ՆԱԼՈՎՍԿԻ

ԲԱՐՈՅԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ

Ի Զոյգ ուսուցչաց Ազգիս Բարեբարոյ Հրեշտակաց Հեռաւոր Հեռի Ուսուցչաց։

1 5 10 15

ՀԱՄԱՌՕՏԵՑ ԵՒ ՓՈԽԱԴՐԵՑ

ՍԵՀԱԿ ԵՊ. ՔԵՀ. ՍԵՀԱԿԵԱՆՑ

Արտատպուած «Արարատ» ամսագրից

ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ
Ելեֆտրաբարժ Տպարան Մ. Աբոռոյ Ս. Էջմիածնի
1907

ԲԱՐՈՅԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ

ՄԻ ՔԱՆԻ ԽՕՍՔ

Ա.

Մարդս մտածում, դատում է բնականապէս, բայց նրա մտածելու և դատելու ձևի մէջ թերութիւններ կան. մենք աշխատում ենք արհեստական ձևով ուսուցման միջոցով այդ թերին լրացնել—նրա մտածողութեան և դատողութեան եղանակը որոշ կարգ ու կանոնների տակ դնել, որոշ օրէնքների ենթարկել և այսպէս կատարեալ դարձնել գործը։ Ուրիշ խօսքով ասենք—մենք արհեստական կերպով վարժեցնում ենք մարդուն տրամաբանօրէն մտածել և չափել—մենք ուսանում կամ ուսուցանում ենք տրամաբանութիւն՝ լոգիկայ կոչուած գիտութիւնը։

Բ.

Ոչ միայն մարդուս մտածողութիւնը և դատողութիւնը ունի որոշ օրէնքներ, այլ և նրա ամբողջ հոգեկան կարողութիւնը։ Մարդուս հոգին աճում և զարգանում է՝ ի վերուստ նրան շնորհուած, հոգեկան օրէնքներով։ Ով անծանօթ է այդ օրէնքներին, չէ կարող մարդ էակի դաստիարակութեան գործը կանոնաւոր ճանապարհով յառաջ տանել։ Ամենայն ոք, ի մասնաւորի ծնողն ու դաստիարակը, որոնք որոշ ձևով ներգործելով անչափահասների՝ տղաների վրայ, ուղիղ վարուած չեն լինի, յաճախ սխալանքի մէջ կընկնեն կամ գոնէ նրանց գործունէութիւնը գիտակցական չի լինի, եթէ ծանօթ չլինին մարդու հոգու զարգացման օրէնքների կամ հոգևոր կարողութիւնների աճման կանոնների հետ։ Դրա համար ևս դաստիարակը՝ չափահասը, որ կամենում է մի որոշ՝ գիտաւորեալ ներգործութիւն անել անչափահասի վրայ, պիտի

ուսանել իւր արուեստը, պիտի գիտակ լինի հոգու զարգացման օրէնքներին և ուսուցիչ առաջադ պէտք է գիտենայ, թէ ինչ է հոգեբանութիւն՝ պսիխոլոգիա կոչուած գիտութիւնը։

Գ.

Դաստիարակը, որ ուսուցման միջնորդութեամբ իւր սանից կամենում է մի բարոյական անձնաւորութիւն պատրաստել, հերիք չէ, որ նա իւր սանին ուսուցանէ տրամաբանօրէն մտածել և դատել. հերիք չէ, որ նա իւր դիտաւորեալ ներգործութիւնը յառաջ վարէ հոգու զարգացման՝ հոգեբանութեան աւանդած օրէնքների համաձայն, այլ մի երրորդ պայման ևս անհրաժեշտ պիտի համարէ։ Սանը կարող է ուղիղ մտածել և դատել, նրա գործունէութիւնը, արտայայտած կամքերը կարող են համաձայն լինել հոգեբանական օրէնքներին, բայց արդեօք նրա գործողութիւնները հրպիսի բարոյական գոյն կունենան—արդեօք նա բարին կգործէ, թէ չարը, նրա կամեցածը ընդունելի՞, թէ պարսաւելի կլինի, նրա մտածողութիւնը, դատողութիւնը, կամեցողութեան արդիւնքը գեղեցիկ, թէ տգեղ կլինի, այդ խնդիրը դեռ ևս բաց է մնում։ Ո՞ւմը դուրեկան կլինի, ո՞վ կգովէ այն բազմատեսակ տեղեկութիւններով զարդարուած անձին, որի գործողութեանց մէջ չկայ բարոյական աղ, որի մտաւոր պաշարը բարոյական աղով չէ համեմուած։ Ո՞ւրքան խորն է ծրագրում և հրքան ճարպիկ է գործում նաև աւազակը, բայց նրա արարքը մենք չենք հաւանում, բացէ ի բաց մերժում ենք։ Ահա այդ թերին լրացնելու պաշտօնը վերապահած է այն գիտութեան, որի անունն է բարոյախօսութիւն, մորալ, էտիկայ, գործնական փիլիսոփայութիւն։ Ուստի և դաստիարակը, լինի նա ծնող, թէ ուսուցիչ, թէ որոշ անձնաւորութիւն, պարտաւոր է ծանօթանալ նաև բարոյախօսութեան ..... օրէնքների հետ, որպէս զի իւր սանին ձգտել տայ դէպի այդ օրէնքների գործադրութիւնը—ուսուցիչը պիտի գիտենայ նաև բարոյախօսութիւն՝ էթիկայ կոչուած գիտութիւնը։

Դ.

Եթէ մենք հիւսելու լինինք տրամաբանութիւնը, հոգեբանութիւնը և բարոյախօսութիւնը կատանք մի կատարեալ գործ, մի ամբողջութիւն (դաստիարակչական գործի վերաբերութեամբ), որի անունն է ընդհանուր մանկավարժութիւն։ Մանուկներին վարժելու կատարեալ գործը այս ձևով պիտի յառաջ տանել, եթէ կամենում ենք մեր կատարած գործը կատարեալ լինի։ Եթէ դաստիարակը այս կատարեալ գործի որ և է կողմը թերի է թողնում կամ խսպառ մոռացութեան տալիս, նա իւր կոչմանն արժանաւորապէս չէ ծառայում, նրա կատարած գործը թերի է և ինչ որ թերի է, պէտք է լրացնել։

Ե.

Մանկավարժութիւնը, գիտնական մտքով առած, մեր մէջ անցեալ դարի վերջին կիսից է սկսւում։ Սեդրակ Մանդինեանն առաջինը եղաւ, որ գիտնական մանկավարժութիւնը դասախօսեց Ներսիսեան Հոգևոր դպրանոցում 1876 (?) թուին և այդ իմաստով պատրաստեց աշակերտներ և դասագրեր։ Նրա անդրանիկ դասախօսութիւնները տպագրուեցան Ընդհ. մանկավարժութիւն անունով։ Մանկավարժական այն ուղղութիւնը, որին նա հետևել է, կոչւում է հերբարտական շկոլայ։ Գերմանացի փիլիսոփայ Հերբարտը հիմք դրաւ գիտնական մանկավարժութեանը, բայց նրա ուղղութեան հետևող գերմանացի մի այլ ականաւոր գիտնական—մանկավարժ՝ Ցիլլեր անունով՝ նրա ստեղծած գիտնական սկզբունքներն այն աստիճան մշակեց և գործնական գոյն տուաւ, որ ներկայումս այդ ուղղութիւնը Գերմանիայում—մանկավարժութեան հայրենիքում՝ Հերբարտ—ցիլլերական անունն է կրում։

Սեդրակ Մանդինեանի սկսած գործին օժանդակեց հանգուցեալ Ս. Բահաթրեանը, որ նոյն ուղղութեան աշակերտ էր և տպագրեց այդ շկոլայի հոգեբանութիւնը՝ համառօտ շրջանակի մէջ (Հերբարտ—ցիլլերական շկոլայի

ընդհ. մանկավարժութիւնը և հոգեբանութիւնն արդէն տպագրուած է)։ Ի. Ցարութիւնեանը, որ նոյն դպրոցի հետևող է, աւելացրեց տրամաբանութիւնը ևս։ Տողերիս գրողը, որ նոյնպէս պատիւ է ունեցել այդ ուղղութեան աշակերտելու, թէև իւր գրական լուման ձգել է այդ շկոլայի գանձանակի մէջ՝ թարգմանաբար տպագրելով Հերբարտ—ցիլլերական դպրոցի մշակած հին և նոր—ուխտի նիւթի մշակութիւնը՝ հինգ ձևական աստիճաններով, բայց այդ ուղղութեան ամբողջութեանը պակասում է մինչև այժմ նոյն դպրոցի բարոյախօսութիւնը՝ էթիկան։ Եւ ահա այդ թերին լրացնելու դիտաւորութեամբ, աշխատեցի այդ ուղղութեան հետևող գերմանացի Նալովկու գործնական փիլիսոփայութիւն, էթիկայ կոչուած աշխատանքի մի մասը ազատ թարգմանութեամբ համառօտելու և հայ ուսուցիչների, մանաւանդ կրօնուսոյցների խորին ուշադրութեան առաջարկելու։

Որպէս զի նիւթի իմաստը ընթերցողներին դիւրըմբռնելի լինի, աշխատել եմ, 1, խոյս տալ խրթին դարձուածներից և դիւրըմբռնելի ոճեր գործ ածել՝ յաճախակի հոմանիշ բառեր և նախադասութիւններ կրկնելով. 2, որ և է կանոն հասկանալի անելու համար՝ օրինակներ եմ մէջ բերել. 3, նշանաբանները (Motto), ինչպէս և ծանօթութիւնները օտար աղբիւրներից են փոխ առնուած։

Զ.

«Արարատ» ամսագրի ապրիլ ամսի «Կազմակերպութիւնք» ուշագրաւ յօդուածի մէջ յարգելի խմբագրութիւնդ թուում է մեր կեանքի մէջ ներկայումս տեղի ունեցած մի շարք անմիխիթարական երևոյթներ՝ իբրև ժամանակի բերմունք։ Վիրաւոր նշանները թուելուց ետոյ՝ յարգելի խմբագրութիւնը խոստանում է միջոցներ առաջարկելու, որոնցով հնարաւոր է բուժելու հիւանդութիւնը։ Ես չգիտեմ առաջարկելիք միջոցները ո՞ր տեսակի և ո՞րպիսի փրկարար դեղատոմսեր կլինին, այդ խնդիրը ժամիկ ապագան կլուծէ։ Ձերմ ցանկութիւն ունենալով

իմովսանն՝ յարուցած խնդրին օգտակար լինելու, իմ համեստ կարծիքն այն է, որ բազմաթիւ միջոցների թուին կարող է պատկանել և այն միակ միջոցը, որ ներկայիս պակասում է՝ բարոյական չափ եւ կշիռ կոչուածը։

Բարոյական չափն այնպիսի մի առաձգական դարձուած է, որ ամեն ոք իւր տեսակէտով է հասկանում, իւր անձնական հայեացքով է բացատրում .... շատ անգամ մի խնդիր տարբեր անձանց, տարբեր հասկացողութիւնների շրջանում տարբեր և մինչև իսկ ներհակ կերպով է բացատրուում—մինը մի վարմունք բարոյական անունով է դրոշմում, մի այլը՝ նոյն հանգամանքը, հակառակ իմաստով բացատրում։ Մօտաւորապէս մի ընդհ. չափ չկայ, որի հիման վրայ տարբեր կարծիք ունեցողները կարողանային մօտենալ իրար և հասկանալ։ Այդ նպատակին օժանդակել կարող էր Նալովկու բարոյախօսութիւնը։

Է.

Ուստի, յարգելի խմբագիր, Ձեր յարուցած խնդրին իմովսանն նպաստած լինելու համար, խնդրեմ այս նիւթը * տպագրէք «Արարատի» յաջորդ համարներում, իբրև մի միջոց։ Եթէ ներկայ սերունդը ծնուած և սնուած լինէր առաջարկուած նիւթիս բարոյական սկզբունքներով, նրա հիւանդութիւնն այդ աստիճան մահացու չէր լինի։

Միքաէլ Մուղնուոյ՝
Սահակ ա. Բհ. Սահակեանց.

Կօջոր
1-ն Յունիսի 1907 թ։

---

* Այս նիւթի առաջին տեսիլը տպագրուեց «Մանկավարժական գրադարանի» առաջին համարում, բայց ամսագրի դադարումից ետոյ, մնացեալ չորս տեսիլները մնացին անտիպ։

ԲԱՐՈՅԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ

ԷՍԹԷՏԻԿԱՅԻ ԵՒ ԷԹԻԿԱՅԻ ԸՆԴՀ. ԿԷՏԵՐԸ:

Ամբողջ իմաստասիրութիւնը վերջ ի վերջոյ իրականութեան տուածի վրայ է յենւում, որովհետև այդ անուրանալի տուածից միայն հնարաւոր է ընդունելի գաղափարներ ձեռք բերել. դրա միջոցով միայն կարելի է իսկական ծանօթութիւններ ստանալ։ Այս օրէնքին ենթարկւում է էստէտիկան* և նրանից ծնունդ առնող էթիկան**։

Տուածը հում նիւթ է, որ կանոնաւոր մտածելով պէտք է մշակենք և ճշմարտութեան կերպարանք տանք։ Կեանքը հարուստ է այդ տեսակ նիւթերով—կեանքի մէջ պատահած այս կամ այն գործողութիւնը մենք չափում ենք և կշռում. մենք ասում ենք—սա զովելի է, նա ոչ զովելի՝ պարսաւելի է։ Այո, այդ հում նիւթը պէտք է բովենք մտքի օճերքի մէջ, պէտք է նրան մաքրելով օրինակելի դարձնենք. պիտի որոշենք թէ որը կայուն և մշտական հիմք ունի, որը ժամանակաւոր. որի հիմքը ժայռի և որինը աւազի վրայ է դրուած. պիտի որոշել էականը պատահականից, առարկայականը անձնականից, բացարձակ ընդունելին պայմանականից—վերջ ի վերջոյ պէտք է նրան մի այնպիսի չափ դարձնենք, որով անսխալ կարելի լինի չափել բարին և զեղեցիկը։ Այսպիսի չափեր գտնելու պաշտօնը վերապահուած է էստէտիկային և էթիկային։

---

* Գեղագիտութիւն։ ** Բարոյաբանութիւն։

ՊԱՐԶԵՆՔ։

1.

Ընդունուած իրողութիւն է, որ մենք զանազան առարկաների վերաբերմամբ լաւ կամ վատ վճիռ ենք կարդում և սրանով որոշում առարկայի՝ իրի արժէքը։

2.

Մի սոյնպիսի հանրածանօթ իրողութիւն է և այն հանգամանքը, որ ազգի—ազգի դատողութիւնները՝ վճիռները զանազան կշիռ ունին—սա այս ինչ, նա այն ինչ աստիճան արժէք ունի—արժանաւորութիւնը չափում ենք աստիճաններով։

3.

Այդ բազմաթիւ վճիռները ամփոփելով կարելի է իսկապէս երկու խմբի վերածել. ա, մենք լաւ կամ վատ վճիռ ենք կարդում մի առարկայի մասին՝ ենթարկուած լինելով զանազան ազդեցութեանց, զոր օրինակ նայելով թէ մեր կամքը ժամանակաւորապէս ինչ ուղղութեան ենթակայ էր—կարող ենք մի որ և է նպատակ ունենալ, դուցէ վճիռ կարդալիս կրքի ազդեցութեան էինք ենթարկուած, և բ, մի ուրիշ անգամ կարող ենք վճիռ կարդալ, երբ ազատ ենք ամէն տեսակ կողմնակի հանգամանքներից. երբ մենք լոկ այն առարկան ունենք աչքի առաջ, որի մասին է խօսքը։

4.

Այսպէս մեր վճռին ենթարկուող առարկաները կարող ենք երկու մեծ խմբի բաժանել։ Մի խումբը կարող է անձնական, փոփոխական, ուրեմն և պայմանաւոր արժէք ունենալ, իսկ միւսը՝ առարկայական, անփոփոխ, բացարձակ արժէք—արժէք, որը իւր մէջն է ամփոփուած, իւր սեպհականն է, իւր յատկութիւնն է, իւր օրէնքն է։

5.

Առաջին խմբին, որի արժէքը անձնական, փոփոխուող և պայմանական է, պատկանում են այն առարկաները, որոնք մեզ դուրեկան են, օգտաւէտ են։ Իսկ երկրորդ խմբին, որը առարկայական, անփոփոխ և բացարձակ արժէք ունի, պատկանում են գեղեցիկն ու բարին։

Դուրեկանը և օգտաւէտն ունին միայն անձնական արժէք—որովհետև մօտիկ կապ ունին անձնականութեան հետ։ Առաջինը (դուրեկանը) կախուած է մարդուս տրամադրութիւնից, իսկ երկրորդը՝ (օգտաւէտը) ձգտումներից՝ աւելի պարզ՝ այն հակումներից, որին ենթարկուած է անհատը։ Այսպէս մի առարկայ, իր կարող է մէկին օգտաւէտ՝ դուրեկան երևալ՝ նայելով նրա տրամադրութեանը, իսկ մի ուրիշին ՁԼասակար, անհաճոյ, եթէ չէ համապատասխանում նրա նպատակներին։ Հէնց որ անհատի հոգեկան տրամադրութիւնը փոխուեց, փոխւում է դրա հետ և նրա վճիռը—այն, որ դուրեկան և օգտաւէտ էր, կարող է այժմ զզուելի և ՁԼասակար թուել։ Վերջ ի վերջոյ՝ թէ դուրեկանը և թէ օգտաւէտը ստանում են պայմանական արժէք։

Բոլորովին այլ է գեղեցկի և բարու դատավճիռը։ Այստեղ ոչ անձնական, ոչ հոգեկան տրամադրութիւն կայ, ոչ մասնաւոր օգտի մասին է հարցը և ոչ այս կամ այն ձգտման, այլ ամեն բան կայանում է առարկայի իրա մէջ—միմիայն նա է մեր դատավճռի առարկան։ Սոքա ժամանակաւոր արժէք չունին, սոքա ոչ թէ միայն այս կամ այն անհատի համար են ընդունելի, այլ ամենի, ամեն ժամանակի համար անփոփոխ արժէք ունեն։ Վերջապէս դուրեկանը և օգտաւէտը դուրեկան և օգտաւէտ են այս ինչ կամ այն ինչ հանգամանքի մէջ, իսկ գեղեցիկն ու բարին այսպիսի յարաբերական պայմաններ չունին, նոցա արժէքն իրանց մէջն է։ Բարին ինքն ըստ ինքեան, ինքն իրանով բարի է, գեղեցիկն ինքն ըստ ինքեան, ինքն իրանով գեղեցիկ է։ Սա իւր արժանաւորութիւնը ուրիշից չէ

ստանում, նա լուսաւորուած է ինքն իրա յատուկ լուսով։ Դուրեկանի և օգտաւէտի լոյսը փոխ է առած կամ հոգեկան տրամադրութիւնից կամ յոյզերից։

6.

Վերը յիշածներն են միայն արժէք ունեցող դատավճիռներ, ուրեմն և նոցա կարող ենք ընդունել որպէս սկզբունքներ գիտական հետազօտութեանց ժամանակ։ Սորանով միայն կարելի է բացարձակ հաճելի և ոչ հաճոյական, գովելի և պարսաւելի վճիռ կարդալ, որովհետև սա միայն է այն ընդհանուր և ամենից ընդունուած չափը։

7.

Այս տեսակ բացարձակ գովասանքը և պարսաւանքը անուանում ենք էստէտիկական վճիռներ։ Դրանց այն պատճառով ենք որպէս ընդհանրական, ամենից ընդունուած սկզբունք համարում, որովհետև կրկին յատկութիւն ունեն—նախ՝ ազատ են ամենայն եսականութիւնից, ինքնակամութիւնից և երկրորդ՝ հեռի են կողմնակի շահերից, ակնկալութիւնից, կուսակցական ոգուց ...։ Այս բանը փորձով կարելի է ապացուցանել։

Թէ այդ տեսակ դատավճիռ կարդալը ամեն տեսակ ինքնակամութիւնից, եսականութիւնից, շահից և կուսակցական ոգուց ազատ է, բաւական է յիշել այն հանգամանքը, որ մենք գովասանք կամ պարսաւանք կարդալիս՝ մինչև անգամ մեր կամքի հակառակն ենք գործում։ Այսպիսի դէպքերում մենք յաճախ մեր ներքինին հակառակում ենք։ Դիցուք մինը մի սխալ կամեցողութեան (ստախօսութեան, ապերախտութեան) մէջ բռնուել է։ Նա թէև սկզբում հազար ու մի տեսակ պաշտպանութեանց է դիմում, կամենում է այս կամ այն սոփեստական զէնքով իրան պաշտպանել, բայց վերջ ի վերջոյ՝ չնայելով իւր ներքինի հակառակ ձգտման, խոստովանում է իւր սխալը—նա ինքն իրան դատապարտում է։

կեանքի մէջ շատ դէպքեր կան, երբ մարդս իրի արժէքը գնահատելիս անսանձ վճիռներ է արձակում։ Եւ որովհետև այս այսպէս է, ուստի ստիպուած ենք մի անփոփոխ արժէք ունեցող չափ որոնելու։ Եթէ դրանք մեր ցանկութիւնից կախումն ունենային, այն ժամանակ մի անհատ այսպէս, մի ուրիշը այլապէս կդատէր. մինչև անգամ միևնոյն անհատը միևնոյն իրի վերաբերութեամբ զանազան ժամանակներում զանազան դատավճիռներ կկարդար։ Գեղեցիկն ու բարին իրանք են տալիս մեզ իրանց գեղեցկութիւնը, նոցա մէջ ներփակուած գեղեցկութիւնը ստիպում է մեզ իրանց արժանաւորութիւնը տեսնել և ճանաչել։ Մայր մանող արևի տեսարանը, աստեղազարդ երկինքը պէտք է ամենին գեղեցիկ երևան։ Անձնազոհ սէրը, անդրդուելի հաւատարմութիւնը, ճշմարտախօսութիւնը .... պէտք է ամենքը լաւ բան համարեն։ Դրա հակառակ՝ նախանձը, ատելութիւնը, չարախնդացութիւնը, ուրիշին ՁԼասելը, անհաւատարմութիւնը, ստախօսութիւնը .... պէտք է իւրաքանչիւր ոք (եթէ նա կողմնակի հարցեր չէ ինկատի առնում) պախարակէ, նրանք ամենին էլ պիտի տգեղ երևան։

Էստէտիքական վճիռ կարդալիս՝ չկան ոչ կողմնակի հարցեր, և ոչ մեր օգուտն ու ՁԼասն ինկատի ունենք, այստեղ ամեն ինչ կուսակցութիւնից ազատ է, և այն վճիռը, որ մենք կարդում ենք, վերաբերում է միմիայն առարկային։ Ենթադրենք մի անհատ մի ուրիշ անհատի ՁԼաս է պատճառել, նրանք մեզ անծանօթ մարդիկ են, ուստի և կողմնակի հարցեր չկան։ Մենք այն անձին վերաբերեալ, որը ՁԼաս է պատճառել, անշուշտ մեր դժգոհութիւնը կյայտնենք, այդ գործը մենք կպարսաւենք, թէև դա կապ չունի մեր ոչ մի շահի հետ։ Դրա հակառակ կվարուենք մի այլ հանդամանքում, երբ անհատը արժանաւոր գործ է կատարել—մենք նրան կդովենք՝ առանց մի շահ ակնկալելու։ Թէ այստեղ և թէ այնտեղ մեր վճիռները ազատ են կուսակցական ոգուց, կողմնակի հարցերից։ Այստեղ մենք իրաւունքը ոտնակոխ անողին

պարսաւեցինք, այնտեղ իրաւացի, արդարացի վարուողին վարձատրեցինք մեր գովասանքով։

8.

Այս տեսակ դատավճիռները (կուսակցական ոգուց զերծ), որոնցով մենք գովասանք և պարսաւանք ենք յայտնում, կազմում են էստէտիկայի և էթիկայի պատուանդանը—սոցա վրայ են յենւում նրանք։ Թէ էստէտիկան և թէ էտիկան իրանց գիտական սկզբունքները այստեղից են փոխ առնում։

*
* *

Էթիկան բաժանւում է երկու մեծ հատուածի—ա, նախաւորը՝ սկզբնական (անհատական) գաղափարներ՝ տեսիլներ (Idee), իսկ բ, ածանցեալ (հասարակական)*։ Առաջին հատուածն զբաղւում է այն երևոյթներով, որոնք երևան են գալիս անհատի՝ մի անձնաւորութեան մէջ, իսկ երկրորդը՝ խմբական անձնաւորութեանց՝ հասարակութեան մէջ։ Մի ճաշակ տալու համար՝ առ այժմ տալիս ենք առաջին հատուածը, երկրորդը ապագային վերապահելով։

* Թէ նախաւոր և թէ ածանցեալ գաղափարները հինգ տեսակ են—1, ներքին ազատութեան. 2, Կատարելութեան. 3, Բարեկամութեան. 4, Իրաւանց և 5, հատուցման գաղափարներ։

Ա. Ր Ա. Զ Ի Ն Հ Ա. Տ Ո Ի Ա. Ծ.

ՆԱԽԱՀՈՐ՝ ՍԿԶԲՆԱԿԱՆ (ԱՆՀԱՏԱԿԱՆ) ՏԵՍԻԼՆԵՐ

Ա.

Տեսիլ՝ գաղափար ներքին ազատութեան.

«Բայց որ ի խղճէն, թէպէտ և ուտիցէ,
«դատապարտեալ է, զի ոչ ըստ հաւատոց,
«զի ամենայն ինչ որ ոչ հաւատոյ է,
«մեղք է *».
Թ. Պողոսի առ Հռվ. ԺԴ. 23:

Ընդհանուր գիտելիք.—Ներքին ազատութեան տեսիլը ներփակում է իւր մէջ մնացեալ չորս տեսիլները և այս պատճառով նա կոչւում է *ոգի քարոյական կենաց*, մայր բարոյական գաղափարների։

Ամենայն մի տեսիլ երկու անդամ անհրաժեշտօրէն պէտք է ունենայ՝ ապա թէ ոչ յարաբերութիւն չի կազմուի, ուստի և վճիռ կարդալու անկարող կլինինք։ Այն յարաբերութիւնը, որի վրայ յենւում է այս տեսիլը, շատ պարզ է—նրա մի անդամը մեր *գործնական՝* բարոյական տեսութիւնն է (խիղճ, հայեցակէտ, խոհականութիւն), իսկ միւս անդամը նրան հետևող մեր կամքն է։

Բոլոր բարոյական գործողութիւնների աղբիւրը՝ սկիզբը *խիղճն* է։ Իմաստասիրի խօսքն ասում է. «ինչ նշանակութիւն որ հանճարն ունի արուեստի համար, նոյնն է խիղճը բարոյականութեան վերաբերեալ»։ Խիղճը *տուած* է (նա գոյանում է մեր մէջ ժամանակի ընթացքում—այդ մասին վերջը) մեզ և հէնց այդ անուրանալի տուածի՝ եղածի վրայ մեր ապագայ շինութիւնը կառուցանելու ձեռնարկում ենք։ Այս հարցին վերաբերեալ մենք հետի չենք գնայ, դրանով պարապում է մասնաւորապէս առաքինութեան վարդապետութիւնը։ Մենք կընդունենք այստեղ խիղճ ասած գաղափարը հոգեբանութիւնից և կբաւականանանք մի պարզ մեկնութիւնով։ Կանտը՝ Կէօնիկսբերգի մեծ իմաստասէրը՝ ասում է. «Խիղճն է մարդուս ներքին դատաստանական գիտակցութիւնը (դատաւորը)»։ Սովորական կեանքի մէջ գործ են ածում «գիտակցութիւն բարւոյ և չարի», որը մեզ ասում է, թէ ինչն է լաւ և ինչը վատ։

Դիցուք մինի մէջ արդէն գործնական՝ բարոյական տեսութիւնը՝ խիղճը (առաջին անդամը) կազմուել է (տես տեսիլ ներքին ազատութեան կէտ VII), ուստի և նա միշտ հանդէս կգայ, կզարթի՝ հէնց որ կամքը (երկրորդ անդամը) կարիք ունեցաւ՝ ստիպուեցաւ մի վճիռ կարդալու. որովհետև խիղճը կամքի հետ սերտ յարաբերութիւն ունի—նա մի ներփակեալ գաղափար է կամքի համար (այսինքն նրա մէջ կայ արդէն)։ Հէնց որ մի հանգամանք ստիպեց մեզ կամք ունենալու՝ գործելու, այնտեղ անշուշտ մի յարաբերութիւն պիտի յառաջ գայ այդ երկու անդամների մէջ և այդ յարաբերութիւնը կրկին ձևով կարող է տեղի ունենալ։—

Կամքը գործնական՝ բարոյական տեսութեան հետ *կամ կհամաձայնի* և *կամ չի համաձայնի*։ Առաջին դիպուածում զարթնում է մեր մէջ *գոհութեան*, հաճութեան, իսկ երկրորդ դէպքում՝ *դժգոհութեան*, ոչ հաճութեան զգացմունք։

Որովհետև առաջին յարաբերութիւնը մեզ անպայման դուր է գալիս՝ գոհութիւն է պատճառում, ուստի և այստեղից յառաջանում է մի *օրինակելի* գաղափար, որի անունն է *ներքին կամ քարոյական ազատութիւն*։

Այս տեսիլը նրա համար է *ազատութիւն* անունը կրում, որովհետև նա՝ ով իրա համար կանոն է չինել իւր

---

* «Ով այդ մասին (խօսքը կերակրի մասին է) կասկածում է, բայց դարձեալ ուտում է, նա անիծեալ է (դատապարտեալ է), որովհետև նա իւր համոզման (հաւատի) հակառակն է գործում, իսկ ինչ որ իւր խղճի թելադրանօք չէ գործւում, յանցանք է (սխալ է)»։ Եթէ երկու անդամների մէջ ներդաշնակութիւն չկայ, հակառակ է ներքին ազատութեան՝ տեսլին—նա կասկածում է, բայց դարձեալ ուտում է։

բոլոր գործողութիւնները (կամք) խղճին ստորադրելու, նա ով իրան վարժել է հեռի մնալու բոպէական վճիռներից, ցանկութիւններից, կրքերի ազդեցութիւնից, որով և տէր է դառնում իրան, իւր եօին, ազատ է մնում ներքին պարտաւանքից, ազատ է խղճի խայթից։ Դրա հակառակ՝ ով փոխանակ առարկայական կշռադատութեան՝ ենթակայական բոպէների ազդեցութեան է դլուխ խոնարհում, այդպիսին զրում է վերջը դրանց դառն հետևանքները—նա ազատ չէ ներքին կերպով, նա ընկղմում է իրան ներքին ստրկութեան մէջ, նա ինքն իրա դերին է։

Այս տեսակ ազատութիւնը անուանեցինք ներքին՝ արտաքին (քաղաքացիական, քաղաքական) ազատութիւնից զանազանելու համար *։ Ինչպէս որ վերջինը ազատ է կացուցանում մեզ արտաքին՝ (ոստիկանական) գործողութիւններից, այսպէս և ներքինը՝ ներքին ստիպմունքից։

Նա կրում է իւր վրայ և բարոյական ազատութիւն անունը՝ հոգեբանական ազատութիւնից զանազանելու համար։

Հոգեբանական ազատութիւնը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի կարողութիւն, որով մարդս ինքը իւր կամքը որոշում է—այս տրամադրութեան մէջ մարդս առանց երկար ու բարակ մտածելու՝ կամենում է, կատարում է բոպէական ազդեցութեան ներքոյ իւր կամքի ցանկութիւնը։

Բոլորովին այլ է բարոյական ազատութեան ժամանակ—այստեղ մարդս ներքին կերպով չարունակ պատերազմում է իւր ցանկութիւնների հետ և ապա ընտրութիւն անում՝ յաղթելով այն ցանկութիւններին, որոց նա իւր խղճին հակառակ, չար է գտնում։ Հոգեբանական ազատութեան ժամանակ կամքն է առաջնորդողը, նրա գիտակցութեան պարունակութիւնը ճիշտ կերպով չի կարելի որոշել—ազատ է—դրա հակառակն է բարոյականը։ Հոգեբանօրէն ազատ է նա, ով պարզ մտքերով յօգուտ

* Շղթայի մէջ ևս կարելի է ազատ լինել (այսինքն ներքին կերպով) ասում է բանաստեղծը։

Նեղեր։

կամ ի վնաս այս կամ այն գործողութիւնը կատարում է, իսկ բարոյապէս ազատ է միայն նա, ով ամենալաւ մոտիւներին է հետևում, այսինքն այնպիսի մոտիւներ, որոնք փոխ են առնուած բարոյական սկզբունքներից։ Վերջապէս հոգեբանական ազատութիւնը տալիս է մարդոց պայմանական, իսկ բարոյականը անպայման արժէք, որովհետև մինի միջնորդութեամբ մենք կարող ենք ինչպէս լաւը, նոյնպէս և վատը ընտրել, իսկ միւսի ժամանակ միմիայն բարին և խոհականը։

ՊԱՐԶԵՆ

I.

Յարաբերութեան անդամները պէտք է համարձակեն։

Յարաբերութեան անդամներն արդէն պատրաստ են—մինը մեր խիղճն է (գործնական տեսութիւնը), իսկ միւսը մեր կամքն է։ Նոցա ներքին յարաբերութիւնը կըրկին կարող է լինել. կամ համաձայնում է կամքը գործնական տեսութեան հետ և կամ չէ համաձայնում։ Էստետիկական վճիռը ևս համանման կերպով առաջին դիպուածում գովում է գործը, իսկ երկրորդում ընդհակառակն բացարձակ կերպով պարսաւում։ Այս ամենը ինքն ըստ ինքեան պարզ է։ Բայց մի կէտ կարօտ է վերստուգութեան. արդեօք մեր յառաջ բերած յարաբերութեանց անդամները համազգի են թէ ոչ։ Առաջին պատահական բոպէին թերևս կասկածանք զարնի մեր մէջ, թէ իւրաքանչիւր գործնական տեսիլ որ և է յարաբերութեան վրայ պիտի յենուի, այստեղ միայն մի անդամ է կամք, իսկ միւսը (խիղճը, գործնական տեսութիւնը) կամք չէ, այլ մի որ և է դատողութեան վիճիռ։ Այս կասկածներից ազատուելը դիւրին է, եթէ մտածելու լինինք, թէ դոքա ինչ տեսակ դատողութիւններ՝ վճիռներ են, որոնք գործնական տեսութեան պարունակութիւնն են կազմում։ Արդեօք դոքա քմահաճոյ վճիռներ, դատողութիւններ չեն։—Ո՛չ, դոքա արժէք ունեցող վճիռներ են, որոնք որոշում են

թէ մասնաւոր կամքի այս ձևը ընդունելի, իսկ միւսը պարսաւելի է. որանք այնպիսի վճիռ են որոնք ծառայում են մեզ որպէս չափ, նախատիպ, օրինակ ամեն մի կամքի համար։ Այսպիսի վճիռները՝ դատողութիւնները խոհական, ընդհանուր կամքեր են, որոց հետ եղական կամքը (մասնաւոր) պիտի յարմարուի, եթէ նա ցանկանում է նշանակութիւն ունենալ, եթէ նա ընդունելի պիտի լինի։ Ըստ այսմ գործնական տեսութիւնը յարաբերում է մասնաւոր, եղական կամքին, որպէս յառաջապատկերը՝ նախատիպը (negativ) իւր յետապատկերին՝ պատճէնին (kopie), իսկ նախատիպի և պատճէնի մէջ մի էստէտիկական յարաբերութիւն կայ։

II.

Երկու կամքերն էլ միեւնոյն անհատի մէջ պիտի լինին:

Այս յարաբերութիւնը ճիշտ ըմբռնելու համար հարկաւոր է հետևեալը լաւ ի միտ առնուլ—ներքին ազատութեան տեսիլը էականապէս հիմնւում է նրա վրայ, որ առաջին անդամը, գործնական տեսութիւնը և նրանից պատկերացեալ մասնաւոր կամքը միեւնոյն անձի մէջ պիտի ընդունել։ Հէնց որ երկու անդամները միմեանցից բաժանենք, զոր օր. մի անդամը Ա. անհատի մէջ, իսկ միւսը՝ նրանից յառաջացած հետևանքը Բ.-ի մէջ, ասել է թէ մենք մեր առաջ բերած յարաբերութեան յատկանիշ կողմը արդէն լուծեցինք, վերացրինք, որովհետև մարդ-ինքը պէտք է իւր սեպհական խոհական մտածողութեան հետևէ։ Իսկ ով այսպէս չէ վարւում, նա ներքին կերպով ազատ չէ. ազատ չէ ներքին կերպով նոյնպէս և նա, որ կուրօրէն ուրիշի տեսութեանն է հետևում։ Տեսութիւնը առանց հնազանդութեան, ինչպէս և հնազանդութիւնը առանց տեսութեան մինչև այժմ բացատրուած բարոյական հիմնական յարաբերութեան տեսակէտից նայելով արժէք չունի—նորա էստէտիկաբապէս չեղոք են։

Հերիք չէ միայն գործնական տեսութիւնը բարոյական վճիռ կարդալու համար—մի մանկան կայր հնազանդութիւնը ծնողաց, մենք չենք գովում։—Այո, բայց ոչ ներքին ազատութեան տեսակէտով, այլ մի ուրիշ հայեցակէտ մեզ առաջնորդ ունինք (տ. III. տեսիլ)։

Նախ՝ ինչ որ գործնական տեսութեանն է վերաբերում, մենք ընդունում ենք, մեզ հաճելի է, հէնց որ նա իբրև յարաբերութեան անդամ է ներկայանում մեզ։ Եթէ մենք նրան կամքից բաժանելու լինենք, այն ժամանակ պէտք է մի ուրիշի հետ միաւորենք, որը նրա հետ համասեռ պիտի լինի—ուրեմն մի երկրորդ տեսութեան հետ։ Եթէ համեմատենք Ա.-ի տեսութիւնը Բ-ի տեսութեան հետ, անկասկած այդ երկուսից միայն նա է մեզ դուրեկան՝ հաճելի, որն աւելի ազատ է, խելացի է, խորն է ըմբռնուած, ճիշտ հետևանքներ ունի՝ քան թէ միւսը։ Այս տեսակ դուր գալը հիմնուած է բոլորովին ուրիշ հմտական յարաբերութեան վրայ (և ոչ թէ մինչև այժմ բացատրածի)—աճող՝ զարգացող կատարելութեան տեսիլ վրայ, որի մասին աւելի մանրամասն կխօսենք Բ. տեսիլ մէջ։ Ինչ վերաբերում է նրան, թէ երկրորդ անդամը պիտի հետևի առաջինի տեսութեան, զոր օր. սանի կայր հնազանդութիւնը ծնողաց, դաստիարակներին՝ մեզ դուր է գալիս, թէեւ դա ազատ չէ։ Այստեղ ծնողական սէրն է, դաստիարակի անքիծ, անխարդախ հաւատարմութիւնն է, որը մեզ իրաւունք է տալիս կուրօրէն հնազանդելու՝ առանց կասկած յարուցանելու նրա վերաբերեալ հետևանքի մասին։ Այս հնազանդութիւնն, այո, մեզ դուր է գալիս ոչ թէ ցարդ նկարագրած օրինաց հիման վրայ, այլ մի ուրիշ կատարեալ գաղափարի՝ բարեկամութեան տեսիլ*։ Մենք՝ անչափահասներս հաւատում ենք քրիստոնէական կրօնին, որովհետև կասկած չունինք նրա ճշմարտութեան

---

* 1, Այսպէս է զօրապետի և զինուորի յարաբերութիւնը։
2. Ցիսուսեանց (եղուկանների) ուղղութիւնը թոյլ է տալիս սեպհական տեսութեան փոխարէն մի ուրիշն ընդունել։ Ոչ մի Ցիսուսական իրաւունք չունի այդ բնդունած կարծիքին հակառակելու, թէկուզ իւր համոզմունքին շատ էլ հակառակ լինի։

Ցիլլեր։

վրայ։ Այսպէս և կարգաւորեալ կառավարութեան հպատակները բարձրագոյն իշխանութեան վերաբերեալ։

III.

Տեսութիւնը պէտք է բարոյական պարունակութիւն ունենայ։

Ինչպէս ներքին ազատութիւնը թոյլ չէր տալի յարաբերութեան անդամները զանազան անհատների մէջ ընդունել, այսպէս և մասնաւորապէս գործնական տեսութիւնը չի կարելի մի որոշ տեսութիւնով փոխարինել. զոր օր. մի խորիմաստ սկզբունք, մի շահեկան գործ ։... Եթէ այդպէս վարուենք, ասել է թէ փոխանակ գործնական տեսութեան, այսինքն մի կատարեալ—բարոյական գաղափարի, ընդունենք այն տեսակ մի կամք, որի հետևանքը ասենք թէ լինի մի խորագէտ, խորը մտածուած հաշուէտութիւն, այն ժամանակ մեր ցանկացած յարաբերութեան յատկանիշ կողմը փոխուում, անհետանում է. այս տեղ կարելի է միայն հոգեբանական և ոչ թէ բարոյական ազատութեան վրայ խօսել։ Ներքին ազատութեան յատկանիշ՝ էական կողմն այն է, որ կամքի (պատճէն՝ յեռապատկեր) և գործնական տեսութեան (բնագիր՝ յառաջապատկեր)մէջ մի ներդաշնակութիւն լինի, որ կամքը համաձայն լինի յառաջապատկերի պարունակութեան հետ։ Իսկ այստեղ կամքը պիտի համաձայնի մի տեսութեան հետ, որը իւր արժանաւորութեան և անարժանաւորութեան չափը մոռանում, բարձի թողի է անում։ Նա՝ գործնական տեսութիւն ուղղութիւն է տալիս կամքին, հարկը պահանջած ժամանակ մինչև անգամ հրամայական դիրք է բռնում դէպի երկրորդ անգամը՝ մասնաւոր կամքը։ Խորագէտ հաշուետուութեան սկզբունքի ժամանակ այսպիսի իրողութիւններ երբէք տեղի չեն ունենայ և սպասելու էլ չէ։ Խորագիտութիւնը (օրինակ նպատակաւոր բարեկամութիւն) չէ բռնանում կամքի վրայ. այլ՝ ընդհակառակն նրա հլու ծառան է։ Նա նոր նպատակներ չի ստեղծում, այլ ինքն այդ նպատակի հետ

յարմարում է. խորագիտութիւնն աշխատում է, որ միջոցի ընտրութիւնը յաջող լինի. նա ուշք չէ դարձնում շարժառիթի վրայ, այլ՝ արտաքին հետեւանքի։

Խորագիտութիւնը (օրինակ Ցիսուսեան կարգի վարդապետութիւնը) մեզ կարող է, այո, դուր գալ, բայց պայմանաւորեալ կերպով և մի որոշ օրինակելի գաղափարի հիման վրայ—այն է կատարելութեան տեսլի։ Այստեղ դուր է գալիս մեզ այն ոգեկան ոյժը, խորը մտածողական ընդունակութիւնը, հատատուն, անդրդուելի հայեացքը, որով նա իւր նպատակին հասնում է, բայց այստեղ չկայ ներքին արժանաւորութեան յատուկ բարոյական արժանիքը։ Մի հաւանութիւն՝ վճիռ, որը մենք խելացի ճանապարհով ենք ձեռք բերել, այն ժամանակ միայն գովելի է, այն ժամանակ մեր պարսաւանքին չէ արժանանում, երբ նա միացած՝ զուգաւորուած է մի մաքուր, անապատ, անբիծ նպատակի հետ։

Իսկ եթէ խորագիտութիւնը, բարեկամութիւնը շահասիրական նպատակների հետ կապուած է, նա չէ արժանանում մեր հաւանութեան, մենք նրան պարսաւում ենք։

IV.

Քանի՞ ձեւով կարող է ներքին ազատութիւնը երեւան գալ։

Այժմ հարցը նրանումն է, թէ կամքը գործնական տեսութեան հետ ինչ դիպուածներում կարող է չհամաձայնել կամ որոշ իսօքով ասենք, ինչ ձեւով ներքին ազատութիւնը կարող է որպէս ոչ ազատութիւն երեւան գալ։

Ներքին ազատութիւնը կարող է մի տեսութիւն ա) կամ դնահատել, ուստի և նրան ջատագովել. նրան պաշտպանելու համար պատերազմներ մղել հաղարաւոր արգելքների դէմ և այդ ամեն դիպուածում նա հետեւաբար է վարում—նա անկուն, անդրդուելի է մնում իւր յարգած տեսութիւնը՝ պաշտպանելու և կամ բ) կարող է բարի, հաւատարիմ դիտաւորութիւն ունենալ, բայց կամքը՝ դիտաւորութեան գործադրողը, նրան ոգի տուողը

չհամաձայնել գործնական տեսութեան հետ, չնայելով որ վերջինս միշտ աշխատում է նրան մոռենալ, բայց և միշտ նրանից խիստ կերպով ետ է մղում: Ըստ այմ ներքին ազատութիւնը հաւատարիմ է մնում բարոյն՝ ճշմարտութեան, թէև այս տեսակ վարմունքը նրան շատ զոհաբերութիւններ է արժում, իսկ միւս կողմից հեռի է մնում չարից՝ ստութիւնից, որքան էլ սա փայլուն և հրապուրող կերպարանքով ներկայանայ:

Այսպէս և բարոյական ոչ ազատութիւնը կարող է կրկին ձևով արտայայտուել—ա) կամ որպէս բարոյական թուլութիւն և բ) կամ որպէս չարութիւն, ապականութիւն: Առաջին դիպուածը առաքինութիւն չէ, իսկ երկրորդը՝ մեղաւորութիւն կարող ենք անուանել: Բարոյական թուլութիւն ունեցողը չունի այն ոյժն ու ոգին, որ բարի համարածը պաշտպանէ *, իսկ չարութեան դէպքում կամքը սկսում է մղել, դիմադրել խղճին: Մենք շատ անգամ գիտենք, որ այս կամ այն գործելու եղանակը լաւ չէ, արգելուած է, բայց դարձեալ անում ենք, որովհետև կամ մեզ զգայական հաճոյք է պատճառում և կամ մի շահ ունենք: Թէ մինը և թէ միւսը, թէ թուլամորթը և թէ չարութիւն գործողը իրանց ներքին սեպհականի տարուկներն են—նոքա ոչ թ խոհական հիմունքով, այլ անձնական դրդիռներով են գործում: Վերոյիշեալ տարբերուած ներքին ազատութեան գլխաւոր կէտերը կարճ, բայց սուր կերպով նկարագրում է հեթանոսների առաքեալ Պօղոսը իւր Թուղթ առ Գաղատացիս գրուածքի մէջ:

V.

Ներքին ազատութեան հրամայականը.

Ի՞նչ հանգամանքներում ներքին ազատութեան տե-

* «Ամօթ և նախատինք նրան, որ իւր բարի համոզումնեբին անհաւատարիմ է, լինի դա գործով՝ թէ մտածութեամբ»:

Ցնլեր.

սիլը գործնական է. երբ է նա որպէս յորդորող, պահանջող, հրամայող երևան գալիս:

Ներքին ազատութեան տեսիլը ինքն ըստ ինքեան կամքի մի յարաբերութեան օրինակելի գաղափար է, որ մեզ բացարձակ կերպով դուր է գալիս: Սկզբում դեռ ևս ոչինչ հրամայական չի պարունակում իւր մէջ, այս հրամայականը յետոյ է ծնում, նայելով թէ կամքը ինչ դիրք է բռնում գործնական տեսութեան նպատակի դէմ: Քանի որ կամքը համաձայն է գործնական տեսութեան հետ, վերջինը ոչ մի հարկ չի զգում իշխանական դիրք բռնելու, պահանջողական կերպով դիմելու առաջինին, ըստ որում ինչ որ այնտեղ պիտի լինէր, կայ արդէն: Այսպիսի հանգամանքներում մենք ներքին կերպով ոչ մի անհանգստութիւն չենք զգում—մենք ընդունում ենք եղածը, ճանաչում և յարգում ենք նրան: Բոլորովին այլ է այն դիպուածը, երբ կամքը չէ համաձայնում բարոյական օրինակելի գաղափարի հետ: Այս դիպուածում մի բան կայ, որ չպիտի լինէր և որը մեզ դուր չէ գալիս, դա իւր տեղում չէ—դա պէտք է փոխուի: Ահա այստեղ է հրամայականի պահանջը: Գործնական տեսութիւնն առաջ ոչ այլ ինչ էր, եթէ ոչ մի դատողութիւն կամքի համար, իսկ այժմ նա յառնում է մեր ներքինում որպէս մի կամք և սպառնում է, որ այդ ոչ դուրեկան յարաբերութիւնը փոխուի:

Բայց ինչպէս պիտի տեղի ունենայ այդ փոփոխութիւնը: Ընդհանրապէս այս հիմնական կանոնը պէտք է ընդունել—մի յարաբերութիւն փոխուում է, հէնց որ նրա անդամները փոխուում են: Մեզ յայտնի դէպքում մի անդամը միայն կարող է փոխուել, այն է կամքը, իսկ միւս անդամը՝ գործնական տեսութիւնը, ըստ իւր գաղափարի, անփոփոխ պիտի մնայ: Գործնական տեսութիւնը, որ հիմնուած է անդնդահատելի արժանաւորութեան վրայ, որը մենք ձեռք ենք բերել գովասանքի և պարսաւանքի միջնորդութեամբ — փոխուել չի կարող: Ընդհակառակն նա դառնում է մի չափ՝ որով մենք կամքի արժանաւո-

թիւնը չափում ենք, իսկ ամենայն մի չափ պէտք է անփոփոխ մնայ։ Գործնական տեսութիւնը չէ կարող կամքին հետևել, այլ կամքը պիտի նրան հետևէ։ Հէնց որ նա գործնական տեսութեան հետ յարմարուեց, այն ժամանակ լռում է ամենայն մի պարտաւանք, պահանջ և հրամայական։ Իսկ քանի որ այդ տեղի չէ ունեցել, պարտաւանքը, այլ և կարևոր դէպքում պահանջը, հրամայականը չէ լռում։

VI.

Ի՞նչ նշանակութիւն ունի դաստիարակութիւնը կամքը գործնական տեսութեան ենթարկելու գործում։

Նախկին հինգ կէտերում պարզաբանեցինք, որ գործնական տեսութիւնը այն ժամանակ է որպէս հրամայական յառաջ գալիս, երբ նրան չէ հետևում, հակառակում է կամքը։ Այստեղից պարզ հետևողութիւն է—որքան ազգերը, մարդիկ բարոյական կրթութիւն են ստանում, այնքան իրանց կամքը իրանց գործնական տեսութեան են ենթարկում, այնքան քիչ անդամ է կարիք ունենում գործնական տեսութիւնը հրամայական միջոցների դիմելու։ Քանի որ բարոյական կրթութիւնը յառաջադիմութիւն է անում, այնքան քիչ ոտիթ ենք ունենում պարտաւանը կարդալու։ Որքան անհատը բարոյական ինքնակրթութեան մէջ յառաջադիմում է, նոյնքան և հեշտ է վարում իրան դէպի բարին, գեղեցիկը։ Կամաց-կամաց, հետզհետէ կամքը խոնարհում է, մտնում է գործնական տեսութեան լծի տակ—մարդս գործում է բարին՝ ճշմարիտը առանց ստիպմունքի, առանց ներքինի հրամայականին հանդիպելու։ Այս այն ժամանակամիջոցն է մանկավարժութեան, դաստիարակութեան հարցի մէջ, երբ դաստիարակը կամաց-կամաց կառավարութիւն ստանդ պէտք է վերացնէ—էլ հրամաններ տրձակելու, պատիժներ նշանակելու կարիք չկայ—այժմ սանը ինքն է լսում (կամաւոր ուշադրութիւն)։ Գործնական տեսիլները փոքր առ փոքր ընդունում են այն ներքին յորդորող ձայնի դերը, որ Սոկրատէսը դէմոն էր կոչում և որը մենք բարոյական

տակտ կանուանենք—նա առանց երկար ու բարակ մտածելու՝ մարդուս անվտանգ ուղիովն է տանում կամ աւետարանի խօսքով ասենք «նեղ ճանապարհով» առաջնորդում. նա հեռի է պահում մեզ լայն ճանապարհից, որ կորուստ է տանում։

VII.

Ներքին ազատութեան հոգեբանական զարգացումն։

Մի կէտ դեռ ևս մեկնութեան կարօտ է—ինչպէս է ծնում և զարգանում ներքին ազատութիւնը հոգեբանական օրէնքներով։

1.

Մարդս սկզբում ազատ չէ.—Ներքին ազատութեան խնդիրը մեկնելիս չպիտի մոռանանք ներքին ոչ ազատութիւնը (ստրկութիւնը), այլ պիտի աշխատենք առաջինը վերջինի հետ միաւորել, ըստ որում վերջինը սկզբնականն է, նախնականն է։ Մարդս սկզբում ներքին կերպով ազատ չէ—դրան ապացոյց անտէր, բարձի թողի արած երեխայքը, վայրենի ազգերը։ Սոսկ բնական ատիճանում—բնութեան մէջ ապրող մարդը հարց չէ տալիս իրան, թէ ինչը կարելի է անել և ինչը իրաւունք չունի անելու. նա կարծում է հեղինակի խօսքով. «Դուրեկանը իրաւացի է», այսինքն ինչ որ մեզ դուր է գալիս, նաև իրաւունք ունինք գործելու. նա քննութեան չէ ենթարկում իւր ցանկութիւնները. նա չէ մտածում այն մասին, թէ ինչ միջոցներով կարող է իւր ցանկացածը ձեռք բերել։ Բաւական է, որ նա մի բան ցանկանում է և ահա առանց հեռին մտածելու կամ մի երկրորդ հարց առաջարկելու՝ լաւ է, թէ վատ իւր արածը—իսկոյն իւր ցանկութիւնը փոխուում է կամքի, իսկ կամքը պատրաստ է գործելու։

2.

Խղճի ծագումը՝ ծնունդը.—Մարդս յետոյ է սովորում, դաստիարակութեան միջոցով կամ ինքնազարգացմամբ, իւր անելիքի վրայ մտածելու։ Հետզհետէ զարգա-

նում են նրա մտածողական ընդունակութիւնները, նրա մէջ ծագում է էստէտիկական վճիռներ իւր մասնաւոր կամքերի արժանաւորութեան կամ ոչ արժանաւորութեան մասին և ահա այդ տեսակ արժէք ունեցող վճիռներից կազմւում է մարդուս մէջ խիղճ ասած բանը։ Հէնց որ խիղճը կազմւում է մարդու մէջ, հէնց որ նա նրա թելադրանքով է սկսում գործել, այնուհետև նրա ձգտումները բոլորովին ուրիշ ուղղութիւն են ստանում։ Այժմ բարոյական վճիռը իւրացնում է, նա այժմ խառնւում է մասնաւոր կամքի գործերի մէջ, քննում և կարգաւորում է։ Մի քանի կամքեր կարողանում են այդ ներքին կրիտիկային դիմանալ, համաձայնւում և ենթարկւում են նրան, իսկ մի քանիսն էլ յամառում են այդ ներքին քննութեան և ահա վերջինը իսկոյն իւր վետոն է դնում ընդդէմ առաջինի։

3.

Կամքը ժամանակաւոր կերպով յաղթում է գործնական տեսութեան.—Բայց կարող է սկզբում պատահել, որ մասնաւոր կամքը կամ ներքին պատճառներից դրդած (օրինակ մի ուրախալի դէպք) կամ մի արտաքին իրողութիւնից հրապուրուած (մի զգայական ցանկութիւն) յաջողութիւն ունենայ—կամքը կարող է աւելի զօրեղ և լաւ դիր ունենալ քան թէ գործնական տեսութիւնը։ Այդպիսի հանգամանքներում, չնայելով բազմաթիւ պարսաւներին՝ ներքին արգելքներին, որ գործնական տեսութիւնը նրա առաջ դնում է, կամքը մնում է անդրդուելի։ Վաղուց յայտնի իրողութիւն է, որ որոշեալ հասակում, երբ մարդս դեռ ևս չէ վարժել իրան բարոյական չափերին, արտաքին գրաւիչ հանգամանքները նրան գայթակղեցնում են, նա մինչև անդամ անհաւատարիմ է մնում իւր ամենասիրելի, ամենաբարի հիմնական կանոններին, այո, նոյն իսկ իւր աղնիւ եսին։

4.

Կամքի յաղթութիւնը վաղանցուկ, ժամանակաւոր է.—Սրանով դեռ ամբողջ գործողութիւնը չի վերջանում—

կամքի յաղթութիւնը մի անբնական, վաղանցուկ երևոյթ է։ Խիղճն առժամանակ լռում է, բայց ոչ ընդ միշտ։ Ընդհակառակն մի անիրաւացի գործ կատարելուց եաոյ, նա աւելի խիստ, աւելի վճռական ձևով է հանդէս գալիս (ներհակութեան օրէնք) և վերջապէս նա ձեռք է բերում այն հեղինակութիւնն, որը նրան յատուկ է, որը նա ուշ թէ վաղ՝ պիտի ստանար։

5.

Հոգեբանական երկուութիւն (Dualism).—Բարոյական վճիռը չէ կարող լռել, նա չէ կարող թոյլ տալ, որ կամքը մի այդպիսի յաղթութիւն վայելէ և ահա այստեղից յառաջանում է մի ներքին պատերազմ։ Եթէ մինը թեթևամտութեամբ խղճի օրէնքներին՝ պահանջներին ընդդէմ է վարուել, այն ժամանակ նրա ներքին աշխարհում երկպառակութիւն է պատահում—երկուութիւն։ Մարդուս եսը բաժանւում է երկուսի՝ բարի և չար—մի կողմից ներկայանում է մեր հոգւոյ առաջ այն պատկերը, որը խղճին յատուկ է (լաւը, բարին, գեղեցիկը), իսկ միւս կողմից վերանորոգւում է միշտ այն մտապատկերը, որը հակառակ է խղճին և որը մասնաւոր կամքը ցանկանում է ստանալ։ Այստեղ երկու տեսակ մտապատկերների զանգուածներ դէմ առ դէմ բանակներ են ձգած—այս ներհակութիւնը, այս պատերազմը յառաջացնում է այն մաշող ցաւը, այն ներքին անհանգստութիւնն, որի անունն է խղճի խայթ—խիղճս կծում է, տանջում է ինձ։

6.

Զղջումն.—Մարդս երկար ժամանակ չարչարւում է այս դրութեան մէջ—նրան իւր ներքինը միշտ յորդորում է, նրան հալածում է խղճի խայթը (Կայէն և Աբէլ)—նա «երերեալ և տատանեալ» է։ Վերջապէս մարդս այնտեղն է հասնում, որ իւր նախկին թեթևամտութեան սխալանքի վրայ ուշք է դարձնում—զղջում է։ Այնուհետև նա նոր նախաբան է ընտրում իւր համար—լսել խղճի յորդորող ձայնին, նա զղջալ է այժմ, նա խիստ քնում-

թեան է ենթարկում իւր ցանկութիւնները, նա էլ ամեն բան չէ ցանկանում։

7.

Կամքը պէտք է միշտ գործնական տեսութեան ստորադրել.—Պէտք է զսպել ցանկութիւնները խղճին, պէտք է լսել գործնական տեսութեան յորդորող ձայնին. սոքա (կամքի հնազանդութիւն) այն զէնքերն են, որով խիղճը յաղթութիւն է ձեռք բերում ընդդէմ կամքի։ Քանի որ մենք բարոյական օրինակելի պատկերներ ենք զարթեցնում, վերարտադրում, նոյնքան նրանք զօրեղանում են, որքան մարդս իմանալով և զգոյշ է հսկել իւր ցանկութիւնները. որքան նա ժամանակին է իւր սխալ միտումները սաղմի մէջ խեղդել, նոյնքան քիչ կարիք կունենայ գործնական տեսութեան դէմ հակառակորդ երևալու. նոյնքան նա ազատ է ներքին ստրկական կապանքներից։

8.

Մեր կամքը պէտք է զոհեմ բարոյական տեսիլներին.—Հէնց որ անհատը այսպիսի զգոյշ հսկողութեամբ այն տեղն է հասել, որ խղճին հակառակ ցանկութիւնները իւր ժամանակին խորտակում է և նրանց զոհում բարոյական տեսլին, ասել է թէ ներքին ազատութիւնը նրա սեպհականութիւնն է—նա իրացրել է ներքին ազատութիւնը։ Այժմ նա իւր ձեռք բերած թանկագին գանձը՝ այդ խաղաղութեան օթևանը, ուր նա իւր գլուխը հանգիստ պիտի դնէ, հսկում է որ չկորցնէ, որ մի գուցէ ցեց և ուտիչը մերձենան, մի գուցէ նրա հանգիստը կրկին վրդովուի։ Թէ և իւրաքանչիւր յաղթութիւն յառաջ մղելիք պատերազմի գործը միշտ թեթևացնում է, նրան նոր յաղթութեան յոյսեր է խոստանում, բայց և այնպէս զգուշանալու է, որովհետև մի անգամ ձեռք բերած ազատութիւնը մշտական՝ յաւիտենական չէ. նա կարող է կորչել, իսկ կորցրածը պէտք է միշտ նոր պատերազմներով ձեռք բերել։ Մարդս չպէտք է երբէք իրան կանխապէս յաղթութեան յոյսերով մխիթարէ։

Բ.

ԿԱՏԱՐԵԼՈՒԹԵԱՆ ՏԵՍԻԼ

«Եթէ կամիս կատարեալ լինել, երթ վաճառեա զինչս քո և տուր աղքատաց»։
Մատթէոս ԺԹ. 21.

Այստեղ ևս կամքի մի յարաբերութիւն պէտք է որպէս հիմն ընդունել—այդ յարաբերութիւնը հարկաւոր է նոր դտնել։ Նախկին տեսլի յարաբերութեան մէջ, որի վրայ ներքին ազատութիւնը յենում էր, կամքի մի գործողութիւն յառաջ բերինք (խիղճ) որպէս առաջին անդամ—նրա պարտականութիւնը բարոյական պատկերներ էին, իսկ նրան հետևող եզական կամքը յարաբերութեան երկրորդ անդամ ընդունեցինք։ Որպէս զի այստեղ ևս մի նոր՝ երկրորդ յարաբերութիւն ստանանք, ստիպուած ենք մի երկրորդ եզական կամքի դիմելու։

Գոնէ առ այժմ պէտք է ուշը դարձնել այդ եզական կամքի միայն քանակականի վրայ—նրա մեծ կամ փոքր գործունէութիւնը պիտի ի նկատի առնենք, իսկ որակն առ այժմ կարող ենք թողնել։

Եթէ այստեղ հարցը լոկ քանանականի վրայ է, ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է, որ նրանց պէտք է միմեանցից զանազանենք—մէկը կարող ենք որպէս մեծ, իսկ միւսը որպէս փոքր ենթադրել։

Հէնց որ մենք երկու կամք ենք ենթադրում՝ մինը որպէս մեծ, իսկ միւսը փոքր, անմիջապէս ծագում է մի արժէք ունեցող վճիռ կարդալու կարիքը։ Մեծ կամքը փոքրի հետ համեմատելով, մեծը մեզ դուր է գալիս, փոքրը մեծի համեմատութեամբ՝ դուր չէ գալիս։

Առաջին (մեծ) յարաբերութիւնը, որ մեզ բացարձակ

կերպով դուր եկաւ, ներկայանում է մեզ մի օրինակելի գաղափար, որին անուանում ենք կատարելութեան տեսիլ։ Ուրեմն կատարելութեան տեսիլն է մի օրինակելի գաղափար այն երկու կամքերի մեծ յարաբերութեան, որի հետ կապուած է բացարձակ հաւանութեան վճիռը։

ՊԱՐԶԵՆՔ

I.

Կամքի յարաբերութեան տեսակները։

Կատարելութիւնը հիմնուած է երկու կամքերի մեծութեան յարաբերութեան վրայ։ Այժմ հարկաւոր է որոշել, թէ արդեօք ինչ կարելի է հասկանալ, երբ ասում ենք կամքի մեծութիւն և թէ քանի տեսակ կամքի մեծութիւն կարող է լինել։

Ուր որ կամքի մեծութեան մասին խօսք լինի, այնտեղ մեզ յանդիման կգան երեք տեսակ հայեցակէտեր։ Կամքի շարժողութիւնը կարող է ա, կամ եզական դոյն կրել, կամ բ, յոգնական, որոց կարելի է գումարել և ստանալ մի ընդհանուր գումար, որի անդամները՝ գումարելիքը անյարիր են և կամ գ, կարող են կամքերը մի յօրինուած, համակարգութիւն կազմել, ուր անդամները ոյժ են տալիս՝ յարում են իրար։

ա.

Եզական կամք.—Վերցնենք առաջին դէպքը և ընդունենք, որ կամքը լոկ եզական դոյն ունի, զոր օր. ես ուսանում եմ, որպէս ուսուցիչ, միայն հոգեբանութիւն, առանց էթիկայի, լոգիկայի—այս ուղին մեզ տանում է դէպի ներքնաձգութեան՝ խորութեան (Intensität) կատեգորիան։ Այստեղ աչքի է ընկնում, մեր հաւանութիւնը շարժում է միայն կամքի տոկունութիւնը, սորութիւնը (նա հոգեբանութիւնը լաւ գիտէ)։

բ.

Յոգնական կամք.—Եթէ վերցնենք երկրորդ հայեցակէտը, ուր մի քանի կամքեր գումարուելով մի ընդհանուր զումար են տալիս, այն ժամանակ այդ ուղին մեզ կտանէ դէպի արտաձգութիւնը (extensität)։ Այստեղ աչքի են ընկնում նրա՝ կամքի ծաւալը, հարստութիւնը, բազմազանութիւնը—օրինակ. ես ուսանում եմ մատեմատիկայ, գծագրութիւն, գիւղատնտեսութիւն, քիմիա, հոգեբանութիւն։ Սրա բոլորն էլ կամքի մի տեսակ գործողութիւններ են, բայց միմեանց չեն յարում*։ Այստեղ գլխաւոր հարցն այն է, թէ անհատը քանի տեսակ գործունէութեան ուղղութիւններ ունի, քանի տեսակ հետաքրքրութեամբ անհատի կամքն զբաղուած է. օրինակ՝ հանրագէտները (Encyklopädiest).

գ.

Յարեալ կամք.—Երբորդ դիպուածում մարդուս բոլոր գործողութիւնները մի համակարգութեան՝ սիստեմի են ենթարկուած (մի առարկայ իւր օգնական ճիւղերով ուսանել). չնայելով բազմաթիւ արգելքներին, նա այնուամենայնիւ իւր բոլոր կամքերը, բոլոր գործողութիւնները, ուղղում է դէպի մի որոշ նպատակ, որ նա վաղուց ծրագրել է և ոչ թէ աննպատակ այսօր այս, վաղն այն է կամենում և գործում։ Մի անհատ, որ իւր կամքերին այս տեսակ ուղղութիւն է տուել, որ մի որոշ նպատակի ծառայում է, նա՝ չնայելով իւր բազմակողմանի ձգտումներին, այնուամենայնիւ չէ մոռանում գլխաւոր ուղղութիւնը, իւր գլխաւոր նպատակը։ Նա աշխատում է երկրորդականներն այնպէս կարգաւորել, որ նրանք գլխաւորի օգտին ծառայեն և վերջիններիը ստորադրում է առաջինին։ Այսպիսի

* Օրինակ. մեր դպրոցների ուսման ծրագրները, ուր առարկաներից իւրաքանչիւրը անկախ, մեկուսացած յառաջ է տարւում, փոխանակ նոցա մէջ մի ներքին կապ հաստատելու, որ փոխադարձաբար երբեք օժանդակեն։

անհատը, չնայելով իւր բազմազան ձգտումներին, այնուամենայնիւ տալիս է նրան մի ներքին միութիւն, ոյժ և զօրութիւն։ Մի անհատ, որ այս ձևով ձգտում է դէպի գլխաւոր նպատակը, ասում ենք թէ նա ունի ընդհանուր, կետրոնական կամ ըստ Հերբարտի ասենք՝ առողջ կամք։ Դրա հակառակ՝ եթէ նա գլխաւոր նպատակը մոռանում է, այսօր այս՝ վաղը մի այլ սկզբունքի է հետևում, այդպիսի կամքը կոչում է ցրուած՝ ջլատուած կամք։

Երեք հայեցակէտերն էլ թուեցինք, ուր կամքի մեծութիւնը կարող է երևան գալ, այժմ մնում է մեզ ասելու, թէ երբ, կատարելութեան տեսիլով չափած, մի կամք մեզ դուր է գալիս՝ հաճելի է և երբ անդուրեկան, անհաճոյ է։

Ա.

Ներքնաձգութեան՝ խորութեան հայեցակէտով (ուր մենք միայն եղական կամքն ի նկատի առանք) հաճելի է մեզ կամքը, եթէ նա ունի ներքին ոյժ և տեւականութիւն (հոգեբանութիւնը լաւ գիտէ՝ մասնագէտ է, ենթադրելով որ միւս ընդհանուր գիտութիւններից կամ տեղեկութիւն չունի կամ թերուս է)։ Հաճելի չէ մեզ այն կամքը, որը թոյլ է, տատանուող է, վայր ի վերոյ է, աղքատ է։

Բ.

Արտաձգութեան տեսակէտից նայելով դուր է գալիս մեզ կամքի հարստութիւնը՝ ծաւալը, ձգման բազմազանութիւնը։ Ընդհակառակն անդուրեկան է, եթէ նա աղքատ, միակողմանի ձգտումն ունի։ Ուրիշ խօսքով ասենք—մի կամք մեզ դուրեկան է, երբ նա ունի առաձգական ոգի, ընդունակ է բազմատեսակ հետաքրքրութիւններով զբաղուելու, (օր. Արիստոտէլ, Լայբնից . . . իբրև հանրագէտներ), Մի կամք մեզ անդուրեկան է, եթէ նա նեղ, սահմանափակ է։

Գ.

Երրորդ տեսակէտով հաճելի է մեզ մի կամք, որը

ունի որոշ նպատակ և որի բոլոր արտայայտութիւնները՝ գործողութիւնները, ի մի ամբողջութիւն ձուլուած են, կետրոնացած են։ Դրա հակառակ՝ դուրեկան չէ մեզ այն կամքը, երբ նա զուրկ է նպատակից, երբ ցրուած է, ջլատուած է։ Դուրեկան է, երբ մեկը իւր զանազան հետաքրքրութիւնները միմեանց հետ հիւսում, հաւասարակշռում և ներդաշնակում է և այդ բոլորն ուղղում է դէպի մի նպատակ. այն ամենը նա այնպէս միաւորել, ծուլել է, որ մի ամբողջութեան պատկեր է ներկայանում և այդ ամբողջութիւնը նրա գլխաւոր նպատակն է։ Դուր չէ գալիս մեզ այն կամքը, որ մերթ այս, մերթ այն նպատակին է հետևում—այդ որոշ նպատակից զուրկ լինելու համար՝ երբեմն էլ մի կամ միւս նպատակը հէնց ինքն է փչացնում, այնպէս որ չնայելով իւր քրտնաթոր՝ անքուն աշխատանքին, դարձեալ ոչինչ էական բան չէ արտադրում. մի կարգին բան չէ յառաջացնում—զուր աշխատանք, ունայն վաստակ։

Բարոյական կեանքի մէջ մեծ կշիռ դնելու է կետրոնական կամքի վրայ և դա շատ հասկանալի է—միայն այդ տեսակ կամքի գործունէութիւնից կարող է մի կատարեալ գործ յառաջանալ։ Եւ իրօք նա կարող է միայն արդիւնաւէտ հետևանք սպասել իւր գործունէութիւնից, ով իւր ուժերն այնպէս է կարգաւորել, որ բոլորն էլ շատաւիղաբար դէպի կետրոնը՝ դէպի գլխաւոր նպատակն են դիմում. նա կարող է յաջող հետևանքի սպասել, ով մի որոշ նպատակի է հետևում։ Դրա հակառակ՝ բարի հետևանք չպիտի սպասել, ով աննպատակ ամեն բան ցանկանում և գործում է։

Թէ ինչ ազդեցութիւն ունի կետրոնական կոչուած ձևը ընդհանուր ներգործութեան ձգման վրայ, ինչպիսի սերտ կապ ունի նրա հետ, հետևեալ վերլուծութիւնը կարող է պարզ ցոյց տալ։ Ընդհանուր ներգործութիւնը զանազան կերպարանք է ստանում՝ նայելով, թէ դա կամքի որ եղանակի հետ գործ ունի, օրինակ նա կարող է անտարբեր, չէզոք (Indifferent) դիրք ստանալ, կարող է

վանուել, եթէ կամքերը միմեանց հակառակ են, եթէ կամքերը հակառակ նպատակի են ձգտում. վերջապէս նա կարող է ծգել, եթէ կամքերը ուղղուած են դէպի իրանց գլխաւոր նպատակը՝ դէպի կետրոնը։

ա.

Զէզոք, անտարբեր կամք. — Առաջին դիպուածում եղական կամքերը չէզոք, անտարբեր դիրք են բռնում, այսինքն նրանք զուգահեռաբար են յառաջ ընթանում՝ առանց միմեանց հետ գործ ունենալու, առանց միմեանց յարելու — այստեղ ընդհանուր ներգործութիւնը հաւասար է իւրաքանչիւրի ձգման գումարին։ Այստեղ իւրաքանչիւր կարգի գործողութիւնը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի հասարակ չէզոք գումարելի անդամ։ Օրինակի համար զանազան կամքերը նշանակենք թուանշաններով՝ 7. 4. 5..... գումարենք, կստանանք 7+4+5=16-ի։

բ.

Վանող կամքեր. — Երկրորդ դիպուածում եղական կամքերի ներգործութիւնները իրար վանում են, այսինքն նրանք ընդունում են հակառակ ուղղութիւններ և սոցա հետևանքն այն է լինում, որ միմեանց խանգարում են, նսեմացնում, թուլացնում, ուժաթափ անում։ Այսպիսի տրամադրութեան ներքոյ ընդհանուր ներգործութիւնը փոքր է քան թէ եղական կամքերի ձգման գումարը։ Այստեղ եղական կամքերն այլ ևս գումարելի անդամներ չեն, այլ ձգտումներն այստեղ յարաբերւում են ինչպէս նուազելի և նուազող, իսկ ընդհանուր ներգործութիւնը հաւասար է մնացորդին, որ ստացւում է անդամների իրար խանգարելուց, նսեմացնելուց ետոյ։ Օրինակի համար ընդունենք որ եղական կամքերը (մի անդամ) ներկայացնում են 7, իսկ միւսը (երկրորդ անդամ) 2, նոքա իրար խանգարում, նսեմացնում են՝ հակառակ ուղղութիւններ ունին, ապա ուրեմն 7—2=5 մնացորդին=ընդհանուր ներգործութեան։ Բայց կարող է երբեմն կամքի ձգտում-

ները միմեանց բոլորովին ջնջեն՝ 7—7=0 և մինչև անդամ մինուս հետևանք ունենալ (+7)—(—8)=—1-ի։

գ.

Զգող կամքեր. — Ընդհանուր ներգործութեան հետևանքը բոլորովին այլ կերպարանք ունի երրորդ դիպուածում, երբ եղական կամքերի ներգործութիւնները միմեանց ծգում են, երբ բոլոր անդամները դիմում են դէպի գլխաւոր նպատակը՝ երկրորդական անդամները իրանց ստորադրելով։ Այստեղ ընդհ. ներգործութիւնը մեծ է քան թէ եղական ձգտումների գումարը, որովհետև այժմ եղական կամքերը ոչ թէ չէզոք, կրաւորական գումարելիներ են, այլ ներգործական գործակիցներ (coefficent)— մի ձգտում բազմապատկում, աստիճանի է հանում միւսին։ Այստեղից հետևում է այն բարի խրատը, որ եթէ մենք ցանկանում ենք, այո, մինչև անդամ եթէ մենք կամենում ենք, որ մեր ձգտումները յաջող հետևանքի հասնեն, պէտք է մեր հետաքրքրութիւններին՝ մեր կամքերին ուրիշ ուղղութիւն տանք։ Եթէ խօսքերով բացատրածը թուերի փոխենք, կստանանք հետևեալ համապատասխան նշանները — օրինակի համար — եղական կամքերը ընդունենք 7 և 8, ընդհ. գումարը կլինի՝ ըստ առաջին դիպուածի, 15 միայն, ըստ երկրորդի —1 (կրաւորական), իսկ այստեղ՝ 7×8=56։

II.

Կամքերի յարաբերութիւնը փոփոխական է։

Արդեօք այդ երկու մեծ կամքերի յարաբերութիւնը հաստատուն՝ մնայուն է, թէ փոփոխական։

Պարզ է որ վերջինը պատասխանելու պարտաւոր ենք։ Ընդհանրապէս մեծութիւն և մասնաւորապէս կամք ասած գաղափարները պարունակում են իրանց մէջ փոփոխութեան յատկութիւնը։ Մեծութիւնը կարելի է զանազան աստիճանների բաժանել՝ թէ յառաջ և թէ յետ ընթա-

ցող։ Կամքը նոյնպէս ընդունակ է փոփոխութեան ենթարկուելու—նա յաստատ չէ, ճկուելու ընդունակութիւն ունի—նրան ևս կարելի է բաղմատեսակ՝ թէ բարձր և թէ ցածր աստիճանների բաժանել։ Հէնց որ կամքի մէջ շարժական բաղէ ենք ընդունում, իսկոյն կարելի է հետեւցնել, որ երկու մեծ կամքերի յարաբերութեան մէջ զանազան փոփոխութիւններ ենթադրելը հնարաւոր է և այդ զանազան անդամներից իւրաքանչիւրն էլ ունի իւր այս կամ այն արժէք ունեցող վճիռը։

Այժմ հարցն այն է, թէ ինչպէս այս մեծ յարաբերութիւնների զանազանութիւնները և դրանց հետ միասին արժէք ունեցող վճիռների ան նմանները մի որ և է գլխաւոր կէտի մէջ ամփոփենք, մանրամասն մեկնենք, պարզաբանենք և ապա վերլուծենք։

Ենթադրենք երկու կամքերի պատկերներ՝ ա. և բ.։ Դիցուք թէ ա. ներկայացնում է նախնական մեծութիւնը, իսկ բ. նախնական փոքրութիւնը։ Այս նախնական մեծութիւնը կարող է հետևեալ փոփոխութիւնների ենթարկուել։

1.

Մեծ կամքն աճում է, իսկ փոքրը մնում է անփոփոխ.—Ենթադրենք ա. սկսում է փոքր առ փոքր աճել, իսկ բ. մնում է անփոփոխ։ Ի՞նչ կարող է այստեղից հետեւել։—Որքան ա. աճում է, նոյնքան նա աւելի է մեր հաւանութեանն արժանանում, իսկ բ.՝ քանի որ ա. աճում է, նոյնքան մեր հաւանութիւնից զրկւում է համեմատաբար, այսինքն քանի գնում ա. կամքը մեզ դուր է գալիս, դրա հակառակ բ. կորցնում է իւր հաւանութիւնը։ Ի՞նչպէս։ Բ. կամքի մէջ փոփոխութիւն չեղաւ՝ նա մնաց այնպէս, ինչպէս որ կար։ Այստեղ մոռանալու չէ այն հանրածանօթ օրէնքը, թէ մի յարաբերութիւն փոխւում է, հէնց որ անդամներից մէկը փոխւում է։ Ա. քանի գնաց աճեց, մեծացաւ, այս բաւական է արդէն, որ եղած յարաբերութիւնը փոխուի։ Բ. թէև չէ փոքրացել, բայց ա.

մեծանալով, նա իւր արժէքը աստիճանաբար կորցրեց։ Մի օրինակով պարզենք—ա. և բ. փոխարէն ընդունենք երկու աղդութիւններ, որոնք միմեանց հետ՝ կուլտուրական տեսակէտով, հաւասար չեն։ Դիցուք դրանցից մինը գիտութեան բոլոր ճիւղերի մէջ՝ օրինակ իրաւագիտութիւն, բժշկութիւն, աստուածաբանութիւն և փիլիսոփայական գիտութիւնների մէջ յառաջադիմում է, իսկ միւսը վերը յիշած գիտութեանց մէջ ոչինչ յառաջադիմութիւն չէ արել՝ կանգնած մնացել է։ Առաջին ազգութիւնը ամէն մի յառաջադիմութիւն անելիս՝ մեր հաճոյքն է շարժում, իսկ երկրորդը՝ իւր անշարժ մնալով՝ մեր համակրութիւնից զրկւում է աստիճանաբար։

2.

Մեծ կամքը մնում է անփոփոխ, փոքրն աճում է.—Այժմ ենթադրենք առաջինի հակառակը, այսինքն բ. փոքրիկ կամքն սկսում է աճել, իսկ ա. մնում է անփոփոխ։ Քանի որ բ. աճում է և ձգտում է ա. մեծութեան հասնել, այնքան մենք մեր նախկին ոչ հաւանութիւնը՝ հակակրութիւնը մեղմում ենք, իսկ ա. փոքր առ փոքր, քանի որ բ. մեծանում է, կորցնում է մեր նախկին հաւանութիւնը։ Բ. հետզհետէ մեղմում է մեր նախկին ոչ հաւանութիւնը, իսկ դրա հակառակ ա.՝ փոքր առ փոքր մեր հաւանութիւնը՝ աստիճանաբար։

3.

Մեծ եւ փոքր կամքերը հաւասարւում են. փոքրն անցնում է մեծից.—Եթէ բ. այնքան մեծանայ, աճի, որ վերջապէս հասնի ա. նախկին մեծութեան, այն ժամանակ դադարում է ամենայն մի յարաբերութիւն. ամենայն մի վճիռ լռում է, որովհետև անդամները միմեանց հաւասար են, ասել է թէ էլ երկու անդամ չունենք, այլ մի, իսկ բարոյական կամ էստէտիկական վճիռ կարդալու համար երկու անդամ անհրաժեշտ են։ Հէնց որ բ. աճելով անցնի ա-ից, այն ժամանակ նորից կազմւում է մի յարաբերու-

թիւն՝ անդամների անհաւասարութեան պատճառով ի հարկէ բոլորովին հակառակ ուղղութեամբ՝ պարունակութեամբ—այժմ բ. մեր հաւանութեանն է արժանանում, իսկ ա.՝ ոչ հաւանութեան։

4.

Մեծ եւ փոքր կամքերը մեզ դուր չեն գալիս.—Ի՞նչ կարող է պատահել, եթէ նախկին մեծ ա. փոքրանալով հասնէ բ. աստիճանին։ Այժմ ճիւս պիտի ամենայն մի յարաբերութիւն դադարէ և էստէտիկական վճիռը լռէ։—Ո՛չ, հէնց այժմ պիտի երևան գայ այն տարօրինակ երևոյթը, որտեղ թէ ա. և թէ բ.՝ երկուսն էլ մեր ոչ հաւանութեանը պիտի արժանանան։ Առաջին վայր ի վերոյ հայեացքում թերևս մեր մէջ զարմանք յարուցանէ, բայց մանրամասն վերլուծութիւնը պէտք է համոզէ մեզ մեր նախանցեալ վճռի մէջ։ Այստեղ մոռանալու չէ այն հոգեբանական օրէնքը, թէ ընդլիմակաց պատկերները միմեանց վերարտադրում՝ վերամբառնում են, այսինքն ներկայ փոքրացած ա. յիշելով, յիշում ենք և նրա նախկին մեծութիւնը։ Հէնց որ մենք վերարտադրութեան օրէնքով նախկին մեծ ա. ստացանք, իսկոյն նրանով չափում ենք ներկայ փոքր ա. և թէ բ.—այսպէս ուրեմն բ. դուր չէ գալիս, որովհետև *չմեծացաւ*, իսկ ա.՝ որովհետև *փոքրացաւ*։

III.

Ո՞rտեղից է usանում կաsարելութեան tեսիլը իւր անունը:

Վերևի հետազօտութիւնները կարդալով ընթերցողն անշուշտ պիտի հարց տայ իրան, թէ ինչ տեղից է ծագում այս տեսլի անունը—ինչու կատարելութիւն և ոչ մի այլ անուն և թէ ե՞րբ է սա զորձնական կերպով հրամայականով հանդէս գալիս։

Ինչ որ անուանն է վերաբերում, ծագում է կատա-

րելութիւն բառից։ Համաձայն ստուգաբանութեան, կատարեալ նշանակում է այն, ինչ որ իւր վերջին կէտին՝ ծայրին է հասել՝ անթերի է։ Եթէ փոքր չափ կայ, ասել է թէ պիտի և մեծը լինի և կամ փոքրից մեծը պիտի ծագի՝ յառաջ գայ։ Այստեղից պարզ հետևողութիւն է, ուր այս տեսիլը փոքրիկ կամք է տեսնում մեծի մօտ, այնտեղ նա իւր հրամայական ղէնքը սրում է, թէ դու պէտք է մեծանաս, որովհետև փոքր կամքը մեր մէջ ոչ հաւանութիւն է յարուցանում, իսկ այդ ոչ հաւանութիւնը այն ժամանակ միայն կվերանայ, երբ փոքրիկ կամքը մեծանալով՝ մեծին կհասնի, նրան կհաւասարի։

IV.

Մեծութեան գաղափարը էստէտիկայի մէջ:

Կատարելութեան տեսիլը, ինչպէս մենք ցոյց տուինք՝ է մի զորձնական տեսիլ, մի բարոյական օրինակելի գաղափար։ Սա յայտնի է ոչ թէ միայն էթիկային, այլև ընդհանուր էստէտիկային։ Այստեղ ևս մեծութեան ծեւական բոպէն (լոկ մեծութիւնը) մի կարևոր, հիմնական գաղափար է։ Պարզենք այս կէտը մի քանի օրինակներով։

Թէ ինչ կարևոր տեղ է բռնում մեծութեան գաղափարը ընդհանրապէս էստէտիկայի մէջ՝ յայտնի է այն հանգամանքից, որ գեղեցկութեան աւագ բաժանումն հիմնուած է *անբաւի* (Erhaben) վրայ։ Անբաւը, Կանտ իմաստասիրի խօսքով, այն է, որի հետ ամենայն մի մեծութիւն համեմատելով՝ փոքր է։ Ամենայն մի անբաւ, լինի նա *մատեմատիկական*, թէ *դինամիկական*, ներկայանանում է մեզ որպէս անհամեմատելի։ Մատեմատիկական անբաւ անունը տալիս ենք զորօրինակ անվերջ անապատին, անսահման օվկիանոսին, անտեսանելի նախնական անտառին, աստեղալից երկնքին.....—դրանց մեծութիւնն ազդում է մեզ վրայ, նա հիացնում և զարմացնում է մեզ։ Դինամիկական անբաւ անունը տալիս ենք, օրինակ—ծովային փոթորկին, հրաբխի վիժման,

անտառների այրուելուն . . . որոնք նոյնպէս ազդում են մեզ վրայ իրանց անկշռելի ուժով, զօրութիւնով։ Թէ առաջին և թէ երկրորդ դիպուածում միշտ մեծութիւն ցոյց տուող բոպէն է մեզ վրայ ազդողը։ Այս մեծութիւնն ամենից առաջ ազդում, ճնշում է դործ դնում մեզ վրայ և ապա նոյն այդ մեծութիւնը մեզ բարձրացնում, ազատում է այդ ճնշուող դրութիւնից—հանճարաւոր դերասանի առաջ մենք ընկճւում, ճնշւում ենք, իսկ յետոյ նրա ձևերը ընդօրինակում ենք (փոքրանում և ապա մեծանում)։ Անբաւն սկզբում մեզ վրայ երկիւղ է ազդում, խոնարհեցնում, ընկճում, իսկ յետոյ այդ խոնարհուած, ընկճուած դրութիւնից նրա հակառակ ծայրն է բարձրացնում։ Գեօթէն Ֆաուստի մէջ երկրի ոգուն տեսնելիս՝ յետոյ ասում է.

«Ո՜հ, երևոյթն այնքան վիթխարի, մեծ էր,
«Որ ես ինձ մի դաճաճ էի զգում»։

Այս իրողութիւնը ոչ թէ միայն բնական երևոյթների ժամանակն է պատահում, այլև հոգեկան կեանքի։ Հերոսները մեզ վրայ ազդում են—մենք խոնարհւում, ընկճւում ենք նրանց հոգւոյ զօրութեան առաջ (փոքր ենք զգում մեզ), իսկ եթէ այդ ընկճուած դրութիւնից բարձրացնում են մեզ դէպի հակառակ ծայրը։ Այս կէտը շատ գեղեցիկ կերպով է նկատում Ռիւկերտ բանաստեղծը.—

«Մեծ մարդոց գործերը տեսնելիս,
«Փոքրանում, խոնարհում ենք.
«Բայց նա մեզ նորից բարձրացնում է,
«Կարծես թէ այդ մարդու գործ լինէր։

Այսպէս մենք ընդհանուր կերպով նկատեցինք մեծութեան գաղափարը որպէս մի էստէտիկական բոպէ։ Մենք կարող ենք մասնաւոր դիպուածներում ևս ցոյց տալ նմանապիսի բոպէներ, որոնք մեր հաւանութեանն են արժանանում։ Օրինակի համար—նկարչութեան մէջ ընագիրը բարձր ենք գնահատում՝ քան թէ նրա պատճէնը։ Այստեղ ևս նոյն օրէնքն է, նոյն մեծութեան գաղափարն է, որ մեզ դուր է գալիս,

Ստեղծելը, գիւտ անելը (ընագիրը) պահանջում է աւելի մեծ աշխատանք, ոգեկան ոյժ, քան թէ նորանից արտանկարելը—այնտեղ հանճար, այստեղ մեքենայական աշխատանք։ Նոյն մեծութեան գաղափարն է դեր խաղում, երբ մենք մի դասական դրուածք ենք կարդում—մեզ դուր է գալիս այդ հակիրճ դրուածը, արտայայտութեան լակոնական ձևը, մտքերի միաւորութեան ոյժը։ Ճարտարապետութեան մէջ էլ—այն ահագին ծանրութիւնները, որոնք ընկած են թեթև նեցուկների վերայ (նկեղեցւոյ գմբեթները), այն անհուն տարածութիւնները, որոնք նոքա բռնում են (վատիկան), այն ոյժը, որ դործ է տրւում նրանց չինութեան համար . . .—սոքա բոլորն էլ մեծութեան չափով մեր հաւանութիւնն են գրաւում։ Ցիշենք Եգիպտոսի բուրդերը, Հնդկաստանի ժայռերի մէջ չինած տաճարները, (Անու տերակները) . . . Ո՛չ թէ նրանց ձևն է (թող նա տգեղ, տձև, էսթէտիքական ճաշակից անդամ զուրկ լինի) որ մեզ դուր է գալիս, այլ՝ այն մեծ ոյժը՝ մարդոց զօրութեան կենդանի արձանները—մենք ուրախանում ենք, որ մարդիկ բազմաթիւ սերնդի ձեռքով բնութեան դէմ յաղթութիւն են ձեռք բերել։

V.

Մեծութեան չափը համեմատութեան մէջ։

Եթէ կատարելութեան տեսիլը իւր ներքին էութեամբ ըմբռնելու լինենք, այն ժամանակ նա ներկայացնում է մեզ որպէս մի ամենաղժուար, անհասանելի խնդիր։ Բայց այստեղ մոռանալու չէ այն, որ մեծութեան և փոքրութեան աստիճաններին հասնելը կախուած է միշտ այն չափից, որով մենք չափում ենք—մեծութեան աստիճանը փոխւում է, հէնց որ մենք ուրիշ չափով ենք չափում նոյնը։ Նայելով թէ ինչ չափ ունենք, ըստ այսմ կլինի և մեր հաւանութիւնը և ոչ հաւանութիւնը։ Մի օրինակ։—Անշուշտ մենք զանազան վճիռներ կտանանք, եթէ միւ-

նոյն անձը համեմատենք մի անգամ հսկայի՝ վիթխարու հետ, իսկ միւս անգամ միևնոյն անձը՝ գաճաճի հետ։ Այդ անձը հսկայի հետ համեմատելիս կներկայացնայ մեզ փոքր, միւս անգամ մեծ՝ գաճաճի վերաբերութեամբ։ (Ասնի կարդացածը մի լաւ և մի վատ աշակերտի հետ)։ Այս միևնոյն գործողութիւնը կատարւում է և հոգեկան աշխարհում, հոգեկան գործողութեանց ժամանակ։

Մի անձն որ իւր համեստութեամբ մեր հաւանութեանն էր արժանացել, մի այլ անձնի հետ համեմատելիս, որը նրանից ամենայն մի յատկութեամբ գերազանց է, էլ էն չէ, ինչ որ էր. նա այժմ թերևս մեր ոչ հաւանութեանն արժանանայ։ Ո՞րտեղից ծագեց այս անհաճոյ զգացումը. չէ՞ որ նոյն անձն էր, որին առաջ մենք հաւանութիւն կարդացինք։—Որովհետև մեր չափը փոխուեց։

Մարդս իւր զարգացման հետ աստիճանաբար աճում և փոխուում է, ուստի և դորա հետ էլ նորա վճիռ կարդալու չափը և հէնց դրա համար էլ կատարելութեան տեսիլը անհասանելի է. որովհետև մարդս միշտ զարգանում է, ուստի դրա հետ էլ փոխուում է հետզհետէ նրա հոգեկան հորիզոնի չափը—մի նպատակ, որ երէկ մեզ գոհացնում էր, այսօր նրան հասնելուց յետոյ, էլ բաւականութիւն չէ տալիս։ Մի խնդիր, որին նա դեռ չէ հասել, մեծ է երևում, հէնց որ լուծեց, հասաւ նպատակին, նա էլ իւր նախկին մեծութիւնը չունի, (թէ և նա էլի էն է), որովհետև նա զարգանալով՝ այժմ աւելի բարձրն է տեսնում։ Այստեղ Շիլլերի խօսքը տեղն է. «Մարդս աճում է իւր մեծ նպատակների հետ»։

Նկատողութեան արժանի է նոյնպէս և Հերբարտի այն նշանաւոր խօսքը թէ—«Ամենայն քայլափոխում մենք կատարելութիւն ենք ձեռք բերում, բայց ձեռք բերելուց յետոյ, իսկոյն կորցնում ենք նրան»։

Եւ արդարև՝ կատարելութեան տեսիլը մեզ լարած դրութեան մէջ է պահում, նա չէ՞ ճանաչում ոչ մի non plus ultra. նրա ցուցակի մէջ անխոնջ յառաջադիմութիւն

է գրած։ Մենք մեր կամքը երբէք չենք չափում պատահական դէպքերից յառաջացած կամքի հետ, այլ մեր սովորական փոքր և մեծ կամքերը մէկ մէկու հետ—աշխատում ենք փոքրերը մեծերի աստիճանին հասցնել։ Յետոյ մեր կամքերը սկսում ենք համեմատել մեր շրջակայքում գտանուող թանձրացեալ կամքերի հետ, որոնք մեզ յայտնի են, եթէ այդ կամքերը մերինից բարձր ենք համարում, ձգտում ենք նրան հասնելու։ Եւ եթէ պատահում է, որ այդ թանձրացեալ կամքերի մեծութեան աստիճանին հասցրինք և մերը, մեր մէջ սկսում է նոր անբաւականութիւն ծնել—անհանգիստ ենք։ Մենք ստիպւում ենք մեր տեսած կատարեալ կամքերից աւելի կատարեալը որոնել—վերջապէս ստեղծում ենք մեզ համար *իդէալներ* (բարձր նպատակներ), սկսում ենք ձգտել նրանց։ Նոյն իսկ իդէալների սահմանը աստիճաններով կարելի է բարձրանալ—նոցա սահմանն էլ զանազան է։ Իդէալի ամենաբարձր աստիճանը գտանում է բարոյական կատարելութեան նախապատկեր մտածողութեան—Աստուածութեան տեսլի մէջ, որին մենք միշտ պիտի ձգտենք առանց նրան հասնելու մտօք—նա մեր ամենամեծ և անհասանելի տեսիլն է՝ իդէալն է։

Կատարելութեան տեսիլը զարթեցնում է մեր մէջ *անվերջ* յառաջադիմութեան գաղափարը—ինչքան որ մենք հետևելու լինենք, նա դարձեալ անհասանելի է։ Ամենամեծ մարդն անգամ այս իդէալին հասնել չի կարող, նոյն իսկ ամենագեղեցիկը, ամենափառաւորը, որին նա հասել է, երևում է նրան շատ փոքր (հասնելուց յետոյ)—նա մի սաղմն է այժմ, մի սկիզբն է, նախադուռն է մարդկային գործունէութեան կատարելութեան համար։ Այս հիման վրայ և մարդս միշտ անբաւական է երկրի վրայ իւր կատարած գործովը, իւր կեանքը շատ փոքր և կարճ է այդ մեծ գործի, եթէ չասենք ի կատար ածելու, գէթ բարձր աստիճաններին հասնելու. ուստի այս աշխարհում սկսածը մի այլ տեղ պիտի շարունակուի, որովհետև գաղափարները չեն մեռնում, մեր սկսած գործը նոյնպէս, մենք

մեր սկսածը այստեղ չենք կարողանում կատարելութեան բարձր աստիճանին հասցնել, վերջացնել։ Դաղափարը պիտի միշտ յառաջ գնայ, միշտ ու միշտ կատարեալ դառնայ, հապա ուրեմն մի տարածութիւն, մի տեղ ենթադրելու է, որ այստեղ սկսածը և թերի մնացածը լրացուի՝ կատարեալ դառնայ—դա այն յատիտենականութիւնն է, որ սուրբ Գրքի մէջ «հանդերձեալ կեանք» անունով յայտնի է։

VI.

Կատարելութեան տեսի որակական մասը։

Այս կէտն առաջնորդում է մեզ դէպի մի այլ նկատողութիւն։—Մի կողմից յիշեցինք, որ կատարելութեան աստիճանին հասնելը շատ դժուար է, եթէ չասենք անհնարին է. միւս կողմից աւելի ևս դժուար է սրանով (քանակով) միայն եւ եթ մարդոց գործերին այս կամ այն՝ բարի կամ չար վճիռ կարդալը։ Այս կէտը աւելի հասկանալի կլինի, երբ մենք յիշենք, որ սա՝ կատարելութեան տեսիլը հինգ բարոյական տեսիլներից մէկն է և այն ոչ ամբողջապէս, այլ մասամբ—նա՝ ներկայացել է մեզ մինչև այժմ իւր քանակական մասնով—մենք դատել ենք մարդոց գործերը այս տեսի քանակականովը, մեծութիւնովը միայն։

Անվիճելի հարց է, որ մի կամք, հէնց որ նրա քանակականն ենք ի նկատի առնում, իսկ միւս բոլորը անուշադիր ենք թողնում, մեզ աւելի և աւելի է դուր գալիս որքան որ նա ուժեղ է, և ընդհակառակն մի կամք մեզ նոյնքան ոչ հաւանելի է, որքան նա փոքր է։ Բայց այս դեռ հարցի մէկ կողմն է։ Միւս կողմից չպիտի մոռանալ և այն, որ մեր արժէք ունեցող վճիռը կարող է փոփոխութիւն կրել՝ հէնց որ մենք կամք չափող քանակականի հետ միացնում ենք և որակականը։

Եթէ մենք մեր կամքի մեծութեան մասն ընդունենք և նրա որակականը՝ նրա ներքինը, շատ հեշտ կերպով կարող է պատահել, որ կամքի մեծութիւնը որ մի անգամ արժանաւորութեան ցուցամատակիչ էր (քանակով չափած), միւս անգամ նոյն գործողութիւնը հակառակ վճռի ենթարկուի՝—ոչ արժանաւորութեան ցուցամատակիչ լինի (որակով և քանակով չափելիս)։

Ով մոռանում է որակական մասը և միայն քանակականովն է չափում, նրա վճիռը միակողմանի է, նա ուղիղ չէ դատում։

Այս ուղիով ընթացողին քիչ չի պատահի, որ այնտեղ, ուր նա պիտի գովէր, պախարակէ, և ընդհակառակն, ուր պիտի պարսաւանք կարդար, գովէ. զորօրինակ—եթէ մենք ի նկատի առնենք այն մեծ եռանդը և նախագծեալ գործողութիւնները, որոնք սեփական են Յիսուսեան կարգին, մենք ընկճւում ենք դրանց մեծ ուժի առաջ. մեզ դուր է գալիս մի բոպէ։

Այս բանը մեզ վրայ ազդում է արդարև, բայց երբ մենք նրանց գործերի որակական մասն ենք ի նկատի առնում, այն անվայել միջոցները, որոնք ձեռք են առնում նպատակին հասնելու, ինչպիսիք են սուտ երդում, սուտ վկայութիւն, անհաւատարմութիւն, խորամանկութիւն, սպանութիւն . . . . այն ժամանակ նրանց գործը շատ ստորանում է մեր առաջ—մենք մեր նախկին դրական վճիռը բացասականի ենք փոխում։ Նոյն համեմատութիւնը կարելի է անել ամենաբարձր բաղդի գագաթին հասնող՝ գիւղացի ծագումից և կայսր դարձած Նապոլէոն I-ի հետ—մարդս հիանում է նրա հերոսական գործերը քննելիս. կուրանում է այդ մեծութեան առաջ և պակասութիւնը չէ նկատում։ Մարդիկ այդ մեծութեան առաջ չեն նկատում նրա անմարդասէր արարմունքը—նրա ձեռքի մէջ մարդկութիւնը չախմատի պատկերների նման խաղալիք էր. որ կողմ կամենում, շարժում էր—աշխարհները և տէրութիւնները մի տեսակ պատուանդան էին նրա մեծութեան համար։

Նոքա, որոնք գործողութեան միայն արտաքին մասն են ի նկատի առնում, շատ հեշտ կերպով կարող են սխալ բարոյական վճիռներ կարդալ։ Կամքի մեծութիւնը երևան

գալով՝ մեզ կաշառում, կուրացնում է։ Այլ վճիռ ունենք երբ կամքի որակական մասն ենք ընդունում—մարդիկ պէտք է գործողութեան սկզբնապատճառը որոնեն մի վճիռ կարդալիս, իսկ այդ տարաբաղդաբար մեծ մասին պակասում է, շատ քչերին է յատուկ այդ ձևը։ Նոքա շլանում, խաբւում են արտաքին տեսքից, չեն թափանցում էականի մէջ։ Ահա այստեղից է յառաջանում այն սխալ քննութիւնները, թէ սովորական կեանքի և թէ բանաստեղծութեան մէջ։

Գ.

ԲԱՐԵԿԱՄՈՒԹԵԱՆ ՏԵՍԻԼ

«Սիրսեցես զընկեր քո իբրև զանձն քո»։
Մատթէոս ԻԲ. 39.

Այս տեսիլը ևս յենւում է երկու կամքերի յարաբերութեան վրայ, որը պէտք է նոր ձեռք բերել։ Այս յարաբերութիւնն ստանալուց յետոյ՝ կարող ենք մեր ենթադրութիւնները շարունակել։ Այստեղ մենք մի կէտի վրայ կանգ չենք առնի, ինչպէս ներքին ազատութեան տեսիլն էր պահանջում, թէ գործնական տեսութիւնը (խիղճը) չպիտի փոխուի և կամ ինչպէս նոյնը կատարելութեան տեսլի ժամանակ հնարաւոր էր ենթադրել—մենք կարող էինք մեր կամքերը չմեծացնել, թէև դա ցանկալի չէր լինի։ Ներքին ազատութեան տեսլի ժամանակ մենք պարտաւոր էինք մեզ սահմանափակել՝ մի կէտի վրայ կանգ առնելով՝ հակառակ դիպուածում, եթէ երկու անդամներից մինը (գործնական տեսութիւնը—խիղճը) մի անհատի, իսկ միւս անդամը (մասնաւոր կամքը) մի այլ անհատի մէջ ընդունէինք, այն ժամանակ այս տեսլի յատկանիշ կողմը ինքն ըստ ինքեան կվերանար։ Կատարելութեան տեսլի ժամանակ դեռ ևս հնարաւոր էր մի կէտի վրայ (մի կամք) կանգ առնելը, որովհետև հէնց այդ մի կէտի մէջն էլ կարող էինք մեր հարցը լուծել, այսինքն դա կտար մեզ մի չափ, (կարող է մեծ կամ փոքր լինել), որով կարող էինք մի ուրիշ կամքի հետ համեմատութիւն անել և մեր բարոյական վճիռը կարդալ։ Իսկ այստեղ՝ բարեկամութեան տեսլի ժամանակ կամքի մի նոր յարաբերութիւն պիտի գտնենք, ուստի և չենք կարող մի կէ-

տով բաւականանալ, մենք ստիպուած ենք մի երկրորդ կամք ևս որոնելու։ Բարեկամութիւնը ենթադրում է ա, մի էակ (մի կամք), որը բարի է կամենում (կամենում և ոչ ցանկանում) և բ, մի ուրիշը, որին առաջինը իւր կամքը նուիրում է։

Ընդունենք երկու բանաւոր էակներ (Ա. և Բ.) և շարունակենք մեր ենթադրութիւնը—Բ.-ն մի կամք ունի, իսկ Ա.-ն տեղեկութիւն ունի այդ մասին, ուրեմն Ա.-ն կրում է իւր մէջ մի օտար կամքի պատկերը—օրինակի համար—ես գիտեմ մէկը օգնութեան կարօտ է։ Ա.ն ժամանակ Ա.-ի ներքինում յառաջանում է մի յարաբերութիւն, որը կարող է կրկին ձեւով արտայայտուել—օտար կամքը կարող է՝ կամ իմ՝ սեպհական կամքի հետ միանալ և կամ չմիանալ։

Ա. անհատը կարող է Բ.-ի կամքը կամ 1, ընդունել, իրան այդ օտար կամքին այնպէս նուիրել, որպէս թէ իւր սեպհականը լինէր—նա կարող է ցանկալ, կամենալ, որ Բ.-ն (օտար՝ երկրորդ կամքը) ինչ որ բարի է համարում, ատանայ, հանի իւր նպատակին և կամ եթէ չար, ջնջուի։ Ա.-ն կարող է ընդունում, չատանայ, չիրագործուի։ Եւ կամ 2, կարող է օտար՝ երկրորդ կամքից վանուել—Ա.-ն կարող է խանգարել Բ.-ին, ինչ որ սա բարի էր համարում, չատանայ, իսկ այն՝ ինչ որ չար, ջնջուի է, ատանայ—չարից չկարողանայ խուսափել։

Առաջին դործողութիւնը մեզ ընդարձակ կերպով դուր է գալիս, իսկ երկրորդը՝ ընդարձակ կերպով դուր չէ գալիս։ Եւ որովհետև առաջինը մեզ անպայման դուրեկան է, ուստի և այստեղից յառաջանում է մի օրինակելի, բարոյական դաղափար, որին անուանում ենք բարեկամութեան տեսիլ՝ մարդասիրական (Humanität) դաղափար։

Բարեկամութեան տեսիլը ըստ այսմ կարող ենք այսպէս մեկնել—նա է մի օրինակելի դաղափար, որը օտար կամքի պատկերը, որպէս իրան սեպհական, իրագործում է։

ԳԱՐՁԵՆԻ

I.

Բարեկամութիւն եւ չարակամութիւն։

Մեր բացատրած այս բարոյական հիմնական յարաբերութիւնը ժողովրդին շատ վաղուց յայտնի է, նրան անյայտ է միայն նրա գիտական անունը—ժողովուրդն ասում է—սա «բարեհոգի», «բարեսիրտ» մարդ է։ Ո՞րքան գեղեցիկ և գովելի է ներկայանում մեզ բարեկամութիւն առած բանը, նոյնքան տգեղ և անգուրեկան տպաւորութիւն է անում նրա հակառակ չարակամութեան դաղափարը։

Չարակամութեան դաղափարը կարող է կրկին ձևով երևան դալ—կամ որպէս նախանձ և կամ որպէս չարախնդացութիւն։ Նախանձը կամենում է՝ ինչ որ ուրիշը իւր համար բարի է համարում, չատանայ. իսկ չարախնդացը՝ նենգախոհը՝ այն չարիքը, որից մի ուրիշը կամենում է ազատուել, չյաջողի—չարիքը, վատնդը չհեռանայ նրանից։ Թէ կամքի այս կրկին տեսակ արտայայտութեանց եղանակը զզուելի, անգուրեկան է, կասկածել հարկաւոր չէ։ Բայց բարոյական չափով կշռելիս՝ այս երևոյթը աւելի է մեր արհամարհանքին արժանանում քան թէ նախանձը, որովհետև սա աւելի ատոր, աւելի նենգ է, ուստի և մենք նրան անուանում ենք սատանայական։ Եւ ինչ զարմանք կլինի, երբ մի անհատի, որը չէ ցանկանում, որ իւր մերձաւորը վտանգից ազատուի, տմարդի անուանենք։ Նոքա, որոնք այսպէս են մտածում, լիակատար իրաւունք ունին, որովհետև մի այդպիսի անձնաւորութիւն բացէ ի բաց հեռի է մարդասիրութիւնից։ Հէնց դրա համար էլ Գեոթէն իւր Ֆաուստի մէջ չարի սկզբունքին՝ Մեֆիստոֆէլին այդպիսի տիպ է ներկայացնում (Պանդոռայի տուփը)։

II.

Բարեկ. տեսլի ծագումը, բարեկ. մօտիւ չպիտի ունենայ:

Բարեկամութիւն բառը բաղկացած է «բարի» և «կամք» բառերից, այսինքն մի կամք ցանկանում է մի երկրորդի բարին—սա նրա յատկանիշ կողմն է։ Բարեկամութիւնը ցանկանում է միմիայն այն, որ իւր մերձաւորը բարութեան հանդիպի—ուրիշին բարիք ցանկանալն է լոկ նրա նպատակը։ Եթէ այս բարիք ցանկացող կամքը մի որ և է ակնկալութիւն (մինին բարիք եմ կամենում, որովհետև նա էլ ինձ կարող է օգնել) ունենայ, այնժամանակ նա կորցնում է իւր իսկական արժէքը—էլ բարեկամութիւն ասած բանի վրայ խօսք չի կարող լինել, այլ մի ուրիշ բանի մասին։ Այս կէտը մեզ առաջնորդում է դէպի բարեկամութեան յատկանիշ կողմը։

Բարեկամութիւնը պէտք է առանց մօտիւի լինի—նա ոչ մի ակնկալութիւն, ոչ մի շահ չպիտի որոնէ օտարին բարի ցանկանալու մէջ։ Մաքուր բարեկամութիւնը ազատ է ամենայն մի մօտիւից. նոքա, որոնք նպատակ ունին այս կամ այն պատճառով իրան օտարի կամքին նուիրել, թէկուզ այդ արարքը չափից դուրս էլ գովելի լինի, այդպիսեաց վարմունքը մաքուր բարեկամութիւն չէ։ Մեր կամքը օտարին նուիրելիս ոչ մի ակնկալութիւն չպիտի ունենանք, որովհետև եսականութեան ոգին կարող է բարեկամութեան անբիծ գեղեցկութիւնը արատաւորել և նրա ճշմարտութիւնը կասկածի ենթարկել։ Թէ ինչ շահ օտարին օգնելուց, թէ ինչ ակնկալութիւն կարող ենք ունենալ, դա պէտք է լիովին անծանօթ լինի մաքուր բարեկամութեանը։ Եթէ մենք մինին օգնում ենք, իսկ դրա ետևում մեր առանձին նպատակներն ունինք թագուցած, այնտեղ, այո, կարելի է խօսել միմիայն առ և տուրի մասին, բայց ոչ երբէք բարեկամութեան։ (Ողորմած Սամարացու առակը)։

Նոյնպէս և չարակամութիւնը մօտիւ չպիտի ունենայ։ Դիցուք մէկը չէ կամենում, որ մի երկրորդը այս ինչ բա-

րուն հասնէ՝ այն մտօք, որ ինքն ստանայ, այն ժամանակ դա ոչ թէ չարակամութիւն պիտի համարել, այլ նախանձ, ընչաքաղցութիւն թերևս յարմար լինի անուանել։ Այլ է չարակամութիւն—չարակամը չէ կամենում, որ մինը այն ինչ բարիքն ստանայ, թէև վերջինս ոչ մի արժէք չունի իրա համար։ Նա այդ չէ կամենում լոկ նրա համար, որովհետև դրանով կամենում է ուրիշին անախորժ զգացմունք պատճառել։ Այդպիսի անձնաւորութիւնը պատրաստ է մի իր փչրել, ոչնչացնել, քան թէ ուրիշին տալ—նա կամենում է ամեն ինչ կործանել, հիմն ի վեր տապալել՝ ինչ որ իւր նախագծին չէ համապատասխանում։ Մօտիւով գործած չարութիւնը գերադասելի է անմօտիւ չարութիւնից։

III.

Բարեկամութիւն եւ համակրութիւն:

Բարեկամութեան տեսիլն աւելի լաւ ըմբռնելու համար պէտք է զանազանութիւն անենք սրա և համակրութիւն կոչուած զգացմունքի մէջ, որը պատրաստ է իւրաքանչիւր րոպէ օտարի ուրախութեան կամ տրամութեան վաղանցուկ կերպով թարգման լինել։ Զնայելով որ սրանք իրար շատ նման են, բայց և այնպէս մեծ տարբերութիւն կայ այդ երկուսի մէջ։

Համակրական զգացումն ասելով հասկանում ենք այն տխուր կամ ուրախ հոգեկան տրամադրութիւնը, որը ծագում է մեր մէջ, երբ մի օտարի մէջ նոյնպիսի զգացումն ենք նկատում և դա իւր զգացման եղանակով նման է վերջինին։ Այս տեսակ զգացումները մի տեսակ արտացոլումներ՝ հետևողութիւններ են մի երկրորդի, ուրիշ խօսքով ասենք, դրանք օտար զգացումների ակամայ պատճէններ են։ Զարմանալին այն է, որ այս պատճէնաւոր զգացումները մի առ ժամանակ օտարի ցաւն ու ուրախութիւնը ոչ թէ օտար, այլ իրենց սեպհական են համարում։ Մինչև անգամ կարող է պատահել, որ այս

պատճէնաւոր՝ համակրական զգացումը երբեմն աւելի զօրեղ լինի քան թէ բնագիր զգացումն՝ նայելով թէ անհատը (համակրողը) ինչպիսի նեարդային կազմուածք ունի—դիւրազգաց թէ բարեխառն. նայելով թէ նա իրան ինչպիսի տրամադրութեան մէջ է գտնում (նա կարող է իւր մեռած սիրելիներին յիշել վերարտադրութեան օրէնքով), նայելով թէ նա ինչ երևակայութեան տէր է։

Այս համառօտ տեղեկութիւնները արդէն բաւական են, որ մենք մի զանազանութիւն անենք համակրական և բարեկամական զգացումների մէջ։ Համակրականի ժամանակ նակ հոգեկան վիճակները հաստատ չեն, տատանուող են, իսկ բարեկամականի ժամանակ բանիմաց, կայուն, հաստատ հոգեկան յարաբերութիւն է։

Աւելի որոշ պարզենք այս տարբերութիւնները։

1.

Համակրութիւնը ակամայ զգացումն է.—Համակրական զգացումներն իսկապէս հոգւոյ ակամայ զրգիռներն են, որոնք աւելի ախտական (pathologisch) բնաւորութիւն ունին, հետևաբար նրանք աղատութիւնից զուրկ են։ Զափազանց ուրախութիւնը մեր մէջ ելեկտրական ցնցումներ կարող է յառաջացնել, այդպիսի դէպքում մենք անզօր ենք նրանց դիմադրելու—մարդս, առանց նկատելու՝ անգիտակցաբար մասնակից է լինում ուրիշի ուրախութեան, ուրիշի տրտմութեան։ Բոլորովին այլ է բարեկամութեան ժամանակ—այստեղ կամքը գիտակցաբար է վճռում օտարի ուրախութեան և տրտմութեան մասնակցելու, այստեղ զգացմունքը կրքի աստիճան բարձրանալուց ազատ է։ Այնտեղ նկատում ենք զրգռուած զգացմունքներ, իսկ այստեղ՝ հանդիստ, խոհական մտածողութիւն։

2.

Համակրական զգացումն աղօս է.—Համակրական զգացումները աղօտ են, պարզ, որոշ չեն նոցա պարունակութիւնը։ Մարդս զգում է իրան մի դրութեան մէջ,

բայց անկարող է որոշակի բացատրելու, թէ դա ինչպէս է պատահում, ինչ գործողութիւններ են։ Բարեկամութիւնն՝ ընդհակառակը օտարի կամքը մեզ պարզ, մեկին կերպով է ներկայացնում—մենք գիտենք, թէ ինչից ստիպուած ենք մեկին օգնութեան ձեռը մեկնում։ Այնտեղ՝ համակրականի ժամանակ մենք աղօտ զգացումն ունենք (ճիշտ չգիտենք, թէ նա ինչ է ուզում, ինչ էր պատճառը նրա տխրութեան—նա տխուր էր, մենք էլ տխրեցինք), իսկ այստեղ՝ բարեկամութեան ժամանակ հակառակն է։

3.

Համակրութիւնը աղբիւր է բարեկամութեան.—Համակրութեան զգացմունքի ժամանակ մենք զանազանութիւն չենք անում մեր սեպհական և օտար զգացմունքի մէջ—նրանք կարծես մի լինեն։ Այդպիսի րոպէներում մարդուս թէ ուրախութիւնը և թէ տրտմութիւնը վաղանցուկ է։ Միանգամայն այլ է բարեկամութեան ժամանակ—այստեղ նա մի տեսակ համոզումն, դատողութեան, մտածողութեան մի եղանակ է, կամքի յարաբերութեան մի ձև է և որպէս կամքի յարաբերութիւն, պահանջում է, որ յարաբերութիւն կազմող անդամները որոշ լինեն։ Այստեղ սեպհական և օտար կամքերը պէտք է զանազանուեն և չնայելով այս անջրպետին, այնուամենայնիւ սեպհական կամքը պէտք է լիակատար գիտակցութեամբ օտար կամքը իրան սեպհականէ, իւրացնէ՝ նախապէս գիտակցելով, որ այստեղ մի երկրորդ կամք ևս կայ։

Կարեկցութիւնը մեր զգացմունքն է, որ յառաջացել է օտարի ուրախ կամ տխուր մտապատկերներից, այսինքն օտարի ուրախութիւնն ու վիշտը պատճառ են եղել մեր մէջ այդպիսի զգացմունքների գոյանալուն—մենք զգում ենք ուրիշի հետ և ոչ ուրիշի համար։ Ենթադրենք թէ մի կամք իրան նուիրում է մի ուրիշ կամքի (օրինակ մինը ջուրն է ընկել, ես ուզում եմ նրան ազատել, դուցէ և մինքս էլ զոհուեմ), այստեղ, այն, կարելի է գովել գործը,

վարմունքը գեղեցիկ է, բայց բարեկամութիւն ասած բանի վրայ մենք չենք կարող խօսել, որովհետև այստեղ կամքը խոհական կերպով չէ մտածել և այնպէս իրան օտարին նուիրել։ Սեպհական կամքն այստեղ այնպէս է ձուլուել օտար կամքի հետ, որ յարաբերութեան վրայ խօսելն անհնար է։

Բարեկամութիւնը և համակրութիւնը այսպիսի մեծ վհերով բաժանելուց ետոյ, մենք չպիտի մոռանանք և նրանց ներքին յարաբերութիւնը։ Համակրական զգացումն, այո, բարեկամութիւն չէ, բայց նրա կարապետն է, նա է այն բնական աղբիւրը, որտեղից բարեկամութիւնն է բղխում։

Համակրութեան զգացումները բարեկամութեան համար ուղեցոյցներ, առաջնորդներ են։ Նրանք մեր ուշադրութիւնը դարձնում են օտարի վիճակի վրայ, առաջնորդում են դէպի մեր մերձաւորի ներքինը և միջոց տալիս մեզ նրա վիճակը նկատելու։ Դրանով նոքա մեզ ասում են, թէ մենք ինչպէս պէտք է նրա հետ վարուենք, ինչպէս պիտի մեր կամքը նրան նուիրենք։ Համակրական զգացումն հաստատում է մարդուս մէջ մի տեսակ միաւորող կապ։ Բարեկամութիւնն այն ժամանակ է ասպարէզ գալիս, հէնց որ համակրական զգացումը հանդարտել, նստել, զտուել է—հէնց որ ենթայականը՝ անձնականը դադարում է, սկսում է առարկայականը։ Քանի որ համակրական զգացումը գրգռուող դրութեան մէջ է, մարդս իրան ուրիշից չէ զանազանում. այն երկու կամքերը, որոնք բարեկամութեան համար յարաբերութեան անդամներ պիտի լինէին, դեռ ևս միաւորուած, զուգուած են։ Մենք դեռ ևս նրանց պէտք է բաժանենք։ Այս բաժանումն տեղի է ունենում, երբ զգացմանց գրգիռները հանգստանում, դադարում են, երբ խոհական մտածողութիւնն է տեղի ունենում։ Այժմ միայն սկսում ենք ակամայ կերպով հարց տալ, թէ այդ ինչպէս պատահեց, որ մենք այդպիսի հոգեկան տրամադրութիւն ունեցանք—մարդս այստեղ գիւտ է անում, գտնում է, որ ոչ թէ սկզբնական, այլ ածանցեալ կերպով է ուրախացել

կամ տրտմել, թէ դա օտարի վիշտն ու ուրախութիւնն է եղել, որ մեզ այդպէս շարժել է։ Այստեղ հոգեկան տրամադրութիւնից (հոգեբանութիւնից) անցնում ենք դէպի մտածողականը (տրամաբանականը), գաղափարականը։ Այժմ միայն, երբ մեր սեպհական և օտարի կամքը որոշեցինք, պարզեցինք, գիտակցաբար ընտրութիւն արինք, վճռում ենք օտար կամքին նուիրել մեր կամքը՝ թէ ոչ։ Այսպէս մենք տեսանք, որ համակրական զգացումներից բարեկամութիւն կարող է յառաջանալ, բայց դրանից չպիտի հետևցնել, թէ միայն այդտեղից պիտի բղխէ բարեկամութիւնը։ Սովորական ընթացքից խոտորուող դէպքերը հետևեալներն են։—

ա.

Անգիտակցական բարեկամութիւն.—Կան անհատներ, որոց մէջ ջերմ կարեկցական զգացումն իսկոյն փոխուում, սառչում է, հէնց որ իմանում են, թէ այն կամքը, որին նուիրուում էին, ուրիշինն է, իրանցը չէ, թէ նրանք դրանից ոչինչ սպասելիք, ակնկալութիւն չեն կարող ունենալ, զորօրինակ եսական, շահասէր անձինք։

բ.

Սիպեալ բարեկամութիւն.—Կարող է այնպէս պատահել, որ գրգռուող համակրական զգացումն՝ առանց իւր ախտական բնաւորութեան հասնելու, արդէն կամք դառնայ կամ կամքի կերպարանք ընդունի, որը ըստ երևութին՝ արտաքուստ բարեկամութեան պատկեր կրէ, սակայն ոչ երբէք այդ իսկական անուան արժանի։ Օրինակ՝ ոմանք քնքոյշ, դիւրազգայ նեարդեր ունենալով, տեսան մի դժբաղդութիւն, իսկոյն զգացում են և պատրաստականութիւն յայտնում օգնութեան ձեռը մեկնելու, դուցէ և նիւթական զոհաբերութիւն անելու։ Բայց այդ դրութիւնը երկար չէ տևում, այդպիսիք շուտով զզվում են, սակայն ետ կանգնել դժուարանում են և որովհետև խոստում են արել, ուստի և օգնում են, բայց ոչ համոզմունքով՝

իրանց կամքի համաձայնութեամբ, այլ ստիպմամբ, որպէս զի այդ անել դրութիւնից մի կերպով ազատուեն, որպէս զի այդ անախորժ զգացումից, որը նրանց մէջ յառաջացաւ խօսք տալուց՝ դուրս գան, սա մաքուր բարեկամութեան գաղափարին համաձայն չէ—նա ոչ թէ իւր մերձաւորին օգնեց, այլ՝ իրան։ Այդպիսին կամենում է իւր անախորժ զգացումից, որը օտարի վիշտը յարուցեց նրա մէջ, ազատուել, յեռոյ դուցէ զղջայ իւր տուածի համար—ափսոս փողս ու ժամանակս։

Գ.

Զար բարեկամութիւն.—Բարեկամական զգացմունքը երբեմն կարող է աւելի վատթար՝ ինքնակար կերպարանք ստանալ—վաղանցուկ գրգիռները կարող են հակառակ ուղղութիւն ստանալ և հարակամութեան փոխարկուել։ Օրինակի համար—մէկին համակրեցի և իմ օգնութիւնը խոստացայ, բայց մի միջանկեալ դէպք պատահեց և կարեկցական զգացմունքները թշնամականի փոխարկուեցան—այժմ բարեկամութեան փոխարէն չարակամութիւն եմ անում։

IV.

Բարեկամութեան ներքին՝ բացարձակ արժանաւորութիւնը.

Բարեկամութեան արժանիքը իւր գաղափարի՝ իւր ներքինի մէջն է—նրա արժանաւորութիւնը անկախ է ամեն մի հանգամանքից։

1.

Բարեկամութեան ներքին գեղեցկութիւնը.—Բարեկամութեան ներքին գեղեցկութիւնը հէնց իւր գաղափարի՝ իւր ներքինի և ոչ նրա արտաքին հետեւանքի մէջ փնտուելու է։ Այստեղ հարցը կայանում է լոկ զաղափարական յարաբերութեան մէջ. ունինք այդ, այնժամանակ առանց ակնկալութեան մեր սեպհական կամքը իւրացնում է օտարինը՝ իրան նուիրում էնրան՝ ոչինչ սպասելիք չունենա-

լով։ Նոյն իսկ այն հանգամանքում, երբ առաջին անհատը չունի կարեւոր պայմաններն ու միջոցները իւր մարդասէր միտքը, կամքը մի երկրորդին նուիրելու։ Այստեղ թէև նրա բարի նպատակը չէ իրագործւում, այլ մնում է իբրև համեստ, քարի ցանկութիւն, այնուամենայնիւ բարեկամութիւնը իւր արժանաւորութիւնը չէ կորցնում—առաջին անհատի ցանկութիւնը մնում է միշտ որպէս մի գեղեցիկ միտք. նա միշտ և հանապազ մեր գովասանքին է արժանանում։ Դրա հակառակ՝ այն չարակամութիւնը, որ առանց մօտիւ, առանց պատճառի օտարի կամքը վնասում, մերժում է, մնում է միշտ զզուելի գործ—մենք այդ տեսակ կամքի եղանակը ոչ թէ չենք գովում, այլ պախարակում, վատաբանում ենք։ Այո, լոկ այդ ցանկութիւնը բաւական է մեզ այս կամ այն անհատին ճանաչելու, նրա կեղծ, պղտոր արիւնով լի սիրտը ստուգելու և մեր բարոյական վճիռը կարդալու։

Բարեկամութեան գեղեցկութիւնը հէնց իրա մէջն է. կարիք չկայ, որ մի երկրորդը նրան դովաբանէ, նրա արժանիքների վրայ մատնանիշ լինի, թէկուզ նա անյայտ և անծանօթ մնալու էլ լինի և մինչև անգամ մեր արհամարհանքին արժանացած . . . այնուամենայնիւ նա մնում է գեղեցիկ։ Անյայտ, անծանօթ բարեկամութիւնը նման է հովտի շուշանին, որը միշտ գեղեցիկ է, չնայելով նրան ոչ մի մարդկային աչք չէ տեսել, չնայելով որ ոչ մի համակրող ձեռք չէ շոշափել նրան։

2.

Անզգոյշ բարեկամութիւն.—Այն անհատը, որին ես իմ կամքը նուիրում եմ, կարող է ուղիղ (արժանի) կամ սխալ (անարժան) լինել—իմ կամքը կարող է օտար կամքին բարի կամ չար հետեւանքի հասցնել։ Օրինակի համար մէկը մի կամք (B.) ունի, ես այդ կամքը սխալ (C.) եմ հասկացել փոխանակ ուղիղի (D.)։ Ես իմ ընտրութեան մէջ կարող եմ սխալուել, հետեւանքը կարող է դառն լինել, բայց ես ներքին կողմով ազատ եմ—բարե-

կամութեան դաղափարը չէ շեղուել իւր նպատակից։ Եթէ այստեղ մի հանգամանք կայ, որ աչքի է ընկնում, որը մեր ոչ հաւանութեանն է արժանանում, դա ոչ թէ բարեկամութեան, այլ կատարելութեան տեսիլն է։ Սխալն այնտեղ է, որ մենք այդ կամքը կատարելութեան տեսլի չափով չենք կշռել, մենք այստեղ անտարբեր ենք եղել՝ թէ այն անհատը, որին մենք օգնեցինք, իսկապէս դրան արժանի էր՝ թէ՞ ոչ (մի աղքատի ողորմութիւն տուինք, առանց իմանալու նրա ով լինելը—դիցուք սրիկայի մէկն էր, նա այդ փողով խմում, հարբում է և մարդ է սպանում)։ Այստեղ բարեկամութեան տեսիլը, ըստ իւր դաղափարի, մնում է գեղեցիկ, իսկ կատարելութեան տեսլի նկատողութեամբ նա մեր պարսաւանքին է արժանանում։

3.

Մաքուր բարեկամութիւն.—Այստեղ պէտք է առանձնապէս շեշտել, որ բարեկամութեան արժանիքն միանգամայն անկախ է իւր պատուանդանից—բարեկամութեան արժանիքը հարց չէ դնում թէ այս կամ այն անհատը՝ կամքը, որին նուիրուած էր, արժանի է դրան թէ ոչ, այս կամ այն արժանաւորութիւնն ունի թէ ոչ։ Նա իւր արժանիքը դարձեալ կպահի, թէկուզ ստացողը՝ երկրորդ անհատը նոյն իսկ դրան անարժան լինի։

Բազմիցս կրկնուել է, որ այստեղ հարցը նրանումն է, թէ բարեկամութեան տեսիլը ոչինչ ակնկալութիւն չպիտի ունենայ, այստեղ անշահասէր զդացումն է դեր խաղացողը։ Ըստ այսմ և ամենափոքր սէրը, եթէ նա մաքուր է, առանց ուշք դարձնելու նրա քանակի վրայ, ամենայն մի հանգամանքում կարող է գովասանքի արժանանալ—այրի կինը մի լումայ տուեց, բայց ամենից բարձր գնահատուեց, որովհետև մաքուր զդացմունքից էր բղխել նրա տուրքը։ Այո, յաճախ երևան են գալիս, հէնց ամենափոքր արտայայտութեանց եղանակի մէջ, հոգւոյ ազնուութիւնը և սրբութիւնը, որոնք սիրոյ հիմն են կազմում։ Կարող է պատահել, որ մի կամք, որ սէր է

պարունակում իւր մէջ մերձաւորի համար, բայց զոհ է պահանջում (մարդարէն գուշակում է գալոց վտանգը ժողովրդի համար, զգուշացնում նրան, ինքը դրա համար հալածւում), այնժամանակ առաջին անհատի արժանիքն աւելի ևս բարձրանում է, որովհետև այս դէպքում նրան դրդում է ոչ թէ միայն բարեկամութեան տեսիլը, այլ և ներքին ազատութիւնը. նրա հերոսական գործի համար ձայն է բարձրացնում նաև կատարելութեան տեսիլը։

Մի հարց, որ դուցէ օտարոտի թուայ, հարկաւոր է պարզել—այն անհատը, որին մենք մեր կամքը նուիրում ենք, արդեօք արժանի է դրան՝ թէ ոչ։ Եթէ այսպիսի հարց առաջարկուի, դրանով արդէն մեր յարաբերութիւնը հիմնովին փոխած կլինինք։ Դրանով արդէն բարեկամութեանը մօտիւ ենք դնում, իսկ մենք շատ վաղ ենք շեշտել, որ մաքուր բարեկամութիւնը մօտիւ չունի։ Եթէ ես մէկին բարի կամենայի նրա համար, որ նա դրան արժանի է, այդ կլինէր հատուցումն, վարձատրութիւն և ոչ սէր։ Մաքուր, անարատ, անքիծ սէրը ծնոքում ոչ կշիռք եւ ոչ չափ ունի. նա վաճառականական հաշիւներ չդիտէ. նա բաժանում է իւր սէրն ամենին՝ առանց հարցնելու նրանց ով լինելը։ Քրիստոս մարդոց իւր սէրը հաւասար էր բաժանում—և՛ հրէին, և՛ հեթանոսին. և՛ արուին, և՛ իգին—նա դրա համար յանձն առաւ Գողգոթա բարձրանալ, առանց հարց տալու՝ թէ նոքա, որոց նա իւր սէրը նուիրել էր, արժանի էին դրան թէ ոչ։ Մենք էլի մի անգամ կարող ենք կրկնել—եթէ մեր սէրը անարժանին ևս տալու լինինք, բարեկամութեան տեսիլը դարձեալ գեղեցիկ է մնում։ Թէև սա այսպէս է, բայց և այնպէս կեանքի մէջ մարդոց գործերը բարոյական չափով կշռելիս՝ չպիտի մոռանանք և այն, որ մի որոշ զանազանութիւն անում ենք՝ թէ որպիսի անհատի, ում, երբ և ինչ հանգամանքներում պէտք է մեր կամքը նուիրենք։ Նայելով թէ մարդս որ դաղափարով է չափում իւր մերձաւորին, կարելի է մի որոշ հասկացողութիւն կազմել նրա բարոյական զարդացման մասին։

V.

Ինչ ձեւերով կարող է բարեկամութիւնը արտայայտուել:

Եթէ ի նկատի առնենք այն հարցը, թէ ներքին աղաւոութիւնը բարեկամութեան հետ յարաբերութիւն ունի, ստիպուած ենք մեր առաջարկած հարցին կրկին ձեւով պատասխանել—դրական, երբ օտարի ցանկութիւնն ընդունում ենք և բացասական, երբ մերժում ենք։ Մերժումը յառաջանում է օտարին բարի ցանկանալու ձգտումից։ Այո, բարեկամութիւնը իրաւունք ունի նաև օտարի ցանկութիւնը մերժելու, ըստ որում կարող է այնպիսի դէպք պատահել, որ անհատը սխալ կամեցողութիւն ունի և դրան ի կատար ածելը մեծամեծ վնասներ կարող է յառաջ բերել երկրորդ անհատի համար։ Եթէ բարեկամութիւնը գիտէ, որ այդպիսի սխալ հետեւանքներ կարող են յառաջ գալ, նա այն ժամանակ ոչ թէ օգնում, այլ աշխատում է խանգարել նրա երեւան գալը՝ ի հարկէ յոգուտ իւր մերձաւորի։ Մաքուր բարեկամութիւնը ոչ թէ իւր մերձաւորի ոգեկան բաղդաւորութիւնն ի նկատի ունի, այլ նրա ամբողջ կեանքը։ Եթէ պատահի մեր մերձաւորը՝ ըստ երեւութին բարի ձգտումներ ունենայ, բայց իրօք, ապագայում նրան վնաս կարող է բերել, այն ժամանակ մաքուր բարեկամութիւնն իրան պարտք է համարում ոչ թէ միայն օգնութիւնը նրան զլանալու, այլ և նրա ցանկութիւնները խանգարելու։ Թերեւս ոմանք ասեն, թէ մերձաւորի կամքը մերժելով, ժխտելով չարակամութիւն ենք անում։ Սխալ կլիներ մի այդպիսի կարծիք յայտնելը, որովհետեւ մենք ասել ենք, որ չարակամութեան յատկանիշ կողմն այն է, որ նա մօտիւ ունէ, իսկ մեր կամեցածը զուրկ է մօտիւից, եթէ մեր արարքի մէջ մի մօտիւ կայ, այդ մեր մերձաւորի բաղդաւորութիւնն է։

Այս տեսակ կարեկցութիւն դէպի մերձաւորը կոչւում է դատիարակչական սէր, որը վերապահուած է ծնողներին և ուսուցիչներին։ Այս օրէնքը ոչ թէ միայն անչափահասների, այլ և բազմից չափահասների, այլ և մեր-

ձաւոր բարեկամների վրայ ևս գործ է դրւում—այս տեսակ հանդամանքներում, մարդասիրական ոգուց դրդուած, մարդս իւր սիրելիներին զգուշացնում է, երբեմն կծու նկատողութիւններ անելով։

Ասածներից կարելի է հետեւցնել—հէնց որ մենք բարեկամութեան հետ դաշնակցում ենք ներքին աղաւոութիւնը, բազմից կարող ենք մեր մերձաւորին՝ երկրորդ անդամին, որին մեր կամքը նուիրելու պատրաստ էինք, յանդիմանել։ Դրա համար մի կենդանի օրինակ է անմիտ ծնողների, այսպէս կոչուած «կապկական սէրը», որոնք սովոր են իրանց որդւոց անմիտ պահանջները կատարել՝ ռանց ի նկատի ունենալու նրա սխալ և դառն հետեւանքները։

Կապկի սիրով վարուողները կրկին ձեւով մեր ոչ հաւանութեանն են արժանանում—առաջին որ այդ տեսակ սէրը հիւանդութիւն է—նա զուրկ է ինքնուրոյն, աղատ սիրուց և երկրորդ՝ կատարելութեան տեսլով չափելիս՝ երեւում է կամքի թուլութիւնը, կարճատեսութիւնը։ Ո՞ր-քան այդպիսի կարճատես ծնողներ կան, որոնք միայն ներկան ի նկատի ունին, ապագան բացարձակ մոռացութեան են տալիս—այո, ներկան միայն, որը այնքան թշուառ և դառն հետեւանքներ է պատրաստում ապագայում անփորձ մարդու համար։ Այդպիսիք մոքից էլ չեն անցկացնում, որ այդ ամենի հետեւանքը իրանց սիրելիները մի օր պիտի տուժեն։ Սրա համար ևս աղգային առածն ասում է. «Հայրերը ժուռը կերան, բայց որդւոց ատամներն առան»։ Այդպիսիք չեն կամենում իրանց մի փոքրիկ նեղութիւն տալ և որդւոց համար ապագայ ծանր թշուառութիւններ են պատրաստում—ով չէ մերժում սիրելիների սխալ ցանկութիւնները, նրանց համար թշուառութիւններ է պատրաստում։

VI.

Զի՞ կարելի բարեկամութեան տեսիլը ներքին ազատութիւնով ձեռք բերել.

Զի՞ կարելի արդեօք բարեկամութիւնը ներքին ազատութիւնով ձեռք բերել—բաւական չէ՞ մեր տեսութիւնը բարեկամութեան գեղեցկութիւնը ձեռք բերելու համար. բաւական չէ՞, որ մենք ներքին ազատութեան տեսութիւնն ընդունենք և սպասենք, որ նրա հետևանքը լինի բարեկամութեան գեղեցկութիւնը։ Դրա պատասխանը բացասական է կրկին պատճառով—հոգեբանական և բարոյական տեսակէտով։

Հոգեբանական տեսակէտ.

Հոգեբանական տեսակէտից անկարելի է, որովհետև զանազան անհատներ տարբեր կազմուած ունենալով՝ տրամադրուած են զանազան ձևով արտայայտել բարեկամութիւնը—մինը (օրինակ կինը, կրթուած անձն) որ համեմատաբար զգայուն նեարդեր ունի, դիւրազգած սրտի տէր է, ընդունակ է աւելի շուտով իւր զգացմունքները դէպի բարեկամութիւն ուղղել՝ քան թէ դրա հակառակ կազմուածք ունեցողը։ Վայրենին, ժեռ սրտի տէր անձինքը անտարբեր կերպով նայում, անցնում են օգնութեան կարօտ մերձաւորից, այն ինչ այդպիսեաց տեսքն անգամ, բաւական էր դէպի բարին շարժելու վերը յիշած մարդուն։ Զմոռանանք և այն, որ համակրական զգացումները մի մի կամուրջներ են բարեկամութեան համար, հետևաբար մեր նկարագրած երկու տիպերը տարբեր կերպով ընդունակ են իրանց նեարդերը դէպի համակրութիւն շարժելու։ Կարճ ասենք՝ մարդոց մէջ կան տաք և սառն զգացմունքի բնաւորութիւններ—մէկին խօսքն անգամ աւելորդ է, իսկ միւսին շարժելու համար բարոյական զէնքի դիմելու ստիպուած ենք։

Բարոյական տեսակէտ:

Բարոյական տեսակէտից աւելի դժուարանում է հարցը։—Մենք ասացինք որ բարեկամութիւնը ոչ մի մօտիւ չպիտի ունենայ, այժմ եթէ մինը միւսին նրա համար է բարիք ցանկանում, որպէս զի իրան բարոյական հրամայականից ազատէ, այսինքն իւր արածը բարոյական հրամայականով փոխարինէ, ասել է թէ նրա բարեկամութիւնն արդէն մօտիւ ունի։ Այստեղ գործողի բարոյական նպատակն այն չէ, որ ուրիշին լաւութիւն անէ, այլ՝ իւր գործը հրապարակի վրայ դնեն, գովեն և փառաբանեն, դուցէ և ինքը իւր եսի առաջ դուր գայ։ Սկզբունքով ներքին ազատութիւնը և բարեկամութիւնն իրար ծածկում են՝ չեն հակառակում։

Արտաքոյ կարգի սրամտութիւն է հարկաւոր այս կէտը աւելի պարզելու համար—եթէ մէկը մի բան, որ պիտի անէր, բայց չէ արել, այս խնդիրը մատնանիշ է անում դէպի իրաւանց և հատուցման տեսիլը ևս, որոնք անհատին դէպի իւր պարտաւորութիւնն են հրաւիրում, իսկ բարեկամութիւնը նոյն հանգամանքում յիշելով միայն չէ բաւականանում, այլ գործք է պահանջում—առաջինը յենւում է պարտաւորութեան վրայ, իսկ երկրորդը՝ առաքինութեան գաղափարի մօտ է միայն դադար առնում։ Բարեկամութեան համար մօտիւ չկայ, պարտաւորութիւնից ստիպուած բարեկամութիւնը մաքուր բարեկամութիւն չէ։ Պարտաւորութեան գաղափարը, որից ծնում է բարեկամութիւնը, ինչպէս նոյն պարտաւորութիւնը իրաւանց և հատուցման համար, ծնող կարող է համարուել։ «Արդելել» ասած բանդ անծանօթ է բարեկամութեան. նա ազատ է հոգւոյ և մտքի ամեն մի շարժողութեան ժամանակ և որքան նա ազատ է, անխառն է օտար ազդեցութիւնից, նոյնքան գեղեցիկ է։ Սրա համար ևս այն սիրով լի, կարեկցական կայծերը, որոնք սկսում են ծնել անհատի մէջ, հոգատար ձեռքերի են կարօտ, որպէսի զի ծլեն, ծաղկեն. սա մի գանձ է, որին մենք խնամքով պիտի վերաբերուենք,

որովհետև դրանցից են ծնում մարդու բարեկամության սկզբունքները։

Եթե մեզ անկարելի եղաւ ուղղակի տեսութեան հետևանքից բարեկամության գեղեցկութիւն յառաջ բերել, աշխատենք գոնե երկրորդական ճանապարհով, որ տեսութիւնը կամաց-կամաց օժանդակէ բարեկամութեան գեղեցկութեան աճելուն, զարգանալուն։ Տեսութեան օժանդակութիւնը կարող է նրա մէջ կայանալ, որ նա այն բոլոր միջոցները և հանգամանքները, որոնք բարեկամութեան բարգաւաճման նպաստել կարող են, յառաջ բերէ։ Դրա հակառակ՝ այն ինչ որ այդ զարգացման խթան կարող է լինել, հեռացնել և արգելել։ Այդ նպատակի համար որպէս միջոցներ հետևեալ երեք հանգամանքները կարող են ծառայել։

1.

Տեսութեան պաշտօնը.—Թող ամենայն ոք զգուշութեամբ հսկէ իւր ներքինը և թոյլ չտայ ոչ մի նախանձատ կամ չար միտք իւր մէջ գոյանայ և եթէ այդպիսի բան յառաջ է եկել, աշխատէ խսկոյն սաղմի մէջ չորացնել («եթէ աչ ձեռն քո դայթակղեցուցանէ զքեզ, հատ զնա և ի բաց ընկէա»)։ Դրա հակառակ՝ աշխատելու է որ համակրական զգացումները, որոնք կարեկցութիւն են ծնեցնում մարդուս մէջ, աճեցնել և զօրացնել։

2.

«Սիրեցէք զթշնամիս ձեր».—Առօրեայ կեանքի շրջանում, երբ յարաբերութիւն ենք ունենում ուրիշների հետ, պէտք է մեր ուշադրութիւնը դարձնենք նրա բնաւորութեան բարի կողմերի վրայ, իսկ եթէ նրա մէջ մի վատ կողմ ևս նկատեցինք, պէտք է մի այսպիսի հարց առաջարկել—թէ այդ անհատը չունի արդեօք լաւ, բարի կողմեր ևս, որոնք ընդունակ լինին նրա վատ կողմերը ծածկելու։ Մի այդպիսի վարուեցողութեան հետևանքը այն կլինի, որ մեր մէջ կարող են նոր զգացումներ յառաջ

գալ—մենք կարող ենք երկրորդ անհատի մէջ այնպիսի կողմեր գտնել, որոնք մեր նախկին հակակրական զգացումները համակրանքի փոխեն։

3.

«Բարի արարէք ատելեաց ձերոց».—Թող իւրաքանչիւր ոք սովորութիւն անէ իւր համար՝ պատրաստակամ լինելու—իրեն վարժել ուրիշին բարի առնելու մէջ։ Այդ բարի առնելը կարող է մի կամուրջ լինել դէպի բարեկամութիւն։ Սա մի տեսակ նախապատրաստութիւն է, որով մեզ վարժում ենք ապագայ բարեկամութեան համար։ Այո, սա վարժութիւն է նոյն իսկ բարոյական տակտի համար։ Եթէ մենք այդպէս չկարծենք մեզ, գուցէ շատ ներքին պատերազմ ունենալուց ետոյ՝ կարող կլինէինք բարին և գեղեցիկը գործել և վերջապէս սա կդառնայ մեզ համար մի պահանջ ուրիշներին միշտ բաղդաւոր տեսնելու, մեր օգնութիւնը նրանց բաղդաւորութեան համար չվերժելու։ Սակայն այդ դեռ բոլորը չէ ինչ որ բարի առնելուց կարող է յառաջ գալ։ Այստեղ մի ազնիւ կապ, յարաբերութիւն է յառաջ գալիս տուողի և ընդունողի մէջ։ Բարեկարեկամութիւն վայելողը, որ ամենևին յոյս չունէր այդքանին, սկսում է մոտենալ իւր բարերարին, կապւում է նրա հետ և աշխատում է իւր բարերարին դուրեկան վարմունքներ ցոյց տալ—այո, նոյն իսկ կարող է պատահել, որ քարտարտի մէկը իւր կոշտ զգացումները փոխէ, վերածէ ազնիւ, մարդասիրական զգացումների։ Ամենայն ոք ակամայ սկսում է սիրել նրանց, ովքեր իրան սիրում են։ Սէրը ծնում է սէր, ինչպէս և ատելութիւնը՝ ատելութիւն։ Այս ամենի հետևանքն այն է լինում, որ մենք վերջ ի վերջոյ մեր մերձաւորի մէջ բարեկամական զգացումներ յառաջացրինք։ Եթէ մենք առաջ պարտաւորութիւնից ստիպուած բարի էինք առնում—մէկը մեզ սիրում էր, մենք էլ պարտք էինք համարում նրան սիրել, մի տեսակ փոխարինութիւն անել, այժմ, երբ մենք վարժել ենք մեզ բարիք առնելու մէջ, մեր սրտի ցանկութեամբ,

համոզմամբ ենք գործում—այս վերջին գործողութիւնը միայն բարեկամութիւն կոչուելու իրաւունք ունի։

VII.

Բարեկամութեան տեսի հրամայականը:

Ե՞րբ է բարեկամութեան տեսիլը զործնական կերպով աստպարէս գալիս, ինչ հանդամանքներում նա ստիպւում է զէնքի դիմել՝ պահանջել, հրամայել։

Պահանջի, հրամայականի կարիք այն ժամանակ է զգացւում, երբ մի անհաճոյ յարաբերութիւն ենք նկատում՝ այնտեղ, ուր շաղակամութիւն է երևան եկել, որովհետև հրամայականները սովորաբար այն ժամանակն են ծագում, երբ մի բացարձակ անդուրեկան վճիռ է յառաջ եկել։ Դուցէ առարկուի, թէ բարեկամութեան բացակայութիւնը արդէն անդուրեկան բոպէ է։ Դրա պատասխանը բացասական է։

Այս երևոյթը կարելի է նկատել կամքի յարաբերութիւն կազմող անդամների բնաւորութիւնից։ Հարցը նրա մէջն է կայանում, առաջին կամքը երկրորդին իւր ցանկութիւնը ակնկալութեան՝ թէ ոչ ակնկալութեան յուսով է նուիրում։ Առաջին դիպուածը դուրեկան, իսկ երկրորդը՝ ոչ դուրեկան է։ Կամքի չէզոք դիրքը երկրորդի վերաբերութեամբ ոչ հաճոյ և ոչ անհաճոյ է—ոչ իւրացումն է և ոչ վանումն, ժխտումն—էստէտիկական լեզուով ասենք՝ նա անտարբեր չէզոք է (indifferent), քանի որ միայնակ է, քանի որ մի երկրորդ անդամի հետ յարաբերութիւն չունի։

Երբ մենք մի ուրիշ տեսիլ ևս՝ մանաւանդ կատարելութիւնը մեզ օգնական ենք վերցնում արժանին և պակաս արժանին դնահատելու, խնդիրը այլ կերպարանք է ստանում։ Կատարելութեան տեսիլը կամքի բազմակողմանութիւն է պահանջում, իսկ ուր բարեկամութիւն (երկու կամք—բազմակողմանի և ոչ մի կամք) չկայ, ասել է թէ այնտեղ կամքի էական մասը, դլխաւորը պակասում է և հէնց այդ պակասութիւնը, թերութիւնը անդուրեկան է,

սա մի դատարկութիւն է, որ ամբողջ կեանքի ընթացքում նկատելի կմնայ։ Այս տեսութեամբ ամենայն մի թերութիւն, ամեն մի կիսատ, ամեն մի ոչ ամբողջ դուրեկան չէ։ Օրինակի համար—ի՞նչի նման կլինէր, եթէ մի հոյակապ պալատ կառուցանէինք առանց պատուհանների կամ դռների (թերութիւն), կամ մի ոտանաւոր գրէինք առանց տաղաչափութեան . . . ։ Եթէ պատուհանների, դռների թերութիւնը չէնքի ամբողջութեան վնասում է, արժէքը կորցնում է, ուր մնաց մի բանաւոր կեանքի շինութիւնը, որ անհամեմատ բարձր է—մի յատկութիւն, ինչպիսին բարեկամութիւնն է, նրան ներկայացնող կնիքը պակասում է—միթէ՞ այդ տեսակ մարդը մեզ պէտք է դուր գար։ Այդ ասել է թէ մարդուս հոգու ամենաազնիւ թերթը Tabula rasa է դարձել—ուստի և այն անհատը, որ զուրկ է այդ յատկութիւնից, կորցնում է իւր ամբողջութեան նշանակութիւնը—նա կոտորակ մարդ է։

Թէ ինչ քանակ բարեկամութեան այս կամ այն անհատից պահանջել, այդ կախուած է այն չափից, որով մենք անհատին չափում ենք։ Նայելով թէ մարդս ի՞նչ աստիճանի կրթութեան տէր է, նոյնքան և պահանջ կունենանք։ Մի այս աստիճանի տէր անհատից պահանջւում է դիցուք մի որ և է աստիճանի բարեկամութիւն և եթէ նա այդ չունի, նրան անուանում ենք անկատար, նա իւր նմաններից ետ է մնացել։

Որքան մարդս զարդացած, դաստիարակուած է, այնքան էլ մարդասիրութիւն ենք պահանջում նրանից—«որում շատ տուաւ, շատ խնդրեսցի ի նմանէ»։ Եթէ այդ զարդացած անձի վարմունքների մէջ համապատասխան աստիճանի մարդասիրութիւն չենք նկատում, նա նոյն աստիճանով էլ մեր ոչ հաւանութիւնն է չարժում, ուրեմն որին և նոյնքան զօրեղ հրամայականի արժանի։

Բայց ոչ միշտ բարեկամութիւնը բաւականանում է այդ միջին չափով, նա երբեմն իրաւունք ունի այդ չափը մեծացնել—ծնողները որդկերանցից աւելի են պահանջում քան օտարից, այս յարաբերութեան մէջ նաև քոյր և

եղբայր, մարդ ու կին, ուսուցիչ և աշակերտ . . . . : Ուր մի այդպիսի քնքոյշ յարաբերութեան կապ կայ, իրաւունք կայ աւելին պահանջելու, այսպիսի հանգամանքներում պիտի ուշադիր լինինք դէպի երկրորդի բարին: Ուր պահւում է մեր պահանջած բարեկամութեան ըարձը չափը, այնտեղ անդուրեկանութիւնը զգալի է լինում, իսկ եթէ միջին չափ բարեկամութիւնը ևս բացակայում է, որը ամեն մի օտար անհատ ևս պարտաւոր է ունենալու, այստեղ աւելի է սրւում մեր անհաճոյ զգացման չափը: Այստեղ բարեկամութեան տեսիլը սրտմտում է, հանում է սուրը պատենից և հրաւիրում է պարտազանցին ճանաչել իւր պարտաւորութիւնը:

IV

ՏԵՍԻԼ ԻՐԱՒԱՆՑ:

Տուք Կայսերն՝ Կայսեր և զԱստուծոյն Աստուծոյ:
Մատթէոս ԻԲ. 21.

Նոյնպէս կամքի մի նոր յարաբերութիւն պիտի որպէս հիմն ընդունենք, ու մեր ենթադրութիւնները շարունակենք:

Բարեկամութեան տեսլի ժամանակ մենք երկու կամք ընդունեցինք որպէս յարաբերութեան անդամներ, որոնցից մինը մեր սեփական կամքն էր, իսկ միւսը՝ օտարինը: Բացի դրանից մենք ընդունեցինք, որ միայն մեր սեփական կամքը ճշմարիտ կամք էր, իսկ օտարինը՝ մտացածին՝ «կամքի պատկեր»: Իրաւանց գաղափարի ժամանակ դորանով չենք կարող բաւականանալ, այստեղ երկու կամքերն էլ պիտի իրօք ճշմարիտ լինեն: Բացի դրանից կամքերը չպիտի միան անդործադրելի, որպէս բարի ցանկութիւններ, այլ նրանք պէտք է մի տեղ միմեանց հանդիպեն եւ իրար հետ գործ ունենան:

Այդ կամքերը կարող են կրկին ձևով հանդիպել իրար դիտմամբ եւ ոչ դիտմամբ՝ պատահաբար: Կամքերի պատահմամբ հանդիպելը ամենից պարզն է, ուստի և առաջին անգամ նրանց հետ գործ կունենանք, իսկ դիտմամբ հանդիպելը կպահենք վերջին տեսլի համար (հատուցումն):

Ընդունենք որ երկու կամքերը պատահմամբ միմեանց հանդիպեցին — մէկ մէկու հետ գործ ունեցան: Այստեղ անշուշտ ենթադրելու է և մի երրորդ հանգամանք՝ առարկայ ևս, որի միջնորդութեամբ նրանք առիթ ունեցան յարաբերութեան մէջ մտնելու: Որպէս զի մի առարկայ երկու կամքերի մէջ մի յարաբերութիւն յառաջացնէ, կրկին պայման է հարկաւոր:

Պէտք է երկու կամքերը՝ թէ Ա. և թէ Բ. իրանց ուշադրութիւնը միևնոյն առարկայի վրայ ուղղած լինեն զորօրինակ X։ Եթէ երկու կամքերից իւրաքանչիւրը առանձին առանձին առարկաների հետ գործ ունենան՝ ասենք Ա. X-ի, Բ Y-ի հետ, այն ժամանակ իւրաքանչիւր կամքը իրեն համար կարող էր բաւականութիւն ստանալ մի որ և է ձևով, նրանք երբէք միմեանց չէին հանդիպի։

Այսպէս կամքերը զանազան ուղղութիւն բռնելով միմեանցից կհեռանային, փոխանակ պատահելու, ուրեմն և կամքի յարաբերութիւն տեղի չէր ունենալ, հետևաբար և վճիռ չէինք կարող կարդալ։ Բայց այս դեռ բոլորը չէ։

2.

Հերիք չէ որ երկու կամքերը Ա. և Բ. միևնոյն առարկայի հետ յարաբերութիւն ունենան, այլ այդ առարկան պէտք է կամքի մի յարաբերութիւն յառաջացնէ երկուսի մէջ—նա չպիտի երկուսին էլ հաւասարաչափ բաւականութիւն տայ, երկուսին էլ կատարեալ կերպով լիացնէ, այլ՝ եթէ մէկին հետևում է, միւսից պիտի հեռանայ։ Եթէ առարկան երկուսին էլ հաւասարաչափ բաւականութիւն տայ, ինչպէս որ այդ անրաժան առարկաների հետ (զորօրինակ օդ, լոյս, ջուր և այլն) լինում է, այս դիպուածում կամքերի մէջ ոչ մի յարաբերութիւն չի կարող յառաջանալ, զորօրինակ երկու անձինք կարող են միևնոյն կրակի վրայ տաքանալ, միևնոյն օդը շնչել, միևնոյն աղբիւրի ջուրը խմել, միևնոյն գետի ջրում լողանալ և այլն, առանց մէկը միւսի հետ գործ ունենալու։

Բոլորովին այլ հետևանք է ստացւում, երբ յարաբերութիւնը բաժանվող առարկաների հետ է—այստեղ առարկան Ա.-ն և կամ Բ.-ն կարող է պատահել, մէկին կամ միւսին և ոչ երկուսին։ Ա. աշխատում է X-ը ձեռք բերել։ Բ. գիտէ այդ, նա էլ իւր կողմից է ձգտում X ունենալու։ Երբ Ա. տեսնում է Բ. ևս աշխատում է X ունենալ, նա՝ և՛ աւելի ջանք է գործ դնում նոյն նպատակով, այդ միևնոյնը և Բ.-ն է անում։ Այսպէս երկու կողմից այժերը

լարուած են—եթէ մէկն ուզում է ստանալ X, միւսը աշխատում է խանգարել, որպէս զի ինքը ստանայ նոյնը։

Երկու անհատներից իւրաքանչիւրը կամ վերացական ձևով ասենք, իւրաքանչիւր կամք իւր ներգործութիւնն ուղղել է X առարկայի վրայ և իւրաքանչիւրը միւսին խանգարելով՝ կամենում է ինքը ձեռք բերել յայտնի X, ասել է թէ, երկու կամքերը, միմիանց հետ արդէն յարաբերութեան մէջ են, որին մենք վէճ ենք ասում։

Ուրեմն վէճ ասած բանը կարող ենք նոյնպէս մեկնել—երկու հակառակ կամքեր միմեանց վրայ ներգործում են միևնոյն առարկայի առթիւ։

Այստեղ մենք ներքին կերպով գոհ չենք, այդ վէճը մեզ դուր չէ գալիս, դա մեր մէջ անհաճոյ տրամադրութիւն է ծնեցնում—վէճը դուր չէ գալիս մեզ։

Այստեղ մի լաւ համեմատութիւն կարելի է անել իրաւանց տեսլի և ընդհանուր էսթէտիքայի մէջ—այնտեղ (իրաւանց) վէճը, այստեղ աններդաշնակ (dissonanz) ձայնը, երկուսն էլ մեր ոչ հաւանութիւնն են շարժում։

Ինչպէս որ աններդաշնակ ձայներից ներդաշնակ եղանակ չի կարելի կազմել, այնպէս և քանի վիճողները չեն հաշտուել, այնտեղ երևակայելու չէ կանոնաւորութիւն, խաղաղութիւն, դուրեկան բոպէ։ Եթէ երկու կողմից ևս վէճը առանց զիջողութեան շարունակւում է, հետևանքը դառն է լինում, երկուսն էլ ուժաթափ են լինում և քարոյապէս ընկնում են։

Նախ քան «վէճը դուրեկան չէ»-ին անցնելը հարկաւոր է մի քանի միջանկեալ կէտեր պարզել։ 1. ամենից առաջ կարևոր է վէճ զաղափարը ճիշտ մեկնել, թէ մենք այդ գաղափարի ներքոյ ինչ ենք հասկանում և 2. որպէս զի մենք լիովին համոզված լինենք, թէ վէճի հետ և մի նոր կամքի յարաբերութիւն ենք ձեռք բերում, որը բոլորովին տարբեր բան է, պէտք է վէճը չարակամութիւնից խիստ զանազանենք։

Ա.

Առաջին կէտի վերաբերութեամբ հետևեալը նկատելու է—ով ուզում է իմանալ թէ «վէճը անպայման դուր չէ գալի»ն բացէ ի բաց մերժելի է, հարկաւոր է երկու կէտ չմոռանալ—առաջին—այս յարաբերութիւնը պիտի մաքուր կերպով ըմբռնել, առանց երկրորդական և օտար հանգամանքներ ի նկատի առնելու և երկրորդ՝ պիտի վէճի մի որոշ ձևը աչքի առաջ ունենանք, այն է կամքին վերաբերեալ վէճը—ինչին իրաք վերաբերում է խնդիրը։

Վերև յիշած յարաբերութիւնը մաքուր ըմբռնել, նշանակում է միայն կամքի պատերազմը եւ եթէ ի նկատի ունենալ, իսկ միւս բոլոր երկրորդական հանգամանքները, որոնք կողմնակի ձևերով թերևս կապ ունենան հարցի հետ, դանց առնել։ Նա, որ կամենում է ապացուցանել, թէ վէճը կարող է երբեմն և օգտաւէտ լինել, անշուշտ այդպիսին իսկական հարցի հետ երկրորդական խնդիրներ ևս խառնում է։ Եթէ՝ մինին վէճը դուր է գալիս, դա անշուշտ այն հերոսական ոյժն է, որ նկատւում է վիճող հերոսների մէջ և կամ վէճի մոտիւն է, որ նրան կուրացնում է։

Մի օրինակով պարզենք մեր առածը—ով չէ ծանօթ Հոմերոսի կենդանի գոյներով նկարագրած քաջերի պատերազմներին. ումը դուր չէ գալիս Աքիլլէսի և նրա ախոյան Հեկտորի պատերազմները Տրոյեայի պարիսպների ներքոյ։ Ո՞ր հայրենասիրի ոգին չէ վառվում, երբ նա կարդում է, թէ Հայկը ձգեց իւր լայնալիճ աղեղը և այնպէս դիպցրեց Բելի կրծքին, որ «շեշտ ընդ մէջ թիկանցն թափանցիկ լեալ՝ յերկիր անկանի սլաքն»։ Բայց լաւ մտածելուց յետոյ կտեսնենք, որ վէճը չէ այն առարկան, որը մեր հաւանութիւնն է գրաւում, այլ այն հերոսական ոյժն է, որ մեզ հաճութիւն է պատճառում, որը մեզ վառում է։ Եթէ լաւ մտածենք, կտեսնենք որ դա կատարելութեան տեսլի մէջ յիշած կամքի մեծութիւնն է՝ վիթխարի ոյժն է։

Առաջին կէտում տեսանք ոչ թէ վէճն էր, որ մեզ դուր էր գալիս, այլ հերոսական ոյժը՝ ըստ կատարելութեան տեսակի և այլն։ Այսպէս էլ երբեմն այս կամ այն մոտիւ ունեցող վէճը կարող է մեզ դուր գալ։ Մի ազնիւ մոտիւ կարող է առ ժամանակ վէճը մեզ դուրեկան դարձնել, մենք կարող ենք այդ տեսակ հանգամանքներում ժամանակաւոր կերպով հեռանալ գլխաւորից և մեր ուշադրութիւնը մոռնաւորի վերայ սևեռել։ Օրինակի համար—մի վէճ մեզ դուր է գալիս, երբ նա կեանքի բարձր բարիքների համար է, մենք ոգևորւում ենք, երբ մի անկեալ ազգի ոռնակոխ պատիւն ու փառքը վերականգնելու համար է։ Միայն մի բան մոռանալու չէ—երկու չնչին կէտերը միմեանցից ճիշտ որոշելու է. ի հարկէ այստեղ ևս ոչ թէ վէճն է մեզ դուր գալիս, այլ մոտիւը՝ կեանքի բարձր բարիքը, որը վէճով ենք ձեռք բերում—դա հին ներքին ազատութիւնն է, որը վիճողներին յայտնվել է, նա յորդորում է նրանց ձեռք բերել այն, ինչ որ երբեմն սիրելի, թանկագին էր մարդոց, մարդիկ երբեմն իրանց կեանքն անգամ վառնդի ներքոյ են դնում այդ բարիքը ձեռք բերելու համար։ «Վէճը անպայման դուր չէ գալի»ն պարզելու համար էլի մի երկու կէտեր պիտի մեկնել։ Պէտք է զանազանել վէճերի երկու տեսակները՝ գործնականը տեսականից։

Եթէ մենք կամքի գործնական վէճի փոխարէն տեսակնը՝ գիտական վիճաբանութիւնը (Polemik) ընդունենք, այսպիսի որոշեալ հանգամանքներում՝ վէճը կարող է մեզ դուրեկան լինել։

Տեսական վէճ.

Գիտական վէճը (վիճաբանութիւնը) իւր շատ կողմերով մեզ դուրեկան է։ Այն ոգեկան ոյժը, որը վիճողներն արտայայտում են, կարող է մեզ դուրեկան լինել։ Այն գիտական կարծիքները, այն ճարպիկ հռետորական դարձուածները, այն սրախօսութիւններն ու հումորը, որոնք վէճի ժամանակ յառաջ են գալի, կարող են մեր

ուշադրութիւնը շղթայել, ի հարկէ միշտ ենթադրելով, որ այդ վէճը առարկայական է մնում, որ նա անձնականի սահմանը չէ անցնում, ապա թէ ոչ նա կդառնայ կամքի գործնական վէճ։ Մի ուրիշ հայեցակէտով ևս վէճը մեզ դուր է գալիս. այն հոգեկան շահը, այն մտաւորական յառաջադիմութիւնը, որը մենք ստանում ենք այդ տեսակ վէճերից։ Ուր որ երկու նշանաւոր ոյժեր միմեանց հանդիպում են, այստեղից միշտ մի լաւ հետևանք կարող ենք յուսալ։ Նոցանից իւրաքանչիւրը ստիպում է իւր ախոյեանին աւելի խորասուզուելու վէճի նիւթի մէջ, դաղափարները աւելի և աւելի են վերլուծւում, բոլոր գիտնական միջոցները օգնութեան են կոչւում, հիմունքները և նոցա հակառակ կողմերը մի ըստ միոջէ կշռւում են—հետևաբար շատ հաւանական է, որ այսպիսի հիմնական վէճի ժամանակ մի լաւ հետևանք յառաջ գայ։

Գործնական վէճ.

Բոլորովին այլ է կամքի՝ գործնական վէճը։ Տեսական վէճը զինուորում է մարդոց ոյժերը, այն ինչ գործնականը (կամքինը) թուլացնում է։ Առաջինը նպաստում է մարդկային լուսաւորութեան գործին, իսկ երկրորդը՝ ջնջում, քանդում և որքան երկար է տևում, այնքան հետևանքը դառն է, նոյնքան և նա մարդոց վայրենացնում է։

Այժմ հարցը պարզ է. թէ վէճը որպէս վէճ դուրեկան չէ։

Անցնենք երկրորդ հարցին։ Թերևս ոմանք հետևցնեն թէ չարակամութիւնը վանում, ժխտում էր օտարի կամքը, նոյնն անում է և վէճը. ուրեմն վէճը թերևս չարակամութեան մի տեսակն է։—Ո՛չ նրանք տարբեր են։

B.

Վէճի եւ չարակամութեան զանազանութիւնը.

1.

Չարակամութեան ժամանակ օտարի կամքը վանում, ժխտում ենք, միայն մեր ներքին աշխարհում, մեր դիտակցութեան մէջ նա գոյութիւն ունի. իսկ վէճի ժամանակ՝ արտաքին։ Այնտեղ վանում, ժխտում ենք լոկ օտարի կամքի պատկերը (ոչ կամքին իրան), իսկ այստեղ օտարի սեփական կամքը։

2.

Այնտեղ (չարակամութիւն) վանումը, ժխտումը *մնտիւ չունէը*—օտարի կամքը ես մերժում եմ օգտի համար, իսկ այստեղ (վէճ) նոյնը *մնտիւ ունի*—A. մերժում է B. նրա համար, որովհետև B. խանգարում է A. իւր կամեցողութեան բաւականութիւն տալու։ Եթէ երկու կամքերը միևնոյն առարկայի համար իրար հետ վէճ չէին ունեցել, եթէ նոցանից ամէն մէկը զանազան առարկաներ էր ցանկացել, թերևս նրանք մէկ մէկու երես էլ չտեսնէին։

3.

Վէճը միշտ կրկին կողմ ունի, իսկ այդ յատկութիւնը բոլորովին անծանօթ է չարակամութեանը—նա աւելի միակողմանի է։ Վէճի ժամանակ երկու վիճողներ անհրաժեշտ են, իսկ չարակամութեան ժամանակ անհրաժեշտ չեն երկու չարակամներ, զորօրինակ մէկը կարող է այն աստիճանի չար լինել, որ նա ուրախանայ ոչ թէ միայն նորա համար, որ մի երևակայեալ անձնաւորութիւն իրանից օգնութիւն չկարողացաւ ստանալ կամ ինքը նրան չբաղդաւորացրեց, այլև այդպիսին կուրախանայ, երբ մի անհատ դիցուք ողբերգութեան կամ կատակերգութեան մէջ սև դիցուք ողբերգութեան կամ կատակերգութեան մէջ սև դէմներով է նկարագրւում։

Կարևոր կէտերը պարզաբանուեցան և որոշուեցան. այժմ կարող ենք մեր քննութեան թելը շարունակել։ Այս թելը պէտք է նորից կապել վերևինի հետ, թէ «վէճը դուրեկան չէ» և վրան աւելացնել—բաւական չէ որ ասենք, թէ վէճը դուրեկան չէ ու կանգ առնենք, այլ հարկաւոր է այստեղ մի հրամայական ևս կարդալ—մի գործնական միջոց ձեռք առնել։ Այդ հրամայականը ասում է. «*Մի վիճիր*»։ Այս հրամայականի մէջ երկու պահանջ կայ—*առաջին*՝—պէտք է ծագած վէճը իսկոյն հեռացնել, և

երկրորդ՝ միջոցներ ձեռք առնել, որ ապագայում այլ ևս այդ տեսակ վէճ չպատահի։

Ծագած վէճը վերացնելու համար ամենալաւ միջոցն է, որ մենք մեր սեփական կամքը վէճի տակ եղող առարկայից հեռացնենք։ Կամաւոր կերպով թողնենք այն, ինչ որ ուզում էինք ունենալ՝ վէճի առարկայից ձեռք վերցնենք։ Որպէս զի վէճը կրկին չնորոգուի և հաստատ ու անվտանգ ապագայ խոստանայ, պիտի որոշ կանոններ ու չափեր ձեռք առնել, որոնք մարդոց արտաքին յարաբերութիւնները սահմանափակում են և ամէնքին իրանց սահմանի մէջն պահում։ Այն կանոնները և չափերը, որոնք մարդոց արտաքին յարաբերութիւնը սահմանափակում են, որոշ սահմանների մէջ են միայն ազատութիւն տալիս, կոչվում է *իրաւունք*։

Բայց յառաջ քան իրաւունք կոչուած գաղափարը քննութեան առարկայ դարձնենք, հարկաւոր է վերև յիշուած «թողնենք»ը փոքր ինչ ընդարձակել, պարզել։

Հարցը նորանումն է, թէ ումը պիտի ուղղել հրամայականը՝ այդ «թողնենք»ը—արդեօք մէկին թէ երկուսին ևս։

Այդ հարցին ուղղակի պատասխան տալը շատ դժուար է, որովհետև դա կախումն ունի՝ բազմաթիւ երկրորդական հանգամանքներից. զորօրինակ ով է վէճին առիթ տուել, ինչպիսի առարկայ է վէճի նիւթը...։ Այստեղ իսկապէս երկու դիպուածք կարող է պատահել։

1.

Վէճի առարկան կարող է ֆիզիքապէս և բարոյապէս անհրաժեշտ լինել վիճող անհատներին—վիճելի առարկան չի կարելի բաժանել։

2.

Վէճի առարկան երկու կողմից ևս կարող է պատահարար պատկանել, ուրեմն և բաժանել կարելի է։

Ուստի և բնականապէս երկու տեսակ իրաւունք պիտի նկատի առնել, որովհետև երկու տեսակ հանգամանքներ

կան, որոնք վէճ են յառաջացնում. այդ իրաւունքներից մէկին անուանում ենք իրաւունք «ընդարձակ» և միւսին իրաւունք «սահմանափակ» մտքով։ Խօսենք երկուսի վրայ ևս առանձին առանձին։

I.

Գլխաւոր դիպուած։

Դիցուք մի առարկայի վերաբերութեամբ վէճ է ծագել և կամ պատրաստ է ծագելու, և այդ առարկան կամ ֆիզիքապէս և կամ բարոյապէս անբաժան կերպով միացած է վիճող անհատներից մինի հետ, այն ժամանակ ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է, որ այդ տեսակ հանգամանքներում կրկին անկարելութիւն (ֆիզիքական և բարոյական) կայ անհատի համար՝ վէճի ենթակայ եղող առարկայից հրաժարուելու։ Անկարելութիւնը ֆիզիքական է, երբ հարցը վերաբերում է մարմնուն, զորօրինակ մի եղեռնագործութեան ժամանակ ուրիշի անձն ու կեանքը վտանգի ենթարկել։ Անկարելութիւնը բարոյական է, երբ մէկը միւսից պահանջում է, որ նա իւր բարոյական կոչումը՝ անհատի անբաժան սեպհականութիւնը զոհէ—զորօրինակ իւր ներքին՝ կրօնական համոզումը (Վարդանանց պատերազմը), իւր անմեղութիւնը և իւր անձնական՝ մարդկային ազատութիւնը զոհէ և ուրիշին որպէս ստրուկ ծառայէ (ճորտութիւնը, յունաց ստրուկները, Ցակովբ գնում է Եսաւից անդրանկութեան իրաւունքը)։

Մի այդպիսի վէճի ժամանակ անհատը կրիտիկական դրութեան մէջ է գտնվում. այստեղ մի քանի միջոցներ չկան, այլ մի՝ այն կամ ոչ. անհատը կամ պէտք է իւր սեպհական այդ անհրաժեշտ բարիքը (առանց որին նա չի կարող որպէս մարդ ապրել) զոհէ և կամ, եթէ նրանից չէ կամենում զրկուել, պիտի վիճէ։ Ինչպէս նկատեցինք հարցը շատ դժուար է, ինչ անել, եթէ ընդունենք այն դէպքը, թէ աւելի լաւ է կեանքի այդ բարիքը (կեանքը, անձնական համոզումն, անմեղութիւն, ազատութիւն

և այլն) զոհել, քան թէ վիճել։ Այստեղ մենք հանդիպում ենք կրկին արգելքների, մի կողմից մեր անձնապաշտպանութեան ձգտումն չէ համաձայնում, նա չէ ուզում այդ անփոխարինելի բարիքից զրկուել, իսկ միւս կողմից նա հանդիպում է բարոյական վէճին։ («Թոյլ տուր, մի վիճիր»=«Թողնենք»)։

Սոկրատէսը չթողեց իւր համոզումը և թոյն խմեց, նա կարող էր ազատվել իւր աշակերտների ձեռքով, բայց չուզեց իւր բարոյական վէճին հանդիպել։ Մի թէ քիչ օրինակներ կան, երբ մարդասպանները իրանք իրանց ներքին խայթին չդիմանալով, յայտնում են դատաստանին իրանց եղեռնագործ լինելը։

Իսկ եթէ անհատը իւր պաշտպանութեան համար ընտրում է երկրորդ դիպուածը—վիճել, վէճը շարունակել, հանդիպում է իւր ներքին ձայնին—«Թող, Թոյլ տուր, վէճը դուրեկան չէ»ին։

«Թող, վէճը դուրեկան չէ»ի այդ հրամայականը ունն է վերաբերում, արդեօք երկուսին էլ, թէ մէկին։—Պատասխանը պարզ է, մինին—նորան ով վէճը յարուցել է, ով առիթ է տուել, պատճառ է եղել, նորան միայն է վերաբերում այդ բարոյական հրամայականը, նորան միայն պիտի ճնշէ ոչ դուրեկան բոպէի ծանրութիւնը։

Հարցին այժմ հետևեալ կերպարանքը կարելի է տալ. նա, որ երկրորդ անհատից պահանջում էր անբաժան ֆիզիքական և բարոյական բարիքը՝ առանց որի նա չի կարող որպէս մարդ ապրել, պիտի այժմ դիմէ ինքը իւր խղճին և նորան մի յորդոր կարդայ՝ պահանջից ձեռք վերցնելու նպատակով։

Այդ միջնորդող անդամը (որը յորդոր պիտի կարդայ) մարդուս անձնաւորութիւնն է։ Եթէ վէճի առիթ տուողը իւր մտաւոր և բարոյական զարգացմամբ այնքան բարձր է կանգնած, որ նա իրան նպատակ դրածը (վէճի առարկան, միւս անհատի անձնական ազատութիւնը) մի անձն է ընդունում, ասել է թէ նա մոտեցել է այն մտքին, որ նա և ուրիշ անհատներին իւր հետ միևնոյն դծի վերայ է

դնում, աւելի պարզ ասենք, նա այժմ ինքն իրան հետ գործ ունի։ Երբ մարդս այդ աստիճան բարոյական զարգացման է հասել, որ նա իւր հակառակորդին ևս իրան հաւասար նժարի մէջ է դնում, և կշռում, մի ուրիշին էլ իւր նման անձնաւորութիւն է ընդունում, հենց այդ բոպէից էլ վէճը վերանում է, վէճի առիթ տուողը իւր պահանջը ետ է առնում։

Այդ ձևով կազմվում են մարդուս մէջ ֆիզիքական և բարոյական սահմաններ, որոնցից դէնը մեր ներքինը մեզ չէ թոյլ տալիս անցնելու, այդտեղ մենք հնազանդվում ենք և հաշտվում այն մտքի հետ, որ մեր ախոյեանը ևս մեր կողքին ապրելու իրաւունք ունի, որ նա ևս որպէս անձն ապրել և նպատակներ ունենալ կարող է։

Այս ներքին անհրաժեշտութիւնը, որը մենք արտածութեան օրէնքով (Dedutkion) ձեռք բերեցինք յօգուտ B.-ի, որ A. իւր արտաքին ազատութեան մէջ իրան սահման դնէ, կազմում է B. բնական իրաւունքը։

B. իրաւունք ունի դանդատուելու այն ֆիզիքական և բարոյական վիրաւորանքների մասին, իրաւունք ունի պահանջելու, որ այժմ թոյլ տան իրան այն՝ ինչ որ արդելել էին ուզում առաջ—նա է իսկական *իրաւատէրը՝ լիազօրը**, իսկ A. պիտի հնազանդվի, պիտի թոյլ տայ, պիտի ձեռք վերցնի ֆիզիքական և բարոյական պահանջներից—սա է պարտաւորեալը=պարտականը***։

Բնական իրաւունքը յենւում է երկու հիմունքների վրայ։ Նրա առաջին հիմքն է «վէճը դուր չէ գալի»ն, որը մարդոց մղում է երկու կողմից ևս համաձայնութիւն կայացնելու։ Նա արդարև մի կողմից խլում է նրա արտաքին ազատութիւնը, իսկ միւս կողմից ապահովում է նրա ապագան իւր ախոյեանի դէմ։

Բնական իրաւունքի ամենախորը հիմունքն է (երկրորդ), որ մենք մեր մերձաւորին, որպէս մեզ հաւասար անձն ընդունում, աւելի պարզ ասենք, նա այժմ ինքն իրան հետ գործ ունի։ Երբ մարդս այդ աստիճան բարոյական զարգացման է հասել, որ նա իւր հակառակորդին ևս իրան հաւասար նժարի մէջ է դնում, և կշռում, մի ուրիշին էլ իւր նման անձնաւորութիւն է ընդունում, հենց այդ բոպէից էլ վէճը վերանում է, վէճի առիթ տուողը իւր պահանջը ետ է առնում։

Այդ ձևով կազմվում են մարդուս մէջ ֆիզիքական և բարոյական սահմաններ, որոնցից դէնը մեր ներքինը մեզ չէ թոյլ տալիս անցնելու, այդտեղ մենք հնազանդվում ենք և հաշտվում այն մտքի հետ, որ մեր ախոյեանը ևս մեր կողքին ապրելու իրաւունք ունի, որ նա ևս որպէս անձն ապրել և նպատակներ ունենալ կարող է։

Այս ներքին անհրաժեշտութիւնը, որը մենք արտածութեան օրէնքով (Dedutkion) ձեռք բերեցինք յօգուտ B.-ի, որ A. իւր արտաքին ազատութեան մէջ իրան սահման դնէ, կազմում է B. բնական իրաւունքը։

B. իրաւունք ունի դանդատուելու այն ֆիզիքական և բարոյական վիրաւորանքների մասին, իրաւունք ունի պահանջելու, որ այժմ թոյլ տան իրան այն՝ ինչ որ արդելել էին ուզում առաջ—նա է իսկական *իրաւատէրը՝ լիազօրը**, իսկ A. պիտի հնազանդվի, պիտի թոյլ տայ, պիտի ձեռք վերցնի ֆիզիքական և բարոյական պահանջներից—սա է պարտաւորեալը=պարտականը***։

Բնական իրաւունքը յենւում է երկու հիմունքների վրայ։ Նրա առաջին հիմքն է «վէճը դուր չէ գալի»ն, որը մարդոց մղում է երկու կողմից ևս համաձայնութիւն կայացնելու։ Նա արդարև մի կողմից խլում է նրա արտաքին ազատութիւնը, իսկ միւս կողմից ապահովում է նրա ապագան իւր ախոյեանի դէմ։

Բնական իրաւունքի ամենախորը հիմունքն է (երկրորդ), որ մենք մեր մերձաւորին, որպէս մեզ հաւասար անձն ընդունում,

---

* Berechtigte=Истецъ.

** Verpflichtete=Должникъ.

ղունենք, եւ նորա հետ վարուենք որպէս մեր սեփական նպատակի հետ։ Հէնց այստեղից յառաջանում է այն բարոյական պատուիրանը, «թէ սահմանափակիր քո արտաքին ազատութիւնը այն աստիճան, որ իւրաքանչիւր անհատ, որպէս մի անձնաւորութիւն գոյութիւն ունենայ, որպէս մի էակ, որը ինքը իւր համար խոհական նպատակներ ունենալ կարողանայ»։ Այս միտքը կենայ Կանտ փիլիսոփայի անմահ յիշատակներից մինը, որպէս պատուղ նրա բարձր և մարդասէր մտածողութեան։

Ըստ այսմ առաջին մեծ դիպուածի վրայ յենող բնական կամ ընդարձակ մտքով ընդունած իրաւունքը, կարող ենք այսպէս մեկնել.—ընական իրաւունքն է (կամ իրաւունք ընդարձակ մտքով առած) մեր գործնական խոհականութեան* մէջ ի վաղուց անտի հաստատուած կանոնը կամ սահմանափակումն, որը անհատին հեռու է պահում իւր արտաքին յարաբերութիւնների մէջ՝ յօգուտ մի ուրիշ անհատի։ . . . Այս կէտը աւելի բացատրենք։

1.

Վերևի բացատրութեան մէջ ասացինք, որ իրաւունքը կանոն, սահմանափակումն է մարդոց յարաբերութեան, օրէնքի այս յատկութիւնը անփոփոխ է ամեն մի իրաւունք կոչուածի համար։ Իւրաքանչիւր իրաւունք սահմանափակումն է կամայականութեան, իւրաքանչիւր իրաւունք մարդոց գործողութեան համար մի մի սահմանաքար է։ Այդ սահմանաքարի վերայ գրած է, «մինչև այստեղ և ոչ աւելին, եթէ չես ուզում վէճ յարուցանել, եթէ չես կամենում նզովեալ վճռի ենթարկել քեզ»։ Իւրաքանչիւր անհատի համար իրաւունքը մի շրջան է, որի շրջանագիծը, ոչ ոք իրաւունք չունի ոտնակոխ անել՝ ոչ ներս գալ, և ոչ դուրս գնալ, որովհետև դորանից դէնը ուրիշին է պատկանում։

* Praktische Vernunft.

2.

Իրաւունքը մի կանոն է, չափ, սահմանափակումն, որոշում է երկու կամ աւելի անհատների արտաքին յարաբերութեանց սահմանը։

Իրաւունքը կայանում է գործողութեան և ոչ մտածողութեան մէջ, այսինքն այս տեսիլը գործ չունի նրա հետ, թէ մենք ինչ ենք մտածում, ինչպէս ենք խորհում, այլ՝ թէ ինչպէս ենք գործում, ինչ ենք անում, ինչպէս ենք ուրիշի հետ յարաբերութիւն կազմում—այստեղ հարցը կամքի արտաքին հրատարակման մէջն է։ Թէ մենք ինչպէս պիտի մտածենք. դա պատկանում է նախկին երեք տեսիլներին։

3.

Իրաւունքը միջոց է վէճը հեռացնելու։ Սրանով յարուցանում ենք և այն հարցը, թէ ինչ է իրաւունքի նպատակը, թէ մարդիկ ինչպէս պէտք է առանց միմեանց իրաւունքը ոտնաբարելու իրար հետ ապրեն, յարաբերութիւն ունենան։ Շատ իրաւունքներ են հիմնւում և հիմնուածները գործադրութիւն գտնում, ճանաչւում և հովանաւորւում հասարակութիւնից, որովհետև նրա մէջն է պարփակւում բարոյական կենաց կարգաւորութեան հիմնաքարը։ Առանց սահմանափակելու մարդոց արտաքին ազատութիւնը, որպիսի պաշտօն իրաւունքն ունի, անկարելի է բարոյական կենաց կարգաւորութեան վերայ մտածել. ոչ ոք չի կարող նախապէս մի հաստատ կեանքի նախագիծ որոշել և ոչ էլ կարելի կլինէր նախագծածները գործ դնել։

Ուր բացարձակ կամայականութիւն է, այնտեղ ամեն մի անհատ ամենի ստրուկն է, գերին է, որովհետև վաղօրօք չի կարելի ենթադրել թէ այս կամ այն վարուելու եղանակին՝ այս կամ այն անձն ինչպիսի դիրք կբռնէ, կոգնէ, թէ արգելք կհանդիսանայ։ Սրա հակառակ, եթէ յարաբերութեանց սահմանը որոշած է, այն ժամանակ իւրաքանչիւր ոք գիտէ, թէ մինչև ուր նա ազատ. առանց ուրիշի իրաւունքը ոտնաբարելու յառաջ կարող է գնալ, նա

գիտէ, որ իւր սահմանից դուրս գալով՝ մտնում է ուրիշի սահմանի մէջ. նա գիտէ նոյնպէս, որ երբ բանը այդտեղ հասցրեց, արդէն վէճի առիթ է տուել, ուրեմն և պարտաւանքի կարող է հանդիպել։ «Վէճը դուրեկան չէ»ն իսկապէս մի քերովբէ է, որը բոցեղէն սուրը ձեռին կանգնած՝ հսկում է սահմանագիծը և ով կհամարձակուի անցնել այդ գծից (իրաւունքից), իսկոյն կհանդիպէ նրա «վէտս»յին։

4.

Այս իրաւունքը մենք բնական կոչեցինք նրա համար, որովհետև ի սկզբանէ անտի ամեն մի մարդու ընութեան մէջ կայ։ Բացի դրանից ասացինք, որ այդ իրաւունքը արդէն մարդուս խղճի մէջ յառաջագունէ (à priorie) հաստատուած է, որը ընդգծում է անհատների իրաւունքի արտաքին յարաբերութեանց սահմանը։ Այս կէտը նրա համար յիշեցինք, որպէսզի վերջը, երբ կխօսենք երկրորդ գլխաւոր դիպուածի մասին, նրա հետ համեմատել կարողանանք—երկուսի զանազանութիւնը այն ժամանակ մեզ աւելի պարզ կլինի։ Յառաջագունէ իրաւունք ասացինք, որովհետև կայ և իրաւունք յետնագունէ (à posteriorie), որը մենք ձեռք ենք բերում փորձի, ծանօթութեան միջնորդութեամբ, որանք հիմնվում են մասնաւոր (անձնականի սահմանում պատահող) կամքերի միաւորութեանց վերայ։

II.

Երկրորդ մեծ դիպուած:

Այժմ հարցն այնպէս դնենք, որ մի առարկայի համար պատահած և կամ երկունքի մէջ եղած վէճը գործ չունի անձի, այլ՝ իրի հետ և այդ իրը երկու վիճող կողմերի համար ևս միևնոյն արժէքն ունի—այս դիպուածում երկուսին ևս հաւասարապէս վերաբերում է «թոյլ տուրը»—վէճի առարկայից հեռանալը։ Ինչ է յառաջանում այս յարաբերութիւնից։ Երկուսն էլ պէտք է վէճի առարկայից

հեռանան, երկուսին ևս վերաբերում է այդ բարոյական հրամանը։

Այս, կարող է պատահել, որ երկուսն էլ թէ Ա–ն և թէ Բ–ն այդ հրամայականին հանդիպեն և ոչ մէկը նրանցից այլ ևս ցանկութիւն չունենայ նոյն առարկան երբ և իցէ ձեռք բերելու։ Այն ժամանակ առարկան մնում է անշարժ և ոչ մի յարաբերութիւն չի կայանում՝ թէ մէկ և թէ միւս անհատի մէջ։ Այս դիպուածը ձեռնտու չէ մեզ։

Բայց կարող է յարաբերութիւնն այնպիսի չրջան առնել, որ մի կամքը միայն առարկայից ձեռք վերցնի և կամ մէկն աւելի վաղ քան թէ միւսը։ Զորօրինակ կարող է պատահել որ Ա. էսթէտիքական ոչ հաւանութեան վճռից դրդած հեռանում է վէճից յօգուտ Բ.ի, իսկ Բ.ի, օգուտ քաղելով այդ հանգամանքից, սեփականում է իրան վէճի առարկան և այլն։ Ա–ն վէճի առարկայից՝ Ք–ից հեռացաւ Բ–ի օգտի համար, Գ–ն Ա–ն. թողեց Ք-ին, իսկ Բ–ն թողածը վերցրեց և իրան սեփականացրեց Ա–ի գիտութեամբ։ Ուրեմն Ա–ի և Բ–ի փոխադարձ յարաբերութիւնից մի կանոն, մի չափ յառաջացաւ, որը ընդունակ է վէճը հեռացնելու երկար ժամանակով—կարճ ասենք՝ այստեղից ևս մի տեսակ իրաւունք յառաջացաւ։

Թէ ինչպէս (արդեօք պայմանով թէ առանց պայմանի) և ինչու համար երկու կամքերը համաձայնեցան, այդ մեզ համար ողջ մէկ է, մեզ բաւական է, որ նրանք միաբանել են, համաձայնել են, դա էր մեզ համար կարևորը։

Թէ ինչ տեսակ պայման են կապել նրանք միմեանց հետ, ողջ մէկ է, դա մեզ համար իրաւունք է, որովհետև այս կամքերի համաձայնութեան ժամանակ, ինչ ձևով կուզէ կազմուած լինեն, երկուսի համար ևս որպէս կանոն է ընդունվում ապագայի համար։

Ուրեմն Ա–ն այս պայմանի զօրութեամբ հեռացաւ Ք–ից,—նա է պարտականը, իսկ Բ–ն, նոյն պայմանի հիման վրայ՝ սեփականեց իրան Ք. սա էլ իրաւատէրը՝ լիազօրն է։

Եթէ Ա–ն ապագայում կամենայ իւր թոյլ տուածը՝

X–ը նորից յետ ստանալ, ասել է թէ առիթ է տալիս նոր վէճի, —X–ն այժմ B–ի սեփականութիւնն է, հետևաբար նա՝ B–ն իրաւունք ունի A–ից պահանջել, որ նա իւր նախկին յարաբերութեան հետևանքը յիշէ և ըստ այնմ վարուէ։ Իսկ եթէ հարցը հաշտութեամբ չէ վերջանում, և X–ն նորից վէճի առարկայ է դառնում, այն ժամանակ A–ն և B–ն պիտի մի նոր համաձայնութիւն, մի նոր պայման կապեն միմեանց հետ։

Այսպէս երկրորդ գլխաւոր դիպուածով ստանում ենք մի նոր տեսակ իրաւունք, որը եթէ համեմատելու լինենք առաջին գլխաւոր դիպուածի մէջ գտած իրաւունքի (և կամ իրաւունք ընդհանուր՝ ընդարձակ մտքով առած, բնական, խոհական, խղճի իրաւունք և այլն) հետ, կտեսնենք՝ որ սա աւելի նեղ՝ սահմանափակ շրջան ունի, սա մի պայմանական, պատմական իրաւունք է, որովհետև սա կայացած է լոկ կամքերի փոխադարձ համաձայնութեան վրայ։ Եզրափակենք։

Նեղ՝ սահմանափակ մտքով առած իրաւունքը՝ է կամքերի փոխադարձ համաձայնութեան մի կանոն՝ չափ, որը նպատակ ունի արտաքին յարաբերութեանց մէջ վէճը հեռացնել՝ վերացնել յօգուտ միւս անհատի։

Երկու գլխաւոր իրաւունքները ևս ունին իրանց ընդհանուր և տարբեր կողմերը. երկուսն ևս հիմնուած են հոգեբանութեան վրայ. երկուսն էլ ունին միևնոյն գործնական ներգործութիւնը։ Եթէ հոգեբանօրէն քննենք երկու դիպուածներումն էլ իրաւունք ձեռք բերելու սկզբնապատճառը, կտեսնենք որ ամէն անգամ էլ վէճը դուրս չէ գալիս։ Ոռնկած և կամ երկունքի մէջ եղած վէճը ստիպում է մարդուս միջոցներ գտնելու, իրաւունքներ սահմանելու, որոնք մարդուս արտաքին յարաբերութիւնը ապահովում են, վէճից հեռու են պահում։

Բայց թէ այդ իրաւունքի յառաջ գալը, առաջին մեծ դիպուածին է պատկանում, թէ երկրորդին, թէ դա սկզբանէ անտի մարդուս բնաւորութեան մէջ կար, թէ փոխադարձ սահմաններ դնելով երկու կողմից ևս ձեռք է

բերած, այդ ողջ մէկ է. բանը նրանումն է, որ վէճի ոչ հաւանութիւնն է, որ իրաւունք է յառաջացնում եւ եղածը սրբութեամբ պահպանում։

Երկու տեսակ իրաւունքներն ևս ունին իրանց գործնական հրամայականը։ Իւրաքանչիւր իրաւունք ունի իւր որոշ սահմանը, հաղիւ թէ մէկը լինի, որը համարձակուի ոտնակոխ անելու այդ սահմանը՝ առանց ենթարկուելու կամ իւր ներքինի յանդիմանութեան և կամ թէ հասարակութեան պարսաւանքին։ Իրաւազանցը՝ (վիրաւորողը) եթէ նա բնական իրաւունքի սահմանն է ոտնակոխ արել, պատասխանատու է իւր խղճին՝ նա ներքին պատասխանատուութիւն ունի, իսկ եթէ պայմանական իրաւունքի շրջանից է դուրս եկել, այն ժամանակ հասարակութիւնը նրան խիստ կերպով պատժում է։ Բայց նա, որի բնական իրաւունքները մենք ոտնակոխ արել կամ մտադրութիւն ունինք անելու (զորօրինակ մէկի անձնական ազատութիւնը խլել), աւելի է թշնամանում —նրա բարկութեան ամպերի մէջ շանթահար կայծակներ են թագուցած, նա աւելի զինուած է մեր դէմ, քան թէ նա, որի պայմանական իրաւունքն ենք յափշտակել։ Երկու իրաւունքների զանազանութիւնը՝ տարբերութիւնը, որքան բացատրել կարողացանք, կայանում է նորանում, որ առաջինը՝ ընդարձակ մտքով առած իրաւունքը՝ բնականը՝ խոհականը՝ ի բնէ մարդուս մէջ հաստատուած է, իսկ երկրորդը՝ նեղ՝ սահմանափակ մտքով առածը՝ պայմանականը՝ կախուած է մարդոց միմեանց հետ կռած փոխադարձ դաշինքներից։ Առաջին իրաւունքը ճանաչում և ընդունում ենք յառաջագունէ—մեր խելքով, մեր խոհականութեամբ, դրա համար ևս ասում ենք «խոհական» իրաւունք, իսկ պայմանական իրաւունքը հիմնուած է զանազան տեսակ համաձայնութեանց վրայ, զորօրինակ կամ բերանացի և կամ գրաւոր կերպով, սրան մենք ձեռք ենք բերում փորձնական ճանապարհով։

Այս բոլորից ետոյ իրաւանց տեսիլը այսպէս կարող ենք մեկնել—իրաւունքը մի օրինակելի զաղափար է, որն

իրեն կանոն եւ սահմանափակումն զանազան անհատների արտաքին յարաբերութեանց, ընդունակ է նոցա միջից վէճը երկար ժամանակով հեռացնելու։

II.

Առարկայական եւ ենթակայական իրաւունքներ։

Մի այլ հայեցակէտով իրաւունքը կարելի է բաժանել երկուսի՝ առարկայական եւ ենթակայական։ ա) Առարկայական իրաւունք ասելով հասկանում ենք այն միջոցները, որոնցով վէճը վերացնում ենք։ Այստեղ հարցը նրա նում է, թէ ինչ անենք վէճը հեռացնելու համար, ինչ միջոց գործ դնենք այս կամ այն անհատի արտաքին ազատութիւնը սահմանի մէջ պահելու, որպէսզի վէճը երկար ժամանակով հեռացրած լինենք և բ) նրա համար է կոչում առարկայական, որովհետև ամենի ուշադրութիւնը գլխաւորապէս առարկայի վրայ է դարձրած։

Տեղափոխենք հարցը իրից դէպի անձը։—Ի՞նչ միջոցներ պիտի ձեռք առնել, որպէսզի ազատ կարողանանք մի բան գործել. ինչ աստիճան կարող ենք յառաջ գնալ՝ գործել, առանց մի ուրիշին գրգռելու, առանց վէճի սկզբնապատճառ լինելու—որքան պաշտպանուած ենք մեր գործունէութեան մէջ ուրիշի յարձակումից։ Ենթակայական կոչում ենք նրա համար, որովհետև այստեղ հարցը անձի՝ ենթակայի վրայ է, նրա վարեցութիւնից է կախուած վէճ յառաջացնելը և կամ խաղաղութիւն պահպանելը։

Առարկայական իրաւունքի ժամանակ շեշտում ենք—«քո սահմանը մինչև այստեղ է»—սահմանափակումն (քո պարտիզի պատից դէնը քոնը չէ), իսկ ենթակայականի ժամանակ մեր ուշադրութիւնը դարձրած է կամքի ազատութեան՝ գործողութեան, վարեցողութեան վրայ։ Առաջին դէպքում որոշեալ պարտաւորութիւն ունենք դէպի ուրիշը (օտարի պարտիզի միջով չանցնել՝ ճանապարհ չէ), իսկ երկրորդ դէպքում ուրիշը պարտաւոր է մեզ ի նկատի առնելու, զորօրինակ՝ ես իմ պարտէզը գնալու համար

ուրիշ ճանապարհ չունիմ, բացի հարևանիս պարտիզից, (այդ բանը անելու ես չունիմ իրաւունքը), բայց միւս կողմից նա ևս չպիտի արգելէ ինձ այդ ճանապարհը, քանի որ ուրիշ ելք չկայ, քանի որ նրա վրայ ևս պարտք կայ ինձ ի նկատի առնել, եթէ նա պահանջում էր ինձանից, որ ես նրան ի նկատի առնէի։

III.

Իրաւանց տեսակները.

Իրաւանց մանրամասնութիւնները էտիքային չեն պատկանում, այլ՝ իրաւանց փիլիսոփայութեանը—մենք այստեղ կյիշենք միայն այնքան, որքան մեր նպատակին ձեռնտու է։ Զորօրինակ՝ որոշեալ և անորոշ, զօրեղ և թոյլ, լաւ և վատ իրաւունքներ։

1.

Որոշեալ եւ անորոշ իրաւունք.

Իրաւունքը որոշեալ է, երբ վէճի՝ առարկայի որակն ու քանակը ճիշտ կերպով որոշուած է թէ լիազօրի և թէ պարտականի համար։

Դրա հակառակ՝ երբ վէճի առարկայի թէ քանակի և թէ որակի որ և է մասը մութն է, աղօտ է՝ որոշ չէ, նա կարող է մի օր կրկին վէճի առարկայ դառնալ—այդ իրաւունքն անորոշ է։

Կասկած չկայ որ բարոյախօսութիւնը միայն որոշեալ իրաւունքը որպէս օրինակելի իրաւանց տեսիլ կարող է ճանաչել։ Ամեն մի որոշ իրաւունք մի մի գրաւական՝ վահան՝ պաշտպան է վէճ չծագելուն։

Անորոշ իրաւունքը մեզ ոչ մի գրաւական չէ տալիս, թէ վէճ չի ծագի, նա նման է բաց աղբիւրի, որ անձրևների հոսելուն պէս՝ կրկին կսկսի բղխել։ Անորոշ իրաւունքը ամուր հիման վրայ չէ դրած, այդ սահմանափակումն ժամանակաւոր է, վիճող անհատներից իւրաքանչիւրը կաշխատէ այնպէս կարգադրել, որ ուզած ժամանակին միշտ վէճ սկսէ։ Անորոշ իրաւունքը ընդարձակ առիթ է անձնական՝

ենթակայական մեկնութեան համար—Կարելի է շատ տեսակ մեկնել մութը մնացած կէտերը։ Քանի որ իրաւունքի քանակն ու որակը ճիշտ որոշած չէ, միշտ վտանգ է սպառնում խաղաղութեան—ամէն րոպէ վիճող կողմերը պատրաստ են այդ մութը կէտը շարժել և շահ որոնել դրա մէջ։ Լիազօրը՝ կարող է պնդել թէ նա աւելի պիտի ստանայ, քան թէ ստանում է, իսկ պարտականը՝ թէ պակաս պիտի հատուցանէր՝ քան թէ պահանջում է—այսպէս իւրաքանչիւր կողմը իւր չափն է արդարացի համարում, իսկ հակառակորդինը՝ սխալ։ Այն վէճը, որ մենք իրաւունքի (որոշ) միջնորդութեամբ հեռացնել էինք կամենում, նորից կսկսի բորբոքուել։

Այսպիսի անորոշ իրաւունքները ուղղելու և պարզելու պարտքը պահել է իրան բարոյախօսութիւնը—նա այդ անորոշ կէտերը վերցնում և նրանց տեղ որոշեալներն է դնում։

Եթէ անորոշ իրաւունքները անհատական կեանքի մէջ ճնշակար հետևանքներ ունեն, որքան ևս առաւել պիտի լինի նոյն տեսակ անորոշ իրաւունքների հետևանքը տէրութեան, հասարակութեան մէջ։ Երբ ազգերը և ժողովուրդները բաղդաւորութեան և դժբաղդութեան առիթով միմեանց հետ պայմաններ են կապում թերևս դարեր ժամանակով, այն ժամանակ աւելի ևս պարզ պիտի լինին պայմանի կէտերը, աւելի ևս զգուշութեան և աչալրջութեան կարօտ է. խիստ պիտի նկատել այն կէտերը, որոնք ապագայում իրանց հակառակորդի քմահաճ, անձնական մեկնութեանց առարկայ կարող են լինել։ Այստեղ երկու կողմից ևս մատեմատիքական ճշտութիւն և զգուշութիւն է հարկաւոր, ապագայում անբաւականութեանց դռները գոցած պահելու համար։

2.

Զօրեղ եւ թոյլ իրաւունք.

Երբեմն կեանքի մէջ խօսք է լինում զօրեղ և թոյլ իրաւանց մասին, որոնք իսկապէս սուտին բաժանուածներ

են, որոնք տեղի են ունենում մարդոց մէջ պայմանական համաձայնութեան ձևով. այստեղ որպէս հիմն ծառայում է երկու կողմերի կամքերի—լիազօրի և պարտականի համաձայնութեան աստիճանը։

Ուր հարցը երկու կողմից ևս լաւ մտածած, քննած և այնպէս է համաձայնութիւն կայացել, այն իրաւունքը զօրեղ է և նա մեզ աւելի գրաւական է խոստանում խաղաղութեան համար։ Ընդհակառակն՝ եթէ հարցը վճռելիս լաւ չէ մտածած ու քննած, ուր կամքերը վճռական չեն եղել, տեսութիւնը թոյլ, տատանուող է եղել, այն իրաւունքը թոյլ է և դա մեզ վճռական գրաւական չէ խոստանում ապագայի համար, թէ վէճ չի կարող պատահել։

Պայմանական իրաւունքների զօրեղութիւնը և թուլութիւնը կախուած է հետևեալից—պայման կապելու ժամանակ, որքան կամքի համաձայնութիւնը չափած ու կշռած է, նոյնքան նա զօրեղ է, ընդհակառակն՝ որքան երկու կողմի հայեացքները, կարծիքները միմեանցից զանազան են եղել, նոյնքան թոյլ է իրաւունքը։

Այլև այն համաձայնութիւնները, որոնք հաստատ չեն եղել, այլ տատանուող, գովելի չեն, ըստ որում իրանց մէջ վէճի սաղմ են պարունակում։ Քիչ չէ պատահում որ մարդիկ վայր ի վերոյ, թեթև կերպով մտածելուց ետոյ, պայման են կապում և ապա վերջը, երբ նոյնը խոհական կերպով չափում ու կշռում, այլ տեսութիւն են ընդունում, քան թէ առաջ ունէին—պատահում է հիմնական սխալ վարմունք ևս։ Այն կողմը, որ շահ ունի կապած պայմանից, հազիւ թէ համաձայնի սիրով հեռանալ և փոփոխութեան ենթարկուել—և ահա վէճը առ դուրս է։

Այսպիսի տատանուող իրաւունքներից (թոյլ) ազատուելու համար, երկու միջոց ունենք—առաջին՝ պիտի աշխատել դատարակութեան միջնորդութեամբ դէպի բարեխղճութիւն դրդել, մենք պիտի շարունակ այն սկզբունքը ներշնչենք սաներին, որ երբէք որ և է պայման չկազմեն՝ առանց հասուն մտածողութեան՝ չնայելով նրանք շատ

մոտիկ բարեկամներ էլ լինեն—այս բանին փոքրութիւնից պիտի վարժել։

Այս ձևով մասամբ կարող ենք տատանվող՝ թոյլ իրաւունքների ծնունդը պակասեցնել։ Երկրորդ միջոցը, որ մեզ կարող է այսպիսի հարցերում օգնել՝ *բարեկամութեան* եւ *հատուցման* տեսիլներն են—որանց միջնորդութեամբ օգուտ—շահ ունեցող կողմին կարելի է համոզել վէճ չբարձրացնել, բարեկամութիւն և հատուցումն կարող են լիազօր կողմերին յորդորել, որ նա իւր պայմանի մէջ փոփոխութիւն անէ յօգուտ պարտականի (ինքը ինչպես չունի), որ նոր պայման կապեն։ Ի՞նչ զգացումներ կարող են յառաջանալ դրանից ետոյ պարտականի մէջ։ Պարտական կողմը անշուշտ իրան հաշիւ կտայ, կնախատէ, թէ ինչու ես պայման կապելու ժամանակ զգոյշ չեղայ, որի համար այսքան դառնութիւն ճաշակեցի, ինչու ես չպիտի լաւ մտածէի, ծանր կշռէի, որ հակառակորդս ինձ չխաբէր—նա այնուհետև ուրիշ տեսակ կվարուի։

3.

Լաւ եւ վատ իրաւունք.

Լաւ իրաւունքը նա է, որ պաշտօն ունի հեռացնելու վէճը առանց հակառակ լինելու բարոյական տեսիլներից մինին կամ միւսին։ *Վատ իրաւունքը* նա է, որի դէմ բարոյական տեսիլներից մինը կամ բոլորը բողոք բառնալ կարող են։ Օրինակ—կարող է *ներքին ազատութեան* հակառակ լինել՝ ճնշելով մարդոց արժանիքը—սարկութիւն, ճորտութիւն։ Կարող է *կատարելութեան* տեսլին հակառակել—արգելք լինելով մարդոց մտաւոր զարգացման։ Մի խօսք, մարդասիրութիւնից զուրկ իրաւունք կարող է *բարեկամութեան* տեսլին վիրաւորել և կամ վերջապէս *հատուցման* տեսլին հակառակել—«հով քեզիմով կանչուի, որին դու կուշտ հաց կտաս»։ Այո, մի իրաւունք կարող է մի քանի բարոյական տեսիլների հակառակել։

Կեանքի մէջ տարաբազտաբար այդ տեսակ օրինակների յաճախ ենք հանդիպում։ Ցիշենք օրինակի համար

չէրքեզների մէջ արմատացած այն հին սովորութիւնը, որ հայրը կամ մեծ եղբայրը իրաւունք ունի իւր որդուց, քոյրերին ու եղբայրներին շուկայ տանել և ծախել։ Այս սովորութիւնը դարաւոր ժամանակների ընթացքում արմատանալով ժողովրդի մէջ՝ խորը տպաւորուել է նոցա գիտակցութեան մէջ և իրաւունքի կերպարանք առել։ Այս սովորութիւնից յառաջացած իրաւունքը *վատ* իրաւունք է։ Ամենից առաջ *ներքին* ազատութիւնն է ձայն բարձրացնում այս գործողութեան դէմ, որը մարդուս արժանիքը ստորացնում է, նրան վաճառքի նիւթ է դարձնում։ Միւս կողմից *բարեկամութեան* տեսիլն է բողոք բարձրացնում, որ ծնողաց, եղբօր մէջ սէրը վերացել է—շահի համար իրանց որդիքը, իրանց սիրելիքը, որպէս նիւթ ծախում են, և դուցէ այդպիսով նոցա ֆիզիքական և բարոյական կորստեան պատճառ դառնում։ Մի ուրիշ օրինակ—Մեքսիկայում առաջ սովորութիւն կար, որ պարտատէրը ծախում էր իւր պարտապանին, երբ նա անկարող էր նրա պարտքը վճարել և ստանալիքը այս միջոցով ձեռք էր բերում*։ Այստեղ *ներքին* ազատութիւնից աւելի բողոք է բարձրացնում *հատուցման* տեսիլը, որովհետև վէճի նիւթը՝ X-ը նիւթական է, կարելի էր միշտ այլ ձևով փոխարինել։ Բայց աւելի վրդովեցուցիչ է ոչ նիւթականի խնդիրը, երբ մարդուս սեփական կեանքը՝ որ անփոխարինելի մի բարիք է, խլուում է նրանից—դա արդար հատուցումն չէ։ Մի այդպիսի *վատ*, սիրազուրկ, *բարեկամութեան* տեսլին հակառակող իրաւունք է Վենետկի վաճառականի մէջ Շէյլոկի և Անտոնիո վաճառականների պայմանագրութիւնը։

Այս տեսակ *վատ* իրաւունքները մի տեսակ ցեցեր են մարդոց և հասարակութեան համար. ուտիճ են, որ ապականում են հասարակութեան առողջութիւնը։ Տարաբաղտութիւնն այն է, որ այդ տեսակ իրաւունքները որպէս իրաւունք գոյութիւն ունեն։ Թէև այս այսպէս է, բայց միւս կողմից միւս գաղափարները իրանց դժգոհութիւնն

* Гоголь: Мертвые души.

են յայտնում և աշխատում այդ անարժան իրաւունքը թոթափել և խորտակել։ Նոքա պահանջում են—աւելի լաւ ձևով գործեցէք, բարեփոխեցէք իրաւունքը։ Բայց ումն է վերաբերում այդ խօսքերը։—Անկասկած լիազօրին, որը մի այդպիսի վատ, փթած իրաւունքի պտուղը կամենում է վայելել։ Այդպիսիներին է անշուշտ ուղղած այս պահանջը, նոքա պիտի շտապեն ձեռք վերցնելու այդ ամօթալի, պժգալի գործից և պայմանը փոխելու առաջարկութիւն անել։

V.

ՀԱՏՈՒՑՄԱՆ ՏԵՍԻԼ.

ՆԱԽԱԳԻՏԵԼԻՔ.

«Ունք կերակրին ի փշրանաց անկելոց տան»։

Մատթէոս ԺԵ, 27.

Հինգերորդ և վերջին տեսիլը ևս կամքի մի նոր յարաբերութիւն է պահանջում։

Այստեղ ևս երկու կամք ունեցող էակներ պիտի ընդունենք և այնպէս անենք, որ առաջին անհատի կամքը պատահի երկրորդին և վերջինիս կամքի մէջ մի փոփոխութիւն յառաջ բերէ։ Այս յարաբերութիւնը նախկինից (IV տես.) նրանով պիտի զանազանուի, որ այստեղ մի կամքը միւս կամքին ոչ թէ պատահմամբ և անուղղակի, այլ դիտմամբ և ուղղակի կերպով հանդիպի։ Այն ենթադրութիւնները, որոնց վրայ մենք պիտի յենուենք, հետևեալներն են։

1. A-ն դիտաւորւում է B-ի մէջ մի փոփոխութիւն յառաջացնել։

2. Հետևանքը պիտի համապատասխանէ դիտաւորութեան—կամեցած փոփոխութիւնը պիտի միայն յառաջանայ. այսինքն B. անհատը իւր ներքինում մի որոշեալ փոփոխութիւն է կրում A-ի ներգործելով։

3. Այս ենթադրութիւնից ետոյ մենք սպասում ենք, թէ B-ն A-ի ներգործութիւնը ինչպէս է ընդունում՝ սիրով, թէ տհաճութեամբ, արդեօք ընդունում՝ թէ մերժում է, որովհետև հէնց վերջին գործողութիւնն է, որ A-ին ճշգրիտ կերպով նկարագրում, պատկերացնում է։ Եթէ B-ն սիրով է ընդունել A-ի ներգործութիւնը, ուրեմն A-ն մի բարի փոփոխութիւն է յառաջացրել B-ի մէջ—բարի առնելը

ուրախութիւն է պատճառել։ Դրա հակառակն է, եթէ անախորժ տպաւորութիւն է արել, ցաւ է պատճառել B-ին։

Նախ քան այս ենթադրութիւնից հետևողութիւններ, եզրակացութիւններ դուրս բերելը, տեսնենք՝ արդեօք երբ մի անհատ միւսին այս ձևով պատահում է, կամքի մի նոր յարաբերութիւն ձեռք բերում ենք՝ թէ ոչ։ Եթէ այս յարաբերութիւնը խորը չենք քննում, այլ վայր ի վերոյ կերպով դատում ու վճիռ ենք կարդում, կարող ենք այլ եզրակացութեան գալ, դուցէ կասկածենք, թէ նոր յարաբերութիւն ենք ձեռք բերել։ Թերևս ենթադրուի, որ բարի առնելը, ուրախութիւն պատճառելը միւսին ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մեր յիշած հին բարեկամութիւնը (III տեսիլ.) իսկ ցաւ պատճառելը համապատասխանում է չարակամութեան, հետևաբար, և սա մի նոր տեսիլ չէ, այլ՝ III. տեսլի մի տեսակն է։ Սխալ կլինի այդ հետևողութիւնը, որովհետև բարեկամութիւն և բարի առնել, ուրախութիւն պատճառելը, չարակամութիւն և ցաւ պատճառելը միմեանցից բոլորովին տարբեր գաղափարներ են։

Վերցնենք առաջին զոյգ գաղափարները՝ բարեկամութիւնը եւ բարի առնելը և վերլուծենք, կտեսնենք որ շատ էական կէտերով զանազանւում են միմեանցից։

Ա.

Բարեկամութիւն եւ բարի առնել։

1.

Զպիտի մոռանալ, որ բարեկամութիւնը լոկ մտաւոր յարաբերութիւն է, անհատի ներքինում յառաջացած մի միաք, մտածողութիւն է, այն ինչ բարի առնելը գործողութիւն, է որ դիտաւորեալ կերպով է արտայայտուել։ Այստեղ A. կամքը դուրս է գալի իւր ներքինից և սկսում է միեւնոյն տարածութեան վրայ, ուր և B-է, արտաքուստ B-ի ներքինի վրայ ներգործել և վերջինիս մէջ փոփոխութիւն յառաջացնել։ Բարեկամութեան ժամանակ A-ն երբէք չէ էլ մտածում, թէ այն բարիքը, որ նուիրում է ուրիշին (B)

արդեօք երկրորդ անհատը տեղեկութիւն ունի՞ այդ մասին թէ ոչ. այնտեղ հարկ էլ չկայ, թէ այս բարեկամութիւնը ինչ հետեւանք կունենայ, իսկ այստեղ բոլորովին այլ է— այստեղ գլխաւոր հարցը հէնց արտաքին հետեւանքի մէջն է, հէնց այդ արտաքին հետեւանքն է նրա կնիքը, որով նա իրան ներկայացնում է։

2.

Զպիտի մոռանալ որ բարեկամութիւնը ըստ իւր գաղափարի պիտի առանց մնտիւի լինի, բարի առնելու ժամանակ այդ տեսակ սահմանափակումն հարկաւոր չէ։ Բարեկամութիւնը պիտի անշահասէր լինի, բարի առնելը կարող է միշտ (բացի բարեկամութեան դիպուածից) մի որ և է մնտիւ որպէս հիմն ընդունել (ես լաւութիւն եմ անում մինին, որովհետև նա արժանի է դրան)։ Այնտեղ հարցը մտածողութեան, իսկ այստեղ գործողութեան մէջ է կայացած—վերջինի համար ողջ մէկ է թէ բարերարելը լաւ թէ վատ մարդ է։ Եթէ ես մէկին տալիս եմ 100 դահեկան նրան վտանգից ազատելու համար, ես մնում եմ միշտ նորա բարերարը, բարի առնողը, իսկ թէ այդ բարի առնելը արել եմ ես մարդասիրութիւնից դրդած, թէ ակնկալութիւն ունիմ, այդ ողջ մէկ է, իսկ բարեկամութեան համար ողջ մէկ չէ, վերջինս մտիւ (ակնկալութիւն) չի կարող ընդունել։

Որպէս զի երկուսի մէջ եղած զանազանութիւնը լաւ ըմբռնենք, հարկաւոր է այն կէտն ի նկատի առնել, թէ ինչի վերայ է դարձրած իւրաքանչիւրի ուշադրութիւնը։ Բարեկամութեան ժամանակ մենք տեսնում ենք, թէ ինչպիսի դիրք է բռնում մի անհատ դէպի միւսի կամքի պատկերը։ Իսկ բարի առնելիս հարցը նորանումն է, թէ ինչպէս է երկրորդը առաջինի ներգործութիւնը ընդունում—սիրո՞վ թէ տհաճութեամբ։ Այնտեղ մեր բոլոր ուշադրութիւնը դարձրած է A. կամքի կազմակերպութեան վրայ, իսկ այստեղ՝ թէ B. ինչպիսի փոփոխութեան են-

թարկուեց։ Եւ հէնց դրա մէջն էլ կայանում է մեր գլխաւոր վճիռը, բարի առնելու բուն օգին, թէ B-ի ներքինը A-ի ներգործութեամբ փոփոխութեան ենթարկուեց։ Այս փոփոխութիւնը կարող է մծաիւ ունենալ եւ չունենալ, կարող է մի բան ակնկալել, կարող է հակառակն ևս պատահել։ Մէկը կարող է միւսին բարի առնել մաքուր սիրուց դրդուած, միւսը կարող է նոյնն անել զանազան ակնկալութեամբ—զորօրինակ՝ որ նա էլ իրան օգնէ նեղն ընկած ժամանակ, կամ լոկ փառասիրութիւնը կարող էր այդ անել տալ և կամ շատ այդպիսի մծաիւ ունեցող հանգամանքներից դրդած։

3.

Ցարաբերութեան անդամները թէ այստեղ և թէ այնտեղ զանազան են։ Այնտեղ (բարեկամութեան ժամանակ) մի կամքը (սեփականը) միայն ճշգրիտ է, իսկ միւսը (օտարինը) մոռապատկեր է, երևակայած է։ Իսկ այստեղ երկու կամքերն էլ՝ թէ սեփականը և թէ օտարինը, որպէս ճշգրիտ կամքեր պէտք է ընդունել, որոնք իւրեանց ներգործութիւնը՝ կամքը դէպի դուրս են ուղղել։

B.

Զարակամութիւն եւ ցաւ պատճառել։

1.

Այդ միևնոյն զանազանութիւնը յատուկ է և միւս գաղափարների զոյգին՝ չարակամութեան եւ ցաւ պատճառելուն։ Այստեղ ևս չարակամութիւնը առանց մծաիւ ունենալու, մերժում է օտարի կամքի պատկերը, լոկ մտքի յարաբերութիւնը, իսկ ցաւ պատճառելը յայտնի է իւր արտաքին հետեւանքով։

2.

Չարակամութիւնը ըստ իւր բնաւորութեան մծաիւ չունի, իսկ ցաւ պատճառելը կարող է կամ՝ առանց մծաիւի լինել, չարակամութիւնից բղխել, կամ՝ մծաիւ ունե-

նալ զորօրինակ սէրին պատժում են՝ դաստիարակական մտքով և կամ դատաւորի վճռով այս անհատը այսքան, կամ այնքան ցաւ (պատիժ) պիտի ընդունէ։

3.

Վերջապէս չարակամութեան ժամանակ միայն A. կամքն է ճշգրիտ, իսկ միւսը մտացածին է՝ կամք չէ, այլ կամքի պատկեր, երևակայութիւն։ Ցաւ պատճառելու միջոցին երկու կամքերն ևս որպէս ճշգրիտ ընդունելու պարտաւորուած ենք։

Մինչև այժմ եղած բացատրութիւնները մատնանիշ չեն լինում կամքի մի նոր յարաբերութեան վրայ, որով մենք մի երրորդ նոր անդամ գտնէինք—եղածը դեռ բացատական է։ Դրական տեսութիւն, մի բացարձակ նոր, միւս եղածներից բոլորովին տարբեր հիմնական յարաբերութիւն կարող ենք ձեռք բերել այն ժամանակ, երբ երեք վայրկեան ճիշդ որոշենք, որոնք անդամների յարաբերութեան միջոցին պէտք է որոշ կերպով նկատուին։

Ցարաբերութեան անդամները հետեւեալներն են—առաջին անդամը A. անհատի կամքն է, որը նպատակաւորուած է մի հետեւանք յառաջ բերել, երկրորդ անդամը B-ի կամքն է, որ A-ի ներգործութեան միջոցին իւրեան մէջ մի փոփոխութիւն թոյլ տուեց։

Այն յարաբերութիւնը, որ ներկայ երկու անդամներից յառաջացաւ, այն է, որ A-ն դիտմամբ B-ին պատահեց և նրա կամքի վիճակը փոփոխեց՝ խանգարեց։

Էսթէտիքական վճիռը, որը մենք այս յարաբերութիւնից ստանում ենք, ասում է. «Այն գործողութիւնը, որ օտարի կամքը խանգարում է, դուրեկան չէ»։

Այժմ պարզ է, թէ որն է այն նոր յարաբերութիւնը՝ երրորդ անդամը, որ մենք ձեռք բերինք A. և B. անդամների յարաբերութիւնից—դա էսթէտիկական վճիռն է (թէ օտարի կամքի խանգարելը դուրեկան չէ)—ահա նոր՝ անծանօթ անդամը։

Այս նոր գտած կամքերի յարաբերութիւնից (որ իսկական V տեսիլն է կազմում) պիտի մեր ապագայ ենթադրութիւնները ածանցենք՝ դուրս բերենք։ Գտածը պիտի միաւորենք էսթէտիքական վճռի հետ և առաջ գնանք։

Այն վճիռը, թէ «մի գործողութիւն, որ օտարի եղած կամքը խանգարում է, դուր չէ գալիս»ը պէտք է մեզ առաջնորդէ դէպի մի բարոյական հրամայական, ինչպէս և ամեն մի ոչ դուրեկան բոպէներում նա երևան է եկել։ Բայց այդ հրամայականը այստեղ այնպէս պարզ չէ՝ ինչպէս նախկին տեսիլներում։ Փորձենք որոնելու այդ հրամայականը, որպէսզի նրա գտնելով, գտած լինենք և տեսլի բուն ոգին։

I.

Մի զուգահեռական IV եւ V տեսիլների հրամայականների մէջ:

Սրամիտ ընթերցողը թերևս, հրամայականի վերաբերեալ, իրաւանց և հատուցման տեսիլներից մի նմանութիւն հետևցնէ։ Իրաւանց տեսլի ժամանակ վէճը մեզ դուր չէր գալիս—դրա հրամայականն էլ. «դու չպէտք է վիճես»։ Թերևս այստեղ էլ կամքերի խանգարող ներգործութիւնը որպէս ոչ հաճելի գործ, նոյնպիսի մի հրամայականի արժանանայ—«Դու չպէտք է ուրիշի կամքի մէջ մտնես խանգարելու նպատակով»։

Այստեղ երկար մտածել հարկաւոր չէ, հարցը պարզ է—հրամայական կարգալն այս դիպուածում տեղ չունի, որովհետև հարցը ապագայ գործողութեան համար չէ, այլ՝ անցեալ—գործողութիւնն արդէն կատարուել՝ վերջացել է, ուրիշի կամքը խանգարել՝ վերջացրել ենք։ Եթէ գործողութիւնը դեռ կատարուած չլինէր, ուրիշ բան էր, այն ժամանակ հրամայական կարգալը նպատակ ունէր, իսկ այժմ անօգուտ է։

Այս տեսլում հրամայական կարգալը մի ուրիշ կողմից ևս անյարմար է։ Այն հրամայականը, թէ «դու չպիտի

ուրիշի կամքի մէջ խառնուես խանգարելու նպատակով», իսկապէս երկու պահանջ է իւր մէջ պարունակում—մենք արգելում ենք թէ բարերարութիւնը և թէ ցաւ պատճառելը, իսկ այս իմանալուց ետոյ հաղիւ թէ յարմար լինէր՝ վերի մտքով, հրամայական կարդալը և դա ուղիղ էլ չէր լինի։ Բարոյական զգացումն, գուցէ մասամբ բաւական լինէր հրամայականի երկրորդ մասով—ուրիշին ցաւ չպիտի պատճառել։ Ասում ենք մասամբ, որովհետև կան բոպէներ, զորօրինակ՝ դաստիարակական պատիժները՝ հէնց կրթութիւնն ինքը, որոնք պահանջում են բարի նպատակի համար ուրիշին ցաւ պատճառել։ Բայց ինչպէս համաձայնենք հրամայականի առաջին մասի հետ, որ արգելում է ուրիշին բարի առնելը, այստեղ ևս ոչ թէ միայն բարոյական զգացումն, այլ և շատ գործնական տեսիլները ըողոք կբառնային նրա դէմ։

Ամենից առաջ բարեկամութեան տեսիլն իրան պարտք կհամարէ ձայն բարձրացնել այդ անարդարացի վարմունքի դէմ, որովհետև դրանով արմատախիլ ենք անում մարդոց միջի ամեն մի մարդասիրական գործ։ Մենք արդէն ասել ենք, որ բարեկամական մտքերը յառաջացնում են մեր մէջ բարի ցանկութիւններ, սրա նախադուռն են մեզ վարժելու բարեգործութեանց (բարի առնել) մէջ։ Եթէ մենք բարի առնելը այսպէսով արգելում ենք, դրանով սահման ենք դնում բարեկամութեան աճման, զարգացման։ Ներքին ազատութիւնն ևս չէր լռի այս դէպքում, որովհետև իրան ներքին կերպով ազատ զգացողը շատ խորն է թափանցել բարեկամութեան գեղեցկութեան մէջ, նա համոզուած է, որ բարեկամութիւնը մարդուս կամքի այն յատկութիւնն է, որը ուղղակի և անկախ կերպով մարդուս ներքինը պարզ գոյներով ներկայացնում է, նա երբէք թոյլ չէր տայ մէկին, որ կամքի այս գեղեցիկ յատկութեան վրայ սուր բարձրացնէր և նրան կենդանաւ անել ցանկանար։ Կատարելութեան տեսիլը ևս, գուցէ ոչ այնքան խիստ, ինչպէս նախկին տեսիլները, իւր անբաւականութիւնը կյայտնէր։ Արգելելով բարի առնելը, մենք արգելք ենք դնում բա-

բեկամութեան զարգացման, դրանով և մարդոց բարոյական կրթութեան առաջ պարիսպ ենք քաշում, մարդոց կատարելութեան ձգտումն խթանում ենք—և ինչ զարմանք որ դա մեզ դուր չգայ, որ մեր տհաճութեանն արժանանայ։

Արգելել չի կարելի, թէ չպիտի ուրիշի կամքի մէջ ուղղակի խառնուել, դա ինքնակալ կլինէր. դրանով մենք պիտի ստիպէինք մարդոց կանուխ կերպով հեռանալ միմեանցից՝ կզգիանալ, որպէս մի մի հիւլէներ։ Դրանով մենք արգելում ենք մարդոց միմեանց հետ յարակցելու, խզում, կտրում ենք ամեն մի հասարակական կապ, որով և հասարակական զարգացման առաջ պատուարներ կառուցանում։

Եթէ մենք այս հրամայականը ընդունէինք և ասէինք, ոչ ոք իրաւունք չունի մի երկրորդ անձի հոգեկան կեանքի մէջ մուտք ունենալ, այն ժամանակ պիտի դադարէր ամեն մի դաստիարակութիւն, ամեն մի կրթութիւն—դաստիարակը էլ իրաւունք չպիտի ունենար ներս թափանցելու մանկան հոգեկան աշխարհը և կարգադրել նրան, պիտի ամեն մի կառավարութիւն, ամեն մի պատիժ ասած բանը վերանար։ Սխալ կլինէր եթէ արգելէինք, սահմանափակէինք, մինչև անդամ երկրորդ մասը, թէ ուրիշին ցաւ չպիտի պատճառես։ Մենք կարող ենք ընդհանրապէս կերպով մտիկ չունեցող ցաւ պատճառելը արգելել, որովհետև դա բղխում է չարակամութիւնից, իսկ չարակամութիւնը մենք վաղուց արգելել ենք։ Մենք իրաւունք ունենք այս կամ այն պատճառով (մտիկ ունեցող) մինչև ցաւ պատճառել, զորօրինակ՝ ծնողները, դաստիարակները ճշմարտութեան սիրուց դրդած՝ պատժում են որդուց, սաներին՝ յոգուտ վերջիններին։

II.

Կարելի՞ է պատճառած ցաւը ետ առնել։

Թերևս գործնական կեանքը հնարաւոր համարէր յառաջացած խանգարմունքն ուղղելու—նախկին Status quo-ն

վերականգնելու—ջնջել, ոչնչացնել այն՝ ինչ որ պատահել է, մոռանալ անցեալը։ Բայց այս միջոցը ևս բաւական չէ ոչ դուրեկան դատավճիռը հեռացնելու—չենք կարող պատահածը ետ առնել, զրօյի հաւասարացնել, դա անկարելի է, իսկական մտքով առած, որովհետև պատահածը պատահել է, էլ չի կարելի այնպէս անել, որ չպատահած լինի։ Կատարուած գործողութիւնը նման է արձակած նետին, որին բռնել այլ ևս կարող չենք։ Շատ շատ կարելի է պատճառած ցաւի ինքնակալ հետևանքը փոխարինել, այդ կարելի է, իսկ կարելին պիտի միշտ կատարուի։

Վնաս պատճառողը պէտք է ինքս տուողի կորուստը փոխարինէ, բայց դրանով դեռ զրօյի չէ հաւասարացրած ցաւը՝ ինքսը։ Այո, թերևս նիւթական ինքսները հնարաւոր է փոխարինել, իսկ բարոյականը, ներքինը, դա կարող է միշտ վերանորոգուել մարդուս գիտակցութեան մէջ—դրա համար էլ հայ առածն ասում է. «Սիրտը մի շուշայ է, նա որ մի անգամ կոտրուեց, էլ չի կարելի սաղացնել»։

Բաւական չէ մինչև անդամ, եթէ ասենք. «արածդ ետ առ»։ Եթէ ասենք դիցուք, քո արած բարին, ուրախութիւնը ետ առ, դարձեալ պիտի բարեկամութեան, ներքին ազատութեան, կատարելութեան տեսիլները գըրգռենք ու զինաւորենք։ Մինչև անդամ երբեմն իրաւունց տեսիլն ևս, ըստ հանգամանքին, կարող ենք վիրաւորել—զորօրինակ եթէ մեկին բարութիւն ենք արել (մի դանակ ընծայել) առանց նրա հետ վաղօրօք պայմանաւորուելու, որ ի պահանջել հարկին իրաւունք ունենք ետ առնելու). եթէ մենք առանց այդ պայմանն ունենալու ետ ենք պահանջում մեր ընծան, դրանով մենք չարժում ենք նրա ատելութիւնը դէպի մեզ՝ ուրիշ խօսքով ասենք—մենք առիթ ենք տալի վէճի։

III.

Հաւասարակշռութիւն։

Երկու ճանապարհով փորձեցինք խաղաղութիւնը վերականգնել—նախ՝ կամեցանք արգելել A-ին ուրիշի՝ B-ի

կամքի մէջ խառնուելու և երկրորդ՝ որ A-ն իւր պատճառած բարին ու ցաւը ետ առնէ։ Բայց ոչ մի դիպուածքում չյաջողեցանք նպատակի հասնելու։

Մեզ մնում է մի երրորդ և վերջին միջոց հարցին լուծումն տալու – մի նոր գործողութիւնով մեր պատճառած խանգարումն հաւասարակշռել։

Թէ մենք այս ձևով ուրիշ միջոցի ենք դիմում, հետևեալ վերլուծութիւնը կարող է ցոյց տալ։ Մենք պէտք է իսկապէս զանազանենք, թէ ինչումն է ոչ հաւասարութեան գլխաւոր հիմունքը, երբ մենք ասում ենք, թէ չպիտի ուրիշի կամքի մէջ մտնել և խանգարել։

Անշուշտ ոչ հաւասարութիւնը կայանում է նրա մէջ, որ A. և B. կամքերի յարաբերութեան մէջ հաւասարակշռութիւն, համաչափութիւն չկայ։ Մեզ դուր չեկողը ներգործութեան միակողմանիութիւնն է, հէնց այդտեղից է ծագում անհաւասարակշռութիւնը, անհամաչափութիւնը։

Այստեղ կամքերից մինը (A-ն) ներգործում է, իսկ միւսը (B-ն) կրում է։ Այս վերջին գաղափարը՝ կրել, կրաւորական դեր ընդունել (իւր ընդարձակ նշանակութեամբ), կամքերի յարաբերութեանց անհաւասարակշռութիւնը նոյնպէս անդուրեկան բոպէ է, ինչպէս և իրաւանց տեսլի խանգարումն էր։ Մենք մատով խփում ենք քնարին (ներգործում ենք B-ի վրայ), բայց թէ ինչ ձայն կհանի, ինչպէս կընդունի B-ն այդ ներգործութիւնը, այդ մասին հաշիւ չենք անում։

A-ի այս միակողմանի գործողութիւնն է, որը ներկայանում է մեզ որպէս սխալ յարաբերութիւն և որը առանց հետևանքի չէ մնում։ Քննադատին ներկայանում է այս միակողմանիութիւնը որպէս մի հատուած՝ կտոր, թերութիւն, որը պիտի անշուշտ ամբողջացնել, նա նման է մի խանգարուած ներդաշնակութեան, որը պիտի վերանորոգել, եթէ ուզում ենք այդ անհաճոյ բոպէից ազատուել։

Այժմ, երբ գտանք այն նեարդը, թէ երբ դուրեկան չէ օտարի կամքի մէջ խառնուելը, դրանով մենք փոքր առ փոքր մօտենում ենք հատուցման տեսլին։ Մենք հասել ենք այժմ այնտեղ, ուր հետևեալ եզրակացութիւնը կարող ենք անել։ —Մեր առաջն եղած կամքերի յարաբերութեանց անդուրեկանութիւնը նրա մէջն է կայանում, որ մենք A. և B. կամքերի մէջ յարաբերութեան հաւասարակշռութիւնը խանգարեցինք և եթէ ուզում ենք այդ անախորժ բոպէն հեռացնել, պիտի նախկին հաւասարակշռութիւնը, ներդաշնակութիւնը վերականգնենք»։

Երկու կամքերի խանգարուած հաւասարակշռութիւնը կարող ենք իսկապէս այն ժամանակ վերականգնել (մատեմատիկօրէն), երբ մի անդամի կրածը միւս անդամին ևս կրել տանք։ Եթէ մի կողմը ուրախացել է, միւսը ևս պիտի ուրախանայ։ Ընդհակառակն՝ եթէ մէկը ցաւ է զգացել, միւսը ևս պիտի զգայ։ Մենք A-ին ևս այն դրութեան մէջ պիտի դնենք, ինչ դրութեան մէջ որ A-ն B-ին էր դրել, այն ժամանակ հաւասարակշռութիւն կլինի, այն ժամանակ խանգարուած ներդաշնակութիւնը կվերականգնի։

Այսպէս վերջ ի վերջոյ անդուրեկանութիւնը, որը մեր մէջ կազմուել էր կամքերի յարաբերութիւնից—խանգարող գործողութիւնից, առաջնորդեց մեզ դէպի մի հաւասարակշռող գործողութիւն, թէ բարու, ուրախութեան և թէ ցաւի վերաբերեալ։

Այն գործողութիւնը, որը հաւասարակշռում է, կոչւում է հատուցումն։ Ուրեմն և այս տեսլի բարոյական հրամանն է—«հատուցանել»։ Եւ ահա այս պարզ և խիստ հատուցման գաղափարից դուրս բերեցինք վերջապէս մեր վերջին և հինգերորդ գործնական տեսիլը, որին Հերբարտի խօսքով տեսիլ հատուցման կանուանենք։ Հետևաբար հատուցման տեսիլը այսպէս կարող ենք մեկնել—նա է մի օրինակելի գաղափար, որը միևնոյն քանակով բարիք եւ ցաւ վերադարձնում է բարիք եւ ցաւ պատճառողին։

Հատուցման տեսլի՝ գաղափարի ժամանակ հետևեալ նշանաւոր կէտերը պէտք է ի նկատի առնել։

Եթէ հատուցման տեսիլը գործնական պիտի լինի, եթէ նա կեանքի մէջ պիտի գործադրուի, հապա ուրեմն

հետևեալ երեք գլխաւոր հարցերին պիտի պատասխանել —

I. Ի՞նչ չափով պիտի հատուցանել,

II. Ո՞վ պիտի հատուցանէ,

III. Ի՞նչով պիտի հատուցանել։

Առաջին հարցը վերաբերում է քանակին, երկրորդը՝ անձին, որի ձեռքով հատուցումն՝ հաւասարակշռութիւնը տեղի պիտի ունենայ և երրորդը՝ որակին, այսինքն այն առարկան, այն X-ը (նիւթական կամ բարոյական), որը մենք ուրախ առնողին կամ ցաւ զգացողին պիտի վերադարձնենք։

I.

Հատուցման քանակը։

Թէ ի՞նչ քանակով պիտի հատուցանել, միմիայն հինգերորդ տեսիլը գործ ունի այս հարցի մէջ, միայն նրա ձեռքով պիտի խանգարմունքը վերականգնել, միւս տեսիլներն այստեղ միջամտելու իրաւունք չունեն։ Իսկ ինչ վերաբերում է երկրորդ և երրորդ հարցերին, թէ ո՞վ պիտի հատուցանէ և ի՞նչ առարկայով, այնտեղ միւս տեսիլները ևս խորհրդի են հրաւիրւում։

Առաջինը որ քանակին (չափ) վերաբերեալ հատուցման տեսիլը որոշակի կերպով իրան է վերապահում ամեն մի իրաւունք։ Սա պանհաջում է, որ մի հաւասար (իսկապէս անկարելի է, մօտաւորապէս) քանակ ուրախութիւն կամ ցաւ վերադարձնենք ուրախութիւն և ցաւ պատճառող անհատին, ըստ որում սրա պաշտօնը հէնց նրա մէջն է կայանում, որ խանգարեալ հաւասարակշռութիւնը վերականգնէ, ներգործական և բացասական կամքերը նորից ներդաշնակէ։ Եթէ ուրախութիւն և ցաւ պատճառողները աւելի կամ պակաս հատուցումն են ստանում, այն ժամանակ իսկական հաւասարակշռութիւն չէ կայանում — կամ հաւասարութեան սահմանն են անցնում և կամ դեռ սահմանին չենք հասել։

Եթէ ուրախութիւն և ցաւ պատճառողը պակաս քանակով է հատուցանում, այն ժամանակ B-ին չէ ծածկում,

այսինքն չեն հաւասարակշռւում, մնացորդ կայ։ Եթէ A-ն իւր կողմից պակաս ցաւ կամ ուրախութիւն հատուցանէ, այս գործողութիւնը A-ի համար մի աւելորդ թողնում է, իսկ B-ի համար նոյնը պակասորդ է։ Մի մնացորդ կայ այստեղ, որը հատուցումն դեռ չէ ստացել, սա մի պակասութիւն է, պիտի լրացնել։ Ասենք այս դիպուածում A-ն աւելի (ըստ քանակի) ուրախութիւն և կամ ցաւ ետ տուաւ, B-ի համար դարձեալ հաւասարութիւն չկայ, այդ աւելորդ պլիւս ուրախութիւնը և կամ ցաւը դառնում է մի նոր խանգարմունք, որը նոր հատուցումն է պահանջում։ Այնտեղ հատուցումն ճիշտ կերպով չէր եղել (մինուս = —), այստեղ նորից պիտի սկսենք (պլիւս = +)։ Դիցուք աշակերտի մէկին 2(—) նշանակեցինք (ենթադրենք երեք արժէր), նա դժգոհ է, հատուցումն լիովին չէ, միւսին հինգ (+) (ենթադրենք չորս արժէր), դարձեալ դժգոհ է, որովհետև աւելի է. դա մի նոր ցաւ է, որ պիտի նորից բուժենք։

Հաւասար չափով հատուցումն փիլիսոփայ գլուխների մտածողութեան արդիւնք չէ, այլ շատ վաղուց ժողովրդի և քանաստեղծների գիտակցութեան մէջ յայտնի մի իրողութիւն է։

Թէ հաւասարակշռութիւնը ժողովրդի գիտակցութեան մէջ որքան խորը արմատ է ձգել, բաւական է յիշել «jus talion»ը, որը իւր ամբողջ կատարելութեամբ պատկերանում է մեզ մովսիսական օրէնսդրութեան մէջ։ Նոյնը վայրենի, բարբարոս ազգերի մէջ որպէս արեան վրէժխնդրութիւն յայտնի է։ Մովսիսական օրէնսդրութեան մէջ գրած է — «անձն ընդ անձին, ակն ընդ ական, ատամն ընդ ատամն, ձեռն ընդ ձեռին, ոտն ընդ ոտին և այլն»։ Սրանից էլ խիստ հաւասարակշռութիւն չի կարող լինել։ (տես Ելից ԻԱ. 24. 25).

Մենք տեսնում ենք որ հատուցման սկզբունքի համաձայն հաւասար քանակը կայ այստեղ, բայց սկզբունքի գործադրութիւնը սխալ է։ Ինչումն է սխալը։— Որակը և

քանակը չփոթած է իրար հետ։ Ճիշտ է որ ուրախութիւն և ցաւ պատճառողին պիտի հաւասար քանակով ուրախութիւն և ցաւ պատճառել, բայց դրանից չպիտի հետևցնել, թէ հաւասարակշռութիւնը կարելի է միայն այն ժամանակ, երբ մինին միևնոյն քանակով և միևնոյն առարկայով պիտի փոխարինութիւն անենք, օրինակի համար աչք հանողի աչքը հանենք։

Այս ուղիղ հայեացքի սխալ գործադրութիւնը երկու թերութիւն ունի—նախ՝ քանակն ու որակը չփոթուում է իրար հետ և երկրորդ՝ հոգեբանական սխալ ենթադրութիւն է լինում, թէ միևնոյն ցաւը երկու տարբեր անհատների վրայ միևնոյն տպաւորութիւն պիտի գործէ։

Այս հայեացքը սխալ է—տարբեր անհատների վրայ տարբեր ազդեցութիւն է անում միևնոյն պատիժը կամ փորձը, օրինակի համար վերցնենք մի կոպիտ և ամուր կազմուածք ունեցող անհատ (մի մշակ), և մի քնքոյշ, թոյլ կազմուածք ունեցող (մի կին), երկուսի վրայ էլ նոյն պատիժը հաւասար տպաւորութիւն չէ անում։ Եւ կամ մի զարգացած և մի վայրենի մարդու վրայ հաւասար ներգործութիւն չէ անում նոյն պատիժը—զանազանութիւնը մեծ է։ Զմոռանանք և այն, որ ստիպուած ենք ի նկատի առնելու նոցա խառնուածքը, բնաւորութիւնը կուլտուրական աստիճանը։

Ենթադրենք, որ մի ազգ դեռ ստոր զարգացման աստիճանի վրայ է, նրա մէջ այդ զգացմունքի աստիճանաւորութիւնները դեռ այնպէս աչքի չեն ընկնում, իսկ դրա հակառակ՝ կուլտուրայի գագաթին կանգնող մի ազգ—մենք երկուսին էլ միևնոյն որակով չենք կարող վարձատրել, փոխարինութիւն անել։

Ուրեմն այստեղ իրաւունք ունենք «Talion»ը հատուցման ոչ ուղիղ չափ համարել, թէ նոյն քանակով և նոյն որակով պիտի հատուցանել։ Մի օրինակ մեզ հարցը աւելի կպարզէ—դիցուք միականին ջնասել է երկուականու մի աչքը։ «Jus talion»ի հիման վերայ պիտի միականին իւր միակ աչքից ևս զրկուի։ Բայց դա չարաչար անարդարութիւն կլինէր, եթէ հաւասար քանակով և որակով հատուցումն միայն ուղիղ ճանապարհ համարուէր։ Եթէ այսպէս վարուենք, երբեմն ծիծաղելի հետևանքի կարող ենք հասնել, օրինակի համար անպատուութիւնը անպատուութեամբ հատուցանել, գողութիւնը գողութեամբ . . . և այլն։

Մինչև այժմ ասածը վերաբերում է ժողովրդեան գիտակցութեան, տեսնենք ինչ է ասում բանաստեղծը։ Այս տեսակ գործնական հարցերի մէջ Շէքսպիրը վարպետ է։ Վերցնենք Համլէտը (III. դրամ. 3. տես.)։ Գրուածքի հերոսը հոգեբանական զգացմանց ներքոյ համոզուում է, որ Կլաւդիուսը յանցաւոր է, վճռում է նրան սպանել իբրև հատուցումն։ Ցաղող բոպէ է ներկայանում և նա վճռում է սպանել նրան։ Բայց այստեղ *իւրացման* (Apperception) բոպէներ են վերարտադրուում նրա մէջ։ Նա գտնում է թագաւորին միայնակ, յուզուած, բայց աղօթելիս։ Բոպէն յարմար է, նա կարող էր վրէժխնդիր լինել, բայց չէ սպանում նրան մի սուրբ բոպէի մէջ, երբ նա աղօթում է. որոշումը յետաձգում է, մի այլ յաղող ժամում ուզում է վրէժ լուծել, երբ նրան կգտնէ ոչ սուրբ տրամադրութեան մէջ։ Եթէ նա սպաներ, դա Կլաւդիուսի համար վարձատրութիւն կլինէր և ոչ վրէժխնդրութիւն, պատիժ։—

II.

Ո՞ւմ ձեռքով պիտի հատուցումն կատարուի։

Ո՞վ պէտք է հատուցանի, այս հարցը V. տեսիլը միայնակ անկարող է վճռել։ Նա պարտաւոր է նախ՝ մի զանազանութիւն անել ուրախութեան եւ ցաւի վարձատրութեան և պատժի մէջ և երկրորդ՝ վերջին գործողութեան համար (ցաւ) պիտի ի նկատի առնել և միւս տեսիլները։

Ա.

Ուրախութիւն պատճառողին ի՞նչ ձեւով կարելի է հատուցանել:

Ամենից առաջ բարութիւն վայելողը ինքը պիտի, երախտագիտութեան զգացմունքից դրդած, հատուցումն անէ։ Իսկ եթէ նա անկարող է, այն ժամանակ հատուցման տեսիլը իրան բաւարարած է համարում, եթէ նրա փոխարէն մի ուրիշը (մի անհատ կամ հասարակութիւնը) այդ պարտքը կատարէ։ Օրինակի համար այն վարձատրութիւնը, որոնք նշանակուած են հասարակութիւնից՝ կրակից, ջրից կամ ուրիշ վտանգներից ազատողներին։ Հատուցման ժամանակ զգուշանալու է, որ ստիպմունք չգործ դրուի, թէ լաւութիւն անողը անշուշտ իւր վարձը պարտաւոր է ստանալ, ըստ որում վերջինս կարող է փափուկ սրտի տէր ոմն լինել, լոկ բարեկամութեան զգացմունքից դրդած՝ այդ բարիքը արած լինել—հակառակ վարմունքը կարող է նրան վիրաւորել։

Այսպիսի դիպուածներում վարձատրութեան և պատժի էական զանազանութիւնը պիտի որոշենք—վարձատրելու իրաւունք ունի իւրաքանչիւր ոք, իսկ պատժելու իրաւունք միայն նա, ով յատկապէս այդ մասին պաշտօն ունի ստացած։ Լաւութիւն անողը իւր վարձը կարող է մերժել, չստանալ. նա արդէն իրան վարձատրուած է համարում իւր գործքով, վարմունքով։ Լաւութիւն անողը ուրախ է իւր տալովը, իսկ ընդունողը՝ իւր ստանալով—երկու դիպուածում էլ լաւութիւն, այստեղ կամքերի մէջ ներդաշնակութիւն է տիրում։ Իսկ ցաւ պատճառողը՝ յանցաւորը ոչ կարող է արդելել իւր պատիժը և ոչ էլ խնդրել, որ ներեն—նա ստիպուած է ենթարկուելու ուրիշի վճռին։

Բ.

Ցաւ պատճառողին ի՞նչ ձեւով կարելի է պատժել:

Հարցը էականապէս ուրիշ կերպարանք է ստանում, ցաւ պատճառողի (պատժի) հատուցման ժամանակ։ Հետ-

տախուզութիւնն այստեղ աւելի դժուար է, հարցը խճճուած է։ Այստեղ անձը անտարբեր, չէզոք դեր չի կարող խաղալ։ Մանրազնին քննութիւնը միայն երեք հնարաւոր ենթադրութիւններ կարող է անել—առաջին՝ ցաւ ստացողը (վիրաւորեալը) ցաւ պատճառողին, ցաւը ետ է տալիս։ Երկրորդ՝ ցաւ պատճառողը (վիրաւորողը) աշխատում է խանգարուած հաւասարակշռութիւնը վերականգնել։ Երրորդ՝ մի երրորդ անկողմնապահ անձն, որը խառը չէ գործի մէջ (դատաւոր), պաշտօն ունի ցաւը ցաւ պատճառողին ետ տալու։

Առաջին ենթադրութեան ձևը մեզ տանում է դէպի վրէժխնդրութիւն, երկրորդը՝ նայելով հանգամանքներին, կամ բաւականացումն և կամ փրկանք (Sühne), իսկ երրորդը իսկական պատիժն է (սահմանափակ մտքով)։ Խօսենք իւրաքանչիւրի վրայ առանձին—առանձին։

1.

Վրէժխնդրութիւնը որպէս հատուցումն:

Բարոյախօսական կէտից նայելու լինենք, հատուցման այս եղանակը հաղիւ թէ յարմար լինի և այս շատ դժուար չէ բացատրելու։ Հենց հատուցման տեսիլն ինքը չի կարող ընդունել վրէժխնդրութիւնը (լինի նա անհատական, ընտանեկան, թէ ցեղական, այդ ողջ մէկ է) որպէս հատուցումն, որովհետև հանգիստ, խաղաղ հոգւով, կրքերից ազատ պիտի նախկին ցաւը կշռել և ապա ըստ այնմ ետ տալ։ Արդեօք վրէժխնդրութիւնը ընդունակ է կրքից ազատ լինել, չափել գործողութիւնը և հաւասարակշռել։—Անշուշտ։ Վրէժխնդիրը չունի հոգեկան խաղաղութիւն, այլ շարունակ դողդողուղ դրութեան մէջ է և հենց այս դրութիւնն է, որ թոյլ չի տայ նրան ուղիղ չափելու։ Շատ հաւանական է, որ նա աւելի ցաւ պատճառէ՝ քան թէ ինքն ստացել էր։

Վրէժխնդրութիւնն իրրև հատուցումն ձևի դէմ բողոք կբառնան և միւս տեսիլները—ներքին ազատութիւնը,

բարեկամութիւնը, իրաւանց և կատարելութեան տեսիլները։

Հէնց որ ներքին ազատութիւնը վրէժխնդրութիւնն իբրև սկզբունք ընդունեց, ասել է թէ նա բաց արեց կրքերի առաջ բոլոր դռները. լուծեց այն կապանքները, որոնք կրքերը շղթայում էին։ Այդպիսի հանդամանքում ներքին ազատութիւնը վտանգի մէջ է—ներքին ազատութեան կփոխարինէ կամայ—կամայ ներքին ոչ ազատութիւնը՝ ստրկութիւնը։

Բարեկամութեան տեսիլը նոյնպէս վճռական քայլ կարող է անել դէպի այդ անիրաւացի գործը, որովհետև վրէժխնդրութիւն ասած բանի մէջ մի տեսակ չարակամութիւն կայ—կամ կարող է դրանից յառաջանալ։ Այդ չարամտութիւնը կարող է հէնց սկզբումն ունենալ վրէժխնդիրը և եթէ նրա առած վրէժը փոքր ինչ խիստ է, անշուշտ երկրորդ անձը դժգոհ կմնայ—նրա մէջ կծագէ ատելութիւն և դա կլինի մի տեսակ սաղմ օտարի համար ճնասակար մտքեր յղանալու։ Եթէ մենք պահանջենք վրէժխնդիր եղողից իւր ներքին դիտաւորութիւնը և արտաքուստ յայտնէ, դրանով նա իւր ատելութեան ասպիճանը կզօրացնէ, որովհետև քանի անգամ նա յիշէ այդ դաղափարը, նրա մէջ կզարթեն նոյն մտքերը—վրէժխնդրութիւնը մնունդ կստանայ։ Ենթադրենք ցաւ պատճառողին այժմ աւելի ցաւ են զգալ տալիս, քան թէ ինքն էր զգալ տուել ուրիշին։ Ի՞նչ հետևանք կարող է ունենալ դա։ Նա՝ ով աւելի ցաւ է ստացել, այժմ կդառնանայ և ուրիշին ճնասելու մտքեր կյղանայ—նոր վրէժխնդրութիւն։ Եթէ այսպէս փոփոխակի անհաւասար կերպով հատուցումն անենք, երբէք չենք կարող կրքի ձեռքից ազատուել, մենք կդառնանք նրա ձեռքը խաղալիք և անարդարութիւն է, որ կգործենք։ Ինչպէս էլ մեկնելու լինենք, վրէժխնդրութիւնը արդար հատուցման եղանակ չէ, նա ևս չարակամութեան դպրոցի աշակերտ է։

Նոյն գործողութիւնը շարժում է և իրաւանց տեսլին բողոք բառնալու, ըստ որում նա վիրաւորում է բնական,

դրական, հասարակական և մասնաւոր իրաւունքները։ Նա ապօրինի կերպով անցնում է օտարի ազատութեան սահմանը։ Նկատուած է—ուր վրէժխնդրութիւնը երևան է գալիս, այնտեղ սկսում է հետզհետէ իրաւանց դատավճիռը (թէ վէճը դուրեկան չէ) բքանալ—մենք սովորում ենք անտարբեր կերպով նայել դրանց, սառնասիրտ, անտարբեր ականատեսներ լինել այդ տեսակ բոպէներին։ Վրէժխնդրութեան ցանկութիւնը տանում է անհատներին դէպի վէճ, որից մենք անցեալում աշխատեցինք ազատուել։ Այսպիսի վէճը միշտ առիթ է որոնում իւր սահմանագծից դուրս գալու, օտարի ցանկն անցնել և իւր ախոյեանից վրէժ լուծել։ Ընդհանուր իրաւանց ընդդէմ է վրէժխնդրութիւնը, որովհետև անհատը հասարակութեան անդամ լինելով, իւր անվայել վարմունքով անպատուութիւն է բերում նրան և տէրութեան, հետևաբար—մի բարեկարգ տէրութեան մէջ ոչ ոքի իրաւունք տուած չէ, որ մէկը միւսին հարստահարէ, բռնաբարէ։

Վերջապէս վրէժխնդրութիւնը մերժում է և կատարելութեան տեսիլը, որովհետև սա ընդհանուր զարգացման խթան է հանդիսանում, ինչպէս և զգայմունքների քննքշանալուն և աղնուանալուն։ Վրէժխնդրութիւնը մարդուս ետ է տանում, առաջնորդում է դէպի վայրենութիւն, անկրթութիւն։ Թէ ինչպիսի դառն հետևանքներ է ունենում վրէժխնդրութիւնը, թէ ինչպէս ընտանիքներ ընտանիքների, հասարակութիւն հասարակութեան, ազգեր ազգերի դէմ զինաւորում է, խափանում է լուսաւորութեան գործը—բաւական է յիշել միջին դարերի կուսակցական պատերազմները։

2.

Բաւարարութիւն տալ եւ վրկանք կամ քաւութիւն։

Անցնենք այժմ երկրորդ գլխաւոր դիպուածին, երբ վիրաւորանք պատճառողն ինքն է աշխատում խանգարուած հաւասարակշռութիւնը վերականգնելու։ Այստեղ ևս երկու եղանակով կարելի է հաւասարակշռութիւն յառաջացնել։

Առաջին եղանակն է—ցաւ, վիրաւորանք պատճառողն աշխատում է մի այնպիսի ուրախութիւն պատճառել իւր ախոյեանին, որ նա իւր պատճառած ցաւը մոռանայ, դրանով և վաղեմի ներդաշնակութիւնը վերականգնել—նախկին ցաւն ու ներկայ ուրախութիւնը միմեանց որպէս + և — ոչնչացնեն, չեզոքացնեն։

Իսկ երկրորդ եղանակն այն է, որ ցաւ պատճառողը, երբ տեսնում է իւր պատճառածը ոչնչով չի կարելի փոխարինել, սկսում է ինքը, իւր խղճի խայթից, իւր ներքին անհանգստութիւնից ազատուելու համար, իրան նոյն տեսակ մի ցաւ պատճառել (Կայէն և Յուդա)։

Առաջին եղանակը կոչւում է քաւարարութիւն, իսկ երկրորդը՝ փրկանք, քաւութիւն։ Համեմատենք այդ երկու գաղափարները միմեանց հետ։

1.

Պարզ է որ առաջին եղանակը՝ քաւարարութիւն տալը, աւելի գեղեցիկ է, աւելի խաղաղարար է քան թէ փրկանքը։ Փրկանքը մեզ վրայ անբաւի ազատութիւն է անում, դրա համար էլ նա գործ է դրւում, յառաջ է գալիս վիպասանութեան, մասնաւորապէս ողբերգութեան մէջ։

2.

Քաւարարութեան ժամանակ մեզ առաջնորդողը քաջակամութեան տեսիլն է, իսկ փրկանքի ժամանակ ներքին ազատութիւնը։ Երկրորդի ժամանակ մենք ուրախանում ենք, որ ցաւ պատճառողն զգացել է իւր սխալը, նա գիտէ այժմ, որ արդարութեան սահմանից դուրս է եկել, այժմ բարոյապէս այնքան բարձրացել է, որ ինքն է խոստովանում իւր յանցանքը—այո, մենք ուրախանում ենք, որ վերջապէս բարոյական հեղինակութիւնը յաղթութիւն ձեռք բերեց ընդդէմ մասնաւոր կամքի։

3.

Քաւարարութիւնը տեղի է ունենում փոքր գործողութեանց մէջ, երբ սխալանքների մէջ հաւասարակշռութիւն

հնարաւոր է։ Փրկանքը ընդհակառակն՝ մեծ գործողութեանց ժամանակ, երբ պատճառած ցաւն այլ ևս անկարելի է հաւասարակշռել—չարագործի ձեռքով խլուած կեանքն ինչով կարող ենք փոխարինել։

4.

Քաւարարութիւն տալը մեզմ, դիւրին միջոց է, նրանով խանգարուած կամքերը կարողանում ենք վերստին ներդաշնակել, իսկ փրկանքը՝ քաւութիւնը դրա հակառակ՝ հաշտութեան խիստ, ծանր միջոց է—նա հերոսական է։ Քաւարարութիւն տալը յաջողում է թէ վիրաւորողին և թէ վիրաւորեալին բաւականութիւն տալու, այլև ակնատեսներին։ Այս ձևը խէթ, ատելութիւն չէ թողնում մարդու սրտի մէջ։ Բացի դրանից նա լաւ՝ ներդաշնակ տպաւորութիւն է անում, երբ ի նկատի ենք առնում այն զոհաբերութիւնները, որոնք նա արել է իւր ախոյեանին բաւականութիւն տալու համար։ Եթէ այս յաջողում է, վերանում է ամէն մի ցաւ։ Վիրաւորողը փոխում է իւր հոգեկան վիճակը—վիրաւորանքին հետևում է վիրաւորողի պատճառած ուրախութիւնը։ Ցաւ պատճառողի ներքինը ևս ցանկալի փոփոխութեանց է ենթարկւում—սկզբում նեղում էր նրան իւր արարքը, եռոյ սկսեց զղջալ և ապա՝ միջոցներ որոնել փոխարինելու իւր ոչ գովութեան արժանի վարմունքը մի բարի գործով։

Բոլորովին այլ է փրկանքը՝ քաւութիւնը։ Այս գործողութիւնը յառաջացնում է մարդու հոգու մէջ զանազան կրքեր և ցաւալի զգացումներ։ Մարդս սկզբում վրդովւում է, յետոյ կարեկցում, ափսոսում է—զղջում է։ Փրկանքը ոչ թէ իրան գործողին է վրդովում, այլև ակնատեսներին—հէնց որ մի երկրորդը՝ իրան խղճի խայթից ազատուելու համար, իւր յանցապարտ գլուխը մահուան է դատապարտում, ակնատեսների մէջ դառնութեան նոր մտքեր են սկսում ծփալ և ալէկոծուել—վերքը նոր վերք է բաց անում։

5.

Վերջապէս, ի նկատի առնելով նախկին բացատրութիւնները, պէտք է աւելացնել—որ բաւարարութիւն տալը յատուկ է քրիստոնէական աշխարհահայեցողութեան և հնդկազերմանական ազգերի ոգուն, իսկ փրկանքը՝ աւելի հին հեթանոսական աշխարհահայեցողութեան, հելլէնների և հռոմայեցիների ոգուն է համապատասխան։ Քրիստոնէական աշխարհահայեցողութիւնը պարունակւում է սիրոյ մէջ, իսկ հին դասական ազգերինը՝ հերոսութեան եւ ճակատագրականութեան։ Վերջապէս փրկանքը հոգեբանօրէն գրգռում է, քան թէ խաղաղացնում, աւելի խռովում, քան թէ է, հաշտեցնում։

6.

Իսկական պատիժը ոչնչացնում է

Մենք տեսանք, որ վրէժխնդրութիւնը հատուցման եղանակ չէ կարող լինել, փրկանքը նմանապէս, որովհետև ինչ—ինչ բարոյական արգելքներ է յառաջացնում։ Բաւարարութիւն տալը ևս ոչ միշտ ուղիղ չափ կարող է լինել, հետևաբար մեզ մնում է հատուցման երրորդ հիմնական եղանակը՝ պատիժ ընդունել։

Պատիժ ասելով մենք հասկանում ենք մի երրորդ, անկողմնապահ եւ հեղինակութիւն ունեցող անձնաւորութեան նշանակած հաւասարակշռող ցաւը՝ ցաւ պատճառողին։

Իսկ թէ ինչպէս պիտի պատժել, այս հարցը իւր լուծումն կարող է ստանալ ածանցեալ կամ հասարակական տեսիլների մէջ։ Այստեղ՝ այսքանը միայն պիտի յիշել, որ հատուցման ամենալաւ եղանակը պատիժն է։ Եւ ահա թէ ինչու։

Պատիժը նրա համար յարմար եղանակ է, որովհետև հարցը վճռում է մի երրորդ անձնաւորութիւն, որ հեռու է անձնական գրգիռներից, նա վճռում է խնդիրը առարկայական տեսակէտով՝ հեռու կուսակցական ոգուց—այդ երրորդ անձը՝ դատաւոր ասածն է, որին յանձնած է օրինաց հսկողութիւնը, ուստի մենք նրանից արդարութիւն ենք պահանջում, ինչպէս և օրէնքն ինքը արդար, անբիծ է։