

ՀՈՒՎԱԾՆԵՐ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻԲՐԸ
ԱՐԻՍՏՈՏԵԼԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Գ. Ե. ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

Ազատության և անհրաժեշտության հարաբերակցության հարցը վաղուց արդեն հանդես է գալիս որպես փիլիսոփայության համար դիմորոշ պրոբլեմ: Ամեն մի սոցիալական հեղափոխություն, սկսած ստրկատիրական հասարակարգից, ազատագրում է տվյալ սոցիալական գոյաձևի հակամարտ կողմերին հնացած կարգերից ու նրա գաղափարախոսության կաշկանդող կապանքներից, դրանով իսկ հաստատելով, որ պատմության մեջ հեղափոխական շրջադարձերը մարդկության ազատության և ընդհանուր առաջադիմության նոր դարաշրջաններ են:

Տվյալ հոդվածում մեր խնդիրն է քննել և հնարավորին շափ լուսարանել ազատության և անհրաժեշտության հարաբերակցության հարցի կամ ավելի ճիշտ՝ դրա սաղմերի ծագումը անտիկ աշխարհի փիլիսոփաների գործերում: Անշուշտ, այդ բավական ուշագրավ ու դժվարին խնդիր է, և մենք չենք ավակնում տալ հարցին սպառիչ պատասխան: Հին Արևելքի փիլիսոփայության պատմության մեջ, որքան մեզ հայտնի է, այդ պրոբլեմը քննարկման առարկա չի դարձել: Դրա փոխարեն անտիկ աշխարհի փիլիսոփայությունը բավականին նյութ է տալիս այդ պրոբլեմի ծագման, նրա տարրերի ուսումնասիրման համար: Օբյեկտիվ աշխարհի կոնկրետ գոյաձևերի, իրերի, առարկաների, երևույթների ծագման և զարգացման, դրանց օրինաչափ կապերի հարցը, անշուշտ, հետաքրքրում է ամենից առաջ մատերիալիստ մտածողներին:

Ի տարբերություն միլեթյան դպրոցի «նախիվ» մատերիալիստների, որոնք աշխատում էին մատերիայի կամ աշխարհի ծագումը բացատրել որևէ կոնկրետ գոյաձևի միջոցով, ամեն ինչի հիմքում դնելով, օրինակ, ջուրը, օդը կամ կրակը, իրերի ծագման պատճառական, օրինաչափական կապի ըմբռնումը բարձրացավ նոր աստիճանի, երբ հանդես եկավ մի նոր մատերիալիստական ուղղություն՝ «ատոմական» տեսությունը, որը երկար ժամանակ մնում էր որպես տիրապետող տեսակետ:

Ինչպես հայտնի է, Լևկիպը (500—440 մ. թ. ա.) և նրա աշակերտ Դեմոկրիտ Աբդերացին (460—370 մ. թ. ա.) հիմք են դնում առարկայական աշխարհի ատոմիստական բացատրությանը, միաժամանակ առաջադրելով կոնկրետ իրերի, առարկաների ու երևույթների ծագման ու շքացման օրինաչափության, անհրաժեշտության գաղափարը:

Դեմոկրիտը, հետևելով իր բարեկամ և ուսուցիչ Լևկիպին, մշակում է այն տեսակետը, որ աշխարհի իրերն ու առարկաները բաղկացած են անբաժանելի մասնիկներից, որոնք, օրինաչափորեն միանալով, ծնունդ են տալիս կոնկրետ իրերին և, օրինաչափորեն բաժանվելով, քայքայվում են: Հետևաբար ոչ մի բան պատահականորեն չի առաջանում: Նա անհրաժեշտության ըմբռնումը հակադրում է պատահականությանը:

Ատոմները, ըստ Դեմոկրիտի, «փոթորկահույզ» շարժումով վերից վար ուղղահայաց անկման միջոցով բախվում են իրար: Ամենուրեք թագավորում է անհրաժեշտությունը և դատարկությունը: Բնության իրերի, առարկաների, երևույթների օրինաչափության, անհրաժեշտության գոյաբանական սկզբունքը մատերիալիստական է: Սակայն նրա տեսակետը, որը հետագայում բնորոշվել է իբրև «խստագույն դետերմինիստական», քննադատության չի դիմանում, քանի որ շարժումը տեղի է ունենում որպես կրկնվող, անխտոր: Դրա հետևանքով միևնույն գոյացությունները մշտապես կրկնվում են: Ժխտելով պատահականությունը այդ տեսակետից՝ այնուամենայնիվ անհնար է դառնում նորի առաջացման բացատրությունը: Նման հայեցակետը հիմք է ստեղծում ճակատագրապաշտության տեսակետի համար¹:

Սակայն Դեմոկրիտի հայացքների մասին, մասնավորապես տվյալ հարցում, մենք ժամանակին քննադատական նյութերի շնք հանդիպել: Ավելին, նրան հաջորդող այնպիսի խոշոր մտածողներ, ինչպիսիք են Սոկրատը (470—399 մ. թ. ա.) և նրա ժրպան աշակերտ Պլատոնը (427—347 մ. թ. ա.), ոչ մի խոսք չեն ասում այդ մասին: Իսկ Դիոգենես Լաերցից գրում է, որ Պլատոնը նույնիսկ ցանկացել է հավաքել և այրել Դեմոկրիտի բոլոր գործերը²: Եվ դա հասկանալի է: Պլատոնը անտիկ աշխարհի օբյեկտիվ իդեալիզմի հիմնադիրն է, և մատերիալիստական նման հարցադրումները սկզբունքորեն նրա հայացքներին դեմ էին:

Դրան հակառակ, Պլատոնի ժամանակակիցներն ու աշակերտները ոչ միայն յուրացնում են Դեմոկրիտի առաջադիմական հայացքները, այլև զարգացնում են մասնավորապես նաև աշխարհի օրինաչափության սկզբունքը, այդ թվում նաև մարդու սոցիալական ակտիվության սաղմերը:

Ինչպես հայտնի է, Արիստոտելը (384—322 մ. թ. ա.) անտիկ աշխարհի փիլիսոփաների շարքում այն «եզակի գլուխն էր», որի մեզ հասած աշխատությունները արդի շատ գիտությունների համար հիմնարար դեր են խաղացել: Նրանից է սկսվում նաև գիտությունների դասակարգման սկզբունքը, որն աշխարհայացքային նշանակություն ունի փիլիսոփայության պատմության մեջ:

Լինելով իդեալիզմի հիմնադիր Պլատոնի աշակերտը՝ Արիստոտելը ոչ միայն ուսանել է նրա Ակադեմիայում (367—347 մ. թ. ա.), այլև ավարտելուց հետո դասավանդել է այնտեղ: Նա մի շարք արմատական հարցերում սահմանազատվում և նույնիսկ հակադրվում է իր ուսուցչին: Արիստոտելին է վերագրվում թևավոր այն խոսքը, թե «Պլատոնը բարեկամս է, բայց ավելի մեծ բարեկամս ճշմարտությունն է»: Կարելի է հենց սկզբից նշել, որ նա չի ընդունել Պլատոնի ոչ գոյաբանական, ոչ էլ իմացաբանական ելակետային ըսկզբունքները: Ճիշտ է, ինչպես գրում են հետազոտողները, նա այնուամենայնիվ լիովին մատերիալիստ չդարձավ, ինչպես օրինակ Դեմոկրիտ Արդերացին էր, որին շատ հարցերում ինքը հետևում է, սակայն հանրագումարի բերելով անտիկ փիլիսոփայության և մշակույթի հիմնական նվաճումները՝ խոշոր նախադրյալներ է ստեղծել Եվրոպայի և ընդհանրապես աշխարհի հոգևոր մշակույթի հետագա զարգացման համար:

Կյանքի վերջին, ավելի բեղուն շրջանում (334—323 մ. թ. ա.), հիմնե-

¹ Դ. Լաերցից (մ. թ. 8-րդ դ.) վկայում է, որ Դեմոկրիտը գրել է ավելի քան 70 գործ, որոնցից ոչ մեկը մեզ չի թափել: Հունական ատոմիստների մասին տե՛ս А. О. Маковельский, Древнегреческие атомисты, Баку, 1946, С. Я. Лурье, Демокрит, Ленинград, 1970:

² См'у С. Я. Лурье, Ըզվ. աշխ., էջ 201—202:

լով Աթենքում իր սեփական դպրոցը (Լիկեյոնը), Արիստոտելը մշակում և ի մի է բերում լայն ճանաչում ստացած իր գործերը, այդ թվում՝ «էթիկան» և «Պոլիտիկան», որոնք մինչև այժմ պահպանում են իրենց գիտական արժեքը³:

Արիստոտելը գիտութունները բաժանում է երեք խմբի. առաջին խմբի մեջ նշում է փիլիսոփայական, «մտահայեցողական» կամ տեսական գիտութունները, երկրորդի մեջ, որը նա անվանում է «գործնական» («պրակտիկ») գիտութունների խումբ, առաջնակարգ է համարում բարոյագիտութունը և պետութայն մասին ուսմունքը: Իսկ երրորդ խումբը բնորոշում է որպես «ստեղծագործական» գիտութուններ, որի մեջ դասում է արվեստի զանազան ձևերը, արհեստները և այն գիտութունները, որոնք ունեն աշխատանքային կիրառական նշանակություն:

Տվյալ դեպքում մեր խնդիրն է լուսաբանել Արիստոտելի պետութայն ուսմունքի և Շատկապես բարոյագիտութայն մեջ իմացաբանական այն տարրերը կամ հասկացությունները, որոնք մեր կարծիքով վերաբերում են սոցիալական ազատութայնը: Մենք այդ տարրերի ամբողջութունը բնորոշում ենք որպես սոցիալական ազատություն այն որոշակի իմաստով, որ դրանք իրենց միասնութայն մեջ, ինչպես ներկայացնում է Արիստոտելը, ցույց են տալիս մարդկային գիտակցութայն այն ակտիվութունը, որը որոշակի պատմական անհրաժեշտություն է արտահայտում: Այդ «գործնական» գիտակցական ակտիվութունը ոչ թե հասարակութայն կամ համայնքի առանձին անդամի, «ինդիվիդի» անհատական շահի դրսևորումն է, այլ, ինչպես կտեսնենք ստորև, հասարակական գիտակցութայն այնպիսի արտահայտություն է, որը համակեցութայն կամ հասարակութայն գոյատևման ու զարգացման համար օբյեկտիվ անհրաժեշտություն է հանդիսանում: Այդպիսի գիտակցութայն բովանդակութունը այլ բան չի կարող լինել, քան պատմականորեն անհրաժեշտը, քանի որ դրսևորվում է կամ կարող է դրսևորվել, որպես պատմութայն սուբյեկտների, այսինքն՝ հասարակութայն բոլոր անդամների այնպիսի միասնական գիտակցութայն ակտիվութունը, որն օբյեկտիվ անհրաժեշտություն է արտահայտում: Իսկ այդ հանգամանքը միշտ հանդես է գալիս որպես պատմութայն փիլիսոփայութայն կենտրոնական թեմաներից մեկը, այսինքն՝ այն հարցը, թե մարդիկ ինչպես են բացատրում իրենց դերը պատմութայն մեջ, նրանք ճակատագիրը, բաժան են համարում իրենց կյանքի տնօրինողը, թե՞ իրենց ստեղծագործական աշխատանքը: Եվ շատ հաճախ մեծ մտածողը կամ, ինչպես ասում են, «դարի փիլիսոփան» նույնիսկ չի կարողանում բացատրել այդ հարցը՝ տալով դրան սուբյեկտիվ իդեալիստական կամ ճակատագրապաշտական պատասխան:

