

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԴԻՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՆԱԽԱԳԻԾ

ՄՇԱԿՈՒՅԹ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄ



ԱՇՈՏ ՀՈԿԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ԱՆԿԱՆ
ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲԱՂՁԱՆՔԻ ԵՎ ԿԵՆՑԱՂԻ ՄԻՋԵՎ

ԱՇՈՏ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Արդարությունը՝ սովորական զգացում, թե՞ արտակարգ
հանձնառություն. հայ քաղաքական մտքի հյուսնական
քննադատության փորձ

ԵՐԵՎԱՆ 2024

Նախաբան

Փիլիսոփայությունն ընդհանրապես լուծումներ չի առաջարկում այն խնդիրներին, որոնց բախվում ենք, այլ հարցեր է բարձրացնում դրանց վերաբերյալ ու այդպես թույլ տալիս դրանք տեսնել անսպասելի անկյուններից: Մի առումով կարելի է ասել, որ այն թեև հազվադեպ է ուղղորդում մարդկային կյանքը, բայց արժեքավոր է նրանով, որ թույլ է տալիս մարդկային փորձառությունների միջև կապեր անցկացնել ու այդ կապերի օգնությամբ առավել մոտիկից ճանաչել արդեն հաստատված մեր վարքն ու բարքը: Պետության փիլիսոփայական հետազոտումն իր հերթին արժեքավոր է նրանով, որ պետությունը ճանաչելի է դառնում մեր հասարակական փորձառությունների միջև բացահայտվող կապերի տեսանկյունից: Այս ուղղությամբ, թերևս, առաջին քայլը պետք է համարել կապակցումների այն ամբողջության բացահայտումը, որի ներսում մեր միտքն անկախ մեզնից սովոր է ըմբռնել պետությունը: Այս իմաստով փիլիսոփայել պետության շուրջ նախևառաջ նշանակում է բացահայտել պետության շուրջ՝ փիլիսոփայելու մեզանում հաստատված մտավոր շրջանակը:

Ինչպես գործնականում Հայաստանի Առաջին հանրապետությունը ձևավորվել է ազգային կուսակցությունների գործունեության հիման վրա, այնպես էլ մտածողության մակարդակում մեզանում արդի պետության ըմբռնումը պատմականորեն հիմնվել է ազգային կուսակցությունների գաղափարաբանության վրա: Իսկ վերջիններիս մտավոր շրջանակը փոխառվել է արևելահայ լուսավորության աշխարհայացքից և քաղաքական ծրագրերից:¹ Սա նշանակում է, որ հայերիս պարագայում պետության փիլիսոփայական քննարկումը պետք է սկսել պետությունն ըմբռնելու հայ լուսավորական մտքի՝ մեզ ավանդված եղանակի բացահայտումից:

Սկսած առնվազն 19-րդ դարից մեր լուսավորական միտքը գործել է բարոյափիլիսոփայական *պարտաբանական* շրջանակի ներսում, համաձայն որի մարդ պարտավոր է առաջնորդվել իր կյանքում զգայանյութական իրականությանը հակադրված բարոյական գաղափարներով:² Յուրաքանչյուր ոք, այլ կերպ ասած, ունի պարտք ապրելու համաձայն բարոյական գաղափարի, և հենց այս պարտքի գիտակցումն է դարձնում նրան բարոյական մարդ: Վերզգայական իդեալին նվիրվելու պարտքը, այն վարքի սկզբունք դարձնելու հանձնառությունը դրվել է նաև պետության հայկական

¹ Հմմտ. Աշոտ Հովհաննիսյան, «Պաշտպանության սոցիալական ծագումը», *Նորք*, 1927, պր. 1, էջ 158-161; Աշոտ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 488-495; Աշոտ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2 (Երևան: Հայպետհրատ, 1956), էջ 151-196, 105-127, 602-603; Աշոտ Հովհաննիսյան, «19-րդ դարի 50-60-ական թվականների արևելահայ հասարակական-քաղաքական հոսանքները», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1965, թիվ 4, էջ 55-78; 1966, թիվ 1, էջ 33-62; Աշոտ Հովհաննիսյան, «Արևելահայերի մասնակցությունը Ռուսաստանի և Անդրկովկասի հեղափոխական շարժումներին (1860-70-ական թթ.)», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1968, թիվ 1, էջ 15-38; Աշոտ Հովհաննիսյան, «80-ական թվականների առաջին կեսի արևելահայ ազգային մարտունակական խմբակները», *Բանբեր Հայաստանի արխիվների*, 1968, թիվ 2, էջ 127-146:

² Հայ լուսավորության համար ելակետային ըմբռնում է այն, որ քաղաքական գործունեության նպատակը *պետք է լինի վերզգայական բնույթի բարոյական իդեալը*, թեև այս իդեալի կոնկրետ բովանդակությունը տարբերվել է մի լուսավորիչից մյուսը: Հմմտ. Աշոտ Գրիգորյան, «Պետության պարտաբանական ըմբռնման սահմանները 19-րդ դարի արևելահայ լուսավորիչների քաղաքական ծրագրերում», էջ 3-7, ըստ՝ <https://rb.gy/itjym0> այց՝ 30.08.2024: Օրինակ՝ Արմյանի պարագայում խոսքը կրթական, Նալբանդյանի դեպքում՝ տնտեսական-քաղաքական, իսկ Րաֆֆու դեպքում՝ ռազմաքաղաքական իդեալի մասին է: Հմմտ. Աշոտ Գրիգորյան, «Ժամ-ժակ Ռուսոն հայոց քաղաքակրթական արդիականացման ճանապարհին», էջ 23-26, 28-29, ըստ՝ <https://rb.gy/psu0je>, այց՝ 30.08.2024; Հմմտ. Ղազարոս Աղայան, *Երկերի ժողովածու*, հ. 1 (Երևան: Հայպետհրատ, 1962), էջ 62 և Մ. Նալբանդեանց, «Մահացուցակ», *Հիւսիսսփայլ*, 1858, թիվ 2, էջ 145; Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 2 (Երևան: ՀԱՍՀ ԳԱ, 1980), էջ 314-319; Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4 (Երևան: ՀԱՍՀ ԳԱ, 1983), էջ 18 և Միքայել Նալբանդեան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ* (Paris: E. Thunot, 1862), էջ 51-52; Լեո, *Երկերի ժողովածու*, հ. 9 (Երևան: Խորհրդային գրող, 1989), էջ 608, 623:

ըմբռնումների առանցքում ու դարձել Հայաստանի թե՛ Առաջին, թե՛ Երրորդ հանրապետությունների գաղափարական հիմնավորման ելակետ:³

Պատմականորեն հայ լուսավորիչների բարոյականության ըմբռնումն իր արդի տեսքն է ստացել 19-րդ դարի ազատագրական շարժումների բովում: Իսկ քաղաքական ազատագրության արդի պատկերացումը մեզանում կազմավորվել է առաջին հերթին ֆրանսիական լուսավորության և դրա (ռուսական ու գերմանական միջնորդումներով) տարատեսակ սոցիալիստական վերընթերցումների որդեգրման ճանապարհին:⁴ Մասնավորապես հայ լուսավորիչների համար մեծ է եղել այլոց շարքում ժան-ժակ Ռուսոյի բարոյակրթական գաղափարների կարևորությունը:⁵ Փիլիսոփայական տեսանկյունից անգամ անհիմն չէ հայ լուսավորության քաղաքական իդեալն անվանել «ռուսոյական», քանի դեռ վերջինիս տակ հասկանում ենք ազատության (զգայությանը ու բնության կարգին հակադրված) բարոյական գաղափարի հաստատման նախագիծը՝ ըմբռնված իբրև գիտակից պարտք ու հանձնառություն:⁶ Ռուսոյի մտքի այս ավանդույթը մտածողին կանխավ դնում է իր հասարակական կյանքի՝ ժառանգված սովորույթների և առկա զգայանյութական աշխարհի հետ հակասության մեջ: Լուսավորիչն իրեն ըմբռնում է իբրև մեկը, ով ունի պարտականություն և կոչում պայքարելու իրեն շրջապատող սոցիալության ու սնահավատությունների դեմ:⁷ Իսկ լուսավորական նախագծերն այս անկյան տակ ըմբռնվում են իբրև գիտության ու բանականության վրա հենված ծրագրեր ու հակադրվում սովորույթի ուժով գործող մարդկային բարքերին:⁸ Լուսավորության և սոցիալության, բանականության և «կույր սովորությունների» այս սուր հակադրման պայմաններում է, որ գիտակից բարոյական իդեալն ըմբռնվում է իբրև պարտականություն:

Այսքանը մեզ թերևս թույլ է տալիս *փիլիսոփայորեն բնորոշել* պետության ըմբռնման մեր ելակետերը, ինչը մեզ երկընտրանքի առաջ է կանգնեցնում: Կամ անհրաժեշտ է այլևս ավարտել հարցի փիլիսոփայական ուսումնասիրումը և պետական կյանքում գործնական

³ Թե՛ Հայաստանի Առաջին հանրապետության, թե՛ Հայաստանի Երրորդ հանրապետության հիմնադրմանն ու առաջին տարիներին առնչվող վավերագրերը վառ ցույց են տալիս, որ պետությունը դիտարկվում է ըստ պետության այն իդեալների, որոնց գործնականում պետք է այն համապատասխանեցվի: Պետության նախատար ձևակերպվում է իբրև միջազգային իրավական չափանիշների, ազգային իդեալի, «Ազատ, Անկախ և Միացեալ Հայաստանի» տեսլականի կենսագործումը: Տե՛ս «ՀՀ Անկախության հռչակագիր», ըստ՝ <https://rb.gy/n2btrh>, այց՝ 30.08.2024; Լուսին Շաբոյան, «Անկախության ըմբռնումները Հայաստանի Առաջին և Երկրորդ հանրապետություններում», ըստ՝ <https://rb.gy/lp6d23>, այց՝ 06.01.2024; Լուսին Շաբոյան, «Անկախության և առկա իրականության միջև. Արամ Մանուկյանի նամակը Թիֆլիսի Հայոց Ազգային խորհրդին», ըստ՝ <https://rb.gy/4vap3l>, այց՝ 30.08.2024:

⁴ Հմմտ. Լեո, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3 (Երևան: Հայաստան, 1973), էջ 440; James Etmekjian, *The French Influence on the Western Armenian Renaissance 1843-1915* (New York: Twayne, 1964), էջ 100, 196; Louise Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California, 1963), էջ 35, 46, 180:

⁵ Ռուսոյի գաղափարների ազդեցությունը հստակ տեսանելի է 19-րդ դարի թե՛ արևելահայ, թե՛ արևմտահայ լուսավորական կյանքում: Խաչատուր Աբովյանի, Գաբրիել Պատկանյանի, Միքայել Նալբանդյանի, Րաֆֆու, Մատթեոս Մամուրյանի, Նիկողայոս Ջորայանի, Եղիա Տեմիրճիպաշյանի համար ժնկի փիլիսոփան մեծ հեղինակություն էր և ոգեշնչման աղբյուր: Տե՛ս Ի. Յարութիւնեան, «Ձգացմունքների աշխարհ», *Լումայ*, 1898, թիվ Ա, էջ 296-299; Աշոտ Հովհաննիսյան, *Աբովյան* (Երևան: Պետհրատ, 1933), էջ 46; Արսեն Տերտերյան, *Երկեր* (Երևան: Հայպետհրատ, 1960), էջ 243-246; Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 539-540; Հակոբյան, *Աբովյան*, էջ 444-446; Աշոտ Տեր-Գրիգորյան, *Մանկավարժական դիմանկարներ* (Երևան: Լուս, 1987), էջ 41; Գուրգեն Էդիլյան, *Խաչատուր Աբովյանի կյանքն ու գործունեությունը* (Երևան: ՎՄԿ-Պրինտ, 2020), էջ 46; Աշոտ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 28; Յակոբ Օշական, *Համապատկեր արևմտահայ գրականութեան*, հ. 1 (Երուսաղէմ: Սուրբ Յակոբ, 1945), էջ 156; Արշավիր Շավարշյան (խմբ.), *Հայ մանկավարժներ: XIX-XX դդ.*, հ. Ա (Երևան: Հայպետոսմանկհրատ, 1960), էջ 160, 168-170; Եղիա Տեմիրճիպաշեան, *Բառարան ֆրանսերեն-հայերեն* (Պէյրութ: Կ. Տօնիկեան եւ որդիք, 1983), էջ 4:

⁶ Հմմտ. Գրիգորյան, «Պետության պարտաբանական ըմբռնման սահմանները», էջ 7-9:

⁷ Հմմտ. օրինակ, Peter Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment* (New York: Alfred A. Knopf, 1964) էջ 130-132:

⁸ Ժան-ժակ Ռուսո, *Էմիլ կամ դաստիարակության մասին*, մաս Ա, թրգմ. Սուրեն Տիրատուրյան (Երևան: Հայպետհրատ, 1960), էջ 59, 238:

անհաջողություններն ու հակասությունները վերագրել պարտքի գիտակցման գործում թերացումներին, կամ էլ անհրաժեշտ է խնդիրները վերագրել պետությանը մոտենալու բարոյափիլիսոփայական մեր շրջանակին: Առաջին ճանապարհի ընտրության պարագայում ֆրանսիական լուսավորության ավանդույթն ու մասնավորապես Ռուսոյի փիլիսոփայությունն օգտակար են, քանի որ թույլ են տալիս նշմարել հայ իրականության մեջ ռուսոյական քաղաքական նախագծերի առաջադրման խնդրականությունը: Այս փիլիսոփայական մտքի մտառու ընթերցման պարագայում պարզ է դառնում բարոյականության ռուսոյական ըմբռնման սերտ կապն արևմտաեվրոպական մշակութային կյանքի և պատմական այն իրողությունների հետ, որոնց պատշաճ զուգահեռն առկա չի եղել մերձավորարևելյան տարածաշրջանում ծավալվող հայ հոգևոր և նյութական կյանքում: Այս տարբերությունը բացատրում է, թե ինչու մեր քաղաքական մտքի եվրոպական իդեալները լայն ընդունելություն չեն գտել տեղական իրականության մեջ:⁹ Ինչ վերաբերում է երկրորդ ճանապարհի ընտրությանը, մեր լուսավորիչների որդեգրած բարոյափիլիսոփայությունը, հասկանալիորեն, չի կարող անցնել գիտակից պարտքը կանխադրող այն շրջանակի սահմանը, որն ընկած է իր իսկ հիմքում: Հետևաբար, ֆրանսիական լուսավորական մտքի այս ավանդույթը թեև թույլ է տալիս փիլիսոփայական ձևակերպում տալ պետության մեր ընկալմանը, սակայն չի կարող մեծ ներդրում ունենալ դրա հիմքում ընկած *սկզբունքների* քննադատության ու խորքային վերամտածման գործում:

Այս աշխատության նպատակն է մեր քաղաքական մտքի, պետության մեր ըմբռնման *փիլիսոփայական քննադատության* ուղղություն ուրվագծել: Այլ կերպ ասած, մենք փորձ ենք անում պետությունը ճանաչել մեր փորձառությունների այնպիսի փոխառնչությունների մեջ, որոնք բացահայտել թույլ չի տալիս մեր լուսավորական մտքի փիլիսոփայական շրջանակը: Այսպիսի մի հարթություն, մեր համոզմամբ, տրամադրում է վաղարդի շրջանի բրիտանական փիլիսոփայությունը, որն ունի բնափիլիսոփայական հիմքեր և լայնորեն հայտնի է «էմպիրիզմ» անունով:

Մի կողմից փիլիսոփայական այս ավանդույթը սերտորեն փոխկապակցված է մեր լուսավորիչներին ոգեշնչած նույն ֆրանսիական լուսավորական մտքին: Բրիտանական վաղարդի փիլիսոփայության փորձառական բացահայտումներին է մեծապես պարտական եղել ֆրանսիական լուսավորական միտքը՝ փիլիսոփայական իր նախագիծը ձևակերպելիս:¹⁰ Բավական է միայն հիշել, որ ֆրանսիական լուսավորության կիզակետում գտնվող *Յանրագիտարանը*՝ լուսավորական գաղափարների հիման վրա մարդկային միտքն ու գործը փոփոխելու նախագիծը, ինքն իրեն հենում էր նույն բրիտանական փիլիսոփայության ականավոր մտածողների՝ Ֆրենսիս Բեքոնի, Ջոն Լոքի և Իսահակ Նյուտոնի համակարգերի վրա:¹¹ Այսպես, բրիտանական բնափիլիսոփայական մտքի ավանդույթից են ֆրանսիական լուսավորությունը և մասնավորապես Ռուսոն փոխառում սովորության կյանքի և բարքի դեմ պայքարի իրենց զենքերը: Մյուս կողմից, սակայն, բրիտանական վաղարդի միտքն ինքնին, մասնավորապես դրա վերջին ներկայացուցիչներից մեկի՝ Դեյվիդ Հյումի ուսմունքը՝ բնափիլիսոփայական իր

⁹ Հմմտ. Աշոտ Գրիգորյան, «Եվրոպական քաղաքական միտքը հայերի համար. Ռուսոյի փոքրիկ անդրադարձը հայերին *Յասարական դաշինք* գրքում», ըստ՝ <https://rb.gy/ivdsk4>, այց՝ 30.08.2024:

¹⁰ Տե՛ս Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested* (Oxford: Oxford University, 2013), էջ 334-364; Gay, *The Party of Humanity*, էջ 19-24, 255; Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism* (New York: Alfred A. Knopf, 1966), էջ 11-12:

¹¹ Israel, *Enlightenment Contested*, էջ 334-364: Մյուս կողմից, թեև ֆրանսիական լուսավորությունը կրել է այս ավանդույթի խոր ներգործությունը, դրա հատկապես առավել ուշ շրջանի մտածողների, մասնավորապես, Ռուսոյի պարագայում, փիլիսոփայական օրակարգի առանցքային մաս է կազմել բրիտանական փիլիսոփայության ելակետային մոտեցումների հաղթահարումը: Տե՛ս Israel, *Enlightenment Contested*, էջ 364-371:

աշխարհայացքով գնում է մեկ քայլ ավելի հեռուն, քան՝ ռուսոյական բարոյափիլիսոփայությունը:¹² Այն ջանում է բացահայտել մարդկային նախապաշարմունքների ու սնահավատության և գիտելիքի, սովորությունների ու բարոյական իղեալի *ընդհանուր հիմքը*, պարզել մարդկային աշխարհի այն օրինաչափությունները, որոնք հնարավոր են դարձնում թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը:¹³ Ստեփ Կյա ավանդույթը, ի տարբերություն ռուսոյական հայացքի, մտածողին չի դնում զգայական իրականության և դրան հակադրված բարոյական պարտքի միջև լարման կիզակետում, այլ, այդ լարումներին արժանին մատուցելով հանդերձ, փորձում է պարզել դրանց առաջացման մեխանիզմներն ու եղանակները:¹⁴ Հետևաբար, Հյումի աշխարհայացքը հատկապես օգտակար է ռուսոյական բարոյափիլիսոփայության շրջանակը քննադատորեն վերանայելու գործում: Այն ի հայտ է բերում այդ շրջանակի բնափիլիսոփայական կարևոր աղբյուրներ և, որն էլ ավելի կարևոր է, թույլ է տալիս կողքից տեսնել այդ շրջանակը սահմանող հիմնարար հակասությունը և ուրեմն՝ խորքային փիլիսոփայական քննադատության հնարավորություն ստեղծում:

Սույն հետազոտության մեջ մեր նպատակը կլինի հարցը դնել գլխավորապես բարոյափիլիսոփայական ընդհանուր հարթության վրա, առանց խորամուխ լինելու հենց բուն քաղաքական փիլիսոփայության կամ պետության ըմբռնման պատմափիլիսոփայական ու կրոնափիլիսոփայական չափումների մեջ: Առաջին գլխում կշռափենք Հյումի բարոյափիլիսոփայության ընդհանուր մոտեցման այն յուրահատկությունները, որոնք հատկապես վառ կերպով տարբերվում են լուսավորական մեր ավանդույթի մտածելաեղանակից: Մասնավորապես, կանգ կառնենք բարոյափիլիսոփայական այն ժառանգության նշանակության վրա, որի վրա մեծապես հենվում է բարոյականության Հյումի ըմբռնումը: Սրա օգնությամբ կփորձենք ձևակերպել հայ լուսավորական մտքի կանխադրույթների փիլիսոփայական քննադատության ընդհանուր անկյունը: Երկրորդ գլխում արդեն ուրվագծված քննադատական ուղղությունը կզարգացնենք՝ ծանրանալով Հյումի բարոյափիլիսոփայության սովորության ընկալման վրա: Բարոյականության հիմքում սովորություններ ու սովորություններ, այսինքն՝ բարքեր կանխադրող Հյումի ուսմունքի տեսանկյունից կփորձենք բացահայտել բարքերի դեմ իրեն սահմանած հայ լուսավորական մտքի ներքին հակասությունները: Ապա բարոյականության բնափիլիսոփայական ու սովորության ըմբռնման շրջանակներում կանդրադառնանք պետության փիլիսոփայական հետազոտման գլխավոր

¹² Միայն վերջին կես դարի ընթացքում է Հյումի քաղաքական փիլիսոփայությունն արժանացել մեծ ուշադրության: Տե՛ս, օրինակ, Knud Haakonssen, «The Structure of Hume's Political Theory», ըստ՝ David Fate Norton, Jacqueline Taylor (խմբ.) *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University, 2009), էջ 374-375, Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge, London, New York: Cambridge University, 1975), էջ vii; հմտ. Russell Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist* (Oxford, New York: Oxford, 2007), էջ 2; David Prears (խմբ.), *David Hume* (London: Macmillan, 1963), 16; Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge, London, New York: Cambridge University, 1975): Հատկանշական է, որ Հյումի քաղաքական ու բարոյական փիլիսոփայության վերանայման համատեքստում մի շարք հեղինակներ նրա մոտեցումները դիտարկել են բարոյափիլիսոփայության Կանտի և Ռուսոյի պարտաբանական ըմբռնման հետ հակադրության տեսանկյունից: Տե՛ս Philippa Foot, «Hume on Moral Judgement», ըստ՝ Prears (խմբ.), David Hume, էջ 67-76; Philippa Foot, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon, 2002), էջ 74-80; Annette Baier, «Hume's Account of Social Artificels Origins and Originality», *Ethics*, 1988, պ. 98, թիվ 4, էջ 757-778; Annette Baier, «Hume - the Women's Moral Theorist?», ըստ՝ Eva Kittay, Diana Meyers (խմբ.) *Women and Moral Theory* (Totowa: Rowman & Allanheld, 1987), էջ 37-55:

¹³ Հմտ. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, խմբ. David Fate Norton, Mary J. Norton (Oxford, New York: Oxford University, 2002) էջ 70, 99-100, 176-177, 325-329: Այսուհետև Հյումի *Տրակտատին* կհղենք վերջինիս ստանդարտ հղումների համակարգով: Այսպես, վերևում մեր տված առաջին հղումը կլինի *THN* 1.3.8.4, որում առաջին թիվը նշում է տրակտատի համապատասխան գիրքը, երկրորդը՝ մասը, երրորդը՝ բաժինը և չորրորդը՝ բաժնի կոնկրետ պարբերությունը:

¹⁴ Հմտ. *THN* 1.3.8.4, 1.3.13.7; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, խմբ. Peter Millican (Oxford, New York: Oxford University, 2007), էջ 37-38:

հասկացությանը՝ արդարությանը: Յուրմի և հայ լուսավորիչների արդարության ըմբռնումների հարադրությամբ փորձ կանենք բացահայտելու պետությանը մոտենալու մեր եղանակի ելակետային խնդիրները: Հետազոտության վերջում ուրվագծված քննադատական մոտեցման հեռանկարից հայացք կնետենք պետության հետ առնչվելու մեր ամենօրյա եղանակներին՝ դրանք առավել նկատելի ու ճանաչելի դարձնելու հույսով:

Գլուխ 1. Բարոյականությանը մոտենալու Յուրմի անկյունը

Պարտաբանական մտքի քննադատությունն ու Յուրմի բարոյափիլիսոփայությունը

Եթե լուսավորական մեր մտածողությունն ավանդաբար բարոյական գաղափարի հանդեպ պարտքն է դնում քաղաքականության ու պետության հիմքում, ապա բնական հարց է առաջանում. ինչո՞ւ է արդի հայը պարտավոր իր կյանքը վարել ըստ բարոյական գաղափարի: Կամ եթե հարցը ձևակերպենք առավել փիլիսոփայորեն՝ ո՞րն է բարոյական պարտքի ու պարտականության հիմքը: Քաղաքական մտքի մեր ավանդույթի կանխադրյալները հարցադրող և ուրեմն դրա շրջանակներից դուրս եկող այս հարցը, մենք, ինչպես նշեցինք Ներածության մեջ, կծավալենք Դեյվիդ Յուրմի փիլիսոփայության օգնությամբ:

Նախ նկատենք, որ երբ բարոյափիլիսոփայական հարցերը քննարկում ենք բարոյական պատասխանատվության տեսանկյունից, խնդիրն ինքնաբերաբար բերվում է «պետք է»- «պետք չէ»-ի՝ բարոյական գնահատական ենթադրող հարթություն: Իսկ սա որոշակի «բարոյախրատական» երանգ է հաղորդում տեսական հետազոտության ընդհանուր մթնոլորտին և բարոյականության քննարկումն ընդհուպ մոտեցնում պարտքի ջատագովությանը: Այս առումով Յուրմն արժեքավոր է իր ելակետային մոտեցմամբ իսկ, քանի որ բարոյափիլիսոփայական ուսումնասիրությունը հետ է պահում բարոյականության ջատագովությունից՝ հարցը ծավալելով իմացաբանական հարթությունում: Յուրմի համար հարցը նախևառաջ այն է, թե ինչպես ենք մենք իմանում, թե ինչ է պետք անել, և ինչ պետք չէ անել: Այլ կերպ ասած, առաջին պլան է գալիս բարոյական պարտքի աղբյուրների պարզման հարցը՝ երկրորդ պլան մղելով այդ «պարտքի տակ մտնելու» հրամայական պահանջը:

Յուրմը նկատում է, որ բարոյական պարտքը և դրա հանձնառումը հնարավոր են, եթե մենք ճանաչում ենք, թե ինչն է բարոյական, ինչը՝ ոչ: Եվ ուրեմն, բարոյափիլիսոփայության հիմքերի հետազոտումը հանգում է նախևառաջ բարոյականության ճանաչմանը, այն է՝ *լավի և վատի տարբերակմանը*: Միայն այս հիմնարար տարբերակման պայմաններում կարող է խոսք լինել բարոյականության համակարգի կամ բարոյականության օրենքների մասին, որոնք հավակնում են հստակ սահմանել բարու և չարի, լավի և վատի գաղափարները, որոշել դրանց սահմանները և մեկը գերադասել մյուսից: Բարոյական տարբերակման հիմքի վրա է, որ բարոյական մարդը կարող է պարտականություն ունենալ բարիք գործելու և չարիքից զերծ մնալու: Ի վերջո, բարոյական տարբերակմամբ կառուցված աշխարհի ներսում միայն բարոյական գաղափարը կարող է դառնալ պարտք:

Իմացաբանական այս հարթության մեջ Յուրմը բարձրացնում է իր առանցքային հարցը. ի՞նչն է թույլ տալիս մեզ տարբերակել լավը վատից, այսինքն՝ ո՞րն է բարոյական դատողության հիմքը: Նա չի անգիտանում, որ ինչպես ցանկացած դատողության, այնպես էլ բարոյական դատողության պարագայում ենթադրվում են գաղափարների, այս պարագայում՝ լավի և վատի գաղափարների հարադրություն և համեմատություն.

գործողություններ, որոնք Յյունը համարում է մարդկային բանականության գործողություններ: Սակայն Յյունի բուն հարցն այն է, թե արդյոք բարոյական դատողությունները հենված են միմիայն գաղափարների և դրանց համեմատության¹⁵ վրա, թե՞ կա մեկ այլ՝ ոչ բանական, գաղափարների ոլորտից անդին, այսինքն՝ կրա-զգայական սկզբունք, առանց որի հնարավոր չէ լավը վատից տարբերակել:¹⁵

Սա բարոյափիլիսոփայական մի հարց է, որը տեղին է ցանկացած բարոյական աշխարհայացքի պարագայում, այդ թվում և՛ հայ լուսավորության:¹⁶ Ինչ վերաբերում է լուսավորական մեր ավանդույթին, եթե հետևողական լինենք, ապա պետք է ասենք, որ այն կանխադրում է բարոյական տարբերակման հենց բանական սկզբունքը:¹⁷ Չէ՞ որ բարոյականությունը, արդարությունը և պետությունը մեզանում ավանդաբար հակադրվում են մարդու ամենօրյա զգայանյութական աշխարհին: Մարդ, համաձայն բարոյականության մեր լուսավորական պատկերացման, պարտավորություն ունի հետևել զգայական կյանքից սկզբունքորեն վեր գտնվող բարոյական *գաղափարներին*:¹⁸ Այս գաղափարների հանդեպ ունեցած պարտքը, դրանցով խանդավառությունն ու առաջնորդվող գործունեությունն է բարոյական կյանքի էությունը: Նկատենք, որ իր հերթին այս կանխադրույթը հիմք է հանդիսանում բարոյական պահանջների հրամայական

¹⁵ Յյունի փիլիսոփայության ելակետերից է ուժեղ և թույլ զգայությունների կամ տպավորությունների և գաղափարների տարբերակումը: Յյունի համակարգի ներսում մարդու բոլոր հնարավոր ընկալումները «տարրալուծվում են երկու գատորոշ տեսակների, որոնք են կկոչեն *տպավորություններ* և *գաղափարներ*:... Այն ընկալումները, որոնք մուտք են գործում առավել մեծ ուժով և բռնությամբ, կարող ենք անվանել *տպավորություններ*, և այս անվան ներքո են ըմբռնում եմ մեր բոլոր զգայությունները, կրքերն ու զգացմունքները, երբ դրանք հոգու մեջ առաջին անգամ երևան են գալիս: *Գաղափարների* ներքո նկատի ունեն մախորդների գունատ պատկերները՝ երևակայության և կշռադատության ժամանակ»: St' u David Hume, *A Treatise of Human Nature*, խմբ. David Fate Norton, Mary J. Norton (Oxford: Clarendon, 2007), էջ 7:

¹⁶ Պատմականորեն, այս հարցերը բարձրացնելիս Յյունը, ըստ գաղափարների պատմաբանների, մտքում ունեցել է բրիտանացի բարոյական ռացիոնալիստներին, մասնավորապես Ռալֆ Քադուորթին, Վիլիամ Վոլսթոնին և Սենյուել Քլարքին: St' u Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, էջ 66: Հետագայում, օրինակ, Բայերը Յյունի քննադատական հայացքը ուղղել է Կանտի և Ռուսոյի բարոյափիլիսոփայության դեմ: Յմնտ. Annette Baier, «Hume, the Women's Moral Theorist?», ըստ՝ Annette Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1994), 236-237:

¹⁷ Այս կետում շեշտենք, որ արևելահայ լուսավորական միտքը հազվադեպ է բարոյականության հարցերին մոտենում հենց փիլիսոփայական անկյան տակ, դրա բովանդակությունն ավելի շուտ քաղաքական կամ հրապարակախոսական է: Բարոյական տարբերակման վերաբերյալ Յյունի բարձրացրած փիլիսոփայական հարցը, հետևաբար, մեր լուսավորական ավանդույթի պարագայում առերեսելիս, ստիպված ենք հիմնականում բավարարվել մեր ավանդույթի *կանխադրույթներից* բխող դատողություններով: Թեև հարկ է նշել, որ այն հատուկեմտ դեպքերում, երբ մեր լուսավորիչները բարոյականության հարցերին մոտենում են առավել ընդհանրական անկյան տակ, պարզ է դառնում, որ բարոյական տարբերակումը նրանց համար հստակորեն գիտակցական ու գաղափարական գործողություն է: Այսպես է, օրինակ, Նալբանդյանի պարագայում, որը գտնում է, որ «Մարդը բարոյական է այն ժամանակ, եթե... յանցանքները չէ գործում, ոչ թե իւր եղած հեղինակութենից վախելով, այլ, եթե գիտակցութիւնը և համերաշխութիւնը դրել է նորան այն կէտի վերայ, որ նա և յղանալ չէ կարող այդ յանցանքները: Երբ յանցանքը յղանում է մարդը, գործել է, այնուհետև, թէ չէ գործել, մեր համար անբարոյական է, որովհետև եթե օրէնքը չարգելուր, պիտի գործեր: Եւ չգործեց ոչ թէ հասկնալով, որ եթէ գործեր, իւր նման մի ուրիշին պիտի զրկանք, վիշտ, կամ մահ պատճառէր, այլ որովհետև յանցանքի փոխարէն պատիժ կայ... Այս տեղ բարոյականութիւն չկայ, այս բարոյականութիւնը պաշտօնական է»: St' u Միքայէլ Նալբանդեան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ծանապարհ* (Paris: E. Thunot, 1862), էջ 114: Նալբանդյանի համար բարոյականության նպատակն է «մարդկային համերաշխության» իղեալի կենսագործումը: Նալբանդեան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ծանապարհ*, էջ 113-115: Այն դիտարկվում է իբրև *գիտակցելու* ու *հասկանալու* բանական գործողությունների արդյունք և հակադրվում է «անբան» արարածների ոչ գիտակից վարքին: Նալբանդյանի համոզմամբ՝ եթե բարոյականությունը գիտակից համեմատություն չլիներ, ապա «վանդակի մէջ փակուած վագրը բարոյական է, որովհետև մարդ չէ փառատում: Եւ ի՞նչ տարբերութիւն կա, մինը (վագրը) ստիպուած է չգործել, երկաթ վանդակից, իսկ միւսը, (մարդը) ստիպուած է հեղինակութեան հրամանից»: Նալբանդեան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ծանապարհ*, էջ 114-115:

¹⁸ Յմնտ. օրինակ Մ. Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», *Մեղու*, 1860, թիվ 119, էջ 274; Լոք, «Դաստիարակութեան վրայ», թրգմ. Մ. Մամուրեան, *Կիլիկիա*, 1863, թիվ 11, էջ 860; «Չայն յառաջադիմութեան. բացառիկ հայը և ապագան», *Ծաղիկ*, 1864, թիվ 84, էջ 169-172; Լուսինե Չերգեշտյան, «Սեռականության սահմանագիծը. կնոջ հասարակական դերակատարության վերաիմաստավորումը 19-րդ դարի հայ պարբերական մամուլում», ըստ՝ Ժաննա Անդրեասյան, Աննա Ժամակոչյան, Արփի Մամուսյան (խմբ.), *Սեռականությունը հայկական [իմամ]տեքստերում* (Երևան: Սոցիոսկոպ, 2019), էջ 299-301:

բնույթը շեշտելու համար: Բարոյական գաղափարները երբ դիտարկում ենք իբրև բանականության գործողության արդյունք, հավակնում են ունենալ այնպիսի համընդհանուր ու հավիտենական վավերականություն, որը հատուկ է (զգայանյութական աշխարհից անկախ) գաղափարին:¹⁹ Այդպես բարոյականությունը վեր է դասվում կյանքի ու կենսակերպի կոնկրետ հանգամանքներից: Սա այն հետևությունն է, որը պարտաբանական բարոյականության հետևորդը կցանկանար անել բարոյականության բանական հիմքերի իր կանխադրությից:²⁰

Սակայն փոքր-ինչ այլ պատկեր է հառնում, երբ նույն հարցին մոտենում ենք Յյունի հարցադրման հետևողական զարգացման պարագայում: Բանականությունը, որը Յյունի համար համեմատում ու հարադրում է գաղափարներ, դիտարկվում է նրա փիլիսոփայության ներսում իբրև մի «պատճառ, որի բնական հետևանքն է ճշմարտությունը»:²¹ Իսկ վերջինը Յյունն ըմբռնում է իբրև ճշմարիտ գիտելիք, այն է՝ տարբեր գաղափարների միջև կայուն հարաբերությունների ամբողջություն. հարաբերություններ, որոնք գաղափարների համեմատությամբ ու հարադրությամբ բացահայտում է մարդու բանականությունը: Օրինակ՝ «Եռանկյան անկյունների գումարը 180, թե՞ 114 աստիճան է», «Արեգակն այսօր երեկոյան մայր կմտնի», թե՞ ոչ», «Կեսարը պատմական, թե՞ մտացածին կերպար է»: սրանք բոլորը պնդումներ են, որոնք ճշմարիտ կամ սխալ լինելը հնարավոր է ավել կամ պակաս վստահությամբ պարզել գաղափարների և դրանց հետ կապված փաստերի համեմատությամբ ու հարադրությամբ, այսինքն՝ բանականությամբ: Եվ ուրեմն, եթե բարոյականությունն իր հերթին բանական դատողության առարկա է, ապա նույն տիպի գործողություն պետք է հնարավոր լինի անել բարոյական պնդումների կապակցությամբ. բարոյական դատողությունները, հետևաբար, սկզբունքորեն չպետք է տարբերվեն մաթեմատիկական կամ պատմական գիտելիքից:²² Իր հերթին սա կնշանակի, որ մարդիկ, իրենց վարվեցողության մեջ բարոյականության կանոններին հետևելիս, առաջնորդվում են որևէ բանի ճշմարիտ կամ սուտ լինելու նկատառումներով, այլ կերպ, ժողովրդական լեզվով ասած՝ «ճշտով»:

Սակայն Յյունը նկատում է, որ ճշմարտությունը երբեք *որպես այդպիսին* չի լինում մարդկային որևէ արարքի շարժառիթ: Մարդ անտարբեր է գաղափարների միջև կապերի՝ ճշմարտությունների նկատմամբ, քանի դեռ այդ ճշմարտությունները զգայական կամ զգացմունքային մակարդակում չեն դիպչում իրեն: Ո՛չ երկրաչափությունը, ո՛չ աստղագիտությունը, ո՛չ էլ պատմությունը երբեք չէին կարողանա դույզն-ինչ ուղղորդել մեր վարքը, եթե որևէ կերպ չկապվեին մեր կարիքների, մեր ցանկությունների, մեր կրքերի հետ.

Բանականությունը ճշմարտության կամ ստության բացահայտումն է:
Ճշմարտությունը կամ ստությունը կայանում է կա՛մ գաղափարների *իրական* հարաբերությունների, կա՛մ *իրական* գոյության և փաստացի իրողությունների համաձայնության կամ անհամաձայնության մեջ: Հետևաբար այն, ինչ ենթակա չէ այս համաձայնությանը կամ անհամաձայնությանը, անընդունակ է լինել ճիշտ կամ սուտ և երբեք չի կարող լինել բանականության առարկա: Այժմ, ակնհայտ է, որ մեր կրքերը, կամեցումներն ու գործողությունները, որոնք ինքնին լիավարտ սկզբնական փաստեր ու իրողություններ են և չեն ենթադրում այլ կրքերին, կամեցումներին ու գործողություններին վերաբերություններ, ենթակա չեն նման

¹⁹ Հմմտ. *THN* 3.1.1.1-27:

²⁰ Հմմտ. *THN* 3.1.1.1-27:

²¹ Տե՛ս *THN* 1.4.1.1:

²² Տե՛ս *THN* 3.1.1.9, հմմտ. *THN* 3.1.1.26:

որևէ համաձայնության կամ անհամաձայնության: Հետևաբար, անհնար է հայտարարել, որ դրանք ճշմարիտ են կամ սուտ, ոչ էլ որ դրանք հակասում կամ հարմարում են բանականությանը:²³

Այսինքն՝ Հյուսիսի հայացքի ներքո կրքերն ու զգացումները, «որոնց ստրուկն է և որոնց ստրուկը պետք է լինի բանականությունը», ի տարբերություն գաղափարների, չեն կարող հիմնավորվել կամ հերքվել բանական դատողություններով:²⁴ Գուրը, օրինակ, առավել «ճշմարիտ» կամ «սուտ» չէ, քան դաժանությունը. այլ բան, որ առաջինն առավել հաճախ դրվատելի է, իսկ երկրորդը՝ մերժելի: Հետևաբար, Հյուսիսի համար խոսք չի կարող լինել բարոյականության որևէ բանական հիմնավորման մասին, ոչ էլ բարոյական բարիքը հնարավոր է բանականորեն տարբերակել բարոյական չարիքից:

Ավելի, այս իմացաբանական հայացքի ներքո, եթե անգամ հնարավոր լիներ մի անհայտ բանական դատողությամբ բացահայտել բարիքի ու չարիքի գաղափարների մեջ այնպիսի մի բան, որը թույլ կտար տարբերակել լավ բնավորությունը կամ արարքը վատից, ապա այդ տեսական ճշմարտությունը ինքնին *չէր կարող պարտավորեցնող բնույթ ունենալ*: Հյուսիսի փաստարկն այստեղ աշխատում է հակառակ ուղղությամբ: Որքան կարելի էր պնդել, որ զգայությունները, շարժառիթներն ու կրքերն են ընկած պարտքի հիմքում, նույնքան էլ կարելի է հակադարձաբար պնդել, որ պարտքը վերաբերում է արարքներին, շարժառիթներին ու կրքերին: Հետևաբար, ըստ Հյուսիսի, պարտքը միմիայն գաղափարների ու դրանց վերաբերյալ ճշմարտությունների բերումով չի կարող դառնալ գործունեության սկզբունք, որքան էլ բանականորեն հիմնավորված լինի: Հետևաբար բարոյականության այն համակարգը, որը հավակնում է իր վերզգայական բնույթով լինել համընդհանուր ու բացարձակ ճշմարտություն, կրկնակի խնդրահարույց է: Այն մի կողմից հավակնում է մարդկային շարժառիթները դատել ճշմարտության կամ ստի չափանիշներով: Մյուս կողմից հենց այդ հավակնության բերումով այս բարոյականությունը բացառում է որևէ կերպ մարդկանց պարտավորեցնելու իր ենթադրյալ կարողությունը, քանի որ եթե բարոյականը ճշմարիտն է, ապա վերջինը, ըստ Հյուսիսի, ինքնին որևէ գործողության պատճառ չի կարող լինել: Այս իմաստով վերզգայական գաղափարի հանդեպ պարտավորություն կանխադրող բարոյական համակարգն ինքն իր գործնական հերքումն է:²⁵

Ստացվում է, որ այն, ինչ մեզանում քաղաքական մտքի շարժիչ սկզբունքն է (վերզգայական գաղափարների վրա հիմնված բարոյական պահանջը), Հյուսիսի փիլիսոփայական հայացքի ներքո չի կարող ունենալ մարդկային բարոյական կյանքն ուղղորդելու գործություն: Այս ուշագրավ հետևությունը պետք է համարել հայ քաղաքական մտքի կարևոր քննադատական դիտանկյուն բացելու հնարավորություն: Վերջինն արժեքավոր է հատկապես նրանով, որ քննադատությունը ձևակերպում է խորքային կանխադրությունների մակարդակում և կարող է առաջարկել մեր լուսավորական մտքի ծախողումների փիլիսոփայական բացատրություն: Բայց այս քննադատությամբ միս ու արյուն տալու համար նախ անհրաժեշտ է տեսնել, թե ինչ այլընտրանք է Հյուսիսն առաջարկում բարոյական տարբերակման համար, որպեսզի արդեն այդ այլընտրանքի տեսանկյունից հնարավոր լինի քննադատական հայացք զարգացնել:

²³ Տե՛ս *THN* 3.1.1.9:

²⁴ Տե՛ս *THN* 3.1.1.6, *THN* 2.3.3.3-4:

²⁵ Այս հարցում հյուսնագիտության մեջ առկա բանավեճերի համար տե՛ս Donald C. Ainslie, «Hume and Moral Motivation», ըստ՝ *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*, խմբ. Donald C. Ainslie, Annemarie Butler (New York: Cambridge University, 2015), էջ 283-300:

Հյուսիս, բարոյական սենտիմենտալիզմի դպրոցը և բրիտանական վաղարդի փիլիսոփայությունը

Հարցին, թե ո՞րն է բարոյական տարբերակման հիմքը, Հյուսիսը մոտենում է բարոյափիլիսոփայության մի կոնկրետ ուղղության մշակած դիտանկյունից: Այն ձևավորվել է շոտլանդական լուսավորության շրջանակներում և երկրորդային գրականության մեջ ստացել բարոյական սենտիմենտալիզմ (moral sentimentalism) անվանումը: Ուղղության առանցքային ներկայացուցիչներից մեկը՝ Ֆրենսիս Հաչիսոնը, կարծում է, որ բարոյական տարբերակումը մարդ ընկալում է անմիջապես՝ իբրև զգայություն, առանց բանական որևէ գործողության:²⁶ Ընդ որում՝ բարոյական զգացումը, որով տարբերակվում է բարոյապես լավը բարոյապես վատից, ստանում ենք ոչ թե արտաքին զգայարաններով (տեսողությամբ, շոշափելիքով և այլն), այլ մի առանձին՝ *բարոյական զգայարանով* (moral sense):²⁷ Զգայարանն ընդհանրապես Հաչիսոնի ըմբռնմամբ այլ բան չէ, քան մեր կամքից անկախ ընկալումներ ստանալու որոշմունք կամ վճռականություն:²⁸ Իսկ կոնկրետ բարոյական զգայարանով մենք, մեր կամքից ու բանականությունից անկախ, տվյալ բնավորության կամ արարքի մտաբերման կամ ներկայության պարագայում ստանում ենք բարոյական հաճույքի կամ տհաճության զգացում:²⁹ Դաժան արարքը կամ մեղք վարքը, օրինակ, բնականորեն առաջ է բերում տհաճության առանձնահատուկ մի զգացում, և այս զգացումն է, որ առանց բանական որևէ կշռադատության մեզ ստիպում է դատապարտել այդպիսի վարվեցողությունը:

Ըստ բարոյական սենտիմենտալիստների՝ զգայարաններով ստացված զգացումներն ազդում են մեր հոգու վրա և այդպեսզի որոշում բարին և չարը: Բարու և չարի տարբերակումը, ուրեմն, կրական ու ազդումային երևույթ է և պայմանավորված է նրանով, որ մարդը ենթակա է ազդումներին՝ նա ազդվող էակ է: Կարևոր է շեշտել, որ բարոյականությունը մարդու ազդումների տեսանկյունից ըմբռնելու մոտեցումը հատուկ է ոչ միայն բարոյական սենտիմենտալիստներին, այլև վերջիններիս ընդհանուր մտավոր շրջանակը սահմանած ողջ բրիտանական վաղարդի փիլիսոփայությանը: Որքան էլ տարբեր համակարգերի ներսում թե՛ այս ավանդույթի հիմնադիր Ֆրենսիս Բեքոնը, թե՛ նրան հաջորդած Թոմաս Հոբսը, թե՛ բարոյական սենտիմենտալիստները կանխադրել են, որ մարդու կրավորական դրությունն ու զգայապես ազդվելու փորձառությունն անշրջանցելի նշանակություն ունեն մարդու բարքի ու բարոյականության ըմբռնման համար:³⁰

Այս ընդհանուր կանխադրույթի հիմքում ընկած են բրիտանական վաղարդի փիլիսոփայության խորապես *բնափիլիսոփայական* ակունքները:³¹ Մարդու՝ որպես

²⁶ Հմմտ. Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, խմբ. Wolfgang Leidhold (Indianapolis: Liberty Fund, 2004), էջ 133-134:

²⁷ St'u Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, էջ 86-88:

²⁸ Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, էջ 90:

²⁹ Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, էջ 90:

³⁰ St'u Francis Bacon, *The Major Works*, խմբ. Brian Vickers (Oxford, New York: Oxford University, 2008), էջ 243-255; Thomas Hobbes, *The English Works*, հ. 4, խմբ. William Molesworth (London: John Bohn, 184), էջ 1-70; John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, խմբ. Peter Nidditch (Oxford: Oxford University, 1975), էջ : Հմմտ. նաև Richard Tuck, «Hobbes's Moral Philosophy», էջ 175-207, ըստ՝ *Cambridge Companion to Hobbes*, խմբ.

Tom Sorell (New York: Cambridge University, 1996); Lisa Sarasohn, «Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View», *Journal of the History of Ideas*, 1985, քիվ 3, պրակ 46, էջ 363-379:

³¹ Հաչիսոնի բարոյափիլիսոփայության բնափիլիսոփայական հիմքերի մասին տե՛ս Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, հ. 1 (London: Robert & Andrew Foulis, 1755), էջ xiv-xv; հմմտ. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, էջ 32-33; հմմտ. Աշոտ Գրիգորյան «Բնափիլիսոփայական մոտեցումն իբրև արդի քաղաքական մտքի քննադատության հնարավորություն», ըստ՝ <https://shorturl.at/3HTsl>, այց՝ 20.12.2024:

ազդվողի ընկալումը ենթադրում է, որ մարդ իրերի հարվածների ներքո գտնվող և այդ հարվածներով կայացող էակ է: Փիլիսոփայական այս ավանդույթի տեսանկյունից մարդու զգայություններն ի հայտ են գալիս իրերի ազդեցության՝ մեր զգայարանների վրա դրանց ծնշման բերումով:³² Իսկ զգայություններն այլ բան չեն, քան իրերի հաղորդած շարժման շարունակությունը՝ դրա տարածումը արդեն զգացողի հոգու մեջ՝ որպես «ներքին շարժումներ»:³³ Զգայությունը «զգացողի ներսում մի որևէ ներքին շարժում է, որը ծնվում է առարկայի մասերի որևէ ներքին շարժումից և տարածվում է... մինչև (զգայող – Ա. Գ.) օրգանի ամենամերքին մասը»:³⁴ Այս առումով մարդու զգայական կյանքի ուսումնասիրումը փիլիսոփայական մակարդակում դառնում է մարդկային հուզումների ու ազդումների՝ որպես ներքին հոգեկան շարժումների հետազոտում:

Դեռ սկսած Բեքոնից բրիտանական ավանդույթն արձանագրում է մի նոր բարոյափիլիսոփայական գիտության ստեղծման անհրաժեշտությունը, որը հիմնված կլինի ազդումների փորձառական ուսումնասիրության վրա: Կամխադրելով մարդու ազդվող էակ լինելը՝ ելակետ է ընդունվում այն, որ «ազդումներն իրենք միշտ կրում են բարուն ձգտող ախորժակ»:³⁵ Նոր բարոյափիլիսոփայական գիտությունը պետք է ջանա ուսումնասիրել բարուն և չարին տանող մարդկային ազդումների հարուցած ներքին շարժումները և ծառայի մարդկանց բարքերի բարեփոխման կամ «մշակման» գործնական նպատակին:³⁶ Աչքի առաջ ունենալով մարդկային իրական կյանքի փորձը՝ պատմությունը և մարդկային կրքերի երևակայական խաղը՝ պոեզիան, նոր բարոյափիլիսոփայությունը պետք է ուսումնասիրի, թե «ինչպես են ազդումները բորբոքվում ու գրգռվում, ինչպես են խաղաղվում ու սանձվում, ինչպես են ետ պահվում արարք դառնալուց և ավելանալուց, ինչպես են բացահայտում իրենց, ինչպես են աշխատում, ինչպես փոփոխվում, ինչպես կուտակվում ու զորանում, ինչպես են դրանք մեկը մյուսի մեջ ծրարվում ու ինչպես են բախվում ու կռվում իրար հետ և նման այլ մանրամասներ»:³⁷

Ամենակին պատահական չէ, որ Բեքոնը մարդու զգացմունքային ու կրական աշխարհը հետազոտող այս ապագա գիտության ուրվագիծը ձևակերպում է բնափիլիսոփայական բառապաշարով և տեղակայում հասկացական նույն հարթության մեջ, ինչ՝ բնության օրենքների համաձայն փոխազդող մարմինների «ֆիզիկան»:³⁸ Հենց միմյանց ձգտող, միմյանցից ազդվող իրերի փոխներգործությունների մեջ է ի հայտ գալիս բարոյափիլիսոփայության առանցքային հասկացությունը՝ բարին և բարու հանդեպ մարդու պարտքը:

Յուրաքանչյուր իրի մեջ դրված է բարիքի կրկնակի բնություն: Մի կողմից ամեն իր ինքն իր մեջ ամբողջություն է ու գոյական, մյուս կողմից՝ այն առավել մեծ մարմնի մաս է կամ՝ անդամ: Սրանցից վերջինն առավել բարձրակարգ ու արժեքավոր է, քանի որ ձգտում է ավելի ընդհանուր ձևի պահպանմանը: Այսպես, տեսնում ենք երկաթը մասնավոր համակրանքով (sympathy) շարժվում է դեպի ապրախիլը (lodestone), բայց եթե երկաթը գերազանցում է որոշակի քանակը, այն մի կողմ է

³² Տե՛ս Thomas Hobbes, *The English Works*, հ. 1, խմբ. William Molesworth (London: John Bohn, 1839), էջ 390:

³³ Տե՛ս Hobbes, *The English Works*, հ. 1, էջ 391:

³⁴ Տե՛ս Hobbes, *The English Works*, հ. 1, էջ 391:

³⁵ Տե՛ս Francis Bacon, *The Major Works*, խմբ. Brian Vickers (Oxford, New York: Oxford University, 2008), էջ 239: Այս տողերը գտնում ենք Բեքոնի՝ *The Advancement of Learning* աշխատության առաջին անգլերեն հրատարակության մեջ: Հատկանշական է, որ նույն աշխատության վերամշակված և ընդլայնված լատիներեն հրատարակության մեջ Բեքոնը գրում է, որ «ազդումներն իրենք միշտ կրում են *աներևույթ* (apparens) բարուն ձգտող ախորժակ» (ընդգծումը – Ա. Գ.): Տե՛ս *The Works of Francis Bacon*, խմբ. James Spedding, հ. 2 (Cambridge: The Riverside, 1858), էջ 442:

³⁶ Տե՛ս Bacon, *The Major Works*, էջ 244, 259:

³⁷ Տե՛ս Bacon, *The Major Works*, էջ 259:

թողնում ապրախիլի հանդեպ ազդումը ու իբրև լավ հայրենասեր շարժվում է դեպի Երկիր, որը ստվար մարմինների շրջանն ու հայրենիքն է: Շարունակելով տեսնում ենք, որ ջուրն ու ստվար մարմինները շարժվում են դեպի Երկրի կենտրոն, բայց բնության շարունակականության խզումը չհանդուրժելով՝ դրանք [փոխարենը] կշարժվեն Երկրի կենտրոնից վեր՝ մի կողմ թողնելով Երկրի հանդեպ իրենց պարտքը՝ հանուն աշխարհի հանդեպ պարտքի: Բարու այս կրկնակի բնույթն ու դրա բաղդատականությունը շատ ավելի դրոշմված են մարդու վրա, եթե նա ապականված չէ: Վերջինի համար պետք է հանրության հանդեպ պարտքի պահպանումն առավել թանկ լինի, քան կյանքի ու գոյության պահպանումը:³⁸

Ուշագրավ է, որ իրերի շարժումների ուժաբանությունը բնորոշվում է նույն կերպ, ինչ մարդկային կրքերը. իրերն ունեն համակրանքներ ու ձգտումներ, ազդումներ ու պարտք, անգամ՝ սեր ու «հայրենասիրություն»: Միևնույն ժամանակ նույն բառերով բնորոշվող մարդկային ազդումները որքան մարդկային են, նույնքան էլ՝ բնական. մարդիկ ազդվում ու ձգվում են ինչպես բնական մարմինները: Այս իմաստով բարու և ազդումների կապի այս ըմբռնումը հետագա բրիտանական փիլիսոփայության մեջ ճանապարհ է հարթում մարդու ամենամվիրական ապրումներում բնական՝ ոչ մարդկային ուժերի ներգործությունը ճանաչելու համար: Փիլիսոփայական այս ավանդույթի հետագա առանցքային մտածողները հետևողականորեն խնդրի են դնում հետազոտել ազդումների ու դրանց հարուցած շարժումների մեխանիզմը: Փորձառական հետազոտման նույն այս ավանդույթի ծիրում պետք է դիտարկել Յուլմի բարոյականության զգայական ըմբռնումը, որը նա ձևակերպում է իբրև մարդու բարոյական կյանքի կազմախոսության՝ անատոմիայի ուսումնասիրում:³⁹

Բարոյական տարբերակման Յուլմի ըմբռնումը

Բարոյականությանը մոտենալու բրիտանական վաղարդի փիլիսոփայության բնագիտական ելակետերը շոշափելուց հետո վերադառնանք բարոյական տարբերակման հարցի Յուլմի ըմբռնմանը: Յուլմն ընդհանրապես մարդկային աշխարհը փիլիսոփայորեն դիտարկում է մարդկային ոգու (human mind) հետազոտման տեսանկյունից: Վերջինը Յուլմի առանցքային հասկացություններից է, որը մարդուն ըմբռնում է իբրև ընկալող. «ոգին երբեք չի կարող ի կատար ածել որևէ գործողություն, որը չենք կարող ըմբռնել ընկալում եզրի ներքո»:⁴⁰ Իսկ ընկալումներն իրենք՝ մարդու բոլոր գաղափարները, զգայությունները, կրքերն ու զգացմունքներն են, որոնցից վերջին երեքը Յուլմն իր փիլիսոփայական բառապաշարով կոչում է նաև տպավորություններ:⁴¹ Յուլմը կիսում է իր ավագ ընկերոջ՝ Չաչիսոնի մոտեցումը. «Բարոյականությունը որոշվում է լոկ զգացումով» կամ տպավորությամբ, և այս առումով բարոյական տարբերակումը համեմատելի է մեր

³⁸ Տե՛ս Bacon, *The Major Works*, էջ 246: Անկասկած Բեքոնի փիլիսոփայական հայացքը մարմնավորում է Վերածննդի և վաղարդի դարաշրջանի բնագիտական-փորձառական մոտեցումները: Սակայն հարկ է նշել, որ այն փիլիսոփայական իր բառապաշարով՝ ձևերի հասկացությունների գործածությամբ, թե՛ հակադրվում է ձևի արիստոտելյան հասկացությանը, թե՛ խոսակցության մեջ մտնում փիլիսոփայելու այդ անտիկ ավանդույթի հետ. ավանդույթ, որը Բեքոնին ժառանգվել է միջնադարյան սխոլաստիկ միջնորդումներով: Տե՛ս Peter Pesic, «Francis Bacon, Violence, and the Motion of Liberty: The Aristotelian Background», *Journal of the History of Ideas*, 2014, պ. 75, թիվ 1, էջ 69-90; William M. Dickie, «A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon», *The Philosophical Review*, 1922, պ. 31, թիվ 5, էջ 471-494:

³⁹ Տե՛ս THN 3.3.6.6 և David Hume, *The Letters of David Hume*, հ. 1, խմբ. J. Y. T. Greig (Oxford: Clarendon, 1932), էջ 32-33: Յուլմի բարոյական ու քաղաքական փիլիսոփայության բնագիտական ու փորձառական հիմքերի մասին տե՛ս Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, էջ 3-58:

⁴⁰ Տե՛ս THN 3.1.1.2:

⁴¹ Տե՛ս THN 1.1.1.1:

արտաքին զգայարաններով ստացվող զգայությունների հետ:⁴² Ձ-գացածի (այսինքն՝ նրա, ինչ գալիս է) ենթական լինելով է, այլ ոչ թե գաղափարների համեմատությամբ՝ բանականության գործողությամբ է, որ կարող ենք հանգել բարոյական գնահատականի:⁴³ Ձգալ ինքնին նշանակում է ազդվել: Միայն զգալու այս կրավորական մակարդակում է, որ Հյումի համար կարող է խոսք լինել բարոյական տարբերակման մասին: Բարոյական զգայարանը Հյումի համար այլ բան չէ, քան մարդկային մի բնական ազդում՝ բնազդ:⁴⁴ Հազվադեպ գործածելով «բարոյական զգայարան» բնորոշումը՝ Հյումն առավել ծանրանում է այն հարաբերության վրա, որն առնչակցում է բարոյականությունը բարոյական զգացում ընկալելու մեր եղանակին:

Այսպիսով, փաստարկի ընթացքը հանգեցնում է այն եզրակացության, որ քանզի արատն ու առաքինությունը բացահայտելի չեն միմիայն բանականությամբ կամ գաղափարների համեմատությամբ, ապա դրանց առիթ տված մի որևէ տպավորության կամ զգացումի միջոցով է, որ մենք ի գործ ենք տարբերակում դնել երկուսի միջև:.... Բարոյականությունը, հետևաբար, ավելի շուտ զգում ենք, քան դրա մասին դատում. թեև այս զգացողությունը կամ զգացումը սովորաբար այնքան մեղմ ու նուրբ է, որ հակված ենք այն շփոթել գաղափարի հետ՝ համաձայն սերտ մնանություն ունեցող ամեն բան նույնացնելու մեր հասարակ սովորության (common custom):⁴⁵

Ուշագրավ է այն հեռանկարը, որ բացվում է բարոյական պարտքի առնչությամբ, երբ վերջինը դիտարկում ենք Հյումի բարոյափիլիսոփայական այս շրջանակում: Պարտքն ու պարտականությունը բխում են պարտքի զգացումից, որը, իր հերթին, բխում է բարոյական զգացումից, այսինքն՝ (նուրբ ու մեղմ) զգայական հաճույքին հակվելուց և նույն տիպի տհաճությունից հետ մղվելուց:⁴⁶ Նկատենք, որ Հյումի բարոյափիլիսոփայությունն ամենևին չի մերժում բարոյական պարտքի ու պարտականության գոյությունը: Հյումի մոտեցումն անգամ որևէ կերպ չի ակնարկում, թե հնարավոր է բարոյական կյանք վարել առանց բարոյական պարտականության: Բայց ի տարբերություն բարոյականության պարտաբանական ըմբռնման, որը ոգեշնչել է մեր լուսավորիչներին, Հյումի համար բարոյական պարտքը գիտակցված համոզմունքություն չէ, այլ մի բան է, որը հաջորդում է պարտքի զգացումին: Այս իմաստով Հյումի բարոյափիլիսոփայությունը խորապես փորձառական է, քանի որ մարդկային ամենավեհ արարքներում ու նպատակադրումներում՝ նրա բարոյական համոզումները, տեսնում է զգայական ու ազդումային և ուրեմն՝ բնափիլիսոփայական սկզբունքի աշխատանք:

Այս անկյան տակ հայ քաղաքական մտքի հիմքերը երևան են գալիս ոչ այնքան նպաստավոր լույսի ներքո: Հյումի ուսմունքի համաձայն՝ բարոյական պարտքը բխում է պարտքի զգացումից, որն էլ իր հերթին՝ զգայական հաճույքի և տհաճության փորձառումից: Իսկ սա նշանակում է, որ քաղաքական այն միտքը, որը բարոյական վարքի շարժառիթը նույնացնում է պարտքի *վերզգայական* գաղափարի գիտակցման հետ,

⁴² Տե՛ս *The Letters of David Hume*, խմբ. J. Y. T. Greig, հ. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1932), էջ 40:

Տրակտատում ընթերցում ենք. «Արատն ու առաքինությունը... կարող են համեմատվել ծայների, գույների, տաքի ու սառի հետ, որոնք, ըստ արդի փիլիսոփայության, առարկաների միջի հատկություններ չեն, այլ ոգու միջի ընկալումներ»: *THN* 3.1.1.26:

⁴³ «Ձգալ» և «զալ» բառերի նույնական ստուգաբանության մասին տե՛ս Հրաչյա Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 1 (Երևան: Երևանի համալսարան, 1971), էջ 86-88:

⁴⁴ *The Letters of David Hume*, էջ 47:

⁴⁵ Հյում *THN* 3.1.2.1: Նշենք, որ ըստ Հյումի՝ զգայական հաճույքի կամ տհաճության այս նուրբ և մեղմ տեսակը ի հայտ է գալիս, երբ տվյալ վարքագիծը կամ տվյալ բնավորությունը դիտարկում ենք ընդհանրականորեն, այսինքն՝ առանց մեր մասնավոր շահերին ուղղակիորեն հղելու: Հմմտ. *THN* 3.1.2.4:

⁴⁶ Հմմտ. *THN* 3.2.2.18, 3.1.2.3:

սկզբից ևեթ դատապարտված է ծախողման: Դյուանի փիլիսոփայության տեսանկյունից, քաղաքական մեր մտքի վրա հենվող գործունեությունը, հետևողական լինելու պարագայում՝ անհնար է: Այն պահանջում է անհնարը՝ հետևանքից պատճառի գոյացումը, այլ կերպ ասած, այն պահանջում է պարտքի գիտակցումից պարտքի զգացումի առաջացում: Սա նաև նշանակում է, որ հատուկենտ այդ դեպքերում, երբ այն քաղաքականությունը, որի հիմքում ընկած է պարտքի գիտակցից հանձնառության պահանջը, որևէ հաջողություն է գրանցում, վարվելու ու գործելու որոշակի ցանկալի եղանակներ է արմատավորում, այս հաջողությունը չի կարող ի հայտ է գալ այլ կերպ, քան *ի հեծուկս սեփական սկզբունքների*: Մեր վարքը չի կարող պայմանավորված լինել վերգգայական սկզբունքներով, ուրեմն վարքի փոփոխություններն իրենք չեն կարող պայմանավորված լինել պարզապես գաղափարական հանձնառությամբ: Այս իմաստով Դյուանի հայացքի ներքո հայ լուսավորության հասկացական շրջանակի ներսում ձևակերպված քաղաքական նախագծերը, իրենց իսկ էության համաձայն՝ կան անհնար են, կան սկզբունքային ներքին փեղեկումներ ունեն և կարող են միս ու արյուն ստանալ միայն իրենք իրենց սկզբունքների դեմ գործելով:

Գլուխ 2. Արդարությունը՝ բարքի շրջանակում

Բարոյականությունն իբրև մարդկային բարքերի դրսևորում

Դյուանի բարոյափիլիսոփայության օգնությամբ հայ քաղաքական մտքի քննադատությունն առավել շոշափելի դարձնելու համար հայացք նետենք վերջինի բարոյականության ըմբռնման գործնական նպատակի վրա: Բարոյականությունը՝ գիտակցված պարտքի հանձնառության վրա հենող ուսմունքը, եթե ունի որևէ գործնական նպատակ, ապա այն հայ մարդու կենսակերպը փոխելն է ու կենցաղավարությունն ու վարքուբարքը սրբագործելը:⁴⁷ Բարոյականության այս ըմբռնման ներսում պնդումներն առ այն, որ բարոյական կանոնները հավիտենական են և ունեն վերգգայական բացարձակ նշանակություն, ծառայում են մարդկային բարքերի փոփոխման գործնական պահանջը հնարավորինս ծանրակշիռ դարձնելու նպատակին:⁴⁸ Ենթադրվում է, որ չսրբագործված, այսինքն՝ բարոյականության գաղափարի հանդեպ պարտքից չբխող բարքերը պետք է մերժվեն կամ արմատապես կերպարանափոխվեն:⁴⁹ Քանի դեռ մարդ ապրում է կրքերով ու զգայություններով ձևավորված աշխարհի ներսում և գործում այդ աշխարհի առավել հաստատված սովորությունների ու բարքերի համաձայն, բարոյականությունը դեմ է դուրս գալիս թե՛ մեկին, թե՛ մյուսին: Արդյոք հարևանիդ «լավություն» են անում, քանի որ երկուսով կիսում եք նույն աշխարհը, որում «լավություն անելը» կյանքի սովորական մաս է, թե՞ բարի արարքիդ հիմքում «ճիշտն է»՝ մերձավորիդ հանդեպ անշահախնդիր կերպով բարիք գործելու բարոյական պարտքիդ գիտակցումը: Առաջին դեպքում, ըստ հայ լուսավորական մտածողի, մարդ, մեծ հաշվով, մնում է զգայական բնազդների և կույր սովորությունների մակարդակում, իսկ երկրորդ դեպքում՝ բանականությամբ հաղթահարում զգայականը:⁵⁰

⁴⁷ Զմմտ. «Ձայն յառաջադիմութեան. բացառիկ հայը և ապագան», էջ 169-172; Նոյեմի, «Մայրական գիտութիւն. քանի մը խօսք առ մայրս», *Արեւելեան մամուլ*, 1871, թիվ 2, էջ 49-50; Լոք, «Դաստիարակութեան վրայ», թրգմ. Մ. Մամուրեան, *Կիլիկիա*, էջ 859-860:

⁴⁸ Զմմտ. Նալբանդեան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 114:

⁴⁹ Զմմտ. Նալբանդեան, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», էջ 274; Լոք, «Դաստիարակութեան վրայ», էջ 860:

⁵⁰ Զմմտ. Նալբանդեան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 114-115:

Հյուսիսի ուսմունքը յուրահատուկ է նրանով, որ բարոյական տարբերակումը զգայական ընկալմանը հանգեցնելու *իր եղանակով* բարոյափիլիսոփայությունը դուրս է հանում նաև բարքերի հանդեպ խրատական խոսույթի հարթությունից: Բարոյականության զգայական հիմքերի Հյուսիսի ըմբռնումը հարցադրում է բարոյականությամբ մարդկային բարքերն ու սովորությունները պախարակելու խրատական արարքը: Հյուսիսի համար բարոյականության հիմքում ընկած բարոյական հաճույքի և տհաճության զգայությունները չեն փորձառվում իբրև մեկուսացված, առանձին ընկալումներ. դրանք բարոյական հաճույք և տհաճություն զգալու սովորություններ են: Մենք ոչ թե պարզապես դրվատանք ենք զգում, երբ տեսնում ենք, որ ծնողը սիրում է երեխային, այլ մենք սովորական դրվատանք ենք զգում, այլ կերպ ասած՝ մենք ունենք այս պարզապես *դրվատանք զգալու հաստատված սովորություն*: Բարոյական զգացումների փորձառման եղանակն ինքն այս առումով սովորական է. բարոյական ընկալումները մենք զգում ենք իբրև սովորույթներ և կոչում ենք բարքեր:

Հատկանշական է, որ թեև քաղաքականության արդի մեր իդեալը բացառում է բարքի և բարոյականության զգայական կապը ու ջանում է առաջինը վերափոխել բարոյականության ենթադրյալ վերզգայական սկզբունքներով, այնուամենայնիվ, այս կապը վառ կերպով տեսանելի է մեր լեզվում: «Բարք» և «բարոյականություն» հայերեն բառերի ստուգաբանությունը թույլ է տալիս ակնհայտորեն ուրվագծել բարոյականությանը մոտենալու Հյուսիսի անկյունը, երբ նկատում ենք, որ երկու բառերը սերում են ընդհանուր «բար-ք» բառարմատից: Այն ունի երեք հիմնական իմաստ ու գործածություն: Մի կողմից այն հղում է մարդկային սովորությունների, սովորույթների ու վարքի աշխարհին և բնորոշում է առաջին հերթին դրանց առաջացման ներքին սկզբունքները՝ դրանց ներքին բերումը, ախորժակները, ցանկությունները և այս ամենի հոգեկան փորձառումը:⁵¹ Մյուս կողմից՝ նույն «բար» արմատից է առաջ գալիս վերջադիր «-բար» մասնիկը, որն արդեն բնորոշում է եղանակը, ձևը՝ պատասխանելով «ինչպե՞ս» հարցին. ինչպես օրինակ «բարեբախտաբար, դժբախտաբար» բառերի դեպքում:⁵² Միաժամանակ հենց նույն «բար» արմատից են բխում բարոյական գնահատական տվող «բարի» և «բարիք» բառերը:⁵³ Հյուսիսի փիլիսոփայության ներսում, ինչպես «բարք» բառի մեջ, այս երեք չափումները միահյուսված են իրար և կազմում են նրա բարոյափիլիսոփայության առանցքը. *Բարքերը բարին և չարը, լավն ու վատը զգայապես փորձառելու սովորական ձևերն ու եղանակներն են*:⁵⁴

Այժմ բարքի այս ըմբռնման անկյան տակ բացվում է բարոյականության հիմքերի՝ բարոյական տարբերակման սկզբունքի մի կարևոր երեսակ: Ինչպես հաճույքի և տհաճության զգացումները փորձառում ենք իբրև հաճույք և տհաճություն զգալու սովորույթներ՝ բարքեր, այնպես էլ երկուսը տարբերակելու բարոյական մեր գործողությունը բարքի դրսևորում է: Անգամ պարտքն ու պարտավորությունը, դրանց չափերը Հյուսիսի համար որոշվում են զգայական մեր փորձառության սովորականությամբ, այսինքն՝ դարձյալ բարքով: Հենց վարքութաբարքի սովորականությունն է դառնում մեր բարոյական դատողության չափանիշը.

....մենք միշտ դիտարկում ենք կրքերի *բնական* և *սովորական* ուժը, երբ որոշում ենք (determine) արատն ու առաքինությունը: Եվ եթե կրքերը սովորական չափերից շատ են շեղվում այս կամ այն կողմ, ապա դրանք, իբրև արատավոր կրքեր, միշտ

⁵¹ Տե՛ս Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 1, էջ 431 և Ստեփան Մալխասեանց, *Հայերեն բացատրական բառարան*, հ.1 (Երևան: Հայկական ՍՍՌ պետական հրատարակչություն, 1944), էջ 351:

⁵² Տե՛ս Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 1, էջ 431:

⁵³ Տե՛ս Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 1, էջ 422-423, 431:

⁵⁴ Հմմտ. THN 3.2.2.18: Հմմտ. *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*, էջ 302:

հավանության չեն արժանանում: Մարդ բնականորեն իր երեխաներին ավելի է սիրում, քան եղբորորդիներին, իր եղբորորդիներին ավելի, քան՝ զարմիկներին և իր զարմիկներին ավելի՝ քան անծանոթներին, երբ մնացած ամեն բան հավասար է: Այսպես ի հայտ են գալիս մեկը մյուսին գերադասելու պարտքի (duty) մեր սովորական չափերը: Պարտքի մեր զգացումը միշտ հետևում է մեր կրքերի սովորական և բնական ընթացքին:⁵⁵

Բարոյականության շուրջ որևէ քննարկում իմաստ ունի ուրեմն մարդկային բարքերի՝ մարդկային սովորությունների ներսում միայն, իսկ բարոյական պարտքը զգայելու սովորական ձևերի՝ բարքերի *հետևանք* ու դրսևորումն է: Այսինքն իմաստ ունի խոսել բարքերի ներսում ձևավորվող պարտքի զգացումի մասին, այլ ոչ թե՝ բացարձակ և վերացական բարոյական պարտավորության, ըստ որի պետք է ձևավորվեն մեր բարքերը:⁵⁶

Բարոյափիլիսոփայական այս մոտեցման յուրահատկությունը վառ նկատելի է անգլերեն այն բառապաշարի մեջ, որով Յուլիոն ծավալում է իր բարոյափիլիսոփայությունը: *Morals* բառը անգլերենում և, մասնավորապես, Յուլիոսի փիլիսոփայության ներսում ունի կրկնակի իմաստ, այն մի կողմից հոմանիշ է *morality*-ին՝ բարոյականությանը, այսինքն՝ կանոնների առավել հաստատված համակարգին, որին բարոյական մարդը պարտավոր է հետևել: Մյուս կողմից՝ *morals*-ն ինքնին մարդկային բարքերն են՝ լավը և վատը զգայելու սովորական եղանակները: Նմանապես *moral* ածականը եթե փոխադրենք հայերենի, միաժամանակ նշանակում է թե՛ «բարոյական», թե՛ «բարքային», այսինքն՝ բնորոշում է այն որակները, որոնք հատուկ են թե՛ բարոյականությանը, թե՛ բարքերին: Այս իմաստով Յուլիոսի փիլիսոփայության ներսում միշտ գոյություն ունի մի չափում, որում բարոյականը՝ *moral*-ը, նույնական է «բարքայինի» հետ:

Լեզվական մակարդակում նշմարելի այս փոքրիկ, բայց առանցքային նրբերանգն է, որ խորթ է հայ լուսավորական լեզվամտածողությանը: Մեզանում արդի իմաստով բարոյական է «այն, ինչ որ համապատասխան է բարոյականության, համաձայն է նրան»:⁵⁷ «Բարոյականը» երբ չի նշում ֆիզիկականին հակադրված հոգեկանը, միշտ ունի գնահատողական նշանակություն՝ «համաձայն բարոյականության կանոնների»: Իր հին իմաստով՝ «բարոյական» բառը գնահատողականից բացի ունեցել է բնութագրող իմաստ: Այն հղել է մի բանի, «որ ինչ հայի՝ ի մարդկային բարս կամ ի վարս» ու միաժամանակ վերաբերել՝ «կենդանիների բարքի և կենցաղի նկարագրությանը»:⁵⁸ Սակայն արդի հայերենում այս բառը կորցրել է իր բնութագրող, այսպես ասած, «կազմախոսական» նշանակությունը: Այսինքն՝ «բարք», «բարոյական», «բարոյականություն» բառերի արդի հայերեն գործածությունը ճիշտ և ճիշտ համապատասխանում է արդի քաղաքական մեր մտքի ավանդույթին: Բարոյականությունը, այս ըմբռնմամբ, զգայությունից և փորձառական-նյութական իրականության սովորություններից զատորոշված է: Ավելին՝ դրանց հակադրվելով՝ բարոյականությունը որպես գաղափար իմաստավորում է մարդկային բարքերը և դառնում դրանք «բարոյական» կամ «անբարոյական» հռչակող բարձրագույն ատյան:

⁵⁵ Տե՛ս *THN* 3.2.2.18:

⁵⁶ Հմմտ. Michael Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics* (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University, 2006), էջ 171-172:

⁵⁷ Տե՛ս Մախասեանց, *Հայերենի բացատրական բառարան*, հ.1, էջ 350:

⁵⁸ Տե՛ս Մախասեանց, *Հայերենի բացատրական բառարան*, հ.1, էջ 350, *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*, հ.1 (Երևան: Երևանի համալսարան, 1979) էջ 467:

Բարքերի իմաստավորման հարցում է, որ Զյունի բարոյափիլիսոփայական մոտեցումը մեծ վերապահումներ է անում: Եթե Զյունի համար հնարավոր է խոսել բարքի ու բարոյականության իմաստի ու իմաստավորման մասին, ապա միայն «բարքային» հարցերի շրջանակի ներսում: Այսինքն՝ Զյունի համակարգի ներսում մարդկային բարքն ու բարոյականությունն իմաստավորվում են բարքերի, սովորույթների ու սովորությունների փորձառության մեջ: Այս շրջանակից դուրս Զյունի փիլիսոփայությունը բարքի և բարոյականության իմաստավորման հարց, որպես այդպիսին, չի դնում: Այլ կերպ ասած, ի տարբերություն բարոյականությանը մոտենալու մեր լուսավորական եղանակի, Զյունը չի իմաստավորում բարոյականությունը մարդկային փորձառությունից անդին գտնվող ո՛չ բանական սկզբունքներով, ո՛չ էլ կրոնական ուսմունքներով:

Կարևոր է շեշտել, որ բարոյափիլիսոփայական հետազոտությունը սովորույթների ու բարքի շրջանակում դիտարկելը Զյունի համար պարզապես բովանդակային հարց չէ, այլ՝ փիլիսոփայելու եղանակ: Փիլիսոփայական այն հասկացությունները, որոնցով Զյունը ծավալում է իր ասելիքը, որպես կանոն, մեր առօրյայում հաճախ գործածվող սովորական բառեր են, ինչպես, օրինակ, մինչ այս հիշատակված «բարք», «տպավորություն», «ոգի», «զգացում» և ստորև հանդիպող «ստեղծվածք», «համակրանք», «ճաշակ» հասկացությունները: Սա է, որ Զյունին թույլ է տալիս իր փիլիսոփայությունը տեքստի ու շարադրանքի մակարդակում զգայանյութական կյանքին մոտ պահել:⁵⁹

Արդարությունն ու մարդկային բնական ազդումները

Մարդկային բարքերն իմաստավորելու փոխարեն Զյունը փիլիսոփայական-հետազոտական մակարդակում նպատակ է դնում պարզել մարդկային կրական փորձառության ձևերի փոխհարաբերություններն ու փոխկապակցումները, հենց այն, ինչ նա անվանում էր կազմախոսություն՝ մարդկային բարոյական կյանքի, մարդկային բարքերի ամատոմիա:⁶⁰ Իբրև բարոյականության կազմախոս՝ Զյունը նպատակ է դնում կրքերի *սովորական ընթացքի ներսում* բացահայտել մարդկային բարքերի սկզբնապատճառները, բարոյական կյանքի տարբեր դրսևորումների միջև կապերն ու հարաբերությունները, դրանց գործողության մեխանիզմները:⁶¹ Միաժամանակ, ինչպես ենթադրում է Զյունի բարոյափիլիսոփայությունը, այս գործողությունը չի կարող լինել պարզապես մտահայեցողական. մարդկային բարքերի հետազոտումն այլ բան չէ, քան այդ բարքերի, զգայությունների ներկա սովորական ընթացքի վրա մեր ուշադրության սևեռումը:⁶² Զետազոտել այս կամ այն բարքը Զյունի համար նշանակում է հետազոտողին ներկայում զգացնել տալ այդ բարքերի ներգործությունը, բացահայտել դրանց սովորական ու բնական ուժը: Բայց սա որքան մտահայեցողական զբաղմունք է, նույնքան գործնական, քանի որ նրբազգաց լինելով այն կրքերի հանդեպ, որոնք զգում են, և նկատել այն բարքերն ու սովորությունները, որոնց կրողն են հենց դրանք զգալու պահին, նշանակում է գործնականում ենթակա լինել նաև այդ բարքերի սովորական ուժին, ունենալ բարու և չարի, լավի և վատի առավել մշակված ու հղկված զգացում:⁶³

Այս իմաստով Զյունի հայացքի ներքո բարոյականության վերաբերյալ ցանկացած քննարկում որոշակի իմաստով քննարկում է ներկայի՝ ներկայում փորձառվողի

⁵⁹ Միաժամանակ, Զյունի նույն այս մոտեցումը կարող է դժվարորսալի դարձնել նրա միտքը՝ աննկատ թողնելով *սովորական բառերով ասվածի փիլիսոփայական նշանակությունը*: Սա մի նրբություն է, որը կխնդրեինք ընթերցողին մտքում ունենալ, հատկապես հաշվի առնելով, որ սովորական բառերով փիլիսոփայելու հայալեզու ավանդույթը մեզանում խոր արմատներ չունի:

⁶⁰ Զմմտ. THN 3.3.6.6.

⁶¹ Զմմտ. THN 3.3.6.6.

⁶² Զմմտ. THN 0.10:

⁶³ Զմմտ. Foot, «Hume on Moral Judgement», էջ 74:

վերաբերյալ, այլ ոչ թե նրա, ինչ պետք է դեռ լինի կամ ինչ եղել է անցյալում: Նույն անկյան տակ է Զյուլմը մոտենում մաս պետության փիլիսոփայական ըմբռնմանը: Վերջինը, մասնավորապես քաղաքական փիլիսոփայության արևմտյան ավանդույթի շրջանակում, ավանդաբար հանգում է արդարության հասկացության քննարկմանը:⁶⁴ Զյուլմի խնդիրն է պարզել, թե ի՞նչ տեղ է զբաղեցնում արդարության զգացումն արդեն գոյություն ունեցող մարդկային սովորությունների ու զգայությունների աշխարհի ներսում:

Հետագա մեր շարադրանքը կծավալենք հենց արդարության հարցի շուրջ, փորձելով տեսնել, թե ինչպիսի քննադատական անկյուններ է բացում հասկացության Զյուլմի ընկալումը մեզ համար: Հայ լուսավորական մտքի քաղաքական օրակարգի իմաստով՝ արդարությունն առաջին հերթին ընկալվել է իբրև պատմական արդարություն՝ անցածի վերկանգնում:⁶⁵ Իսկ առավել լայն մշակութային-քաղաքակրթական իմաստով՝ արդարության նպատակը մենք սովոր ենք նույնացնել ապագայի բաղձալի տեսլականի հետ. հասարակական համերաշխության մի տեսիլ, որը պետք է ապահովի հայերի համակեցությունն ապագա ձևավորվելիք երկրում:⁶⁶ Այս իմաստով, արդարությունը՝ որպես բարոյափիլիսոփայական մտորման նյութ, չի ենթադրում մտորում ներկայում եղածի շուրջ: Ներկան ինքնին ընկալվում է անարդար, իսկ ներկա կյանքի սովորական ընթացքն ավելի շուտ մի բան է եղել, որից խորշել են ու որից ազատվել են ցանկացել հայ լուսավորիչները, քան թե այն համարել արդարության հաստատման հիմք:⁶⁷ Այս դիրքորոշումը հիմնավորվել է նրանով, որ հայի ներկա սովորություններն ու բարքերը խիստ նեղ ու սահմանափակ են արդի հասարակական կյանքի համար: Մեր կյանքի պայմանները մեզ գերադասել են տալիս «նաղդը»՝ անմիջական ու շոշափելի շահը, «նիսիայի»՝ հեռավոր վերացական շահի համեմատ, այնինչ քիչ թե շատ զարգացած հասարակական կյանքը, առաջադիմությունը, էլ չասած՝ պետությունը պահանջում են տեսնել սեփական շահերից անդինը և արժևորել հեռավորը՝ հասարակական շահը:⁶⁸

Մարդու անմիջական շահերի և հեռավոր հանրային շահի միջև լարված առանցքային է մաս արդարության՝ Զյուլմի քննարկման մեջ: Սակայն Զյուլմն այս լարման սրությունը շեշտելու փոխարեն, ճիշտ ինչպես պարտքի ու զգայության բարոյափիլիսոփայական քննարկման պարագայում, փոխում է խնդիրն մոտենալու անկյունը և հարցը բերում իմացաբանական-հետազոտական մակարդակ: Բուն փիլիսոփայական խնդիրն ինքնին այս լարումը չէ, ոչ էլ այն, որ մարդիկ հակված են գերադասել այս երկուսից՝ «նաղդից» և «նիսիայից» որևէ մեկը՝ մյուսի համեմատ: Խնդիրն իմացաբանական է՝ պարզել, թե ինչպե՞ս են առաջանում սրանցից մեկը գերադասելու մեր հակումները: Ի՞նչ եղանակով է առաջ գալիս բարեկամին լավություն անելու հակումը և ինչ եղանակով՝ անծանոթի հանդեպ արդար գտնվելու միտումը: Արդյոք առաքինությունների այս երկու զգացումներն էլ առաջ են գալիս միևնու՞յն կերպ:⁶⁹ Զյուլմի պատասխանն այս հարցին աներկբա է. թեև

⁶⁴ Հմմտ. Antony Black, *A World History of Ancient Political Thought* (Oxford: Oxford University, 2016), էջ 224; David Johnston, *A Brief History of Justice* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), էջ 89-166; David Miller, *Political Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford, New York: Oxford University, 2003), էջ 74-91:

⁶⁵ Սրա վառ դրսևորումներից է, օրինակ՝ Երրորդ հանրապետության Սահմանադրության հիմքում ընկած Անկախության հռչակագիրը: Տե՛ս «ՀՀ Անկախության հռչակագիր»:

⁶⁶ Այս բնորոշ գիծը վառ տեսանելի է, օրինակ, Խաչատուր Աբովյանի *Տիգրանի պատմություն* անավարտ մանկավարժական վեպի, Միքայել Նալբանդյանի *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ* աշխատության և Րաֆֆու *Խենթը* վեպի մեջ: Հմմտ. Խաչատուր Աբովյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4 (Երևան: ՀԱՍՈ ԳԱ, 1947), էջ 116-137; Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ*, էջ 7-8; Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 362-378:

⁶⁷ Հմմտ., օրինակ, Հակոբ Մելիք-Հակոբյան, «Նամակ խմբագրութեան», *Արծազանք*, 1895, թիվ 99, օգոստոսի 30; Նալբանդյան, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», էջ 274; Լոք, «Դաստիարակութեան վրայ», էջ 860; «Ձայն յառաջադիմութեան», էջ 169-172; Աղայան, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4, էջ 75:

⁶⁸ Տե՛ս Մելիք-Հակոբյան, «Նամակ խմբագրութեան»:

⁶⁹ Տե՛ս *THN* 3.1.2.6:

ամեն առաքինության հիմքում զգացում է, սակայն վերջինը կարող է ի հայտ գալ թե՛ *բնականորեն*, թե՛ *արհեստականորեն*: Մարդկային առաքինությունների առաջացման բնական ու արհեստական եղանակների տարբերակումն է, որ Հյուսիսն թույլ է տալիս հասցեագրել արդարության հիմքերի փիլիսոփայական քննարկումը, և ասպարեզ բացում մերձավորի ու հեռավորի միջև լարման հարցը վերածնակերպելու համար:

Բնականորեն առաջացող բարքերն ի հայտ են գալիս բնազդաբար, այս կամ այն բնական ազդումի անմիջական փորձառմամբ:⁷⁰ Այսպիսին են արյունակցական կապերով հյուսված ընտանեկան առաքինությունները՝ ծնողական առաքինությունները, հարազատական զգացմունքների վրա հիմնված բարքերը:⁷¹ Նույն բնույթն ունի, ըստ Հյուսի, նաև նեղության մեջ հայտնված որևէ մեկին օգնելու մեր սովորությունը, որը բխում է բարյացակամության բնական ազդումից:⁷² Սակայն Հյուսն առանձնակի զգուշավորություն է ցուցաբերում, որպեսզի մարդկային ամեն առաքինություն չհանգեցնի բնական ազդումների վրա հիմնված բարքերին:⁷³ Նա նկատում է, որ բնազդաբար ձևավորվող առաքինություններն ունեն խիստ *սահմանափակ շրջանակ*:⁷⁴ Ազգակցական առաքինությունները գործում են հարազատների նեղ շրջանում և չեն տարածվում օտարների վրա: Իսկ մարդու բնական բարյացակամությունն այլ մարդու հանդեպ իրական ուժ է ունենում միմիայն այն պարագաներում, երբ գործ ունենք, թեկուզ հանգամանքների բերումով, մեզ հետ ուղղակի կապ ունեցող անձանոթի հետ:⁷⁵ Անտառում զբոսնելիս վիրավոր անձանոթին հանդիպելը հեշտությամբ կշարժի մեր գուրքը և կմղի մեզ օգնելու նրան, այն դեպքում, երբ հեռավոր աշխարհներում մեզ հետ անմիջական առնչություն չունեցող մարդկանց վիշտը հազվադեպ է նույնքան ուժով մեզ գործի մղում:

Բարյացակամության զգացումի այս սահմանափակության պատճառը Հյուսնը տեսնում է մարդու հիմնարար հակումներից մեկի՝ *համակրանքի* մեջ:⁷⁶ Համակրանքը մարդու հակվածությունն է այլոց կրքերի ու զգացումների մասին մեր ունեցած պատկերացումներն իբրև ինքնին կիրք ու զգացում զգալու կամ, գործածելով Հյուսի փիլիսոփայական բառապաշարը՝ այլոց տպավորությունների մասին մեր կազմած գաղափարից տպավորություն ստանալու մարդկային ոգու հակումը:⁷⁷ Սա է, որ թույլ է տալիս զգացմունքային կապ հաստատել մարդկանց միջև:

Բոլոր մարդկանց ոգիներն իրենց զգացմունքներով ու գործողություններով միանման են, և որևէ մեկին չի կարող հուզել այնպիսի մի ազդում, որին որոշ չափով ընկալունակ չեն մնացած բոլորը: Ինչպես հավասար չափով ձգված լարերի դեպքում մեկի շարժումը հաղորդվում է մնացածին, այնպես էլ բոլոր ազդումները դյուրիվ անցնում են մի անձից մյուսը և ծնում համապատասխան շարժումներ ամեն մարդ արարածի մեջ: Երբ ես տեսնում եմ կրքի *ներգործությունները* որևէ անձի ծայնի և շարժվածքի վրա, իմ ոգին անմիջապես այս ներգործություններից

⁷⁰ Հմմտ. *THN* 3.2.5.9, 3.3.5.5:

⁷¹ Հմմտ. *THN* 3.2.2.18:

⁷² Տե՛ս *THN* 3.3.3:

⁷³ Տե՛ս *THN* 3.2.2.13, 16, 19, 20:

⁷⁴ Տե՛ս *THN* 3.2.2.19-20:

⁷⁵ Տե՛ս *THN* 3.2.1.12:

⁷⁶ Տե՛ս *THN* 3.3.3.4: Հմմտ. Baier, «Hume - the Women's Moral Theorist?» էջ 227-250: Հյուսի քաղաքական մտքի տարբեր փուլերում համակրանքի հասկացության դերի մասին տե՛ս Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, էջ 15:

⁷⁷ Տե՛ս *THN* 2.1.11.8:

անցնում է դրանց պատճառներին և կազմում կրքի այնպիսի կենդանի մի գաղափար, որն իսկույն վերածվում է ինքնին կրքի:⁷⁸

Սակայն գաղափարի փոխարկումը կրքի հնարավոր է դառնում միայն, երբ մարդը, որին համակրում ենք, որևէ կերպ կապված է մեզ հետ. «փոխարկումն առաջ է գալիս առարկաների՝ մեզ հետ ունեցած հարաբերությունից»:⁷⁹ Եթե, օրինակ, ազգակցական կապերի պարագայում բարեկամների միջև զորեղ համակրանքի հիմքում ընկած է արյունակցական պատճառահետևանքային կապը, ապա անտառում հանդիպած վիրավոր անծանոթի պարագայում խոսքը նույն տեղում ու նույն պահին գտնվելու առնչությունն է, այն, ինչ Յյունն անվանում է Ժամանակի և տարածության մեջ հարակցության հարաբերություն: Ուրեմն, նկատում է Յյունը, «ընդհանրապես ասած, կարելի է պնդել, որ մարդկային ոգում չկա այնպիսի կիրք, ինչպիսին է մարդկության հանդեպ սերը որպես այդպիսին՝ անկախ անձնական որակներից, ծառայություններից և կամ մեր հանդեպ առնչությունից»:⁸⁰ Ցանկացած ազդում, որին կարող ենք վերագրել մեծ ընդհանրական ուժ, փորձը ցույց է տալիս, որ գործում է խիստ սահմանափակ շրջանակում.

....Սենք ընդհանրապես սիրում ենք ընկերակցություն ճիշտ այնպես, ինչպես սիրում ենք ամեն այլ զվարճություն: *Անգլիացին* ընկեր է *Իտալիայում*, *եվրոպացին* ընկեր է *Հիմաստամում*, և գուցե մարդն ընդհանրապես, որպես այդպիսին, սիրելի կլինի, եթե հանդիպելու լինեինք նրան Լուսնի վրա: Բայց սա առաջ է գալիս միայն մեզ հետ ունեցած հարաբերությունից, որն ուժ է առնում այս դեպքերում՝ մարդկանց նեղ շրջանակով սահմանափակվելուց:⁸¹

Բայց սա նշանակում է, որ մարդիկ ի բնե կողմնակալ են և բնականորեն առավել մեծ կարևորություն են տալիս այն ամենին, ինչ առավել կապված է նրանց հետ, ի տարբերություն այն ամենի, ինչ պակաս չափով է առնչվում նրանց: Իսկ այստեղից հետևում է, որ արդարությունը որպես առաքինություն չի կարող բնագոյաբար դառնալ բարք, քանի որ արդարությունը պահանջում է միատեսակ վերաբերմունք յուրաքանչյուրի հանդեպ, անկախ մեզ հետ այդ մարդու ունեցած թե՛ արյունակցական, թե՛ ընկերական, թե՛ դիպվածային հարաբերություններից: *Արդարությունն ուրեմն բնական առաքինություն* չէ, մարդու որևէ բնական ազդում նրան արդարության զգացում չի հաղորդում:⁸²

Սա պետության փիլիսոփայական ըմբռնման մեջ Յյունի շրջադարձային մոտեցումն է, որն ունի հեռագնա և խոր հետևանքներ մաս հայ քաղաքական մտքի՝ արդարությանը մոտենալու եղանակի քննության համար: Նշանակալի է, որ այս հարցում Յյունի մոտեցումը խիստ տարբերվում է թե՛ ֆրանսիական լուսավորության շրջանակներում մտածող Ռուսոյի բարոյականության ըմբռնումից, թե՛ անգամ իրեն հարազատ բարոյական սենտիմենտալիստներից, մասնավորապես՝ Յաչիսոնից: Սա այն կետն է, որտեղ արդարության հարցի քննարկման պարագայում վերստին ի հայտ է գալիս Յյունի բարոյափիլիսոփայության այն հիմնարար մոտեցումը, որ բարոյականությունը չի կարող իմաստավորվել բարքի շրջանակից դուրս:⁸³ Թե՛ Ռուսոյի, թե՛ Յաչիսոնի բարոյափիլիսոփայական համակարգերում, թեև էապես տարբեր եղանակներով, ի հայտ է գալիս մարդկային բնության բարոյական գնահատականի հարց: Առաջինի պարագայում այս գնահատականը պարզապես կանխադրվում է. մարդու բարի բնությունը Ռուսոյի

⁷⁸ Տե՛ս *THN* 3.3.1.7:

⁷⁹ Տե՛ս *THN* 2.1.11.8:

⁸⁰ Տե՛ս *THN* 3.2.1.12:

⁸¹ Տե՛ս *THN* 3.2.1.12:

⁸² Տե՛ս *THN* 3.2.2.17:

⁸³ Տե՛ս սույն հրատ. էջ 17-18:

բարոյափիլիսոփայության ելակետային սկզբունք է:⁸⁴ Այն դրսևորվում է մարդու ամենամախնական բնական վիճակում որպես մեղության մեջ հայտնվածի հանդեպ կարեկցանքի մի այնպիսի զգացում, որը քաղաքակրթմանը զուգահեռ կանգնում է ապականման վտանգի առաջ:⁸⁵ Մյուս կողմից՝ Չաչիսոնի պարագայում բոլոր մարդիկ դիտվում են ոչ միայն իբրև բնականորեն բարյացակամ, այլև ամեն մարդ բնականորեն բարյացակամ է ողջ մարդկության հանդեպ:⁸⁶ Այլ կերպ ասած՝ ըստ Չաչիսոնի՝ յուրաքանչյուր մարդ համընդհանուր և բնական հակում ունի ցանկացած այլ մարդու հանդեպ բարյացակամ լինելու, և ուրեմն՝ *մարդ ի բնե բարի է*:

Հատկանշական է, որ պատմականորեն թե՛ Չաչիսոնի, թե՛ Ռուսոյի բարոյափիլիսոփայական ըմբռնումներն ի հայտ են եկել կալվինական աստվածաբանության այն ըմբռնման հետ հակադրության մեջ, որ մարդը, լինելով մեղսավոր էակ, անդառնալիորեն ապականված է:⁸⁷ Բայց ադամական մեղքի անդառնալիությունը մերժելով, թեև երկուսն էլ հակադրվում են քրիստոնեական բարոյականությանը, երկուսն էլ շարունակում են մեկ այլ մակարդակում մնալ այդ բարոյականության կրոնական ըմբռնման շրջանակում:⁸⁸ Ե՛վ մարդու անկման անդառնալիությունը, և՛ մարդու բարի բնությունը ելակետ ընդունող երկու ուսմունքներն էլ հավասարաբար բարոյական *արտաքին* գնահատական են տալիս մարդու բնությանը, և այդպիսով *գերբնական* բարոյական չափանիշ է առաջ քաշում մարդկային բարոյականության ըմբռնման համար: Իսկ երբ Հյունը, ելնելով մարդկային կյանքի սովորական ընթացքի փորձառական դիտումից, սահմանափակում է մարդու բնական բարյացակամության ազդումն առաջին հերթին մերձավորների նեղ շրջանակով, նա մերժում է բարյացակամության համընդհանուր բնույթը: Իսկ սա հանում է բարոյափիլիսոփայությունը ադամական մեղքի և մարդու բարի բնության կրոնական հարթությունից և բերում այն փորձառական և ինչ-որ իմաստով բնափիլիսոփայական ըմբռնման հարթություն: Հյունի համար մարդկային բնության բարի կամ չար կամ, իր բառերով ասած՝ «արժանավոր կամ ցածր» լինելու հիմնարար փիլիսոփայական հարցը որոշիչ պատասխան չի ենթադրում: Բարին և չարն իմաստ ունեն մարդկային բնության *մերսում* միայն: Ըստ Հյունի՝ գոյություն չունի որևէ «հաստատուն և անփոփոխ չափանիշ», որով հնարավոր լինի դատել մարդուն և նրա բնությունը:⁸⁹

Այժմ եթե մտքում ունենանք Հյունի դրույթը մարդու սահմանափակ բարյացակամության վերաբերյալ, անիմաստ է դառնում այլևս հայ լուսավորիչների նախատիմքն առ այն, որ հայ իրականության մեջ արմատավորված բարքը նախապատվությունը տալիս է «նաղդին»՝ «նիսիայի» համեմատ: Հյունի բարոյափիլիսոփայության տեսանկյունից սա ոչ թե հայ ժողովրդի պախարակելի «առանձնահատկությունն» է, այլ՝ յուրաքանչյուր մարդու բնական հակումը: Հյունի համար խոսք չի կարող լինել ինչպես այդ հիմնարար հակումի «բուժման», այնպես էլ այդ նպատակով հնչեցվող բարոյախրատական

⁸⁴ Տե՛ս Ռուսո, *Էմիլ*, էջ 9: Հմմտ. Nicolas Dent, *Rousseau* (London, New York: Routledge, 2005) էջ 41-43; Jean Starobinski, *Rousseau: Transparency and Obstruction*, անգլ. թրգմ. Robert Morrissey (Chicago, London: The University of Chicago, 1988), էջ 25-26; Joshua Cohen, *Rousseau: A Free Community of Equals* (Oxford, New York: Oxford University, 2010), էջ 97-130:

⁸⁵ Տե՛ս Ռուսո, *Էմիլ*, էջ 9:

⁸⁶ Տե՛ս Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, էջ 106, 114, 116: Հմմտ. նաև Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*:

⁸⁷ Հմմտ. Cohen, *Rousseau: A Free Community of Equals*, էջ 114; Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, էջ 172:

⁸⁸ Չաչիսոնի բարոյափիլիսոփայության աստվածաբանական հիմքերի մասին տե՛ս Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, էջ 45-46:

⁸⁹ Տե՛ս David Hume: *Essays, Moral, Political, and Literary*, հ. 1, խմբ. Tom L. Beauchamp, Mark A. Box (Oxford: Oxford University, 2022), էջ 81-85:

հանդիմանությունների մասին:⁹⁰ Արդարության բարոյափիլիսոփայությունը չի ձևակերպվում «նաղդը» գերադասելու «ամոթալի» հակմանը իբրև այլընտրանք: Խոսքը Յյունի համար ամենևին այլ հարթությունում է. «նաղդը», այսինքն՝ մոտիկը գերադասելու բնական հակման պայմաններում բացահայտել «նիսիայի», այսինքն՝ հեռավորի կարևորման հնարավորությունները: Իսկ այս հնարավորությունների փիլիսոփայական բացառարգումը Յյունը ծավալում է «արհեստական առաքինություն» հասկացության օգնությամբ:

Արդարությունը որպես արհեստական առաքինություն

Այսպիսով, արդարությունը բնական ազդումների անմիջական ներգործությամբ չի դառնում բարք, և դրանով իսկ ամեն առաքինություն ու բարիք հնարավոր չէ նույնացնել բնագդի հետ և մարդուն՝ որպես բարոյական սուբյեկտի օժտել ի վերուստ սահմանված գերբնական կարգավիճակով: Միաժամանակ բնագդաբար բարք չդարձող՝ արհեստական առաքինությունների առաջացման սկզբունքը Յյունի համար չի կարելի անվանել «անբնական»: Արհեստական առաքինությունները հնարավոր չէ հանգեցնել բնական ազդումներով ձևավորվող աշխարհի սահմաններից անդին մի աղբյուրի:⁹¹ «Արհեստական» բնորոշումը Յյունի համար չի ենթադրում «բնական»-ի բացառում, ավելի շուտ արհեստականը բնականի ներսում ձևավորվող մի յուրօրինակ եղանակ է, որն ի հայտ է գալիս մարդու՝ որպես ստեղծագործ տեսակի կերտած ստեղծվածքների՝ հասարակական հաստատությունների ու պայմանադրությունների պայմաններում.

....պետք է նկատեն, որ երբ ես մերժում եմ արդարության՝ բնական առաքինություն լինելը, ես *բնական* բառը գործածում եմ միայն ի հակադրություն *արհեստականին*: Բառի մեկ այլ իմաստով՝ ինչպես մարդկային ոգու որևէ սկզբունք առավել բնական չէ, քան՝ առաքինության զգացումը, այնպես էլ որևէ առաքինություն առավել բնական չէ, քան արդարությունը: Մարդկությունը ստեղծագործ տեսակ է, և երբ ստեղծվածքը (*artifice*) ակնհայտ և բացարձակապես անհրաժեշտ է, կարելի է իսկապես ասել, որ այն բնական է այնպես, ինչպես ամեն բան, որն առաջանում է անմիջապես նախնական (*original*) սկզբունքներից՝ առանց մտքի կամ անդրադարձի միջամտության: Թեև արդարության կանոնները *արհեստական* են, դրանք *կամայական* չեն:⁹²

Արդարությունն արհեստական է այն իմաստով, որ ի հայտ է գալիս բնական ազդումների փոփոխված ընթացքի բերումով: Մարդկային ստեղծվածքը՝ հասարակական հաստատությունների ամբողջությունը, «բնական կրքերին տալիս է նոր ուղղություն և սովորեցնում մեզ, որ կարող ենք ավելի լավ բավարարել մեր ախորժակները չեղ ու արհեստական եղանակով, քան դրանց շեշտակի ու բուռն շարժմամբ»:⁹³ Այլ կերպ ասած, մարդ չունի արդար բարքի բնագդ, բայց, միևնույն ժամանակ, արդար բարքը հնարավոր է դառնում մարդու ունեցած նույն բնագդների արհեստականորեն շեղված ներգործության արդյունքում: Անժամոթի հանդեպ արդար վարվելը բնագդ չէ, սակայն մարդկային արդար փոխհարաբերությունները, որպես կանոն, նպաստում են մեր բնագդների առաջնղմանը՝ ապահովելով շատ ավելի կայուն ապրուստ ու բարեկեցություն, քան հնարավոր կլիներ այդ տիպի փոխհարաբերությունների բացակայության պայմաններում:

⁹⁰ Հմմտ. *THN* 3.1.1.27:

⁹¹ *The Letters of David Hume*, էջ 33:

⁹² Տե՛ս *THN* 3.2.2.19:

⁹³ Տե՛ս *THN* 3.2.5.9:

Հետևաբար, Հյուսիս համար արդարության քննությունը հանգում է հետևյալ հարցին. ինչպե՞ս են գոյանում արհեստական այն ստեղծվածքները, որոնք մոր ուղղություն են տալիս մարդկային ազդումներին ու հնարավոր դարձնում արդարությունը:⁹⁴ Ուրեմն, ինչպե՞ս և ինչո՞ւ է բնական ազդումների անմիջական ու ուղիղ շարժումը արհեստականորեն շեղում իր ուղղությունը: Բնական կրքերն իրենք, ըստ Հյուսիսի, պատասխանատու չեն այս շեղման համար, դրանց մեկուսացված հետազոտումը, որպես այդպիսին, չի տալիս այս հարցի ուղիղ պատասխան:⁹⁵ Կրքերի հունի փոփոխությունը Հյուսիսը դիտարկում է որքան նորմատիվ, նույնքան էլ պատմական հարթության վրա:⁹⁶ Փոփոխության նախապայմանները կարելի է գտնել մարդու բնական ազդումների մեջ, բայց շեղումն ինքը և դրա կոնկրետ մեխանիզմը ձևավորվում են պատմականորեն, աստիճանաբար:⁹⁷ Մարդկային ազդումների շարժման ուղղության թեքումը հնարավոր է դառնում մարդկային դրության յուրահատուկ պայմաններում՝ մարդկային ըմբռնողության և դատողության պատմական գործունեության և դրանով պայմանավորված փոփոխված նյութական պայմանների բերումով:⁹⁸

Հյուսիսը նկատում է, որ մարդ տեսակի դրությունը կենդանական աշխարհում յուրահատուկ է նրանով, որ իր պարագայում առկա է բնական կարիքների և այդ կարիքները հոգալու խիստ անհամաչափություն:⁹⁹ Մարդը, որպես կանոն, ինքն իրենով ունակ չէ կայուն կերպով հայթայթել իրեն անհրաժեշտ սնունդն ու ապահովել իր կեցության պայմանները. եղանակի կամ բնական հանգամանքների չնչին փոփոխությունը կամ որևէ փոքրիկ մի դիպված հեշտությամբ կարող է հանգեցնել ընդհուպ միջև նրա մահվան: Այս իմաստով մարդ բնականորեն դժվարությամբ է բավարարում իր բնական ազդումները և ստիպված է որոնել դրանց բավարարման այլ եղանակներ: Սեռական ախորժակով ու երեխաների հանդեպ բնական գորովանքով հյուսված ընտանեկան մեղ կապերը տալիս են մարդկային հասարակության շահավետ փորձ և իրական հիմք ստեղծում բնական ազդումների բավարարումը հասարակական կապերի մեջ փնտրելու համար:¹⁰⁰ Այստեղ է, որ սկսում է դրսևորվել մարդու ստեղծագործ տեսակ լինելը:

Առանցքային է շեշտել, որ Հյուսիսի համար կարիքների բավարարումն այլ մարդկանց հետ կապի մեջ փնտրելու ստեղծագործ եղանակը ձևավորվում է խիստ հակասական ու դինամիկ գործընթացում: Փոխօգնությունը մարդկային հասարակության մեջ հնարավոր է միայն, երբ որոշակի վստահություն արդեն կա փոխադարձաբար շահավետ վարքի հանդեպ. այն հնարավոր է դառնում միայն, երբ վարքի որոշ ընդհանուր կանոններ պահպանվում են՝ իմն ու քոնը տարբերակվում են, կամ որ նույնն է՝ արդար վարքի կանոնները պահպանվում են:¹⁰¹ Բայց նրբությունը նրանում է, որ մարդ բնականորեն չունի արդարության կանոններին հավատալու, դրանց արդյունավետությանը վստահելու և դրանք պահպանելու հիմք: Մի կողմից մեր ըմբռնողությունը, ելնելով մարդկային հարաբերությունների սահմանափակ փորձից, կապեր է անցկացնում մեր բնական շահի և օտարի հետ փոխհարաբերության գաղափարների միջև. հարևանիս օգնեմ գարնանացանի ժամանակ, նա ինձ կօգնի բերքահավաքին: Բայց սրանք խիստ ասած, տեսականորեն հավաստի կապեր չեն, չկա որևէ երաշխիք, որ այս կապերը կգործեն,

⁹⁴ Տե՛ս THN 3.2.2:

⁹⁵ Տե՛ս THN 3.2.2.17:

⁹⁶ Տե՛ս THN 3.2.2.1-23:

⁹⁷ Տե՛ս THN 3.2.2.10:

⁹⁸ Տե՛ս THN 3.2.2.9:

⁹⁹ Տե՛ս THN 3.2.2.2-3:

¹⁰⁰ Տե՛ս THN 3.2.2.4:

¹⁰¹ Հարկ է նշել, որ Հյուսիսի համար արդարության կանոնների բովանդակությունն առաջին հերթին կապված է սեփականության՝ դրա պահպանման ու փոխանցման կարգավորման հետ: Տե՛ս THN 3.2.2-6:

դրանց ճշմարտացիությունը հարցականի տակ է, մենք չենք կարող բերել որևէ բանական հիմնավորում այս կապերի վավերականության օգտին:¹⁰² Ոչ մի անբնական բան չկա այն ենթադրության մեջ, որ անգամ եթե ես օգնեմ անծանոթին, վերջինս կամ մեկ այլ անծանոթ նույն կերպ կվարվի ինձ հետ: Մյուս կողմից՝ միայն այս արհեստական կանոններով փոխհարաբերության *դրական փորձ*ն է օժտում դրանք իրական հիմնավորությամբ և մղում մեզ ավելի վստահել այդ կանոններին ու ընդլայնել դրանց շրջանակը. հարևանիս հետ փոխօգնության անցյալ տարվա դրական փորձը շոշափելի է դարձնում արդար վարքի ակնկալիքը և մղում ինձ հավատալու արդարության շահավետությանը: Արդարության արհեստական և չհիմնավորված կանոնները և դրանց փաստացի նպաստավորության փորձը մեկմեկու ուժ են տալիս և հնարավոր դարձնում հասարակական կյանքի կապերը: Դրանք ապահովում են արհեստական կյանքի կանոնավոր ընթացքը, որը թե՛ շեղում է մեր բնական ազդումների հունը, թե՛ միաժամանակ ենթարկվում ու հազուրդ է տալիս դրանց՝ ապահովելով վերջիններիս ավելի արդյունավետ բավարարումը:¹⁰³

Իր հերթին այս արհեստական կանոնավոր կյանքը մեզ դնում է մարդկային կյանքի նոր՝ *հասարակական սովորական ընթացքի* ներսում: Իսկ այս արհեստական պայմաններում մեր կրքերի բավարարման արդեն սովորական դարձած հաճույքը փորձառվում է իբրև այդ սովորականության ընթացքն անդրադարձնող նոր բարք, ճիշտ այնպես, ինչպես արյունակցական կապերի սովորական ներգործությունը ձևավորում է հարազատական ընտանեկան վարվեցողության ձևեր: Վերջինս (թեկուզև արհեստականորեն ձևավորված, բայց սովորական դարձած) կյանքի ընթացքի ներսում անմիջականորեն հակում է մեզ հաճույք ստանալ այդ սովորականությանը համապատասխան՝ արդար վարքաբարքից և խորշել դրա քակումից՝ մարդու անարդար ընթացքից:¹⁰⁴ Այսպես է ըստ Յյունի առաջանում արդարությունը որպես բարոյական զգացում, այսինքն՝ արդարության զգացումը: Այն հասարակական սովորական կյանքի ներսում հնարավոր է դարձնում կապվել հեռավոր օտարի հետ իբրև մեկի, ով մեզ հետ կիսում է նույն այդ սովորականությունը, իսկ սա իր հերթին ստեղծում է մեր և օտարի միջև զգայական, թեկուզև մեղմ առնչություն:

Անգամ երբ անարդարությունն այնքան հեռու է մեզանից, որ որևէ կերպ չի ազդում մեր շահի վրա, այն, միևնույն է, տհաճ է, քանի մենք այն համարում ենք վնասակար (prejudicial) մարդկային հասարակության համար և դիտարկում, որ անարդարության մեղքը կրող անձը վնասաբեր է նրան մոտեցող ամեն մեկի համար: *Համակրանքով* մենք վերջիններիս տհաճությունը կիսում ենք, և քանզի այն ամենը, ինչ ընդհանուր հայացքի ներքո մարդկային արարքներում տհաճություն է պատճառում, կոչվում է արատ, իսկ այն ամենը, ինչ բավականություն է պարգևում նույն եղանակով, անվանվում է առաքինություն, այդ պատճառով բարոյական բարիքի ու չարիքի զգացումը հաջորդում է արդարությանն ու անարդարությանը: Ու թեև այս զգացումը արտածվում է միայն

¹⁰² Իրենք իրենցով արդարության կանոնները Յյունի համար առավել հավաստի չեն, քան մարդու որևէ նախապաշարմունքից բխող համոզմունքները. միայն փորձը կարող է դրանց իրապես կշիռ հաղորդել: Հմմտ. *THN* 3.2.2.22, 3.2.3.3 և 1.3.13.7-8:

¹⁰³ Այս կետում արժի ևս մեկ անգամ ուշադրություն հրավիրել «արհեստական» բնորոշման առանձնահատկության վրա: Թեև արդարությունն առաջանում է բնական կրքերի արհեստական շեղման արդյունքում, արհեստական այս շեղումն ինքը մի որոշակի իմաստով պակաս բնական չէ, քան բնական ազդումները: Եթե բնական ազդումները և դրանց սովորական ընթացքը մարդկային ոգին շարժող ուժերն են, ապա մեր կրքերի ընթացքը շարժող արհեստական ստեղծվածքները ձևավորվում են ի պատասխան անմարդկային բնական պայմանների՝ մարդու ձեռնհասությունից անդին գտնվող նյութական բարիքների սղության ազդեցության տակ: Այս իմաստով է, որ Յյունը արդարության կանոնները կոչում է «բնության օրենքներ»: Տե՛ս *THN* 3.2.1.19:

¹⁰⁴ Տե՛ս *THN* 3.2.1.24:

այլոց արարքների շուրջ խորհելուց (contemplating), այնուամենայնիվ, մենք կանգ չենք առնում անգամ այն մեր սեփական գործողությունների վրա տարածելիս: *Ընդհանուր կանոնն* անցնում է առանձին այն դեպքերից անդին, որոնցից առաջացել էր, և միևնույն ժամանակ մենք բնականորեն *համակրում ենք*՝ մեր հանդեպ այլոց տածած զգացմունքները: Ուրեմն *անձնական շահը արդարության* առաջացման *նախնական շարժառիթն է, բայց հանրային շահի հանդեպ* համակրանքն *առաքինությանն ուղեկցող* բարոյական հավանության *աղբյուրն է*: Համակրանքի այս վերջին սկզբունքը չափազանց թույլ է մեր կրքերը կառավարելու համար, բայց ունի բավարար զորություն մեր ճաշակի վրա ազդելու և մեզ տալու հավանության և պարսավանքի զգացումներ:¹⁰⁵ (ընդգծումը՝ Յյունի – Ա. Գ.)

Արհեստական ստեղծվածքը՝ արդարության կանոնները և հասարակական կանոնավոր կյանքը, մեզ զգալ է տալիս ուրիշի զգացածը, մարդկային ոգու մեջ ոչ միայն մերձավորին, այլև՝ հեռավորին համակրելու փոքր, բայց կարևոր տեղ է բացում:¹⁰⁶ Այս կերպ մոտիկը գերադասելու բնական հակումն ինքը ստիպում է մեզ գնահատել ու արժևորել հեռավորը:

Պետությունը և «նաղդը». ամփոփում

Նկատենք, որ արդարության Յյունի այս ըմբռնումն էապես կերպարանափոխում է արդար հասարակական կյանքի հաստատման հիմնախնդիրը: Ի տարբերություն ռուսոյական հայացքի, որին հետևում են մեր լուսավորիչները, խնդիրը ոչ թե մարդկային «նաղդ» կրքերի և գաղափարական «նիսիայի» հակադրության մեջ է, այլ՝ մի կողմից կրքերի բուռն ու շեշտակի, մյուս կողմից՝ շեղ ու առավել նուրբ ներգործության:¹⁰⁷ Հասարակական կյանքի հակասությունը կրքերի ու գաղափարական հանձնառության միջև արտաքին լարումից տեղափոխվում է «ներկրքային» լարման հարթություն: Իհարկե սա չի փոխում արդարության հիմքում ընկած լարման ո՛չ ուժը, ո՛չ նշանակությունը: Յյունը զանց չի առնում այն, որ զարգացած հասարակական կյանքն անառարկելիորեն հիմնված է հակասությունների, տարբեր հակումների ու շահերի բախման վրա, սակայն նրա բարոյափիլիսոփայությունն այդ հակասությունները տեղակայում է մտքի մեր ավանդույթի համար անսպասելի վայրում և, այդպիսով, դրանք վերամտածելու էապես նոր հարթություն է բացում: Այս դիտանկյունից տեսանելի է դառնում, թե որն է արդարությունն ու պետությունը հասկանալու մեր լուսավորական ավանդույթի փիլիսոփայական խնդիրը:

Յյունի փիլիսոփայության անկյան տակ երևում է, որ լուսավորության մեր ավանդույթն արդարության հիմնարար լարումներին մոտենում է հնարավոր ամենածայրահեղացված հայացքով: Դրանք հանդես են գալիս իբրև զգայանյութական անբարոյական աշխարհի և վերզգայական բարոյական գաղափարի միջև *սկզբունքորեն անլուծելի և անկամրջելի հակամարտության կերպարանքով*: Իսկ իրադրության այսպիսի ընկալման պարագայում միակ ընդունելի դիրքորոշումը կարող է լինել հանուն բարոյական փրկության զգայանյութական աշխարհի մերժումն ու դրանից խորշումը: Բայց եթե ընդունում ենք, որ արդարության հաստատումը կապված է առաջին հերթին մարդկային կրքերի ու շահերի տարատեսակ բախումների հետ, ապա դրանց առերեսումը երկրորդ պլան մղելով՝ ի սկզբանե շրջանցում ենք իրական լարումները և հրաժարվում դրանց մեջ հանգամանորեն խորանուխ լինելուց ու դրանք առերեսելուց: Այս կերպ ծայրահեղացմանը հակված մեր

¹⁰⁵ Տե՛ս THN 3.2.1.24:

¹⁰⁶ Հմմտ. Annette Baier, *Moral Prejudice: Essays on Ethics* (Cambridge MA, London: Harvard University, 1995), էջ 61, 63:

¹⁰⁷ Տե՛ս THN 3.2.5.9:

մտածողական ավանդույթը շրջանցում է արդարության իրական խնդիրը՝ կրական կյանքում օտարին համակրելու բարդությունը. խնդիր, որի գործնական լուծման փնտրտուքների ճանապարհին է, որ, ըստ Յուլմի, պատմականորեն ի հայտ է գալիս արդարության այսպես ասած երաշխավորը՝ պետությունը:¹⁰⁸

Եական է շեշտել, որ Յուլմի համար բուն պետության հաստատման, կայացման, զարգացման ու պահպանման հարցն առանձին հետազոտության առարկաներ են: Դրանք որքան փիլիսոփայական են, նույնքան և պատմական, քանի որ խոսքը ժամանակի ընթացքում դիմամիկ զարգացող իրողությունների և դրանց հետ կապի մեջ մարդկային կրքերի բարդ փոխհարաբերության մասին է: Մեզանում Յուլմի փիլիսոփայության անկյան տակ պետության ըմբռնման պատմափիլիսոփայական քննարկումն ինքնին շատ հետաքրքիր և կարևոր ուսումնասիրության մի նյութ է, որը, սակայն, դուրս է գալիս սույն հետազոտության շրջանակից:

Մեր նպատակն էր ուրվագծել քննադատության այն ընդհանուր փիլիսոփայական հարթությունը, որի մեջ այս և այլ առավել կոնկրետ հարցերը հնարավոր կլինի հետազայում ծավալել: Այս ընդհանուր հայացքի ներքո մենք փորձեցինք տեսանելի դարձնել, որ լուսավորական մեր ավանդույթն արդարությանը մոտենում է սեփական և օտարի կրքերը զգալու, ուրիշի հետ զգայապես առնչվելու չափումը նսեմացնելով ու անգիտանալով:¹⁰⁹ Հետևելով ռուսոյական աշխարհայացքին՝ մարդ բանական ու կամային հանձնառությամբ պետք է ինքնավար կերպով կտրվի զգայական ներգործություններից, պատասպարվի զգայական հարվածներից, կնքի գիտակցված դաշինք իր նմանների հետ և ճանապարհի հարթի ինքնիշխան սուբյեկտ՝ պետությունն ստեղծելու համար:¹¹⁰ Այս հայացքի ներքո սեփական կրքերի ու ուրիշի հետ հարաբերությունն, որպես այդպիսին, այլևս չկա, այն միջնորդված է կամքի ու բանականության ինքնավար գործողությամբ. քաղաքացի դարձած մարդը պետք է իր կրքերին տիրապետի և այլ քաղաքացիների հետ փոխհարաբերվի ըստ սահմանադրության:¹¹¹ Ուշագրավ է, որ այս առումով պետությունը հանդես է գալիս իբրև մեր իշխանությունից դուրս գտնվող նյութական իրերի ու զգայարանների հարվածներից՝ աշխարհից մեզ զերծ պահող մի փակ ներաշխարհ: Այն դառնում է մի սրբավայր, որ նպատակ ունի չեզոքացնել զգայության հետ հարաբերությունը և զգայական փոխհարաբերությունները:¹¹²

¹⁰⁸ Տե՛ս Յուլմ, «Կառավարության ծագման մասին», ըստ՝ Աշոտ Գրիգորյան, «Դեյվիդ Յուլմի պետության ըմբռնումն իբրև հայ արդի քաղաքական մտքի ռուսոյական սկզբունքների հարցադրում», ըստ՝ <https://rb.gy/hv1kdp>, այց՝ 30.08.2024:

¹⁰⁹ Այս կետում կարևոր է հիշատակել բարոյափիլիսոփայության կանտական ու ռուսոյական ըմբռնման Անեթ Բայերի քննադատությունը: Նա, հենվելով Յուլմի փիլիսոփայության վրա, Ռուսոյի և Կանտի քաղաքական միտքը դիտարկում է իբրև ուրիշի հետ շփվելու անկարող մենավորի մշակած համակարգ: Տե՛ս Baier, *Moral Prejudice*, էջ 86, 88:

¹¹⁰ Տե՛ս Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, քրգմ. Christopher Betts (Oxford, New York: Oxford University, 1999), էջ 55:

¹¹¹ Հմմտ. Baier, *Moral Prejudice*, էջ 61:

¹¹² Լիովին օրինաչափ է այս իմաստով այն, որ փիլիսոփայական մակարդակում պետության՝ ինքն իրեն փակող մեր ըմբռնումն ունի իր քաղաքական զուգահեռը: Ժառանգելով 19-րդ դարի մեր լուսավորիչների քաղաքական ազատագրության գաղափարախոսությունը՝ Հայաստանի թե՛ Առաջին, թե՛ Երրորդ հանրապետություններն ընկալվել են իբրև «ասիական» բռնատիրական միջավայրին հակադրված միավորներ: Պետությունն ըմբռնվել է մեզ համար իբրև նյութական իրականությունից՝ կոնկրետ տարածաշրջանից ու ժամանակաշրջանից կտրված անժամանակ ու վերացական ներաշխարհի՝ ազգային իղծերի, պատմական արդարության գաղափարների նվիրագործման հնարավորություն: Հմմտ. «ՀՀ Անկախության հռչակագիր», ըստ՝ <https://rb.gy/n2btrh>, այց՝ 30.08.2024; Լուսին Շաբոյան, «Անկախության ըմբռնումները Հայաստանի Առաջին և Երկրորդ հանրապետություններում», ըստ՝ <https://rb.gy/lp6d23>, այց՝ 06.01.2024; Լուսին Շաբոյան, «Անկախության և առկա իրականության միջև. Արամ Մանուկյանի նամակը Թիֆլիսի Հայոց Ազգային խորհրդին», ըստ՝ <https://rb.gy/4vap3l>, այց՝ 30.08.2024:

Հյունի հայացքն օգտակար է նրանով, որ ի սկզբանե պետության ու արդարության սրտում է դնում զգայական հարաբերությունը: Պետությունը փակ ներաշխարհի փոխարեն զգայությունների հետ հաշվի նստելու և զգայական մակարդակում օտարի հետ փոխհարաբերվելու մարդկային ստեղծագործություն է: Պետությունը, ըստ Հյունի, հնարավոր է միայն, երբ գոյություն ունի ուրիշին քո մեջ տեղ տալու, նրան համակրելու սովորություն. համակրանք, որն ուրիշին դարձնում է հայրենակից: Այս առումով, հակադարձաբար, երբ պետությունն ըմբռնում ենք իբրև փակ ներաշխարհ, մենք սասանում ենք այն փխրուն հիմքերը, որոնք դրա հաստատման հնարավորություն կտային: Արտակարգ ու վերզգայական իդեերը սահմանելով իբրև պետության նպատակ՝ նսեմացվում են պետության նախապայմանները՝ կյանքի սովորական ընթացքը և դրանում ձևավորված բարքերը:

Վերջաբանի փոխարեն. պետական կառավարման Հյունի ըմբռնումը և առօրյա կյանքը ՀՀ-ում

Բնական հարց է առաջանում, որքանով քաղաքական մտքի շուրջ բարոյափիլիսոփայական մակարդակում ծավալվող քննարկումները հնարավոր է կապել ներկայիս Հայաստանի Հանրապետությունում ապրող հասարակ մարդու առօրյայի հետ: Որքանով հայ քաղաքական մտքի հանդեպ այն քննադատական անկյունը, որը փորձեցինք զարգացնել Հյունի փիլիսոփայության տեսանկյունից, առերեսում է պետության հետ ամռչվելու մեր ամենօրյա փորձը: Այդ մակարդակում ի՞նչ կարելի է սպասել փիլիսոփայական քննադատությունից:

Հեռուն չգնալու համար դիտարկենք մեր ամենահասարակ հանրային փորձառություններից մեկը՝ մեր հարևանությամբ գործող փոքրիկ մրգի խանութի խանութպանի հետ ամենօրյա հարաբերությունը: Մեր հարևան խանութպանը մեր մերձավորն է, որին բարև ենք տալիս և որի բարևն ենք առնում, նրանից՝ հաճախ առևտուր անում: Եթե մեր միջև որևէ անախորժություն չի պատահել, մենք, բնականորեն, լավ ենք տրամադրված միմյանց հանդեպ, և մեր շփման շրջանակի սահմաններում իրար բարին ենք ցանկանում: Մեր և խանութպանի՝ միմյանց հանդեպ չափավոր բարյացակամությունը հասկանալի, բնական, կարելի է ասել՝ անգամ բնագդաբար ի հայտ եկող այնպիսի զգացում է, որը համայնական կյանքը հնարավոր և շահավետ դարձնող նախապայմաններից է: Այս իմաստով բարյացակամության այս զգացումը նաև պետության և արդարության տարրական նախապայմաններից է:

Սակայն հենց այս բարյացակամությունը կարող է և, ինչպես փորձով տեսնում ենք, հաճախ փաստացի հայտնվում է արդարության և պետության հետ հակասության մեջ: Արդարությունը, հասարակական շահը պահանջում են, որ ինչպես բոլորը, այնպես էլ մեր մերձավոր խանութպանն ամբողջությամբ վճարի իր շահույթից ստացված հարկերը: Բայց մերձավորի հանդեպ բարիք գործելու՝ *առօրյայի փորձով շաղախված բարքային մեր պարտքը*, որպես կանոն, մեզ գերադասելի կթվա արդարության հեռավոր և վերացական պահանջի՝ ՀԴՄ կտրոն ուզելու և դրանով մեր մերձավորին «նեղություն տալու» համեմատ: Ավելին, հասկանալիորեն, «նեղություն տվող» նման արարքը հակասում է բարին ու չարը փորձառելու մեր սովորական ձևերին, այն դեմ է մեր բնական ազդումներին՝ բարքերին, և այդ իմաստով չպետք է զարմանալ, որ վերջինը մեզանում հաճախ լռելյայն ընկալվում է իբրև ոչ այլ ինչ, քան՝ անբարոյական արարք՝ «չուզողություն»:

Բախվելով այս իրական խնդրին՝ ինչպե՞ս է արձագանքում մտածողության լուսավորական մեր ավանդույթը, երբ փորձում է դարձանել պետության շահերին վնասող իրերի այս դրությունը: Քաղաքականության ըմբռնման ռուսոյական ոգով մենք հորդորում ենք թե՛ խանութպանին, թե՛ գնորդին գիտակցել իրենց քաղաքացիական պարտքը և վարվել համաձայն այն նորմերի, որոնք մենք իբրև քաղաքացիներ ստանձնել ենք հասարակական դաշինքով՝ Սահմանադրությամբ:¹¹³ Բայց եթե հավատանք Հյուսիս ուսմունքին, ՀԴՄ կտրոն չպահանջելու և ՀԴՄ կտրոն չտալու մեր ու խանութպանի վարքն ամենևին հատուկ չէ հայ իրականությանը և պայմանավորված է մոտիկը հեռավորից կամ «նաղղը» «նիսիայից» գերադասելու մարդու բնական հակումով: Այս իմաստով հայ քաղաքական մտածողությունը սովորական մարդուց պահանջում է լինել անսովոր, կամ գործածելով հայ լուսավորիչներից մեկի ձևակերպումը՝ «բացառիկ հայ», որ զանց կառնի մոտիկը գերադասելու իր բնական հակումը:¹¹⁴ Այլ կերպ ասած, խնդրին մոտենալու մեր եղանակը լռելյայն ենթադրում է, որ ամեն հայ, ՀՀ ամեն քաղաքացի պետք է լինի «բացառիկ հայ», և, ուրեմն, որ սովորականությունն առանձնապես տեղ չունի Հայաստանի Հանրապետությունում:

Բնականաբար վիճելի հարց չէ այն, որ հարկեր չվճարելը կործանարար է պետության համար, հարցն այլ է՝ այս իրողության առաջ հայտնվելիս ինչում է մեր մտածողությունը տեսնում բուն խնդիրը: Եթե խնդիրը մենք հանգեցնելու ենք սովորականության ու սովորական վարքուբարքին և մեղադրանքներ ենք հնչեցնելու բարքերի հասցեին, պետության ու արդարության հնարավորությունն իսկ այդկերպ դատապարտելու ենք: Եթե մենք պետք է հակադրենք սովորական կյանքն ու բնականորեն ձևավորված սովորությունները սահմանադրական կարգին, ապա խոսք անգամ չի կարող լինել այդ կարգի հանդեպ սովորական մարդու գործվածության մասին: Եթե քաղաքական մեր միտքը պահանջում է, որ սովորականությունը տեղ չունենա ՀՀ-ում, ապա խոսք չի կարող լինել նաև սովորությամբ հաստատվող այնպիսի «ճաշակի» մասին, որն էլ հենց պետք է թույլ տա թե՛ խանութպանին, թե՛ առևտուր անողին նշմարել ՀԴՄ կտրոն տալ-չտալու, պահանջել-չպահանջելու արդար կամ անարդար լինելը:

Այս պայմաններում անխուսափելիորեն մույն ՀՀ քաղաքացիները բարոյապես երկփեղկվում են բարքի և արդարության հակադրված, բայց ոչ համարժեք պարտավորությունների միջև: Մի կողմից հարազատական, նեղ համայնական կապերը՝ «նաղղը» գերադասելու բնական սովորություններն անում են իրենց գործը և վարվել տալիս համաձայն դրանց պահանջների (մեր մասնավոր պարագայում՝ ՀԴՄ կտրոն պահանջել խուսափելուց): Այն, ինչ պետք է ընկալվեր իբրև արդարություն, ընկալվում է իբրև անբարոյական հարկադրանք, քանի որ մենք նախքան արհեստական կանոնավոր կյանքի՝ սահմանադրական կարգի կայացումը պահանջում ենք դրա ներսում ձևավորվելիք արդարության զգացումի ու արդարության ճաշակի գոյությունը: Քաղաքական մեր միտքը դրդում է մեզ է՛լ ավելի խորացնել խնդիրը և արդարության արձատարված զգացումի բացակայության պայմաններում ժողովրդին մեղադրել «անճաշակության» համար, պահանջել նրանից քաղաքացուն վայել պահվածք՝ սահմանադրական կարգը հիմնելու ամենի աշխատանքը բարդելով մույն այն մարդկանց ուսերին, որոնց արդեն իսկ հաստատված սովորական կյանքն արժեզրկել ենք: Բնականաբար այս հանդիմանությունները չեն կարող ո՛չ արդարության զգացում ներշնչել, ո՛չ էլ փոփոխել մարդկանց սովորական վարքը: Փոխարենը դրանք կարող են

¹¹³ Հմմտ. Նիկոլ Փաշինյան, «Զրույցներ պետության մասին», ըստ՝ <https://rb.gy/lmvhyn>, այց՝ 30.08.2024; «Վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանի ուղերձը ՀՀ Սահմանադրության օրվա առիթով», ըստ՝ <https://rb.gy/qgm4qd>, այց՝ 30.08.2024:

¹¹⁴ «Ձայն յառաջադիմութեան», էջ 169-172:

մարդկանց ստիպել անկեղծ չլինել՝ խոսքով գովերգել արդարությունը, իսկ գործով զանց առնել արդարության պահանջները: Դժվար է գտնել մեզանում մեկին, ով համրայնորեն կմերժի հարկեր վճարելու անհրաժեշտությունը, չի կարևորի դրանք պետության անվտանգության, կայունության հարցում, բայց, միևնույն ժամանակ, ինքնին վճարումները գործնականում ցույց կտան էապես այլ պատկեր:

Վարքութարքը հանդիմանելու մեր մտավորական մոտեցումը Հյուսիս փիլիսոփայության անկյան տակ քննադատորեն հետազոտելիս, բնականաբար, հնարավոր չէ անգիտանալ հեռավորը կարևորող արդարության զգացումի և մերձավորը գերադասելու մեր բնական հակման միջև առանցքային հակասությունը: Խնդիրը Հյուսիս համար պարզապես բարոյախրատական հարթությունից տեղափոխվում է *քաղաքական նախաձեռնության* հարթություն: Ընդ որում՝ խոսքը պետական կառավարմանն ուղղված քաղաքական այնպիսի նախաձեռնության մասին է, որի նախապայմաններն արդեն նշմարելի են նույն «նաղդով» ապրող մարդու սովորական կյանքում: Մենք արձանագրեցինք, որ մի կողմից արհեստական կանոնավորության թելուզն անկատար փորձը՝ պետության ընձեռած բարեկեցությունը ցուցադրում է իր շահավետությունը, մյուս կողմից՝ մեր նույն առօրյա փորձը ցույց է տալիս, որ մեր անմիջական բնական կրքերն իրենց ներգործության պահին հաղթում են արհեստական կարգը պահպանելու՝ հարկեր վճարելու մեր պարտականությանը: Հյուսիս, սակայն, նկատում է, որ թեև մենք նախապատվությունը իրենց *ներգործության պահին* տալիս ենք բնական ազդումներին, որոշ ժամանակ անց, առավել հանդարտ պայմաններում մեր սեփական շահի շուրջ մտորումն ընդհանուր հայացքով դիտելիս, նախապատվությունը տալիս ենք արդարության կանոնների պահպանմանը, որոնց ընդհանուր շահավետությունը փորձով ակնհայտ է մեզ դարձել: Մեր մերձավոր խանութպանից ՀԴՄ կտրոն չենք պահանջի, բայց տեսնելով նույն մեր թաղամասի բարեկարգված միջավայրը, նախապատվություն կտանք պետական հարուստ բյուջե ունենալու մտքին: Ու թեև այս ընդհանուր նախապատվությունն ամեն մասնավոր դեպքում, բնական կրքերի բորբոքման պահին մղվում է երկրորդ պլան, այն մեզ զգացնել է տալիս արդարության կանոնների՝ արհեստական կանոնավորության գործնական պահպանության ընդհանուր անհրաժեշտությունը: Սա է այն փոքրիկ տեղը, ըստ Հյուսիսի՝ զգայական այն փխրուն հիմքը, որի վրա արդարությունը գործնականում կարող է հենվել, առանց մոտիկի՝ «նաղդի» հետ սկզբունքային հակասության մեջ մտնելու: Այս հանդարտ՝ առավել ընդհանուր բնույթի զգայական կարիքից է առաջ գալիս Հյուսիս ըմբռնմամբ պետության, իսկ ավելի կոնկրետ՝ *պետական կառավարման* անհրաժեշտությունը: Այն իր առաջ բարդ խնդիր է դնում՝ արդարության օրենքների կատարումը դարձնել մոտակա՝ «նաղդ» շահ:

Սա, սակայն, գործնականում անհնար է ողջ մարդկության պարագայում և կարող է միայն տեղի ունենալ քչերի դեպքում, որոնց մենք անմիջականորեն շահագոգում ենք արդարության իրագործմամբ: Սրանք այն անձիք են, որոնց մենք կոչում ենք քաղաքացիական վերակացուներ (*civil magistrate*), թագավորներ ու նրանց նախարարներ, մեր կառավարիչներ ու ղեկավարներ, որոնք, լինելով պետության մեծ մասի նկատմամբ անտարբեր անձիք, որևէ անարդարություն գործելու մեջ կա՛մ չունեն, կա՛մ միայն շատ հեռավոր շահ ունեն: Բավարարված լինելով իրենց ներկա կացությամբ և հասարակության մեջ իրենց դերով՝ նրանց անմիջական շահն ամեն պարագայում արդարության իրագործման մեջ է, ինչը միանգամայն անհրաժեշտ է հասարակության պահպանման համար: Այստեղ է ուրեմն քաղաքացիական կառավարման և հնազանդության ծագումը: Մարդիկ ունակ չեն ո՛չ իրենց, ո՛չ այլոց պարագայում արմատապես բուժել հոգու այն անձկությունը, որը ստիպում է նրանց նախընտրել մոտիկը հեռավորի համեմատ: Նրանք չեն

կարող փոխել իրենց բնությունը: Նրանք միայն կարող են փոխել իրենց դրությունը՝ արդարության պահպանումը դարձնելով որոշ առանձին անձանց անմիջական շահը, իսկ դրա խախտումը՝ նրանց առավել հեռավոր շահը: Այս անձանց դրությունը դրդում է նրանց ոչ միայն պահպանել այդ կանոններն իրենց վարքում, այլև նման կանոնավորությամբ սահմանափակել այլոց և պարտադրել շիտակության (equity) հրամայականները ողջ հասարակությունով մեկ: Եվ եթե կարիք լինի, նրանք կարող են այլոց առավել անմիջականորեն շահագործել արդարության իրագործմամբ և ստեղծել մի շարք քաղաքացիական ու ռազմական պաշտոններ իրենց կառավարմանն աջակցելու համար:¹¹⁵

Ուստի քաղաքական գործունեության խնդիրը, ըստ Հյուսմի, չի կարող լինել արդարության գործադրումը *բոլորի վրա թողնելը*: Պետությունը, ուրեմն, ինքնին արդյունք է արդարությունն ամեն մարդու առաջնային շահ դարձնելու անհնարինության: Երբ մեր լուսավորական ավանդույթը դրդում է քաղաքացուց պահանջել բարոյական գիտակցություն և դեմ դուրս գալ իր «նաղդ» կարիքներին ու կրքերին, Հյուսմի հայացքի ներքո սա վկայում է շատ կոնկրետ մի բանի մասին. պետությունը՝ պետական կառավարումը, ձախողել է իր գործը: Միայն պետական պաշտոնյայից, կառավարիչներից կարելի է պահանջել հանրային շահի հանդեպ այնպիսի գործնական վերաբերմունք, ասես այն մարդու առաջնային շահն է, սա էլ հենց այն բանի բերումով, որ կառավարիչն ի պաշտոնե հանդիսանալով հանրային շահի մարմնավորում, փաստացի արդարության առաջնային շահառուն է:¹¹⁶ Նրա անձնական վարքուբարքի օրինակն է, որ ապացուցում է արդարության իրական լինելը, և որը քաղաքացուն համակրանքի միջոցով կարող է հաղորդել արդարության զգացում ու ձևավորել նրա մեջ արդարության «ճաշակ»: Կառավարության կատարած գործնական աշխատանքն է, որ հանրային բարիքը զգայապես մոտեցնելով քաղաքացուն, շոշափելի կդարձնի նույն հարկերի վճարումից բխող բարիքը:

Սույն հետազոտության շրջանակը՝ մեր լուսավորական մտքի բարոյափիլիսոփայական քննադատությունը, թույլ չի տալիս խորամուխ լինել պետության գործնական կայացման կոնկրետ խնդիրների մեջ: Ընդհանուր մեր հայացքը թույլ է տալիս սակայն նկատել մեր մտածողության և մեր առօրյայի հարաբերությունը: Հյուսմի քննադատական անկյունն ակնհայտ է դարձնում, որ մեր միտքը մեր զգայանյութական առօրյային առնչվում է հակադրության ու բացառման տրամաբանությամբ: Քաղաքական մեր նախաձեռնությունների նպատակն է փրկվել մեր կյանքի չարքաշ առօրյայից և բացառել դրա հարատևումը:¹¹⁷ Ընդ որում՝ ակնհայտ է, որ այս բացառման ու հակադրման միտումն ինքնին նույն այդ առօրյայի հարազատ զավակներն են. զավակներ, որոնք հասկանալիորեն փորձում են առավելագույնս վանել իրենցից իրենց դաժան «ծնողին»:¹¹⁸ Դարերով հարատևած անողորմ նյութական պայմաններն արմատավորված ժառանգություն են դարձրել նույն նյութական պայմաններից խորշումն ու վերածել են այս

¹¹⁵ Տե՛ս *THN* 3.2.7.6:

¹¹⁶ Տե՛ս *THN* 3.2.7.6:

¹¹⁷ Հմմտ. Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», էջ 274; Լոք, «Դաստիարակութեան վրայ», էջ 860; «Չայն յառաջադիմութեան», էջ 169-172; Աղայան, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4, էջ 75:

¹¹⁸ Հմմտ. Ս. Նազարեանց, «Մահացուցակ հանգուցեալ Մանուշակ տիկնոջ Նազարեանց», *Հիւսիսափայլ*, 1864, թիվ 5, էջ 324-325:

միտումը մտածողության ձևի:¹¹⁹ Սույն հետազոտության մեջ մեզ ժառանգված մտքի փիլիսոփայական քննադատությունը հնարավոր է սակայն հենց միայն այն բանի բերումով, որ մեր առօրյան զգալիորեն փոխվել է, այն դեպքում, երբ մեր միտքը շարունակում է շարժվել իր երբեմնի ուղեծրում: Մեր առօրյան առաջ է անցել մեր մտքի կայացման պայմաններից, քանի որ մենք ապրում ենք, որքան էլ երերուն հիմքերով, որքան էլ անկատար կառավարման համակարգով, այնուամենայնիվ, *պետության փաստացի գոյության պայմաններում*: Ջավեշտալիորեն, մտածողության մեր եղանակը, որը բացառում է իրեն ծնած առօրյայի չարքաշ կյանքը, նոր՝ պետական կյանքի պայմաններում սասանում է բարեկեցիկ կյանքի նպատակ հետապնդող պետության իրական հիմքերը, այսինքն՝ նպաստում է հենց իրեն ծնած՝ չարքաշ առօրյայի վերարտադրությանը: Այնինչ խոր հակասություններով ու լարումներով հանդերձ կյանքի նոր պայմաններն իրենց գոյությամբ իսկ ստեղծել են հնարավորություններ նկատելու զգայանյութական իրողությունների և մեր մտքի անհամապատասխանությունը: Հյունի փիլիսոփայական հայացքը, մեր համոզմամբ, եթե կարող է օգտակար լինել պետությունը հայ իրականության մեջ վերամտածելու գործում, ապա առաջին հերթին հենց նրանով, որ ձևակերպում է (մեր մտքից առաջ անցած) մեր առօրյայում բացահայտած ճշմարտությունները և հնարավորություններ է բացում մեր սովորական կյանքից սովորելու:

¹¹⁹ Հմմտ. Գրիգորյան, «Պետության պարտաբանական ըմբռնման սահմանները 19-րդ դարի արևելահայ լուսավորիչների քաղաքական ծրագրերում», էջ 34-35: