջնական նպատակ: Ըստ այդմ էլ Արիստոտելը բարոյագիտությունը սահմանում է որպես այնպիսի

զիտություն, որը վերաբերում է մարդու կյանքի իմաստին ու նպատակին, զիտություն այն մասին, թե ինչպես մարդ կարող է հասնել բարձրագույն բարիքին՝ երջանկությանը կամ երանությանը: Ի տարբերություն Սոկրատեսի, որը նույնացնում էր առաքինությունն ու զիտելիքը, Արիստոտելը բարոյական առաքինությունները կապում է կամքի հետ, կարծելով, որ թեև բարոյականությունը կախված է զիտելիքից, այնուհանդերձ, դա խարսխված է կամքի վրա: Մի բան է իմանալ, թե ինչ է բարին, և մի այլ բան, բարիք գործելը: Բացի դրանից, զիտելիքը միշտ ընդհանրական բնույթ ունի, իսկ մարդու արարքը՝ միշտ մասնավոր բնույթ:

Արիստոտելը բննադատում է նաև Պլատոնի բարոյագիտական ուսմունքի հիմնարար մի բանի գաղափարներ: «Նիկոմախի բարոյագիտություն» աշխատության մեջ նա գրում է, թե «մեր պարտքն է հանուն ճշմարտության փրկության հրաժարվել թանկագինից ու մերձավորից, մանավանդ, եթե մենք փիլիսոփաներ ենք: Ու չնայած երկուսն էլ մեզ թանկ են, այնուամենայնիվ, արժանապատիվը՝ ճշմարտությունն առավել պաշտելն է»: Հետագայում այս ասույթը տարածվել է հետևյալ ձևակերպմամբ՝ «Պլատոնը իմ բարեկամն է, բայց ճշմարտությանը ավելի թանկ է»: Պլատոնի և Արիստոտելի բարոյագիտական հայացքների հարաբերակցության կապակցությամբ հարկ է նշել, որ ինչպես Պլատոնը, այնպես էլ Արիստոտելը բարձրագույն բարիքը համարում են ոչ թե զգայական-նյութական բարիքը, այլ հոգևոր բավարարվածությունը, մտավոր հաճույքը, տեսական գործունեությունը: Մարդը պետք է իրեն հաստատի որպես հոգևոր էակ, որի կենսագործունեության բարձրագույն ձևը ճանաչողությունն է, փիլիսոփայելը, հայեցողական կյանքով ապրելը: Սակայն, եթե Պլատոնը զգայական-մարմնական ձգտումները դիտում էր իբրև հոգու կապանքներ, որոնք մարդուն թույլ չեն տալիս հեռանալ երկրային կյանքից, նրան շեղում են ճշմարիտ նպատակից, ապա Արիստոտելը, ելնելով նյութականի և իդեալականի, մարմնի և հոգու միասնության գաղափարից, մարմնական-զգայական ձգտումները դիտում է իբրև հոգու անկապտելի հատկություններ: Իսկ բանականության գերիշխանությունը զգայական կրքերի նկատմամբ նա դիտում է ոչ թե երկրային աշխարհից հեռանալու միջոց, այլ անհրաժեշտ պայման նպատակահարմար արարքների ու գործելակերպի համար: Եթե Պլատոնի համար մարդու ազատությունը կախված է մարմնական կրքերի հաղթահարման հետ, ապա, ըստ Արիստոտելի, անագատ է այն մարդը, որը գտնվում է անզիտության և բռնության մեջ: Մարդն օժտված է կամքի ազատությամբ, քանի որ կարող է ընտրություն կատարել չարի և բարու միջև: Արիստոտելի կարծիքով պլատոնյան բարձրագույն բարիքն անհասանելի է մարդուն, հետևաբար՝ անիրական է: Սակայն, հարկ է նշել, որ այս հարցում Արիստո-

տելը, մի կողմից, խեղաթյուրում է Պլատոնի միտքը, մյուս կողմից՝ ցուցաբերելով անհետևողականություն, ինքը նույնպես ընդունում է պիտոյական բարձրագույն բարիքի գոյությունը, թեև դա մեկնաբանում է իբրև կյանքին ներքնապես բնորոշ բարոյական նպատակ:

Արիստոտելի կարծիքով բարձրագույն բարիքին հասնելու նախապայմանը առաքինի՝ կատարյալ լինելն է: Նա առաքինությունները բաժանում է երկու խմբի՝ բարոյական և դիանոբարոյական (մտավոր): Բարոյական առաքինությունները (օրինակ, առատաձեռնությունը, չափավորությունը և այլն) պայմանավորված են մարդու խառնվածքով, բնավորությամբ, իսկ դիանոբարոյականը կապված է հոգու բանական հատկությունների հետ: Դրանցից են, օրինակ, խելամտությունը, խոհականությունը և իմաստությունը: Եթե մտավոր առաքինությունները ձեռքբերովի են, ապա բարոյականը՝ դաստիարակության արդյունք են: Այսպես, որպեսզի մարդ քաջություն գործի, ապա նա պետք է այնպիսի դաստիարակություն ստանա, որ ամեն պահի պատրաստ լինի գործել քաջություն: Այսինքն՝ առաքինի լինելու համար անհրաժեշտ է ոչ միայն գիտելիք, այլև համապատասխան դաստիարակություն:

Առաքինությունը, ըստ Արիստոտելի, երկու ծայրահեղությունների միջինի ընտրությունն է: Օրինակ, արիությունը վախկոտության և անխոհեմության միջինն է, համեստությունը՝ ամոթխածության և անամոթության միջինը: Արիստոտելը պարզաբանում է, որ առաքինությունը ընտրում է միջինը ոչ թե առհասարակ լավից և վատից, այլ լավերից ընտրում է լավագույնը:

Գիանոբարոյական առաքինությունների բնույթը և բարոյական իդեալի էությունը հասկանալու համար կարևոր նշանակություն ունեն հոգու մասին Արիստոտելի հայացքները: Ստագիրացին մարդկային հոգու մեջ տարբերակում է երկու մաս՝ բանական և անբան: Իր հերթին բանական մասը ունի երկու կողմ՝ մտահայեցողական, որի միջոցով ճանաչվում են կեցության անփոփոխ պատճառները, և բանախոհական, որի միջոցով իմաստավորվում են կյանքի փոփոխվող հանգամանքները, իրականացվում գործողությունների ճիշտ ընտրություն: Առաջինը կարող ենք անվանել տեսական բանականություն, իսկ երկրորդը՝ գործնական բանականություն կամ իմաստություն: Տեսական բանականությունը մշակում է ընդհանուր կողմնորոշումը, իսկ գործնական բանականությունը ղեկավարում է մարդու գործունեությունը, ուղղություն տալիս նրա կրքերին ու ձգտումներին: Անկասկած, բարոյական առաքինությունները կատարելագործում են մարդուն, նրա մեջ դաստիարակելով հակում դեպի բարի արարքները: Այդ առաքինությունները բնորոշ են ազատ մարդուն, որն ի վիճակի է ինքնուրույն ընտրություն կատարելու, զնահատելու իր արարքները և պատասխան տալ դրանց հա-

մար: Այնուամենայնիվ, բարոյական առաքինությունները վերաբերում են մարդկանց գործնական կյանքին, իսկ վերջինս մարդկային գործունեության բարձրագույն ձևին՝ հայեցողական կյանքին: Դրան հասնելու համար նա պետք է կատարելագործի իր լավագույն ունակությունը՝ բանականությունը, որն իր բնությամբ աստվածային ծագում ունի: Բանականության վրա է խարսխված փիլիսոփայությունը, միակ գիտությունը, որն զբաղվում է կեցության անփոփոխ սկզբունքների հայեցողությամբ: Ուստի, այն կյանքը, որը նվիրված է փիլիսոփայությանը, կարող է մարդուն հասցնել երջանկության և երանության: Այսպիսով, Արիստոտելի բարոյական իդեալը հայեցողական կյանքն ու գործունեությունն է, որը մարդուն տալիս է հոգեկան բավարարվածություն, երջանկություն և անմահություն:

Պետության մասին արիստոտելյան ուսմունքը խարսխված է այն հիմնադրույթի վրա, որ մարդն ի բնե հասարակական-քաղաքական էակ է, ստեղծված է համատեղ սոցիալական կյանքի համար: Մարդն առանց մյուս մարդկանց հետ հարողակցվելու չի կարող ունենալ լիարժեք կյանք: Հասարակությունից դուրս ապրող մարդը, ըստ Արիստոտելի, կամ գերմարդ է կամ էլ՝ բարոյական խնաստով թերզարգացած: Մարդկանց համակեցության ձևերը բազմազան են, բայց բարձրագույնը, որին ենթարկվում են մյուս բոլորը, պետությունն է: Սկզբում ձևավորվել են ընտանիքները, հետո համայնքները, այնուհետև՝ պետությունը: Քանի որ մարդը իրեն լիովին դրսևորում է պետության մեջ, այդ պատճառով Արիստոտելը կարծում է, որ բնությամբ պետությունն առաջնային է համայնքի, ընտանիքի և անհատի նկատմամբ: Պետության նպատակը ընդհանուր բարիքի, բոլորի համար երջանիկ կյանքի ապահովումն է: Թեև այս հարցում Արիստոտելի և Պլատոնի տեսակետները համընկնում են, այնուհանդերձ, Արիստոտելը քննադատում է Պլատոնի իդեալական պետության մասին մախազծի մի շարք հիմնադրույթներ: Պետությունը մի ամբողջություն է, բայց դրա տարրերի չափից դուրս «միասնականցումը» կարող է հանգեցնել պետության կործանմանը: Եթե Պլատոնը բոլոր չարիքների աղբյուրը տեսնում էր մասնավոր սեփականության մեջ, ապա Արիստոտելը առանց մասնավոր սեփականության չի պատկերացնում պետության գոյությունը: Մասնավոր սեփականության զգացմունքն ի ծնե ներհատուկ է մարդուն, այսինքն՝ մարդը բնականից եսասեր է և նախ և առաջ մտածում է սեփական բարիքի մասին: Մարդը ավելի շատ սիրում է ինքն իրեն և ուրիշների հետ բարեկամության անելիս սիրում է սեփական բարիքը: Վերլուծելով 158 քաղաք-պետությունների սահմանադրությունները, ցույց տալով դրանց առավելություններն ու թերությունները, Արիստոտելը նշում է, որ պետությունը կարող են կառավարել կամ շատերը, կամ մի քանի հոգի, կամ էլ՝ մեկը: Դրանցից յուրաքանչյուրը կարող է լինել լավ (ճիշտ) կամ վատ (սխալ): Ըիշտ կառավարման ձևի դեպ-

քում պետությանն նպատակն ընդհանուր բարիքի ապահովումն է, իսկ սխալ կառավարման ձևի դեպքում՝ մասնավոր բարիքի: Ենչու կառավարման ձևերն են՝ միապետությունը, արիստոկրատիան և հանրապետությունը, իսկ սխալ կառավարման ձևերն են՝ բռնապետությունը, օլիգարխիան և դեմոկրատիան: Կառավարման տարբեր ձևերի գոյությունն Արիստոտելը պայմանավորում է երանելի կյանքին հասնելու մարդկանց ձգտումների տարբերությամբ: Երանելի կյանքի խղեալը այս կամ այն չափով իրականացվում է գոյություն ունեցող պետություններում, սակայն դրա լիվ իրականացման համար անհրաժեշտ է լավագույն կառավարում ունեցող պետության գոյություն: Լավագույն պետական կառավարման ձևը, ըստ Արիստոտելի, հունական քաղաք-պետությունն է, քանի որ միայն հույները կարող են ազատությունը համատեղել կարգի, արիությունը՝ մշակույթի հետ: Լավագույն պետությունը պետք է գտնվի աշխարհագրական նպաստավոր վայրում, ունենա սահմանափակ տարածք և բնակչություն: Բանի որ ամեն ինչում լավագույնը «միջինն» է, ուստի լավագույն կարող է լինել այն պետությունը, որտեղ չկա ծայրահեղ հարստություն և ծայրահեղ աղքատություն, որտեղ «միջին» խավի մարդիկ կազմում են մեծամասնություն: Լավագույն պետությունը չի կարելի պատկերացնել առանց ստրուկների, քեև ինչպես վերջիններս, այնպես էլ արհեստավորները, երկրագործները և արհեստավորները չունեն քաղաքացիական իրավունքներ: Ստրուկը ինքն իրեն չի պատկանում, բայց մարդ է, որը բնությամբ սարուկ է: Ստրուկը շնչավոր ու «խոսող» գործիք է և դրանով տարբերվում է տիբոջ մյուս գործիքներից: Արիստոտելի կարծիքով հույները բնականից կոչված են ազատ լինելու, իսկ «բարբարոս» ժողովուրդները՝ ստրուկ: Լավագույն պետության մեջ ազատ քաղաքացիները պետք է զբաղվեն միայն զինվորական, օրենսդրական և դատական գործերով: Պետությունը պետք է օրենսդրեն կարգավորի մարդկանց միջև գոյություն ունեցող բոլոր հարաբերությունները: Օրենքները, այլ ոչ քե մարդիկ պետք է մարմնավորեն բարձրագույն իշխանությունը: Արգելվում է անել այն, ինչ օրենքով չի թույլատրված: Արիստոտելի կարծիքով, իրավունքը մասամբ բնությամբ է, մասամբ էլ՝ պայմանականության արդյունք: Բնական իրավունքն ամենուր ունի միևնույն նշանակությունը և կախված չէ կառավարողների կամքից ու գիտակցությունից: Պայմանական իրավունքը պետք է հենվի բնական իրավունքի վրա և պետք է ապահովի քաղաքացիական արդարությունը, օրինականությունը և հավասարությունը: Ինչպես Պլատոնը, այնպես էլ Արիստոտելը կարևորում են պետության դերը մարդկանց դատախարակության և բարոյական կատարելագործման գործում:

ԳԼՈՒԽ IV. ՀԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԴԱՐԱՇՐՁԱՆԻ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Մ.թ.ա. 4-րդ դարի վերջում հունական քաղաք-պետությունները կորցնում են իրենց քաղաքական անկախությունը՝ ընդգրկվելով նախ Ալեքսանդր Մակեդոնացու, այնուհետև՝ Հռոմեական կայսրության կազմի մեջ: Ալեքսանդր Մակեդոնացու արևելյան արշավանքներից հետո ստեղծվում է հսկայածավալ մի պետություն, որը մեծ գորավարի մահվանից հետո բաժանվում է երեք մասի: Հունական և տեղական-ազգային մշակույթների միախառնումից գոյանում է նոր մշակույթ, որն ընդունված է անվանել **հելլենիստական մշակույթ**: Դրա զարգացման պատմությունը բաժանում են երկու շրջանի՝ վաղ հելլենիզմ, որը գոյատևում է միջև մ.թ.ա. 1-ին դարը և ուշ հելլենիզմ, որն ընդգրկում է մ.թ. 1-6-րդ դարերը:

Հելլենիզմի դարաշրջանում հասարակական կյանքում տեղի ունեցած պատմաքաղաքական ու մշակութային փոփոխություններն իրենց կնիքն են թողնում նաև փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա: Փիլիսոփայության կենտրոնում հայտնվում է մարդը, որին առաջին հերթին մտահոգում են սեփական կեցության անվտանգության և երջանկության խնդիրները: Եթե հունական քաղաք-պետություններում անհատը, որպես պետության ազատ քաղաքացի, գործում մասնակցություն էր ունենում պետության կառավարմանը և մտածում էր «ընդհանուրի բարօրության» մասին, ապա աշխարհածավալ պետության մեջ նա կորցնում է իր քաղաքական ազատությունը, օտարվում պետությունից և մտածում միայն իր անձնական բարիքի մասին: Անհատապաշտությունը դառնում է փիլիսոփայական մտածումների առանցքը: Թուլանում է հետաքրքրությունը տեսական մտքի նկատմամբ. եթե Արիստոտելը տեսական- հայեցողական կյանքն էր համարում երանելի կեցություն և բարձրագույն բարիք, ապա հելլենիստական դարաշրջանի փիլիսոփայության մեջ տեսական գիտելիքը կորցնում է իր ինքնուրույն և ինքնաբավ արժեքը: Տեսական գիտելիքը կարևորվում է այնքանով, որքանով անհրաժեշտ է գործնական փիլիսոփայության՝ բարոյագիտության՝ ապրելու արվեստի մշակման գործում: Փիլիսոփայությանը հետաքրքրում է ոչ այնքան այն հարցը, թե ինչպիսի՞ն է աշխարհը կամ ինչպիսի՞ն է իրերի բնույթ-

յունը, այլ այն, թե ինչպե՞ս պետք է ապրել այս աշխարհում, ինչպե՞ս վերաբերվել իրերին, ինչպե՞ս հասնել երջանկության: Փիլիսոփայության գործնական ուղղվածությունը նպաստում է դրա մասնաշաղկապմանը. փիլիսոփայությունը դառնում է ընդհանուր կրթության բաղկացուցիչ տարրերից մեկը, ժամանակի հրամայականը: Չևավորվում է փիլիսոփաների մի խավ, որը իմաստունի, խորհրդականի, ուսուցչի, դաստիարակի դեր է կատարում հարուստների, թագավորների և կայսրերի պալատներում:

Հելլենիզմի դարաշրջանում իրենց գոյությունը շարունակում են պլատոնական և արիստոտելական դպրոցները, իսկ դրանց զուգահեռ ձևավորվում են փիլիսոփայական նոր ուղղություններ՝ ստոիցիզմը, էպիկուրականությունը և սկեպտիցիզմը: Չնայած դրանց միջև գոյություն ունեին էական տարբերություններ, այնուհանդերձ, այդ փիլիսոփայական ուղղությունների գլխավոր խնդիրը նույնն էր՝ անհատական բարիքի, ճիշտ ապրելու, անխռով ու երջանիկ վիճակի հասնելու գործնական խնդիրը: Տարբեր էին այդ փիլիսոփայական ուղղությունների ելակետային դիրքորոշումները: Ստոիկների նշանաբանն էր՝ «Գիտեմ, հետևաբար ենթարկվում եմ», էպիկուրականներինը՝ «Գիտեմ, հետևաբար խուսափում եմ», իսկ սկեպտիկներինը՝ «Չգիտեմ, հետևաբար ձեռնպահ եմ մնում կամ ապրում եմ այնպես, ինչպես ստացվում է»:

1. ՄԿԵՊՏԻՑԻՉՄ

Հելլենիստական դարաշրջանի հիմնական փիլիսոփայական ուղղություններից է սկեպտիցիզմը, որը ձևավորվել է մ.թ.ա. 4-րդ դարում և գոյատևել շուրջ վեց հարյուրամյակ: Սկեպտիցիզմի զարգացման պատմությունը բաժանում են երկու շրջանի՝ մինչևակադեմիական և ակադեմիական: Մինչևակադեմիական սկեպտիցիզմի հիմնադիրն էր Պիտոնը (մ.թ.ա. մոտ 365-275), որի անունից էլ նրա հետևորդները կոչվեցին պիտոնականներ: Պիտոնի մահվանից հետո սկեպտիցիզմն անկում է ապրում և միայն երկու դար անց վերակենդանանում է պլատոնյան Ակադեմիայում, որի պատճառով էլ այս շրջանի սկեպտիցիզմը անվանում են ակադեմիական: Դրա ներկայացուցիչներից էին Արքեսիլեսը, Կարնեադեսը, Էնեսիդեսը, Մեքստ Էմպիրիկոսը և ուրիշներ: Սկեպտիցիզմի մասին հավաստի տեղեկություններ պահպանվել են Մեքստ Էմպիրիկոսի աշխատություններում:

Սկեպտիցիզմը (հուն. սկեպտոմաչի - դիտարկում եմ, հետազոտում եմ, կասկածում եմ) հունական փիլիսոփայության զարգացման տրամաբանական արդյունքն է: Հենվելով հարաբերապաշտական փիլիսոփայության ավանդույթների վրա՝ սկեպտիկները գոյություն ունեցող փիլիսոփայական

դպրոցների խայտաբղետության փաստից համզում են այն մտքին, որ գոյություն չունի հավասարի գիտելիք: Մարդկային իմացության բնույթն այնպիսին է, որ դա չի կարող ունենալ ճշմարիտ, հանրանշանակ գիտելիք, հետևաբար, պետք է ձեռնպահ մնալ որևէ բան հաստատելուց կամ ժխտելուց: Քանի որ ինչպես ստոիկների ու էպիկուրականների, այնպես էլ սկեպտիկների փիլիսոփայության նպատակը մարդուն երջանկության հասցնելն է, ուստի սկեպտիկները կարծում են, որ մարդը երանելի անխառվ վիճակում կարող է հայտնվել միայն այն դեպքում, եթե ձեռնպահ մնա դատողություններ անելուց: Սուկրատեսի «Ես գիտեմ, որ ոչինչ չգիտեմ» դրույթին սկեպտիկներն ավելացնում են, որ իրենք դա էլ չգիտեն: Այսպիսով, ի տարբերություն ստոիկների և էպիկուրականների, որոնք իրենց փիլիսոփայությունը և բարոյագիտությունը խաբսխում էին գիտելիքի վրա, սկեպտիկները, հրաժարվելով այդպիսի «ողգմատիկական» դիրքորոշումից, հիմք են ընդունում չիմացությունը կամ ինչ-որ բան իմանալու անհնարինությունը:

Երջանիկ լինելու համար, ասում էր Պիտոնը, մարդ պետք է իմանա հետևյալը. առաջին, ինչպիսի՞ն է իրերի բնությունը, երկրորդ, ինչպե՞ս պետք է վերաբերվել դրանց, երրորդ, ի՞նչ օգուտ կլինի այդպիսի վերաբերմունքից: Իրերի բնությունը մարդ չի կարող ճանաչել, որովհետև դրանք անտարբերակելի են, անորոշ և անկայուն: Ո՛չ զգայությունը, ո՛չ կարծիքը և ո՛չ էլ դատողությունը չեն կարող պարզել, թե ինչպիսի՞ն է իրերի իսկական բնությունը, հետևաբար դրանց մասին չենք կարող ունենալ ոչ ճշմարիտ, ոչ էլ կեղծ գիտելիք: Եթե այդպես է, ապա իրերի նկատմամբ վերաբերմունքի լավագույն ձևը կլինի ձեռնպահ մնալ կարծիք արտահայտելուց: Դրանից բխող օգուտը հոգու անվրդովությունն ու անխառնությունն է, որն էլ հենց մարդու կեցության բարձրագույն նպատակն է: Չիմացողի համար ոչ մի բան արժեք ու նշանակություն չունի. նա ո՛չ ըմտրում է, ո՛չ էլ նախընտրում: Իմաստուն մարդը կորցնելու ոչինչ չունի, որովհետև չունի ոչ մի բան և անտարբեր է ամեն ինչի նկատմամբ: Պիտոնի սկեպտիցիզմը ոչ այնքան իմացաբանական, որքան գործնական բնույթ ուներ: Պատմում են, որ մի անգամ իր ուսուցիչ Անաքսարխեսի հետ ճանապարհ գնալիս, վերջինս թաղվում է ճահճի մեջ և սկսում խեղդվել: Պիտոնը անվրդով շարունակում է իր ճանապարհը: Այդ քայլի համար շատերը պախարակում են Պիտոնին, սակայն Անաքսարխեսը, որը մի կերպ փրկվել էր, գովեց նրա անխառնությունը:

Ակադեմիական շրջանի սկեպտիկները զարգացնելով Պիտոնի հիմնական դրույթները, առավելապես ուշադրություն դարձրին դրանց իմացաբանական և արամարանական հիմնավորմանը: Արքեսիլեսը և Կարնեադեսը հիմնականում քննադատում են ստոիկների «ողգմատիկական» ուսմունքը: Վերլուծելով «պատկերացումների» մասին ստոիկների ըմբռնումները, Կար-

մեադեսը նշում է, որ չկա մի պատկերացում, որի հակադիր պատկերացումը չլինի: Մոլորվում է նաև բանականությունը՝ միշտ դեմ առնելով անլուծելի խնդիրների: Բայց, ի տարբերություն Պիտոմի, նա կարծում է, որ հարկավոր է ձեռնպահ մնալ ոչ թե ամեն մի դատողությունից, այլ անվերապահ և անպայմանական պնդումներից: Ըստ նրա, պատկերացումները կարող են հավանականության տարբեր աստիճաններ ունենալ, օրինակ, լինել ճշմարտանման կամ համոզեցուցիչ, հավանական և անկասկածելի: Նա բննադատում է նաև ստոիկների աստվածաբանական և նպատակաբանական պատկերացումները: Մտոիկները աստծո գոյության ասպացույցներ էին համարում՝ ա) որ բոլոր մարդիկ ընդունում են նրա գոյությունը, բ) բնության մեջ գոյություն ունեցող նպատակահարմարությունը, գ) աստվածամերժությունից բխող ամեն ինչի անհիմաստությունը, դ) հակադիր փաստարկների հերքումը: Կարճեադեսի կարծիքով, ոչ բոլոր մարդիկ են ընդունում աստվածների գոյությունը, ինչպես, օրինակ, աստվածուրացողները: Այնուհետև, բնությունը մեզ նպատակահարմար է թվում, որովհետև մենք ենք դրան վերագրում նպատակներ: Վերջին երկու ասպացույցների կապակցությամբ Կարճեադեսը նկատում է, որ անհիմաստությունը բխում է ինչպես աստծո գոյության ընդունումից, այնպես էլ մերժումից կամ՝ հերքելի է ինչպես «կողմ» բերվող փաստարկները, այնպես էլ «դեմ» բերվող փաստարկները: Այսինքն՝ հնարավոր չէ ոչ ընդունել, ոչ էլ ժխտել աստծո գոյությունը: Առհասարակ, նշում է նա, աստծուն վերագրվող բոլոր հատկությունները պարունակում են հակասություններ: Օրինակ, եթե աստված գոյություն ունի, ապա կենդանի էակ է: Եթե կենդանի էակ է, ապա ունի զգայություն: Եթե նա զգում է, ապա տեսնում է, լսում և այլն: Եթե դրանք անհանգստացնում են աստծուն, նշանակում է, նա ընդունակ է փոփոխության, որը կարող է նրան կործանել, այսինքն՝ վերածել չգոյության: Կամ՝ եթե աստված անվերջ է, ապա ոչ մի տեղ է, այսինքն՝ գոյություն չունի: Իսկ եթե աստված վերջավոր է, ապա սահմանափակ է, բայց նա չի կարող լինել սահմանափակ, հետևաբար վերջավոր չէ:

Սկեպտիցիզմն իր զարգացման զագաթնակետին հասավ **Էմեսիդեմեսի** և **Ագրիպպոսի** ուսմունքներում: Էմեսիդեմեսին է վերագրվում տասը զգայական տրոպները (հնարները), որոնք կոչված են ցուցադրելու գիտելիքի հարաբերական բնույթը: Իսկ Ագրիպպոսին է վերագրվում հինգ ռացիոնալ տրոպները, որոնք կոչված են ժխտելու առհասարակ ասպացուցման հնարավորությունը: Մեքսո Էմպիրիկոսը տասը զգայական տրոպները դասակարգում է երեք խմբի մեջ՝ ա) **սուբյեկտին վերաբերող**, բ) **օբյեկտին վերաբերող**, գ) **սուբյեկտի և օբյեկտի փոխհարաբերությանը վերաբերող տրոպներ**: Սուբյեկտին վերաբերող զգայական տրոպները հենվում են հետևյալ իրո-

դությունների վրա. 1) միևնույն իրի վերաբերյալ տարբեր են կենդանիների և մարդկանց զգայական պատկերացումները, 2) տարբեր են նաև մարդկանց զգայական ընկալումները, 3) միևնույն իրը տարբեր պայմաններում նույն մարդու մեջ առաջացնում է տարբեր զգայություններ և պատկերացումներ, 4) միևնույն իրը ընկալվում է տարբեր կերպ՝ կախված մարդու տարիքից, հոգեկան վիճակից, տրամադրությունից և այլն: Օբյեկտին վերաբերող զգայական տրոպները հենվում են հետևյալ փաստերի վրա. 1) մարդկանց դատողությունները կախված են իրերի կառուցվածքից, մեծությունից, հարաբերությունից և այլն, 2) մարդկանց պատկերացումները կախված են բարոյական, իրավական օրենքներից, ավանդույթներից, սովորույթներից ու բարքերից: Օրինակ, տարբեր ժողովուրդների մեջ տարբեր են չարի ու բարու մասին պատկերացումները, ուստի հնարավոր չէ ստույգ ասել, թե ի՞նչ է չարը կամ ի՞նչ է բարին: Սուբյեկտի և օբյեկտի փոխհարաբերությանը վերաբերող չորս տրոպները հիմնվում են հետևյալ իրողությունների վրա՝ 1) ամեն մի իրի ընկալում կախված է տարածությունից, տեղից, դիրքից: Օրինակ, մատիաը կտրված է երևում ջրով լցված բաժակում և ուղիղ է երևում սովորական պայմաններում, 2) ոչ մի բան ինքնին, մեկուսացված չի ընկալվում, այլ միշտ միախառնված է մյուսների հետ, ուստի, չենք կարող ասել, թե ինչպիսին է իրականում տվյալ իրի բնությունը, 3) ամեն ինչ գոյություն ունի ինչ-որ բանի հարաբերակցությամբ, 4) դատողությունները կախված են այն բանից, թե դիտարկվող երևույթը կրկնվող, թե հազվադեպ բնույթ ունի: Օրինակ, երկրաշարժը այլ զգացում է առաջացնում այն մարդկանց մեջ, ովքեր դա տեսնում են առաջին անգամ: Մտացվում է, որ միևնույն երևույթը գնահատվում է՝ կախված դրա դրսևորման չափից ու մարդկանց սովորույթից: Ինչպես տեսնում ենք, իրերի բնությունը ճանաչելու հնարավորության դեմ բերվող զգայական տասը տրոպների հիմքում ընկած է այն դրույթը, որ ամեն ինչ հարաբերական է:

Հարաբերապաշտության վրա են հենված նաև Ազրիպպոսի հինգ ռացիոնալ տրոպները: Առաջին տրոպը հենվում է այն մտքի վրա, որ միևնույն հարցի վերաբերյալ փիլիսոփաները ունեն իրարից տարբեր և հակադիր կարծիքներ, երկրորդը՝ ինչ-որ բան ապացուցելու համար հենվում են այնպիսի դրույթի վրա, որ նույնպես ապացուցման կարիք է զգում և այսպես շարունակ: Երրորդ տրոպը հիմնվում է այն դրույթի վրա, որ ամեն մի իր ընկալվում է այլ իրերի հետ, ուստի դրա բնությունը անհնար է սահմանել: Չորրորդ տրոպը վերաբերում է ապացուցման մեջ ընդունվող չապացուցված դրույթին. որպեսզի չընկնենք անվերջ ռեգրեսի մեջ, ընդունում ենք մի դրույթ, որը չենք ապացուցում: Հինգերորդ տրոպը վերաբերում է ապացուցման մեջ գոյություն ունեցող արատավոր շրջանին: Ապացուցումը շրջան է

գործում, եթե սպացուցվող դրույթը հիմնավորվում է մի այլ դրույթով, որն իր հերթին կարիք է գզում սպացուցման և այսպես շարունակ:

Այսպիսով, անտիկ սկեպտիցիզմը ժխտում է հավաստի գիտելիքի գոյության հնարավորությունը՝ պահանջելով ձեռնպահ մնալ դատադրությունների անելուց: Չնայած այս բացասական, բննադատական դիրքորոշմանը, այնուհանդերձ, սկեպտիկների որոնումները, «որգամտիկական» ուսմունքների բնական վերլուծությունները դրական նշանակություն ունեցան այն իմաստով, որ փիլիսոփաների ուշադրությունը բեռեցին իմացության ընթացքում հանդիպող իրական դժվարությունների և հակասությունների վրա:

2. ԷՊԻԿՈՒՐԻԶՄ

Հելլենիստական դարաշրջանի մյուս ազդեցիկ փիլիսոփայական ուղղությունը Էպիկուրիզմն է, որի հիմնադիրն էր հույն նշանավոր փիլիսոփա Էպիկուրը (մ.թ.ա. 341-271): Էպիկուրյան փիլիսոփայության զարգացման պատմության մեջ առանձնացնում են երեք շրջան՝ 1) Էպիկուրի դպրոց կամ Այգի (մ.թ.ա. 4-3-րդ դդ.), 2) հունա-հռոմեական «միջին այգի»։ 3) հռոմեական Այգի, որի խառնրագույն ներկայացուցիչն է մ.թ.ա. 1-ին դարի մտածող, հռչակավոր «Իրերի բնության մասին» պոեմի հեղինակ Տիտոս Լուկրեցիոս Կարուսը:

Էպիկուրը ծնվել է մ.թ.ա. 341թ. Սամոսս կղզում, աթենացի վերաբնակիչ Նեոկլեսի ընտանիքում: 18 տարեկան հասակում նա գալիս է Աթենք, սակայն շուտով տեղափոխվում է Կոլոփոն, որտեղ զբաղվում է մանկավարժությամբ: 32 տարեկանում նա ստեղծում է իր դպրոցը՝ սկզբում Սիտիլենա և Լամպսակ քաղաքներում, այնուհետև Աթենքում (մ.թ.ա. 306թ.): Դպրոցը գտնվում էր այգու մեջ, այդ պատճառով ստացավ Էպիկուրյան այգի անվանումը: Դպրոցի դարպասներին գրված էր՝ «Անցողո, այստեղ դու քեզ լավ կզգաս. այստեղ հաճույքն է բարձրագույն բարիքը», որն արտահայտում է Էպիկուրյան փիլիսոփայության Լուքյունը: Նա փիլիսոփայություն է սովորել Քսենոկրատեսի, Գենոկրիտեսի հետևող Դավսիֆանեսի մոտ, սակայն իրեն համարել է ինքնուսույց փիլիսոփա, ընդ որում, ասում են թե նա քամահրանքով է արտահայտվել բոլոր փիլիսոփաների, այդ թվում՝ Դավսիֆանեսի մասին: Ընչտ է, Էպիկուրը հենվում է Գենոկրիտեսի բնափիլիսոփայական հայացքների վրա, յուրօրինակ ձևով զարգացնում նրա ատոմիստական տեսությունը, սակայն նրանք իրարից տարբերվում են առաջին հերթին փիլիսոփայության Լուքյան և նպատակի ըմբռնման հարցում: Եթե Գենոկրիտեսի փիլիսոփայությունը տեսական բնույթ ուներ, ապա Էպիկուրի փիլիսոփայությունը բացառապես գործնական ուղղվածություն ունի. նա տեսա-

կան բնույթի հարցերի լուծումները ծառայեցնում է իր բարոյագիտական ուսմունքին:

Էպիկուրը փիլիսոփայությունը բաժանում է երեք մասի՝ 1) ֆիզիկայի (ուսմունք կեցության և բնության մասին), 2) Կանոնիկայի (ուսմունք ճանաչողության մասին), 3) բարոյագիտության (ուսմունք ճիշտ ապրելու և երանելի կեցության մասին): Ֆիզիկան և կանոնիկան ինքնանպատակ բնույթ չունեն. դրանք պատվանդանի դեր են կատարում բարոյագիտության համար: Կանոնիկան տալիս է ճշմարիտը կեղծից զատելու չափանիշը և համոզում է մեզ իմացության հնարավորության մասին, իսկ ֆիզիկան մեզ ազատում է գերբնական ուժերի նկատմամբ ունեցած վախից, տարբեր տեսակի նախապաշարումներից և մեզ տալիս է հավաստի գիտելիք իրերի բնության մասին:

Բնափիլիսոփայության մեջ Էպիկուրը հիմնականում հենվում է Դեմոկրիտեսի ատոմիստական տեսության վրա: Նա նույնպես ընդունում է, որ գոյություն ունի երկու սկիզբ՝ կեցությունը (ատոմները) և ոչ կեցությունը (դատարկությունը): Ոչինչ չի առաջանում չզոյից և ոչ մի բան չի վերածվում չգոյության. տիեզերքը ինչպես եղել է, այնպես էլ կա ու կլինի: Հիմնականում կրկնելով Դեմոկրիտեսի մտքերը ատոմների և դատարկության վերաբերյալ, Էպիկուրը միևնույն ժամանակ ներմուծում է նոր գաղափարներ: Ատոմներն իրարից տարբերվում են ոչ միայն ձևով, մեծությամբ, դրությամբ, ինչպես կարծում էր Դեմոկրիտեսը, այլև ծանրությամբ: Եթե, ըստ Դեմոկրիտեսի, ատոմների ձևերն անվերջ են, քանի որ անվերջ է ատոմների թիվը, ապա ըստ Էպիկուրի անվերջ է տվյալ ձևի ատոմների թիվը, իսկ բուն ձևերը վերջավոր են: Դեմոկրիտեսը ընդունում էր նաև չափերով մեծ ատոմների գոյությունը, իսկ Էպիկուրը՝ միայն փոքր ատոմների գոյությունը: Վերջապես, եթե Դեմոկրիտեսը մերժում էր ատոմների ազատ շարժումը և ընդունում էր միայն դրանց ուղղագիծ շարժումը (այստեղից էլ նրա «կոշտ» դետերմինիզմը, որը հանգում է ճակատագրապաշտության), ապա Էպիկուրը, նախ, ընդունում է, որ ատոմները «ընկնում» են ներքև, երկրորդ, որ դրա ընթացքում ատոմները շեղվում են ուղղագիծ շարժումից: Սա Դեմոկրիտեսի և Էպիկուրի բնափիլիսոփայության միջև գոյություն ունեցող ամենաէական տարբերությունն է: Ատոմների ինքնակամ շեղման գաղափարը հիմք է հանդիսանում արդարացնելու տիեզերքում և մարդկային կյանքում ազատության գոյությունը: Էպիկուրը վճռականորեն հանդես է գալիս անհրաժեշտության և ճակատագրի գոյությունը ընդունող տեսությունների դեմ: Նրա կարծիքով, լավ է ընդունել ասավածների մասին առասպելը, որոնց կարելի է աղոթքներով ու զոհաբերությամբ կաշառել, քան դառնալ բնափիլիսոփաների կողմից հորինված անհրաժեշտության կամ ճակատագրի ստորույլ: Ելնելով այդ

մաքից, Էպիկուրը ժխտում է բնության մեջ անհրաժեշտությամբ տեղի ունեցող օրինաչափությունների գոյությունը, կարծելով, որ միևնույն բնական երևույթի բացատրության ժամանակ կարելի է հավասարաբարժեք պատճառներ վկայակոչել: Միևնույն ժամանակ Էպիկուրը չի ժխտում աստվածների գոյությունը (ավելի ուշ՝ միջնադարում Էպիկուրին սխալմամբ անվանում էին աստվածուրացող, աստվածամերժ մտածող): Բայց այդ աստվածները չունեին գերբնական հատկություններ. նրանք բաղկացած են ատոմներից, ինչպես աիեզերքի բոլոր իրերը, այդ թվում՝ մարդկային հոգին: Մարդիկ աստվածներից չպետք է վախենան, որովհետև, նախ, նրանք ապրում են հեռավոր միջմուրաբակային տարածքներում, երկրորդ, երբեք չեն խառնվում մարդկանց գործերին: Աստվածները նման են խկական իմաստուններին, որոնք մի կողմ բաշվելով կյանքի թոհուրոհից, իրենց համար անվրդով ու խաղաղ ապրում են: Էպիկուրի ֆիզիկայի բարոյագիտական նշանակություն ունեցող կարևոր եզրակացություններից է այն միտքը, որ **տիեզերքում չկան այնպիսի բնական կամ գերբնական ուժեր, որոնց ազդեցությամբ մարդիկ շեղվեն երջանկության տանող ճանապարհից:**

Ի տարբերություն սկեպտիկների, Էպիկուրականները կարևորում էին իրականության ճանաչողության դերը երանելի կեցության հասնելու գործում: Կիրենականների նման Էպիկուրականները իմացության միակ հավասարի աղբյուրը համարում են զգայությունները: Դրանք անմիջական են, իրական, հետևաբար նաև ճշմարտության չափանիշ են: Էպիկուրը զգայական իմացության տարրեր է համարում ընկալումը, կարծիքը և ընդհանուր պատկերացումները (հասկացությունները): Ծանաչողության ընթացքը Էպիկուրը պատկերացնում է հետևյալ կերպ. իրերից դուրս են թռչում դրանց «տեսքերը, կերպարները՝ Էյդոլները» և թափանցում մարդկանց զգայարանների մեջ: Այդ Էյդոլները նյութական են՝ կազմված նուրբ ատոմներից: Թափանցելով զգայական օրգանների մեջ՝ դրանք առաջացնում են զգայական ընկալումներ և պատկերներ, որոնք իրենց բնույթով եզակի են: Դրանց հիման վրա ձևավորվում են ընդհանուր պատկերացումներ (հասկացություններ), որոնց չպետք է նույնացնել ո՛չ տրամաբանական, ո՛չ էլ բնածին հասկացությունների հետ: Լինելով ակնհայտ, ընկալումը և ընդհանուր պատկերացումները ճիշտ են արտացոլում իրերի բնությունը և հատկությունները: Մոլորությունն առաջանում է այն դեպքում, երբ միտքը կազմում է սխալ դատողություններ, ավելի ճիշտ, սխալ ձևով է իրար միացնում զգայական պատկերները: Օրինակ, մարդը ընկալում է ձիու և մարդու Էյդոլները, որոնք ինքնին ճշմարիտ են, բայց երբ միտքը դրանք միացնում է՝ ստեղծվում է կենտավրոսի պատկերացումը: Մինչդեռ բնության մեջ կենտավրոս չկա: Ահա այսպիսի «հավելումներից» կամ «խառնումներից» է առաջանում կեղծ գի-

տելիք: Չգայական ընկալումների հանդեպ վստահությունն այնքան մեծ է, որ Էպիկուրը, ի տարբերություն Դեմոկրիտեսի, երկնային լուսատուների և մոլորակների մեծությունը համարում է այնպիսին, ինչպիսին դրանք ընկալվում են զգայությունների միջոցով: Էպիկուրականները ժխտում էին զեր-զգայական իրողությունների գոյությունը այն պարզ պատճառով, որ դրանք զգայաբար չեն ընկալվում:

Եթե մարդու իմացությունը սահմանափակված է զգայության աշխարհով, ուրեմն նրա բնական կյանքը զգայական բնույթ պետք է ունենա: Ճշմարիտ բարիքը զգայական հաճույքն է, զգայական բավականություն ստանալը, իսկ չարիքը տառապանքն է, հոգեկան տվյատանքները: Մարդը ձգտում է, որքան հնարավոր է, խուսափել տառապանքից ու ցավից և որքան հնարավոր է՝ ձեռք բերել հաճույք, ստանալ բավականություն և ապրել «աննկատ», առանց ցնցումների: Իր բարոյագիտական հայացքները մշակելիս, Էպիկուրը հենվում է կիրենաիկների հեղոնիստական բարոյագիտության վրա: Արիստիպոսի նման Էպիկուրը երջանիկ կյանքի սկիզբն ու նպատակը համարում է հաճույքը: Բայց նրանց հայացքների միջև կան նաև տարբերություններ: Արիստիպոսի կարծիքով հաճույքը ներկա պահին հաճելի զգացում, խոր բավականություն ստանալու մեջ է. եթե ներկա վիճակը մեզ հաճույք չի պատճառում, ապա մենք պետք է անտարբեր լինենք դրա հանդեպ: Ընդհակառակը, Էպիկուրի կարծիքով՝ արժեքավոր է այն հաճույքը, որը վերացնում է տառապանքը, այսինքն՝ հաճույքը տառապանքի բացակայությունն է: Կարճատև հաճույքները, նախ, անցողիկ ու ժամանակավոր են, երկրորդ, դրանց հետևից ընկնելով՝ մարդը կարող է կորցնել իր հոգեկան հանգիստը: Մարդու նպատակը պետք է լինի կայուն, երկարատև հաճույքների ստացումը: Դրան հասնելու համար նախ և առաջ պետք է վերացնել տառապանք ծնող բոլոր պատճառները՝ վախը, նախապաշարումները և զանազան ոչ բնական և ոչ անհրաժեշտ պահանջմունքները: Օրինակ, ըստ Էպիկուրի, մարդ չպետք է վախենա մահից, նախ, այն պատճառով, որ հոգին մահկանացու է, հետևաբար «հանդերձյալ կյանքում» տանջվելու վտանգ չկա, երկրորդ, երբ մենք կանք, մահը չկա, երբ մահը կա, մենք այլևս չենք լինի: Էպիկուրի կարծիքով՝ մարդկային պահանջմունքները լինում են բնական և արհեստական: Բնական պահանջմունքները կարող են լինել անհրաժեշտ և ոչ անհրաժեշտ: Բնական-անհրաժեշտ պահանջմունքները (քաղցը, ծարավը և այլն) պետք է բավարարվեն անմիջապես, իսկ բնական, բայց ոչ անհրաժեշտ պահանջմունքներից (ճոխ սնունդ, սեռական պահանջմունք) կարելի է խույս տալ: Արհեստական (ոչ բնական և ոչ անհրաժեշտ) պահանջմունքները (փառասիրություն, իշխանատենչություն, ընչաքաղցություն և այլն) դատարկ և ունայն են, ուստի պետք է դրանցից ի

սկզբանե հրաժարվել: Արիեստական պահանջմունքների բավարարման հետևից ընկնելով՝ մարդիկ կորցնում են իրենց հոգու հանգստությունը և դժբախտանում: Երջանկության հասնելու համար պետք է հետևել բնությանը, ապրել բնական կյանքով: Իմաստությունը բնական-անհրաժեշտ պահանջմունքներով ապրելու արվեստի մեջ է, որը պետք է սովորել: Երբ մենք ասում ենք, պարզաբանում է Էպիկուրը, որ կյանքի նպատակը հաճույքն է, ապա նկատի չունենք վատաբարո մարդկանց հաճույքը, ինչպես ոմանք են կարծում (ի դեպ, հետագայում Էպիկուրի փիլիսոփայությունը նույնացվել է «կերուխումի» փիլիսոփայության հետ), այլ՝ չիվանդանալ մարմնով և չխռովել հոգով: Հաճույք ասելով՝ պետք է հասկանալ ազատագրում մարմնական տառապանքներից և հոգեկան տագնապներից: Իսկ առանց իմաստության և փիլիսոփայության, հնարավոր չէ հասնել երանելի նպատակին: Իմաստությունը և հաճույքը կապված են իրար հետ, որովհետև միայն իմաստունը կարող է գնահատել հաճույքը: Իմաստությունը մարդկանց ազատում է վախից և կեղծ կարծիքներից, տալիս է ճշմարիտը կեղծից զատելու չափանիշ, մեզ արիացնում է, դարձնում է չափավոր և արդար, սովորեցնում է ընկերություն անել, բանի որ ընկերությունը անգատելի է հաճույքից: Ով ասում է, գրում է Էպիկուրը, թե փիլիսոփայությամբ զբաղվելը դեռ վաղ է կամ արդեն ուշ է, նման է նրան, ով ասում է, թե երջանիկ լինելու համար դեռ վաղ է կամ արդեն ուշ է: Այդ պատճառով փիլիսոփայությամբ զբաղվելը պետք է թե՛ ջահելին և թե՛ անելին: Ուրեմն, հարկ է մտածել այն բանի մասին, ինչը մեզ դարձնում է երջանիկ: Չէ՞ որ երբ մենք երջանիկ ենք լինում, ունենում ենք ամեն ինչ, իսկ երբ չենք լինում երջանիկ, ապա ամեն գնով ու գում ենք լինել այդպիսին:

3. ՄՏՈՒՑԻՉՄ

Մտոիցիզմը (հուն. ստոյա՝ նշանակում է սրահ, սյունազավիթ) հելլենիստական դարաշրջանի գլխավոր փիլիսոփայական ուղղություններից է, որի ներկայացուցիչները ձգտում էին տեսականորեն հիմնավորելու մարդու ներքին անկախությունը և անդրդվելիությունը հելլենիստական պետության և հռոմեական կայսրության գոյության պայմաններում: Մտոիցիզմի փիլիսոփայության պատմությունը սովորաբար բաժանում են երեք շրջանի.

Հին ստոյա (մ.թ.ա. 3-2-րդ դարեր), որի խառորագույն ներկայացուցիչներից էին Չենոն Կիառոնացին (մ.թ.ա. 336-264)՝ ստոիցիզմի հիմնադիրը, Բլեանֆոսը, Խրիզիպոսը և ուրիշներ:

Միջին ստոյա (մ.թ.ա. 2-1-րդ դարեր), որի առավել նշանավոր ներկայացուցիչներից էին Պոսիդոնեսը, Պանեցիոսը և Բոեթիոսը:

Ուշ ստոյա (մ.թ. 1-2-րդ դարեր): Այս շրջանի երևելի ստոիկներից էին հռոմեացի մտածողներ Մենեկան, Էպիկտետը, կայսր Մարկոս Ավրելիոսը:

Ստոիկները փիլիսոփայությունը բաժանում են երեք մասի՝ տրամաբանության, ֆիզիկայի և բարոյագիտության: Ջենոնը փիլիսոփայությունը նմանեցնում էր պտղառու այգու, որտեղ տրամաբանությունը այգու ցանկապատն է, ֆիզիկան՝ ծառերը, իսկ բարոյագիտությունը՝ պտուղները: Ստոիկները փիլիսոփայությունը նմանեցնում էին նաև ձվի, որտեղ տրամաբանությունը կեղևն է, ֆիզիկան՝ սպիտակուցը, բարոյագիտությունը՝ դեղնուցը:

Ստոիցիզմի բնափիլիսոփայության հիմքում ընկած է այն գաղափարը, որ գոյություն ունեցող ամեն ինչ մարմնական-նյութական է, այդ թվում աստվածները և մարդկանց հոգիները: Անմարմնականը, որպես այդպիսին, գոյություն չունի: Օրինակ, դատարկությունը ոչ կեցություն է, տեղը և ժամանակը գոյություն ունեն միայն նյութական իրերի հետ, իսկ խոսքը (եկտոն)՝ մարի և բառի հետ: Յուրաքանչյուր մարմին ունի սուբստրատ (ընդհանուր կամ մասնավոր նյութ) և որակներ: Մարմնի հիմնական որակներն են՝ ջերմությունը և պաղությունը, չորությունը և խոնավությունը: Ստոիկներն ընդունում են չորս տարրերի մասին ուսմունքը, կարծելով, որ օդն ու կրակը ակտիվ տարրեր են, իսկ ջուրն ու հողը՝ պասիվ: Ստոիկները վերակենդանացրին Հեբակլիատեսի ուսմունքը տիեզերքի և կրակ-լուցուսի մասին: Տիեզերքի հիմքում ընկած է առաջնակրակը, որը միաժամանակ էներգիա է, շունչ, ոգի (պնևմա) և աստված: Դա սկսվում տարածվում է բովանդակ տիեզերքում և ստեղծում բոլոր մարմինները, ներառյալ մարդուն: Առաջնակրակը արտա-հեղվում է տարբեր չափերով ու ձևերով և տարբեր կերպ է դրսևորվում անշունչ և շնչավոր մարմինների մեջ: Առաջնակրակը ոչ միայն կույր տարերք է, ուժ, այլ բանական-ստեղծագործական սկիզբ, որը խելամտորեն ու իմաստուն կերպով ստեղծում է և կառավարում տիեզերքը: Այս իմաստով ստոիկները տարբերակում են գոյի երկու սկիզբ՝ գործուն (ակտիվ) և կրավորական (պասիվ): Կրավորական սկիզբն անորակ նյութն է, իսկ գործուն սկիզբը՝ բանականությունը կամ Աստվածը: Ստոիկների կարծիքով կրակը ոչ միայն աստվածային ծագում ունի, այլև հենց ինքը տիեզերքից անբաժան, բնության մեջ տարրալուծված Աստված է: Առաջնակրակը լցված է սպերմատիկ լուցաններով (բեղմնավորիչ գաղափարներով), որոնք թափանցում են տիեզերքի մեջ՝ առաջացնելով մարմինների միջև համընդհանուր սեր և համակրանք: Այս իմաստով տիեզերքը կենդանի, օրգանական, ներդաշնակ և միասնական մի ամբողջություն է, որն ունի սկիզբ և վախճան: Ստոիկներն ընդունում են տիեզերքի պարբերական «երդեհման» հերակլիտեսյան գա-

ղավարը, յուրաքանչյուր «համաշխարհային հրդեհից» հետո (իսկ դա տեղի է ունենում 10800 տարին մեկ) տիեզերքը կրկին «հարություն» է առնում:

Ստոիկների բնափիլիսոփայության մեջ կարևոր նշանակություն ունի «պնևմա» (շունչ, հոգի) հասկացությունը, որի միջոցով իրար են միանում տիեզերքի ֆիզիկական և աստվածաբանական-նպատակաբանական ստոիկյան մեկնաբանությունները: Պնևման օդի և կրակի խառնուրդ է, որին բնորոշ է լարվածությունը: Պնևմայի դրսևորման ձևերը պայմանավորում են կեցության տարբեր աստիճանների գոյությունը: Պնևման ոչ միայն նյութական, այլև հոգևոր սկիզբ է. դրա լարվածության աճը նշանակում է շնչավորվածության և ոգեղենության աճ: Անօրգանական աշխարհում պնևման դրսևորվում է իբրև կույր անհրաժեշտություն, բուսական աշխարհում՝ իբրև բնության կույր ձևատեղծիչ ուժ, կենդանական աշխարհում՝ իբրև բանական հոգի: Պնևման առավելագույն լարվածությամբ դրսևորվում է ստոիկյան իմաստունի՝ կատարյալ մարդու մեջ: Իբրև հոգևոր սկիզբ, պնևման համաշխարհային հոգի է կամ բանականություն: Դա արդեն զուտ կրակ է, այսինքն՝ Աստված է: Իսկ քանի որ կրակ-աստվածը ամենուր է, գտնվում է բնության, նյութի մեջ, ուստի կարող ենք ասել, որ ստոիկների բնափիլիսոփայությունը պանթեիստական բնույթ ունի:

Ստոիկների բնափիլիսոփայական հայացքների մյուս բնորոշ կողմը նպատակաբանական ուղղվածությունն է: Ըստ ստոիկների՝ Աստված գերազույն բանական ուժ է, որը ամեն ինչ նախասահմանում է, կառավարում ու կանխատեսում: Տիեզերքն ունի բարձրագույն նպատակ՝ համընդհանուր բարիքը, բանականի հաղթանակը անբանականի նկատմամբ, բազումի ձգտումը միասնականին:

Ստոիկների բնափիլիսոփայության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում պատճառականության մասին տեսությունը, ըստ որի տիեզերքում ամեն ինչ պատճառավորված է, յուրաքանչյուր երևույթ ունի իր պատճառը: Ստոիկները համընդհանուր պատճառականության գաղափարը նույնացնում են անհրաժեշտության հետ, այսինքն, ըստ նրանց, այն, ինչ տեղի է ունենում, կատարվում է անհրաժեշտաբար: Այստեղից էլ ստոիկներն անցում են կատարում «ճակատագիր» և «նախախնամություն» հասկացություններին, պնդելով, որ տիեզերքում իշխում է ճակատագիրը և ամեն ինչ տեղի է ունենում ըստ նախախնամության օրենքների:

Իբրև բարոյագիտական ուսմունքում ստոիկները ելնում են այն մտքից, որ մարդու համար բարձրագույն բարիքը երջանկությունն է: Սակայն, ինչպե՞ս կարող է մարդը երջանիկ լինել, եթե տիեզերքում ամեն ինչ տեղի է ունենում ճակատագրի կամքով, այդ թվում՝ մարդկանց գործողությունները: Նման դեպքում ինչպե՞ս կարող է անազատ մարդը ինքնուրույն տնօրինել

սեփական կյանքը: Այս անելանելի վիճակից ստոիկները դուրս են գալիս իրենց նպատակաբանական ուսմունքի օգնությամբ: Բնության նպատակը գոյություն ունեցողի պահպանումն ու կատարելագործումն է: Յուրաքանչյուր կենդանի օրգանիզմ նախ և առաջ հակված է այնպիսի գործողությունների, որոնք նպաստում են իր ինքնապահպանությանը: Հեռաբար, յուրաքանչյուր կենդանի էակ, այդ թվում մարդը, պետք է ապրի բնության այդ օրենքի համապատասխան: Բնությունը բանական է, ուստի մարդը պետք է ձգտի իր գործունեությունը համապատասխանեցնել բանականության օրենքներին, իր մեջ զսպել կենդանական-անբանական մղումները: Ապրել համաձայն բանականության օրենքի, նշանակում է՝ լինել առաքինի: Այս պատճառով ստոիկները իրենց բարոյագիտական ուսմունքներում կարևոր տեղ են տալիս առաքինությունների մասին տեսությանը: Առաքինությունները չորսն են՝ խելամտությունը, չափավորությունը, արդարությունը և արհուրությունը, որոնց համապատասխանում են չորս արատներ՝ անխոհեմությունը, անչափավորությունը, անարդարությունը և վախկոտությունը: Մնացած բոլորը՝ կյանքը, մահը, առողջությունը, հարստությունը, փառքը, աղքատությունը և այլն, կախված չեն մարդուց, այսինքն՝ չեզոք են նրա նկատմամբ: Առաքինության կամ արատի, բարիքի կամ չարիքի ընտրությունը կախված է մարդուց: Մարդը, ըստ ստոիկների, կարող է լինել կամ իմաստուն կամ հիմար, կամ առաքինի կամ արատավոր. միջին վիճակ, ինչպես կարծում էին արիստոտելականները, գոյություն չունի: Չեզոք կամ «անտարբեր» երևույթները և իրերը կարող են լինել նախընտրելի՝ կախված մարդու դիրքորոշումից: Օրինակ, մարդը պետք է անտարբեր լինի հարստության և աղքատության նկատմամբ, բայց ավելի լավ է ապրել իբրև հարուստ, քան մնալ աղքատ: Իմաստունը, գրում է Սենեկան, չի սիրում հարստություն, բայց դա նախընտրում է աղքատությունից: Իմաստունը հարստությունը կուտակում է ոչ թե իր հոգում, այլ իր տանը:

Առաքինությունը, ըստ ստոիկների, ոչ թե բնածին, այլ ձեռքբերովի հատկություն է: Մարդու բնության մեջ գոյություն ունեն բնատուր ձիրքեր, որոնք պետք է զարգացնել: Միայն առաքինություններ ձեռք բերած, այսինքն՝ բանական և իմաստուն մարդը կարող է իր արարքների համար բարոյական պատասխանատվություն կրել: Առաքինությունների ձեռք բերմանը խանգարում են մարդու կրքերը (աֆեկտները): Դրանք չորսն են՝ **թախսիծը**, **հաճույքը**, **տարփանքը** և **վախը**: Վերջին երկուսը կոչվում են սկզբնական կրքեր, քանի որ դրանցից հետո են ի հայտ գալիս թախսիծն ու հաճույքը: Օրինակ, մենք թախսում ենք այն ժամանակ, երբ չենք հասնում մեր նպատակին, կամ հաճույք ենք զգում, երբ մեր ցանկությունները բավարարվում են: Կրքերը, ըստ ստոիկների, անհրաժեշտ է ոչ թե զսպել, այլ հաղթահարել:

Կրթերի այդպիսի հաղթահարումը կոչվում է անխտովություն (ապատիա): Տարվանքի և վախի կրթերի հաղթահարումից ձևավորվում է չափավորության և արխության առաքինությունը: Մակայն այդ առաքինությունները ենթադրում են գիտելիք բարիքի, չարի և բարու և «անտարբեր» իրերի մասին: Դա նշանակում է, որ պետք է զարգացնել խելամտության և արդարության բնատուր հատկությունները: Խելամտության առաքինությունը մարդը ձեռք է բերում միայն այն ժամանակ, երբ իր բանականությունը դիտում է իբրև տիեզերական բանականության անբաժանելի մաս: Այդպիսի մարդն այլևս միայն իր մասին չի մտածում, այլ բոլոր մարդկանց մասին: Առաքինի մարդու համար անհատականը և հասարակականը նույնանում են. խնաստունը ոչ միայն հասարակական բարիքը վեր է դասում անհատականից, այլև անհրաժեշտության դեպքում պատրաստ է զոհաբերության՝ հանուն ընդհանուր բարիքի: Ստոիցիզմը բարոզում է բոլոր մարդկանց հավասարության, եղբայրության և սիրո գաղափարը: Տիեզերքը մի պետություն է, իսկ բոլոր մարդիկ նրա քաղաքացիները: Ստոիկների այս կոսմոպոլիտիկական հայացքը հետագայում ընդունվեց քրիստոնեության կողմից:

4. ՆՈՐՊԼԱՏՈՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Նորպլատոնիզմը անտիկ վերջին փիլիսոփայական ուղղությունն է, որը համադրելով անտիկ փիլիսոփայության իդեալիստական և կրոնամիստիկական ավանդույթները, ստեղծեց ամբողջական մոնիստական տեսություն և արժանապատվորեն եզրափակեց անտիկ փիլիսոփայության պատմությունը: Նորպլատոնիզմը անցումային շրջանի փիլիսոփայություն է՝ մի ութով կանգնած է անտիկ փիլիսոփայության հողի վրա, իսկ մյուս ութով՝ իր ժամանակի կրոնականացվող մտածողության հողի վրա:

Նորպլատոնական փիլիսոփայությունը ձևավորվել է մ.թ. 3-րդ դարում, երբ աստիճանաբար քրիստոնեական գաղափարախոսությունը տարածվում էր հռոմեական կայսրության մեջ մտնող երկրներում: Այդ ուղղության գլխավոր հիմնադիրն է Պլոտինոսը (203-270): Նա ծնվել է Եգիպտոսի Լիկոպոլ քաղաքում, փիլիսոփայություն սովորել է Ալեքսանդրիայում՝ Ամմոնիոս Մակկասի դպրոցում: 244թ. նա տեղափոխվում է Հռոմ և հիմնադրում իր փիլիսոփայական դպրոցը: Պլոտինոսի գլխավոր աշխատությունը կոչվում է «Էնենեադներ»: Մահվանից առաջ նա իր աշակերտ Պորփյուրոսին խնդրել է կարգի բերել իր գրառումները: Պորփյուրոսը դրանք բաժանեց վեց խմբի, յուրաքանչյուր խմբի մեջ տեղավորելով ինը տրակտատ, որից էլ առաջացավ «Էնենեադներ» (ինյակներ) անվանումը: Պլոտինոսի մահվանից հետո նորպլատոնիզմը արագորեն տարածվեց և հռոմեական դպրոցից բացի,

տարբեր վայրերում հիմնվեցին նոր դպրոցներ՝ սիրիական, պերզամյան, աթենքյան և ակեքսանդրյան, որի ներկայացուցիչներից էր հայազգի նշանավոր փիլիսոփա Դավիթ Անհաղթը (5-6-րդ դդ): Պլուտինոսից հետո նորպլատոնիզմի խոշորագույն դեմքը Պրոկլեսն էր (411-485), որը ավարտուն տեսքի բերեց նորպլատոնական համակարգը: Հարկ է նշել, որ նորպլատոնիզմը չի եղել միասեռ փիլիսոփայական ուղղություն. տարբեր դպրոցներ տարբեր փիլիսոփայական խնդիրներ են լուծել: Օրինակ, եթե ակեքսանդրյան դպրոցը հիմնականում զբաղված էր Պլատոնի և Արիստոտելի աշխատությունների մեկնությամբ, ապա հռոմեական և աթենքյան դպրոցներում մտասևեման առարկան կեցության մասին ուսմունքի մշակումն էր:

Կեցության մասին նորպլատոնական փիլիսոփայության մեջ գլխավորը երեք գոյացությունների՝ Միասնականի, Համաշխարհային Մտքի, Համաշխարհային Հոգու և արտահեղման (եմանացիայի) մասին ուսմունքն է, որը համակարգված ձևով մշակել էր Պլուտինոսը:

Գոյություն ունեցող ամեն ինչ, ըստ Պլուտինոսի, արտահեղման ճանապարհով առաջացել է Միասնականից, որն ամեն ինչի սկզբնապատճառն է, շարժիչ ուժը և նպատակը: Հնարավոր չէ բանականության միջոցով արտահայտել Միասնականի էությունը, որովհետև դա վերբանական, գերզգայական, անճանաչելի, անսկիզբ, անփոփոխ և հավերժական գոյացություն է: Ավելի շուտ կարող ենք ասել, թե ինչ չէ Միասնականը, քան ասել՝ թե ինչ է: Միասնականն ամեն ինչ է, որովհետև պարունակում է բոլոր գոյացությունները և միաժամանակ ոչինչ է, որովհետև բոլոր գոյերը նրանից դեռ չեն բխել: Պլուտինոսը երբեմն Միասնականն անվանում է աստված, որն սկզբունքորեն տարբերվում է քրիստոնեության Աստծուց այն բանով, որ ո՛չ անհատ է, ո՛չ անձնավորություն, ո՛չ էլ արարիչ: Այնուհանդերձ, Միասնականը կատարյալ լիություն է, որի պատճառով ինքն իրեն հեղում, դրսևորում է: Ինչպես լույսը անհրաժեշտաբար լուսավորում է, այնպես էլ Միասնականն անհրաժեշտաբար հեղվում է, դուրս գալիս իր «ափերից»՝ միաժամանակ պահպանելով իր կեցության լրիվությունը: Առաջինը Միասնականից արտահեղվում է Միաբը, որը նման է պլատոնյան էլոզոսների աշխարհին և արիստոտելյան ինքն իրեն մտածող բանականությանը: Միաբը լցված է Միասնականով և ճանաչում է դրան, միաժամանակ, Միաբն արդեն կեցություն է և բազմազանության կրող, որովհետև նրա մեջ են գտնվում բոլոր իրերի էլոզոսները: Մտքից հետո արտահեղման ճանապարհով առաջանում է երրորդ գոյացությունը՝ Համաշխարհային Հոգին, որը վերաբերվում է Մտքին այնպես, ինչպես Միաբը՝ Միասնականին: Եթե Միասնականն ու Միաբը անշարժ են, ապա Հոգին շարժունակ գոյացություն է: Հոգին մի երե-

սով ուղղված է Մաքին ու Միասնականին, մյուս երեսով՝ նյութական աշխարհին: Այլ խոսքով, Հոգին հանդես է գալիս որպես իդեալական և նյութական աշխարհների միջև շաղկապող օղակ: Թափանցելով նյութական աշխարհի մեջ՝ հոգին դրան հաղորդում է կենդանություն, կյանք, իմաստ ու գեղեցկություն: Այսպիսով, Հոգու շնորհիվ արտահեղման վերջին փուլում առաջանում է բնությունը՝ նյութական-մարմնական իրերի աշխարհը: Քանի որ Հոգին կյանք է պարզեում բոլոր գոյերին, նշանակում է՝ վերջիններս օժտված են հոգով: Պլտոնինոսի կարծիքով նյութը չզոյ է, զուտ հնարավորություն, որը իրականության է վերածվում հոգու շնորհիվ: Նյութը և մարմնականը չարիքի աղբյուրներն են: Նորպլատոնիզմը հականյութապաշտական և հակամարմնապաշտական փիլիսոփայություն է: Պորփյուրոսը ասում է, թե Պլտոնոսը, մեր բնությունն ունենալով, ամաչում էր, որ գտնվում է մարդկային մարմնի մեջ: Եվ երբ ցանկացան նրա արձանը կանգնեցնել, նա արգելեց, ասելով. «Բավական է ինձ համար, որ ի ծնե գտնվում եմ սովերակերպ մարմնում և կարիք չկա սովերակերպի սովերակերպը կանգնեցնել»: Նյութական-մարմնական իրերի աշխարհը, հաղորդակից լինելով Հոգուն, դադարում է բացարձակ չարիք լինելուց: Դրանք իդեալական աշխարհում գտնվող էյդոսների սովերներն են, բայց քանի որ էյդոսները մարմնավորվում են իրերի մեջ, ուստի վերջիններս ձեռք են բերում կատարելության, բարության, գեղեցկության հատկություններ:

Ինչպես մյուս գոյերը, մարդը նույնպես բաղկացած է հոգուց և մարմնից: Հոգին առավել և գերազանց է մարմնից, որովհետև խորհրդանշում է աստվածայինը մարդու մեջ: Հոգին գտնվում է մարմնի մեջ այնպես, ինչպես թռչունն է գտնվում վանդակի մեջ: Հոգին աննյութական է, անփոփոխ և անմահ: Մակայն հոգին կապված է մարմնի հետ, քանի որ ունի ոչ միայն բանական, այլև տնկական ու զգայական մասեր: Եթե բանականությամբ Հոգին հաղորդակցվում է Մտքի և Միասնականի հետ, ապա զգայությամբ՝ մարմնական-նյութական աշխարհի հետ:

Պլտոնինոսի կարծիքով բոլոր գոյերը ձգտում են բարիքին, իսկ քանի որ գերագույն բարիքը Միասնականն է, ուստի բոլորը ձգտում են միավորվել Միասնականի հետ: Եթե արտահեղման ժամանակ տեղի է ունենում վարքնաբան շարժում, ապա Միասնականին վերադառնալու ժամանակ կատարվում է վերընթաց շարժում: Չգտումն առ Միասնականն առավել ցայտուն է դրսևորվում մարդու մեջ, քանի որ նա օժտված է բանական հոգով: Մարդու կեցության գերագույն նպատակն է փախչել այս աշխարհից և միաձուլվել Միասնականին: Այդ նպատակի իրականացման պայմանն է իմացական գործունեությունը, բարոյական կատարելագործումն ու մաքրագործումը՝

զգայական-մարմնական հաճույքներից ձերբազատումը: Այն մարդկանց հոգիները, ովքեր կարողանում են բարոյապես մաքրագործվել, ամբողջությամբ կտրվել զգայական-մարմնական աշխարհից, մահվանից հետո միաձուլվում են գերագույն բարիքի հետ: Մարդու կեցության նպատակի իրագործման մեջ Պլուտինոսը կարևորում է հոգու ճանաչողական գործունեությունը և առաքինի վարքագիծը: Հոգու գործունեության մեջ Պլուտինոսն առանձնացնում է երեք մակարդակ. առաջին մակարդակում հոգին անմիջականորեն կախված է մարմնից, որի միջոցով նա ձեռք է բերում զգայական պատկերացումներ նյութական իրերի մասին: Երկրորդ մակարդակում տեղի է ունենում հոգու և մարմնի համատեղ գործունեություն, որի ընթացքում հոգին իր գործառույթներով (հիշելու և մտածելու) աստիճանաբար ազատվում է զգայական-մարմնական ուժերի ազդեցությունից: Երրորդ մակարդակում հոգին գործում է՝ բացարձակապես ազատ լինելով մարմնից: Սա արդեն արիստոտելյան ներգործական բանականությունն է, որը զբաղվում է ոչ թե ճանաչողությամբ, այլ՝ հայեցողությամբ: Նրա խնդիրը Միասնականի հայեցողությունն է, իսկ դա կարող է տեղի ունենալ միայն այն դեպքում, եթե հոգին հասնում է էքստազային վիճակին, այսինքն, երբ հոգին կարծես դուրս է ելնում մարմնից և միաձուլվում Միասնականի հետ: Պորփյուրոսի վկայությամբ՝ Պլուտինոսն իր ներկայությամբ չորս անգամ միավորվել է աստծու հետ, իսկ ինքը ընդամենը մեկ անգամ, այն էլ 68 տարեկան հասակում:

Պլուտինոսի մահվանից հետո նորալատոնիզմի հիմնական գաղափարների տեսական հայեցողական վերամշակումը և համակարգումն իրականացրեց Պրոկլեսը, իսկ կրոնադիցարանականը՝ սիրիական դպրոցի հիմնադիր «աստվածային» Յամբլիխոսը: Ընդդիմ նորալատոնիզմի ալեքսանդրյան դպրոցի մեկնաբանական գործունեության, անտիկ փիլիսոփայության հարուստ ժառանգությունը, հատկապես Պլատոնի և Արիստոտելի աշխատությունները, դարձավ նոր ձևավորվող միջնադարյան մշակույթի բաղկացուցիչ մասը: 529թ. Հուստինիանոս կայսեր հրամանով փակվեց պլատոնյան Ակադեմիան և արգելվեց հունական փիլիսոփայության դասավանդումը:

Գ Բ Ա Կ Ա Ն ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

Антология мировой философии. т. 1, М., 1969.

Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.

Богомолов А. С. Античная философия. М., 1987.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х томах. М., 1972.

История китайской философии. М., 1989.

Ратхаккришнен С. Индийская философия, т. 1-2, М., 1993.

Рассел Б. История западной философии. Р. н/Д, 1998.

Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. С-Пб, 1996.

Чанышев А. Н. Курс лекции по древней философии. М., 1981.

Հին Արևելքի պոեզիա, Երևան, 1982:

Կ. Միրանյան, Անտիկ փիլիսոփայության ակնարկ, Երևան, 1999:

Փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ, Երևան, 1979:

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԵՎ ՎԵՐԱԾՆՆԴԻ

ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅՈՒՆ

ԳԼՈՒԽ Լ. ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅՈՒՆ

Անտիկ դարաշրջանի վերջում՝ Հռոմեական կայսրության թուլացման ու անկման ժամանակաշրջանում, աստիճանաբար, ձևավորվում է միջնադարյան փիլիսոփայությունը, որը գոյատևում է մինչև 14-15-րդ դարերը: Քանի որ միջնադարյան փիլիսոփայության պատմությունը սերտորեն կապված է կրոնի, առաջին հերթին քրիստոնեության առաջացման ու տարածման պատմության հետ, ուստի, որոշ իմաստով միջնադարյան փիլիսոփայությունն սկսվում է այն պահից, երբ առաջադրվում է փիլիսոփայության և կրոնի (աստվածաբանության), բանականության և հավատի հարաբերակցության հարցը, և ավարտվում է այն ժամանակ, երբ փիլիսոփայությունը տարանջատվում է աստվածաբանությունից, իսկ բանականությունը՝ դոգմատիկական հավատից: Այս իմաստով միջնադարյան փիլիսոփայության պատմությունը կարող ենք բաժանել հետևյալ շրջանների՝ 1) ջատագովության և հայրաբանության շրջան (3-8-րդ դդ.), 2) սխոլաստիկական փիլիսոփայության ձևավորման և զարգացման շրջան (9-13-րդ դդ.), 3) միջնադարյան փիլիսոփայության մայրամուտի շրջան (14-15-րդ դդ.):

Ընդհանուր առմամբ միջնադարյան փիլիսոփայությունը կարող ենք անվանել կրոնական փիլիսոփայություն այն իմաստով, որ փիլիսոփայական ուսմունքները, սկզբունքներն ու հասկացություններն օգտագործվում էին հիմնավորելու և ապացուցելու կրոնական և եկեղեցական դոգմաները: Արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության հետ ունեցած առնչության տեսանկյունից, միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ներառվում են նաև այլ ժողովուրդների, մասնավորապես, արաբալեզու մտածողների փիլիսոփայական ուսմունքները, որոնք 12-13-րդ դարերում տարածվելով եվրոպական երկրներում՝ նոր լիցք հաղորդեցին փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը:

Միջնադարյան փիլիսոփայության զարգացման երկու հիմնական փուլերը՝ ջատագովությունն ու հայրաբանությունը և սխոլաստիկական կազմում են մեկ օրգանական միասնություն. սխոլաստիկան ջատագովական փիլիսոփայության զարգացման տրամաբանական արդյունքն է: Այնուհանդերձ,

դրանց միջև գոյություն ունեն մաս որոշակի տարբերություններ: Առաջին, ջատագովների և եկեղեցու հայրերի համար հավատի բովանդակությունը Սուրբ Գիրքն էր, իսկ փիլիսոփայությունն օգտագործվում էր կրոնական դոգմատիկայի ձևակերպման նպատակով: Սխալաստիկայի համար հավատի բովանդակությունը ոչ միայն Սուրբ Գիրքն էր, այլև «եկեղեցու հայրերի» կողմից ձևակերպված դոգմաները, իսկ փիլիսոփայությունն առավելապես գործածվում էր այդ դոգմաները բացատրելու, հիմնավորելու և համակարգելու համար: Անշուշտ, այդ տարբերությունը չպետք է բացարձակացնել, քանի որ արդեն իսկ հայրաբանության շրջանում, կրոնական դոգմաների ձևակերպմանը զուգընթաց, դրանք հիմնավորվում և համակարգվում էին: Մյուս կողմից՝ սխալ կլիներ պնդել, որ սխալաստիկայի շրջանում կրոնական ու եկեղեցական բոլոր դոգմաներն ստացան իրենց վերջնական ու ավարտուն հիմնավորումները: Սխալաստիկան հիմնվում էր ոչ միայն հեղինակությունների վրա, այլև օգտագործում էր նրանց իմաստասիրման եղանակը և ոճը, կիրառում նրանց կողմից մշակված մեկնաբանական հնարներն ու մեթոդները: Եթե «եկեղեցու հայրերը» որոնում էին ճշգրիտ ձևակերպումներ, ապա սխալաստիկ մտածողները զբաղվում էին դրանց ձևակերպման խնդիրներով: Այդ պատճառով, ի տարբերություն «հայրերի» կենդանի ու անմիջական մտածելաոճին, սխալաստիկային բնորոշ էր «չոր ու ցամաք», անկենդան ու ձևական ոճը:

Միջնադարյան փիլիսոփայությանը բնորոշ են մի շարք առանձնահատկություններ, որոնցից ամենազիխավորն այն է, որ այդ փիլիսոփայությունը կախված էր կրոնական գաղափարախոսությունից և զարգանում էր կրոնական մտածողության շրջանակներում: Եթե անտիկ շրջանում փիլիսոփայությունը որոնում էր ճշմարտությունը և դա գտնելու համար ստեղծում բազմապիսի տեսություններ, ապա միջնադարյան փիլիսոփայությունը էլնում էր արված ճշմարտություններից, որը Հայտնության ձևով ներկայացված էր Սուրբ Գրքում, հետևաբար, այդ փիլիսոփայության խնդիրն էր դառնում հասկանալ և մեկնաբանել ճշմարտությունը: Եթե ճշմարտությունը մեկն է, ապա պետք է փիլիսոփայությունն էլ փնի մեկը, ինչը գործնականում անհնար է, քանի որ հասկացումը և մեկնաբանությունը կախված են մեկնաբանողի մտավոր մակարդակից և ոչ կրոնական ու ոչ փիլիսոփայական հանգամանքներից: Այդ պատճառով միջնադարյան փիլիսոփայությունը մի կողմից միասնական է, որովհետև գործ ունի միևնույն կրոնական սկզբունքների հետ, իսկ մյուս կողմից բազմազան է, որովհետև տարբեր միջոցներով է փորձում հիմնավորել ու պարզաբանել այդ սկզբունքները:

Իբրև կրոնական փիլիսոփայություն, միջնադարյան փիլիսոփայությունն աստվածակենտրոն է: Եթե անտիկ փիլիսոփայությունը տիեզերակենտրոն էր, որովհետև բացարձակ կեցություն էր դիտվում տիեզերքը, ապա միջնա-

դարյան փիլիսոփայությունն աստվածակենտրոն է. իբրև բացարձակ կեցություն հանդես է գալիս Աստված: Եթե անտիկ փիլիսոփայության մեջ տիեզերքն ըմբռնվում էր որպես ինքնեղծ ու հավերժական կեցություն, ապա միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ Աստված բացարձակ սուբյեկտ է, անհատ, որը վեր է տիեզերքից և ինքն է տիեզերքի Արարիչը և կառավարիչը: Եթե անտիկ փիլիսոփայությունը հիմնականում դուալիստական բնույթ ուներ, որովհետև ընդունվում էր իդեալական և նյութական սկիզբների համագոյությունը, ապա միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ Աստված ոչնչից է ստեղծում նյութը, նյութական իրերի աշխարհը: Այս իմաստով միջնադարյան փիլիսոփաների գոյաբանական ուսմունքները արարչապաշտական բնույթ ունեին: Թեև միջնադարյան փիլիսոփայական միտքը հաղթահարում է անտիկ փիլիսոփայության դուալիզմը, այնուհանդերձ, դուալիստական դիրքորոշումը պահպանվում է երկնայինի և երկրայինի, աննյութականի և նյութականի, հավերժականի և անցողիկի, անվերջի և վերջավորի հակադրությունների տեսքով:

Իրարից տարբերվում էին նաև անտիկ և միջնադարյան իմացաբանական տեսությունները: Եթե անտիկ իմացաբանությունն առաջնորդվում էր «Մտքերդ համաձայնեցրու բանականության պահանջներին», դուրսբույս ապա միջնադարյան իմացաբանության նշանաբանն էր՝ «Մտքերդ համաձայնեցրու Ս.Գրքերի կամ հեղինակությունների հետ»: Այլ խոսքով, միջնադարյան փիլիսոփայությունը հեղինակագոր, հեղինակությունների վրա հիմնված փիլիսոփայություն էր: Եթե անտիկ փիլիսոփայությունը լայն իմաստով ռացիոնալիստական բնույթ ուներ, այսինքն՝ իմացության գլխավոր աղբյուրը բանականությունն էր, իսկ իմացության բարձրագույն աստիճանը՝ բանական ճանաչողությունը, ապա միջնադարում հավատը իմացական առումով բարձր է դասվում բանական ճանաչողությունից. բանականության և գիտության նկատմամբ հաստատվում է հավատի և աստվածաբանության գերազանցության և առավելության սկզբունքը:

1. ԲՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՋԱՏԱԳՈՎՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՀԱՅՐԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ (ՕԳՈՍՏԻՆՈՍ ԵՐԱՆԵԼԻ)

Քրիստոնեական կրոնի տարածմանը զուգընթաց, ձևավորվում և զարգանում է քրիստոնեության ջատագովության և եկեղեցու «հայրերի» փիլիսոփայությունը, որի առաջնահերթ խնդիրն էր պաշտպանել քրիստոնեական վարդապետությունը ինչպես «արտաքին» (հեթանոսական), այնպես էլ «ներքին» (աղանդավորական) տեսաբանների մեղադրանքներից ու հարձակումներից, ապացուցել քրիստոնեության սկզբունքների ու զաղափար-

ների ճշմարտացիությունը: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվելուց հետո ջատագովները և եկեղեցու «հայրերը» ձեռնամուխ եղան քրիստոնեական աշխարհայեցողության հիմնական սկզբունքների փիլիսոփայական հիմնավորմանն ու համակարգմանը: Քրիստոնեության ջատագովության ուղղության զարգացումը սովորաբար բաժանում են երկու՝ վաղ և ուշ շրջանների: Վաղ ջատագովության աչքի ընկնող ներկայացուցիչներից էին Կլիմենտ Ալեքսանդրացին (150-215), Օրիգենեսը (185-254), Տերտուլիանոսը (160-220) և ուրիշներ: Ուշ ջատագովության կամ հայրաբանության մեջ տարբերակում են երկու դպրոց՝ հունալեզու (Արևելյան) և լատինալեզու (Արևմտյան): Արևելյան հայրաբանության նշանավոր դեմքերից էին «կապադովկյան հայրերը»՝ Բարսեղ Կեսարացին (Մեծը) (330-394), Գրիգոր Նազիանզացին (Աստվածաբանը) (329-390) և Գրիգոր Նյուսացին (335-394): Իսկ Արևմտյան հայրաբանության ամենահեղինակավոր դեմքը Օգոստինոս Երանելին էր (354-430):

Քրիստոնեության առաջին ջատագովների համար սկզբունքային նշանակություն ուներ հեթանոսական մշակույթի և փիլիսոփայության նկատմամբ վերաբերմունքի հարցը: Բանի դեռ քրիստոնեությունը գտնվում էր ընդդիմության մեջ ու պետականորեն հալածվում էր, ջատագովական փիլիսոփայության մեջ գերիշխում էր մերժողական ու արհամարհական վերաբերմունքը անտիկ գիտության և փիլիսոփայության նկատմամբ: Անտիկ մտածողների համար հայարտություն համարվող աշխարհիկ գիտությունը որոշ քրիստոնյա մտածողների աչքում ոչ մի արժեք չունեւ: Այդպիսի ծայրահեղ մերժողական տեսակետ էր պաշտպանում Տերտուլիանոսը, ըստ որի ոչ մի ընդհանուր բան չի կարող լինել հեթանոսության և քրիստոնեության, հավատի և բանականության, Հայտնության և Տրամաբանության, Աստվածաշնչի և Մետաֆիզիկայի, Եկեղեցու և Ակադեմիայի, Երուսաղեմի և Աթենքի միջև: «Հավատում եմ, որովհետև անհեթեթ է», ասում էր Տերտուլիանոսը՝ ցույց տալու համար, որ հավատքի համար փիլիսոփայական և տրամաբանական փաստարկները ոչ մի արժեք չունեն: Մակայն, այդպիսի ծայրահեղ մերժողական տեսակետը անհետանկարային էր առնավազն երկու պատճառով: Մախ, զաղափարական պայքար մղելով «արտաքին» և «ներքին» հակառակորդների դեմ, քրիստոնեության ջատագովները հարկադրաբար պետք է օգտվեին փիլիսոփայության և տրամաբանության զինանոցից, երկրորդ, առանց փիլիսոփայության անհնար կլինեւ ձևակերպել ու համակարգել քրիստոնեական փարդասպետության հիմնական սկզբունքները: Ըստ այդմ, սկսած 3-րդ դարից, քրիստոնեական ջատագովության մեջ բյուրեղանում է մի տեսակետ, որը ոչ միայն կարևորում է փիլիսոփայության և բանական ճանաչողության տեղն ու դերը, այլև դրանք օգտագործում է Հայտ-

նության ճշմարտությունների հիմնավորման ու մեկնաբանության նպատակով: Այսպես, Օրիգենեսը առաջին քրիստոնյա մտածողներից էր, որ վարձեց նորալատոնական փիլիսոփայության հասկացություններով համակարգել քրիստոնեության սկզբունքները: Ի մասնավորի, նա, ինչպես նաև Գրիգոր Նյուսացին, նորալատոնականության երեք գոյացությունների (Սիասնական, Սիսը, Հոգի) մասին ուսմունքն օգտագործեցին՝ մեկնաբանելու համար Մուրբ Երրորդության (Հայր Աստված, Որդի Աստված, Մուրբ Հոգի Աստված) սկզբունքը: Այդ շրջանում քրիստոնյա մտածողները շրջանառության մեջ դրեցին մի վարկած, ըստ որի անտիկ փիլիսոփաներն իրենց գաղափարները փոխառել էին Հին կտակարանից կամ ստեղծագործել էին աստվածային լոգոսի ներշնչմամբ: Սա անտիկ փիլիսոփայությունը քրիստոնեության հետ հաշտեցնելու, փիլիսոփայության նշանակությունը գնահատելու ձևերից մեկն էր:

Քրիստոնեական փիլիսոփայության ձևավորման և զարգացման գործում կարևոր նշանակություն ունեցավ Արևմտյան եկեղեցու ուսուցիչ Օգոստինոս Երանելու փիլիսոփայական-աստվածաբանական վարդապետությունը: Ողջ միջնադարի ընթացքում Օգոստինոսը ընդունվում էր որպես անառարկելի հեղինակություն, որպես աստվածաբան փիլիսոփայի տիպար: 13-րդ դարում Թոմմա Աբլինացու հանդես գալուց հետո, հատկապես կաթոլիկ եկեղեցու կողմից թոմիզը պաշտոնական փիլիսոփայություն ընդունելուց հետո Օգոստինոսի հեղինակությունը փոքր-ինչ նվազում է, սակայն հետագայում, Ռեֆորմացիայի շրջանում, օգոստինոսական ավանդույթները կրկին վերածնվում են:

Օգոստինոս Երանելին ծնվել է Հյուսիսային Աֆրիկայի Տագաստե քաղաքում, կրթություն ստացել տեղի, այնուհետև Կարթագենի հռետորական դպրոցներում: Տեղափոխվելով Հռոմ, նա հրապարակում է մանիքեականության գաղափարներով, սակայն, շուտով հիասթափվելով, փորձում է սկեպտիցիզմի մեջ փնտրել ճշմարտությունը: Ի վերջո փիլիսոփայական դեգերումներից հետո ճշմարտությունը նա տեսնում է քրիստոնեական ուսմունքի մեջ: 387թ. նա սկրտվում է և վերադառնում ծննդավայր՝ զբաղվելով հիմնականում գրական գործունեությամբ: 396թ. Օգոստինոսը ձեռնադրվում է Հիպոնա քաղաքի եկեղեցու եպիսկոպոս, որտեղ էլ 430թ. մահանում է՝ թողնելով հարուստ փիլիսոփայական-աստվածաբանական ժառանգություն: Նրա փիլիսոփայական հայացքները շարադրված են «Խոստովանություն», «Երկնային քաղաքի մասին», «Կամքի ազատության մասին», «Մենախոսություններ» և այլ երկերում: Օգոստինոսի փիլիսոփայական-աստվածաբանական հայացքների ձևավորման վրա ազդեցություն է ունեցել մանիքեականների, սկեպտիկների (որոնց դեմ նա գրել է հատուկ աշխատութ-

յուններ) և, հատկապես, նորպլատոնականների փիլիսոփայությունը: Մակայն նորպլատոնական փիլիսոփայությունը, որը մի շարք առումներով սկզբունքորեն տարբերվում է քրիստոնեությունից, նա վերախմաստավորում է քրիստոնեության ոգով: Այսպես, նորպլատոնականների համար Աստված (Միասնականը) անդեմ գոյացություն է, իսկ Օգոստինոսը Աստծուն համարում է Անհատ, Անձնավորություն: Ըստ նորպլատոնականության՝ գոյություն ունեցողն արտահեղման (էմանացիայի) ճանապարհով անհրաժեշտաբար բխում է Միասնականից, մինչդեռ Օգոստինոսը կարծում է, որ Աստված արարիչ է: Նա ոչնչից, իր կամքով ստեղծում է ամեն ինչ, կեցություն պարզևս բոլոր գոյերին: Այս իմաստով որակական տարբերություն գոյություն ունի Արարչի և արարածների միջև: Աստծո և արարված աշխարհի միջև կա անջրպետ՝ Աստված տիեզերքից դուրս գտնվող վերանցական (տրանսցենդենտալ) գոյ է: Մինչդեռ նորպլատոնիզմի մեջ, քանի որ տիեզերքը դիտվում է որպես Միասնականի արտահեղման աստիճաններ, ընդունվում է Միասնականի և տիեզերքի օրգանական միասնության մասին պանթեիստական տեսակետը: Եթե նորպլատոնականների համար բնությունը, նյութը նույնքան հավերժական են, որքան Միասնականը, ապա Օգոստինոսի համար հավերժական է միայն Աստված, իսկ արարված աշխարհը ժամանակավոր է և անցողիկ: Եթե նորպլատոնիզմի մեջ տիեզերքը գոյանում է աստիճանաբար, ապա Օգոստինոսը պաշտպանում է աստվածաշնչյան այն պատկերացումը, որ Աստված միաժամանակ է ստեղծել բոլոր գոյերին: Աստված բոլոր գոյերին ստեղծել է իր մտքում առկա աննյութական ընդհանուր գաղափարների կամ նախատիպերի համապատասխան, որոնք ոչ թե գոյություն ունեն Աստծուց անկախ, ինչպես կարծում էին պլատոնականները, այլ Աստծո մեջ: Ի տարբերություն Աստծո մասին անտիկ փիլիսոփայության ռացիոնալիստական ըմբռնման՝ Օգոստինոսը կարծում է, որ Աստված ամենագետ է և ամենագոր, որ աստվածային կամքն առաջնային է աստվածային բանականությունից: Աստծո ամենագորությունը երևում է այն բանում, որ Նա անընդհատ արարում է, ամեն ինչ կատարվում է Նրա կամքով և ցանկությամբ: Ամեն ինչ նախասահմանված և կանխորոշված է Նրա կողմից, այդ թվում նաև մարդկանց գործողությունները: Մարդու կամքի ազատության հարցում, քննադատելով Պելագոսի տեսակետը, որը միտում ուներ բացարձակացնելու անձնիշխանությունը, Օգոստինոսը պաշտպանում է այն գաղափարը, որ մարդը, օժտված լինելով կամքի ազատությամբ, այնուհանդերձ, առանց Աստծո գործուն միջամտության՝ չի կարող ճիշտ ընտրություն կատարել, հետևաբար, ինքնուրույն կերպով չի կարող փրկվել:

Բնության մեջ առաջացման ու լինելության գործընթացը բացատրելու համար Օգոստինոսն ընդունում է «բանական սաղմերի» մասին ստոիկյան-նորպլատոնական տեսությունը, ըստ որի արարչագործությունից հետո Աստված բոլոր իրերի մեջ ներդնում է դրանց «բանական սաղմերը» կամ սերմերը, որոնք, ներգործական բնույթ ունենալով, ժամանակի ընթացքում աճում և զարգանում են՝ երբեք չփխտելով իրենց որակական որոշակյությունը:

Հավատի և բանականության հարաբերակցության հարցը դիտարկելիս Օգոստինոսը առավելությունը տալիս է հավատին՝ առաջնորդվելով «**Հավատում եմ, որպեսզի հասկանամ**» սկզբունքով: Միաժամանակ նա չի ընդունում բանականության և փիլիսոփայության նկատմամբ ծայրահեղ մերժողական տեսակետը: Օգոստինոսը հստակորեն իրարից չի բաժանում հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության ուղղուները: Բանականությունը պետք է հետևի հավատին, որովհետև դրա դրույթները բացարձակ ճշմարտություններ են: Բացի դրանից, ինչ-որ բան իմանալու համար նախ պետք է հավատալ, որ այդ առարկան գոյություն ունի: Մինչև մեղսագործությունը մարդն ուներ պարզ և հստակ իմացություն, սակայն, պատվիրազանցությունից հետո նրա բանականությունը ապականվում և տկարանում է: Դա նշանակում է, որ մարդը, ինքնուրույն ի վիճակի չէ ճանաչելու ճշմարտությունը: Իմացության նպատակը, ըստ Օգոստինոսի, Աստծուն ճանաչելն է: Իսկ քանի որ մարդկային հոգին Աստծո պատկերն է, ուստի ճանաչողության առարկան ոչ թե պետք է լինի բնությունը, այլ մարդու հոգին, որն աննյութական, պարզ և անմահ գոյացություն է: Հոգու մեջ չկան բնածին գաղափարներ: Սակայն Օգոստինոսը բնածին գաղափարների մասին տեսության փոխարեն ներմուծում է աստվածային ճառագման կամ լուսավորության (իլյումինացիա) ուսմունքը: Բանականության միջոցով մարդը ոչ միայն չի կարող ճանաչել աստվածային իրողությունը, այլև իրենից դուրս գտնվող, օբյեկտիվ բնույթ ունեցող բնական, մաթեմատիկական, տրամաբանական և բարոյական ճշմարտությունները: Դրա համար անհրաժեշտ է Աստծո միջամտությունը: Երբ բանականությունն ստանում է Աստծո լույսը, լուսավորվում է և ի վիճակի է դառնում ճանաչելու բոլոր ճշմարտությունները: Այս դեպքում մարդը գիտությունից անցում է կատարում իմաստությանը, որը մախադդայալ է ստեղծում մարդու փրկության իրականացման համար: Ի դեպ, Օգոստինոսի կարծիքով, ոչ բոլոր մարդիկ են արժանանալու փրկության: Փրկության արժանի են միայն՝ Աստծու ընտրյալները:

Օգոստինոսի կարծիքով մարդկային պատմությունն ունի սկիզբ և վախճան: Ինչպես առանձին մարդու, այնպես էլ ամբողջ մարդկության կյանքը նախախնամվում և վերահսկվում է Աստծո կողմից: Պետությունը, ըստ նրա,

նախնական մեղսագործության հետևանք է: Դրանից հետո պատմության ընթացքը որոշվում է երկու թագավորությունների կամ քաղաքների՝ ասովածայինի և երկրայինի կամ Երուսաղեմի և Բաբելոնի միջև մղվող պայքարով: Երկնային թագավորության քաղաքացիները ընտրյալ մարդիկ են, այն մարդիկ, ովքեր ապրում են Աստծո օրենքներով և իրենց անձերը ուրանալով անմնացորդ սիրում են Աստծուն: Իսկ երկրային թագավորության քաղաքացիները նրանք են, ովքեր ձգտում են երկրային բարիքների, մերժում նախախնամությունը, Աստծուն և ասովածային օրենքները: Երկու թագավորությունները որոշ վերապահումներով կարելի է նմանեցնել երկու իշխանությունների՝ աշխարհիկի և հոգևորի, պետության և եկեղեցու հետ: Եկեղեցու գոյության նպատակը մարդկանց հավերժական փրկության հասցնելն է, ուստի պետությունը, առավել ևս քրիստոնեական պետությունը, պարտավոր է աջակցել եկեղեցուն՝ իր ասովածային առաքելությունն իրագործելու համար: Դրանով իսկ Օգոստինոսը աշխարհիկ իշխանությունն ենթարկում է հոգևոր իշխանությանը:

Օգոստինոսից հետո միջնադարյան քրիստոնեական փիլիսոփայության զարգացման գործում նշանակալից դեր խաղացին հռոմեացի փիլիսոփա Մեվերին Բեռեցիուսի (480-524) և Կեղծ-Դիոնիսոս Արեոպագացու աշխատությունները: Արեոպագիտյան երկերը վերագրվել են Աթենքի գերագույն աստյանի անդամ Դիոնիսոսին, որը ապրել է 1-2-րդ դարերում, սակայն հետագայում պարզվել է, որ դրանք գրվել են նորալատոնական փիլիսոփայությունը յուրացրած անհայտ հեղինակի կողմից: Առաջին անգամ այդ աշխատությունները միաբնակ քրիստոնյաների կողմից հրատարակվել են 532թ. Կ. Պոլսում տեղի ունեցող եկեղեցական ժողովի ժամանակ: Կեղծ-Դիոնիսոս Արեոպագացու աշխատություններում նորալատոնիզմի տեսանկյունից մեկնաբանվում են քրիստոնեական աշխարհայեցողության հիմնական սկզբունքները: Առավել կարևոր նշանակություն ունեին դրանցում քննարկված ասովածայինության և տիեզերքի կառուցվածքի վերաբերյալ հարցերը: «Ասովածային անունների մասին» երկում դիտարկվում է Աստծո ճանաչողության երկու մեթոդ՝ **հաստատական** (կատաֆատիկական) և **ժխտական** (ապոֆատիկական): Առաջին դեպքում, որը հիմնվում է Աստծո և արարված տիեզերքի համանմանության զաղափարի վրա, Աստծուն վերագրվում է գերադրական հատկություններ, որոնք արտահայտում են Աստծո էությունը: Երկրորդ դեպքում, որը ելնում է Աստծո էության իմացության անհնարինության զաղափարից, ժխտվում են բոլոր այն հատկությունները, որոնք առհասարակ վերագրվում են Աստծուն: Բանակչությունը չի կարող ճանաչել Աստծուն, քանզի նա վերբանական և գերբնական գոյ է: Սա «իմացյալ չիմացություն» է, որի դեպքում հոգին ազատվում է եղական

ամեն ինչից, այդ բլում՝ մահ բանականությունից, և միանալով «աստվածա-
յին լույսին»՝ միաձուլվում է նրան:

Արեուպագիտյան կորպուսում արարչագործության գաղափարը ներ-
հյուսված է արտահերձման մասին նորալատոնական տեսությանը: Աստված
լույս է, որի ճառագումներից գոյանում են կեցության աստիճանները: Աստ-
ված ամենուր է. Նա Սկզբում է, որպես բոլոր գոյերի սկզբնապատճառ, Նա
բոլոր գոյերի մեջ է՝ որպես միասնության և սիրո սկզբունք, Նա Վերջում է,
որպես բոլոր գոյերի բարձրագույն բարիք և նպատակ:

2. ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Հայ փիլիսոփայական միտքն իր տիպաբանական առանձնահատկու-
թյուններով պատկանում է իմաստասիրման եվրոպական տիպին և, այս ի-
մաստով, հանդիսանում է եվրոպական փիլիսոփայության բաղկացուցիչ
մասը: Հայ փիլիսոփայությունը մեծ արժեք է ներկայացնում ոչ միայն եվրո-
պական փիլիսոփայության տեսանկյունից, այլև ինքնին վերցրած, որպես
հարաբերականորեն ինքնուրույն զարգացած և սեփական ներքին տրամա-
բանություն ունեցող փիլիսոփայություն: Աշխարհագրական դիրքով տար-
բեր մշակույթների հատման խաչմերուկում գտնվելով, հայ փիլիսոփայա-
կան միտքը ժամանակի ընթացքում կրել է թե՛ արևելյան և թե՛ արևմտաեվ-
րոպական փիլիսոփայական ուսմունքների բարերար ազդեցությունը,
պատմա-քաղաքական ծանր պայմաններում կարողացել է ստեղծել մնա-
յուն արժեքներ և ավանդույթներ:

Անտիկ շրջանի հայ փիլիսոփայության վերաբերյալ պահպանվել են
շատ քիչ տեղեկություններ: Սկզբնաղբյուրների բացակայության պատճա-
ռով հնարավոր չէ գոնե ընդհանուր պատկերացում ունենալ այն մասին, թե
ինչպես է ծագել ու զարգացել հայ փիլիսոփայական միտքը, ինչպիսին է ե-
ղել դիցաբանության և փիլիսոփայության փոխհարաբերությունը և այլն:
Հայտնի է, որ հելլենիստական Հայաստանում մեծ հետաքրքրություն կար
փիլիսոփայության հանդեպ. հայոց թագավորների արքունիքներում ապրում
և ստեղծագործում էին բազմաթիվ գիտնականներ և փիլիսոփաներ: Օրի-
նակ, Մետրոդորոս Սկեպսացին (մ.թ.ա. 1-ին դար) Հայաստանում է գրել
կենդանիների բանականություն ունենալու մասին աշխատությունը: Պլու-
տարքոսի վկայությամբ՝ հայոց արքա Արտավազդ Բ՝ հորինում էր՝ ողբեր-
գություններ, գրում ճառեր և այլ երկեր: Ուշ հելլենիզմի շրջանում Հայաս-
տանում տարածում են գտնում արիստոտելականների, ստոիկների, էպի-
կուրականների և նորալատոնականների ուսմունքները: Այս շրջանում մեծ

հռչակ է ձեռք բերում հայազգի փիլիսոփա և հռետոր Պարույրը (Պրոյերեսիստը) (4-րդ դ.), որի արձանը կանգնեցվել էր Հռոմում և Աթենքում: Հելլենիստական դարաշրջանում ձևավորված փիլիսոփայական ավանդույթները կարևոր դեր խաղացին 5-րդ դարում ազգային փիլիսոփայության կայացման գործում:

Վաղ միջնադարում ձևավորվում և զարգանում է հայալեզու ազգային փիլիսոփայական միտքը, որի արագընթաց վերելքը պայմանավորված էր ինչպես պատմա-քաղաքական ու ազգային, այնպես էլ հոգևոր-մշակութային գործոններով: Այդ շրջանի հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում են երեք հիմնական ուղղություն՝ ա) քրիստոնեական ջատագովություն, բ) նորպլատոնականություն, գ) բնափիլիսոփայություն:

Հայ փիլիսոփայության մեջ քրիստոնեության ջատագովության ուղղությունը ձևավորվել է 5-րդ դարի առաջին կեսում: Այդ ուղղության հիմնադիրն էր Մեսրոպ Մաշտոցը, իսկ երևելի ներկայացուցիչներից էին Եզնիկ Կողբացին, Եղիշեն, Հովհան Օձնեցին (8-րդ դ.), Ստեփանոս Մյունեցին (8-րդ դ.) և ուրիշներ: Հայ ջատագովական մտքի ձևավորման վրա ուժեղ ազդեցություն է ունեցել հունալեզու ջատագովությունը, հատկապես «կապաղովկյան հայրերի» կրոնափիլիսոփայական ժառանգությունը: 5-րդ դարի կեսերին, Աստվածաշնչից հետո, հայերեն թարգմանվեց կրոնադավանաբանական բազմաբնույթ գրականություն, այդ թվում Բարսեղ Մեծի, Գրիգոր Աստվածաբանի, Գրիգոր Նյուսացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և այլոց աշխատությունները: Դրան գուզընթաց հայ մտածողները հանդես եկան իրենց ինքնուրույն աշխատություններով, որոնց «թագուհին» էր Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» («Աղանդների հերքում») ջատագովական բնույթի երկը:

Իր գաղափարական միավածությամբ, հարցադրումներով և խնդիրներով հայ քրիստոնեական ջատագովական փիլիսոփայությունն ընդհանրություններ ուներ հունալեզու և լատինալեզու ջատագովական մտքի հետ, բայց ուներ և իր առանձնահատկությունները: Դրանք պայմանավորված էին նախ և առաջ այն բանով, որ քրիստոնեության հաստատումը Հայաստանում ուղեկցվում էր հայրենասիրության, ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքով և ազգային-ազատագրական շարժումներով: Հայ ջատագովները մտահոգված էին ոչ միայն «ազգ ու հայրենիք» չճանաչող քրիստոնեության պաշտպանությամբ, այլև այդ վարդապետության գաղափարները ազգի, հայրենիքի և ազգային ինքնության պահպանմանը ծառայեցնելու հոգսով: Այսպես, հայ ջատագովները հեթանոսության քննադատությունը վերածեցին գրադաշտականության (զրվանականության)՝ ուժացման քաղաքականություն վարող Մասանյան պետության կրոնի քննադատությամբ:

Ավելի ուշ, 6-րդ դարի սկզբներին, երբ Պարսից կողմից կրոնական ճնշումը մեղմացավ, բայց Բյուզանդիան սկսեց կրոնական հողի տակ միաձուլման քաղաքականություն վարել, հայոց եկեղեցին ընդունեց Քրիստոսի միաբնակության մասին ուսմունքը, դրանով իսկ հակադրվելով Քրիստոսի երկաբնակությունն ընդունած բյուզանդական ուղղափառ եկեղեցուն: Նմանատիպ փաստերը ցույց են տալիս, որ հայ եկեղեցու գաղափարախոսները ձգտել են «ազգայնացնել» քրիստոնեությունը, այն դարձնել ազգային ինքնությունը և անկախությունը պահպանելու հողեր գեներ:

Հայ ջատագովական փիլիսոփայությանը բնորոշ չէր հախտուն ժխտողական վերաբերմունքն անտիկ գիտության և փիլիսոփայության նկատմամբ: Հայ ջատագովները ոչ միայն քրիստոնեական հավատքի պաշտպաններ էին, այլև լուսավորիչներ, գիտություն և կրթություն տարածող մարդիկ: Այս իմաստով խորհրդանշական է հայերեն թարգմանված առաջին մախադասության ընտրությունը՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ»: 5-6-րդ դարերում աշխարհիկ փիլիսոփայական ուղղության նորարատոնիզմի առաջացումը, հեթանոս փիլիսոփաների (Պլատոնի, Արիստոտելի, Չեոնոնի) երկերի թարգմանություններն ու մեկնությունները մեկ անգամ ևս վկայում են այն մասին, որ հայոց մեջ գիտության և փիլիսոփայության հանդեպ ցուցաբերված մեծարանքը բխում էր ազգային մտածելակերպի բնույթից: Հայ ջատագովները ոչ թե շեմքից մերժում էին հեթանոսական գիտությունը և փիլիսոփայությունը, այլ ձգտում դրանք «քրիստոնեացնել», հարմարեցնել քրիստոնեական վարդապետության ոգուն: Այս իմաստով նրանք իրար չէին հակադրում հավատը և բանականությունը, աստվածաբանությունը և փիլիսոփայությունը: Այսպիսի «հանդուրժողական» մոտեցման պատճառով հայոց մեջ երկար ժամանակ փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը զարգանում էին կողք կողքի, հաճախ էլ փիլիսոփայական գիտելիքը օգտագործվում էր կրոնադավանաբանական սկզբունքների հիմնավորման ժամանակ: Այսպես, Եզնիկ Կողբացին «մարաական խոսքերով» պայքարում էր անտիկ փիլիսոփայական սկզբունքների դեմ, պախարակում հույն իմաստասերներին, մանավանդ նրանց, ովքեր «գիտությանը հասու լինելով հանդերձ՝ արարչին գիտությանը չճանաչեցին», բայց միևնույն ժամանակ գովաբանում է նրանց, ովքեր քրիստոնեանեստ մտքեր են արտահայտել, և ինքն էլ հենվում է փիլիսոփայության և տրամաբանության վրա, երբ փորձում է հիմնավորել իր տեսակետները: 5-9-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ հավատի և բանականության, գիտության և աստվածաբանության հարաբերակցության հարցի լուծման բանաձևը դիպուկ է ձևակերպել Անանիա Շիրակացին: Ըստ նրա, հավատի ճշմարտությունների և բնական գիտությունների միջև գոյություն

ունի միասնություն, ուստի «առաջին իմաստասերները մեզ համար դասախարակ են հանդիսանում: Նրանց ասածները բնության առնելով՝ տեսնում ենք նրանց ճշմարտությունները: Եվ մեր մախկին հոգևոր հայրերը վերցրին նրանց ճշմարտացի խոսքերը, որպեսզի իրենց երկու կողմերով՝ արմատով ու ծայրի պտուղներով, պահելով մեզ աստվածային հավատքի մեջ, լցվելով ծայրի պտուղներով և հաստատուն մնալով արմատին, միշտ կանաչ և պտղաբեր պահենք գիտությունը»: Այսպիսով, որպես քրիստոնյա մտածողներ, ընդունելով հավատի գերազանցությունը բանականության նկատմամբ՝ հայ ջատագովները միաժամանակ բարձր էին գնահատում բանականության և գիտության դերը աշխարհի ճանաչողության ու փրկության գործում:

Մերժելով հեթանոսական փիլիսոփայության երկվետային սկզբունքները՝ հայ ջատագովները մշակեցին քրիստոնեության ոգուն համապատասխանող գոյաբանական, իմացաբանական, բարոյագիտական և մարդաբանական աշխարհայացք: Քննադատելով անտիկ փիլիսոփաների դուալիստական, նյութապաշտական և արարչագործությունը շրնդունող տեսությունները՝ հայ ջատագովները հիմնավորում են միաստվածության գաղափարը: Աստված բացարձակ գոյ է, կամքով և բանականությամբ օժտված Անձնավորություն, որը ոչնչից ստեղծում է ողջ տիեզերքը: Ոչ թե որևէ սկզբից է Աստված սկիզբ առել, գրում է Եղիշեն, այլ ինքնըստինքյան մշտնջավոր է, ոչ թե մի որևէ տեղ է, այլ ինքը տեղ է իր համար և ոչ թե գտնվում է ժամանակի մեջ, այլ ժամանակները նրանից են գոյացել: Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը հայ ջատագովները ընդհանուր առմամբ լուծում են միաստվածապաշտության և արարչապաշտության տեսանկյունից, չնայած երբեմն նկատվում են նորպատանական փիլիսոփայությանը բնորոշ պանթեիստական արտահայտություններ: Օրինակ, Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ, որտեղ շարադրված է Ս.Գրիգոր Լուսավորիչի վարդապետությունը, Աստծո մասին ասվում է՝ «Ինքն ամեն ինչ պարունակում է, ամեն ինչի մեջ է, ամեն ինչի վրա է, ամեն ինչից դուրս է, ամեն ինչ նրանով է և ամեն ինչ նրա փառքի համար է»:

Հայ ջատագովների, հատկապես 5-րդ դարի, փիլիսոփայության մեջ ուրույն տեղ է զբաղեցնում մարդու կամքի ազատության և ճակատագրի հարաբերակցության և դրա հետ կապված չարիքների գոյության հարցը: Ընդունելով մարդու անձնիշխանության մասին քրիստոնեական գաղափարը՝ հայ մտածողները բննադատում են հեթանոսական կրոններում տարածված այն տեսակետը, ըստ որի մարդկանց կյանքն ու բախտը որոշում են երկնային մարմինների դիրքն ու փոփոխությունները, որ, իբր, աստղերն են մարդկանց ծննդյան և մահվան, դժբախտության և երջանկության պատճառը:

Ճակատագրապաշտական այս տեսությունը առ ոչինչ է դարձնում մարդու ազատությունը, նրա բոլոր գործողությունները կախման մեջ դնում արտաքին ուժից: Բայց արդյոք սարօրինակ չէ՞, հարցնում է Կողբացին «Եղծ ա-դանդոց» երկում, որ անշունչ, անբան մարմինները կանխորոշեն իրենցից ավելի բարձր, կատարյալ, բանական և անձնիշխան էակների ճակատագիրը: Եթե երկնային լուսատուներն են որոշում մարդկանց բախտը, ապա ինչու՞ տարբեր օրերում և տարբեր վայրերում ծնված մարդիկ մի պատերազմի ընթացքում միաժամանակ սպանվում են: Եթե դեպքերը պիտի ինչ-որ ճակատագրի սահմանով կատարվեն, ապա այդ պարագայում ո՞չ թագավորները պետք է մահվան հրաման տան, ո՞չ էլ դատավորները պետք է դատեն մարդասպաններին: Եթե մեկը անբարո արարք է կատարում, ապա նրան չպետք է մեղադրեն, որովհետև, ըստ ճակատագրապաշտների, նրա արարքի պատճառը ոչ թե ինքն է, այլ իրենից վեր գտնվող ճակատագիրը: Մինչդեռ պատժի գոյությունը ցույց է տալիս, որ մարդկանց գործերում ճակատագիրը ոչ մի դեր չի խաղում: Ճակատագրին հավատալով՝ մի՞թե կարելի է հայրենիքը պաշտպանել զավթիչների հարձակումներից: Երբ ավագակախումբը արշավում է երկիրը՝ մարդկանց կողոպտելու և կոտորելու համար, ճակատագրին հավատացողները պետք է չդիմադրեն՝ պատճառաբանելով, թե «երկրի ճակատագիրն է ավագակից կոտորվել, մենք ինչու՞ պիտի դեմ գնանք ճակատագրին»: Բայց գորքեր գումարելով և երկրից թշնամուն դուրս վճռելով, գրում է Կողբացին, մարդիկ ցույց են տալիս, որ կոտորածները ճակատագրի սահմանումով չեն լինում, այլ ավագակների բռնությամբ, որը անգթորեն կոտորում է ժողովրդին, զրկում նրան ունեցվածքից: Մարդն է որոշում իր ճակատագիրը և ոչ թե ճակատագիրը՝ մարդու բախտը: Ի տարբերություն հնագանդություն և կրավորականություն քարոզող ճակատագրապաշտների, հայ քրիստոնյա շատագովները կոչ են անում պայքարել ճակատագիրը մարմնավորող թշնամու դեմ: Եղիշեի պատմության մեջ Ղևոնդ Երեցը, Աստծո կողմից օրհնված ու արդարացված համարելով թշնամիների դեմ պայքարը, հայ քրիստոնյաներին կոչ է անում. «Եղբայրներ, չքույանանք և չվհատվենք, այլ պինդ սրտով և հաստատուն հավատով հոժարակամ հարձակվենք այն թշնամիների վրա, որ վեր են կացել-գալիս են մեզ վրա»:

Մերժելով ճակատագրապաշտների ուսմունքը, հայ մտածողները կարծում են, որ նույնիսկ Աստված չի կանխորոշում մարդու գործողությունները. մարդն ստեղծվել է անձնիշխան, այսինքն՝ մա ազատ է ընտրություն կատարելու չարի և բարու միջև: Եթե հասարակության մեջ գոյություն ունեն չարիքներ, ապա դրանց պատճառը ոչ թե բարի Աստվածն է, այլ մարդու գործունեությունը: Աստվածարդարացման իրենց ուսմունքում հայ մտածողները նշում են, որ Աստված չարիքների պատճառ չէ, ոչ էլ անտարբեր է ա-

քարված աշխարհի ու իր պատկերով ու նմանությամբ ստեղծած էակների հանդեպ: Աստված կանխագետ ու ամենագետ է, բայց Նա ամփիջականորեն չի խառնվում մարդկանց գործերին, որպեսզի չքվա, քե Նա «հարկադրանքով է կառավարում բանականներին»: Այսպիսով, ըստ հայ ջատագովների, մարդն անձնիշխան է, ունի ընտրություն կատարելու իրավունք, հետևաբար, նա է պատասխանատու իր գործողությունների հետևանքների համար և ըստ իր կատարած արարքների՝ նա հանդերձյալ աշխարհում կատանա համապատասխան հատուցում:

Եթե 5-րդ դարի հայ ջատագովների գաղափարական պայքար էին մղում հիմնականում «արտաքին» հակառակորդների դեմ, ապա հետագա դարերի ջատագովները, ջարունակելով իրենց նախորդների ավանդույթները, գերազանցապես ուշադրություն էին դարձնում քրիստոնեական կրոնի սկզբունքների, հայոց եկեղեցու դավանաբանության մշակմանն ու հղկմանը, ինչպես նաև պայքարում էին «ներքին» հակառակորդների, հատկապես պավլիկյան գաղափարախոսության դեմ: 8-11-րդ դդ. հայ փիլիսոփայության գարգացման վրա որոշակի ազդեցություն են ունենում կրոնական-աղանդավորական ջարժումների՝ պավլիկյանների և թոնդրակեցիների (9-11-րդ դդ.) գաղափարախոսությունները: Պավլիկյանները և թոնդրակեցիները հանդես էին գալիս եկեղեցու գաղափարախոսության դեմ, կասկածի տակ էին դնում եկեղեցու դերը փրկության գործում, ժխտում եկեղեցական ծեսերը, արարողությունները և խորհուրդները, քարոզում սոցիալական հավասարության և ազատության գաղափարներ: Գժբախտաբար, նրանց հայացքների մասին ջատ քիչ տեղեկություններ են պահպանվել, այն էլ հիմնականում նրանց դեմ հանդես եկած մտածողների երկերում: Գրանց թվին է պատկանում Հովհան Օձնեցի Իմաստասերի (8-րդ դ.) «Ընդդեմ պավլիկյանների» աշխատությունը, որում ներկայացվում են պավլիկյան գաղափարախոսության առաջացման ակունքները, նրանց գաղափարական էվոլյուցիան, ինչպես նաև հեթանոսական բազմաստվածության, կռապաշտության առաջացման պատճառները, կռապաշտության և պատկերապաշտության տարբերությունները: Օձնեցու կարծիքով՝ պավլիկյանները «վեսքի չեկած նախկին մծղնե աղանդի բեկորներն» են, որոնք «դաշնակցելով թլպատված բռնակալների հետ, նրանց սովերազիր և առասպելապատում մատյանների հմուտ օգտագործմամբ՝ համբակներին ներգրավեցին իրենց բազմության մեջ»: Թոնդրակյանների գաղափարախոսության մասին տեղեկություններ են հաղորդում Գրիգոր Նարեկացին, Գրիգոր Մազիստրոսը և Արիստակես Լաստիվեցին (11-րդ դ.):

Կրոնական կյանքի ճգնաժամի պայմաններում հայ գրականության և փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում է միստիկական մի ուղղություն, որի խոշորագույն ներկայացուցիչն էր Գրիգոր Նարեկացին (945-1005): Նրա

գլուխգործոց երկի՝ «Մատեան ողբերգութեան» պոեմի կենտրոնական թեման Աստծո և մարդու հարաբերակցության և մարդու փրկության հարցն է: Նարեկացին մշակում է յուրօրինակ «սրտի փիլիսոփայություն», որի տեսական ակունքներն էին «նեքքին մարդու» մասին նորկատակարանային վարդապետությունը, ինչպես նաև նորալատոնական և Կեղծ-Դիոնիսոս Արեւպագացու խորհրդապաշտական բնույթի գաղափարները: Նարեկացին առաջադրում է այն միտքը, որ մարդը կարող է փրկվել միայն հավատի միջոցով, որը պիտի ուղեկցվի սեղեբերի խոստովանությամբ, ապաշխարությամբ, ամնառնչ հեծության մեջ հանցանքները պատմելով, ի խորոց սրտի Աստծո հետ խոսելով:

5-6-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում է նորալատոնական ուղղությունը, որի խոչորագույն ներկայացուցիչը Դավիթ Անհաղթն էր: Նա ծնվել է Արևմտյան Հայաստանի Տարոն գավառի Ներզին գյուղում, կրթություն ստացել Ալեքսանդրիայում, որտեղ աշակերտել է նորալատոնականության դպրոցի նշանավոր փիլիսոփա Օլիմպիադորոս Կրասերին: Արևմուտքում իռչակվելով որպես «անհաղթ» փիլիսոփա՝ նա հետագայում վերադառնում է Հայաստան, որտեղ զբաղվում է գիտակրթական և քարոզմանչական գործունեությամբ: Նրա գրչին են պատկանում հետևյալ աշխատությունները. «Փիլիսոփայության սահմանումներ», «Պորփյուրի «Ներածության» վերլուծություն», Արիստոտելի «Անալիտիկաների» և «Կատեգորիաների» վերլուծությունները, որոնք պահպանվել են հունարեն (բացառությամբ «Անալիտիկաների») և հայերեն լեզուներով:

Ինչպես Ալեքսանդրյան դպրոցի մյուս ներկայացուցիչների, այնպես էլ Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը համադրական բնույթ ունի: Նա ձգտում է հաշտեցնել Պլատոնի և Արիստոտելի փիլիսոփայական ուսմունքները, ցույց տալ, որ դրանց միջև չկան արմատական հակասություններ: Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությանը բնորոշ չէ պլուրի-պոլեկեսյան փիլիսոփայության մտահայեցողական ոճը. նրա նորալատոնիզմը դրսևորվում է անտիկ փիլիսոփայական գիտելիքների համադրման ու համակարգման մեջ: 5-6-րդ դարերում, երբ արևմտյան աշխարհում փակվում էին անտիկ փիլիսոփայական դպրոցները և փիլիսոփաները հալածվում էին, երբ հաղթահելով քրիստոնեական գաղափարախոսությունը վերապահումով էր բնորոշում փիլիսոփայությունը, Դավիթ Անհաղթը հանդես եկավ որպես փիլիսոփայության ջատագով: Փիլիսոփայության հեղինակության պաշտպանությունը նա համարում է իր կյանքի գործը, որի հետ համեմատած որևէ այլ աշխատանք նվաստ ու երկրորդային է: Համոզված լինելով, որ փիլիսոփայությունը մարդկային զբաղմունքներից ամենագեղեցիկն ու ամենապատվականն է, նա վարպետորեն հերքում է փիլիսոփայության գոյությունը

ժխտող սկեպտիկների փաստարկները: Այս կապակցությամբ Դավիթ Անհաղթը մեջբերում է Արիստոտելի այն միտքը, որ եթե փիլիսոփայությունը ժխտվում է, ապա հենց այդ ժխտումը արդեն փիլիսոփայություն է, և եթե փիլիսոփայությունը ընդունվում է, ապա դա նույնպես փիլիսոփայություն է: Ուրեմն, բոլոր դեպքերում էլ փիլիսոփայությունը գոյություն ունի: Հայ փիլիսոփան առաջադրում է փիլիսոփայության գոյության «տիեզերաբանական-աստվածաբանական» մի ապացույց, ըստ որի, եթե կա Աստված, ապա կա և փիլիսոփայություն, Աստված իրոք գոյություն ունի: Արդ, եթե կա Աստված, կա և նախախնամություն, քանի որ Աստված ոչ միայն ստեղծում է, այլև խնամք է տանում ստեղծվածների նկատմամբ: Եթե կա նախախնամություն, կա և իմաստություն, որովհետև նա նախախնամում է ոչ թե անմտորեն, այլ իմաստուն կերպով: Եվ եթե կա իմաստություն, կա և իմաստության բաղձանք: Եվ եթե կա իմաստության բաղձանք, կա և սեր դեպի իմաստությունը, որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ իմաստասիրություն:

Անդրադառնալով փիլիսոփայության բնությանը՝ Դավիթ Անհաղթը նշում է, որ փիլիսոփայությունը միասնական է որպես ամբողջություն և բազմակազմ է, որովհետև բաղկացած է տարբեր գիտություններից: Իբրև միասնական ամբողջություն՝ փիլիսոփայությունը սահմանվում է, իսկ որպես բազմազան մի բան՝ բաժանվում: Ի մի բերելով փիլիսոփայության վերաբերյալ Պյութագորասի, Պլատոնի և Արիստոտելի սահմանումները՝ հայ փիլիսոփան դրանք դասակարգում է՝ նկատի ունենալով փիլիսոփայության առարկան և նպատակը: Փիլիսոփայության առարկան բոլոր գոյերն են կամ գոյը որպես այդպիսին, իսկ նպատակը՝ գոյերի իմացությունը: Ընդամենը, փիլիսոփայությունն ունի և մերձավոր առարկա ու նպատակ և հեռավոր առարկա և նպատակ: Ըստ մերձավոր առարկայի՝ փիլիսոփայությունը գիտություն է գոյերի մասին, իսկ ըստ հեռավոր առարկայի՝ գիտություն է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին: Ըստ մերձավոր նպատակի՝ փիլիսոփայությունը մտածմունք է մահվան մասին, իսկ ըստ հեռավոր նպատակի՝ Աստծուն նմանվելն է՝ ըստ մարդկային կարողության: Հինգերորդ սահմանման համաձայն՝ փիլիսոփայությունը արվեստների արվեստ է և գիտությունների գիտություն: Վեցերորդ սահմանումը հիմնվում է փիլիսոփայություն (իմաստասիրություն) բառի ստուգաբանության վրա. իմաստասիրությունը սեր է դեպի իմաստությունը:

Փիլիսոփայությունը որպես բազմակազմ մի բան, բաժանվում է երկու մասի՝ տեսական և գործնական փիլիսոփայության: Տեսական փիլիսոփայությունը բաժանվում է երեք մասի՝ բնագիտության, մաթեմատիկայի և աստվածաբանության (Արիստոտելի նման Դավիթ Անհաղթը «աստվածաբանություն» անելով հասկանում է «առաջին փիլիսոփայությունը»՝ մետաֆիզիկան): Իսկ գործնական փիլիսոփայությունը բաժանվում է բարոյագի-

տության, քաղաքագիտության և տնտեսագիտության: Հայ փիլիսոփայի կարծիքով փիլիսոփայությունը բաժանվում է երկու մասի այն պատճառով, որպեսզի տեսականի միջոցով զարդարի հոգու ճանաչողական ունակությունները՝ միտքը, տրամախեռությունը, կարծիքը, զգայությունն ու երևակայությունը, իսկ գործնականի միջոցով կենդանական ունակությունները՝ կամքը, ընտրողությունը, հոժարությունը, բարկությունը և ցանկությունը: Փիլիսոփայության տեսական և գործնական մասերն իրար հետ այնպես են կապված, գրում է Դավիթ Անհաղթը, որ կարող ենք տեսականն անվանել գործնական, որովհետև տեսությունը մտածողության գործ է, իսկ գործնականը՝ տեսական, քանի որ գործնականը տեսականի ծնունդն է: Չնայած դրան, Դավիթ Անհաղթը մախապատվելի է համարում գործնական փիլիսոփայությունը, որի նպատակը բարիքն է: Դա ավելի համընդգրկուն բովանդակություն ունի, քան ճշմարտությունը, որովհետև այն ամենը, ինչ ճշմարիտ է, բարի է, սակայն ամեն բարի դեռ ճշմարիտ չէ. երբեմն սուտն էլ բարի է լինում: Այս կապակցությամբ հայ փիլիսոփան մեջբերում է Պլատոնի հետևյալ միտքը. «Ես փիլիսոփա եմ անվանում ոչ այն մարդուն, որ շատ բան զիտե, և ոչ նրան, ով շատ բաների մասին կարող է խոսել, այլ նրան, ով անբիժ ու անարատ կյանք է վարում, որովհետև կատարյալ փիլիսոփան նա չէ, ով մեծ գիտելիքներ ունի, այլ նա, ով կարող է հնազանդեցնել կրթերը»: Մյուս գիտությունների և արվեստների համեմատ միայն փիլիսոփայությունն է իսկապես գործնական, որովհետև զբաղվում է մարդկային հոգով: Փիլիսոփայությունը, իբրև Աստծո կողմից մարդուն շնորհված ամենամեծ պարգև, գոյություն ունի հենց այն բանի համար, որ «ազնվացնի և զեղեցկացնի մարդկային հոգին և փոխադրի այն նյութական ու մատախապատ կյանքից դեպի աստվածայինը և աննյութականը»: Այսպիսով, ըստ Դավիթ Անհաղթի, ոչ թե հավատի, այլ փիլիսոփայության միջոցով մարդը կարող է հասնել փրկության: Կատարյալ մարդը փիլիսոփան է, որը մտն է Աստծուն, որովհետև այն հատկությունները, որոնք ներհատուկ են Աստծուն, բնորոշ են նաև փիլիսոփային: Աստծուն բնորոշ են բարության, իմաստության և հզորության հատկությունները: Կատարյալ փիլիսոփան նույնպես օժտված է բարությամբ, որովհետև, ինչպես Աստված խնամում է բոլորին, այնպես էլ կատարյալ փիլիսոփան հոգ է տանում անկատար հոգիների լուսավորման ու զեղեցկացման մասին: Կատարյալ փիլիսոփային ներհատուկ է իմաստությունը, որովհետև ինչպես Աստված ամեն ինչ զիտե, այնպես էլ կատարյալ փիլիսոփան ձգտում է ամեն ինչ իմանալ: Կատարյալ փիլիսոփան օժտված է հզորությամբ, քանի որ ինչպես Աստված կարող է անել այն ամենը, ինչ կամենա, այնպես էլ կատարյալ փիլիսոփան կամենում է այնքան, ինչքան կարող է անել:

Փիլիսոփայության էության, տեղի և դերի մասին Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը հետագայում օգտագործեցին ոչ միայն հայ, այլև բյուզանդացի (Հովհան Դամասկացի) և արաբալեզու փիլիսոփաները (Ալ-Ֆարաբի, Իբն Սինա): Հետագա դարերի միջնադարյան փիլիսոփայության համար կարևոր նշանակություն ունեցավ նաև ունիվերսալիաների հիմնահարցի անհաղթյան լուծումը: Բննադատելով այդ հիմնահարցի լուծման ծայրահեղ նոմինալիստական և ծայրահեղ ռեալիստական տեսակետները՝ Դավիթ Անհաղթը ձևակերպում է ունիվերսալիաների եռակի գոյության բանաձևը: Ըստ նրա՝ ունիվերսալիաները գոյություն ունեն իրերի բազմությունից առաջ, իրերի բազմության մեջ և իրերի բազմությունից հետո՝ մարդկային մտածողության մեջ: Ունիվերսալիաները գոյություն ունեն բազմությունից առաջ Աստծո մտածողության մեջ՝ որպես արարվելիք իրերի իդեալական նախատիպեր, գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ՝ որպես դրանց էություններ և գոյություն ունեն մարդկային մտածողության մեջ՝ որպես ընդհանուր հասկացություններ: Առանձին իրերի մեջ ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյության մտքի շեշտումը Դավիթ Անհաղթի համար կարևորվում է երկու պատճառով՝ նախ, որովհետև փիլիսոփայության առարկան ընդհանուր գոյերն են: Եթե ժխտվում է ընդհանուրի օբյեկտիվ գոյությունը, ապա ժխտվում է փիլիսոփայության առարկան: Երկրորդ, գիտելիքը ընդհանրական բնույթ ունի, հետևաբար, այն իրականության մեջ պետք է ունենա իր հիմքերը: Ընդհանուրը, գրում է հայ փիլիսոփան, առաջանում է մեր մտածողության մեջ, որովհետև նայելով Սուրաստեսին և մյուս մարդկանց, որոնք նույն բնությունն ունեն, եզրակացնում ենք, թե ընդհանուրը գոյություն ունի առանձին գոյացությունների մեջ՝ որպես դրանց հատկություն: Մա ունիվերսալիաների հիմնահարցի լուծման չափավոր ռեալիստական տեսակետ է, որը հետագայում որդեգրվեց ինչպես միջնադարյան հայ մտածողների, այնպես էլ Իբն Սինայի և Թովմա Արփինացու կողմից:

Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայությունը հատկապես մեծ ազդեցություն թողեց միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա: Նրա աշխատությունները օգտագործվել են որպես փիլիսոփայության դասագրքեր միջնադարյան Հայաստանի դպրոցներում և համալսարաններում, դրանց վերաբերյալ գրվել են բազմաթիվ մեկնություններ: Դավիթ Անհաղթը աշխարհիկ այն եզակի մտածողներից է, ովքեր սրբացվել են հայոց եկեղեցու կողմից:

Կեղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ քրիստոնեական ջատագովության և նորպլատոնական ուղղություններից հետո ձևավորվում է բնափիլիսոփայական ուղղությունը, որի հիմնադիրն էր նշանավոր հայ մտածող, մաթեմատիկոս, տոմարագետ, բնագետ, աշխարհագրագետ և մանկա-

վարժ Անանիա Շիրակացին (610/615-685/690): Թեև նախորդ դարերի հայ փիլիսոփաների, հատկապես Եզնիկ Կողբացու, Եղիշեի, Դավիթ Անհաղթի աշխատություններում փիլիսոփայական տարբերույթ հարցերի հետ մեկտեղ արծարծվել են նաև բնափիլիսոփայական ու բնագիտական հարցեր, այնուհանդերձ, միայն 7-րդ դարում, շնորհիվ Անանիա Շիրակացու, բնափիլիսոփայական միտքը Հայաստանում հանդես եկավ ինքնուրույն կարգավիճակով:

Անանիա Շիրակացին ծնվել է Անի գյուղում, սկզբնական կրթություն ստացել Դպրեվանքի դպրոցում: Ցանկանալով հիմնավորապես ուսումնասիրել բնական գիտությունները՝ նա երկար դեզերումներից հետո հայտնվում է Տրապիզոնում և շուրջ ութ տարի աշակերտում բյուզանդացի նշանավոր ուսուցչապետ Տյուքիկոսին: Վերադառնալով հայրենիք՝ Անանիա Շիրակացին բացում է դպրոց, որտեղ հիմնականում դասավանդում է «քառյակ գիտությունները», հատկապես թվաբանություն, բնագիտություն (ֆիզիկա), աստղագիտություն, ինչպես նաև տիեզերագիտություն և տոմարագիտություն: Մանկավարժական գործունեությանը զուգահեռ նա գրում է թվաբանական, տիեզերագիտական, աշխարհագրական, տոմարագիտական և այլ բնույթի աշխատություններ, որոնցում դիտարկում է բնափիլիսոփայական բազմապիսի հարցեր:

Միջնադարում բնության ուսումնասիրության նկատմամբ ձևավորվել էր երկու մոտեցում, որոնք պայմանականորեն կարելի է անվանել սիմվոլիստական և բնագիտական: Սիմվոլիստական մեկնաբանության դեպքում բնությունը դիտվում էր որպես սիմվոլների համախմբություն, որպես «ասավածային հետքերի» ամբողջություն, որում յուրաքանչյուր իր կամ երևույթ իրազեկում էր իրենից վեր գտնվող աստվածային աշխարհի հատկությունները: Ուստի, ուսումնասիրության առարկա էին դառնում իրերի թաքնված, իմաստային-նպատակային կապերն ու հարաբերությունները: Բնագիտական մեկնաբանության դեպքում բնությունը ըմբռնվում էր որպես արարված իրերի և երևույթների մի ամբողջություն, որը գործառու է սեփական օրենքներով ու օրինաչափություններով: Նման մոտեցումը ենթադրում է, որ «բանական» քննության միջոցով հնարավոր է բացահայտել իրերի և երևույթների բնական, պատճառահետևանքային կապերն ու հարաբերությունները: Անանիա Շիրակացին բնության ուսումնասիրության բնագիտական ուղղության ներկայացուցիչ է: Լինելով գիտության և իմաստության ջատագով՝ նա ճշմարիտ է համարում այն միտքը, թե «չկա ոչինչ, որ կարելի չլինի բացատրել և չկա ոչինչ, որ անմատչելի լինի բանականությանը»: Նման մոտեցման դեպքում անհրաժեշտ է պարզել բանականության և Հայտնության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության հարաբերակցության հար-

ցը: Բանն այն է, որ Սուրբ Գրքում, ի բաց առյալ «Գիրք ծննդոցի», բնափիլիսոփայական հարցեր չեն շոշափվում: Այս պատճառով միջնադարյան մտածողները տիեզերքի բնագիտական-բնափիլիսոփայական պատկերը կառուցելու համար ստիպված էին օգտագործելու անտիկ հեթանոս փիլիսոփաների գաղափարները: Այս կապակցությամբ Շիրակացին նկատում է, որ «աշխարհագրության մասին Աստվածաշնչում չկան լիակատար տեղեկություններ, (իսկ եղածները գրված են այս ու այնտեղ և բարդ են ու դժվար հասկանալի), այդ պատճառով էլ հարկադրված ենք դիմելու հեթանոս գիտնականներին, որոնք աշխարհագրությունը ստեղծել են շնորհիվ ճանապարհորդության և նավագնացության ու ճշտել երկրաչափությամբ»: Այսպիսի իրավիճակը Շիրակացուն հնարավորություն է տալիս բնական-բնագիտական տեսանկյունից մեկնաբանել թե անտիկ փիլիսոփաների և թե եկեղեցու հայրերի տեսակետները: Նա գալիս է այն եզրակացության, որ բնության ուսումնասիրության շատ հարցերում հեթանոս իմաստասերների և աստվածաբանների հայացքները իրար չեն հակասում: «Եվ քանի որ Սուրբ Գրքի մեջ արձանագրված օրենքները հակառակ չեն բնական գիտության, նրանց մեջ գոյություն ունի միասնություն, ուստի առաջին իմաստասերները մեզ համար դաստիարակ են հանդիսացել: Նրանց ասածները բնության առնելով, տեսնում ենք նրանց ճշմարտությունը»: Միջնադարի պայմաններում, երբ անառարկելի էր համարվում միայն Հայտնության ճշմարտությունները, դա համարձակ և լայնախոհ մի պնդում էր, որով ոչ միայն միասնականացվում են մարդու իմացական կարողությունները, այլև արդարացվում է բնության ուսումնասիրության ասպարեզում անտիկ բնափիլիսոփայության օգտագործման անհրաժեշտությունը: Փաստորեն, Շիրակացին հանդես է գալիս որպես անտիկ և քրիստոնեական մշակութային ավանդույթների համադրման կողմնակից:

Բնական երևույթների ուսումնասիրության ժամանակ Անանիա Շիրակացին մեծ կարևորություն է տալիս փորձին և դիտարկումներին: Օրինակ, նրա կարծիքով գիտնականներն ուսմամբ հմտանում են երկրի ուսումնասիրության գործում շնորհիվ երեք միջոցի՝ շրջելու, տեսնելու և լսելու: Առաջնորդվելով «սովորություն է ճշմարտությունն ասել հավաստի տվյալներով» նշանաբանով, Անանիա Շիրակացին վիճահարույց հարցերին անդրադառնալիս նախ և առաջ հաշվի է առնում փորձաքննության արդյունքները, այնուհետև տրամաբանական հիմնավորվածությունը և այլն:

Անանիա Շիրակացու տիեզերաբանությունն աստվածակենտրոն բնույթ ունի. ի սկզբանե գոյություն ունի անստեղծ, անշարժ և աննյութական Աստված, որը արարում է տիեզերական բոլոր գոյացությունները: Նրանք, գրում է հայ մտածողը, ովքեր ասում են, թե երկինքն ու երկիրը ոչ սկիզբ ունեն և ոչ

վախճան, մնանվում են այն մարդուն, ով ներկա չգտնվելով շրջանագծի կառուցմանը, կարծում է, թե դա սկիզբ չունի: Մերժելով տիեզերքի հավերժության գաղափարը և այս կապակցությամբ քննադատելով «չար» փիլիսոփաների կարծիքները՝ Շիրակացին պնդում է, որ տիեզերքն աստվածային ստեղծագործության արդյունք է: Աստված սկզբնապես արարում է նյութական չորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, օդը և կրակը, որից էլ կազմավորվում են երկնային և երկրային բոլոր մարմինները: Տիեզերքը երկրակենտրոն է, այսինքն՝ երկիրը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում: Ըստ Շիրակացու՝ տիեզերքի ամենավերին մասում գտնվում է հրային կամարը (արփին), դրանից ներքև՝ մոլորակները և աստղերը, որոնք շրջանային ուղեծրով պտտվում են անշարժ երկրի շուրջը: Հետևելով անախի որոշ փիլիսոփաների տեսակետին, Անանիա Շիրակացին ընդունում է երկրի գնդաձևության գաղափարը: Երկրի դիրքը պատկերացնելու համար նա բերում է ձվի օրինակը: «Ինչպես որ նրա դեղնուցը գնդաձև գտնվում է մեջտեղում, սպիտակուցը նրա շուրջն է, իսկ կճեպը շրջապատում է չորս կողմից, ճիշտ այդպես էլ երկիրը գտնվում է մեջտեղում, օդը՝ նրա շուրջը, իսկ երկինքը շրջապատում է չորս կողմից»: Երկիրը չի գտնվում համաշխարհային օվկիանոսի մեջ, ինչպես պնդում էին որոշ աստվածաբաններ, որովհետև իր ծանրության պատճառով կտուզվեր: Անանիա Շիրակացու կարծիքով երկիրն անշարժ մնում է իր տեղում երկու ուժերի՝ ծանրության և քամու հակազդեցության պատճառով: «Եվ որովհետև երկիրն իր ծանրությամբ ձգտում է ներքև իջնել, իսկ հողմն իր ուժգնությամբ աշխատում է նրան վեր բարձրացնել, ուստի ո՛չ երկրի ծանրությունն է թույլ տալիս նրան վեր բարձրանալ և ո՛չ քամու ուժն է թույլ տալիս ցած իջնել: Եվ այսպես նա մնում է հավասարակշիռ կետում»:

Երկնային լուսատուների մասին խոսելիս՝ Շիրակացին անդրադառնում է աստղաբաշխության և աստղագուշակության, ինչպես նաև դրանց հետ կապված ճակատագրի և կամքի ազատության հարաբերակցության հարցերին: Աստղաբաշխությունն իբրև գիտություն ձևավորվեց Բաբելոնում, իսկ հետագայում դա զարգացրին եգիպտացիները և հույները: Չկարողանալով խորամուխ լինել երկնային մարմինների բնույթի և գործառնությունների մեջ՝ քաղղեացիներն աստղաբաշխությունը վերածեցին աստղագուշակության, որը հետզհետե տարածում գտավ շատ ժողովուրդների մոտ: Աստղագուշակները, գրում է Շիրակացին, լուսատուներին և աստղերին արարիչներ և աստվածներ համարելով, ասում են, թե մարդկանց ծնունդը, կյանքի տևողությունը, բախտավորությունը և թշվառությունը, վարքն ու բարքը, կամքը և գործերը անմիջականորեն կախված են երկնային լուսատուների փոխափոխվածությունից: Սկզբունքորեն չընդունելով աստղագուշակությունը, Շիրակացին, աստղագուշակների դրույթները հերքելու կապակցությամբ,

բերում է հետևյալ փաստարկները. ա) գործնականում հնարավոր չէ ստուգապես որոշել, քե ժամանակի ո՞ր պահին է ծնվում երեխան, հետևաբար նաև՝ քե ո՞ր համաստեղության և աստղի տակ: Նման դեպքում «կեղծիքի սխալանքը մեծանում է ժամանակի շեղման անճշտության համապատասխան»: բ) Երկնային մարմինները մշտապես գտնվում են շարժման և փոփոխության մեջ, հետևաբար, հնարավոր չէ ճշգրտորեն որոշել դրանց փոխդասավորվածությունը ժամանակի տվյալ պահին: Իսկ դա նշանակում է, որ աստղերի դասավորվածության հետևանքով չէ, որ մեկը բարի է, իսկ մյուսը՝ չար, մեկը՝ բազավոր է, իսկ մյուսը՝ ծառա: Մենք ենք մեր մտքերի և գործերի տերը, գրում է Շիրակացին, հետևաբար բարի կամ չար լինելը կախված է մեզնից և ոչ թե լուսատուների փոխդասավորությունից: գ) Աստղերը չեն կարող լինել չար կամ բարի, որովհետև նրանք անշունչ գոյացություններ են: Հետևաբար, դրանք չեն կարող պայմանավորել կամքով և բանականությամբ օժտված էակների գործողությունների որսիսությունը: Հակառակ դեպքում ավելորդ կլինեին սոցիալական, բարոյական, իրավական և կրոնական օրենքներն ու պատվիրանները: Նմանապես կլիմատագրվել մարդու ակախվ գործունեությունը: Օրինակ՝ վաճառականը կցանկանար, որ «մեծամեծ շահույթները ինքնին ստացվեին, երբ ինքը հանգիստ նստած է՝ առանց ճանապարհորդական չարչարանքների, և եթե բախտի բաշխումով ձրի կուտակվեին նրա մոտ մեծամեծ գանձեր»:

Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայական աշխատությունները մեծ դեր խաղացին հետագա դարերի հայ բնափիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում:

3. ԱՐԱԲԱԼԵԶՈՒ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅՈՒԹՅՈՒՆ (ԻԲՆ ՍԻՆԱ, ԻԲՆ ՌՈՒՇԴ)

Եվրոպական փիլիսոփայության պատմության համատեքստում «իսլամական փիլիսոփայություն» հասկացությամբ նշանակում են 7-12-րդ դարերում Մերձավոր Արևելքի երկրներում, Հյուսիսային Աֆրիկայում և Հարավային Իսպանիայում ձևավորված փիլիսոփայական ուսմունքների ամբողջությունը, որը ստեղծել են մուսուլման մտածողները՝ հենվելով Ղուրանի՝ մուսուլմանական Սուրբ Գրքի սկզբունքների վրա: Այդ փիլիսոփայությունը կոչվում է նաև արաբալեզու, որովհետև տարբեր ազգություններին պատկանող մուսուլման մտածողները հիմնականում ստեղծագործել են արաբերեն լեզվով: Եթե միջնադարյան եվրոպական փիլիսոփայությունն անվանում են «քրիստոնեական» կամ լատինալեզու, ապա նույն կերպ արևելյան փիլիսոփայությունը կարող են անվանել իսլամական կամ արաբալեզու:

Իսլամը, որպես կրոն, առաջացել է 7-րդ դարի սկզբներին Արաբական թերակղզում, իսկ այնուհետև արաբական նվաճումներին համընթաց՝ տարածվել Մերձավոր Արևելքի երկրներում, Իրանում և Միջին Ասիայում: Իսլամական կրոնի հիմքում ընկած է միակ ամենագոր Աստծո՝ Ալլահի մասին սկզբունքը: Իսլամը մի շարք գաղափարներ փոխառել է հրեական կրոնի, քրիստոնեության և գրադաշտության ուսմունքներից: Իսլամական փիլիսոփայության ծագումը կապված է մուսուլմանական աստվածաբանների՝ մութազիլիթների («մեկուսացածների») գործունեության հետ, որոնք, ձգտելով իմաստավորել մուսուլմանական կրոնի հիմնական սկզբունքները, հատկապես Աստծո ամենագորության և բացարձակ նախասահմանվածության մասին սկզբունքները, առաջադրեցին այնպիսի գաղափարներ, որոնք դուրս էին գալիս կրոնական հավատքի շրջանակներից, մասամբ էլ հակասում էին ուղղափառ կրոնական պատկերացումներին:

8-9-րդ դարերում արաբները սկսում են ծանոթանալ և յուրացնել անտիկ աշխարհի գիտության և փիլիսոփայության նվաճումները: Այդ գործում մեծ դեր կատարեցին քրիստոնյա մտածողները, հատկապես սիրիացի նեստորականները և միաբնակները, որոնց ջանքերով արաբերեն թարգմանվեցին անտիկ փիլիսոփաների՝ Պլատոնի, Արիստոտելի, Պյութինոսի և այլոց աշխատությունները: Դրանք հիմք հանդիսացան փիլիսոփայական մտքի ձևավորման ու զարգացման համար: Շատով հանդես եկան հետևյալ փիլիսոփայական ուղղությունները՝ արիստոտելականությունը, սոֆիզմը, «Մաքրության եղբայրների» համադրական փիլիսոփայությունը, ուղղադավան աստվածաբանների փիլիսոփայությունը և այլն: Այդ ուղղություններից առավել ազդեցիկը արիստոտելականությունն էր, որը կոչվում է նաև Արևելյան պերիպատետիզմ (ճեմականություն): Արաբալեզու մտածողների շրջանում Արիստոտելի փիլիսոփայության յուրացումը միջնորդավորված էր նորպլատոնական փիլիսոփայության հետ նրանց ծանոթությամբ: Մասնավորապես Արևելյան պերիպատետիզմի զարգացման համար ճակատագրական հանդիսացավ այն հանգամանքը, որ Արիստոտելին վերագրվեց նորպլատոնական Պյութինոսի «Էնեռեադներին» մի գիրք, որտեղ շարադրված էր արտահեղման (էմանացիայի) ուսմունքը: Դրա հետևանքով արաբալեզու մտածողների ուսմունքներում արիստոտելականությունը միախառնվեց նորպլատոնականության հետ, որն առավել ցայտուն դրսևորվեց Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցի քննարկումների ընթացքում: Արևելյան արիստոտելականների փիլիսոփայության մյուս բնորոշ գիծն այն էր, որ նրանք կրոնական գաղափարախոսության պայմաններում անչափ բարձր էին գնահատում փիլիսոփայությունը, այն դիտելով որպես մարդկային իմացության բարձրագույն աստիճան և ամենակատարյալ գիտություն:

Արևելյան պերիպատետիզմի հիմնադիր է համարվում Ալ-Զինդին (800-879), որին անվանում են նաև «արաբների փիլիսոփա», իսկ խոշորագույն ներկայացուցիչներից էին Ալ-Ֆարաբին (870-950), Իբն Սինան (980-1037) և Իբն Ռուշդը (1126-1198):

Իբն Սինան (Ավիցենան) ծնվել է 980թ. Բուխարայի մոտ գտնվող Աֆշան բնակավայրում, կրթություն ստացել Բուխարայում: 10 տարեկան հասակում նա գրեթե անգիր գիտեր Ղուրանը և տիրապետում էր մի շարք լեզուներին: Նրա փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն ունեցան Արիստոտելի աշխատությունները, որոնց վերաբերյալ հետագայում նա գրեց մեկնություններ: Իբն Սինան հանրագիտակ մտածող էր. բացի փիլիսոփայությունից, նա գրավում էր բժշկությամբ, աստղագիտությամբ, իր ժամանակին հայանի գրեթե բոլոր գիտություններով: Նրա «Բժշկական գիտության կանոն» աշխատությունը բժշկական գիտելիքների մի հանրագիտարան է, որը մեծ ազդեցություն է ունեցել թե՛ արևելյան և թե՛ արևմտյան բժշկագիտական մտքի զարգացման վրա: Նրա գրչին են պատկանում շուրջ 200 աշխատություններ, որոնց մեծ մասը փիլիսոփայական բնույթ ունի: Իբն Սինայի փիլիսոփայական հայացքները շարադրված են «Գիքք բուժման» մեծածավալ աշխատության մեջ:

Իբն Սինան արիստոտելյան փիլիսոփայության հետևորդ է, սակայն, ինչպես Ալ-Ֆարաբիի, այնպես էլ նրա հայացքներում արիստոտելիզմը միախառնված է նորպլատոնական ուսմունքի հետ: Մետաֆիզիկայի առարկան, ըստ նրա, կեցությունն է որպես այդպիսին: Կեցությունը կարող է լինել երկու տեսակի՝ **հնարավորությամբ** և **անհրաժեշտությամբ** գոյություն ունեցող: Հնարավորությամբ գոյություն ունեցողները կարող են լինել կամ չլինել, այսինքն՝ դրանց գոյությունը կախված է ուրիշների գոյությունից: Քանի որ դրանք գոյություն ունեն շնորհիվ ուրիշների, նշանակում է՝ հնարավորությամբ գոյերի գոյությունն անհրաժեշտաբար չի բխում իրենց էությունից: Օրինակ, Սոկրատեսի, որպես մարդու, գոյությունը և էությունը իրար չեն համընկնում: Սոկրատեսի գոյությունը «մարդկության» հնարավոր իրականացումներից մեկն է, կամ այլ կերպ ասած՝ գոյությունը էության դրսևորումներից կամ հատկություններից մեկն է: Ի տարբերություն հնարավորությամբ գոյի, անհրաժեշտությամբ գոյը միշտ գոյություն ունի և կարող է այլ գոյերի պատճառ լինել: Անհրաժեշտությամբ գոյը գոյություն ունի շնորհիվ իր բնության, այսինքն՝ նրա գոյությունը բխում է իր էությունից: Այդպիսին կարող է լինել միայն Աստված, որի մեջ գոյությունը և էությունը համընկնում են: Իբն Սինայի Աստված ոչ միայն արիստոտելյան առաջնաշարքիցն ու սկզբնապատճառն է, այլև նորպլատոնականների Միասնականը: Եթե Աստված անհրաժեշտ գոյ է, ապա նրա գործողությունները պետք է ունե-

նան անհրաժեշտ բնույթ: Ինչ Նա անում է, անում է ոչ թե իր կամքով, այլ անհրաժեշտությամբ, որովհետև այլ կերպ չի կարող անել: Եթե Աստված անհրաժեշտ գոյ է, ապա դրանից բխող ամեն ինչ, այդ թվում նյութը և աշխարհը, նույնպես պետք է գոյություն ունենան անհրաժեշտությամբ: Այս իմաստով Իբն Սինան ընդունում է աշխարհի հավերժության գաղափարը, որը հակասում է աշխարհի արարչագործության մասին կրոնական պատկերացմանը: Նրա կարծիքով՝ գոյություն ունեցողը պատճառավորված է, ընդամենն, ամեն մի պատճառից կարող է առաջանալ մեկ հետևանք: Աստծուց, իբրև սկզբնապատճառից, արտահեղման ճանապարհով գոյանում է առաջին Ոգին (ինտելիգենցիան), դրանից էլ՝ երկրորդը և այսպես շարունակ, մինչև Ոգու գործունյա (ակտիվ) բանականության առաջացումը: Վերջինիս մեջ ծնվում են բոլոր իրերի իդեալական նախատիպ-հարացույցները, որոնք, միանալով հնարավորությամբ գոյություն ունեցող նյութի հետ, առաջացնում են առանձին գոյացություններ: Այսպիսով, Իբն Սինան մերժում է ոչ միայն արարչագործության գաղափարը, այլև Աստծո անմիջական միջամտությունը տիեզերական, բնական և մարդկային գործերին: Աստծո և աշխարհի միջև գոյություն ունեն բազմաթիվ միջնորդ օղակներ, որոնք սահմանափակում են Աստծո ազդեցությունը աշխարհի և մարդկանց վրա:

Հետևելով Արիստոտելին, Իբն Սինան կարծում է, որ բոլոր գոյացությունները բաղկացած են նյութից և ձևից, ընդ որում, նյութը հանդես է գալիս որպես իրերի ամհատականացման սկզբունք: Այսինքն՝ միևնույն դասին պատկանող իրերը իրարից տարբերվում են իրենց նյութական հատկություններով: Անդրադառնալով ընդհանուր հասկացությունների բնության (ունիվերսալիաների) խնդրին, արարալեզու մտածողը Գավիթ Անհադթի նման կարծում է, որ ունիվերսալիաները գոյություն ունեն երեք կերպ. 1) դրանք գոյություն ունեն տիեզերական ակտիվ բանականության մեջ՝ որպես իրերի իդեալական նախատիպեր, 2) գոյություն ունեն իրերի մեջ՝ որպես դրանց էություններ և ձևեր, 3) գոյություն ունեն որպես հասկացություններ մարդկային բանականության մեջ:

Մարդը նույնպես բաղկացած է նյութից՝ մարմնից և ձևից՝ հոգուց: Հոգին մարմնի ձևն է և այս իմաստով անբաժանելի է մարմնից: Բայց, ի տարբերություն մարմնի, հոգին աննյութական, ինքնակա գոյացություն է և հանդիսանում է մարմնի կենդանության և շարժման աղբյուրը: Մարդու հոգին բաղկացած է բուսական, կենդանական և բանական մասերից: Հոգին օժտված է ճանաչելու հատկությամբ: Մերժելով բնածին գաղափարների մասին պլատոնյան տեսությունը՝ Իբն Սինան կարծում է, որ բնածին է միայն մարդու ճանաչելու ունակությունը, որը հնարավորությունից պետք է վերածվի իրականության՝ արտաքին գործոնների ազդեցությամբ: Ճանաչողությունը

սկսվում է այն պահից, երբ արտաքին իրերն ազդում են մարդու զգայարանների վրա՝ առաջ բերելով զգայական պատկերներ ու ընկալումներ: Դրանց հիման վրա երևակայությունն ստեղծում է ընդհանուր պատկերացումներ: Արիստոտելի նման Իբն Սինան մարդու բանականության մեջ տարբերակում է երկու կողմ՝ կրավորական (պասիվ) և գործունյա (ակտիվ): Ակտիվ բանականությունը լուսավորում է կրավորական բանականությանը, որն էլ ի վիճակի է դառնում իրականացնելու ընդհանուրի ճանաչողությունը: Իր հերթին, մարդու ակտիվ բանականությունը լուսավորվում է տիեզերական ակտիվ բանականության կողմից: Իբն Սինան գալիս է այն եզրակացության, որ եթե պասիվ բանականությամբ մարդիկ իրարից տարբերվում են, ապա ակտիվ բանականությամբ՝ միասնականանում: Այլ խոսքով, ակտիվ բանականությունը նույնն է բոլոր մարդկանց մեջ, որն անմիջականորեն կապված է տիեզերական բանականության հետ: Դա բնավ էլ չի նշանակում, թե Իբն Սինան ժխտում է անհատական հոգու անմահության հնարավորությունը: Մարդու հոգին անմահ է և հանդերձյալ աշխարհում պետք է ստանա համապատասխան հատուցում: Սակայն նա չի ընդունում մարմնի հարության գաղափարը:

Արևելյան արիստոտելականների՝ Ալ-Ֆարաբիի և Իբն Սինայի ռացիոնալիստական փիլիսոփայության քննադատությամբ հանդես եկավ Ալ-Ղազալին (1059-1111) «Փիլիսոփաների հերքում» աշխատության մեջ: Արիստոտելականները, ըստ նրա, մոլորվում են, երբ պնդում են, որ աշխարհը հավերժական է, ամեն ինչ տեղի է ունենում անհրաժեշտությամբ, որ Աստված ճանաչում է ընդհանուրը, այլ ոչ թե անհատականը, որ ժխտում են հարության գաղափարը: Ելնելով՝ նորալատոնիզմի և վոյումնտարիզմի, օկագիոնալիզմի և կրեացիոնալիզմի դիրքերից՝ Ալ-Ղազալին, նախ, ժխտում է ընդհանուրի և պատճառականության օբյեկտիվ գոյությունը, կարծելով, թե գոյություն ունեն միայն եզակի իրեր և եզակի բնույթի պատկերացումներ, որ իրերի մեջ դիտվող պատճառահետևանքային կապի անմիջական պատճառը ամենագոր Աստվածն է: Հավատը գերազանց է բանականությունից, իսկ կամքը՝ բանականությունից: Այսպիսով, Ալ-Ղազալին արաբալեզու փիլիսոփաների ռացիոնալիզմին հակադրում է ուղղափառ մոսուլմանության խացիոնալիստական և հավատապաշտական տեսությունը:

12-րդ դարում մոսուլմանական մշակույթի և փիլիսոփայության զարգացման կենտրոն է դառնում հարավային Իսպանիան, հատկապես Կորդովա քաղաքը, որտեղ ծնվել ու ապրել է նշանավոր մտածող Իբն Ռուշդը (լատիներեն տառադարձությամբ՝ Ավեռոես) (1126-1198): Իբն Սինայից հետո նա համարվում էր Արիստոտելի աշխատությունների ամենահմուտ մեկնաբանը: Պատահական չէ, որ Արևմուտքում նրան անվանում էին Սեկնաբան,

ասելով, թե Արիստոտելը բացառել է բնությունը, իսկ Ավեռոտեղ՝ Արիստոտելին: Իբն Ռուշդը Արիստոտելի ուսմունքը համարում էր ճշմարիտ, քանի որ, ըստ նրա, Արիստոտելի բանականությունը մարդկության բանականության գագաթնակետն է: Աստված Արիստոտելին ստեղծել է, որպեսզի ցույց տա գիտությունների մեջ մարդկային կատարելության սահմանը: Իբն Սինայի համեմատությամբ, Իբն Ռուշդը ավելի հետևողական արիստոտելական էր, չնայած ամբողջությամբ չի կարողանում հաղթահարել նորավատունիզմի ազդեցությունը: Բացի մեկնաբանական երկերից, Իբն Ռուշդը գրել է փիլիսոփայական ու բնագիտական բնույթի բազմաթիվ աշխատություններ, որոնց մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում Ալ-Վազալիի դեմ ուղղված «Հերքումներն հերքում» տրակտատը:

Իբն Ռուշդը ոչ միայն փիլիսոփա էր, գիտնական, այլ հավատացյալ, որի համար Գուրանի ճշմարտություններն անառարկելի էին: Տարածված է այն կարծիքը, թե Իբն Ռուշդը առաջ է քաշել «ճշմարտության երկակիության» մասին ուսմունքը, ըստ որի այն, ինչ ճշմարիտ է փիլիսոփայության մեջ, կարող է կեղծ լինել աստվածաբանության մեջ և, հակառակը: Օրինակ, փիլիսոփաները կարող են աշխարհի հավերժության մասին միտքն ընդունել որպես ապացուցված ճշմարտություն, որը հակասում է աշխարհի արարչագործության մասին կրոնական պատկերացմանը: Այսինքն՝ եթե աստվածաբանության տեսանկյունից այդ դրույթը կեղծ է, ապա փիլիսոփայության տեսանկյունից՝ ճշմարիտ: Իրականում Իբն Ռուշդը չի պաշտպանել այդպիսի տեսակետ. նրան վերագրվող «ճշմարտության երկակիության» մասին ուսմունքը ինչ-որ իմաստով թյուրըմբռնման արդյունք է: Նրա կարծիքով ճշմարտությունը, որը աստվածային Հայտնությունն է, մեկն է, սակայն տարբեր են դրա ընկալման ու մեկնաբանման ձևերը: Իբն Ռուշդը տարբերակում է հասկացման (մտահանգման) երեք տիպ՝ **ապացուցական, դիալեկտիկական և հռետորական**, որոնց համապատասխանում են մարդկանց երեք դաս՝ փիլիսոփաներ, դիալեկտիկներ (աստվածաբաններ) և հռետորներ: Մարդկանց մեծամասնությունն օժտված է հռետորական մտածողությամբ, ուստի նրանց լրիվ բավարարում է ճշմարտության մասին մակերեսային, պոետական, այլաբանական գիտելիքը: Դա ճշմարտանման գիտելիք է, իսկ դիալեկտիկական մտածողության միջոցով կարելի է ձեռք բերել միայն հավանական գիտելիք: Դիալեկտիկները՝ աստվածաբանները, մեկնաբանելով Հայտնությունը, չեն կարող տեսականորեն ապացուցել դրա ճշմարտությունները, հետևաբար, հաճախ նրանց եզրակացությունները հակասում են փիլիսոփաների եզրակացություններին: Փիլիսոփաների եզրակացությունները ճշմարիտ են, որովհետև հենվում են ապացուցական մտահանգման վրա: Ուստի միայն փիլիսոփաները կարող են ճշգրիտ մեկնաբա-

նել Հայտնության բովանդակությունը: Այսպիսով, Իբն Ռուշդը ըստ էության փիլիսոփայությունը նույնացնում է ճշմարիտ աստվածաբանության հետ, դրանով իսկ փիլիսոփայությունը հռչակում որպես աստվածիմացության քարձրագույն գիտություն:

Գոյության և էության, նյութի և ձևի հարաբերակցության հարցի լուծման ժամանակ Ավեռոեսը փորձում է Իբն Սինայի հայացքները վերաիմաստավորել արիստոտելյան փիլիսոփայության ոգով: Ըստ նրա՝ էությունը չի կարող նախորդել գոյությանը, քանի որ գոյությունից դուրս չի կարող նրա էությունը գոյություն ունենալ: Հետևելով Արիստոտելին՝ նա պնդում է, որ ունիվերսալիաները գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ որպես հասկություններ: Իբն Ռուշդը չի ընդունում նաև այն միաբը, թե Աստված, իբրև անհրաժեշտ գոյ, լրիվ կարված է հնարավորությամբ գոյություն ունեցողից: Անհրաժեշտությունը և հնարավորությունն ամեն մի գոյացության բնորոշ հատկություններն են: Աստված, որպես անհրաժեշտ գոյ, հնարավորությամբ պարունակում է բոլոր իրերի իդեալական նախազարգացումները: Նմանապես նյութը և ձևը գոյություն չունեն իրարից անկախ. ի սկզբանե ձևերն առկա են նյութի մեջ: Ամեն մի իր նյութի և ձևի, իրականի և հնարավորի միասնություն է: Այն, ինչ կատարվում է, ենթադրում է պատճառի գոյություն: Իբն Սինայի նման Ավեռոեսը ընդունում է առաջնաշարժիչի և սկզբնապատճառի գոյությունը, միաժամանակ նշելով, որ Աստված արարիչ է: Փորձելով համատեղել աշխարհի առաջացման արարչապաշտական և նորպլատոնական տեսակետները, նա, մի կողմից քննադատում է Իբն Սինային, մյուս կողմից՝ Ալ-Ղազալին: Եթե Իբն Սինան պնդում էր, որ մեկ պատճառից կարող է բխել մեկ հետևանք, ապա Ավեռոեսի համոզմամբ՝ Աստծուց արտահեղման ճանապարհով միանգամից առաջանում է բազմազանությունը, այսինքն՝ բոլոր ոգիները (ինտելիգենցիաները) գոյանում են միաժամանակ: Եթե Ալ-Ղազալին կարծում էր, որ իրերի միջև գոյություն ունեցող պատճառահետևանքային կապերը ոչ թե գոյություն ունեն օբյեկտիվորեն, այլ Աստծո ներգործության արդյունք են, ապա Իբն Ռուշդը, ընդունելով, որ Աստված ամեն ինչի մեջ է, կարծում է, որ պատճառական հարաբերությունները գոյություն ունեն ռեալ կերպով՝ առանց Աստծո ներգործության:

Ավեռոեսի կարծիքով՝ Աստված ստեղծում է բոլոր գոյերը՝ միաժամանակ ճանաչելով դրանց: Եթե Աստված անհրաժեշտ գոյ է, ապա Նրանից առաջացածները պետք է նույնպես լինեն անհրաժեշտ գոյեր: Աստված հավերժական և անհրաժեշտ գոյ է, հետևաբար անհրաժեշտ ու հավերժական է նրա գիտելիքը: Իսկ քանի որ աշխարհն այդ գիտելիքի արդյունքն է, ուրեմն հավերժական է նաև աշխարհը: Տիեզերական ակտիվ բանականության

մասին Ավետեսի տեսակետը տարբերվում է Իբն Սինայի ըմբռնումից: Քեթ վերջինս կարծում էր, որ ակտիվ բանականությունը բոլոր ձևերի կամ էությունների առաջացման աղբյուրն է, ապա Ավետեսի համար դրա հիմնական գործառույթը հնարավորությամբ գոյը իրական գոյության վերածելն է: Դա վերաբերում է նաև մարդկային ճանաչողությանը: Իբն Ռուշդը տարբերակում է երեք կարգի բանականություն՝ կրավորական, գործունյա և նյութական: Կրավորական բանականությունը կամ երևակայությունն ընդունում է արտաքին իրերի զգայական պատկերները, ակտիվ բանականությունը վերացարկման ճանապարհով ստեղծում է մտահասանելի ձևերը՝ հասկացությունները և դրանք փոխանցում նյութական բանականությանը: Քանի որ վերջինս անորոշ և ձևազուրկ է, այդ պատճառով նույնն է բոլոր մարդկանց մեջ: Ի տարբերություն պասիվ բանականության, որը մարմնի հետ մահանում է, ակտիվ և նյութական բանականությունները անմահ են ու հավերժական: Դրանով իսկ Ավետեսը ժխտում է անհատական հոգու անմահության գաղափարը: Ակտիվ և նյութական բանականությունները վերանհատական, անդեմ բնույթ ունեն: Անջատվելով մարմնից՝ այդ բանականությունը միավորվում է տիեզերական ակտիվ բանականության հետ: Նա ժխտում է նաև մարմնի հարության գաղափարը, կարծելով, որ հանդերձյալ աշխարհում հոգին ձևավորում է նոր, աստղային կամ պնևմատիկ մարմին: Աշխարհի հավերժության և անհատական հոգու անմահության ժխտման վերաբերյալ փիլիսոփայական պատկերացումները հակասում են աստվածաբանական (դիպտեկտիկական) պատկերացումներին: Եվ դա բնական է, ասում է Ավետեսը, որովհետև աստվածաբանների մեկնաբանությունն ուղղված է մեծամասնությանը, որը պատկերային, այլաբանական բացատրության կարիք է զգում: Ճշմարտությունը հասու է ընտրյալներին՝ փիլիսոփաներին: Երբ 13-րդ դարում Ավետեսի ուսմունքը հայտնի դարձավ Եվրոպայում, ապա դա ընդունվեց որպես «երկակի ճշմարտության» մասին ուսմունք, որպես փիլիսոփայական և աստվածաբանական ճշմարտությունների հարաբերակցության հարցի այնպիսի լուծում, որտեղ նախապատվությունը տրվում է փիլիսոփայական ճշմարտությանը: Ավետեսի փիլիսոփայությունը խթան հանդիսացավ 13-րդ դարի արևմտաեվրոպական սխոլաստիկական փիլիսոփայության զարգացման համար:

ԳԼՈՒԽ II. ՄԵՈՒԼԱՍՏԻԿԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

1. ՎԱՐ ՄԵՈՒԼԱՍՏԻԿԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ (ՀՈՎՀԱՆ ՄԿՈՏ ԷՐԻՈՒԳԵՆԱ, ԱՆՍԵԼՄ ՔԵՆԹԵՐԲԵՐԱՅԻ, ՊԻԵՌ ԱՐԵԼՅԱՐ)

9-14-րդ դարերում եվրոպական փիլիսոփայական միաբն զարգանում էր գերազանցապես եկեղեցիներին կից դպրոցներում և համալսարաններում, որի պատճառով այդ փիլիսոփայությունն անվանում են սխոլաստիկական (դպրոցային լատ. schola-դպրոց բառից): Մխոլաստիկական փիլիսոփայման տիպ է, որն, ի տարբերություն միստիկայի, փիլիսոփայությունն օգտագործում է հիմնավորելու համար կրոնական ճշմարտությունները, բանականության համար հասկանալի դարձնելու Հայտնության իմաստն ու բովանդակությունը: Մխոլաստիկական փիլիսոփայության գլխավոր խնդիրներից էր նաև կրոնաստվածաբանական գիտելիքների համակարգումը և «առցիտնալ աստվածաբանության» ստեղծումը: Մխոլաստիկական միաժամանակ նշանակում է մտածողության այնպիսի կերպ, որը հենվում է հեղինակությունների վրա, դեղուկախիվ մտահանգումների միջոցով ընդհանուրից բխեցնում մասնավոր բնույթի եզրակացություններ: Հետագայում սխոլաստիկական անվանում էին այն մտածողությունը, որը կտրված է իրականությունից, անբննադատաբար հետևում է հեղինակություններին, անտեսում է փորձի տվյալները և մեծ ուշադրություն է դարձնում ձևական-արամաբանական վերլուծություններին:

Մխոլաստիկական փիլիսոփայության զարգացման մեջ տարբերակում են երեք փուլ՝ սխոլաստիկայի ձևավորման շրջան (9-12-րդ դդ.), հասում շրջան (13-րդ դ.) և անկման շրջան (14-15-րդ դդ.):

Մխոլաստիկայի ձևավորման շրջանի նշանավոր փիլիսոփաներից էին Հովհան Սկոտ Էրիուգենան (մոտ 810-877), Անսելմ Քենթերբերացին (1033-1109), Պիեռ Արեյյարը (1079-1142) և ուրիշներ: Այս շրջանի միստիկական փիլիսոփայության նշանավոր դեմքը Բերնար Քլերվոպացին էր (1091-1153): Փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում կարևոր դեր խաղացին նաև շարտրյան և սեն-վիկտորյան դպրոցները: Այս շրջանի սխոլաստիկական փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական տեղ էին զբաղում հավատի և բանա-

կանության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության, նախախնամության և մարդու կամքի ազատության հարաբերակցության, ունիվերսալիանտի բնությանն առնչվող հարցերը:

Հովհան Սկոտ Էրիուզենան ծնվել է Իռլանդիայում, կրթություն ստացել իռլանդական վանքում, այնուհետև հրավիրվել է դասախոսելու ֆրանսիական արքունիքին կից բացված Ակադեմիայում: Հունարենից լատիներեն է թարգմանել Կեղծ Գլոսիսոս-Արեոպագացու, Գրիգոր Նյուսացու և այլոց երկերը: Նրա փիլիսոփայական-աստվածաբանական հայացքները շարադրված են «Նախասահմանվածության մասին» և «Բնության բաժանման մասին» աշխատություններում: Հովհան Սկոտ Էրիուզենայի կարծիքով՝ ճշմարիտ կրոնի և ճշմարիտ փիլիսոփայության, Հայտնության և բանականության միջև չի կարող լինել հակասություն, քանի որ երկուսի աղբյուրն էլ աստվածային իմաստությունն է: Հեղինակությունը հենվում է բանականության ճշմարտությունների վրա, հետևաբար, հեղինակությունն է հետևում բանականությանը և ոչ թե հակառակը: «Բնության բաժանման մասին» աշխատության մեջ նա նորալատոնական փիլիսոփայության հասկացություններով փորձում է բացատրել աշխարհոգյացման գործընթացը: Բնություն ասելով՝ նա հասկանում է Աստված, որն ինքն իրեն դրսևորում է չորս փուլով: Աստված «անստեղծ ու արարող բնություն» է, որը ծնում է (տրամաբանական և ոչ թե ժամանակային իմաստով) աստվածային Բանը, Լոգոսը կամ «արարված և արարող բնությունը»: Դա արարող բնություն է, քանի որ նրանում առկա են ստեղծվելիք բոլոր իրերի նախազաղափարները (էյդոսները), որոնք հաջորդ փուլում գոյացնում են «արարված և չստեղծող բնությունը»՝ զգայական-մարմնական իրերի աշխարհը: Երբ իրերը կրկին վերադառնում են իրենց ակունքին, առաջանում է «չստեղծող և չարարված բնությունը»՝ Աստված, որը, փաստորեն, հանդիսանում է գոյի սկիզբը, միջնակետը և վախճանը: Որքան էլ Էրիուզենան փորձում է արտահեղման տեսությունը համադրել արարչագործության սկզբունքի հետ, այնուհանդերձ, նա շեղվում է աշխարհի ստեղծման մասին աստվածաշնչյան տեսակետից, քանի որ իր բացատրությունը քրիստոնեության ոգուն անհարիր պանթեիստական միտվածություն ուներ: Պատահական չէ, որ 13-րդ դարի սկզբներին, երբ նրա աշխատության նկատմամբ հետաքրքրությունը մեծանում է, կաթոլիկ եկեղեցին «Բնության բաժանման մասին» գիրքը մտցնում է արգելված գրականության ցանկի մեջ:

Մխլաատիկական փիլիսոփայության ստեղծման «հայրերից» էր նաև Անսելմ Քենթերբերացին, որին ժամանակակիցներն անվանում էին «երկրորդ Օգոստինոս»: Նրա մտածումների նշանաբանն էր՝ «Հավատում եմ, որպեսզի հասկանամ», ինչը նշանակում է, որ հավատը գերազանց է բանա-

կանությունից, սակայն կարիք է զգում մեկնաբանության և «ցուցադրման»։ Քենթերբերացին տրամաբանությունը և փիլիսոփայությունն օգտագործում է կրոնական սկզբունքների հիմնավորման համար։ Նա աստվածաբան էր, փորձում էր բանականացնել հավատքի բովանդակությունը և ստեղծել բանականացված հավատք։ Փիլիսոփայության պատմության մեջ Քենթերբերացին հայտնի է Աստծո կեցության «գոյաբանական» ապացույցով, որի հմասուն այն է, որ Աստծո մասին հասկացությունից բխեցվում է նրա գոյությունը։ Այսինքն՝ եթե մենք հասկացություն ունենք Աստծո մասին, ուրեմն Աստված անհրաժեշտաբար գոյություն ունի։ Եթե աստվածուրացողն ասում է՝ «Աստված գոյություն չունի», բայց զիտե, թե Աստված ասելով ինչ են հասկանում հավատացյալները, ապա դրանով նա ենթադրում է Աստծո գոյության հնարավորությունը։ Հետևաբար, նա պետք է ընդունի, որ Աստված գոյություն ունի։ Եթե աստվածուրացողին ասում են, թե Աստված այն է, ինչից վեր ոչինչ չի կարելի մտածել, նա պետք է ընդունի, որ մենք հասկացություն ունենք Աստծո մասին, այսինքն՝ նա գոյություն ունի մեր մտածողության մեջ։ Բայց քանի որ Աստված սահմանվում է որպես բացարձակ կատարելություն, որից անդին ոչինչ չի կարելի մտածել, հետևաբար, նա պետք է լինի ավելին, քան հասկացությունն է, այսինքն՝ պետք է գոյություն ունենա ոչ միայն մտքի, այլև իրականության մեջ։ Ուրեմն, եթե Աստված, որպես հասկացություն, կատարյալ գոյացություն է, ապա հնարավոր չէ, որ կատարյալ գոյացությունը իրականում գոյություն չունենա։ Աստծո կեցության «գոյաբանական» ապացույցի դեմ հանդես եկավ Քենթերբերացու ժամանակակից վանական Գաունիլոն, ըստ որի, որևէ առարկայի հասկացությունից չի կարելի բխեցնել դրա գոյությունը։ Եթե մենք հասկացություն ունենք հեքիաթային կղզու մասին, ապա դա բնավ էլ չի նշանակում, թե այդ կղզին գոյություն ունի։ Թեև աստվածուրացողը կարող է ինչ-որ պատկերացում ունենալ, երբ լսում է՝ «այն, ինչից ավելի ոչինչ հնարավոր չէ մտածել» արտահայտությունը, բայց դա այնքան անորոշ է, որպեսզի որոշակի պատկերացում ունենա Աստծո բնության, հետևաբար, Նրա գոյության մասին։

Տրամաբանության և բանականության շատագուրվությամբ հանդես եկավ Պիեր Աբելյարը, որը, ի տարբերություն Քենթերբերացու, առաջնորդվում էր «Հասկանում եմ, որպեսզի հավատամ» սկզբունքով։ Անշուշտ, դա չի նշանակում, թե Աբելյարը բանականությունը վեր է դասում հավատից, ընդհակառակը, որպես սխալաստիկական մեթոդի ստեղծման «հայրերից» մեկը, նա ձգտում է հասկանալի դարձնել այն, ինչին հավատում է։ Միևնույն ժամանակ նա ավելի մեծ տեղ է տալիս տրամաբանությանը և բանական ապացույցներին։ Այս առումով հատկանշական էր նրա «Այո և Ոչ» (Sic et Non) աշխատությունը, որում ի մի են բերված իրար հակասող կրոնական և

աստվածաբանական պնդումները: Արեւյարը ձեռնպահ է մնում այդ հակասությունների վերաբերյալ սեփական կարծիք հայտնելուց, սակայն այդպիսի նյութի հավաքումն արդեն իսկ ենթադրում է բանականության միջանտության անհրաժեշտությունը: Արեւյարը համոզված էր, որ ամեն մի հարց քննարկելիս, անհրաժեշտ է քերել «կողմ» և «դեմ» կարծիքներ կամ փաստարկներ և դրանից հետո միայն ընդունել վերջնական եզրակացություն: Այս մեթոդը հետագայում լայն տարածում գտավ եվրոպական միջնադարյան համալսարաններում և մինչև այսօր էլ չի կորցրել իր նշանակությունը:

Ունիվերսալիաների հարցի քննարկման ժամանակ Արեւյարը քննադատում էր իր ուսուցիչների՝ **Ռոսցելլինի** ծայրահեղ նոմինալիստական և **Գիլյոմ Շամպոնացու** ծայրահեղ ռեալիստական տեսությունները: Նրա կարծիքով ունիվերսալիաները օբյեկտիվորեն և ինքնուրույն կերպով գոյություն չունեն. իրականում գոյություն ունեն միայն առանձին իրեր, որոնց միջև կան տարբերություններ և նմանություններ: Հենվելով այդ նմանությունների վրա՝ մարդկային բանականությունը վերացարկման ճանապարհով ստեղծում է ընդհանուր հասկացություններ, որոնք նշանակում են իրերի բազմություն և ստորոգծում են միևնույն դասին պատկանող իրերին: Ընդհանուր գաղափարները ռեալ կերպով գոյություն ունեն մաս աստվածային բանականության մեջ, որը ի վիճակի է հայեցողության ընթացքում պարզ և հատակ կերպով ընկալել ամեն մի բազմություն: Այսպիսով, Արեւյարը կարծում է, որ ընդհանրականությունը բնորոշ է ոչ թե իրերին, այլ հասկացություններին, որոնք կարող են նշանակել իրերի բազմությունը: Ունիվերսալիաների հարցի այսպիսի լուծումն անվանում են կոնցեպտուալիզմ:

2. ՀԱՄՈՒՆ ՄԵՆՈԼԱՍՏԻԿԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ (ԲՈՆԱՎԵՆՏՈՒՐԱ, ՌՈՋԵՐ ԲԵԿՈՆ, ԹՈՎՄԱ ԱԶՎԻՆԱՅԻ)

13-րդ դարի արևմտաեվրոպական երկրների տնտեսական, քաղաքական և մշակութային կյանքի վերելքի պայմաններում սխալաստիկական փիլիսոփայությունը ծաղկում ապրեց: Դրա զարգացմանը նպաստեցին ինչպես Արիստոտելի և արաբալեզու փիլիսոփաների երկերի թարգմանությունները, այնպես էլ համաեվրոպական նշանակություն ունեցող համալսարանների, ֆրանցիսկյան և դոմինիկյան միաբանությունների ստեղծումը, որոնք կարևոր ավանդ ներդրեցին կրթության, գիտության և փիլիսոփայության զարգացման գործում: Եվրոպական համալսարաններից հատկապես աչքի ընկնող դեր խաղացին **Փարիզի** և **Օքսֆորդի** համալսարանները, որոնք դարձան փիլիսոփայական մտքի զարգացման կենտրոններ:

Արխատուելյան փիլիսոփայության տարածումը պատճառ հանդիսացավ հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության հարաբերակցության հարցի վերարժարժմանը: Մխուստիկական փիլիսոփայության մեջ ձևավորվեցին մի շարք դպրոցներ, որոնք տարբեր վերաբերմունք ունեին Արխատուելի և, առհասարակ, ռաջիհնալիստական փիլիսոփայության նկատմամբ: Այս հարցում սուր պայքար սկսվեց «ռաջիտնալիստ» և միստիկ մտածողների միջև: Եթե առաջինները կամ պաշտպանում էին արխատուելյան փիլիսոփայության գաղափարները կամ էլ փորձում դրանք հարմարեցնել քրիստոնեության սկզբունքների հետ, ապա երկրորդները, գլխավորապես հենվելով Օգոստինոսի գաղափարների վրա, հանդես էին գալիս ռաջիտնալիստական փիլիսոփայության դեմ այն իմաստով, որ բացառեն դրա թափանցումը հավատի ոլորտ: Որոշ մտածողներ էլ փորձում էին արխատուելիզմը հաշտեցնել օգոստինոսականության հետ:

13-րդ դարի առաջին կեսում եվրոպական փիլիսոփայության մեջ ազդեցիկ ուղղություններից էր **օգոստինոսականությունը**՝ պահպանողական մի ուղղություն, որին բնորոշ էին հետևյալ գծերը: 1) Հավատի գերազանցությունը բանականության նկատմամբ: Թեև օգոստինոսականները հաճախ օգտագործում էին Արխատուելի և մյուս փիլիսոփաների գաղափարները, այնուհանդերձ, ձգտում էին դրանք ստորադրել հավատին, թերագնահատել դրանց արժեքը: 2) «Աստվածային ճառագման» աեսության ընդունումը, ըստ որի՝ առանց Աստծո ներգործության մարդը չի կարող ճանաչել բնական և վերբնական իրողությունները: Այս իմաստով օգոստինոսականները թերագնահատում էին զգայական-փորձնական ճանաչողության դերը իմացության գործընթացում: 3) Առանձին իրերի մեջ բազում գոյացական ձևերի գոյության ընդունումը, ընդամին, դրանք համարում էին աստվածային բանականության մեջ գտնվող աննյութական ձևերի նմանակները: Արժեքային առումով այդ ձևերը առավել են իրերի նյութական ձևերից: 4) Հոգու, որպես ինքնաբավ գոյացության գաղափարի ընդունումը, որով թերագնահատվում էր մարմնական սկզբի նշանակությունը թե՛ ճանաչողության և թե՛ հոգու փրկության գործում:

Օգոստինոսականության ներկայացուցիչները գերազանցապես Ֆրանցիսկյան միաբանության անդամներ էին, որոնք դասավանդում էին Փարիզի և Օքսֆորդի համալսարաններում: Ընդամին, եթե Փարիզի համալսարանում տիրապետողը հայեցողական փիլիսոփայությունն էր, ապա Օքսֆորդի համալսարանում մեծ էր հետաքրքրությունը բնափիլիսոփայության նկատմամբ: Փարիզի համալսարանի նշանավոր օգոստինոսականներից էին Ալեքսանդր Գելասյին (1170-1245), Ջովանի Ֆիզանցին կամ Բոնավենտու-

րան (1221-1274), իսկ Օքսֆորդի աչքի ընկնող մտածողներից էին Ռոբերտ Գրոսեսթարը (1168-1253) և Ռոջեր Բեկոնը (1210-1254):

Բռնավենտուրայի փիլիսոփայությունը միատիկական բովանդակություն ունի: Ծանոթ լինելով Արիստոտելի աշխատություններին, նա, այնուհանդերձ, ավելի մեծ հեղինակություն էր համարում Օգոստինոսին: Նախնական մեղսագործությունից հետո, ըստ նրա, մարդկային բանականությունն այնքան է ակարացնում, որ առանց Աստծո օգնության ի վիճակի չէ ինչ-որ բան ճանաչելու: Այդպիսի բանականությունն անընդհատ սխալվում է, բայց աստվածային լույսի աջակցությամբ նա կարող է ճանաչել ինչպես բնական իրերը, այնպես էլ՝ Աստծուն՝ էքստագի վիճակում: Բնության իրերը Աստծո ստվերներն են, ասկայն Աստված առավելագույնս դրսևորվում է մարդկային հոգու մեջ, որովհետև վերջինս Աստծո պատկերն է: Ծանաչելով հոգին՝ մարդը ճանաչում է Աստծուն: Հոգին, ըստ Բռնավենտուրայի, ինքնաբավ հոգևոր գոյացություն է, որը բաղկացած է հոգևոր ձևից և հոգևոր նյութից: Նա ընդունում է «բանական սաղմերի» մասին ստոիկյան-օգոստինոսական տեսությունը, դա լրացնելով նյութի և ձևի վերաբերյալ արիստոտելյան ուսմունքով: Ամեն մի իրի մեջ հնարավորությամբ առկա է դրա «բանական սաղմը», որը դրսևորվում է արտաքին ուժի ազդեցությամբ: Այդ սաղմերը նա նույնացնում է իրերի ձևերի հետ, իսկ վերջիններս էլ՝ լույսի հետ: Լույսը անմարմնական ձև է, որն իր ճառագայթներով լուսավորում և ստեղծում է առանձին իրեր:

Լույսի քեման կենսաբանական տեղ էր գրավում օքսֆորդցիների փիլիսոփայության մեջ: Ռոբերտ Գրոսեսթարը՝ փորձարարական բնագիտության նախահայրերից մեկը, ստեղծեց «լույսի մետաֆիզիկա», որտեղ լույսն ըմբռնվում է որպես համընդհանուր գոյացություն, որին ներհատուկ է ինքնատարածվելու հատկությունը: Լույսը տարածվում է երկրաչափական-մաթեմատիկական օրենքներով, որոնց մարդը ի վիճակի է ճանաչելու: Այդ պատճառով էլ նա կարծում է, որ ֆիզիկայի հիմքում ընկած է օպտիկան: Լույսը ներթափանցված է բոլոր իրերի մեջ: Հոգու և մարմնի միասնությունը նույնպես ապահովվում է լույսի միջոցով: Գրոսեսթսան ընդունում է «աստվածային լույսի» մասին օգոստինոսյան տեսությունը, ասկայն դա մեկնաբանում է բնափիլիսոփայության տեսանկյունից:

13-րդ դարի բնափիլիսոփայական մտքի խոշորագույն դեմքերից էր Ռոջեր Բեկոնը, որին ժամանակակիցները անվանում էին «Չարմանալի դոկտոր» («Doctor Mirabilis»): Նա սովորել է Օքսֆորդի համալսարանում, այնուհետև երկար ժամանակ դասավանդել Փարիզի համալսարանում, ասկայն, հիասթափվելով այդտեղ տիրող հայեցողական փիլիսոփայությունից, կրկին վերադառնում է Օքսֆորդ: Այստեղ նա զբաղվում է բնափիլիսոփա-

յությամբ, արքիմիայով և աստղագիտությամբ, ինչը պատճառ է դառնում եկեղեցու կողմից նրա դեմ հարածանքներ սկսելուն: Կլիմենտ 4-րդ պապի ժամանակ նա հնարավորություն է ստանում գրելու իր փիլիսոփայական աշխատությունները: Սակայն Պապի մահվանից հետո նրան ձերբակալում են, իսկ գրքերը՝ դատապարտում: Բեկոնի հայացքները շարադրված են «Մեծ աշխատություն», «Փոքր աշխատություն» և «Երրորդ աշխատություն» երկերում, որտեղ նա քննարկում է իր ժամանակի տարբեր գիտություններին առնչվող բազմապիսի հարցեր: Բննադատելով հայեցողական փիլիսոփայությունը՝ Բեկոնը հանդես է գալիս որպես փորձառական և մաթեմատիկական գիտելիքի ջատագով: Նա մաթեմատիկական համարում է բոլոր գիտությունների բանալին և դրանց ճշմարտությունների ստուգման չափանիշը: Նա մեղադրում է սխոլաստիկ մտածողներին, որ բավարար չափով չգիտեն մաթեմատիկա: Չնայած շատ հարցեր Բեկոնը վճռում է սխոլաստիկային բնորոշ ոգով, այնուհանդերձ, նա քննադատում է սխոլաստիկական մտածելակերպի մի շարք սկզբունքներ: Սխոլաստիկները հենվում են հեղինակությունների վրա, մինչդեռ, ճշմարիտ գիտելիքի ստացման աղբյուրը պետք է լինի փորձը: Փորձնական գիտելիքի վրա պետք է խարսխվեն դատողությունները և հեղինակությունների մտքերը: Սակայն հոգևոր իրողությունները ճանաչելու համար անհրաժեշտ է նաև «աստվածային լույս» կամ հոգևոր միստիկական փորձ: Այդպիսի փորձով օժտված են ոչ միայն աստվածաբանները, այլև փիլիսոփաները: Փիլիսոփայության խնդիրն է՝ օգնել աստվածաբանությանը հավատի ճշմարտությունները մեկնաբանելու համար:

Արիստոտելի գաղափարների պաշտպանությամբ հանդես նկան նաև լատինական ավեոռիստները՝ Ավեոռեսի լատին հեաևողները, Փարիզի համալսարանի արվեստի ֆակուլտետի մագիստրոս Սիզեր Բրաբանտացու (1240-1284) գլխավորությամբ: Նրանք պաշտպանում էին աշխարհի հավերժության, գոյի պատճառավորվածության, միասնական մարդկային բանականության, անհատական հոգու մահկանացիության, ճշմարտության երկակիության գաղափարները: Չնայած լատինական ավեոռիստները ոչ միշտ էին հեաևողական մնում իրենց հայացքներին, այնուհանդերձ, կարողիկ եկեղեցին չէր կարող հանդուրժել նրանց հայացքների տարածումը: 1277թ. Փարիզի եպիսկոպոս Էտիեն Տամպիեն դատապարտեց լատինական ավեոռիստների փիլիսոփայության 219 «աղտոնալիստական և դետերմինիստական» դրույթները, իսկ ավեոռիստներին վտարեցին Փարիզի համալսարանից:

Արիստոտելիզմը կարողիկ եկեղեցու գաղափարալիստությանը հարմարեցնելու խնդիրը փայլուն կերպով լուծեցին 13-րդ դարի խոշորագույն մտա-

ծողներ Ալբերտ Բոլշետսացին (1193-1280), որին անվանում են Ալբերտ Մեծ և Doctor Universalis, և Թովմա Արվինացին (1225-1274):

Թովմա Արվինացին ծնվել է իտալացի ազնվականի ընտանիքում, սովորել է նախ Նեապոլի, այնուհետև Փարիզի համալսարաններում: Փարիզում նա աշակերտել է Ալբերտ Մեծին, նրա ետևից գնացել Քյոլն: 1252թ. նա կրկին վերադառնում է Փարիզ, զբաղվում դասավանդությամբ և գրում մի շարք աշխատություններ: 1259թ. Հռոմի Պապի հրամանով մեկնում է Իտալիա, որտեղ դասավանդում է դոմինիկյան դպրոցներում: 1269թ. Թովմա Արվինացին գործող դավանականության համալսարան՝ պայքարելու ավետիստների դեմ և արխատոտելիզմը վերանշակելու քրիստոնեական-կաթոլիկական ոգով: Փարիզի համալսարանում նա հարկադրված էր պայքարելու երկու ճակատով՝ ավետիստների և օգոստինոսականների դեմ, որոնք ավանդապաշտության դիրքերից քննադատում էին արխատոտելյան փիլիսոփայությունը: 1272թ. նա վերադառնում է Իտալիա, դասավանդում Նեապոլի համալսարանում: Թովմա Արվինացին թողել է հարուստ հոգևոր ժառանգություն, որի մեջ առանձնանում են «Հավաքումն աստվածաբանության» (Summa Theologiae) և «Հավաքումն փիլիսոփայության» (Summa Philosophiae) կոթողային աշխատությունները: 1323թ. նա սրբացվում է կաթոլիկ եկեղեցու կողմից, իսկ 1879թ. նրա փիլիսոփայությունը հռչակվում է որպես կաթոլիկական եկեղեցու պաշտոնական փիլիսոփայություն:

Անդրադառնալով հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության հարաբերակցության հարցին, Արվինացին անընդունելի է համարում ինչպես ավետիստների, այնպես էլ օգոստինոսականների տեսակետները, կարծելով, որ հավատը և բանականությունը, աստվածաբանությունը և փիլիսոփայությունը տարբերվում են իրարից, բայց միաժամանակ գտնվում են ներդաշնակ միասնության մեջ: Փիլիսոփայության առարկան երկրային իրողություններն են, իսկ աստվածաբանությանը՝ երկնային և աստվածային իրողությունները: Փիլիսոփայությունը հենվում է փորձի և բանականության տվյալների վրա, իսկ աստվածաբանությունը՝ հավասարի ճշմարտությունների վրա: Փիլիսոփայությունը ոչ միայն աստվածաբանության օգնականն է, այլև քրիստոնեական հավատքի նախադրուղ: Այս իմաստով փիլիսոփայական ճշմարտությունները չպետք է հակասեն Հայտնության ճշմարտություններին, իսկ եթե հակասում են, նշանակում է դրանցից մեկը կեղծ է: Հայտնությունը երբեք չի կարող կեղծ լինել, հետևաբար սխալ է փիլիսոփայական ճշմարտությունը: Բանն այն է, որ մարդկային բանականությունն ամենակարող չէ. ձգտելով ճանաչել այն, ինչ ինքն ի գործ չէ, ինչը գերազանցում է իր ունակությունը, բանականությունն սկսում է մոլորվել և սխալվել: Նման դեպքերում նա պետք է հետևի Հայտնության ճշմարտություններին: Արվինացին կարծում է, որ հավատքի ճշմարտությունները

կարիք են զգում բանական հիմնավորման ոչ թե այն պատճառով, որ առանց դրա չեն կարող յուր գնալ, այլ բանականորեն հիմնավորելով՝ ամբաստանում են հավատը: Ի սարքերություն Անտել Զենթերերացու, Արվինացին կարծում է, որ քրիստոնեության ոչ բոլոր սկզբունքները կարելի է հիմնավորել և ապացուցել բանականության միջոցով: Օրինակ, փիլիսոփայությունը կարող է ապացուցել Աստծո գոյությունը, մարդկային հոգու անմահությունը և այլն, սակայն չի կարող հիմնավորել Ս.Երրորդության, արարչագործության, Քրիստոսի մարմնավորման, մեռյալների հարության և այլ սկզբունքներ: Դրանք չեն կարող հիմնավորվել բանականության միջոցով ոչ թե այն պատճառով, որ հակաբանական, իրացիոնալ են, այլ վերբանական են, այսինքն՝ բանականությունը ի գորու չէ դրանք ճանաչելու: Նման դեպքում փիլիսոփայության խնդիրն է դառնում բանականության հասկացություններով հասկանալի դարձնել դրանց բովանդակությունը: Աստվածաբանը ոչ թե կորցնում, այլ, ընդհակառակը, շահում է, երբ հենվում է փիլիսոփայության և բանականության վրա: Այսպիսով, թեև Արվինացին հավատը բարձր է դասում բանականությունից, աստվածաբանությունը՝ փիլիսոփայությունից, այնուհանդերձ, կարևորում է դրանց տեղը և դերը աշխարհիկ և հոգևոր իմացության գործում:

Հենվելով Արիստոտելի փիլիսոփայական հայացքների վրա՝ Թովմա Արվինացին ձգտում է դրանք համապատասխանեցնել քրիստոնեական աշխարհայացքի հետ, ստեղծել տրամաբանորեն հիմնավորված աստվածաբանական համակարգ: Կեցության մասին իր ուսմունքում նա օգտագործում է արիստոտելյան փիլիսոփայության հիմնական հասկացությունները՝ Աստված, նյութ և ձև, հնարավորություն և իրականություն, էություն և գոյություն և այլն: Հանդես գալով Աստծո կեցության իրացիոնալիստական և «գոյաբանական» ապացուցումների դեմ, նա կարծում է, որ փիլիսոփայության միջոցով կարելի է ապացուցել Աստծո կեցությունը, ընդամին, երկու ճանապարհով. կամ պատճառից ընթանալով դեպի հետևանքները կամ էլ՝ հետևանքներից դեպի պատճառը: Վերջին դեպքում փիլիսոփայությունը, ուսումնասիրելով հետևանքները, բխեցնում է դրանց գերագույն պատճառի գոյությունը: Այսպիսի ապացուցումը կոչվում է Աստծո կեցության «տիեզերարբանական ապացույց»: Արվինացին առաջարկում է Աստծո կեցության հինգ ապացույց, որոնք տրամաբանորեն կապված են իրար հետ: Առաջին ապացույցը հենվում է այն փաստի վրա, որ տիեզերքում գոյություն ունի շարժում, ընդ որում, շարժվողը շարժվում է ինչ-որ մեկի կողմից: Բայց այդ շղթան չի կարող անվերջ լինել. պետք է գոյություն ունենա առաջնաշարժիչ, որը լինելով անշարժ, շարժման մեջ է դնում մյուս բոլոր գոյերին: Այդպիսի առաջնաշարժիչ կարող է լինել միայն Աստված: Երկրորդ ապացույցը հենվում է այն փաստի վրա, որ տիեզերքում գործում է պատճառական կապ.

առանց գործող պատճառի ոչ մի բան չի կարող առաջանալ: Անհմար է, որ ինչ- որ բան լինի իր պատճառը, քանի որ դա պետք է գոյություն ունենա ինքն իրենից առաջ: Իսկ դա անհեթեթություն է: Հեռուաբար, պատճառների շղթան չի կարող անվերջ լինել. հարկավոր է ընդունել առաջնապատճառի գոյությունը, որն էլ հենց Աստված է: Երբորդ ասպացույցը ելնում է այն փաստից, որ ախեզերքում գոյություն ունեն անհրաժեշտ և պատահական երևույթներ: Պատահականությունը ենթադրում է անհրաժեշտության գոյություն, որովհետև ամեն մի պատահական երևույթ ունի իր անհրաժեշտ պատճառը, որը կամ բխում է այլ անհրաժեշտությանից կամ ինքն է իր անհրաժեշտ պատճառը: Անհրաժեշտ պատճառների շղթան չի կարող լինել անվերջ, ուստի պետք է ընդունենք այնպիսի անհրաժեշտ պատճառ, որի գոյությունը բխի իր իսկ էությանից: Այդպիսի անհրաժեշտ պատճառ կարող է լինել միայն Աստված: **Չորրորդ ասպացույցը** ելնում է այն մտքից, որ ախեզերքում գոյություն ունեն կատարելության տարբեր աստիճաններ, որոնց մասին կարող ենք պատկերացում ունենալ՝ դրանք համեմատելով կատարելագույնի հետ: Իսկ դա կարող է լինել միայն ամենակատարյալ էակը՝ Աստված: **Հինգերորդ ասպացույցը** հենվում է այն դրույթի վրա, որ ախեզերքում գոյություն ունի նպատակահարմարություն. ամեն մի իր ունի իր կեցության իմաստը և նպատակը: Դա նշանակում է, որ պետք է գոյություն ունենա մի բարձրագույն բանական էակ, որը նպատակահարմար ձևով ստեղծում և կառավարում է բոլորին: Այդպիսի էակը Աստվածն է: Աստծո կեցության «ախեզերաբանական» ասպացույցը, անկախ իր աստվածաբանական նշանակությունից, ճանապարհ էր բացում բնության ուսումնասիրության համար:

Անդրադառնալով էության և գոյության հարաբերակցության հարցին, Աբվինացին կարծում է, որ դրանց միջև գոյություն ունի սկզբունքային տարբերություն: Մենք կարող ենք իմանալ փյունիկի էությունը, բայց չենք կարող ասել, թե դա գոյություն ունի, թե՛ ոչ: Գոյությունը և էությունը իրական կերպով համընկնում են միայն Աստծո մեջ, այսինքն՝ Աստծո գոյությունն անմիջականորեն բխում է դրա էությունից: Իսկ վերջավոր իրերի գոյությունը չի բխում դրանց էությունից: Մարդը գոյություն ունի ոչ թե շնորհիվ իր էության, այլ Աստծուց ստացած կեցության:

Գոյություն և էություն հասկացությունների հետ սերտորեն կապված են իրականություն և հնարավորություն, ձև և նյութ հասկացությունները: Եթե արարված իրերն իրականության և հնարավորության, ձևի և նյութի միասնություն են, ապա Աստված զուտ իրականություն է և ձև՝ պարզ և աննյութական գոյացություն: Նյութը կրավորական սկիզբ է, զուտ հնարավորություն, հեռուաբար, առանց ձևի չի կարող իրականանալ: Չեն իրի էությունն է, իսկ նյութը դրա անհատականացնող սկիզբը: **Շոշափելով ունիվերսալիանե-**

րի հարցը, Արվինացիին պաշտպանում է չափավոր ռեալիստական տեսակետ: Ըստ նրա, ունիվերսալիաները գոյություն ունեն Աստծո բանականության մեջ՝ որպես արարվելիք իրերի նախատիպեր, գոյություն ունեն առանձին իրերի մեջ՝ որպես դրանց էություններ և գոյություն ունեն մարդկային բանականության մեջ՝ որպես վերացական հասկացություններ: Ծանաչողության խնդիրը ընդհանուրի բացահայտումն է, ճանաչվող առարկայի հասկացության կազմավորումը: Ի տարբերություն օգոստինոսականների, Արվինացիին կարևորում է ճանաչողության զգայական-փորձնական աստիճանը: Բանականությունը հենվում է զգայական պատկերների վրա, որոնք բնույթով մասնավոր են, ընդհանրացման և վերացարկվման ճանապարհով ստեղծում է ընդհանուր հասկացություններ: Նա մերժում է բնածին գաղափարների մասին պլատոնյան տեսությունը, կարծելով, որ գիտելիքը ստացական բնույթ ունի: Առանց զգայական տվյալների, բանականությունը չի կարող գործառել: Պաշտպանելով գիտելիքի միջնորդավորվածության մասին գաղափարը, Արվինացիին դրանով հակադրվում է օգոստինոսականների այն տեսակետին, թե ներհայեցողության միջոցով կարելի է ճանաչել աստվածային իրողությունները:

Արվինացիին ոչ միայն իմացաբանության, այլև իր մարդաբանության մեջ վերականգնում է զգայական-մարմնական սկզբի «իրավունքները»: Մարդը, ըստ նրա, բաղկացած է հոգուց և մարմնից: Հոգին աննյութական է, անմահ, սակայն սերտորեն կապված է մարմնի հետ, հանդիսանում է մարմնի ձևը: Մարդը կաարայալ է իբրև հոգու և մարմնի միասնություն, ուստի հոգին չպետք է արհամարհի իր մարմնի պահանջմունքները: Հոգին և մարմինը կազմում են զգայող, կամեցող և մտածող օրգանիզմ: Եթե դրանք կազմում են միասնություն, նշանակում է, որ կամ դրանք մահկանացու են, կամ էլ՝ անմահ: Արվինացու կարծիքով, մարդու մահվանից հետո հոգին բաժանվում է մարմնից, սակայն դա անբնական վիճակ է հոգու համար, այդ պատճառով հոգու անմահությունը ենթադրում է մարմնի հարություն: Հոգու երկու գորությունների՝ կամքի և բանականության, հարաբերակցության հարցը լուծելիս Արվինացիին դարձյալ շեղվում է օգոստինոսականների տեսակետից: Նրա կարծիքով, ինչպես Աստծո, այնպես էլ մարդու մեջ բանականությունն առավել և գերազանց է կամքից: Արվինացու բարոյական ուսմունքը ռացիոնալիստական բնույթ ունի այն իմաստով, որ կամքը, կամային գործողություններն ենթարկվում են բանականության պահանջներին: Ի տարբերություն օգոստինոսականների, Արվինացիին պաշտպանում է մարդու կամքի ազատության գնդափարը, դրանով իսկ մարդուն պատասխանատու դիտելով իր արարքների համար:

Թովմա Արվինացու նորարական փիլիսոփայությունը սվիններով ընդունվեց պահպանողական աստվածաբանների կողմից, որոնք, հիմնականում ներկայացնելով ֆրանցիսկյան միաբանությունը, նախապատվությունը տալիս էին ոչ թե Արիստոտելին, այլ Օգոստինոսին: Թոմասական փիլիսոփայության քննադատությամբ հանդես եկավ նաև ծագումով շոտլանդացի աստվածաբան-փիլիսոփա, ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ Հովհան Դունս Սկոտը (1265/1266-1308), որին ժամանակակիցներն անվանում էին Doctor Subtilis («Խորաբանաց դոկտոր»): Նա սովորել է Օքսֆորդի և Փարիզի համալսարաններում, որտեղ էլ հետագայում դասավանդել է աստվածաբանություն և փիլիսոփայություն: Ի տարբերություն ուղղափառ օգոստինոսականների, Դունս Սկոտը հենվում է ոչ միայն Օգոստինոսի, այլև Արիստոտելի հայացքների վրա: Նա չի ընդունում հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության հաշտեցման թոմասական տեսակետը: Փիլիսոփայության (մետաֆիզիկայի) առարկան, ըստ նրա, կեցությունն է որպես այդպիսին, իսկ աստվածաբանության առարկան՝ Աստված և նրա հատկությունները: Փիլիսոփայությունը կեցությունը ճանաչում է փորձի և բանականության միջոցով, իսկ Աստված ճանաչվում է միայն հավատի միջոցով: Բանականությունը չի կարող ճանաչել Հայտնության ճշմարտությունները, որովհետև դրանք իռացիոնալ, հակաբանական բնույթ ունեն: Հետևաբար, հավատի ճշմարտությունները կարիք չեն զգում բանական հիմնավորման, թեև, որոշ դեպքերում, աստվածաբանությունը կարող է դիմել մետաֆիզիկայի օգնությանը: Եթե բանականությունը չի կարող ապացուցել հավատի ճշմարտությունները, ապա հավատն էլ չի կարող լուսավորել բանականությանը: Իսկ դա նշանակում է, որ հավատը և բանականությունը, աստվածաբանությունը և փիլիսոփայությունը իրարից տարբեր են ու անկախ:

Դունս Սկոտը չի ընդունում Աստծո կեցության ապացուցման օգոստինոսական և թոմասական տարբերակները. բանականությունը չի կարող տիեզերաբանական ապացույցի միջոցով հիմնավորել Աստծո գոյությունը: Դունս Սկոտը կարծում է, որ Աստծո կեցությունը կարելի է հիմնավորել ապոստերիորի (փորձնական) ճանապարհով, բայց հիմք ընդունելով ոչ թե ֆիզիկական երևույթները, այլ վերացական «կեցություն» հասկացությունը: Ընդամենը, այդ ձևով կարելի է ապացուցել միայն այն, որ Աստված գոյություն ունի որպես անվերջ մեծություն և որպես առաջին սկզբնապատճառ: Աստծո մյուս հատկությունները հնարավոր չէ տրամաբանորեն ապացուցել: Եթե Արվինացին կարծում էր, որ Աստծուն վերագրելով տարբեր հատկոթ-

յուններ, չի նշանակում, թե դրանք իրականում տարբեր են Աստծո մեջ, ապա Դուռն Սկոտը պնդում է, որ դրանք իրականում արտահայտում են Աստծո էության տարբեր կողմերը: Աստծո մեջ կան տարբեր «ձևական տարբերություններ», ինչպիսիք են, օրինակ, կամքը և բանականությունը: Այսպիսին է նաև իրերի բնությունը: «Ձևական տարբերությունների» մասին Դուռն Սկոտի ուսմունքն անմիջականորեն կապված էր «բազում ձևերի» մասին տեսության հետ: Եթե Արվինացին կարծում էր, որ ամեն մի առանձին իր ունի մեկ գոյացական ձև, որն անհատականացվում է նյութի կողմից, ապա Դուռն Սկոտը պնդում է, որ յուրաքանչյուր իր ունի բազում ձևեր («ձևական տարբերություններ»), որոնք էլ ապահովում են իրերի անհատականությունը կամ ինչպես Սկոտն է գրում՝ «այսությունը» (haecceitas): Չնայած ձևի և նյութի հարաբերակցության այդպիսի վերախմաստավորման, այնուհանդերձ, Արվինացու մտան «խորաքափանց դոկտորը» ունիվերսալիաների հարցը վճռում է չափավոր ռեալիզմի դիրքերից: Եթե ընդհանուր բնությունն իրականում գոյություն չունենա առանձին իրերի մեջ, այլ լինի միայն հասկացություն, ապա մետաֆիզիկայի առարկան կհամընկնի տրամաբանության առարկային, այսինքն՝ մետաֆիզիկան կդադարի գոյություն ունենալուց: Ուրեմն, ընդհանուր գոյություն ունի օբյեկտիվորեն և ճանաչվում է բանականության կողմից: Մակայն, կեցության մասին Սկոտի ուսմունքը նվազ «ռացիոնալիստական» է, քան Արվինացունը: Բանն այն է, որ Դուռն Սկոտը շեշտում է Աստծո էության կամային կողմը, կարծելով, որ աստվածային կամքը գերազանց է բանականությունից. Աստված ամենագոր է և ամենազեռ, Նրա կամքը ոչնչով սահմանափակված չէ (այդ թվում՝ ընդհանուր գաղափարներով), հետևաբար, Նա կարող է անել այն, ինչ կամենում է: Նման ձևով մարդու կամքը առավել է նրա բանականությունից: Այսպիսով, Դուռն Սկոտն ստեղծում է կամապաշտական (վոլյունտարիստական) փիլիսոփայություն, որը հետագայում պաշտպանում և զարգացնում է անգլիացի փիլիսոփա, ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ Ռիչյան Օկկամը (մոտ 1290-1349/1350): Այս մտածողի անվան հետ է կապված «Նոր ուղի» (Via Moderna) հոսանքի առաջացումը, որը, ի տարբերություն 13-րդ դարի փիլիսոփայական դպրոցների կամ «Հին ուղի» (Via Antiqua), ուներ քննադատական-վերլուծական, էմպիրիկական և նոմինալիստական միավածություն: Օկկամը սովորել է Օքսֆորդի համալսարանում, այնուհետև դասավանդել մոյն համալսարանում: Իր արմատական փիլիսոփայական-աստվածաբանական հայացքների համար նա ձերբակալվում է և տարվում Հռոմ, որտեղից փախչում է կայսր Լյուդովիկոս Բավարացու մոտ: Ըստ ավանդության՝ Օկկամը նրան ասել է՝ «Պաշտպանիր ինձ սրով, ես քեզ կպաշտպանեմ գրչով»: Գերմանիայում գտնվելիս Օկկամը գրում է քաղաքական բնույթի տրակտատներ, որոնք ունեին հակապապական բնույթ:

Հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության տարանջատումն Օկկամն այնքան է խորացնում, որ դրանց միասնության մասին զաղափարը դառնում է անհեթեթություն: Այս հարցում նա անընդունելի է համարում թե Աբվիմացու և թե Գունա Սկոտի տեսակետները, կարծելով, որ կրոնական ոչ մի ճշմարտություն հնարավոր չէ հիմնավորել բանականության միջոցով: Իռացիոնալ, հակաբանական բնույթ ունեն ոչ միայն կրոնական սկզբունքները, այլև Աստծո բնությունը, ինչը նշանակում է, որ փիլիսոփայությունը չի կարող ապացուցել Աստծո կեցությունը: Այս իմաստով Օկկամը ժխտում է «բանական աստվածաբանության» և մետաֆիզիկայի գոյությունը: Այսպիսով, ելնելով «զուտ հավատի» տեսությունից, Օկկամը Տերաուլիանոսի ոգով պնդում է, որ ոչ մի ընդհանուր եզր չկա հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության միջև:

Օկկամը խորացնում է Աստծո իռացիոնալ բնության վերաբերյալ Գունա Սկոտի կամապաշտական ըմբռնումը, կարծելով, որ ամենագոր և ամենագետ Աստծո մեջ չկան նույնիսկ ընդհանուր նախազաղափարները: Գրանով իսկ Օկկամը մահացու հարված է հասցնում սխոլաստիկական ռեալիզմին և «ռացիոնալիստական աստվածաբանությանը», որոնք ընդունում էին ունիվերսալիաների օբյեկտիվ գոյությունը Աստծո բանականության և առանձին իրերի մեջ: Օկկամի կարծիքով, եթե ընդհանուրը գոյություն չունի Աստծո մեջ, ապա դա չի կարող գոյություն ունենալ առանձին իրերի մեջ, որոնք իրենց բնությամբ եզակի են: Այսպիսով, իրականում գոյություն ունեն միայն եզակի իրերը, իսկ ընդհանուրը կարող է գոյություն ունենալ միայն մտածողության մեջ: Ի տարբերություն կոնցեպտուալիստների, Օկկամը մտքի մեջ գտնվող ընդհանուրը համարում է ոչ թե հասկացություն, այլ նշան կամ տերմին, որոնք լինելով եզակի, ընդհանուր են դառնում այն ժամանակ, երբ նշանակում են իրերի բազմություն: Օկկամը տարբերակում է իմացության երկու ձև՝ ինտուիտիվ և վերացական: Ինտուիտիվ ճանաչողության դեպքում զիտելիք են ունենում այն մասին, թե գոյություն ունի՞, արդյոք, ճանաչվող առարկան: Վերացական իմացությանը այլևս չի հետաքրքրում ճանաչվող առարկայի գոյության կամ չգոյության հարցը, չնայած դա հենվում է ինտուիտիվ իմացության արդյունքի վրա: Վերացական իմացությունը գործառում է ընդհանուր հասկացություններով կամ տերմիններով: Այդ պատճառով Օկկամի նոմինալիզմը կոչում են նաև տերմինիզմ: Քանի որ տերմինը նշանակում է ինչ-որ բան, ուստի դա կարելի է անվանել նշան: Նշանները կարող են լինել բնական և արհեստական: Մտքի ուղղվածությունը (ինտենցիան) այնպիսի նշանների, որոնք վերաբերում են արտաքին իրերին, Օկկամն անվանում է առաջնային ինտենցիայի տերմիններ: Իսկ մտքի

ուղղվածությունն առաջնային նշանների, նա անվանում է երկրորդային ինտենցիայի տերմիններ՝ նշանների նշաններ, որոնք էլ հենց ունիվերսալիաներն են: Ըստ այդմ էլ՝ նա գիտությունները դասակարգում է երկու խմբի՝ **ռեալ** և **ռացիոնալ**: Ռեալ գիտությունները վերաբերում են իրերի և առաջնային ինտենցիայի տերմինների, իսկ ռացիոնալ գիտությունները՝ այդ տերմինների և երկրորդային ինտենցիայի տերմինների հարաբերությանը: Նշանների և տերմինների մասին Օկլամի տեսությունը հետագայում զարգացրեց անգլիացի փիլիսոփա Թոմաս Հոբսը:

Օկլամի փիլիսոփայական գաղափարների պաշտպանությանը հանդես եկան մի խումբ մտածողներ՝ Նիկոլայ Օտրեկուրացին, Ժան Բուրիդանը, Ժան Միրեկուրացին, Նիկոլայ Օրենը և ուրիշներ, որոնք ոչ միայն խորացրին նոմինալիզմին ներհատուկ սուբյեկտիվիստական գծերը, այլև, հակադրվելով արիստոտելյան բնափիլիսոփայությանը, ձևակերպեցին բնագիտական մի շարք գաղափարներ, որոնք կարևոր դեր խաղացին գիտական մտքի զարգացման գործում:

4. 10-15-ԲԳ ԳԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԸՆԳՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Հայ փիլիսոփայական միաքը զարգացման նոր աստիճանի է հասնում 10-15-րդ դարերում: Այս շրջանում ընդլայնվում է փիլիսոփայական գիտելիքների շրջանակը, կատարվում են նոր թարգմանություններ, աճում է հետաքրքրությունն անտիկ մշակույթի և փիլիսոփայության նկատմամբ, մեծ ուշադրություն է դարձվում բնության ռսումնասիրության վրա, հիմնվում են նոր դպրոցներ և համալսարաններ, զարգանում է դպրոցային (սխոլաստիկական) փիլիսոփայությունը:

11-12-րդ դդ. նշանավոր փիլիսոփաներից էին Գրիգոր Մագիստրոսը, Հովհաննես Սարկավազը, Մխիթար Գոշը և ուրիշներ: **Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին (990-1058)** միջնադարի եզակի հայ աշխարհական փիլիսոփան էր, միևնույն ժամանակ ռազմական գործիչ, որը ճնշել է թունդրակյան շարժումը: Նա թարգմանել է Պլատոնի մի քանի երկեր, ինչպես նաև Էվկլիդեսի «Տարերք երկրաչափութեան» հանրահայտ աշխատությունը: Մագիստրոսի փիլիսոփայական հայացքները շարադրված են հիմնականում նրա **Թղթերում**, որոնցում քննարկվում են բնափիլիսոփայական, իմացաբանական, կրոնաստվածաբանական բնույթի բազմազան հարցեր: Նա ձգտում է վերականգնել անտիկ և անհաղթյան փիլիսոփայության ավանդույթները, կարևորում է բնական գիտությունների դերը աշխարհի և Աստծո ճանաչման գործում:

Այդ միտումներն ավելի հետևողականորեն զարգացնում է Հովհաննես Մարկավազ Իմաստասերը (մահ. 1129թ.)՝ ժամանակի նշանավոր փիլիսոփան, աստվածաբանը և ուսուցչապետը: Նրա դպրոցում ուսուցանվում էին եռյակ (քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն) և քառյակ (ֆիզիկա, քվարանություն, աստղաբաշխություն, երաժշտություն) գիտությունները, մեծ ուշադրություն էր դարձվում բնության ուսումնասիրությանը: Մարկավազը հստակորեն ձևակերպում է առաջադիմական այն միտքը, որ գիտելիքի ստուգման չափանիշը պետք է լինի փորձը և ոչ թե հեղինակությունը: «Ես այն դյուրահավատ մարդկանցից չեմ, - գրում է նա, - որ առանց քննության հավատամ ամեն մի խոսքի և խաբվեմ, որովհետև առանց քննելու և փորձելու, չի կարելի ընդունել որևէ պնդում»: Հանդես գալով «առանց փորձի գիտելիքը չի կարող ճշմարիտ համարվել» նշանաբանով՝ Մարկավազը նոր հեռանկար է բացում բնության ուսումնասիրության ասպարեզում: Նորարական բնույթ ունեին նաև նրա գեղագիտական-փիլիսոփայական հայացքները: «Բան իմաստության» քերթվածում Մարկավազը շոշափում է բնության և մարդու, բնության և արվեստի հարաբերակցության հարցը, հընթացս պարզաբանելով բնությունից, բնական-աստվածային կարգից մարդու օտարացման պատճառները: Մարկավազի կարծիքով՝ մարդկային արվեստը բնության ներկայացուցչի՝ սարյակի արվեստի համեմատ անկատար է, որովհետև վերջինս հավատարիմ է մնացել աստվածային-բնական կարգին, իսկ մարդը պատվիրագանցության հետևանքով գրկվել է «գնասաուր պարզկից»: Ուշագրավ է սարյակի այն միտքը, որ մարդու «ասպառածության» հետևանքով փլուզվեց «ընդհանուր տան» տիեզերքի ներդաշնակությունը, խախտվեց գոյերի աստվածային միասնությունը, հաճախացան բնական աղետները, որից առավելապես տուժեցին անմեղ, անպաշտպան արարածները: Մարյակը հասկացնում է «կիսակատար իմաստակին», որ մարդկային արվեստը կատարյալ կարող է դառնալ միայն այն դեպքում, երբ մարդը կրկին ձեռք կբերի իր «բնական կարգավիճակը», երբ մտահոգվի ոչ միայն իր, այլ բոլոր գոյերի կեցության անվտանգության համար:

11-12-րդ դարերի հայ փիլիսոփայական մտքի արժեքավոր հուշարձաններից է Գավիթ Անհաղթի «Մահմանք իմաստասիրութեան» անանուն մեկնությունը, որը վերագրվում է Հովհաննես Մարկավազին: Այդ մեկնությունն աչքի է ընկնում իր աշխարհիկ բովանդակությամբ, իմացաբանական լավատեսությամբ ու մարդասիրությամբ: Անանուն հեղինակը ոչ միայն հարագատորեն վերարտադրում է Գավիթ Անհաղթի մտքերը, այլև ստեղծագործաբար լրացնելով՝ առաջադրում է ուշագրավ գաղափարներ անտիկ և միջնադարյան մտածողության ու մշակութային կապերի, փիլիսոփայության սոցիալական դերի, փիլիսոփայի առաքելության վերաբերյալ:

Այս շրջանի փիլիսոփայության մեջ ծաղկում է ապրում նաև սոցիալ-քառայական և իրավաքաղաքական միտքը, որի նշանավոր դեմքերից էին Ներսես Լամբրոնացին (1153-1198), Մխիթար Գոշը (մահ. 1213) և ուրիշներ: Լամբրոնացին հիմնավորում է ազգային և կրոնական հանդուրժողականության սկզբունքը, իսկ Գոշը քննարկում է մարդու սոցիալական և իրավական պաշտպանվածության խնդիրը: Ելնելով մարդու կամքի ազատության դրույթից՝ հայ մտածողները պաշտպանում են մարդու սոցիալական ազատության ու հավասարության, օրենքի առաջ բողոքի հավասարության, արդարության, միասնական ու կենսորոնացված հայկական պետության գաղափարը: Նրանց կարծիքով պետության մեջ կարգ ու կանոնի, սոցիալական ներդաշնակության, խաղաղության և բարգավաճման երաշխիքը օրենքներով կառավարումն է: Մարդկային օրենքները հարաբերական և փոփոխական բնույթ ունեն, հետևաբար, դրանց գործածությունը պետք է կախված լինի ժամանակի և տեղի պարագաներից: Նույնիսկ աստվածաշնչյան պատվիրանները, ըստ Լամբրոնացու, բացարձակ բնույթ չունեն, որովհետև «ժամանակն է իշխում պատվիրանների վրա և ոչ թե պատվիրանը՝ ժամանակի»: Դիտարկելով այն հարցը, թե ո՞րն է նախընտրելի՝ խաղաղությունը, թե պատերազմը, Լամբրոնացին նշում է, որ առհասարակ ողջունելի է խաղաղությունը, բայց երբ անհնար է դա պահպանել, ապա պետք է պատրաստ լինել պատերազմելու: «Օրենքները մարդու համար են, ոչ թե մարդը՝ օրենքների համար» հումանիստական միտքը կարմիր թելի պես անցնում է նաև Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրք հայոց» երկում: Հայ մտածողը նույնիսկ արդարացնում է անիրավ ու օրինախախտ իշխանավորների դեմ ճնշվածների ընդվզման փորձը: Հզորներն արհամարհում են տկարներին ու չեն վախենում նրանցից, սակայն տկարները իմաստությամբ հզորանում են և հաղթում հզորներին: Մարդիկ բնականից ծնվում են ազատ ու հավասար, իսկ անազատությունն ու անհավասարությունը սոցիալ-տնտեսական ու սեփականատիրական հարաբերությունների արդյունք են: Միջնադարի պայմաններում Գոշն առաջադրում է այն միտքը, թե անկախ ազգային, կրոնական պատկանելությունից, մարդու կյանքը բացարձակ արժեք է, որի դեմ ոտնձգություն կատարողը պետք է պատժվի: Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը» հայ իրավա-փիլիսոփայական մտքի նվաճումներից է: Դա գործածվել է ոչ միայն Մայր Հայաստանում և Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում, այլև ավելի ուշ՝ 16-18-րդ դարերի հայկական գաղթօջախներում՝ Լվովում, Գրիմում, Աստրախանում, ինչպես նաև Վրաստանում:

13-րդ դարի հայ փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից են Վահրամ Բարունին (13-րդ դ.) և Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին (մահ. 1293): Վահրամ

Բարունին ապրել ու ստեղծագործել է Կիլիկիայի հայկական պետության հզորացման շրջանում, եղել արքունական գրասենյակի ատենադպիր: Նրա գրչին են պատկանում փիլիսոփայական, տրամաբանական, պատմաքաղաքագիտական և կրոնաստվածաբանական բնույթի երկեր, այդ թվում Արիստոտելի «Կատեգորիաների», «Մեկնության մասին», Պտրփյուրոսի «Ներածության», դրա Դավիթ Անհաղթի վերլուծության մեկնությունները և այլն: Մեծ արժեք է ներկայացնում Լևոն Գ թագավորի թագադրման կապակցությամբ կարդացած իմաստասիրական ճառը: Տիեզերաբանական և բնագանգական հարցեր քննարկելիս, Բարունին հետևում է նախորդ դարերի հայ փիլիսոփաների միաստվածապաշտական և աստվածակենտրոն վարդապետությանը, դա լրացնելով աստիճանակարգված տիեզերքի մասին արեոպագիտյան ուսմունքով: Հավատի և բանականության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության հարաբերակցության հարցը նա վճռում է հավատի և աստվածաբանության օգտին, սկզբունքորեն մերժում երկու իրար հակառոտ ճշմարտության գոյության հնարավորությունը, ինչը չի խանգարում կարևորելու իմաստասիրության դերը թե՛ աշխարհի ճանաչողության և թե՛ աստվածիմացության գործում: Ունիվերսալիաների հիմնահարցը Բարունին լուծում է արիստոտելյան և անհաղթյան ոգով, ընդ որում, շեշտում է անհատ գոյությունների գոյաբանական առաջնությունը սեռերի և տեսակների նկատմամբ, ընդհանուրի գոյությունը պայմանավորում է անհատ իրերի գոյությամբ, ինչն էլ հիմք է տվել նրան համարել նոմինալիստական ուղղության հիմնադիրը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ: Հետևողականորեն պաշտպանելով մարդու կամքի ազատության գաղափարը՝ Բարունին քննադատում է ճակատագրապաշտական տեսությունները, ժողովրդի մեջ տարածված սնոտիապաշտական նախապաշարունները: Շոշափելով պետության առաջացման, դրա գործառության ու ամրապնդման, թագավորի, իշխանների, հոգևորականների և ժողովրդի իրավունքների ու պարտականությունների հարցերը՝ նա պետության հզորացման նախապայմաններից է համարում բարոյական սկզբունքների և իրավական օրենքների պահպանումը:

13-րդ դ. հայ փիլիսոփայության ինքնատիպ դեմքերից է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, հանրագիտակ մի մտածող, որի աշխարհայացքի բնորոշ գիծը հումանիզմն է: Նրա փիլիսոփայական հայացքներն ամփոփված են «Թուղթ առ իշխանս Եկեղեցացաւոռի», «Յաղագս երկնային զարդուց», «Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք», «Ամենայն անձն, որ ընդ իշխանութեամբ է, ի հնագանդութիւն կացցէ», «Մքանչելի եղև գիտութիւն Բոյիս» և բազմաթիվ այլ երկերում: Երզնկացու «Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք» աշխատությունը բացառիկ արժեք է ներկայացնում

հայ-արաբական փիլիսոփայական առնչությունների տեսանկյունից. դա 10-րդ դ. Բասրայում հիմնված «Մաքրության եղբայրության» Թղթերի բովանդակության ամփոփ շարադրանքն է: Սակայն հայ փիլիսոփան կուրորեն չի հետևել այդ աղբյուրի գաղափարներին, այլ դրանցից ընտրել է հիմնականում այն, ինչը համապատասխանում է հայոց աշխարհատեսության սկզբունքներին: Բնափիլիսոփայական բնույթի երկերում Երզնկացին շարունակում է Շիրակացու գիծը, ձգտում է բացահայտել ֆիզիկական երևույթների բնական պատճառները: Նրա փիլիսոփայության մեջ կենտրոնականն աեղ է գրավում մարդու հիմնահարցը: Տիեզերքում մարդու կարգավիճակի հարցը նա դիտարկում է երկու տեսանկյունից՝ տիեզերաբանական-բնապաշտական և կրոնաբարոյական: Առաջին դեպքում հաստատվում է մարդու և բնության, փոքր և մեծ տիեզերքների համանմանությունը, մարդու և կենդանական աշխարհի միասնությունը, իսկ երկրորդ դեպքում՝ մարդու բացառիկ կարգավիճակը արարչակարգում, նրա գերազանցությունը և առավելությունը մյուս արարածների նկատմամբ: Հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը շոշափելիս նա, նախ, փորձում է բացահայտել դրանց միավորման բնախտական հիմքերը, երկրորդ, ձգտում է «արդարության» սկզբունքի տեսանկյունից մեղմել եոգու և մարմնի միջև առկա բնագանգական հակադրությունը՝ կարևորելով թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի դերը մարդու փրկության գործում: Իմացաբանական լավատեսությունը, գիտության և իմաստության ջատագովությունը Երզնկացու աշխարհայացքի կարևոր կողմերից է: Նա սերն առ իմաստություն հասցրել է պաշտամունքի աստիճանի, դարձրել «գոյատևման զենք» և «բարոյական մաքրութեան հայթայթիչ»: Գիտության ճշմարտությունները, ըստ նրա, վերագրվում են ու վերկրոնական բնույթ ունեն, ուստի չպետք է խորշել այլազգի և այլադավան մտածողների աշխատությունների ուսումնասիրությունից: Երզնկացու հումանիզմը ցայտուն է դրսևորվել նրա քաղաքագիտական ուսմունքում: Երկիրը պետք է կառավարեն նրանք, ովքեր քաջատեղյակ են կառավարման արվեստին ու գիտությանը, ովքեր օժտված են կառավարման համար անհրաժեշտ իմացական, գործնական, բարոյական և իրավական փորձով ու գիտելիքներով:

14-15-րդ դդ., չնայած Հայաստանի սոցիալ-քաղաքական և տնտեսական ծանր կացությանը, հայ փիլիսոփայական միտքը աննախընթաց վերելք ապրեց, որին նպաստեցին նոր դպրոցների և համալսարանների հիմնադրումը; գաղափարական պայքարի սրումը հայոց եկեղեցին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հետ միավորման կողմնակիցների (միաբարականների) և նրանց հակառակորդների միջև, առաքելական-քարոզչական նպատակով Հայաստան եկած լատին մտածողների գիտակրթական գործունեությունը և

այլն: Այս շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի աշխուժացման ու զարգացման գործում հատկապես նշանակալից էր լատին մտածողների **Բարդուղիմեոս Բոլմեհացու (Մարաղացու)** և **Պետրոս Արագոնացու** ավանդը, ովքեր կաթոլիկություն ընդունած հայ ուսյալների աշակցությամբ հայերեն թարգմանեցին **Տիլբերտ Պոռետացու**, **Ալբերտ Մեծի**, **Թովմա Արվինացու** և այլոց փիլիսոփայական և աստվածաբանական երկերը, ինչպես և հայերեն գրեցին իրենց աշխատությունները: Դրանք որոշ չափով ընդլայնեցին անտիկ և միջնադարյան եվրոպական փիլիսոփայության մասին տեղեկությունների շրջանակը, հայ փիլիսոփայության մեջ ներմուծեցին դպրոցային փիլիսոփայության իմաստասիրման եղանակը, խթանեցին ազգային փիլիսոփայական ավանդույթների վերածննդը: Այս երևույթներն իրենց արտահայտությունը գտան զրաձոր-տաթևյան փիլիսոփայական-աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչների՝ **Հովհան Որոտնեցու**, **Գրիգոր Տաթևացու**, **Մատթեոս Ջուղայեցու** և **Առաքել Սյունեցու** աշխատություններում: Տաթևի համալսարանը միաժամանակ հակամիարարական շարժման խոշորագույն կենտրոնն էր:

Ինչպես 13-14-րդ դդ. արևմտաեվրոպական դպրոցային փիլիսոփաների, այնպես էլ տաթևցիների փիլիսոփայությունը համադրական, հավաքաբանական ու հանրագիտարանային բնույթ ունէր: Հայ մտածողների աշխատությունները գիտելիքների յուրօրինակ ժողովածուներ էին, որտեղ քննարկվում էին տիեզերաբանական, բնափիլիսոփայական, գոյաբանական, իմացաբանական, բարոյագիտական, մարդաբանական, քաղաքական, գեղագիտական և աստվածաբանական բազմաթիվ հարցեր, որոնցից առավել կարևորներն էին՝ Աստծո կեցության, Աստծո և աշխարհի, Աստծո և մարդու, հոգու և մարմնի, հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության, տեսական և գործնական փիլիսոփայության, ունիվերսալիաների բնության, մարդու կամքի ազատության և ճակատագրի, անհրաժեշտության և նախախնամության, աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների հարաբերակցության հարցերը:

Հովհան Որոտնեցու (1315-1388) տեսական ժառանգության մեջ առանձնանում են **Արիստոտելի «Կատեգորիաների»** և **«Մեկնության մասին»** աշխատությունների մեկնությունները, որոնցում ի մի են բերված նաև իրեն նախորդող մտածողների ուսումնասիրությունների արդյունքները: Իսկ **«Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա»** հոգեբանական բնույթի երկում քննության են առնվում հոգու և մարմնի մասին անտիկ և միջնադարյան գրականության մեջ տարածված տեսությունները: **«Հառաքեալ ի բանից իմաստասիրաց»** տրակտատում Որոտնեցին դիտարկում է բնափիլիսոփայական և տիեզերաբանական հարցեր: Հավատի և բանականության հարաբերակ-

ցության հարցը Ռրոտնեցին վճռում է հավատի օգտին, կարծելով, որ բանականության պնդումները ճշմարիտ կարող են լինել այնքանով, որքանով համապատասխանում են Հայտնության ճշմարտություններին: Ելնելով արարչագործության սկզբունքից՝ Ռրոտնեցին քննադատում է աշխարհի առաջացման վերաբերյալ անտիկ նյութապաշտական տեսությունները, պաշտպանում այն միտքը, որ Աստծո գոյությունը կարելի է հիմնավորել բանականության միջոցով՝ «հետևանքներից դեպի պատճառը» սպացույցների օգնությամբ: Մարդը, ըստ նրա, անձնիշխան էակ է, որովհետև օժտված է բանականությամբ և կամքով, հետևաբար, նա է իր արարքների հեղինակը և պատասխանատու: Ռրոտնեցին ավելի հանգամանորեն է անդրադառնում ունիվերսալիաների, անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հարցին, դա դիտարկելով առաջնության, հավասարության և առավելության տեսանկյունից: Պաշտպանելով հարցի լուծման արիստոտելա-անհաղթյան չափավոր ռեալիստական տեսակետը՝ հայ մտածողը միաժամանակ շեշտում է ընդհանուրի նկատմամբ անհատ գոյացությունների առավելության և առաջնության մասին միտքը: Առանց անհատ գոյացությունների, ըստ նրա, ընդհանուրը (սեռերը և տեսակները) չեն կարող գոյություն ունենալ, ուստի առաջիններն առավել գոյացություններ են, քան երկրորդները:

Հովհան Ռրոտնեցու զաղափարներն ավելի համակարգված ձևով զարգացնում է նրա աշակերտ Գրիգոր Տաթևացին (1346-1409), որի գրչին են պատկանում «Գիրք հարցմանց», «Գիրք քարոզութեան (Ամարան և Չմերան հատորներ)», «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Լուծմունք համառօտ ի տեսութիւնն Դարփի» և այլ երկեր: Տաթևացին հստակորեն իրարից սահմանագատում է փիլիսոփայության («բնական քննության») և ասավածաբանության (հավատի տեսության) ուսումնասիրության առարկան, խնդիրները և նպատակները: Միևնույն հարցի վերաբերյալ չի կարող լինել երկու ճշմարտություն, այդ պատճառով «պարտ է մեզ զճշմարիտ ասացեալս ի մասանոցն ընդունիլ. և որ ընդդէմ խօսին վարդապետաց եկեղեցոյ, ունայն և սուտ համարիլ»: Ի տարբերություն բնական քննության, հավատի տեսությունը բացահայտում է բացարձակ ճշմարտությունը: Բնական քննությունը ճշմարիտը բխեցնում է մտքերից, իսկ հավատի տեսությունում միտքը հետևում է ճշմարտությանը: Թեև Տաթևացին հավատը բարձր է դասում բանականությունից, այնուհանդերձ, պնդում է, որ Աստծո գոյությունը կարելի է հիմնավորել ոչ միայն հավատով, այլև բանականությամբ: Նա բվարկում է Աստծո գոյությունը հիմնավորող մի շարք փաստարկներ, որոնք ընդհանուր առմամբ նման են Թովմա Աբվինացու առաջադրած սպացույցներին: Քրիստոնեության բոլոր սկզբունքները բանականությունը չի կարող հիմնավորել ոչ թե այն պատճառով, որ դրանք հակաբանական են, այլ որովհետև

վերբանական են: Աստվածիմացության դրական և ժխտական մեթոդներից Տաթևացին նախապատվությունը տալիս է ժխտականին, քանի որ դա զերծ է մարդակերպական մեկնաբանությունից: Նա փորձում է ռացիոնալիստորեն բացատրել արարչագործության ընթացքը, նույնիսկ ընդունում է արարված աշխարհի հավերժության միտքը, դա բխեցնելով Աստծո հավերժության և նրա կամքի անփոփոխության գաղափարից: Մարդու կարգավիճակի հարցը Տաթևացին դիտարկում է քրիստոնեական մարդակենտրոնության տեսանկյունից՝ պաշտպանելով մարդու աստվածամամության, մյուս արարածների նկատմամբ նրա առավելության և գերազանցության միտքը: Մարդը հոգու և մարմնի օրգանական միասնություն է, ընդամին, հոգին և մարմինը միաժամանակյա գոյացություններ են: Չհակադրվելով մարմնի մասին քրիստոնեական պատկերացմանը՝ նա փորձում է պաշտպանել մարմնի «բնական իրավունքները»: Տաթևացու կարծիքով, մարդու իմացական ունակությունները (զգայություն, բանականություն և հավատ) միասնական իմացական բնության բաղկացուցիչ մասերն են, և միայն դրանց համատեղ գործունեությունը կարող է ապահովել մարդու ճանաչողության ամբողջությունն ու լրիվությունը: Ունիվերսալիաների հարցի քննարկման ժամանակ, պաշտպանելով Որոտնեցու տեսակետը, նա ընդհանուրի նկատմամբ անհատի գոյաբանական առաջնայնության մասին միտքն օգտագործում է կրոնադավանաբանական պայքարում՝ հիմնավորելու համար առանձին, տվյալ դեպքում՝ հայոց եկեղեցու առավելությունը և գերազանցությունը ընդհանուր եկեղեցու՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու նկատմամբ: Տաթևացու «քաղաքական նոմինալիզմը» կոչված էր հիմնավորելու հայ ազգի ինքնուրույն և անկախ ապրելու իրավունքը: Այդ նպատակին էր ծառայում նաև մարդու կամքի ազատության մասին նրա ուսմունքը:

Ազգային փիլիսոփայության ավանդույթների պաշտպանությամբ հանդես են գալիս Մատթեոս Ջուղայեցին և Առաքել Սյունեցին (14-15-րդ դդ.): Ջուղայեցին «Մեկնութիւն Վեցօրէից», «Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց», «Գիրք ուրն խորհրդոց մեղաց» և այլ երկերում դիտարկում է բնափիլիսոփայական, մարդաբանական և բարոյագիտական հարցեր: Նրա հայացքներում զերիշխում է սիմվոլիստական մտածելակերպը: Արարված տիեզերքը Ջուղայեցին ներկայացնում է իբրև բազմազան գոյերի աստիճանակարգված մի համախմբություն, որտեղ ամեն մի գոյ խորհրդանշում և իրազեկում է իրենից վեր գտնվող աստվածային աշխարհի որևէ հատկություն: Այդպիսի ըմբռնումը մեղմում է երկնայինի և երկրայինի, աստվածայինի և մարդկայինի միջև զոյություն ունեցող հակադրությունը:

Առաքել Սյունեցին գրել է Գ-ալիք Անհաղթի «Մահմանք իմաստասիրութան» աշխատության ծավալուն մի մեկնաբանություն, որում ընդգծված

երևում է փիլիսոփայությունն աստվածաբանությանը ծառայեցնելու միտու-
մը: Սակայն դրանով Սյունեցին ոչ թե նսեմացնում և հեղինակագրկում է
փիլիսոփայությունը, այլ, ընդհակառակը, փիլիսոփայությունը բարձրացնե-
լով աստվածաշունչ գիտության մակարդակին, ճշմարիտ փիլիսոփայությու-
նը նույնացնում է ճշմարիտ աստվածաբանության հետ: Այս քայլով նա
միասնականացնում է անտիկ և քրիստոնեական հայոց արժեքները և,
փաստորեն, կրոնադավանաբանական պայքարում բարձրացնում դրանց
հեղինակությունն ու ներգործելու հնարավորությունը: Սյունեցու կրոնափի-
լիսոփայական հայացքները մարդաբանական միտվածություն ունեն. նա
ձգտում է բացահայտել մարդու բնության և էության առեղծվածը, ուրվա-
զծել փրկություն տանող ուղիները, պարզել մարդու երկրային կյանքի ի-
մաստն ու նպատակը:

15-րդ դ. երկրորդ կեսից սկսած հայ փիլիսոփայական միտքը անկում է
ապրում, որը տևում է մինչև 17-րդ դ. սկիզբը: Եիշտ է, այս ժամանակա-
հատվածում չեն ստեղծվում նոր փիլիսոփայական երկեր, սակայն ար-
տագրվում և տարածվում են բազմաթիվ ձեռագրեր, որոնցում նշանակալից
մաս է կազմում փիլիսոփայական գրականությունը:

Վերածնունդ (Ռենեսանս) հասկացությամբ նշանակվում է արևմտաեվրոպական երկրների պատմամշակութային կյանքի զարգացման այն շրջանը, երբ միջնադարյան մշակույթից անցում է կատարվում Նոր ժամանակի մշակույթին: Ընդամիս, Իտալիայում դա տեղի է ունենում ավելի վաղ՝ 14-16-րդ դարերում, իսկ հյուսիսեվրոպական մյուս երկրներում՝ 15-17-րդ դարերում: Այս ժամանակաշրջանում խոր փոփոխություններ են տեղի ունենում հասարակության տնտեսական, սոցիալ-քաղաքական և գիտամշակութային կյանքի ոլորտներում: Սկզբնավորվում է արտադրության կապիտալիստական եղանակը, արագ թափով զարգանում են արտադրողական ուժերը, առաջանում են սեփականատիրական նոր հարաբերություններ, կատարվում են տեխնիկական ու աշխարհագրական հայտնագործություններ, ձևավորվում են ազգային պետություններ, հաստատվում են աշխարհատեսության նոր սկզբունքներ, վերածնվում են անտիկ գրականության և փիլիսոփայության արժեքները և այլն, որոնք, միասին վերցրած, պայմանավորում են տվյալ ժամանակաշրջանի մշակույթի անկրկնելիությունը և ինքնատիպությունը: Վերածննդի դարաշրջանում փոխվում են տիեզերքի, հասարակության, բարոյականության, կրոնի և հենց մարդու մասին պատկերացումները: Այդ փոփոխությունները նախ և առաջ իրենց դրսևորումներն են գտնում հասարակական կյանքի և մտածողության աշխարհականացման մեջ, այսինքն՝ կրոնի և եկեղեցական գաղափարախոսության ճնշումից ազատագրվելու մեջ: Հասարակությունը և մարդը աստիճանաբար ազատվում են հոգևոր իշխանության խնամակալությունից և պարտադրանքներից: Եթե միջնադարյան մարդու համար ճշմարտությունը արված էր Սուրբ Գրքում, ապա Վերածննդի դարաշրջանի մարդը, չմերժելով կրոնական ճշմարտությունը, այնուհանդերձ ձգտում է սեփական ուժերով բացատրել ճշմարտությունները, սեփական աչքերով տեսնել ամեն ինչ, փորձով և բանականությամբ ստուգել իր գիտելիքները: Մարդն իր բննախալյա հայացքը ուղղում է բնությանը և ձևավորվում է փորձաքարական գիտությունն ու ռացիոնալ տեսությունը, հայացք է նետում հասարակությանը՝ ստեղծելով պատմության, պետության և իրավունքի մասին նոր տեսություններ և անդրադառնա-

լով անտիկ գրական ժառանգությանը՝ ձևավորվում է հումանիստական բննադատությունը և սկզբնաղբյուրների, պատմական իրադարձությունների պատճառահետևանքային կապերի ուսումնասիրության վրա հիմնված պատմագիտությունը: Աշխարհականացման արդյունքում մարդը զգում է իր մեծությունը, հզորությունը, դառնում է ինքնավստահ, եսասեր, հպարտանում իր հաջողություններով, իր անհատական ձեռքբերումներով: Չևավորվում է հումանիստական և անհատապաշտական մի աշխարհայացք, որի կենտրոնում բազմակողմանի զարգացած անհատականության իդեալն է: Նոր աշխարհայացքի կրողները գրականության, բանասիրության, փիլիսոփայության, արվեստի ներկայացուցիչներն էին՝ «նոր մարդիկ» աշխարհիկ մտածողությամբ, որոնց ստեղծագործությունների գլխավոր հերոսը մարդն էր, մարդկային գործունեությունը և մարդկային գիտությունները:

Վերածննդի դարաշրջանի փիլիսոփայության մեջ սովորաբար առանձնացնում են երեք ուղղություն՝ **հումանիստական, նորպլատոնական և բնափիլիսոփայական-բնագիտական**: Այս բաժանումը պայմանական է, որը ոչ այնքան ժամանակագրական է, որքան տիպաբանական: Օրինակ, հումանիստական ուղղության ներկայացուցիչների կարող ենք հանդիպել ոչ միայն 14-15-րդ դարերում, այլև հետագա դարերում: Սակայն ուշ շրջանի հումանիստների հայացքներում նկատելի է նաև նորպլատոնական փիլիսոփայության ազդեցությունը: 16-րդ դարի բնափիլիսոփայությունը նույնպես կրում էր նորպլատոնիզմի ազդեցությունը, թեև վերջինս ծաղկում է ապրել 15-րդ դ. երկրորդ կեսին և 16-րդ դ. առաջին տասնամյակներում:

Վերածննդի դարաշրջանի մշակույթի անցումային բնույթը պայմանավորել է այդ փիլիսոփայության մի շարք յուրահատկություններ: Նախ, ի տարբերություն միջնադարյան փիլիսոփայության, Վերածննդի փիլիսոփայությունը մարդակենտրոն բնույթ ուներ: Գա նշանակում է, որ փիլիսոփայության կենտրոնում հայտնվում է մարդը՝ իր արժանապատվությունը և մեծությունը գիտակցողը, իրեն աստվածային արարչագործության շարունակող տեսնողը, երկրային գործերի և հաճույքների մեջ իր կեցության նպատակը և իմաստը փնտրողը, որն անընդհատ ձգտում է ինքնահաստատման ու ինքնակատարելագործման: Այդպիսի մարդը կյանքում հաջողության է հասնում շնորհիվ իր տաղանդի, աշխատասիրության, ձեռներեցության և գիտելիքների:

Երկրորդ, Վերածննդի փիլիսոփայությունը **հակասխղթաստիկական բնույթ ուներ**, թեև սխղթաստիկան դեռևս մնում էր եկեղեցու պաշտոնական փիլիսոփայություն: Վերածննդի փիլիսոփայությունը տարբերվում է միջնադարյանից իմաստասիրման եղանակներով, մտածողության ոճով, գաղափարական բովանդակությամբ: Չևավորվելով եկեղեցական միջավայրից

դուրս՝ Վերածննդի մտածողները քննադատում են սխալաստիկական փիլիսոփայության ձևապաշտությունը, դոգմատիզմը, անքննադատ վերաբերմունքը հեղինակությունների նկատմամբ և այլն: Եթե միջնադարյան մտածողները ձգտում էին հետևել ավանդույթին, իրենց դպրոցի որդեգրած փիլիսոփայական սկզբունքներին՝ «անքն»-ի մեջ տարրալուծելով իրենց Ես-ը, ապա Վերածննդի փիլիսոփաները, հենվելով տարբեր ավանդույթների վրա, ձգտում են ասել նոր խոսք, ցուցադրել իրենց մտածողության անհատականությունը:

Վերածննդի փիլիսոփայական մտածողությունն աչքի է ընկնում իր հանդուրժողականությամբ, փոխզիջումային և ազատ բնույթով: Միջնադարյան փիլիսոփայության «միաձայն երգչախումբը» փոխարինվում է «բազմաձայն երգչախմբով», որտեղ յուրաքանչյուր ձայն համագոյակցում է մյուսների հետ: Վերածննդի մտածողներն իրենց պաշտպանած դրույթները չէին համարում բացարձակ, անառարկելի ճշմարտություններ, առհասարակ խուսափում էին փիլիսոփայական համակարգեր ստեղծելուց: Նրանք կաշկանդված չէին որոշակի թեմատիկայով, հետաքրքրվում էին թույլատրելի և անթույլատրելի իրողություններով, գիտություններով, զբաղմունքներով: Պատահական չէ, որ այդ ժամանակ մեծանում է հետաքրքրությունը ոչ միայն գիտության, այլև մոգության, հերմետիզմի, աստղագուշակության, ալքիմիայի նկատմամբ:

Չորրորդ, Վերածննդի փիլիսոփայությունը համադրական բնույթ ուներ: Այն փաստորեն անտիկ հեթանոսական և միջնադարյան քրիստոնեական փիլիսոփայության համադրումն է: Վերածննդի դարաշրջանում քրիստոնեական փիլիսոփայությունը ոչ թե շեմքից մերժվում է, այլ վերաիմաստավորվում է ինչպես անտիկ փիլիսոփայության, այնպես էլ ժամանակի իրողությունների յույսի ներքո: Չմերժելով հավատը, բարձր գնահատելով բանականությունը, այնուհանդերձ, Վերածննդի մտածողները չեն ստեղծում բանականության պաշտամունք և ոչ էլ ամեն ինչ հանձնում են «բանականության դատին»: Բանականությունը մեծարվում է ոչ թե այն բանի համար, որ դա «ամեն ինչ» է, այլ՝ որովհետև հաղորդակից է ամեն ինչին: Վերածննդի փիլիսոփայության հիմքում ընկած է հավատի, բանականության, երևակայության, զգացմունքի ներդաշնակ միասնության գաղափարը:

1. ՀՈՒՄԱՆԻՍՏԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Ժամանակագրական առումով Վերածննդի դարաշրջանի առաջին փիլիսոփայական ուղղությունը **հումանիզմն** էր, որն սկզբնավորվելով և զարգանալով Իտալիայում 14-15-րդ դարերում, այնուհետև լայն տարածում

գտավ եվրոպական մյուս երկրներում: Այդ ուղղությունը կոչվում է «հումանիստական», որովհետև դրա ներկայացուցիչները կրոնա-աստվածաբանական հարցերի փոխարեն մտասևեռման առարկա են դարձնում մարդաբանական հարցերը, աստվածային գիտությանը (*studia divinus*) հակադրում են մարդկային գիտությունը (*studia humanitatis*):

Իտալական հումանիստական փիլիսոփայության զարգացման մեջ տարբերակում են երկու փուլ՝ վաղ հումանիզմ և հասուն հումանիզմ: Վաղ հումանիզմի խառնագույն ներկայացուցիչներից էին Ալիգերի Դանտեն (1265-1321), Ֆրանչեսկո Պետրարկան (1304-1374) և Լոյուչո Մալյուտատին (1331-1406), իսկ հասուն հումանիզմի ականավոր դեմքերից էին 15-րդ դարի մտածողներ Ջանաջո Մանետին, Պոջո Բրաչչոլինին, Լեոնարդո Բրունին, Լորենցո Վալլան, Լեոն Բատիստա Ալբերտին և ուրիշներ: Եթե վաղ հումանիստները, առաջինը ձեռնոց նետելով տիրապետող կրոնական գաղափարախոսությանը, նախանշեցին հումանիստական աշխարհայացքի հիմնական ուրվագծերը, ապա հետագայի հումանիստները, հենվելով անտիկ փիլիսոփայության տարբեր ավանդույթների վրա, ստեղծեցին մարդու մասին Վերածննդի ռզուս համապատասխանող տարբեր ուսմունքներ:

Ամբողջությամբ վերցրած՝ հումանիստական փիլիսոփայությունն ուներ հակասխոլաստիկական, մարդակենտրոն և աշխարհիկ բովանդակություն: Հանդես գալով որպես «նոր մտածողության» կրողներ, հումանիստներն առաջին հերթին փորձում են խզել իրենց կապերը եկեղեցու և սխոլաստիկական փիլիսոփայության հետ, ներկայանալ որպես «նոր ախլի փիլիսոփաներ», որոնք ապավինում են ոչ թե հեղինակություններին, այլ իրենց անհատական պրակտիկ և տեսական գործունեության արդյունքներին, իրենց կողմից հիմնավորված բանական չափանիշներին: Նրանք նախ և առաջ ձեռնամուխ են լինում անտիկ գրականության և փիլիսոփայության, հատկապես միջնադարում մոռացության մատնված հեղինակների տեքստերի թարգմանությանը, մեկնաբանությանը և հրատարակմանը: Նորովի մեկնաբանելով անտիկ մշակութային արժեքները՝ հումանիստները դրանք օգտագործում էին աշխարհայացքային նոր սկզբունքների հիմնավորման համար: Այսինքն՝ անտիկ ժառանգությունը հումանիստների կողմից օգտագործվում էր խարխելու տիրապետող կրոնաաստվածաբանական մտածողության հիմքերը: Հանդես գալով սխոլաստիկական փիլիսոփայության դեմ, հումանիստները սխոլաստիկական ձևական տրամաբանությանը հակադրում էին «պոետական իմաստասիրությունը», սխոլաստիկների խրթին ու անհասկանալի լեզվին՝ գեղարվեստական կենդանի խոսքը, սխոլաստիկական աստվածաբանական «հավաքումներին»՝ աշխույժ երկխոսությունները, որոնցում միևնույն հարցի վերաբերյալ իրենց կարծիքներն էին արտահայտում

տարբեր աշխարհայացք ունեցող մտածողներ: Մակայն, սխալաստիկական իմաստասիրման ոճի, ձևերի և եղանակների քննադատությունը դեռևս չէր նշանակում, թե հումանիստներն առհասարակ մերժում էին կրոնական փիլիսոփայության ավանդույթները: Հումանիստների աշխարհայացքը համադրական բնույթ ուներ: Նրանք ոչ միայն վերածնունդ էին անտիկ գրականության և փիլիսոփայության արժեքները, այլև փորձում դրանք հաշտեցնել քրիստոնեական աշխարհայեցողության սկզբունքների հետ: Այնուհանդերձ, նրանց մտածումների կիզակետում մարդն է՝ իր երկրային ցանկություններով ու ձգտումներով, աշխարհիկ իդեալներով ու նպատակներով, ուստի հումանիստները քրիստոնեության գաղափարները օգտագործում են մարդուն սեծարելու, փառարանելու և աստվածացնելու նպատակով:

Հումանիստական փիլիսոփայության ամենաբնորոշ գիծը մարդակենտրոնությունն է, որը սկզբունքորեն տարբերվում է քրիստոնեական մարդակենտրոնությունից: Նախ, միջնադարյան քրիստոնեական մարդակենտրոնությունը կախված է աստվածակենտրոնությունից, որտեղ Աստծո բացարձակությունը սովորի տակ է թողնում մարդու մեծությունը: Հումանիստական փիլիսոփայության մեջ ելակետն ու վերջնակետը դառնում է մարդը, որին վերագրվում են նաև աստվածային մի շարք հատկություններ: Այստեղ Աստծո, տիեզերքի, բնության, հասարակության և բարոյականության հարցերը դիտարկվում են մարդու հիմնահարցի տեսանկյունից, դրանց լուծումները ծառայեցվում են մարդու բնության և էության բացահայտմանը: Հումանիստական մարդակենտրոնությունը ելնում է մարդու, որպես գործունյա, արարող, ստեղծագործող, ինքնուրույն վճիռներ ընդունող, ինքնավստահ, խիզախ և ինքն իրենով հայարտացող էակի մասին պատկերացումից: Մարդը դիտվում է ոչ թե փրկություն հայցող մեղսագործ էակ, այլ աստվածային արարչագործության պսակ, բարձրագույն արժեք, անկրկնելի բնություն ունեցող արարած, որին Աստված օժտել է գեղեցկությամբ, իմաստությամբ, ուժով և հզորությամբ՝ շարունակելու Աստծո արարչական գործունեությունը: Հումանիստները մերժում են հայեցողական-կրավորական կյանքով ապրող, ճգնավորական բարոյականությամբ առաջնորդվող, մարմնական ու բնական պահանջմունքները, երկրային ու աշխարհիկ բարիքներն արհամարհող մարդու իդեալը: Նրանց կարծիքով՝ աշխարհը ոչ թե «թախսի ու լացի հովիտ է», ոչ թե Աստծո և սատանայի մրցակցության ասպարեզ, այլ մարդու գործունեության, մարդկային ուժերի, հանճարի ու կարողությունների ծավալման ու դրսևորման դաշտ: Հումանիստները վերականգնում են մարդկայինի, երկրայինի ու բնականի հեղինակությունն ու իրավունքները: Նրանց համոզմամբ՝ ոչ թե պետք է իրար հակադրել աստվածայինն ու մարդկայինը, երկրայինն ու երկնայինը, հոգին և մարմինը, այլ բացահայ-

տել դրանց միասնությունն ու ներդաշնակությունը: Աստված, բնությունն ու մարդը միասնական են. «բնությունն Աստված է», իսկ մարդն էլ «մահական-ցու կամ մարդկային աստված»: Քանի որ բնությունը, այդ թվում մարդկայինը, աստվածային են, ուստի մարդը պետք է հետևի իր բնությանը: Մարդու մեջ բնականը, գրում է Բրաչոլինը, ամենից քիչ է արժանի դասապարտման: Եթե մարդը հոգու ու մարմնի, նյութականի և հոգևորի միասնություն է, ապա իր բնության ներդաշնակությունն ապահովելու համար նա պետք է ուշադրություն դարձնի թե՛ հոգևոր և թե՛ մարմնական կողմին: Մարդը ոչ թե պետք է հաղթահարի իր «բնությունը», մեռցնի բնականն ու մարմնականը, այլ հնարավորություն ստեղծի դրանց դրսևորման համար: Բնությանը հետևելը հումանիստները համարում էին բանական ու բարոյական, իսկ դրանից մահանջելը՝ կեղծ բարեպաշտություն:

Այս առումով բնորոշ է հումանիստ մտածողների կողմից անախի հեղոնիստական, ի մասնավորի էպիկուրական բարոյագիտության սկզբունքների վերածնության հանգամանքը: Դա ցայտուն է դրսևորվել **Լորենցո Վալլայի** «Ճշմարիտ և կեղծ բարիքի մասին» աշխատության մեջ, որտեղ շարադրված են բարիքի մասին ստոիկյան, էպիկուրյան և քրիստոնեական պատկերացումները: Բարձրագույն և ճշմարիտ բարիքը, ըստ Վալլայի, հաճույքն է, զգայական և հոգևոր բավականությունը: Ենթարկվելով բնության օրենքներին՝ մարդը պետք է ձգտի բավականության և խոստափի տառապանքներից: Մարդը կարող է երջանիկ լինել այն դեպքում, եթե օգտվում է բնության բոլոր բարիքներից: Չուզակցելով բարիքի մասին էպիկուրական և քրիստոնեական ըմբռնումները՝ Վալլան նշում է, որ Աստծո կողմից ստեղծված աշխարհը բարի է, սուրբ, զեղեցիկ ու կատարյալ, ուստի դրա օրենքներին հետևելով՝ մարդը կարող է հասնել ճշմարիտ բարիքին: Մեր բնության, բնականի և երկրայինի մկատմամբ մալ սեր է առ աստվածայինը: Հումանիստ մտածողը բարոյապես արդարացնում է երկրային հաճույքները և նյութական քաղիքների ձեռքբերման, անհատական բարեկեցությանն ուղղված մարդկային գործողությունները: Վալլան նույնացնում է հաճույքն ու օգտակարությունը: Այն ամենը, ինչ հաճույք է պատճառում մարդուն, օգտակար է: Իբրև անհատապաշտ մտածող, Վալլան նշում է, որ մարդու գործունեության հիմքում պետք է ընկած լինի օգտակարության սկզբունքը:

Էպիկուրի բարոյագիտության հետևողական պաշտպանությանը հանդես եկավ հումանիստ **Կոզիմո Ռայմոնդին** իր «Ճառ ի պաշտպանություն էպիկուրի ընդդեմ ստոիկների, սկադեմիկների և ճեմականների» աշխատության մեջ: Նա քննադատում է ճգնավորական բարոյականությունը, կարծելով, որ բարոյագիտության հիմքում պետք է ընկած լինեն մարդու բնական պահանջումները: Բնությունը մարդուն ստեղծել է այնպես, որ-

պետզի նա ձգտի հաճույքների ու բարիքների: Հաճույքը բարձրագույն բարիք է, ուստի մարդիկ պետք է ամեն ինչ ամեն դրան հասնելու համար: Իշխանությունը, փառքը, հարստությունը և գիտելիքը միջոցներ են հաճույք և բավականություն ստանալու համար:

Հումանիստական փիլիսոփայության մեջ կարևոր տեղ էր զբաղեցնում նաև սոցիալ-բարոյական ու քաղաքական քեմատիկան: Հումանիստները շեշտում են մարդու սոցիալական ակտիվության, պետական-հասարակական գործում յուրաքանչյուր քաղաքացու մասնակցության գաղափարը: Նրանք պաշտպանում են այն միտքը, որ մարդը պետք է կարողանա սեփական բարիքը և շահերը ներդաշնակաբեմ գուզակցել հասարակական բարիքի և շահերի հետ: Գովեստի է արժանի այն մարդը, ով իր աշխատանքով, սանդագործական գործունեությամբ փառավորում է ոչ միայն իրեն, այլև իր ընտանիքին, հասարակությանն ու հայրենիքին: Մարդու սոցիալական ակտիվության հետ կապված հումանիստները դիտարկում են նախախնամության, ճակատագրի և մարդու ազատության հարաբերակցության հարցը: Հումանիստներին չեն գոհացնում այդ հարցի լուծման անտիկ և քրիստոնեական տեսակետները: Լեոն Ալբերտիի կարծիքով՝ մարդը ոչ ճակատագրի, ոչ էլ նախախնամության ստրուկը չէ, այլ մի էակ, որը կարող է հակադրվել դրանց՝ հենվելով իր բնական ուժերի, այն է՝ կամքի, բանականության և գործունեության վրա: Մարդն է իր կեցության կերտման ճարտարապետը, նա իր ակտիվ գործունեությամբ, խելքով ու հմտությամբ կարող է հաղթահարել արտաքին բոլոր խոչընդոտները:

15-րդ դարի վերջին և 16-րդ դարում հումանիստական փիլիսոփայության գաղափարները լայն տարածում գտան եվրոպական մի շարք երկրներում՝ Անգլիայում, Հոլանդիայում, Ֆրանսիայում, Գերմանիայում և այլուր: Համաեվրոպական հումանիզմի ձևավորման ու զարգացման գործում կարևոր դեր խաղացին ինչպես իտալական հումանիզմը, այնպես էլ եվրոպական երկրներում տեղի ունեցող սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և կրոնական փոփոխությունները: 16-րդ դարի հումանիստները պայքարում էին ոչ միայն «ավանդական հակառակորդի» կաթոլիկ եկեղեցու գաղափարախոսության, այլև «կրոնական հեղափոխության»՝ Ռեֆորմացիայի ծայրահեղությունների, կրոնական անհանդուրժողականության և ֆանատիզմի դեմ:

15-16-րդ դդ. հյուսիսեվրոպական հումանիստական փիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչներից էր Նիդեռլանդացի մտածող Էրազմ Ռոտերդամցին (1469-1536): Նախնական կրթությունը նա ստացել է Գեվենտերի «համակեցության եղբայրների» դպրոցում, այնուհետև ուսումը շարունակել է Սորբոնի համալսարանում: Հիասթափվելով սխոլաստիկական փիլիսոփայությունից՝ Ռոտերդամցին ձգտում է մշակել «Նոր փիլիսոփայությ-

յուն», որում նշանակալից տեղ է գրավում անտիկ ժառանգությունը: Նա հունարենից լատիներեն է թարգմանում անտիկ փիլիսոփաների և գրողների բազմաթիվ երկեր, ինչպես նաև տեքստաբանական ու բանասիրական վերլուծության է ենթարկում Սուրբ Գիրքը՝ կատարելով բազմաթիվ ճշգրտումներ: Նա թողել է գրական հարուստ ժառանգություն, որի մեջ առանձնանում են «Գովք հիմարության», «Կամքի ազատության մասին», «Քրիստոնեական միապետի դաստիարակությունը» և այլ փիլիսոփայական բնույթի աշխատություններ:

Հանդես գալով սխոլաստիկական փիլիսոփայության և Ռեֆորմացիայի գաղափարախոսության ծայրահեղությունների դեմ՝ Ռոտերդամցին, իտալական հումանիզմի ավանդույթների ոգով մշակում է մի ուսմունք, որն անվանում է «Քրիստոսի փիլիսոփայություն»: Այդ փիլիսոփայությունը մի կողմից հենվում է քրիստոնեական հավատի սկզբունքների, մյուս կողմից՝ անտիկ բարոյագիտական ուսմունքների վրա: Նա մերժում է երկրային կյանքի, բնականի և մարմնականի վերաբերյալ ճգնաժողովան-սխոլաստիկական պատկերացումները: Աշխարհը և մարդը, ըստ նրա, ստեղծված են կատարյալ, բարի և զեղեցիկ, և Քրիստոսի սխրանքի էությունն է վերականգնել, վերածնել այդ նախնական կացությունը: Քրիստոնեության մեջ նա առաջին հերթին կարևորում է բարոյական սկզբունքների պահպանումը: Ծաղրելով միջնադարյան աստվածաբանների «մետաֆիզիկական» հորինվածքները՝ Ռոտերդամցին պնդում է, որ լինել փիլիսոփա քրիստոնյա, քարոզել փիլիսոփայություն և «Քրիստոսի փիլիսոփայություն», միևնույն բանն է, քանզի դա նշանակում է խստորեն հետևել բարոյականության բնական կանոններին: Ոչ ոք այնքան արժանի չէ էպիկուրական կոչվելու, գրում է նա, որքան Քրիստոսը, որը ոչ թե տխրության, թախժի կողմնակից էր, այլ, ընդհակառակը, կենսասիրության և հաճույթի: Մերժելով մարդու մեղսագործ բնության մասին կրոնական գաղափարը՝ մեծ հումանիստը շեշտում է այն միտքը, որ ամեն մի մարդ, նմանվելով Քրիստոսին, կարող է բարձրանալ բարոյականության այն մակարդակին, ինչը պահանջվում է Սուրբ Գրքում: Այդպիսի մեկնաբանությունը հակասում էր ոչ միայն մարդու բնության ոչնչության մասին միջնադարյան, այլև մարդու մեղսագործ էության մասին Ռեֆորմացիայի կողմից պաշտպանվող տեսակետին: Այդ պատճառով Ռոտերդամցու «քրիստոնեական հումանիզմը» քննադատվեց ոչ միայն կաթոլիկ եկեղեցու, այլև Լյութերի և Կալվինի կողմից: Ռոտերդամցու և Լյութերի միջև բանավեճ սկսվեց մարդու բնության, նախախնամության և կամքի ազատության հարաբերակցության հարցի շուրջ: Լյութերը պնդում էր, որ մեղսագործությունից հետո մարդու բնությունն այնչափ է ապականվել, որ նա չի կարող սեփական ուժերով փրկվել: Մարդու փրկությունն ամբողջությո-

յամբ կախված է Աստծուց: Ռոտերդամցին, ընդունելով հանդերձ, որ հավերժական փրկությունը կախված է Աստծուց, միաժամանակ պնդում է, որ մարդն օժտված է անձնիշխանությամբ և բարոյական պատասխանատվություն է կրում իր բոլոր գործողությունների համար: Մերժելով Լյութերի և Կալվինի մարդու անգործության և բացարձակ նախալինամության մասին հիմնադրույթը՝ Ռոտերդամցին պաշտպանում է մարդու ազատության և արժանապատվության մասին հումանիստական տեսությունը: Առանց մարդու կամքի ազատության ընդունման՝ հնարավոր չէ պատկերացնել քրիստոնեական բարոյականությունը:

2. ՎԵՐԱԾՆՆԴԻ ԳԱՐԱՇՐՁԱՆԻ ՆՈՐՊԼԱՏՈՆԱԿԱՆ ՈՒԹՅՈՒՆ

Վերածննդի դարաշրջանի նորպլատոնական ուղղության և պանթեիստական բնափիլիսոփայության նախահայրերից է գերմանացի նշանավոր փիլիսոփա, կարդինալ Նիկոլայ Կուզանացին (1401-1464): Նա ծնվել է Հարավային Գերմանիայի Կուզա բնակավայրում, նախնական կրթությունն ստացել է Գեվեմտերի «համակեցության եղբայրների» դպրոցում, այնուհետև ուսումը շարունակել է Հայդելբերգի, Պադուայի և Քյոլնի համալսարաններում՝ ստանալով իրավունքի դոկտորի աստիճան: 1448թ. նա ընտրվում է կարդինալ, ակտիվ գործունեություն ծավալում եկեղեցու բարեփոխությունների, կաթոլիկ և ուղղափառ եկեղեցիների հաշտեցման ու միավորման ասպարեզում: Պատահական չէ, որ հետագայում նրա փիլիսոփայական մտածումներում կենտրոնական տեղ է գրավում «**հակադրությունների համընկման**» գաղափարը: Առհասարակ, համադրական բնույթ ունի նրա աշխարհայացքը, որում կրոնամիտափկական և նորպլատոնական գաղափարները միահյուսված են հումանիստական աշխարհայեցողության սկզբունքների հետ: Նա հեղինակ է բազմաթիվ աշխատությունների, որոնցից առավել կարևորներն են «Իմացյալ անգիտության մասին» (De docta ignorantia), «Պարզամիտը», «Մտքի մասին», «Իմաստության մասին», «Ենթադրությունների մասին» և այլն:

Կուզանացու փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական տեղ է գրավում Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը: Այդ կապակցությամբ նա, հետևելով Կեղծ-Գիոնիսոս Արեոպագացուն, առաջադրում է «**իմացյալ անգիտության**» մասին ուսմունքը, որում առավելությունը տրվում է աստվածիմացության ժխտական մեթոդին: «Իմացյալ անգիտության» մասին ուսմունքը բնավ էլ չի նշանակում, թե Կուզանացին կասկածի տակ է դնում մարդկային իմացության արդյունավետությունը: Այդ ուսմունքն առաջին հերթին ուղղված է սխոլաստիկական ստածեյակերպի դեմ, որը ձգտում է ձևական-

արամարանական հասկացություններով բացահայտել «անհիմանալի» Աստծո էությունը: Մինչդեռ մարդկային միտքը ի գորու չէ ճանաչելու աստվածայինի բնությունը: Ուստի, անհրաժեշտ է որդեգրել «անգիտության», ավելի ստույգ «հիմացյալ անգիտության» դիրքորոշումը: Զգուշանալով քննադատությունից՝ Կուզանացին տարբերակում է Աստծո մասին երկու պատկերացում. Աստված՝ որպես կրոնական պաշտամունքի առարկա, որի դեպքում Նրան հնարավոր է վերագրել մարդակերպական հասկություններ, և Աստված՝ որպես փիլիսոփայական մտածումների առարկա, որի դեպքում հնարավոր է կիրառել միայն զուտ փիլիսոփայական հասկացություններ: Կուզանացին նախապատվությունը տալիս է Աստծո մասին փիլիսոփայական պատկերացմանը:

Աստված անվերջ միասնական սկիզբ է և, որպես այդպիսին, հանդես է գալիս իբրև բոլոր գոյերի կեցության պատճառ և նպատակ: Աստված բացարձակ մաքսիմում է, գերագույն գոյ, որովհետև Նրանից առավել ոչինչ չկա և Նա չի կարող ինքն իրենից առավել լինել: Միաժամանակ Աստված բացարձակ մինիմում է, որովհետև չի կարող ինքն իրենից նվազ լինել: Այսպիսով, հակադրությունները՝ մաքսիմումը և մինիմումը, Աստծո մեջ համընկնում են, նույնանում: «Հակադրությունների համընկման» (*Coincidentia oppositorum*) սկզբունքն ենթադրում է Աստծո և աշխարհի, արարչի և արարվածի, պատճառի և հետևանքի միասնություն: Աշխարհը ոչ թե գանվում է Աստծուց դուրս, այլ Աստծո մեջ է և Աստված էլ աշխարհի մեջ է: Միստիկական պանթեիզմի ոգով Կուզանացին բնությունը տարրալուծում է Աստծո մեջ: Աստված ընդգրկում է ողջ գոյավորը և հանդես գալիս որպես բոլոր գոյերի բաքնված էություն: Իսկ դա նշանակում է, որ աշխարհն ստեղծվում է ոչ թե ոչնչից, այլ անհրաժեշտաբար բխում է Աստծուց: Կուզանացին աշխարհագոյացման ընթացքը բացատրելիս գործածում է ոչ թե «էմանացիա» (արտահեղում) հասկացությունը, այլ ներմուծում է նոր հասկացություն՝ «ծավալում»: Զանի որ աշխարհը «սեղմված» ու «բաքնված» ձևով գոյություն ունի Աստծո մեջ, ուստի աշխարհագոյացման ընթացքում դա պետք է ծավալվի, ինքն իրեն դրսևորի և բացահայտի: Ընդ որում, դա ոչ թե աստվածայինի «վարընթաց» է (որն ենթադրում է աստիճանակարգություն), այլ համահավասար ծավալում, որի դեպքում անհետանում է աստիճանակարգային անհավասարությունը: Կուզանացու կարծիքով «ծավալումը» չի կրում ժամանակային բնույթ: Կեցության բոլոր աստիճանները գոյանում են միաժամանակ:

Կուզանացին տիեզերքը դիտում է որպես գեղեցիկ ստեղծագործություն և հումանիստների նման վերականգնում է երկրային-նյութական աշխարհի արժեքն ու հեղինակությունը:

Իր պանթիստական գոյաբանության ոգով Կուզանացին մշակում է տիեզերաբանական մի ուսմունք, որը շատ առումներով տարբերվում է տիեզերքի վերաբերյալ միջնադարյան կրոնա-աստվածաբանական տեսությունից: Նա առաջադրում է հետևյալ դրույթները. ա) տիեզերքն անվերջ ու ասահմանափակ է, բ) տիեզերքը չունի կենտրոն, հետևաբար, երկիրը չի կարող լինել տիեզերքի կենտրոնը, գ) երկիրը ոչ թե անշարժ է, այլ շարժվում է, դ) որակական տարբերություն չկա երկնային և երկրային ուրբանների միջև, ուստի դրանցում գործում են միևնույն օրենքները: Նորարարական այս դրույթները հող նախապատրաստեցին տիեզերքի վերաբերյալ հեղափոխական պատկերացումների ձևավորման համար:

Հումանիստական բովանդակություն ունի մարդու մասին Կուզանացու տեսությունը: Մարդը, ըստ նրա, փոքր տիեզերք է, մեծ տիեզերքի խտացված համայնապատկերը: Ի տարբերություն մյուս գոյերի, մարդու մեջ աստվածայինը դրսևորվում է առավելագույն չափով: Մարդու բնության մեջ, թեև ասահմանափակ ձևով, այնուամենայնիվ, հակադրությունները՝ մարդկայինը և աստվածայինը, համընկնում են: Կուզանացին աստվածացնում է մարդուն, նշելով, որ ըստ էության մարդը աստված է, սակայն ոչ բացարձակ իմաստով, քանի որ նա մարդ է: Նա մարդկային աստված է: Հակադրությունների համընկնման բարձրագույն արտահայտությունը Քրիստոսն է, որն իր բնության մեջ միավորում է աստվածայինը և մարդկայինը, անվերջը և վերջավորը: Կուզանացու կարծիքով, Քրիստոսը ոչ թե աստվածամարդ է, այլ մարդ-աստված, որը գալիս է աշխարհ ոչ այնքան փրկելու մարդուն, որքան ցույց տալու նրան իր հզորությունը, մեծությունը, անվերջության հասնելու հնարավորությունը: Մարդը ոչ միայն արարված, այլև արարող, ստեղծագործող էակ է: Դրա հիմքում ընկած է մարդու ճանաչելու ունակությունը: Կուզանացին տարբերակում է ճանաչողական երեք ունակություն՝ զգայություն և երևակայություն, բանախոհություն և բանականություն: Չզայության, փորձի և բանախոհության միջոցով մարդը ճանաչում է վերջավոր իրերի աշխարհը կամ Աստծուն՝ իր ասահմանափակ «ծավալումների» մեջ, իսկ բանականությամբ՝ բացարձակ կեցությունը կամ Աստծուն, որպես անվերջություն և միասնություն: Կուզանացին հատկապես շեշտում է բանախոհության և բանականության ճանաչողական ունակության և գործառույթի տարբերությունները: Միայն բանականության, իսկ ավելի ստույգ, բանական հայեցողության (ինտելեկտուալ ինտուիցիայի) միջոցով կարելի է ճանաչել բացարձակ կեցությունը, հակադրությունների համընկնումը: Գերմանացի փիլիսոփան ինտելեկտուալ ինտուիցիան նույնացնում է «խմայցյալ անգիատության» հետ: Ուշագրավ է Կուզանացու այն միտքը, որ ճանաչողությունն անվերջ գործընթաց է և դա երբեք չի կարող ավարտվել, քանի որ

ճշմարտությունն անսպասելի է: Ծանաչողությունը մոտ է ճշմարտությանն այնքանով, որքանով բազմանկյունը՝ շրջանին: Բազմանկյանը նոր անկյուններ ավելացնելով՝ մոտեցնում ենք շրջանին, սակայն դա չի նույնանում շրջանին: Եթե ճանաչողությունն անվերջ գործընթաց է, նշանակում է՝ հարաբերական է մարդկային գիտելիքը, և ոչ մի մարդ չի կարող հավակնել բացարձակ ճշմարիտ գիտելիքի: Իմացության գործընթացում Կուզանացին կարևորում է հատկապես մաթեմատիկական գիտելիքը: Քանի որ, ըստ նրա, աշխարհն ստեղծվել է մաթեմատիկական (թվաբանական, երկրաչափական, երաժշտական) օրենքներին և կանոններին համապատասխան, ուստի աշխարհը հնարավոր է ճանաչել մաթեմատիկական գիտելիքի միջոցով: Գիտելիքի մաթեմատիկացումը կարևոր դեր խաղաց բնության ուսումնասիրության գիտական մեթոդաբանության մշակման գործում:

Վերածննդի դարաշրջանում Պլատոնի և նորպլատոնական փիլիսոփայության վերածնությունը կապված է Ֆլորենցյան նորպլատոնականների, հատկապես Մարսիլիո Ֆիչինոյի և Ջովանի Պիկո դելա Միրանդոլայի անվան հետ: **Մարսիլիո Ֆիչինոն** (1433-1499) կրթություն է ստացել Ֆլորենցիայում և Պիզայում, որտեղ խորապես ուսումնասիրել է անտիկ փիլիսոփայությունը: 1462թ. Ֆլորենցիայի թագավոր Կոզիմո Մեդիչիի հովանավորությանը հիմնադրվում է Ֆլորենցիայի պլատոնական Ակադեմիան, որը շուրջ երեսուն տարի գլխավորում է Մարսիլիո Ֆիչինոն: Նա հունարենից լատիներեն է թարգմանում Պլատոնի, Յամբլիխոսի, Պորփյուրի, Պլոտինոսի, Կեղծ-Դիոնիսոս Արեոպոլիտացու աշխատությունները, գրում «Հոգու անմահության մասին պլատոնյան աստվածաբանությունը», «Քրիստոնեական կրոնի մասին» և այլ երկեր:

Մարսիլիո Ֆիչինոն ձգտում էր համադրել նորպլատոնական և քրիստոնեական ուսմունքները: Նա քրիստոնյա էր, բայց իր ազդեցները նվիրում էր «աստվածային Պլատոնին» և մոմ էր վառում Պլատոնի կիսանդրու առջև: Ֆիչինոյի համար փիլիսոփայությունն աստվածաբանության աղախինը չէ, այլ «քույրը», որը մարդու համար բացահայտում է հավերժական ճշմարտություններ, մարդուն մերձեցնում Ասածուն:

Ասածո և աշխարհի, Միասնականի և բազումի հարաբերակցության հարցը Ֆիչինոն մեկնաբանում է նորպլատոնական հասկացություններով: Տիեզերքն առաջանում է Միասնականից արտահեղման ճանապարհով, որի ընթացքում գոյանում են կեցության հինգ աստիճաններ: Բարձրագույն աստիճանն Աստվածն է, որից անհրաժեշտաբար բխում են հրեշտակները, համաշխարհային հոգին, որակը և մատերիան: Տիեզերական աստիճանակարգությունը դիմամիկ բնույթ ունի. յուրաքանչյուր աստիճան գտնվում է շարժման մեջ և կապված է մյուս աստիճանի հետ: Դրանում մեծ է համաշ-

խարհային հոգու դերը, որն ապահովում է անցումն անշարժ ու անվավոխ Միասնականից դեպի բազմազանությունը: Հոգին շարժման ու կենդանության աղբյուրն է, կեցության աստիճանների դիալեկտիկական միասնությունն ապահովող «միջնորդ» օղակը: Գոյերի փոխադարձ կախվածությունը նա անվանում է սեր, որը ներթափանցելով բոլոր գոյերի, կեցության բոլոր աստիճանների մեջ, ապահովում է տիեզերական ներքին ներդաշնակությունը և կարգավորվածությունը: Սերը տիեզերքում դրսևորվող գեղեցկությունն է, որն ունի ասավածային ծագում: Զգայական-նյութական իրերի մեջ մարմնավորված գեղեցիկն արտահայտում է ասավածայինի գեղեցկությունը: Մարսիլիո Ֆիչինոյի կարծիքով՝ տիեզերքում ասավածայինը ներկայանում է նաև լույսի ձևով: Միասնական լույսով են ներթափանցված կեցության բոլոր աստիճանները և բոլոր գոյացությունները: Սերը, գեղեցկությունը և լույսը նրա փիլիսոփայության մեջ արտահայտում են Աստծո և տիեզերքի օրգանական միասնությունը: Ֆիչինոն ասավածացնում է բնությունը, դրան վերագրում արարելու հատկություն: Հումանիստ մտածողն ասավածացնում է նաև մարդուն, նրան դիտում որպես տիեզերական աստիճանակարգության կենտրոնական օղակ: Դա պայմանավորված է մարդու ճանաչողական ունակությամբ: Մարդու հոգին համաշխարհային հոգու մի մասնիկն է, ուստի ի վիճակի է ճանաչելու կեցության բոլոր աստիճանները: Ծանաչողության անսահմանությունը մարդուն մերձեցնում է Աստծուն: Պաշապանելով բնածին գաղափարների վերաբերյալ պլատոնյան տեսությունը՝ Ֆիչինոն առաջնային տեղ է հատկացնում ինքնաճանաչողությանը, հոգու մեջ անթեղված գիտելիքի բացահայտմանը: Նա ռացիոնալ փաստարկներով հիմնավորում է հոգու անմահության գաղափարը և այդ կապակցությամբ քննադատում էպիկուրականների և ավեռոիստների տեսակետները: Ասավածացնելով մարդուն՝ Ֆիչինոն նրան վերագրում է ազատության, անսահման ճանաչելու և ստեղծագործելու կարողություն: Ֆիչինոյի համոզմամբ՝ մարդը երկրային կյանքում հասնում է կատարյալ երջանկության, իսկ հանդերձյալ աշխարհում՝ բարձրագույն երանության: Մարդու բարոյական ինքնակատարելագործման ուղին նա տեսնում է մաային գործունեության՝ հայեցողության մեջ: Մակայն այդ հայեցողությունը ոչ թե կրավորական, այլ ստեղծագործական բնույթ ունի: Մարդը կոչված է արարելու, նոր արժեքներ ստեղծելու և ներդաշնակորեն զարգացնելու իր բնության զգայական, բնական ու բանական կողմերը: Պատահական չէ, որ նա իր ժամանակաշրջանը բնութագրում է որպես Ոսկեդար՝ հայտնագործությունների, նվաճումների և խիզախումների դարաշրջան:

Ֆլորենցիայի նորպլատոնիզմի խոշորագույն դեմքերից է հումանիստ մտածող Զովանի Պիկո դելա Միրանդոլան (1463-1494): Նա սովորել է Բո-

լռնիայի և Պաղուայի համալսարաններում, որտեղ խորացել է փիլիսոփայության և աստվածաբանության մեջ, այնուհետև մեկնել է Փարիզ՝ ի մոտո ծանոթացել փարիզյան նոմինալիստների ու արաբալեզու փիլիսոփաների առևանգական ժառանգությանը: 1486թ. նա տարբեր փիլիսոփայական ուսմունքներից ընտրում է շուրջ 900 դրույթներ, որոնց պաշտպանությամբ ցանկանում է հանդես գալ Հռոմում կազմակերպվելիք համաեվրոպական գիտաժողովում: Սակայն հավատաքննչական դատարանը չի թույլատրում կազմակերպել գիտաժողովը, պատճառաբանելով, որ քննարկման դրված դրույթների մեծ մասը ունեն հերետիկոսական բնույթ: Պիկոյի գլխավոր երկերից են «Ճառեր մարդու արժանապատվության մասին», «Հեպտոսայլ», որը նվիրված է արարչագործության յոթ օրերի մեկնությանը, «Գոյի և միասնականի մասին» և «Խորհրդածություններ ընդդեմ աստղաբաշխության» աշխատությունները:

Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը Պիկոն լուծում է նորապլատոնական փիլիսոփայության դիրքերից: Միասնականից արտահեղվում է կեցության երեք աստիճան՝ հրեշտակային, երկնային և տարրական, որոնք գտնվում են օրգանական միասնության մեջ: Ֆիչինոյի նման Պիկոն կարծում է, որ արաբված տիեզերքը գեղեցիկ է և այդ գեղեցկության հիմքը **հակադրությունն է**: Աստված՝ որպես կեցության սկզբնապատճառ և նպատակ, ոչ թե գոյություն ունի տիեզերական աստիճանակարգությունից դուրս, այլ մշտապես առկա է աշխարհում: Նման կարգավիճակով Աստված հանդես է գալիս որպես բազումի մեջ միասնական, իբրև անկատար աշխարհի կատարելության, ներդաշնակության և գեղեցկության հիմք: Մարդկային իմացության խնդիրն է ճանաչել աստվածայինը: Պիկոյի կարծիքով՝ բնությունը և Աստվածաշունչը Աստծո կողմից աարբեր լեզուներով գրված գրքեր են, սակայն մարդը ի գորու է ճանաչելու դրանց ներքին էությունը: Բնության զիրքը նա կարող է «ընթերցել» բնագիտության, իսկ Սուրբ Գիրքը՝ Կաբբալայի միջոցով: Պիկոն հանդես է գալիս «կեղծ գիտությունների», ի մասնավորի, աստղաբաշխության դեմ: «Կեղծ գիտությունները» կաշկանդում են մարդու ստեղծագործական ակտիվությունը, նրան դարձնում «սև ուժերի» կույր գործիք: Նա ընդունում է միայն այսպես կոչված «սպիտակ մոգությունը» կամ «բնական մոգությունը» (*magia naturalis*), որը կոչված է բացահայտելու բնության մեջ գործող ուժերն ու օրինաչափությունները:

Պիկո դելա Միրանդոլայի փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում մարդու հիմնահարցը: Նա առաջ է քաշում մարդու բացառիկ կարգավիճակի մասին մի ուսմունք, ըստ որի մարդը տիեզերքի ամենաազատ էակն է, մեծագույն հրաշքը, որը սահմանափակված չէ որևէ բնական տեղով: Աստված մարդուն շնորհել է ազատ կարգավիճակ, որպեսզի

նա ինքն ընտրի իր սեղը և ապրելակերպը, ինքը կերտի իր բնությունը: Մարդու մեծությունը հենց այն է, որ նա ինքն է տիեզերքում ընտրում իր սեղը, ինքն է որոշում իր բախտը: Մարդուն տրված է լրիվ ազատություն ոչ թե հոգու փրկության, այլ ինքն իրեն կերտելու համար: Մարդը կարող է իջնել կենդանու մակարդակին և կարող է հասնել երեշտակային կատարելության. ամեն ինչ կախված է նրա ընտրությունից, կամքից և բարոյական վարքագծից: Լինելով ազատ՝ նա միաժամանակ պատասխանատու է իր արարքների համար: Ընտրության երաշխիք պետք է հանդիսանա բարոյական ինքնակատարելագործումը, որն անմտածելի է առանց բարոյագիտական և փիլիսոփայական գիտությունների ուսումնասիրության: Քանի որ փիլիսոփայությունն ուղղված է համընդհանուր բարիքի և բարոյական առաքինությունների ճանաչողությանը, ուստի Պիկոն հանգում է այն մտքին, որ փիլիսոփայությամբ պետք է զբաղվեն բոլորը: Փիլիսոփայությունն է սովորեցնում ազատ ապրելու, ազատ մտածելու և ազատ գործելու արվեստը: Մարդու մտածողությունը, նրա արժանապատվությունը նաև ազատախոհության մեջ է. ոչ թե պետք է կուրորեն հետևել հեղինակություններին, այլ ծանոթանալով փիլիսոփայական տարբեր ուսմունքներին, տարբեր կարծիքներին, զնահատելով դրանց արժանիքներն ու թերությունները, սեփական ճանաչողական փորձով ինքնուրույն հասնել ճշմարտության բացահայտմանը: Ինչպես Վերածննդի դարաշրջանի մյուս հումանիստները, Պիկոն խորապես համոզված է, որ անսպառ է մարդկային ճանաչողությունը, որ մարդն ի վիճակի է իր ճանաչողության մեջ ընդգրկելու կեցության բոլոր աստիճանները և բոլոր գոյերը:

3. ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ (ՆԻԿՈԼՈ ՍԱԲԻԱՎԵԼԻ, ԹՈՍՍԱ ՄՈՐ)

Վերածննդի դարաշրջանի հասարակական-քաղաքական մտքի զարգացման մեջ կարելի է առանձնացնել երկու ուղղություն՝ ռեալիստական և ուտոպիստական: Ռեալիստական ուղղության խոշորագույն դեմքը իտալացի մտածող, հասարակական-քաղաքական գործիչ Նիկոլո Մաքիավելին էր, իսկ ուտոպիստական ուղղության ներկայացուցիչներից էին Թոմաս Մորը և Թոմագո Կամպանելան:

Նիկոլո Մաքիավելին (1469-1527) ծնվել է Ֆլորենցիայում, նախնական կրթությունն ստացել ընտանիքում, այնուհետև ինքնակրթության միջոցով ուսումնասիրել է դասական գրականություն և փիլիսոփայություն: 30 տարեկանում սկսվում է նրա քաղաքական գործունեությունը. նախ, Մաքիավելին ընտրվում է կառավարության երկրորդ գրասենյակի քարտուղար, հետո՝

10-ի խորհրդի քարտուղար: Այդ ընթացքում նա կատարում է բազմաթիվ քաղաքական ու դիվանագիտական կարևոր հանձնարարություններ, ի մոտո ծանոթանում քաղաքականություն ստեղծողների ներքին «խտհանոցին»: 1512թ. Ֆրերենցիայում վերականգնվում է Մեղիչինների իշխանությունը: Մաքիավելին կասկածվում է հակամեղիչիական դավադրության մեջ, որի համար բանտարկվում, այնուհետև արտաքսվում է հայրենական կալվածք, որտեղ էլ շարադրում է իր գլխավոր աշխատությունները: Գրանցից առավել արժեքավորներն են «Խորհրդածություններ Տիտուս Լիվիուսի առաջին տասը օրվա մասին» և «Իշխան» («Թագավոր») քաղաքագիտական բնույթի երկերը:

Մաքիավելին իրավամբ համարվում է արդի քաղաքագիտության հիմնադիրներից մեկը: Կարևորելով քաղաքականության տեղը և դերը սոցիալական կյանքում՝ նա քաղաքագիտությունը վերածեց ինքնուրույն գիտության, ձևակերպեց մի շարք խնդիրներ, որոնք այսօր էլ չեն կորցրել իրենց տեսական ու գործնական նշանակությունը: Մաքիավելին առաջադրում է այն միտքը, որ քաղաքականությունը պետք է գնահատվի և իմաստավորվի ոչ թե արտաքին, այլ ներքին չափանիշների տեսանկյունից: Այն պետք է կառուցվի ոչ թե վերացական գաղափարների, այլ իրական փաստերի և իրարաճությունների հիման վրա:

Մաքիավելիի իրատեսական քաղաքագիտական տեսությունը հենվում է որոշակի փիլիսոփայական նախադրյալների վրա: Ըստ նրա՝ բնության և հասարակական կյանքում գործում է շրջապատյալ օրենքը: Կարծես թե ամեն ինչ փոփոխվում է, շարժվում, սակայն ամեն ինչ կրկնվում է, որովհետև անփոփոխ է մնում մարդկային բնությունը: Չարն ու բարին ո՛չ ավելանում են, ո՛չ էլ պակասում: Պետությունները կազմավորվում են, հասնում իրենց հզորության գագաթնակետին և կործանվում: Այդ շրջապատյալը չի կառավարվում գերբնական ուժի կողմից, թեև Մաքիավելին չի մերժում ճակատագրի (անհրաժեշտության) գոյությունը: Ճակատագիր գոյություն ունի, բայց ամեն ինչ կանխորոշված չէ. մարդկանց բախտը հիմնականում զանվում է իրենց ձեռքում: Ճակատագիրը տնօրինում է մեր արարքների մի մասը, իսկ մյուս մասը վերահսկվում է մեր կողմից: Մաքիավելին ճակատագիրը նմանեցնում է հորդացած գետի, որն ափերից դուրս գալով, ամեն ինչ քշում-տանում է: Մարդիկ անգոր են պայքարելու դրա դեմ: Սակայն դա չի նշանակում, թե մարդիկ մինչ այդ չէին կարող նախօրոք նախապատրաստվել և բնական աղետի հետևանքները հասցնել նվազագույնի: Ճակատագիրն իր հզորությունը դրսևորում է այնտեղ, որտեղ չի հանդիպում դիմադրության: Մարդը կարող է լեզու գտնել ճակատագրի հետ, հարմարվել նրա քնահանձնյուններին: Իսկ ճակատագիր ասելով՝ Մաքիավելին հասկանում է

այն օրյեկաիվ պայմաններն ու հանգամանքները, որոնցում գործում է մարդը, քաղաքական գործիչը: Մարդու բնությունն անփոփոխ է, իսկ ճակատագիրը փոփոխական է, ուստի հաջողության կարող են հասնել նրանք, ում գործողությունները համահունչ են ժամանակի պահանջներին: Քաղաքական գործչի առաջնահերթ խնդիրն է՝ իմանալ, հասկանալ և կռահել դեպքերի զարգացման ընթացքը:

Մաքիավելին ուժեղ, կենտրոնացված պետության զաղափարախոս է: Նրա կարծիքով՝ իդեալական է այն իշխանը, որն ամեն զեղով ապահովում է պետության անվտանգությունը, ամեն ինչ անում պետության հզորացման ու բարգավաճման համար: Նրա զուլգործոց աշխատության հերոս իշխանը ողջամիտ քաղաքական գործիչն է, որն իր գործունեության ընթացքում կիրառում է քաղաքական պայքարի այն բոլոր կանոնները, որոնք ապահովում են հաջողությունը: Քաղաքականությունը երազանքներ չի սիրում. իշխանը պետք է լինի սքափ, շրջահայաց ու իրատես: Նա պետք է ունենա առյուծի ուժ և աղվեսի խորամանկություն, կարողանա վարել մտրակի և քաղցրաբլիթի քաղաքականություն: Իմանալով մարդկանց բնությունը՝ իշխանը չպետք է բարի լինի, որովհետև կկործանվի բարին չգնահատողների կողմից: Ըստ անհրաժեշտության՝ նա պետք է գործի թե՛ բարիք և թե՛ չարիք: Չշեղվել բարիքից, խորհուրդ է տալիս Մաքիավելին, եթե դա հնարավոր է, բայց կարողանալ հանդես գալ չարիքի դեմ, եթե դա անհրաժեշտ է:

Քաղաքականությունը, ըստ Մաքիավելիի, կախված չէ ոչ կրոնի, ոչ էլ բարոյականության սկզբունքներից: Ընդհակառակը, այդ սկզբունքները պետք է ենթարկվեն քաղաքականության նպատակներին: Քաղաքական գործունեությունը, որի գլխավոր նպատակը պետության ստեղծումն ու ամրապնդումն է, ունի գնահատման իր չափանիշը: Այդ չափանիշը հաջողությունն ու օգուտն է, առաջադրված նպատակների իրագործումը: Թող իշխանը հոգ տանի հաղթանակի և պետության հզորացման մասին, գրոմ է Մաքիավելին, միջոցները կհամարվեն արժանի և յուրաքանչյուրը հավանություն կաա նրա արարքներին: Նա փաստորեն պաշտպանում է «Նպատակն արդարացնում է միջոցները» սկզբունքը, որտեղից էլ առաջացել է «մաքիավելիզմ» անվանումը: Մակայն սխալ կլիներ «մաքիավելիզմը» նույնացնել քաղաքական նպատակների և միջոցների հարաբերակցության հարցի լուծման Մաքիավելիի տեսակետի հետ: Մաքիավելիի տեսական դրույթներն իր ապրած ժամանակաշրջանի քաղաքական իրողությունների ընդհանրացման արդյունքն են. նա «մարդկային աչքերով» է նայում իրականությանը, ասում է այն, ինչ կա և ոչ թե՛ ինչպես պետք է լինի: Լինելով միասնական, կենտրոնացված ազգային պետության ստեղծման ջատագով՝ Մաքիավելին կողմնակից է այնպիսի իշխանության, որը, խորականություն չդնելով մի-

չոցների միջև, հետևողականորեն հասնում է իր նպատակին: Օրինակ, ըստ Մաքիավելիի, կրոնը ասավածային ծագում չունի, սակայն առանց դրա հնարավոր չէ պատկերացնել հասարակության գոյությունը: Կրոնը պետք է օգտագործել պետության հզորության համար: Չմերժելով քրիստոնեության բարոյական սկզբունքները, նա միաժամանակ նշում է, որ դրանք չեն համապատասխանում իրականությանը: Կրոնը պետք է մարդու մեջ դաստիարակի քաղաքացիական առաքինություններ՝ համարձակություն, արիություն, այսինքն՝ մարդուն դարձնի հզոր: Մարդու դաստիարակությունը ոչ թե եկեղեցու, այլ պետության խնդիրն է: Այսպիսով, Մաքիավելին քաղաքականությունն անջատում է բարոյականությունից, քաղաքագիտությունը՝ աստվածաբանությունից: Նրա ռեալիստական քաղաքագիտական տեսությունը մեծ ազդեցություն ունեցավ հետագա դարերի քաղաքագիտական մտքի զարգացման վրա:

Վերածննդի դարաշրջանի քաղաքագիտության մեջ ուտոպիստական ուղղության խոշորագույն դեմքերից էր հումանիստ, պետական գործիչ Թոմաս Մորը (1477-1535): Նա ծնվել է Լոնդոնում, իրավաբանի ընտանիքում, սովորել է Օքսֆորդի համալսարանի քոլեջներից մեկում, այնուհետև ուսումնասիրել իրավաբանություն, զբաղվել փաստաբանական գործունեությամբ: 1504թ. Մորը ընտրվում է պառլամենտի անդամ, 1523թ. դառնում համայնքների պալատի նախագահ, իսկ 1529թ.՝ լորդ-կանցլեր: Ռեֆորմացիայի տարիներին նա հանդես է գալիս Մարտին Լյութերի դեմ, պաշտպանում Հենրիխ 8-րդի վարած հակառեֆորմացիոն քաղաքականությունը: Սակայն մի քանի տարի անց Հենրիխ 8-րդը փոխում է իր վերաբերմունքը Ռեֆորմացիայի նկատմամբ, իրեն հռչակում եկեղեցու գլուխ՝ չճանաչելով կաթոլիկ եկեղեցու և Պապի գերիշխանությունը: Մորը չի ընդունում այդ փոփոխությունները, հրաժարվում է երդում տալուց, որի պատճառով բանտարկվում, իսկ 1535թ. գլխատվում է:

Թոմաս Մորի փիլիսոփայական-քաղաքագիտական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել անգլիացի հումանիստներ Ջոն Կոլտաք, Թոմաս Լինակրը, Ուիլյամ Գրոցին և հոլանդացի հումանիստ Էրազմ Ռոտերդամցին: Մորին համանվորապական հռչակ բերեց «ուկյա գրքուկը»՝ «Ուտոպիան», որն առաջին անգամ լույս տեսավ 1516թ.: «Ուտոպիա» նշանակում է «տեղ, որ գոյություն չունի»: Այդ գրքի առաջին մասում Մորը քննադատում է իր ժամանակի եվրոպական պետությունների, հատկապես Անգլիայի, հասարակական-քաղաքական և տնտեսական կյանքի տարբեր կողմերը, առաջադրում այն միտքը, որ չարիքների, անարդարությունների և դժբախտությունների հիմնական պատճառը մասնավոր սեփականությունն է: Իսկ գրքի երկրորդ մասում շարադրում է իդեալական պե-

ատոթյան մասին իր ուսմունքը, որում նկատելի է թե Պլատոնի և թե «քրիստոնեական հումանիզմի» գաղափարների ազդեցությունը: Մորի իդեալական պետությունը տարբերվում է գոյություն ունեցող պետություններից իր քաղաքական կառուցվածքով, սոցիալ-տնտեսական և բարոյական հարաբերություններով:

Ուտոպիայի պետությունը 54 ինքնակառավարվող քաղաքների դաշնություն է: Բոլոր քաղաքներն ունեն իրենց կառավարիչները, որոնք ընտրվում են գաղանի քվեարկությամբ: Յուրաքանչյուր քաղաք ունի նաև իշխանության կոլեկտիվ մարմին՝ սենատ: Ուտոպիայում բոլոր կարևոր հարցերը նախ քննարկվում են ընտանիքներում, ապա 30 ընտանիքի կողմից ընտրված պաշտոնյաները՝ սիֆոգրանտները, խորհրդակցելով ընտանիքների ավագների և միմյանց հետ, իրենց որոշումը ներկայացնում են սենատ: Բացի սիֆոգրանտներից, քաղաքացիներն ընտրում են բարձրաստիճան պաշտոնյաներ՝ տրանսիբորներ, որոնք հանդիսանում են կառավարչի խորհրդականներ: Ուտոպիայում պաշտոնյաները չունեն ոչ մի արտոնություն: Հետևելով Պլատոնին՝ Մորը կարծում է, որ պետության մեջ մարդիկ կարող են երջանիկ լինել միայն այն դեպքում, եթե կառավարիչները գիտնականներ են:

Ուտոպիայում գոյություն չունի մասնավոր սեփականություն. հողը, արտադրության միջոցները, նյութական բարիքները համընդհանուր սեփականություն են: Աշխատանքը պարտադիր է բոլորի համար: Բանի որ ամենածանրը համարվում է գյուղատնտեսական աշխատանքը, ուստի բոլորը, երկու տարվա հերթականությամբ, աշխատում են գյուղում: Առավել ծանր ու «սև» գործերը կատարում են սարուկները, որոնք կամ ռազմագերիներ են, կամ հանցագործներ: Ուտոպիայում չկան պորտաբույծներ. բոլորը, բացառությամբ գիտնականների, զբաղվում են ֆիզիկական աշխատանքով: Աշխատանքային կարճ օրը հնարավորություն է տալիս ազատ ժամանակ զբաղվելու գիտությամբ: Պարտադիր աշխատանքի շնորհիվ ստեղծվում է նյութական բարիքների առատություն, որը բաշխվում է ըստ պահանջմունքի: Ուտոպիացիների համար աշխատանքը միջոց է մարդու նյութական և հոգևոր պահանջմունքները բավարարելու:

Նրանց բարոյականությունը հսկանազնավորական է. մարդը ի ծնե ձգտում է անհատական և հասարակական երջանկության: Մարդկային երջանկությունը հաճույքների ձեռքբերման մեջ է: Դճնավորությունը հսկասում է մարդու բնությանը: Մարդու համար կարևոր են թե՛ հոգևոր և թե՛ մարմնական հաճույքները, որոնք պետք է կապված լինեն առաքինությունների հետ: Գլխավոր առաքինությունը բնության համապատասխան ապրելն է, իսկ դրա համար հարկավոր է անսպա բանականության ձայնին, ա-

ռաջնորդվել բանականության պահանջներով: Ուտոպիացիները սիրում են մարմնի առողջությունը, զեղեցկությունը և ուժը:

Ուտոպիայում տիրում է կրոնական հանդուրժողականության մթնոլորտ. յուրաքանչյուրը կարող է դավանել այն կրոնը, որն իրեն դուր է գալիս: Կրոնական հետապնդումը օրենքով արգելվում է: Ուտոպիացիների դավանած կրոնը ռացիոնալիստական և օգտապաշտական բնույթ ունի: Հավատն առ Աստված պարտադիր է, որովհետև առանց դրա չի կարող լինել բարոյականություն: Աստվածուրացողները իրավունք չունեն հրապարակավ քարզել իրենց հայացքները:

4. ՎԵՐԱԾՆՆԴԻ ԲՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԲՆԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վերածննդի դարաշրջանում, կապված տեսական ու պրակտիկ խնդիրների լուծման հետ, աճում է հետաքրքրությունը բնության նկատմամբ, բուռն զարգացում են ապրում բնական գիտությունները՝ աստղագիտությունը, մաթեմատիկան, մեխանիկան և այլն: Չևախորվում է փորձարարական բնագիտությունը, և ստեղծվում են տիեզերաբանական ու բնափիլիսոփայական նոր տեսություններ, որոնք հեղաշրջում են տիեզերքի վերաբերյալ գոյություն ունեցող նախկին պատկերացումները: Բնագիտական հեղափոխությունը միաժամանակ հեղափոխություն էր աշխարհայացքի մեջ: Այդ հեղափոխության սկիզբ հանդիսացավ լեհ գիտնական Նիկոլայ Կոպեռնիկոսի (1473-1543) «Երկնային ոլորտների պտտման մասին» նշանավոր աշխատությունը (1543), որում, ի հակադրություն Արիստոտելա-պտղոմեոսյան տեսության, հիմնավորվում է այն գաղափարը, թե տիեզերքի կենտրոնում գտնվում է Արեգակը, իսկ երկիրը, որպես մոլորակներից մեկը, պտտվում է Արեգակի շուրջը: Մինչդեռ, քրիստոնեական եկեղեցին, հենվելով Սուրբ Գրքի և Արիստոտելա-պտղոմեոսյան համակարգի դրույթների վրա, պնդում էր, թե տիեզերքի կենտրոնում գտնվում է անշարժ երկիրը: Տիեզերքի արևակենտրոնության գաղափարը պաշտպանում էին անտիկ մի շարք մտածողներ (Պյութագորաս, Ֆիլոլայ, Արիստարքոս Մամոսացի և այլք), բայց Կոպեռնիկոսն առաջինն էր, որ մաթեմատիկորեն հիմնավորեց այդ գաղափարը և ստեղծեց ամբողջական տիեզերաբանական տեսություն: Դա հնարավորություն տվեց նորովի բացատրելու երկնային մոլորակների շարժումը, կարգը և պտույտները, գիշերվա ու ցերեկվա հերթազալությունը և այլ հարցեր, որոնք անլուծելի էին Արիստոտելա-պտղոմեոսյան համակարգի մեջ: Աստղագիտության մեջ կատարված «կոպեռնիկոսյան հեղաշրջումը» լուրջ հարված հասցրեց կրոնական աշխարհայացքին, քանի որ վերջինս հենվում

էր երկրակենտրոն տեսության վրա: Եթե երկիրը չի գտնվում տիեզերքի կենտրոնում և որպէս հերթական մի մոլորակ պտտվում է Արեգակի շուրջ, ապա մտացածին է դառնում տիեզերքում մարդու կենտրոնական դիրքի, մեղսագործության և մարդու լիրկության մասին աստվածաշնչյան պատմությունը: Կոպեռնիկոսի արևակենտրոն տեսությունը վերացնում է երկնային և երկրային աշխարհների միջև գոյություն ունեցող որակական տարբերությունը, ինչը հակասում է «աստվածային երկնքի» և «նյութական աշխարհի» հակադրության մասին կրոնական-աստվածաբանական տեսությանը: Կոպեռնիկոսի տեսությունը մի կարևոր քայլ էր նաև գիտության և աստվածաբանության տարանջատման ճանապարհին:

Վերածննդի դարաշրջանի բնագիտական և փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում մեծ է հանճարեղ արվեստագետ, գիտնական Լեոնարդո դա Վինչիի (1452-1519) ավանդը: Հակադրվելով սխոլաստիկական գիտությանը և մեթոդաբանությանը, Լեոնարդոն բնության ուսումնասիրության գործում կարևորում է փորձը և մաթեմատիկան, որոնք դիտում է որպէս գիտելիքի հավաստիության երաշխիք: Նա իր ժամանակում տարածված աստղաբաշխությունը, մոգությունը, արքիմիան համարում է «կեղծ գիտություններ», որովհետև դրանցում տիրապետող մտահայեցողական մեթոդն էր: Փորձը դիտելով որպէս ճշմարտության բացահայտման հուսալի գործիք՝ բազմաթիվ տեխնիկական գյուտերի և նախագծերի հեղինակ Լեոնարդոն համոզված պնդում է, որ միայն շարունակական փորձերի օգնությամբ է հնարավոր ստանալ քիչ թե շատ սպառիչ տեսական գիտելիք: Բարձր գնահատելով տեսության նշանակությունը պրակտիկայի համար, նա նշում է, որ «գիտությունը գորավարն է, իսկ պրակտիկան՝ զինվորները»: Իբրև արվեստագետ-փիլիսոփա, Լեոնարդոն տիեզերքն ըմբռնում է որպէս գեղեցիկ ու կատարյալ ստեղծագործություն, որում ներդաշնակորեն միահյուսված են հոգևոր և նյութական սկիզբները: Իր բնափիլիսոփայական հայացքներում նա պաշտպանում է բազմակենտրոն տիեզերքի, երկնային և երկրային ոլորտների ֆիզիկական համասեռության գաղափարը, զուգակցում բնության ուսումնասիրության քանակական ու որակական մոտեցումները:

16-րդ դարում բուռն ծաղկում է ապրում բնափիլիսոփայական միաբը: Ասպարեզ են գալիս այնպիսի մտածողներ, ինչպիսիք են Բերնարդինո Տելզիոն (1509-1588), Ֆրանչեսկո Պարմիցին (1529-1597), Ջորդանո Բրունոն (1548-1600) և ուրիշներ, որոնք նորալատոնական և բնապաշտական պանթեիզմի դիրքերից մշակում են տիեզերաբանական և բնափիլիսոփայական նոր տեսություններ: «Բնության մասին՝ համաձայն իր սեփական հիմքերի» խոսում վերնագրով աշխատության մեջ Բերնարդինո Տելզիոն բնությունն ուսումնասիրում է՝ ելնելով հենց բնությունից, դրանով շեմքից մերժում

բնության մասին աստվածաբանական մտակառուցումներն ու սխոլաստիկական մոտեցումները: Փիլիսոփայությունը, ըստ նրա, պետք է հենվի զգայական, փորձնական ու բնական իմացության տվյալների, այլ ոչ թե Մուրբ Գրքի, Արիստոտելի և այլ «գրքային» հեղինակությունների վրա: Բնությունը կարիք չի գզում իրենից դուրս գտնվող առաջնաշարժիչի, որովհետև հենց ինքն է իր շարժման պատճառը: Չնայած այս նորարարական գաղափարին, Տելեզիոն, այնուհանդերձ, չի ժխտում Աստծո գոյությունը, բայց պնդում է, որ ստեղծելով աշխարհը, Աստված այլևս չի խառնվում դրա գործերին, և բնությունը զարգանում է համաձայն իր սեփական հիմքերի: Իբրև տիեզերքի շարժման ակունք՝ նա ընդունում է «կրակը», որը բնորոշում է որպես «բնական, կենսական ոգի»: Այդ ոգին առկա է բոլոր գոյերի մեջ, ինչն էլ պայմանավորում է տիեզերքի միասնությունը: Ի տարբերություն մյուս գոյերի, հատկապես կենդանիների, մարդն օժտված է ոչ միայն բնական, այլև աստվածային, Աստծո կողմից շնորհված հոգով:

Ֆրանչեսկո Պատրիցիին իր «Տիեզերքի նոր փիլիսոփայություն» աշխատության մեջ, քննադատելով բնության մասին արիստոտելականների պատկերացումները, նորպլատոնականության տեսանկյունից մշակում է տիեզերքի վերաբերյալ նոր փիլիսոփայություն: Նա կարծում է, որ ոչնչից ոչինչ չի կարող առաջանալ, այսինքն՝ ժխտում է արարչագործության սկզբունքը: Աստված համամիասնական գոյ է, բարձրագույն բարիք, գոյի սկզբնապատճառ, վերջնամպատակ և գտնվում է ամեն ինչի մեջ: Աստված գոյություն ունի ոչ թե տարածությունից և բնությունից դուրս ինչ-որ երկնային ոլորտում, այլ գոյություն ունի բոլոր իրերի մեջ: Պատրիցիին բնության անկապտելի հատկություն է համարում անվերջությունը և ընդունում է բազմաթիվ աշխարհների գոյությունը: Ծանոթ լինելով Կոպեռնիկոսի արևակենտրոն տեսությանը՝ նա մերժում է առհասարակ «կենտրոնի» գոյությունը տիեզերքում: Նրա պանթեիստական բնափիլիսոփայությանը բնորոշ է նաև հիլոզոփիզմը՝ բնության համընդհանուր շնչավորության մասին գաղափարը: Պատրիցիի կարծիքով բնության մեջ ամեն ինչ շարժվում է, որովհետև մասնակից է կյանքին՝ Համաշխարհային Հոգուն: «Միրային փիլիսոփայություն» աշխատության մեջ նա սերը, հատկապես ինքնասիրությունը, դիտում է գոյի բնական հատկություն:

Վերածննդի դարաշրջանի բնափիլիսոփայական միտքն իր զարգացման զագաթնակետին է հասնում նշանավոր մտածող Ջորդանո Բրունոյի ստեղծագործություններում: Բրունոն ծնվել է Նեապոլի մոտ գտնվող Նոլա քաղաքում, աղքատ ազնվականի ընտանիքում: Միջոցներ չունենալով շարունակելու իր ուսումը՝ նա 1556թ. ընդունվում է դոմինիկյան միաբանություն, սակայն ընդհարվելով հոգևորականների հետ, ստիպված փախչում է

Իսախայից: 1592թ. վերադառնում է հայրենիք, բայց իր պաշտպանած համարձակ և առաջադիմական հայացքների համար հեռապնդվում է ինկվիզիցիայի կողմից: 1600թ. նրան այրում են խաբույկի վրա:

Բրունոյի բնափիլիսոփայության մեջ տեղի է ունենում անցում նորպատոնական պանթեիզմից դեպի բնապաշտական պանթեիզմ: Նրա բնափիլիսոփայության մեջ Միասնականը նույնանում է տիեզերքի հետ. Միասնականը հենց ինքը տիեզերքն է՝ որպես անվերջ սուրստանցիա անվերջ տարածության մեջ: Դա հավերժական է, անստեղծ ու անշարժ (անշարժ այն իմաստով, որ չի կարող տեղափոխվել այլ «տեղ», որովհետև տիեզերքն ընդգրկում է ամեն ինչը): Բրունոն չի ընդունում Կոպեռնիկոսի այն միտքը, թե Արեգակը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում: Տիեզերքը չի կարող միակենտրոն լինել, որովհետև անվերջ է, իսկ անվերջությունն արդեն ենթադրում է բազում կենտրոնների գոյություն: Բրունոն մերժում է նաև դեռևս Արիստոտելից եկող և կոպեռնիկոսյան տեսության մեջ չհաղթահարված այն միտքը, թե, իբր, տիեզերքը շրջափակում է անշարժ աստղերի ոլորտը: Տիեզերքը «բաց» է և անվերջ, ուստի գոյություն ունեն բազմաթիվ արեգակներ ու մոլորակներ: Ընդամիս, Բրունոյի կարծիքով բոլոր աշխարհները և մոլորակները ունեն միևնույն ֆիզիկական կազմությունն և կառուցվածքը: Բրունոն տիեզերքը ներկայացնում է որպես բնության և Աստու, անվերջի և վերջավորի, ձևի և նյութի, շարժման ու կայունության միասնություն: Նիկոլայ Կուզանաչու նման նա պնդում է, որ տիեզերքում բոլոր հակադրությունները համընկնում են:

Բրունոն մշակեց մատերիայի, ակտիվ, ստեղծագործական սկզբի մասին ուսմունք, դրանով իսկ մերժելով մատերիայի մասին արիստոտելյան և նորպատոնական պատկերացումները: Մատերիան ռեալ կեցություն է, բոլոր իրերի սուրստարտը և նախահիմքը: Դա աստվածային բնույթ ունի, որովհետև անպատճառ պատճառ է: Պաշտպանելով մատերիայի ատոմիստական կառուցվածքի տեսությունը, նա շարժումը դիտում է ատոմների ներքին հատկություն: Մատերիայի շարժման՝ ձևաստեղծիչ ունակությունը Բրունոն անվանում է հոգի: Հոգին տարրալուծվում է տիեզերքում, ուստի վերջինս շնչավորված է, այսինքն՝ ամեն մի գոյի մեջ կա հոգևոր սուրստանցիայի մասնիկ: Ինչպես տեսնում ենք, Բրունոյի բնափիլիսոփայական գաղափարները սկզբունքորեն հակադիր են բնության վերաբերյալ կրոնասաստվածաբանական տիրապետող պատկերացումներին:

Ուշ Վերածննդի դարաշրջանում՝ 16-րդ դարի վերջին և 17-րդ դարի սկզբներին, բնափիլիսոփայությունը, որին բնորոշ էին հայեցողական մտակառուցումները, իր տեղը զիջում է փորձարարական բնագիտությանը, որը ավարտին է հասցնում ավելի վաղ սկսված «գիտական հեղափոխությունը»:

Կոպեռնիկոսի գործը հաջողությամբ պսակեցին նշանավոր բնագետներ Յոհան Կեպլերը (1571-1630) և Գալիլեյո Գալիլեյը (1564-1642): Կեպլերը հայտնագործեց մոլորակների շարժման օրենքները, իսկ Գալիլեյը՝ մեխանիկայի մի շարք օրենքներ, որով և սկիզբ դրվեց բնության քանակական-մաթեմատիկական մեկնաբանությանը: Կոպեռնիկոսի նրկալեկնարոն տեսությունը, որը դիտվում էր որպես ընդամենը վարկած (հիպոթեզ), իր հաստատումը գտավ Կեպլերի և Գալիլեյի աստղագիտական ու տիեզերաբանական հայտնագործություններում: Գալիլեյը ձևակերպեց բնության գիտական հետազոտության մի շարք սկզբունքներ, որոնք նոր հեռանկար բացեցին բնագիտության առջև: Նա ցույց տվեց գիտափորձի, քանակական-մաթեմատիկական վերլուծության, մաթեմատիկական գիտելիքի (ըստ նրա, բնության գիրքը գրված է մաթեմատիկայի լեզվով) չափազանց մեծ նշանակությունը բնության ուսումնասիրության ժամանակ: Թեև 1633թ. տեղի ունեցած ինկվիզիցիայի դատավարության ժամանակ Գալիլեյը ձևականորեն հրաժարվեց իր հայացքներից, այնուհանդերձ, դա արդեն մեծ գիտնականի անձնական պարտությունն էր և ոչ թե գիտության, որի առաջընթացն այլևս անհնար էր կասեցնել:

5. ՌԵՖՈՐՄԱՅԻՆ ԵՎ ՓԻԼԻՍՈՓՈՍՈՒԿԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

Վերածննդի դարաշրջանում տեղի ունեցած սոցիալ-տնտեսական ու մշակութային փոփոխություններն իրենց ազդեցությունը բողեցին նաև կրոնական կյանքի վրա: 16-րդ դարում եվրոպական մի շարք երկրներում՝ Գերմանիայում, Անգլիայում, Ֆրանսիայում, Շվեյցարիայում, Հոլանդիայում սկիզբ առավ կրոնական հզոր մի շարժում, որը հայտնի է «Ռեֆորմացիա» («բարենորոգություն») անվամբ: Դա կրոնական հեղափոխություն էր, որն առաջին հերթին ուղղված էր Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու, ինչպես նաև հումանիստական-աշխարհիկ գաղափարախոսության դեմ: Ռեֆորմացիոն շարժման մասսայականությանն ու հաջողությանը նպաստեց այն հանգամանքը, որ դա ոչ միայն կրոնական, այլև ազգային-ազատագրական շարժում էր՝ ընդդեմ Սրբազան Հռոմեական կայսրության: Ռեֆորմացիան վերջնականապես խորասկեց Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու աշխարհալավական ծրագրերը: Դրա հեռանկարով եվրոպական մի շարք պետություններում քաղաքական իշխանությունն աստիճանաբար անցավ աշխարհիկ ուժերի ձեռքը:

Ռեֆորմացիայի գաղափարախոսությունը մշակեցին կրոնական գործիչներ, աստվածաբաններ Մարտին Լյութերը (1483-1546) և Ժան Կալվինը (1509-1564): Ռեֆորմացիոն շարժման սկսման առիթ հանդիսացավ Գերմանիայում ինդուլգենցիաների (մեղքերի թողության մասին վկայագրեր, որոնք

արվում էին վողի կամ եկեղեցու համար հատուկ ծառայությունների դիմաց) վաճառքը: 1517թ. հոկտեմբերի 31-ին Լյուբերը, որը Էրֆուրտի համալսարանն ավարտելուց հետո դարձել էր վանական, Վիտենբերգի եկեղեցու դռներին փակցնում է կաթոլիկ եկեղեցու դեմ ուղղված 95 թեզիսներ, որոնք հետագայում ընկան քրիստոնեական ուսմունքի նոր մեկնարանության՝ բողոքական վարդապետության հիմքում: Կաթոլիկ եկեղեցին շուտով Լյուբերին բանադրանքի ենթարկեց, սակայն վճռականորեն տրամադրված գերմանացի աստվածաբանը ոչ միայն հրաժարվեց ներկայանալ Վատիկան, այլև 1520թ. հրապարակավ վատեց իր բանադրանքի վերաբերյալ պապական Թուղթը: Գերմանացիները Լյուբերի այդ գործողություններն ընկալեցին որպես կաթոլիկ եկեղեցու դեմ ընդվզման, որպես Գերմանիայի ազատագրության ազդանշան:

Լյուբերի և Կալվինի վարդապետության հիմքում ընկած է այն միտքը, թե մարդը փրկության կարող է հասնել միայն հավատի միջոցով: Բարի գործերը սոսկ հավատի պտուղներն ու դրսևորումներն են: Հավատի և բանականության հարաբերակցության հարցը նրանք միանշանակորեն վճռում են հավատի օգտին՝ վերականգնելով «հավատում են, որովհետև անհեթեթ է» տերաուլիանոսական սկզբունքը: Լյուբերը բանականությունը համարում է հավատքի ճանապարհիին կանգնած գլխավոր խոչընդոտը: Քանի որ բանականությունն անգոր է ճանաչելու Աստծուն, ուստի հավատացյալի համար ոչ մի արժեք չունի ռացիոնալ աստվածաբանությունը կամ սխոլաստիկական փիլիսոփայությունը:

Բողոքական վարդապետության առանցքային մյուս գաղափարն այն է, որ եկեղեցին չի կարող լինել մարդու և Աստծո միջնորդ օղակ: Քանի որ յուրաքանչյուր ոք կարող է փրկվել միայն հավատի միջոցով, որն անմիջականորեն նրան շնորհվում է Աստծո կողմից, ուստի սկզբունքային տարբերություն չկա աշխարհիկ մարդկանց և հոգևորականների միջև: Կ.Մարքսի դիպուկ արտահայտությամբ, Լյուբերը ազատագրեց մարդուն աբսալյին կրոնականությունից, կրոնականությունը դարձնելով մարդու ներքին աշխարհ, կամ վերացրեց տերաերներին՝ բոլորին դարձնելով տերաերներ: Այլ խոսքով, բողոքականությունը մարդու աշխարհիկ գործունեությունը նույնացնում է կրոնական գործունեության հետ: Ի հակադրություն կաթոլիկական դավանանքի այն դրույթի, թե երկրային կյանքը հանդերձյալ կյանքին նախապատրաստվելու մի շրջան է, բողոքականությունն ընդունում է, որ երկրային կյանքում քրիստոնյան պետք է իրականացնի իր առաքելությունը, այսինքն՝ իր ակտիվ հասարակական ու տնտեսական գործունեությամբ նպաստի երկրի վրա Աստծո թագավորության հաստատմանը: Աշխարհը ոչ թե «լացի ու թախժի հովիտ» է, այլ աստվածային կամքի իրագործման

դաշա, որտեղ մարդը ճգնափորության փոխարեն պետք է ապրի աշխարհիկ կյանքով, ունենա ընտանիք, մեծացնի երեխաներ, զբաղվի անտեսական գործունեությամբ: Ի տարբերություն Լյութերի, Կալվինը քարոզում էր «աշխարհիկ ասկետիզմ»՝ պահանջելով հրաժարվել երկրային հաճույքներից, զվարճություններից և խստորեն հետևել կրոնական բարոյականության պատվիրաններին:

Պահանջելով կրոնական կյանքը վերածել աշխարհիկի, իսկ մարդկանց դարձնել հոգևորականներ, Լյութերը հանդես եկավ ոչ միայն եկեղեցու աստիճանակարգության, այլև հեղինակության դեմ: Նա մերժում է թե՛ Պապի, թե՛ եկեղեցու և թե՛ սուրբ հայրերի հեղինակությունը, կարծելով, որ կրոնական հեղինակությամբ օժտված են բոլոր հավատացյալները, որոնք կարող են ինքնուրույն կարգալ և մեկնաբանել Սուրբ Գիրքը: Անհատական խլոճը բարձր է դասվում եկեղեցական դոգմատիկայից, առանձին մարդը՝ եկեղեցուց: Բնութով կրոնական այդ անհատապաշտական մոտեցումը, որը համահունչ է Վերածննդի դարաշրջանի հումանիստական անհատապաշտությանը, նպաստեց ոչ միայն մարդու արժանապատվության և հեղինակության բարձրացմանը, այլև մտավոր գործունեության մեջ քննադատական ավանդույթի ձևավորմանը: Անհատական կրոնական փորձի կարևորումն աստիճանաբար հանգեցրեց ճշմարտության բացահայտման գործում սուբյեկտի դերի բարձրացմանը: Ճանաչողության մեջ սուբյեկտը ոչ թե պետք է հետևի հեղինակություններին, այլ ինքը պետք է բացահայտի ճշմարտությունը, իր «Ես»-ը պետք է դառնա «բոլոր իրերի չափանիշը»: Այս սուբյեկտիփիստական դիրքորոշումը լիովին իրագործվեց Նոր ժամանակի փիլիսոփայության, հատկապես բողոքական դավանանքին հետևող մտածողների ուսմունքներում:

Լյութերի ու Կալվինի կրոնական վարդապետությունների մեջ առանցքային ճշանակություն ունի նաև մարդու կամքի ազատության ժխտումը: «Կամքի ստրկության մասին» աշխատության մեջ, հանդես գալով հումանիստ Էրազմ Ռոտերդամցու տեսակետի դեմ, Լյութերը պաշտպանում է մարդու կյանքի բացարձակ կանխորոշման մասին տեսությունը: Նախնական մեղսագործության հետևանքով մարդու բնությունն ապականվել և այնչափ է տկարացել, որ թավագույն դեպքում նա կարող է տարբեր մեղքերի միջև ընտրություն կատարել: Մարդու փրկությունն ամբողջությամբ կախված է Աստծուց, որովհետև նա արդեն ի սկզբանե կանխորոշել է յուրաքանչյուրի ճակատագիրը: Մարդն ի վիճակի չէ ո՛չ իմանալու, ո՛չ էլ փոխելու ի վերուստ նախասահմանվածը: Յուրաքանչյուրը կարող է իրեն համարել Աստծո ընտրյալը և իր գործերի հաջողությամբ դատել, թե ինչ է իրեն կանխորոշված: Եթե գործերը հաջող են ընթանում, ուրեմն ինքն «ընտրյալ» է, իսկ եթե անհաջող՝ «անիծյալ» է: Բողոքականության մեջ մարդու կյանքի

քացարձակ կանխորոշման, մարդու անգործության գաղափարը ենթադրում է ոչ թե կրավորականություն, այլ, ընդհակառակը, ակտիվություն, եռանդուն գործունեություն: Մարդն իր յուրաքանչյուր գործողություն դիտում է որպես աստվածային կամքի արտահայտություն, աստվածային գործի իրականացում: Նա պատրաստ է ջանք ու եռանդ չխնայել երկրային կյանքում անձնական հաջողության հասնելու համար:

Այսպիսով, Ռեֆորմացիան թեև հեղափոխություն էր կրոնական գիտակցության մեջ, այնուհանդերձ, դրա հետևանքները էական նշանակություն ունեցան ինչպես եվրոպական իրականության ու մշակույթի, այնպես էլ փիլիսոփայական մտքի աշխարհականացման և հետագա զարգացման համար:

Ծանր հարվածներ ստանալով Ռեֆորմացիոն շարժումներից՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին, այնուամենայնիվ, չընկրկեց, այլ վորձ կատարեց հսկահարվածներով վերականգնել իր իշխանությունն ու հեղինակությունը: Ռեֆորմացիոն շարժումների դեմն առնելու նպատակով 1534թ. ստեղծվեց ճիզվիտների ուխտը, որին կոչում են նաև Վատիկանի «սև գվարդիա»: Այդ ուխտի հիմնադիրը և առաջին գեներալը («սև պապը») իսպանացի ազնվական Իզնասիո Լոյպն էր, որի «Հոգևոր մարզանքներ» աշխատության մեջ շարադրված են ճիզվիտների (հիսուսականների) գործունեության սկզբունքները: Դրանց էությունն ամփոփված է «նպատակը արդարացնում է միջոցները» գլխավոր սկզբունքի մեջ: Ճիզվիտների խնդիրն էր, հաշվի առնելով փոփոխված պայմանները, պայքար մղել հսկակաթոլիկական շարժումների, հերետիկոսների և եկեղեցու դավանանքին անհարկը գաղափարների տարածման դեմ: Ստանալով զգալի արտոնություններ, ճիզվիտները կարողացան ստեղծել հզոր կազմակերպություն, որը զբաղվում էր ոչ միայն պատժիչ գործունեությամբ և «մարտոքությամբ», այլև կրթության և դաստիարակության խնդիրներով: Եվրոպան հեղեղվեց ճիզվիտական դպրոցներով ու համալսարաններով, որոնց խնդիրն էր «Զրիստոսի մարտիկին» տալ այնպիսի կրթություն, որն ապահովեր նրա հաղթանակը գաղափարական մրցակցության ժամանակ:

Ռեֆորմացիոն շարժումների դեմ ուղղվեց նաև կաթոլիկ եկեղեցու գլխավոր պատժիչ գեներլ՝ ինկվիզիցիան, որը ստեղծվել էր դեռևս 1232թ.: 1542թ. հիմնվեց կենտրոնական հավատաքննչական դատարանը, որը դարձավ մարդկային դաժանության մարմնացում: «Մեծ հավատաքննիչ» ուրվականը թափառում էր Եվրոպայում՝ ահ ու դողի մեջ պահելով մարդկանց: Միայն «նշանավոր» հավատաքննիչ Թորկվեմադայի օրոք (1482-1489) Իսպանիայում խարույկ է բարձրացվել 16.200 մարդ, բանտարկվել՝ 100.000 մարդ, տարբեր պատիժներ ստացել՝ շուրջ 200.000 մարդ: 16-17-րդ դդ. Եվրոպայում մոլեզմում էին կրոնական արյունոտ պատերազմները:

Գ Ր Ա Կ Ա Ն ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

Антология мировой философии. т. 1- 2, М., 1969-1970.

Аревшатян С. Формирование философской науки в древней Армении. Ереван, 1973.

Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Горфункель Я.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Коплстон Д. Ч. История средневековой философии. М., 1997.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979.

Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. М., 1984.

Чанышев А.Н. Курс лекции по древней и средневековой философии. М., 1991.

Հ.Գարրիբեյան, Հայ փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1980:

Վ.Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975:

Փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ, Երևան, 1979:

ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԵՎ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

ԳԼԽԻՒ. ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության պատմության մեջ 17-րդ դարը համարվում է «փիլիսոփայական հեղափոխության» դարաշրջան, որն իր տրամաբանական վախճանին է հասցնում Վերածննդի դարաշրջանում սկիզբ առած փիլիսոփայական նոր ավանդույթների ստեղծման գործընթացը: «Փիլիսոփայական հեղափոխությունը», որն արդյունք էր ինչպես նախորդ դարերի փիլիսոփայական մաքի զարգացման, այնպես էլ հասարակական կյանքում տեղի ունեցած սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու գիտամշակութային փոփոխությունների, նորովի վերաիմաստավորեց փիլիսոփայության տեղն ու դերը Նոր ժամանակի հոգևոր մշակույթի համակարգում: Փոխված պայմաններում մարդկանց առջև ծառայան նոր խնդիրներ, որոնք էլ պայմանավորեցին փիլիսոփայական մտածողության ու իմաստասիրման եղանակի առանձնահատկությունները:

Նոր ժամանակի փիլիսոփայության բնորոշ գծերից գլխավորն այն է, որ փիլիսոփայությունը, նյութական և հոգևոր կյանքի մյուս ոլորտների նման, տարանջատվում է կրոնական գաղափարախոսությունից, դադարում կատարել աստվածաբանության աղախնի պարտականությունները և ձեռք է բերում ազատություն ու ինքնուրույնություն: Փիլիսոփայությունը նոր դաշինք է կնքում գիտության հետ ընդդեմ կրոնի և աստվածաբանության: Եթե միջնադարյան փիլիսոփայության համար գաղափարների կարգավորիչի դեր էին խաղում Հայագության ճշմարտությունները, ապա Նոր ժամանակի փիլիսոփայության համար այդպիսի դեր էր կատարում գիտական, հատկապես, բնագիտական գիտելիքը: Պատահական չէ, որ այս դարաշրջանի գրեթե բոլոր նշանավոր փիլիսոփաները միաժամանակ հայտնի գիտնականներ էին, բազմաթիվ գյուտերի և հայտնագործությունների հեղինակներ: Հոգևոր կյանքում կրոնի և աստվածաբանության փոխադրեն «գերագույն դատավորի» գործառույթն սկսում են իրականացնել գիտությունը և փիլիսոփայությունը: «Մտքերդ համաձայնեցրու Սուրբ Գրքի և հեղինակությունների հետ» նշանաբանը փոխարինվում է «Մտքերդ համաձայնեցրու փորձի և

բանականության պահանջներին» նշանաբանով: Անշուշա, դա բնավ էլ չի նշանակում, թե Նոր ժամանակի փիլիսոփայությունն առհասարակ մերժում է կրոնը և Աստծո գոյությունը, թեև եղել են նաև աստվածամերժական ուղղություններ, ինչպես, օրինակ, 18-րդ դարի ֆրանսիական մատերիալիզմը: Նոր ժամանակի փիլիսոփայության մեջ վերախնամատավորվում է հավատի և բանականության, Աստծո և աշխարհի հարաբերակցության հարցը, արևալեռող է դառնում դեիստական մոտեցումը, ըստ որի Աստված ստեղծել է աշխարհը, դրան սվել անփոփոխ օրենքներ, որից հետո այլևս չի խառնվում նրա գործերին: Բնությունը ձև է բերում գոյաբանական անկախություն, որով հնարավոր է դառնում բնության ուսումնասիրությունը բացառապես բնագիտության միջոցով: Եթե միջնադարյան կրոնական միաբը համոզված էր, որ առանց Հայտնության հնարավոր չէ ըմբռնել տիեզերական գերբնական կարգը, ապա այժմ բանականությունը վստահ է, որ դա կարող է սեփական ուժերով բացատրել:

Նոր ժամանակի փիլիսոփայության մյուս կարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ գոյաբանական թեմատիկան իր տեղը զիջում է իմացաբանականին ու մեթոդաբանականին, այսինքն՝ առաջին պլան են մղվում ճանաչողության, գիտելիքի հիմնավորման, բնության ուսումնասիրության մեթոդաբանական հարցերը: Եթե միջնադարում միաբը հետևում էր ճշմարտությանը, ապա այժմ մարդը ցանկանում է սեփական ուժերով բացահայտել ճշմարտությունը, սեփական փորձով համոզվել, թե որ գիտելիքն է հավասարի, օբյեկտիվ և անհրաժեշտ: Նոր ժամանակի մարդը նախ և առաջ ցանկանում է պարզել իր գիտակցության կառուցվածքը, ճանաչողական կարողությունները և դրանց սահմանները: Այս շրջանի փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում են երկու գլխավոր իմացաբանական ուղղություն՝ էմպիրիզմը և ռացիոնալիզմը, որոնք վիճարկում են գիտելիքի աղբյուրի, ճանաչողության ձևի և հնարավորությունների, հավաստի գիտելիքի հիմնավորման հարցերը: Ռացիոնալիզմը ճանաչողության մեջ վճռական դեր էր վերապահում բանականությանը, իսկ էմպիրիզմը՝ փորձին և զգայություններին: Թեև այդ ուղղությունները տարբերվում էին իրարից, այնուհանդերձ, դրանցից յուրաքանչյուրը յուրովի էր արտահայտում Նոր ժամանակի փիլիսոփայության ոգին: Էմպիրիզմը հաստատում էր նյութական աշխարհի գոյաբանական ռեալության, իսկ ռացիոնալիզմը՝ բանականության, որպես իմացության և կյանքի մեջ գերագույն դատավորի, գաղափարը: Թե ռացիոնալիզմը և թե՛ էմպիրիզմը, իրենց տարբեր դրսևարումներով հանդերձ, ամբողջապես նոր փիլիսոփայության մարդակենտրոն դիրքորոշումը:

Վերջապես, Նոր ժամանակի փիլիսոփայության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում մարդաբանական և պատմափիլիսոփայական թեմատիկան: Մարդու և պատմության մասին կրոնա-աստվածաբանական պատկե-

րացումը փոխարինվում է բնապաշտական ու ռաջոնափստական տեսությամբ: Մարդը դիտվում է որպես բնության մասնիկ, ուստի առաջնահերթ խնդիր է դառնում մարդ-բնություն հարաբերության պարզումը: Երկրային կյանքի անխկակականության մասին քրիստոնեական գաղափարի փոխարեն առաջադրվում է այն տեսակետը, որ մարդը ամբողջությամբ իրեն դրսևորում է այսկողմնային աշխարհում: Մարդն ունի այնքան ուժ և կարողություն, որ կարող է իր իշխանությունը հաստատել բնության վրա:

Նոր ժամանակի փիլիսոփայությունը պատմությունը դիտում է մի գործընթաց, որն ունի զարգացման իր բնական օրենքներն ու օրինաչափությունները: Պատմական առաջընթացը մարդու ինքնակատարելագործման անվերջ գործընթաց է: Ոչ թե աստվածային նախախնամությունը, այլ մարդիկ իրենք են կերտում իրենց պատմությունը: Նոր ժամանակի մարդաբանությանը և պատմափիլիսոփայությանը ընդհանուր առմամբ բնորոշ է լավատեսական ու հումանիստական ոգին:

1. ՖՐԵՆՍԻՍ ԲԵԿՈՆ

Անգլիացի փիլիսոփա Ֆրենսիս Բեկոնը (1561 – 1626) Նոր ժամանակի «փիլիսոփայական հեղափոխության» առաջամարտիկներից է: Նա ծնվել է բարձր աստիճանավորի ընտանիքում, սովորել Քեմբրիջի համալսարանում, որն ավարտելուց հետո անցել է դիվանագիտական աշխատանքի: 1577-1579թթ. նա Փարիզում անգլիական դեսպանատան աշխատակիցն էր: Հոր մահից հետո Բեկոնը վերադարձնում է Անգլիա և զբաղվում իրավաբանական ու քաղաքական գործունեությամբ: Այդ ասպարեզում նա լուրջ հաջողությունների է հասնում Հակոբ 1-ին Մայրաքաղաքի օրոք դառնալով անգլիական պետության լորդ-կանցլերը: Բայց շուտով Բեկոնն սպիպված էր բողոքել քաղաքական գործունեությունը. պատրանենալը նրան մեղադրեց կաշառակերության մեջ և խիստ դատավճիռ կայացրեց: Սակայն թագավորի միջնորդությամբ նա ազատվեց և մինչև կյանքի վերջը զբաղվեց գիտափիլիսոփայական գործունեությամբ:

Բեկոնի փիլիսոփայական ժառանգության մեջ առանձնահատուկ տեղ է զբաղում «Նոր օրգանոն» (1620) աշխատությունը, որը նրա «Գիտությունների մեծ վերականգնում» երկի երկրորդ մասն է: Նրա գրչին են պատկանում նաև «Գիտությունների սոփանապատության և քաղաքականության մասին», «Քաղաքական և բարոյական փորձեր», «Նոր Ատլանտիդա» և այլ երկեր:

Փիլիսոփայության և գիտության առաջնահերթ խնդիրը Բեկոնը համարում է բնության ուսումնասիրության միջոցով մարդկանց պահանջմունքների բավարարումը: Ելնելով այն բանից, որ միայն ճանաչելով բնության օ-

բենքները՝ մարդը կարող է դրանք ծառայեցնել իր նպատակներին, Բեկոնը փիլիսոփայությունը և գիտությունը զնահատում է այնքանով, որքանով դրանք ունեն գործնական նշանակություն և նպաստում են բնության նկատմամբ մարդու գերիշխանության հաստատմանը: Հակադրվելով գիտելիքի մասին անտիկ և միջնադարյան ըմբռումներին՝ Բեկոնը գիտելիքը համարում է ուժ: Գիտելիքով է պայմանավորված մարդու գործելու և ստեղծագործելու հաջողությունը. «Մարդը, բնության սպասյակը և մեկնաբանը, - գրում է նա, - այնքանով է գործում և հասկանում, որքանով ըմբռնում է բնության կարգը. դրանից ավելին նա ոչինչ չգիտի և ոչինչ չի կարող անել»: Բեկոնի համոզմամբ գիտելիքը պետք է ոչ թե փնթի ինքնանպատակ, այլ մարդկային պահանջումներին բավարարման միջոց: Գիտելիքի արժեքավորման չափանիշը օգտակարությունն է: Սակայն, այս օգտապաշտական դիրքորոշումը չի նսեմացնում տեսական գիտելիքի արժանիքը: Բեկոնը տարբերակում է երկու տեսակի գիտելիք կամ վտորձ՝ պտղաբեր, որի նպատակն է մարդուն անմիջական օգուտ բերելը, և լուսաբեր, որի նպատակն ոչ թե անմիջական օգուտն է, այլ բնության օրենքների իմացությունը: Այդ կապակցությամբ նա բերում է հետևյալ օրինակը. մի անգամ մարմնի անդամները մեղադրում են ստամոքսին, որ նա չի շարժում մարմինը: Մինչդեռ ստամոքսը, մարսելով ստացված ուտելիքը, բաշխում է ամբողջ մարմնին: Նմանապես նրանք, ովքեր ընդհանուր օրենքների ուսումնասիրության մեջ տեսնում են միայն անպտուղ զբաղմունք, չեն նկատում, որ հենց դա է կենսահյուս մասակարարում մյուս գիտություններին ու զբաղմունքներին:

Իբրև գիտության արմատական բարենորոգիչ, Բեկոնը ոչ միայն քննադատում է գիտության մասին իր նախորդների ունեցած սխալ պատկերացումները, այլև բացահայտում այն պատճառները, որոնք խոչընդոտում են գիտության առաջընթացին: Գիտությունների վերականգնման բեկոնյան ծրագրի մեջ կարևոր տեղ է հատկացվում գիտությունների դասակարգման խնդրին: Անգլիացի փիլիսոփան գիտությունների դասակարգման հիմքում դնում է մարդու ճանաչողական ունակությունները՝ հիշողությունը, երևակայությունը և բանախոհությունը: Հիշողության վրա հիմնվում են պատմական գիտությունները (բնական և քաղաքացիական պատմությունները), որոնք ուսումնասիրում են փաստերը: Երևակայության վրա հիմնվում են գրականությունը, պոեզիան և մյուս արվեստները: Բանախոհության վրա խարսխվում են տեսական գիտությունները կամ, լայն իմաստով, փիլիսոփայությունը: Փիլիսոփայության առարկան են Աստված, Բնությունը և Մարդը: Ըստ այդմ էլ փիլիսոփայությունը բաժանվում է երեք մասի՝ բնական աստվածաբանության, բնության փիլիսոփայության և մարդաբանության, որի մեջ մտնում են հոգեբանությունը, տրամաբանությունը, բարոյագիտությունը և քաղաքագիտությունը: Բեկոնի կարծիքով՝ փիլիսոփայությունը և աստվա-

ծարճանությունն իրարից տարբերվում են իրենց ուսումնասիրության առարկայով, իմացության մեթոդներով և հետապնդած նպատակներով: Փիլիսոփայության մեջ փնտրել աստվածաբանություն, նույնն է, թե մեռյալների մեջ փնտրել կենդանի մնացածներին, և ճիշտ հակառակը: Փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը չպետք է խառնվեն միմյանց գործերին, քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր կոչումը և առաքելությունը:

Փիլիսոփայության խնդիրը բնության ուսումնասիրությունն է, բնական օրենքների բացահայտումը: Իսկ դրա համար անհրաժեշտ է ունենալ նոր մեթոդաբանություն, նոր օրգանոն, քանի որ հին օրգանոնը՝ արխատոտեյան տրամաբանությունը, ի դեմս սխոլաստիկական փիլիսոփայության, ապացուցել է իր անարդյունավետությունը: Իսկ նոր մեթոդ մշակելու համար անհրաժեշտ է մաքրել մարդու բանականությունը սուբյեկտիվ նախապաշարումներից, արմատացած թյուր տեսություններից և այլ խոչընդոտներից: Ընկռնի կարծիքով՝ ճշմարիտ իմացությանը խանգարում են չորս հիմնական կուռքեր կամ ուրվականներ, որոնց նա անվանում է սեռի, քարանձավի, հրապարակի և թատրոնի կուռքեր: Սեռի և քարանձավի կուռքերը բնածին են, այսինքն՝ դրանց արմատները թաքնված են մարդկային բնության մեջ, իսկ հրապարակի և թատրոնի կուռքերը ձեռքբերովի են:

Սեռի կուռքերը բնորոշ են մարդկային սեռին. դրանց առաջացման պատճառներն են՝ մարդկային ոգու միակերպությունը, դրա հավակնությունները, սահմանափակությունը, անընդհատ որոնումները, կրքերից ներշնչվելը, զգայությունների անկարողությունը, ընկալման եղանակները և այլն: Մարդիկ դատում են բնության մասին ըստ իրենց սուբյեկտիվ պատկերացումների: Օրինակ, մարդու բանականությունն այնպիսին է, որ նա հակված է պաշտպանելու ընդունելի կարծիքը: Եթե դա նրան դուր է գալիս, ապա նա չի տեսնում կամ արհամարհում է այն փաստերը, որոնք հակառակ են այդ կարծիքին: Մյուս կողմից՝ մարդիկ հակված են ճշմարիտ համարելու այն գիտելիքը, որը յուրացրել են կամ դյուրին է ուսումնասիրել և, ընդհակառակը, մերժում են դժվարը, որովհետև համբերություն չունեն մինչև վերջ շարունակելու հետազոտությունը:

Քարանձավի կուռքերը սեռի կուռքերի անհատական շեղումներն են: Յուրաքանչյուր մարդ ունի իր «քարանձավը», իր ներաշխարհը, որն իր կնիքն է բողոնում իրականության մասին դատողությունների բնույթի վրա: Քարանձավի կուռքերի առաջացումը կախված է մարդու հոգու և մարմնի հատկություններից, դաստիարակությունից, սովորույթներից, պատահականություններից և արժեքների համակարգից: Օրինակ, ոմանք տեսնում են իրերի մեջ գոյություն ունեցող տարբերությունները, իսկ մյուսները՝ ընդհանրությունները: Ոմանք հակված են պաշտելու հիմը, մյուսները՝ միայն մորը:

Մեռի և քարանձավի կուռքերը հնարավոր չէ ամբողջությամբ արմատախիլ անել, բայց կարելի է, իմանալով մարդկանց վրա դրանց ունեցած ազդեցությունը և բնույթը, կանխել սխալների բազմապատկումը:

Հրապարակի կուռքերը հիմնականում առաջանում են բառերի, հասկացությունների սխալ գործածությունից: Մարդիկ գործածում են բառեր, որոնց ծագումը և իմաստը անորոշ է: Հաճախ փիլիսոփաները վիճում են ոչ թե ըստ էության, այլ բառերի շուրջ: Այդ կուռքը տիրապետող էր սխալաստիկական փիլիսոփայության մեջ, որտեղ առատորեն օգտագործվում էին կեղծ, անորոշ, ոչինչ չասող բառեր և հասկացություններ: Հրապարակի կուռքերի հաղթանախմբան ձևը բառերի ու հասկացությունների ճիշտ կազմավորումը և գործածությունն է:

Թատրոնի կուռքերը բնածին չեն և մարդու բանականության մեջ են թափանցում մտացածին տեսություններից ու փիլիսոփայական ուսմունքներից: Կեղծ փիլիսոփայության և մոլորությունների արմատներն են՝ սոփեստությունը և ռացիոնալիզմը, էմպիրիզմը և սնոտիապաշտությունը: Ռացիոնալիստական բնույթի փիլիսոփայությունը փորձից վերցնում է բազմազան ու հայտնի փաստերը և, ըստ էության, դրանք չուսումնասիրելով, հույսը դնում է մտքի գործունեության վրա: Այդպիսին էր, օրինակ, Արիստոտելի փիլիսոփայությունը, որն «իր տրամաբանությամբ փչացրեց բնական փիլիսոփայությունը, քանի որ աշխարհը կառուցեց հասկացություններից»: Էմպիրիկական փիլիսոփայությունը հիմնվում է փորձի մի քանի փաստերի վրա և դրանից այն կողմ ոչինչ չի տեսնում: Ավելի վտանգավոր է այն դեպքը, երբ փիլիսոփայությունը խառնվում է աստվածաբանական, կրոնական և սնոտի գիտելիքների հետ: Օրինակ, որոշ գիտնականներ փորձում են բնական փիլիսոփայությունը կառուցել՝ հենվելով Գիբբ ծննդոցի, Հոբբի գրքի կամ ուրիշ սուրբ գրքերի վրա:

Բեկոնի կուռքերի մասին ուսմունքը կոչված էր բանականությունը մարելու կեղծ պատկերացումներից և հող նախապատրաստելու իմացության այնպիսի մեթոդի մշակման համար, որ պիտի դառնա հայտնագործության արվեստ: Այս կապակցությամբ նա քննադատում է ինչպես «սողացող էմպիրիզմը», որը փաստերից չի կարողանում տեսական ընդհանրացումներ անել, այնպես էլ ռացիոնալիզմը, որը, անտեսելով փորձի տվյալները, գիտելիքը բխեցնում է բանականությունից: Բեկոնը դրանց հակադրում է երրորդ ուղին, որը գերծ է էմպիրիզմի և ռացիոնալիզմի թերություններից և միաժամանակ ներառում է դրանց լավագույն կողմերը: Այս երեք ուղիները Բեկոնը արտահայտում է այլաբանորեն՝ էմպիրիկներին նմանեցնում է մրջյունների, ռացիոնալիստներին՝ սարդերի, իսկ երրորդ ուղու կողմնակիցներին՝ մեղուների հետ: Էմպիրիկները մրջյունների պես հավաքում են փաստեր, ռացիո-

նալիստները սարդի նման իրենցից հյուսում են սարդոստայն, իսկ մեղուն հավաքած նյութերից ստեղծում է նոր նյութ՝ մեղր:

Ի հակադրություն արիստոտելյան և սխոլաստիկական մեթոդաբանության, որն ընդհանուրից ընթանում էր դեպի մասնավորը, Բեկոնը ճշմարիտ է համարում այն ուղին, երբ միտքը մասնավոր դրույթներից ընթանում է դեպի ամենաընդհանուր դրույթները: Դա նշանակում է, որ գիտության երակետային ճշմարտությունների հայտնաբերումը Բեկոնը կապում է մտածողության ինդուկտիվ եղանակի հետ: Դեդուկցիան, սիլոգիզմները, ըստ նրա, պիտանի չեն, հատկապես եթե խոսքը վերաբերում է ճշմարիտ գիտելիքի հայտնաբերմանն ու հիմնավորմանը: Բեկոնը փորձի վրա հիմնված ինդուկտիվ մեթոդաբանությունը համարում է բնության իմացության բանալի, որի միջոցով մարդու բանականությունը բացահայտում է բնության օրենքները:

Գիտական ինդուկցիան կազմված է երեք աղյուսակից՝ Դրական աստիճանի, Բացասական աստիճանի և Համեմատության աստիճանի: Դրական աստիճանի աղյուսակում ամրագրվում են ուսումնասիրվող երևույթի որոշակի հատկությունների առկայության դեպքերը: Բացասական աստիճանի աղյուսակում արձանագրվում են այն դեպքերը, երբ խնդրո առարկա երևույթի այս կամ այն հատկությունը բացակայում է: Համեմատության աստիճանի աղյուսակում ամրագրվում են ավյալ երևույթի հատկությունների առկայության և բացակայության, աճման և նվազման պահերը: Համեմատությունների միջոցով առանձնացվում է հատկությունների մի կայուն խումբ, որը Բեկոնը անվանում է հետազոտվող երևույթի ձև կամ «բնություն»: Հենց այդ «ձևերի» և «բնությունների» ուսումնասիրությամբ զբաղվում է փիլիսոփայությունը: Այսինքն՝ փիլիսոփայությունը գիտություն է ոչ թե վերոգայական էությունների, այլ բնական-նյութական ձևերի կամ օրենքների վերաբերյալ: Այսպիսով, Բեկոնի ինդուկտիվ մեթոդը նեղ փորձարարական բնույթ չունի. դա բնական փիլիսոփայության տեսական հասկացությունների մշակման մեթոդ է: Հարկ է նշել, որ նախասպառվությունը տալով ինդուկտիվ մեթոդին՝ անզլիացի փիլիսոփան թերագնահատում է ինչպես դեդուկտիվ մեթոդի, այնպես էլ մաթեմատիկայի դերը ճշմարիտ գիտելիքի ձեռքբերման գործում: Այնուհանդերձ, Բեկոնի փիլիսոփայությունը և նրա մշակած գիտական մեթոդը կարևոր դեր խաղացին Նոր ժամանակի փորձարարական գիտության և բնապաշտական փիլիսոփայության կայացման գործում:

2. ԹՈՄԱՍ ՀՈՐՍ

17-րդ դարի եվրոպական փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից է անզլիացի փիլիսոփա Թոմաս Հորոզ (1588-1679), որը, ուզելի վճռական-

րեն իրարից տարանջատելով փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը, ստեղծեց բնության մասին նյութապաշտական-մեխանիստական տեսություն: Առավել ուշագրավ էր պետության ծագման մասին նրա ուսմունքը, որը մեծ ազդեցություն ունեցավ հետագա դարերի սոցիալական փիլիսոփայության, մարդաբանության և քաղաքագիտության զարգացման վրա:

Թոմաս Հոբսը ծնվել է հոգևորականի ընտանիքում, ավարտել է Օքսֆորդի համալսարանը՝ ստանալով արվեստների բակալավրի գիտական աստիճան: Հրաժարվելով Օքսֆորդի համալսարանում դասավանդելու հեռանկարից, նա նախընտրում է տնային դաստիարակի աշխատանքը: Հոբսի փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա կարևոր դեր խաղացին նրա ճամփորդությունները մայրցամաքային եվրոպական երկրներ (Իտալիա, Շվեյցարիա, Ֆրանսիա), որտեղ նա հանդիպումներ ունեցավ ժամանակի նշանավոր գիտնականների և փիլիսոփաների՝ Գալիլեյի, Հասենդրիի և ուրիշների հետ: Անգլիական հեղափոխությունը և քաղաքացիական պատերազմը, որոնք մեծ ազդեցություն ունեցան Հոբսի սոցիալ-քաղաքագիտական ուսմունքի ձևավորման վրա, ստիպեցին նրան սեղավիճվել Ֆրանսիա: Կրոնվեյի հաղթանակից հետո անգլիացի փիլիսոփան վերադառնում է հայրենիք և հրատարակում իր փիլիսոփայական երկերը՝ «Լևիաթան», «Մարմնի մասին», «Մարդու մասին», «Քաղաքացու մասին» և այլն: 1658թ. քաղավորական իշխանության վերականգնումից հետո ծանր իրավիճակ ստեղծվեց Հոբսի համար. մի կողմից, նրան մեղադրում էին Կրոնվեյի իշխանությունը պաշտպանելու, մյուս կողմից՝ աստվածուրացություն քարոզելու մեջ: Կաթոլիկ եկեղեցին նրա որոշ գրքեր մտցրել էր արգելված գրքերի ցանկ: Հոբսի մահվանից երեք տարի անց՝ ռոյալիստները Օքսֆորդի համալսարանի հրապարակում վառեցին նրա «Լևիաթան» և «Քաղաքացու մասին» երկերը:

Եթե Բեկոնը փիլիսոփայության առարկա էր համարում Աստված, բնությունը և մարդը, ապա Հոբսը կարծում է, որ փիլիսոփայությունը գիտություն է մարմնական սուրստանցիաների մասին: Այն ամենը, ինչ մարմին չէ, չի կարող մտնել փիլիսոփայության առարկայի մեջ: Այս իմաստով փիլիսոփայությունը բացառում է աստվածաբանությունը կամ, առհասարակ այն գիտելիքը, որի աղբյուրը աստվածային ներշնչանքն է կամ աստվածային հայանությունը, քանի որ դա ձեռք չի բերվում բանականության միջոցով: Փիլիսոփայությունն իմացություն է, որը բանականության և ճշմարիտ դատողությունների միջոցով բացահայտում է մարմնական սուրստանցիաների բնությունը, դրանց միջև գոյություն ունեցող պատճառահետևանքային կապերը: Մարմինները կարող են լինել երկու տեսակի՝ բնական և արհեստական: Բնական մարմինները բնության արդյունքներն են, իսկ արհեստականը՝ մարդկային գործունեության: Ըստ այդմ էլ, փիլիսոփայությունը բաժան-

վում է երկու մասի՝ բնական փիլիսոփայություն, որի մեջ մտնում են բնութ-
յան մասին գիտությունները և քաղաքացիական փիլիսոփայություն, որի
բաղկացուցիչ մասերն են բարոյագիտությունը և քաղաքագիտությունը: Փի-
լիսոփայությունը չի կարող ինքնանպատակ լինել, որովհետև գիտելիքը
սոսկ միջոց է կենսական բարիքների ձեռքբերման գործում:

Հորսի գոյաբանության երկետային գաղափարն այն է, որ իրականութ-
յան մեջ գոյություն ունեն միայն առանձին, եզակի մարմիններ: Մարմին է
կոչվում այն, ինչը գոյություն ունի մտածողությունից անկախ և համընկնում
է տարածության որևէ մասի հետ: Տիեզերքը մարմինների ամբողջություն է:
Հորսը ժխտում է անմարմին ոգիների կամ սուբստանցիաների գոյությունը:
Մարմիններն օժտված են հատկություններով (ակցիդենցիաներով): Տարա-
ծականությունը և ձևը յուրաքանչյուր մարմնի անկապտելի, անբաժանելի
հատկություններն են: Հորսը, իբրև նոմինալիստ մտածող, ժխտում է առհա-
սարակ տարածության, ժամանակի և դատարկության գոյությունը, կարծե-
լով, որ կարելի է խոսել միայն կոնկրետ մարմնի տարածական և ժամանա-
կային հատկությունների մասին: Օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող հատ-
կություններից են նաև շարժումը և դադարը, սակայն դրանք բնորոշ են ոչ
բոլոր մարմիններին, քանի որ որոշ մարմիններ գտնվում են շարժման մեջ,
իսկ մյուսները՝ հանգստի վիճակում: Հետևելով Գալիլեյի և Դեկարտի աե-
սակետին, Հորսը կարծում է, որ գույնը, հոտը, համը ոչ թե օբյեկտիվ, այլ
սուբյեկտիվ հատկություններ են, այսինքն՝ դրանք առաջանում են ընկալվող
սուբյեկտի մեջ:

Թեև Հորսը ժխտում է հոգևոր սուբստանցիայի գոյությունը, այնուամե-
նայնիվ, ընդունում է Աստծո գոյությունը՝ որպես առաջնաշարժիչ և սկզբնա-
պատճառ: Դրանից ավելին մարդը չի կարող իմանալ Աստծո մասին, որով-
հետև նա ի վիճակի չէ պատկերացում կազմելու անվերջության, անսահմա-
նության, հավերժության մասին: Առհասարակ, մարդը չի կարող գիտելիք
ունենալ այն մասին, ինչը դուրս է գտնվում իր փորձի սահմաններից: Օրի-
նակ, հնարավոր չէ ապացուցել, թե տիեզերքը ունի սկիզբ, թե հավերժական
է, ուստի պետք է ձեռնպահ մնալ որևէ պնդումից և պարզապես հավատալ
տիեզերքի առաջացման մասին աստվածաշնչյան պատկերացմանը:

Մարդը նույնպես մի բնական մարմին է, շնչավոր ավտոմատ, որը, ի
տարբերություն մյուս մարմինների, օժտված է ճանաչելու և արարելու կա-
րողությամբ: Հորսի կարծիքով ճանաչողության հիմնական աղբյուրներն են
փորձը և բանականությունը: Գիտելիքի ստացման հիմքը զգայական ընկա-
լումներն են, առանց որի հնարավոր չէ ունենալ ո՛չ պատկերացում, ո՛չ հիշո-
ղություն, ո՛չ էլ դատողություն: Զգայական ճանաչողության արդյունքները
Հորսն անվանում է «գաղափարներ» կամ «ուրվականներ», որոնք նշանակ-
վում են նշաններով: Դրանք լինում են վեց տեսակի՝ ազդանշաններ, բնա-

կան ու արհեստական նշաններ, գուտ բնական նշաններ, գուտ կամայական նշաններ, նշաններ նիշերի դերում և նշանների նշաններ: Այս վերջինները ընդհանուր անուններն են: Հորսը, լինելով նումինալիստ, վճռականորեն մերժում է ընդհանուրի (ունիվերսալիաների) գոյաբանական և իմացաբանական ռեալությունը: Ընդհանուրը ոչ իր է, ոչ հատկություն, ոչ էլ հասկացություն, այլ ընդամենը անուն, որով նշանակվում են տվյալ դասին պատկանող բազմաթիվ իրեր: Մակայն հետևողական նումինալիստական դիրքորոշումը հակասում է Հորսի իմացաբանության այն դրույթին, որ հավաստի գիտելիքը պետք է լինի ընդհանրական, անհրաժեշտ և օբյեկտիվ: Չգայական գիտելիքը չի կարող այդպիսին լինել: Հորսի կարծիքով՝ հավաստի կարող են լինել մաթեմատիկական գիտելիքը կամ դրա միջոցով ստացված գիտելիքները: Ի տարբերություն Բեկոնի, Հորսը խիստ կարեւորում է մաթեմատիկայի և դեդուկտիվ մեթոդի դերը ճշմարիտ գիտելիքների ձեռքբերման գործում: Միևնույն ժամանակ նա մերժում է ինտելեկտուալ ինտուիցիայի և բնածին գաղափարների մասին դեկարտյան տեսությունը: Գիտելիքի ընդհանրականության խնդիրը Հորսը չի կապում ոչ զգայական, ոչ էլ մտավոր փորձի հետ, այլ կապում է լեզվի բառերի և հասկացությունների հետ: Եթե փորձնական ծագում ունեցող զգայական ընկալումները մասնավոր բնույթ ունեն, ապա լեզվի բառերը կարող են լինել ընդհանուր: Ճշմարիտը և կեղծը, ըստ Հորսի, ոչ թե իրերի, այլ խոսքի հատկանիշներ են: Ի տարբերություն Բեկոնի, Հորսը փորձում է ինդուկտիվ մեթոդը լրացնել դեդուկտիվ մեթոդով: Ընդամեն, նա ինդուկցիան նույնացնում է վերլուծության հետ, իսկ դեդուկցիան՝ համադրության հետ: Ճանաչողության առաջին փուլում ինդուկտիվ ճանապարհով ձեռք է բերվում իրերի պատճառների մասին գիտելիք, այնուհետև դրանից դեդուկտիվ ճանապարհով ստանում են նոր գիտելիքներ: Հորսի կարծիքով բնական գիտություններում գերիշխողը ինդուկտիվ-վերլուծական, իսկ քաղաքացիական գիտություններում՝ դեդուկտիվ-համադրական մեթոդն է:

Հորսի քաղաքացիական փիլիսոփայությունը (բարոյագիտությունը և քաղաքագիտությունը) հենվում են մարդու բնության մասին ուսմունքի վրա: Մարդու բնությունը ֆիզիկական և հոգևոր հատկությունների ամբողջություն է: Իրենց ֆիզիկական ու մտավոր հատկություններով մարդիկ ի ծնե հավասար են, որի պատճառով նրանց միջև ծագում է անհավասարություն, իսկ դրանից էլ՝ պատերազմ: Հորսի կարծիքով մարդն ի ծնե հասարակական-քաղաքական էակ չէ. նա այդպիսին կարող է դառնալ քաղաքացիական հասարակության և պետության առկայության պայմաններում: Նա մարդկության պատմության մեջ տարբերակում է երկու վիճակ՝ բնական և քաղաքացիական: Բնական վիճակում «բոլորը պատերազմում են բոլորի դեմ»

կամ յուրաքանչյուր մարդ պատերազմում է յուրաքանչյուր մարդու դեմ: Այստեղ գործում է «մարդը մարդուն գայլ է» սկզբունքը: Բնական վիճակում մարդիկ առաջնորդվում են եսապաշտական մղումներով՝ առաջին հերթին հոգ տանելով սեփական գոյության անվտանգության մասին: Այստեղ ուժն է ծնում իրավունք և բարոյականություն: Համընդհանուր պատերազմի ժամանակ չեն գործում նաև բնական օրենքները: Մակայն բնական վիճակում, որքան էլ ուժեղ լինի մարդը, նրա կյանքի անվտանգությունը երաշխավորված չէ: Համընդհանուր անիշխանության պայմաններում և հավասար ընդունակությունների պատճառով յուրաքանչյուրի կյանքը դառնում է վախի ու սարսափի մղձավանջ: Ինքնապահպանման ձգտումը մարդուն ստիպում է որոնել հաշտություն և ստեղծել այնպիսի ընդհանուր իշխանություն, որը դառնար իրենց անվտանգության երաշխիքը: Գրա համար անհրաժեշտ է, որ յուրաքանչյուրը հրաժարվի ամեն ինչի նկատմամբ ունեցած իր իրավունքից և այդ իրավունքը օտարի ընդհանուր իշխանությանը: Գա կարող է անդի ունենալ համաձայնության և դաշինքի միջոցով, երբ յուրաքանչյուրն իր իրավունքները վոխասնցում է մեկ մարդու կամ մարդկանց խմբի, մի պայմանով, եթե մյուսները վարվեն նույն կերպ: Այդ դաշինքի կնքումը նշանակում է, որ մարդիկ բնական վիճակից անցնում են քաղաքացիական վիճակի, այսինքն՝ ստեղծվում է պետություն, որի գլխավոր խնդիրն է դառնում մարդկանց անվտանգության ապահովումը: Հոբսի կարծիքով՝ այդ գործընթացում վճռական դեր է խաղում մարդկային խոսքը և լեզուն. եթե դրանք չլինեին, ապա չէր լինի ո՛չ պետություն, ո՛չ էլ դաշինք, ինչպես կենդանիների մոտ է:

Հոբսը բացարձակ իշխանության կողմնակից է: Նա գրում է, թե ամեն մի իշխանություն լավ է, եթե այն բացարձակ է, կամ՝ «ոչ այնքան մահացու է բացարձակ իշխանությունը, որքան դրա բացակայությունը»: Տարբերակելով իշխանության երեք ձև՝ միապետություն, դեմոկրատիա և արիստոկրատիա (իշխանության մյուս ավանդական ձևերը՝ բռնապետությունը, անարխիան և օլիգարխիան չի համարում ինքնուրույն ձևեր), Հոբսը նախապատվությունը տալիս է միապետությանը, բայց միաժամանակ շեշտում այն միտքը, որ կարևորը ոչ թե կառավարման ձևն է, այլ ուժեղ իշխանությունը: Ավելի լավ է մարդիկ տառապեն անսահմանափակ իշխանության ճնշումից, քան թե անիշխանությունից և քաղաքացիական պատերազմներից: Հոբսը չի ընդունում նաև իշխանության բաժանման գաղափարը: Ներքնապես բաժանված իշխանությունն ի վիճակի չէ ապահովելու երկրի խաղաղությունը և անվտանգությունը: Միասնական իշխանության բացակայությունը պատճառ է դառնում քաղաքացիական պատերազմների, իսկ բացարձակ իշխանության թուլությունը՝ պետության կործանման: Միասնական կամքի պե-

տության մեջ գերագույն իշխանությանը տրվում են անսահմանափակ իրավունքներ, որոնց դեմ ոչ ոք չպետք է ռանձգություն կատարի: Բոլորը պետք է ենթարկվեն գերագույն իշխանությանը և պետության օրենքներին: Հպատակներն իրավունք չունեն փոխելու իշխանության ձևը, ընդվզելու գերագույն սուվերենի դեմ: Պետության ձեռքում է գտնվում սրի իրավունքը, նա անպատիժ կարող է անել այն, ինչ նպատակահարմար է գտնում: Օրինակ, պետությունը պետք է արգելի այն ուսմունքների տարածումը, որոնք սպառնում են նրա անվտանգությանը: Եկեղեցին մույնպես պետք է ենթարկվի գերագույն իշխանությանը: Եթե պետության օրենքները հակասում են կրոնական կանոններին, ապա հավատացյալ հպատակները պարտավոր են նախևառաջ հնազանդվել պետության օրենքներին:

Պաշտպանելով բացարձակ իշխանության գաղափարը՝ Հոբսը միաժամանակ նշում է, որ այդ իշխանությունն ունի ոչ միայն իրավունքներ, այլև պարտականություններ: Եթե գերագույն իշխանությունը չի կատարում պայմանագրով վավերացված իր պարտականությունները և առաջին հերթին չի ապահովում հպատակների կյանքի անվտանգությունը, ապա նրանք իրավունք ունեն չենթարկվելու գերագույն իշխանությանը՝ անվավեր համարելով կնքված պայմանագիրը:

Թեև այսօր Հոբսի հայացքները կարող են թվալ չափից դուրս հակադեմոկրատական, այնուհանդերձ, իր ժամանակի համար դրանք առաջադիմական էին, հատկապես, եթե նկատի ունենանք այն հանգամանքը, որ Հոբսը բնապաշտոռեն է ներկայացնում հասարակության զարգացումը և պետության առաջացումը:

3. ՌԵՆԵ ԴԵԿԱՐՏ

Նոր ժամանակի փիլիսոփայության սկզբնավորողներից էր ֆրանսիացի նշանավոր փիլիսոփա, բնագետ, մաթեմատիկոս Ռենե Դեկարտը (1596-1650), մի ստաժող, որը հիրավի «կուպեռնիկոսյան հեղաշրջում» կատարեց փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ՝ մարդկային բանականությունը դարձնելով փիլիսոփայական խորհրդածությունների «արքիմեդյան հենակետը»: Նախորդ փիլիսոփայության գոյաբանական ռաջիոնալիզմը Դեկարտը վերափոխեց իմացաբանականի՝ բանականությունը բարձրացնելով գերագույն հեղինակության գահին:

Ռենե Դեկարտը ծնվել է Ֆրանսիայի Թուրեն նահանգի Լեա քաղաքում, ազնվականի ընտանիքում: Ծուրջ ինը տարի սովորել է Լա Ֆլեշի ճիզվիտական դպրոցում, որից հետո իրավունք և բժշկություն, փիլիսոփայություն և մաթեմատիկա է ուսումնասիրել տարբեր համալսարաններում: Ստանալով համակողմանի կրթություն, Դեկարտը միևնույն ժամանակ դժգոհ էր տիրա-

պետող ուսուցման րովանդակությունից, մեթոդներից ու ձևերից: 1629-1649թթ. Դեկարտը ապրում է Հոլանդիայում, որն այդ ժամանակվա եվրոպական ամենազարգացած երկիրն էր: Այս շրջանում հրատարակվում են նրա հիմնական փիլիսոփայական երկերը՝ «Խորհրդածություններ մեթոդի մասին», «Փիլիսոփայության հիմունքներ» և «Մետաֆիզիկական խորհրդածություններ»: 1649թ. Շվեդիայի քագուհու հրավերով մեկնում է Ստոկհոլմ, որտեղ էլ մեկ տարի անց կնքում է իր մահկանացուն:

Բեկոնի նման՝ Դեկարտը փիլիսոփայության գլխավոր խնդիրը համարում է գիտական մեթոդի մշակումը: Մակայն, ի տարբերություն Բեկոնի, որը գիտական նոր մեթոդի հարցը կապում է փորձի և ինդուկցիայի հետ, Դեկարտը հիմք է ընդունում բանականությունը և դեդուկցիան, մտքի հստակությունը և ինտելեկտուալ ինտուիցիան: Բանականությունը կեղծ կուրքերից մաքրելու համար Դեկարտը ստիպված էր հաղթահարելու երկու խոչընդոտ՝ տիրապետող սխոլաստիկական մտածողությունը և վերակենդանացած սկեպտիցիզմը: Այդ երկու խոչընդոտները հաղթահարելու համար նա փիլիսոփայական խորհրդածությունների ելակետ է ընդունում արմատական կասկածը: Թեպետ Դեկարտը մազաչափ անգամ կասկած չուներ մարդու ճանաչողական կարողությունների նկատմամբ, այնուամենայնիվ, հենց կասկածն է համարում այն լավագույն զենքը, որի կիրառմամբ հնարավոր է տեսականորեն ջախջախել թե՛ հեղինակագոր փիլիսոփայությունը և թե՛ դեպի ազնուստիցիզմ հակվող սկեպտիցիզմը: Այսինքն՝ կասկածը Դեկարտի ուսմունքում մեթոդաբանական մի հնար է, որի միջոցով նա մերժում և դեն է մետում այն ամենը, ինչը կարող է խանգարել գիտական հետազոտությանը:

«Խորհրդածություններ մեթոդի մասին» աշխատության մեջ Դեկարտը շարադրում է գիտական հետազոտության մեթոդի հետևյալ կանոնները.

1) «Երբեք ճշմարիտ չհամարել ոչ մի բան, եթե բոլորովին վստահ ու պարզ չլինի ինձ համար դրա ճշմարտությունը, այսինքն՝ խուսափել թե՛ շտապողականությունից և թե՛ կանխակալությունից և դատողություններից ընտրել միայն այն, ինչն այնքան հստակ ու պարզ կլինի, որ կասկածելու առիթ չեն ունենա»:

2) Դիտարկվող դժվարությունները բաժանել այնքան պարզ մասերի, որքան անհրաժեշտ է հարցը հեշտությամբ և լավագույն ձևով լուծելու համար:

3) Հարկավոր է դատողությունները դասավորել որոշակի կարգով՝ սկսելով պարզագույն և անհրաժեշտ ճանաչելի առարկաներից, աստիճանաբար վեր ընթանալ դեպի ավելի դժվար առարկաների իմացությունը, կարգ ենթադրելով մինչև անգամ այնպիսիների միջև, որոնք իրենց բնական ընթացքում չեն հաջորդում իրար:

4) Թվարկումները և մեկնությունները պետք է լինեն լրիվ և սպառիչ, որպեսզի վստահ լինենք, որ ոչինչ բաց չենք թողել:

Այս չորս մեթոդաբանական սկզբունքների հիմքում ընկած է արմատական կասկածի տեսությունը: Դեկարտի կարծիքով՝ պետք է կասկածի ենթարկել մարդու գիտակցության մեջ առկա բոլոր տեսակի գիտելիքների հավաստիությունը: Բայց, կասկածելով ամեն ինչի հավաստիության վրա, մենք պետք է ընդունենք, որ համենայն դեպս կա մի այնպիսի ճշմարտություն, որի հավաստիությունը անհնար է կասկածի տակ առնել: Դա «Ես կասկածում եմ» դրույթն է: Քանի որ «Ես կասկածում եմ» դրույթը ակնհայտ ճշմարտություն է, ուստի սկեպտիցիզմը, որը չի ընդունում որևէ ճշմարտություն, տեսականորեն դառնում է անհիմն: Բայց կասկածել, շարունակում է Դեկարտը, նշանակում է մտածել: Եթե հավաստի է «Ես կասկածում եմ» դրույթը, նշանակում է հավաստի է նաև «Ես մտածում եմ» դրույթը: Իսկ եթե ես մտածում եմ, նշանակում է գոյություն ունեմ՝ *Cogito ergo sum* (Մտածում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ): Եվ քանի որ մտածողության առկայությունը հավաստում է սեփական Ես-ի գոյությունը, ապա մտածող Ես-ը հանդես է գալիս որպես հոգևոր սուբստանցիա:

Եթե մտածող Ես-ի գոյությունը կասկածից վեր է, ապա նույնը չի կարելի ասել մարմնի մասին: Հարկավոր է հիմնավորել նաև մարմնի և արտաքին աշխարհի գոյությունը: Դրանց մասին մեր մտածողության մեջ կան պատկերացումներ, սակայն պարզ չէ, դրանք կեղծ են, թե՞ ճշմարիտ: Մենք մեր մարմնի և արտաքին աշխարհի մասին պատկերացում ենք կազմում զգայությունների միջոցով: Բայց քանի որ զգայությունների վրա հիմնված մեր դատողությունները կարող են լինել մի ինչ-որ չար հանճարի խաբեության արդյունքը, ապա մարմնի և արտաքին աշխարհի մասին մեր գիտելիքը հավաստի կարող է լինել միայն այն դեպքում, եթե հիմնավորենք, որ այդ խաբեությունն անհնար է: Դրա համար անհրաժեշտ է ապացուցել Աստծո գոյությունը:

Դեկարտի կարծիքով՝ կասկածելը անկատար լինելու մասին է վկայում: Քանի որ մարդը կասկածում է, նշանակում է՝ նա կատարյալ էակ չէ: Բայց ինչ-որ բան անկատար համարելու համար հարկավոր է պատկերացում ունենալ կատարելության մասին: Եթե կասկածում եմ, այսինքն՝ մտածողության այդ գործողությամբ ես հավաստում եմ իմ անկատարությունը, ապա դրանով հավաստում եմ կատարյալ էակի գոյությունը: Դեկարտը դիմում է Աստծո գոյության գոյաբանական ապացույցին, ըստ որի՝ Աստծո մասին ունեցած գաղափարից բխում է նրա գոյության անհրաժեշտությունը: Աստծո ճանաչողության այս եղանակը, ըստ Դեկարտի, մեզ հնարավորություն է տալիս տեսնելու, որ «Նա հավերժական է, ամենագետ, ամենագոր, որ Նա

ամեն մի ճշմարտության և արդարության աղբյուրն է, բոլոր իրերի արարիչը, վերջապես, որ Նրանում ամփոփված է այն ամենը, ինչում մենք հստակ կարող ենք նշմարել անվերջ կատարելությունը»։ Այսպիսով, Աստված գոյություն ունի, Նա ամենագոր է և բարի, հետևաբար, Նա մարդուն չի կարող տալ այնպիսի զգայարաններ, որոնք միշտ կխաբեն նրան։ Ուրեմն, հավաստի կարող ենք համարել այն, որ բացի Ես-ից, հոգևոր սուրբատանցիայից, գոյություն ունի նաև մարմին կամ մարմնական, նյութական սուրբատանցիա։ Դեկարտը սուրբատանցիան սահմանում է որպես մի գոյացություն, որի գոյությունը կախված է ինքն իրենից։ Նյութական սուրբատանցիայի ատրիբուտը տարածությունն է, իսկ հոգևոր սուրբատանցիայի ատրիբուտը՝ մտածողությունը։ Սա դուալիստական տեսակետ է։ Թեև Դեկարտը ընդունում է, որ նյութական և հոգևոր սուրբատանցիաների միջև ոչ մի ընդհանրություն չկա, այնուհանդերձ, կարծում է, որ մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է և դրանց միջև գոյություն ունի փոխազդեցություն. հոգին ազդում է մարմնի վրա և, ընդհակառակը։ Հոգու և մարմնի միավորման վերաբերյալ դեկարտյան մտքերը այնքան էլ համոզիչ չէին։ Հետագայում այս հարցի շուրջ կարտեզիականության (Կարտեզիուսը Դեկարտի լատինականացված անունն է) մեջ ձևավորվեց երկու հակադիր տեսակետ։ Նյութապաշտ Հենրիկ դե Ռուան (Լեբուան) ժխտեց հոգևոր սուրբատանցիայի գոյությունը և մարդուն դիտեց որպես լրիվ նյութական էակ, իսկ իդեալիստներ Զլաուբերգը և Մալբրանշը ստեղծեցին օկազլոնալիզմի տեսություն, ըստ որի՝ յուրաքանչյուր անհրաժեշտ պահի Աստված այդ երկու սուրբատանցիաները միավորում է իրար։

Թեև Դեկարտին անվանում ենք դուալիստ, այնուհանդերձ, նա ընդունում է միայն մեկ կատարյալ, իսկական սուրբատանցիա՝ Աստծուն, որը հանդես է զայիս որպես նյութական և հոգևոր սուրբատանցիաների արարիչ։ Սակայն նյութական և հոգևոր ոլորտների հստակ սահմանագատումը կարևոր դեր խաղաց Դեկարտի բնագիտական տեսության մշակման գործում։ Բնությունը ներկայանում է իբրև միասնական նյութական սուրբատանցիա, որում չկան ո՛չ իդեալական ուժեր, ո՛չ շունչ և ո՛չ էլ նպատակ։ Ի տարբերություն անտիկ և միջնադարյան որակական ֆիզիկայի, դեկարտյան ֆիզիկական քանակական բնույթ ունի. բնությունը գուրկ է կենդանությունից, դա մի հսկա նյութական մեխանիզմ է, որը կարգավորվում է մեխանիկայի օրենքներով։ Աստված ստեղծել է բնությունը, բայց դրանից հետո նա չի խառնվում բնության գործերին, թույլ տալով, որ դա զարգանա ի սկզբանե տրված օրենքներով։ Դեկարտը 17-րդ դարի մտածողներից առաջինն էր, որ փորձեց զարգացման սկզբունքը տարածել տիեզերքի վրա։ Մենք գիտենք, գրում է նա, որ Աստված է ստեղծել տիեզերքը, բայց մենք կարող ենք հե-

տարբերվել, քե ինչպես է դա առաջացել, եթե բացառենք Աստծո միջամտությունը: Դեկարտի տիեզերաբանական տեսության համաձայն՝ սկզբում ամենուր իշխում էր «քառուր», այսինքն՝ մանրագույն մասնիկների անկարգ շարժումը: Համընդհանուր փոխազդեցության մթնոլորտում մասնիկները նրբանում են՝ վերածվելով ավելի շարժուն տարրերի: Դրա հետևանքով առաջանում են «ձողմեր», որոնք սկիզբ են դնում տարբեր կազմավորումների գոյացմանը: Այդ ձողմերը երեքն են՝ **հրե նյութը**, որն ամենաակտիվն ու շարժունակն է, **օդային նյութը**, որից կազմվում են երկնային մարմինները, և **երկրային նյութը**, որն ավելի կոպիտն ու դանդաղաշարժն է: Երկնային և երկրային մարմինների առաջացումը կատարվում է մեխանիկայի օրենքներին համապատասխան: Թեև Դեկարտը պատրաստ էր եկեղեցու առաջին իսկ պահանջի դեպքում հրաժարվել իր վարկածից, այնուհանդերձ, նրա տիեզերածնական տեսությունը մեծ տպավորություն բողեց ժամանակի բնագետների վրա:

Դեկարտի իմացության տեսությունն անբակտելիորեն կապված է նրա ռացիոնալիստական մեթոդաբանության հետ: Ռացիոնալիզմի դիրքերից հանդես գալով գիտելիքի ստացման ինդուկտիվ-փորձաբարական տեսության դեմ՝ Դեկարտը պնդում է, որ զգայական փորձը կարող է միայն ինչ-որ իմաստով նպաստել ու օժանդակել հավաստի գիտելիքի ձեռքբերմանը, սակայն ճշմարտության իմացումը կախման մեջ դնել զգայական փորձի տվյալներից, նշանակում է կանգնել կես ճանապարհին: Հավաստի գիտելիքի աղբյուրը բանականությունն է. բոլոր այն գիտելիքները, որոնք հստակ են ու ակնհայտ, բանական իմացության աղբյուրն են: Իսկ բոլոր մշտնուտ ու անորոշ գաղափարների աղբյուրը զգայական փորձն է: Ոչ մի առարկայի էություն չենք կարող ըմբռնել զգայությունների կամ փորձի միջոցով:

Դեկարտը տարբերակում է երեք տեսակի գաղափար՝ փորձնական ծագում ունեցող, մտածական գործողություններից ածանցված և բնածին: Բնածին գաղափարները կախված չեն փորձից, դրանց բնորոշ են պարզությունը, ակնհայտությունը և հստակությունը: Բնածին են, օրինակ, Աստված, սուբստանցիա, կեցություն, կամքի ազատություն, նյութ և այլ գաղափարներ: Բնածին գաղափարների մեջ Դեկարտը ներառում է նաև որոշ արքիմներ (օրինակ, ոչինչը չունի ոչ մի հատկություն, ոչնչից ոչինչ չի առաջանում, ամեն մի երևույթ ունի իր պատճառը, չկա հատկություն առանց սուբստանցիայի և այլն): Բնածին գաղափարները տալիս են գիտելիք, իսկ ինտուիցիան ապահովում է դրանց գիտակցումը և ճշմարտացիությունը: Դեկարտի կարծիքով՝ բնածին գաղափարները մարդու մտածողության մեջ պատրաստի վիճակում չեն գտնվում: Դրանք ավելի շուտ նախատրված են և բացահայտվում են բանականության գործունեության ընթացքում:

Դեկարտը համոզված էր, որ բացառությամբ ինտելեկտուալ ինտուիցիայի և դեդուկցիայի, իմացության մյուս բոլոր եղանակները մոլորության աղբյուրներ են: Ինտուիցիան մտքի անմիջական հայեցողության ձևն է, որը պայմանավորված չէ ո՛չ զգայականությամբ, ո՛չ էլ փորձով: Ինտուիցիան բանականության բնական լույսն է: Նրա գաղափարներն այնքան պարզ ու հստակ են, որ ոչ մի կասկած չեն հարուցում: Դեկարտի կարծիքով՝ ինտուիցիան իր ակնհայտության և հավաստիության հասկություններով գերազանցում է ճշմարտության մինչ այդ գոյություն ունեցող չափանիշները: Ինտելեկտուալ ինտուիցիայի ճշմարտությունները պարզագույն դրույթներ են, որոնք իմացության շրջայի առաջին օղակն են: Գիտական մյուս ճշմարտություններն ածանցվում են այդ առաջնային դրույթներից: Քանի որ վերջիններս սահմանավակ բանակի են, իսկ դրանցից դեդուկտիվ ճանապարհով ստացվածները բազմաթիվ, ուստի, ըստ Դեկարտի, հենց դեդուկտիվ մեթոդն էլ պետք է համարվի հավաստի ճշմարտությունների հայտնաբերման ու հիմնավորման միակ գիտական մեթոդը:

Դեկարտի ռացիոնալիստական մեթոդաբանության բաղկացուցիչ մասերից է «համընդհանուր մաթեմատիկայի» գաղափարը: Ի տարբերություն Բեկոնի, Դեկարտը համոզված էր, որ մաթեմատիկայում կիրառվող մեթոդն անհրաժեշտ է կիրառել իմացության բոլոր բնագավառներում: «Համընդհանուր մաթեմատիկան», ներառելով բանականության ելակետային սկզբունքները, բացահայտում է ամեն մի առարկայի մասին ճշմարտություններ մակաբերելու եղանակները: Այդ մեթոդի հիմքում ընկած է այն գաղափարը, որ բոլոր գիտությունները գտնվում են փոխադարձ կապի և պայմանավորվածության մեջ:

Դեկարտի փիլիսոփայությունը վիթխարի ազդեցություն ունեցավ Նոր ժամանակի եվրոպական փիլիսոփայության, ինչպես նաև գիտության զարգացման վրա:

4. ԲԼԵՉ ՊԱՄԿԱԼ ԵՎ ՊԻԵՌ ՀԱՍՆԵՂԻ

17-րդ դարի եվրոպական փիլիսոփայության զարգացման գործում կարևոր ավանդ են ներդրել նաև ֆրանսիացի մտածողներ Բլեզ Պասկալը (1623-1662) և Պիեռ Հասենդին (1592-1655):

Բնագիտական մի շարք հայտնագործությունների հեղինակ Բլեզ Պասկալը փիլիսոփայության մեջ հանդես եկավ որպես դեկարտյան ռացիոնալիստական մեթոդի պաշտպան: Գիտությունները բաժանելով երեք խմբի՝ Պասկալը կարծում է, որ պատմական և աստվածաբանական գիտություններում հեղինակություններին դիմելը ընդունելի, որոշ իմաստով էլ, պարտա-

դիր քայլ է: Սակայն բնական զիտություններում հեղինակագոր մտածողությունը միայն կարող է խանգարել մտքի զարգացմանը: Այս բնագավառում մարդկային իմացությունը պետք է հենվի միայն փորձի և բանականության վրա: Չնսեմացնելով փորձնական-ինդուկտիվ մեթոդի արժանիքները, Պասկալը կարծում է, որ բնական զիտություններում պետք է կիրառել արքայիմաստիկ-դեդուկտիվ կամ երկրաչափական մեթոդը: Այդ մեթոդը հենվում է ապացուցման վրա, ինչը նշանակում է, որ պետք է գոյություն ունենան «առաջնային տերմիններ» կամ սկզբունքներ (օրինակ, տարածություն, ժամանակ, շարժում, թիվ, հավասարություն և այլն), որոնք ակնհայտ են, պարզ և հստակ: Ի տարբերություն Դեկարտի, Պասկալը շեշտում է, որ մենք ճանաչում ենք ոչ միայն բանականության, այլև սրտի միջոցով: «Միրտն ունի իր օրենքները, որոնք բանականությունը չգիտի»: Պասկալը բանականությունն ըմբռնում է իբրև միջնորդավորված ունակություն, որի պատճառով բանական զիտիլիքից բացառում է ինտելեկտուալ ինտուիցիան: Ավելի ճիշտ, դեկարտյան ինտելեկտուալ ինտուիցիան նա փոխարինում է զգայական, «սրտի» ինտուիցիայով: Պասկալը «ապացուցման արվեստը» լրացնում է «համոզման արվեստով»: Մարդը ճշմարտությունները ճանաչում է ոչ միայն մտքով, այլև սրտով, կամքով ու զգացմունքներով: Իմացությունը չի կարող լրիվ անշահախնդիր լինել, ուստի պետք է ոչ միայն ապացուցել, այլև համոզել: Եթե «ապացուցման արվեստը» հենվում է երկրաչափական մեթոդի կանոնների վրա, ապա «համոզման արվեստը»՝ հոգեբանական, գեղագիտական և բարոյագիտական գաղափարների վրա: «Միրտը» հիմնարար տեղ է զբաղում Պասկալի փիլիսոփայության մեջ: Իմացաբանության մեջ «սիրտը» «զգում» է առաջնային տերմիններն ու արքայիմաստները, բարոյականության մեջ ապահովում է «բարոյական կարգը», իսկ հավատի ողորտում «զգում» է Աստծուն:

Ուշագրավ է մարդու մասին Պասկալի ուսմունքը: Մարդն ամենաառեղծվածային էակն է տիեզերքում: Նա միաժամանակ մեծություն է և ոչնչության: Մարդու մեծությունը և արժանապատվությունը բանականության մեջ է: Մարդը, զրուս է Պասկալը, ամենաթույլ եղեգն է բնության մեջ, բայց նա մտածող եղեգ է: Հարկ չկա, որ ողջ տիեզերքը համալսմբվի նրան ոչնչացնելու համար, բանգի ջրի մի կաթիլն անգամ բավական է նրան սպանելու համար: Բայց, ի տարբերություն տիեզերքի, մարդը զիտակցող էակ է, նա գիտի, որ ինքը մահկանացու է: Նա գիտի, որ տիեզերքի համեմատ ինքը ոչինչ է: Բայց մարդու մեծությունն իր ոչնչության զիտակցման մեջ է: Այդ ոչնչության հաղթահարման առաջին քայլը դրա մասին պատկերացում ունենալն է, երկրորդը՝ ինքնակատարելագործումը: «Մարդն անվերջ գերազանցում է ինքն իրեն»: Մարդը հակասական բնություն ունի, բանի որ հոգու և մարմնի,

բանականության և զգայության, հավատի և զիտելիքի միջև գոյություն ունեցող հակասությունները նրա կյանքը դարձնում են ողբերգական մի դրամա: Դրանից ազատվելու միակ հուսալի միջոցը հավատն է առ Աստված: Առանց Աստծո մարդը չի կարող երջանիկ լինել: Պասկալը «անձնական Աստծուն» հակադրում է «փիլիսոփաների և աստվածաբանների Աստծուն»: Նրան հետաքրքրում են ոչ այնքան Աստծո գոյաբանական հասկությունները, որքան Աստծո և մարդու էկզիստենցիալ հարաբերությունները: Աստված մարդու փրկության երաշխիքն է, բայց մարդը պետք է հիմք նախապատրաստի այդ փրկության համար: Աստված, զրույն է Պասկալը, որ մեզ ստեղծել է առանց մեզ, չի կարող մեզ փրկել առանց մեզ:

Պիեռ Հասենդին փիլիսոփայության պատմության մեջ հայտնի է որպես սխոլաստիկական փիլիսոփայության և դոգմատիկական մտածողության եռանդուն քննադատ, որպես անտիկ էպիկուրիզմի վերածնող և ջատագով և ղեկարայան ռացիոնալիզմի առաջին քննադատ: Հանդես գալով միջնադարյան արիստոտելիզմի դեմ, Հասենդին չի վիճարկում Արիստոտելի մեծությունը: Նրա կարծիքով՝ Արիստոտելը մեծ էր իր ժամանակի համար, սակայն միջնադարում արիստոտելականները նրան դարձրին անսխալական, ամենագետ աստված, որն, իբր, հայտնաբերել է բոլոր ճշմարտությունները: Փաստորեն, Արիստոտելը կաշկանդել է փիլիսոփայական մտքի ազատությունը, փիլիսոփաներին դարձրել դատարկախոսներ: Հակադրվելով դոգմատիկական փիլիսոփայությանը և աստվածաբանությանը, Հասենդին կարծում է, որ գոյություն չունի բացարձակ ճշմարտություն: Հակառակ Դեկարտի այն տեսակետի, թե զգայական ճանաչողությունն ի գորու չէ բացահայտելու իրերի էությունը, Հասենդին պնդում է, որ իմացության հավաստի աղբյուրներն են զգայությունները և փորձը: Հենց սրանք են ապահովում զիտելիքի ստացումը և ոչ թե «բանականության բնական լույսը» կան բնածին գաղափարները: Զգայությունների միջոցով ընկալվում են իրերի հատկությունները և կերպարները, ուստի զգայությունները միշտ անսխալ են: Մխպները բխում են բանականությունից, երբ վերջինս առանց բավարար հիմքի կատարում է եզրահանգումներ: Զգայությունը բանականության հիմքն է ու ճշմարտության չափանիշը: Բանականության հասկացությունների ճշմարտացիությունը կամ կեղծությունը որոշվում է զգայական ակնհայտությամբ: Հասենդին վճռականապես մերժում է բնածին գաղափարների մասին ղեկարտյան տեսությունը: Օրինակ, ըստ նրա, Աստծո գաղափարը չի կարող լինել բնածին, որովհետև կան բազմաթիվ աստվածուրացողներ (աթեիստներ): Փորձնական տվյալներն իմաստավորելիս բանականությունը հենվում է «նախնական հասկացությունների» վրա, բայց դրանք բնածին չեն, այլ նախորդ փորձի ընդհանրացման արդյունք են:

Հասնդին արմատական սենտալիզմի և էմպիրիզմի դիրքերից քննադատում է նաև դեկարտյան ռացիոնալիզմը: Առարկելով Գեկարտին, Հասնդին կարծում է, որ ելակետ պետք է ընդունել ոչ թե «Cogito ergo sum», այլ, ընդհակառակը, «Sum ergo cogito» դրույթը, այսինքն՝ առաջնայինը գոյությունն է, հետո մտածողությունը: Հասնդին մերժում է նաև Գեկարտի դուալիզմը: Անշուշտ, գրում է նա, տարածությունը մտածողություն չէ, իսկ մտածողությունը՝ տարածություն, բայց սխալ է այն միտքը, թե տարածությունը բացառում է մտածողությունը կամ մտածողություն ունեցողը չի կարող տարածական լինել:

Վերածնելով Էպիկուրիզմի գաղափարները, Հասնդին միաժամանակ դրանք փորձում է համատեղել քրիստոնեական սկզբունքների հետ: Օրինակ, ըստ նրա, գոյություն ունի ճշմարիտ իմացության երկու աղբյուր՝ փորձը և Հայտնությունը: Փորձի և բանականության միջոցով մենք գիտելիք ենք ձեռք բերում բնական երևույթների մասին, իսկ Հայտնության և հավատի միջոցով՝ գերբնական իրողությունների մասին:

5. ԲԵՆԵԴԻԿՏ ՍՊԻՆՈԶԱ

17-րդ դարի եվրոպական փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից էր հոլանդացի փիլիսոփա Բենեդիկտ (Բարուխ) Մախնոզան: Նա ծնվել է 1632թ. Ամստերդամում, հրեա առևտրականի ընտանիքում: Հոր մահվանից հետո առժամանակ զբաղվում է առևտրով, սակայն չի դադարում հետաքրքրվել գիտության և փիլիսոփայության հարցերով: Ազատախոհական հայացքներ պաշտպանելու համար 1656թ. Ամստերդամի հրեական համայնքը բանադրանքի է ենթարկում նրան: Մախնոզան ստիպված հեռանում է Ամստերդամից և բնակություն հաստատում Հաագայի մոտ գտնվող գյուղական բնակավայրում: Այստեղ նա զբաղվում է օպտիկական ապակիների հղկման գործով, միաժամանակ շարադրելով իր փիլիսոփայական աշխատությունները: Մախնոզան մահացավ 1677թ. թոբախաից: Կենդանության ժամանակ նա հրատարակեց ընդամենը երկու աշխատություն՝ «Գեկարտի փիլիսոփայության հիմունքները» և «Աստվածաբանական-քաղաքական տրակտատը»: Այս վերջին գիրքը լույս տեսավ անանուն և շուտով եկեղեցին մտցրեց արգելված գրքերի ցուցակի մեջ: Փիլիսոփայի մահվանից հետո նրա բարեկամները հրատարակեցին «Հետմահու աշխատություններ» վերնագրով ժողովածուն, որի մեջ էր նաև նրա գլուխգործոց «Բարոյագիտություն» երկը:

Մախնոզայի փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել միջնադարյան հրեական միստիկական և Վերածննդի դարաշրջանի պանթեիստական ուսմունքները, ինչպես նաև Գեկար-

աի և Հորսի փիլիսոփայական, սոցիալ-քաղաքական և մեթոդաբանական գաղափարները: Շարունակելով դեկարտյան ռացիոնալիզմի ավանդույթները՝ Սպինոզան կարծում է, որ ճշմարիտ գիտելիքի ձեռքբերման հուսալի միջոցը երկրաչափական կամ աբսխոմատիկ-դեդուկտիվ մեթոդն է: Նա վարձում է այդ մեթոդը կիրառել նաև փիլիսոփայական գիտելիքի նկատմամբ: Համենայն դեպս, երկրաչափական մեթոդի կանոններով է գրված «Բարոյագիտություն» աշխատությունը, որում շարադրված են նրա գոյաբանական, իմացաբանական, հասարակագիտական ու հասարակական-քաղաքական հայացքները: Այդ երկի յուրաքանչյուր գլխում նախ արվում են սահմանումներ, որոնցում բնորոշվում են հիմնական հասկացությունները, այնուհետև արվում են աբսխոմները, որոնք բովանդակում են ակնհայտ պարզ գաղափարներ: Սահմանումներից ու աբսխոմներից բխեցվում են պնդումներ ու ապացույցներ, որոնց հետևում են դիտողությունները կամ բացատրությունները: Որքան էլ Սպինոզան կատարյալ համարեր երկրաչափական մեթոդը, այնուամենայնիվ, նրա ուսանելի փորձը ցույց է տալիս, որ փիլիսոփայական գիտելիքը հնարավոր չէ շարադրել բնագիտությունից ու մաթեմատիկայից փոխառած մեթոդներով: Նման անհաջող մի փորձ կատարվեց նաև 20-րդ դարում նորպոզիտիվիզմի ներկայացուցիչների կողմից. փիլիսոփայական գիտելիքը գիտական չափանիշներին ենթարկելու համար նրանք առաջարկում էին փիլիսոփայության «մութ և անորոշ» լեզուն փոխարինել ֆիզիկայի «հստակ ու ճշգրիտ» լեզվով:

Սպինոզան մշակում է մոնիստական գոյաբանություն: Հաղթահարելով սուբստանցիայի մասին դեկարտյան դուալիզմը՝ նա ընդունում է մեկ սուբստանցիա, որն անվանում է նաև աստված կամ բնություն: Զանի որ Սպինոզան սուբստանցիան նույնացնում է աստծո հետ կամ աստծուն տարրալուծում է բնության մեջ, ուստի նրա գոյաբանությունն ստանում է ընդգծված պանթեիստական ուսմունք: Այդ սուբստանցիան՝ կամ աստված, կամ բնությունը, նախ և առաջ բնութագրվում է որպես անհրաժեշտ գոյ, որի գոյությունը բխում է իր իսկ էությունից: Եթե սուբստանցիան անհրաժեշտ գոյացություն է, նշանակում է դա բացառում է ոչ կեցությունը, լինելությունը և ազատությունը: Սուբստանցիան ինքնաբավ, անկախ, ոչնչով չպայմանավորված գոյացություն է, այսինքն՝ ինքն իր պատճառն է (causa sui): Սուբստանցիան հավերժական է, անստեղծ, անվերջ, անփոփոխ, բացարձակ, անսահման և այլն:

Սպինոզայի աստված, կամ սուբստանցիան, կամ բնությունը՝ ազատ արարող ոգի (սուբյեկտ) չէ: Այն ամբողջությամբ պարփակված է իր մեջ և պարփակում է ամեն ինչ: Սուբստանցիան ունի իր դրսևորման հատուկ ձևերը՝ ատրիբուտները, որոնք բազմաթիվ են: Մարդկային բանականությունն ի վիճակի է ճանաչելու դրանցից ընդամենը երկուսը՝ մտածողությունը և տա-

րածությունը: Սրանք դեկարայան երկու սուրստանցիաներն են, որոնք Մպինոզան դիտում է որպես մեկ միասնական սուրստանցիայի անկապաեղի հատկություններ: Ինչպես սուրստանցիան, այնպես էլ նրա էությունն արտահայտող աստիքումներն անվերջ են ու հավերժական: Ասաված անվերջ մտածողություն է և անվերջ տարածություն: Բայց դա չի նշանակում, թե այդ երկու աստիքումները գտնվում են փոխազդեցության մեջ: Դեկարտի նման Մպինոզան էլ մտածողությունը հակադրում է տարածությունը: Չնայած դրան, նրանք ընդունում են մարդու մեջ հոգու և մարմնի փոխազդեցության փաստը: Բացի աստիքումներից՝ Մպինոզան ընդունում է նաև մոդուսների, այսինքն՝ եզակի, վերջավոր իրերի գոյությունը: Մոդուսները տարբերվում են սուրստանցիայից թե էությամբ և թե բովանդակությամբ: Մոդուսներն իրենք իրենց պատճառը չեն, այլ «գոյություն ունեն ուրիշի մեջ և ներկայանում են այդ ուրիշի միջոցով»: Սուրստանցիան հավերժական է, մոդուսները՝ անցողիկ: Մոդուսներն առաջանում և ոչնչանում են, շարժվում և փոփոխվում, մինչդեռ սուրստանցիան անփոփոխ է և անշարժ: Եթե մոդուսներն սկզբունքորեն տարբերվում են սուրստանցիայից, ապա հնարավոր է արդյոք դրանց միջև որևէ կապ կամ հարաբերություն: Թեև Մպինոզան մոդուսը սահմանում է որպես «սուրստանցիայի դրություն, իրավիճակ», սակայն, ըստ էության պատասխան չի տալիս այն հարցին, թե ինչպե՞ս է սուրստանցիայից առաջանում մոդուսը: Նա սուրստանցիայի և իրերի աշխարհը բնութագրելիս օգտագործում է նաև «ստեղծող բնություն» (*Natura naturans*) և «ստեղծված բնություն» (*Natura naturata*) հասկացությունները: «Ստեղծող բնությունը» սուրստանցիան կամ աստվածն է իր աստիքումներով, իսկ «ստեղծված բնությունը» մոդուսների աշխարհն է: Սուրստանցիայի և մոդուսների, անվերջի և վերջավորի, ասածո և աշխարհի հարաբերությունը Մպինոզան բնութագրում է որպես արամաբանական հարաբերություն և հավերժական հետևանքի հարաբերություն հավերժական հիմքի նկատմամբ: Թեև նա տրամաբանական հարաբերությունը նույնացնում է գոյաբանական հարաբերության հետ, այնուհանդերձ, դա բավարար չէ՝ բացատրելու մոդուսների առաջացման հարցը:

Մպինոզայի սուրստանցիայի մասին ուսմունքի գլխավոր կողմերից մեկը դետերմինիզմի (համընդհանուր պատճառականության) սկզբունքն է: Ըստ այդ սկզբունքի՝ յուրաքանչյուր իրի գոյությունը պատճառավորված է՝ «յուրաքանչյուր իր պետք է ունենա ինչպես իր գոյության, այնպես էլ անգոյության պատճառը կամ հիմքը»: Սուրստանցիան ինքն իր պատճառն է, իսկ մյուս բոլոր իրերը, երևույթները և գործողություններն ունեն արտաքին պատճառ: Մպինոզան պատճառականությունը նույնացնում է անհրաժեշտության հետ: Այն, ինչ տեղի է ունենում բնության և հասարակության մեջ, տեղի է ունենում անհրաժեշտաբար: «Ես պնդում եմ, - գրում է Մպինոզան, -

որ ամեն ինչ հետևում է աստծո բնությունից անխուսափելի անհրաժեշտությամբ, այնպես, ինչպես եռանկյան բնությունից հետևում է, որ դրա երեք անկյունները հավասարվում են երկու ուղիղ անկյան»։ Որոշ հետազոտողներ հակված են պնդելու, որ Սպինոզայի դետերմինիստական ուսմունքը հանգում է ճակատագրապաշտության, որովհետև բնության մեջ քազավորող անխուսափելի անհրաժեշտությունը և պատճառավորվածությունը բացառում են պատահականության և ազատության գոյությունը։ Իսկ ոմանք էլ կարծում են, որ նրա դետերմինիզմը ոչ թե ճակատագրապաշտական ուսմունք է, այլ բնության մեջ գործող բնական օրինաչափությունների գերիշխանության մասին մի տեսություն, որտեղ դետերմինիզմը հակադրված է ինդետերմինիզմին և կամայականությանը, իսկ ազատությունը՝ բռնությանը։ Թեև դժվար է միանշանակ զնահատել Սպինոզայի տեսակետը, այնուհանդերձ, ակնհայտ է, որ մեխանիկական կամ «կոշտ» դետերմինիզմը տրամաբանորեն հանգում է ճակատագրապաշտության։

Սպինոզան դետերմինիզմի սկզբունքը սարածում է ոչ միայն բնության, այլև մարդու գործողությունների և հոգեկան երևույթների վրա։ Մարդը, ըստ նրա, բնության մոդուսներից մեկն է, հետևաբար, ինչպես մյուս մոդուսները, նա նույնպես ազատ չէ և ենթարկվում է պատճառականության և անհրաժեշտության օրենքին։ Սուբստանցիան ազատ է, քանի որ ինքն իր պատճառն է, բայց միաժամանակ դա անհրաժեշտ է, որովհետև այդ պատճառի գործողությունն է, այսինքն՝ նրա անհրաժեշտությունը ազատ է, իսկ ազատությունը՝ անհրաժեշտ։ Սուբստանցիայի ազատությունն իր դետերմինացիայի ներքին բնության մեջ է։ Մինչդեռ մոդուսները զուրկ են ազատությունից և գտնվում են բացարձակ անհրաժեշտության մեջ։ Այդ տեսակետից մարդու վիճակն ավելի ծանր է, քանի որ ֆիզիկական անհրաժեշտությանն ավելանում է հոգեկան անհրաժեշտությունը։ Մարդը մի ավտոմատ է, որի բոլոր գործողությունները պատճառավորված են։ Կամքի ազատության մասին պատկերացումը, գրում է Սպինոզան, պատրանք է, բնածին նախապաշարում։ Ինչպես շարժվող քարը, եթե օժտված լիներ մտածողությամբ, կկարծեր, թե շարժման պատճառն իր ցանկությունն է, այդպես էլ մարդուն թվում է, թե ինքն ազատ է իր գործողությունների մեջ, մինչդեռ այդ բոլորը պատճառավորվածության հետևանք են։ Մարդիկ Աստծո ծառաներ, նույնիսկ սարսկներ են և առանց Աստծո կամքի ոչինչ չեն կարող անել։ Ժխտելով կամքի ազատությունը, Սպինոզան կամքը նույնացնում է բանականության հետ։ Մարդը տարբերվում է մյուս մոդուսներից այն բանով, որ օժտված է բանականությամբ կամ ճանաչելու ունակությամբ։ Մարդը ազատ է այն բանով, որբանով առաջնորդվում է բանականությամբ։ Մակայն ազատ, բանական գործողությունները ոչ թե կամայականության արդյունք են, այլ պատճառավորված են։ Ազատությունն առանց անհրաժեշտության ազա-

սուրբյուն չէ, այլ կամայականություն: Ազատությունն անհրաժեշտության իմացությունն է, ուստի մարդու ազատության չափը որոշվում է իմացության աստիճանով:

Սպինոզան տարբերակում է իմացության երեք աստիճան՝ ա) զգայական-փորձնական, բ) բանական կամ բանախոհական, գ) ինտուիտիվ: Չզայական ճանաչողության տարրերն են՝ զգայությունները, պատկերացումները և երևակայությունը: Չզայական պատկերները սուբյեկտիվ են, պատահական և անհաստատ: Դրանք արտացոլում են իրերի առանձին կողմերը և հատկությունները: Թեև զգայական իմացության մեջ գերակշռում է սուբյեկտիվությունը, այնուհանդերձ, դա զերծ չէ ճշմարտության տարրերից: Սպինոզան բացասաբար է գնահատում Բեկոնի ինդուկտիվ մեթոդը, կարծելով, որ դրա միջոցով բացահայտվում են իրերի պատահական կողմերը: Չնայած դրան, նա կարևորում է փորձնական գիտելիքի դերը ճշմարտության բացահայտման գործում:

Հավաստի գիտելիքը կարող է ձեռք բերվել միայն բանական ճանաչողության միջոցով, որը գործառու է ընդհանուր հասկացություններով: Դրանք աղերսվառ (ճշմարիտ) զաղափարներ են, որոնք զերծ են սուբյեկտիվությունից: Բանական գիտելիքին բնորոշ է արամաբանական հետևողականությունը և ապացուցողականությունը: Հավաստի գիտելիքի հիմնավորման հարցը Սպինոզան կապում է ինտուիցիայի հետ: Ինտուիտիվ իմացությունը չի հենվում փորձի և զգայությունների վրա: Ինտուիցիայի հասկացությունները և արսլումները ճշմարտության չափանիշներն են, իսկ դատողությունները վերլուծական բնույթ ունեն, այսինքն՝ պրեդիկատը բացահայտում է սուբյեկտի հատկությունը: Դեկարտի նման Սպինոզան կարծում է, որ ինտուիտիվ ճանաչողությունն աչքի է ընկնում պարզությամբ, ակնհայտությամբ և բացարձակ հավաստիությամբ: Այդպիսին է, օրինակ, սուբստանցիայի կամ ասածո գաղափարը:

Սպինոզան բարոյագիտությունը դիտում է որպես իր գոյաբանական ու իմացաբանական ուսմունքների շարունակություն, որպես ուսմունք բնության մի մասի՝ մարդու մասին: Մերժելով քրիստոնեական մարդաբանության հիմնական սկզբունքները, Սպինոզան մշակում է բնապաշտական բարոյագիտություն: Նրա կարծիքով՝ մարդու բնությունից չի բխում նրա գործողությունների բարոյագիտական բնույթը: Բնության բարձրագույն օրենքը ինքնապահպանության օրենքն է, որին ենթարկվում է նաև մարդու բնությունը: Մարդը ետապաշտ է այն իմաստով, որ նախ և առաջ մտածում է սեփական գոյության պահպանման մասին: Բարին այն է, ինչ օգտակար է մարդուն, իսկ չարը՝ ինչ խանգարում է բարիքի ձեռք բերմանը: Ինքնապահպանության օրենքին հետևելը առաքինության հիմքն է կամ հենց առաքինությունն է: Մակայն Սպինոզան անհատապաշտական ու ետապաշտական բարոյա-

գիտության կողմնակից չէ: Ըստ նրա՝ մարդը միայնակ չի կարող երջանիկ լինել, հետևաբար, չի կարող մտածել միայն իր մասին: Ուրիշին չարիք պատճառելով՝ նա, ի վերջո, իրեն է չարիք պատճառում: Մարդիկ պետք է ձգտեն իրար հետ ապրել համերաշխորեն, որովհետև «մարդու համար մարդուց ավելի օգտակար բան չկա»: Սպիճոզան Հորսի նման մարդկության պատմության մեջ առանձնացնում է երկու շրջան՝ բնական և քաղաքացիական: Բնական վիճակում «մարդը մարդուն զայլ է», այսինքն՝ ամեն մի մարդու գոյությունը վտանգի տակ է: Հասարակությունը և պետությունը մարդիկ ստեղծում են, որպեսզի ապահովեն բոլորի անվտանգությունը: Միայն հասարակության մեջ է հնարավոր թե՛ անհատական և թե՛ համընդհանուր երջանկությունը: Դրա համար անհրաժեշտ է, որ մարդիկ առաջնորդվեն բանականությամբ, ապրեն բանականության պահանջներով, որոնցից կարևորագույնը սեփական բնության ճանաչողությունն է: Մարդու բնությունը զանվում է պասիվ և ակտիվ վիճակներում, որոնց համապատասխանում են պասիվ և ակտիվ աֆեկտներ (կրքեր): Պասիվ վիճակում մարդը զանվում է արտաքին իրերի ազդեցության տակ, հետևաբար, չի կարող ազատ լինել: Դա ստրկական վիճակ է, որը բերում է տառապանք և թախիծ: Այդ վիճակից կարելի է դուրս գալ միայն պասիվ կրքերի ճանաչողության միջոցով, ինչպես նաև դրան հակադրելով ակտիվ աֆեկտներ: Սպիճոզայի կարծիքով՝ երջանկության հասնելու համար հարկավոր է պասիվ աֆեկտները վերածել ակտիվ աֆեկտների, որը կարող է տեղի ունենալ ամենատիեզերական աֆեկտների, որը կարող է տեղի ունենալ ամենատիեզերական աֆեկտների ճանաչողության միջոցով: Գանաչողական կիրքը Սպիճոզան անվանում է «բանական սեր առ Աստված»: Կատարելագործել իմացությունը, նշանակում է ճանաչել ու սիրել Աստծուն, ստանալ հոգեկան բավականություն և ազատություն: Գանաչելով հավերժականը՝ մարդը հաղորդակցվում է հավերժության հետ, ճանաչելով անհրաժեշտությունը՝ նա ձեռք է բերում իսկական ազատություն:

Սպիճոզայի փիլիսոփայական ժառանգության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում «Աստվածաբանական-քաղաքական տրակտատը», որում նա դիտարկում է կրոնի և գիտության (փիլիսոփայության) հարաբերակցության, ինչպես նաև Սուրբ Գրքի բովանդակության հարցը: Սպիճոզան պաշտպանում է մտքի ազատության գաղափարը, կարծելով, որ կրոնի և փիլիսոփայության միջև ոչ մի ընդհանրություն չկա, որ դրանք լուծում են ինարից տարբեր խնդիրներ, հետևաբար, չեն կարող իրար վնասել: Ավելի հանդուգն էր Սպիճոզայի այն միտքը, թե Սուրբ Գրքերը (Հին և Նոր կտակարանները) ոչ թե աստվածաշունչ են, աստվածային Հայտնության արգասիք, այլ գրված են մարդկանց կողմից՝ իրենց բարոյական պատկերացումներին համապատասխան: Հետագայում Սպիճոզայի այս գաղափարը օգտագործեցին եվրոպական, հատկապես ֆրանսիական լուսավորիչները և

նյութապաշտ փիլիսոփաները: Իսկ նրա պանթեիստական ուսմունքը մեծ տարածում գտավ 18-րդ դարի գերմանական փիլիսոփայության և գրականության մեջ:

7. ՋՈՆ ԼՈԿ

17-րդ դարի անգլիական փիլիսոփայության մեջ ձևավորված զգայապաշտական-փորձարարական իմացաբանության ավանդույթներն իրենց շարունակությունը գտան Ջոն Լոկի փիլիսոփայության մեջ:

Ջոն Լոկը ծնվել է 1632թ. Անգլիայի Ռինգթոն քաղաքում, փաստաբանի ընտանիքում: Օքսֆորդի համալսարանում սովորելիս նա հետաքրքրվում է բնական գիտություններով, հատկապես բժշկությամբ: Լոկը մտերմանում է 17-րդ դարի նշանավոր բնագետ-փորձարար Բոյլի հետ, որի խորհրդով էլ սկսում է զբաղվել փիլիսոփայությամբ: 1667թ. Լոկը դառնում է կոմս Շեֆֆսբերիի տնային բժիշկը և որդու դաստիարակը, ինչպես նաև քազավորին ընդդիմադիր վիզերի կուսակցության առաջնորդը: Հետագայում նա զբաղեցնում է կարևոր պետական պաշտոններ: Զաղաքական հետապնդումների պատճառով շուտով Լոկը տեղափոխվում է Ֆրանսիա, որից հետո մինչև «փառահեղ հեղափոխության» տարին (1688թ.) ապրում է Նյդեռլանդներում: Ինչպես հայտնի է, այդ «քավչյա հեղափոխությունը» ավարտվեց բուրժուազիայի և ազնվականության միջև կնքված փոխզիջումային համաձայնագրով: Լոկը վերադառնում է հայրենիք և սկսում հրատարակել վաղուց գրված իր աշխատությունները: 1690թ. լույս է տեսնում նրա «Փորձ մարդկային բանականության մասին» գլոխգործոց աշխատությունը, որը գրվել էր շուրջ քսան տարվա ընթացքում: Այդ սրակտասաում անգլիացի փիլիսոփան քննադատում է բնածին գաղափարների մասին դեկարտյան և Քեմբրիջի նորպլատոնականների տեսությունը, հիմնավորում իր զգայապաշտական-փորձնական իմացաբանական ուսմունքը, կոնցեպտուալիզմի դիրքերից վճռում ունիվերսալիաների հիմնահարցը և այլն: 1685-1692թթ. Լոկը հրատարակում է «Նամակներ հավատի հանդուրժողականության մասին» աշխատությունը, որը թշնամաբար է ընդունում անգլիական եկեղեցու կղերականների կողմից: Այդ նամակներում եվրոպական լիբերալիստական (ազատամտական) գաղափարախոսության հիմնադիրը պաշտպանում է պետությունից եկեղեցու անջատման գաղափարը, ինչպես նաև խղճի ազատության՝ իբրև անհատի անձնական ազատություն իրավունքի մասին հիմնադրույթը: Լոկի սոցիալ-քաղաքական հայացքները շարադրված են «Երկու տրակտատ կառավարման մասին» երկում, որը մի կողմից ուղղված էր պետական իշխանության անսահմանափակ իրավունքների մասին Հոբսի դրույթի, մյուս կողմից՝ պետության առաջացման վերաբերյալ աստվածաբանական տեսության դեմ: Ջոն Լոկը մահացավ 1704 թվականին:

Լոկի «Փորձ մարդկային բանականության մասին» տրակտատում դիտարկվում են իմացաբանական հարցեր: Հանդես գալով ռացիոնալիստական իմացաբանության և մեթոդաբանության դեմ՝ Լոկը նախ և առաջ քննադատում է բնածին գաղափարների մասին տեսությունը: Նրա կարծիքով մարդկային բանականության մեջ չկան ո՛չ բնածին գաղափարներ, ո՛չ էլ բնածին սկզբունքներ: Բավական է ուսումնասիրել տարբեր ժողովուրդների կյանքի, մշակույթի ու գործունեության վերաբերյալ ազգագրական տվյալները, որպեսզի համոզվենք, որ նախ, այդ «բնածին գաղափարներից» շատերը առհասարակ անժամոթ են նրանց, երկրորդ, դրանց վերաբերյալ նրանց պատկերացումները ոչ միայն տարբեր են, այլև հակադիր: Հետևաբար, ոչ մի հիմք չկա պնդելու, թե մարդկային բանականության մեջ կան բնածին գաղափարներ: Բանականության մեջ չկան նաև նախատրված (որպես հակումներ, պատկերացումներ) սկզբունքներ և արսիւմներ, որոնք առաջնային լինեն փորձի նկատմամբ: Որպեսզի համոզվենք բնածին գաղափարների մասին ռացիոնալիստական տեսության անհիմնության մեջ, գրում է Լոկը, բավական է ցույց տալ գիտելիքի ստացման ուղին և եղանակները:

Մարդկային գիտելիքը, ըստ Լոկի, փորձնական ծագում ունի. բոլոր տեսակի գաղափարները ստացվում են փորձի և զգայությունների միջոցով: Ի ծնե մարդկային հոգին նման է «մաքուր տախտակի» (tabula rasa) կամ սպիտակ թղթի, որի վրա չկան ո՛չ նշաններ, ո՛չ պատկերներ ո՛չ էլ գաղափարներ: Գոյություն ունի գաղափարների ստացման երկու աղբյուր՝ զգայական ընկալումները և մտքի գործունեությունը, որոնք Լոկն անվանում է զգայություններ և ռեֆլեքսիա: Արտաքին իրերը մտքին տալիս են զգայական որակների մասին գաղափարներ, իսկ միտքը բանականությանը մատակարարում է իր գործունեության գաղափարները: Ժամանակային առումով զգայական գաղափարները նախորդում և հիմք են հանդիսանում ռեֆլեքսիայի գաղափարների առաջացման համար: Եթե Լոկն ընկալման ու մտածողության օբյեկտներն անվանում է գաղափարներ, ապա դրանք առաջ թերող ուժերը կոչում է իրերի որակներ: Նա տարբերակում է երկու տեսակի գաղափարներ՝ առաջնային որակներ և երկրորդային որակներ: Առաջնային որակները, ինչպիսիք են՝ խառնությունը, տարածությունը, ձևը և այլն, անբաժանելի են իրերից, իսկ երկրորդային որակները, ինչպիսիք են՝ գույնը, համրը, հոտը, չեն գտնվում իրերի մեջ: Սովորաբար մարդկանց թվում է, թե երկրորդային որակների գաղափարները գտնվում են իրերի մեջ: Բայց եթե ուշադրություն դարձնենք, ապա կտեսնենք, որ միևնույն կրակը որոշակի հեռավորության վրա առաջացնում է ջերմության զգայություն, իսկ մոտ տարածության վրա՝ ցավի զգայություն: Ջերմությունն իսկապես գտնվում է կրակի մեջ, իսկ ցավի գաղափարը՝ ոչ: Իսկ դա նշանակում է, որ առաջնային որակի գաղափարները, ի տարբերություն երկրորդայինի, նման են իրե-

րին: Առաջնային որակները ռեալ են, իսկ երկրորդայինները՝ նոմինալ: Լոկը այն կարծիքին չէ, թե երկրորդային որակների գաղափարներն ամբողջությամբ սուբյեկտիվ են: Նա համոզված է, որ ինչպես առաջնային, այնպես էլ երկրորդային որակների մասին գաղափարներն առաջանում են այն ժամանակ, երբ արտաքին իրերը ներգործում են մտքի վրա:

Թե՛ առաջնային և թե՛ երկրորդային որակների գաղափարներն իրենց բովանդակությամբ պարզ են: Պարզ գաղափարների ընկալման ժամանակ բանականությունը գտնվում է պասիվ վիճակում, բայց դա ակտիվանում է, երբ պարզ գաղափարներից բանականությունը կազմավորում է բարդ գաղափարներ: Լոկը բարդ գաղափարները բաժանում է երեք խմբի՝ մոդուսների, սուբստանցիաների և հարաբերությունների, որոնց կազմավորման ընթացքում օգտագործվում են համապատասխանաբար համակցման, համեմատության և վերացարկման հնարները: Բարդ կամ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման գործում Լոկը կարևորում է վերացարկման նշանակությունը: Բառերը, ըստ նրա, հաղորդակցման համար անհրաժեշտ զգայական նշաններ են: Քանի որ իրականում գոյություն ունեն միայն առանձին, եզակի իրեր, ապա բնական է ենթադրել, որ այդպիսին պետք է փնտնեն մտքը: Մինչդեռ բառերի մեծ մասը ընդհանուր բնույթ ունեն: Բառերը ձևով են բերում ընդհանուր բնույթ այն պատճառով, որ դրանք դառնում են ընդհանուր գաղափարների նշաններ: Իսկ գաղափարները դառնում են ընդհանուր այն պատճառով, որ դրանք վերացարկման արդյունք են: Եթե «մարդ» և «ձի» բարդ գաղափարներից բացառենք այն հատկությունները, որոնցով դրանք տարբերվում են, և պահպանենք միայն մնացածը՝ ցուցանող հատկությունները, որոնց հիման վրա կարող ենք կազմավորել մի նոր բարդ գաղափար՝ «կենդանի», ապա այն կունենա ընդհանուր բնույթ: Նման ձևով կարող ենք կազմավորել ավելի ընդհանուր գաղափարներ՝ «մարմին», «սուբստանցիա», «գոյ» և այլն: Լոկը պնդում է, որ ընդհանուրը և համընդհանուրը բանականության ստեղծագործության արդյունք են, այսինքն՝ իրականում դրանք գոյություն չունեն: Բառերը դառնում են ընդհանուր, եթե համդես են գալիս որպես ընդհանուր գաղափարների նշաններ, իսկ գաղափարները դառնում են ընդհանուր, եթե համդես են գալիս որպես բազմաթիվ եզակի իրերի ներկայացուցիչներ: Լոկը կոնցեպտուալիզմի ոգով նկատում է, որ թեև ընդհանուր հասկացությունները բանականության ստեղծագործության արդյունք են, այնուհանդերձ, դրանք իրենց հիմքում ունեն իրերի նման հատկությունները:

Ցույց տալով, որ բոլոր գաղափարները փորձնական ծագում ունեն, Լոկը դրանք դասակարգում է երեք խմբի՝ ա) ռեալ կամ ֆանտաստիկ, բ) աղեքվատ (նույնական) կամ անաղեքվատ (ոչ նույնական), գ) ճշմարիտ կամ կեղծ: Ի տարբերություն ֆանտաստիկ գաղափարների, ռեալ գաղափարները հիմք ունեն բնության մեջ, այսինքն՝ դրանք համապատասխանում են ի-

րենց նախատիպերին: Իսկ աղերքվատ են այն գաղափարները, որոնք լրիվությամբ ներկայացնում են իրենց նախատիպ իրերին: Բոլոր պարզ գաղափարներն աղերքվատ են: Ճշմարտությունը կամ կեղծությունը վերաբերում են ոչ այնքան գաղափարներին, որքան դատողություններին, որոնք հաստատում կամ ժխտում են ինչ-որ բան: Գաղափարները, ըստ Լոկի, կարող են լինել նաև պարզ և անորոշ, հստակ կամ խճողված:

Գաղափարներն ինքնին դեռևս գիտելիք կամ իմացություն չեն, այլ ճանաչողության իրականացման անհրաժեշտ հիմքեր: Ճանաչողությունը Լոկը սահմանում է որպես գաղափարների համապատասխանության և կապի կամ անհամապատասխանության և անհամատեղելիության ընկալում: Գիտելիքը կարող է լինել հավաստի և հավանական: Հավաստի գիտելիքն ստացվում է գաղափարների մտահայեցողական բնույթյան ժամանակ, իսկ հավանական գիտելիքն ստացվում է փորձից և ենթարկվում է փորձնական ստուգման:

Զանի որ փորձը սահմանափակ բնույթ ունի, ուստի այդ կարգի գիտելիքը լինում է ոչ լրիվ, հավանական: Ըստ ակնհայտության՝ Լոկը տարբերակում է հավաստի գիտելիքի կամ իմացության երեք աստիճան՝ ինտուիտիվ, ցուցադրական (ապացուցողական) և զգայական: Ինտուիտիվ իմացության ժամանակ միտքը երկու գաղափարների համապատասխանությունը կամ անհամապատասխանությունն ընկալում է անմիջականորեն, առանց այլ գաղափարների միջամտության: Օրինակ, միտքը ընկալում է, որ սպիտակը սև չէ, որ շրջանը եռանկյունի չէ: Ինտուիտիվ գիտելիքը պարզ է և ակնհայտ, ոչ մի կասկածի տեղիք չի տալիս: Ինտուիտիվ իմացության համեմատ նվազ հավաստիությամբ է օժտված ցուցադրական իմացությունը, որի ժամանակ միտքն ընկալում է գաղափարների համապատասխանությունը կամ անհամապատասխանությունը միջնորդավորված ձևով: Ցուցադրական գիտելիքն ապացուցողական բնույթ ունի, որովհետև, գաղափարների համապատասխանությունը կամ անհամապատասխանությունը պարզաբանելիս, դիմում է ապացույցների: Ընդամին, ապացուցման յուրաքանչյուր քայլ պետք է օժտված լինի ինտուիտիվ ակնհայտությամբ: Դա նշանակում է, որ ցուցադրական գիտելիքը ոչ միայն կախված է ինտուիտիվից, այլև նվազ հավաստի է: Զգայական իմացությունը, ըստ Լոկի, գիտելիք է գոյություն ունեցող եզակի, վերջավոր իրերի գոյության մասին: Դա հավաստի գիտելիք է, որովհետև ճշգրտորեն արտացոլում է մեզինից դուրս գտնվող իրերի հատկությունները: Թեև Լոկը վստահ է, որ մենք ճշմարիտ գիտելիք կարող ենք ունենալ արտաքին իրերի վերաբերյալ, այնուհանդերձ, նա նաև պնդում է, որ իրերի ռեալ էությունը (ներքին կառուցվածքը) անճանաչելի է:

Լոկի սոցիալ-քաղաքական փիլիսոփայության հիմքում ընկած են բնական իրավունքի և հասարակական դաշինքի ուսմունքները: Հորսի մյան նա մարդկության պատմության մեջ տարբերակում է երկու վիճակ՝ բնական և

քաղաքացիական: Մակայն, ի տարբերություն Հոբսի, նա չի կարծում, թե բնական վիճակում «բոլորը պատերազմում են բոլորի դեմ»: Ընդհակառակը, բնական վիճակում մարդիկ, ունենալով հավասար բնական իրավունքներ, ապրում են համերաշխ ու խաղաղ կերպով, ընդհանուր փոխվստահության պայմաններում: Բնական վիճակում մարդիկ կառավարվում են բնության օրենքներով, որոնք պարտադիր են բոլորի համար: Քանի որ բոլորը բնականից հավասար են ու անկախ, ուստի ոչ ոք չպետք է վնաս հասցնի ուրիշի կյանքին, առողջությանը, ազատությանը և սեփականությանը: Փաստորեն, ըստ Լոկի, բնական վիճակին բնորոշ են քաղաքացիական հասարակության որոշ տարրեր, ինչն էլ հնարավորություն է տալիս ավելի սահուն անցնել մեկ վիճակից մյուսին: Դա հնարավոր է մեծամասնության կամքի առկայության դեպքում: Ամեն մի մարդ, որը կնքում է հասարակական պայմանագիրը, լիազորում է օրենսդիր իշխանությանը կամ հասարակությանը, մշակելու այնպիսի օրենքներ, որոնք կապահովեն բոլորի անվտանգությունը և բարեկեցությունը: Ի տարբերություն Հոբսի, Լոկը պաշտպանում է այն միաբը, որ եթե օրենսդիր իշխանությունը (պետությունը) չի ապահովում մարդկանց անվտանգությունը, մասնավոր սեփականությունը և չի կատարում իր պարտականությունները, ապա ժողովուրդն իրավունք ունի ապստամբելու և հրաժարվելու ենթարկվելուց: Եթե Հոբսը կողմնակից էր գերագույն իշխանության բացարձակությանը և դեմ էր դրա բաժանմանը, ապա Լոկը կառավարման լավագույն ձև է համարում սահմանադրական միապետությունը և ընդունում է իշխանության բաժանման գաղափարը: Պետական իշխանությունը նա բաժանում է օրենսդիր (պալլամենս), գործադիր (դատարան, բանակ) և դաշնակցային (ֆեդերատիվ), որը կարգավորում է արտաքին հարաբերություններն այլ պետությունների հետ: Հոբսի նման Լոկը եկեղեցին անջատում է պետությունից և պաշտպանում է խղճի ազատության ու կրոնական հանդուրժողականության սկզբունքները:

8. ԳՈԹՖՐԻԴ ԼԱՅԲՆԻՑ

Գերմանացի փիլիսոփա Գոթֆրիդ Լայբնիցը 17-րդ դարի եվրոպական գիտության և փիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչներից է՝ հանրագիտակ մի մտածող, որի հարուստ տեսական ժառանգության մեջ լավագույնս արտահայտվել է ժամանակաշրջանի ոգին:

Գոթֆրիդ Վիլհելմ Լայբնիցը ծնվել է 1646թ., Լայպցիգում, գիտնականի ընտանիքում: Փայլուն գնահատականներով ավարտելով դպրոցը՝ նա ուսումը շարունակում է Լայպցիգի համալսարանում, որտեղ հմտանում է իրավաբանության մեջ: Դրա հետ մեկտեղ նա մեծ հետաքրքրություն է ցուցաբերում մաթեմատիկայի, տրամաբանության և փիլիսոփայության նկատ-

մամբ: 1666թ. նա փիլիսոփայության ֆակուլտետում պաշտպանում է մագիստրոսական թեզ, այնուհետև, նույն թվականին, Ալտորքի համալսարանում՝ իրավագիտության գծով դոկտորական ատենախոսություն: Հրատարվելով դասախոսական աշխատանքից՝ Գոթֆրիդ Լայբնիցը ծառայության մեջ է մտնում բարոն Բոյնեբուրգի մոտ, ինչը հնարավորություն է տալիս տաղանդավոր գիտնականին զբաղվելու ոչ միայն գիտությամբ, այլև հասարակական-քաղաքական, կրոնական ու ազգային գործունեությամբ: Սակայն Լայբնիցի գիտափիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա կարևոր նշանակություն ունեցան Փարիզում անցկացրած տարիները, որտեղ նա առավել խորությամբ ուսումնասիրում է մաթեմատիկայի և բնագիտության հարցերը: 1675թ. Լայբնիցը հայտնագործում է դիֆերենցիալ ու ինտեգրալ հաշվարկումը, հորինում մի հաշվիչ մեքենա, որն ի վիճակի էր կատարելու բարդ մաթեմատիկական հաշվարկներ: Վերադառնալով Գերմանիա՝ նա աշխատանքի է անցնում Հաննովերի դքսի մոտ՝ որպես պալատական պատմագիր և դիվանագետ: 1700թ. ստեղծվում է Բեռլինի գիտական հասարակությունը, որի պրեզիդենտ է ընտրվում Լայբնիցը: Գերմանացի մեծ մտածողը մահացավ 1716թ. Հաննովերում: Նրա գլխավոր փիլիսոփայական աշխատություններն են՝ «Խորհրդածություններ մետաֆիզիկայի մասին», «Բնության նոր համակարգը», «Նոր փորձեր մարդկային բանականության մասին», «Թեոդիցիա», «Մոնաղաբանություն» և այլն:

Իր գոյաբանական ուսմունքում Լայբնիցը, մնալով ռացիոնալիստական ավանդույթի շրջանակներում, յուրօրինակ ձևով համադրում է սուբստանցիայի վերաբերյալ Գեկարտի և Սպինոզայի հիմնական զաղափարները: Լայբնիցը կարծում է, որ գոյություն ունեն ոչ թե մեկ կամ երկու սուբստանցիաներ, այլ բազում, անթիվ սուբստանցիաներ՝ մոնադներ (մոնադ հունարեն նշանակում է մեկ, միասնական), որոնք ոչ թե նյութական միավորներ են, այլ «իդեալական ատոմներ» կամ «մետաֆիզիկական կետեր»: Լայբնիցը, Գեկարտի դուալիստական և Սպինոզայի մոնիստական գոյաբանությանը հակադրում է իր պլյուրալիստական գոյաբանությունը՝ մոնաղաբանությունը: Ինչպես Գեմոնիստները Պարմենիդեսի միասնական կեցությունն անդամահատեց փոքրագույն կեցությունների՝ ատոմների, այնպես էլ Լայբնիցը պատճենահանելով Սպինոզայի սուբստանցիան, ստեղծեց դեկարտյան «Ես»-երի խայտաբղետ մի աշխարհ: Մոնադները կեցության հոգևոր ատոմներ են, որոնք օժտված են էներգիայով, ուժով, գործողությամբ, այսինքն՝ կյանքով: Լայբնիցը տարբերակում է երկու ախյի սուբստանցիա՝ պարզ և բարդ: Պարզ սուբստանցիաները գուրկ են մասերից, իսկ բարդ սուբստանցիաները կազմված են պարզերից: Պարզ մոնադները ո՛չ առաջանում են, ո՛չ էլ ոչնչանում. դրանք հավերժական են այնքանով, որքանով հավերժական է տիեզերքը: Ամեն մի մոնադ, միավորվելով որոշակի մարմնի

հետ, կազմավորում է կենդանի օրգանիզմ: Դա նշանակում է, որ տիեզերքը լի է կենսոժով, կյանքով: Քանի որ տիեզերքում ամեն ինչ կապված է իրար հետ, գոյություն ունի փոխադարձ ներգործություն, այստեղից բխում է, որ յուրաքանչյուր մոնադ մի կենդանի հայելի է, որն իր տեսանկյունից վերարտադրում է ողջ տիեզերքը: Յուրաքանչյուր մարմին զգում է այն ամենը, ինչ կատարվում է կամ պիտի կատարվի տիեզերքում: Տիեզերքի գեղեցկությունը, գրոմ է Լայբնիցը, կարելի է ճանաչել յուրաքանչյուրի հոգում, եթե հնարավոր լիներ թափանցել դրա բոլոր գաղտնարանները:

Ամեն մի մոնադ տարբերվում է մյուսներից իր ներքին հատկություններով: Բնության մեջ չկա բացարձակապես իրար մասն երկու գոյացություն. ամեն մի մոնադ անհատականություն է: Փաստորեն, բազմաթիվ սուբստանցիաների մասին լայբնիցյան ուսմունքը նրա կողմից ձևակերպված չտարբերակվող նույնության օրենքի առարկայացումն է: Ըստ այդ օրենքի՝ «բնության մեջ երբեք չի կարող լինել երկու գոյակ, որոնք կատարելապես լինեն նույնը և որոնց մեջ հնարավոր չլիներ գտնել ներքին տարբերություններ կամ դրանցով պայմանավորված տարբերություններ»: Մոնադներն իրարից տարբերվում են իրենց ներքին սկզբունքներով, հատկապես ճանաչողության եղանակով և ակտիվությամբ: Լայբնիցը տարբերակում է երեք կարգի մոնադ՝ պարզ («մերկ»), հոգի և ոգի: «Մերկ» մոնադներն ունեն մութ ու ադոս պատկերացումներ, հոգի մոնադները՝ պատկերացում (պերցեպցիա), զգայություն, հիշողություն, իսկ ոգի մոնադները՝ մահ բանականություն: Բարձրագույն ակտիվությամբ օժտված են ոգի մոնադները, այսինքն՝ մարդիկ, որոնք ընդունակ են պերցեպցիան վերածելու ապերցեպցիայի, այսինքն՝ գիտակցումից անցնելու ինքնագիտակցության կամ ինքնաճանաչողության: Եթե հոգի մոնադները, որպես կենդանի հայելիներ, արտացոլում են արարված գոյերը, ապա ոգի մոնադները, բացի դրանից, արտացոլում են նաև տիեզերքի արարչին, ընդունակ են ճանաչելու տիեզերական համակարգը և մասնակելու Աստծուն իրենց ստեղծագործական ձգտումներով, քանի որ յուրաքանչյուր ոգի իր ոլորտում կարծես թե մի փոքրիկ աստվածություն լինի: Ոգիների համախմբությունը, ըստ Լայբնիցի, ներկայանում է որպես կատարյալ մի թագավորություն, տիեզերական միապետություն, որը կառավարվում է ամենակատարյալ Միապետի՝ Աստծո կողմից:

Քանի որ Լայբնիցն ի սկզբանե ընդունում է ոչ թե տիեզերքի սուբստանցիոնալ միասնության, այլ բազմազանության և տարբերության գաղափարը, ընդամին պնդելով, որ մոնադներն անկախ են մեկը մյուսից և «չունեն լուսամուտներ, որոնց միջոցով ինչ-որ բան կարողանար մուտք գործել նրանց մեջ կամ նրանցից դուրս գալ», ուստի նրա առջև խնդիր է ծառանում՝ պարզել, թե ինչպես է սուբստանցիոնալ տարբերությունից գոյանում համատիեզերական միասնությունը: Օկագիոնալիզմի այն բացատրությունը, թե Աստ-

ված ամեն անգամ, ներգործելով մոնաղների վրա, կարգավորում է նրանց ներդաշնակ վոխհարաբերությունները, Լայբնիցը չի ընդունում՝ պատճառաբանելով, որ մեծան դեպքում Աստված նման կլինեք վառ ժամագործի կամ մեխանիկի: Լայբնիցը կարծում է, որ Աստված տիեզերքն ստեղծել է կատարյալ, զեղեցիկ և կարգավորված և ի սկզբանե կարգավորել է մոնաղների փոխհարաբերությունները: Նախասահմանված ներդաշնակությունն ու միասնությունն անփոփոխ է ու հավերժական: Թեև մոնաղներն ենթակա չեն ֆիզիկական ներգործության, այնուհանդերձ, նրանք իրարից մեկուսացված չեն: Լինելով հոգևոր առումներ՝ մոնաղների փոխներգործությունները իդեալական բնույթ ունեն: Նախասահմանված ներդաշնակության տեսության միջոցով Լայբնիցը բացատրում է մահ հոգու և մարմնի միասնության վախճանը: Հոգիները գործում են համապատասխան վերջնական (նպատակային) պատճառների օրենքների՝ ձգտումների, նպատակների միջոցով, իսկ մարմինները՝ գործող պատճառների օրենքների համաձայն: Նրանց գործողությունները ներդաշնակ են, որովհետև թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը միևնույն տիեզերքի դրսևորումներն են: Ներդաշնակություն զոյություն ունի մահ բնության ֆիզիկական քաղաքության և նախախնամության բարոյական քաղաքության միջև, այսինքն՝ տիեզերական մեթեման ստեղծող Աստծո և ոգիների քաղաքության Միապետ Աստծո միջև: Իր «Թեոդիցիա» («Աստվածաբարացում») բարոյագիտական երկուն Լայբնիցն առաջադրում է այն գաղափարը, որ այս աշխարհը բոլոր հնարավոր աշխարհներից լավագույնն է, որովհետև ստեղծվել է ամենաբարի, ամենագետ ու ամենակատարյալ Աստծո կողմից: Աշխարհում զոյություն ունեցող կամ այդպես քվացող անկատարությունները, չարիքները և աններդաշնակությունները ախեզերական ներդաշնակության ու կատարելության ապահովման անհրաժեշտ տարրերն են: Այն, ինչ լավագույն է ամբողջի համար, չի կարող այդպիսին լինել մահ դրա յուրաքանչյուր մասի համար:

Հաղթահարելով հոգևորի և նյութականի, ֆիզիկականի և իդեալականի դուալիզմը՝ Լայբնիցն ստեղծում է տիեզերքի մի օրգանական ու միասնական պատկեր, որտեղ նախասահմանված ներդաշնակության շնորհիվ տիրում է համերաշխության, փոխստահության և լավատեսության ոգին: Այդ տիեզերքում ամեն ինչ զանվում է անընդհատ փոփոխության մեջ, սակայն գործում է անընդհատության օրենքը, ըստ որի՝ «բնությունը չի սիրում թռիչքներ գործել»: Չարգացումը տեղի է ունենում անընդհատ ու անվերջ փոքր տարբերությունների միջոցով, ընդ որում, դա նախասկզբնական բովանդակության հետագա դրսևորումն է: Չարգացման մեխանիզմի լայբնիցյան տեսությունը (անընդհատության օրենքը, անվերջ փոքրերի հասկացությունը, պրեֆորմիզմը և այլն) մեծ ազդեցություն ունեցավ 18-19-րդ դարերի թե՛ բնագիտական և թե՛ փիլիսոփայական մտքի զարգացման վրա:

Նորարարական գաղափարներով հարուստ է նաև Լայբնիցի իմացարանական տեսությունը, որը հիմնականում շարադրված է նրա «Նոր փորձեր մարդկային բանականության մասին» ծավալուն տրակտատում: Վիճարանական այդ երկում նա, մի կողմից քննադատում է Ջոն Լոկի սենսուալիստական, մյուս կողմից՝ Դեկարտի ռացիոնալիստական տեսության որոշ ծայրահեղ դրույթներ և, իր փիլիսոփայական ոգուն համապատասխան, փորձում է ստեղծել համադրական՝ սենսուալիզմի և ռացիոնալիզմի ճշմարիտ կողմերը ներառող տեսություն: Լոկը սխալվում է, երբ կարծում է, թե մարդու հոգին ի ծնե նման է «մաքուր տախտակի»: Դրանից էլ հետևում է, որ մեր գիտելիքի ստացման հիմնական աղբյուրը փորձն է ու զգայությունները: Բայց մի՞թե մեր հոգիներն ի ծնե այնքան դատարկ են, որ ոչինչ չեն բովանդակում: Լայբնիցի կարծիքով՝ մարդու հոգին երբեք չի կարող լինել «մաքուր տախտակ», քանզի ճանաչողությունն ինքնին ենթադրում է որոշ գիտելիքների առկայություն, որոնք հնարավոր են դարձնում զգայական տվյալների իմաստավորումը: Նա մերժում է ծայրահեղ ռացիոնալիստական այն դրույթը, թե բնածին գաղափարները պատրաստի վիճակում գտնվում են հոգու մեջ: Դրանք գոյություն ունեն հնարավորության ձևով, ընդամենը նախահակումներ ու սաղմեր են, որոնք պետք է իրացվեն ժամանակի ընթացքում: Լայբնիցը մարդու հոգին նմանեցնում է միջներակներ ունեցող մարմարակտորի, որի վրա եղած զծապատկերից քանդակագործը ստեղծում է քանդակը: Լոկի այն փաստարկին, թե եթե գոյություն ունենային բնածին գաղափարներ, ապա մարդը պետք է դրանք մշտապես գիտակցեր, Լայբնիցը պատասխանում է, որ դրանք գոյություն ունեն «փոքր պերցեպիաների» տեսքով, և գիտակցելու համար անհրաժեշտ է ուշադրություն: Բնածին գաղափարների կամ «կայծերի» բոցավառման համար կարևոր դեր են խաղում զգայությունները: Մակայն զգայական իմացությունը սահմանափակ բնույթ ունի. այն հենվում է մասնավոր օրինակների վրա, որոնցից հնարավոր չէ բխեցնել գիտելիքի համընդհանրականությունն ու անհրաժեշտությունը: «Մտքի մեջ չկա ոչինչ, որ նախօրոք եղած չլինի զգայությունների մեջ» սենսուալիստական դրույթին Լայբնիցը ավելացնում է հետևյալը՝ բացառությամբ հենց մտքից: Դա նշանակում է, որ գիտելիքի համընդհանրականությունն ու անհրաժեշտությունն ապահովում է միայն բանականությունը:

Գիտելիքը, ըստ Լայբնիցի, կարող է լինել մտք և պարզ, աղտոտ ու հստակ, անադրեքվատ և ադրեքվատ, սխմվալիկ և ինտուիտիվ: Ինտուիտիվ գիտելիքը հենվում է նույնության օրենքի վրա: Ինտուիտիվ ճշմարտությունները վերլուծական դատողություններ են, որտեղ պրեդիկատը բացահատում է սուբյեկտի մեջ առկա հատկությունները: Դրանք հավերժական ճշմարտություններ են, որովհետև անկախ են փորձի արդյունքներից: Ին-

տուխիով ճշմարտություններից բխեցվում են մաթեմատիկական ճշմարտություններ, որոնք հիմնվում են հակասության օրենքի վրա:

Բացի հավերժական ճշմարտություններից՝ Լայբնիցը ընդունում է նաև փաստի ճշմարտությունների գոյությունը, որոնք հիմնվում են բավարար հիմունքի օրենքի վրա: Ըստ այդ օրենքի՝ ամեն մի փաստի գոյության համար կա բավարար մի հիմք, որն էլ պետք է բացահայտել: Այսինքն՝ փորձը բավարար է փաստի ճշմարտությունների հիմնավորման համար: Թեև փաստի ճշմարտությունների ոլորտն ավելի ընդգրկում է, այնուամենայնիվ, իմացական ավելի մեծ արժեք են ներկայացնում հավերժական ճշմարտությունները:

9. ՋՈՐՋ ԲԵՐԿԼԻ ԵՎ ԴԱՎԻԴ ՀՅՈՒՄ

Անգլիացի փիլիսոփա Ջորջ Բերկլիի (1685-1753) անվան հետ է կապված սուբյեկտիվ իդեալիստական ուղղության առաջացումը Նոր ժամանակի եվրոպական փիլիսոփայության մեջ: Նա ծնվել է Իոլանդիայում, սովորել Դուրլիմի համալսարանում, որն ավարտելուց հետո զբաղվել է դասավանդությամբ և կրոնական քարոզչությամբ, իսկ 1734թ. ձեռնադրվել է եպիսկոպոս: Բերկլիի գլխավոր փիլիսոփայական աշխատություններն են՝ «Տրակտատ մարդկային գիտելիքների սկզբունքների մասին», «Երեք գրույց Հիլասի և Ֆիլոնուսի միջև», «Ալսիֆրոն» և «Մեյքիս»:

Իր փիլիսոփայական գաղափարները շարադրելիս՝ Բերկլին հիմնականում հենվում է անգլիական փիլիսոփայության էմպիրիկա-սենսուալիստական և նոստրալիստական ավանդույթների վրա: Եթե Լոկը իրերի հատկությունները բաժանում էր երկու խմբի՝ առաջնային և երկրորդային, ընդամենը, կարծելով, թե առաջնային հատկություններն ունեն օբյեկտիվ բնույթ, իսկ երկրորդայինը՝ սուբյեկտիվ, ապա Բերկլին, ավելի հետևողական գտնվելով, իրերի բոլոր հատկությունները համարում է սուբյեկտիվ: Իմացության գործընթացում մարդը գործ է ունենում ոչ թե բուն իրերի, այլ իր զգայությունների, ներքին փորձի հետ: Մարդը չի կարող դուրս գալ իր սուբյեկտիվ փորձի շրջաններից, հետևաբար, նրա համար իրերի գոյությունը նույնական է զգայական պատկերացումների ձևով տրված գոյության հետ: Նախորդ փիլիսոփաների սխալն այն էր, որ նրանք տարբերություն էին տեսնում օբյեկտիվ գոյության և սուբյեկտիվ գոյության միջև, ինչպես նաև համոզված էին, որ գիտակցությունը պատկերների միջոցով արտացոլում է իրերի հատկությունները: Սինչդեռ, ըստ Բերկլիի, գոյություն ունենալ, նշանակում է լինել ընկալելի («esse est percipi»), այսինքն՝ ճանաչողության առարկան ոչ թե արտաքին իրերն են, այլ զգայարաններում տրված պատկերացումները և գաղափարները, ընդ որում, վերջիններիս համալսմանություններն էլ հանդիսանում են իրերը: Բերկլին ցույց է տալիս, որ իրերի առաջնային հատկու-

յունները զգայական ընկալումների արդյունք են և կախված են ճանաչող սուբյեկտի ընկալումներից: Օրինակ, միևնույն իրը թվում է մեծ կամ փոքր, կախված այն բանից, թե ճանաչող սուբյեկտը ինչ հեռավորության վրա է գտնվում դրանից: Բերկլիի կարծիքով՝ սխալ է նաև այն պատկերացումը, թե իբր սուբյեկտիվ գաղափարներն իրերի պատկերներն են: Օրինակ, չափից դուրս տաքը մարդուն ցավ է պատճառում: Դա նշանակում է, որ տաքությունը ցավ է, իսկ ցավը ոչ թե տաքության, այլ մարդու զգայական վիճակն է: Այսպիսով, առաջնորդվելով «գոյություն ունենալ, նշանակում է ընկալելի լինել» նշանաբանով, անգլիացի մտածողը զիտակցության ֆեյնոմեններ է հայտարարում ինչպես երկրորդային, այնպես էլ առաջնային հատկությունները:

«Գոյություն ունենալ, նշանակում է ընկալելի լինել» դրոյթի հետևողական պաշտպանությունը պետք է հանգեցնի այն մտքին, որ աշխարհը գոյություն ունի այնքանով, որքանով ընկալվում է ճանաչող սուբյեկտի կողմից, այսինքն՝ աշխարհը սուբյեկտի մտակառուցումն է: Իսկ դա սոլիպսիզմ է, այսինքն՝ մի տեսակետ, ըստ որի՝ աշխարհում գոյություն ունի միայն ընկալող սուբյեկտը: Այդ տեսակետի անհեթեթությունը Բերկլին զգացել է սեփական փորձով. մի անգամ նրան հյուր են հրավիրում և նա ճիշտ ժամին ներկայանում է, սակայն տանտերը դուռը չի բացում (այդ պահին տեղում էր հորդառատ անձրև), առաջարկելով նշանավոր սուբյեկտիվ իդեալիստին ներս մտնել փակ դռան միջով: Սոլիպսիզմից խուսափելու և իրերի օբյեկտիվ գոյությունն արդարացնելու նպատակով՝ Բերկլին ստիպված է ընդունել, որ գոյություն ունի ոչ թե մեկ սուբյեկտ, այլ սուբյեկտների բազմություն, որոնց ընկալումը պայմանավորում է իրերի անընդհատ գոյությունը: Եթե ես չեմ ընկալում այս սեղանի գոյությունը, դա չի նշանակում, որ սեղանը դադարում է գոյություն ունենալուց, քանի որ դա կարող է ընկալվել այլ սուբյեկտների կողմից: Մակայն, այդ կապակցությամբ ծագում է մի շատ կարևոր հարց. ինչո՞վ բացատրել այն հանգամանքը, որ միևնույն իրերի վերաբերյալ տարբեր սուբյեկտներ ունեն գրեթե միանման գաղափար, կամ ի՞նչն է բոլոր մարդկանց զգայությունների պատճառը: Այս հարցին պատասխանելիս Բերկլին սուբյեկտիվ իդեալիզմից հարկադրված անցում է կատարում օբյեկտիվ իդեալիզմին: Սերժելով իրերի օբյեկտիվ գոյությունը՝ Բերկլին ընդունում է Աստծո, որպես բացարձակ սուբյեկտի, գոյությունը, կարծելով, որ հենց Աստվածն է մեր զգայությունների սկզբնապատճառը: Եթե միևնույն իրի վերաբերյալ մարդկանց պատկերացումները միանման են, ապա դա նշանակում է, որ դրանք կախված են բացարձակ սուբյեկտի բանականությունից, որը մշտապես մտածելով իրերը, ապահովում է դրանց չընդհատվող գոյությունը: Մարդկանց զգայությունների բովանդակության միանմանությունը նույնպես պայմանավորված է աստվածային ներգործությամբ: Աստված որոշակի կանոններով ներգործում է մարդկանց զգա-

յարանների վրա, նրանց գոյություններում առաջացնում համանման զգայական գաղափարներ, որոնց միջոցով էլ մարդիկ ճանաչում են բնության օրենքները: Բերկլին ժխտում է պատճառականության մասին նյութապաշտական և մեխանիկական-բնագիտական պատկերացումը, որը տարածված էր Նոր ժամանակի բնագիտության և փիլիսոփայության մեջ: Ես չեմ ժխտում, գրում է նա, որ գոյություն ունի պատճառականություն, որ մեր զգայական գաղափարներն ունեն իրենց պատճառը, բայց ես ժխտում եմ մատերալիստների այն պնդումը, թե այդ պատճառը նյութական գոյացություն է: Պատճառ կարող է լինել միայն Միտքը կամ Ոգին:

Իր ժամանակի բնագիտական և մատերիալիստական տեսությունները քննադատելիս Բերկլին հենվում է նոմինալիստական բնույթի փաստարկների վրա: Այս կապակցությամբ նա քննադատում է նաև Լոկի վերացարկման տեսությունը, ըստ որի՝ ընդհանուր գաղափարների ձևավորման համար հիմք են հանդիսանում իրերի նման հատկությունները: Կոնցեպտուալիստական այս տեսությունը ենթադրում է, որ իրերի և դրանց գաղափարների միջև կան որոշակի նմանություններ, որ գաղափարներն արտացոլում են իրերի նման հատկությունները: Մերժելով կոնցեպտուալիզմը, Բերկլին հանդես է գալիս որպես հետևողական նոմինալիստ: Նրա կարծիքով՝ գոյություն ունեցող միայն եզակի է. ընդհանուրը գոյություն չունի ո՛չ իրերի մեջ, ո՛չ էլ մտածողության մեջ: Մատերիալ, տարածություն, ժամանակ, սուբստանցիա և այլն, որպես այդպիսիք, գոյություն չունեն, որովհետև դրանք զգայաբար չեն ընկալվում: Հնարավոր չէ պատկերացնել, գրում է Բերկլին, շարժում առանց շարժվող մարմնի, մարդ՝ առանց այս կամ այն անհատական հատկություններ ունեցող մարդու: Հնարավոր չէ, որ գոյություն ունենան վերացական ընդհանուր գաղափարներ: Ընդհանուր գաղափարները սոսկ անուն կամ նշաններ են: Հայտնի գաղափարը, ինքնին լինելով մասնավոր, դառնում է ընդհանուր, երբ դա ներկայացնում կամ փոխարինում է այդ նույն դասի մյուս բոլոր մասնավոր գաղափարները: Ընդհանուրի այդպիսի ըմբռնումը, Բերկլիի կարծիքով, հնարավորություն է տալիս խուսափել անորոշ, աղոտ և կասկածելի բովանդակություն ունեցող հասկացությունների գործածությունից: Եթե 17-րդ դարում այդպիսի նոմինալիստական դիրքորոշումը ուղղված էր սխոլաստիկական ռետիզմի դեմ, ապա Բերկլիի նոմինալիզմն առաջին հերթին ուղղված էր իր ժամանակի բնագիտության և նյութապաշտական փիլիսոփայության դեմ:

Նոր ժամանակի անգլիական փիլիսոփայության մեջ ձևավորված էմպիրիկ-սենսուալիստական իմացաբանությունն իր զարգացման բարձրակետին հասավ Գալիլո Հյուսի փիլիսոփայության մեջ: Հյուսիսը ծնվել է 1711թ., Շոտլանդիայում, ազնվականի ընտանիքում, սովորել է Էդինբուրգի համալ-

սարանում, որն ավարտելուց հետո, որպես առևտրական, ճամփորդել է Ֆրանսիայում: Այդ ընթացքում նա շարադրել է իր ամենաժամապալուն փիլիսոփայական աշխատությունը՝ «Տրակտատ մարդկային բնության մասին», որը մի բանի տարի անց լայս տեսակ նաև համառոտ տարբերակով: Ավելի ուշ Հյուսիսը հրատարակեց «Հետազոտություն մարդկային ճանաչողության մասին», «Հետազոտության բարոյական սկզբունքների մասին», «Բնական կրոնի պատմություն» և բազմահատորանոց «Անգլիայի պատմություն» աշխատությունները: Գիտական գործունեությանը զուգընթաց՝ նա զբաղվել է պետական-դիվանագիտական աշխատանքով՝ 1763-1766թթ. եղել է Ֆրանսիայում անգլիական դեսպանության քարտուղարը: Այստեղ նա բարեկամական հարաբերություններ է հաստատում ֆրանսիական լուսավորիչների՝ Դիդրոյի, Դալամբերի, Ռուսոյի և այլոց հետ: Հյուսիսը մահացել է 1776թ. Էդինբուրգում: Նրա փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել ինչպես Լոկի, այնպես էլ ֆրանսիական լուսավորիչների ուսմունքները:

Հյուսիսի փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական տեղ է զբաղում իմացաբանությունը: Այստեղ նա հետևում է, մի կողմից Լոկի ճանաչողության տեսության իդեալիստական դրույթներին, մյուս կողմից՝ հենվում է Բերկլիի սուբյեկտիվ իդեալիստական ուսմունքի վրա: Հյուսիսը ավելի է խորացնում իր նախորդների սուբյեկտիվ իդեալիզմը՝ հանգեցնելով սկեպտիցիզմի: Նա կասկածի տակ է դնում առհասարակ գիտելիքի գոյության հնարավորությունը:

Լոկի և Բերկլիի սման Հյուսիսը կարծում է, որ մեր գիտելիքները զգայական-փորձնական ծագում ունեն: Նա վճռականորեն մերժում է բնածին գաղափարների գոյությունը, պնդելով, որ բանականության մեջ չկա մի բան, որ չունենա փորձնական ծագում: Մակայն, գիտելիքի աղբյուրի հարցում Հյուսիսը տեսակետը տարբերվում է թե՛ Լոկի և թե՛ Բերկլիի ըմբռնումներից: Եթե Լոկը զգայական պատկերացումների աղբյուրը տեսնում էր արտաքին աշխարհում, իսկ Բերկլին՝ Աստծո մեջ, ապա Հյուսիսը կարծում է, որ հնարավոր չէ ապացուցել, թե զգայական ընկալումներից անդին գոյություն ունի ինչ-որ նյութական կամ աննյութական ռեալություն: Ոչ մեր զգայությունները, ոչ էլ բանականությունը ոչ մի հիմք չեն տալիս պնդելու, թե մեզինք դուրս գոյություն ունի օբյեկտիվ իրականություն, որովհետև մենք գործ ունենք միայն մեր գիտակցության ֆենոմենների հետ: Վերջիններս, որոնք Հյուսիսը անվանում է ընկալումներ (պերցեպցիաներ), բաժանվում են երկու խմբի՝ տպավորություններ և գաղափարներ: Դրանց միջև տարբերությունն այն է, որ տպավորություններն ավելի վառ, ամմիջական բնույթ ունեն, քան գաղափարները: Գաղափարներն այդ տպավորությունների թույլ ստվերներն են: Եթե Պլատոնը կարծում էր, որ զգայական ընկալումներն էյդոսների (գաղափարների) աղոտ ստվերներն են, ապա Հյուսիսը գաղափարները դիտում է որ-

պէս զգայական տպավորությունների ստվերներ: Լուկի նման Հյունը տարբերակում է զգայությունների տպավորություններ և հոգու ներքին գործունեության՝ ռեֆլեքսիայի տպավորություններ: Բանի որ գիտելիքի բովանդակությունն ամբողջությամբ ստացվում է զգայական ընկալումներից, ուստի իմացության մեջ յսիստ սահմանափակվում է բանականության դերը: Բանականությունը միայն կարող է դասակարգել ու կարգավորել զգայական տպավորությունները:

Հյունը զգայական ընկալումները դասակարգում է նաև երկու խմբի՝ **պարզ և բարդ**: Պարզ են այն ընկալումները, որոնք չեն բաժանվում մասերի և չեն պարունակում տարբերություններ: Բարդ գաղափարների առաջացման մեխանիզմը բացատրելիս Հյունը օգտվում է ինչպես Բերկլիի նոսիմալիզմից, այնպես էլ Լուկի կողմից մշակված գուգորդման տեսությունից: Հյունը **տարբերակում է երեք կարգի գուգորդման գաղափար՝ ըստ նմանության, ըստ տարածաժամանակային սահմանակցության և ըստ պատճառականության**: Զուգորդման հարաբերությունների և ընդհանուր գաղափարների կազմավորման հարցը Հյունը ծառայեցնում է գիտության համար առաջնահերթ նշանակություն ունեցող պատճառականության օրենքի էության պարզաբանմանը: Հյունը ոչ միայն ժխտում է պատճառականության օրենքի օբյեկտիվ բնույթը, այլև իր առջև խնդիր է դնում տեսականորեն հիմնավորել պատճառականության վերաբերյալ բնագիտական և փիլիսոփայական պատկերացումների սնանկությունը:

Պատճառահետևանքային կապը Հյունը սահմանում է հետևյալ կերպ. «Պատճառը մի օբյեկտ է, որը նախորդում է մի այլ օբյեկտի, սահմանակից է դրան և դրա հետ այնպես է կապված, որ դրանցից մեկի գաղափարը պատճառ է հանդիսանում մյուսի գաղափարի կազմավորմանը»: Այսինքն՝ **պատճառականության տակ Հյունը հասկանում է տպավորությունների և գաղափարների միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունը**: Պատճառականությունը, ըստ Հյունի, հարաբերությունների հատուկ ձև է, որը բանականությունը կարող է մտակառուցել առանց հենվելու զգայական տպավորությունների վրա: Հյունի կարծիքով՝ պատճառականության գաղափարը ո՛չ փորձից է առաջանում, ո՛չ բնածին է, ո՛չ էլ սպիրիտի (մինչփորձնական): Մենք չենք կարող ասել, որ պատճառը ծնում է հետևանք, քանի որ հետևանքը նման չի լինում պատճառին: Այդ դեպքում հարց է ծագում. իսկ ինչո՞ւ են մարդիկ համոզված, որ պատճառահետևանքային կապերը գոյություն ունեն օբյեկտիվորեն, ո՞րն է այդ համոզմունքի առաջացման հոգեբանական-իմացաբանական մեխանիզմը:

Հյունը ընդունում է, որ **պատճառականության մասին պատկերացումը վերջին հաշվով ունի փորձնական ծագում**: Սկզբում մարդիկ փորձնական ճանապարհով ամրագրում են Բ օբյեկտի երևութանալը Ա օբյեկտից հետո:

Պարբերաբար կրկնվելով՝ մարդկանց հոգու մեջ առաջանում է տվյալ օբյեկտների ընկալման գուժաբողոքյուն։ Ա օբյեկտից ստացված տպավորությունից հետո մշտապես երևան է գալիս Բ օբյեկտի գաղափարը։ Այդ գուժաբողոքյան բազմաթիվ կրկնություններն առաջացնում են հոգեկան կայուն մի վիճակ՝ սովորույթ, որ Ա օբյեկտից հետո պարտադիր կերպով պետք է հանդես գա Բ օբյեկտը։ Մարդիկ կատարում են հետևյալ տրամաբանական սխալը. *post hoc, ergo propter hoc* (սրանից հետո, հետևաբար, սրա պատճառով)։ Տվյալ սովորույթը վերածվում է սպասման կամ մշտական երևակայության, որ ապագայում նույնպես այդպես կլինի։ Այդ երևակայությունն աստիճանաբար վերածում է ավելի կայուն հոգեկան վիճակի՝ հավատի, որի դեպքում մարդիկ հավատում են, որ Ա-ից հետո Բ օբյեկտի հայտնվելը պատճառական կապի դրսևորում է։ Պատճառականության մասին Հյունի ուսմունքը կարևոր նշանակություն ունեցավ գերմանացի փիլիսոփա Կանտի «քննադատական» փիլիսոփայության ձևավորման վրա։

10. ՖՐԱՆՍԻԱԿԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

17-18-րդ դարերում եվրոպական մի շարք երկրներում՝ Հոլանդիայում, Անգլիայում, Ֆրանսիայում, Գերմանիայում ձևավորվում է հակաֆեոդալական, հակակղերական, մասամբ նաև հակակրոնական գաղափարական մի շարժում. որը հայտնի է **Լուսավորականություն** անունով։ Լուսավորականությունը «երրորդ դասի» բուրժուազիայի գաղափարախոսությունն է, Վերածննդի դարաշրջանի հումանիստական, ազատախոհական և ռացիոնալիստական գաղափարների տրամաբանական արդյունքը։ Լուսավորիչները պայքարում էին ֆեոդալական կարգերի, եկեղեցու և կրոնական գաղափարախոսության դեմ, քննադատում էին կրոնական սնահավատություններն ու նախապաշարումները, ամեն ինչ փորձում են քարկել բանականության դատին։ Նրանք համոզված էին, որ գիտության և լուսավորության առաժման միջոցով հնարավոր է բարեփոխել հասարակական կարգերը. կառուցել այնպիսի հասարակություն, որը կհամապատասխաներ մարդկային բանականության պահանջներին։ «Համարձակություն ունեցիր օգտվելու սեփական բանականությունից», – այսպես է Կանտը ձևակերպում Լուսավորականության փիլիսոփայության նշանաբանը։

18-րդ դարում եվրոպական Լուսավորականության շարժման կենտրոն դարձավ Ֆրանսիան, որտեղ ավելի ցայտուն ու արմատական ձևերով դրսևորվեցին Լուսավորականության բնորոշ գծերը։ Ֆրանսիական Լուսավորականության առաջին սերնդի ներկայացուցիչները՝ Մոնտեսքյոն, Վոլտերը և ուրիշներ, հենվելով ինչպես ազգային փիլիսոփայական ավանդույթ-

ների, այնպես էլ անգլիական լուսավորիչների գաղափարների վրա, առաջադրեցին մի շարք սկզբունքներ, որոնք հետագայում զարգացրին երկրորդ սերնդի լուսավորիչները՝ Կոնդիլյակը, Ռուսոն, Գիդրոն, Լամետրին, Հեվեցիուսը, Հոբսբախը և ուրիշներ: Այս մտածողները գաղափարական հող մասնավորապես ստեղծեցին 1789-1793թթ. ֆրանսիական հեղափոխության համար:

Ֆրանսիական Լուսավորականության առաջին սերնդի ակնավոր դեմքերից էր Շառլ Մոնտեսքյոն (1689-1755), որն իր «Գրականական մամուլներ», «Լոռիքի դատություն հռոմեացիների բարձրացման ու անկման պատճառների մասին» և «Օրենքների ոգին» աշխատություններում քննադատում է բռնակալական ու բացարձակ միապետական կարգերը, բնապաշտորեն բացատրում հասարակության զարգացման պատմությունը: Նրա կարծիքով, ինչպես բնությունը, այնպես էլ հասարակությունը զարգանում է որոշակի օրենքներով, որոնց բնույթը կախված է ավյալ երկրի աշխարհագրական դիրքից, տարածքի մեծությունից, եղանակից, բնակչության քվից, տնտեսական գործունեության ձևից, ժողովրդի բարքերից ու հավատալիքներից: Մոնտեսքյոն սարքերակում է երկու կարգի օրենքներ՝ բնական, որոնք բխում են մարդկանց բնությունից և որոշում նրանց գործելակերպը բնական վիճակում և սոցիալական օրենքներ, որոնք գործում են ոչ միայն հասարակության քաղաքացիական, այլև բնական վիճակում: Մոնտեսքյոն չի ընդունում Հոբսի այն տեսակետը, թե, իբր, բնական վիճակում մարդը մարդուն գայլ է: Բնական վիճակում մարդիկ մրցակցում են, պայքարում իրար դեմ, բայց միաժամանակ ձգտում են խաղաղության, համագործակցության և միավորման, ինչն էլ պայմանավորում է անցումը բնական վիճակից քաղաքացիականին: Սոցիալական օրենքների և պետական կառավարման ձևերի բնույթը ֆրանսիացի լուսավորիչը պայմանավորում է աշխարհագրական գործոններով, որոնցից առանձնացնում է եղանակը, հողը և տարածքը: Եղանակը և հողը ամմիջական ազդեցություն են գործում ավյալ ժողովրդի հոգեկան կերավածքի վրա, իսկ տարածքը՝ կառավարման ձևի վրա: Առաջնորդվելով «Եղանակի իշխանությունն ուժեղ է բոլոր իշխանություններից» սկզբունքով, նա կարծում է, թե շոգ եղանակի գոտում ապրող մարդիկ ծույլ են, անբան, վախկոտ, ստրկամիտ, իսկ ցուրտ եղանակի գոտում ապրող մարդիկ՝ սառնասիրտ, խելամիտ, արի և ազատամիտ: Ըստ այդմ էլ որոշվում է կառավարման տիպը. շոգ եղանակ ունեցող երկրներում կառավարման ձևը բռնապետությունն է, իսկ ցուրտ երկրներում՝ հանրապետությունը և միապետությունը: Կառավարման ձևը կախված է նաև տարածքի չափերից. փոքր տարածք ունեցող երկրներում հաստատվում է կառավարման հանրապետական ձևը, միջինում՝ միապետական ձևը, իսկ խոշորում՝ բռնապետությունը, որովհետև միայն բռնության ու վախի միջոցով կարելի է հեռավոր շրջաններին ստիպել ենթարկվել կենտրոնի կամքին: Հողը նույնպես

իր ազդեցությունն է թողնում մարդկանց հոգեբանության և կառավարման ձևի վրա: Բերրի հողերում ապրող մարդիկ, ստանալով կանոնավոր եկամուտ, հակված են ենթարկվելու իշխանությանը, այդ թվում՝ բռնապետությանը: Անբերրի հողերում ապրող մարդիկ, հողից եկամուտ չստանալով, ստիպված գբադվում են արհեստներով, առևտրով կամ ճազմական արշավանքներով: Այդ պատճառով նրանք համարձակ են, ճարպիկ, ռազմատենչ ու ազատասեր և նախընտրում են կառավարման հանրապետական տիպը:

Մոնտեսքյոն, Ջոն Լոկի մեան, պաշտպանում է իշխանության բաժանման գաղափարը: Նրա կարծիքով ո՛չ միապետության և ո՛չ էլ հանրապետության մեջ քաղաքական ազատություն չի կարող լինել, եթե չկա օրենսդիր, գործադիր և դատական իշխանությունների բաժանում: Դիտարկելով կառավարման երեք ձև՝ հանրապետական, միապետական և բռնապետական, ֆրանսիացի լուսավորիչը նշում է, որ դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր գործառության սկզբունքը: Հանրապետության մեջ զլլավոր սկզբունքը հայրենասիրությունն է, միապետության մեջ՝ պատվասիրությունը, իսկ բռնապետության մեջ՝ վախը: Մոնտեսքյոն կողմնակից է այնպիսի միապետության, որտեղ «լուսավորչա» միապետը թագավորում է, բայց չի կառավարում:

Ֆրանսիական Լուսավորականության հեղինակավոր դեմքերից էր Վոլտերը (Ֆրանսուա Մարի Արուե, 1694-1778), որը հայտնի է ոչ միայն իր գրական-գեղարվեստական, այլև պատմագիտական, մշակութաբանական և փիլիսոփայական աշխատություններով: Մեծ է Վոլտերի ծառայությունը Ֆրանսիայում անգլիական լուսավորական փիլիսոփայության և Նյուտոնի բնափիլիսոփայության տարածման գործում: Թեև ամբողջ կյանքում Վոլտերը պայքարում էր եկեղեցու, կղերականության, կրոնական գաղափարախոսության և սխոլաստիկական փիլիսոփայության դեմ, գիտության և բանականության դիրքերից քննադատում կրոնա-աստվածաբանական պատկերացումները, այնուհանդերձ, նա չէր մերժում ո՛չ կրոնը, ո՛չ էլ Աստծո գոյությունը: Վոլտերի փիլիսոփայական աշխարհայացքը դեիստական բնույթ ուներ: Նրա կարծիքով նպատակահարմար և բանական ձևով կառուցված անեզերական համակարգը վկայում է Աստծո՝ «Գերագույն Մեխանիկի» և «Բարձրագույն Բանականության» գոյության մասին: Աստված ստեղծել է աշխարհը, և դրանից հետո այլևս չի խառնվում նրա գործերին: Երբ 40-50-ական թվականներին ֆրանսիական մատերիալիստները քննադատեցին Աստծո կեցության վերաբերյալ վոլտերյան փաստարկները, նա սկսեց մեծ ուշադրություն դարձնել Աստծո գոյության ընդունման սոցիալ-բարոյագիտական ու մարդաբանական կողմին: «Եթե Աստված չլիներ, նրան հարկավոր էր հորինել» վոլտերյան արտահայտությունը լավագույնս բնորոշում է նրա դիրքորոշման էությունը: Ընդհանուրի բարիքի տեսանկյունից կրոնի գոյությունն անհրաժեշտ է, որովհետև միայն դրա միջոցով կարելի է կար-

գավորել մարդկային հարաբերությունները: Վոլտերի կարծիքով՝ արժեզնը մի փիլիսոփայություն է, որը հիմք է հանդիսանում աշխարհի հզորների համար արդարացնելու իրենց հանցավոր քաղաքականությունը: Նախահեղափոխական Ֆրանսիայի հասարակական կյանքում անարդարությունների և չարիքների աճը Վոլտերին հարկադրում են հրաժարվել «նախասահմանված ներդաշնակության» մասին լայնիցյան տեսությունից: «Կանդիդ» վիպակում մա քննադատում է «լավատեսական» այն տեսությունը, թե այս աշխարհում ամեն ինչ զմում է դեպի լավագույնը, ամեն ինչ կատարվում է ընդհանուր բարիքի համար: Ժխտելով աստվածային մախախնամության գոյությունը, Վոլտերը հասարակական չարիքների համար պատասխանատու է համարում մարդկանց:

Ֆեոդալական հասարակության արմատական քննադատությամբ հանդես եկավ Ժան Ժակ Ռուսոն (1712-1778), մի մտածող, որի աշխատությունները՝ «Դատողություններ զիտությունների և արվեստների մասին», «Դատողություն հասարակական անհավասարության մասին», «Հասարակական դաշինք», «Էմիլ կամ դաստիարակության մասին» և ուրիշներ, մեծ ազդեցություն ունեցան թե ժամանակակիցների և թե հետագա դարերի եվրոպական փիլիսոփայության, զրական ու մանկավարժական մտքի զարգացման վրա: 1750թ. Գիժոնի ակադեմիայի առաջադրած հարցին՝ «զիտությունների և արվեստների զարգացումը նպաստե՞լ է բարքերի անկմանը, թե՞ բարելավմանը», Ռուսոն տալիս է բացասական պատասխան, կարծելով, որ Վերածննդի դարաշրջանից սկսած զիտությունների և արվեստների զարգացումը չի նպաստել հասարակության բարոյական առաջադիմությանը, ընդհակառակը, փչացրել է բարքերը, այլասերել մարդկանց հոգիները: Մատնացույց անելով քաղաքակրթության հակասական բնույթը՝ Ռուսոն փորձում է ապացուցել, որ քաղաքակրթության զարգացումը ուժեղացնում է մարդու կողմից մարդու ստրկացումը և շահագործումը, մարդուն օտարում է բնությունից ու բնականից, նրան դարձնում արհեստական, անբնական պահանջմունքների զերին: Զաղաքակրթության հակասական զարգացման, ինչպես նաև սոցիալական չարիքների առաջացման սկզբնաղբյուրը Ռուսոն համարում է մասնավոր սեփականությունը: Հասարակության պատմության մեջ տարբերակելով երկու շրջան՝ բնական և քաղաքացիական, Ռուսոն կարծում է, թե բնական վիճակում մարդիկ ապրում էին «ազատ, առողջ ու երջանիկ»: Մարդկանց վիճակն արմատապես փոխվում է «քաղաքացիական հասարակության» մեջ, որի տնտեսական հիմքը մասնավոր սեփականությունն էր: Այդ հասարակության մեջ անհետանում է սոցիալական հավասարությունը, երևան են գալիս ստրկությունը և աղքատությունը: Գույքային անհավասարության խորացումը հանգեցնում է այն բանին, որ առաջանում է ունևորների փոքրաթիվ մի խավ, որը ճնշում և շահագործում է

չունեորների մեծաթիվ խավին: Պետության առաջացումը Ռուսոն դիտում է որպես հասարակական դաշինքի արդյունք: Թեև այդ դաշինքը կնքվել է ժողովրդի և իշխողների միջև, այնուհանդերձ, իշխողները ժամանակի ընթացքում չարաշահել են իրենց իրավունքները և պետությունը դարձրել ժողովրդին ստրկացնելու գործիք: Հանդես գալով ժողովրդի շահերի պաշտպանությամբ՝ Ռուսոն, «Հասարակական դաշինք» աշխատության մեջ առաջադրում է հետևյալ գաղափարները. ժողովուրդը ինքնիշխան է, նրա ինքնիշխանությունն անօտարելի ու անբաժանելի է, օրենսդիր իշխանությունը պատկանում է ժողովրդին և կարող է պատկանել միայն նրան: Հեղափոխական բնույթ ունեւ Ռուսոյի այն միտքը, որ սուվերենը՝ ժողովուրդը, իրավունք ունի սահմանափակելու, վախելու կամ վերացնելու գործադիր իշխանությունը, եթե դա չի կատարում իր պարտականությունները: Պետության կատարելագործման մեջ Ռուսոն կարևոր տեղ է հատկացնում քաղաքական ու բարոյական առաքինություններով օժտված մարդկանց դաստիարակությանը: Նա առաջադրում է բնական և ազատ դաստիարակության սկզբունքները:

Ֆրանսիական լուսավորականության ավելի արմատական՝ մատերիալիստական ու աթեիստական քնն ներկայացուցիչներն էին **Ղենի Ղիդրոն** (1713-1784), **ժուլիեն-Օֆեր Լամետրին** (1709-1751), **Կլոդ-Ադրիան Հելվեցիուսը** (1715-1771), **Պոլ Հոլբախը** (1723-1789): Մերժելով բնության մասին կրոնաստովածաբանական պատկերացումները, ֆրանսիական մատերիալիստները ելնում են այն մաքից, որ բնությունն անստեղծ է, հավերժական և մշտապես զտնվում է շարժման ու փոփոխության մեջ: Բնության մեջ ամեն ինչ տեղի է ունենում բնականորեն և անհրաժեշտաբար: Հոլբախը ժխտում է պատահականության և նպատակահարմարության գոյությունը բնության մեջ, կարծելով, որ դրանում թագավորում է անհրաժեշտության օրենքը: Քանի որ մարդը դիտվում է որպես բնության մի մասնիկ, որը նույնպես ենթարկվում է բնական անհրաժեշտության օրենքներին, ուստի Հոլբախը ժխտում է մարդու կամքի ազատության գաղափարը, կարծելով, որ մարդու ամեն մի գործողություն նախապես կանխորոշված է իրերի ընդհանուր ընթացքով: Չընդունելով մարդու և հասարակության մասին կրոնա-իդեալիստական բացատրությունները, ֆրանսիական մատերիալիստները մշակում են բնապաշտական մի տեսություն, ըստ որի՝ մարդը և հասարակությունը բնական զարգացման արդյունք են: **Մարդը բնության զարգացման պակն** է, ուստի նախ և առաջ նա պետք է ենթարկվի բնության օրենքներին: Ֆրանսիական լուսավորիչները մարդուն դիտում են որպես միասնական նյութական բնություն ունեցող էակ և այս իմաստով ժխտում են հոգու անմահության գաղափարը: Մարդու առաջացման հարցի վերաբերյալ նրանք առաջադրում են երկու տեսակետ. առաջին. մարդը առաջացել է այն ժա-

մանակ, երբ մարդկային օրգանիզմին բնորոշ նյութական մասնիկները միավորվել են միմյանց հետ: Երկրորդ, մարդը ոչ թե անօրգանական, այլ օրգանական աշխարհի էվոլյուցիայի արգասիք է և այս իմաստով սերտորեն կապված է կենսաբանական և կենդանական աշխարհի հետ: Ֆրանսիական մատերիալիստները մարդու մարդացման գործընթացում կարևոր տեղ են հատկացնում մաս սոցիալական գործոններին՝ աշխատանքին, լեզվին, հաղորդակցմանը, դաստիարակությանն ու կրթությանը: Մարդու և հասարակության զարգացումը մեկնաբանելով բնապաշտոնեն՝ ֆրանսիական մատերիալիստները միաժամանակ առաջադիմության աղբյուրը և շարժիչ ուժը տեսնում են իդեալական գործոնների՝ բանականության, լուսավորության և գաղափարների մեջ: Ելնելով այն մտքից, որ մարդկանց գործունեությանը գիտակցական ու նպատակադիր բնույթ ունի, նրանք պնդում են, որ «կարծիքներն են կառավարում աշխարհը»: Ֆրանսիական մատերիալիստները համոզված էին, որ լուսավորության և գիտության տարածման միջոցով հնարավոր է բարեվոխել հասարակական կյանքը: Այս կապակցությամբ նրանք մեծ հույսեր էին կապում «լուսավորչալ միայեալի» հետ, որը, հետևելով բանականության օրենքներին, կարող է վերափոխել հասարակական հարաբերությունները: Այսպիսի լավատեսական մոտեցման հիմքում ընկած է այն գաղափարը, որ մարդու էությունը ձևավորվում է հասարակական միջավայրի ազդեցությամբ. ինչպիսին միջավայրն է, այնպիսին էլ մարդն է: Եթե ուզում ենք փոխել մարդու էությունը, ապա պետք է փոխել հասարակական հարաբերությունները:

Ֆրանսիական մատերիալիստների կարծիքով մարդու բնության հիմնային հատկությունը եսասիրությունն է, ձգտումը ինքնապահպանման, անձնական բարիքին ու հաճույքին: Եսասիրության սկզբունքն ընկած է ոչ միայն առանձին մարդու, այլև հասարակական խմբերի և ազգերի գործունեության հիմքում: Եթե մարդն ի բնե եսասեր է, ապա նա պետք է հետևի իր իսկական բնության պահանջներին և բանականորեն ըմբռնի իր անձնական շահը: Ֆրանսիական մատերիալիստները մշակեցին «բանական է-գոիզմի» բարոյագիտական ուսմունքը, ըստ որի՝ մարդը պետք է իր անձնական շահը զուգակցի հասարակականի հետ և ընդհանուր շահը դիտի որպես ճշմարիտ բարոյականության չափանիշ: Նրանց կարծիքով՝ ճիշտ գիտակցված անձնական շահը համընկնում է հասարակական շահի հետ: Իսկ եթե դրանք չեն համընկնում, ապա դրա պատճառը կարող է լինել ոչ միայն մարդկանց տգիտությունը, շահախնդրությունը, այլև հասարակության մեջ «ընդհանուր շահի» խեղաթյուրված ըմբռնումը: Օրինակ, եթե «ընդհանուր շահի» տակ ներկայացվում է հասարակական մի փոքր խմբի շահը և հաշվի չի առնվում մեծամասնության շահը, ապա այդ դեպքում հակասություն կառաջանա անձնական և հասարակական շահի միջև: «Բանական էգոիզմի»

սկզբունքը պետք է ընկած լինի ոչ միայն բարոյականության, այլև պետության քաղաքականության հիմքում. որքան ճիշտ սահմանվի «ընդհանուր շահը», այնքան մարդիկ կձգտեն դրան ենթարկել իրենց անհատական շահերը:

11. 17-18-ԲԳ ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

17-րդ դ. սկզբներին հայոց մեջ սկսվում է անցյալի ընդհատված մշակութային, այդ թվում և փիլիսոփայական ավանդույթների վերակենդանացման գործընթացը, որն ավարտվում է դարի 30-ական թվականներին: Հայ փիլիսոփայական միտքը ծաղկում է ապրում. ընդամենի, դրան նպաստող հանգամանքներից էր նաև կրոնադավանաբանական պայքարի սրումը հայ և կաթոլիկ եկեղեցիների միջև: Ինչպես նախորդ դարերում, այնպես էլ այս դարաշրջանում. փիլիսոփայական մտքի աշխուժացման գործում կարևոր դեր կատարեց թարգմանական գրականությունը: Եթե նախորդ դարերում թարգմանություններ կատարվել էին հունարենից, ասորերենից, արաբերենից, լատիներենից և այլ լեզուներից, ապա այս դարաշրջանում՝ առավելապես լատիներենից, մասամբ լեհերենից և այլ լեզուներից: Դրանից առավել արժեքավորներն են Արիստոտելի «Մետաֆիզիկա», Կեղծ-Գիտնիսու Արեոպագոս երկերն ու Թղերը և այլն:

Ուշ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության խոշորագույն դեմքերից էին Միմեոն Ջուղայեցին (մահ. 1657թ.), Ստեփանոս Լեհացին (մահ. 1689թ.), Հովհաննես Ջուղայեցին (1643-1715), Կղեմես Գալանոսը (1610-1666), Ոսկան Երևանցին (1614-1674), Ստեփանոս Դաշտեցին (ծնվ. 1653թ.), Դուկաս Վանանդեցին (ծնվ. մոտ 1650թ.), Խաչատուր Էրզրումցին (1666-1740) և ուրիշներ: Այս շրջանի փիլիսոփայությունը զարգանում էր ոչ միայն բուն Հայաստանում, այլև հայկական գաղթօջախներում՝ Նոր Ջուղայում, Կ.Պոլսում, Ամստերդամում, Վենետիկում և այլուր: Փիլիսոփայական տարբեր հարցերի քննարկման ժամանակ աշխույժ բանավեճ է ծավալվում գաղափարական հակադիր հոսանքներ ներկայացնող մտածողների միջև: Պաշտպանելով արարչագործության սկզբունքը՝ հայ փիլիսոփաները տարբեր մոտեցում են ցուցաբերում արարված աշխարհում Աստծո խաղացած դերի գնահատման հարցում: Կղեմես Գալանոսը, Ստեփանոս Լեհացին կարծում են, որ Աստված անմիջականորեն մասնակցում և միջամտում է բնական և հասարակական գործընթացներին, իսկ Միմեոն Ջուղայեցին, Մատթեոս և Դուկաս Վանանդեցիները, ժխտելով աստվածային նախախնամության գոյությունը, բացառում են Աստծո միջամտությունը:

Իմացաբանության ասպարեզում նույնպես գերակշռում են ավանդական հարցադրումները, սակայն դրանց կողքին նկատվում են Նոր ժամանակի իմացաբանությանը բնորոշ տարրեր: Հայ մտածողներին հետաքրքրում են մարդու իմացական բնության կառուցվածքի, իմացության բնախտական հիմքերի, իմացության մեջ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ կողմերի (արտաքին ու ներքին զգայությունների, առաջնային և երկրորդային որակների) հարաբերակցության հարցերը: Կրկին վերարժարժվում է ունիվերսալիաների բնության, ընդհանուր հասկացությունների և առանձին իրերի հարաբերակցության հարցը, ընդսմին, ավելի մեծ ուշադրություն է դարձվում ընդհանուր հասկացությունների ձևավորման իմացաբանական մեխանիզմին: Իմացաբանության մեջ սուբյեկտի ակտիվության դերի շեշտումը հատկապես նկատելի է գիտությունների դասակարգման փորձերում: Միմեռն Ջուդայեցու կարծիքով՝ գիտությունների դասակարգումը հարաբերական բնույթ ունի, որովհետև միևնույն առարկան կարող է դառնալ տարբեր գիտությունների ուսումնասիրության օբյեկտ: Ստեփանոս Լեհացին առաջադրում է այն միտքը, որ գիտությունների դասակարգման հիմքում պետք է ընկած լինեն ոչ թե առարկաների հատկությունները, այլ դրանց իմացության եղանակը, մեթոդը, նպատակը կամ ստացված գիտելիքի հավաստիության աստիճանը:

Նոր շրջանի մտածողությանը համահունչ գաղափարներ են առաջադրվում հատկապես սոցիալ-քաղաքական և բարոյագիտական բնույթի աշխատություններում: Հայ մտածողները քննարկում են մարդու ազատության, անհատի իրավունքների, հասարակական օրենքների բնույթի, հասարակության կառավարման, ազգային արժեքների, ազատագրական պայքարի և այլ հարցեր: Առաջադրված նոր լուծումներն ու գաղափարները հող նախապատրաստեցին հայ իրականության մեջ լուսավորական փիլիսոփայության ձևավորման համար: 17-18-րդ դդ. ընդլայնվում են հայ-վրացական փիլիսոփայական-մշակութային կապերը, ընդ որում, **հայերենից վրացերեն են թարգմանվում բազմաթիվ փիլիսոփայական աշխատություններ, որոնք կարևոր դեր են խաղում վրացական փիլիսոփայության զարգացման գործում:**

17-րդ դ. երկրորդ կեսից սկսած, հայ տպագրության զարգացմանը զուգընթաց, փիլիսոփայական բնույթի գրականությունը հիմնականում տարածվում է տպագիր գրքերի ձևով, ինչը դրական ազդեցություն է ունենում ինչպես փիլիսոփայության մասսայականացման, այնպես էլ զարգացման վրա:

18-րդ դ. երկրորդ կեսից հետո հայկական գաղթօջայիներում ձևավորվում է **հայ լուսավորական փիլիսոփայությունը, որի ականավոր ներկայացուցիչներից էին Հնդկաստանի Մադրաս քաղաքում ստեղծված խմբակի**

անդամները՝ Հովսեփ Էմինը (1736-1809), Մովսես Բաղրամյանը (18-րդ դ.), Շահամիր Շահամիրյանը (1723-1797), Հարություն Շմավոնյանը և ուրիշներ: Նրանք Մաղրասում հրատարակում են «Նոր տետրակ որ կոչի յորդորակ», «Տետրակ որ կոչի նշարակ» և «Որոգայթ փառաց» աշխատությունները, որոնք իրենց բովանդակությամբ, առաջադրված խնդիրներով նոր երևույթ էին հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ: Եվրոպական լուսավորիչների նման նրանք բննադատում էին միապետական ու բռնակալական կարգերը, ճորտատիրական հարաբերությունները, պաշտպանում բոլոր մարդկանց ազատության և իրավահավասարության գաղափարը: Իբրև լուսավորիչներ, նրանք գտնում էին, որ գիտության և լուսավորության առաժման միջոցով հնարավոր է բարեփոխել հասարակական և ազգային հարաբերությունները, ազատագրել օտարի լծի տակ հեծող հայրենիքը և հաստատել նոր, հանրապետական կարգեր:

Հայ լուսավորական փիլիսոփայության գլխավոր առանձնահատկությունն այն է, որ դա անմիջականորեն կապված էր ազգային-ազատագրական պայքարի տեսական հիմնավորման հետ: Հայ լուսավորիչներն ազգային-ազատագրական շարժման գործիչներ էին, այսինքն՝ ոչ միայն տեսականորեն մշակում էին օտար գավթիչների լծից Հայաստանի ազատագրության և հայկական պետության ստեղծման ծրագիրը, այլև ջանքեր էին քափում դա իրագործելու համար: Պաշտպանելով «բնական իրավունքի» տեսությունը, հայ լուսավորիչներն առաջադրում են այն միաբը, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ պետք է տեր կանգնի իր «բնական իրավունքներին», եթե դրանք խախտված են: Այս իմաստով նրանք դատապարտում են կրավորականությունը, հարմարվողականությունը, կոչ անում ընդվզել հակաօրինական, բռնակալական, անհատի և ժողովրդի իրավունքներն ոտնահարող իշխանությունների դեմ: Շահամիր Շահամիրյանը «Որոգայթ փառացում» մշակում է ապագա Հայաստանի հանրապետության Մահմանադրությունը, որը ուշագրավ երևույթ է ոչ միայն հայ, այլև տվյալ ժամանակաշրջանի իրավաբանական մտքի պատմության մեջ:

Լուսավորական փիլիսոփայությունն ավելի մեծ տարածում է ստանում 19-րդ դ. հայ իրականության մեջ, ընդամին, կրելով թե՛ եվրոպական և թե՛ ուսական լուսավորականության բարերար ազդեցությունը:

1. ԻՍԱՆՈՒԻԼ ԿԱՆՏ

Նոր ժամանակի եվրոպական փիլիսոփայության պատմության մեջ առանձնահատուկ տեղ են զբաղում գերմանացի նշանավոր մտածողներ Կանտի, Ֆիխտեի, Շելլինգի և Հեգելի փիլիսոփայական ուսմունքները, որոնք, միասին վերցրած, սովորաբար անվանում են «գերմանական դասական փիլիսոփայություն»:

Իմանուիլ Կանտը (1724 – 1804) գերմանական դասական փիլիսոփայության հիմնադիրն է: Նա ծնվել է Պրուսիայի մայրաքաղաք Բյոննիսերգոմ, արհեստավորի ընտանիքում: Կանտի ողջ կյանքն անցել է Բյոննիսերգոմ: Մտանալով միջնակարգ կրթություն՝ նա սովորում է տեղի համալսարանի աստվածաբանական ֆակուլտետում, որն ավարտելուց հետո շուրջ տասը տարի զբաղվում է անային ուսուցչությամբ: 1755թ. հաջողությամբ պաշտպանելով երկու ասոնախոսություն՝ նա սկսում է դասավանդել Բյոննիսերգի համալսարանում որպես պրիվատ դոցենտ: Կանտը դասախոսություններ էր կարդում ոչ միայն մետաֆիզիկայի, տրամաբանության և բարոյագիտության, այլև մաթեմատիկայի, ֆիզիկայի, աշխարհագրության և մարդաբանության վերաբերյալ: 1770թ. ստանալով պրոֆեսորի պաշտոն՝ նա գլխավորում է մետաֆիզիկայի և տրամաբանության ամբիոնը, իսկ ավելի ուշ՝ դառնում փիլիսոփայության ֆակուլտետի ղեկան և համալսարանի ռեկտոր: Նա մահացավ 1804թ.:

Կանտի փիլիսոփայական հայացքների զարգացումը սովորաբար բաժանում են երկու շրջանի՝ մինչքննադատական և քննադատական: Մինչքննադատական շրջանում (մինչև 70-ական թվականների սկիզբը) Կանտի ուշադրության կենտրոնում հիմնականում գտնվում էին բնափիլիսոփայական հարցերը, հատկապես տիեզերքի առաջացման հարցը: Մերժելով նյութի կրավորականության մասին Նյուտոնի տեսակետը՝ Կանտը, ի տարբերություն Լայբնիցի, կարծում է, որ ակտիվությամբ օժտված են ոչ թե հոգևոր սոնադները, այլ նյութը, որին բնորոշ են երկու հակադիր ուժ՝ վանողականություն և ձգողականություն: Այդ ուժերն էլ պայմանավորում են նյութական մասնիկների շարժումը: 1755թ. Կանտը հրատարակում է «Երկնքի հա-

մընդհանուր բնական պատմություն և տեսություն» աշխատությունը, որում առաջադրում է Արեգակնային համակարգի առաջացման մի վարկած, ըստ որի՝ տիեզերքը առաջացել է նյութական մասնիկների մի վիթխարի ամպից, մասնիկներ, որոնք ձգողականության և վանողականության ուժերի փոխներգործության հետևանքով գոյացնում են տիեզերական մարմինները: Տասնյակ տարիներ անց, Կանտից անկախ, այս վարկածը մաթեմատիկական էիմանավորումներով հանդերձ առաջադրեց նաև Լապլասը, որի պատճառով դա գիտության պատմության մեջ հայտնի է որպես կանտ-լապլասյան: Կանտի տիեզերածննդական տեսության փիլիսոփայական նշանակությունը, նախ, այն էր, որ դրանում առաջադրվում էր տարածության և ժամանակի մեջ տիեզերքի առաջացման գաղափարը, երկրորդ, թեև Կանտը չի հրաժարվում Աստծո և արարչագործության ընդունումից, այնուհանդերձ, նա փորձում է ներկայացնել տիեզերքի առաջացման բնական պատմությունը («ավել իձն մատերիա և ես ձեզ ցույց կտամ, թե ինչպես դրանից պետք է առաջանա աշխարհը», ասում է Կանտը): Երրորդ, այդ տեսության մեջ էիմանավորում է տիեզերական երևույթների համընդհանուր փոխկապակցվածության և փոխներգործության գաղափարը:

Կանտի «քննադատական փիլիսոփայությունը» ձևավորվում է 70-ական թվականների սկզբին: 1781թ. նա հրատարակում է «Չուտ բանականության քննադատություն», 1788թ.՝ «Պրակտիկ բանականության քննադատություն», իսկ 1790թ.՝ «Դատողունակության քննադատություն» հիմնարար աշխատությունները, որոնցում շարադրված են նրա իմացաբանական, բարոյագիտական և գեղագիտական ուսմունքները: Նախորդ փիլիսոփաների ուշադրության կենտրոնում, նշում է Կանտը, գտնվում էր իմացության առարկան և ոչ թե իմացության եղանակների և հնարավորությունների հետազոտությունը: Դա դոգմատիկ փիլիսոփայություն էր, որովհետև անքննադատաբար էր վերաբերվում բանականության և զգայության իմացական ունակություններին: Մինչդեռ փիլիսոփայությունը պետք է ուսումնասիրի ոչ թե աշխարհը, այլ դրա ճանաչողության եղանակը: Այսինքն՝ նրա հետազոտության առարկան պետք է լինի ոչ թե այն, թե ի՞նչ ենք ճանաչում, այլ՝ ինչպե՞ս ենք ճանաչում: Այդպիսի փիլիսոփայությունը Կանտն անվանում է «քննադատական» կամ «տրանսցենդենտալ» և դա բնորոշում է որպես «կոպտեռնիկոսյան հեղաշրջում» փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ: Այդ «հեղաշրջման» իմաստը հետևյալն է. մենք ճանաչում ենք ոչ թե ինքնին իրերը, այլ դրանց երևույթները մեր գիտակցության մեջ, ընդամին, դրանց ճանաչելությունը պայմանավորված է մեր հայեցողության և բանականության ակտիվ գործունեությամբ: Գերմանացի ստաժողի կարծիքով՝ փիլիսոփայությունը պետք է պատասխան տա հետևյալ հարցերին՝ ա) ի՞նչ կարող է

մարդը իմանալ, բ) ի՞նչ կարող է մարդը անել, գ) ինչի՞ վրա նա պետք է իր հույսը դնի, դ) ի՞նչ է մարդը:

«Չուտ բանականության բննադատություն» իմացաբանական բնույթի աշխատության մեջ Կանտը պատասխանում է «ի՞նչ կարող է մարդը իմանալ» հարցին: Կանտը ելնում է այն փաստից, որ գիտությունը մեզ ապիս է հավաստի գիտելիք: Հեռաբար, բննարկման առարկա պետք է դառնա ոչ թե այն, թե հնարավոր է արդյոք գիտական գիտելիքը, այլ՝ թե ո՞ր դեպքում գիտելիքը կարող ենք համարել հավաստի, օբյեկտիվ և անհրաժեշտ: Քանի որ գիտելիքի արահայտման ձևը դատողությունն է, Կանտը նախ և առաջ անդրադառնում է դատողությունների դասակարգմանն ու վերլուծությանը: Նա տարբերակում է երկու տիպի դատողություն՝ վերլուծական (անալիտիկ) և համադրական (սինթետիկ): Վերլուծական դատողությունները հիմնականում նույնաբանություններ են, որովհետև դրանցում պրեդիկատը նոր գիտելիք չի հաղորդում սուբյեկտի մասին: Օրինակ, «Էդդր մարմիններն ունեն տարածություն» դատողության մեջ պրեդիկատը չի ընդլայնում սուբյեկտի մասին գիտելիքը, որովհետև «մարմին» հասկացության բովանդակության մեջ անհրաժեշտաբար մտնում է «տարածություն» հասկացությունը: Վերլուծական դատողությունների հիմքում ընկած է արամաբանության նույնության օրենքը: Կանտի կարծիքով, վերլուծական դատողությունների իմացական արժեքը չնչին է:

Համադրական դատողություններում պրեդիկատը ընդլայնում է մեր գիտելիքը սուբյեկտի մասին: Օրինակ, «Որոշ մարմիններն ունեն ծանրություն» դատողությունում «ծանրություն» հասկացությունը տաքեր է «մարմին» հասկացությունից և վերլուծության միջոցով հնարավոր չէ «մարմնից» բխեցնել «ծանրություն» հասկացությունը: Համադրական դատողությունները իմացական ավելի մեծ արժեք են ներկայացնում, քան վերլուծական դատողությունները: Կանտը տնրբերակում է նաև ճանաչողության երկու ձև՝ ապրիորի (մինչփորձնական, փորձից չկախված) և ապոսթերիորի (փորձնական, էմպիրիկ): Վերլուծական դատողությունները ապրիորի բնույթ ունեն: Օրինակ, անկախ փորձից, մենք գիտենք, որ եռանկյունին ունի երեք անկյուն: Համադրական դատողությունները կարող են լինել ապոսթերիորի և ապրիորի: Համադրական փորձնական դատողությունները չունեն անհրաժեշտ և համընդհանուր բնույթ, որովհետև փորձը մեզ ապիս է միայն պատահական, մասնավոր գիտելիք: Սակայն հավաստի գիտելիքը պետք է լինի անհրաժեշտ, օբյեկտիվ և համընդհանուր, իսկ դա կարող է ապահովել միայն ապրիորի ճանաչողությունը: Կանտի համար կարևոր է դառնում պարզել, թե ինչպե՞ս են հնարավոր ապրիորի համադրական դատողությունները մաթեմատիկայի, բնագիտության և մետաֆիզիկայի մեջ:

Կանաղ տարբերակում է ճանաչողության երեք աստիճան՝ զգայականություն, բանախոհություն և բանականություն: Զգայական իմացությունն իրականացվում է հայեցողության ձևերի (տարածության և ժամանակի), բանախոհականը՝ հասկացությունների, իսկ բանականը՝ գաղափարների միջոցով:

Մաթեմատիկայում ապրիորի համադրական դատողությունները հնարավոր են, որովհետև մաթեմատիկական գիտելիքը հիմնվում է զգայականության հայեցողության ձևերի՝ տարածության և ժամանակի վրա: Կանաղի կարծիքով տարածությունը և ժամանակը մարդկային հայեցողության ապրիորի ձևերն են, որովհետև բոլոր մարդիկ ամեն ինչ պատկերացնում են որպես տարածության և ժամանակի մեջ գոյություն ունեցող: Այսինքն՝ տարածությունը և ժամանակը ոչ թե իրերի հատկություններն են, այլ մարդկային հայեցողության իդեալական, սուբյեկտիվ ձևերը: Դրանք ոչ մի կապ չունեն դրսից սաացվող գիտելիքի բովանդակության հետ, բայց լինելով ապրիորի, պայմանավորում են մաթեմատիկական գիտելիքի համընդհանրականությունն ու անհրաժեշտությունը: Կանաղ պնդում է, թե բանի որ արտաքին աշխարհի մասին մենք պատկերացում ենք կազմում այդ իդեալական ձևերի միջոցով, ուստի, չենք կարող իմանալ, թե ինչպիսին է աշխարհն ինքնին: Նա տարբերակում է ինքնին իրերի և երևույթների աշխարհներ: Ինքնին իրերն սկզբունքորեն անճանաչելի են, որովհետև փորձի մեջ չեն արվում: Մենք ճանաչում ենք միայն գիտակցության երևույթները, որոնք էլ հանդես են գալիս որպես իմացության բուն առարկա: Թեև ինքնին իրերը Կանաղը համարում է անճանաչելի, այնուհանդերձ, դրանք չափազանց կարևոր դեր են խաղում իմացության գործընթացում: Ինքնին իրերը գիտելիքի բովանդակության աղբյուրն են. դրանք ներգործում են զգայարանների վրա և առաջացնում զգայություններ:

Եթե մաթեմատիկայում ապրիորի համադրական դատողությունները հնարավոր են շնորհիվ զգայական հայեցողության ձևերի, ապա բնագիտության մեջ՝ շնորհիվ բանախոհության ապրիորի ձևերի՝ հասկացությունների (կատեգորիաների): Եթե զգայականության միջոցով արվում է ճանաչողության առարկան, ապա բանախոհության միջոցով դա մտածվում է: Կանաղը շեշտում է այն միտքը, որ գիտելիքը զգայական և բանախոհական միացյալ գործունեության արդյունք է, որովհետև «զգայություններն առանց հասկացությունների կոյր են, իսկ հասկացություններն առանց զգայությունների դատարկ են»: Բանախոհության հասկացությունների միջոցով իրականացվում է զգայական-փորձնական նյութի իմաստավորումը: Բանախոհությունը զգայական պատկերացումների մեջ հաստատում է կապ, կարգավորվածություն և ստեղծում աշխարհի միասնական ու ամբողջական գի-

տական պատկերը: Կանախ կարծիքով՝ բանախտության ապրիորի ձևերը՝ հասկացությունները, փորձի շրջանակներից դուրս չեն կարող կիրառվել: Դրանք զուտ ձևեր են, կադասպարներ, զուրկ բովանդակությունից: Այլ խոսքով, բանախտական ճանաչողությունն ունի միջնորդավորված բնույթ: Կանոնը ժխտում է ինտելեկտուալ ինտուիցիայի հնարավորությունը. բանախտությունը չի կարող անմիջականորեն, փորձի տվյալներն անատելով, ճանաչել մտահասանելի իրերը: Բանախտությունն ինքն է կառուցում ճանաչողության առարկան, այսինքն՝ դրան հաղորդում է այն ձևը, որն ապահովում է դրա ճանաչելիությունը: Մենք ճանաչում ենք աշխարհը այնքանով, որքանով այն ստեղծում ենք մեր մտքի մեջ, կամ՝ խիստ ասած, ճանաչում ենք միայն մտքի գործունեության արդյունքները: Դրանով իսկ Կանոնը մտածողությունն օժտում է ինքնուրույնությամբ և ակալիվությամբ:

Բանախտությունն ստեղծում է աշխարհի գիտական պատկերը՝ երբեք դուրս չգալով փորձի սահմաններից: Սակայն մարդը դրանով չի բավարարվում՝ նա ձգտում է անպայմանական գիտելիքի: Դա տեղի է ունենում ճանաչողության բանական աստիճանում: Տարբերելով բանախտությունը բանականությունից, Կանոնը նշում է, որ բանականությունն իր բոլոր գաղափարները փոխառում է բանախտությունից, այսինքն՝ ինքնուրույն ոչինչ չի ստեղծում: Բայց դուրս գալով փորձի սահմաններից, բանականությունն անխուսափելիորեն ընկնում է մոլորությունների և հակասությունների մեջ: Ըստ Կանոտի, ավանդական մետաֆիզիկայում բանականության սխալներն իրենց արտահայտությունն են գտել երեք գիտությունների՝ ռացիոնալ հոգեբանության, ռացիոնալ տիեզերաբանության և ռացիոնալ աստվածաբանության մեջ: Օրինակ, ռացիոնալ հոգեբանությունը ելակետ է ընդունում այն, որ հոգին պարզ, անբաժանելի հոգևոր սուբստանցիա է: Սա համարական դատողություն է, սակայն փորձով չի ստուգվում: Կանոնը հերքում է նաև Աստծո գոյության գոյաբանական, տիեզերաբանական և նպատակաբանական ապացույցները՝ հենվելով այն դրույթի վրա, որ հնարավոր չէ հավաստի գիտելիք ունենալ այն բանի մասին, ինչ չի տրվում փորձի մեջ: Նույն սխալի վրա է հիմնվում ռացիոնալ տիեզերաբանությունը, որ ձգտում է աշխարհն ուսումնասիրել որպես մի ամբողջություն: Բայց քանի որ աշխարհը, որպես ամբողջություն, ոչ մի փորձի մեջ չի տրվում, ուստի բանականությունն ընկնում է հակասությունների մեջ, որոնք Կանոնը անվանում է անտիհումիաներ: Դրանք չորսն են, որոնք բաժանվում են երկու խմբի՝ մաթեմատիկական և դինամիկական: Մաթեմատիկական անտիհումիաներում թե՛ դրույթը և թե՛ հակադրույթը միաժամանակ կեղծ են: Այդ անտիհումիաներն են՝ ա) աշխարհն ունի սկիզբ տարածության և ժամանակի մեջ և աշխարհը չունի սկիզբ տարածության և ժամանակի մեջ, բ) ամեն մի սուբս-

տանցիա բաղկացած է պարզ սարրերից և ոչ մի սուբստանցիա բաղկացած չէ պարզ մասերից:

Գինամիկական անտինոմիաներում դրույթը և հակադրույթը կարող են միաժամանակ ճշմարիտ լինել, որովհետև դրանք վերաբերում են բոլորովին տարբեր ոլորտների: Դրանք են՝ ա) աշխարհում ամեն ինչ կատարվում է անհրաժեշտարար և աշխարհում գոյություն ունի ազատություն, բ) աշխարհն ունի որպես իր պատճառ բացարձակ մի գոյացություն և չունի այդպիսի բացարձակ գոյացություն: Օրինակ, ըստ Կանտի՝ անհրաժեշտությունը (պատճառականությունը) և ազատությունը չեն էս:՝ասում մեկմեկու, որովհետև պատճառականության օրենքը գործում է երևույթների աշխարհում, իսկ ազատության սկզբունքը՝ «ինքնին իրերի» կամ մտահասանելի իրերի աշխարհում: Անհրաժեշտության և ազատության հարաբերակցության հարցի այսպիսի լուծումը երակետային մշանակություն է ձեռք բերում Կանտի բարոյագիտական ուսմունքում:

Կանտի բարոյագիտությունը շարադրված է «Պրակտիկ բանականության բնագիտություն» աշխատության մեջ: Ինչպես տեսանք, Կանտը ընդունում է երկու աշխարհի գոյություն՝ երևույթների աշխարհ, որտեղ գործում է բնական անհրաժեշտության օրենքը և «ինքնին իրերի» աշխարհ, որտեղ գործում է ազատության սկզբունքը: Մարդը երկակի բնույթ ունի. մի կողմից, որպես երևույթ, նա պատկանում է երևույթների աշխարհին և ենթարկվում բնական անհրաժեշտության օրենքին, իսկ մյուս կողմից՝ որպես «ինքնին իր», նա բարոյական էակ է, այսինքն՝ ազատ է իր գործողությունների մեջ: Կանտի կարծիքով բարոյականության սկզբունքները, որոնք մարդուն դարձնում են մարդ, չեն կարող բխեցվել փորձից: Բարոյականությունը ինքնաբավ (ավտոնոմ) է, այսինքն՝ կախված չէ էմպիրիկ իրականությունից, կրոնից և այլ արտաքին գործոններից և գործառում է միայն սեփական օրենքներով: Բարոյականության ինքնուրույնությունը դրսևորվում է այն բանում, որ դա է ինքն իր համար օրենքներ մշակում: Բարոյականության օրենքները, գիտության օրենքների նման, ունեն հանրնդիսանուր և անհրաժեշտ բնույթ: Այլ խոսքով, դրանք ապրիորի բնույթ ունեն և պայմանավորում են բարոյական արարքների ձևը և ոչ թե կոնկրետ բովանդակությունը: Այս խմաստով Կանտի բարոյագիտությունը ձևական, ապրիորիստական և ռացիոնալիստական ուղղվածություն ունի: Կանտը պրակտիկ բանականությունը նույնացնում է կամքի հետ, որը նույնպես ինքնուրույն է և ինքնաբավ: Դեմ դուրս գալով բարոյական օրենքի ըմբռնման նյութապաշտական, էվոլյուցիոնիստական և կրոնական ուսմունքներից՝ Կանտը կարծում է, որ բարոյական օրենքը և բարոյական արարքը չպետք է պայմանավորվեն արտաքին գործոններով: Այն արարքները, որոնք համահունչ են բարոյական

օրենքին, բայց սուրբեկտիվորեն: պատճառավորված են ինչ-որ գործոնով, Կանտոն անվանում է օրինական: Իսկ ճշմարիտ բարոյական արարքները պատճառավորված չեն ինչ-որ բանով, այլ կատարվում են հանուն այդ օրենքի կամ պարտքի: Բարոյագիտության պրակտիկ հիմնադրույթները Կանտը բաժանում է երկու խմբի՝ մաքսիմներ և օրենքներ: «Մաքսիմը» կամ սեղոգություն սուրբեկտիվ սկզբունքն է, որը նշանակություն ունի միայն սովյալ անձնավորության համար: Իսկ օրենքը համընդհանուր նշանակություն ունի և պարտադիր է բոլորի: համար: Այդպիսի օրենքը Կանտը անվանում է իմպերատիվ (հրամայական), որը լինում է հիպոթետիկ և կատեգորիկ: Հիպոթետիկ իմպերատիվը կախված է արտաքին պայմաններից և սուրբեկտիվ մոտիվներից: Ըստ դրա՝ արարքը լավ է հնարավոր կամ իրական նպատակի համար: Օրինակ, «Ես չեմ խաբում, որպեսզի չկորցնեմ վստահությունս» արտահայտությունը հիպոթետիկ իմպերատիվի նմուշ է, իսկ «Ես չեմ խաբում, որովհետև պարտավոր եմ չխաբել»՝ կատեգորիկ իմպերատիվի նմուշ է, որովհետև իմ արարքը չի հետապնդում որևէ նպատակ, այլ դրա հիմքում ընկած է բարոյական օրենքի հանդեպ ունեցած հարգանքը: Բարոյական օրենքը (կատեգորիկ իմպերատիվը) պահանջում է, որ յուրաքանչյուր ոք գործի համաձայն միայն այնպիսի մաքսիմի, որով առաջնորդվելով՝ նա միաժամանակ ցանկանա, որ այն դառնա համընդհանուր օրենք: «Վարվիր այնպես, – գրում է Կանտը, – որ քո կամքի մաքսիմը միաժամանակ ունենա համընդհանուր օրենադրության սկզբունքի ուժ»: Կանտի կարծիքով՝ բարոյական օրենքը հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե գոյություն ունի ինքնին բացարձակ արժեք կամ նպատակ, ինչպիսին հենց մարդն է, անհատը: Այս իմաստով կատեգորիկ իմպերատիվը պահանջում է. «Վարվիր այնպես, որ մարդու նկատմամբ վերաբերվես որպես նպատակի և երբեք՝ որպես միջոցի»:

Կանտի կարծիքով՝ պրակտիկ, էմպիրիկ կյանքում կատեգորիկ իմպերատիվի պահանջներն իրականացնելու համար անհրաժեշտ են նախադրյալներ, որոնք պրակտիկ բանականության պահանջները կամ կանխադրույթներն են: Դրանք երեքն են՝ ազատություն, հոգու անմահություն և Աստված: Տեսականորեն հնարավոր չէ ապացուցել դրանց գոյությունը (այս կապակցությամբ Կանտը գրում է, թե «Ես սահմանափակեցի գիտելիքը, որպեսզի տեղ բացեմ հավատի համար»), բայց հնարավոր է հավատալ: Առանց ազատության հնարավոր չէ ձգտել բարոյական ինքնակատարելագործման, իսկ դրան հասնելու համար անհրաժեշտ է հավատալ անվերջ գոյությանը, այսինքն՝ ընդունել հոգու անմահությունը: Հավատն առ Աստված նույնպես հանդիսանում է պրակտիկ բանականության կանխադրույթ, որովհետև դա կապված է բարձրագույն բարիքի գոյության ընդունման հետ:

Կանտի պատմափիլիսոփայական և սոցիալ-քաղաքական հայացքները լուսավորական ու հումանիստական բնույթ ունեն: Նրա կարծիքով՝ Լուսավորականության դարաշրջանում մարդը պետք է կարողանա ազատորեն մտածել, քննադատել ու գործել: Մերժելով «գերբնական ուժերի» միջոցով պատմությունն իմաստավորելու կրոնախղեղախտական միլանդույթը, Կանտը կարևորում է հասարակության զարգացման բնական պատճառների հետազոտությունը: Պատմությունը մարդկանց ակտիվ գործունեության արդյունքն է: Մարդիկ, օժտված լինելով գիտակցությամբ և կամքով, ստեղծում են այն, ինչ բնության մեջ չկա, և ազատվում բնական անհրաժեշտության կապանքներից: Մարդկանց գործունեության գլխավոր շարժիչ ուժերից է նրանց միջև դրսևորվող բախումները, որոնք արդյունք են՝ մի կողմից եսափրության, մյուս կողմից՝ փառասիրության և իշխանատենչության: Կանտի համոզմամբ մարդկության առջև կանգնած մեծագույն խնդիրը **ընդհանուր իրավական հասարակության** ստեղծումն է: Դրա համար անհրաժեշտ է, որ պետությունները կնքեն «հավերժական խաղաղության» պայմանագիր, որի արդյունքում պետք է ստեղծվի **պետությունների համաշխարհային դաշնություն**: Ի հակադրություն Մաքիավելիի, գերմանացի մտածողը պահանջում է, որ քաղաքական գործունեությունը խարսխվի բարոյականության սկզբունքների վրա: Մարդկայությունը դիտելով որպես բարձրագույն արժեք, Կանտը դատապարտում է բռնության ցանկացած դրսևորում, հատկապես բռնությամբ, հեղափոխական ճանապարհով իշխանափոխության փորձերը:

2. ՅՈՂԱՆ ԳՈԹԼԻՔ ՖԻԽՏԵ

Յոհան Գոթլիբ Ֆիխտեն (1762-1814) գերմանական դասական փիլիսոփայության երկրորդ խոշորագույն ներկայացուցիչն է, որը, հենվելով Կանտի քննադատական փիլիսոփայության գաղափարների վրա, մշակեց սուբյեկտիվ իդեալիստական համակարգ: Ֆիխտեն ծնվել է 1762թ., Արևելյան Պրուսիայի Ռենենաու գյուղում, արհեստավորի ընտանիքում: Նախնական կրթություն ստանալուց հետո նա ուսումը շարունակում է Իենայի և Լայպցիգի համալսարաններում: 1794-1799թթ նա դասավանդում է Իենայի համալսարանում, հետո տեղափոխվում է Բեռլին, նշանակվում նորաբաց համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետի դեկան, իսկ երկու տարի անց՝ ռեկտոր: Ֆրանս-գերմանական պատերազմի ժամանակ (1813) Ֆիխտեն վարակվեց տիֆով և մեկ տարի անց մահացավ:

Ֆիխտեն սիրում էր ասել, **թե ինչպիսին մարդն է, այնպիսին էլ նրա փիլիսոփայությունն է**: Այդ սկզբունքը ցայտուն է դրսևորվել նրա գործունեության և փիլիսոփայության մեջ: Կյանքում լինելով եռանդուն, գործունյա, ակ-

աիվ անձնավորություն՝ Ֆիխտեն գործունեությունը հռչակում է որպես կյանքի և մտածողության բարձրագույն սկզբունք: «Որքան ես գործում եմ,– գրում է նա,– այնքան ինձ երջանիկ եմ զգում: Գործել, գործել, ահա այն, ինչի համար մենք գոյություն ունենք»: Ակտիվ գործունեության ձգտումն իր արտահայտությունն է գտել նրա կամապաշտական միտում ունեցող սուրբ-յեկտիվ իդեալիստական ուսմունքում, որը շարադրված է «Գիտաբանություն», «Մարդու նշանակության մասին» և այլ աշխատություններում:

Իր ուսմունքը Ֆիխտեն սկզբնապես համարում էր կանոնյան փիլիսոփայության անմիջական զարգացում և, առաջին հերթին, որպես այն հակասությունների լուծում, որոնք առկա էին Կանտի ուսմունքում: Համամիտ լինելով Կանտի այն մտքի հետ, որ գիտականության չափանիշը պետք է վերաբերի նաև փիլիսոփայական գիտելիքին, Ֆիխտեն կարծում է, որ փիլիսոփայությունը պետք է հանդես գա որպես գիտությունների գիտություն, այսինքն՝ որպես գիտաբանություն: Միաժամանակ փիլիսոփայությունը պետք է պատասխանի այն հարցին, քե՞ն է մարդու նշանակությունը, մարդկային կեցության զերագույն նպատակը:

Որպես գիտաբանություն, փիլիսոփայությունը պետք է հիմնավորի բոլոր մասնավոր գիտությունների հիմնադրույթը: Այն պետք է լինի բացարձակ և անպայմանական քե՛ն ձևով և քե՛ն բովանդակությամբ: Եթե դոգմատիկական (մատերիալիստական) փիլիսոփայությունը ելակետ է ընդունում մատերիան, սուբստանցիան, ապա քննադատական փիլիսոփայությունն ելնում է սուրբեկտից, մտածող և գործող «Ես»-ից և դրանից ընթանում է դեպի կեցությունը: Ֆիխտեն հրաժարվում է Կանտի «ինքնին իրք» գաղափարից, որի հետևանքով քննադատական փիլիսոփայության հիմնակետ է դառնում «Ես»-ը: Նա չի ընդունում նաև ինտելեկտուալ ինտուիցիայի անհնարության վերաբերյալ կանտյան միտքը: Կանտը կարծում էր, որ ինտելեկտուալ հայեցողությամբ կարող է օժտված լինել միայն Աստված, իսկ մարդը, որպես վերջավոր էակ, կարող է հայել միայն իր գործունեության արդյունքները, այսինքն՝ կարող է ճանաչել միայն իր կողմից ստեղծվող ճանաչողության առարկան: «Ես»-ը օժտելով ինտելեկտուալ ինտուիցիայի կարողությամբ՝ Ֆիխտեն փաստորեն ջնջում է դրա և աստվածային բանականության միջև եղած տարբերությունը: «Ես»-ը միաժամանակ գործում է և հայում՝ առաջ բերելով ճանաչողության առարկան և կեցությունը:

Այսպիսով, Ֆիխտեի գիտաբանության առաջին հիմնադրույթը՝ Ես-ը հավասար է Ես-ի սկզբունքն է, որն ունի անպայմանական բնույթ: «Ես»-ի գործունեությունն ամբողջությամբ պայմանավորված է ինքն իրենով. «Ես»-ը առաջ է բերում ինքն իրեն և այդ ընթացքում ճանաչում է իրեն: Գիտաբանության երկրորդ հիմնադրույթն այն է, որ «Ես»-ը ենթադրում է ոչ ես-ի՝ օր-

յեկտի գոյությունը: Ինչ-որ իմաստով ոչ Ես-ը կատարում է «ինքնին իրի» դերը, այսինքն՝ ոչ Ես-ը «Ես»-ին դրողում է գործունեության: «Ոչ Ես»-ի մղումով որոշվող գործունեությունը անգիտակցական բնույթ ունի: Եթե կանտյան «ինքնին իրը» գտնվում է գիտակցությունից դուրս, ապա Ֆիխտեի ոչ Ես-ը Ես-ի գործունեության արդյունք է: Տեսական գործունեության ընթացքում Ես-ը և ոչ Ես-ը իրար սահմանավակում և մասամբ էլ փոխադարձ պայմանավորում են: Այստեղից էլ բխում է գիտաբանության երրորդ հիմնադրույթը՝ Ես-ը (տվյալ դեպքում Ֆիխտեն նկատի ունի բացարձակ Ես-ը, համաշխարհային ոգին) ենթադրում է Ես-ը և ոչ Ես-ը: Այս հիմնադրույթը բովանդակությամբ անպայմանական է, իսկ ձևով՝ պայմանական: Գրաձևը պայմանավորում են առաջին և երկրորդ հիմնադրույթները:

Ֆիխտեի գիտաբանության արժեքավոր կողմը տեսական գործունեության դիալեկտիկական մեկնաբանությունն է: Նա Ես-ի գործունեությունը բնութագրում է որպես հակադրության (անտիթետիկական), որին բնորոշ է եռանդամությունը՝ դրույթ (թեզ), հակադրույթ (անտիթեզ) և համադրույթ (սինթեզ):

Շարժումը դրույթից դեպի հակադրույթ, այնուհետև համադրույթ, հանդիսանում է Ֆիխտեի դիալեկտիկական մեթոդի եկամբը: Ես-ի գործունեության հակասական զարգացման ճանապարհով բխում են մտածողության հիմնական հասկացությունները: Ի տարբերություն Կանտի, Ֆիխտեի համար կատեգորիաները ոչ թե բանախտության ապրիորի ձևեր են, այլ Ես-ի գործունեության արդյունքներ: Ես-ի գործունեությունը միաժամանակ ինքնաճանաչողության գործընթաց է, որի ժամանակ սուբյեկտն իրեն ճանաչում է զգայության, հայեցողության, երևակայության, բանախտության և բանականության միջոցով:

Հասնելով ինքնագիտակցության աստիճանին՝ տեսական Ես-ը վերածվում է պրակտիկ Ես-ի, որի գործունեությունն արդեն գիտակցական բնույթ ունի: Կանտի նման Ֆիխտեն ընդունում է տեսական բանականության նկատմամբ պրակտիկ բանականության գերիշխանության մասին դրույթը, սակայն, ջնջելով մտահաստանելի և զգայական աշխարհների միջև գոյություն ունեցող սահմանը, նա պրակտիկ բանականության սկզբունքները դարձնում է համընդհանուր: Պրակտիկ Ես-ը պետք է գիտակցաբար անցնի բոլոր այն փուլերը, որոնք անգիտակցաբար անցել էր տեսական Ես-ը: Ֆիխտեի կարծիքով՝ պրակտիկ գործունեության մեջ ոչ Ես-ը՝ բնությունը, վերածվում է միջոցի, որի օգնությամբ սուբյեկտը հասնում է իր նպատակների իրականացմանը: Պրակտիկ Ես-ը պետք է հաղթահարի բնության դիմադրությունը, որպեսզի ձեռք բերի ազատություն: Ֆիխտեի բարոյագիտության (պրակտիկ փիլիսոփայության) մեջ կենտրոնականը մարդու ա-

զատության քեման է: Մարդը, ըստ Ֆիխտեի, կախված է իր բնությունից, գտնվում է իր բնական, կենսաբանական ձգտումների, բնազդների և կրքերի իշխանության տակ: Ազատություն ստանալու համար մարդը նախ և առաջ պետք է հաղթահարի իր զգայական հակումները և դրանք ենթարկի իր կամքին: Քանի դեռ մարդու արարքները պայմանավորվում են արտաքին գործոններով, նա գործում է ոչ թե ազատության, այլ բնության օրենքներով: Հասնելով ինքնուրույնության աստիճանին, մարդը դառնում է ազատ ու բարոյական էակ և առաջնորդվում է բարոյական օրենքով: Մարդը, անշուշտ, ամբողջությամբ չի կարող հաղթահարել իր զգայական-բնական հակումները և դրանք ենթարկել իր բարոյական նպատակներին: Բարոյական օրենքը կամ կատեգորիկ իմպերատիվը պահանջում է հետևյալը. «Մշտապես գործիր համապատասխան քո համոզմունքների» կամ՝ «Վարվիր ըստ քո խղճի»: Խիղճը գերագույն դատավոր է, երբեք չի սխալվում ու չի կարող սխալվել, որովհետև դա մեր զուտ Ես-ի անմիջական գիտակցումն է: Ըստ կատեգորիկ իմպերատիվի, մարդը, որպես բարձրագույն նպատակ և արժեք, պարտավոր է իրականացնել իր նշանակությունը և դառնալ ազատ, որովհետև ազատությունն էլ հենց բարոյականությունն է: Մարդուն դիտելով որպես հասարակական էակ՝ Ֆիխտեն կարծում է, որ ոչ միայն բարոյական, այլև իրավական օրենքներով պետք է կարգավորվեն մարդկային հարաբերությունները: Իրավական օրենքը պահանջում է, որ հասարակության մեջ սպորտ մարդը սահմանափակի իր ազատությունը ուրիշ մարդկանց ազատությունն ապահովելու նպատակով: Պետությունը հասարակական դաշինքի արդյունք է և ընդամենը միջոց՝ կատարյալ հասարակության ստեղծման համար: Եթե պետությունը չի ապահովում մարդկանց ազատությունը, ապա քաղաքացիները իրավունք ունեն փոխելու պետական կարգը: Կառավարության գործունեության նպատակը պետք է լինի կառավարությունն ավելորդ դարձնելը:

3. ՖԻԻԴԵԻՆ ՎԻԼՀԵԼՄ ՇԵԼԼԻՆԳ

Ֆրիդրիխ Վիլհելմ Շելլինգը ծնվել է 1775 թ. Լեոնբերգե քաղաքում, բողոքական հոգևորականի ընտանիքում: Ավարտել է Տյուբինգենի աստվածաբանական ինստիտուտը, այնուհետև դասավանդել է Իենայի, Վյուրտենբուրգի, Էրլանգենի և Բեռլինի համալսարաններում: Նրա գլխավոր փիլիսոփայական աշխատություններն են՝ «Գաղափարներ բնության փիլիսոփայության մասին» (1797), «Տրանսցենդենտալ իդեալիզմի համակարգ» (1800), «Դիցաբանության փիլիսոփայություն» (1809), «Հայտնության փիլիսոփայություն» (1809) և ուրիշներ: Ժամանակի ընթացքում Շելլինգի փիլի-

սովայական հայացքները փոփոխվել են: Նա մշակել է հետևյալ ուսմունքները. ա) բնափիլիսոփայություն, բ) նույնության փիլիսոփայություն, գ) ազատության փիլիսոփայություն և դ) հայտնության փիլիսոփայություն: Ելակետ ընդունելով այն դրույթը, որ փիլիսոփայության խնդիրը բացարձակի՝ կեցության և մտածողության նախահիմքի ճանաչողությունն է, Շեյխնգը սկզբնական շրջանում բացարձակը համարում է Ֆիխտեի ինքնագիտակցող Ես-ը, հետո իր հայացքն ուղղում է բնությանը, փորձելով դրանից բխեցնել գիտակցությունը: «Տրանսցենդենտալ իդեալիզմի համակարգ» աշխատության մեջ նա իբրև բացարձակ սկիզբ ընդունում է համաշխարհային ոգին, որն իրենից ներկայացնում է սուբյեկտի և օբյեկտի չտարբերակվող նույնություն: Աստիճանաբար Շեյխնգը բնափիլիսոփայությունից և գիտաբանությունից անցում է կատարում արվեստի, կրոնի և դիցաբանության փիլիսոփայությանը: Ռացիոնալիստական փիլիսոփայությունը անվանում է «բացասական» և մշակում է «դրական»՝ իռացիոնալիստական և կամապաշտական մի ուսմունք:

Շեյխնգը փիլիսոփայությունը բաժանում է երկու մասի՝ բնափիլիսոփայության և գիտաբանության (տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության): Եթե փիլիսոփայությունն սկսվում է բնության ուսումնասիրությունից, ապա դրա գլխավոր խնդիրն է դառնում պարզել, թե ինչպե՞ս է բնությունից, օբյեկտիվից ծագում ոգին, սուբյեկտիվը: Իսկ եթե փիլիսոփայությունն իր հետագոտության առարկա է դարձնում Ես-ը, գիտակցությունը, ապա պետք է ցույց տա, թե ինչպե՞ս է ոգուց, սուբյեկտիվից առաջանում բնությունը, օբյեկտիվը: Շեյխնգի կարծիքով՝ փիլիսոփայական հետագոտությունն սկսել գիտակցության վերլուծությունից, սխալ է: Ընդհակառակը, անհրաժեշտ է ներկայացնել բնությունից գիտակցության առաջացման պատմությունը: Բնափիլիսոփայության խնդիրն է ցույց տալ, թե ինչպես է բացարձակ նույնությունից ծագում բնությունը և բնության մեջ ինչպես է դրսևորվում իդեալականը:

Ըստ Շեյխնգի՝ ի սկզբանե գոյություն ունի բացարձակը՝ համաշխարհային ոգին, որը ո՛չ սուբյեկտ է, ո՛չ էլ օբյեկտ, այլ թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի միասնություն է: Այդ բացարձակ նույնության մեջ սուբյեկտն ու օբյեկտը անխզելիորեն կապված են և կազմում են սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի չտարբերակվող նույնություն: Բացարձակ նույնության մեջ բոլոր հակադրությունները համընկնում են, իսկ տարբերություններն ունեն ոչ թե որակական, այլ քանակական բնույթ: Չարգացումը նախնական նույնության երկփեղկումն ու բևեռացումն է: Բացարձակ ոգու գործունեության առաջին արդյունքը բնությունն է: Ֆիխտեի սուբյեկտիվ դիալեկտիկական կիրառելով բնության նկատմամբ՝ Շեյխնգը կարծում է, որ բնության մեջ զարգացումը տեղի է ունենում հակադրությունների պայքարի ձևով՝ օբյեկտիվից ընթանալով դեպի

սուրյեկտիվը, անգիտակցականից դեպի գիտակցականը: Բնության գործունեության հիմքում ընկած են երկու հակադիր բևեռներ՝ դրական և բացասական: Բնության զարգացման աստիճանները Շեյլինգը անվանում է **պոտենցիաներ**, որոնք իրարից տարբերվում են օբյեկտի և սուրյեկտի քանակային հարաբերություններով: Որքան բնությունը զարգանում է, այնքան դրանում աճում է սուրյեկտիվությունը և ակտիվությունը, այսինքն՝ բնությունը ոգեղանում է: Շեյլինգը բնության զարգացման մեջ առանձնացնում է երեք աստիճան՝ **մազնիսականություն, էլեկտրականություն, քիմիականություն**: Առաջին աստիճանում հակադրությունների պայքարը տեղի է ունենում միևնույն գոյացության ներսում, իսկ երկրորդ աստիճանում՝ տարբեր մարմինների միջև: Վերջապես, երրորդ աստիճանում տեղի է ունենում մազնիսականության և էլեկտրականության վախադարձ ներգործությունը և համադրումը: Հետաքրքիր է նշել, որ Շեյլինգի բնափիլիսոփայական բնույթի մի շարք կռահումներ հետազայում փորձնական ճանապարհով հաստատվեցին: 1820թ. դանիացի ֆիզիկոս Գ.Էրսթեդը բացահայտեց մազնիսականության և էլեկտրականության միջև գոյություն ունեցող կապը: «Համաշխարհային ոգու մասին» աշխատության մեջ՝ անդրադառնալով լույսի տիքային և մասնիկային աեսություններին, Շեյլինգն առաջադրում է այն տեսակետը, որ անհրաժեշտ է դրանք դիտել ոչ թե որպես հակադիր, իրար բացառող, այլ փոխլրացնող աեսություններ: Շուրջ հարյուր տարի անց, 1924թ. ֆրանսիացի ֆիզիկոս Լուի դե Բրոյլը ստեղծեց լույսի համադրական տեսությունը:

Բնության գործունեությունը Շեյլինգը դիտում է որպես անգիտակցական ստեղծագործություն: Բնությունը ինքնազիտակցության է գալիս միայն իր զարգացման բարձրագույն փուլում՝ օրգանական աշխարհում, որի ամենավերին աստիճանում է գտնվում մարդը: Նրա գործունեությունը, զարգացման ընթացքը, հարաբերությունը ոչ Ես-ի հետ, ուսումնասիրում է տրանսցենդենտալ փիլիսոփայությունը, որը բաղկացած է հետևյալ մասերից՝ տեսական փիլիսոփայություն, պրակտիկ փիլիսոփայություն, բնական նպատակների մասին փիլիսոփայություն: Շեյլինգը տեսական փիլիսոփայությունը ներկայացնում է որպես Ես-ի ինքնազիտակցության պատմություն, որն իր զարգացման ընթացքում անցնում է երեք փուլ. ա) զգայությունից մինչև արդյունավետ հայեցողություն, բ) արդյունավետ հայեցողությունից մինչև ռեֆլեքսիա, գ) ռեֆլեքսիայից մինչև կամքի ազատ գործողություն: Առաջին փուլը համապատասխանում է բնության զարգացման առաջին աստիճանին: Այս փուլում ճանաչողական գործողությունը և ճանաչողության առարկան հանդես են գալիս որպես միևնույն երևույթի հակադիր կողմեր: Երկրորդ փուլում Ես-ի գործունեության ընթացքում տեղի է ունենում հաս-

կացութիւնների արտաձում, և դրան գուզահեռ ծավալվում է բանականութեան ինքնաօրէկտիվացումը: Երբորդ փուլում Ես-ը հասնում է ինքնագիտակցութեան, դառնում ինքնուրույն, ինքն իր գործունէութիւնը պայմանավորող սկիզբ, այսինքն՝ տեսական Ես-ը վերածվում է պրակտիկ Ես-ի, կամ-բի: Պրակտիկ փիլիսոփայութեան մեջ դիտարկվում են մարդու բարոյական ազատութեան, անհրաժեշտութեան և ազատութեան, բարու և չարի հակադրութեան, պետութեան և պատմութեանն առնչվող հարցեր: Եթէ տեսական փիլիսոփայութեան մեջ ճանաչողութիւնը պայմանավորվում էր Ես-ի անգիտակցական գործունէութեամբ, ապա պրակտիկ փիլիսոփայութեան մեջ, ընդհակառակն, անգիտակցականը պայմանավորվում է Ես-ի գիտակցական գործունէութեամբ: Ես-ը ճանաչում է արտաքին աշխարհը այնքանով, որքանով գործում է և ստեղծում: Այդ գործունէութեան ընթացքում մարդը ստեղծում է «երկրորդ բնութիւնը»՝ բարոյականութեան և իրավունքի օրենքներով կարգավորվող հասարակութիւնը: Մարդկանց պատմութիւնը Շելլինգը ներկայացնում է որպէս ազատութեան և անհրաժեշտութեան, գիտակցական և անգիտակցական գործունէութեան արդյունք: Ազատութիւնը պատմական անհրաժեշտութեան ճանաչողութեան մեջ է: Պատմական առաջընթացն որոշվում է ըստ այն բանի, թէ որքանով է ազատութիւնը իրական օրենքներով երաշխավորված:

Շելլինգի համակարգը եզրափակում է արվեստի փիլիսոփայութիւնը: Նրա կարծիքով՝ արվեստը մարդկային ճանաչողութեան բարձրագոյն աստիճանն է, քանի որ միայն դրա միջոցով կարելի է ճանաչել բացարձակը: Միայն գեղագիտական հայեցողութիւնը կարող է տալ լրիվ, օրէկտիվ և ամբողջական գիտելիք: Գեղագիտական հայեցողութեամբ օժտված են հանճարները, որոնք հանդիսանում են բացարձակի գործիքները: Իբրև այդպիսիք, հանճարեղ արվեստագետներն ստեղծագործում են անգիտակցաբար, բայց միաժամանակ նրանք ստեղծագործում են գիտակցաբար, որովհետև գիտեն, թէ ինչ են ստեղծում: Շելլինգի կարծիքով՝ բացարձակ ոգին դրսևորվում է մարդկային գործունէութեան երեք բնագավառում՝ արվեստում, կրօնում և փիլիսոփայութեան մեջ, սակայն միայն արվեստի մեջ է հաղթահարվում տեսականի և պրակտիկի, գիտակցականի և անգիտակցականի, ազատութեան և անհրաժեշտութեան, օրէկտիվի և սուբյեկտիվի միջև առկա հակասութիւնը:

Շելլինգի արվեստի փիլիսոփայութեան մեջ արդէն նկատվում են իռացիոնալիստական և միստիկական մտածողութեան տարրեր, որոնք հիմք հանդիսացան «Հայանութեան փիլիսոփայութեան» մշակման համար: Շելլինգը գալիս է այն եզրակացութեան, որ Աստուծոց աշխարհի առաջացման փաստը հնարավոր չէ ռացիոնալիստորեն բացատրել: Հետևելով գերմանացի միստիկ մտածող Հակոբ Բյունեին, նա Աստուծո մեջ տարբերակում է աստ-

վածայինը և նրա անորոշ հիմքը՝ Անհունը (Ungrund) կամ անգիտակցական կամքը, որն էլ պատճառ է դառնում Աստծուց աշխարհի անջատման համար: Մարդկության պատմությունն սկսվում է մեղսագործությունից և պետք է ավարտվի, երբ մեղքերից ազատվելով՝ մարդիկ կմիաձուլվեն Աստծո հետ:

4. ԳԵՈՐԳ ՎԻԼՀԵԼՍ ՖՐԻԴՐԻԽ ՀԵԳԵԼ

Գերմանական դասական փիլիսոփայությունն իր զարգացման զագագր-նակետին է հասնում Գեորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ Հեգելի աշխատություններում: Հեգելը ծնվել է 1770թ. Շտուտգարտում, աստիճանավորի ընտանիքում: Ավարտել է Տյուրինհենի համալսարանի աստվածաբանական ֆակուլտետը (1793), մի քանի տարի որպես տնային ուսուցիչ աշխատել է Բեռնում և Մայնի Ֆրանկֆուրտում: 1801թ. նա գալիս է Իենա, պաշտպանում դոկտորական ատենախոսություն և իրավունք ստանում դասավանդելու սեղի համալսարանում որպես պրոֆատ-դոցենտ: Այստեղ Հեգելը հրատարակում է «Ֆիխտեի և Շելլինգի փիլիսոփայական համակարգերի տարբերությունը» աշխատությունը, որում քննադատելով Ֆիխտեի սուբյեկտիվ իդեալիզմը, պաշտպանում է Շելլինգի փիլիսոփայական գաղափարները: Առհասարակ, այդ ժամանակ նա գտնվում էր իրենից հինգ տարով փոքր Շելլինգի փիլիսոփայության ազդեցության տակ, որի հետ մտերմություն էր անում դեռևս ուսանողական տարիներին: Հետագայում Շելլինգի և Հեգելի հարաբերությունները թշնամական բնույթ են ստանում. Շելլինգը Հեգելին մեղադրում է իր փիլիսոփայական սկզբունքները զոդանալու մեջ: 1807թ. Հեգելը հրատարակում է իր առաջին լուրջ աշխատությունը՝ «Ոգու ֆենոմենոլոգիան», որում շարադրված են նրա փիլիսոփայական համակարգի գլխավոր հիմնադրույթները: Ֆրանսիական զորքերի կողմից Իենայի գրավումից հետո Հեգելը մեկնում է Բամբերգ քաղաքը, որտեղ նշանակվում է «Բամբերգյան նորություններ» թերթի խմբագիր: Շուտով այդ թերթը փակվում է, և Հեգելը սեղավոխվում է Նյուրնբերգում երկար տարիներ աշխատում որպես զիննագլխի անօրեն: Նյուրնբերգյան շրջանում (1808-1816) նա հրատարակում է իր գլխավոր փիլիսոփայական երկը՝ «Տրամաբանության գիտությունը», որը մեծ հռչակ է բերում նրան: Հեգելին հրավիրում են Հայդելբերգի համալսարան, որտեղ նա հրատարակում է «Փիլիսոփայական գիտությունների հանրագիտարան» (1817) աշխատությունը: 1818թ. մինչև իր մահը՝ 1831թ. Հեգելը դասավանդում է Բեռլինի համալսարանում: Հեգելի մահվանից հետո նրա բարեկամները ուսանողական գրառումների հիման վրա լույս ընծայեցին «Պատմության փիլիսոփայություն», «Դասախոսություններ փիլիսոփայության պատմության մասին», «Դասախոսություններ գեղագիտության մասին» և այլ աշխատություններ:

Հեզելը մշակել է փիլիսոփայության պատմության մեջ ամենահամապարփակ օբյեկտիվ իդեալիստական և դիալեկտիկական համակարգը, որը հայտնի է «բացարձակ իդեալիզմ» անվամբ: Այդ փիլիսոփայության ելակետային հասկացությունը բացարձակ գաղափարն է կամ համաշխարհային բանականությունը: Հեզելի կարծիքով՝ մախորդ փիլիսոփաների թերությունն այն էր, որ նրանք չկարողացան հասկանալ և բացահայտել օբյեկտի և սուբյեկտի, բնության և ոգու դիալեկտիկական միասնությունը որպես մի համընդգրկող և բացարձակ սկզբի դիալեկտիկական զարգացման արդյունք: Այսպես, սուբստանցիայի մասին Մպինոզայի ուսմունքի թերությունն այն էր, որ սուբստանցիան սուբյեկտ չէ, ոչ էլ ունակ է զարգանալու: Կանոնը առաջադրեց բանականության դիալեկտիկական բնույթի մասին գաղափարը, սակայն նա անջրպետ հաստատեց «ինքնին իրերի» աշխարհի և ճանաչող սուբյեկտի միջև: Ֆիխտեի առավելությունն այն էր, որ նա փորձեց մի հիմնադրույթից բխեցնել ամեն ինչը, սակայն այդ սկիզբը սուբյեկտն էր, Ես-ը, որից հնարավոր չէ ածանցել օբյեկտի, բնության գոյությունը: Առաջընթաց քայլ էր Ծելլինգի ուսմունքը, որտեղ բացարձակը դիտվում է որպես սուբյեկտի և օբյեկտի չտարբերակված մույնություն: Մակայն շելլինգյան բացարձակ գոյացությունը վերացական, անկենսունակ, ձևական մույնություն է, որը բացառում է շարժման և զարգացման հնարավորությունը: Հեզելի կարծիքով՝ ճշմարիտ է այն փիլիսոփայությունը, որը, ելնելով կեցության և մտածողության, օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի մույնությունից, ի սկզբանե ենթադրում է նաև դրանց տարբերությունը բացարձակ մույնության մեջ: Ըստ Հեզելի՝ գոյություն ունեցողի հիմքում ընկած է բացարձակ գաղափարը, որը բանականություն է, մտածողություն, գոյի զարգացող բովանդակություն: Այդ բացարձակ գաղափարն իր դիալեկտիկական զարգացման ընթացքում անցնում է երեք փուլ. ա) տրամաբանության, որտեղ բացարձակ գաղափարը իր բովանդակությունը ինքնաբացահայտում է միմյանց հետ սերտորեն կապված տրամաբանական հասկացությունների համակարգում, բ) բնության, որը բացարձակ գաղափարի օտարման կամ այլակեցության ձևն է, գ) բացարձակ գաղափարի զարգացումը գիտակցության, իրավունքի, բարոյականության, պատմության, արվեստի, կրոնի և փիլիսոփայության կամ ոգու մեջ, որոնցում նա ճանաչում է ինքն իրեն: Ըստ այդմ էլ Հեզելի փիլիսոփայական համակարգը բաժանվում է երեք մասի՝ տրամաբանության փիլիսոփայություն, բնափիլիսոփայություն և ոգու փիլիսոփայություն:

Հեզելի փիլիսոփայական համակարգն սկսվում է տրամաբանությունից, որի առարկան բացարձակ գաղափարն է որպես ինքնազարգացող հասկացությունների համակարգ: Տրամաբանությունը գիտություն է մտածողության, դրա հասկացությունների և օրենքների մասին: Իսկ քանի որ մտածողությունն օբյեկտիվացված է, այսինքն՝ կեցություն է, ուստի տրամաբա-

նությունը նույնանում է մետաֆիզիկայի հետ, որն ուսումնասիրում է մտածողություն-կեցություն գարգացման օրենքները: Եթե արիստոտելյան տրամաբանությունն ուսումնասիրում է մարդկային մտածողության սուբյեկտիվ ձևերը, ապա դիալեկտիկական տրամաբանությունը՝ բացարձակ գաղափարի, կեցության և մտածողության օրենքներն ու օրինաչափությունները:

«Տրամաբանության գիտության» մեջ Հեգելը առանձնացնում է օբյեկտիվության նկատմամբ մտքի հարաբերության երեք ձև՝ մետաֆիզիկա, էմպիրիզմ և քննադատական փիլիսոփայություն ու ամմիջական գիտելիք: Մինչևկանայան շրջանի մետաֆիզիկական մտածողության որոշարկումները դիտում էր որպես իրերի հիմնական որոշարկումներ: Առաջնորդվելով «կամկամ» սկզբունքով՝ մետաֆիզիկական վերածվեց դոգմատիզմի, քանի որ երկու հակադիր պնդումներից մեկը համարում էր ճշմարիտ, իսկ մյուսը՝ կեղծ: Էմպիրիզմը, հանդես գալով մետաֆիզիկայի վերացական և միակողմանի մտածողության դեմ, ճշմարիտ է համարում միայն այն, ինչը ընկալելի է զգայությունների և փորձի կողմից: Էմպիրիզմը, որը հետևողականության դեպքում հանգում է մատերիալիզմի, կամ ժխտում է գերզգայական օբյեկտների գոյությունը, կամ եթե ընդունում է, ապա դրանք համարում է անճանաչելի: Զննադատական փիլիսոփայությունը փորձում է հաղթահարել նախորդ մետաֆիզիկայի և էմպիրիզմի սահմանափակությունները, սակայն այստեղ մտածողությունն ըմբռնվում է սուբյեկտիվորեն, իսկ բանականությունը տալիս է փորձի համակարգման ձևական և վերացական միասնությունը, այսինքն՝ դա ոչ թե ճշմարտության օրգանն է, այլ՝ կանոն: Հեգելը քննադատում է նաև ամմիջական գիտելիքի մասին տեսությունը, մշելով, որ ճանաչողության մեջ ամեն ինչ միջնորդավորված է, նույնիսկ զգայությունները միջնորդավորված են փորձի և մտածողության կողմից:

Վերլուծելով օբյեկտիվության նկատմամբ մտքի հարաբերության ձևերը՝ Հեգելը այնուհետև առանձնացնում է արամաբանականի երեք կողմ՝ ա) բանախոհական կամ մետաֆիզիկական, բ) բացասական-բանական կամ դիալեկտիկական, գ) դրական-բանական կամ սպեկուլյատիվ: Բանախոհական աստիճանում մտածողությունը հասկացությունները դիտարկում է մեկուսի, իրարից կտրված, բացասական-բանական աստիճանում հաղթահարվում է այդ միակողմանի մոտեցումը և ցույց է տրվում հակադրությունների գոյությունը, որոնք էլ սպեկուլյատիվ մտածողությունը միավորում է մեկ միասնության մեջ:

Հեգելը տրամաբանությունը բաժանում է երեք մասի՝ ա) ուսմունք կեցության մասին, բ) ուսմունք էության մասին և գ) ուսմունք հասկացության մասին: Կեցության մասին ուսմունքում միտքը իր շարժումը սկսում է ամենավերացական հասկացությունից՝ զուտ կեցությունից, որը չունի ոչ մի հատկություն, այսինքն՝ ոչինչ է: Կեցությունը դառնում է ոչինչ, բայց քանի

որ մտածվում է որպես ոչինչ, սպա դա գուտ ոչինչ չէ, այլ լինելություն, որի արդյունքն է հանդիսանում **առկա կեցությունը**: Ի տարբերություն գուտ կեցության, առկա կեցությունն օժտված է **որակով**: Այս հասկացությունը, տրամաբանական մի շարք օղակների միջոցով անցում է կատարում քանակ հասկացությանը, որից էլ զարգանում է չափի հասկացությունը, որպես որակի և քանակի համադրում: Այս կապակցությամբ Հեզելը ձևակերպում է դիալեկտիկական մտածողության հիմնական օրենքներից մեկը՝ **քանակական փոփոխություններից որակական փոփոխություններին անցման օրենքը**, ըստ որի շարժումը, զարգացումը տեղի է ունենում կամ աստիճանաբար կամ քոիչքած: Կեցության մասին ուսմունքում Հեզելը ցույց է տալիս, որ հասկացությունները գտնվում են անընդհատ շարժման ու զարգացման մեջ, ընդսմին, այդ զարգացումը տեղի է ունենում թեզ-հակաթեզ-սինթեզ տեսքով, որտեղ վերջնական փուլում վերառվում են թեզի և հակաթեզի հասկությունները:

Տրամաբանության երկրորդ բաժնում՝ ուսմունք էության մասին, Հեզելը դիտարկում է զարգացման ներքին աղբյուրի՝ հակասության խնդիրը և դրա հետ կապված հասկացությունները՝ նույնություն և տարբերություն, էություն և երևույթ, բովանդակություն և ձև, ամբողջ և մաս, ներքին և արտաքին, անհրաժեշտություն և պատահականություն, պատճառ և հետևանք և ուրիշներ: Նա նշում է, որ այդ հակադիր հասկացությունները գտնվում են փոխադարձ կապի և միասնության մեջ, որ դրանց միջև գոյություն ունեցող սահմանները հարաբերական են: Օրինակ, ըստ Հեզելի՝ էությունը պետք է երևութանա: Էությունը չի կարող գտնվել երևույթից անջատ կամ երևույթից անդին, որովհետև էությունն այն է, ինչ գոյություն ունի, իսկ գոյություն ունեցողը երևույթ է: Նման ձևով բոլոր հակադիր հասկացությունները փոխկապակցված են իրար հետ այնպես, որ մեկի գոյությունը ենթադրում է մյուսի գոյությունը: Զննադատելով շարժման մասին մետաֆիզիկական պատկերացումները, Հեզելը ցույց է տալիս, որ առանց հակասության չի կարող լինել շարժում և զարգացում: Հակասականության առկայությունը կենսունակության նշան է: Հեզելը ձևակերպում է **հակադրությունների պայքարի և միասնության, բացասման բացասման դիալեկտիկական օրենքները**: Չարգացման ընթացքում տարբերությունները վերաձվում են հակադրությունների, այնուհետև՝ հակասությունների, որոնք զարգացման ընթացքում լուծվելով կամ «հաշավելով», հիմք են ստեղծում նոր հակասությունների ձևավորման համար և այսպես շարունակ: Բացասման բացասման օրենքը բացահայտում է զարգացման մեխանիզմը և ուղղվածությունը: Հեզելը տարբերակում է բացասման երկու ձև՝ **վերացական**, որը պարզապես ժխտում է հինը, և **կոնկրետ** բացասում, որի դեպքում պահպանվում են հին կենսունակ, արժեքավոր կոմերը: Չարգացումը կոնկրետ բացասումների անվերջ շղթա է,

որտեղ յուրաքանչյուր բացատրում «վերառում» է նախորդ բացատրումների կենսական տարրերը: Չարգացումը պարտութուն է և ոչ թե շրջանաձև կամ գծային:

Հասկացության մասին ուսմունքում Հեգելը դիտարկում է մտածողության սուբյեկտիվ ձևերը (հասկացություն, դատողություն, մտահանգում), օբյեկտի տեսակները (մեխանիզմ, քիմիզմ, նյատականաբանություն), ճանաչողության և գործունեության, տեսական և պրակտիկ ոլորտների փոխհարաբերությանն առնչվող հարցեր, ինչպես նաև տալիս է բացարձակ գաղափարի ընդհանուր բնութագիրը: Բացարձակ գաղափարն իր մեջ վերառում է զարգացման նախորդ փուլերի արդյունքները և հանդես գալիս որպես տեսական և պրակտիկ գործունեության միասնություն: Բացարձակ գաղափարը հասնում է ինքնաճանաչողության և հայտն է ինքն իրեն: Դրանից հետո նա ինքն իրեն օտարում է որպես բնություն: Բացարձակ գաղափարի այլակեցության այս ձևը ուսումնասիրում է բնության փիլիսոփայությունը:

Քանի որ բնության մեջ բացարձակ ոգին այլ կեցություն ունի, ուստի բնափիլիսոփայության խնդիրն է ցույց տալ, որ, նախ, բնության զարգացման յուրաքանչյուր աստիճանում ոգին առկա է, երկրորդ, որ բնության զարգացման զուգընթաց ոգին ազատվում է օտարումից: Քննադատելով բնության մասին մեխանիստական, մատերիալիստական և մետաֆիզիկական ըմբռնումները՝ Հեգելը բնությունը պատկերացնում է որպես օրգանական ամբողջություն, որի յուրաքանչյուր մաս որակապես տարբերվելով մյուսներից, օժտված է ներքին կազմակերպական կառույցով: Ըստ բնության մեջ բացարձակ ոգու դրսևորման ձևերի, բնափիլիսոփայությունը բաժանվում է երեք բաժնի՝ մեխանիկայի, ֆիզիկայի և օրգանիկայի, որոնք իրենց հերթին ենթարկվում են եռանդամ բաժանման: Մեխանիկա բաժնում Հեգելը քննարկում է մատերիայի, տարածության, ժամանակի, շարժման, ձգողականության, վանողականության, իներցիայի և այլ հասկացություններին առնչվող հարցեր, ֆիզիկայում՝ լույսի, նյութական տարրերի, ֆիզիկական մարմինների, ձայնի, ջերմության, գույնի և այլն, իսկ օրգանիկայում՝ երկրի կյանքի և պատմության, երկրաբանական, բուսական և կենդանական գործընթացների ձևավորման առանձնահատկությունները: Ընդհանուր առմամբ այդ հարցերը մեկնաբանելով օբյեկտիվ իդեալիզմի դիրքերից, Հեգելը առաջադրում է մի շարք կարևոր գաղափարներ (օրինակ, մատերիայի, շարժման, տարածության և ժամանակի միասնության գաղափարը): Միևնույն ժամանակ պետք է նշել, որ բնափիլիսոփայությունը Հեգելի փիլիսոփայական համակարգի ամենաբույլ մասն է:

Բացարձակ գաղափարը, բնության մեջ իր դեգերումներից հետո վերադառնում է ինքն իրեն որպես ոգի, որը ժամանակի ընթացքում իրեն դրսևորում է իբրև սուբյեկտիվ ոգի, օբյեկտիվ ոգի և բացարձակ ոգի: Ըստ այդմ էլ

Հեզելը ոգու փիլիսոփայությունը բաժանում է երեք սապր սուբյեկտիվ, սյբյեկտիվ և բացարձակ ոգու փիլիսոփայության: Սուբյեկտիվ ոգին, որի բաղկացուցիչ մասերն են մարդաբանությունը, ֆենոմենոլոգիան և հոգեբանությունը, ուսումնասիրում է անհատական գիտակցության ոլորտը: Օբյեկտիվ ոգու փիլիսոփայությունը, որի մասերն են իրավունքը, բարոյականությունը և բարոյականությունը, ուսումնասիրում է հասարակական կեցության բնագավառը, իսկ բացարձակ ոգու փիլիսոփայությունը՝ գիտակցության հիմնական ձևերը՝ արվեստը, կրոնը և փիլիսոփայությունը:

Մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում Հեզելի պատմափիլիսոփայական հայացքները, որոնք շարադրված են «Պատմության փիլիսոփայություն» աշխատության մեջ: Հեզելը պատմությունը դիտում է որպես ժամանակի մեջ բացարձակ ոգու աստիճանական զարգացման պատմություն, որը շարժվում է դեպի որոշակի նպատակ՝ ազատություն: Քանի որ պատմական գործընթացում ոգին իրեն գիտակցում է իբրև ազատ ոգի, ուստի մարդկության պատմությունը Հեզելը ներկայացնում է որպես առաջընթաց՝ ազատության գիտակցության մեջ: Մարդկային ազատությունը երկարատև պայքարի արդյունք է: Մարդը չի ծնվում ազատ, ինչպես կարծում էր Ռուսոն. նա ազատ է ոչ թե իր բնական, այլ հոգևոր բնությամբ: Ազատությունը հնարավոր է դառնում միայն այն ժամանակ, երբ դրա համար ստեղծվում են անհրաժեշտ օբյեկտիվ պայմաններ՝ քաղաքացիական հասարակություն, իրավական պետություն և այլն: Այս առումով Հեզելը համաշխարհային պատմությունը բաժանում է երեք պատմաշրջանի՝ Արևելյան աշխարհի (Չինաստան, Հնդկաստան, Պարսկաստան, Եգիպտոս), Հունահռոմեական աշխարհի և Ռոմանո-գերմանական քրիստոնեական աշխարհի: Արևելյան աշխարհում մարդիկ պատկերացում չուներն ազատության մասին, ուստի չեն կարող ազատ լինել, այստեղ ազատ է միայն բռնապետը: Հունահռոմեական աշխարհում ձևավորվում է ազատության գիտակցությունը, սակայն այստեղ քչերն են իրենց ազատ գիտակցում: Միայն գերմանական աշխարհում են մարդիկ հասկանում, որ ազատությունը մարդկային բնության անկապտելի հատկությունն է:

Հեզելը զարգացնում է «բանականության խորամանկության» մասին մի տեսություն, ըստ որի համաշխարհային ոգին իր նպատակներին հասնելու համար որպես միջոց օգտագործում է առանձին ժողովուրդների և անհատների: Նրա կարծիքով՝ մարդիկ համաշխարհային ոգու գործիքներն են, որոնց միջոցով ոգին դրսևորում է իր ակտիվ, գործունյա էությունը: Հեզելը մարդկանց դասակարգում է երկու խմբի մեջ՝ «վերարտադրողների» և «պատմական անձնավորությունների»: Վերարտադրողների՝ հասարակ ժողովրդի միջոցով ոգին ապահովում է հասարակության պատմական գոյութ-

յունն ու զարգացումը: Սովորական մարդիկ ներկայացնում են ժողովրդի ոգին, մասնակցում պատմության կերտմանը, «պատվանդան» հանդիսանում ականավոր մարդկանց գործունեության ծավալման համար: Հետպնդելով իրենց մասնավոր շահերը, մարդիկ, չգիտակցելով հանդերձ, նպաստում են պատմական օրինաչափության դրսևորմանը: «Բանակա-նության խորամանկության» շնորհիվ մարդկանց գործունեության վերջնական արդյունքները, որոնք չեն համընկնում նրանց նախնական մտադրո-յուններին և ձգտումներին, պայմանավորում են համաշխարհային պատմական գործընթացի առաջընթացը: Պատմության մեջ առանձնահատուկ դեր են կատարում ականավոր անձնավորությունները, որոնք պատմական անհրաժեշտությունը դարձնելով անձնական նպատակ, իրենց եռանդուն և հերոսական գործունեությամբ ըստ էության իրականացնում են համաշխարհային ոգու առաջադրանքը: Նրանց շնորհիվ մարդիկ գիտակցում են իրենց անելիքները: Հեզելը կարծում է, որ պատմական անձնավորություններն այնքանով են իրենց ժամանակի ոգու գործիքները, որքանով ժողովուրդն է նրանց գործիքը. առանց ժողովրդական զանգվածների աջակցության, ականավոր մարդիկ չեն կարող իրագործել իրենց պատմական առաքելությունը: Ինչպես ժողովուրդները, որոնց վիճակված է լինում գլխավորելու պատմության շարժումը, այնպես էլ համաշխարհային պատմական հեղուկները, կատարելով իրենց դերը, հեռանում են պատմական ասպարեզից:

Բացարձակ գաղափարի գողգոթան ավարտվում է այն ժամանակ, երբ նա վերածվում է բացարձակ ոգու, այսինքն՝ հասնում է ինքնաճանաչողության բարձրագույն աստիճանին, և դառնում է իր ճանաչողության առարկան: Բացարձակ ոգու ինքնագիտակցության և ինքնաճանաչողության ձևերը երեքն են՝ արվեստ, կրոն և փիլիսոփայություն: Ըստ այդմ էլ՝ բացարձակ ոգու փիլիսոփայությունը բաժանվում է երեք մասի՝ արվեստի, կրոնի և փիլիսոփայության: Արվեստը գործ ունի զգայական կերպարների, կրոնը՝ զգայական պատկերացումների, իսկ փիլիսոփայությունը՝ հասկացությունների հետ: Գիտելիքի այս երեք ձևերի առարկան նույնն է՝ բացարձակը, Աստված, սակայն միայն փիլիսոփայության մեջ է բացարձակը ավարտում և լիակատար կերպով գիտակցվում: Այդպիսին է, ըստ Հեզելի, իր փիլիսոփայական համակարգը՝ համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի զարգացման, ճշմարտության բացահայտման զագաթնակետը: Փաստորեն, հակասություն է առաջանում Հեզելի դիալեկտիկական մեթոդի (ըստ որի զարգացումն անընդհատ գործընթաց է) և փիլիսոփայական համակարգի (որում ընդունվում է պատմության և իմացության ավարտի մասին գաղափարը) միջև:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Антология мировой философии. т. 3, М., 1971.
- История философии. Учебник для высших учебных заведений, Ростов н/Д., 1999.
- История диалектики XIV-XVIII веков, М., 1974.
- История философии. Учебное пособие для вузов, М., 1997.
- Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Д. Западно-европейская философия XVIII в., М., 1986.
- Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII-начала XIX века, М., 1989.
- Липовой С.П. Курс лекции по истории новоевропейской философии, Ростов н/Д., 1996.
- Момджян Х. М. Французское Просвещение XVIII века, М., 1983.
- Нарский Н.С. Западноевропейская философия XVII в., М., 1974.
- Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII в., М., 1973.
- Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX в., М., 1976.
- Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков, М., 1984.
- Рассел Б. История западной философии, в 2-х томах, Ростов н/Д., 1998.
- Реале Дж. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней, в 4-х томах, С-Пб., 1994-1997.
- Հ.Միրզոյան, 17-րդ դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983:
- Փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ, Եր., 1979:
- Շ. Պերպերյան, Պատմություն իմաստասիրության, Անթիլիաս, 1977:

19-րդ դարի առաջին կեսից սկսած եվրոպական երկրների սոցիալ-տնտեսական և գիտամշակութային կյանքում տեղի են ունենում բնկումնային իրադարձություններ, որոնց հետևանքով արմատական փոփոխությունների է ենթարկվում մարդկանց մտածելակերպը և գործելակերպը: Տնտեսական կյանքում ամրապնդվում և զարգանում է արտադրության կապիտալիստական եղանակը, տեղի է ունենում արդյունաբերական հեղափոխություն, մանուֆակտուրային արտադրությունը փոխարինվում է մեքենայական արտադրությամբ, աճում է տեխնիկայի դերը հասարակության կյանքում: Տնտեսության մեջ տեղի ունեցող արմատական փոփոխությունները ծնում էին սոցիալական նոր խնդիրներ: 19-րդ դարի կեսերին խորանում է հակասությունը կապիտալիստների և աշխատավորների միջև, որոնք դրսևորվում են սոցիալական շարժումների և հեղափոխությունների ձևով: «Եվրոպայում շրջում էր կռումիզմի ուրվականը»՝ կապիտալի կողմից շահագործվող բանվոր դասակարգը, որը մախկինում բուրժուազիայի հետ միասին պայքարում էր ֆեոդալական կարգերի դեմ: ԳԺգոհ իրեն բաժին հասած սոցիալական վիճակից՝ նա ոտքի է ելնում՝ հիմնահատակ կործանելու «հին աշխարհը» և կառուցելու նոր, ամեն տեսակ շահագործումից զերծ հասարակարգ: 1917թ. Ռուսաստանում իշխանությունն անցնում է բանվոր դասակարգի ձեռքը, որն անմիջականորեն սկսում է իրագործել նոր հասարակարգի կառուցման ուտոպիստական ծրագիրը:

Արտադրության աննախադեպ վերելքը մեծապես կախված էր գիտության զարգացման տեմպերից: Գիտական հայտնագործությունների և գիտատեխնիկական հեղափոխության դարաշրջանում շեշտակի աճում է գիտության հեղինակությունը: Գիտությունն ըմբռնվում է որպես մի ուժ, որն ի վիճակի է լուծելու մարդկությանը հուզող սոցիալական և տնտեսական խնդիրները: Այս պայմաններում վերաիմաստավորման է ենթարկվում գիտություն-փիլիսոփայություն հարաբերակցության հարցը: Եթե 17-18-րդ դարերում փիլիսոփայությունը և գիտությունը միասնական ճակատով պայքարում էին հեղինակագոր սխալաստիկական մտածողության դեմ, և փիլիսոփայության առաջնահերթ խնդիրն էր կանաչ ճանապարհ բացել գիտու-

յան համար, մշակել գիտական մեթոդաբանություն, ապա 19-րդ դարում, երբ մեծանում է հավատք գիտության անսահմանափակ հնարավորությունների ու կարողությունների նկատմամբ, գիտությունը փորձում է ազատվել փիլիսոփայության խնամակարությունից: Հին, այսպես կոչված դասական փիլիսոփայությունը, որը հավակնում էր դառնալ «գիտությունների գիտություն», հայտնվում է խոր ճգնաժամի մեջ: Ընդամեն, դասական փիլիսոփայության քննադատությամբ հանդես են գալիս ոչ միայն այն մտածողները, որոնք շարունակում են զարգացնել դրա բացիռնալիստական, գիտապաշտական ուղղվածությունը, այլև իռացիբնալիստ մտածողները: Այսպիսով, ժամանակակից փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում է երկու խոշոր ուղղություն՝ սցիենտիստական (լատ. scientia - գիտություն, գիտապաշտական) և հակասցիենտիստական (հակագիտապաշտական), որոնք սարքեր դիքքերից վերանայում և վերախմաստավորում են դասական փիլիսոփայության հիմնական սկզբունքները:

Սցիենտիստական ուղղությունը, որը հանդես է գալիս հիմնականում պոզիտիվիստական ախյի փիլիսոփայական ուսմունքների ձևով, բացարձակացնում է գիտության, հասկապես բնական գիտությունների սեղը և դերը սոցիալական կյանքում և մշակույթի համակարգում, բնագիտական գիտելիքը համարում է առեհասարակ գիտելիքի տիպար, ձգտում է դրա սկզբունքները և չափանիշները աարածել հումանիտար գիտությունների վրա, ժխտում է փիլիսոփայական գիտելիքի յուրահատկությունը և այլն: Դոգմատիվիզմն առաջադրում է այն դրույթը, թե գիտությունն այլևս փիլիսոփայության կարիքը չի գզում, որովհետև գիտությունն ինքն է իր համար փիլիսոփայություն:

20-րդ դարի երկրորդ կեսից սկսած սցիենտիստական ուղղության դիքքերը թուլանում են և ակնհայտ են դառնում գիտապաշտական կոդմնորոշման թերությունները: Նախ, ժամանակը ցույց է տալիս, որ գիտությունը միայնակ անզոր է լուծելու մարդկության առջև կանգնած սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և բարոյական խնդիրները: Երկրորդ, որ գիտատեխնիկական առաջընթացը ոչ միայն նպաստում է մարդկային կեցության բարելավմանը, այլև թողնում է այնպիսի աղետալի հետևանքներ, որոնք սպառնում են մարդկության գոյությանը: Երրորդ, աշխարհի գիտական պատկերի արմատական փոփոխությունը կասկածի տակ է դնում գիտական գիտելիքի անառարկելի ճշմարտացիության մասին պատկերացումները: Եթե 20-րդ դարի առաջին կեսում փիլիսոփայության մեջ աշխույժ քննարկվում էր գիտական գիտելիքին աղերսվող իմացաբանական բնույթի հարցեր (օրինակ, պայմանականը և անպայմանականը, հավաստի և հավանականը գիտական գիտելիքում, գիտելիքի բովանդակության կախվածությունը սուբյեկտի

ճանաչողական կարողություններից, գիտելիքի ճշարտացիության չափանիշները և այլն), ապա դարի երկրորդ կեսից սկսած առաջին պլան են մղվում մեթոդաբանական և մշակութաբանական հարցերը: Վերջապես, գիտապաշտական կողմնորոշման դիրքերի թուլացման գործում կարևոր դեր է խաղում նաև հակագիտապաշտական ուղղությանը պատկանող («կյանքի փիլիսոփայություն»), էկզիստենցիալիզմ, պերսոնալիզմ և այլն) փիլիսոփայական ուսմունքների հեղինակության բարձրացումը: **Հակասցիենտիզմը** հանդես է գալիս բանականության և գիտության դերի բացարձակացման դեմ, կասկածի տակ է դնում գիտության միջոցով մարդկային գոյության հիմնահարցերի լուծման հնարավորությունը, գիտությունը դիտում է որպես մարդուն թշնամի ուժ, նախապատվությունը տալիս է ճանաչողության իռացիոնալիստական և արտատրամաբանական ձևերին՝ ինտուիցիային, զգացմունքին, բնագոյին և այլն: **Հակասցիենտիստ մտածողների համոզմամբ** արևմտյան քաղաքակրթության ճգնաժամի գլխավոր պատճառը ընդգծված ռացիոնալիստական կողմնորոշումն է: Մինչդեռ բանականության և գիտության միջոցով հնարավոր չէ բացահայտել մարդկային կեցության առեղծվածը, հասկանալ «կյանքը» և մարդուն: **Հակասցիենտիստական տիպի փիլիսոփայության մեջ գլխավորը դառնում է մարդու հիմնահարցը:** Այդ փիլիսոփայությունը ցավով արձանագրում է, որ գիտատեխնիկական հեղափոխության պայմաններում մարդը կորցնում է իր դեմքը, անհատականությունը, օտարվում ինքն իրենից ու հասարակությունից, վերածվում տեխնիկայի կցորդի, դառնում անապրբեր ինչպես իր, այնպես էլ հասարակության ապագայի նկատմամբ: Տեխնոկրատական հասարակությունը ծնում է ամբողջատիրական վարչակարգեր, որոնցում մարդը դիտվում է որպես «լուսավոր» նպատակների իրագործման գործիք և միջոց: Մարդն ապրում է «անիսկական կեցությամբ», նրա գոյությունը վտանգի տակ է, նա գրկվում է իր կյանքին իմաստ տվող չափանիշներից ու արժեքներից: Հակասցիենտիստական փիլիսոփայությունը, ճիշտ ժամանակին ահազանգ բարձրացնելով, միաժամանակ առաջադրում է այն միտքը, որ ստեղծված ճգնաժամային իրավիճակից դուրս գալու պատասխանատվությունն ընկած է մարդկանց վրա:

ԱՐԹՈՒՐ ՇՈՊԵՆՀԱՌԻՐ

Գերմանացի փիլիսոփա Արթուր Շոպենհաուերը համարվում է իռացիոնալիստական և պեսիմիստական ուղղության հիմնադիրը եվրոպական փիլիսոփայության պատմության մեջ: Թեև իռացիոնալիստական ուսմունքը հակադիր էր Կանտի, Ֆիխտեի, Շելլինգի և Հեգելի ընդհանուր առմամբ ռա-

ցիտնալիստական և լավատեսական տեսություններին, այնուհանդերձ, Շոպենհաուերի փիլիսոփայությունը հանդիսանում է գերմանական դասական փիլիսոփայության մեջ առկա իռացիոնալիստական միտումների հետագա զարգացումը:

Արթուր Շոպենհաուերը ծնվել է 1788 թ. Գանցինգ (Գոտանկ) քաղաքում, առևտրականի ընտանիքում: Նրա մանկության տարիներն անցնում են եվրոպական երկրներում, որտեղ նախնական կրթություն ստանալով՝ նա ուսումը շարունակում է նախ Գեթինգենի, ապա Բեռլինի համալսարաններում: Մի քանի տարի անց Շոպենհաուերը Իենայի համալսարանում պաշտպանում է «Բավարար հիմունքի օրենքի քառակի արմատի մասին» վերնագրով դոկտորական ատենախոսություն: 1818 թ. լույս է տեսնում նրա գլխավոր փիլիսոփայական աշխատությունը՝ «Աշխարհը որպես կամք և պատկերացում», որն անհրաժեշտ ուշադրության չի արժանանում ժամանակակիցների կողմից: Այդ գրքի տպաքանակի մեծ մասը չվաճառվելով՝ վերադարձվում է որպես մակուղատուրա: «Նոր փիլիսոփայական համակարգի» հիմնադրին ձախողում էր սպասում նաև Բեռլինի համալսարանում, որտեղ այդ ժամանակ դասավանդում էր Հեգելը: Ինքնակամորեն իր դասախոսությունները նշանակելով այն ժամերին, երբ պիտի դասախոսեր Հեգելը, Շոպենհաուերը մնաց առանց ունկնդիրների: Դրանից հետո նա մշտական բնակություն է հաստատում Մայնի Ֆրանկֆուրտում, որտեղ էլ 1860 թ. կնքում է իր մահկանացուն:

Շոպենհաուերը աշխարհը բաժանում է երկու մասի՝ աշխարհը որպես երևույթ, որպես պատկերացում և աշխարհը որպես «ինքնին իր», որպես կամք: Երևույթների աշխարհը գտնվում է տարածության և ժամանակի մեջ, ենթարկվում է սրտաճառականության ու անհրաժեշտության և բավարար հիմունքի օրենքներին, իսկ «ինքնին իրի» աշխարհը գտնվում է տարածությունից և ժամանակից անդին, բացարձակ ազատության մեջ: Փաստորեն, Շոպենհաուերի փիլիսոփայությունը բաղկացած է սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ իդեալիստական ուսմունքներից:

Յուրաքանչյուր փիլիսոփայոդ անհատի համար ամենաակնհայտը սեփական Ես-ի գոյության փաստն է. աշխարհը գոյություն ունի այնքանով, որքանով ես գոյություն ունեմ և որքանով ընդունում եմ, որ աշխարհը գոյություն ունի: Առանց սուբյեկտի չկա օբյեկտ, այսինքն՝ աշխարհի գոյությունը կախված է սուբյեկտից: «Աշխարհը իմ պատկերացումն է»,—այսպես է սկսում իր աշխատությունը Շոպենհաուերը: Սոլիպիզմից խուսափելու համար նա ստիպված ընդունում է, որ սուբյեկտից դուրս գոյություն ունի օբյեկտիվ աշխարհ: Սուբյեկտը կապված է օբյեկտիվ աշխարհի հետ ոչ միայն միջնորդավորված ձևով՝ ճանաչողության միջոցով, այլև անմիջականորեն,

բանի որ ինքն այդ աշխարհի մի մասնիկն է, կապված է այդ աշխարհի հետ իր մարմնի միջոցով: Ծանաչող սուբյեկտը մախ և առաջ մարմնական, գործող, ձգտող էակ է, այսինքն՝ հանդես է գալիս մաև որպես կամք: Ելնելով այն մտքից, որ առանց կամքի մարդը չի կատարում ոչ մի գործողություն և օբյեկտիվացնելով կամքը, Շուպենհաուերը այն դիտում է որպես գոյի մախասկիզբ և ներքին էություն: Համաշխարհային կամքը միասնական է, ազատ, անգիտակցական և իռացիոնալ ուժ, որը ձգտում է կենսահաստատման: Եթե Կանախ, Ֆիխտեի ուսմունքներում կամքը սերտորեն կապված էր բանականության և ճանաչողության հետ, ապա շուպենհաուերյան կամքը անբանական, կույր սկիզբ է: Կամքը, որպես «ինքնին իր», տարբերվում է իր երևույթներից և դրսևորման ձևերից: Համաշխարհային կամքն իրեն բացահայտում է օբյեկտիվացման տարբեր աստիճաններում: Ընդամին, նրան խորթ է նպատակաղիբ գործունեությունը. կամքի էությունը մշտական, անվերջ ձգտման մեջ է: Աշխարհը որպես կամք անվերջ լինելություն է, անվերջ հոսք: Կամքի օբյեկտիվացման ստորին փուլը բնության համընդհանուր ուժերն են (ծանրություն, անբավանցիկություն, էլեկտրականություն, մագնիսականություն, քիմիականություն և այլն): Անօրգանական աշխարհում կամքը չի հասնում անհատականացման. դա տեղի է ունենում օբյեկտիվացման բարձրագույն փուլերում: Օրգանական աշխարհում կամքը դառնում է կամք առ կյանք, որն իր արտահայտությունն է գտնում համընդհանուր պայքարի և մրցակցության մեջ: Եթե օբյեկտիվացման ստորին փուլերում կամքը դրսևորվում է որպես անգիտակցական, կույր հակում, որպես մութ ուժ, ապա բարձրագույն փուլերում՝ որպես կամք առ կյանք, գիտակցական ձգտում: Օբյեկտիվացիայի բարձրագույն փուլում, երբ հանդես է գալիս մարդը, կամքը վերածվում է մաև ճանաչողության, ինչը հնարավորություն է տալիս նպատակահարմար ձևով ընտրություն կատարել: Ըստ Շուպենհաուերի՝ ճանաչողությունն առաջանում է որպես անհատի և սեռի պահպանման միջոց, որպես կենսաբանական հարմարվողականության գործիք: Եթե մինչ այդ աշխարհը սոսկ կամք էր, ապա ճանաչող սուբյեկտի հայտնվելուց հետո դառնում է մաև պատկերացում:

Շուպենհաուերը բուրբ պատկերացումները բաժանում է երկու խմբի՝ ինտուիտիվ-զգայական և վերացական-բանական, որոնք համապատասխանում են ճանաչողության երկու ձևին՝ ինտուիտիվ և ռեֆլեկտիվ: Թեև ճանաչողությունն առհասարակ կոչված է ծառայելու կամքին, այնուհանդերձ, ըստ Շուպենհաուերի, առանձին մարդկանց մոտ կարող է «ազատվել ծառայողական այդ դերից» և վերածվել անշահախնդիր հայեցողության: Նա ճանաչողության ինտուիտիվ և ռեֆլեկտիվ (բանական, ռացիոնալ) ձևերը հակադրում է իրար՝ նախապատվությունը տալով առաջինին: Եթե բանական

ճանաչողությունը ծառայում է կամքին, ձգտում է բավարարել մարդու առօրյա-պրակտիկ հետաքրքրությունները, ապա ինտուիտիվ ճանաչողությունն ազատ է, անշահախնդիր և անվրեպ: Ինտուիտիվ ճանաչողությունը գեղագիտական-գեղարվեստական հայեցողություն է, որով օժտված են միայն հանճարները: Մովորական մարդիկ դիտում են, իսկ հանճարները՝ հայում: Մովորական մարդիկ «բնության գործարանային ապրանքն են», որոնց համար ճանաչողությունը ճանապարհը լուսավորող լույ մի լապաեր է: Իսկ հանճարի համար ճանաչողությունն աշխարհը լուսավորող արև է:

Թեև Շոպենհաուերը իռացիոնալիզմի դիրքերից քննադատում է բանական ճանաչողությունը, այնուհանդերձ, չի մերժում դրա անհրաժեշտությունը և կարևորությունը մարդկանց տեսական և պրակտիկ գործունեության մեջ:

Շոպենհաուերի բարոյագիտությունը և մարդաբանությունը հռետեսական և վատատեսական բնույթ ունեն: **Լավատեսությունը, ըստ նրա, ոչ միայն անհեթեթ, այլև անխիղճ հայացք է, «դառը ծաղր մարդկության անարտահայտելի տառապանքների հանդեպ»:** Կյանքում ոչ մի հիմք կամ նախադրյալ չկա լավատես լինելու համար, որովհետև մարդկանց կյանքը ամբողջությամբ տառապանք է՝ մոլորությունների ու դժբախտությունների մի թագավորություն: Կամքն իր օբյեկտիվացման բոլոր վուլերում, հատկապես մարդու մեջ, գտնվում է մշտական ձգտման վիճակում, չի բավարարվում ձեռքբերածով, որովհետև նա չգիտի վերջնական բավարարվածություն: Մարդը համատարած ցանկություն է, կարիք, հագարավոր պահանջ-մունքների միահյուսում, որոնք նա ուզում է բավարարել: Բայց ցանկությունը բավարարվում է տանջանքների ու չարչարանքների գնով, ընդամեն, այդ բավարարումը շուտով հազեցնում է մարդուն, ինչն էլ ելակետ է ծառայում նոր ձգտման համար և այսպես շարունակ: **Չկա ձգտման վերջնական նպատակ, հետևաբար, չկա նաև տառապանքի սահման և չափ:** Որքան կատարելագործվում է կամքի դրսևորումը և ճանաչողությունը, այնքան շատանում է տառապանքը: Պահանջմունքների բավարարումը կամ նպատակին հասնելը մարդուն չի դարձնում երջանիկ, ընդհակառակը, նա հայտնվում է ձանձրույթի և տաղտուկի աշխարհում, մտածում է սոսկ «ժամանակ սպանելու» մասին: Պատահական չէ, որ գրական ստեղծագործություններում նկարագրվում է հերոսների պայքարը հանուն երջանկության, բայց ոչ բուն երջանկությունը: Որքան տանջալից է պայքարը կարիքի դեմ, նույնքան էլ՝ ձանձրույթի դեմ: Մարդկային կյանքը տառապանքի և ձանձրույթի մեջ է անցնում: Շոպենհաուերի կարծիքով՝ յուրաքանչյուր մարդու տառապանքի չափը մեկընդմիջու պայմանավորված է իր բնությամբ, կախված է իր բնավորությունից, որն անփոփոխ է: Անհնար է ուղղել կամ փոփոխել

բնավորությունը, որովհետև դա հենց կամքն է, որի շնորհիվ մարդն այն է, ինչ որ կա: «Չեղբերովի բնավորությունը» սեփական բնավորության առավելությունների և թերությունների ճանաչողությունն է, որը գործնական մեծ նշանակություն ունի մարդու համար: Շոպենհաուերի կարծիքով՝ մարդը երբեք ազատ չէ, քանի որ, իբրև երևույթ, նա հանդես է գալիս որպես համաշխարհային կամքի ազատ ցանկության պատճառավորված դրսևորում: Մարդու համար սեփական կամքի որոշումը կարող է թվալ չպատճառավորված, բանականությունը կարող է քննարկել արարքի շարժառիթների հարցը, սակայն դա չի նշանակում, թե մարդը գործում է ազատորեն: Մարդու բոլոր գործողությունները պատճառավորված են ի վերուստ, ամեն ինչ կանխորոշված է, բայց միևնույն ժամանակ դա տեղի է ունենում միայն բազում պատճառների միջնորդությամբ: Հետևաբար, ըստ Շոպենհաուերի, ոչ թե իրադարձությունն ինքնին է կանխորոշված, այլ կանխորոշված է որպես նախորդող պատճառների արդյունք:

Թեև մարդկային կյանքի մասին Շոպենհաուերի տեսակետը պեսիմիստական է, այնուհանդերձ, դա լրացվում է յուրատեսակ լավատեսական հայացքով, որովհետև նա առաջադրում է տառապանքներից ազատագրվելու և փրկվելու ուղի: Մարդը կարող է փրկվել տառապանքներից և ճանճությունից, եթե իր մեջ մեռցնի կամքը, այսինքն՝ կյանքը: Թվում է, թե դրա համար լավագույն միջոց կարող է լինել ինքնասպանությունը: Շոպենհաուերի համոզմամբ ինքնասպանությունը ոչ թե կամքի ժխտում է, այլ, ընդհակառակը, դրա հզորության հաստատում: Ինքնասպանը դժգոհ է ոչ թե կյանքից, այլ դրա պայմաններից: Ինքնասպանությունը անօգուտ և խելահեղ արարք է: Տառապանքներից փրկվելու համար կա երկու հիմնական ձև՝ ճգնավորություն (ասկետիզմ) և ճանաչողություն: Ըզնավորը հետևողականորեն մեռցնում է իր մարմինը, իսկ քանի որ մարմինը կամքի օբյեկտիվացման դրսևորումն է, ուստի մարմնի հետ մեկտեղ մեռնում է նաև համաշխարհային կամքը: Գա տեղի է ունենում նաև ճանաչողության՝ զեղազիտական հայեցողության ընթացքում: Հարկավոր է թույլ տալ, որ կամքն իրեն անարգել դրսևորի, որպեսզի այդ դրսևորման մեջ մենք կարողանանք ճանաչել մեր սեփական էությունը: Ըճանաչելով, մարդիկ (փիլիսոփաները և արվեստագետները) տեսնում են, որ կամքն իր բոլոր դրսևորումներում, բոլոր երևույթներում նույնական է ինքն իրեն: Այդպիսի ճանաչողության ժամանակ սուրյեկտը դադարում է լինել կամքի ծառա, նույնանում է օբյեկտի հետ, հայտնվում լիակատար անխռով վիճակի մեջ: Ոչինչ այլևս նրան չի հուզում, չի վրդովեցնում, որովհետև նա կտրել է այս աշխարհի հետ իրեն կապող ցանկության հազարավոր թելերը:

Շուպենհաուերի կամապաշտական և պետնիստական փիլիսոփայությո-
ւունը հետագայում մեծ ազդեցություն ունեցավ գերմանացի փիլիսոփաներ
Է. Հարթմանի և Ֆ. Նիցշեի փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման
վրա:

2. ՄՅՈՐԵՆ ԿԻԵՐԿԵԳՈՐ

19-րդ դարի առաջին կեսում եվրոպական փիլիսոփայության մեջ ձև-
վորված իռացիոնալիստական ուղղության խառնրազույն դեմքերից էր դա-
նիացի փիլիսոփա Մյորեն Կիերկեգորը (1813-1855): Նա ծնվել է Կոպենհա-
գենում, առևտրականի ընտանիքում, որտեղ տիրում էր կրոնականության ո-
գին: Կիերկեգորը փիլիսոփայություն սովորել է Կոպենհագենի համալսա-
րանում: Ուսումնասիրելով եվրոպական փիլիսոփայությունը՝ նրա վրա
հատկապես մեծ ապավորություն են թողել գերմանական ռոմանտիկների
հակառացիոնալիստական ուսմունքները: Լինելով ինքնամիովի, կրոնական
մարդ՝ Կիերկեգորը խորանում է կրոնական-միստիկական փիլիսոփայու-
թյան մեջ, կտրվում արտաքին աշխարհից և ապրում մեճության մեջ: Նա
գրել է շուրջ 28 հատոր աշխատություն, որի մեծ մասը օրագրեր են: Նրա
հիմնական փիլիսոփայական երկերն են՝ «Հեզնանքի հասկացության մա-
սին» (1841), «Կամ-կամ» (1843), «Կյանքի ճանապարհի վուլերը» (1845),
«Եզրափակող ոչ գիսական հետզորություն» (1846) և ուրիշներ:

Կիերկեգորի փիլիսոփայության կենտրոնում մարդն է, ընդ որում, ոչ թե
վերացական, այլ կոնկրետ մարդը, անհատը՝ Էկզիստենցիան, որը լինելով
եզակի, անկրկնելի էակ, չի կարող մտածվել բանականության հասկացու-
թյունների միջոցով: Բանականությունը գործառու է վերացական, ընդհա-
նոր հասկացություններով, որոնց միջոցով հնարավոր չէ արտահայտել ե-
զակին, անհատականը, առհասարակ գոյությունը: Այս կապակցությամբ
նա սուր քննադատության է ենթարկում Հեզելի պանտրամաբանական և
ռացիոնալիստական փիլիսոփայությունը, նշելով, որ մարդը նրա փիլիսո-
փայության մեջ ոտնակոխ է արվում բացարձակ ոգու կողմից: Հեզելի հա-
մակարգում ընդհանուրն ավելի իրական է, քան անհատականը, մարդը
դիտվում է որպես բացարձակ ոգու «գործիք», ընդամենը միջոց՝ այդ ոգու
ինքնաբացահայտման ու զարգացման գործընթացում: Կիերկեգորի կարծի-
քով, Էկզիստենցիան չի ենթարկվում օբյեկտիվացման, հետևաբար այն չի
կարող ուսումնասիրվել որպես օբյեկտ: Իսկ դա նշանակում է, որ Էկզիս-
տենցիայի էությունն անհասանելի է բանականության և գիտության հա-
մար, դրան կարելի է հասու լինել միայն զգայական ապրումների, ինտուի-
ցիայի, ինքնահայեցողության և հավատի միջոցով:

Կիերկեզորը քննադատում է ոչ միայն Հեգելի փիլիսոփայական համակարգը, այլև դիալեկտիկական մեթոդը, կարծելով, որ էկզիստենցիայի լինելության ընթացքը չի կարելի բացատրել օբյեկտիվ կամ քանակական դիալեկտիկայի օրենքներով ու հասկացություններով: Նա հեգելյան դիալեկտիկային հակադրում է իր սուբյեկտիվիստական կամ «որակական» էկզիստենցիալ դիալեկտիկան, այսինքն՝ սեփական եզակիության և անկրկնելիության վերապրումը էկզիստենցիայի կողմից: Օրինակ, այդպիսի վերապրման նմուշ է վախը, որը էկզիստենցիայի վախն է չգոյության կամ մահվան հանդեպ: Վախը էկզիստենցիայի ներքին ապրումն է, հետևաբար, չի կարող օբյեկտիվացվել և ռացիոնալ ճանապարհով մեկնաբանվել: Էկզիստենցիալիստական դիալեկտիկան ոչ թե համադրում է դրույթը և հակադրույթը, ինչպես դա բնորոշ է հեգելյան դիալեկտիկային, այլ ընտրություն է կատարում «կամ-կամ» սկզբունքով: Գոյություն ունենալ, ճշանակում է ընտրություն կատարել, ճշանակում է հաստատել էկզիստենցիայի ինքնությունը՝ որպես անհատականություն: Ընդամին, կամքի գործողությունը պատճառավորված չէ որևէ գործոնով. դա թռիչք է, անսպասելի, համկարծակի, իռացիոնալ և պարադոքսալ քայլ, որի ժամանակ էկզիստենցիան հասու է լինում իր էությանը, ճանաչում է ինքն իրեն: «Կամ-կամ» երկընտրանքը սովորաբար առաջ է գալիս մարդու կյանքի ճգնաժամային պահերին, երբ սեփական տառապանքների գնով, ռիսկի դիմելով՝ նա երես առ երես հանդիպում է իր բուն էության հետ: Ազատ ընտրության հնարավորությունը և ընտրության համար պատասխանատվությունը էկզիստենցիայի առանձնահատկությունն է: Կիերկեզորի համոզմամբ՝ մարդկային կեցության գաղտնիքը ազատության մեջ է, որը բախումային իրավիճակում հայտնված անհատի անձնական-ներքին ապրումն է:

Մարդու հոգևոր զարգացման և ինքնաճանաչողության մեջ Կիերկեզորը տարբերակում է երեք աստիճան կամ փուլ՝ գեղագիտական, բարոյագիտական և կրոնական: Այս բաժանումը նա փոխառել է Հեգելի փիլիսոփայությունից, սակայն ենթարկել է սկզբունքային վերաիմաստավորման: Գեղագիտության աստիճանում մարդը հանդես է գալիս որպես «գեղագետ», «անմիջական մարդ», որի գործունեությունն ուղղված է դեպի արտաքին աշխարհը: Այդ փուլի խորհրդանշանը Դոն Շուանն է: «Գեղագետը» ապրում է իր զգացմունքների թելադրանքով, մխրճվում է կյանքի հոսքի մեջ՝ հաճույքներ և վայելքներ ստանալու նպատակով: Նա ձգտում է հագուրդ տալ իր ցանկություններին, բավարարել իր զգայական և մտավոր պահանջմունքները կյանքից և ուրիշներից, որքան հնարավոր է, ստանալ առավելագույն հաճույք և բավականություն: Սակայն հաճույքներն իրենց բնությամբ սովորաբար կարճատև են և անցողիկ. հեքթական նպատակի նվաճումից հետո

մարդն ընկնում է հուսահատության և ճանճրույթի մեջ, կյանքը դառնում է անիմաստ: Կյանքի ոչնչության և անիմաստության գիտակցումն արդեն նշանակում է անցում գեղագիտական փուլից դեպի բարոյականը: «Գեղագետը» վերածվում է «բարոյագետի»: Այդ փուլի խորհրդանշանը Սոկրատեսն է, բարոյագետ փիլիսոփան: Գեղագիտական փուլում մարդն անմիջականորեն կախված էր արտաքին աշխարհից, ապրում էր այդ աշխարհի օրենքներով և ձգտում էր նվաճել այդ աշխարհը: «Բարոյագետի» գործունեությունն ուղղված է իր ներաշխարհին: Նա ձգտում է ոչ թե հաճույքների, այլ իր պարտավորությունների կատարմանը: Նրա գործողությունների որոշիչ ուժը պարաքի զգացումն է: «Բարոյագետը» ձգտում է իր Ես-ը նույնացնել համամարդկային Ես-ին, ընդամին, չիրաժարվելով իր անհատականությունից: Ի տարբերություն «գեղագետի», «բարոյագետը» գիտի բարու և չարի մասին, կատարում է ընարություն՝ ինքնակամ ենթարկվելով համամարդկային բարոյական օրենքներին:

Կիերկեգորի կարծիքով՝ բարոյական փուլում մարդն ամբողջությամբ չի իրականացնում իր հնարավորությունները և իր նշանակությունը: «Բարոյագետը» դեռևս հեղոնիստ է, այսինքն՝ ձգտում է երջանկության և բարեկեցության: Բացի դրանից, իր Ես-ը նա տարբալուծում է ընդհանուրի մեջ, իսկ գործողությունները համապատասխանեցնում ընդհանուր օրենքների հետ:

Կրոնական փուլում մարդը չի ենթարկվում համընդհանուր օրենքին, բայց անմիջականորեն հաղորդակցվում է Աստծո հետ: Այդ փուլի խորհրդանշանն է «հավաստի ասպետ» Աբրահամը: Ինչպես հայտնի է, Աբրահամը, անսալով Աստծո ձայնին, պատրաստվում էր զոհաբերել իր որդուն՝ Իսահակին: Եթե Աբրահամը լիներ «բարոյագետ», նա չպետք է զնար այդ քայլին, որովհետև բարոյական օրենքն արգելում է որդեսպանությունը, առհասարակ, մարդասպանությունը: Աբրահամը կանգնած է դժվարին երկընտրանքի առաջ. կամ լսել և հետևել Աստծո ձայնին, այսինքն՝ զոհաբերել որդուն կամ՝ փրկել որդու կյանքը: Իսկ միգուցե դա Աստծո ձայնը չէ, այլ ինչ-որ չար ո՞՞ժ է նրան մղում հակաբարոյական արարքի: Աբրահամն ինքը պետք է ընտրություն կատարի, և նա վճռում է զոհաբերել որդուն: Կրոնական մարդը չի մտածում, նա հավատում է, դուրս է գալիս բարոյական օրենքի շրջանակներից, ճշմարտության չափանիշը փնտրում իր մեջ, գործում է համապատասխան խղճի օրենքի: Աբրահամը, Հոբի նման, չբողոքեց, չընդվզեց, այլ լուռ ու մունջ հնազանդվեց Աստծուն, որովհետև հավատում էր: Բանականության և հավատի, մտքի և սրտի բախումը ստեղծում է ճգնաժամային իրավիճակ, ռդերգական կացություն, վախ անհայտի, մահվան նկատմամբ, ինչն էլ էկզիստենցիալին մղում է վճռական և ճակատագրական գործողության: Անհայտի նկատմամբ անը ազատության և փրկույթ-

յան հնարավորություն է: Միաժամանակ դա բացարձակ մետաֆիզիկական վախ է, որովհետև ոչ մի ձևով հնարավոր չէ ապացուցել, որ Աստված գոյություն ունի: Սակայն մարդն այլ ելք չունի. նա պետք է ընտրություն կատարի ոչնչի, չգոյության և իսկական, ճշմարիտ, բացարձակ գոյության միջև: Ընարելով Աստծուն՝ մարդը ընտրում է հավերժական կեցությունը, դրանով իսկ փրկում է սեփական կեցությունը: Կհերկեգորը շեշտում է այն միտքը, որ միայն ընտրության ժամանակ է մարդը հասկանում իր գոյության իմաստը, անիսկական կեցությունից անցում կատարում իսկական, ճշմարիտ գոյության: Մարդը պետք է ոչ թե մտածի կրոնի և Աստծո մասին, այլ պետք է դառնա կրոնական և աստվածապաշտ: Ոչ թե մտածել, ասում է դանիացի փիլիսոփան, այլ գործել, որքան քիչ մտածողություն, այնքան շատ գործողություն: Նա մտածողությանը հակադրում է ոչ թե զգայությունը, անգիտակցական կամքը կամ ինտուիցիան, այլ «նոր չափումի մտածողությունը»՝ հսկայանաժողովությունը, որի նշանաբանն է՝ «Հավատում եմ, որովհետև անհեթեթ է»: Պարադոքսալ, անհեթեթ իրավիճակներում հայտնված էկզիստենցիան, իր իռացիոնալիստական բնույթի պատճառով, ի վիճակի չէ ինքնաարտահայտվելու, ինքն իրեն ուրիշներին հասկանալի դարձնելու: Այստեղից Կհերկեգորը բխեցնում է այն միտքը, թե փիլիսոփայությունը, որպես համակարգ, չի կարող գոյություն ունենալ:

Կհերկեգորի փիլիսոփայությունը ընդգծված իռացիոնալիստական և սուբյեկտիվիստական, հակառացիոնալիստական և հավատապաշտական բնույթ ունի: Դա միայնակ, սոցիալ-պատմական միջավայրից լրիվ մեկուսացած, ինքն իր մեջ իր գոյության իմաստը փնտրող, Աստծուն ապավինած մարդու փիլիսոփայություն է: Դրա նկատմամբ հետաքրքրությունը մեծացավ 20-րդ դարում, երբ մարդկության համընդհանուր ճգնաճամփ պայմաններում օրախնդիր դարձան «էկզիստենցիալ» հարցերը:

3. ԼՅՈՒԴՎԻԳ ՖՈՅԵՐԲԱՒԷ

Հեգելի մահվանից հետո նրա հետևորդների միջև վեճ ծագեց այն հարցի շուրջ, թե ինչպես պետք է հասկանալ ու մեկնաբանել Հեգելի փիլիսոփայական համակարգը՝ որպես թեխտակա՞ն, թե՞ պանթեիստական: Ընդունում է՞ր արդյոք Հեգելը անձնական Աստծո, անհատական հոգու անմահության և Աստծո մարմնավորման գաղափարները: Հեգելյան դպրոցի աչ հետևորդները կամ հին հեգելականները (Հյոշել, Գաբլեր, Դաուբ) կարծում էին, որ Հեգելի փիլիսոփայությունը թեխտական բնույթ ունի, իսկ ձախ կաղնակիցները կամ երիտասարդ հեգելականները պնդում էին, որ դա պանթեիստական փիլիսոփայություն է: Երիտհեգելականները (Շարաուս, Բրունո

Բառեր, Ռուզե, Շաիրներ և ուրիշներ), հենվելով հեզելյան փիլիսոփայության վրա, պնդում էին, որ Աստված ներհատուկ է բնությանը, որ անմահ է միայն մարդու բանականությունը, որ աստվածայինի և իրականության հաշտեցումը տեղի է ունենում մարդկության պատմության ընթացքում, որն էլ հենց միակ ճշմարիտ աստվածամարդն է: Որոշ երիտեզելականներ (Բառեր, Ֆոյերբախ) ավելի արմատական տեսակետ էին պաշտպանում, կարծելով, որ եթե աստվածությունը գոյություն ունի բնության մեջ օբյեկտիվորեն և մտածողության մեջ սուբյեկտիվորեն, ապա դրանից բխում է, որ Աստված գոյություն չունի, այլ կա միայն բնությունը և նրա զարգացման պտակը՝ մարդը: Փիլիսոփայության երակետը պետք է լինի ոչ թե բացարձակը, այլ մարդը, ոչ թե բացարձակ կեցությունը, այլ մարդկային կեցությունը:

Հեզելի բացարձակ իդեալիզմի դեմ կազմակերպած «մարդաբանական ընդվզման» առաջին ներկայացուցիչներից էր գերմանացի փիլիսոփա Լյուդվիգ Ֆոյերբախը (1804-1872): Նա ծնվել է Բավարիայի Լանդսգոտտ քաղաքում, իրավաբանի ընտանիքում: 1823թ. նա ընդունվում է Հայդելբերգի համալսարանի աստվածաբանական ֆակուլտետը, բայց մեկ տարի անց տեղափոխվում է Բեռլինի համալսարան, որտեղ լսում է Հեզելի դասախոսությունները: Համալսարանն ավարտելուց հետո նա, որպես պրիվատ դոցենտ, դասավանդում է Էրլանհենի համալսարանում: 1830 թ. Ֆոյերբախը հրատարակում է «Խորհրդածություններ մահվան և անմահության մասին» աշխատությունը, որում ժխտում է անհատական հոգու անմահության գաղափարը: Այդ գրքի համար նրան հեռացնում են համալսարանից: Ջրկվելով դասախոսելու իրավունքից՝ Ֆոյերբախը քնակություն է հաստատում գյուղական վայրում, որտեղ հիմնականում զբաղվում է գիտական գործունեությամբ՝ գրեթե չմասնակցելով իր անհանգիստ ժամանակաշրջանի հասարակական-քաղաքական կյանքին: Նրա զլխավոր փիլիսոփայական երկերն են՝ «Քրիստոնեության էությունը» (1841) և «Ապագա փիլիսոփայության հիմնադրույթները» (1843):

Ֆոյերբախի փիլիսոփայության մեջ առանձնահատուկ տեղ է զբաղում կրոնի, աստվածաբանության և ապելոյատիվ իդեալիստական ուսմունքների քննադատությունը: Նա հստակապես քննադատում է Հեզելի ուսմունքը, նշելով, որ իդեալիստական փիլիսոփայությունը աստվածաբանության տարատեսակ կամ բանականացված աստվածաբանություն է: Հեզելի կարծիքով՝ փիլիսոփայությունը և կրոնը իրարից տարբերվում են ոչ թե ըստ բովանդակության, այլ՝ ըստ ձևի: Միևնույն բովանդակությունը կրոնում ներկայացվում է զգայական կերպարների, իսկ փիլիսոփայության մեջ՝ հասկացությունների միջոցով: Մինչդեռ, ըստ Ֆոյերբախի, կրոնն ու փիլիսոփայությունն իրարից տարբերվում են ըստ իրենց ուսումնասիրության առարկայի և

ճանաչողության եղանակի: Հեգելի փիլիսոփայության մեջ բացարձակ ոգին օբյեկտիվացված մարդկային ոգին է: Նա մարդու էությունն անջատել է մարդկային Նա-ից և վերածել ինքնաբավ սուբստանցիայի՝ աստվածության: Քննադատելով հեգելյան իդեալիզմը՝ Ֆոյերբախը առաջադրում է այն տեսակետը, որ փիլիսոփայության «միակ, համապարփակ և բարձրագույն առարկան» պետք է լինի մարդը, այսինքն՝ փիլիսոփայությունը պետք է լինի մարդաբանական, որովհետև նրա բոլոր հարցերը, ի վերջո, պատվում են մարդու հիմնահարցի շուրջ: Մարդաբանական փիլիսոփայությունը ելնում է մարդու էության ըմբռնումից, որովհետև մարդու էությունը հանդիսանում է կրոնի ոչ միայն հիմքը, այլև առարկան: Մարդը հոգևորի և մարմնականի, հոգեկանի և ֆիզիկականի, օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի, մտածողության և կեցության միասնություն է: Նրա էության հիմնային հատկություններն են բանականությունը, կամքը և սիրտը, որոնց շնորհիվ նա տարբերվում է կենդանական աշխարհից: Կենդանիները չունեն կրոն, որովհետև օժտված չեն մտածելու, երևակայելու կարողությամբ: Կրոնի գաղտնիքը պետք է լինարել մարդու էության մեջ: Ոչ թե աստված է մարդուն ստեղծում, այլ մարդն է իր պատկերով ու նմանությամբ ստեղծում աստծուն: Աստվածային էությունը մարդկային էությունն է՝ ազատված վերջավորից ու անհատականից, այսինքն՝ իրական, կենդանի մարդուց: Մարդն օբյեկտիվացնում է իր էությունը և դրան վերագրում բացարձակ, աստվածային հատկություններ: Բացահայտելով կրոնի առաջացման պատճառները՝ Ֆոյերբախը նշում է, որ կրոնը հանդես է գալիս մարդկության պատմության այն շրջանում, երբ մարդը չկարողանալով բացատրել բնության երևույթները, դրանց վերագրում է գերբնական հատկություններ: Ֆոյերբախը հատկապես ուշադրություն է դարձնում կրոնական պատկերացումների առաջացման հոգեբանական կողմին, նշելով, որ կրոնի մեջ խեղաթյուրված ձևով ներկայանում է մարդը՝ որպես մտածող, կամեցող և զգացող էակ: Մարդը կրոնի մեջ մարմնավորում է իր ցանկությունները, երազանքները և զգացմունքները: Մարդը, զրոյն է Ֆոյերբախը, հավատում է աստվածներին ոչ միայն այն պատճառով, որ ունի երևակայություն և զգացմունք, այլև այն պատճառով, որ ունի երջանիկ լինելու ձգտում: Նա հավատում է երանելի էակին ոչ միայն այն պատճառով, որ պատկերացում ունի երանության մասին, այլև այն պատճառով, որ ինքն է ուզում լինել երանելի: Նա հավատում է կատարյալ էակին, որովհետև նա ինքն ուզում է լինել կատարյալ: Նա հավատում է անմահ էակին, որովհետև նա ինքը չի ուզում մահանալ:

Ֆոյերբախը համոզված էր, որ մարդկային իմացության զարգացման ու կատարելագործման զուգընթաց, կհաղթահարվեն կրոնական պատկերացումները և դրանց կփոխարինեն գիտական, իրատեսական հայացքները:

Բայց քանի որ մարդկային բնությունն անփոփոխ է, այսինքն՝ մարդը միշտ մնալու է որպես մտածող, կամեցող և զգացող էակ, ուստի «կրոնական զգացմունքը» երբեք չի կարող անհետանալ: Աստվածային կրոնին պետք է փոխարինելու գա մարդկային կրոնը, որը պիտի աստվածացնի մարդուն և մարդկային հարաբերությունները:

Ֆոյերբախի մարդաբանական փիլիսոփայության մեջ մարդը դիտվում է որպես բնական և հոգևոր էակ: Մարդը բնության զարգացման պատկն է և բազում բեղերով կապված է բնական աշխարհի հետ: Բնությունն առաջնային է, անվերջ, միակ ռեալությունը, որն ինքն իր մեջ պարունակում է իր զարգացման աղբյուրը: Բնության մեջ ամեն ինչ գտնվում է շարժման և զարգացման մեջ, բոլոր գոյացությունների միջև գոյություն ունի փոխազդեցություն և փոխկապվածություն: Անմիջական կապ տեսնելով բնության և մարդու միջև, Ֆոյերբախը մարդուն դիտում է որպես առավելապես հոգևոր էակ: Որպես այդպիսին՝ մարդը ոչ միայն բնության, այլև մշակույթի, պատմության զարգացման արգասիք է: Նրա համար մարդը ոչ միայն և ոչ այնքան կենսաբանական, որքան հասարակական-քաղաքական էակ է, որի էությունը ձևավորվում է ուրիշների հետ հարաբերությունների ընթացքում: Ավելին, Ֆոյերբախը պնդում է, որ մարդկանց միջև՝ գոյություն ունեցող հարդակցությունը էական նշանակություն ունի ճանաչողության համար: Մարդը թե՛ օբյեկտ է և թե՛ սուբյեկտ, թե՛ Ես է և թե՛ «Դու» և առանց այս միասնության հնարավոր չէ պատկերացնել իմացությունը: Ֆոյերբախի իմացաբանությունը զգայապաշտական բնույթ ունի: Թեև նա չի թերագնահատում բանական ճանաչողության դերը, այնուհանդերձ, պնդում է, որ ճշմարիտ գիտելիքի հիմնական աղբյուրը զգայությունն է: Չզայությունները փիլիսոփայության օրգաններն են, և բնության գիրքը մենք կարդում ենք զգայաբաններով: Չզայական իմացությունն անմիջական է, իսկ բանականը՝ միջնորդավորված և վերացական: Փաստորեն, Ֆոյերբախը դեկարտյան «Մտածում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ» դրույթին հակադրում է «Չզայում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ» զգայապաշտական դրույթը: Մարդկային զգացմունքներից նա առավել կարևորում է սերը, կարծելով, որ դա և՛ իրերի կեցության, և՛ ճշմարտության չափանիշն է:

Չզայականությունը հանդես է գալիս նաև որպես մարդկանց գործունեության շարժիչ ուժը: Գործելով զգայականության թելադրանքով, մարդն առաջնորդվում է իր զգայություններով, որոնցից կարևորագույնը ձգտումն է հաճույքին և երջանկությանը: Ֆոյերբախը կարծում է, որ մարդը եսասեր էակ է, նախ և առաջ մտածում է իր պահանջմունքների բավարարման մասին: Սակայն մարդը առանց ուրիշ մարդկանց չի կարող լինել մարդ, առանց «Դու»-ի չի կարող լինել «Ես»-ը: Ֆոյերբախը մշակում է «դուիզմի»

ուսմունքը, ըստ որի Ես-ը և «Դու»-ն գտնվում են միասնության մեջ: Առանց «դու»-ի գոյության, չի կարող առաջանալ բարոյականություն, ոչ էլ կարող է Ես-ը լինել երջանիկ: Բարոյականությունը, ըստ նրա, չգիտի ոչ մի անհատական, մասնավոր երջանկություն առանց ուրիշի երջանկության, չգիտի և չի ուզում ոչ մի մեկուսացված երջանկություն, դա գիտի միայն «ընկերական, ընդհանուր երջանկություն»: Երջանկությունը ենթադրում է Ես-ի և «Դու»-ի, անհատական և հասարակական շահերի միասնություն: Ֆոյերբախը պաշտպանում է ֆրանսիական լուսավորիչների կողմից առաջադրված բանական եասիրության սկզբունքը, ըստ որի՝ Ես-ի ճիշտ հասկացված շահը համընկնում է հասարակական, ուրիշների շահերի հետ: Ես-ը կարող է երջանիկ լինել այնքանով, որքանով երջանիկ է «Դու»-ն: Քանի որ մարդը իր բնույթով բարոյական է, ուստի հնարավոր է համամարդկային միասնական բարոյականության գոյությունը, որում բարոյական պարտքը միա-հյուսվում է երջանկության հետ: Համամարդկային բարոյականության գլխավոր սկզբունքը սերն է՝ սերը առ մարդ, սերը Ես-ի և «Դու»-ի միջև: Սերը հանդես է գալիս որպես մարդկանց բարոյական կատարելագործման չափանիշ, որպես մարդկային գոյության նպատակ:

4. ՄԱՐՔՍԻՉՄ

19-րդ դարի 40-ական թվականներին եվրոպական փիլիսոփայության մեջ ձևավորվում է մի ուղղություն՝ **մարքսիզմը**, որը շուտով դառնում է ամենատարածված և ազդեցիկ ուղղություններից մեկը: Այդ փիլիսոփայության հիմնադիրներն էին գերմանացի ստաժողներ Կարլ **Մարքսը**, (որ անունից էլ այդ ուղղությունը կոչվում է մարքսիզմ) և **Ֆրիդրիխ Էնգելսը**՝ Մարքսի հավատարիմ բարեկամը և գաղափարական համախոհը: Մարքսիզմի արագ տարածման պատճառն այն էր, որ դա հանդես եկավ որպես պրոլետարիատի՝ բանվոր դասակարգի գաղափարախոսություն: Պրոլետարիատի պատմական առաքելությունը պետք է լիներ կապիտալիստական հասարակարգի կործանումը և անդասակարգ, համայնական հասարակության ստեղծումը: Թեև մարքսիզմը առավելապես գաղափարախոսություն էր, այնուհանդերձ, դա խարսխված էր որոշակի փիլիսոփայական ըմբռնումների վրա:

Կարլ Մարքսը (1818-1883) ծնվել է Տրիր քաղաքում, փաստաբանի ընտանիքում: Գիմնազիան ավարտելուց հետո նա ուսումը շարունակում է նախ Բոննի, այնուհետև Բեռլինի համալսարանի իրավաբանական ֆակուլտետում: Ուսանողական տարիներին Մարքսն ուսումնասիրում է փիլիսոփայություն, հասկապես Հեգելի ուսմունքը և մերժեցնում երիտեգելականների հետ: 1841թ. նա պաշտպանում է դոկտորական ատենախոսություն

«Դեմոկրիատսի բնափիլիսոփայության և Էպիկուրի բնափիլիսոփայության տարբերությունը» քննալով: Հրաժարվելով Բոննի համալսարանում դասավանդելու իր նախնական մտադրությունից՝ Մարքսը մինչև իր կյանքի վերջը գրադվում է հասարակական-քաղաքական և գիտական գործունեությանը:

Մարքսի փիլիսոփայական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել Հեգելի և Ֆոյերբախի ուսմունքները: Սակայն, ժամանակի ընթացքում նա հաղթահարել է այդ ազդեցությունները և ստեղծել ինքնատիպ փիլիսոփայական ուսմունք: 1843թ. Մարքսը հրատարակում է «Հեգելի իրավունքի փիլիսոփայության քննադատության շուրջ» աշխատությունը, որում քննադատելով Հեգելի իդեալիստական դիալեկտիկայի հիմնադրույթները, ձևակերպում է այն միայքը, որ տնտեսությունն է որոշում քաղաքականությունը: 1844-1846թթ. Մարքսը և Էնգելսը գրում են «Սուրբ ընտանիք» և «Գերմանական գաղափարախոսություն» աշխատությունները, որոնցում քննադատում են պատմության և հասարակության վերաբերյալ երիտհեգելականների պատկերացումները: Այս շրջանում Մարքսը զանվում է Ֆոյերբախի մարդաբանական փիլիսոփայության ազդեցության տակ: Կարճ ժամանակ անց նա գրում է «Թեզիսներ Ֆոյերբախի մասին» երկը, որում բացահայտում է Ֆոյերբախի փիլիսոփայության թերությունները: Մարքսը համզում է այն մտքին, որ փիլիսոփայությունը պետք է կապված լինի հասարակական-քաղաքական պրակտիկայի հետ և լուծի գործնական խնդիրներ: Մինչև հիմա, գրում է Մարքսը, փիլիսոփաները սոսկ տարբեր կերպով բացատրել են աշխարհը, մինչդեռ խնդիրը այդ աշխարհը փոփոխելու մեջ է: Իսկ ավելի կոնկրետ, փիլիսոփայությունը պրոլետարիատի մեջ պետք է զանի իր նյութական զենքը, իսկ պրոլետարիատը փիլիսոփայության մեջ՝ իր հոգևոր զենքը: Այդպիսի փիլիսոփայությունը պետք է լինի իրատեսական, մատերիալիստական և դիալեկտիկական, պետք է գիտականորեն ուսումնասիրի բնության, հասարակության և մտածողության զարգացման օրենքներն ու օրինաչափությունները: Հետագայում Մարքսի և Էնգելսի փիլիսոփայությունը կոչվեց դիալեկտիկական և պատմական մատերիալիզմ: Դա մատերիալիստական էր, որովհետև ընդունում էր մատերիայի, բնության առաջնայնությունը գիտակցության, ոգու նկատմամբ, իսկ դիալեկտիկական էր, որովհետև բնության, հասարակության և մտածողության զարգացումը մեկնաբանում էր դիալեկտիկորեն: Մարքսը իր մատերիալիստական դիալեկտիկական հակադրում է Հեգելի իդեալիստական դիալեկտիկային. «Իմ դիալեկտիկական մեթոդը, - գրում է նա, - ոչ միայն արմատապես տարբեր է հեգելյան դիալեկտիկական մեթոդից, այլև նրա ուղղակի հակադրությունն է: Հեգելի համար մտածողության պրոցեսը, որը նա իդեալի անվան տակ դարձնում է նույնիսկ ինքնուրույն սուբյեկտ, դեմիուրգն է

(արարիչ, ստեղծող) իրականի, որը լույս նրա արտաքին արտահայտությունն է: Իսկ ինձ մոտ, ընդհակառակը, իդեալականը ոչ այլ ինչ է, քան մարդկային գլխի մեջ փոխադրված և այնտեղ փոխակերպված նյութականը»: Հեգելը, փիլիսոփայության մեջ՝ բնությունը, մատերիան, հետևաբար դիալեկտիկայի օրենքները նախ և առաջ բնության զարգացման օրենքներ են, որոնք համապատասխան ձևով արտացոլվում են մտածողության մեջ: Մարքսիզմի փիլիսոփայությունը կոչվում էր նաև պատմական մատերիալիզմ, որովհետև պատմության նկատմամբ կիրառվում էին մատերիալիզմի և դիալեկտիկայի սկզբունքները և օրենքները: Վ. Ի. Լենինի կարծիքով՝ Մարքսի պատմական մատերիալիզմը գիտական մտքի մեծագույն նվաճումներից է, որովհետև «պատմության ու քաղաքականության մասին գոյություն ունեցող հայացքներում մինչ այդ տիրող քառսն ու կամայականությունը փոխարինվեցին զարմանալիորեն ամբողջական և ներդաշնակ մի գիտական տեսությամբ, որը ցույց է տալիս, թե ինչպես հասարակական կյանքի մի կացութանձևից, արտադրողական ուժերի աճման հետևանքով, զարգանում է մյուսը, ավելի բարձրը»: Մարքսիստներն իրենց փիլիսոփայությունը համարում են գիտական աշխարհայացք, որը հաղթահարելով նախորդ փիլիսոփայության հիմնական թերությունները, գիտականորեն, այսինքն՝ ճշմարտացիորեն բացատրում է բնության և հասարակության զարգացման պատճառները, օրինաչափությունները և դրա հիման վրա մշակում մարդկանց գործունեության ծրագրերը:

Մարքսի փիլիսոփայության մեջ կենտրոնականը պատմության և հասարակության զարգացման մասին տեսությունն է: Դեռևս «1844 թվականի տնտեսագիտական-փիլիսոփայական ձեռագրեր» աշխատության մեջ, դիտարկելով կապիտալիստական հասարակարգում մարդու օտարվածության հարցը, Մարքսը ձևակերպում է հասարակության և մարդու լինելության գործում նյութական արտադրության, աշխատանքային գործունեության ուրուշից դերի գաղափարը: Նա բննադատում է մարդու օտարման մասին հեգելյան և ֆոյերբախյան տեսությունները, նշելով, որ Հեգելը տարբերություն չի դնում օտարման և օբյեկտիվացման միջև, իսկ Ֆոյերբախը օտարման արմատները փնտրում է մարդու հոգեկան աշխարհում: Մարքսը, մարդու էությունը դիտելով որպես հասարակական հարաբերությունների ամբողջություն, այդ հարաբերություններից առաջնայինը համարելով արտադրական, աշխատանքային հարաբերությունը, կարծում է, որ կապիտալիզմի պայմաններում մարդու օտարման արմատները պետք է փնտրել արտադրական գործունեության մեջ: Մարդու օտարման հիմքը տնտեսական կամ աշխատանքի օտարումն է: Մարդու աշխատանքային գործունեությունն օ-

տարված բնույթ ունի, որովհետև աշխատանքի առարկաները և արդյունքները ոչ միայն չեն պատկանում արտադրողին, այլև հանդես են գալիս իբրև մարդուն թշնամի, օտար ուժեր, որոնցից նա հայտնվում է կախվածության մեջ: Այդպիսի աշխատանքը հարկադրական, ստրկացնող բնույթ ունի, դա լուր միջոց է սեփական ֆիզիկական գոյությունը պահպանելու համար: Աշխատանքային գործունեության մեջ մարդը չի դաստարտում իր մարդկային էությունը: Ընդհակառակը, դրա հետևանքով օտարվում են նրա գործունեության մյուս բոլոր ձևերը, նրա հարաբերություններն ուրիշների հետ: **Մարքսի կարծիքով՝ աշխատանքի օտարման հիմնական պատճառներից մեկը մասնավոր սեփականությունն է:** Ուստի, հաղթահարել օտարումը, նշանակում է վերացնել մասնավոր սեփականությունը, ստեղծել այնպիսի պայմաններ ու հարաբերություններ, որոնք աշխատանքը կվերածեն ստեղծագործության, մարդկային էութենական ուժերի ազատ ինքնաիրականացման գործընթացի:

Օտարված աշխատանքի վերլուծությունից Մարքսը հանգում է այն մտքին, որ մարդու և հասարակության բացատրության բանալին պետք է վնտրել նրանց անտեսական, արտադրական գործունեության մեջ: Մարքսը իր հետագա աշխատություններում, հատկապես «Լապլտալում» (1867), վերլուծության առարկա է դարձնում հասարակության տնտեսական կյանքը: Նա առաջադրում է այն միտքը, որ ոչ թե հասարակական գիտակցությունն է որոշում հասարակական կեցությունը, այլ, ընդհակառակը, հասարակական կեցությունն է որոշում հասարակական գիտակցությունը: «Իրենց կյանքի հատարակական արտադրության ժամանակ, - գրում է Մարքսը, - մարդիկ մտնում են որոշակի, անհրաժեշտ, իրենց կամքից անկախ հարաբերությունների՝ արտադրական հարաբերությունների մեջ, որոնք համապատասխանում են իրենց նյութական արտադրողական ուժերի զարգացման որոշակի աստիճանին: Այդ արտադրական հարաբերությունների ամբողջությունը կազմում է հասարակության տնտեսական կառուցվածքը, այն իրական բազիսը, որի վրա բարձրանում է իրավական ու քաղաքական վերնաշենքը, և որին համապատասխանում են հասարակական գիտակցության որոշ ձևեր: Նյութական կյանքի արտադրության եղանակը պայմանավորում է կյանքի սոցիալական, քաղաքական և հոգևոր պրոցեսներն ընդհանրապես»: Ըստ Մարքսի՝ հասարակության պատմական գործընթացում վճռական ու որոշիչ գործոնը, վերջին հաշվով, նյութական արտադրությունն է: Ելնելով այս հիմնադրույթից՝ Մարքսը մշակում է հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների, դասակարգային պայքարի և սոցիալական հեղափոխությունների անհրաժեշտության մասին ուսմունքներ: Տնտեսական հասարակարգերն իրարից տարբերվում են ոչ թե նրանով, թե ինչ են արտա-

դրում, այլ նրանով, քե ինչպես, արտադրության ինչպիսի եղանակներով ու միջոցներով են արտադրում: Ըստ այդմ՝ Մարքսը տարբերակում է հինգ հասարակական-տնտեսական ֆորմացիա՝ նախնադարյան-համայնական, ստրկատիրական, ֆեոդալական, կապիտալիստական և կոմունիստական: Բացահայտելով մեկ ֆորմացիայից մյուսին անցնելու մեխանիզմը՝ Մարքսը շեշտում է այն միտքը, որ ոչ մի ֆորմացիա չի ոչնչանում, մինչև որ չեն զարգանում դրանում առկա բոլոր արտադրողական ուժերը և նոր ֆորմացիան չի առաջանում, մինչև հեղին դնդեբքում չեն հասունանում դրա գոյության նյութական պայմանները: Հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների հերթավոխությունը կախված է արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների միջև առաջացող հակասությունից: Արտադրողական ուժերը սովորաբար արագ են փոփոխվում, իսկ արտադրական հարաբերությունները (մարդկանց միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունները) դանդաղ: Ժամանակի ընթացքում արտադրական հարաբերություններն սկսում են ես մնալ արտադրական ուժերի զարգացումից, որի պատճառով դրանց միջև առաջանում է հակասություն: Մասնավոր սեփականության վրա հիմնված հասարակարգերում, որտեղ գոյություն ունեն դասակարգեր՝ իրենց շահերով և հետաքրքրություններով, արտադրության միջոցների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով, այդ հակասությունը դրսևորվում է դասակարգային պայքարի ձևով: Մի դասակարգ ձգտում է պահպանել գոյություն ունեցող տնտեսական, սոցիալական, քաղաքական կարգերը, իսկ մյուս դասակարգը շահագրգռված է դրանց կործանման և նորի ստեղծման մեջ: Ստրկատիրական հասարակարգում այդ պայքարը մղվում է երկու հիմնական դասակարգերի՝ ստրկատերերի և ստրուկների, ֆեոդալականում՝ ֆեոդալների և գյուղացիների, կապիտալիստականում՝ կապիտալիստների և պրոլետարիատի միջև: Դասակարգային պայքարը դառնում է հասարակության զարգացման շարժիչ ուժը: Այդ պայքարը տարերայինից վերածվում է գիտակցականի, երբ դասակարգը գիտակցում է իր շահերը և տեսականորեն հիմնավորում է պայքարի նպատակներն ու խնդիրները: Մարքսիզմը, որպես պրոլետարիատի դասակարգային պայքարի գաղափարախոսություն, ցույց է տալիս, որ կապիտալիստական արտադրության զարգացման գույրընթաց խորանում է հակասությունը արտադրողական ուժերի և դրանց զարգացման մասնավոր սեփականատիրական ձևի միջև: Կապիտալիզմի ժամանակ արտադրության հանրային բնույթը և դրա արդյունքների յուրացման մասնավոր բնույթի միջև խորացող հակասությունը սոցիալական հեղափոխության տնտեսական հիմքն է: Պրոլետարիատի պատմական առաքելությունն է հեղափոխական ճանապարհով հաստատել իր դիկտատուրան, ոչնչացնել մարդու կողմից մարդու շահագործումը, արտադ-

րության միջոցները դարձնել ընդհանուրի սեփականությունը և ստեղծել անդասակարգ համայնական հասարակարգ: Մարքսը և Էնգելսը կարծում էին, որ սոցիալական հեղափոխությունները միաժամանակ տեղի կունենան բոլոր քաղաքակիրթ երկրներում՝ առնվազն Անգլիայում, Ամերիկայում, Ֆրանսիայում և Գերմանիայում: Հետագայում Վ. Ի. Լենինը՝ մարքսիզմի խոշորագույն ներկայացուցիչներից մեկը, նկատի ունենալով կապիտալիստական երկրների զարգացման անհամաչափության փաստը, եկավ այն եզրակացության, որ սոցիալիստական հեղափոխությունը հնարավոր է մեկ առանձին վերցրած երկրում, ընդամին, դա կարող է լինել ամենաթույլ զարգացած երկիրը: Մարքսիզմի այդպիսի վերահիմնատավորումը ճակատագրական ու ողբերգական հետևանքներ ունեցավ թե՛ մարքսիզմի և թե՛ «ամենաթույլ օղակի»՝ Ռուսաստանի համար: Միլիոնավոր մարդկանց կյանքի գնով կոմունիստական հասարակարգի կառուցման ռուսական վտորդը ծախողվեց, իսկ մարքսիզմը՝ որպես գաղափարախոսություն, որպես դասակարգային պայքարի և պրոլետարիատի դիկտատուրայի մասին հեղափոխական տեսություն, հեղինակազրկվեց:

5. ՊՈԶԻՏԻՎԻԶՄ

19-րդ դարի եվրոպական փիլիսոփայության մեջ ազդեցիկ ուղղություններից էր պոզիտիվիզմը (պոզիտիվ՝ նշանակում է դրական), որի ներկայացուցիչները հանդես եկան դասական փիլիսոփայության հիմնական սկզբունքների քննադատությամբ: Պոզիտիվիստները պահանջում էին հրաժարվել վերացական, անորոշ, անպտուղ փիլիսոփայական գիտելիքից և հիմնվել միայն փորձով ստուգված, արժանահավատ, օգտակար, դրական գիտելիքի վրա: Պոզիտիվիզմի զարգացման մեջ տարբերակում են երեք ձև՝ առաջին կամ դասական պոզիտիվիզմ, որի ներկայացուցիչներն էին Օ. Կոմտը, Հ. Սպենսերը, Ջ. Մ. Միլը, երկրորդ պոզիտիվիզմ կամ մախիզմ և նորպոզիտիվիզմ:

Պոզիտիվիստական փիլիսոփայության հիմնադիրը ֆրանսիացի մտածող Օգյուստ Կոմտն էր (1798-1857): Նա ծնվել է Մոնպելիեում, բնագիտական կրթություն ստացել Փարիզի բարձրագույն պոլիտեխնիկական դպրոցում: 1818-1824թթ. նա եղել է նշանավոր ուտոպիստ սոցիալիստ Մեն-Միմոնի քարտուղարը: Հետագայում հիմնականում զբաղվելով դասավանդությամբ, Կոմտը միաժամանակ մշակում է իր փիլիսոփայական տեսությունը: Իր գործունեության առաջին շրջանում Կոմտը հրատարակում է «Պոզիտիվ փիլիսոփայության դասընթաց» վեց հասորանոց աշխատությունը (1830-1842), այնուհետև «Դատողություն պոզիտիվ փիլիսոփայության ոգու մա-

սին» և այլ երկեր, որոնցում շարադրում է գիտությունների դասակարգման և հասարակության զարգացման երեք փուլերի մասին իր ըմբռնումները: Եր գործունեության երկրորդ շրջանում նա հրատարակում է «Պոզիտիվ քաղաքականության համակարգ կամ մարդկության կրոնը սահմանող տրակտատ» չորս հատորանոց աշխատությունը (1851-1854), որում ներկայացնում է «պոզիտիվ կրոնի» ստեղծման իր ծրագիրը: Կոնտը իրեն հռչակում է «պոզիտիվ կրոնի», «պոզիտիվիստական եկեղեցու» քահայանապետ, ակտիվ գործունեություն է ծավալում նոր կրոնի տարածման գործում: Պոզիտիվիստական փիլիսոփայության կողմնակիցները Կոնտին համարում էին խելագարված մտածող, իսկ պոզիտիվիստական կրոնի հավատարիմ հետևորդները՝ հանճարեղ մարդ, բարոյական հերոս:

Կոնտը ելնում է այն մտքից, որ ճշմարիտ փիլիսոփայությունը պետք է լինի գիտական, այսինքն՝ դրան պետք է խորք լինի մտահայեցողական վերացականությունը, սպեկուլյատիվ մտածողությունը: Այն պետք է հենվի միմիայն «դրական գիտությունների» նվաճումների վրա: Փիլիսոփայությունը, ի տարբերություն մասնավոր գիտությունների, չունի հետազոտության իր կոնկրետ առարկան, ավելին, յուրաքանչյուր մասնավոր գիտության ունի իր փիլիսոփայությունը, ուստի փիլիսոփայությունը չի կարող հանդես գալ որպես «գիտությունների գիտություն»: Պոզիտիվ փիլիսոփայությունն ամփոփում, ընդհանրացնում է մասնավոր գիտությունների ձեռքբերումները: Հենվելով գիտությունների վրա՝ դրական փիլիսոփայությունը հրաժարվում է ուսումնասիրել գերզգայական օբյեկտները կամ իրերի «վերջնական» պատճառները: Գիտության խնդիրը փորձի մեջ տրվող երևույթների, դրանց միջև գոյություն ունեցող կապերի, օրենքների և օրինաչափությունների հետազոտությունն է: Իսկ պոզիտիվ փիլիսոփայության խնդիրն է դասակարգել այդ գիտությունները, գտնել դրանց միավորող կապերը և հարաբերությունները: Կոնտը նախ և առաջ գիտությունները բաժանում է երկու խմբի՝ վերացականի և կոնկրետի: Վերացական գիտություններն ուսումնասիրում են երևույթների օրենքները, իսկ կոնկրետ գիտություններն այդ օրենքները կիրառում են բնության կամ հասարակության այս կամ այն ոլորտի նկատմամբ: Պոզիտիվ փիլիսոփայությանը հետաքրքրում են վերացական, տեսական գիտությունները, որոնք Կոնտը դասակարգում է հետևյալ հաջորդականությամբ. **մաթեմատիկա, աստղագիտություն, ֆիզիկա, քիմիա, կենսաբանություն և սոցիոլոգիա:** Գիտությունների այսպիսի դասակարգումը, ըստ Կոնտի, նախ համընկնում է գիտնականների կողմից ընդունված գիտելիքի բնական բաժանմանը, երկրորդ, համապատասխանում է գիտությունների զարգացման պատմական ընթացքին, երրորդ, առավելագույնս նպատակահարմար է կրթության իրականացման համար, քանի որ մատչելի, պարզ

ու ճշգրիտ գիտելիքի ուսումնասիրությունից ընթանում ենք դեպի դժվարին, բարդ և պակաս ճշմարիտ գիտելիքի ուսումնասիրությանը: Ընդամին, Կոնտր նշում է, որ հաջորդ գիտությունները որոշ չափով հենվում են նախորդ գիտությունների արդյունքների վրա, սակայն չեն կարող բխեցվել դրանցից, որովհետև ավելի բարդ են:

Գիտության դասակարգման հետ կապված՝ Կոնտր «Պոզիտիվ փիլիսոփայության դասընթաց» աշխատությունում առաջադրում է մարդկային ճանաչողության, մտածողության և փիլիսոփայության (նաև հասարակության) պատմական զարգացման երեք փուլերի մասին ուսմունքը: Նրա կարծիքով՝ մարդկությունը և փիլիսոփայությունն իրենց զարգացման ընթացքում անցել են երեք փուլ՝ աստվածաբանական, մետաֆիզիկական և դրական: Աստվածաբանական փուլում մարդկանց մտածողության մեջ գերիշխում է երևակայությունը, որի հետևանքով ստեղծվում է պատկերացում երևակայական էակների և ուժերի մասին: Աստվածաբանական փուլում ճանաչողությունը մարդակերպական բնույթ ունի: Կոնտր այդ փուլի մեջ տարբերակում է երեք ենթափուլ՝ ֆետիշիզմ, բազմաստվածություն և միաստվածություն: Բազմաստվածության շրջանում մարդկությունը դուրս է գալիս վայրենի կացությունից, որում գտնվում էր ֆետիշիզմի ժամանակ և ստեղծում աշխարհիկ (զինվորականներ) և հոգևոր (քուրմեր) իշխանության մարմիններ, որոնք ավելի ուշ միավորվում են մեկ ձեռքում: Կոնտր առանձնացնում է բազմաստվածության շրջանի երեք մշակութային ախյ՝ «աստվածապետականը» Եգիպտոսում, «հոգևորը» Հունաստանում և «սոցիալականը» Հռոմում: Հունական փիլիսոփայությունը, քննադատելով բազմաստվածությունը, նպաստեց միաստվածության ձևավորմանը: Քրիստոնեությունը ոչ միայն հաստատեց միաստվածության գաղափարը, այլև ստեղծեց աշխարհիկից անկախ հոգևոր իշխանություն, որը կարևոր դեր խաղաց հասարակության զարգացման գործում: Հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների միջև մղվող պայքարը, մտքի ինքնուրույն գործունեությունը և բնագիտության առաջացումը նախադրյալներ ստեղծեցին աստվածաբանական փուլից մետաֆիզիկական փուլին անցնելու համար: Մետաֆիզիկական փուլում մարդկանց մտածողության մեջ գերիշխում էր վերացական, ձևական տարրը. երևակայական էակների և ուժերի փոխարեն՝ միտքը ստեղծում է ընդհանուր էությունների, գոյացությունների և առաջնապատճառների մասին պատկերացում: Մետաֆիզիկական փուլին բնորոշ էր քննադատական ոգին: Այդ ժամանակ հասարակական կյանքում կարևոր դեր են սկսում կատարել օրենսդիրները, իրավաբանները և մետաֆիզիկները: Գիտության և արդյունաբերության զարգացման հետևանքով մարդկությունը թևակոխում է իր զարգացման բարձրագույն և ավարտական փուլը՝ պոզիտիվ փուլը, ո-

րում երկրի կառավարմամբ պետք է զբաղվեն արդյունաբերողները, իսկ հոգևոր դաստիարակությամբ՝ գիտնականները կամ պոզիտիվիստ փիլիսոփաները: Այս փուլում մարդկանց մտածողության մեջ պետք է իշխի դրական գիտելիքը, որի հիման վրա պետք է արմատական փոփոխություններ կատարվեն հասարակական կյանքում: Պոզիտիվ փիլիսոփայությունը պետք է տեսությունը միացնի պրակտիկայի հետ, տեսական գիտելիքը պետք է դարձնի օգտակար, ծառայեցնի մարդկանց պահանջմունքներին բավարարմանը:

Իր գործունեության երկրորդ շրջանում Կոնտը ստեղծում է «պոզիտիվ կրոն» և իրեն էլ հռչակում է «պոզիտիվ եկեղեցու» քահայանապետ: Կրոնի տակ նա հասկանում էր մարդկային կյանքի բոլոր կողմերի՝ ֆիզիկականի, մտավորի, բարոյականի, անհատականի, հասարակականի ներդաշնակ միասնություն: Պոզիտիվ կրոնում պաշտամունքի գլխավոր առարկան Աստծո փոխարեն հանդես է գալիս Մարդկությունը՝ որպես միասնական և ճշմարիտ բարձրագույն էակ: Առանձին մարդու կյանքը լիովին կախված է այդ բարձրագույն էակից, ուստի մարդը պետք է իր միտքը, զգացմունքը և կամքը ուղղի նրան, այսինքն՝ պետք է ճանաչի, սիրի և ծառայի նրան: Կոնսի կարծիքով և ճշմարիտ բարոյականությունն ունի կրոնական բնույթ, որովհետև դա ներքնապես առանձին մարդուն միավորում է մարդկության հետ՝ հաստատելով սրտի առաջնայնությունը և առավելությունը բանականության նկատմամբ և հասարակականի, այլասիրության գերազանցությունը անհատականի ու էսասիրության հանդեպ: Պոզիտիվ կրոնի նպատակը նոր հասարակության կամ նոր մարդկության ստեղծումն է, որում պետք է քաղավորի սերը, միասնությունը, ազատությունը և հավասարությունը: Այդ կրոնի նշանաբանը պետք է լինի՝ «Այրում են ուրիշների համար» կամ՝ «Զեզ սիրում են ավելին, քան ինձ և ինձ սիրում են հանուն քեզ»: Պոզիտիվ կրոնի սկզբունքներով գործառոդ հասարակությունը Կոնտը անվանում է սոցիոկրատիա (հասարակապետություն), որտեղ օրենսդիր ու գործադիր իշխանությունը գտնվում է անտեսվարողների, իսկ բարոյական իշխանությունը՝ պոզիտիվիստ փիլիսոփաների և արվեստագետների ձեռքում: Այդպիսի հասարակության նշանաբանը պետք է լինի՝ «Մերը որպես սկզբունք, կարգուկանոնը՝ որպես հիմք, իսկ առաջադիմությունը՝ որպես նպատակ»:

Բացի Կոնտից, առաջին պոզիտիվիզմի խոշորագույն ներկայացուցիչներին էին անգլիացի մտածողներ **Ջոն Մալտուսը Սիլը** (1806-1873) և **Հերբերտ Մպենսերը** (1820-1903): Ջոն Սիլը հայտնի դարձավ իր տրամաբանական և բարոյագիտական աշխատություններով, որոնցից առավել նշանակալիցներն են՝ «Միլոզիստական և ինդուկտիվ տրամաբանության համակարգ» (1830-1843), «Ազատության մասին» (1859), «Ուտիլիտարիզմ» (1861) տրակտատները: Տրամաբանության բնագավառում, հենվելով Ֆ.Բե-

կոնի, Թ՝ Հոբսի ուսմունքների վրա, Միլը մշակում է ինդուկտիվ տրամաբանության հիմնական կանոնների և պոզիտիվ գիտելիքների հիմունքների մասին իր տեսությունը: Բարոյագիտության մեջ նա ձգտում է օգտապաշտական (ուսիլիտարիստական) սկզբունքը համատեղել այլասիրության (ալտրուիստական) սկզբունքի հետ: Նրա համոզմամբ՝ հասարակության մեջ մարդիկ ոչ միայն պետք է առաջնորդվեն իրենց եսասիրական մղումներով՝ ձգտելով որքան հնարավոր է խուսափել առապանքներից ու հաճույք ստանալ, այլև պետք է հաշվի նստեն ուրիշների շահերի և հետաքրքրությունների հետ՝ աշխատելով առավելագույն պայմաններ ստեղծել բոլորի երջանկության համար:

Պոզիտիվիստական փիլիսոփայության զարգացման և տարածման գործում զգալի է Հերբերտ Սպենսերի ավանդը: Շուրջ քառասուն տարվա ընթացքում նա հրատարակեց բազմաթիվ աշխատություններ, այդ թվում՝ «Հիմնական սկզբունքներ» (1862), «Կենսաբանության հիմունքներ» (1864-1867), «Հոգեբանության հիմունքներ» (1870-1872), «Սոցիոլոգիայի հիմունքներ» (1876-1896) և «Բարոյագիտության հիմունքներ» (1879-1893) ծավալուն երկերը: Սպենսերը մտածում էր ստեղծել համադրական փիլիսոփայության մի համակարգ, որում պետք է ի մի բերվեին տեսական բոլոր գիտությունները: Փիլիսոփայության խնդիրն է միավորել, համակարգել գիտելիքի ձևերը, այսինքն՝ հաստատել, որ փիլիսոփայական գիտելիքը զուտ քանակական առումով է տարբերվում մասնավոր գիտելիքներից: Իրականությունը Սպենսերը բաժանում է երկու ոլորտի՝ անճանաչելիի («ինքնին իրերի աշխարհ») և ճանաչելիի (երևույթների աշխարհ), կարծելով, որ գիտությունն ի վիճակի է ճանաչելու երևույթների աշխարհի օրենքները:

Սպենսերի փիլիսոփայության մեջ կենտրոնականը էվոլյուցիայի մասին տեսությունն է: Նրա կարծիքով էվոլյուցիայի մեջ է գտնվում թե՛ անօրգանական և թե՛ օրգանական աշխարհը: Անեն մի էվոլյուցիա անցնում է երեք փուլ՝ 1) անցում ցրվածությունից դեպի կապվածություն (ինտեգրացիա, խտացում), 2) անցում միաստեռության վիճակից տարաստեռության (մասնաբաժանում, դիֆերենցիացիա), 3) անցում անորոշությունից (անկարգությունից) դեպի որոշակիություն (կարգավորվածություն): Սպենսերը էվոլյուցիան մեկնաբանում է մեխանիստորեն: Դա իր դրսևորումն է գտել նաև նրա սոցիոլոգիական տեսության մեջ, որը հիմնված է երկու սկզբունքի՝ էվոլյուցիայի և հասարակության, իբրև օրգանիզմի, ըմբռնման վրա: Էվոլյուցիան, ըստ նրա, բնական գործընթաց է, հետևաբար, արհեստական ճանապարհով չի կարելի հասարակական կյանքում կատարել փոփոխություններ, քանզի հասարակության առաջընթացն ինքնին ապահովված է, թեև ոչ ուղղազիծ ձևով:

Նորկանտականությունը 19-րդ դարի 60-ական քվականներին Գերմանիայում ձևավորված փիլիսոփայական ուղղություն է, որի ներկայացուցիչները, հենվելով Կանտի քննադատական փիլիսոփայության մի շարք գաղափարների վրա, որոնք, սակայն, վերաիմաստավորելով հետևողական սուբյեկտիվ իդեալիզմի դիրքերից, փիլիսոփայության հիմնական խնդիրը համարում են տեսական ճանաչողության քննադատությունը և բնության ու ոգու մասին գիտությունների մեթոդաբանության մշակումը: Նորկանտականության ծագումը կապված էր մի շարք մտածողների՝ Օ. Լիքմանի, Ֆ. Լամգեի, Յ. Մյուլերի, Հ. Հելմհոլցի և այլոց աշխատությունների հրատարակման հետ: 1865թ. Օտտո Լիքմանը լույս ընծայեց «Կամտը և Էպիզոնները» գիրքը, որում ձևակերպեց «Ետ դեպի Կամտ» նշանաբանը: Ֆիզիոլոգ Յ. Մյուլերը հայտնաբերեց զգայարանների յուրահատուկ էներգիայի օրենքը, ըստ որի զգայությունը ոչ թե արտաքին իրերի հատկությունների հաղորդումն է գիտակցությանը, այլ արտաքին գրգռիչների ազդեցությամբ՝ նյարդերի հատկության հաղորդումն է: Իսկ դա նշանակում է, որ մենք ճանաչում ենք ոչ թե արտաքին իրերի հատկությունները, այլ մեր զգայության հատկությունները կամ վիճակները: Մյուլերի օրենքը և Հելմհոլցի նշանների մասին տեսությունը հիմք հանդիսացան քննադատական փիլիսոփայության ֆիզիոլոգիական մեկնաբանությանը: Շուտով նորկանտականությունը դարձավ Գերմանիայում ամենաազդեցիկ փիլիսոփայական ուղղությունը. ձևավորվեցին մի քանի դպրոցներ, որոնցից առավել նշանավորները մարբուրգյան և քաղենյան (Ֆրայբուրգյան) դպրոցներն էին:

Նորկանտականության մարբուրգյան դպրոցի հիմնադիրն է Հերման Կոհենը (1842-1918). որը երկար տարիներ դասավանդել է Մարբուրգի համալսարանում, իսկ երևելի ներկայացուցիչներից են Պաուլ Նատորպը (1854-1924), Էռնստ Կասիրերը (1874-1945), Հանս Ֆայնինգերը (1852-1933): Մարբուրգցիները, զարգացնելով Կանտի քննադատական փիլիսոփայության տրամաբանական-իմացաբանական կողմը, հրաժարվում են «ինքնին իր» հասկացությունից և ճանաչողությունը դիտում են որպես իմացության առարկայի մտակառուցում: Մենք ճանաչում ենք ոչ թե իրերը, այլ դրանց հասկացությունները, ճանաչողությունը սկսում ենք ոչ թե կեցությունից, այլ՝ մտածողությունից: Ավելի ստույգ, կեցությունը հասկացություններով մտածվող կեցությունն է, կեցությունը հենց մտածողությունն է: Կոհենի կարծիքով՝ ճանաչողության առարկան սուբյեկտին ոչ թե տրված է, ինչպես կարծում են «նախվ դեալիստները», այլ առաջադրված է: Գանաչողության խնդիրն այդ «առաջադրվածի» հետևողական բացահայտումն է, որը կարող է տեղի ունենալ անվերջություն գնացող տրամաբանական համադրումների միջոցով:

Իսկ դա նշանակում է, որ ճանաչողության առարկայի իմացությունը միշտ մնում է անավարտ, սակայն անվերջ գործընթացի ընթացքում քայլ առ քայլ բացահայտվում են առարկայի նորանոր կողմեր և հնարավորություններ: Զգտելով գտնել այդ անվերջություն գնացող գործընթացի «նախահիմքը»՝ Կոհենը ներմուծում է անվերջ փոքրի մասին մաթեմատիկական հասկացությունը, որի մեջ նա տեսնում է մտածողության տրամաբանական միավորի և կեցության անենապարզ տարրական մասնիկի միասնությունը: Այդ երկու կողմերի հատման ժամանակ ձևավորվում է մտածողության օբյեկտը որպես ճանաչողության առարկա: Փաստորեն, նորկանտականները ճանաչողության գործընթացը նույնացնում են ճանաչողության առարկաների մտակառուցման հետ: Այդ պատճառով նրանք հրաժարվում են զգայականության ապրիորի ձևերի մասին կանոնային ուսմունքից, կարծելով, որ այդ ապրիորի ձևերը (տարածությունը և ժամանակը) բանախոհության հասկացություններ են: Նորկանտականները փիլիսոփայությունը հանգեցնում են մեթոդաբանության, ընդամին, վերջինս դիտելով որպես մարդկային ոգու ստեղծագործական ներուճակության իրականացում: Դճանաչողության անավարտության գաղափարից նրանք բխեցնում են հասկացությունների և ճշմարտությունների հարաբերականության մասին սկզբունքը: Կասիրերը, հանդես գալով վերացարկման ճանապարհով հասկացությունների կազմավորման Ջոն Լոկի տեսության դեմ, հասկացությունը դիտում է որպես «շարքի» կազմավորման ելակետային սկզբունք, շարք, որտեղ ամեն մի հասկացություն տարբերվում է մյուսից իր գործառության նշանակությամբ: Եթե Կասիրերը հասկացությունը ընդունում է որպես գործառույթ (ֆունկցիա), ապա Ֆայիհնգերը դա համարում է պարզապես ֆիկցիա, մտացածին մի պատկեր, որը առավելապես գործնական նշանակություն ունի, այսինքն՝ կարգավորում և կողմնորոշում է մարդու գործունեությունը աշխարհում: Ֆիկցիա-հասկացությունների միջոցով մարդիկ արդարացնում են իրենց գործողությունները, նախընտրելի համարում ֆիկցիաների այն համակարգը, որը շահեկան է իրենց համար:

Մարբուրգյան դպրոցի նորկանտականները սահմանագիծ են անցկացնում բնագիտության (բնության մասին գիտությունների) և հասարակագիտության (հասարակության մասին գիտությունների) միջև՝ հիմք ընդունելով բնության և հասարակության միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները: Հետևելով Կանտին, նրանք կարծում են, որ բնության մեջ գործում է անհրաժեշտության և պատճառականության օրենքը, իսկ հասարակության մեջ, գլխավորապես բարոյականության ոլորտում՝ ազատության սկզբունքը: Մարդիկ առաջադրում են բարոյական իդեալ, դիցուք, սոցիալիզմի իդեալը, և ձգտում են հասնել դրա իրագործմանը: Սակայն, ինչպես ճանաչողության

մեջ հնարավոր չէ սպառել ճանաչելի առարկայի իմացությունը, որովհետև ճանաչողությունն անվերջ գործընթաց է, այդպես էլ հասարակական կյանքում բարոյական իդեալը երբեք չի կարող ամբողջությամբ իրագործվել, բայց դրան պետք է անվերջ ձգտել: Նորկանտականների «բարոյագիտական սոցիալիզմը» հետապնդում է միմիայն բարոյական նպատակ, որը պետք է իրագործել աստիճանաբար, առանց հեղափոխական ցնցումների՝ հասարակության մեջ հաստատելով միասնություն և համերաշխություն:

Ի տարբերություն մարբուրգյան դպրոցի, նորկանտականության բաղենյան դպրոցի ուշադրության կենտրոնում հումանիտար (ոգու, մշակույթի, պատմության մասին) գիտությունների մեթոդաբանության մշակումն էր: Այդ դպրոցի ներկայացուցիչներ Վիլհելմ Վինդեխանդը (1848-1915) և Հենրիխ Ռիկերտը (1863-1936) առաջադրեցին գիտությունների դասակարգման նոր տարբերակ, ըստ որի՝ գիտություններն իրարից տարբերվում են ոչ թե իրենց ուսումնասիրության առարկաներով, այլ ճանաչողության եղանակով և մեթոդով: Իրականությունը մենք կարող ենք ճանաչել երկու տեսանկյունից՝ մի դեպքում մեր հետաքրքրության առարկա կարող են դառնալ տարբեր երևույթների ընդհանուր կողմերը, դրանց միջև գոյություն ունեցող կրկնվող կապերը: Նման դեպքում մեզ հետաքրքրում է ոչ թե երևույթների, իրերի անհատական, այլ ընդհանրական կողմը: Մյուս դեպքում մեզ կարող է հետաքրքրել ոչ թե ընդհանրականը, այլ միայն անհատականը: Այսինքն՝ մեր ճանաչողության առարկան նույն իրականությունն է, սակայն բոլորովին տարբեր են ճանաչողության նպատակը և մեթոդը: Նման կերպ որոշ գիտություններ օգտագործելով «ընդհանրացնող մեթոդը», իրականության մեջ փնտրում են ընդհանրական կապերը՝ օրենքները, իսկ մյուս գիտությունները, կիրառելով «անհատականացնող մեթոդը», ուշադրություն են դարձնում եզակի, անկրկնելի փաստերի և իրադարձությունների վրա: Վինդեխանդի և Ռիկերտի կարծիքով, «ընդհանրացնող մեթոդը» տիրապետող է բնության մասին գիտություններում, որովհետև դրանց նպատակը օրենքների հայտնաբերումն է, իսկ «անհատականացնող մեթոդը» բնորոշ է ոգու մասին գիտություններին, քանի որ դրանց նպատակը պատմամշակութային եզակի երևույթների և իրադարձությունների նկարագրությունն է: Բնագիտության և պատմագիտության մեթոդները տարբեր են, որովհետև դրանք միանգամայն տարբեր նպատակներ են հետապնդում: Օրինակ, պատմագիտությունը չի կարող օգտվել «ընդհանրացնող մեթոդից», որովհետև դա անտեսում է եզակին, մասնավորը, անհատականը, չիճնչդեռ պատմագիտության խնդիրը չկրկնվող իրադարձության, չկրկնվող պատմական դարաշրջանի անհատական բովանդակության բացահայտումն է: Իհարկե, դա չի նշանակում, թե պատմագիտությունն իր նպատակին հասնելու համար չի կարող օգտվել

ընդհանուր հասկացություններից կան «ընդհանրացնող մեթոդից», իսկ բնագիտությունը՝ «անհատականացնող մեթոդից», սակայն դա էական չէ այդ գիտությունների տարաբաժանման համար: Եթե պատմագիտությունն օգտվում է ընդհանուր հասկացություններից (իսկ չի կարող չօգտվել, որովհետև, ըստ Ռիկերտի, «պատմական դատողությունների՝ և հասկացությունների բոլոր տարբերը ընդհանուր են»), ապա օգտվում է որպես տարբեր իր անհատականացնող նկարագրության համար: Պատմագիտությունը գործունի ամբողջի հետ, որը նույնքան անհատական է, որքան առանձին իրադարձությունը, սակայն բովանդակությամբ ավելի հարուստ է: Իսկ բնագիտության մեջ ընդհանուր հասկացությունները բովանդակությամբ ավելի աղքատիկ են անհատական հասկացությունների բովանդակությունից: Պատմագիտությունը չի ուսումնասիրում հասարակության զարգացման օրենքները, որովհետև «օրենք» և «զարգացում» հասկացությունները իրար վաղխբացառում են: Պատմության մեջ «զարգացումը» մշտապես նշանակել է նորի, մինչ այդ չեղածի առաջացում, իսկ օրենքը հենվում է բազմիցս կրկնվող երևույթների ուսումնասիրության վրա: Այսինքն՝ «պատմության օրենք» հասկացությունն ինքնին հակասական է, անիմաստ: Ի տարբերություն բնության մասին գիտությունների, որում տիրապետող օբյեկտիվիստական մեթոդն է, պատմագիտության մեթոդը գերազանցապես սուբյեկտիվիստական է, այսինքն՝ դրանում կարևոր դեր են խաղում արժեք, գնահատական, շահ, մշակույթ հասկացությունները: Առհասարակ, թե՛ բնագիտությունը և թե՛ պատմագիտությունը ոչ թե արագույն են իրականությունը, այլ վերափոխում, մեկնաբանում և պարզեցնում: Դա ավելի մեծ չափով վերաբերում է պատմագիտությանը, որտեղ հետազոտության ուղղվածությունը և արդյունքները մեծապես կախված են հետազոտողի անհատական նախասիրություններից և գնահատականներից: Այստեղ հետազոտողը ոչ թե վերարտադրում, այլ վերստեղծում է պատմական ժամանակը: Ոգու մասին գիտություններին բնորոշ է հարաբերակցությունը մշակութային արժեքների հետ: Պատմագիտությունն ուշադրություն է դարձնում ոչ թե ամեն մի անհատական երևույթի, այլ միայն այնպիսիների վրա, որոնք արժեք են ներկայացնում: Պատմագիտությունն ուսումնասիրում է մշակութային արժեքները, ինչպիսիք են՝ պետությունը, իրավունքը, արվեստը, տնտեսությունը և այլն: Բնության օբյեկտներն այնքանով են ներառվում այդ ուսումնասիրության մեջ, որքանով կապված են մշակութային արժեքների հետ:

Արժեքների մասին տեսությունը կենտրոնական տեղ է գրավում բաղենյան դպրոցի փիլիսոփայության մեջ: Վինդեբանդը և Ռիկերտը աշխարհը բաժանում են երկու տարասեռ ոլորտի՝ իրականության և արժեքների քազվորության: Արժեքների գոյության հարցը իմաստագուրկ է. արժեքի

խնդիրը դրա նշանակալիության մեջ է, որը կախված չէ սուբյեկտի գնահատականից: Արժեքները, գրում է Ռիկերտը, չեն պատկանում ո՛չ օբյեկտների և ո՛չ էլ սուբյեկտների բնագավառին: Դրանք կազմում են միանգամայն ինքնուրույն թագավորություն, որը զանվում է սուբյեկտից և օբյեկտից անդին: Արժեքները պարտադիր կանոններ են, որոնց մարդիկ հետևում են, փորձում իրագործել կյանքում: Պատմության ընթացքում իրագործված արժեքները ներկայանում են որպես մշակութային բարիքներ: Իրականության և արժեքների աշխարհի փոխհարաբերակցության խնդրով պետք է զբաղվի փիլիսոփայությունը՝ ամբողջի մասին գիտությունը: Փիլիսոփայությունը պետք է պարզի այն հարցը, թե ինչպե՞ս է հնարավոր այդ երկու աշխարհների միասնությունը: Առանց «երրորդ թագավորության» հայտնաբերման, փիլիսոփայությունը չի կարող մեզ տալ աշխարհայացք, չի կարող լուծել մարդու կյանքի իմաստի առեղծվածը: Այդ երկու աշխարհների միավորումը տեղի է ունենում «խմաստ» հասկացության միջոցով: Բացի իրականությունից, արժեքների աշխարհից՝ գոյություն ունի նաև «խմաստների» թագավորություն: Իմաստը ծագում է սուբյեկտի կողմից արժեքների վերապրման ժամանակ: Վերապրումն ինքնին իրականության մի մասն է և միաժամանակ արժեքի նշանակալիության գնահատումը, այսինքն՝ դրանում իրականությունը միավորվում է արժեքների աշխարհի հետ: «Իմաստների» թագավորություն մուտք գործելու ընթացքը Ռիկերտը անվանում է մեկնաբանություն՝ դա տարբերակելով օբյեկտիվացնող բացատրությունից և սուբյեկտիվացնող հասկացումից: «Կարճ ասած, - գրում է Ռիկերտը, - իմաստը, որը բնորոշ է գնահատման գործողությանը, մի կողմից հոգեկան կեցությունն է, որովհետև դուրս է գալիս սովորական կեցության սահմաններից՝ ցուցանելով արժեքների աշխարհը: Մյուս կողմից՝ դա դեռ արժեք չէ, քանի որ միայն ցուցանում է արժեքը: Եվ, վերջապես, շնորհիվ իր միջին միճակի, դա իրար հետ է կապում բաժանված արժեքների թագավորությունը և իրականությունը»: Դրանով իսկ, ըստ նրա, հաղթահարվում է ոչ միայն երկու հակադիր աշխարհների, այլև օբյեկտի և սուբյեկտի դուալիզմը:

7. «ԿՅԱՆՔԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ»

«Կյանքի փիլիսոփայությունը» որպես ինքնուրույն փիլիսոփայական ուղղություն, ձևավորվել է 19-րդ դարի վերջին քառորդում Գերմանիայում և Ֆրանսիայում: Այդ ուղղության հիմնադիրն է գերմանացի փիլիսոփա Ֆրիդրիխ Նիցշեն, իսկ խոշորագույն ներկայացուցիչներից էին Վիլհելմ Դիլթայը, Գեորգ Չիմելը, Անրի Բերգսոնը, Օսվալդ Շպենգլերը և ուրիշներ: «Կյանքի փիլիսոփայությունը» ծագում է որպես հակազդեցություն եվրոպական ռա-

ցիտնալիստական փիլիսոփայությանը և 19-րդ դարի եվրոպական գիտության մեջ իշխող բնագիտական, մեխանիստական-մատերիալիստական աշխարհայացքին: «Այանքի փիլիսոփայության» ելակետային հասկացությունը «կյանքն» է, որն ըմբռնվում է որպես նախասկզբնական կենսական ռեալություն, որպես «կամք առ իշխանություն», կամ «ապրումների հոսք» և անընդհատ ստեղծագործական մի գործընթաց, որը հակադիր է մեխանիկական, քարացած անօրգանական կազմավորումներին: Այանքի ընթացքը հնարավոր չէ «կանգնեցնել բանականության դասի առջև», որովհետև, ըստ «կյանքի փիլիսոփաների», բանականությունը կտրված է կյանքից, չի կարող ըմբռնել կյանքը: Բանական և գիտական ճանաչողությունն ուղղված է գործնական հետաքրքրությունների բավարարմանը: «Այանքի» էությունը կարելի է ճանաչել ոչ թե բանական, այլ իմտուիտիվ հայեցողության միջոցով:

«Այանքի փիլիսոփայության» հիմնական սկզբունքները մշակել է Ֆրիդրիխ Նիցշեն (1844-1900), որի փիլիսոփայությունը ուժեղ ազդեցություն է թողել եվրոպական փիլիսոփայական և մշակութաբանական մտքի զարգացման վրա: Լինելով փայլուն գրող, արտասովոր մտքի տեր մտածող, պոետ- մարգարե, «խելագար փիլիսոփա»՝ Նիցշեն հանդես եկավ եվրոպական մշակույթի հիմքում ընկած բոլոր արժեքների վերաարժեքավորման արմատական պահանջով:

Նիցշեն ծնվել է 1844թ. սաքսոնական Ույոկեն ավանում, բողոքական հոգևորականի ընտանիքում: Սովորել է Բոնի և Լայպցիգի համալսարաններում, իսկ 1869թ., 25 տարեկան հասակում, որպես պրոֆեսոր, Բազելի համալսարանում դասավանդել է դասական բանասիրություն: Ֆրանս-պրուսական պատերազմի ժամանակ Նիցշեն, որպես սանիտար, կամավոր մեկնում է բանակ: Հոսպիտալում նա վարակվում է դիֆտերիայով: 1873թ նրա առողջությունը կտրուկ վատանում է, սկսվում են ուժեղ գլխացավեր, որոնք պիտի ուղեկցեն նրան մինչև կյանքի վերջը: Հիվանդության պատճառով նա ստիպված պաշտոնաթող է լինում: 1889թ սաստկանում են գիտակցության մթազմումները. Նիցշեն խելագարվում է, բայց պայծառացման պահերին շարունակում է գրել իր աշխատությունները:

Նիցշեի փիլիսոփայական հայացքները զարգացում են ապրել ռոմանտիզմից դեպի «բոլոր արժեքների վերաարժեքավորում» և «գերմարդու» տեսություն: Նրա աշխատությունները սովորաբար բաժանում են երեք խմբի, որոնք հիմնականում համապատասխանում են նրա հայացքների զարգացման երեք շրջաններին: Առաջին շրջանի աշխատություններում՝ «Ողբերգության ծագումը երաժշտության ոգուց» (1872), «Փիլիսոփայությունը Հունաստանի ոլբերգական դարաշրջանում» (1873), «Անժամանակ խորհրդա-

ծություններ» (1873-1876) և այլն, Նիցշեն, գտնվելով Շոպենհաուերի և երգահան Վագների հայացքների ազդեցության տակ, քննարկում է գլխավորապես մշակութաբանական հարցեր: Երկրորդ շրջանի աշխատություններում՝ «Մարդկայինը, չափազանց մարդկայինը» (1878-1880), «Արշալույսեր» (1881), «Չվարճալի գիտություն» (1882) և այլն, Նիցշեն շարադրում է «բոլոր արժեքների վերաարժեքավորման» տեսությունը: Երրորդ շրջանի աշխատություններում՝ «Այսպես խոսեց Զրադաշարը» (1886), «Բարոյականության տոհմագրությունը» (1887) և այլն, գերմանացի փիլիսոփան շարադրում է «կամք առ իշխանություն» և «գերմարդու» տեսությունները:

«Ողբերգության ծագումը երաժշտության ոգուց» աշխատության մեջ, անդրադառնալով ինձ հունական մշակույթի ծագման հարցին, Նիցշեն հանգում է այն մտքին, որ այդ մշակույթը երկու սկզբի՝ դիոնիսոսյան և ապոլոնյան, ներդաշնակ միասնության արգասիքն է: Դիոնիսոսյան սկիզբը մարմնավորում է կենսականությունը, կամքը, կրքերի խաղը, ապոլոնյանը՝ բանականությունը, համապատասխանությունը, կարգավորվածությունը: Դիոնիսոսը խորհրդանշում է կյանքի հոսքը, մութ բնագոյների պոթելումը, կրքերի ազատ, անկաշկանդ դրսևորումը, իսկ Ապոլոնը՝ զգացմունքները զսպելու, հավասարակշռված, հաշվենկատ, բանականության ենթարկված կյանքը: Այդ միասնությունը խախտում է Մոկրատեսի ռացիոնալիստական փիլիսոփայությունը, որը «կյանքի» հարցը նենգափոխում է կյանքի իմաստի և բարոյականության հարցով: Մոկրատեսը եվրոպական առաջին «դեկադենտն» է, նրանից հետո եվրոպական մշակույթի զարգացումն ընթացավ ապոլոնյան սկզբի բացարձակ գերիշխանության պայմաններում, այսինքն՝ կյանքի նկատմամբ բանականության, տրամաբանության հաղթանակով: Մտանալով «կյանքը», գիտությունը, փիլիսոփայությունը և կրոնը՝ ստեղծեցին իդեալական, կարգավորված բացարձակ «գոյի» մասին մեռյալ տեսություններ: Եվրոպական մշակույթի ճգնաժամի պատճառը, ըստ Նիցշեի, ռացիոնալիստական մտածողության, ապոլոնյան սկզբի բացարձակացումն է:

Երկրորդ շրջանի աշխատություններում Նիցշեն, ազատվելով «իր բնությանն անհարիր մտածողությունից», այդ թվում Շոպենհաուերի «կամքը լռեցնող» պեսիմիստական փիլիսոփայությունից, սկսում է իր խաչակրաց արշավանքը բարոյականության, հասկապես քրիստոնեական բարոյականության դեմ: Նախ, նա հրաժարվում է միասնական, օբյեկտիվ կամքի մասին շոպենհաուերյան մոնիստական տեսակետից, դրան հակադրելով բազում կամքերի գոյության պլյուրալիստական ըմբռնումը: Բացի դրանից, նա «ապրելու կամքից» հրաժարվելուն հակադրում է «կամք առ իշխանություն» սկզբունքը: Նիցշեն մարդկային կյանքը պատկերում է որպես առանձին կամքերի բախման քատերաբեմ, որտեղ յուրաքանչյուրը ձգտում է հաստա-

ատել իր իշխանությունը մյուսների նկատմամբ: Հակադրվելով Դարվինի այն մտքին, թե բնական պայքարում առավել հարմարվածները լավագույններն են՝ Նիցշեն պնդում է հակառակ միտքը. առավել հարմարվածներն ոչ թե ուժեղագույններն են, այլ միջակները: Կյանքում առավել ուժեղները դառնում են չափից դուրս թույլ, երբ նրանց դիմակայում է թույլերի, հարմարվածների կազմակերպված մեծամասնությունը: Թույլերը համախմբվում են և ստեղծում «գործիք» բարոյականություն, որի միջոցով ոչնչացնում են ուժեղագույններին: «Բարուց և չարից անդին» աշխատության մեջ Նիցշեն տարբերակում է երկու բարոյականություն՝ տերերի և սարուկների, որոնք առկա են ոչ միայն բոլոր մշակույթներում, այլև «համառորեն ապրում են կռոք կռոքի, նույնիսկ նույն մարդու մեջ, մի հոգու ներսում»: Այդ երկու բարոյականությունների մեջ տարբեր կերպ են ըմբռնվում բարոյական արժեքները: Օրինակ, տերերի բարոյականության մեջ «վասա» և «զավ» հակադրությունը նույն բանն է նշանակում, ինչ «ազնիվի» և «արհամարհելիի»: Ազնվական մարդն արհամարհում է վախկոտին, շողոքորթին, իրեն ստորացնողին, մարդու շուն-տեսակին: «Ազնիվ տեսակի մարդն իրեն զգում է որպես արժեքներ սահմանող, – գրում է Նիցշեն, – նա հավանության կարիք չի զգում, նա դատում է՝ «ինչ ինձ համար վնասակար է՝ այն ինքնին վնասակար է», նա իրեն գիտակցում է որպես այն, ինչ ընդհանրապես նախ պատվի է արժանացնում իրերին, նա արժեքներ ստեղծող է... Այստեղ առաջին պլանում լիության զգացումն է, ուժի զգացումը, որն ուզում է հորդել... ազնիվ մարդն օգնում է դժբախտին, սակայն ոչ կամ գրեթե ոչ կարեկցանքից, այլ առավել մի մղումից, որը ուժի առատությունն է ծնում»: Այլ է մոտեցումը սարուկների բարոյականության մեջ: Սարուկն անբարյացակամորեն է նայում ուժեղների առաքինությունների վրա, անվստահությամբ է վերաբերում ամենայն «լավին» և, ընդհակառակը, նա լուսապսակով է զարդարում այնպիսի հատկություններ, որոնք ծառայում են իր նմանների գոյությունը թեթևացնելուն: Սարուկների բարոյականությունն իր էությանը օգտակարության բարոյականություն է. այդտեղ է առաջանում չարի և բարու հակադրությունը: Թույլերը վախենում են ուժեղ մարդկանցից, նրանց անվանում «չար» և ձգտում ճնշում գործադրել՝ ստեղծելով «պարտադիր բարոյական օրենքներ»: Սարուկների բարոյականությունը վրեժխնդրության արդյունք է: Այդպիսին է նաև, ըստ Նիցշեի, քրիստոնեությունը՝ արիստոկրատական արժեքների դեմ ապստամբած թույլ մարդկանց կրոնը: Զրիստոնեական բարոյականության քննադատությունը Նիցշեն իրականացնում է արմատական նիհիլիզմի, «սկզբունքային հակաբարոյականության» դիրքերից, վերագնահատության է ենթարկում «բարեպաշտ» եվրոպացիների բոլոր արժեքները: «Որտե՞ղ է աստված, – հարցնում է նա «Զվարճալի գի-

ստրկուն» երկում, — Ես կասեմ ձեզ: Մենք նրան սպանեցինք՝ դուք և ես: Մենք բոլորս նրան սպանողներն ենք ...Աստված մեռավ: Աստված մեռած է: Եվ այդ մենք մեռեցրինք նրան»: Աստծո մահը Նիցշեի համար նշանակում է քույլերի, հիվանդների, առավել հարմարվածների բարոյականության ճգնաժամի ավետում, որպես նոր արժեքների հաստատման սկիզբ: Աստծո մահը նշանակում է «կյանքի մեծագույն հակառակորդի» մահը և միաժամանակ բացարձակ արժեքները ժխտող մեծ միխիլիստի ծնունդը: Նիցշեի քննադատության թիրախն են դառնում իր ժամանակի դեմոկրատական, սոցիալիստական գաղափարախոսությունները և փիլիսոփայական տեսությունները՝ որպես քրիստոնեական մշակույթի աշխարհականացված ձևեր:

Եվրոպական փիլիսոփայության մեջ ընդունված կարգավորված, օրինաչափորեն զարգացող, «ճշմարիտ» կեցությանը Նիցշեն հակադրում է կյանքը որպես հավերժական շարժում, լինելություն, մշտական հոսք, որը զուրկ է որևէ նպատակից: Կյանքը կամք է առ իշխանություն, ընդ որում, դա պետք է հասկանալ որպես կյանքի մեկնաբանություն և ոչ թե «մետաֆիզիկական պնդում»: Այս տեսանկյունից մոտենալով ճանաչողության խնդրին՝ Նիցշեն հանգում է այն մտքին, որ ճանաչողությունն աշխատում է որպես իշխանության գործիք: Գանաչողության նպատակը ոչ թե ճշմարտության բացահայտումն է, այլ մեր իշխանության առավելագույն ամրապնդումը: Կյանքն անձև, անորակ հոսք է, ուստի ճանաչողության խնդիրն է կարգ ու կառուցվածք մտցնել լինելության մեջ՝ իշխելու նպատակով: Բանական իմացությունն արժեքավոր է այնքանով, որքանով արտահայտում է կամքի ձգտումը մեծացնելու իր հզորությունը: Այս իմաստով ճանաչողությունը, ինչպեսև արժեքային դատողությունները, սուկ մեկնաբանություններ են, ֆիկցիաներ, որոնց հետևում թաքնված է կյանքի որոշ ձևեր պահպանելու ձգտումը:

Վերջին շրջանի աշխատություններում Նիցշեն մշակում է «հավերժական վերադարձի» և «գերմարդու» ուսմունքները: «Այդպես խոսեց Ջրադաշտը»՝ իր գլուխգործոց աշխատության մեջ Նիցշեն ազդարարում է Գերմարդու հայտնությունը, որը ներկայանում է որպես կյանքի իմաստ, բարձրագույն արժեքների կրող, ինքն իրեն հաղթահարող և բարձրացնող մարդու կերպար: «Ես ձեզ ուսուցանում եմ գերմարդու մասին, — գրում է նա, — Մարդը այն է, որ ինքն իրեն գերազանցում է: Ինչ եք դուք արել, որ գերազանցեք նրան»: Գերմարդը գոյի բարձրագույն դրսևորումն է, որը «ոչ» է ատում այն ամենին, ինչի մասին մինչև այդ ամուն էին «այտ»: Գերմարդը մարդուն վերջապես դարձնում է ինքն իր նպատակ: Նա «մեծագույն առողջություն» է և մարդուն է վերադարձնում իր կորցրած կյանքի իմաստը: Գերմարդու հայտնության հետ Նիցշեն կապում է «հավերժական վերադարձի» գաղափարը՝ որպես կյանքի մեծագույն կենսահաստատման արտահայտություն:

Յրանսիայում «կյանքի փիլիսոփայության» խառնրագույն ներկայացուցիչը Անրի Բերգսոնն էր (1859-1941), որը հայտնի դարձավ իր ինտելեկտի ու ինտուիցիայի հակադրության և էվոլյուցիոնիստական ուսմունքներով: Նրա գլխավոր երկերն են՝ «Ակնարկ գիտակցության անմիջական տվյալների մասին» (1889)», «Մատերիան և հիշողությունը» (1896)», «Մտեղծագործական էվոլյուցիա» (1907)», «Բարոյականության և կյանքի երկու աղբյուրները» (1937)» և այլն: Բերգսոնի փիլիսոփայությունը մի կողմից ուղղված էր կեցության և զարգացման մասին մեխանիստական և պոզիտիվիստական տեսության, մյուս կողմից՝ ավանդական մետաֆիզիկայի սպեկուլյատիվ մտածողության դեմ: Նա մշակում է «դրական մետաֆիզիկական» մի տեսություն, որը հայտնի է նաև «ստեղծագործական էվոլյուցիա» անվամբ: Իբրև իսկական և նախասկզբնական ռեալություն՝ նա ընդունում է «կյանքը», որը ըմբռնում է որպես մետաֆիզիկական աիեզերական մի գործընթաց, որի զարգացման ընթացքում ի հայտ են գալիս ոգին և մատերիան: Կյանքի աղբյուրը «գերգիտակցությունն» է, որն օժտված է ստեղծագործական ներուժով և «կենսական պոթելումներով»: Տիեզերքում տեղի ունեցող փոփոխությունները «կենսական պոթելումների» դրսևորումներն են: Հակադրվելով էվոլյուցիայի մասին մեխանիստական ու նպատակաբանական տեսություններին՝ Բերգսոնը կարծում է, որ կյանքը որպես ստեղծագործական գործընթաց ենթադրում է անընդհատ որակական փոփոխություններ, քոչչքներ, անակնկալ ու անկանխատեսելի զարգացումներ: Էվոլյուցիան ստեղծագործական բնույթ ունի, ինչպես արվեստագետի գործունեությունը, որն սկզբից հնարավոր չէ կանխատեսել, թե արդյունքում ինչ կարող է ստեղծվել: Էվոլյուցիայի ընթացքում աստիճանաբար առաջանում են «կյանքի» ճանաչողության ձևերը՝ բնագոր, ինտելեկտը և ինտուիցիան: Բերգսոնի կարծիքով՝ բնագորը և ինտելեկտը ոչ այնքան ճանաչողության ձևեր են, որքան կենդանիների և մարդկանց կենսագործունեությունն ապահովող միջոցներ: Բերգսոնի տեսության մեջ կենտրոնականը ինտելեկտի և ինտուիցիայի հակադրության գաղափարն է: Մարդն օժտված է ինտելեկտով և ինտուիցիայով, որոնք իրենց բնույթով և գործառույթներով հակադիր են: Ինտելեկտը, որպես «կյանքի» դրսևորման ձև, անմիջականորեն կապված է մարդու կենսագործունեության հետ և կոչված է լուծելու գործնական խնդիրներ: Ինտելեկտի բոլոր ձևերը՝ ընկալումը, հիշողությունը, մտապատկերը և հասկացությունները, ծագել են պրակտիկայից, որոնք գործիք են հանդիսանում մարդու ներկա գործողությունների կազմակերպման և հնարավոր գործողությունների նախապատրաստման համար: Ինտելեկտը տեսնում է միայն այն, ինչը հետաքրքրություն է ներկայացնում գործնական շահի տեսանկյունից: Այս իմաստով ինտելեկտը շահալնդդիր իմացության

ձև է, որն ի վիճակի չէ ճանաչելու կյանքի էությունը: Ինտելեկտը գործում է այնպես, կարծես թե կախարդված լինի ինքնու մատերիայի և ֆիզիկական օբյեկտների կողմից: Նա ճանաչում է ընդհատը, անշարժը, արտաքինը, հետևաբար, անկարող է ըմբռնել «կյանքը որպես հոսք, որպես անընդհատ լինելություն»: Կյանքի էությունը կարելի է ըմբռնել միայն ինտուիցիայի միջոցով, որը, լինելով յուրահատուկ ինտելեկտուալ համակրանք, անմիջակամորեն ներթափանցում է առարկայի մեջ և միաձուլվում դրա անհատական բնույթի հետ: Ինտուիցիա ասելով՝ Բերգսոնը հասկանում է անշահախնդիր, ինքն իրեն գիտակցող բնագոյը, որն ունակ է խորհելու իր առարկայի մասին և անվերջ ընդլայնելու դրա մասին գիտելիքները: Ինտուիցիան ոչ թե ավանդական սուբյեկտ-օբյեկտային իմացության ձև է, այլ կյանքի մտահայեցողություն, կյանքի ինքնահայեցողություն, որի ժամանակ մարդը գործ ունի նախ և առաջ իր գիտակցության, իր կյանքի ինքնահայեցողության հետ: Ինքնադիտարկումը բացահայտում է, որ սեփական ԵՄ-ի հիմնային հատկությունը «տևողությունն» է, որը, ըստ Բերգսոնի, գիտակցական վիճակների մի հաջորդականություն է, որոնցից յուրաքանչյուրն ավետում է այն, ինչ գալու է իրենից հետո, և պարունակում է այն, ինչ իրեն նախորդում է: Եթե ինտելեկտը կապված է տարածականության, ապա ինտուիցիան՝ ժամանակի հետ: «Տևողությունը», այսինքն՝ կյանքը, ունի ոչ թե տարածական, այլ ժամանակային բնույթ: Ինտուիցիան բնատուր ձևից է. գրանով օժտված են այն մարդիկ, որոնցում բնությունը «մոռացել» է ճանաչողությունը միացնել գործելու ունակության հետ: Ինտուիտիվ իմացության բնորոշ օրինակը գեղարվեստական ստեղծագործությունն է:

Բերգսոնի սոցիալ-բարոյագիտական ուսմունքը հիմնված է երկու տիպի հասկացության՝ բաց և փակ, և դրանց համապատասխան դինամիկ և ստատիկ բարոյականության հակադրության գաղափարի վրա: Փակ հասարակության և ստատիկ բարոյականության մասին տեսությունը կապված է կենսական պոթեկումի, բնագոյի և ինտելեկտի, իսկ բաց հասարակության և դինամիկ բարոյականության մասին ուսմունքը՝ ինտուիցիայի, ստեղծագործության և ազատության հետ: Փակ հասարակությանը բնորոշ է ավտոմատիզմը, մասի լրիվ ենթարկումը ամբողջին, տարբերի աստիճանակարգությունը, խիստ կարգապահությունը և վերահսկողությունը: Բոլոր սոցիալական ինստիտուտները, հասարակական արժեքներն ու կանոնները, այդ թվում բարոյականությունը և կրոնը, կոչված են պահպանելու ամբողջի հավասարակշռությունը: Փակ հասարակության մեջ մարդը ամբողջությամբ ենթարկվում է ընդունված օրենքներին, որոնք իրենց բնույթով ոչնչով չեն տարբերվում բնության օրենքներից: Մարդկային գործունեության հիմնական կարգավորիչը սովորույթն է, որին բնորոշ է ոչ թե գիտակցական, այլ

ավտոմատիկ գործողությունը: Այդ սովորույթների միագումարը կազմում է բարոյական պարտավորությունների մի ամբողջություն, որն իր բնույթով մոտ է բնագոյային ապրելակերպին: Փակ հասարակության մեջ չկա և չի կարող լինել ազատություն և ստեղծագործություն. դա մի «անիսկական կեցության» աշխարհ է, որի գործունեության նշանաբանն է «Պետք է, որովհետև պետք է»: Այդպիսի հասարակության մեջ ԵՍ-ը տարրալուծվում է ամբողջի մեջ, կորցնում իր անհատականությունը կամ ներփակվում ինքն իր մեջ: Եթե փակ հասարակության մեջ մարդուն բնորոշ է կրավորականությունը և հնազանդությունը, ապա բաց հասարակության մեջ նա աչքի է ընկնում իր ակախվությամբ, ազատությամբ և ստեղծագործությամբ: Դինամիկ բարոյականությունն անդեմ չէ, այլ դրսևարվում է ընտրյալ, ականավոր անձնավորությունների մեջ, որոնք սեփական օրինակով հաստատում են այդ բարոյականության սկզբունքները: «Բարոյական հերոսների» (օրինակ, հունական իմաստունների, մարգարեների, քրիստոնեական միստիկների) գործունեության մեջ առավելագույնս բացահայտվում է ազատության սկզբունքը: Առհասարակ դինամիկ բարոյականությունը հիմնված է ոչ թե հարկադրանքի և անհրաժեշտության, այլ ազատության, սիրո և համակրանքի վրա: Սակայն, ըստ Բերգսոնի, ինչպես ինտելեկտի և ինստիցիայի, այնպես էլ բաց և փակ հասարակության, ստատիկ և դինամիկ բարոյականության, անհրաժեշտության և ազատության հակադրությունը բացարձակ բնույթ չունի: Դրանք բոլորը «կենսական պոռթկումի» դրսևարումներ են և գտնվում են փոխազդեցության մեջ:

Բերգսոնի հակաինտելեկտուալիստական ուսմունքը մեծ ազդեցություն ունեցավ էկզիստենցիալիստական ու պերսոնալիստական փիլիսոփայության ձևավորման վրա:

8. ՊՐԱԳՄԱՏԻԶՄ

Պրագմատիզմը (հուն. – պրագմա՝ նշանակում է գործ, գործողություն) որպես փիլիսոփայական ուղղություն ձևավորվել է 19-րդ դարի վերջին քառորդում ԱՄՆ-ում և հետագայում մեծ տարածում է գտել թե՛ այդ երկրում և թե՛ Եվրոպայում: Պրագմատիստական փիլիսոփայության ձևավորման վրա էական ազդեցություն են ունեցել պոզիտիվիզմի և կյանքի «փիլիսոփայության» մի շարք գաղափարներ: Այդ «գուռ ամերիկյան» համարվող փիլիսոփայության հիմնադիրն էր ամերիկյան նշանավոր գիտնական, փիլիսոփա Չարլզ Պիրսը (1839-1914), իսկ խոշորագույն ներկայացուցիչներից էին Ուիլյամ Ջեմսը (1842-1910, Ջոն Դեյվիս (1859-1952) և ուրիշներ: Սկզբնավորման օրվանից հրաժարվելով եվրոպական դասական փիլիսոփայության

մի շարք հիմնարար գաղափարներից՝ պրագմատիզմը փիլիսոփայության խնդիրը տեսնում էր ոչ թե վերացական, «հավերժական» անլուծելի հարցերի պարզաբանման, այլ գործնական, մարդկանց առօրյա կյանքին առնչվող հարցերի լուծման մեջ: Փիլիսոփայությունն արժեքավոր կարող է լինել միայն այն դեպքում, եթե գործնական ուղղվածություն ունի, եթե օգնում է մարդուն այս իրացիոնալ աշխարհում՝ ապրելու ապահով, բարեկեցիկ և երջանիկ կյանքով: Մարդը գործունյա էակ է, նրա գոյությունը պայմանավորված է գործունեությամբ, հետևաբար, փիլիսոփայության կոչումն է հիմնավորելու արդյունավետ, հաջողաբեր գործունեության տեսական մեխանիզմները: Պրագմատիստները մտածողությունը համարում են ոչ թե ճանաչողության, այլ մարդու հարմարվողական պահանջմունքների բավարարման գործիք: Դրա միջոցով մարդը կարգավորում է իր հարաբերությունները շրջապատող աշխարհի հետ, մշակում այնպիսի գաղափարներ ու սկզբունքներ, որոնցով առաջնորդվում է կյանքում:

Պրագմատիստական փիլիսոփայության հիմնական սկզբունքները ձևակերպել է Չարլզ Պիրսը: Նրա կարծիքով՝ ճանաչողության նպատակը ոչ թե ճշմարիտ գիտելիքի, այլ կայուն համոզմունքի ձեռքբերումն է: Իմացությանն ընթանում է ոչ թե անգիտությունից դեպի գիտություն, այլ կասկածից դեպի համոզմունք և հավատ: Սենք գործում ենք, համոզված լինելով, որ մեր ջանքերը կպսակվեն ցանկալի արդյունքով: Եթե անհաջողության ենք մատնվում, սկսում ենք առաջին հերթին կասկածել մեր գործողությունների հիմքում ընկած գաղափարների կիրառական հուսալիության վրա: Բայց մենք չենք կարող երկար կասկածել, որովհետև պետք է գործենք: Կասկածի հաղթահարմանն ուղղված գործողությունը Պիրսը անվանում է հետազոտություն, որի նպատակն է կայուն համոզմունքի ձեռքբերումը: Համոզմունքն արդեն որոշակի եղանակով գործելու պատրաստակամություն կամ սովորույթ է: Ընդամիս, մեզ համար ոչ մի նշանակություն չունի համոզմունքի իմացաբանական արժեքը, այսինքն՝ անիմաստ է հետաքրքրվել, թե այդ համոզմունքը ճշմարիտ, թե՞ կեղծ գիտելիք է: Եթե համոզմունքը փարատում է մեր բոլոր կասկածները և մեզ հոգեկան հանգստություն է պատճառում, ուրեմն դա ճշմարիտ գիտելիք է: «Համոզված եմ, հետևաբար ճշմարիտ եմ», – այսպես կարելի է ձևակերպել Պիրսի «կասկած-հավատի» տեսության նշանաբանը: Նա մատնանշում է կայուն համոզմունքի ամրապնդման չորս մեթոդ՝ համառության, հեղինակության, ապրիորական և գիտական: Յուրաքանչյուր մարդ, հավատացած լինելով իր համոզմունքի ճշմարտացիության մեջ, համառորեն փորձում է դա պաշտպանել, ներկայացնել որպես միակ ճշմարիտ համոզմունք: Բայց մարդը ապրում է ուրիշ մարդկանց հետ, որոնք նույնպես իրենց համոզմունքները համարում են ճշմա-

րիա, ուստի, ըստ Պիրսի, համոզմունքը կայուն կլինի, եթե հնարավորին չափ շատ մարդիկ հավատան դրա ճշմարտացիությանը: Այս առումով Պիրսը բարձր է գնահատում հեղինակության մեթոդը, որն ապահովում է մարդկանց մեծ խմբերի համոզմունքների միանմանությունը և կայունությունը: Ապրիորիական մեթոդը բնորոշ է փիլիսոփայական մտածողությանը. փիլիսոփաները ստեղծում են իրենց համոզմունքների համակարգը և փորձում դա ներկայացնել որպես բացարձակ ճշմարտություն: Գիտական մեթոդի խնդիրը կայուն համոզմունքի ամրապնդման չափանիշը սուբյեկտիվից օբյեկտիվ ոլորտ տեղափոխելն է: Գիտության մեջ ճշմարիտ կարող է համարվել այն համոզմունքը, եթե հարցի տևական հետազոտության ընթացքում դրան կհանգի մասնագետների մեծամասնությունը: Պիրսի կարծիքով՝ գիտական մեթոդաբանության հիմքում պետք է ընկած լինի «սխալականության» (ֆալսիֆիկացի) սկզբունքը, ըստ որի՝ միայն սխալների ուղղմամբ, ստացված արդյունքների կատարելագործմամբ և նոր վարկածների առաջադրմամբ կարելի է մոտենալ ճշմարտությանը:

Համոզմունքը դիտելով որպես գործելու պատրաստակամություն՝ Պիրսը առաջադրում է մի նոր սկզբունք, համաձայն որի՝ մեր գաղափարների և հասկացությունների բովանդակությունը կամ նշանակությունը դրանց գործնական հետևանքների ամբողջությունն է: Եթե դիտարկենք, թե ինչ կարող է ստացվել տվյալ հասկացության գործածությունից, ապա դրա հետևանքների համախմբությունը կլինի տվյալ հասկացության բովանդակությունը: Պիրսը մերժում է ճշմարտության մասին ավանդական այն պատկերացումը, թե ճշմարիտ է այն գիտելիքը, որը համապատասխանում է իրականությանը: Նրա կարծիքով՝ ճշմարիտ է այն համոզմունքը, որով առաջնորդվելիս, հասնում ենք մեր ցանկալի նպատակին, կամ՝ որը մեզ բերում է հաջողություն:

Պիրսի գաղափարները զարգացրեց և մասսայականացրեց Ուիլյամ Ջեմսը՝ «ամերիկանիզմի». տեսության ջատագովներից մեկը: Նա մշակեց «պլյուրալիստական տիեզերքի», «արմատական էմպիրիզմի», «հավատալու կամքի» և «ճշմարտությունը որպես շահավետություն» պրագմատիստական ուսմունքները: Զեննադատելով տիեզերքի կարգավորվածության, միասնության, կատարելության և ավարտունության մասին իդեալիստական և մատերիալիստական տեսությունները՝ Ջեմսը նշում է, որ տիեզերքն ունի իռացիոնալ և պլյուրալիստական կառուցվածք՝ լի պատահականություններով և անկարգությամբ, անժանոթ և անկանխատեսելի ուժերով: Հնարավոր չէ այդպիսի տիեզերքի մասին ունենալ միասնական, սպառիչ և ավարտուն պատկերացում: Եթե նույնիսկ մեր փորձի համետ շրջանակներում ստեղծենք միասնական տիեզերքի պատկերը, ապա դա կլինի միասնություն՝ մեր գիտակցության սահմաններում: Տիեզերքը՝ որպես միասնություն, մեզ փոր-

ձի մեջ չի տրվում, իսկ մենք փորձի մեջ եղածից դուրս ոչինչ չենք կարող իմանալ: Ըստ «արքմատական էմպիրիզմի» ուսմունքի, աշխարհը մեզ տրվում է միայն փորձի մեջ, այսինքն՝ մեր փորձը հենց աշխարհն է, միակ ճանաչելի իրականությունը: Գոյություն ունի՞ արդյոք մեր փորձից դուրս գտնվող աշխարհ, դժվար է ստույգ պատասխանել, իսկ եթե մինչև իսկ գոյություն ունի, ապա որպես «ինքնին իր», որը ազդում է մեր զգայաբանների վրա: Մենք ապրում ենք մի աիեզերքում, գրում է Ջեմսը, որում փորձը և իրականությունը նույն բանն են: Գիտակցությունը հոսք է, որում կարելի է առանձնացնել երեք շերտ՝ զգայություններ, դրանց միջև գոյություն ունեցող կապեր և հարաբերություններ և կարծիքներ: Այդ «նյութից» ամեն մարդ ստեղծում է իր աշխարհը, որը տարբերվում է ուրիշների «աշխարհներից»:

Փիլիսոփայության խնդիրն է աշխարհի մասին այնպիսի պատկեր մշակելը, որը մեզ հնարավորություն կտար, հաղթահարելով մեր և աիեզերքի միջև գոյություն ունեցող խորթությունը և օտարությունը, լավագույնս «տեղավորվելու» այս աշխարհում: Այդպիսի փիլիսոփայական տեսությունը միաժամանակ պետք է լինի համադրական, իր մեջ համատեղի կրոնական, գիտական և առօրյա գիտելիքները: Ջեմսի կարծիքով՝ ճշմարտության մասին պրագմատիստական ըմբռնումը հնարավորություն է ընձեռնում մեկտեղելու ողջախոսության, կրոնական և գիտական համոզմունքները: Պիրսից ավելի պարզորոշ Ջեմսը պնդում է, որ ճշմարիտ է այն համոզմունքը, որը օգտակար է, շահավետ ու հաջողաբեր: Գճմարտությունը բարիքի տարաանակությունն է: Մեր հասկացությունները և գաղափարները ինքնին ոչ ճշմարիտ են, ոչ էլ կեղծ, դրանք իմացաբանական արժեք են ձեռք բերում միայն կիրառության ընթացքում: Գաղափարները գործիքներ են, ուստի դրանք պետք է գնահատվեն ըստ այն բանի, թե ինչպե՞ս են իրենց դերը կատարել: Եթե մեր գործերը հաջող են ընթանում, նշանակում է՝ «գործիքները» ճշմարիտ են, իսկ եթե ինչ-որ բան մեր ուզածով չի ստացվում, նշանակում է՝ «գործիքները» կորցրել են իրենց ուժը և օգտակարությունը: Ջեմսը ճշմարիտ համոզմունքը հարաբերակցում է հավատի հետ: Ըստ «հավատալու կամքի» ուսմունքի, հավատը որևէ մտքի նկատմամբ այդ միտքը դարձնում է ճշմարիտ: «Հավատում են, հետևաբար ճշմարիտ է», – այսպես կարելի է ձևակերպել Ջեմսի դիրքորոշումը: Եթե ես հավատում եմ, որ Աստված գոյություն ունի, ուրեմն ճշմարիտ է այն միտքը, որ Աստված գոյություն ունի: Այդ մտքի ճշմարտացիությունն անկասկածելի է դառնում, երբ գործնական կյանքում տեսնում ենք դրա հաջողաբերությունը: Ջեմսը ձևակերպում է «ամերիկյան լավատեսության» բանաձևը՝ «Հավատա՛ կհասնես հաջողության», «Ըո հավատից է կախված քո հաղթանակը»: «Ամերիկյան լավատեսությունը» մարդուն մղում է ակտիվ գործունեության: Այս աշխարհը, որում ապրում ենք, ճիշտ է, վատ է, անկատար ու դաժան, բայց յուրաքանչյուր որ

պետք է համոզված լինի, որ այդ աշխարհը կարելի է աստիճանաբար վերափոխել, դարձնել այն, ինչպիսին մենք ուզում ենք տեսնել:

20-րդ դարի առաջին կեսի խոշորագույն պրագմատիստ փիլիսոփան Ջոն Դյուին էր, որի պրագմատիստական ուսմունքը հայտնի է որպես ինստրումենտալիզմ: Ինչպես Ջեմսի, այնպես էլ Դյուիի փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական տեղ է գրավում փորձի հասկացությունը: Սակայն, եթե Ջեմսը փորձը հասկանում է որպես «գիտակցության հոսք», ապա Դյուին ընդլայնում է փորձի սահմանները՝ դրանում ներառելով այն ամենը, ինչով մարդը ապրում է՝ զգացմունքներ, հավատալիքներ, մտածողության եղանակներ, գործելու սովորույթներ, պատմական ու մշակութային ավանդույթներ և այլն: Փորձը ընդգրկում է ոչ միայն սուբյեկտիվ, այլև օբյեկտիվ իրողություններ: Փորձի մեջ ամեն ինչ խառնված է իրար, հետևաբար, հետագոտություն-ճանաչողության խնդիրն է կարգ ու կառուցվածք, արամաբանություն և ներդաշնակության մտցնել փորձի մեջ: Ողջախոհությունը, կրոնը, գիտությունը և փիլիսոփայությունը կոչված են լուծելու այդ խնդիրը: Գիտակցության այդ ձևերը, գործառնելով միանման կերպով, ստեղծում են աշխարհի որոշակի պատկեր, և դա նույնացնում բուն աշխարհի հետ: Այդ պատկերը հիմնականում իդեալական բնույթ է ունենում, մինչդեռ մարդը ապրում է անհուսալի, վտանգավոր, քառասյին իրականության մեջ: Ոչ մի երաշխիք չկա նրա գոյության շարունակության համար և ի վերուստ չի տրվում. մարդիկ են պատասխանատու թե իրենց անցյալի, թե ներկայի և թե ապագայի համար: Այդ չարագուշակ և անկանխատեսելի աշխարհում նրանք պետք է կատարեն իրենց ընտրությունը: Փիլիսոփայության կոչումն է մարդկանց օգնել ճիշտ կողմնորոշվելու կյանքում, ուստի այն պետք է անցյալի փորձի իմաստավորման ճանապարհով մատնանշի ուղիներ, որոնք կբարելավեն մարդկանց կացությունը:

Դյուիի կարծիքով՝ մեր մտածողությունը գործիքային (ինստրումենտալ) բնույթ ունի: Նրա խնդիրն է ապահովել մարդու հարմարավետությունն իր շրջապատում: Իսկ մտածողության գործիքները՝ գաղափարները և հասկացությունները, կոչված են լուծելու մարդու առջև կանգնած դժվարությունները, պրոբլեմատիկ խնդիրները: Հետագոտություն-ճանաչողությունը կասկածելի իրավիճակը որոշակի իրավիճակի փոխարկելու գործընթաց է: Համաձայն լինելով ճշմարտության մասին Ջեմսի տեսակետին՝ Դյուին միաժամանակ նկատում է, որ ճշմարտությունը կարող է միայն լինել «իրադրային», այն է՝ որևէ գաղափար կարող է ճշմարիտ, հետևաբար՝ օգտակար լինել միայն տվյալ կոնկրետ իրադրության համատեքստում:

1. ՖԵՆՈՍԵՆՈԼՈԳԻԱ

20-րդ դարի եվրոպական փիլիսոփայության գլխավոր ուղղություններից է **ֆենոմենոլոգիան** (ֆենոմեն՝ նշանակում է երևույթ), որի հիմնադիրն է համարվում գերմանացի փիլիսոփա **Էդմունդ Հուսեռլը** (1859-1938): Ֆենոմենոլոգիայի հիմնական սկզբունքներն ու գաղափարները Հուսեռլը առաջին անգամ շարադրել է «Տրամաբանական հետազոտություններ» (1900-1901) աշխատության մեջ: Հետագայում նա հրատարակում է «Փիլիսոփայությունը որպես խիստ գիտություն» (1910-1911), «Գաղափարներ ֆենոմենոլոգիայի և ֆենոմենոլոգիական փիլիսոփայության համար» (1913), «Կարտեզիական խորհրդածություններ» և այլ երկեր: Գերմանիայում ֆաշիզմի հաղթանակից հետո նա բնակություն է հաստատում Ավստրիայում, որտեղ լույս է ընծայում «Եվրոպական գիտությունների ճգնաժամը և տրանսցենդենտալ ֆենոմենոլոգիան» աշխատությունը:

Ֆենոմենոլոգիայի գլխավոր խնդիրը Հուսեռլը համարում է գիտակցության ֆենոմենների, տրամաբանական ապրումների, գիտակցության կառուցվածքի հետազոտությունը: Նա ելնում է այն մաթից, որ մեզ շրջապատող աշխարհի ճանաչողությունը կախված է մեր գիտակցության հատկություններից: Հետևաբար, հարկավոր է հետազոտել և հասկանալ գիտակցության այն բնութագրերը, որոնց միջոցով իրականանում է ճանաչողությունը: Մտածելով ինչ-որ բան, մենք սովորաբար աչքաթող ենք անում բուն մտածողության ընթացքը և բավարարվում ենք միայն մտքի գործունեության արդյունքներով: Մինչդեռ, ճանաչողության ընթացքում մեր միտքն ունենում է «տրամաբանական ապրումներ», թաքուն մի կյանք, որի բացահայտումն էլ ճանաչողության տեսության խնդիրն է: Իսկ դա նշանակում է, որ հետազոտությունը պետք է սկսել գիտակցության վերլուծությունից:

«Տրամաբանական հետազոտություններ» երկում, քննադատելով գիտակցության և ճանաչողության մասին բնապաշտական և հոգեպաշտական տեսությունները, Հուսեռլը ծրագրում է փիլիսոփայությունը դարձնել գիտաբանություն՝ գիտություն գիտական գիտելիքի մասին: Իբրև այդպիսին, փիլիսոփայությունը պետք է ինքն իր մեջ որոշի իր գիտականության

չավանդները, այսինքն՝ չպետք է ենթարկվի բնագիտության կամ ճշգրիտ գիտությունների մեջ գործող կանոններին: Հուսեալն իր փիլիսոփայությունը համարում է «տրանսցենդենտալ իդեալիզմ»՝ նկատի ունենալով իմաստասիրման այն եղանակը, երբ ճանաչողության սուբյեկտի իմացաբանական բնութագրերի վերլուծությունից անցում են կատարում ճանաչողության առարկայի ուսումնասիրությանը: Ֆենոմենոլոգիան ուսմունք է անհատական գիտակցության ֆենոմենների, համընդհանրական կառուցվածքների մասին: Հուսեալի կարծիքով՝ գիտակցության հիմնային հատկությունը **ինտենցիոնալությունն է՝** մարի ուղղվածությունը որևէ առարկայի նկատմամբ: Գիտակցությունը միշտ ինչ-որ բանի գիտակցումն է: Հետազոտողի խնդիրն է ուսումնասիրել գիտակցության ինտենցիոնալ կառուցվածքը, ինտուիցիայի՝ ինքնահայեցողության միջոցով թափանցել գիտակցության ֆենոմենների խորքը և միաձուլվել գիտակցության հոսքի հետ: Հուսեալը տարբերակում է ինքնահայեցողության երկու ձև, որոնք նա անվանում է **բնական** և **ֆենոմենոլոգիական** դիրքորոշումներ: Բնական դիրքորոշումը մարդկանց բնական, սովորական կյանքի իրականացման ձևն է. դա հենվում է անմիջական այն համոզմունքի վրա, որ այս աշխարհը գոյություն ունի, որ հնարավոր է ճանաչել իրերը, երևույթները և այլն: Ֆենոմենոլոգիական դիրքորոշման ժամանակ գիտակցությունն անդրադառնում է ինքն իրեն: Այդ դիրքորոշման հիմնական մեթոդը **ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիան է** (հանգեցումը, դատողություններից ձեռնպահ մնալը՝ էպոխեն), որը ֆենոմենոլոգիայի ըմբռնման բանալին է: Ըստ Հուսեալի՝ ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիան հակաբնական դիրքորոշում է, որը պահանջում է փակագծերի մեջ առնել աշխարհի մասին «բնական» բոլոր դատողությունները, գիտակցությունը մաքրել փորձնական ծագում ունեցող գաղափարներից և ուշադրությունը բևեռել բուն գիտակցության վրա: Հուսեալը տարբերակում է ֆենոմենոլոգիական ռեդուկցիայի երեք տիպ կամ երեք փուլ՝ **հոգեբանական**, **էդեմոկրիկ** և **տրանսցենդենտալ**, որոնց համապատասխանում են ֆենոմենոլոգիական վերլուծության երեք մակարդակ՝ **նկարագրական**, **էդեմոկրիկական** և **տրանսցենդենտալ**: Հոգեբանական ռեդուկցիան ուղղված է հոգեկան փորձի տվյալներին: Այս փուլում ֆենոմենոլոգը բացառում է ամեն մի օբյեկտիվ դիրքորոշում և աշխարհի մասին բոլոր դատողությունները: Բացառումից հետո փորձի մեջ մնացած երևույթները կամ իրերի իմաստային միավորները դիտարկվում, նկարագրվում և վերլուծվում են: Էդեմոկրիկական ռեդուկցիայի ժամանակ ֆենոմենոլոգը վերանում է երևույթների մասնավոր ձևերից, որպեսզի հետազոտի երևույթների անփոփոխ, ապրիորի կառուցվածքները: Հուսեալը տարբերում է իրարից «երևույթ» և «ֆենոմեն» հասկացությունները. երևույթն այն է, ինչը ունի էություն, իսկ ֆենոմենը «ինքն իրեն բացահայտող» էություն է: Եթե հո-

գերբանական ռեդուկցիայի ժամանակ նկարագրվում են փորձի երևույթները, ապա էյդեաիկական ռեդուկցիան բացահայտում է գիտակցության էական կառուցվածքները: Դրանց բացահայտումն իրականացնում է «երևակայության մեջ ազատ վարիացիաների» մեթոդը, որի միջոցով հետազոտողը ֆենոմենոլոգիական վերլուծության առարկայի տարրեր կոմների, տարրեր դրսևորումների մեջ բացահայտում է նույնականը, անփոփոխը: Օրինակ, սեղանը մենք կարող ենք ընկալել տարրեր ձևերով, մասամբ կամ ամբողջությամբ՝ գույնի, դիրքի, օգտակարության և այլ տեսանկյուններից: Եթե վերանանք ընկալումների անհատական զծերից, ապա կտեսնենք այն նույնականը, որը պահպանվում է ընկալումներից յուրաքանչյուրի մեջ: Այդ նույնականը Հուսերլին անվանում է ընկալման էյդոս՝ տիպ, տեսակ: Տրանսցենդենտալ ռեդուկցիան հենվում է նախորդ վերլուծությունների վրա, սակայն չի բավարարվում դրանց արդյունքներով: Ընան այն է, որ թե հոգեբանական և թե էյդեաիկական ռեդուկցիայի ընթացքում հետազոտությունը դուրս չի գալիս հոգեկան աշխարհի սահմաններից: Դրանց ժամանակ դեռևս մտածվում է սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ աշխարհների համապատասխանության հարցը: Տրանսցենդենտալ ռեդուկցիայի խնդիրն է արմատապես մաքրել գիտակցությունը և բացահայտել փորձի սկզբնաղբյուրները: Երբ ֆենոմենոլոգը փակագծերի մեջ է առնում ամեն ինչ, այդ թվում էյդեաիկական ռեդուկցիայի արդյունքները, նրա առջև բացվում է մի ոլորտ, որը ոչ մի հարաբերություն չունի օբյեկտիվ աշխարհի հետ և իրենից ներկայացնում է զուտ սուբյեկտիվության թագավորություն, որտեղ իրականությունը դառնում է «անիրական»: Ընդ որում, փակագծերի մեջ է առնվում նաև ֆենոմենոլոգի «ես»-ը, այսինքն՝ նա վերածվում է ֆենոմենի: Էմպիրիկ ես-ը դառնում է տրանսցենդենտալ Ես-ի ֆենոմենը: Տրանսցենդենտալ ռեդուկցիան ավարտվում է այն բանով, որ հայեցող Ես-ը տարրալուծվում-միաձուլվում է գիտակցության հոսքի հետ, որն արտահայտվում է «Մտածում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ» բանաձևով: Մտածողությունը նույնանում է կեցության հետ:

Եթե ամեն մի գիտակցություն դառնում է «Ես»-ի գիտակցում, ապա ինչպե՞ս կարող ենք հիմնավորել ուրիշ «ես»-երի գոյությունը: Ուրիշ ես-ի մտակառուցումը ենթադրում է դուրս գալ Ես-ի սահմաններից, ենթադրում է Ես-ի և ուրիշների կապ: Հուսերլին կարծիքով՝ ուրիշ Ես-ի միջսուբյեկտային մտակառուցումը տեղի է ունենում ապրումակցման ձևով: Տրանսցենդենտալ Ես-ը իր մեջ ենթադրում է իր ուրիշ Ես-ը (ալտեր էգոն): Նման ձևով ապրվում են նաև ուրիշ Ես-երը: Այդ երևույթը բացաարելու համար Հուսերլին բերում է «ժամանակի ներքին գիտակցման» ղեկքը: Երբ մենք ինչ-որ բան վերհիշում ենք և փորձում դա մեկնաբանել, մենք գիտենք, որ այդ անցյալին պատկա-

նում է մեր «անցյալ ես»-ը, որը մի ժամանակ «ներկա ես» էր: Այժմ ներկա ես-ը միակառուցվում է անցյալ Ես-ին: Նման ձևով տրանսցենդենտալ Ես-ը մտակառուցում է ուրիշին՝ որպես ուրիշ Ես:

Թեև Հուսեռը ֆենոմենոլոգիական փիլիսոփայության խնդիրն է համարում «բնական դիրքորոշման» հաղթահարումը և փիլիսոփայության, որպես խիստ գիտության, մշակումը, այնուհանդերձ, ուշ շրջանի աշխատություններում նրան սկսում են մտահոգել սուբյեկտիվության և իրականության հարաբերակցության հարցը: Պարզվում է, որ որքան էլ հետևողականորեն մեր գիտակցությունը մաքրենք աշխարհի մասին դատողություններից, միևնույն է, հնարավոր չէ այդ գիտակցությունը մտածել արթմնի կյանքից, աշխարհից, պատմությունից դուրս: Պատահական չէ, որ «Եվրոպական գիտությունների ճգնաժամը և տրանսցենդենտալ ֆենոմենոլոգիան» աշխատության մեջ Հուսեռն արծարծում է այնպիսի էկզիստենցիալ հարցեր, որոնք կարծես քե քիչ ընդհանրություն ունեն ֆենոմենոլոգիայի՝ որպես գիտական գիտելիքի, տեսության հետ: Այդ գրքում Հուսեռը ազդարարում է եվրոպական գիտության, փիլիսոփայության, առհասարակ մշակույթի ճգնաժամի մասին: Դրա պատճառը, ըստ նրա, այն է, որ եվրոպական մտածողությունը, խրվելով միակողմանի ռացիոնալիզմի մեջ, անտեսելով մարդուն անմիջականորեն հուզող հարցերը, դադարել է մտածել մարդու, նրա կյանքի իմաստի մասին: Բանականության բարձունքներից նայելով «նախագիտական աշխարհին»՝ եվրոպական փիլիսոփայությունը ճանաչողության բովանդակությունը հանգեցրել է գիտական ճանաչողությանը: Այդ փիլիսոփայությունն իր գիտապաշտության պատճառով «մոռացել» է մարդուն, նրան վերածել «փաստական» մարդու: Կարծելով, որ ժամանակակից փիլիսոփայության խնդիրն է բացահայտել եվրոպական ճգնաժամի պատճառները և ցույց տալ դրա հաղթահարման ուղիները, Հուսեռը կոչ է անում ճանաչողության մեջ ոչ միայն ընդգրկել, այլև հենվել նախագիտական տվյալների, մարդու «կենսաաշխարհի» նախապրեդիկատային փորձի վրա: Մարդու «կենսաաշխարհը» անմիջական ակնհայտությունների, ապրումների աշխարհ է, ուստի պետք է ընկնի ճանաչողության հիմքում: Ֆենոմենոլոգիական փիլիսոփայության նոր խնդիրը Հուսեռը համարում է այդ աշխարհի երևույթների վերլուծությունը և արժեքավորումը:

2. ՆՈՐՊՈԶԻՏԻՎԻԶՄ

20-րդ դարի փիլիսոփայության մեջ ձևավորված գիտապաշտական ուղղություններից ամենատարածվածը **նորպոզիտիվիզմն** է, որը հենվելով դասական պոզիտիվիզմի (Կոմտ, Սպենսեր, Միլ) և մախիզմի (Մախ, Ալֆենա-

րիուս) կողմից առաջադրված սուրյեկտիվ իդեալիստական և հակամտաֆիզիկական մի շարք դրույթների վրա, համոզես եկավ որպես ավանդական փիլիսոփայության «գերեզմանավոր», որպես գիտաբանական նոր տեսություն: Նորպոզիտիվիզմը ձևավորվեց 20-րդ դ. 20-ական թվականներին Վիեննայի համալսարանում, այնուհետև մեծ տարածում գտավ Անգլիայում, Լեհաստանում, Գերմանիայում և ԱՄՆ-ում: «Վիեննական խմբակի» ներկայացուցիչներից էին Մ. Շլիկը (1882-1936), Ռ. Կառնապը (1891-1970), Օ. Նոյրաթը (1882-1945), Հ. Ռայխենբախը (1891-1953) և ուրիշներ: Նորպոզիտիվիստական գաղափարների ձևավորման գործում կարևոր դեր խաղացին անգլիացի փիլիսոփա, տրամաբան և մաթեմատիկոս Բ.Ռասելի (1872-1970) և ավստրիացի փիլիսոփա Լ. Վիտգենշտայնի (1889-1951) աշխատությունները: Նորպոզիտիվիզմը անցել է զարգացման մի քանի փուլ՝ տրամաբանական պոզիտիվիզմ, սեմանտիկական պոզիտիվիզմ, լեզվաբանական վերլուծություն և պոստպոզիտիվիզմ:

Ի տարբերություն դասական պոզիտիվիզմի, որը փիլիսոփայության խնդիրը համարում էր «դրական» գիտելիքի ընդհանրացումն ու դասակարգումը, նորպոզիտիվիստները փիլիսոփայության կոչումը տեսնում էին գիտելիքի լեզվական արտահայտությունների վերլուծության մեջ: Ավանդական փիլիսոփայության հարցերը համարելով անլուծելի, կեղծ ու մտացածին՝ տրամաբանական պոզիտիվիզմն ուշադրություն է դարձնում լեզվի տրամաբանական վերլուծության վրա՝ նպատակ ունենալով իմաստավորված նախադասություններն առանձնացնել անիմաստ, իմաստագործ և արտագիտական նախադասություններից: Իբրև այդ նախադասությունների տարբերակման չափանիշ՝ նորպոզիտիվիստներն առաջադրում են վերիֆիկացիայի՝ ստուգելիության սկզբունքը, ըստ որի՝ նախադասությունների իմաստավորված կամ անիմաստ, կեղծ կամ ճշմարիտ լինելը որոշվում է փաստերին, զգայական տվյալներին դրանց համապատասխանությամբ: Իմաստավոր (կեղծ կամ ճշմարիտ) են այն բոլոր դատողությունները, որոնք հաստատվում են կոնկրետ փաստերով, իսկ անիմաստ են այն բոլոր նախադասությունները, որոնք հնարավոր չեն համեմատել զգայական ապրումների կամ տվյալների հետ: Վերիֆիկացիայի սկզբունքը թեև հնարավորություն է տալիս իրարից զատել իմաստավոր և անիմաստ, ոչ գիտական դատողությունները, այնուհանդերձ, դրա կիրառման ոլորտը խիստ սահմանափակ է: Օրինակ, հնարավոր չէ վերիֆիկացիայի ենթարկել արժեքային՝ գեղագիտական ու բարոյագիտական ասույթները կամ ապազային վերաբերող դատողությունները: Ստուգման չեն կարող ենթարկվել նաև ընդհանուր ըմույթի դատողությունները (օրինակ, «Բոլոր մարդիկ մահկանացու են»), մինչդեռ անհնար է գիտական գիտելիքը պատկերացնել առանց այդ-

պիսի դատադրությունների: Վերջապես, վերիֆիկացիայի սկզբունքը անկարող է լուծել միջսուբյեկտիվության հարցը, քանի որ դատադրությունների ստուգման չափանիշ հանդիսացող «զգայական ապրումների անմիջական բովանդակությունը» սուբյեկտիվ բնույթ ունի: Նշված դժվարությունները հաղթահարելու նպատակով տրամաբանական պոզիտիվիզմը վերիֆիկացիայի սկզբունքը փոխարինեց նախ ստուգման սկզբունքային հնարավորությամբ՝ **վերիֆիկացնելիությամբ**, այսինքն՝ հնարավոր համարվեց ստանդարտի ստուգումը, այնուհետև, առաջադրվեց մասնակի ստուգման կամ հաստատելիության սկզբունքը: Հ.Ռայխենբախն առանձնացրեց սկզբունքային ստուգելիության երեք տեսակ՝ **տրամաբանական, շարահյուսական և ֆիզիկական**, բայց դա չօգնեց հաղթահարելու սուբյեկտիվիզմը: Ռ.Կառնապը առաջարկեց ելակետ ընդունել ոչ թե զգայական տվյալները, այլ պատրաստի արձանագրային կամ բազիսային նախադասությունները, սակայն, համոզվելով դրա անարդյունավետության մեջ, առաջադրեց «**ֆիզիկալիզմի**» ուսմունքը: Ըստ այդ ուսմունքի՝ գիտելիքի միջսուբյեկտիվության հարցը լուծելու համար անհրաժեշտ է բոլոր նախադասություններն արտահայտել «ֆիզիկայի լեզվով», այսինքն՝ ֆիզիկայում գործածվող հասկացություններով: Միասնական գիտական լեզու ստեղծելու և գիտելիքը դրանով արտահայտելու փորձը, թեև հետաքրքիր էր գիտությունների միասնականացման խնդրի տեսանկյունից, այնուամենայնիվ, իր արհեստականության և ձևականության պատճառով դրական արդյունք չստացավ: Գիտելիքի միջսուբյեկտիվության հարցը լուծելու համար տրամաբանական պոզիտիվիստները մշակեցին **կոմվեցիոնալիստական** մի ուսմունք, ըստ որի՝ գիտական տեսություններն ու հասկացությունները գիտնականների միջև կամավոր համաձայնության հաստատման արդյունք են: Կոմվեցիոնալիստական բնույթ ունեւ Ռ.Կառնապի կողմից ձևակերպված «**հանդուրժողականության սկզբունքը**», ըստ որի՝ կարելի է «**հանդուրժել**» ամեն մի անհակասական գիտելիքի համակարգ: Հրաժարվելով վերիֆիկացիայի սկզբունքից, Կ.Պոպերը առաջարկեց ֆալսիֆիկացիայի մեթոդը, որի դեպքում բացահայտվում են փորձի այնպիսի պայմաններ, որոնցում ընդհանուր նախադասությունները կամ գիտական վարկածները հակասում են փորձնական փաստերին: Եթե վարկածը չի հերքվում փորձով, դա դեռ չի նշանակում, թե այն ճշմարիտ է: Նման դեպքում վարկածը սոսկ արդարացված է: Այն տեսությունը, որը ոչ մի դեպքում չի հերքվում, Պոպերն անվանում է ոչգիտական: Անհերքելիությունը տեսության ոչ թե առավելությունն է, այլ, ընդհակառակը, թերությունը: Ստուգել տեսությունը, նշանակում է ցույց տալ փաստեր, որոնք հերքում են այդ տեսությունը: Հետագայում Պոպերը ֆալսիֆիկացումը փոխարինեց **ֆալսիֆիկացնելիությամբ**, այսինքն՝ հնարավոր հերքելիության սկզբունքով:

Պուպերի կարծիքով՝ հնարավոր, նույնիսկ երևակայական փաստերով չհերքվող տեսությունը պարզապես առասպել է, հեքիաթ:

20-րդ դարի 50-60-ական թվականներին նորպոզիտիվիստական ուղղության մեջ տիրապետող դարձավ լեզվաբանական վերլուծության փիլիսոփայությունը, որը, ի տարբերություն տրամաբանական պոզիտիվիզմի, գերազանցապես զբաղվում է բնական, առօրյա լեզվի վերլուծությամբ: Լեզվաբանական պոզիտիվիզմը հանդես է գալիս ոչ միայն ավանդական փիլիսոփայության «գոյաբանական մետաֆիզիկայի», այլև տրամաբանական պոզիտիվիզմի «խմացաբանական մետաֆիզիկայի» դեմ: Այդ ուղղության ներկայացուցիչների (Լ. Վիտգենշտայն, Ջ. Ուիտքոմ, Հ. Ռայլ, Ջ. Օսթին և ուրիշներ) կարծիքով մոլորությունների պատճառը լեզվի բառերի ու լեզվական արտահայտությունների ոչ ճիշտ օգտագործումն է: Փիլիսոփայությունը պետք է զբաղվի այդ մոլորությունների բացահայտմամբ: Լեզուն կախարդում է բանականությունը, ուստի փիլիսոփայությունն իր կեղծ, մտացածին հարցերով այդ կախարդության արդյունքն է: Եթե վերացվեն լեզվական մոլորությունները, ապա կվերանան փիլիսոփայության կեղծ հարցերը: Լեզվաբանական պոզիտիվիզմը փիլիսոփայությունը դիտում է որպես բանականության լեզվաբանական հիվանդություն, որն անհրաժեշտ է բուժել: «Լեզվաբանական թերապիայի» խնդիրն է վերլուծության միջոցով պարզել բառերի և լեզվական արտահայտությունների իմաստն ու նշանակությունը, դրանց կիրառման ոլորտն ու սահմանները: Լ. Վիտգենշտայնն առաջարկեց լեզվի վերլուծության մի տարբերակ, որը խարսխված է «լեզվական խաղերի» ուսմունքի վրա: Լեզուն դիտելով որպես խաղ՝ նա նշում է, որ բառերը իրենց նշանակությունն ստանում են այդ խաղի ընթացքում: Այլ խոսքով՝ բառի նշանակությունը դրա գործածությունն է լեզվում: Օրինակ, «խաղ» բառը բազմանշանակ է: Եթե վերլուծենք այդ բառի բովանդակությունը, ապա կտեսնենք, որ որոշ խաղեր ընդհանրության ոչ մի եզր չունեն: Դրանք մման չեն իրար, ինչպես բազմանդամ ընտանիքներում հաճախ իրար մման չեն լինում ամենափոքր և ամենամեծ երեխաները: Իսկ դա նշանակում է, որ բոլոր տեսակի խաղերի համար ընդհանրություն այն է, որ մարդիկ համաձայնվել են դրանք նշանակել «խաղ» բառով: Մտացվում է, որ բառի նշանակությունն այն է, թե ինչ նշանակությամբ է դա գործածվում: Լեզվաբանական պոզիտիվիստները մշակեցին նաև «հակադրական նշանակությունների» մասին մի տեսություն, որի համաձայն բառերն ստանում են նշանակություն, եթե ուրիշ բառեր իրենց նշանակությամբ սահմանափակում են սովյալ բառի նշանակությունը: Եթե բառը չունի իրեն սահմանափակող կամ հակադրող բառեր, նշանակում է՝ դա իմաստագործկ բառ է:

Տրամաբանական պոզիտիվիզմի մման լեզվաբանական պոզիտիվիզմը, խիստ նեղացնելով փիլիսոփայական հետազոտության դաշտը, փիլիսոփա-

յական մեթոդաբանությունը հանգեցնելով մասնավոր գիտական, լեզվաբանական մեթոդաբանությանը՝ 60-ական թվականներից սկսած դարձավ նոր պոզիտիվիստական նոր սերնդի մասնողների՝ պոստպոզիտիվիստների քննադատության թիրախը: **Պոստպոզիտիվիզմը**, որի երևելի ներկայացուցիչներից էին **Կ.Պոպերը** (1902-1994), **Թ.Կունը** (ծնվ.1922), **Ի.Էսկատտը** (1922-1974), **Է.Թուլմինը** (ծնվ. 1922) և **Կ.Ֆեյերաբենը** (ծնվ.1924), ի տարբերություն նորպոզիտիվիզմի, ուշադրություն դարձրեց գիտության և գիտելիքի բովանդակության զարգացման հարցերի վրա: Առաջադրելով մի շարք տեսություններ, նրանք գիտության զարգացման տրամաբանական վերլուծությունը կատարում էին՝ հաշվի առնելով դրա ձևավորման ու զարգացման սոցիալ-պատմական և մշակութային համատեքստը: Գրանով իսկ պոստպոզիտիվիստները մերժում են «Գիտությունն ինքն է իր համար փիլիսոփայություն» հակափիլիսոփայական միաբը և գիտության զարգացման մեջ կարևորում են փիլիսոփայական հետազոտության նշանակությունը:

«Գիտական հեղափոխությունների կառուցվածքը» հիմնարար աշխատությունում **Թ.Կունը** ներկայացրեց գիտության զարգացման մասին մի տեսություն, որում կենտրոնական տեղ է գրավում **պարադիգմա** հասկացությունը: Վերջինս արտահայտում է մեթոդների, համոզմունքների, արժեքների, տեխնիկական միջոցների այն ամբողջությունը, որը բնորոշ է գիտական հանրությանը և նրա կողմից օգտագործվում է կոնկրետ գիտական խնդիրների լուծման ժամանակ: Պարադիգման յուրատեսակ «կարգապահական մատրիցիա» է, որի բաղադրամասերն են՝ ա) սիմվոլիկ ընդհանրացումները, որոնք ունեն ձևական բնույթ կամ հեշտությամբ կարող են ձևականացվել, բ) փիլիսոփայական մտեցումներ, որոնք ապահովում են այնզեղիքի ըմբռնման ընդհանուր եղանակը, գ) արժեքային դիրքորոշումներ, դ) խնդիրների լուծման ընդունված ձևեր: Պարադիգմաները կատարում են իմացաբանական, մեթոդաբանական և կանոնակարգային գործառնություններ: Ընդունել պարադիգման, նշանակում է տիրապետել միաժամանակ տեսությանը, մեթոդին և մտածողության չափորոշիչներին: Ամեն մի պարադիգմա ունի ռացիոնալության մասին իր չափորոշիչները, ուստի ռացիոնալ գիտության և մտավոր գործունեության իռացիոնալ ձևերի հարաբերակցության հարցը նորովի է իմաստավորվում ամեն մի պարադիգմայի հաստատման ժամանակ: Գիտության զարգացման պատմության մեջ Կունը առանձնացնում է երկու շրջան՝ «նորմալ գիտության», երբ գերիշխում է պարադիգման, և «գիտական հեղափոխությունների» շրջան, որի ժամանակ խարխլվում է պարադիգման, և հանդես են գալիս նրցակցող տարբեր պարադիգմաներ: Ի վերջո հաղթում է առավել «կենսունակը» և անցում է կատարվում «նորմալ գիտության»: Գիտական հեղափոխությունը նախ և առաջ մեթոդաբանա-

կան ճգնաժամի արդյունք է. գալիս է մի պահ, երբ գործող մեթոդների և մտ-տեցումների օգնությամբ անհնար է դառնում նոր փաստերի իմաստավորու-մը: Գիտական հեղափոխության ընթացքում ձևավորում են նոր մեթոդներ, ընդամին, այս շրջանում գիտնականները խիստ կարիք են զգում փիլիսոփա-յության աջակցության: Գիտության զարգացումը դիտելով որպես պարա-դիզմաների հերթափոխության գործընթաց, Կունը կարծում է, թե պարա-դիզմաներն անհատատեղելի են, այսինքն՝ ժխտում է ժառանգման հնարա-վորությունը գիտելիքի զարգացման գործընթացում: Մի պարադիզման ամ-բողջությամբ դուրս է մղում պարտված պարադիզմային՝ շեմքից մերժելով դրա մեթոդները և «մեթոդաբանական» հրամայականները: Կունը շեշտում է այն միտքը, որ գիտական հեղափոխությունները տեղի են ունենում որոշա-կի սոցիալ-պատմական և մշակութային մախաղդյալների առկայության պայմաններում:

Ի. Լակատոսի տեսության մեջ գլխավորը մրցակցող գիտահետազոտա-կան ծրագրերի գաղափարն է: Գիտության զարգացումը մա ներկայացնում է որպես գիտահետազոտական ծրագրերի հերթափոխության գործընթաց, որոնք ծագումնաբանորեն և տրամաբանորեն կապված են իրար հետ: Գի-տահետազոտական ծրագրերի կառուցվածքային տարրերից են՝ «կռշտ մի-ջուկը», որը սվյալ ծրագրի հիմքում ընկած հիմնարար կանխադրույթների համախմբությունն է, «պաշտպանական գոտին», որը օժանդակ տեսու-թյունների և վարկածների համախմբությունն է: Դրա խնդիրն է ապահովել «կռշտ միջուկի» անձեռնմխելիությունը հնարավոր ձևափոխություններից կամ նենգափոխություններից: Գիտահետազոտական ծրագրի անընդիա-տականությունը պայմանավորում են հատուկ նորմատիվ կանոնները: Դրանք Լակատոսը բաժանում է երկու խմբի՝ «դրական էվրիստիկա», որը մատնանշում է հետազոտության զարգացման առավել հեռանկարային ուղ-ղությունները, և «բացասական էվրիստիկա», որը զգուշացնում է, թե ինչպի-սի ուղիներից պետք է խուսափել: Ըստ Լակատոսի, գիտահետազոտական ծրագրերի զարգացումն ընթանում է երկու շրջանով: Առաջին շրջանում «դրական էվրիստիկան» առաջադրում է նորանոր վարկածներ, անընդիստ հարստացնում է ծրագրի տեսական և փորձնական բովանդակությունը: Սակայն, հասնելով զարգացման իր գագաթնակետին, ծրագիրը կարծես թե կորցնում է իր կենսունակությունը, անկարող դառնում իմաստավորելու նոր փաստերը, և հայտնվում է հակասությունների և պարադոքսների ցանցում: Ծրագրի վախճանն սկսվում է այն պահից, երբ ասպարեզ է գալիս մրցակ-ցող գիտահետազոտական ծրագիրը, որն ի վիճակի է լուծելու գիտության առջև ծառայած խնդիրները:

Անարխիստական մեթոդաբանության դիրքերից «գիտության փիլիսո-փայության» քննադատությամբ հանդես եկավ ամերիկացի փիլիսոփա

Կ. Ֆեյերաբենդը: Պաշտպանելով մեթոդաբանական պլյուրալիզմի սկզբունքը, նա կարականապես մերժում է համընդհանուր, առավել ևս «միակ հավաստի» գիտական մեթոդի հնարավորությունը: Առհասարակ, ըստ նրա, մեթոդաբանական մոտեցումն անհամատեղելի է ստեղծագործական մտածողության հետ: Միակ սկզբունքը, որով պետք է առաջնորդվեն գիտնականները, դա «ամեն ինչ թույլատրելի է» կարամագովյան սկզբունքն է: Դա նշանակում է, որ հետազոտության ընթացքում պետք է օգտագործել բոլոր այն տեսությունները, մեթոդները և պատկերացումները, որոնք կարող են օգնել խնդիրների լուծմանը: «Կմասցաբանական անարխիզմի» հիմնադիրը կարծում է, որ չկան հուսալի մեթոդներ, որ դրանք պայմանական և իրադրային բնույթ ունեն: Նրա համոզմամբ՝ հասարակությանը պետք է ազատել գիտության տիրապետությունից, որովհետև գիտականության ջատագովությունը հակահումանիստական բնույթ ունի: Հակադրվելով ռացիոնալիստական մեթոդաբանությանը, Ֆեյերաբենդը պնդում է, որ իռացիոնալիստական, արտագիտական գաղափարները, շեղումները և սխալները ոչ պակաս կարևոր դեր են խաղացել գիտության զարգացման գործում: Գիտական շատ հայտնագործություններ կատարվել են շնորհիվ ռացիոնալիստական մեթոդաբանության կանոնների անտեսման: Գիտությունը էությանբ ոչնչով չի տարբերվում առասպելից, կրոնից և մոգությունից: Բազմաթիվ տեսությունների գոյությունը և դրանց մրցակցությունն ու փոխադարձ քննադատությունը խթանում են գիտության զարգացմանը, նպաստում անհատի բազմակողմանի կատարելագործմանը:

3. ՀՈԳԵՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅՈՒԹՅՈՒՆ

20-րդ դարի հոգևոր կյանքի զարգացման վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել հոգեվերլուծության փիլիսոփայությունը, որի հիմնադիրն է ավստրիացի հոգեբան Զիգմունդ Ֆրոյդը (1856-1939): Սկզբնական շրջանում հոգեվերլուծությունը դիտվում էր որպես հոգեծին հիվանդությունների բացահայտման և բուժման ուղղություն, իսկ հետագայում՝ որպես մարդու հոգեկան աշխարհի, դրա կառուցվածքի, մարդու կենսագործունեության ներքին շարժիչ ուժերի վերաբերյալ հոգեբանական-փիլիսոփայական տեսություն, որի սկզբունքներն օգտագործվեցին մշակութային տարբեր ոլորտների ուսումնասիրության մեջ:

Զիգմունդ Ֆրոյդն իր գործունեությունն սկսել է որպես հոգեբույժ, այնուհետև՝ 1897-1920 թվականներին մշակել է հոգեվերլուծության տեսությունը, որը հետագայում վերափոխառվել է զարգացրել է: Զբաղվելով մի շարք հոգեկան հիվանդությունների (հիստերիա, վախ, ատելություն) պատճառնե-

րի հետազոտությամբ, Ֆրոյդն եկավ այն եզրակացության, որ դրանք ոչ թե ֆիզիոլոգիական, այլ յուրահատուկ հոգեկան գործընթացների արդյունք են, որոնք չեն գիտակցվում հիվանդի կողմից: Ժամանակին հիվանդը խոր հոգեկան ցնցումներ է ապրել ինչ-որ բանից վախեցել, վիրավորվել կամ ամոք զգացել, որոնք արտաբնական կամ գիտակցական մակարդակում «մոռացվել» են, սակայն հայանվել են անգիտակցականի ոլորտում: Չհանգած հրաբուխի պես դրանք մերթ ընդ մերթ ժայթքում են, դուրս գալիս գիտակցականի ոլորտ, ինչն էլ պատճառ է դառնում հոգեկան հիվանդագին ապրումների առաջացման: Հոգեբույժի խնդիրն է դառնում անգիտակցական ապրումը վերածել գիտակցականի: Ֆրոյդն առաջադրում է հոգեծին հիվանդությունների բուժման կատարաբխտական (կատարաբխ՝ նշանակում է մարքել, ազատել) մեթոդը, որի ժամանակ հիվանդի միջոցով բժիշկը վերականգնում է հիվանդի հիշողությունը, վերլուծում է հիվանդության պատճառ դեպքը և դրանով իսկ հիվանդին ազատում տառապանքներից:

Մշակելով հոգեվերլուծական իր տեսությունը, Ֆրոյդը մարդու հոգեկանի մեջ առանձնացնում է երեք շերտ՝ անգիտակցական, ենթագիտակցական և գիտակցական: Հանդես գալով մարդու հոգեկանի ղեկարայան ընթրոման դեմ՝ Ֆրոյդը ելակետ է ընդունում այն դրույթը, որ անգիտակցականի առանձնացումն անհրաժեշտ և օրինաչափ է, քանի որ կյանքի վործը վկայում է այնպիսի հոգեկան երևույթների գոյության մասին, որոնք չեն կարող կոչվել գիտակցական: Լինել գիտակցական, նշանակում է ունենալ լեզվով արտահայտված ամնիջական և հուսալի ընկալում: Հոգեկանի ենթագիտակցական ոլորտը, միջանկյալ դիրք զբաղեցնելով անգիտակցականի և գիտակցականի միջև, կատարում է «պահակի» դեր: Ֆրոյդի հոգեվերլուծական տեսության մեջ գլխավորը անգիտակցականի մասին ուսմունքն է: Նրան նախ և առաջ հետաքրքրում են անգիտակցականի բնույթը, կառուցվածքը և գործունեության մեխանիզմները: Ֆրոյդի կարծիքով՝ անգիտակցականի բովանդակությունը կազմում են գիտակցական ոլորտից դուրս մղված ապրումները, ցանկությունները և հակումները, որոնք անընդունելի են հասարակության համար: Դրանք հիմնականում սեքսուալ բնույթ ունեն: Նկարագրելով երեխայի սեռական հասունացման ընթացքը, Ֆրոյդը եզրակացնում է, որ ի ծնե երեխայի արարքները սեքսուալ բնույթ ունեն: Նա առաջնորդվում է «**հաճույքի սկզբունքով**», այսինքն՝ անում է այն, ինչ իրեն հաճույք է պատճառում: Երեխայի համար ամեն ինչ թույլատրելի է: Մակայն, հասակ առնելով, նա աստիճանաբար հասկանում է, որ ամեն ինչ չի կարելի անել, նա սկսում է առաջնորդվել ոչ թե «**հաճույքի**», այլ «**ռեալության սկզբունքով**»: Հաշվի նստելով իրականության և գիտակցականի պահանջների հետ, երեխան անգիտակցականի ոլորտ է ուղարկում բոլոր այն

հակումները և ցանկությունները, որոնք համարվում են հակաբարոյական և հակասոցիալական: Այս կապակցությամբ Ֆրոյդը մշակում է «Նյու Կալիֆոռնիա» մասին տեսությունը, ըստ որի՝ աղան մշտապես սեռական ցանկություն է զգում մոր հանդեպ և, հանձին իր հոր, տեսնում է մրցակցի, որին սիրում է և միաժամանակ նրանից վախենում:

Անգիտակցականը վերածվում է հզոր էներգիայի աղբյուրի, որն ուղիներ է փնտրում ինքնադրստորման համար: Բայց քանի որ «օրինական» ճանապարհով արգելված հակումները չեն կարող դրսևորվել, ուստի դրանք փնտրում են զարստուղի ճանապարհներ: Ֆրոյդի կարծիքով՝ այդ զարստուղի ձևերն են ներգնները, երազների մեջ հանդես եկող սիմվոլները, տարօրինակ արարքները, լեզվական սայթաքումները և այլն: Այդ կապակցությամբ Ֆրոյդն առաջադրում է անգիտակցականի ուսումնասիրության «ազատ գուգորդումները» մեթոդը, որի օգնությամբ վերլուծվում են անգիտակցականի դրսևորումները ենթագիտակցության և գիտակցության ոլորտներում: Ֆրոյդի կարծիքով՝ ամեն մի հոգեկան գործողություն և անգիտակցական գործընթաց ունի որոշակի իմաստ, որի բացահայտումը պետք է դառնա հոգեվերլուծական փիլիսոփայության խնդիրը: Անգիտակցական երևույթների իմաստի բացահայտման գործում Ֆրոյդը չափազանց կարևոր դեր է հատկացնում երազների մեկնաբանությանը:

Ֆրոյդի կարծիքով՝ անգիտակցականի «ճնշումները և գրոհները» դիմակայելու համար գիտակցականը մշակում է մի շարք պաշտպանական մեխանիզմներ: Դրանցից է, օրինակ «պրոյեկցիան» (տեղափոխումը), որի ժամանակ մարդը սեփական արգելված հակումները, անթույլատրելի արարքներն անգիտակցաբար «տեղափոխում» է ուրիշների վրա, նրանց վերագրում այն, ինչից ինքը ամաչում կամ խուսափում է: Պաշտպանական մյուս մեխանիզմը ռացիոնալիզացիան է, որի ժամանակ մարդը գիտակցաբար իր արարքների պատճառներ է համարում այնպիսիք, որոնք կեղծ են, բայց բավարարում են գիտակցության պահանջներին:

1920-1939թթ. Ֆրոյդը վերաիմաստավորում և լրամշակում է մարդու հոգեկանի մասին իր տեսությունը: Նա առաջադրում է հոգեկանի կառուցվածքի նոր սխեմա՝ ՆԱ (իդ), որը անգիտակցականի ոլորտն է, ԵՍ (էգո), որը հոգեկանի բանական, բանախոհական ոլորտն է, ԳԵՐ-ԵՍ (սուպեր էգո), որը հանդես է գալիս որպես սոցիալական և բարոյական արժեքների կրող, որպես «ներքին խիղճ»: Այս երեք հոգեկան ուժերից ամենադժբախտը ԵՍ-ն է, որովհետև նրան մի կողմից ճնշում են անգիտակցականում ապրող հակումները՝ Լիբիդոն և Թանատոսը (մահվան նկատմամբ վախը), իսկ մյուս կողմից՝ ԳԵՐ-ԵՍ խիղճը, որը վերահսկում է ԵՍ-ի բոլոր գործողությունները: Պարզվում է, որ ռացիոնալիստների սիրելի հերոսը՝ ԵՍ-ը, խեղճ ու

դժբախտ մի էակ է, որը նույնիսկ իր տան տանտերը չէ: ԵՄ-ի դժբախտություները երկու հակադիր աշխարհների՝ բնականի և արհեստականի (մշակույթի) հակասության արդյունքն է: Ֆրոյդը մշակույթը դիտում է իբրև մարդու բնական հակումները և ցանկությունները ճնշող մի ուժ, որի հետևանքով հիվանդանում է թե՛ մարդը և թե՛ հասարակությունը: Կենդանիները չեն տառապում ներոզներով, միևնչեռն մարդը, ենթարկվելով իր իսկ կողմից ստեղծած մշակութային, սոցիալ-բարոյական կանոններին, արգելելով իր բնական հակումների ազատ դրսևորումները, հայանվում է հոգեկան ցնցումների և հիվանդությունների մեջ: Մշակույթը դիտելով որպես մարդկային բնության ճնշման գործիք՝ Ֆրոյդը միաժամանակ նշում է, որ մշակույթը հանդես է գալիս որպես մարդու ստեղծագործական ներուժակության ինքնադրսևորման խթանիչ, պայմաններ է ստեղծում ազդեցիվ, ապակառուցողական հակումների ձևափոխման՝ սուրիմացիայի համար: Սուրիմացիայի (վեհացման) ժամանակ արգելված հակումները դրսևորվում են հասարակության համար ընդունելի ձևերով, ինչպիսիք են, օրինակ, կրոնը և արվեստը: Ֆրոյդը գեղարվեստական ստեղծագործությունները դիտում է որպես հոգեբուժության ձևեր, իսկ կրոնը՝ որպես «համամարդկային ներոզի» բուժման ձև: Կրոնական հավատալիքները, ըստ Ֆրոյդի, պատրանքներ են, որոնք ո՛չ ապացուցելի են, ո՛չ էլ հերքելի, բայց դրանց միջոցով բավարարվում են մարդու անգիտակցական հակումները: Հանդես գալով կրոնական պատրանքների ու հավատալիքների դեմ, Ֆրոյդը, որպես բնապաշտ և ռացիոնալիստ մտածող, իբրև աստված ընդունում է մարդկային բանականությունը, համոզված լինելով, որ դրա միջոցով մարդիկ կարող են հասնել երջանկության: Իբրև անգիտակցականի մասին հոգեվերլուծական տեսության հիմնադիր, նա համոզված էր, որ անգիտակցականի բոլոր գաղտնիքները հնարավոր է բացահայտել, իսկ բոլոր հոգեծին հիվանդությունները՝ բուժել: Ֆրոյդի հավատո հանգանակն էր՝ «Այնտեղ, որտեղ ՆԱ-էր, պետք է լինի ԵՄ-ը»:

Հոգեվերլուծական փիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչներից է նաև շվեյցարացի ականավոր հոգեբան, մշակութաբան և փիլիսոփա Կարլ Յունգը (1875-1961), որն սկզբնապես հետևելով ֆրոյդի տեսությանը, այնուհետև հանդես եկավ դրա բննադատությամբ: Յունգը նախ և առաջ բննադատում է Ֆրոյդի տեսության պանսեքսուալիզմը, կարծելով, որ անբույլատրելի է մարդու թե՛ անգիտակցական և թե՛ գիտակցական բոլոր գործողությունները բացատրել սեքսուալ հակումներով կամ էդիպյան բարդությամբ: Վերախմաստավորելով անգիտակցականի մասին ֆրոյդյան տեսությունը, Յունգը առաջադրում է այն տեսակետը, որ անգիտակցականը ներառում է ոչ միայն անհատական, այլև կոլեկտիվ շերտեր, ընդամենը, կոլեկտիվ անգիտակցականն սկզբունքորեն խացիոնալ բնույթ ունի և անմիջականո-

րեն չի կարող դրսևորվել լեզվական արտահայտությունների կամ երազների միջոցով: Կոլեկտիվ անգլիտակցականի դրսևորման հիմնական ձևերը Յունգը անվանում է **արխետիպեր** (նախատիպեր, նախակերպարներ), որոնք առկա են բոլոր մարդկանց հոգեկանի մեջ: Կոլեկտիվ արխետիպերը անուղղակիորեն դրսևորվում են առասպելների, գեղարվեստական ստեղծագործությունների, երազների, վարքային շեղումների միջոցով: Ի տարբերություն Ֆրոյդի, Յունգը ձգտում է հոգեվերլուծությունը զուգակցել միասիկական, իռացիոնալիստական ուսմունքների հետ, կապ տեսնել մարդու հոգեկան աշխարհի և մարդկային սոցիալ-մշակութային անդամ երևույթների հետ: Արխետիպերը օժտված են փիթիսարի էներգիայով, մարդու հոգեկան աշխարհի ցնցելու և ավերելու ուժով: Յունգը տարբերակում է մի շարք արխետիպեր՝ **անիմա** (կանացիության արխետիպ), **անիմուս** (առնականության արխետիպ), **սյեքստնա** (սոցիալական դերերի, «ղիմակների» ամբողջությունն արտահայտող արխետիպ), **Մտվեր** (մարդու ամբողջականությունն արտահայտող արխետիպ) և այլն: Կոլեկտիվ անգլիտակցականի արխետիպերից կարևորագույնը **ինքնության արխետիպն** է՝ որպես անհատականության կենտրոն: Դիտարկելով կոլեկտիվ և անհատական անգլիտակցականի փոխներգործության հարցը՝ Յունգն առանձնացնում է երկու ծայրահեղ մոտեցում՝ ա) երբ անհատական սկիզբը տարրալուծվում է «կոլեկտիվ անգլիտակցականի» անդեմոթյան մեջ (դա առավել բնորոշ է արևելյան կրոնամիստիկական պաշտամունքին), բ) երբ Ես-ը իր մեջ ճնշում է կոլեկտիվ անգլիտակցականի բովանդակությունը (դա առավել բնորոշ է եվրոպական եսակենտրոն մշակույթին): Երկու մոտեցումներն էլ վտանգավոր են, որովհետև անգլիտակցականի էներգիան, միևնույն է, պետք է դրսևորվի: Ժամանակակից եվրոպական մշակույթի ռացիոնալիզմը, որը քայլ առ քայլ հոգեկանից վտարում է արխետիպերի դրսևորման հիմն ձևերը՝ դիցաբանական, կրոնական, սիմվոլիստական, պատճառ է դառնում անհատական և կոլեկտիվ նկրողների, բազում հիվանդությունների առաջացմանը: Կորցնելով իրենց արխետիպերը, Եվրոպան նետվում է Արևելքի գիրկը՝ հույս ունենալով արևելյան արխետիպերի մեջ փնտրել ճգնաժամից դուրս գալու ելքը: Թեև եվրոպական մշակույթը զրկվել է իր արխայիկ սիմվոլիկայից, այնուհանդերձ, միակ ճանապարհը ակունքներին վերադառնալն է, այսինքն՝ կոլեկտիվ արխետիպերի օբյեկտիվացումը, պրոյեկցիան և վերապրումը:

4. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Մարդը մշտապես եղել է փիլիսոփայության ուշադրության կենտրոնում, սակայն փիլիսոփայական մարդաբանությունը՝ իբրև առանձին փիլիսոփա-

յական ուղղություն, ձևավորվել է 20-րդ դարում, առաջին աշխարհամարտից հետո Գերմանիայում: Այդ ուղղության հիմնադիրներ են համարվում գերմանացի մտածողներ Մաքս Շելերը (1874-1928) և Հելմուտ Պլեսները (1892-1985), որոնց աշխատություններում ներկայացված են փիլիսոփայական մարդաբանության ծրագրային գաղափարներն ու տեսական-մեթոդաբանական սկզբունքները: Փիլիսոփայական մարդաբանության ձևավորման վրա էական ազդեցություն են ունեցել գերմանական ռոմանտիզմի փիլիսոփայությունը և «կյանքի փիլիսոփայությունը», հատկապես Նիցշեի և Դիլթայի ուսմունքները: Փիլիսոփայական մարդաբանությունը միասեռ ուղղություն չէ. նրանում տարբերակում են կենսաբանական, մշակութաբանական, ֆունկցիոնալիստական, կրոնական և հոգեվերլուծական հոսանքներ, որոնք, ունենալով դնդիանուր գծեր, միաժամանակ զանազանվում են իրարից թե՛ փիլիսոփայական մարդաբանության խնդիրների և նշանակության մեկնաբանությամբ և թե՛ հետազոտական մեթոդներով: Ի տարբերություն մարդու մասին փիլիսոփայական ուսմունքների, փիլիսոփայական մարդաբանությունը «Ի՞նչ է մարդը» հարցին պատասխանում է՝ ելնելով մարդու բուն կեցությունից: Այդ ուղղությունն անդրադառնում է մարդու գոյությանը, նրա կյանքի իմաստին ու նպատակին և ձգտում է մարդաբանական սկզբունքի միջոցով իմաստավորել թե՛ մարդուն և թե՛ աշխարհը, հասկանալ մարդուն որպես «կյանքի երևույթ» և պատմության ու մշակույթի սուբյեկտ: Ի մի բերելով մարդու մասին բնագիտական, փիլիսոփայական և կրոնական գիտելիքները, փիլիսոփայական մարդաբանությունը փորձում է ստեղծել մարդու մասին ամբողջական տեսություն:

Փիլիսոփայական մարդաբանության կենսաբանական հոսանքի ներկայացուցիչները (Մ.Շելեր, Հ. Պլեսներ, Ա.Գելեն և ուրիշներ) մարդուն դիտում են որպես կենդանական աշխարհին ազգակից էակ, որպես «անվարժեք, հիվանդ, կիսակառար» կենդանի: Շելերը մարդու բնության մեջ առանձնացնում է երկու շերտ՝ կենդանական և ոգեղեն: Իբրև կենսաբանական էակ՝ մարդը պատկանում է կենդանական աշխարհին, իսկ որպես ոգով օժտված էակ՝ նա մշտապես ձգտում է դուրս գալ կենսա-կենդանական աշխարհի սահմաններից, «ոչ» ասել տրված իրականությանը: Կենսաբանական առումով, ըստ Շելերի, մարդը «շեղում», «հիվանդ գազան» է, որը հետ է մնացել իր զարգացման մեջ: Միաժամանակ մարդը տիեզերքում գոյություն ունեցող «կենսական մոդուլների» հանգուցակետ է: Այդ «մոդուլները»՝ զգայություն, բնագոյ, հիշողություն և պրակտիկ բանականություն, նրա բնության մեջ հանդես են գալիս միասնաբար: Մակայն դա դեռ չի նշանակում, թե մարդը սկզբունքորեն տարբերվում է կենդանիներից: Շելերի կարծիքով՝ խելոք շինպանզեի և Էդիսոնի, որպես տեխնիկի, միջև գոյություն ու-

նեցող տարբերությունը ոչ թե որակական, այլ քանակական բնույթ ունի: Մարդու բանականությունը, որը զարգացել է շրջակա միջավայրի փոփոխման ընթացքում, կենդանաբանական բնագոյի փոխարինիչ է, ինչն էլ վկայում է մարդու մեջ կենսական զարգացման ընդհատման մասին: Ինչպես աշխատանքի գործիքը չզարգացող օրգանի հավելուկն է, այնպես էլ բանականությունը անլիարժեք բնագոյի փոխարինիչն է: Մարդը ուժեղ է կենդանուց միայն այն բանում, որ ի վիճակի է փոխելու իր կենսաբանական միջավայրը: Բայց դա նրա «կիսակատարություն», «կյանքի դիլետանտ» լինելուց է բխում: Շելերի համոզմամբ՝ աշխատանքի գործիքներ պատրաստող բանական էակը ոչ թե «կյանքի» զարգացման պսակն է, այլ «հիվանդ կենդանի», որում կյանքը գործել է սխալ և մտել փակուղի: Դրա ապացույցը քաղաքակրթությունն է:

Սակայն, մարդը միայն «կյանքի» դրսևորում չէ: Նա օժտված է ոգով, որը զանվում է «կյանքից» անդին և աստվածային շնորհ է: Շելերը ոգին դիտում է մարդու էութենական սկիզբ, մարդուն մարդացմող սկզբունք, որը լինելով արտակենսական, չի կարող հանգեցվել կենսաբանական ոլորտին: Աստվածային շնորհի օգնությամբ «բնական մարդը» ձեռք է բերում իսկական մարդկային, հոգևոր որակներ, որոնք էլ ապահովում են նրա թոնչը կենդանական աշխարհից: Իբրև ոգու կրող՝ մարդը «կյանքի ասկետ» է, «հավերժական Ֆաուստ», «կենդանի, որը միշտ ձգտում է նորին», ցանկանում դուրս գալ տրված կեցության սահմաններից: Ոգին պայմանավորում է մարդու անհատականությունը, որով էլ մարդը առանձնահատուկ տեղ է զբաղում տիեզերքում և Աստծո նկատմամբ: Մարդու բնության մեջ «կենսական մղումները» և ոգին մշտապես զանվում են հակադրության և պայքարի մեջ: «Կենսական մղումները» մարմնավորում են մարդու մեջ դիոնիսոսական սկիզբը, կյանքի հոսքը, մութ ուժերը, իսկ ոգին՝ բարձրագույն հոգևոր արժեքները: Թեև ոգին հակված է ասկետիկորեն ժխտելու «կենսական մղումները», այնուհանդերձ, հենց դրանցից է մեծապես կախված նրա գործունեությունը:

Ա. Գելենը հրաժարվում է շելերյան «կյանքի» և ոգու հակադրության գաղափարից, թեև ոգեղենությունը դիտում է մարդու տարբերակիչ գիծ: Նրա կարծիքով՝ ոգեղենությունը ոչ թե արտակենսական սկիզբ է, այլ մարդու բնության այնպիսի հնարավորություն, որը իրականության և վերածվում կենսաբանական սկիզբների երկարատև զարգացման ընթացքում: Մարդը կենդանուց տարբերվում է իր օրգանիզմի կառուցվածքով, հատկություններով և գործառույթներով: Միաժամանակ մարդը կենսաբանորեն անլիարժեք էակ է, որովհետև զարգացման առումով «կիսակատար» է, թողված ինքն իրեն: Մարդը չի ապրում, այլ կազմակերպում է իր կյանքը: Մարդու

կենսաբանական անլիարժեքությունը պայմանավորում է աշխարհի նկատմամբ նրա բացվածությունը: Եթե կենդանին միանշանակորեն կապված է իր կենսաաշխարհի հետ, ապա մարդը, օժտված լինելով ճկունությամբ, ձգտում է տիրանալ, փափոխել եղածը, ստեղծել նոր միջավայր ու պայմաններ՝ գոյատևելու համար: Գլեյնը մարդու անլիարժեքությունից և ոչ մասնագիտացումից բխեցնում է նրա գործունյա, ակտիվ լինելու գաղափարը:

Փիլիսոփայական մարդաբանության մշակութաբանական հոսանքի ներկայացուցիչները (է. Ռոտհակեր, Մ. Լանդման) փորձում են հաղթահարել մարդու բնության կենսաբանական մեկնաբանության թերությունները: Նրանք մարդուն դիտում են որպես կենսաբանական և հոգևոր հատկությունների միասություն, որպես մշակութային արժեքներ ստեղծող ոգեկիր էակ: Մարդը գործունյա է, և նրա ակտիվությունը յուրատեսակ պատասխան է իրեն շրջապատող խռացիոնալ, խորհրդավոր աշխարհի ազդեցություններին: Իր գործունեության ընթացքում նա ստեղծում է ուրույն մշակութային աշխարհ՝ իր ոգուն բնորոշ ոճով, գաղափարներով և պատկերներով: Յուրաքանչյուր այդպիսի աշխարհ ունի իր «մշակութային շենք», որը «բաց է թողնում» միայն այնպիսի արժեքներ, որոնք համապատասխանում են այդ աշխարհի «կյանքի ոճին» ու ոգուն: Ռոտհակերի կարծիքով կենդանին ի սկզբանե ունի իր «շրջապատող միջավայրը», իսկ մարդը՝ իր աշխարհը, որը ստեղծարար գործունեության հետևանքով հետագայում վերածվում է «շրջապատող միջավայրի»: Մարդու աշխարհն այն է, ինչը մեկնաբանված ու հասկացված է, ինչը նշանակություն ունի որոշակի կյանքի ոճի շրջանակներում: Մարդու աշխարհը տարբերվում է կենդանիների «շրջակա միջավայրից» այն բանով, որ վերջինիս բնակիչը տեսակն է, իսկ մարդու աշխարհինը՝ խումբը (սոցիալական, էթնիկական, մասնագիտական), որը ստեղծում է իր սեփական «շրջապատող միջավայրը»:

Մարդու կենսաբանական ըմբռնումն ավելի սուր քննադատության է ենթարկում Մ.Լանդմանը: Նրա կարծիքով՝ որևէ ազգակցական կապ գոյություն չունի մարդու և կենդանու կենսաբանական կառուցվածքի միջև. մարդը բացառիկ ու անկրկնելի էակ է: Մարդը կայացած, ավարտուն և ամբողջական կենսաբանական օրգանիզմ է, որի բացատրության համար հարկ չկա համեմատություն անցկացնել կենդանիների հետ: Լանդմանը ծխտում է զարգացման աստիճանական բնույթի մասին գաղափարը, կարծելով, որ գոյություն ունեցողն ի սկզբանե պլյուրալիստական է և յուրաքանչյուր գոյ գոյություն ունի ինքն իր համար: Նույնը մենք տեսնում ենք մարդկային պատմության մեջ, որտեղ գոյություն ունեն բազմաթիվ ինքնուրույն և հավասարարժեք մշակույթներ, որոնք չեն կարող հանգեցվել մեկը մյուսին և չեն կարող բացատրվել մեկը մյուսով: Բացի այս դրույթից, Լանդմանը ել-

նում է նաև այն մտքից, որ ոգին է պայմանավորում մարդու «մարդկային էությունը», ոգու շնորհիվ է մարդն էապես տարբերվում կենդանուց: Մարդու մեջ կենսաբանական-մարմնական սկիզբը երկրորդային է ոգու համեմատ, որովհետև ոգին է ձևավորում մարմինը: Լանդմանի մշակութաբանական մարդաբանությունը խաբսխվում է օբյեկտիվ իդեալիստական այն դրույթի վրա, որ մարդը օբյեկտիվ ոգու ծնունդ է և հանդես է գալիս որպես նրա նպատակների իրագործման գործիք: Մշակութային տիպերը օբյեկտիվ ոգու դրսևորման ձևեր են, որոնց մեջ ձևավորվում է մարդը և ինքն էլ իր հերթին ստեղծում մշակութային նոր ձևեր:

5. ՊԵՐՍՈՆԱԼԻԶՄ

Պերսոնալիզմը (լատ. persona-անձնավորություն) կրոնական մարդաբանական ուղղվածություն ունեցող փիլիսոփայական մի ուղղություն է, որը ձևավորվել է 19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարի սկզբի ամերիկյան փիլիսոփայության մեջ, այնուհետև տարածվել է եվրոպական երկրներում, հատկապես Ֆրանսիայում և Ռուսաստանում: ԱՄՆ-ում պերսոնալիզմի ներկայացուցիչներից էին Բ.Բուրնը (1847-1910), Ռ. Ֆլյուելինգը (1871-1960), Է. Բրայթմենը (1881-1953), Ֆրանսիայում՝ Է. Մուսիեն (1905-1950), Ժ. Լակրուան (1900-1986), Մ. Նեդանսելը (1905-1971), Պ. Լանդսերգը (1901-1944), Ռուսաստանում՝ Ն. Լուկին (1870-1960), Ա. Կոզլովը (1831-1901), Ն. Բերդյաևը (1874-1948), Լ. Շեստովը (1866-1938) և ուրիշներ: Պերսոնալիստական փիլիսոփայության ձևավորման վրա ազդեցություն են ունեցել նախորդ դարերի սուբյեկտիվ իդեալիստական, կրոնական-մարդաբանական ուսմունքները, հատկապես Լայբնիցի մոնադաբանությունը, ինչպես նաև Էկզիստենցիալիզմը, փիլիսոփայական մարդաբանությունը, «կյանքի փիլիսոփայությունը», մասամբ նաև մարքսիզմը: Պերսոնալիստական փիլիսոփայման ոճը շատ նման է Էկզիստենցիալիստականին. պերսոնալիստները փիլիսոփայությունը չեն դիտում որպես գիտելիքների համակարգ կամ գիտական գործունեության ձև, որը բացահայտում է համընդհանուր ճշմարտություններ: Ընդհակառակը, գիտական կամ գիտականակերպ փիլիսոփայությունը բնորոշելով որպես «իրավաբանական և ոստիկանական փիլիսոփայություն», նրանք փիլիսոփայության խնդիրը տեսնում են կոնկրետ մարդուն հուզող կենսական հարցերի՝ կյանքի իմաստի, ազատության, ստեղծագործության, հաղորդակցության, ինքնաիրականացման և այլն, հուզական- Էկզիստենցիալ վերապրման մեջ: Փիլիսոփայությունը ըմբռնվում է որպես ստեղծագործական գործողություն, որպես սեփական կեցության իմացության արվեստ, որտեղ աննշան տեղ է հատկացվում տրա-

մաքանական և ռացիոնալիստական մտածողությանը: Ռուս փիլիսոփա Լ. Շեստովը, մաքի համակարգվածությունը բնորոշելով որպես հոգևոր սահմանափակության ակնհայտ նշան, կարծում է, որ փիլիսոփայությունը պետք է հրաժարվի «հավերժական ճշմարտություններ» որոնելու փորձերից: Փիլիսոփայության խնդիրն է, ըստ նրա, սովորեցնել մարդուն ապրել անհայտության մեջ, իռացիոնալ և անհեթեթ աշխարհում:

Պերսոնալիստական փիլիսոփայության ելակետային հասկացությունը անձնավորությունն է, որն ըմբռնվում է որպես ռզեկի սուբստանցիա, որպես ազատ և ստեղծագործող էակ: Անձնավորությունը կեցության բարձրագույն արժեք է, անկրկնելի «մետաֆիզիկական մոնադ», որն օժտված է ստեղծագործական մեծ ներունակությամբ: Պերսոնալիզմի գոյաբանությունն ընդգծված պլուրալիստական բնույթ ունի. կեցությունը անձերի ու անձավորությունների մի թագավորություն է, որը Գերագույն Անձնավորության՝ Աստծո, ստեղծագործության դրսևորումն է: Միասնական տիեզերական համակարգ կազմող անձնավորությունների թագավորությունն ինքն իր գոյության պատճառը չէ: Դա իրազեկում է Բարձրագույն Անձնավորության մասին, որը զանվում է տիեզերքից դուրս: Աստված ոչ թե աշխարհի հիմքն է, այլ արարիչը, իսկ յուրաքանչյուր անձնավորություն՝ Աստծուց հորդող ուզեկան էներգիայի դրսևորում: Անձնապաշտությունը պերսոնալիստական փիլիսոփայության մեջ չի վերածվում եսապաշտության. յուրաքանչյուր անձնավորություն ոչ թե մեկուսացված է մյուսներից, այլ դրանց հետ միասին կազմում է համակեցության թագավորություն: Ես-ը և Դու-երը փոխադարձաբար կապված են միմյանց հետ այնպես, որ առանց «Դու-երի բազմության» գոյության հնարավոր չէ Ես-ի կայացումը որպես անձնավորություն: Պերսոնալիզմը միաժամանակ հանդես է գալիս համայնապաշտական (կոլեկտիվիստական) փիլիսոփայության դեմ, որը փորձում է անձնավորությունը դիտել որպես հասարակության մաս: Ն.Բերդյաևի կարծիքով էկզիստենցիալիստական և պերսոնալիստական փիլիսոփայության համար հասարակությունը անհատի մի մասն է, նրա սոցիալական կողմը: Անձնավորությունը ճնշող հասարակության մեջ հնարավոր չէ ճշմարիտ մարդկային հաղորդակցություն: Բարձրագույն տիպի հասարակությունն այն է, որտեղ ներդաշնորեն միահյուսվում են անհատապաշտական ու համայնապաշտական սկզբունքները, որտեղ անձնավորությունը դիտվում է որպես բացարձակ արժեք, իսկ հասարակական կազմակերպություններն ապահովում են բարենպաստ պայմաններ յուրաքանչյուրի անհատականության դրսևորման ու զարգացման համար:

Պերսոնալիզմի համար անձնավորությունը զուտ հոգևոր մոնադ չէ, այլ հոգևորի և նյութականի, հոգու և մարմնի միասնություն: Անձնավորության այդպիսի ըմբռնումը պերսոնալիստներին թույլ է տալիս խուսափելու ինչպես բնապաշտական փիլիսոփայության ծայրահեղություններից, երբ անձնավորությունը դիտվում է որպես բնության, նյութական աշխարհի զարգացման արգասիք, այնպես էլ ոգեպաշտական-միստիկական փիլիսոփայության ծայրահեղություններից, երբ անձնավորությունն ըմբռնվում է որպես զուտ ոգի, վերերկրային էակ: Ըստ պերսոնալիզմի՝ անձնավորությունը բնության և պատմության զարգացման արդյունք է: Մարդը երկու հակադիր աշխարհների հանգուցակետն է: Պերսոնալիստները տարբերակում են անձնավորություն և անհատ (ինդիվիդ) հասկացությունները: Ինդիվիդը բնության և հասարակության մասն է, իսկ անձնավորությունը չի կարող ինչոր բանի մաս լինել. այն միասնական ամբողջ է, և որպես այդպիսին, հաղորդակից է բնությանը, հասարակությանը և Աստծուն: Այս հասկացությունների տարբերակման հետ կապված՝ Մունիեն առաջադրում է մարդու օտարման երկու ձևերի մասին տեսությունը: Այդ օտարման ձևերից մեկը մասնավորապես է «մարցիստական օտարում», իսկ մյուսը՝ «հերկուլեսյան օտարում»: Նարցիստական օտարման ժամանակ մարդը հեռանում է երկրային իրականությունից դեպի իր ներաշխարհը, մեկուսանում է հասարակական կյանքից: Դա ժամանակակից հասարակության մեջ հակապերսոնալիստական միտումների նկատմամբ մարդու անգործության, թուլության, հուսալքվածության արտահայտությունն է: Նարցիզմի դրսևորումները Մունիեն տեսնում է փիլիսոփայական այն ուսմունքներում, որտեղ մարդը դիտվում է որպես միայնակ, հասարակությունից մեկուսացված, կյանքից հոգնած, այլևս անելիք չունեցող էակ: Նարցիստական դիրքորոշումը մարդուն օտարում է թե՛ աշխարհից և թե՛ Աստծուց: Հերկուլեսյան օտարման ժամանակ մարդը կարվում է իր ներքին, սուբյեկտիվ աշխարհից և ամբողջությամբ խորասուզվում անդեն, անհանուն նյութական կեցության մեջ, կորցնում իր անհատականությունը: Հերկուլեսը կոնֆորմիստ, անհոգի, անտարբեր, սպառողական հոգեբանություն և քաղքենիական մտածողություն ունեցող մարդու սիմվոլ է:

Անձնավորության մասին պերսոնալիստական տեսության մեջ օտարման այդ երկու ձևը հաղթահարելու համար առաջադրվում է «ժափասարակչության» սկզբունքը, համաձայն որի՝ անձնավորության ամբողջականությունն ապահովվում է հոգևորի և նյութականի, ներքինի և արտաքինի, սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի հավասարակշիռ դրսևորումների միջոցով:

Պերսոնալիստական փիլիսոփայության մեջ առաջնակարգ տեղ է զբաղվում մարդու և Աստծո փոխհարաբերության հարցը: Պերսոնալիստների

կարծիքով՝ մարդկային կեցությունը և պատմությունը անհմաստ կլինեն առանց Գերագույն Անձնավորության մասնակցության: Այս իմաստով պերսոնալիստները շրջադարձային են համարում Քրիստոսի մարդեղացման փաստը: Քրիստոսն աստվածայինի և մարդկայինի միջև եղած անջրպետի հաղթահարման մարմնավորումն է: Նա միաժամանակ Աստծուն ճանաչելու ազատության սիմվոլն է: Երկրային պատմության մեջ Աստված իրեն դրսևորում է անձնավորությունների միջոցով, որոնց առաքելությունն աստվածային ստեղծագործության շարունակությունն է: Ն.Բերդյաևի համոզմամբ՝ ստեղծագործությունը մարդու պատասխանն է Աստծո կոչին: Գա մեղսագործության, ճնշվածության, անիսկական կեցության և անհրաժեշտության հաղթահարումն է: Մարդու փրկությունը և ազատությունը Բերդյաևը տեսնում է ստեղծագործության մեջ: Հարկ է նշել, որ ստեղծագործություն ասելով Բերդյաևը հասկանում է ոչ թե մշակութային արժեքների արարում, այլ նոր կեցության ստեղծում, «Ես-ից» վեր գտնվող կեցության ձգտում: Մարդու մեղսագործության պատճառով Աստծո կողմից ստեղծված աշխարհը վերածվել է կեղծ, անիսկական կեցության, որտեղ թագավորում է անհրաժեշտությունը, ստրկությունը և անդեմությունը: Ֆրանսիական պերսոնալիստների նման Բերդյաևը եվրոպական քաղաքակրթության ճգնաժամի պատճառը տեսնում է քրիստոնեական հումանիզմի, ճշմարիտ կրոնական ավանդույթների մերժման մեջ: Վերածննդի դարաշրջանից սկսած քրիստոնեությունը և հումանիզմը սկսում են իրարից հեռանալ: Առաջանում է պատմական նոր կացություն, որտեղ գերիշխող դիրք են զբաղեցնում կեցության «կեղծ կենտրոնները» տեխնիկական հիմքերը: Տեխնիկան դառնում է ժամանակակից հասարակության գլխավոր ուժը: Տեխնիկան բնորոշելով իրրև նվազագույն ջանքերի գնով արդյունքի հասնելու արվեստ՝ Բերդյաևը մատնանշում է դրա ծառայողական բնույթը, անառքբերությունը նպատակին հասնելու գործում: Նա տեխնիկայի տիրապետության մեջ տեսնում է կեցության քանակական սկզբի առավելությունը որակականի նկատմամբ: Նոր միջավայրում մարդը առանց տեխնիկական միջոցների դառնում է անզոր, կախվածության մեջ հայտնվում տեխնիկայից: Տեխնիկայի տիրապետության հետևանքներից է կոլեկտիվների առաջացումը, որտեղ իշխում է անդեմության և հնազանդության օրենքը: Այդ պատճառով տեխնիկայի դարաշրջանում կենսունակ են դառնում ամբողջատիրական վարչակարգերը: Ազատ ստեղծագործող անհատների հումանիստական մշակույթը զանգվածները չեն ընդունում: Ձևավորվում է որակապես ցածր բնորոշարտական մշակույթ: Այդ ձևախեղված մշակույթը Բերդյաևը անվանում է քաղաքակրթություն: Փաստորեն, նա պաշտպանում է 20-րդ դարի սկզբի փիլիսոփայության մեջ տարածված մշակույթի և քաղաքակրթության

հակադրության մասին տեսությունը: Գա արժեքային կողմնորոշումների հակադրություն է: Մշակույթը ոգեղեն է, կրոնական, արխատկրատական, օրգանական, իսկ քաղաքակրթությունը՝ աստվածամերժական, կազմակերպական, դեմոկրատական ու մեխանիկական: Մշակույթն ունի հոգի, իսկ քաղաքակրթությունը՝ մեթոդներ և գործիքներ: Քաղաքակրթությունը ինքնանպատակ է, իսկ մշակույթը Աստվածային քազավորության նախադրոն է: Քննադատելով ժամանակակից քաղաքակրթության հակապերսոնալիստական ու հակախումբնիստական կողմերը՝ պերսոնալիստ փիլիսոփաներն առաջարկում են բարենորոգել հասարակական կյանքը՝ հիմնվելով քրիստոնեական հումանիզմի սկզբունքների և գաղափարների վրա:

6. ԷԿՉԻՍՏԵՆՑԻԱԼԻԶՄ

Էկզիստենցիալիզմը (լատիներեն *existentia*-գոյություն) կամ «գոյության» փիլիսոփայությունը 20-րդ դարի ամենաաարածված հակագիտապաշտական փիլիսոփայական ուղղությունն է, որը ձևավորվել է առաջին աշխարհամարտից հետո Գերմանիայում և 40-ական թվականներին Ֆրանսիայում, որից հետո մեծ տարածում է ստացել եվրոպական երկրներում և ԱՄՆ-ում: Գերմանիայում էկզիստենցիալիստական փիլիսոփայության ներկայացուցիչներից էին Մարտին Հայդեգերը (1883-1976), Կարլ Յասպերը (1883-1969), Ֆրանսիայում՝ Ժան Պոլ Սարտրը (1905-1980), Ալբեր Կամյուն (1913-1960), Գաբրիել Մարսելը (1889-1973), Մորիս Մեռլ-Պոնտին (1908-1961), Իսպանիայում՝ Խոսե Օրտեգա ի Գասետը (1883-1955), Իտալիայում՝ Ն. Աբանյանոն (1901-1990): Ռուսական փիլիսոփայության մեջ էկզիստենցիալիստական միտվածություն ունեն Ն. Բերդյաևի և Լ. Շեստովի փիլիսոփայությունը: Էկզիստենցիալիզմի մեջ տարբերակում են երկու թև՝ կրոնական (Յասպերս, Մարսել, Բերդյաև) և աթեիստական (Հայդեգեր, Սարտր, Կամյու):

Էկզիստենցիալիստական փիլիսոփայության հիմնական թեման էր մարդկային գոյությունը, անհատի ճակատագիրը ժամանակակից աշխարհում, կյանքի իմաստը և նպատակը, մաքուր ազատությունը, օտարումը, անհատի և հասարակության հարաբերությունը և այլն: Համընդհանուր ճգնաժամի մեջ հայտնված մարդուն հոգեհարազատ այդ հարցերի արծարծումը գեղարվեստական գրականության և հանրամատչելի փիլիսոփայական ուսմունքներում, նպաստեց էկզիստենցիալիստական գաղափարների արագ տարածմանը արևմտյան երկրներում:

Էկզիստենցիալիստական փիլիսոփայության ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել երեք ուսմունք՝ Ս.Կիրկեգորի փիլիսոփայությունը,

«Կյանքի փիլիսոփայությունը», հատկապես Ֆ.Նիցշեն և Է.Հուսեռլի ֆենոմենոլոգիան: Ս. Կիերկեգորից Էկզիստենցիալիզմը փոխառել է Էկզիստենցիա և Էկզիստենցիալ մտածողության գաղափարը: Էկզիստենցիան՝ մարդկային գոյությունը, օբյեկտ չէ, հետևաբար հնարավոր չէ նրա ռացիոնալ ճանաչողությունը: Կիերկեգորի կարծիքով՝ եթե բանական իմացությունը վերացական է և անդեմ, ապա Էկզիստենցիալ մտածողությունը, կապված լինելով մարդու ներաշխարհի հետ, կոնկրետ անհատական գիտելիք է: Բանականությունը չի կարող թափանցել մարդկային գոյության մեջ, որովհետև վերջինս դուրս է գտնվում բանականության իշխանությունից: «Կյանքի փիլիսոփայությունից» Էկզիստենցիալիզմը փոխառել է բանականության մասին այն պատկերացումը, թե դա պատկանում է ոչ թե մարդու անհատական գոյությանը, այլ նրա հոտային բնությանը, ուստի և արտահայտում է մարդու մեջ եղած անդեմը և վերացականը: Գիտակցության ֆենոմենները ուսումնասիրող Հուսեռլի ֆենոմենոլոգիական մեթոդը Էկզիստենցիալիզմը օգտագործում է՝ վերլուծելու մարդկային գոյության կառուցվածքը:

Էկզիստենցիալիստական փիլիսոփայման երկետը Էկզիստենցիալ մարդկային գոյություն, հասկացությունն է: Էկզիստենցիան այն է, ինչ երբեք չի դառնում օբյեկտ: Իսկ քանի որ ճանաչել կարելի է միայն այն, ինչ օբյեկտ է, ուստի Էկզիստենցիան չի կարող դառնալ գիտական, ռացիոնալ ճանաչողության առարկա: Էկզիստենցիան զուտ սուբյեկտիվություն է, ինքն իր համար գոյություն, որը մտածում է, տառապում, սիրում և ընդվզում: Էկզիստենցիան կեցություն-գիտակցություն է, որովհետև կեցությունը (աշխարհը) գոյություն ունի միայն որպես կեցություն գիտակցության մեջ: Գիտակցությունը և աշխարհը գոյություն ունեն միաժամանակ. առանց սուբյեկտի չկա և չի կարող լինել օբյեկտ: Այսինքն՝ արտաքին աշխարհը գոյություն ունի այնքանով, որքանով ընկալվում և գիտակցվում է սուբյեկտի կողմից: Սուբյեկտի շնորհիվ է, ըստ Հայդեգերի, աշխարհը իմաստավորվում, որոշակիանում և ոչնչից վերածվում ինչ-որ բանի: Ամեն իմաստից զուրկ կլինեք հարցնել, գրում է Սարտրր, թե ինչպիսի՞ն է եղել աշխարհը մինչև սուբյեկտի հանդես գալը:

Էկզիստենցիալիզմը ելնում է այն մտքից, որ մարդու գոյությունը նախորդում է նրա էությանը: Օրինակ, երբ մարդը ուզում է որևէ իր պատրաստել, նախապես իր մտքի մեջ ստեղծում է այդ իրի գաղափար-պատկերը: Նա գիտի, թե այդ իրը ինչի համար է ստեղծում: Ուստի, կարող ենք ասել, որ իրի էությունը նախորդում է նրա գոյությանը: Դասական, ռացիոնալիստական փիլիսոփայությունը նույնպես ընդունում է, որ մարդու էությունը նախորդում է նրա գոյությանը, որ գոյություն ունի ընդհանուր «մարդկային բնություն» առանձին մարդկանց մեջ: Մինչդեռ, ըստ Էկզիստենցիալիզմի, մարդը իր

էությունը ձեռք է բերում գոյությունից հետո, այսինքն՝ ժամանակի ընթացքում է ինքն իրեն ստեղծում: Մարդու էությունն այն է, ինչ ինքն իրենից ստեղծում է: Մարդը մի էակ է, որն ուղղված է ապագային և գիտակցում է, որ ինքը նախագիծ է: Այսպիսով, էկզիստենցիալիզմը մարդուն հանձնում է նրա կեցության անօրինությունը և նրան պատասխանատու դարձնում իր հետագա գոյության համար:

էկզիստենցիան բնութագրվում է որպես վերջավոր, պատմական և իրադրային գոյություն: Մարդու պատմականությունը դրսևորվում է այն բանում, որ նա «նետված» է որոշակի իրադրության մեջ և գիտակցում է իր մահկանացու, վերջավոր լինելը: Աշխարհում մարդը միակն է, որին բնորոշ է ժամանակի և կեցության մասին մտածելը: Հայդեգերը մարդկային գոյությունը դիտարկում է ժամանակային կառուցվածքի տեսանկյունից և դա անվանում է «հոգս»: «Հոգսը» որպես մտահոգված կեցության միասնական կառուցվածք, բաղկացած է երեք պահից՝ ա) «աշխարհում կեցություն» կամ անցյալ ժամանակ, որը Հայդեգերը բնորոշում է որպես լրվածություն: Էկզիստենցիան հայտնվում է մի աշխարհում, որը արդեն կառուցված է ուրիշների կողմից: բ) ժամանակից առաջ անցնելը կամ ապագան, որը բնորոշվում է որպես «նախագիծ»: Մարդը մշտապես «փախչում» է ինքն իրենից, հաղթահարում ինքն իրեն կամ իրեն «նախագծում»: գ) Գոյություն ունեցողին առընթեր կեցություն կամ ներկա, որը Հայդեգերը բնորոշում է որպես «դատապարավածություն» իրերին: Մարդը ապրում է առօրյա, երկիմաստությամբ և անորոշությամբ լի մի աշխարհում, որում նա կարող է «կորցնել» ինքն իրեն: Հայդեգերը տարբերակում է մարդկային գոյության երկու եղանակ՝ անխկական և խկական: Անխկական է այն կեցությունը, երբ մարդը, ամբողջությամբ թաղվելով առօրյա հոգսերի մեջ, ենթարկվելով իրերի և հանգամանքների իշխանությանը, ապրելով ուրիշների նման, չի մտածում մահվան, իր վերջավոր լինելու մասին: Դա օտարված, իր անհատականությունը կորցրած, ցանկացած ուրիշով փոխարինելի մարդն է: Իսկական է այն կեցությունը, երբ մարդը հանդես է գալիս որպես իր պատմականությունը և ազատությունը գիտակցող էակ: Իսկական գոյությունը սկսվում է այն պահից, երբ մարդը զգում է «մետաֆիզիկական» վախ ոչնչի կամ մահվան հանդեպ: Վախի միջոցով մարդը բացահայտում է իր գոյության խորհուրդը, ձեռք բերում իսկական ազատություն:

Մարդու իսկական գոյությունը բացահայտվում է այսպես կոչված սահմանային իրադրություններում: Մարդը մշտապես գտնվում է որոշակի իրավիճակների մեջ, սակայն կան վիճակներ, ինչպիսիք են՝ վախը, մեղքը, պայքարը, տառապանքը և այլն, որոնք մարդուն ստիպում են խորհել սեփական կեցության իմաստի և կոչումի մասին: Սահմանային իրադրություններում

մարդը դուրս է գալիս առօրյա կյանքի սահմաններից և հաղորդակցվում բացարձակ կեցության, տրանսցենդենտալ ոլորտի հետ: Յասպերսի կարծիքով՝ մարդը մահը ընկալում է իբրև սահմանային իրադրություն ոչ թե սեփական, այլ իր հետ էկզիստենցիալ հաղորդակցության մեջ գտնվող մարդու մահվան դեպքում: Մարդու վիճակի ողբերգականությունն այն է, որ իր էկզիստենցիալ բացահայտումից հետո նա կրկին թաղվում է առօրյա կեցության մեջ: Այդ վիճակից դուրս գալու ելքը Յասպերսը տեսնում է հավերժական ու բացարձակ աշխարհի՝ Աստծո հետ մարդու կապի մեջ:

Էկզիստենցիալիստական փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական պեղ է գրավում անհատի և հասարակության հարաբերակցության և էկզիստենցիալի ազատության հարցը: Էկզիստենցիալիզմն անհատապաշտական և սուբյեկտիվիստական փիլիսոփայություն է, որում անհատը ըմբռնվում է որպես ինքնաբավ ու բարձրագույն կեցություն: Անհատն ինքնամաատակ է, իսկ հասարակությունը՝ միջոց: Տեսականորեն հասարակությունը կոչված է ապահովելու անհատի ազատ զարգացումը, նրա իրավունքները, սակայն, իրականում հասարակությունը բացասական դեր է խաղում անհատի կյանքում՝ ճնշում է նրան, սահմանափակում նրա ազատությունը և դիմագրկում: Ժամանակակից հասարակությունն այնպիսին է, որ մարդը օտարվում է ինքն իրենից, հանդես գալիս որպես «միջինացված» երևույթ: Էկզիստենցիալիզմը ելնում է այն մտքից, որ մարդը ապրում է հասարակության մեջ, ուրիշ մարդկանց հետ, որ միայն ուրիշների հետ հաղորդակցվելիս է մարդը դառնում մարդ: Անդրադառնալով մարդկային հաղորդակցման խնդրին, Յասպերսը նշում է, որ իսկական հաղորդակցությունը հնարավոր է ոչ միայն Աստծո, այլ ուրիշ մարդկանց հետ: Միայն էկզիստենցիալ հաղորդակցության ժամանակ է մարդը բացահայտում իր իսկական կեցությունը: Ի տարբերություն հասարակական հաղորդակցության, որի ժամանակ մարդը հանդես է գալիս որպես որևէ հանրության (ընտանիք, ազգ, պետություն) մասնիկ և մարդկանց միջև հաստատվում են արտաքին կապեր, էկզիստենցիալ հաղորդակցության ժամանակ մարդիկ իրար հետ հաղորդակցվում են որպես անկրկնելի անհատներ: Հայդեգերը և Մարտորը կարծում են, թե քանի որ հասարակական կյանքը օտարված, անդեմ հարաբերությունների ոլորտ է, ուստի ոչ այնքան հաղորդակցությունը, որքան սեփական գոյության մեջ խորասուզվելը կարող է մարդուն բավականություն պատճառել:

Էկզիստենցիալիզմը մերժում է մարդու ազատության մասին ինչպես ռացիոնալիստական-լուսավորական այն ավանդույթը, որն ազատությունն ըմբռնում է որպես անհրաժեշտության իմացություն, այնպես էլ բնապաշտական այն սեփությունը, ըստ որի՝ ազատությունը մարդու բնական ուժերի դրսևորումն է: Ազատությունը, ըստ էկզիստենցիալիզմի, հենց էկզիստեն-

ցիան է: Ազատ լինել, նշանակում է լինել ինքդ քեզ հետ: Մարտրի արտահայտությամբ՝ մարդը դատասպարտված է լինել ազատ: Մարդը կարող է հրաժարվել իր ազատությունից, ինքն իրենից, դառնալ «ինչպես բոլորը» միայն այն դեպքում, եթե նա հրաժարվում է իր անհատականությունից: Մարդը ազատ է նույնիսկ այն ժամանակ, երբ ձգտում է ազատության՝ անկախ դրա իրագործման հնարավորությունից: Ազատ լինել, նշում է Մարտրը, նշանակում է ընտրություն կատարել, ընդ որում, ընտրության հաջողությունը կարևոր չէ ազատության համար: Հայդեգերը կարծում է, որ ազատ լինել, նշանակում է չգործել և չմտածել այնպես, ինչպես գործում և մտածում են ուրիշները, նշանակում է փնտրել և գտնել ինքդ քեզ: Ազատությունը չի նշանակում ամենաբողոքյուն՝ անպատասխանաժողովյան իմաստով: Եթե մարդը ամբողջությամբ անօրինում է իր գոյությունը, ապա պարտավոր է պատասխան տալ իր բոլոր գործողությունների համար: Ընդամիս, նա պատասխանատու է ոչ միայն իր, այլ բոլորի համար: Այն, ինչ մենք ընտրում ենք, բարիք է մեզ համար, սակայն ոչ մի բան չի կարող իսկական բարիք լինել, եթե այն բարիք չէ մեզ ուղիղ շնորհ հատուկ: Այս խոստով ակնարկ հասկանալ «մարդը տազնապ է» արտահայտությունը: Ընտրող և իր ընտրությունը գիտակցող մարդը ընտրում է ոչ միայն իր սեփական կեցությունը, այլև ուրիշներինը, ուստի չի կարող չստազնապել իր ընտրության համար: Էկզիստենցիալիզմը մարդու ազատությունը կապում է ոչ միայն պատասխանատվության, այլև ակտիվության, նույնիսկ խռովության հետ: Մշակելով «աբսոլյուտի փիլիսոփայություն», Կամյուն նշում է, որ ազատ է այն մարդը, որ հասկացել է կյանքի անիմաստ լինելը: Իսկ ազատություն ձեռք բերել, նշանակում է ընդվզել աբսոլյուտի դեմ: Առօրյա կյանքում ընդվզումը խաղում է նույն այն դերը, ինչ կասկածանքը դեկարտյան փիլիսոփայության մեջ: «Ես ընդվզում եմ, - գրում է Կամյուն, - հետևաբար մենք գոյություն ունենք»: Ընդվզումը ինքնաարտահայտման և ինքնահաստատման զործողություն է:

7. ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱ

Հերմենևտիկան (հուն. նշանակում է բացատրում եմ, մեկնաբանում եմ), որպես փիլիսոփայական տեսություն ձևավորվել է 20-րդ դարի 50-60-ական թվականներին, թեև, որպես մեկնաբանության արվեստ, գոյություն ուներ վաղուց: Հերմենևտիկա հասկացության ծագումը կապված է դիցաբանական Հերմես աստծո անվան հետ: Հին հունական դիցաբանության մեջ Հերմեսը բանբեր միջնորդ էր աստվածների և մարդկանց միջև. նա մարդկանց մեկնաբանում էր աստվածների խոսքերը, իսկ աստվածներին հայտնում էր մարդկանց խնդրանքներն ու ցանկությունները: Ուրեմն, ի սկզբանե, հեր-

մենևակյան հասկացվել է որպես աստվածային խոսքի, գուշակությունների, հին տեքստերի, տարբեր սիմվոլների մեկնաբանության արվեստ: Միջնադարում մեկնողական արվեստը ծաղկում է ապրում: Միջնադարյան փիլիսոփայությունը գերազանցապես մեկնողական, մեկնաբանական բնույթ ուներ. դրա խնդիրն էր մեկնաբանել, բանականության համար հասկանալի դարձնել Սուրբ Գրքի, ինչպես նաև եկեղեցու հայրերի գրվածքների բովանդակությունը: Վերածննդի դարաշրջանում հերմենևակյան հանդես է գալիս որպես անտիկ գրականության թարգմանության, քննական վերրոծության և մեկնաբանության արվեստ: Փիլիսոփայական հերմենևակիայի ծագումը կապված է գերմանացի մտածող Ֆ.Շլայերմախերի (1768-1834) անվան հետ: Նա հերմենևակյան դիտում է որպես «ուրիշի» ներաշխարհի հասկացման արվեստ, ինչպես նաև հումանիտար գիտությունների մեթոդ, որը հնարավորություն է տալիս հոգեբանական վերապրման միջոցով բախանցել հին տեքստերի հեղինակների հոգևոր աշխարհը և «ներսից» հասու լինել դրանց բովանդակությանը: Հերմենևակիայի փիլիսոփայացման գործում մեծ է «կյանքի փիլիսոփայության» ներկայացուցիչ Գ. Դիլթայի ավանդը: Ըստ մեթոդի իրարից տարբերակելով բնագիտությունը և պատմագիտությունը (նզու մասին գիտությունները), Դիլթայը կարծում է, որ բնագիտությունը գործառու է բացատրության, իսկ պատմագիտությունը՝ հասկացման մեթոդով: Հերմենևակյան հանդես է գալիս նզու մասին գիտությունների մեթոդ, որպես «գրավոր արձանագրված կյանքի դրսևորումների» հասկացման արվեստ: Ըստ Դիլթայի՝ պատմաբանի խնդիրն է հաղթահարել անցյալի մասին սեփական նախապաշարումները, կանխակալ պատկերացումները և «փոխադրվել» անցյալի մեջ՝ վերապրելու անցյալի իրադարձությունը և մեկնաբանելու այդ վերապրումը: Այդպիսի «փոխադրությունը» հնարավոր է, ուրովհետև պատմություն կերտողները և հասկացողներն ունեն միևնույն հոգեկան կառուցվածքը: Դիլթայի տեսությունը ակնհայտ սուբյեկտիվիստական բնույթ ունի. դրանում հասկացման և մեկնաբանության ճշմարտության չափանիշը դառնում է սուբյեկտի ինտուիցիան, հենց ինքը՝ հասկացողը:

Հերմենևակյան փիլիսոփայական տեսության վերածման ուղղությամբ նշանակալից քայլ կատարեցին Է.Հուսեռը և Մ.Հայդեգերը: Հուսեռն իր ուշ շրջանի աշխատություններում ֆեմոմենոլոգիայի խնդիրը տեսնում է ոչ թե գիտակցության ֆեմոմենների, այլ մարդու «կենսաշխարհի», նրա էկզիստենցիալ փորձի ֆեմոմենների՝ իմաստների և նշանակությունների վերլուծության մեջ: Այդ խնդիրը իրագործում է Հայդեգերը, որը հասկացումը դիտում է ոչ թե ճանաչողության, այլ էկզիստենցիայի՝ մարդու գոյության հիմնական եղանակ: Այն հարցը, թե ճանաչող սուբյեկտը ինչպիսի՞ պայմաններում կարող է հասկանալ այս կամ այն տեքստը կամ պատմությունը, փո-

խարհնվում է այլ հարցով՝ ի՞նչ է իրենից ներկայացնում այդ գոյը (մարդը), որի կեցությունը հասկացման մեջ է, որը հասկացող կեցությունն է: Հերմենևտիկան դառնում է մարդկային կեցության ֆենոմենոլոգիա: Մարդը, ըստ Հայդեգերի, վերջավոր, պատմական էակ է, նա ոչ թե դուրս է գտնվում պատմական կեցությունից, այլ միշտ ներկա է այդ կեցության մեջ: Այսինքն՝ մտածող սուբյեկտը միշտ ներառված է այն բանում, ինչը մտածվում է: Ընդ որում՝ նրա տեղը պատմական կեցության մեջ իրադրային է, այսինքն՝ միշտ գտնվում է որոշակի պատմական իրադրության մեջ: Փնարել այդ տեղը, նշանակում է իրագործել հասկացումը, որը տեղի է ունենում մեկնաբանության միջոցով: Քանի որ հասկացումը մարդու գոյության եղանակն է, ուստի հերմենևտիկան հասկացման մեթոդաբանությունից վերածվում է դրա գոյաբանության, իսկ հասկացումը նույնանում է էկզիստենցիալ գործողության հետ:

Հերմենևտիկայի փիլիսոփայական տեսությունը մշակում է գերմանացի փիլիսոփա Հանս Գեորգ Գադամերը (ծնվ. 1900թ.)՝ «Ճշմարտություն և մեթոդ: Փիլիսոփայական հերմենևտիկայի հիմունքներ» աշխատության հեղինակը: Ի տարբերություն իր նախորդների, նա ուշադրություն է դարձնում փիլիսոփայության հերմենևտիկական կողմի վրա՝ հասկացման մեթոդի խնդիրը փոխարինելով ճշմարտության բացահայտումով: Գադամերը հերմենևտիկայի խնդիրը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Ինչպե՞ս է հնարավոր հասկացումը, ինչպիսի՞ պայմաններում կարող է տեղի ունենալ հասկացումը»: Նրա կարծիքով՝ ոգու մասին գիտությունների մեթոդը սկզբունքորեն տարբերվում է բնագիտական մեթոդից, որովհետև ոգու մասին գիտություններում ճանաչողը գտնվում է ճանաչողության առարկայում: Մարդու կեցության հիմնային հատկությունը պատմականությունն է, այսինքն՝ պատմական որոշակի իրադրության մեջ գտնվելը, պատմությանը պատկանելը, պատմություն լինելը: Մարդը չի կարող վերանալ պատմական այն հանգամանքներից, որում նա ապրում է և որոնք պայմանավորում են նրա մտածողության բովանդակությունը: Իսկ դա նշանակում է, որ մարդու մտածողությունը ոչ թե աննախադրյալ է, ինչպես կարծում են որոշ ռացիոնալիստներ, այլ միշտ նախադրված է, միջնորդավորված է պատմական իրադրություններով: Իսկական պատմական մտածողությունը պետք է մտածի իր սեփական պատմականությունը: Մարդու կեցության պատմականության ընդունումը պահանջում է վերականգնել նախապաշարումների, կանխադատությունների տեղը և դերը հասկացման մեջ: Ինչ-որ տեսքա կամ իրադարձություն հասկանալու համար, նախ և առաջ, հարկավոր է մեկնաբանել: Բայց մեկնաբանությունը կարող է տեղի ունենալ միայն այն դեպքում, եթե ունենք նախապատկերացում մեկնաբանման ենթակա առարկայի մասին: Այդ նա-

խապասկերացումից կամ նախահասկացումից ոչ թե պետք է ազատվել (դա, ըստ էության, հնարավոր չէ իրագործել), այլ ընդհակառակը, պետք է հենվել դրա վրա: Այսպիսով, եթե Դիլթայը հասկացման պայմանն էր համարում պատմական իրադրության և նախապաշարված մտածողության հաղթահարումը, որպեսզի հասկացողը անարգել թափանցի «ուրիշի» ներքը, ապա Գադամերը կարծում է, որ հասկացման գործողությունը պայմանավորված է ինչպես այն պատմական իրադրությամբ, որում գտնվում է հասկացողը, այնպես էլ իր մտածողության մեջ առկա գիտելիքից: Բացի դրանից, եթե Դիլթայը, հենվելով դասական իմացաբանության «սուրբյեկտ-օբյեկտ» սխեմայի վրա, արգելապատնեշ էր դնում սուրբյեկտի և օբյեկտի, հասկացողի և հասկացվողի, Ես-ի և «ուրիշի» միջև, ապա Գադամերը, սուրբյեկտին ներառելով օբյեկտի, հասկացողին՝ հասկացվողի կեցության մեջ, վերացնում է դրանց միջև գոյություն ունեցող արգելափակոցները: Հետևաբար, վերանում է նաև «ուրիշի» մեջ փոխադրվելու, «ուրիշին» վերապրելու խնդիրը: Հասկանալ, նշանակում է մեկնաբանել մեզ ավանդվածը, դիցուք որևէ տեքստ: Հասկացումը տեղի է ունենում ավանդվածի և մեկնաբանի հանդիպման ժամանակ: Հասկացման խնդիրը ոչ թե տեքստի բովանդակության վերարտադրությունն է կամ վերակազմությունը, ինչն սկզբունքորեն հնարավոր չէ, այլ տեքստի իմաստի ստեղծումը կամ կառուցումը: Յանկացած հասկացում արդեն մեկնաբանություն է: Ընդ որում, միևնույն տեքստը կարող է ունենալ բազմաթիվ, իրարից տարբեր և հակադիր մեկնաբանություններ, որոնցից ոչ մեկը չի կարող լինել բացարձակ ճշմարիտ, քանի որ բացառվում է «ճշմարիտ մեկնաբանության» գոյության հնարավորությունը: Ավելին, նույնիսկ այդ տեքստի հեղինակը չի հասկացել դրա ճշմարիտ, իսկական իմաստը, ուստի մեկնաբանը հաճախ կարող է և պետք է ավելի շուտ հասկանա, քան տեքստի հեղինակը: Գադամերի կարծիքով՝ այսպիսի մոտեցումը սկզբունքային նշանակություն ունի հասկացման համար: Ըստ նրա՝ «ոչ թե դեպից դեպք, այլ մշտապես տեքստի իմաստը գերազանցում է հեղինակային հասկացմանը»: Այդ պատճառով հասկանալ, նշանակում է ստեղծել տեքստի իմաստը: Այլ խոսքով, հասկացումը տեքստի իմաստի որոնման անընդհատ գործընթաց է, որի ընթացքում հասկացողը կապվում է իր անցյալի հետ և ձեռք բերում փորձառություն: Գոյություն չունի ինքնին անցյալ և ինքնին ներկա, անցյալը միշտ ներկայանում է, քանի դեռ մեկնաբանվում է: Այս իմաստով՝ Գադամերը հասկացման խնդիրը հանգեցնում է լեզվի խնդրին, որովհետև լեզուն այն ընդհանուր միջավայրն է, որում իրագործվում է հասկացումը: Միայն լեզվի մեջ է հնարավոր պատկերացնել հասկացողի և հասկացվողի միասնությունը: Լեզուն այն իրականությունն է, որտեղ մարդը ինքն իրեն գտնում և հասկանում է: Մենք հաս-

կանում ենք լեզուն այնքանով, որքանով ապրում ենք նրա մեջ: Լեզվի միջոցով են մարդիկ հաղորդակցվում, միմյանց հասկանում: Գաղամերի կարծիքով՝ հումանիտար գիտություններում ճշմարտության բացահայտման հիմնական եղանակը երկխոսությունն է կամ հարց ու պատասխանը:

Հերմենևտիկական փիլիսոփայության երևելի ներկայացուցիչներից է նաև ֆրանսիացի փիլիսոփա Պոլ Ռիկյորը (ծնվ. 1913թ.), որը հայանի է իր «**հիմնաքարանական հերմենևտիկա**» տեսությամբ: Նրա կարծիքով՝ հասկացումը հետևողականորեն իրագործված մեկնաբանություն է, որի խնդիրը իմաստների կամ սիմվոլների վերծանումն է: Միմվոր է մեկնաբանությունը հարաբերակից հասկացություններ են. մեկնաբանությունը հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե կա սիմվոլ, բազմաբարդ իմաստ: Ռիկյորի կարծիքով՝ հասկացումն ընթանում է երեք մակարդակով՝ սեմանտիկական, ռեֆլեքսիվ և էկզիստենցիալ: Սեմանտիկական մակարդակում մեկնաբանողը բացահայտում է մեզ ավանդված սիմվոլների, նշանների բազմիմաստությունը: Ռեֆլեքսիվ մակարդակում տեղի է ունենում մեկնաբանի ինքնագիտակցման կամ ինքնահասկացման գործընթացը: Հաղթահարելով տեքստի և իր միջև ընկած հեռավորությունը և դառնալով տեքստի ժամանակակիցը, մեկնաբանը ինքնահասկացման է հասնում «ուրիշին» հասկանալու միջոցով: Էկզիստենցիալ մակարդակում մեկնաբանողը բացահայտում է իր գոյությունը՝ որպես մեկնաբանված գոյություն: Այդ գոյությունը Ռիկյորը բնորոշում է որպես ցանկություն և ջանք: Ինքնահասկացման ժամանակ մենք բացահայտում ենք գոյություն ունենալու մեր ցանկության և ջանքի իմաստը: Միևնույն տեքստի բազմաթիվ մեկնաբանությունների առկայությունը պայմանավորված է գոյության տարբեր եղանակներով: Մրցակցող մեկնաբանությունները ոչ թե «լեզվական խաղեր» են, որոնք սեմանտիկական մակարդակում հավասարաթեք են, այլ դրանցից յուրաքանչյուրը հիմնավորված է որոշակի էկզիստենցիալ գործառույթով: Օրինակ, **հոգեվերլուծությունը** հիմնվում է սուբյեկտի հնագիտության, **ոգու ֆենոմենոլոգիան**՝ նպատակաբանության, կրոնի **ֆենոմենոլոգիան**՝ վախճանաբանության վրա:

8. ՍՏՐՈՒԿՏՈՒՐԱԼԻԶՄ

Ստրուկտուրալիզմը (կառուցվածքաբանությունը) ժամանակակից մտածողության առավել ազդեցիկ ուղղություններից է, որի հետազոտության հիմնական առարկան մշակույթի տարբեր ոլորտներում առկա կառուցվածքների բացահայտումն է: Ստրուկտուրալիստական մտածողության զարգացման մեջ տարբերակում են **երեք փուլ**՝ ա)կոմկրետ գիտական ստրուկտուրալիզմի ձևավորման շրջան (20-րդ դարի 20-50-ական թվական-

ներ), բ) փիլիսոփայական ստրուկտուրալիզմի առաջացման շրջան(60-ական թվականներ) և գ) պոստստրուկտուրալիզմի շրջան (70-80-ական թվականներ): Կոնկրետ գիտական ստրուկտուրալիզմի ձևավորման գործում կարևոր դեր են խաղացել նշանավոր լեզվաբան Ֆ.դե Մոսյուրի (1857-1913) լեզվաբանական դպրոցը, ամերիկացի փիլիսոփաներ Չ.Պիրսի և Յ.Մարխսի նշանագիտական (սեմիոտիկական) դպրոցը, ինչպես նաև Պրահայի, Կոպենհագենի և Նյու Յորքի լեզվաբանական խմբակները: Լեզվաբան ստրուկտուրալիստների ըմբռնմամբ՝ կառուցվածքը համակարգի տարրերի ներքին հարաբերությունների մի համախմբություն է, որն անփոփոխ, նույնական է մնում որոշ փոփոխությունների դեպքում: Նման մոտեցման համար կարևոր ոչ թե տարրերի բուն հատկություններն են, այլ դրանց հարաբերությունները: Այլ խոսքով, ստրուկտուրալիստները ընդունում են համակարգի մեջ հարաբերությունների առաջնայնությունը տարրերի նկատմամբ: Բացի դրանից, նրանք ընդունում են նաև դիախրոնիայի (տարածաժամանակայինի) նկատմամբ սինխրոնիայի (համաժամանակայինի) մեթոդաբանական առաջնայնության սկզբունքը, ըստ որի՝ կառուցվածքը հասկանալու համար նախ և առաջ հարկավոր է վերանայ դրա զարգացումից և բոլոր տարրերը դիտարկել որպես միաժամանակ գոյություն ունեցողներ: Դրանից հետո արդեն կարելի է կառուցվածքը դիտարկել դրա զարգացման, ձևավոխության տեսանկյունից:

20-րդ դարի 60-ական թվականներին Ֆրանսիայում ձևավորվեց փիլիսոփայական ստրուկտուրալիզմը, որի խոշորագույն ներկայացուցիչներից էին ազգաբան Կլոդ Լևի-Սթրոսը, մշակութաբան Միշել Ֆուկոն, գրականագետ Ռոլան Բարթը և հոգեվերլուծաբան Ժակ Լականը: Փիլիսոփայական ստրուկտուրալիզմը, հակադրվելով այդ ժամանակ Ֆրանսիայում մեծ մասսայականություն վայելող էկզիստենցիալիստական մտածողության սուրյեկտիվիզմին, փորձում է գիտականության չափանիշը մտցնել հումանիտար գիտությունների մեջ, ստեղծել մշակույթի և մարդու մասին գիտական տեսություն: Լևի-Սթրոսն առաջիններից մեկն էր, որ լեզվաբանական կառուցվածքաբանության մեթոդը կիրառեց ազգագիտության ոլորտում: Իր գլխավոր աշխատություններում՝ «Տոտեմիզմն այսօր», «Առասպելների կառուցվածքը», «Նախնադարյան մտածողություն», «Կառուցվածքաբանական մարդաբանություն», նա մշակում է մի տեսություն, որն անվանում է «գերաացիոնալիզմ»: Մարդուն հասկանալու համար, նշում է Լևի-Սթրոսը, պետք է ելնել ոչ թե նրա գիտակցությունից, մտածողությունից, ինչպես դա արվում է դասական փիլիսոփայության մեջ, այլ նրա անգիտակցականից, իսկ ավելի ստույգ, անգիտակցականի մեջ առկա կառուցվածքների վերլուծությունից: Անգիտակցականն է սլայմանավորում մարդու գիտակցական

գործունեությունը: Ընդ որում, անգիտակցականը ոչ թե իռացիոնալ, այլ ռացիոնալ բովանդակություն ունի: «Գերռացիոնալիզմի» սեսության համաձայն տիեզերքում և բնության մեջ առկա է արամարանություն ու բանականություն, որը ոչ միայն պայմանավորում է նախնադարյան մարդու կրավորական մտածողությունը, այլև հիմք է հանդիսանում նրա ինացարանության համար: Մարդու անգիտակցականի մեջ գոյություն ունեցող կառուցվածքները բնական և սոցիալական կառուցվածքների արտացոլումն են: Օրինակ, ըստ նրա, դիցաբանական մտածողության մեջ թարքված է իրերի միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունների օբյեկտիվ արամարանությունը, որն իր արտահայտություն է գտնում լեզվական կառույցների մեջ: Անգիտակցականի մասին Լևի-Սթրոսի տեսությունը տարբերվում է ինչպես Ջ.Ֆրոյդի, այնպես էլ Կ. Յունգի արխետիպերի մասին տեսությունից: Լևի-Սթրոսին խորթ է անգիտակցականի կենսաբանականացման ֆրոյդյան ձգտումը և արխետիպերի իռացիոնալ բնույթի մասին յունգյան ըմբռումը. անգիտակցականը զուտ կառուցվածք է, ինքնին անբովանդակ է, դասարկ և, ունենալով կոլեկտիվ բնույթ, ընկած է բոլոր մշակույթների հիմքում: Լևի-Սթրոսը վերլուծության է ենթարկում նախնադարյան կամ «վայրենի» մտածողության առանձնահատկությունները: «Վայրենի մտածողությունը» վայրենիների մտածողությունը չէ: Այդ մտածողությունն առկա է նաև մշակույթի զարգացման բարձրագույն փուլերում: Այսինքն՝ ռացիոնալ մտածողության զարգացումը չի հաղթահարում անգիտակցականի «մեխանիկան», այլ նեղացնում է դրա զործունեության ոլորտը: «Վայրենի մտածողությունը» և անգիտակցականի կառուցվածքները ցայտուն են դրսևորվում առասպելների մեջ: Դիցաբանական մտածողությունը «գերռացիոնալիստական» է, այսինքն՝ դրանում միահյուսված են զգայական և ռացիոնալ սկիզբները: Այդ մտածողությունը գործառում է փոխամապատասխան դիմակայություններով՝ կյանք և մահ, չոր և խոնավ, ներքև և վերև և այլն, որոնցում ի հայտ են գալիս բնության և մարդու միջև գոյություն ունեցող իրական հարաբերությունները: Դիցաբանական մտածողության հիմնական հնարը բրիկոլաժն է՝ տրված նյութի այնպիսի խմբավորումը կամ վերակազմությունը, որը հանգեցնում է անակնկալ, անսպասելի արդյունքների: Անդրադառնալով անգիտակցական կառուցվածքների և պատմության հարաբերակցության հարցին, Լևի-Սթրոսը կարծում է, որ անիմատ է խոսել պատմության իմաստի, պատմական զարգացման մասին, որովհետև պատմությունը բացահայտվում է միայն կառուցվածքաբանական մակարդակում:

Հենվելով կառուցվածքաբանական մեթոդի վրա, Միշել Ֆուկոն (1926-1984) մշակում է հումանիտար գիտությունների հնագիտության մասին ուսմունք, որում փորձում է բացահայտել ճանաչողության անգիտակցական

մեխանիզմները: Գիտարկելով նոր ժամանակի եվրոպական գիտության զարգացման պատմությունը, Ֆուկոն առանձնացնում է երեք անգիտակցական սկիզբ կամ «էպիստեմե»՝ Վերածնունդ, դասական ռացիոնալիզմ և արդիականություն: Այդ «էպիստեմեներն» իրարից տարբերվում են հիմնականում «իրերի» և «բառերի» սեմանտիկական հարաբերություններով կամ դրանցում լեզվի խաղացած դերով: Այսպես, Վերածննդի դարաշրջանում լեզուն ըմբռնվում է որպես իր մյուս իրերի շարքում, դասական ռացիոնալիզմի շրջանում լեզուն հանդես է գալիս որպես մտքի արտահայտման միջոց, արդիականության մեջ լեզուն վերածվում է ինքնուրույն ուժի, նույնաժամ է կյանքի հետ, որի հետևանքը «մարդու մահն» է: Կառուցվածքները մնում են, իսկ մարդն անհետանում է:

Կառուցվածքաբանական փիլիսոփայության մյուս խոշորագույն ներկայացուցիչը՝ Ռոլան Բարթը (1915-1980), կառուցվածքաբանական մեթոդը տարածելով գրականագիտության վրա, վերլուծության է ենթարկում եվրոպական մշակույթի այնպիսի նշանա-սիմվոլային համակարգեր, ինչպիսիք՝ են հագուստը, մոդան, կերակուրը, քաղաքի կառուցվածքը և այլն: Նրա կարծիքով՝ մշակութային, այդ թվում սոցիալական, քաղաքական բոլոր կառուցվածքները հնարավոր է հասկանալ միայն լեզվի վերլուծության միջոցով: Ամեն ինչ իմաստավորվում է, եթե ստանում է լեզվական անվանում: Վերափոխել աշխարհը, նշանակում է վերափոխել լեզվական կառուցվածքները, լեզվի նշանային –սիմվոլիկ համակարգերը: Լեզվի միջոցով է տեղի ունենում մարդկանց հաղորդակցությունը: Անդրադառնալով անհատական խոսքի և լեզվական կառուցվածքների հարաբերակցության հարցին, Բարթն առաջադրում է «նամակ» հասկացությունը, որը դիտվում է ընդհանրական լեզվական կառուցվածքի, հասարակական կոլեկտիվի կողմից ընդունված լեզվի և անհատական խոսքի դիալեկտիկական միասնության դրսևորման ձև: «Նամակը» մշակույթը վերածում է տեքստի, որում գործում են տարբեր լեզվական համակարգեր: Մշակութային տեքստը, ինչպես նաև գրական ամեն մի ստեղծագործություն, չունեն միանշանակ իմաստ, այդ պատճառով դրանք ենթական են անվերջ մեկնաբանությունների:

Հոգեվերլուծական կառուցվածքաբանության հիմնադիրը՝ Ժակ Լականը (1901-1981), անգիտակցականի մասին իր տեսությունում հիմնվում է ինչպես Ֆրոյդի դրույթների, այնպես էլ կառուցվածքաբանական մեթոդաբանության սկզբունքների վրա: Նրա կարծիքով՝ անգիտակցականը կառուցված է որպես լեզու և հենց լեզուն է ձևավորում անգիտակցականը՝ որպես նշանների և սիմվոլների դաշտ: Լականն անհատի մեջ տարբերակում է երեք շերտ՝ իրական, երևակայական և սիմվոլիկ, որոնք համապատասխանում են Ֆրոյդի «Նա-Ես-Գեր-Ես» եռանդամ սխեմային: «Իրականը» մտք

և քառասային շերտ է, որը ենթակա չէ անվանման: Դա իրեն կարող է բացահայտել լեզվական պոռթկումների ձևով, որի ժամանակ լեզուն է կառավարում սուրբյեկտին: Երևակայական շերտը ձևավորվում է ինքնաճանաչողության գործընթացում, երբ երեխան իր Ես-ը առանձնացնում է «Ուրիշից»: Երևակայական շերտում ձգտում կա հասնել Ես-ի և Ուրիշի միասնության, սակայն դա պատրանքային ձգտում է, թեև օգնում է կարգավորելու միջսուրբյեկտային հարաբերությունները: Միմյուրիկ շերտում մարդն արդեն գործ է ունենում պատրաստի լեզվական կառույցների հետ, որոնք իշխում են նրա վրա: Միմյուրիկ շերտը, որը իշխում է իրականի և երևակայականի նկատմամբ, պայմանավորում է մարդու տեսական և պրակտիկ գործունեությունը: Քանի որ լեզվական սիմվոլները կառուցում են անգիտակցականը, դրանով իսկ հնարավորություն տալով գիտականորեն բացատրելու անգիտակցականի մեխանիզմները, ուստի, ըստ Լականի, հոգեվերլուծական կառուցվածքաբանության մեթոդները կարելի է օգտագործել հոգեբուժության բնագավառում:

20-րդ դարի 70-80-ական թվականներին կառուցվածքաբանական մեթոդաբանության հիմնական դրույթների բննադատության հիման վրա ձևավորվում է «պոստստրուկտուրալիզմը», որի գլխավոր ներկայացուցիչներից էին Ժ. Դերիդան, Ժ. Դելեզը, Ֆ. Գվատարին, Յ. Կրիստևան և ուրիշներ: Պոստստրուկտուրալիստական ուղղվածություն ունեին նաև Ֆուկոյի, Բարթի և Լականի ու շրջանի աշխատությունները: Պոստստրուկտուրալիզմի գլխավոր խնդիրը դառնում է վերաիմաստավորել կառուցվածքի, անգիտակցականի, սուրբյեկտի, նշանի և նշանակության, միջսուրբյեկտային հարաբերության մասին ստրուկտուրալիստական պատկերացումները: Նախ և առաջ պոստստրուկտուրալիստները փորձում են բացահայտել «կառուցվածքի» ոչ կառուցվածքային բոլոր տարրերը, կարծելով, որ «կառուցվածքի» մեջ գլխավորը ոչ թե կառուցվածքն է, այլ այն, ինչ դուրս է գտնվում դրա շրջանակներից: Օրինակ, եթե կառուցվածքը դիտվում է որպես տրամաբանական մի կառույց, ապա պետք է վերլուծության ենթարկել անտրամաբանական կամ ոչ տրամաբանական իրողությունները՝ ցանկությունները, կրքերը, մարմինը, ժեստերը և այլն: Քննադատելով եվրոպական դասական փիլիսոփայության տրամաբանակենտրոնությունը (ըզոցենտրիզմը), որը կեցությունը ըմբռնում է որպես միասնական, կարգավորված, իմաստավորված ամբողջություն, պոստստրուկտուրալիստներն ընդգծում են կեցության բազմազանության, անկայունության, տարբերության և իռացիոնալության գաղափարը: Ուացիոնալիստական մտածողությունը «կառուցվածքի» մեջ միշտ փնտրել է մի կենտրոն, որը կոչված է ապահովելու կառուցվածքի միասնությունը և կարգավորվածությունը, մինչդեռ, ըստ Դերի-

դայի «կենտրոն» հասկացությունը ֆիկցիա է, բանախառնության իմպերիալիստական նկրտումների արգասիք: «Կենտրոնը» ոչ թե կառուցվածքի օբյեկտիվ հասկությունն է, այլ սուբյեկտի գիտակցությունը, որն ամբողջությամբ պայմանավորված է նրա ցանկությամբ և կամքով: Սուբյեկտի ցանկությունն է որոշում կառուցվածքի մեջ ոչ կառուցվածքայինը: Գերիդան առաջադրում է ապակառուցողության (դեկոնստրուկցիայի) գաղափարը, որը կոչված է «քանդելու» կառուցվածքը, տեքստը, դրանցում հայտնաբերելու լուսանցքայինը, այլ տեքստերի «հետքերը», ռաջիոնալիզմի համար երկրորդային, աննշան իրողությունները: Նման դեպքում ընդլայնվում է տեքստի համատեքստը, որը դառնում է ավելի անորոշ, անկազմակերպ և անկենտրոն: Յուրաքանչյուր սուբյեկտ տեքստի մեջ գտնում է իր ցանկության համապատասխան «կենտրոն», այսինքն՝ դրան վերագրում է իմաստ, որը տեքստի մեջ գոյություն չունի: Դեկոնստրուկտիվ մոտեցումը վերացնում է դիմակայող հակադրությունները՝ կեղծը և ճշմարիտը, սուբյեկտը և օբյեկտը, տղամարդը և կինը, հասարակականը և անհատականը և այլն, դրանք հավասարեցնելով իրար կամ տարրալուծելով: Օրինակ, Բարթն արդարացնում է միասեռականության, երկսեռականության և համասեռականության գոյությունը կամ ընդունում է այնքան լեզվի գոյություն, որքան ցանկություն կա:

Պոստստրուկտուրալիզմի սուբյեկտը կյանքի մակերեսում սապրող մասսայական հասարակության մարդն է, որի ցանկությունից են կախված նրա սոցիալական և անհատական կյանքի բոլոր դրսևորումները: Այդ սուբյեկտը ինքն է, կախարհը, սատանան, երեխան, արվեստագետը, հեղափոխականը, համասեռամուրը և շիզոֆրենիկը, որը հետևողականորեն արժեզրկում է կառուցվածքը, հասարակությունը, տրամաբանությունը, կրոնը, բարոյականությունը, այսինքն՝ այն ամենը, ինչը գործիք է հանդիսանում իր ցանկության ճնշման համար: Անգիտակցականը վերածվում է ցանկություններ արտադրող մեքենայի, որը դառնում է ամենակարող, իրեն ենթարկում սուբյեկտի երևակայական և սիմվոլիկ շերտերը: Պոստստրուկտուրալիստական մարդու համար ամեն ինչ դառնում է նույնը, ամեն ինչ դառնում է թույլատրելի և ինքն էլ դադարում է իմանալ, թե ով է ինքը:

9. ՊՈՍՏՍՏՐՈՒԿՏԻՖԻԼԻՍՏՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արևմտյան փիլիսոփայական գրականության մեջ «մոդեռն» (ժամանակակից) փիլիսոփայություն ասելով հասկանում են 17-19-րդ դարերի առաջին կեսի փիլիսոփայությունը, իսկ «պոստմոդեռն» (հետժամանակակից) այն փիլիսոփայությունը, որը ոչ միայն ժամանակագրական առումով հաջորդում է «մոդեռն» փիլիսոփայությանը, այլև հանդես է գալիս դրա հիմնա-

կան սկզբունքների և չափանիշների քննադատությամբ: Այս՝ իմաստով «պոստմոդեռնի փիլիսոփայությունը» չի կարելի դիտել որպես առանձին, ինքնատիպ հասկացական ապարատ ունեցող փիլիսոփայական ուղղություն. դա ավելի շուտ արևմտյան մտածողության զարգացման այնպիսի վիճակ է, որն աչքի է ընկնում նախ և առաջ իր նիքիլիստական, քննադատական և պլյուրալիստական դիրքորոշմամբ: Պոստմոդեռնի փիլիսոփայության նշանաբանը կարող է լինել Ֆ.Նիցշեի «Աստված մեռավ» արտահայտությունը: Տվյալ դեպքում Աստծո մահը նշանակում է բացարձակության հավակնող եվրոպական հոգևոր արժեքների, ավանդական գաղափարների մահ, եվրոպական մշակույթի և կյանքի ճգնաժամ: Պոստմոդեռնիստական աշխարհայացքն արտահայտում է արևմտյան մշակույթի ճգնաժամային վիճակը, սեփական մշակութային հիմքերի և չափանիշների ինքնաբացատուրը, որը միաժամանակ հնարավորություն է ստեղծում ուրվագծելու փակուղուց դուրս գալու ելքերը: Թեև պոստմոդեռնիստական աշխարհայացքի տարրեր կարելի է տեսնել 20-րդ դարի գրեթե բոլոր փիլիսոփայական ուղղություններում, հստակապես պրագմատիզմի, էկզիստենցիալիզմի, հերմենևտիկայի, պոստստրուկտուրալիզմի, հոգեվերլուծական փիլիսոփայության մեջ, այնուհանդերձ, պոստմոդեռնիզմը, որպես նկատելի մտայնություն, իրեն դրսևորում է դարի վերջին տասնամյակներին՝ Ժակ Լականի, Ժակ Դերիդայի, Ժորժ Բատայի, Ժիլ Դեելզի, Ռուլան Բարթի, Ռիչարդ Ռորտի, Գվատարիի, Ժան-Ֆրանսուա Լիոթարի և ուրիշների աշխատություններում: Պոստմոդեռնիստ մտածողների քննադատության թիրախ են դառնում փիլիսոփայության, բանականության, ճանաչողության, ճշմարտության, կեցության, լեզվի, պատմության և մարդու մասին դասական ռացիոնալիստական և լուսավորական պատկերացումները:

Նոր ժամանակներից սկսած փիլիսոփայությունն ըմբռնվում է որպես գիտելիքները համակարգող, ինքն իրեն օրինականացնող ընդհանուր գիտություն, որը վեր է կանգնած մասնավոր գիտություններից: Փիլիսոփայությունը, որպես գիտությունների գիտություն, ոչ միայն ապահովում է գիտելիքի միասնականությունը և ընդհանրականությունը, այլև «վերահսկողի» դեր է կատարում մյուս գիտությունների նկատմամբ: Փիլիսոփայության և մասնավոր գիտությունների հարաբերությունը խարսխվում է ուղղահայացության սկզբունքի վրա: Փիլիսոփայությունը հանդես է գալիս որպես կեցությունը և ճշմարտությունը ներկայացնող միակ գիտություն, որը կողմնորոշում և իր կամքն է թելադրում մյուս գիտություններին: Պոստմոդեռնիստ մտածողները, քննադատելով և մերժելով փիլիսոփայության մասին այդպիսի պատկերացումը, կարծում են, որ դասական եվրոպական փիլիսոփայությունը եղել է բռնակալական և ոստիկանական փիլիսոփայություն, որով-

հետև իր գործունեության ընթացքում օգտագործել է եկեղեցուն և պետությանը բնորոշ մեթոդներ: Այդ փիլիսոփայությունը բռնությանը է հասել սուրյեկտի, կեցության, գիտելիքի և այլնի միասնության ու ամբողջության գաղափարին: Պոստմոդեռնիստները փիլիսոփայության և մասնավոր գիտությունների հարաբերությունը կառուցում են հորիզոնական գծի վրա՝ հավասարեցնելով դրանց իրավունքները և հավակնությունները: Փիլիսոփայությունը ոչ թե պետք է «վերահսկի», այլ սերտ կապեր հաստատի գիտության, արվեստի և գրականության հետ, լինի դրանց մեջ ու կողքին և ոչ թե «վերևում»: Դրանով իսկ ջնջվում են փիլիսոփայության և մյուս «դիսկուրսների» միջև գոյություն ունեցող ասիմանները: Համապարփակությունը դադարում է լինել փիլիսոփայական մտածողության բնութագրիչը. լավագույն դեպքում փիլիսոփայությունը կարող է առաջադրել տարբեր գաղափարներ, որոնք անհնար կլինի «տեղավորել» մեկ միասնական համակարգի մեջ: Փիլիսոփայության խնդիրն է դառնում ոչ թե «ներկայացնել» կեցությունը մետաֆիզիկական համակարգերի միջոցով, այլ որոնել նոր «դիսկուրսներ» և իմաստներ:

Պոստմոդեռնիստները մերժում են նաև կեցության մասին դասական փիլիսոփայության պատկերացումը: Կեցությունը բնորոշ են ոչ թե կայունության, անփոփոխության, ամբողջականության, միասնության, կարգավորվածության, այլ անկայունության, փոփոխականության, մասնատվածության, բազմազանության, անկարգության հատկությունները: Եթե կեցությունն ըմբռնվում է որպես լինելություն, հոսք, նշանակում է հնարավոր չէ դա արտահայտել տեսական կառույցների միջոցով: Տեսությունը միշտ հետ է մնում իրադարձություններից: Մինչդեռ դասական մետաֆիզիկան իր կամքն էր թելադրում կեցությանը՝ դրանում արհեստականորեն փնտրելով «վերգգայական հիմքեր», «իմանենտ կամ տրանսցենդենտ պատճառներ ու նպատակներ», կարգ ու կառուցվածք: Կեցությունը ներկայացնելիս այդ փիլիսոփայությունն օգտագործում էր հակադիր հասկացություններ (օրինակ, իդեալական-նյութական, արտաքին-ներքին, էություն-երևույթ և այլն), որոնցից մեկն ամանցվում էր մյուսից: Պոստմոդեռնիզմը վերացնում է այդ հակադրությունների միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները, իսկ ավելի ստույգ՝ հրաժարվում է տեսությունը հարաբերակցել կեցության հետ: Կեցությունը մի տեքստ է, որն անընդհատ ստեղծվում կամ անընդհատ ենթարկվում է մեկնաբանության: Կեցությունը չունի անփոփոխ, մեկընդմիշտ տրված իմաստ, որը պետք է բացահայտվի: Պոստմոդեռնիստների ուշադրության կենտրոնում են հայտնվում կեցության արտաքին, եզակի, պատահական, մակերեսային կողմերը: Ամեն մի երևույթ դիտվում է որպես պատահական հանգամանքների արդյունք: Արժեքային առումով բոլոր երևույթները, դեպքերը և իրադարձությունները դառնում են հավասար:

Պոստմոդերնիստների կարծիքով իրար հետ չկապված պատահական դեպքերի մի հավաքածու է նաև պատմությունը: Դասական պատմափիլիսոփայության մեջ պատմությունն ըմբռնվում է որպես անցյալի, ներկայի և ապաներիի գծային կանոնավոր հաջորդականություն, որի կենտրոնում մարդն է՝ որպես պատմական առաջադիմության նպատակ: Այդ նպատակաբանական պատմափիլիսոփայությունը պատմության մեջ փնտրում է իրադարձությունների պատճառահետևանքային կապերը, միասնությունը, անհրաժեշտությունը, զլխավորը և երկրորդականը, ձգտում է ամեն ինչ անդափորել «պրոկրոստյան մահիճի» մեջ: Մինչդեռ, ըստ պոստմոդերնիզմի, պատմության մեջ անիմաստ է փնտրել տրամաբանություն, անհրաժեշտություն, առաջադիմություն և նպատակ: Մտեղծել պատմափիլիսոփայական տեսություն, նշանակում է բռնություն գործադրել պատմության նկատմամբ: Լինելով բառսային՝ պատմությունը բաց է անվերջ, տարաբնույթ մեկնաբանությունների համար, որոնցից ոչ մեկը չի կարող հավակնել ճշմարիտ լինելուն: Ամեն մի մեկնաբանություն հարաբերական է:

Պոստմոդերնիստ փիլիսոփաները վերանայում են նաև իմացության, գիտելիքի և ճշմարտության մասին դասական փիլիսոփայության ռացիոնալիստական պատկերացումները: Դրանց հիմքում ընկած էր այն գաղափարը, որ իմացության նպատակը ճշմարտության բացահայտումն է: Ընդամին, ճշմարտությունն ըմբռնվում է որպես օբյեկտիվ, հանրանշանակ, սուբյեկտիվությունից գերծ այն գիտելիքը, որը համապատասխանում է իրականությանը: Պոստմոդերնիզմը ճշմարտության բացահայտման ռացիոնալիստական մոտեցումը բնութագրում է որպես ազդեցիվության և սեքսուալության դրսևորում, որպես բանականության ամբողջատիրական նկրտումների արտահայտություն: Ռացիոնալիստական փիլիսոփայության մեջ օրենսդիր բանականությունը ստեղծել է ճշմարտության մասին իր իդեալը, և որպես գործիք, դա օգտագործել է ճնշելու ճշմարտության մասին այլ պատկերացումներ: Պոստմոդերնիզմը հրաժարվում է ճանաչողության սուբյեկտի, որպես կեցությունը պատկերացողի, դասական կերպարից և առաջադրում է առանց սուբյեկտի իմացաբանության գաղափարը: Սուբյեկտը ոչ թե կեցության մասին պատկերացումների համակարգման կենտրոնն է, այլ «ցանկությունների մեքենա»: Դասական փիլիսոփայության «ճշմարտության» մեջ չկա ճշմարտություն, որովհետև առհասարակ չկա ճշմարտություն: Գոյությունն չունի մի չափանիշ, որը կարողանա ճշմարիտը սահմանագատել ոչ ճշմարիտից: Դերիդան ճշմարտությունը նմանեցնում է կնոջ, որն երբեք հասկացական վերլուծության չի կարող տրվել: Անվերջ կարելի է մեկնաբանել կին-ճշմարտությունը, բայց ոչ մի ճշմարտության չհանգել: Կեցությունը չի խոսում, գրում է Ռորաին, այդ մենք ենք նրան «խոսեցնում» մեր լեզվով,

այսինքն՝ մենք ենք ստեղծում ճշմարտությունը, մեր ճշմարտությունը: Քանի որ լեզուն է ստեղծում կեցությունը կամ լեզվի մեջ է աշխարհը կեցություն առնում, նշանակում է՝ որքան լեզու, այնքան աշխարհ: Ճշմարտության բացահայտմանն ուղղված ամեն մի քայլ դատապարտված է ձախողման, որովհետև, նախ, չկա այդ ճշմարտության գոյաբանական հենակետը, երկրորդ, ամեն մի մեկնաբանություն լեզվական, պատմական ու սոցիալական կառույց է: Հնարավոր են բազմաթիվ մեկնաբանություններ՝ դիցաբանական, կրոնական, գիտական, փիլիսոփայական և այլն, որոնցից ոչ մեկը մյուսի նկատմամբ չունի առավելություն: Այլուրալիստական է ոչ միայն կեցությունը, այլև կեցության մասին մեկնաբանությունները:

Այսպիսով, պոստմոդեռնիզմի փիլիսոփայությունը խարսխվում է հարաբերապաշտական սկզբունքի վրա: Չկա կայուն, անփոփոխ, բացարձակ որևէ բան. ամեն ինչ պատահական է, փոփոխական, անկայուն, հետևաբար «ամեն ինչ թույլատրելի է» և «ամեն ինչ հնարավոր է»: Նորմալ է այն ամենը, ինչ աննորմալ է: Ամեն ինչ խառնված է ամեն ինչի հետ. ցանկացած որոշակիություն և միանշանակություն պետք է դիտել որպես բռնություն, ինտելեկտուալ ագրեսիվություն, դրզմատիզմ: Պոստմոդեռնիզմը ապակառուցողական (դեկոնստրուկտիվ) փիլիսոփայություն է. դա հեզմանքով և արհամարհանքով անցնում է եվրոպական մշակույթի բոլոր սրբատեղիներով, պայթեցնում դրանց հիմքերը և հենասյունները, ամեն ինչ հավասարեցնում հողին, արժեզրկում, միևնույն ժամանակ, հիմք ստեղծում նոր սկզբունքների հիման վրա աշխարհայացքային և մշակութային համադրումների ստեղծման համար:

10. 19-20-ԲԴ ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

19-րդ դ. սկզբներից սկսած հայ ժողովրդի գիտամշակութային կյանքը թևակոխում է զարգացման մի նոր փուլ: Հայոց համար 19-րդ դարը ազգային վերածննդի և ազգային հեղափոխության մի բարդ և հակասական ժամանակաշրջան էր, որն իր ուրույն խնդիրներն ու պահանջները առաջադրեց հայ տեսական մտքին: Պատմաբաղաբական և մշակութային մի շարք իրադարձություններ՝ Արևելյան Հայաստանի միացումը Ռուսաստանին, թուրքական տիրապետության դեմ մղվող ազգային-ազատագրական պայքարը, ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքը, եվրոպական և ռուսական մշակույթների հետ ավելի սերտ հաղորդակցությունը և այլն, պայմանավորեցին ինչպես առհասարակ մշակույթի, այնպես էլ փիլիսոփայական մտքի զարգացման բովանդակությունը և ուղղվածությունը:

Ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայական միտքն ընդհանուր առմամբ լուսավորական բնույթ ուներ, թեև 19-րդ դարի երկրորդ կեսից սկսած այն հաղորդակից է դառնում նաև հեալուսավորական (ոչ դասական) փիլիսոփայական ուղղություններին: Լուսավորական դարաշրջանի փիլիսոփայության բնորոշ գիծը կրոնական և աշխարհիկ ուղղությունների պայքարն է, որը ցայտունորեն է դրսևորվել նաև հայ իրականության մեջ: Կրոնական ուղղության ներկայացուցիչները (Խ. Աշըգյան, Պ. Էմանուելյան, Է. Միրունյան, Հ. Չամուռճյան և ուրիշներ) մի կողմից պաշտպանում էին կրոնական աշխարհայեցողության սկզբունքները, կարևորում դրանց դերը հասարակության կյանքում, վերակենդանացնում անցյալի կրոնական փիլիսոփայության ավանդույթները, մյուս կողմից՝ քննադատում էին թե՛ եվրոպական և թե՛ հայ լուսավորական փիլիսոփայությունը, հայ լուսավորիչների ազատախոհական և գիտապաշտական հայացքները: Նրանք փորձում էին հաշտեցնել գիտությունը և կրոնը՝ պահպանելով հավատի գերազանցությունը բանականության նկատմամբ, շեշտում էին կրոնի և եկեղեցու անփոխարինելի դերը ազգի պատմության, կրթության ու դաստիարակության գործում: Աշխարհիկ-լուսավորական ուղղության ներկայացուցիչները (Ս. Նազարյան, Ս. Նալբանդյան, Ա. Գարագաշյան, Ստ. Պալասանյան, Գ. Կոստանդյան և ուրիշներ), գերազանցապես հենվելով լուսավորական փիլիսոփայության գաղափարների և գիտական մտքի նվաճումների վրա, քննադատում էին իրենց դարն ապրած կրոնաաստվածաբանական պատկերացումները, ցույց տալիս դրանց առաջացման պատմական, սոցիալական, իմացաբանական և մարդաբանական պատճառները, գիտությունը հակադրում էին կրոնին, գիտության և լուսավորության տարածման մեջ էին տեսնում պատմական առաջընթացի, ազգային խնդիրների լուծման միակ ճանապարհը: Այս երկու ուղղությունների միջև ծավալված աշխույժ, անզիջում մրցակցությունը հիմնականում դրսևորվում էր մամուլի էջերում, հրապարակախոսական հոդվածներում, քննադատական ակնարկներում, ինչը նպաստեց փիլիսոփայական գաղափարների մասսայականացմանը, փիլիսոփայության տեղի և դերի ըմբռնման վերախմաստավորմանը: Հարկ է նշել, որ թե՛ մեկ և թե՛ մյուս ուղղության ներկայացուցիչները, թեև տարբեր կերպ էին զնահատում փիլիսոփայության առաքելությունը, այնուհանդերձ, կարևորում էին փիլիսոփայության նշանակությունը հոգևոր կյանքի զարգացման գործում: Գերիշխող էր այն տեսակետը, որ փիլիսոփայությունը «երկնքից» պետք է իջեցնել «երկիր» և ծառայեցնել ազգային կենսական հարցերի լուծմանը: Այդ կապակցությամբ լուսավորիչ փիլիսոփաները քննադատում էին վերացական, մտահայեցողական բնույթ ունեցող փիլիսոփայությունը, շեշտում փիլիսոփայության և կյանքի, փիլիսոփայության և գիտության

միասնության գաղափարը: Մ. Նալբանդյանի (1829-1866) կարծիքով փիլիսոփայության «ճշգրիտ աղբյուրը և հաստատ պատվանդանը» պատմությունն է, բնագիտությունը, հասարակությունը և մարդը, ուստի նա խորհուրդ է տալիս փիլիսոփա դառնալու համար ոչ թե կուրսերն հետևել վերացական համակարգերին, այլ ուսումնասիրել բնությունը, հասարակության զարգացման օրենքները, մարդկային պահանջմունքները և այլն: Նշանավոր հայ մտածողը և քաղաքական գործիչն ավելի է կոնկրետացնում իր տեսակետը, նշելով, որ փիլիսոփայությունը պետք է լինի ազգային: Նրա համոզմամբ ազգային կարող է կոչվել այն փիլիսոփայությունը, որն «ուղղակի աղբերանում է այն ազգի կյանքից և պատմությունից, ինչ ազգի ինքը պատկանում է - այդպիսի դիպվածում փիլիսոփան կանգնում է յուր սեփական հողի վրա»: Եթե փիլիսոփան իր համակարգի մեջ ներմուծում է «օտար ազգի կյանքի ոգին», ապա այդպիսի փիլիսոփայությունը «պատկանում է վերացականությանը, որովհետև մի ոտքը դրած է լույ գաղափարի վրա»: Կանառը, Ֆիխտեն, Հեգելը, շարունակում է Նալբանդյանը, որչափ էլ մեծ լինի նրանց ավանդը փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում, այնուհանդերձ, լուծում էին իրենց ազգային խնդիրները: Ուստի, նրանց փիլիսոփայությունը «քո ազգի կյանքից բխած շինելով՝ քո ազգի մեջ անիրագործելի է»: Այսպիսի դիրքորոշմամբ պետք է բացատրել այն հանգամանքը, որ հայ մտածողներն ավելի մեծ ուշադրություն են դարձնում մարդաբանական, հասարակական-քաղաքական և բարոյագիտական հարցերին: Հետագոտելով քաղաքակրթությունների, հասարակական կյանքի զարգացման օրինաչափությունները, իմաստավորելով ազգի պատմական անցյալն ու ներկան, հայ մտածողները, հատկապես Ա. Գարագաշյանը (1818-1903), Մ. Մամուրյանը (1831-1901), Ստ. Պալասանյանը (1837-1889), փորձում են միաժամանակ մատնացույց անել այն ուղիները, որոնք կարող են ապահովել ազգային առաջընթացը, նախադրյալներ ստեղծել ազգային պետականության վերականգման համար:

Ժամանակաշրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի կարևոր առանձնահատկություններից է գիտապաշտական ուղղվածությունը: Հայ մտածողները պաշտպանում էին գիտության և փիլիսոփայության միասնության գաղափարը: Ըստ Ա. Գարագաշյանի՝ գիտությունն առանց փիլիսոփայական ընդհանրացումների ոչ թե գիտություն է, այլ փաստերի և տեղեկությունների հանրագումար: Փիլիսոփայությունը տեսականացնում է մասնավոր գիտությունները, նրանց տալիս ճշմարտության բացահայտման մեթոդաբանությունը:

19-րդ դարի երկրորդ կեսի հայ փիլիսոփայության մեջ տարածված գիտապաշտական-լուսավորական և պոզիտիվիստական հոսանքի նշանավոր դեմքերից էր Գալուստ Կոստանդյանը (1840-1898), որի «Մեթոդի վրա»

(1878) աշխատությունը կրոնական ու վերացական մետաֆիզիկական մտածողության բննադատության և գիտության, գիտական մեթոդի ջատագովության փայլուն նմուշ էր: Նրա կարծիքով՝ գիտական հայտնագործությունների դարաշրջանում գիտության և կրոնի միջև ոչ մի ընդհանրություն չի կարող լինել. «Հուսալ, թե կարելի է տակավին կրոնը գիտության հողել ու հավասարակշռության մը գալ՝ կը նմանի ուղտը երկաթուղին կապելու, ծառի մը արմատները տերևներուն խառնելու և կամ երեկը այսօր ընելու: Անցյալը բնավ ներկա չէ և անկարելի է սուտը իրավին հետ հավասարակշռել»: Նա մարդկային քաղաքակրթության և մտածողության զարգացման մեջ տարբերակում է չորս փուլ՝ բնագոյային, հավատական, տրամաբանական և գիտական (դրական): Այս չորս փուլերը համապատասխանում են մարդու հոգևոր զարգացման փուլերին. մարդը նախ զգում է, հավատում, հետո տրամաբանում և գիտենում: Պատմական ամեն մի դարաշրջան ունեցել է իրեն բնորոշ մեթոդը՝ աշխարհայացքը, մտածողության եղանակը, ինչն էլ պայմանավորել է իրականության նկատմամբ մարդու վերաբերմունքի և հարաբերության կերպը: Բնագոյային մեթոդը տիրապետող է եղել նախապատմական շրջանից մինչև գրեթե հայտնագործումը. այդ ժամանակ մարդիկ ապրում էին «անասնային ընկերությամբ» և ստեղծում էին ֆետիշներ: Գրեթե գյուտը խթանում է մշակույթի և մտածողության զարգացմանը: Բնագոյային մեթոդը վոլխարինվում է հավատականով, որի բնորոշ գծերն էին՝ կույր հավատքը, գրքապաշտությունը, աղոթքը և բանախյուսությունը: Հին հունական փիլիսոփայության ձևավորումից սկսած տիրապետող է դառնում տրամաբանական մեթոդը, որին բնորոշ են անհատական ոգին, բնագանցությունը և քերթողությունը: 16-րդ դարից սկսած՝ ձևավորվում և զարգանում է գիտական մեթոդը, որի հատկանիշն է՝ «իրականությունը, զննության և փորձի պետքը, բնական գիտությանց հաստատությունը»: Գիտական մեթոդն սկզբունքորեն տարբերվում է իր նախորդներից. դա մի կողմ է թողնում գրեթե, մարդկանց ու զաղափարները և իր ուշադրությունը բևեռում իրականության վրա: Մարդն սկզբում նայում է, շոշափում, գնում ու փորձում, այնուհետև հավատում և տրամաբանում: Գիտական մեթոդի առավելությունից բնավ էլ չի բխում, թե բոլոր ճշմարտությունները գտնված են և «թե ալ ուսանելու պետք մը չունինք»: Ընդհակառակը, ըստ Կոստանդյանի, գիտական մեթոդը դեռ նոր է տարածում գտնում և նրանից սպասելիքներ շատ սեծ են: Կոստանդյանը շեշտում է գիտության կարևոր դերը մարդկության սոցիալական, բարոյական, իրավական և տնտեսական հարաբերությունների կարգավորման ասպարեզում: «Ո՛չ Քրիստոսի հռչակավոր սերը, ո՛չ աստվածներու սարսափելի հրամանը, ո՛չ կղերի բռնությունները և ո՛չ իսկ առօրյա կամ հավիտենական դժոխքի մը վախը կրցած էին եր-

բեր մարդերը եղբայրել: Ընդհակառակը՝ առանց պատճառաւ իրար առած էին, ինչպէս կերևի կրօնային անթիվ հալածանքներէ»: Գիտությունն է, որ միավորեց մարդկությանը, ապահովեց «տնտեսական արդարասիրությունը», ցույց ավեց «համազգային օրենսդրության պետքը», ջնջեց հեղափոխական արյունահեղության սկզբունքը՝ դրա տեղը դնելով «շրջափոխական» խաղաղ ու աստիճանավոր զարգացումի օրենքը»:

20-րդ դարի սկզբներին հայ փիլիսոփայության մեջ տարածվում է պոզիտիվիզմի երկրորդ ձևը՝ մաթիզմը կամ փորձաքննադատությունը (Էմաիլիսկրիպիցիզմը), որի խոշորագույն ներկայացուցիչը Երվանդ Ֆրանգյանն էր (1878-1928): Հեռեկեղով Է. Մախին և Ռ. Ավենարիուսին՝ նա իր փիլիսոփայությունն անվանում է համադրական մոնիզմ: Ֆրանգյանը քննադատում է այն մտածողներին, ովքեր կասկածի են ենթարկում փիլիսոփայության գոյությունը: Նրա կարծիքով՝ փիլիսոփայությունը չի կարող վերանալ հենց միայն այն պատճառով, որ մարդն իր էությանը փիլիսոփայող է, որ փիլիսոփայելը մարդկային մտքի էական հատկությունն է: Մյուս է այն կարծիքը, թե փիլիսոփայությունն որևէ կապ և շփում չունի իրական կյանքի, կենսական հարցերի հետ: Ընդհակառակը, փիլիսոփայությունը սերտորեն կապված է կյանքի հետ և մարդկության «ինքնապահպանման մի անհրաժեշտ և կարևոր ազդակ է»: Եվ որքան փիլիսոփայությունը գիտականանում է, որքան զովում է բնագանցական տարրերից, այնքան ավելի է մոտենում կյանքին: Գիտությունը կարիք ունի փիլիսոփայության, ինչպէս փիլիսոփայությունը՝ գիտության. հակառակ դեպքում փիլիսոփայությունը կլինի մի դատարկ վերացականություն: Նրա կարծիքով՝ ամեն մի գիտություն ունի իր մասնագիտական փիլիսոփայությունը (օրինակ, պատմության փիլիսոփայություն, բնության փիլիսոփայություն, իրավունքի փիլիսոփայություն և այլն), իսկ ընդհանուր փիլիսոփայությունը դրանց հիմնական դրույթները միացնում է մի ամբողջական, տրամաբանորեն հիմնավորված համակարգի մեջ և դրանով իսկ կերտում «ներդաշնակորեն կառուցված մի շենք»:

Ֆրանգյանը փիլիսոփայական բոլոր ուղղությունները դասակարգում է երկու խմբի՝ մոնիստական և դուալիստական, և նախապատվությունը տալիս է մոնիստական ուղղությանը: Աշխարհը և մարդկային իմացությունն երկպառակտված չէ իր մեջ և իր հիմքում, կառուցված չէ հակամերժ սկզբունքների կամ հիմքերի վրա, այլ կազմում է ներքնապես մի օրգանական ամբողջություն: Մոնիստական ուղղություններն են մատերիալիզմը և իդեալիզմը, որոնք լինելով միակողմանի տեսություններ, չեն կարող մրցակցել գիտության և փիլիսոփայության մեջ աստիճանաբար զերիշխող դարձող համադրական մոնիստական տեսության հետ: Վերջինս հաղթահարում է թե՛ մատերիալիզմի և թե՛ իդեալիզմի թերությունները: Համադրական մոնիզմի

հիմքում ընկած է այն դրույթը, որ սուրյեկտը և օբյեկտը, ֆիզիկականը և հոգեկանը համարժեք են իբրև փորձի հավասար և համագոր անդամներ: Առանց սուրյեկտի՝ չկա օբյեկտ և առանց օբյեկտի՝ չկա սուրյեկտ: Գրանց միջև առաջնայնության հարց չի կարող լինել, որովհետև գոյություն ունեն միաժամանակ և յուրաքանչյուրը իմաստ ու արժեք է ստանում փոխադարձ հարաբերությամբ: Իմացաբանության մեջ համադրական մոնիզմը ընդունում է հոգու երեք հիմնական տարրերի՝ մտածողության, կամքի և զգացումի համադրությունը: Գոյություն չունի անխառն իմացական գործընթաց. մարդու իմացական բոլոր կարողությունները գործում են միասնական և միաժամանակ, թեև տարրեր պահերին դրանցից մեկը կարող է զերակշռություն ունենալ մյուսների նկատմամբ: Ֆրանգյանը չի ընդունում հասարակական կյանքի և պատմության բացատրման իդեալիստական և մատերիալիստական տեսությունները: Վերջիններխն նա հակադրում է պատմական ռեալիզմի տեսությունը, որը պատմական գործընթացը դիտում է իր ամբողջության մեջ, իրատեսորեն է գնահատում պատմական գործընթացին մասնակցող յուրաքանչյուր տարրի և ուժի տեղն ու դերը, շեշտում և ճանաչում է դրանց «իրարպատկանելիությունն և փոխազդեցությունը»: Պատմական ռեալիզմի համար գոյություն չունեն սնտեսական, իրավական, զաղափարական երևույթներ գառ-գառ, ամեն մեկն իր համար, այլ գոյություն ունեն գործընթացներ, որոնց մեջ նուրբ թվերով գուգորդված են այս բոլոր տարրերը: Դա չի նշանակում, թե պատմական ռեալիզմն անտեսում է այն փաստը, որ պատմական մի դարաշրջանում կարող է այս կամ այն տարրը կամ ազդակը համեմատաբար ավելի զորավոր, ավելի զերակշռող լինի, ավելի որոշիչ դեր խաղալ, քան մյուս տարրերը: Ֆրանգյանը կարծում է, որ այդ տարրերի միջև գոյություն ունեն ոչ թե պատճառահետևանքային, այլ գործառութային հարաբերություններ: Օրինակ, հասարակական- սնտեսական կողմի փոփոխությունը նույն հասարակության հոգեկան-զաղափարական կողմի փոփոխության մի գործառութն է, և ընդհակառակը: Ֆրանգյանը համադրական մոնիզմի սկզբունքներն օգտագործում է Հայ Յեղափոխական Դաշնակցության աշխարհայեցողությունը հիմնավորելու համար:

Երվանդ Ֆրանգյանի և մյուս «ոչ մարքսիստ» մտածողների (Վ. Խորենի, Բ. Իշխանյան, Գ. Անանուն) փիլիսոփայական, հատկապես հասարակագիտական հայացքները քննադատվեցին հայ մարքսիստ փիլիսոփաների՝ Մտեփան Շահունյանի (1878-1818), Մուրեն Սպանդարյանի (1882-1916), Բոգդան Կնունյանցի (1878-1911) և ուրիշների կողմից: Հայ մարքսիստ փիլիսոփաները համոզված էին, որ մարքսիզմը «միակ ճշմարիտ» տեսությունն է, որի միջոցով հնարավոր է գիտականորեն բացատրել բնության, հասարակության և մտածողության զարգացման ընդհանուր օրինաչափություն-

ները: Ազգային խնդիրների վերջնական լուծումը նրանք կապում էին կոմունիստական գաղափարախոսության, սոցիալիստական հեղափախության հաղթանակի և սյրոլետարական պետության կառուցման հետ: Հայաստանում խորհրդային կարգերի հաստատումից (1920) հետո մարքսիզմը դարձավ խորհրդային պետության պաշտոնական գաղափարախոսություն: Փիլիսոփայական մյուս ուղղությունները համարվեցին «բուրժուական», և դրանց հետևորդներին ժամանակի ընթացքում կամ ֆիզիկապես վերացրին կամ արտաքսեցին խորհրդային պետությունից: 20-30-ական թվականներին հայերեն քարգմանվեցին մարքսիզմի դասականների՝ Կ.Մարքսի, Ֆ.Էնգելսի և Վ.Ի.Լենինի հիմնական աշխատությունները, հրատարակվեցին մի շարք աշխատություններ, որոնց զխավոր խնդիրը մարքսիստական գաղափարների մասսայականացումն ու քարոզչությունն էր: Մտալինիզմի ժամանակաշրջանում մարքսիստական փիլիսոփայությունը դարձավ կոմունիստական գաղափարախոսության աղախինը և ձեռք բերեց դոգմատիկական, սխոլաստիկական ու ջատագովական բնույթ: 60-ական թվականներից սկսած՝ համեմատաբար բարվոք պայմաններ ստեղծվեցին փիլիսոփայական մտքի զարգացման համար: Թեև էականորեն չփոխվեց փիլիսոփայության կարգավիճակը և չդադարեցին «այլախոհների» նկատմամբ հալածանքները, այնուհանդերձ, որակապես փոխվեց փիլիսոփայական մտածելակերպը: Դուրս չգալով մարքսիստական փիլիսոփայության շրջանակներից, բայց խելամտորեն օգտվելով «բուրժուական» փիլիսոփայության նվաճումներից, խորհրդահայ փիլիսոփաներն ստեղծեցին ուշադրության արժանի տեսություններ: Նշանակալից էր հայ փիլիսոփաների ավանդը իմացաբանական, տրամաբանական, նշանագիտական, մշակութաբանական, փիլիսոփայապատմական, գեղագիտական և մեթոդաբանական հարցերի մշակման ասպարեզում: 50-60-ական թվականներից սկսվում է նաև ազգային փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը. հրատարակվում և քարգմանվում են բազմաթիվ բնագրեր, լույս են տեսնում սենագրություններ, հոդվածներ, որոնցում բացահայտվում են հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման օրինաչափություններն ու առանձնահատկությունները:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. М., 1994.
История философии. Учебник для высших учебных заведений. Ростов н/Д., 1999.
История философии. Учебное пособие для вузов. М., 1997.
Рассел Б. История западной философии, Ростов н/Д., 1998.
Современный философский словарь. М., 1998.
Современная западная философия. Словарь, М., 1991.
Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.
Բուրժուական փիլիսոփայությունը ինչերիալիզմի նախօրյակին և սկզբին: Ուս. ձեռնարկ համալսարանի փիլ. ֆակ. համար, Երևան, 1981:
Գարրիեյան Հ., Հայ փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1980:
Ժամանակակից բուրժուական փիլիսոփայություն: Ուս. ձեռնարկ համալսարանի փիլ. ֆակ. համար, Երևան, 1983:
Հովականյան Յու., Ժամանակակից փիլիսոփայական հոսանքներ, Երևան, 1998:
Փիլիսոփայության պատմության համառոտ ակնարկ, Երևան, 1979:

ՍԵՅՐԱՆ ԱՐՏՈՒՇԱՅԻ ՉԱՔԱՐՅԱՆ
ՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ЗАКАРЯН СЕЙРАН АРТУШАЕВИЧ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Գեղ. խմբագիր՝ Գ. Վ. Մարիկյան
Տեխ. խմբագիր՝ Մ. Է. Ճանճապանյան
Վերստառզող սրբագրիչ՝ Մ. Գ. Ստեփանյան
Համակարգչային ձևավորումը՝ Օ. Ղ. Թերզյանի

Չափը՝ 60x84 1/16: Պատվեր՝ 39:

Գինը՝ պայմանագրային:

«Նաիրի» հրատարակչություն» ՓԲԸ
Երևան-9, Տերյան 91

АОЗТ "Издательство "Наири"
Ереван-9, ул. Терьяна, 91.