Տվյալ հոդվածի թեման գրավել է մեր ուշադրութունը դեռևս 60—70-ական թվականներին «Սոցիոլոգիական ուսմունքների պատմութայն»⁴ դասընթացի պատրաստման ժամանակ, որին այնտեղ նվիրել ենք մի քանի էջ: Հետագա մեր պրպտումները բերին մեզ այն կարծիքին, որ Արիստոտելը փիլիսոփայութայն պատմութայն մեջ առաջինն է, որ իր «Նիկոմախյան էթիկայում» շարադրել է սոցիալական ազատութայն կառուցվածքային տարրերը:

³ Տե՛ս. Аристотель, Соч. в 4-х томах т. 4, М., 1984:

⁴ Տե՛ս Փ. Ե. Մխիթարյան, Սոցիոլոգիական ուսմունքների պատմություն, Երևան, 1974, պրակ երկրորդ, էջ 123—128:

Այդ տարրերը նրա հասարակագիտության, կարելի է համարձակորեն ասել, նրա սոցիալական փիլիսոփայության հիմունքներն են ներկայացնում: Դրանք հիմք են տալիս հանգելու մի շարք հետաքրքիր հետևությունների: Մասնավորապես դրանք հիմք են ծառայում այն եզրակացության, որ մարդիկ իրենց գոյությունամբ ոչ թե այնպիսի միջավայրի գաղափարների ստվերներն են, այլ հենց իրենց սոցիալական կյանքի ակտիվ կրողները: Մինչդեռ ճիշտ հակառակն էր պնդում Պլատոնը: Արիստոտելը որոշակիորեն գրել է, որ մարդը միայնակ գոյակ չէ, այլ իր բնույթով «հասարակական արարած է», որի գոյությունը միայն հասարակայնորեն է հնարավոր:

Նրա փիլիսոփայական համակարգում, ինչպես նշվեց վերը, բարոյագիտությունն ու պետության մասին գիտությունը կոչվում են «գործնական» գիտություններ: Ըստ Արիստոտելի այդ գիտությունները այդպես են կոչվում, որովհետև դրանք մարդկանց համար մշակում են վարքի կանոններ և սովորեցնում համայնակեցության. ինչպիսի արարմունքներն են «առաքինի», ինչպիսիք «արատավոր», որն է բարին և որը չար և այլն: Նա բավական հստակորեն մատնանշում է, որ վարքի կանոնները գիտակցության այն առաջին տարրերն են, որոնք մարդկանց մղում են համայնակեցության, միասնության, ընկերական համագործակցության, համերաշխության:

«Գործնական» իմաստասիրության այդ երկու գիտությունները, սակայն, միասին չեն հանդես գալիս: Բարոյագիտությունը, ըստ Արիստոտելի, նախորդում է պետության մասին գիտությանը (պոլիտիկային) և հիմք հանդիսանում վերջինիս ծագման համար:

Թեև, ըստ Արիստոտելի, բարոյագիտությունը, նախորդելով պոլիտիկային, առաջինն է հիմք դնում համայնակեցությանը և հիմք է ծառայում մարդկանց քաղաքական միավորման, բայց և այնպես, երբ հանդես է գալիս պետության մասին գիտությունը, վերջինս իրեն է ենթարկում էթիկայի և մյուս գիտությունների ոլորտը: Բանն այն է, որ թեև այդ երկու գիտություններն էլ նվիրված են վարքի կանոնների ծագմանը, այնուամենայնիվ պոլիտիկան, որը մարդկանց ամենամեծ ընդհանրությունն է, ունի կառավարող, գերիշխող, ուղղություն տվող կառուցիկ («արխիտեկտոնիկ») բնույթ: Պետությունն է մարդկանց քաղաքական հարաբերությունների՝ «կարգ ու կանոնի», օրենքների սահմանողն ու «բոլոր մարդկանց բարեկեցության պահպանող պատասխանատուն»:

Չնայած դրան, հունական բազմաթիվ քաղաք-պետություններից և ոչ մեկը չէր կարողանում ապահովել իր բոլոր քաղաքացիների ոչ բարեկեցությունը և ոչ էլ ներդաշնակ կառավարումն ու դրա համար անհրաժեշտ օրենսդրությունը: Եվ Հունաստանի համարյա բոլոր մեծ մտածողները՝ Դեմոկրիտը, Սոկրատը, Պլատոնը, Արիստոտելը, իրենց պոլիտիկաներում մատնանշելով երկրի քաղաք-պետությունների թերություններն ու հակասությունները, «իդեալական պետության» իրենց նախագծերում միաժամանակ մշակել են «ներդաշնակ կառավարման» նախագծեր և «լավագույն» պետական ապարատի և օրենսդրության նմուշներ, համայնակեցության ցանկալի օրինակներ⁵:

Արիստոտելը նույնիսկ հավաքել է Հունաստանի 158 քաղաք-պետությունների օրենսդրություններ, որոնցից և ոչ մեկը չէր կարողանում իրագործել ժողովրդի բարեկեցության և ներդաշնակ կառավարման իր «առաքելությունը»:

⁵ Դրանով իսկ նրանք Քաղցես են գալիս այդ վաղ ժամանակներում որպես սոցիոլոգներ, թեև սոցիոլոգիան որպես գիտություն ծագում է 19-րդ դարում կապիտալիստական հասարակարգում:

Անշուշտ, քաղաքական հարաբերությունների, դասակարգերի ու պետության ծագման, ինչպես նաև հակամարտ հարաբերությունների կարգավորման հարցն ունի իր պատմական արդարացումը: Ինչպես նշում է էնգելսը, որպեսզի դասակարգային հակամարտությունները հենց իրենց ծագման շրջանում անհիմաստ կերպով չհողոտեն իրար, հանդես է գալիս պետությունը և իր քաղաքականության միջոցով դնում մարդկանց որոշակի «կարգի սահմաններում»:

Հենց այդ սոցիալական ներդաշնակ կառավարման կարևոր խնդիրն է, որ կառավարման գիտությունը այդպիսի ուղղորդիչ (արխիտեկտոնիկ) բնույթ է տալիս, և մյուս հասարակական «պրակտիկ» գիտությունները, ինչպես նաև էթիկան, ենթարկվում են քաղաքական կառավարման գիտությանը, այսինքն՝ պոլիտիկային: Թե մեկը և թե մյուսը, լինելով քաղաքացիների վարքի կանոնների մշակման հիմնարար գիտություններ, ստանձնում են քաղաքացիների կրթելու և դաստիարակելու առաքելությունը այդ իրենց մշակած կանոնների ոգով՝ ներարկելով նրանց մեջ առաքինություն, բարյացակամություն ու համերաշխություն, ուղղություն տալով նրանց «հոգու շարժմանը», այսինքն՝ գիտակցությանը դեպի «միասնություն» և «բարեկեցություն»:

Եվ պատահական չէ, որ հունական մեծ մտածողները, մասնավորապես Դեմոկրիտը, Պլատոնն ու Արիստոտելը կրթությունն ու դաստիարակությունը համարում են պարտադիր՝ որպես պետության ամենակարևոր խնդիրներից մեկը: Արիստոտելը իր «Նիկոմախյան էթիկան» սկսում է հենց դրանով. «ամեն մի ուսմունք ու արհեստ ըստ իր նշանակության կամ ամեն մի մարդկային արարք, «գիտակցական ընտրության» միջոցով ձգտում է «որոշակի բարիքի»⁹: Այդ բարիքն ամենից առաջ բոլոր մարդկանց բարեկեցիկ կյանքի ապահովմանն է ուղղված:

Հասարակության միասնությանն ու «գործնական» կյանքին նվիրված գատողությունները անխուսափելիորեն հանգեցնում են թևավոր դարձած նրա հայտնի ասույթներին: Առաքինության, բարիքի ու երջանկության ձգտումը ոչ թե առանձին մարդու անհատական ձգտումների, այլ հասարակության ու մարդու արժանիքի, նրա գիտակցական ձգտումների պտուղներն են, որովհետև մարդ արարածը «հասարակական կենդանի» է: Ու թեև հունական բոլոր խոշոր մտածողները իդեալական պետության իրենց նախագծերում փորձում են օրինակելի կամ «առաքինի» վարքի կանոններ մշակել, Արիստոտելը առաջինն է նրանցից, որ մատնանշում է բարոյագիտությունը որպես մարդկանց միասնության մղող գիտակցության ձև: Եվ հասարակության ամենամեծ հանրությունը համարելով պետությունը, նա գտնում է, որ պետության քաղաքականությունն իր մեջ ընդգրկում է ժողովրդական բոլոր խավերի, բոլոր դասակարգերի ձգտումները, հետևաբար բոլոր մարդկային հարաբերությունների կարգավորման ու կառավարման առաքելությունը:

Նախքան նրանց, այդ թվում և Արիստոտելի հայացքների թերություններին անդրադառնալը անհրաժեշտ է նշել, որ Արիստոտելը արմատականորեն տարբերվում է Պլատոնից նաև մարդու ակտիվության մեկնաբանության հարցում: Ճիշտ է, նա չի ժխտում ճակատագրի դերը պատմության մեջ («անանկեի անիվը»), սակայն պետությունը, ըստ Արիստոտելի, չի ապավինում ճակատագրին: Հասարակության և պետության զարգացման բնական ընթացքին նա կանխադրում է մարդկանց բարոյական ու քաղաքական կրթությունն ու դաստիարակությունը, որի մեջ վճռականը բոլոր քաղաքացիների գիտակցական

⁹ Аристотель, Сзված Բատորը, էջ 54:

ակտիվությունն է, սոցիալական կողմնորոշվածությունը որպես մարդկանց բանական ակտիվության հիմք: Քանի որ պետությունը ծագում է քաղաքացիների բարոյական դաստիարակության հիման վրա, որպես մարդկանց ամենամեծ հանրության ձև, այդ նշանակում է, որ պետության քաղաքականությունը ուղղվում է ընդհանուր գիտակցված նպատակին և այդ նպատակն է ապահովել բոլորի համար «միջին մակարդակի ապրելակերպ»: Այս և նման կարգի մի շարք հարցերում Արիստոտելը, հաճախ անունը չտալով, քննադատում է Պլատոնի արիստոկրատիզմը, որտեղ բացակայում են քաղաքացիների միասնական շահերն ու ընդհանուր նպատակասլացությունը: Արիստոտելը նշում է, որ քաղաքացին պետության մեջ ընդհանուրի մի մասնիկն է, և չի կարելի մասնիկի ձգտումը կամ հոգան անջատել ամբողջի հոգաից: Ավելին: Հակառակ Պլատոնի, նա պետության քաղաքացիներին տարբերում է ոչ թե ըստ իրենց զբաղմունքի, այլ ըստ ունեցվածքի: Ու թեև չի առարկում մասնավոր սեփականությանը, սակայն գտնում է, որ պետությունը պետք է պայքարի հարստության և աղքատության բեռնացման դեմ և ապահովի բոլոր քաղաքացիների համար ապրուստի «միջին մակարդակ»:

Արիստոտելն ավելի հեռուն է գնում: Նա գտնում է, որ ոչ ոք առանձին երջանիկ լինել չի կարող: Մարդիկ կենդանական բնագրային վիճակից անցել են հասարակական գիտակցական կյանքի, խելացի վարքի կանոններ հաստատել միայն հասարակության մեջ և դրա միջոցով: Պետությունը կեցության բոլոր ձևերից առավել կատարյալն է, և ամեն մի պետություն մի յուրահատուկ հանրություն է, իսկ ամեն մի հանրություն կազմակերպվում է հանուն ինչ-որ բարիքի, ... իսկ ամենից բարձր բարիքին ձգտում է այն հանրությունը, որն իր մեջ ընդգրկում է բոլոր մյուս հանրությունները: Այդ հանրությունը կոչվում է պետություն կամ քաղաքական հանրություն: Եվ որպես իր բարոյագիտության թևավոր խոսքի օրգանական շարունակություն, նա «Պոլիտիկայում» գրում է «... մարդն իր բեռնաթուղթով ֆաղափական կենդանի է»⁷:

Քննադատելով Պլատոնին, Արիստոտելը մերժում է երջանկության նրա բնորոշումը, ըստ որի մարդը դրան կարող է հասնել անդրշիրիմյան կյանքում: Արիստոտելը շատ հակիրճ է մերժում նրա՝ հոգու անմահության տեսակետը: Մարդն իր մահից հետո երջանիկ լինել չի կարող:

Առաքինության և «ինքնին բարիի» բարոյական կանոնը Պլատոնը չի պայմանավորում սոցիալական հանցությանը կամ պետության հանրային բնույթով: Ելնելով իր գոյաբանական սկզբունքից՝ նա սոցիալական կեցությունը ևս պայմանավորում է այնկողմնային «հավերժական գաղափարների» աշխարհով, գտնելով, որ այս երկրային կյանքը լոկ ստվերների, անցողիկ աշխարհ է: Արիստոտելի տեսակետից բավական տարօրինակ է և անընդունելի, երբ մարդու վարքի կանոնները հայտարարում են մարդկանց հանրային կեցությունից դուրս, ւյնկողմնային: Առաքինությունը, բարին, ընկերությունը հասարակության մեջ են ձևավորվում, և դա ուրիշ կերպ լինել չի կարող, քան հանրության մեջ: Հասարակության ձևավորման հետ ձևավորվում են և նրա քաղաքացիների վարքի կանոնները, որոնք դառնում են մարդկանց ամենօրյա բանական կյանքի իմաստն ու միասնության հիմքը: Առանց այդ կանոնների ուսուցման և ժառանգորդման, անհնարին է նրանց համատեղ կյանքն ու սերունդների գոյության հաջորդականությունը:

⁷ Նույն տեղում: Ընդգծումն իմն է— Գ. Մ.:

«Հոգու կամ գիտակցութեան այն ուժերը, որոնք մարդ ձեռք է բերում իր դաստիարակութեան և կրթութեան ընթացքում, Արիստոտելը բնորոշում է որպէս «հոգու շարժում»։ Այդ «ձեռքբերովի» հատկանիշները երեքն են՝ «զգայութիւնը, խելիքը և ձգտումը»⁸։ Դրանցից զգայութիւնը որևէ արտաքին արարքի պատճառ լինել չի կարող, քանի որ բոլոր կենդանիներն ունեն զգայութիւն, բայց ոչ մի կենդանի գիտակցութեան կամ վարքի ընդունակ չէ։ Այլ կերպ ասած, զգայութիւնը վարքի սկզբունք չէ, քանի որ առնչութիւն չունի գիտակցական արարքի հետ։ Վարքը վերաբերում է մարդկանց այն արարքներին ու ձգտումներին, որոնց միջոցով նրանք «գիտակցական ընտրութիւն» են կատարում, որոշումներ ընդունում և «ձգտում», այսինքն՝ հետապնդում իրենց գիտակցված նպատակի և որոշման իրականացմանը։ Տարանջատելով ֆիզիկոսները (զգայութիւնները) «հոգու», այսինքն՝ բանականութեան հատկանիշներից, Արիստոտելը շեշտում է, որ դրանք բնութիւնից ստացված «շարժումներ են»։ Զգայութիւնների մեջ, որոնք այլ կերպ ասած, տարբրային կամ բնազդական շարժումներ են, բացակայում է «նպատակի գիտակցութիւնը»։

Եթե «առաքինութիւնը» բարոյական, այսինքն՝ գիտակցական այն հիմքն է կամ կանոնը, որ մարդուն մղում է ի կատար ածելու իր նպատակը, ապա «գիտակցական ընտրութիւնը» այն «ձգտումն է», որով մարդիկ որոշում են կայացնում, հետևաբար դատողութիւնը, այսինքն՝ «վճիռը», «պետք է լինի ճշմարիտ», իսկ ձգտումը՝ ուղիղ, դրանով իսկ «գիտակցված ընտրութիւնը» դառնում է նպատակասլաց, որը հաստատում է այն, «ինչին հետամուտ է ձգտումը»⁹։

Վարքի կամ արարմունքի սկիզբը, ըստ Արիստոտելի, «գիտակցական ընտրութիւնն է», որը նշանակում է, որ իմացութիւնը որոշակի ավարտի է հասել՝ որպէս «շարժիչ պատճառ»։ Իսկ «գիտակցական ընտրութիւնը» այն ձգտումն է, որն արդեն «որոշակի նպատակ է հետապնդում»։ Արիստոտելը տրամաբանորեն հիմնավորում է մարդու վարքի ինչպէս իմացաբանական հիմքերը, այնպէս էլ այդ տարրերի հաջորդականութիւնը կամ որոշման, ընտրութեան, ձգտումի և նպատակի միասնականութիւնը, որոնք կամային արարքի, այսինքն՝ ճշմարտութեան և առաքինութեան միասնութիւնն են արտահայտում։ Դրանով իսկ նա ապացուցում է, որ մարդու ձգտումն ուղղված է գիտակցված նպատակին, և «մտածված ձգտումը» մարդու վարքի իմաստն է ու նրա բնորոշող կողմը¹⁰։

Վարքի ու նրա հիմքը կազմող իմացութեան գործընթացի խնդիրն է, ըստ Արիստոտելի, անջատել կամային արարքը ոչ կամայինից, որը նույնպէս ոգու շարժում է, բայց դեռևս արարք չէ, թեև «հոգու շարժման» մեջ է դասվում։ Այն սոսկ զգայական, կենդանական տարբեր է, որի մեջ բացակայում է ամենագլխավորը՝ «նպատակի գիտակցութիւնը»։

Մարդիկ բնականից չեն կարող լինել լավ կամ վատ, շար կամ բարի։ Բարոյական այդ կանոնները կամ հատկանիշները նրանք ձեռք են բերում գիտակցաբար՝ հասարակայնորեն միավորվելով, հասարակական դաստիարակութեան միջոցով։ Ըստ Արիստոտելի, բնականն ու բանականը իրարից անջատվում են համայնական կյանքի ծագման հետ, որի ընթացքում ձեռք բե-

⁸ Նույն տեղում։ Ընդգծումն իմն է— Գ. Մ.:

⁹ Նույն տեղում, էջ 178: Ընդգծումն իմն է— Գ. Մ.:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 174: Ընդգծումն իմն է— Գ. Մ.:

րելով վարքի գիտակցական կանոններ, մարդիկ իրենք են դառնում իրենց կյանքի տնօրինողները, գիտակցական կենցաղի կազմակերպողները: Արխատոտելը ապացուցում է, որ բարոյականությունը, որպես վարքի կանոնների գիտություն, միավորում է մարդկանց համայնական կյանքը որոշակի օրենսդրությամբ, որոնք իրենց կողմից են մշակված և ընդհանուր ճանաչման արժանացած: Եվ որ ոչ պակաս կարևոր է, այդ գիտության, նրա կանոնների ուսուցումն ու դաստիարակությունը դառնում են հասարակական «հոգու» կրթություն և դաստիարակության ընդհանուր խնդիրը: Այն ըմբռնումը, թե որն է բարին և որը չարը, առաքինին ու արատավորը, մարդիկ սովորում են իրենց հանրային կյանքի ընթացքում, ընտանիքում և հասարակական հիմնարկներում: «Նիկոմախյան էթիկայում»¹¹, որն Արխատոտելի հասարակագիտության անկյունաքարն է և համեմատաբար ավելի անաղարտ է մեզ հասել, նա հանձարեղորեն մատնանշել է կամային արարմունքի, կամ մեր բնորոշմամբ՝ սոցիալական ազատության այն տարրերը, որոնք տրամաբանորեն հետևում են մեկը մյուսին՝ բնականոն հաջորդականությամբ, օրգանապես բխելով մեկը մյուսից:

Այդ առողջ, օրինաչափ ու բանական հաջորդականությունը պայմանավորված է Արխատոտելի՝ իրականությանը հարազատ լինելու, նախապաշարմունքներից համեմատաբար ազատ լինելու, կյանքը անկողմնակալ մեկնաբանելու կարողությամբ: Չպետք է մոռանալ, որ նա մեթոդիկոս¹² էր, այսինքն՝ ապրում էր Աթենքում, բայց Աթենքի քաղաքացի չէր համարվում: Այն հիմքը, որի վրա նա շարադրում է ընկերային ազատության տարրերը, այսինքն՝ մարդկանց գիտակցական միասնության, համերաշխության, փոխհամաձայնության և ներդաշնակ կառավարման անհրաժեշտության գաղափարը, ըստ էության նա համարում է իր փիլիսոփայության հիմնական խնդիրը, եթե ոչ ամենահիմնականը, բանական կառավարման ենթակա իդեալական հասարակության իր նախագիծը:

Արխատոտելը գտնում է, որ թեև բոլոր մարդիկ շեն կարող միատեսակ մասնակցել ընկերային կյանքին, բայց նրանք իրենց գիտակցական վարքով ինչ-որ շահով ըմբռնում են, որ իրենք են կերտում իրենց առօրյան: Օրինակ՝ ժողովրդի մեջ բարին կամ «հաճելի կյանքի» ըմբռնումը միշտ կոնկրետ են: Անկիրթ կամ կոպիտ զանգվածը «հաճելի կյանքը» հասկանում է իր անմիջական կենսական պայմանների ու հաճույքների բավարարման իմաստով: Այլ են հաճույքի փիլիսոփայական կամ գեղագիտական ըմբռնումները, որոնք լատելի շեն հասարակ մարդկանց: Բայց դա չի խանգարում, որ նրանք բոլորն էլ իրավահավասար լինեն և միասնաբար ստեղծեն իրենց համար բարեկեցիկ ու հաճելի կյանք:

Արխատոտելի տեսակետից գիտակցությունը մասնակից է գնում դեպի վերացականը և ոչ թե ընդհակառակը: Մարդկային կյանքի իմաստը նրանց երկրային հանրային կենսաձևերի մեջ է արտահայտվում, նրանց վարքի գիտակցական կանոնների մեջ: Կրթության և դաստիարակության միջոցով նրանք սովորում են այդ կանոնները՝ որպես ընդհանուր հասարակական կենցաղի գիտակցված նպատակ: Ինչպես երևում է վերը շարադրվածից, իր բարոյագիտության մեջ «հոգու շարժման» մեկնաբանման միջոցով, Արխատոտելն անուղղակի առաջադրում է կամային շարժման, այսինքն՝ սոցիալական

¹¹ Բացի այդ, Արխատոտելն ունի նաև «Էվդեմոսյան էթիկա» և «Մեծ էթիկա»: Տե՛ս նույն տեղը:

¹² Մեթոդիկոս նշանակում է օտարերկրացի, օտարական, գաղթական: Աթենքում այդպիսիներից թողնում էին ապրել իրենց քաղաքում որոշակի հարկ վճարելու պայմանով:

ազատութեան, մարդկանց ինքնագիտակցութեան և ինքնակառավարման պրոբլեմը, դրանով իսկ նախադրյալներ ստեղծելով այն հիմնարար աշխարհայացքային հասկացութեան մշակման համար, որը հետագա դարերում դասունում է խիստ սկզբունքային հարց:



Զատելով բնագրային, տարերային «հոգու շարժումը» գիտակցութեանից, Արիստոտելը բարոյականութիւնը քննում է որպէս մարդկային գիտակցական կյանքի հիմնարար գիտութիւն, որով մի կողմից մարդկային հասարակութեան պատմութիւնը անջատում է կենդանականից, իսկ մյուս կողմից հիմքեր է մշակում կամ, ավելի ճիշտ կլինի ասել, անուղղակիորեն նախադրյալներ է ստեղծում պատմութեան մատերիալիստական բացատրութեան համար: Կամային արարքը ընկերային ազատութեան դրսևորումն է այնքանով, որքանով դրանում ճիշտ է դրսևորվում ընդհանուր հասարակական նպատակի գիտակցութիւնը, որքանով արարքի կրողները գիտակցում են, թե ինչի են իրենք ձգտում և ինչպիսին պետք է լինի դրա հետևանքը կամ արդյունքը: Ազատ կամքն ընտրութիւն է կատարում մի շարք հնարավորութիւնների մեջ, դրանով իսկ ցուցադրելով, որ սոցիալական նպատակի իրականացումը կախված է մարդկանց «ճշմարիտ» իմացութեանից և նպատակասլաց գործունեութեանից: Իսկ «ընտրութեան ազատութիւնը» ենթադրում է պատճառական կապերի ճշմարիտ իմացութիւն, ասենք, օրինակ, անհրաժեշտ և պատճառական կապերի տարբերակում, որն էլ ավելի վստահութիւն է ներշնչում արարքի նպատակասլացութեանը:

Այս մի քանի դատողութիւնների մեջ Արիստոտելը ոչ միայն շոշափում է ազատութեան համարյա բոլոր տարրերը, այլև կարծես պատմութեան ընթացքը ենթարկում է կոնկրետ վերլուծութեան և դրանով իսկ փակում վերացական «գաղափարների» դուռը մարդկային հանրակեցութեան համար:

Մենք նման անմիջական իմացաբանական վերլուծութիւնը բնութագրում ենք որպէս հասարակական ազատութեան տարրերի բացահայտում այն պարզ պատճառով, որ այստեղ իմացութեան և կամքի ազատութեան կրողը ոչ թե անհատն է, ինդիվիդը, որն այստեղ, նրա բնագրում բոլորովին չի երևում, այլ ամբողջ համայնքը, ամբողջ հանրութիւնը, ընտանիքը, պետութիւնը, բոլոր այն քաղաքացիները, որոնք տվյալ բարոյականութեան կանոններով են գործում, մասնակցում իրենց ընտանեկան և հասարակական համակեցութեան կարգավորմանն ու վերահսկմանը: Մարդկանց կամայական արարքներն ունեն գիտակցական սոցիալական ընդհանուր կողմնորոշվածութիւն ոչ միայն այն պատճառով, որ նրանք իրենց վարքուբարքի կանոնները սովորում են կրթութեան և դաստիարակութեան ընդհանուր հասարակական հիմնարկներում, այլև նրանով, որ այդ ամենը նրանց միասնութեան փոխհամաձայնութեան և համերաշխութեան արդյունքն է: Նրանք իրենք են հանգել համայնակեցութեան գաղափարին և նման բարոյագիտութեան անհրաժեշտութեան գիտակցմանը: Այս նշանակում է, որ նրանք մասնակցում են իրենց իսկ բնավորութեան ձևավորմանը: Արիստոտելը «Նիկոմախոյան էթիկայում» մարդկային ընկերութեան և համերաշխութեան գաղափարի լուսաբանմանը նույնիսկ երկու գիրք է նվիրել¹³:

Այսպիսով, ինչպէս տեսնում ենք, Արիստոտելը մարդկանց կամային ա-

¹³ Տե՛ս Առաջին և երկրորդ գրքերը, էջ 219—266 (8-րդ և 9-րդ գրքերը):

բարքներն ըստ էության դիտում է որպես հասարակայնորեն գիտակցված արարքներ և տրամաբանորեն շաղկապում է այդ տարրերը որպես օրինաչափական, միասնական «կամք», «ընտրություն», «նպատակի գիտակցություն», «գործողություն» հասարակության բարոյականության միասնական համակարգում՝ որպես հասարակական կամային ազատության դրսևորում: Իսկ դա նշանակում է, որ երկու և կես հազարամյակ մեզանից առաջ նա առողջ հիմքեր է ստեղծել ընկերային ազատության տեսություն մշակելու համար:



Իհարկե, հունական մեծ մտածողները, այդ թվում Արիստոտելը, լինելով ստրկատիրական հասարակարգի զաղափարախոսներ, զերծ չեն եղել թերություններից, իրենց դարաշրջանին բնորոշ սահմանափակություններից և նախապաշարմունքներից: Թեև այդ թերությունները չեն նսեմացնում նրանց պատմական վաստակը, համեմայնդեպս նշենք դրանցից մի քանիսը:

Ամենից առաջ նրանք ստրուկներին հասարակության անդամ չէին համարում, այլ խոսող գործիքներ, իսկ իրենց շրջապատող ժողովուրդներին՝ «բարբարոսներ», որոնք ընդունակ են միայն ֆիզիկական աշխատանքի: Իրենց իդեալական հասարակարգի նախագծերում նրանք գտնում էին, որ փիլիսոփայությունը զբաղվելը պետք է արտոնել միայն հույներին, որոնք պետք է ազատ լինեն ապրուստի պայմաններ հայթայթելու հոգսից: Նրանց կարծիքով «իսկական ազատության» ոլորտը փիլիսոփայությամբ զբաղվելու մեջ է: Իսկ ֆիզիկական աշխատանքը «ազատածիններին» անվայել է, նման կարգի հայացքները վկայում են, որ նրանք իրենց հասարակարգի շրջանակներից դուրս գալ չէին կարող:



Քննարկելով որոշակի շրջանակներում ազատության հարցերը՝ չի կարելի մի քանի խոսք շասել Արիստոտելի հաջորդներից էպիկուրի մասին, որի փիլիսոփայությունը անմիջականորեն առնչվում է տվյալ թեմային և կարծես հասցնում է այն որոշակի ավարտի:

Ստրկատիրության անկման և հելլենիզմի դարաշրջանում, երբ առաջադեմ փիլիսոփայությունը նույնպես անկում էր ապրում, այնուամենայնիվ դեռևս կային մտածողներ և փիլիսոփայական դպրոցներ, որոնք շարունակում էին զարգացնել ավանդաբար իրենց հասած փիլիսոփայությունը: Դրանցից ամենափայլուն մտածողների շարքում պետք է հիշատակել էպիկուրին¹⁴ (342 — 270): Ինչպես հայտնի է, անկման դարաշրջանում էպիկուրը ևս քարոզում էր զուսպ լինել, շքազվել քաղաքականության հարցերով և «սպրել սննդկատ», պահպանել «հոգու անխռովություն»: Նա մ. թ. ա. 306 թվականին հիմնում է իր փիլիսոփայական դպրոցը (այն կոչվում էր «էպիկուրի այգի»), որտեղ դասավանդում էին ֆիզիկա, էթիկա, իմացության տեսություն («կանոնիկա»):

¹⁴ Էպիկուրի և ընդհանրապես ատոմիստական փիլիսոփայության մասին եզակի և անզուգական պոեմ է գրել հռոմեական մատերիալիստ Լուկրեցիոս Կարը (մոտ 95—55 թթ.): Տե՛ս Լուկրեցիոս Կար, «Իրերի բնության մասին», Երևան, 1960:

Շարունակելով ատոմիստական փիլիսոփայության ավանդույթները, էպիկուրը զգալիորեն զարգացնում է այն: Մասնավորապես դա վերաբերում է Դեմոկրիտի անհրաժեշտության (օրինաչափության) ըմբռնմանը: էպիկուրը, առարկելով Դեմոկրիտին, գտնում է, որ ատոմները չեն կարող միայն միալար, վերից վար, ուղղագիծ ու անխոտոր շարժվել: Դատարկությունը ոչ թե ատոմների շարժման պատճառն է, այլ պայմանը: Ատոմները կարող են ոչ միայն վերից վար, անխոտոր շարժվել, այլև շեղվել, թեքվել ամեն կողմ, շարունակ բախվելով և «հրելով» իրար: Այդ կարգի շեղումները նա բնորոշում է որպես «ազատ շեղում» կամ «ազատ անկում»: էպիկուրի տեսակետը կարծես թե մասամբ կամքի ազատ շարժման Արիստոտելի տեսության միացումն էր Դեմոկրիտի անհրաժեշտության դետերմինիստական տեսության հետ, որտեղ նա շտկելով Դեմոկրիտի «խստագույն դետերմինիզմը», ցույց է տալիս նաև նորի առաջացման հնարավորությունը ատոմների «ազատ շեղման» կամ «ազատ անկման» միջոցով: Հին հեղինակները նշում են, որ Արիստոտելը հաճախ էր հիշատակում Դեմոկրիտի դրական վաստակը և մի շարք հարցերում հետևում էր նրան: Եվ վերջապես, հիշենք, որ էպիկուրի տեսակետը այսօր էլ քննադատվում է արևմտյան շատ մտածողների կողմից¹⁵:

Նման քննադատներին բավական դիպուկ է պատասխանում իսպանական փիլիսոփա Մ. Բունզեն: Նրա կարծիքով կամքի ազատության դետերմինիստական սկզբունքը ժխտողներին ավելի շատ վանում է կամքի ակտիվության կամ ազատության տեսակետը, քան ճշմարտությունը¹⁶:

Г. Е. МХИТАРЯН — Элементы социальной свободы в философии Аристотеля.— В своей «практической» философии, не признавая мистических тенденций Платона, Аристотель доказывает, что не потусторонние идеи, а принятые людьми моральные нормы и юридические законы служат основой их сознательного поведения, общения вообще; нет никакой загробной жизни и бессмертия души, «движение души»— это не что иное, как ступени «движения сознания». В процессе воспитания общество обучает своих граждан «истине» и «добродетели», подвигает к «сознательному выбору цели» и «стремлению» к осознанной «цели». Все это придает поведению и деятельности людей вообще «целесообразный» характер. Этим и отличается «волевое поведение» от аффектных поступков. Все эти элементы послужили в дальнейшем базой для формирования понятия социальная свобода.

¹⁵ Sh'u Is Free-will a Pseudo-problem ? by C. A. Campbell in «Mend», a quarterly Review of Psychology and Philosophy, ed. by prof. 9. Ryle.

¹⁶ Sh'u, Марно Бунге, Причинность. М., 1962, էջ 7: