

ԴՈՒՑ ՓԻԼ. Ե. ՓՐԱՆԳԵԱՆ

Մ Ե Ր

ՓԻԼԻՍՈՓԱԶԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԱՅԵԱՑՔԸ

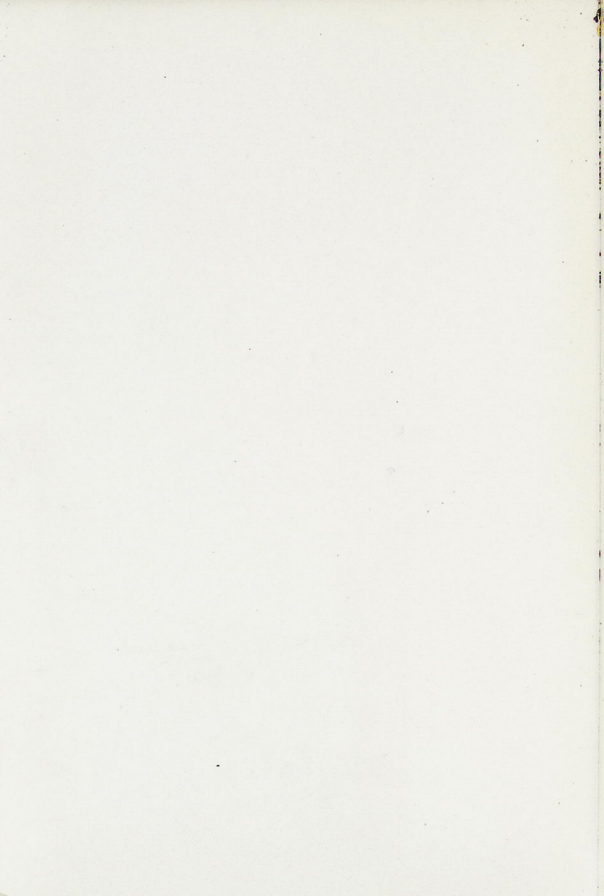
ԻՐԱՊԱՅՑ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹԻՒՆ

Հ. Յ. ԴԱՇՆԱԿՑՈՒԹԵԱՆ

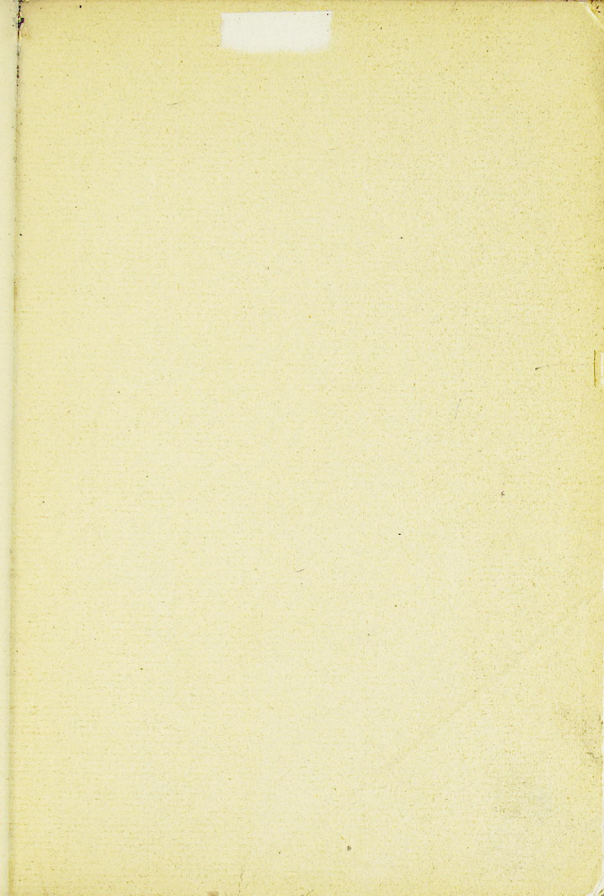
ՓԻԼԻՍՈՓԱԶԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԱՅԵԱՑՔԻ ՀԻՄՆԱԻՈՐՄԱՆ ՓՈՐՁ

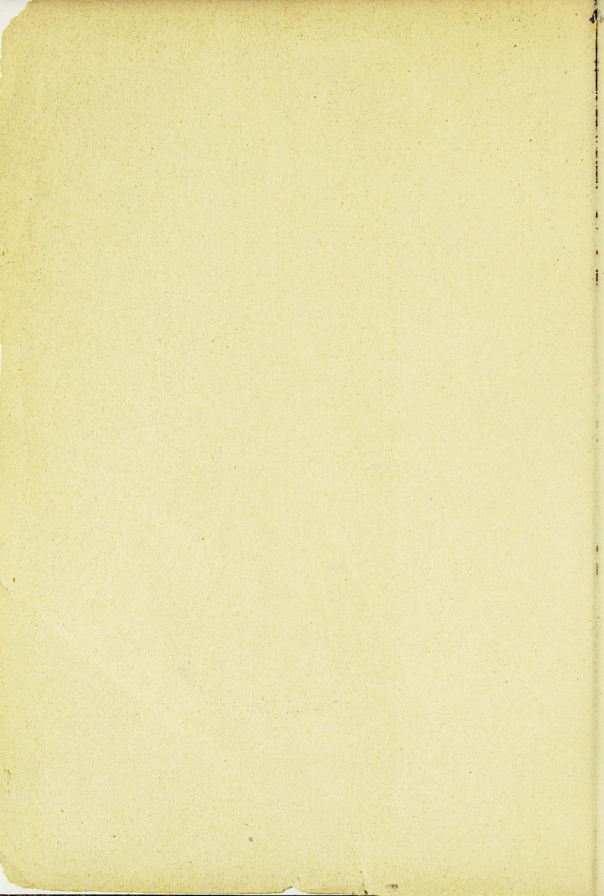
1929

Փ Ա Ր Ի Ձ













† ԵՐԻԱՆԻ ՅՐԱՆԻՅԱՆ  
(1878 — 1928)

Գրուած Գրքի շինարարութիւն

423

ԴՈԿՏ. ՓԻԼ. Ե. ՓՐԱՆՊԵԱՆ

1(09)  
\$ 85  
Փ. Ք. Լայպպից

950494.ՆՄ Է 1981 Վ

Մ Ե Ր

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԱՅԵԱՑՔԸ

ԻՐԱՊԱԾՑ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹԻՒՆ

Հ. Յ. ԴԱՇՆԱԿՑՈՒԹԵԱՆ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԱՅԵԱՑՔԻ ՀԻՄՆԱԴՈՐՄԱՆ ՓՈՐՁ

Printed in France

1929

Փ Ա Ր Ի Ջ



A  $\frac{\text{III}}{362}$



*Յ. Բալայան*

**Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ւ Թ Ի Ի Ն**

**ՆԵՐԱԾՈՒԹԻՒՆ**

Փիլիսոփայութեան էութիւնը և ճշմանկութիւնը . . . էջ 9—15

**ԱՌԱՋԻՆ ՄԱՍ**

Իրէնկալիստական եւ ՄԱՏԵՐԻԱԼԻՍՏԱԿԱՆ ՄՕՆԻՋՄ . . էջ 16—74

**ԱՌԱՋԻՆ ԳԼՈՒԽ**

Փիլիսոփայական մտածողութեան ընդհանուր տիպերը էջ 16—25

- I. Փիլիսոփայական մտածողութեան տիպերը. դուալիզմ եւ մօնիզմ. սրանց բնորոշումը. դուալիզմի հիմնաւորումը և ներկայացուցիչները՝ Պլատօն, Դեկարտ և Կանտ:
- II. Մօնիզմի բնորոշումը և հիմնաւորումը. մօնիզմի առաւելութիւնները և յաղթանակը. մօնիստական տիրապետող ուղղութիւնները:

**ԵՐԿՐՈՐԳ ԳԼՈՒԽ**

Իդէալիստական մօնիզմ . . . . . էջ 26—39

- I. Իդէալիզմի ներկայացուցիչները. Հնադարի իդէալիզմը՝ Պլատօն. միջնադարեան իդէալիզմը:
- II. Նորդարեան իդէալիզմը՝ Բեքկէյ, Լայբնից:
- III. Գանտի իմացաբանական իդէալիզմը:
- IV. Նորդարեան իդէալիզմը՝ Փիխտէ, Հեդել, Շուպէ, Օյկէն:
- V. Քննադատական դիստողութիւններ:



ԵՐՐՈՐԴ ԳՆՈՒՆ

- Մատերիալիստական մտնիզմ . . . . . էջ 40—65
- I. Մատերիալիզմի ընդհանուր բնորոշումը. մատերիալիզմի շրջանները—հնազարը՝ Դեմոկրիտ, էպիկուր և Լուկրեց:
  - II. Նոր դարը՝ Գասենդի, Լամետրի և Հոլբախ:
  - III. Նորադոյն շրջան՝ Յոզատ, Մօլեշտ, Բիւխներ և Հեկկել:
  - IV. Քննադատական գիտողութիւններ:

ՉՈՐՐՈՐԴ ԳՆՈՒՆ

- Մարքսիզմը իբրև մատերիալիստական-փիլիսոփայական աշխարհայեցողութիւն . . . . . էջ 66—74
- I. Ի՞նչ է մարքսիզմը. Կառուցիկ. Պլեխանովի բնորոշումը:
  - II. Մարքսիզմի աղբիւրները. Մարքս և էնգելս ի՞նչ են ժամանակէլ Հեգելի փիլիսոփայութիւնից. գիտելիտիկա և մատերիալիզմ:
  - III. Գիտակցութեան և իրականութեան յարաբերութեան կընճիւր. քննադատական գիտողութիւններ:

ԵՐԿՐՈՐԴ ՄԱՍ

ՀԱՄԱԴՐԱԿԱՆ ՄՕՆԻՋՄ . . . . . էջ 77—160

ԱՌԱՋԻՆ ԳՆՈՒՆ

- Կանտի փիլիսոփայական քննադատելի կողմերը . . . . . էջ 77—90
- I. Կանտը և մատերիալիզմի ու իդէալիզմի ստեղծած փակուղին. Կանտի համադրական-մօնիստական մտածողութեան գիծը. շեղումն. իրն ինքնինը. երևոյթի և իրն ինքնինի երկուութիւնը. արդի գիտական փիլիսոփայութեան պահանջը. Պրոտազօրաս:
  - II. Փորձնական և նախափորձնական իմացութեան երկուութիւնը. Կանտի հիմնաւորումը. իմացութեան երկու զատաղբիւրներ՝ փորձ և միտք, սրանց յարաբերութիւնը. իմացութեան նախափորձնական տարրերը — գիտողութեան ձևերը՝ ժամանակ և տարածութիւն. մտածևերը՝ կատեգորիներ: Քննադատութիւն. Լանգէ, Ռիլ:

ՅՐԿՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

Համադրական մօնիղմի հիմնական դրութիւնները . . . էջ 91—101

- I. Ենթակայ-առարկայ պրօբլէմը . իդէալիզմի և մատերիալիզմի սխալը . փոխադարձ լրացման սկզբունքը . Ռիլ, Աւնարիուս, Լասս և Վունդ :
- II. Ձև-նիւթ պրօբլէմը . այս հարցը հին բնագանցաբանութեան մէջ — Պլատօն և Արիստոտել, միջնադարում, Կանտի մօտ, Համադրական մօնիղմի լոյսի տակ . ոչ սկզբունքային, այլ դէտեւակերպի տարբերութիւն . փոխադարձ լրացման սկզբունքը զեղազիտութեան մէջ — հին զեղազիտական տեսակէտը . Փօլկելտ և նոր ըմբռնում :
- III. Գործնականի և տեսականի յարաբերութեան ըմբռնումը . բնազիտական և հասարակազիտական մեթօդների ըմբռնումը . ոուս հասարակազիտական դպրոցը՝ Լաւրով և Միխայլովսկի . Ռիկերտ, Վինզելբանդ :

ՅՐԿՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

Հոգեկան և ֆիզիքական յարաբերութեան ըմբռնումը էջ 102—125

ա) Սպինօզա և հոգե-ֆիզիքական համընթացութիւնը էջ 102—108

- I. Ի՞նչ է Սպինօզայի փիլիսոփայութիւնը . գոյակ (սուբբստանց) և յատկանիշ (ատրիբուտ) . սրանց ըմբռնումը և յարաբերութիւնը :
- II. Ի՞նչպէս հասկանալ հոգեկանի և ֆիզիքականի համընթացութիւնը . Սպինօզան իբրև համադրական մօնիղմի նախապատրաստող . նրա փիլիսոփայութեան թերութիւնը :

բ) Հոգե-ֆիզիքական ժամանակակից ըմբռնումը . . . էջ 109—125

- I. Մախի փիլիսոփայութիւնը . տարրերի մօնիղմ :
- II. Հոգեֆիզիքական տարրերի յարաբերութեան ըմբռնումը . Աւնարիուս, Ռիլ . միատեսակ տարրեր և երկու տեսակի կախումներ . Մախ և Բերկլէյ . արտաքին և ներքին աշխարհների, ենթակայի և՞ առարկայի ըմբռնումը :
- III. Հոգեկանի և ֆիզիքականի կապը ի՞նչպիսին է . պատճառականութեան թերութիւնը . մատեմատիքական ֆունկցիոնալի հասկացողութիւնը և կիրառումը :

ՉՈՐՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

Համադրական մօնիզմը հոգեբանութեան մէջ . . . . . էջ 126—144

- I. Մօնիստական հոգեբանական ըմբռնումներ. իմացապաշար (ինտելեկտուալիստական) մօնիզմ. Հեքրարա:
- II. Զգացումի մօնիզմ. Հօրվիչ:
- III. Կամապաշար (փօլիւնտարիստական) մօնիզմ. Շօպենհաուէր. փորձնական փօլիւնտարիզմ:
- IV. Առաջնութեան հարցը. քննադատական դիտողութիւններ այս հոգեբանական ուղղութիւնների մասին:
- V. Համադրական մօնիզմ:

ՀԻՆԳԵՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

Համադրական մօնիզմը պատմութեան և հասարակագիտութեան մէջ . . . . . էջ 145—160

- I. Նոյն հարցը. մօնիստական պատմահայեցողութիւններ. պատմական իդէալիզմ. Հեդել:
- II. Պատմական մատերիալիզմ. Մարքս և էնգելս. այս ուղղութեան քննադատելի կողմերը:
- III. Համադրական ըմբռնում կամ պատմական ըէալիզմ. Հիմնաւորում. տնտեսա-հոգեկան Համընթացութիւն. եզրակացութիւն:



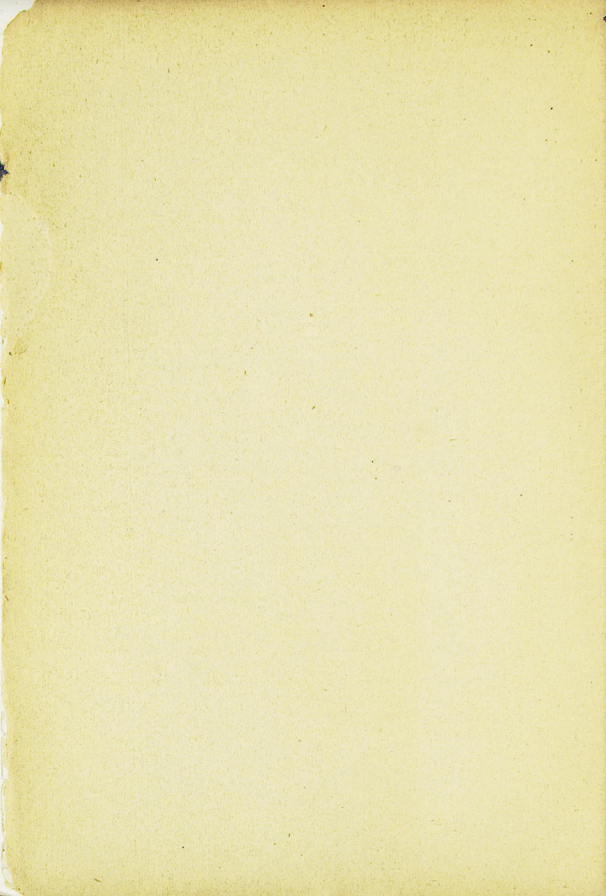
## ԵՐԿՈՒ ԽՕՄԲ

Այս գիրքը շարժած վերջացած էր արդէն, առաջին սրբազրու-  
թիւնն էլ կատարւած, երբ Համադանից հասաւ Ե. Փրանդեանի մահ-  
ւան գոյժը: Նա դո՛ւ էր գնացել մի կոյր պատահականութեան. ընկել  
էր բարձր սանդուխքից, անդարմանելի վարդաձգներ ստացել ու  
շունչը փչել անհնարին տանջանքների մէջ:

Հեղինակի մահը պատճառ դարձաւ, որ հրատարակութիւնը կանգ  
առնէ: Եւ միայն այժմ, մի տարի յետոյ, հնարաւորութիւն ստեղծւեց  
լոյս աշխարհ հանելու այս գիրքը, աւա՛ղ, հեղինակի յառաջարանի  
փոխարէն կցելով նրա մահագդ-կենսագրականը:

Գրքի հրատարակութեան ծախսը իրենց վրա են տուել Երւանդ  
Փրանդեանի մօտիկ ընկերներն ու բարեկամները: Հրատարակութիւ-  
նից ստացելիք գումարը յատկացւելու է հեղինակի որբացած ընտա-  
նիքին:





Ե Ր Ի Ա Ն Դ Ֆ Ր Ա Ն Գ Ե Ա Ն

(1878թ. փետր. 3—1928թ. մարտ 15)

Հայ կեանքը հարուստ չէ ոչ մարիտ մտաւորական ուժերով, մանաւանդ գիտական-տնտեսական հարցերով զբաղուող ամհատներով: Երանդ Ֆրանգեանը մէկն էր սակաւաքիւններից:

Նա ծնել էր 1878թ. փետր. 3-ին, Սուրմալուի Իգդիր գիւղա-  
ֆաղաֆում, ազատ երկրագործի ընտանիքի մէջ: Գիւղի ծխական  
դպրոցն աւարտելուց յետոյ, նա փորձեց մտնել Էջմիածնի ձեմարա-  
նը, որը այն ժամանակ Ռուսաստանում հայկական գիտութեան բարձ-  
րագոյն տաճարն էր համարւում, սակայն, ձեմարանի դռները փակ  
գտաւ իր առջև: Այնտեղից անցաւ Երևան և հանգուցեալ Տիգր. Յով-  
հաննիսեանի բարեացակամ ջանքերով ընդունեց Թեմական  
դպրոց: Տ. Յովհաննիսեանը, որ դպրոցի տնտէջն էր, մեծ ազդեցու-  
թիւն ունեցաւ պատանի Երանդի զարգացման վրա:

1899 թ-ին փայլուն յաջողութեամբ աւարտելուց յետոյ, մի տարի  
մնաց նոյն դպրոցում, իբրև ք-աբանութեան դասատու ու վերակա-  
ցու և յաջորդ տարւանից, յայտնի մանկավարժ Տիգրան Ռաշմանեանի  
հրաւերով, պաշտօն ստացաւ Թարիզի Թեմական դպրոցում: Այստեղ  
Երանդը մնաց մի քանի տարի և մասնակից եղաւ կրթական-մշակու-  
թային այն խանդավառ աշխատանքին, որ մի խումբ գաղափարական  
մտաւորականներ կատարեցին Ատրպատականում՝ հիմքից յեղծե-  
լով տեղական յետամնաց կեանքն ու լնացած բարբերը: Երիտասար-  
դական մի թարմ սերունդ առաջ եկաւ Թարիզում, որը հետզհետէ  
ցրեց գաւառները և ամենախոյ անկիւններն անգամ տարաւ գիտու-  
թեան և ազատութեան լոյսը:

Երանդը երիտասարդական ոգևորութեամբ անձնատուր եղաւ  
կրթական գործին, բայց դպրոցից դուրս էլ ցոյց էր տալիս լայն հե-  
տաքրքրութիւն: Մի կողմից մասնակցում էր հասարակական-ֆաղա-  
ֆական կեանքին և Դաշնակցութեան կազմակերպական-ֆարգչական  
աշխատանքներին, միւս կողմից ուսումնասիրում էր շրջապատը, նիւ-  
թեր էր հաւաքում Ատրպատականի պատմական անցեալից, նրա  
տնտեսական, ազգագրական կազմի մասին:

Այս աշխատանքը նա շարունակեց և Սալմաստում, ուր գնաց հայկական դպրոցների շրջանային տեսչի պաշտօնով: Հաւաքած նիւթերը կազմեցին «Ատրպատական» սոււրբ հատորը, որը լոյս տեսաւ Թիֆլիսում, 1905 թ-ին: Կարելի է ասել Ատրպատականի մասին գոյութիւն ունեցող հայերէն միակ ուսումնասիրութիւնն է այս, ուր նկատի են առնւած ո՛չ միայն երկրի պատմական տեղանքը, այլ և ժամանակակից համգամանքները:

Ուսուցչութիւնից խնայած միջոցներով և մի բարերարի աջակցութեամբ, 1905թ. աշնանը, Երւանդը մեկնեց Գերմանիա՝ շարունակելու համար ուսումը: Մտաւ Բերլինի համալսարանի պատմափիլիսոփայական բաժինը և նւիրեց յատկապէս փիլիսոփայութեան ուսումնասիրութեան՝ աշխատակցելով միաժամանակ հայ մասնաւիճ և գործօն մասնակցութիւն ցոյց տալով ուսանողական կեանքին, այլ և պատրաստելով մի շարք գրական աշխատութիւններ: Չորս տարի յետոյ, 1909 թ-ին, վերադարձաւ Կովկաս և Երևանում հրատարակութեան տեղ «Պատմափիլիսոփայութիւն» գրածօք և «Միտք» գիտական-փիլիսոփայական ժողովածուն: 1910-ին, Թիֆլիսում, լոյս ընծայեց «Ներշնչի փիլիսոփայութիւնը» ուսումնասիրութիւնը և Երևանում՝ «Պետիրդի փիլիսոփան», իսկ 1911-ին՝ «Միտայլովսկին իբր սոցիոլոգ-փիլիսոփայ», որ ջերմ ընդունելութիւն գտաւ և ուսուցչական դաստիարակութեան կազմից:

Երեք տարի Երևանի Թեմական դպրոցում պաշտօնավարելուց յետոյ, 1912ին Երւանդը վերադարձաւ Բերլին՝ լրացնելու համար համալսարանական ընթացքը և աւարտեց «դոկտոր փիլիսոփայութեան» տիտղոսով՝ 1913ին հրատարակութեան տալով *soph und Soziology* աւարտական աշխատութիւնը: Նոյն 1913-ին Թիֆլիսում տպեց «Յունական փիլիսոփայութիւն» հատորը և նորից վերադարձաւ Բերլին, ուր մնաց մինչև համաշխարհային պատերազմի սկիզբը: Այնուհետև անցաւ Բագու, ուր հրատարակեց հոգեբանութեան և պատմութեան դասատու իգական գիմնագիտում: Այստեղ աշխատում էր և Դաշնակցութեան շարքերում, իբրև դասախօս, «Արև» Թերթի մերձաւոր աշխատակից և այլն:

Հայ կամաւորական շարժումը նրան ևս յափշտակեց. 1915թ. գարնանը, Ասապրականի գրաւումից յետոյ, անցաւ Վան, ուր կատարում էր մի շարք հասարակական աշխատանքներ: Նահանջից յետոյ, նորից գնաց Բագու և ստանձնեց հայկական արական և իգական դպրոցների տեսչութեան պաշտօնը: 1917-ին, յաջորդաբար հրատարակութեան տեղ «Քրիստափոր Միքայէլեան» և «Հասարակական



*Էտիւզնեթ* ուսումնասիրութիւնները: 1918-ին, հրաւիրւեց Թեհրանի հայոց դպրոցի տեսչի պաշտօնին, որը և վարեց մէկ տարի: 1919-ի աշնանը անցաւ Հայաստան և ստանձնեց Երևանի Ազեմազդրեան գիմնազիոնի տեսչի պաշտօնը:

Իրականացել էր իր երազական տենչերից մէկը. Հայաստանը անկախ պետութիւն էր՝ ազգային մշակոյթի ազատ կենտրոն: Անծայրածիր հեռանկարներ էին բացուում գաղափարական հայ մտաւորականի առջև. — Հայկական համալսարան, գիտութեան և արեւստիօջախներ, գործունէութեան անսահման ասպարէզ: Եւ շատերի պէս, Երևանդն էլ նետեց աշխատանքի ծովը՝ բովանդակ էութեամբ ուիրւելով, մասնաւորապէս, կրթական գործին:

Գիմնազիոնի տեսչութիւնը մի մասնիկն էր միայն նրա աշխատանքի: Շուտով նրան յանձնուեց և կառավարութեան բացած տարրական և բարձր դասընթացների ղեկավարութիւնը, իսկ 1920. աշնանից հրաւիրւեց և Հայաստանի Համալսարանի դասախօսի՝ պրիվատ-դոցենտի պաշտօնին: Զուգընթացաբար, մասնակցում էր և հանրային կրթութեան նախարարութեան զանազան յանձնաժողովներին, քաղաքային ինքնավարութեան խորհրդին ու համագործակցականներին, աշխատակցում էր հայ մամուլին, գործօն դեր կատարում Դաշնակցութեան կրթական-դաստիարակչական ձեռնարկներում: Ամէն տեղ Երևանդը երեսան էր բերում նախաձեռնող ոգի, տակուսութիւն, յարատեւ աշխատանքի կարողութիւն և գործի սէր ու կամփ: Յանձն առած աշխատանքը կատարում էր պատուով, առանց ընկրկելու, բարեխիղճ բժայնդութեամբ:

Հայաստանի խորհրդայնացումից յետոյ, 1920թ. դեկտեմբերին, Երևանդն էլ հեռացւեց գրաւած պաշտօններից և մինչև վերջին մրուրբ քաղաք այն բոլոր դառնութիւնները, որոնք բաժին ընկան Հայաստանում մնացած մտաւորականութեան: Փետրուարեան յեղաշրջումից յետոյ, նա կազմակերպեց Սուրմալուի Փրկութեան կոմիտէն, որի նախագահն էր, և մասնակցեց հակատի պաշտպանութեան գործին: Ապրիլեան նահանջից յետոյ, անցաւ Պարսկաստան և 1920թ. սեպտեմբերից ստանձնեց Ղազինի հայկական դպրոցի տեսչի պաշտօնը: Երկու տարի յետոյ, նայն գործով հրաւիրւեց Սուրբանապատ: Իսկ 1926-ի սեպտեմբերից սկսած վարում էր Համադանի հայկական դպրոցի տեսչի պաշտօնը, մինչև 1928թ. մարտ 15-ը, երբ մեռաւ՝ զոհ գնալով մի դժբախտ արկածի:

Պարսկաստանի տարագրութեան մէջ էլ Երևանդը չկորցրեց հասարակական ու գիտական հետաքրքրութիւնը: Դպրոցական պարապ-

մութները արգելի չեղան նրա համար, որ շարունակէր կենդանի մասնակցութիւն ունենալ տեղական հանրային գործերում և ազատ ժամանակը նւիրել գրական աշխատանքներին: Բացի լրագրանքում հրատարակած յօդածներից, 1928-ին «Յուսարի»-ի Մատենաշարում լոյս տեսաւ նրա «Հայ Հասարակական միտքը» ուսումնասիրութիւնը, և Արուսեանի, Ս. Նազարեանի, Մ. Նալբանդեանի, Ռ. Պատկանեանի և Խրիմեան Հայրիկի մասին: Եւ մամուլի տակ էր արդէն սոյն «Մեր փիլիսոփայական աշխարհայեացքը» հատորը, երբ վրա հասաւ եղերական մահը:

Երանդից յետոյ մնացել են անտիպ, տպագրութեան համար պատրաստ հետևեալ աշխատութիւնները. — «Փիլիսոփայութեան պատմութիւնը», «Հնադարի փիլիսոփայութեան պատմութիւնը»: Մնացել են նաև մի շարք սկսած ու չաւարտած գրածքներ:

Եր. Ֆրանգեանի բողոծ գրական ժառանգութեան մէջ, անկասկած, ամենից բարձր տեղը բռնում է նրա վերջին հատորը. «Մեր փիլիսոփայական աշխարհայեացքը»: Երանդը ինքն էլ նոյն տեսակէտը ունէր և առանձնապէս գնահատում էր իր այս աշխատութիւնը,

որի նիւթով նա գրադւել է գրեթէ 20 տարի: Այս գրածքի մի քանի գլուխները լոյս են տեսել զանազան քերթերում ու հանդէսներում: Իսկ ամբողջութեան մէջ մշակւել ու վերամշակւել է մի քանի անգամներ և վերջին սրբագրութեան ու յարդարանքի ենթարկւել է Համադանում:

Բնականաբար, այստեղ տեղը չէ Ֆրանգեանի գրական ժառանգութեան գնահատութեամբ գրադւելու, ո՛չ էլ «Մեր փիլիսոփայական աշխարհայեացքի» վերլուծութիւնը տալու: Սոյն հակիրճ լսօսքերի նպատակն է, ընկերոջ թարմ շիրիմի առջև, ներկայացնել նրա կեանքի համառօտ ուրուագիծը և ցոյց տալ, թէ ինչ կարևոր մշակ է կորցրել հայ կեանքն ու միտքը: Աւելին կանէ պատմութիւնը:

Մենք կուզէինք յիշեցնել և մի ուրիշ խնդիր. Ֆրանգեանից յետոյ մնացել են անչափահաս երկու որբեր և նրա այրին՝ Տիկ. Աննա Ֆրանգեանը, ի հարկէ, նիւթապէս բոլորովին անապահով վիճակի մէջ, ինչպէս վայել է հայ մտաւորականի ընտանիքին: Երանդի յիշատակը յարգելու լուսագոյն ձևը կը լինէր արագ սպառումը այս գրքի, որի արդիւնքը գէթ մասամբ կը թեթևացնէ նրանց դուրսիւնը:

Ս. ՎՐԱՅՑԱՆ

# Ն Ե Ր Ա Ծ Ո Ւ Թ Ի Ի Ն

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹԵԱՆ ԷՈՒԹԻՒՆԸ ԵՒ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹԻՒՆԸ

## I

Կան մարդիկ, որոնք փիլիսոփայութեան գոյութիւնը կասկածի են ենթարկում: Փիլիսոփայութիւնը, ասում են, անցել է արդէն պատմութեան դիրկը և այլ ևս գոյութեան գրաւական չունի:

Այդ պնդումն ունի՞ արդեօք գիտական հիմք:

Անկասկած՝ ոչ:

Փիլիսոփայութիւնը չի կարող վերանալ և, հետևապէս, պատմութեան սեփականութիւն դառնալ հէնց այն պարզ պատճառով, որ մարդս իր էութեամբ փիլիսոփայոյ է: Փիլիսոփայութիւնը մարդկային մտքի մի բնորոշ և էական յատկութիւնն է: Մարդս դիտում, վերլուծում է իրերն ու երևոյթները և ընդհանրացնում: Ընդհանրացումի կարողութիւնը նա կրում է իր մէջ, այդ նրա էութիւնն է: Իսկ առանց ընդհանրացումի՝ չկայ փիլիսոփայութիւն:

Այս տեսակէտից կայ մի խորապէս բաժանող դիժ մարդու և անասունի միջև: Անասունը տեսնում է իրերը և երևոյթները, լսում, շօշափում, բայց նրա մտքի կարողութիւնը, նրա ճանաչողութիւնը դրանից հետու չի դնում: Անասունի համար գոյութիւն ունեն դիտելի իրեր և երևոյթներ, ցաք ու ցրիւ, անհամակարգ, ճիշտ այնպէ՛ս, ա՛յն դրութեան մէջ, ինչպէս և ինչ դրութեան մէջ բնական ընթացքն է երևան բերում: Նա անկարող է ընդհանրացնել, նրան պակասում է այդ ցաք ու ցրիւ, անհամակարգ բազմազանութիւնը տեսականօրէն մի ամբողջական միութեան վերածելու կարողութիւնը: Անասունը չունի տեսական գիտողութիւն, որ կազմում է մարդու իւրայատուկ կողմը: Մարդս ընդունակ է իրերի ու երևոյթների այդ ցաքուցրիւտութիւնը դնել մի ներդաշնակ կապակցութեան և համակարգի մէջ:

Այս տեսակէտից ահա ամեն մի մարդ-անհատ փիլիսոփայոյ է:

Թող արտառոց չթւայ այս միտքը: Բայց, անկասկած, ամեն մէկը փիլիսոփայում է իր տեսակէտով և իր կարողութեան չափով: Կայ իրերի և երևոյթների ըմբռնումի խորութեան ու լայնութեան տարբերութիւն միայն: Գիւղացու մտքի հորիզոնն անելի նեղ է և

սահմանափակ, քան մի մտաւորականի: Գիւղացու միտքը խղճուկ է և դիտական բնոյթից զուրկ, այն ինչ դարդացած մարդու միտքը՝ աւելի խորն է ու դիտական:

Բայց այս տարբերութիւնը էական չէ, այլ միայն աստիճանա-  
կան, որովհետև երկուսն էլ, գիւղացին թէ մտաւորականը, ընդ-  
հանրացնում են, այսինքն՝ փիլիսոփայում:

Նախապատմական մարդն ու ժողովուրդներն ևս ունեցել են  
իրենց փիլիսոփայութիւնը, իրենց իմացաբանութիւնը և տրամա-  
բանութիւնը, իրենց բնափիլիսոփայութիւնը և բարոյագիտութիւնը:

Եզրակացութիւնը պարզ է. — քանի մարդ արարածը կայ,  
գոյութիւն կունենայ և կապրի նաև փիլիսոփայութիւնը: «Թէ բոլոր  
փիլիսոփայութիւններից ո՞րը կմնայ — ևս այդ չգիտեմ: Բայց  
ինքը փիլիսոփայութիւնը յաւէտ կմնայ»: Շիլլերի այս միտքը մե-  
ծապէս ճշմարիտ է:

Փիլիսոփայութիւնը, հետևապէս, պարապ մարդկանց, դատարկ  
գլուխների գործը չէ, ինչպէս յաճախ լսում է, այլ, ընդհակա-  
ռակը, ամեն մարդու գործ է: Մարդս ուղեհնայ-չուղեհնայ, փիլիսո-  
փայում է, անում է ընդհանրացումներ:

Իմացական մղումը մարդուս մէջ նոյնքան բնական և հօր է,  
որքան գործնէութեան և վայելքի մղումը: Ճշմարիտը պակաս ար-  
ժէք չունի, քան բարին ու գեղեցիկը: Սրանք հաւասարազօր են և  
հաւասարարժէք: Իմանալ, կամեմալ և կարողանալ — մարդու էա-  
կան ունակութիւններն են սրանք:

Այսպէս լինելով իր էութեան մէջ՝ մարդը միշտ էլ ունեցել է  
և տւել որոշ աշխարհայեցողութիւն, որոշ փիլիսոփայական տեսա-  
կէտ:

Որքան էլ մենք յետ նայենք, անդամ քաղաքակրթութեան  
ամենասկզբնական շրջանները, դարձեալ կհանդիպենք որոշ աշխարհ-  
հայեցողութեան: Մարդու բնական մղումն է՝ դիտել, համեմատել,  
վերլուծել, համադրել, ընդհանրացնել: Մարդս իր դիտակցական  
կեանքի առաջին իսկ օրից անթիւ ու բազմազան հարցեր է տալիս  
իր շրջապատին և պատասխան պահանջում: Հարցումը նստած է  
ուղիղ մարդու արեան մէջ: Ի՞նչ է աշխարհը և կեանքը, ի՞նչ է  
երջանկութիւնը և ճշմարտութիւնը, ո՞ր տեղից է դալիս և ո՞ւր է  
գնում մարդը, ի՞նչ է հողին և ի՞նչ՝ մահը... Եւ այսպէս անվերջ  
հարցումներ:

Նախապատմական մարդու խղճուկ միտքն էլ տալիս էր իրեն  
այս հարցերը և ճշնում գոհացուցիչ պատասխան գտնել: Եւ նա



ունեցաւ իր աշխարհայեացքը: Նրա համար բոլոր իրերը մարդա-  
նոսան էին, իրողութիւններն այնպէս էին, ինչպէս իր վրայ էր տես-  
նում: «Վայրենի մտածողը» անձնաւորում էր բնութեան ոյժերը և  
աշխարհը բացատրում էր իրենով, իր օրինակով: Ինչպէս ինքն  
ունէր հոգի և իր մարմնի շարժումը նկատում էր հոգու շարժում,  
այնպէս էլ համաշխարհը լցած էր համարում հոգով: Մտքը շար-  
ժում է տերևները, աղբիւրը՝ խոխոջում, քամին՝ ունում, մազ-  
նիսը՝ ձգում — այս բոլորը հոգու գործունէութիւնն էր:

Երկու երևոյթ ամենից շատ դրաւում են «Վայրենի մտածողի»  
կենդանի հետաքրքրութիւնը: Առաջին՝ ջուն և մահ, երկրորդ՝  
երազ և իրականութիւն: Այս փորձից ահա՛ նա եզրակացնում է,  
թէ մարդս երկութիւն է, կազմած «երկու եսից»: Այսպէս և ամեն  
բան ունի երկու վիճակ, երկնութիւն:

Այստեղ հականը աշխարհայեացքի բնոյթը չէ, անկասկած, այլ  
գոյութիւնը: Տարբեր են աշխարհայեացքները, բայց աշխարհայե-  
ցողութիւնը միշտ էլ եղած է:

Իսկ այսօր, XX դարում, մարդս դերադանցապէս փոխտոփայոզ  
է: Մեր դարը փոխտոփայութեան դար է: Ե՛ւ անհատ, և՛ հասարա-  
կական—քաղաքական կուսակցութիւն հեի՛հ և աշխատում են հիմնա-  
ւորել իրենց փոխտոփայական աշխարհայեացքը: Հարցերի տեսական  
լուսաբանութիւնը և հիմնաւորումը նոյնքան արժէքաւոր և կարևոր  
է, որքան գործնական կողմը: Տեսականը և գործնականը իրարից  
միանգամայն անբաժան են: Մի քաղաքական—հասարակական կու-  
սակցութեան համար որքան քաղաքական տեսակէտի մշակումը և  
պարզութիւնն է կարևոր, նոյնքան և նրա ընդհանուր փոխտոփայա-  
կան աշխարհայեցողութեան հիմնաւորումը:

Պէտք է մի անգամ ընդմիշտ թողնել նաև այն թիւր տեսակէտը,  
թէ՛ փոխտոփայութիւնը որեէ կապ և շիրում չունի իրական կեանքի,  
կենսական հարցերի հետ, թէ՛ նա վերացական, կեանքից կտրւած  
մարդկանց դործ է միայն: Փոխտոփայութիւնը, ընդհակառակը,  
ամենասերտ յարաբերութեան մէջ է գտնուում ընկերային կեանքի  
հետ: Եւ որքան փոխտոփայութիւնը գիտականանում է, որքան զըտ-  
ւում է բնագոյնցական տարրերից, այնքան աւելի մօտենում է կեանք-  
քին: Աւելին՝ փոխտոփայութիւնը ինքնապահպանման մի անհրա-  
ժեշտ և կարևոր ազդակ է:

Փոխտոփայութեան առանձնայատկութիւններից մէկն էլ հէնց  
այն է, որ նա գիտութիւն, իմացութեան տեսութիւն չէ միայն, այլ  
և միաժամանակ արժէքներ, «հոգեկան իրերի» փոխտոփայութիւն:

Փիլիսոփայութեան կոչումն է միաժամանակ լինել կեանքի առաջ-  
նորդութիւն: Այսօր փիլիսոփայական հարցերը միաժամանակ և  
զերպանցապէս կենսահարցեր են: Իմացութիւն և կեանք — սրանք  
միմեանցից անբաժան բաներ չեն այլ ևս: Հէնց գիտական փիլիսո-  
փայութեան մեծ և իսկական կոչումն է՝ տալ մի կենդանի աշխար-  
հայեցողութիւն, մի կենսահայեցողութիւն: Այս լիակ պատճառով՝  
մեծ փիլիսոփաները միաժամանակ մարդկութեան մեծ առաջնորդ-  
ներն են: Այնպէս որ մարդկային կեանքում և պատմութեան մէջ  
փիլիսոփայութիւնը ներկայանում է իբրև մի զօրաւոր ոյժ:

## II

Մի առարկութիւն ևս անում են, և արած են, փիլիսոփայու-  
թեան դէմ: Գիտութիւնների շերտաւորման երևոյթն է այս առար-  
կութեան հիմքը: Արիստոտելն է սկիզբը զրել գիտութիւնների  
շերտաւորման: Նա դատեց փիլիսոփայութիւնից մի շարք գիտական  
ճիւղեր՝ Ֆիզիքա, տրամաբանութիւն, բարոյագիտութիւն, զեղա-  
գիտութիւն, կենդանաբանութիւն, աստեածաբանութիւն:

Գիտութիւնների շերտաւորման պրոցէսը շարունակուում է մինչև  
այսօր: Գիտութիւնները մէկիկ-մէկիկ դատուում են «մայր» գիտու-  
թիւնից, այսինքն՝ փիլիսոփայութիւնից և կազմում մի առանձին ու  
ինքնուրոյն մաս, մի առանձին գիտութիւն: Հոգեբանութիւնը, այս  
երիտասարդ գիտութիւնը, ապրում է արդէն այդ պրոցէսի վերջին  
րոպէները, եթէ բոլորովին ապրած չէ: Ծերտաւորելու յամառ  
ձգտում են ցուցահանում նոյնպէս հասարակագիտութիւնը և պատ-  
մափիլիսոփայութիւնը:

Այս պրոցէսի հետեանքով ահա՝ փիլիսոփայութիւնը օր-աւուր  
հիւժուում, կմախքանում է. նա վերածուում է մի հնչական և անբո-  
վանդակ մեծութեան: Ծակատագիրը փիլիսոփայութեան հետ խա-  
ղում է ճիշտ նոյն վտանգաւոր խաղը, ինչ խաղաց Լիր արքայի  
հետ: Վերջինս իր ամբողջ ունեցածը բաժանեց զաւակներին և ինքը,  
մերկ ու աղքատ, փողոց նետեց: Ըստ ոմանց, ճիշտ նոյն ճակա-  
տագիրը սպառնում է նաև փիլիսոփայութեան:

Ճի՞շտ է այդ արդեօք:

Անկասկած՝ ո՛չ:

Եւ ահա ինչու: — Գիտութիւնների ճիւղաւորման երևոյթի հետ  
միաժամանակ նկատելի է նոյնպէս մի այլ երևոյթ, նոյնքան բնորոշ  
և հետաքրքրական. — ա՛յն, որ գիտութիւնները ձգտում են յետ  
դնալ իրենց մօր դերիը, ա՛յնտեղ, որտեղից սկիզբն էին առել: Պէտք  
է ընդունել, որ գիտութիւնների բաժանումը յայտնի չափով կամա-

յական է. մի շարք միտումաւոր և գործնական նկատառումներ կան այդ բաժանման հիմքում դրւած: Ճիշտ է, իւրաքանչիւր գիտութիւն ունի իր՝ հնարաւոր չափերի մէջ սահմանաւորւած՝ առանձին նիւթը, բայց այդ նիւթը բովանդակ իրականութեան մի բաղկացուցիչ մասն է միայն, մի՛ իրականութեան, որ պատկանում է բոլոր գիտութիւններին ի մի վերցրած: Գիտութիւնները չեն կազմում — ինչպէս ոմանք թիւրիմացաբար կարծում են — մի շեղակոյտ, միմեանց հետ որևէ աննշութիւն չունեցող գաւառամասեր: Գիտութիւնները, ընդհակառակը, միմեանց հետ կապած են բազմաթիւ և նուրբ թելերով, միմեանց պայմանաւորում են փոխադարձաբար և՛ միանալով փիլիսոփայութեան մէջ՝ կազմում են մի ներդաշնակ միութիւն: Փիլիսոփայական մտածողութեան առանձնայատկութիւնը կայանում է հէնց նրանում, որ նա չի վերցնում առանձին հարցերը և քննում իրենց առանձնութեան մէջ, այլ նա հարցերը քննում է իրենց ամբողջութեան, իրենց ընդհանուր կապակցութեան մէջ:

Սրանից մասամբ պարզում է փիլիսոփայութեան և գիտութիւնների փոխարարբերութիւնը: Ամեն մի գիտութիւն ընդգրկում և վերլուծման նիւթ ունի իրականութեան մի մասը, մի կողմը, իսկ ողջ իրականութեան մասին ընդհանուր հայեացք է տալիս փիլիսոփայութիւնը: Թէ՛ մէկը և թէ՛ միւսը ունեն միևնոյն նիւթը: Եւ այդ երկուսը, գիտութիւնը և փիլիսոփայութիւնը, անբաժան են միանգամայն և միմեանց պայմանաւորում են փոխադարձաբար: Չկայ գիտութիւն՝ առանց փիլիսոփայութեան և փիլիսոփայութիւն՝ առանց գիտութեան: Գիտութիւնները կազմում են փիլիսոփայութեան՝ հիմքը, իսկ փիլիսոփայութիւնը գիտութիւնների ընդհանուր օրէնքները և հիմնական դրութիւնները բերում է մի ընդհանուր յայտարարի, վերածում մի ամբողջական, միաձոյլ աշխարհայեցողութեան: Գիտնականները փիլիսոփայութեան անհրաժեշտ աշխատակիցներն են, իսկ փիլիսոփայութեան միջոցով միայն գիտութիւնները կարգաւորում են:

Ասացինք, որ փիլիսոփայութիւնը քարացած մտածել է: Փիլիսոփայութիւնը յաւերժօրէն փոխում է գիտութեան հետ միասին: Առանց դրական գիտութիւնների՝ անիմաստ է փիլիսոփայութիւն ասւածը:

Բայց, միւս կողմից, գիտութեան մէջ անհրաժեշտօրէն և միշտ ապրում է փիլիսոփայութիւնը: Անկարելի է փիլիսոփայութիւնը այս կամ այն գիտութեան միջից բացարձակապէս դէն շարտել:



Յաճախ և տարրեր ժամանակներում այս կամ այն գիտնականի կողմից արտայայտւել է արհամարհանք դէպի փիլիսոփայութիւնը, առհասարակ, փիլիսոփայելը: Բայց հէնց նոյն այդ գիտնականի ուսմունքի մէջ, հակառակ ի՛ր իսկ կամքի, երևում է որոշ փիլիսոփայութիւն: Նոյն այս երևոյթը ճշուեց և Կարլ Մարքսի վերաբերմամբ: Նա որպէս թէ աւետեց փիլիսոփայութեան վախճանը, բայց փառաւորապէս ստեղծեց մի նոր փիլիսոփայութիւն: Նոյնը կարելի է ասել Էրնստ Մախի մասին: Նա առաջին կարգի գիտնական է, բայց, յանկարծ, անդամ հակառակ իր ցանկութեան, դարձաւ նա՛ն առաջին կարգի փիլիսոփայ: Գիտութիւնը կարիք ունի փիլիսոփայութեան, ինչպէ՛ս փիլիսոփայութիւնը՝ դիտութեան: Հակառակ դէպքում փիլիսոփայութիւնը կլինի մի դատարկ վերացականութիւն:

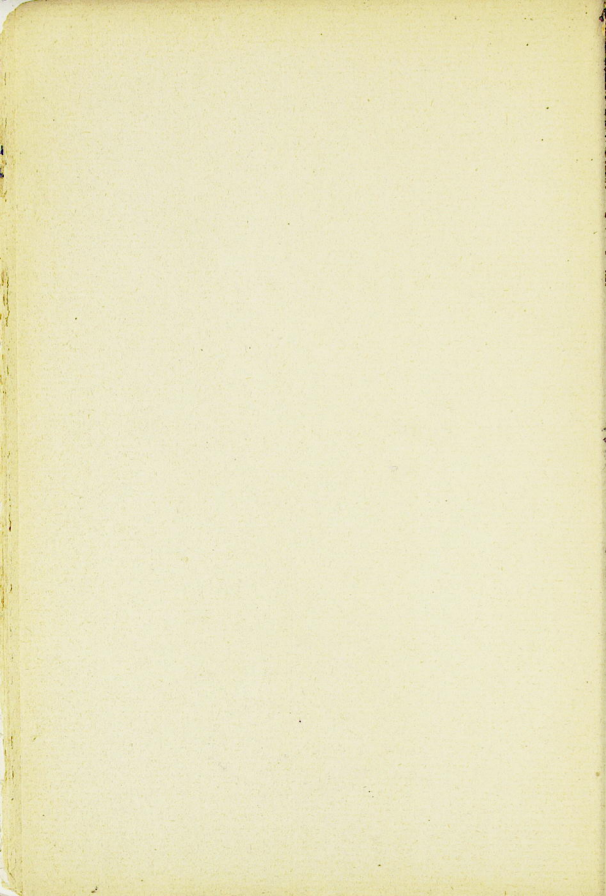
Ոչ միայն այսօր, դրական դիտութեան դերը շրանութեան շրջանում, այլ, առհասարակ, դիտութիւնը և փիլիսոփայութիւնը անբաժան են եղած: Այդ տեսնում ենք նաև հնադարում: Պլատոն պահանջում էր. ով չի անցել հիմնովին մաթեմատիկա, նրա առաջ փակ են այս լսարանի դռները: Այս էր դրած նրա ձեմարանի ճակատին: Իսկ մաթեմատիկա նշանակում էր դրական դիտութիւն: Նոյն պահանջը, աւելի մեծ չափով, այժմ անում են Վոլնոբ, Ռիլ, Շտուսպֆ և այլն: Այսօր փիլիսոփայն իր ուսանողին ուղարկում է դիտութեան լաբորատորիան, իսկ բնադէտը իր աշակերտին առաջնորդում է փիլիսոփայութեան սեմինարը: Եւ այդ միանգամայն հասկանալի պատճառով. գիտնականին անհրաժեշտ է փիլիսոփայական կրթութիւն, իսկ փիլիսոփային՝ դիտութիւն: «Գիտական փիլիսոփայութեան ապագան դիտութեան բարձրացումն է մինչև փիլիսոփայութիւն», ասում է Ռիլ: Միանգամայն ճիշտ և խիստ հետաքրքրական է Օգուստ Կոնտի մի բնորոշումը. նա փիլիսոփայներին անւանում է «բնդհանուրի մասնադէտներ»: Գիտնականները, հետևապէս, հանդիսանում են արդէն մասնակիի, այսինքն՝ մի դիտութեան մասնադէտներ:

Այս տեսակէտից ահա՛ ամեն մի դիտութիւն, հետևապէս՝ և՛ ամեն մի գիտնական, ունի իր մասնագիտական փիլիսոփայութիւնը: Այնպէս որ բնդիսուր փիլիսոփայութեան կողքին՝ կան մասնադիտական փիլիսոփայութիւններ — պատմափիլիսոփայութիւն, իրաւունքի փիլիսոփայութիւն, բնափիլիսոփայութիւն, կրօնափիլիսոփայութիւն և այլն: Ընդհանուր փիլիսոփայութիւնն ահա այս մասնակի փիլիսոփայական սխտեմների համադրութիւնն է. այդ փիլիսոփայութիւնների հիմնական դրութիւնները միացնում է մի

ամբողջական, տրամաբանօրէն հիմնաւորւած սիստեմի մէջ և այսպիսով կերտում ներդաշնակօրէն կառուցւած մի շէնք:

Այս բոլորից անկասկած է. առաջին՝ ա՛յն, որ փիլիսոփայութիւնը երկնքից կախւած բան չէ. նա, ընդհակառակը, միշտ իրականութեան և զրական գիտութեան հետ է ու անբաժան: Երկրորդ՝ փիլիսոփայութիւնը մի գորաւոր ազդակ է և, հետևապէս, անտարակուսելի նրա մեծ դերը կեանքում: Եւ երրորդ, որ ամենակարեւորն է, նա մի բան չէ՝ հասանելի միայն որոշ արտօնեալ մարդկանց: Փիլիսոփայութիւնը, ընդհակառակը, « ընդհանուր մարդկային ֆունկցիա է» (Պատուսէն) և, իբրև այդպիսին, նա միշտ կշարունակելի: Վերջին մարդու հետ միայն կվերանայ նաև փիլիսոփայութիւնը:

---

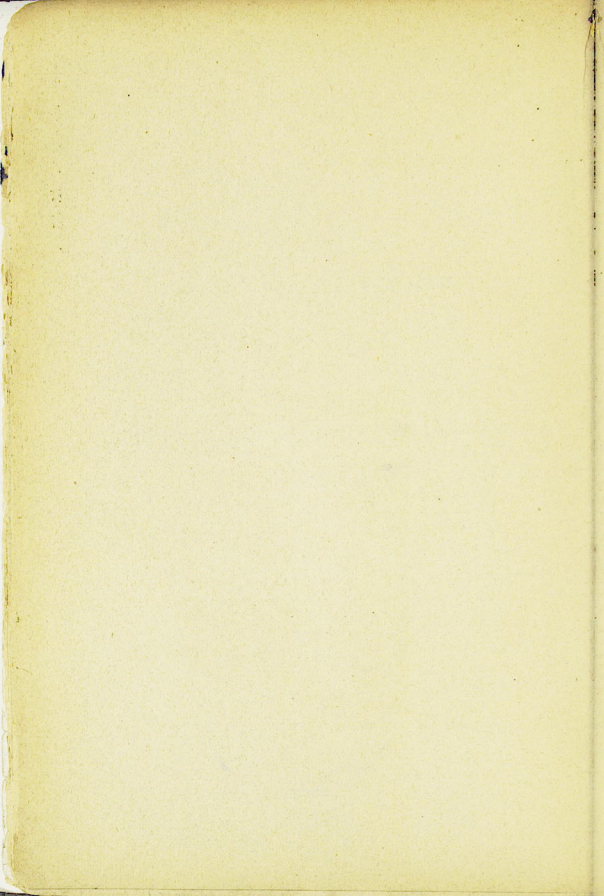


ԱՌԱՋԻՆ ՄԱՍ

1362

ԻԴԵԱԼԻՍՏԱԿԱՆ ԵՒ ՄԱՏԵՐԻԱԼԻՍՏԱԿԱՆ  
ՄՕՆԻԶՄ







ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏԱԾՈՂՈՒԹԵԱՆ ԸՆԿՆՆՈՒՐ ԶԵՒԵՐԸ

I

Մարդկային փիլիսոփայական միտքն ունի արդէն հազարաւոր տարիներէ պատմութիւն: Այդ պատմութիւնն իր զարգացման տարբեր փուլերով ներկայացնում է մի մշտական, շարունակական ու յամառ ձգտում դէպի նոր ու նոր մտածեւեր, դէպի մի աւելի ճշմարտապատում դրութիւն:

Այդ մտապրոցէան ինքնին մի առաջադիմական շարժում է, բայց նա անցնում է սխալամեքերի միջով, որոնք անխուսափելի, անզամ անհրաժեշտ են: Ա՛յն, ինչ երէկ ճշմարիտ էր, այսօր դառնում է սխալ, մի անհրաժեշտ սխալ, որ նախապայման է նոր ճշմարտութեան:

Տարբեր և բազմաթիւ են ճանապարհներն ու մեթոդները, տարբեր և բազմաթիւ են մտալոյացումները, բայց մէկ է նպատակը — հասնել ճշմարտութեան, մի համայնապարփակ աշխարհայեցողութեան:

Եթէ փիլիսոփայական բոլոր ուղղութիւնները, ճշմարտութեան այդ որոնումները մի ընդհանուր յայտարարի բերենք, կտանանք մտածողութեան երկու՝ իրար միանգամայն հակադիր՝ տիպեր — մօնիստական և դուալիստական\*):

Մօնիզմի և դուալիզմի հակադրութիւնը ամենահիմնական և էական հակադրութիւնն է եղած փիլիսոփայութեան մէջ սկզբից ի վեր:

Մտածողութեան բոլոր միւս ձևերը, որ երբ և է երևացել են, լուծուած են այդ երկու՝ մօնիստական և դուալիստական ձևերի մէջ:

Այդ միարմատեան և երկարմատեան\*\*)) մտածելակերպերը միշտ

\*) Մօնիզմը այն մտածելակերպն է, որ բնդումում է մի սկզբումք, որից՝ առաջացել է և իր ամուսը — MONOS (մէկ): Իսկ դուալիզմը այն մտածելակերպն է, որ գտնաւում է երկու սկզբումք, DUO —երկու բառից: Փիլիսոփայական մտքի պատմութեան մէջ այս սկզբումքները յայտնի են տարբեր ամուսներով՝ Աստուծ և աշխարհ, իդէա և մատերիա ևայլն:

\*\*) Մեր դասական գրականութեան մէջ Եզմիկ Կողբացիմ մօնիզմը կոչում է միարմատեան վարդապետութիւն, իսկ դուալիզմը՝ երկարմատեան, որ, ըստ իս, յաջող է միանգամայն և իմաստը բնորոշող:

էլ դոյութիւն են ունեցել, և դոյութիւն են ունեցել իրար կողքի և միաժամանակ: Զարդացման ամենացածր աստիճանի վրայ անդամ, որքան նախապատմական մարդն ընդունակ էր փիլիսոփայելու, երևան են դալիս այդ մտածները:

Յունական փիլիսոփայութեան մէջ ևս, չհաշւած բնափիլիսոփայութեան սկզբնական շրջանը, մօնիստական և դուալիստական ուղղութիւնները երևում են իրենց որոշ բնոյթով և պարզ ձևակերպումներով:

Անսկազօրասը առաջին անգամ դրեց երկութեան (դուալիզմի) սկզբունքը: Մինչ այդ, յունական Հին բնափիլիսոփայութեան շրջանում, աշխարհը ունէր մի հատիկ հիմք, ամեն ինչ մեկնարանում էին մի սկզբունքով: Այդ հիմքը և սկզբունքը Յուլքն էր: Ամեն ինչ նիւթեղէն էր և նիւթի վրայ կառուցւած: Հողին անգամ նիւթ էր, միայն նուրբ, «շարժուն նիւթ»:

Բայց Անսկազօրասը որոշապէս ընդունեց երկութեւնը, աշխարհը բաժանեց երկու՝ միմեանցից հիմնօրէն տարբեր մասերի: Առաջինը՝ մեռած, սեփական շարժումից զուրկ նիւթն է, որ աշխարհի մատերիալն է միայն: Իսկ միւսը՝ մտածող, շարժող և կարողաւորող սկզբունքն է:

Պլատոն աւելի ևս խորացրեց այդ վիճը, աւելի որոշապէս ձևակերպեց երկու աշխարհների բաժանումը, որ տեւեց դարեր շարունակ, անգամ մինչև այսօր: Պլատոնն է իսկապէս երկարմատեան աշխարհայեացքի դասական ձևակերպողը և ներկայացուցիչը հնագարում, յունական փիլիսոփայութեան մէջ:

Պլատոնի համար դոյութիւն ունի երկու իրականութիւն կամ աշխարհ — փոքրամակամ և զերփոքրամակամ, նիւթի և գաղափարի (իդէա): Առաջինը՝ զգայական աշխարհը մի նիւթական երևոյթ է միայն, մատչելի փոքրին: Երկրորդը՝ գաղափարի կամ գերզգայական աշխարհը հասանելի և ըմբռնելի է միայն մտքին: Նիւթական, զգայական իրերի աշխարհը յաւերժօրէն փոփոխական է ու անցողական: Այս աշխարհում բացարձակօրէն իշխում է Հերակլիտի հիմնօրէնքը — «ամեն ինչ հոսում է» և այստեղ, հետևապէս, հնարաւոր է միայն կարծիք, բայց երբեք ստոյգ դիտութիւն: Հակառակ դրան՝ գաղափարների կամ հողեկան աշխարհը անփոփոխ է և անանց: Գիտութիւն հնարաւոր է միայն մնայունի, յաւերժօրէն փոփոխականի հիմքում եղած անփոփոխի մասին: Այդպէս են գաղափար-



ները (իդէա)՝ անփոփոխ, անանց, անսլալման և նախատիպ: Գաղափարները իսկական օրինակներն են, իսկ երևոյթները կամ զգայական իրերը՝ նրանց ստւերները կամ պատճենները: Գաղափարները, այդ զերզգայական իրերն են, որ յայտնուում են, երևոյթաւորուում:

Ահա պլատոնեան երկուութիւնը. երկու միանգամայն տարբեր աշխարհներ երկու հակամեթ սկզբունքներէ վրայ կառուցած:

Աշխարհի նման՝ մարդն էլ ենթակայ է այդ երկուութեան և պատկանում է թէ՛ մէկ և թէ՛ միւս աշխարհին: Նա էլ բաղկացած է նիւթից և հողուց: Մարդու մարմինը, որ նիւթ է, մահկանացու է և կորնչելի, իսկ հողին՝ անմահ: Մարմինը անմահ հողու համար մի բանտ է միայն: Յաւիտենական իդէաները ժամանակաւորապէս միայն մնում են մարմնական աշխարհում, երկրային կեանքում: Նրանց մնալուն ու իսկական կայանը զերզգայական-երկնային աշխարհն է, ուր իշխում է Գերագոյն Իդէան — Աստուած:

Յաջորդ դարաշրջաններում այս երկարմտեան տեսակէտը ոչ միայն չվերացուեց, այլ աւելի ևս շեշտուեց և ուժեղ կերպով արտայայտուեց զանազան փիլիսոփայական սխտեմների մէջ:

Այս նոյն պլատոնեան տեսակէան էր զգայականի և զերզգայականի մասին, որ ամբողջովին որդեգրեց միջնադարը, ամենից աւելի և ամենից առաջ եկեղեցին, և ստեղծեց իր կրօնափիլիսոփայութիւնը: Ըստ եկեղեցու այդ երկարմտեան վարդապետութեան՝ երկրային կամ նիւթական կեանքը անցաւոր և յանցաւոր է, իսկ երկնային կամ հանդերձեալ կեանքը՝ յաւիտենական:

Երկուութեան տիպիկ ներկայացուցիչ է նոյնպէս Դեկարտը նոր փիլիսոփայութեան շրջանում: Նրա տեսակէտով էլ՝ կայ երկու գոյակ (սուբստանց)՝ հոգի և մարմին, որոնք միմեանցից այնքան տարբեր են, որ անկարելի է միացնել: Այդ գոյակները Դեկարտի մօտ տարբեր անուններ ունեն՝ գիտակցութիւն և տարածականութիւն: Նա զիտակցութիւնը և տարածականութիւնը թէև համարում է մի գոյակի երկու յատկանիշներ (ատրիբուտներ), բայց իրօք անկախ մեծութիւններ են, անկախ գոյակներ: Այս երկուսը, զիտակցութիւնը և տարածականութիւնը, ասել է՝ հոգեկանը և նիւթականը, միմեանց հետ ընդհանուր ոչինչ չունեն:

Միջնադարեան երկարմատեան մտածողութիւնն իր էական գծերով պահպանեց Դեկարտի մօտ: Նրա համար մարդկային և կենդանական աշխարհները նոյնպէս տարբեր են միանդամայն: Մարդուն նա վերագրում է հոգի, իսկ կենդանուն և բոյսին՝ ոչ:

Պլատոնեան երկուութիւնը գրեթէ անփոփոխ երևան է գալիս Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ: Կանտի իրն ինքնին աշխարհը նոյնն է, ինչ Պլատոնի իդէաների աշխարհը: Ինչպէս Պլատոնի իդէաները, նոյնպէս և Կանտի իրն ինքնինը գերզգայական է և էպպէս տարբեր երևոյթից: Փոխած են միայն անունները, իսկ էութիւնը մնացել է անփոփոխ: Կանտի իրն ինքնինի (Ding an sich) և երևոյթի երկուութիւնը Պլատոնի դադալարներէ և զգայական իրերի երկուութիւնն է: Պլատոնի նման՝ Կանտը իրերի իսկական և ճշմարիտ բնականութիւնը տեղափոխեց գերզգայականի, իրն ինքնինի աշխարհը, իսկ զգայական իրերը և աշխարհը յայտարարեց իրրև երևոյթ միայն:

Իրն ինքնինի և երևոյթի երկուութեան հետ սերտօրէն կապած է Կանտի մի երկրորդ՝ նախափորձնական (ապրիորի) և փորձնական (ապօստերիորի) իմացութեան երկուութիւնը: Նա ընդունում է իմացութեան երկու տարբեր աղբիւրներ՝ միտք և փորձ:

Բայց այստեղ երկար չձանրանանք Կանտի երկարմատեան մտածողութեան վրայ. մենք յետադալում հանգամանօրէն կանգ ենք առնելու նրա փիլիսոփայութեան վերլուծման և քննադատութեան վրայ:

## II

Յետադալում ևս, այս կամ այն ձևի մէջ, այս կամ այն մտածողի մօտ, երևում է երկուութիւնը, բայց անհամեմատ աւելի աղօտ դոյնով և աւելի կարեւոր դիջումներով:

Երկարմատեան մտածողութիւնը հետզհետէ և արագ կերպով տեղի է տալիս մօնիզմի՝ միարմատեան մտածելակերպի յարաճուն և հաստատուն յղթանակի հանդէպ: Փիլիսոփայական մտքի յետադալ դարդացումը ա՛յլ է ցոյց տալիս: Գրեթէ բոլոր գիտութիւնների մէջ մօնիզմը դառնում է տիրապետող մտածելակերպ:

Այսօր անգամ արգահատելի է նկատում երկուական մտածողութիւնը:

Այս ահնբախ երևոյթը, մօնիզմի յարաճուն նւաճումը ու տիրապետութիւնը գիտական մտքի աշխարհում, ունի իր ամուր ու խորը

հիմքը, որ մեր իսկ մէջն է: Մարդկային մի բնական մղում է այս: Մի բնական մղումով՝ մարդս տենչում է մի ամբողջական, ներդաշնակ իմացութիւն իրերի և աշխարհի մասին, առել է՝ մի մօնիստական աշխարհայեցողութիւն: Այս ձգտումը մարդկային հոգու անհրաժեշտ և ինքնարուլիս պահանջներէց մէկն է:

Այն վայրկեանից, երբ մարդկային միտքը ազատագրուեց բթացնող և մեռցնող ասանդութիւնների կաշկանդող կապանքներից և կանգնեց գիտական-քննական հողի վրայ, — այդ նոյն վայրկեանին նա ուղղուեց դէպի մօնիզմը:

Նախապատմական և նրան յաջորդող դարաշրջաններում, երբ մարդու միտքը դեռ ևս նախապաշարած և անքննադատ էր, տիրում էր երկու հակադիր սկզբունքների, երկարմատեան մտածողութիւնը: Ամեն երևոյթի մէջ, և առհասարակ համաշխարհում, տեսնում էին երկու ոյժ կամ սկզբունք — լոյս և խաւար, բարի և չար, հողի և նիւթ...

Համաշխարհի, ընկերային և բնական երևոյթների միարմատեան (մօնիստական) ըմբռնումը և մեկնութիւնն ունի նաև իր գիտական-իմացարանական հիմքը: Այս միջոցով միայն հնարաւոր է աշխարհը և իմացութիւնը դնել անհակասելիօրէն մի հատիկ սկզբունքի վրայ: Դրանով միայն միտքը, մտքի աշխատանքը որոշ բնական վերջ է ստանում: Երկուութիւնը (դուալիզմը), երկու հակադիր աշխարհներ և սկզբունքներ ստեղծելով, բազմաթիւ հարցումների տեղ է թողնում, մանաւանդ այս հիմնական հարցի. հնարաւոր չէ արդեօք այդ երկու սկզբունքները վերածել մի ընդհանուր սկզբունքի, երկու արմատները՝ մի հիմնական արմատի:

Եւ չենք սխալի, եթէ ասենք, որ փիլիսոփայութեան պատմութեան բովանդակութեան մի խոշոր մասը լցնում են այդ կնճռի լուծման փորձերը: Մտքի անսահման եռանդ և ժամանակ է սպառել մտածող մարդկութիւնը այդ մի հատիկ խնդրի վրայ:

Իայց այստեղ մեզ համար կարևորը այն է, որ ամեն մի փորձ իրենից ներկայացնում է մի քայլ դէպի իսկական միարմատեան մտածելակերպը: Այս է վկայում փիլիսոփայութեան պատմութիւնը, որ այդ իսկ փորձերի և որոնումների պատմութիւնն է:

Ահա Դեկարտը և իր յայտնի փորձը: Ճիշտ է, նա թէև չկարողացաւ լուծել առաջադիր կնճիւրը, բայց նրա մէջ էլ կար այն շեշտած պահանջը — ստեղծել մի կամուրջ, մի միութիւն երկու հակադիր աշխարհների միջև: Կամուրջը Աստածոն էր: Թէև աննշան, բայց էապէս դիջում էր այդ՝ մեծ դուալիստի կողմից:

Սպինոզան արդէն մի հաստատուն և նշանաւոր քայլ արաւ զէպի առաջ: Նրա փիլիսոփայութեան մէջ վերին աստիճանի բացայայտ է այդ մտահոգութիւնը — աներեր վճռականութեամբ վերացնել երկուութիւնը: Եւ նրան յայտնի չափով յաջողեց, ինչպէս կտեսնենք իւր տեղում:

Էրնստ Հեկկելի փորձը, Ենայի այդ աշխարհահռչակ բնագէտի «մօնիստական փիլիսոփայութիւնը», որ Սպինոզայի փիլիսոփայութեան շարունակութիւնն է, դարձեալ միևնոյն հոգն ունի:

Յետադայ դրեթէ՛ բոլոր մտածողների մօտ և փիլիսոփայութիւնների մէջ կայ այդ միտումը և ձգտումը, մէկի մօտ աւելի թոյլ ու անհետևողական, միւսի մօտ՝ աւելի ուժեղ ու հետևողական:

Ահա Լայբնիցը, ահա Բերկլէյը և այլն: Ահա և Օսվալդի էնթր-դետիկ փիլիսոփայութիւնը, փորձա-մօնիստական և նոր-կանտեան մօնիստական ձգտումը: Նոր-կանտեան փիլիսոփայութեան բոլոր ականաւոր ներկայացուցիչները ամեն ճիշդ գործ են դնում վերացնելու իրենց մեծ ուսուցչի՝ Կանտի երկուութիւնը, իրն ինքնինի և երևոյթի, նախափորձնական և փորձնական իմացութեան երկուութիւնը, և ստեղծել մի մօնիստական աշխարհայեցողութիւն: Կարեւորը և յատկանշականը հէնց այդ ճիգն է:

Առհասարակ հասարակական և իմացական պրօպէսի մի ուշադրաւ և բացայայտ երևոյթներից մէկն է այս: Որքան մարդկային միտքը նոր ու նոր նաճումներ է անում, որքան նոր ու նոր դիտական մեթօդներ են երևան դալիս, այնքան աւելի տիրապետող է դառնում միարմատեան մտածելակերպը:

Այս տեսակէտից յեղաշրջող դեր կատարեցին համեմատական և դիստիկ մեթօդը, հոդերանական և հասարակադիտական նորադոյն հետադատութիւնները: Բնագիտութեանը պատկանում է առաջին տեղը: Աշխարհը անհամակարգ չէ, իրերը ցաք ու ցրիւ, այլ գոյութիւն ունի մի պատճառական կապակցութիւն, մի ներքին ներդաշնակութիւն: Այսօր այդ ուղղութեամբ է դնում աշխատանքը բոլոր դիտութիւնների մէջ անխտիր — բնագիտութեան և հասարակադիտութեան, հոդերանութեան և պատմադիտութեան, և այլն:

Այսպէ՛ս, ճշմարտութիւնը մօնիզմի կողմն է և ոչ թէ՛ դուալիզմի: Աշխարհը երկպառակած չէ իր մէջ և իր հիմքում, նա կառուցւած չէ հակամբժ սկզբունքների կամ հիմքերի վրայ, այլ կաղմում է ներքնապէս մի օրդանական ամբողջականութիւն: Այդպէս է և մտքի, իմացական աշխարհը — մարդկային իմացութիւնը: Այնպէս



որ իրականութեան երկշարք երևոյթներէ՝ հողեկանի և Ֆիզիքականի, ինչպէս և նախափորձնականի և փորձնականի՝ բաժանումը բունպրոցով է միանգամայն, լաւագոյն դէպքում՝ պայմանական և հնարաւոր միայն in abstracto, մտովի: Իրականապէս նրանք անբաժան են: Աւելին. նրանք իրենց հիմքում մէկ են:

Այս բոլոր փաստերը և տեսակէտները խօսում են մօնիզմի օգտին. ապագան նրանն է, յաղթանակը՝ ամեն կառակածից դուրս:

Բայց սրանով դեռ ևս չի լուծւում մեր առաջադիր խնդիրը: Եւ ա՛յն պատճառով, որ մօնիզմի դրօշի տակ երևում են տարբեր, միմեանց միանգամայն հակադիր աշխարհայեցողութիւններ, ինչպէ՛ս՝ մատերիալիզմը, իդէալիզմը և համադրական մօնիզմը: Սրանք փիլիսոփայութեան մէջ տիրապետող և կարևորագոյն մօնիստական ուղղութիւններն են: Այն մի շարք փիլիսոփայական վարդապետութիւնները, որոնք նոյնպէս միարմատեան (մօնիստական) են յորջորջւում, մեծ կամ փոքր չափով մտնում են կա՛մ մատերիալիստական մօնիզմի, կա՛մ իդէալիստական մօնիզմի և կա՛մ համադրական մօնիզմի մէջ:

Այժմ անցնենք այս ուղղութիւններից իւրաքանչիւրի մանրակրկիտ վերլուծման և ջննութեան, ինչպէս և դնահատութեան:



## ԻԳԷԱԼԻՍՏԱԿԱՆ ՄՕՆԻԶՄ

## I

Իդէալիզմը նոյնքան հին է, որքան մատերիալիզմը, բայց ոչ աւելի հին: Միևնոյն մօմենտի ծնունդ են սրանք. մէկի ծնունդը պայմանաւորած է միւսի ծնունդով:

Իդէալիզմը երևան է դալիս երկու հիմնական ձևերի մէջ — բնագանցական և իմացաբանական:

Առաջին ուղղութեան տիպիկ ներկայացուցիչը հին աշխարհում, յունական փիլիսոփայութեան մէջ, Պլատոնն է:

Պլատոնի ելակէտն է Հերակլիտի ուսմունքը — «ամեն ինչ հոսում է»: Բայց նա, միև կողմից, չի հաշտում այն մտքի հետ, թէ այդ հոսման, այդ յարատե փոփոխման մէջ՝ ոչինչ չի մնում անփոփոխ: Եւ նա դառաւ այդ անփոփոխը: Իդէան է այդ: Նա համոզած է, որ զգայական իրերն ենթակայ են փոփոխման. երևոյթի աշխարհում տիրապէս իշխում է հոսման սկզբունքը: Բայց նա, միև կողմից, համոզած է, որ անկարելի է իմացութիւն ձևուք բերել փոփոխուող իրերի մասին: Գիտութեան առարկան պէտք է որոնել հոսումի սահմանից դուրս, կայունի սահմաններում:

Եւ այսպէս, նա իդէայի վրայ (պաշտօնաբար) կառուցեց մի ամբողջ փիլիսոփայութիւն՝ իդէալիզմը:

Իդէան Պլատոնի փիլիսոփայութեան մէջ դործածուում է երկու իմաստով՝ տրամաբանական և բնագանցական: Բայց էականը վերջինն է: Բնագանցական (մետաֆիզիկ) իմաստով՝ իդէաները օրդանական և անօրդանական բնութեան ձևերն են: Նրանք դասուում են բնութեան և կեանքի հիմքում իբրև causae finales, իբրև կենսապատճառներ, հակառակ մեքենայական պատճառների: Նա իդէաներին վերաբերում է մինչև իսկ բանականութիւն, ներգործօն շարժում:

Պլատոնի իդէաները ներկայանում են մի տեսակ իրն ինքնին: Իդէան առարկայական չէ. նա դոյութիւն ունի անկախ զգայական իրերից, ինքնին: Իդէաները գերզգայական են, բնագանց և փորձագանց: Իդէաների աշխարհը փորձագանցի և բնագանցի աշխարհն է:

Այս աշխարհում ահա հնարաւոր է դիտութիւն և ընդհանուր ճշմարտութիւն:

Իդէաների հանդէպ՝ առարկայական և մասնակի իրերն անարժէք են և որանց յարարեութիւնն այսպէս է բնորոշում. իդէաներն իսկական օրինակներն են, նախատիպը, իսկ իրերն ու երևոյթները որանց սուերները կամ պատճէները: Իրերը ձև են ստանում ըստ իդէաների: Իդէաներն են, որ յայտնուում են, իր և երևոյթ դառնում: Այս ըմբռնումը անփոփոխ տեսնում ենք Կանտի իդէալիզմի մէջ: Իրն ինքնինը, իսկական հիմքը անյայտ է. յայտնի և ըմբռնելի է միայն նրա երևոյթը:

Պլատոն ժխտում է երևոյթների ըէալականութիւնը և ճանաչում միայն իդէաների բացարձակ ըէալականութիւնը:

Այսպէս, թէև իդէաները գերզգայական են, ժամանակից և տարածութիւնից դուրս, բայց ըէալ են:

Ձևերի ըէալ գոյութեան տեսակէտից՝ նա մասնանշում է երեք աղբիւր. ա) բարոյական—գեղագիտական, բ) մաթեմատիքական և գ) տրամաբանական: Բարոյական և գեղագիտական նորմերը, բոլոր պատէշները և արժէքները, թէև զգայապէս անշօշափելի, բայց գերազանցապէս ըէալ են: Մենք ունենք գիտութիւն նրանց մասին՝ գեղագիտութիւն և բարոյագիտութիւն: Նոյնը մաթեմատիքայի աշխարհում. մաթեմատիքական կէտը, գիծը և այլ երկրաչափական գաղափարներ, թէև զգայական, առարկայական, փորձի աշխարհի իրար չեն, բայց ըէալ են, իրական: Մենք ունենք ամենաստոյգ գիտութիւնը այդ մասին — մաթեմատիքան: Տրամաբանական գաղափարներն էլ, թէև ոչ առարկայական, բայց ըէալ են, դրւած մեր մտածողութեան, մեր դատողութեան հիմքում:

Պլատոնի բնագանցական իդէալիզմը միաժամանակ բարոյագիտական իդէալիզմ է: Նա բարու իդէան ընդունում է իբրև գերադոյն իդէա, անդամ աւելի բարձր, քան գոյութեան իդէան: Բարու իդէան նա համեմատում է արևի հետ: Ինչպէս արևը լուսաւորում է երևոյթների աշխարհը, այնպէս էլ բարու իդէան՝ գերզգայական իրերի աշխարհը: Նա անգամ գոյութիւն է տալիս միւս իդէաներին և հնարաւոր դարձնում նրանց ճանաչելիութիւնը: Այս գերադոյն իդէան Պլատոնի աշխարհում վերածւում է մի տեսակ աստւածութեան, մի աստւածային ոյժի:

Ահա Պլատոնի իդէալիզմը:

Իդէալիստական տարրեր ունի նաև Արիստոտելի փիլիսոփայութիւնը: Նրա ուսմունքի մէջ դերբիւսում է ձևը, իդէաները ձև են դառնում:

Նոր-պլատոնեանների, Պլատինի և միւսների, փիլիսոփայութեան մէջ աւելի ցայտուն և աւելի ձևակերպած է երևան դալիս դադափարապաշտ փիլիսոփայութիւնը (իդէալիզմ): Պլատինի համար, օրինակ, մարմնական աշխարհը դերգոպայական դադափարների մէջ երևոյթ է միայն: Իդէան այստեղ մի կենդանի դադափար է, որ ոյժ ունի ինքնամարմնանալու, իրականութիւն դառնալու: Այնպէս որ դիտելի աշխարհը իսկական աշխարհը չէ, այլ նրա երևոյթը կամ յայտնութիւնը:

Միջին դարերում, միջնադարեան սխոլաստիկ փիլիսոփայութեան մէջ, մենք տեսնում ենք պլատոնեան իդէալիզմը վերակենդանացած: Միջնադարեան փիլիսոփայութեան համար գոյութիւն ունեն, իրական են միայն սեռի գաղափարները — *universalia sunt realia*: Այստեղ իդէաներն ըմբռնում են իբրև Աստծու ստեղծագործ մտքեր, և դրանք են նախատիպերը, որոնց համաձայն պիտի կազմւի առանձին իրերի աշխարհը:

## II

Նոր իդէալիզմի հիմնադիրն է Բերկլէյ, որ դադափարապաշտ մտածելակերպը հասցրեց իր տրամաբանական վերջին կէտին:

Բերկլէյի ելակէտը կազմում էր Լոկկի փիլիսոփայութիւնը, բայց յետոյ զնաց իր սեփական ուղիով և ընդդէմ Լոկկի:

Լոկկը ճանաչում է երկու կարգի որպիսութիւններ — առաջմական և երկրորդական: Առաջնական են՝ տարածականութիւն, շարժում և այլն, իսկ երկրորդական են՝ դոյն, ձայն, քաղցր և այլն: Առաջին կարգի որպիսութիւնները առարկայական են, իսկ երկրորդը՝ ենթակայական:

Բերկլէյը նման բաժանում չի անում և նման տարբերութիւն չի ճանաչում:

Ըստ Լոկկի, տարածականութեան դադափարը ոչ միայն մեր դիտակցութեան մէջ է, այլ և դրսում, իրերի մէջ: Բերկլէյը անհնարին է համարում այս, որովհետև մի դադափար, որ չի պատկերաշուքում, մի չէութիւն է միայն: Գոյութիւն ունենալ՝ նշանակում է պատկերաշուք — *esse-percipi*: Ի՞նչ է մի իր, որ ո՛չ տեսնում ենք, ո՛չ շօշափում, ո՛չ հոտ է արձակում և ոչ էլ համ ու կարծրութիւն ունի:

Բոլոր իրերը, որ դիտում ենք կամ կարող ենք դիտել, ոչ թէ սոսկ երևակայութիւններ են, այլ փաստապէս գոյութիւն ունեն մեզնից դուրս: Բայց նրանց գոյութիւնը պայմանաւորւած է իմացական եմքակայով (սուրեկտ): Ձլինէր վերջինը, չէին լինի և իրերը:

Ի՞նչ է մատերիան — իրերի հիմքում դրւած մի անծանօթ բան: Նա կա՛մ անտարածական է, հետևապէս՝ մի իրէա, մի պատկերացում է և կա՛մ չունի ծանօթ որևէ որպիսութիւն, հետևապէս՝ մի ֆիզիցիա է, մի ոչնչութիւն:

Ներակացութիւն. մատերիան գոյակ (սուբստանց) չէ և միակ գոյակը հոգեկանն է: Իրերը կրաւորական են, զուրկ ներածին գորութիւնից, ներգործօնութիւնից:

Բերկլէյի իրէալիզմը տրամարանօրէն տանում է՝ մի կողմից՝ դէպի սոլիպիզմը (եսապաշտ ուղղութիւն), որ միայն իր սեփական եսն է իրական, իսկական գոյութիւն նկատում է և՛ միւս կողմից՝ դէպի հոգեպաշտ ուղղութիւնը (սպիրիտուալիզմ), որ տեսնում ենք Լայբնիցի գաղափարապաշտ սիստեմի մէջ:

Լայբնիցի հիմնական միտքն է. — իրականութիւնը, ողջ աշխարհը կազմւած է բազմազան ու բազմաթիւ հոգեկան գոյակներին՝ մօտադններից: Նիւթական աշխարհը մօտադների աշխարհի մի երևույթն է միայն, նրանց «ցոլացումը»: Լայբնիցի համար ցոլացում փորձը դերադաս է, իսկ արտաքին փորձը՝ ստորադաս:

Նոյնը մենք տեսնում ենք Դեկարտի մօտ: Նա ուզում էր բացարձակապէս ազատ փիլիսոփայել, առանց որևէ նախապայմանի ու ենթադրութեան: Այս ի՞սկ պատճառով՝ նա ընդունեց տարակուսանքի տեսակէտը: Դեկարտը նպատակ ունէր գտնել մի հաստատուն կէտ, մի անաւարկելի չուկէտ:

Եւ նա տարակուսում է ամեն բան: Հիմք էլ կար կասկածելու: Մեր դիտելի աշխարհը կարող էր երազ կամ խաբէութիւն լինել: Երազում էլ մեզ շատ բան իրական է երևում:

Կասկածանքի ենթարկելով ամեն ինչ՝ Դեկարտը վերջ ի վերջոյ հասաւ մի հաստատուն կէտի, որ չէր կարող ընաւ տարակուսելի լինել: Դա ինքը տարակուսողն է՝ եսը, դիտակցութիւնը: Եթէ ես տարակուսում եմ, ուրեմն՝ մտածում եմ: Եւ որովհետև մտածում եմ, հետևապէս՝ կամ, գոյութիւն ունեմ — cogito ergo sum: Այստեղ մտածողութիւնը և իրականութիւնը նոյնանում են — cogito-sum: Ինչ իրապէս գոյութիւն ունի՝ հոգեկան է:



III

Գառնալով Կանտի իդէալիզմին, պէտք է ստել, որ սա ունի զերագանցապէս իմացարանական բնոյթ: Եւ իսկապէս, Կանտը իմացարանական իդէալիզմի իսկական հիմնադիրն է:

Նա իր փիլիսոփայութիւնը կոչում է նաև քննական և տրանսցենզնետալ իդէալիզմ:

Ըստ Կանտի, իմացութիւնը արդիւնք է իմանալի առարկայի և իմացող ենքալայի (subjekt): Ուրիշ խօսքով՝ զգայականութիւնը և միտքն են ողջ իմացութեան հիմնական ազդակները: Զգայականութիւնը մեր իմացական կարողութեան ընդունող սյօնն է, իսկ միտքը՝ ներգործօն և ստեղծադործ: Զգայականութեան միջոցով մեզ տրոււմ են առարկաները, իսկ մտքի միջոցով առարկաները մտածուում են: Հէնց այս հիմունքներով է Կանտն ստում. զազափարները առանց դիտողութեան դատարկ են, իսկ դիտողութիւնները առանց զազափարների՝ կոյր:

Կանտն ընդունում է մեր զգայական իմացութեան նախափորձակամ (ապրիորի) սկզբունքներ կամ ձևեր: Այդ ձևերն են՝ ժամանակ և տարածութիւն: Ահա այս ձևերի շնորհիւ միայն երեւոյթները բաղադրանութիւնը դրւում է որոշ կարգի և յարաբերութեան մէջ: Այս ձևերը ներածին են, դրանց մեղ հետ ենք բերում, մեր մէջ կրւում: Ժամանակը և տարածութիւնը լինելով մեր դիտողութեան (Anschauung) ձևերը, անհրաժեշտօրէն միաժամանակ գիտելի, զգայական իրերի ձևերն են: Ուրեմն, նրանք փորձապէս ըէալ են, այսինքն՝ պարտադիր հնարաւոր փորձի համար: Հնարաւոր է մտածել, որ ժամանակի և տարածութեան մէջ դոյութիւն չունենայ որևէ իր և չկատարւի որևէ երեւոյթ, բայց անհնարին է ոչնչացնել ժամանակը և տարածութիւնը:

Ժամանակը և տարածութիւնը չեն ծագում փորձից, այլ կամխում են փորձը, կազմում նրա անհրաժեշտ հիմքը, նախապայմանները ու կանոնները: Մրանց պարտադրականութիւնը ձևական է, որամարանական: Աւելի որոշ: Ժամանակը և տարածութիւնը ենթակայադոն ձևեր են: Մենք չենք ճանաչում իրերն այնպէս, ինչպէս նրանք ինքնին, an sich կան, այլ միայն ինչպէս երևում են տարածութեան և ժամանակի մէջ: Հէնց այս իմաստով է Կանտն ստում, թէ մենք ճանաչում ենք ոչ թէ ինքնին իրերը, այլ միայն նրանց երևոյթները: Սա Կանտի երևոյթապաշտութիւնն է (Ֆենոմենալիզմ):



Զգայականութեան նման՝ միտքն ևս ունի իր օրէնքները, որոնք կոչուած են կատեգորիներ (ստորոգելիներ), որ դարձեալ նախափորձական են, բայց պարտադիր փորձի համար:

Կատեգորիները մեր մտքի ձևերն են, իսկ մտածելերը դիտակցութեան համադրական միութիւնն են:

Միտքը չի դոճանում միայն իրերի կրաւորական ընկալումով՝ դրանց հանդէպ նա պահպանում է իր ինքնուրոյնութիւնը: Իրերը մտածուած և արտայայտուած են մտածելերի կամ դադափարներէ մէջ: Կանտն ասում է. ոչ թէ մեր դադափարներն են յարմարուած առարկաներին, այլ, ընդհակառակը, առարկաները՝ մեր դադափարներին կամ մտածելերին:

Այս մտածելերը կամ կատեգորիները պատրաստի դոնուած են մեր մտքի մէջ սկզբից ի վեր, ճիշտ այնպէս, ինչպէս ժամանակի և տարածութեան ձևերը դիտողական կարողութեան մէջ:

Մտածելերը կամ կատեգորիներն են՝ բէալականութիւն, պատճառականութիւն, հնարաւորութիւն, գոյակ, ամբողջականութիւն, բաղմազանութիւն և այլն: Սրանք նախափորձական լինելով հանդերձ՝ միաժամանակ նախապայմանն են մեր իմացութեան: Օրինակ, առանց պատճառականութեան՝ փորձն անհնարին է:

Կանտի այս իմացարանական իրէալիզմը առաջնակարգ և վճռական տեղ է տալիս մտքի գործունէութեան: Իմացութեան առարկաները տրւած են ենթակայի մտածելերի մէջ: Առարկան (objekt) գրեթէ մտքի արդիւնքն է, մտքի գործը:

#### IV

Յետկանտեան փիլիսոփայութիւնն ընդհանրապէս, դերմանական փիլիսոփայութիւնը մասնաւորապէս, զարգանում է Կանտի փիլիսոփայութեան անմիջական ու զօրեղ ազդեցութեան տակ:

Այս շրջանում դերման ժողովուրդը կերտում է իր դասական դադափարապաշտ սիստեմները: Մենք կանգ կառնենք յատկապէս երկուսի վրայ՝ Ֆիխտէի և Հէգելի, որոնք դադափարապաշտ փիլիսոփայութեան (իրէալիզմ) ամենանշանաւոր և տիպիկ ներկայացուցիչներն են:

Յետկանտեան փիլիսոփայութեան ամենաբնորոշ ձգտումն է՝ ստիպել կեանքին լինել բամական: Այս իսկ տեսակէտից էլ բնորոշ և ուշագրաւ դէմքերը այդ երկուսն են՝ Ֆիխտէ և Հէգել:

Ֆիխտէի փիլիսոփայութիւնը մի իմացական տեսութիւն չէ

միայն, այլ և դերադանցապէս գործ: Նրա համար առաջնակարգ նշանակութիւն ունի դործը, իդէալը: Նա ուղղակի պահանջում էր, որ երկրի կառավարութիւնը տրւի բանականութեան ներկայացուցիչներին, այսինքն՝ զիտանկաններին:

Ողջ գոյութիւնը Թիխտէի համար նոյնանում է բանականութեան հետ: Գաղափարները չեն, որ պիտի շարժւեն առարկաների համաձայն, այլ առարկաները՝ զաղափարների համաձայն: Կանտի փիլիսոփայութեան այս հիմնական դրութիւնը Թիխտէն զարգացրեց մինչև իր տրամաբանական վախճանը և ստացւեց մի ծայրայեղ, բացարձակ իդէալիզմ, որին Կանտն այլ ևս համաձայն լինել չէր կարող:

Եւ յիրաւի. Թիխտէի փիլիսոփայութիւնը, համեմատած Կանտի քննադատական իդէալիզմի հետ, նշանակում էր մի քայլ յետ դնալ և ոչ թէ առաջ: Փորձը, որ այնքան որոշիչ դեր է խաղում Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ, Թիխտէի մտաշխարհում միանգամայն անարժէք է այլ ևս: Փիլիսոփայան բնաւ կարիք չունի փորձի. նա կարող է իր դործը տեսնել առանց որևէ փորձի և միանգամայն նախափորձապէս (ապրիորի):

Թիխտէի ելակէտը կազմում է միայն եսը: Ամեն ինչ ծաղում է Եսից, այսինքն՝ զիտակցութիւնից: «Եսը սիդրնական աղբիւրն է ողջ իմացութեան. Եսը տրամաբանօրէն նոյնանում է ենթակայի հետ»<sup>\*)</sup>: Աւելին. «բարաքին աշխարհը Եսի ինքնադործունէութեան մի երևոյթն է միայն»<sup>\*\*</sup>):

Այսպիսով, Կանտի քննական փիլիսոփայութիւնը վերածւում է մի գտարիւն և ծայրայեղ իդէալիզմի: Թիխտէն ուղղակի պահանջում է ի նկատի չունենալ փորձը և փորձից անկախ զարգացնել գիտութիւնը՝ զիտակցութեան նախափորձնական (ապրիորի) ձևերի մասին: Փիլիսոփայական այն հիմնական և ընդհանուր հարցը, հոգի՞ն է առաջնակարգ թէ՞ նիւթը, բանականութիւնը թէ՞ փորձը, Թիխտէի մօտ լուծւում է յօդուտ առաջինի՝ հոգու, եսի<sup>\*\*\*</sup>):

Ահա ուր պիտի որոնել յետադիմութիւնը՝ Կանտի համեմատութեամբ:

Թիխտէն էր փիլիսոփայութիւնը ձևակերպում է հետեւեալ երեք

\*) Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, էջ 10.

\*\*\*) System der Sittenlehre, էջ XVIII.

\*\*\*\*) Այս պատճառով Թիխտէի փիլիսոփայութիւնը վերածւում է գրեթէ սոլիպիզմի, որ նմանում է միայն եսը. solus agnoscitur et utitur, sed ipse nihil:

հիմնական դրութիւններով — դրութիւն, հակադրութիւն և համա-  
դրութիւն:

Գրութիւնը, այսինքն՝ ելակէտը եսն է: Բայց «ես» ասելով, նա  
չի հասկանում անհատը, այլ իմացական ենթական (Subjekt):  
Յետոյ, եւր բացարձակ է և նոյնանում է գործունէութեան հետ: Գոր-  
ծունէութիւն, գործունէութիւն — ահա նրա հական յատկանիշը:

Եսն իրեն հակադրում է մի ոչ-եսի՝ առարկայի: Սա հակա-  
դրութիւնն է: Իսկ դրութեան և հակադրութեան համեմատութիւ-  
նից ստացւում է մի բարձր դրութիւն, այսինքն՝ համադրութիւն:

Առաջին դրութիւնը՝ եւր բացարձակ է և անպայման, իսկ միւս  
դրութիւնները՝ սահմանափակւած և, հետեւողէս, պայմանական:

Ըստ Ֆիխտէի, իրն ինքնին գոյութիւն չունի: Ամեն մի իր պէտք  
է իմացութեան արդիւնք լինի: Արտաքին աշխարհը, թէ՛ իր ձեռով  
և թէ՛ իր բովանդակութեամբ, եսի իմացական գործունէութեան  
մի արդիւնքն է միայն: Ֆիխտէն չի ընդունում, իհարկէ, թէ աշ-  
խարհը մարդու գլխումն է, այլ իրօք դրսում, տարածութեան մէջ:  
Բայց նա ոչինչ է առանց ենթակայի: «Աշխարհը իր գոյութիւնը  
ունի իմացութեան մէջ և իմացութեան շնորհիւ»: Գոյութիւն ունի  
միայն մի բան, և այդ իմ եսն է, հոգեկանը:

Ահա մի հոգեծմոմիզմ, մի ծայրայեղ դադափարապաշտ հայե-  
ցակէտ:

Մյստեղ ինքնին ծաղում է մի կարևոր հարց, որ յարուցում է  
հէնց ինքը՝ Ֆիխտէն. «ինչո՞ւ եւր իրենից ստեղծում է իրերի մի  
աշխարհ», այլ խօսքով՝ առարկան: Եւ նա պատասխանում է.  
«որովհետև մի աշխարհ պիտի լինի, որ եսն ունենայ իբրև առարկայ  
իր գործունէութեան, ինքնագիտակցութեան դալու համար»: Եթէ  
չկայ այդ հակադրութիւնը, չի կարող լինել նաև ինքնագիտակցու-  
թիւն, ի՛ր գոյութեան գիտակցութիւնը:

Այսպիսով՝ իրականը և ճանաչելին մէկ և միևնոյնն են. ար-  
տաքին աշխարհը ես-գործունէութեան, իմացական և բանական  
ժտքի մի ստեղծագործութիւնն է:

## V

Անցնենք Շէլլինգի, Շլայերմախերի և այլ դադափարապաշտ  
մտածողների վրայով և դիմենք դերմանական իդէալիզմի վերջին  
մեծ ու դասական ներկայացուցչին՝ Հեգելին:

Հեղելը մտահոգած էր դերմանական փիլիսոփայութիւնը կրկին յետ տանել դէպի նախկին բանապաշտ ուղղութիւնը (ուսցիօնալիզմ)։ Նա հիմք և ելակէտ ընդունում է բանականութիւնը։ Ըստ Հեղելի, իրերի էութիւնը հէնց բանականութիւնն է։ Իրականութիւն և բանականութիւն — այս երկուսը նրա համար նոյնանիշ են։ Ինչ բանական է, նա ևս իրական է. և, ընդհակառակը, ինչ իրական է, նաև բանական է։

Այսպիսով ստեղծւում է նոր տեսակի դադափարապաշտ սխոտեմ, որ տարբերում է Ֆիխտէի եմքակայական և Շելլինգի դեդապիտահան իդէալիզմից։

Հեղելի իդէալիզմը դրած է մտքի տրամաբանական, բանական օրէնքների վրայ։ Հեղելի սխոտեմը բնորոշւում է նաև իրրև գաշխարհի տրամաբանացումը։ Հեղելի շնորհիւ՝ բանականութիւնը դարձեալ դրեց բնութիւնից անկախ վիճակի մէջ, ճիշտ այն ասուածով, ինչ տեսանք Ֆիխտէի մօտ։ Այժմ բնութիւնն է ստորադասած բանականութեան, մտքին։ Բայց Հեղելը չի ժխտում բնութիւնը, արտաքին աշխարհը։

Հեղելը կանգնած լինելով բացարձակ իդէայի տեսակէտի վրայ, ընդունում է բնութիւնը իրրև մի անցման շրջան այդ բացարձակէ գարդացման մէջ։ Իր գարդացման ընթացքի մէջ՝ բացարձակ իդէան կամ Ոգին տարբեր ձևեր կամ կերպարանաւորումներ է ստանում։ Բնութիւնը այդ կերպարանաւորումների կամ ձևերի մի աստիճանն է միայն, Ոգու մի երևոյթը։

Այդ գարդացումը կատարւում է անհրաժեշտօրէն։ Բացարձակ իդէան գարդանում է առանց արտաքին մղումի, այլ ինքն իրեն, ներքոյ (իմամեննտ) ոյժի, օրէնքների շնորհիւ։ Բացարձակը մի շարժում է, իսկ շարժումը՝ գործունէութիւն։ Նա միշտ էլ գործունէութեան պահանջ ունի, ներքին, ինքնարուղի։

Ըստ Հեղելի, այդ գարդացումը կատարւում է որոշ ուիթմով, որոշ չափաբերութեամբ, մի սկզբունք, որ Սպենսէրը դրաւ իր համալրական փիլիսոփայութեան հիմքում և գարդացրեց։

Հեղելը դնում է դրութեան, հակադրութեան և հաւադրութեան շեղմը, որից առաջանում է նրա հոշակած դիալեկտիքական մեթօդը։ Այս մեթօդը, դիալեկտիքական մտածելակերպը միանդամայն արդիւնք է վերացականութեան, անհող ու վերացական մտածողութեան։

Չարդացման այդ երեք դրութիւնները կամ շրջանները միմեանց յաջորդում են բնանհրաժեշտօրէն, դադափարների ներքին հոշակու-



նից և բնութիւնից մղած: Այս շրջաններից կամ աստիճաններից մէկն ու մէկը ճշմարիտ չէ, միւսը՝ սխալ, մէկը՝ կարևոր, միւսը՝ անկարևոր: Դրանք, ընդհակառակը, ճշմարտութեան երեք անհրաժեշտ և իրական ձևերն են՝ համարժէք և համադր:

Դրութիւնը իր մէջ կրում է իր հակադրութիւնը, իր ժխտումը, և այսպիսով փոխանցում է վերջինի մէջ: Նոր դրութիւնը, այսինքն՝ հակադրութիւնը իր հերթին երկուանում է, ստեղծելով կրկին նոր դրութիւն: Իրականութիւնը դրանց հաշտեցման, համադրութեան մէջ է, այսինքն՝ աւելի բարձր և կատարեալ դրութեան մէջ:

Այս գարգացումը — դրութեան, հակադրութեան և համադրութեան — շարունակելու է յաւիտենապէս, այնքան ժամանակ, որքան ժամանակ դեռ չի ստեղծւել գերադոյն համադրութիւնը:

Ըստ Հեղելի, այս եռաստիճան դիալեկտիքական պրոցէսի համաձայն է գարգանում մարդկային բովանդակ դիտակցութիւնը, պատմութիւնը, պետութիւնը, հասարակական կեանքը և այլն:

Այս դիալեկտիքական մեթոդն էր, որ Կարլ Մարքս որդեգրեց և դրեց իր՝ մարքսեան ընկերային փիլիսոփայութեան հիմքում, շուտ տալով միայն, ինչ որ կտեսնենք յետոյ, իր տեղում:

Բայց նկատենք — ինչպէս և մասամբ պարզեց վերլուծումից, — որ դիալեկտիքան Հեղելի մօտ սովորական մեթօդ չէ, այլ նրա փիլիսոփայութեան էութիւնը, անգամ ողջ փիլիսոփայութիւնը: «Հեղելի մեթօդը մի անհնարին բան է, ոչ միայն փորձագանց է, այլ և մտազանց», ասում է Ռիլ: Այս բանը ահա չնկատեցին ու չըմբռնեցին Մարքսը և էնդելսը:

Ընդհանուր գծերով և էսպէս՝ Հեղելի իդէալիզմը պլատօնեան իդէաների գարգացման մի փուլն է, միայն տարբեր հիմնաւորումներով:

Ներքնապէս սերտ կապ և ազդակցութիւն ունի Փիլսոփէի իդէալիզմի հետ այսպէս կոչւած իմմանենտ փիլիսոփայութիւնը, որի հիմնադիրն է Ծուպպէ:

Նա փորձից դուրս ոչինչ չի ընդունում: Նա մերժում է ոչ միայն փորձագանց և մտազանց մտածողութիւնը, այլ և առհասարակ փորձագանցականը և մտազանցականը:

Ծուպպէի համար իրականը դիտելի և մտածելի աշխարհն է: Իրականութիւնը մեր պատկերացումների, մեր դիտակցութեան աշխարհն է: Պատկերացումների և երևոյթների մէջ են տրւում առար-



կաները: Նա երևոյթները տակ չի ընդունում այլ ևս մի անծանօթ, մի բնագանց գոյակ, մի իրն ինքնին, որ երևոյթ է դառնում, ինչ տեսանք Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ: Պատկերացում և իր՝ մի-կնոյն են: Իրերն, անկասկած, մեզնից դուրս են, բայց իմացող ենթակայից (սուբեկտ) անկախ գոյութիւն չունեն: Առանց ենթակայի՝ առարկան սչինչ է: Ոչ արտաքին աշխարհը և ոչ էլ ներքինը անկախ և ինքնուրոյն գոյութիւն չունեն: Ա՛յն, որի մասին մենք արտայայտուում ենք, և ա՛յն, ինչ արտայայտուում է — արտայայտելին և արտայայտածը — դիտակցութիւնից դուրս չեն, այլ ներդոյ (իմամենեւ) , ենթակայի մէջ:

Շուպպէի իդէալիզմը մեծապէս իմացաբանական բնոյթ ունի: Այստեղ էլ նոր միտք չկայ. էապէս նոյնն է, ինչ տեսանք Բերկլէյի և Ֆիխտէի մօտ:

Յետագայում ևս իդէալիզմը շարունակուում է, երևում տարբեր ձևերի մէջ, բայց նոր միտք, նոր խօսք չի առել: Տարբեր են միայն հիմնաւորումները:

19-րդ դարի, առհասարակ նորագոյն իդէալիզմն ևս աշխարհի բէալականութիւնը տեսնում է մի հոգեկան ձևի մէջ: Իդէալիզմի բնորոշ կողմը այն է, որ հոգեկանն ընդունում է իրբև առաջնակարգ, հիմնական և էական, իսկ նիւթականը կամ Ֆիզիքականը՝ երկրորդական: Ռ. Օյկէն, օրինակ, շեշտում է հոգու ինքնուրոյնութեան վրայ՝ հանդէպ բնանհրաժեշտութեան, բնութեան օրինականութեան:

## VI

Իդէալիզմի աշխարհում բաց են մնում մի շարք հարցեր, կան բազմաթիւ անընդունելի և քննադատելի կէտեր ու դրութիւններ:

Մեր նպատակը չէ այստեղ սպառելու չափ կանգ առնել իդէալիզմի քննադատութեան վրայ: Այդ կպարզի ինքնին փիլիսոփայական մտքի յետադայ ընթացքով, որ կաշխատենք հարագատօրէն երեւան ընշել:

Այստեղ մենք պէտք է յարուցենք մի քանի կասկածներ, պէտք է անենք մի քանի ընդհանուր դիտողութիւններ իդէալիզմի մասին առհասարակ:

Ամենից առաջ՝ բոլոր իդէալիստների ընդհանուր մոլորութիւնը կայանում է նրանում, որ կարծում են, թէ մարմնական կամ նիւթական գոյակը միանգամայն և ընդ միշտ ոչնչացրել են և, հետեւապէս, մնացել է միայն հոգեկանը: Այս աներեր համոզումն ունէր յատկապէս Բերկլէյը:

Բայց այդ, յիշուի, պատրանք էր միայն: — Նիւթ և հոգի, Ֆիզիքական և հոգեկան — սրանք յարաբերական դադափարներ են: Մրանց դոյութիւնը պայմանաւորում է փոխադարձ յարաբերութեամբ և տարբերութեամբ: Նիւթական գոյակը չէր կարող աւելի շուտ տրւած լինել, քան հոգեկանը: Մէկն առանց միւսի՝ անմտածելի է և անհասկանալի:

Պլատոնից առաջ, օրինակ, դոյութիւն չունէր հոգեկանի առանձին դադափարը. մինչ այդ՝ ամեն ինչ պատկերացնում էին իբրև տարածական կամ նիւթական: Հոգին ևս նիւթեղէն էր:

Գաղափարապաշտ փիլիսոփայութեան այն հիմնական դրութիւնը, թէ՛ ամեն ինչ հոգեկան է (Բերկլէյ) կամ իդէա (Պլատոն, Հեղեկ) կամ մտածողութիւն (Դեկարտ. Cogito-Sum), իր մէջ պարունակում է տրամաբանական մեծ սխալ: Այդ դրութիւնը հիմնօրէն հակասում է մոյնուքեան օրէնքին: Եթէ, իրօք, ամեն ինչ հոգեկան է, այլ ևս չի կարող — տրամաբանօրէն անհնարին է այդ — խօսք լինել նիւթականի մասին: Այլ ևս չկայ մի բան, որ հոգեկան չլինէր և, հետեւապէս, վերջինս միանգամայն կորցնում է իւր առանձին, իւրայատուկ ընոյթը:

Նման պայմաններում՝ անգամ մտածողութիւնը անհնարին է դառնում, որովհետև մտածել՝ նշանակում է համեմատել, տարբերել, վերլուծել, համադրել:

Եզրակացութիւնը պարզ է. — մատերիան, նիւթականը չի կարող երբեք մեծակ ոչնչանալ, այլ միայն հոգեկանի հետ միասին: Նիւթականի ծնունդը, հետեւապէս՝ և՛ ոչնչացումը, պայմանաւորւած է հոգեկանով, և ընդհակառակը:

Ահա ինչպիսի տրամաբանական անհնարինութեան առաջ է կանգնած իդէալիզմը, ինչ ձևի մէջ էլ նա լինի:

Քանի կայ մարմնականը, կլինի նաև հոգեկանը, և ընդհակառակը: Դրանք կօրելատներ են, միմեանց փոխադարձաբար լրացնող, պահանջող և պայմանաւորող դադափարներ: Մրանով պէտք է բացատրել այն ակնբախ երևոյթը, որ միշտ էլ, բոլոր դարերում էլ, իդէալիզմը և մատերիալիզմը ապրել են կողք-կողքի, միշտ էլ պայ-

քարի և հակադրութեան մէջ, բայց առանց մէկը միւսին ոչնչացնելու:

Գերմանական դասական իդէալիզմի, Հեգելի բացարձակ իդէալիփիլիսոփայութեան ծոցում ի՛նչ ծնունդ առաւ մատերիալիզմը, որ գալիս էր շեշտելու և ազահովելու իրականութեան գոյութեան իրաւունքը:

Եթէ իրօք բացասէր նիւթականը, արտաքին փորձը, այն ժամանակ անհնարին են դառնում այժմեան ամենաստոյգ դիտութիւնները — Ֆիդիքսա, քիմիա, որոնց հիմքը արդէն արտաքին աշխարհն է, Ֆիդիքսականը: Առհասարակ անհնարին կդառնար դիտութիւնը ներկայ իմաստով:

Եւ խկապէս. փիլիսոփայական իդէալիզմը իր ծայրայեղ ձևի մէջ, իր և հասցաշտութիւն (սօլիպսիզմ), որ միայն ես-ենթականային է վերադրում իսկական ընթացականութիւն, արդէն անկարելի է դարձնում իմացութեան հնարաւորութիւնը: Իրականութիւնը պատկերանում է ինչ որ ուրևականի ձևի մէջ:

Բարերախտարար, այդպէս յուսահատական չէ դրութիւնը, ինչպէս ներկայանում է անարիւն, աւանդամոլ և ծայրայեղ իդէալիզմի աշխարհում: Իդէալիզմն իր այդ ձևի մէջ միանգամայն հակասում է դիտութեան նւաճուններին:

Հակառակ դադափարապաշտ ուղղութեան՝ իրերը, արտաքին փորձն ու աշխարհը, գոյութիւն ունեն անկախ մեր մտածեկերից, անկախ իմացական ենթակայից: Իրերը ենթակայական (սուբեկտիվ) չեն, ինչ որ բացարձակ իդէալի կամ եսի խաղ ու արդիւնք, այլ, ընդհակառակը, ունեն կատարեալ ընթացականութիւն: Առարկաները գոյութիւն չունեն միայն ա՛յն ժամանակ և այնքա՛ն ժամանակ, ե՛րբ և ո՛րքան ժամանակ մարդ տեսնում է: Այս սեղանը, որի առաջ նստած՝ գրում եմ այս տողերը, գոյութիւն ունի ոչ միայն ա՛յն ժամանակ, երբ ես ներկայ եմ, դիտում ու շօշափում եմ, այլ և ա՛յն ժամանակ, երբ ես բացակայ եմ և չեմ դիտում:

Յետոյ, մինչև այժմ փորձը չի մատնանշել մի հոգեկան գոյակ, որ նիւթի և ոյժի հետ սերտօրէն կապած չլինի: Անմիջական փորձը միաժամանակ և՛ Ֆիդիքսական է և՛ հոգեկան:

Իդէալիզմի հիմնական սխալը կայանում է հէնց նրանում, որ ողջ իրականութիւնը որոշում է մեզ անմիջապէս ծանօթ և տեսալ աշխարհի, հոգեկան կեանքի նմանողութեամբ: Այս հոգեբանական

մօճեանոր վճռական դեր է խաղում: Առհասարակ մեր մէջ ուժեղ կերպով նստած է մի հաստատուն, անփոփոխ գոյութեան շեշտած պահանջը: Երևոյթների և իրերի յարաշարժ փոփոխման, մշտական հոսման մէջ մարդս մի ներքին մղումով սեփական օրէնքները համարելով չափանիշ՝ թելադրում է նոյնը բնութեանը, արտաքին աշխարհին: Այնպէս որ սեփական ներքինն ստանում է առարկայական ձև: Ծօպնահատերը, օրինակ, իր կամքը, իրբև չափ, դրեց համաշխարհի հիմքում:

Մի հին սխալ է այս, որ արտայայտութիւն է գտել և՛ հնրերի մօտ, օրինակ՝ Պլատօնի: Նրա իդէան այդպէս է: Այդ նոյն սխալը կրկնուում է Կանտի մօտ. իրերը շարժւում են մտածելերի կամ դադարների համաձայն և ոչ ընդհակառակը: Ահա կողերնիկեան շրջումը. ղխտողն իր օրէնքները թելադրում է դիտելի իրերին, աշխարհին: Եւ Կանտը հասաւ այն կէտին, որ ընդունեց երևոյթների և իրերի հիմքում ու յետևում մի բացարձակ ըհալականութիւն, որ իրն ինքնինն է և իսկապէս մի երևակայական, մտացածին գոյութիւն:

Իդէալիզմը ուշադրութեան է առնում իրականութեան մի կողմը միայն՝ եմբալիպալիսմ-մերգործօն, ա՛յն, ինչ որ մատերիալիզմը — ինչպէս իսկոյն կտեսնենք — բոլորովին անդիտանում էր: Այդ չափով իդէալիզմն իրաւունք ունէր, առողջ էր և դիտական: Բայց նա մարդու գործօնութիւնը հասցրեց ծայրայեղութեան, ա՛յն աստիճանի, որ լոյս ևս բացարձակապէս վերացական ընոյթ ստացաւ և, հետևապէս, թողեց իրապէս տւեալի հողը, ժխտեց արտաքին աշխարհի ըհալականութիւնը և ուղղեց դէպի գերզոյականի աշխարհը, դէպի մի «բարձր» իրականութիւն, որ ընկնում է փորձի այն կողմը:

Այս միակողմանիութիւնն է ահա, որ թոյլ չի տալիս ճշմարիտ և դիտական կերպով մօտենալու փիլիսոփայական հարցերի քննութեան ու լուծման, յատկապէս հոգեկանի և Ֆիզիքականի յարաբերութեան կնճռին:

Ձցանկանալով աւելի երկար կանգ առնել դադարաբաշտ փիլիսոփայութեան վրայ, մենք անցնում ենք մատերիալիզմի վերլուծման, տալով սրա զարդացման տարբեր փուլերը և ձևակերպումները: Այստեղ ևս առիթ կունենանք քննադատելու և դնահատելու իդէալիզմի այս կամ այն դրութիւնը և որոշելու նրա ճշմարտութեան չափը:



ՄԱՏԵՐԻԱԼԻՍՏԱԿԱՆ ՄՕՆԻՁՄ

I

«Մատերիալիզմը նոյնքան հին է, որքան ինքը փիլիսոփայութիւնը, բայց ոչ աւելի հին»։ Այս խօսքերով է սկսւում մատերիալիզմի նշանաւոր պատմադրի՝ Լանդէի հռչակաւոր դիրքը<sup>\*)</sup>։ Եւ փիլիսոփայութեան սահմանում՝ առաջին փորձը մատերիալիզմն արաւ դուրս դալու զարգացման սկզբնական շրջաններում իշխող երկու թիւնից։

Նիւթապաշտ փիլիսոփայութիւնն (մատերիալիզմ) ունեցել է երեք դասական շրջաններ, որոնք միմեանցից թէև բաժանւում են ամբողջ դարերով, բայց իրօք միեւնոյն մտածողութեան տարբեր էջերն են։ Առաջինը՝ հնադարի, յունական մատերիալիզմի շրջանն է։ Մատերիալիզմի երկրորդ դասական շրջանն սկսւում է 18-րդ դարի երկրորդ կիսից, իսկ երրորդ շրջանը՝ ճիշտ մի դար յետոյ, 19-րդ դարի կիսից։

Այս երեք դարաշրջաններումն էլ նկատելի է մի ընդհանուր երևոյթ, որ վերին աստիճանի հետաքրքրական է և բնորոշ միանդամայն՝ մատերիալիզմի զարգացման, ըմբռնման և զնահատութեան տեսակէտից։ Մատերիալիզմի զարգացումը կապւած է բնագիտութեան զարգացման, բնագիտական հետազոտութիւնների հետ։ Ահա բնորոշող երևոյթը։ Եւ յիշաւի. յիշածս երեք շրջաններումն էլ տիրականօրէն իշխում էր բնագիտութիւնը, բնագիտական-մեքենական մտածողութիւնը։ Անգամ աւելին։ Մատերիալիզմի այս դասական շրջանները միաժամանակ բնագիտութեան դասական շրջաններն են։

Հնադարի մատերիալիզմի նշանաւոր ներկայացուցիչներն են՝ Դեմոկրիտ և Էպիկուր։

Մի նշանաւոր և բեղմնաւոր շրջան էր այդ։ Բնագիտական մեթօդը և մտածողութիւնը կարևոր նւաճումներ էին անում։ Մարդ-

<sup>\*)</sup> Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.

կային մտածողութեան եղանակը դառնում էր իրական ու գիտական: Մինչ այդ՝ մարդկային միտքը կաշկանդուած էր և նախապաշարուած, հետևապէս՝ ոչ-գիտական: Մինչ այդ՝ բնական երևոյթները բացատրուած էին հրաշքի և պատահականութեան տեսակէտներով, վերջապէս՝ աստուծոնորի միջնորդութեամբ և դանազան դերբնական ոյժերի խաղով:

Այս բոլորի փոխարէն՝ նիւթապաշտ-բնագիտական շարժումը երևոյթների բացատրութեան հիմքում դրեց փորձնական-պատճառական տեսակէտը: Բնութեան մէջ ոչինչ չի կատարուած պատահականորէն և հրաշքով:

Բնագիտական մեթօդի և մտածելակերպի յաղթանակն էր այս հին աշխարհում, մարդկային փիլիսոփայական մտքի մանուկ շրջանում:

Այս չափով առողջ էր շարժումը, գիտական և առաջադիմական միանգամայն: Բայց այս մեծ գործը գերադնահատուեց, բնագիտական մեթօդը վերածուեց մի համաշխարհային, բնագանցական տեսութեան և մարդիկ մտածեցին այս ձևով լուծել փիլիսոփայական բոլոր կնճիռները:

Դեմօկրիտը (ծն. 460 թւին) մատերիալիզմի ամենատիպիկ ներկայացուցիչն է հնադարում: Նա համարուած է ատոմական-մեքենական մատերիալիզմի հիմնադիրը: Աշխարհի և իրերի հիմքը ատոմը, իւրօրի ամենափոքր, անտեսանելի և անբաժանելի մասնիկն է: Ատոմներէց է կազմուած ամեն ինչ և ատոմից դուրս՝ ոչինչ չկայ, բացի դատարկ տարածութիւնից, որ լցուած է ատոմներով: Ատոմն անստեղծ է և, հետևապէս, անհիմն ու անիմաստ բան է հարցնել նրա ծագման մասին: Նա միշտ էլ եղել է և միշտ էլ կը մնայ: Ատոմները տարբեր են իրենց մեծութեամբ և ծանրութեամբ, իրենց ձևով և կարգով: Բայց նրանց մէջ որակի տարբերութիւն չկայ. անխոր բոլոր ատոմները միևնոյն յատկութիւնն ունեն:

Ատոմները շարժուած են և դործում են մեքենայօրէն, մեքենական օրէնքներով: Այս ձևով ամեն ինչ նախորդուած է: Ատոմներն իրենց բնութեամբ իրօք անշարժ են, միայն մեղմամ շնորհիւ շարժման մէջ են դրուած: Ատոմները յաւիտենապէս իրար ճնշում են և, հետևապէս, առաջ բերում յաւիտենական շարժում: Այդ մշտական հարածի ու ճնշման հետևանքը լինում է այն, որ նիւթի մասնիկները բաժանուած են տարբեր խմբերի և այս ձևով կազմուած է ողջ աշխարհը:

Ատոմներէ աշխարհը մի բնադանց և փորձադանց աշխարհ է: Ատոմը մի բան է, որ խուսափում է մեր դիտողութիւնից: Թէ ի՞նչ է ատոմը, փորձը մեզ ոչինչ չի ասում այդ մասին: Բայց այդ բնադանց բանը համարուում է իսկական ըլալ, իսկ փորձի աշխարհը՝ պատրանք, երևոյթ միայն:

Այսպէս, Դեմոկրիտի նիւթապաշտ-ատոմական փիլիսոփայութիւնը բնութեան մեքենական ըմբռնումն է: Հետեւեալ Հիմնական դրութիւններով է ձևակերպուում հնադարի մեծ մատերիալիստի աշխարհայեացքը: —

1. Ոչնչից չի կարող որևէ բան ծագել. ոչնչից կարող է լինել միայն ոչինչ: Ինչ որ գոյութիւն ունի, նրանից չի կարող որևէ բան ոչնչանալ:

Այս Հիմնական դրութեան մէջ մենք տեսնում ենք արդէն նիւթի պահպանման կամ անկորնչելիութեան օրէնքը:

2. Աշխարհում ոչինչ տեղի չի ունենում պատահակաօրէն. չկայ պատահականութիւն: Ամեն ինչ կատարուում է բնանիւթափառութեամբ. բնութեան երկաթեայ օրէնքն է իշխում բոլոր պատահարների, շարժումների և երևոյթների մէջ: Դեմոկրիտի վարդապետութեան մէջ, ուրեմն, տեղ չունի նպատակի սկզբունքը: Բացառապէս իշխում են մեքենական պատճառները:

3. Բացի ատոմներից՝ համաշխարհում ոչինչ գոյութիւն չունի: Ատոմներից դուրս՝ ամեն ինչ կարծիք է միայն և ոչ գոյութիւն, ինչպէս՝ որպիսութիւնները, գոյները, ձայները և այլն: Սրանք ենթակայական և ոչ թէ առարկայական դրութիւններ են:

4. Հոգեկան և նիւթական-մարմնական պրոցէսները հոմանիշ են. ամենանուրբ և դիւրաշարժ ատոմները հոգեկան ատոմներն են: Սրանք կրականման են, կրակատոմ:

Այստեղ դրած է հոգեբանական մատերիալիզմը: Հոգեկան երևոյթները ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ նիւթի շարժումներ, ատոմների մեքենական ճնշման և հարածի արդասիք:

---

Երբորդ դարում (Ք. ա.), Սոկրատէսի, Պլատոնի դադափարապաշտ և բանապաշտ փիլիսոփայութիւնից յետոյ՝ ուժեղ թափով նորից երևան եկաւ մատերիալիզմը՝ Եպիկուրի և իր դպրոցի միջոցով:

Ընդհանուր գծերով՝ դեմոկրիտեան մեքենական-ատոմական մատերիալիզմն էր վերածնուում ուղիղ մէկ դար յետոյ:

Էպիկուրի և էպիկուրեան դպրոցի մեծ դերը կայանում է յատկապէս նրանում, որ մասերիալիստական տեսակէտը հետևողականորէն կիրառեցին նաև բարոյագիտութեան սահմանում: Էպիկուրի դիւստրոք նպատակն էլ հէնց այդ էր — լրացնել իր մեծ ուսուցչի նիւթապաշտական փիլիսոփայութիւնը, տալով նրա գործնական-բարոյական կողմը, որ բաց էր թողել Դեմոկրիտը:

Էպիկուրն էլ մեծ տեղ է տալիս բնախուզութեան: Բայց բնական հետազոտութիւնը նրա համար ինքնանպատակ բան չէր, այլ մի-միայն մի անհրաժեշտ միջոց, մի ճշմարիտ եղանակ՝ իր հիմնական և ընդհանուր իրէջանք իրագործելու համար: Նա գործ ունէր դիւստրոքապէս մի դուռ գործնական խնդրի հետ — բարոյագիտութեան: Եւ իսկապէս՝ էպիկուրեան փիլիսոփայութիւնը մի կենսահայեցողութիւն է: Բնախուզութիւնը կամ Ֆիզիքան այն չափով արժէք ունի միայն, ինչ չափով ծառայում է բարոյագիտութեան, ինչ չափով ճշմարիտ ճանաչութիւն է տալիս բնօրէնքների մասին, և հետևապէս, այս ձևով նպաստում բազմատեսակ նախապաշարումների վերացման:

Ինչպէս Դեմոկրիտի, նոյնպէս և էպիկուրի համար ամեն ինչ նիւթական է: Միայն այն է իրական, ինչ ներազդելու ընդունակ է: Նիւթը միայն ունի այդ ոյժը և ունակութիւնը: Նիւթից դուրս՝ իրական ոչինչ չկայ և չի կարող լինել:

Գանդնած լինելով մեքենական տեսակէտի վրայ՝ էպիկուրը ժխտում է նպատակաւոր ազդեցութիւններ: Նա մերժում է նոյնպէս աստուածների և առհասարակ դերբնական էութիւնների ազդեցութիւնը: Գոյութիւն ունեն միմիայն մեքենապէս ազդող պատճառներ — *causae efficiens*:

Բայց այստեղ էպիկուրը, ինչպէս շատ նիւթապաշտ մտածողներ, թոյլ է տալիս մի շեղում, որ էապէս հակասութիւն է: Հողու այն ատօմները, որոնց վրայ հանգչում է մարդու գործունէութիւնը և կամքը, չեն ենթարկում մեքենական օրէնքներին: Ինչ որ իր մէջ է, ենթակայ չէ արտաքին հարկադրանքի: Այսպիսով նա յետ է մղում կոյր անհրաժեշտութիւնը, փշրում մեքենական պատճառական շղթան և այս դեով փրկում կամքի ազատութիւնը, առանց որի անհնարին էր բարոյագիտութեան հիմնաւորումը: Իսկ բարոյագիտութիւնը կազմում է Սամոսի իմաստունի փիլիսոփայութեան ամենաէական մասը:

Բնազանցագիտութեան սահմանում՝ էպիկուրը նիւթապաշտ է, իսկ իմացաբանութեան սահմանում՝ դժայապաշտ (սենսուալիստ):



Նրա համար իմացութեան ելակէտը և միակ աղբիւրը զգայութիւնն է: Ճշմարտութեան միակ և անսխալ չափանիշն է զարձեւալ զգայութիւնը: Անխտիր բոլոր զգայութիւնները ճիշտ են: Մի ըմբռնում միւսով չի կարելի ժխտել, որովհետեւ երկուսն էլ հաւասարապէս ճիշտ են և համարժէք: Այն է միայն ճիշտ, ինչ որ հաստատուում է զգայական ըմբռնման միջոցով և սխալ՝ երբ հակասում է: Եթէ զգայականութեան առարկան ոչնչանայ, նրա հետ միասին կոչնչանայ նաև մեր ունեցած ճանաչողութիւնը առարկայի մասին: Մարդկային ողջ բանականութիւնը աճում է զգայական ընկալումի միջոցով և կախած է սրանից:

Նման յարաբերութեան մէջ են նաև հողին ու մարմինը: Սրանք անքակտ կապւած են միմեանց հետ և կարող են միայն միաստեղ դոյութիւն ունենալ: Հողին անանց էութիւն չէ, այլ անցողական, ոչնչացող: Սրանով ինքնին բացասուած է հոգու անմահութիւնը:

Իսկ ի՞նչ է մահը: Այս կնճիռը էպիկուրի գուտ նիւթապաշտատմական փիլիսոփայութեան մէջ լուծուած է շատ պարզ և հետեւողական ձևով: Մահը հոգու ատմաների գատումը, սարբալուծումն է: Եւ այս տեսակէտը նա համարում է մարդուս համար բնաւ սարսափելի. անգամ միոթարական, քան սարսափելի: Սրանով վերանում է ամեն տեսակի երկիւղ հանդէպ դժոխքի և հանդերձեւալ կեանքի, որ ամենասարսափելին է առհասարակ: Այն միտքը, թէ մեր հողին մահից յետոյ ապրելու է, մի սարսափելի հեռանկար է բացում մեր առաջ ապագայ կեանքի վերաբերմամբ: Կեանքը մահով դադարում է: Ահա ինչ է ասում էպիկուրը՝ յենւելով բնագիտական հետազոտութեան և օրէնքներէ վրայ: Դրանով վերջ է դրւում նոյնպէս ամեն դժբախտութեան, ցաւի ու վշտի: Մահը, հետևապէս չարիք չէ բնաւ և նա առհասարակ որևէ առնչութիւն չունի մարդուս գիտակցական կեանքի հետ: Քանի ես կամ, քանի իմ գիտակցական դոյութիւնն է շարունակուած, մահը չկայ: Իսկ երբ մահը կայ, ես այլ ևս չկամ՝ իբրև գիտակցական էութիւն: Այս ի՞սկ պատճառով՝ երկիւղի ոչ մի իրական և բնական հիմք չկայ հանդէպ մահու:

Բայց էպիկուրի մեծ դերը կայանում է, ինչպէս յիշեցինք, նիւթապաշտական բարոյադիտութեան հիմնաւորման մէջ, ինչ որ թերի, անւրի ճիշտ՝ բաց էր մնացել իր մեծ ուսուցչի փիլիսոփայութեան մէջ:

էպիկուրի բարոյադիտութիւնը վայելիքի մի ուսմունք է: Վայելք և երջանկութիւն նոյնանում են նրա համար: Վայելքը երջան-

կաւէտ կեանքի սկիզբն ու վախճանն է, բարիքներից վսեմագոյնը: Էպիկուրեանները տենչում էին մի անցաւ և սրբագ կեանքի, բայց լի՛ հաճոյքով՝ կեանքի: Նրանք ձգտում էին՝ մի կողմից՝ աւելացնել զգայական վայելքը, իսկ՝ միւս կողմից՝ պակասեցնել ցաւն ու տխրութիւնը: Կեանքը մի գեղազիտական կերտածք է, որի սքանչելիքները մարդու վայելքի համար են: Մարդը պատկանում է իրական աշխարհին և ոչ թէ աստուծոների թաղաւորութեան: Նա, հետևապէս, իր ցաւն ու խինդը, տանջանքն ու երջանկութիւնը գտնում է այս աշխարհում: Ուրախութիւն ասելով՝ նա հասկանում է որևէ կարիքի բաւարարում: Զբաւարարած կարիքը կապած է ցաւի ու տխրութեան հետ: Օրինակ, քաղցը յազեցնելիս՝ մենք ստանում ենք արտակարգ հաճոյք, իսկ չյազեցւած քաղցը պատճառում է տանջանք:

Վայելք-ուրախութիւնը կապւած է զգայականութեան հետ: Բայց էպիկուրեաններն ընդունում են և մի երկրորդ տեսակի վայելք — հոգեկան ուրախութիւն: Նրանք հաճոյքից ստեղծում են ինչ որ բարձր, առաքինի բան: Այդ անաղարտ և հոգեկան վայելքը մի գերագոյն վիճակ է, իսկ զգայական կամ խառն ուրախութիւնը վաղանց է և ներկայի վրայ միայն հանդէտը: Իսկ էպիկուրեան այդ անաղարտ և գերագոյն վայելքը կարելի է ճաշակել ո՛չ պետութեան և ո՛չ էլ ընտանիքի մէջ, այլ միայն ընկերների, իր նման մտածողների շրջանում:

Էպիկուրեան մատերիալիզմը մեծ թափով վերակենդանացաւ քրիստոնէական առաջին դարում:

Լուկրեցիոսը (ծնած 99թ. Ք. ա. և մեռած 55թ. Ք. յ.) դարձաւ հռոմէական էպիկուրը: Նա թէև նոր բան չաւելացրեց իր մեծ ուսուցչի՝ էպիկուրի փիլիսոփայութեան վրայ, բայց մեծապէս կենդանացրեց նրան և հօրապէս ազդեց նրա տարածման վրայ Հռոմում: Այս տեսակէտից նրա «De rerum natura» («Իրերի բնութեան մասին») դուրս-դորժոցի, այդ գիտական-փիլիսոփայական բանաստեղծութեան ազդեցութիւնը աննախընթաց է:

Ահա առաջին դասական շրջանի մատերիալիզմը՝ իր ընդհանուր գծերի և դրութիւնների մէջ, դիւսաւոր ներկայացուցիչների հիմնաւորումներով:

II

Մատերիալիզմի երկրորդ դասական շրջանն սկսում է 18-րդ դարում :

Այս նոր դարևան մատերիալիզմը դարձնաւ կապւած է բնագիտութեան, նո՛ր բնագիտութեան զարգացման հետ :

Այս շրջանում մատերիալիզմի հայրենիքը Ֆրանսիան է՝ իր արմատական ընկերային և դիտական հոսանքներով, իսկ Լամետրիք և Հօլբախը՝ նրա հիմնադիրները :

Նրանցից առաջ՝ Գասենդին մեծ դարկ տւեց մատերիալիզմին, կրկին վերակենդանացնելով ու զարգացնելով էպիկուրեան մատերիալիզմը, հաղորդելով վերջինիս 18-րդ դարու շունչը և ոգին :

Բայց մենք կանգ կառնենք միայն Լամետրիքի և Հօլբախի վրայ :

Նկատենք, որ այս երկրորդ շրջանումն էլ բնագիտական-մեքենական մեթօդը, որ այնքան խոշոր արդիւնքներ էր տւել, գերազնահատուեց և բնագոյնագիտութեան փոխուեց : Բայց — արդէն մի անգամ ասել ենք — անհրաժեշտ և անխուսափելի սխալանքներէ միջոցով միայն մենք դիմում ենք դէպի ճշմարտութիւնը : Նոր ժամանակն էլ պէտք է տեսնէր իր մատերիալիզմը՝ հետևողական ու ծայրայեղ զարգացման մէջ : Այս ձևով միայն կպարզւէին նրա անհեթեթութիւնները :

Եւ յիշուի. Հօլբախի և Լամետրիքի սխտեմներէ մէջ ամենացոյուն կերպով երևան են զայլիս մատերիալիզմի անհեթեթութիւններն առհասարակ :

Լամետրին և Հօլբախը իրենց դարի հարադատ դաւակներն են և կրում են նրա առանձնայատուկ դրոշմը : 18-րդ դարի այդ նշանաւոր մտածողները այնպիսի տրամաբանական հետևողականութեամբ և ուղղադժօրէն զարգացրին նիւթապաշտ մտածողութիւնը, որ նման ձևի մէջ նա այլ ևս երևան չի զայլիս յետագայ դարերում : Նրանց սխտեմի մէջ երևան եկաւ մատերիալիզմը մարդկային մտքին հասանելի չափերի վերածւած : Լամետրին և Հօլբախը ասացին առհասարակ մատերիալիզմի վերջին խօսքը :

---

Լամետրին թողել է միայն երկու նշանաւոր աշխատութիւն : Առաջինը՝ «Histoire naturelle de l'Ame» (Հոգու բնագոյնագիտութիւնը) և երկրորդը «l'Homme machine» (Մարդը՝ մեքենայ), մատե-

րիալիզմի «ցինիքական դրամաքը», ինչպէս ոմանք որակում են այդ դերքը:

Առաջին աշխատութեան հիմնական մտքի յղացման դործում նշանակուր, անգամ եղակի դեր է խաղացել Լամետրիի կեանքի մի մտածնորը: Մի անգամ նա ուժեղ կերպով ջերմում է և՛ ջերմի ընթացքին՝ իր վրայ դիտում, ուսումնասիրում է դրա ազդեցութիւնը մարդու վրայ: Այդ դիտողութեան ու հետազոտութեան արդիւնքը լինում է իր «Հոգու բնապատմութիւնը» բաւականին ազդեցող դրամաքը, որի հիմնական միտքն է, թէ՛ մտածողութիւնը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մեր օրգանիզմի մի արդիւնքը:

Լամետրին ընդունում է նիւթ և շարժում: Նիւթը կամ մատերիան է միակ իրականը: Եարժումը կազմում է նիւթի էութիւնը: Ջկայ նիւթ՝ աւանց շարժման: Իրականութեան մէջ ամեն ինչ նիւթ է և շարժում: Ձայն և լոյս, մազնիսականութիւն և էլէքտրականութիւն, մարմինների ու եթերի պէսպիսի ճօճումները, ինչպէս և ողջ հողեկան կազմը—այս ամենը ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ արդիւնք նիւթի բարդ շարժումների: Եարժումն լինելը կազմում է նիւթի ոյժը, նրա դործօն կողմը: Այդ նրա, եթէ կուզէք, հողին է: Այդ սկզբունքով են բացատրում մի շարք երևոյթներ, ա՛յն, որ սիրտը խփում է, նետրոը զգայում է, ուղեղը մտածում և այլն: Այս բոլորը մարդ սովորաբար անւանում է հողի:

Ըստ Լամետրիի, բոլորովին սխալ է հարցնել, թէ որտեղից են ծագում ձեն ու շարժումը, որովհետև մատերիան իր մէջ է կրում շարժման և կենսունակութեան սկզբունքը: Մատերիան է, որ զգում է, մտածում և կամենում:

Հողին մատերիայի մի յատկութիւնն է և, հետևապէս, նիւթիցէն է և տարածական: Հողին ինքնուրոյն դեր չունի. կարևորը արտաքին աշխարհի զգայական տպաւորութիւններն են, որ կատարւում են օրգանիզմի միջոցով: Առանց օրգանիզմի համապատասխան փոփոխութեան՝ զգայականութիւն չի կարող տեղի ունենալ: Եւ՝ հետևողական իր փիլիսոփայութեան հիմնական սկզբունքի՝ յայտարարում է. զգայարանները իմ փիլիսոփաներն են: Առանց զգայարանների՝ չկան զաղափարներ, և որքան պակաս զգայարաններ, նոյնքան պակաս զաղափարներ: Հողին ամբողջապէս կախում ունի մարմնից. աճում է մարմինը, աճում է նաև հողին:

Չգայարաններն են միայն մեր ճշմարիտ և իրական առաջնորդները և, հետևապէս, նրանց միայն կարելի է և պէ՛տք է վստահել:



Մարդս այս զգայարանական տպաւորութիւններն ու նիւթի աշխարհում ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի մեքենայ: Այս գլխաւոր միտքն է դրած Լամետրիի գլուխ-դործոցի՝ «Մարդը մեքենայ»-ի, այդ «հերետիկոսական» դրածքի հիմքում: Մարդը մի մեքենայ է՝ անկամ, անտենչ, անզգացում, ստրուկ արտաքին աշխարհի պայմաններին: Բնութեան մէջ իշխում է պատճառականութեան երկաթեայ օրէնքը: Ամեն ինչ պատճառականօրէն որոշւած է և մարդս իր հետ ոչինչ չի բերում այդ պատճառականութեան, կեանքի մեքենականութեան մէջ: Մարդը ոչնչութիւն է, մի չնութիւն: Լաւադոյն դէպքում նա մի դործիք է միայն, և կոյր դործիք: Նա մղում է այնտեղ, ուր նրան հրում է երկաթեայ անհրաժեշտութիւնը, կեանքում իշխող մեքենական օրէնքը:

Դեկարտը, 18-րդ դարի մեքենական բնափիլիսոփայութեան այդ հռչակաւոր ներկայացուցիչը, յայտարարեց անասունն իբրև գուռ մեքենայ, «pure machine», անհողի: Բայց նրա այս միտքը հէնց այդ կէտի վրայ էլ մնաց: Նա մարդուն զատեց կենդանական աշխարհից, աւելցնեց նրան բացառիկ տեղ և հռչակեց իբրև հողի կրող էութիւն: Մարդու հողին անմահ էր: Ձէր կարող անասունի հողին էլ անմահ լինել: Դեկարտը դռնոււմ էր դեռ ևս միջնադարեան մասնորոշեան գործի ազդեցութեան տակ: Միայն մարդուն Աստուծ ստեղծել էր իր պատկերի նման:

Լամետրին ազատ և անկաշկանդ զարդացրեց մեքենականութեան սկզբունքը մինչև վերջ, դուրս բերելով նրա տրամաբանական և ծայրայեղ հետեւութիւնները: Նա մարդուն էլ յայտարարեց իբրև մեքենայ: Մարդս երջանիկ բացառութիւն չէր կարող կազմել բնութեան մէջ: Լամետրին անվերապահօրէն պնդում է, որ մարդու և անասունի միջև չկայ էական տարբերութիւն: Նա բացասում է Դեկարտի այն միտքը, թէ մարդը կազմւած է մարմնից և հողուց: Հողին մարմնի մի ձև է միայն, մարմնի այն մասը, որ զգում և մտածում է: Կարճ՝ հողին նուրբ նիւթ է, ինչ տեսանք հնադարի մատերիայիստների մօտ:

Անասունի և մարդու միջև Լամետրին տեսնում է միայն աստիճանական տարբերութիւն: Այս դրութիւնն իբրև մեկնակէտ ունեւնալով՝ նա պնդում է, որ կապիկն էլ կարող է խօսել սովորել: Նա կապիկին, ինչպէս անասունին, համեմատում է խուլ-համր մարդու հետ: Այն մեթօդը, որով սովորեցնում են խուլուհամրին խօսել, արտայայտել, կարելի է կիրառել նաև կապիկի կրթութեան մէջ և հասնել նոյն հետեւանքներին: Եւ նման փորձ եղած է: Մի հոգեբան

ամբողջ երեք տարի հետևողական ձևով կրթում, ուսուցանում է մի ձևու: Ճիշտ է, հոգեբան-գիտնականը հասնում է որոշ հետևանքի, բայց երբեք Լամետրիի ցանկացած դրուժեան:

Լամետրիի «Մարդը-մեքենայ» գրածճի մէջ իր պարզ և հետևողական լուծումն է ստանում նաև հոգու անմահութեան հարցը: Ըստ Լամետրիի, հոգին ուղեղի մի տեսակի նիւթ է: Եթէ ոչնչանում է ուղեղը — իսկ դա ոչնչանում է — դրա հետ ոչնչանում է նոյնպէս հոգին: Հոգու անմահութիւնը մի անհեթեթութիւն է, որ դարեր շարունակ գրաղեցրել է մարդկանց, խլելով աւելորդ տեղը թանգարժէք եռանդ և ժամանակ:

Լինելով ծայրայեղ մատերիալիստ, Լամետրին միաժամանակ ծայրայեղ անասուած է: Անասուածութիւնը աշխարհի մատերիալիստական ըմբռնողութեան մի տրամարանական հետևութիւնն է: Անասուածութիւն և մատերիալիզմ — սրանք երկօրեակներ են:

Ասենք, Աստու զաղափարը շատ էլ չի գրաղեցնում նրան: Աստու զոյութեան խնդիրը Փրանսիացի մատերիալիստը համարում է գիտականօրէն անլուծելի: Նրա համար միակ գոյակը նիւթն է: Այլ գոյակ, այլ դերազոյն գոյակ գոյութիւն չունի: Աստու և առհասարակ նման գերբնական էութիւնների գոյութիւնը արդիւնք է միայն տգիտութեան, բնութեան ոյժերի խորունկ ճանաչողութեան բացակայութեան: Այս հանգամանքներն են ահա մարդուն մղում դէպի մի Գերազոյն էութիւն, դէպի Ասուած: Ըստ Լամետրիի, Աստու զաղափարը եղած է, և է, ամենալատանդաւոր պարզան մարդկային երջանկութեան համար: Կրօնական մոլեռանդութիւնը մի մոլութիւն է, և՛ մոլութիւններից վատթարագոյնը: Մարդիկ չեն կարող բնաւ երջանիկ լինել, քանի իրականացած չէ մատերիալիզմի թաղաւորութիւնը, քանի ողջ մարդկութիւնը չի ընդունել անասուածութիւնը (աթէիզմ):

Բայց կարո՞ղ է արդեօք անասուածութիւնը լինել այժմեան մարդկութեան ընդհանուր տեսակէտը:

Այս հարցին նա տալիս է բացասական պատասխան: Այդ դրութեան հասնելու համար պէտք է փոխեն տիրող բոլոր պայմանները և կարգերը, պէ՛տք է ստեղծել նոր սերունդ՝ նոր ոգով, նոր մտայնութեամբ և այլն: Անասուածութիւնը, վերջապէս, յենում է բնութեան օրէնքների խորը ճանաչողութեան վրայ, իսկ ժողովրդական դանդաժները զուրկ են այդ ճանաչողութիւնից:

Այս հիմունքներով ահա աթէիզմը (անասուածութիւնը) չի կարող լինել մարդկութեան ընդհանուր աշխարհայեացքը:

Բայց Լամետրին տեսնում է Ասածու զոյութեան վերացման մէջ մարդկութեան բախտաւորութիւնը: Այս ի՞նչ պատճառով՝ նա կատարի պայքար է մղում աստուածութեան դադարի դէմ, համարձակ քարոզում էր անասուած մտքերը, առանց ի նկատի ունենալու, որ դրանով բովանդակ աշխարհի զայրոյթն ու ատելութիւնն է շարժում էր դէմ: Եւ յիշուի՝ էր «Մարդը-Աեֆեմայ» դրամաքը անօրինակ ազմուկ բարձրացրեց և ամեն կողմից սկսեցին հալածել նրան: Անդամ ա՛յն մարդիկ, որ կարող էին հանդուրժել նիւթապաշտական կմայարանութիւնը, խրտնեցին Լամետրիի փիլիսոփայութեան այդ ծայրայեղ հետեութիւններէն՝ բարոյազիտութեան և կրօնի մարդկութեամբ և յետ քաշուցին: Բայց ոչինչ չէր ազդում Լամետրիի վրայ և շեղում նրան էր դժած ուղիք: Այդ նրա խորունկ և անկեղծ համոզումն էր: Լամետրին տառացի կերպով ու սրբութեամբ կատարում էր էր դրած զեկավար սկզբունքը. «Գրի՛ր այնպէս, որ իբրև թէ մենակ ես աշխարհում և վախենալու ոչինչ չունես մարդկանց կրօնից ու նախապաշարումներից, եթէ ոչ կվրիպես ջո նպատակից»:

Լամետրիի բարոյահայեցողութիւնը մատերիալիզմի հիմնական գրութեան տրամաբանական հետեութիւնն է: Նիւթապաշտական բարոյահայեցողութիւնը զեղեցիկ ու անթերի զարգացրեց Հելլենցիկուսը 18-րդ դարում:

Մատերիալիստական բարոյազիտութիւնը հիմնւած է եսասիրութեան վրայ: Երջանկութիւնը կայանում է եսական, բացառապէս զգայական ուրախութեան մէջ: Ամեն մի անհատի համար լաւ և բարի է միայն ա՛յն, ինչ նրան զգայական ուրախութիւն է պատճառում: Այս համոզումը մեկնակէտ ունենալով՝ Լամետրին մշակում է ուրախութեան մի ամբողջ տեսութիւն: Մարդիկ սխալում են խորապէս, երբ ձգտում ու փորձում են երջանկութիւնը հիմնել հողեկան կրթութեան վրայ: Երջանկութեան հիմքը կարող է լինել միայն մարմնական կամ զգայական վայելքը:

Կեանքի մասին այսպիսի ծայրայեղ տեսակէտ ունենալով հանդերձ, Լամետրին իբրև անձնաւորութիւն և իբրև բարոյական դէմք անհամեմատ աւելի բարձր է կանգնած եղել, քան իր ժամանակակիցներից շատերը, որոնք առաքինի էին համարում:

---

Հօլբախի մասին քիչ բան ունենք ասելու: Այն մտքերն ու հիմնաւորումները, որ տալիս է Լամետրին, տեսնում ենք նոյնպէս Հօլբախի մօտ, միայն աւելի խորացրած և ժամանակի դիտական

տւեաններով լուսարանւած: Հօլբախի մէջ տիրողը գերմանական մտածողութիւնն է. նա գերմանական բարօն էր, բայց մեծացած Փարիզում:

Հօլբախի «Système de la nature» (Բնութեան Համակարգութիւնը) գրւածքը որակուած է, որպէս 18-րդ դարու մատերիալիզմի աւետարան: Այն պարագաները, որոնց մէջ երեւան եկաւ այդ աշխատութիւնը, տալիս է մտքի երկունքի այդ ծնունդին խիստ խորհրդաւոր բնոյթ: — Գիրքը հրատարակեց Լօնդօնում, բայց իրօք Ամստերդամում, այն էլ Միրաբօի անունով, որ արդէն մեռած էր: Մի աշխատութիւն էր այդ, որ իր Հեռ բերում էր փիլիսոփայութեան վախճանը: Այդպէս էին Հաւատացած շատերը: Եւ հետագրքուած էին: Երկար ժամանակ դժւարանում էին մատնացոյց անել իսկական հեղինակի վրայ: Կասկածներ կային նաև Հանրագէտ Դիդրօի մասին:

Այդ շրջանում Հօլբախը ներկայանում էր իրրեւ մի միացնող կէտ իր ժամանակակիցների, մի շարք յայտնի մտածողների, գլխաւորապէս Նիւթապաշտ փիլիսոփաների ու գրողների միջև: Այդ խմբակի մէջ էին նշանաւոր Հանրագէտներ՝ Դիդրօ, Լադրանօ, Գրիմմ և այլն: Սրանք ևս մասամբ մասն են ունեցել «Բնութեան Համակարգութեան» մէջ: Բայց կասկածից դուրս է, որ Հանճարեղ մտքի այդ ստեղծարծութիւնը պատկանում է գլխաւորապէս Հօլբախի գրչին:

Այս գրքի Հիմքում դրւած է հետեւողական, ծայրայեղ և մեղենական մատերիալիզմը: Լամետրիի նման՝ Հօլբախն էլ ընդունում է միայն մատերիա և շարժում: Մատերիան կազմւած է փոքրիկ մարմնիկներից՝ մօլեկիւլներից: Նիւթի ամեն մի մասնիկ ունի շարժման ոյժ, որ նրա գործունէութիւնն է: Մատերիան և շարժումը չունեն սկիզբ և վախճան: Յետոյ, մատերիայի շարժումը չունի արտաքին պատճառ: Այդ պատճառը ներգոյ է, իր՝ մատերիայի մէջ և որ հետեւում է իր սեփական ոյժից:

Շարժունութիւնը, որ նիւթի էութիւնն է ու գործունէութիւնը, յաւիտենական է: Պատրանք է միայն, երբ կարծում են, թէ մի մարմին, որոշ ձևի մէջ կամ որոշ վայրկեանում, դադար է առնում: Երբ մեր ձեռքի մէջ մի քար է դրւած, քուլ է միայն, թէ նա անդործ է ու անշարժ: Քարը իրապէս շարժուած է: Նա ճիգ է անում շարժւելու, գործելու: Եւ մենք զգում ենք այդ. նա սեղմում է մեր ձեռքը, նա կշարժւի, պնդում է Հօլբախ, եթէ մեր ձեռքը չխանդարէ նրան, քարի շարժման ոյժին: Հանդիսուր, որ իրօք Հիմնւած է



պատրանքի ու թուօթի վրայ, ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ շարժման մի դէպք:

Հօլբախի այս տասական մատերիալիզմից հետևողականորէն բխում են իր բարոյազիրաական և կրօնական հայեցակէտերը: Դրանք բաժան բաներ չեն, այլ միաձուլ ամբողջի բաղկացուցիչ մասերը: Մարդու հոգեկան և բարոյական էութիւնը մեր մատերիալիստի համար ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ արդիւնք անաս, մարդու ուղեղի ու նեարդերի մէջ տեղի ունեցած շարժումների: Մարդը նիւթական-մարմնական էութիւն է, իսկ նրա հոգեկան էութիւնը միանգամայն անօդուս և վերացական կրկնումն է նիւթականի: Մարդս ասես չի դոհանում, աւելի ճիշտ՝ չի կամենում դոհանալ ուղեղային դործունէութեամբ. նա նրբացնում, պղնձացնում է այդ և ապա կոչում հոգի: Մինչդեռ մարդը մի երկէութիւն չէ, մի երկուութիւն՝ մարմնից և հոգուց: Նա, ընդհակառակը, մի անբաժան էութիւն է: Ուղեղն ինքը հոգին է: Հօլբախը բուռն զայրոյթով խօսում է դաղափարապաշա փիլիսոփաների մասին, որոնք ժխտում են նիւթի գոյութիւնը: Իսկ անդլիացի մեծ դաղափարապաշտի՝ Բերկլէյի մասին լսել անգամ չի ուզում: Ոչ ոք չի կարող, պնդում է մոլեռանդ նիւթապաշտը, բացասել իր սեփական, ինչպէս և արտաքին աշխարհի գոյութիւնը: Մի անհեթեթութիւն է այդ, որ թոյլ է տալիս Բերկլէյը:

Ահա այսպիսի խիստ ու վճռական շեշտ ունեն Հօլբախի պընդումները և յայտարարութիւնները:

Անտարակոյս, այս նիւթապաշտ փիլիսոփայութեան մէջ տեղ չէր կարող բռնել ասուածութեան դաղափարը: Լամետրիի նման՝ նա ևս աթէիստ էր (անասուած): Ասուածութեան հետքն անգամ չկայ «Բնութեան համակարգութեան» մէջ: Անդամ Լուկրեցիոսը, որ մարդու ազատագրումը կրօնական կասկանքներից բարոյական վերածնութեան կարեւորագոյն հիմն էր նկատում, դարձեալ տեղ է թողնում ասուածութեան դաղափարի համար: Այդ ևս չկայ Հօլբախի, ինչպէս և Լամետրիի, կերտած մտաշխարհում:

Իսկ հոգու անմահութիւն և կամքի ազատութիւն՝ հաճելի պատրանքներ են միայն: Ինչպէս փշուած, հաղարաւոր մասերի բաժանուած ժամացոյցը չի կարող ցոյց տալ ժամերի ընթացքը, նոյնպէս և հոգին չի կարող իր գոյութիւնը շարունակել, երբ մարմինը լուծուած է:

Գալով մարդու կամ կամքի ազատութեան կնճռին, պիտի ասել, որ դա նրա համար բնաւ կնճիւր չէ: Կամքի ազատութիւնը մի անհեթեթութիւն է, մի անհիմն ու սնամէջ հասկացողութիւն, որ դարեր

շարունակ հանդիսացել է իբրև ազգիւր անթիւ սխալանքների ու թիւր ըմբռնումների: Մարդը մի առանձնաշորհակ էութիւն, մի երջանիկ բացառութիւն չէ բնութեան մէջ: Նա էլ համաշխարհի մի բաղկացուցիչ մասն է և, հետևապէս, ենթակայ նրա երկաթէ օրէնքներին:

### III

Ճիշտ մի դար յետոյ, 19-րդ դարի առաջին յիսնամեակում, մատերիալիզմը ապրեց իր ծաղկման և յաղթանակի երրորդ դասական շրջանը:

19-րդ դարի մատերիալիզմի հայրենիքը արդէն Գերմանիան է, դասական իդէալիզմի երկիրը:

Դարձնալ մատերիալիզմի զարգացումը կապած է բնագիտութեան առաջադիմութեան, բնագիտական նւաճումների ու հետազոտութիւնների հետ: Այս շրջանը միաժամանակ բնագիտութեան զարգացման շրջանն է, և տիրապետող բնագիտական մտածողութիւնը հզօրապէս ազդեց փիլիսոփայական մտքի ու յղացման վրայ:

Այս շրջանում մասնաւորապէս նշանաւոր նւաճումներ արին փննսարանութիւնը, ուղեղի բնախօսութիւնը, երկրաբանութիւնը և այլն, որոնք մեծ դարկ տւին բնագիտութեան զարգացման և դոյն ու ուղղութիւն՝ փիլիսոփայական մտածելակերպին:

Երկրի ժամանակ տիրապետում էր այն համոզումը դիտական աշխարհում, թէ Կանտ ընդմիշտ յաղթահարել էր մատերիալիզմը, ա՛յն Կանտը, որ այնքան մեծ եռանդով և նախանձախնդր կերպով հիմնաւորել էր հոգեկան դործօնի առաջնակարգ դերը:

Բայց նորից նորոգւեց բնագիտական մեթօդը, մատերիալիստական-մեքենական աշխարհայեացքը:

Մատերիալիզմի այս երրորդ դասական շրջանի կարեւոր ներկայացուցիչներն են՝ Կարլ Ֆօլտ, Մօլեշտ, Լիւդւիգ Բիւխներ և Էրնստ Հեկկէլ:

Այս նոր շարժումը էապէս ուղղած էր դերմանական դասական իդէալիզմի, հեղելեան դադափարապաշտ փիլիսոփայութեան դէմ, որ ժխտում էր իրերի, նիւթի բէալականութիւնը և երեւոյթների աշխարհը համարում էր մտքի մի տրամաբանական խաղը: Այստեղ ուշադրաւ է և ա՛յն, որ այս նորադոյն մատերիալիզմը դալիս էր Հեղելեան դալրոցից:

Այս շարժման սկիզբը դրել էին դեռ ևս Շտրաուսը և Լիւդւիգ Ֆօյերբախը: Յատկապէս վերջինս Զախլախիչ հարւած տւեց հեղել-

եան դադափարադաշտ և բանադաշտ փիլիսոփայութեան, որ զերազանցապէս իրապաշտ և մարդապաշտ էր:

Փոյերբախի «Քրիստոնէութեան էութիւնը» գիրքը նոր դարազուտի բացեց: Նա տեսց նոր կրօնափիլիսոփայութիւն, երակէտ ունենալով մարդաբանական տեսակէտը: Կրօնի էութիւնը մարդու էութեան առարկայացումն է: Մարդու ներքինը — ահա նրա Աստուածը: Այլ խօսքով՝ Աստուած մեր առարկայացած «Եսն» է: Այս բժրունումով՝ աստուածաբանութիւնը վերածուեալ է մարդաբանութեան:

«Աստուած եղած է իմ առաջին, բանականութիւնը՝ երկրորդ, իսկ մարդը՝ երրորդ և վերջին միտքը»: Այսպէս է բնորոշում Փոյերբախը իր մտքի ու հոգու դարդացման ընթացքը, աստիճանական փոփոխութիւնը:

Հեղելը մարդուն զրել էր զլիտի վրայ, իսկ ես զնում եմ իրական երկրի վրայ, յայտարարում է Փոյերբախը: Սրանից էլ հետեւում է, որ իրականութիւնը ճանաչելու միջոցը ո՛չ թէ բանականութիւնն է, այլ զգայարաններն են: Փոյերբախի տեսական փիլիսոփայութեան հրամայականն է. բաւականա՛յլ տեսալով:

Հեղելի հանդէպ՝ Փոյերբախը վերականգնեց իրականութեան դոյութեան իրաւունքը, յայտարարելով՝ թէ աշխարհն ու բնութիւնը դոյութիւն ունեն անկախ ամեն փիլիսոփայութիւնից, մեր մտածողութիւնից: Բնութիւնից և մարդուց դուրս՝ ոչինչ չկայ:

Կարլ Փօշտը և Մօլեշտը զնացին նոյն ուղղութեամբ, աւելի է հակաւած դէպի մատերիալիզմը:

Բայց սրանք իսկական և հետեւողական մատերիալիստներ չէին: Կար միայն շեշտուած մատերիալիստական միտում (տենդենց):

Իր հիմքում գերմանական մատերիալիստների աշխարհայեցողութիւնը նոյնն է, ինչ հին ու 18-րդ դարի մատերիալիզմը, միայն այն տարբերութեամբ, որ նորերը շեշտում են յատկապէս բնախօսական հիմքի վրայ: Ըստ նորագոյն շրջանի մատերիալիստների՝ զգայութիւնը, սպասկերացումը և մտածողութիւնը որոշ օրգաններին բնախօսական Փունկցիաներ են, օրինակ՝ ուղեղային նիւթի: «Միտքը և ուղեղը նոյն յարաբերութեան մէջ են, ինչ մաղձը և լեարդը, մէղը և երիկամուկները... Եւ ինչպէս լեարդը մաղձ է առաջ բերում, այնպէս էլ ուղեղը՝ մտածողութիւն»: Ահա ինչ էր ասում Կարլ Փօշտը:

Փօշտը և Մօլեշտը նորոգեցին էապէս կամետրիի կոպիտ մատերիալիզմը, միայն Փոյերբախեան գունաւորումով: Նրանք էլ

տալիս են կեանքին և հողեկան դործունէութեանը մեքենական-քիմիական մեկնութիւն, միայն այն տարբերութեամբ, որ սրանք անհամեմատ աւելի անհետևողական են, քան Լամարքին :

Բիւիսները հռչակած է իրրև մատերիալիզմի նշանաւոր ու տաղանդաւոր փողովրդականացնող : Նա նիւթապաշտ փիլիսոփայութիւնը դարձրեց անգամ փողովրդական զանգւածներէ սեփականութիւն : Իր «Kraft und Stoff» (Ոյժ և Նիւթ) հռչակած աշխատութիւնը, որ որակուած է իրրև 19-րդ դարի մատերիալիզմի աւետարան, աւելի շուտ այդ տեսակէտից արժէք ունի և ոչ թէ գիտական-փիլիսոփայական առումով : Նոր ոչինչ չկայ նրա մէջ — ո՛չ մեթոդական նորութիւն և ոչ էլ յղացումներէ, մտքերի :

Ըստ Բիւիսների, նիւթը, ոյժը և հողին կազմում են տարբեր կողմերը մի հիմնական ու ընդհանուր սկզբունքի : Այս դրութիւնից ելնելով, նա ասում է. մատերիան իր մէջ ունի ոչ միայն Ֆիդիքսական, այլ և հողեկան ոյժեր : Ձկայ մատերիա՝ առանց հողու : Նա, միւս կողմից, ընդունում է, որ նիւթի Փունկցիան է հողեկանը, որ նիւթն է զգայութիւն առաջ բերում : Իսկ թէ ի՞նչպէս — այս հարցը նրան չի հետաքրքրում :

Նոյնը սէտք է ասել էրնստ Հեկկելի մասին, այս առաջին կարգի քնադէտի և երկրորդ կարգի փիլիսոփայի մասին, որ իր մօնիստական փիլիսոփայութեամբ այնքան ազմկեց գիտական աշխարհը :

Հեկկելի «Weltrathsel»-ը (Համաշխարհային առեղծւածներ) լոյս տեսաւ Բիւիսների մահւան տարում (1899թ.) և կազմում է «Kraft und Stoff»-ի շարունակութիւնը :

Անւանի Էմիլ Բուս-Ռայմօնդը, 1880 թւին, համաշխարհային առեղծւածների թիւը հաշուած էր եօթ. 1. Մատերիայի և ոյժի էութիւնը. 2. Շարժման ծագումը. 3. Կեանքի սկզբնական ծագումը. 4. Բնութեան նպատակայարմար կազմը. 5. Ձգայութեան և դիտակցութեան ծագումը. 6. Բանական մտածողութեան և լեզուի ծագումը և 7. Կամքի ազատութիւնը :

Մի կողմ թողնե՞ք այն հարցը, որ թւած առեղծւածներից շատերը այլ ևս առեղծւածներ չեն ժամանակակից գիտութեան համար :

Այստեղ մեզ հետաքրքրում է այն, որ Հեկկելը այս բոլոր առեղծւածները վերածում է մի ընդհանուր Համաշխարհային առեղծւածի — Գոյակ-պրօբլէմ :

Գոյակ (սուբստանց) դադափարի մէջ նա ընդունում է՝ նիւթ, էներգիա և զգայութիւն միացած : Հէնց այս դրութիւնով նա դադարում է լինել հետեւողական մատերիալիստ : Հեկկելի ըմբռնումը



Հողեկանի և Ֆիդիբազիանի յարարերութեան մասին մինչև իսկ երկուսական է: Նա իրեն առհասարակ մատերիալիստ չի համարում, այլ մօնիստ: Ահա բառացի «Մեր գուտ մօնիզմը նոյնանում է ո՛չ տեսական մատերիալիզմի հետ, որ բացասում է Հողին և աշխարհն ընդունում է իրրև. մեռած առօմներէ դումար, ո՛չ էլ տեսական Հողեպաշտութեան (սպիրիտուալիզմ) հետ (վերջինն Օսվալդի կողմից էներգետիկ փիլիսոփայութիւն բնորոշած), որ ժխտում է նրա: Մենք, ընդհակառակը, Գէօթէի հետ այն խորին համոզմանն ենք, որ մատերիան առանց Հողու և Հողին առանց մարմնի չի կարող գոյութիւն ունենալ և ներգործել: Մենք հաստատուն մնում ենք Սպինոզայի յստակ և աներկզիմի մօնիզմին. մատերիան իրրև տարածական դոյակ (սուբստանց) և Հողին իրրև մտածող դոյակ, երկու Հիմնական շշմաններն են կամ որպիսութիւնները մէկ և համաշխարհային դոյակի»:\*)

Այս հիմնական մտքից պարզ է ինքնին, թէ ինչ չափի մատերիալիզմ կայ Հեկկելի «մօնիստական փիլիսոփայութեան» մէջ: Առհասարակ նրա մօնիզմի աշխարհում շատ բան համարում է մշուշային, անորոշ ու շփոթ: Նա առանց խտրութեան Հողի և էներգիա (էտանզ) դադափարները գործ է ածում միմեանց փոխարէն: Յետոյ, Հողեկան կեանքը համարում է մատերիալի հետ կապած: Այս ձեւով նա պատմաառական կապի մէջ է դնում Հողեկան և Ֆիդիբազիան պրոցէսները, ինչ որ անհնարին է իր իսկ պնդումներով, քանի որ մատերիան և էներգիան Հիմնապէս տարբեր բաներ են: Այստեղ պատճառականութեան մասին խօսք լինել չի կարող, մի միտք, որ կազմում է Սպինոզայի մօնիզմի հիմքը և որի հետեւորդն է համարում իրեն Հեկկելը\*\*):

Ահա մատերիալիզմը իր զարգացման մէջ, իր դիլետոր ներկայացուցիչներով, Հիմնական և ընդհանուր դրութիւններով և դժերով: Այստեղ պարզեց իր բոլոր ձեւերի մէջ — բնագանցական, իմացաբանական, բարոյադիտական, կրօնափիլիսոփայական և այլն:

\*) Welträtsel, էջ 14.

\*\*) Հեկկելի « Welträtsel »-ի մասին ամենախիստ խօսքը տալի է Պաուլսենը իր « Philosophia militans » գրածում. «ես այրող ամօքով կարգացի այս գիրքը, ամօքով՝ այն տեսակետից, թէ ինչպիսի վիճակի մէջ է մեր ժողովրդի ընդհանուր և փիլիսոփայական ցարգացումը, որ այդպիսի գիրք հմարաւոր է եղիլ՝ գրել, տպել, ծախել, կարդալ, հիանալ և հաւատալ, և այն էլ մի ժողովրդի մէջ, որ տւել է կամտ, Գէօթէ, Շպենհուտեր: Սա ցուալի է»:

Այժմ մենք կարող ենք անցնել արդէն մատերիալիզմի քննադատութեան, ա՛յն չափով, ինչ չափով մեր նիւթին է վերաբերում :

#### IV

Իդէալիզմի նման՝ մատերիալիզմն էլ ունի իր անընդունելի ու բացայայտ թերութիւնները, իր արատները ու քննադատելի կողմերը, որ ընդհանուր են երեք շրջանների համար անխտիր :

Մի շարք հիմնական հարցերի համար՝ մատերիալիզմը չունի դոհացուցիչ պատասխան և այնպիսի սկզբունքային գիշումներ է անում, որ այլ ևս իրօք խօսք չի կարող լինել հետեւողական մատերիալիզմի մասին :

Մենք տեսանք արդէն, թէ ինչպիսի էական գիշումներ են անում Բիւխենը և Հեկկելը, 19-րդ դարի մատերիալիստներն առհասարակ :

Նիւթի կողքին ընդունում են նաև ոյժը, ինչպէս և զգայութիւնը իրբևս մատերիալիզմի հիմունքներ : Այս մի հատիկ դրութեամբ արդէն խախտում է մատերիալիստօրէն կառուցած մտաչէնքը :

Բայց այս դրութիւնը իր մէջ պարունակում է նոյն տրամաբանական հակասութիւնը, ինչ տեսանք իդէալիզմի մէջ. նա հակասում է անյուրքեան հիմնօրէնքին : Այս տրամաբանական օրէնքի համաձայն՝ ունի միշտ էլ մնում է ա և երբեք չի դառնում ոչ-ա : Եթէ իրօք ամեն ինչ մատերիա է, այլ ևս խօսք չի կարող լինել — չկայ տրամաբանական հիմքը — իւստիստութեան մասին, որովհետև չկայ համեմատելի : Այս դէպքում խօսք չի կարող լինել առհասարակ մատերիայի էութեան, նրա առանձնայատուկ կողմի մասին :

Նոյն այս տրամաբանական սխալն էին անում նոյնպէս հնադարի բնափիլիսոփաները : Վերցնենք, օրինակ, Թալէսի փիլիսոփայութեան հիմնաթէզը : — «Ամեն ինչ ջուր է» : Այս դրութիւնը իր մէջ պարունակում է նոյն տրամաբանական սխալը : Միայն ջրի դիտողութիւնից անհնարին է դուրս բերել ջրի առանձնայատուկութիւնները : Մի իրի առանձնայատուկ է ա՛յն, ինչ միւս իրերը չունեն : Պէտք է լինի հակադրութիւնը, որպէս զի այդ երկուսի համեմատութիւնից, տարբերութիւնից կարելի լինի բնորոշել նրանց տարբերող գծերը, ուրեմն՝ առանձնայատուկութիւնները : Համեմատութիւնը մտածողութեան նախապայմանն է : Ուր չկայ այդ պայմանը՝ տարբերել, բաղդատել, այնտեղ ինքնին անհնարին է մտածելը : Եթէ ամեն ինչ ջուր է կամ նիւթ, այլ ևս վերացած է բաղդատելու, հետեւապէս՝ և մտածելու հնարաւորութիւնը : Իւրաքանչիւր զգա-

փար տրամարանորէն պահանջում է ու ենթադրում առնւազը մի հակադադափար: Այնպէս որ նիւթականի դադափարը նոյնքան հին է—բայց ոչ աւելի հին—որքան հողեկանի: Սրանք միաժամանակ են ծնւել, կազմւել և իրենց դոյութիւնը փոխադարձաբար պայմանաւորում: Ինչպէս որ Բերկլիէյը չկարողացաւ ոչնչացնել նիւթականը, և թւում էր միայն, թէ ոչնչացրել է, այնպէս էլ մատերիալիստներն անկարող եղան մէջ տեղից վերցնելու իրենց համար առելի հողեկանը:

Վերցնենք մատերիալիզմի այդ հիմնական դրութիւնը մի այլ տեսակէտից: Հարցը դնենք շեշտակի — Ի՞նչ է մատերիան, մատերիալիստների այդ Աստուածը: —

Հները, յոյն մատերիալիստները նիւթը վերածեցին փոքրիկ մասնիկների՝ ատոմների կամ հիւլէների և հռչակեցին այն իբրև բովանդակ իրականութեան միակ հիմքը և ազդակը: Բայց ի՞նչ է իրօք ատոմը: — Մի ենթադրական բան միայն, անբաժանելին, մեր վերլուծման մնացորդը: Ատոմը սահմանային և օժանդակ դադափար է, մի դտարիւն վերացականութիւն, ո՛չ առարկայական տեսալ: Նա առհասարակ բէալ բան չէ: Աւելին: Նիւթապաշտ մտածողների աշխարհայեացքների մէջ ատոմը խաղում է մի իրն ինքնինի դերը: Ատոմը, վերջապէս, մի անձանօթ, քնադանց ու փորձազանց բան է:

Այն, ինչ մատերիա է կոչւում, մեզ յայտնի է միայն իր ազդեցութիւններով, էներգիայի ձևերի մէջ: Իսկ էներգիայի զլխաւոր ձևերն են՝ շարժում, տաքութիւն, էլէքտրականութիւն, մագնիսականութիւն և այլն (Մայեր): Նոյնն է ասում նաև էնէրգետիկ փիլիսոփայութեան հիմնադիրը՝ Օպլարըը. «Մատերիան ճանաչելի է միայն էներգիայի ձեւի մէջ, իբրև էներգիայի մի ձև»:\*)

Մատերիայի դադափարը կազմւել է միայն երեւոյթների փոփոխութեան մէջ մնայունը, յարաբերական անփոփոխը՝ բնորոշելու նպատակով: Ըստ էրնստ Մախի, մատերիան մի մտացածին իր է, մի մտասիմբոլ\*\*): Լաւազոյն դէպքում՝ «մատերիան մի abstractum է»: Նա իր չէ, ասում է Ռիլ, այլ իրնրի պատկերացման մի եղանակ՝ արտաքին դաշարանների միջոցով\*\*\*): Նոյն իմաստով abstractum է նաև էներգիան. առարկայական են միայն էներգիայի ձևերը:

\*) Sbs. Oswald, Naturphilosophie.

\*\*\*) Mach, Analyse der Empfindungen.

\*\*\*\*) Riehl, Einf. in die Philosophie der Gegenwart, էջ 129.

Դառնանք մատերիալիզմի մի երկրորդ քննադատելի կէտին՝ հոգեկանի և Ֆիզիքականի յարարերութեան հարցին: Այստեղ շօշափուտմ է զգայութեան կամ գիտակցութեան կնճիւրը, մէկը Ռայ-մօնդի եօթ առեղծւածներէր: Մարդկային միտքը կանգ է առել այս կնճոտ հարցի առաջ, իսկ մատերիալիստը՝ յուսահատ և անզօր, չարացած և զայրոյթի բուռը ցասումով: Հօլբախը զայրանում է Բերկլէյի դէմ, բայց անտեղի միանգամայն: Նա գրել էր իր մտքը մատերիալիզմի ամենալիրաւոր կէտի վրայ:

Մատերիալիստները պնդում են, թէ մատերիալի շարժումը առաջ է բերում զգայութիւն և մտածողութիւն: Այլ կերպ ձևակերպած՝ բոլոր հոգեկան երևոյթներն ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ շարժման մի առանձնայատուկ ձևը, նոյն շարժումն է, միայն տարբեր ձևեր մէջ է երևում:

Նիւթապաշտ փիլիսոփայութեան այս միտքը մի դօզմա է միայն, մի անքննադատ յայտարարութիւն, որ միանգամայն հակասում է ժամանակակից գիտութեան տւեալներին: Այս տւեալներով՝ յամենայն դէպս մի բան անկասկած է, ա՛յն, որ զգայութիւնը շարժում է: Այս երկուսը՝ զգայութիւնը և շարժումը էպպէս ու որակապէս միանգամայն տարբեր են: Զգայութիւնը (և միտքը) անտեսանելի և անկշիտ, անշօշափելի և անտարածական է, այն ինչ մատերիալի էական յատկանիշն է տարածականութիւնը և կշիռը:

Յետոյ, շարժումը, ըստ հոլթեան, մնում է ամենուրեք և անվերջ շարժում, առանց որեւէ մի տեղ ընդհատելու: Այս իսկ պատճառով՝ մատերիալի շարժման և զգայութեան յարարերութիւնը, այդ փոխանցումի ակտը մնում է նիւթապաշտների աշխարհում առեղծւածային, անըմբռնելի և անապացուցելի: Այստեղ ո՛չինչ չի օգնում — ո՛չ Լամետրիի և Բիւխնների ծայրայեղ ու կոպիտ մատերիալիզմը և ոչ էլ ժամանակակից մատերիալիստների գիտական հետազօտութիւնները: Բոլոր մատերիալիստներին մնում է միայն անատամ խայթը, անճարակ զայրոյթը: Հօլբախը զայրանում է Բերկլէյի վրայ, առանց նրան հերքելու, առանց իդէալիզմի առարկութիւնները, յարուցած տարակուսանքները ցրելու:

Այսպէս, զգայութիւնը և շարժումը նոյնութիւն չեն: Օրինակ՝ գոյնի զգայութիւնը և նիւթի շարժումը էպպէս բոլորովին տարբեր երևոյթներ են: Սրանք շփոթել միմեանց հետ և նոյնացնել՝ նշանակում է չկանգնել այլ ևս գիտական հողի վրայ: Արդի հոգեբանական հետազօտութիւնների տեսակէտով՝ անհնարին է այդ զգայութիւնը՝ գոյնը ըմբռնելի դարձնել, որքան էլ մենք աշխատենք ման-



բարկրկիս կերպով նկարագրել մեր նեարդային համակարգութեան և ուղեղի մէջ տեղի ունեցող պրօցէսը: Ինչ ուղում էք՝ արէք, կոյրը չի կարող դոյնի մասին մի պատկերացում ունենալ, խուլը՝ ձայնի և այլն: Այս սահմանում ապարդիւն է ամեն տեսակի աշխատանք ու ճիգ, ինչպէս և անգոր են նիւթապաշտ փիլիսոփայութեան ստեղծագործ սկզբունքները՝ մատերիան ու շարժումը:

Ժամանակակից դիտական հոգեբանութիւնը ասում է. հոգեկան պրօցէսները (եղելութիւնները) և դործողութիւնները պէտք է անմիջօրէն ապրել: Այդ նշանակում է, որ դրանք պէտք է արւած լինեն իրրեւ դիտակցութեան եղելութիւններ: Այն երեւոյթը, որ մենք չենք հասկանում օտարի հոգեկան վիճակը, կարելի է և պէտք է բացատրել միայն դրանով: Մենք մէկի դանազան շարժումներից, դէմքի միմիկայից, արտայայտութիւններից և տեղեկութիւններից եզրակացնում ենք նրա հոգեկան դրութիւնը, ուրիշ խօսքով՝ հասկանում ենք նրան: Բայց այդ բոլոր մէկ նշանախօս անդամ չէր օգնելու՝ օտարի հոգեկան աշխարհը թափանցելու, նրա մտածումները, յոյսերը և վիշտը ճշգրտօրէն ըմբռնելու, եթէ մենք նման հոգեկան դրութեան մէջ երբէէ եղած չենք: Մէկը, օրինակ, չի կարող հասկանալ սիրողին, նրա ապրումները, եթէ նա երբէք իր կեանքում սիրած չէ:

Եզրակացութիւնը պարզ է. մատերիայի շարժումը և դրայութիւնը նոյնութիւն չեն: Այս մէկ: Երկրորդ՝ դրայութեան և մատերիայի միջև չկայ պատճառական կապ, ուղիղ դիժ: Նրանք տարբեր աշխարհներ են և ա՛յլ յարաբերութեան մէջ: Այստեղ մատերիայից մը իրրեւ մեթօզ անկիրառելի է ու անգոր, և նրան մնում է միայն ասել՝ ignoramus, «չգիտեմ»:

Մի այլ դիտութիւնից գալիս է մի երկրորդ ուժեղ հարւած, որ կապւած է այս հարցի հետ: Եւ այդ հարւածը գալիս է մի դիտութիւնից՝ բնագիտութիւնից, դէպի որը բոլոր նիւթապաշտ մտածողներն անխտիր առանձին ակնածանք և վստահութիւն են ցուցահանում: Առանց պատճառի չէ, որ միշտ էլ բնափիլիսոփայութիւնը մօտ է կանխած եղել մատերիայիտական վարդապետութեան և բնադէտը՝ մատերիայիցմին: Ժամանակակից նիւթապաշտ փիլիսոփայութիւնը ձգտում է — և այդ ձգտումն աւելի ու աւելի բացայայտ է դառնում — յենեւ բնագիտական հետազոտութիւնների վրայ:

Բայց այդպէս լինելով հանդերձ՝ ժամանակակից բնադիտութիւնը և հետեւողական-մեքենական մատերիալիզմը դռնուժ են հակամերժ դրութեան մէջ: —

Մատերիալիզմի մի փոքր վերև յիշած հիմնական միտքը, թէ մատերիան առաջ է բերում զգայութիւն, հիմնովին հակասում է արդի բնադիտութեան, նրա մի հիմնական օրէնքին՝ էմբրիոյալի պահպանման օրէնքին:

Այս օրէնքը 19-րդ դարու ստեղծագործութիւն է, հռչակաւոր գիտնական Ռօբերտ Մայերի մտքի ծնունդը: Ըստ այս օրէնքի, էներգիայի դուժարը, նիւթի դուժարի նման (նիւթի պահպանման օրէնք), անվախիս է: Նիւթի դուժարը լցնում է տիեզերական տարածութիւնը, բայց էներգիան կամ ոյժը ակախ գործողն է այդ տարածութեան մէջ: Նա շարժուն է և ազդում է ամենուրեք ու բոլոր երևոյթների մէջ: Էներգիան իր քանակով միշտ միևնոյնը մնալով խօսք չի կարող լինել նոր էներգիայի ծաղման մասին, ինչպէս և նիւթի: Էներգիան կարող է միայն փոխափոխուի: Մեքենական աշխատանքը կարող է մասամբ կամ բոլորովին էներգիայի համապատասխան բաժնի մէջ տեղափոխուի, մի տեղ դառնալ լոյս կամ տաքութիւն, բայց էներգիան՝ իր քանակով և էութեամբ չի կարող վնասուի:

Ահա այս բնադիտական բարձր օրէնքի դէմ է դնում և նրան հակասում է մատերիալիզմի այն միտքը, թէ գիտակցութեան եղելութիւնները ծաղում են նիւթական պրօցէսներէ, որովհետև այդ դէպքում էներգիան կորուստ կունենար, եթէ երևան չզար էներգիայի համադր քանակութիւն մի նալ ձևի մէջ:

Իսկ եթէ մատերիալիստները, մի ելք որոնելու նպատակով, հողեկանն ևս յայտարարում են որպէս էներգիա կամ էներգիայի մի առանձին ձև, դարձեալ չեն չիրկում: Դրանով նրանք երկուութեան համար լայն դռներ են բացում և առհասարակ դադարում են մատերիալիստ լինել: Հետեւողական և իտիական մատերիալիստ մնալու համար՝ չպէտք է մատերիայից և նրա քիմիական-Ֆիզիքական ոյժերից դուրս որևէ այլ հիմք ընդունել: Հողեկան էներգիայի ընդունումով՝ արդէն փուլ է գալիս նիւթապաշտական մտաշէնքը: Մատերիան ամեն տեղ և յաւերժօրէն մնում է շարժուն մատերիա: Եարժումը կարող է առաջ բերել միայն շարժում, Ֆիզիքական պատճառը՝ միայն Ֆիզիքական հետեանք: Թէ պատճառը և թէ հետեանքը տարածական են, չափելի: Եթէ շարժումը փոխակերպուի զգայութեան, կընդհատուի նրա յաջորդականութիւնը, ինչ որ անկա-

րիւի է և Հակասում է այժմեան գիտական արդիւնքներին: Այստեղ չկայ պատճառական ակտ և կապ: Հողեկան և Փրիդիքական պրօցէսները ու շարքերը տարրեր են էպպէս և դտնուում են Ֆուենիցիօնէլ յարաբերութեան մէջ (Մախ, Աւենարիւս):

Բայց, թիւրիմացութեան տեղիք չտալու Համար, աւելացնենք, որ դրանով չի հերքուում այն փաստը, որ Հողեկան երևոյթները պայմանաւորած են նեարգային պրօցէսներով: Արտաքին գրգիւրը նեարգրի միջով Հասնում է ուղեղին և ստանում ենք զգայութիւն:

Իմացարանական տեսակէտից ևս վերին աստիճանի խախտւտ են մատերիալիզմի հիմքերը: Այս մարդում ամենազօրեղ Հարւածը մատերիալիզմին տւեց Քեօնիդսրերզի մեծ դաւակիլ՝ Կանտ: Նա իր տրանսցենդենտալ փիլիսոփայութեան կամ իմացարանական իդէալիզմի մէջ յամենայն դէպս մի բան մի անդամ և ընդմիշտ, անդառնալիօրէն ապացուցել է գիտակցութեան կամ մտքի ներդրածօն գերը իմացական պրօցէսի մէջ:

Ինչպէս միակողմանի փորձապաշտերը (էմպիրիկներ), նոյնպէս և մատերիալիստները մոռանում են կամ չեն նկատում, որ «փորձը մի բաց դուռ չէ, որի միջով արտաքին իրերը թափանցում են մեր մէջ, այնպէս, ինչպէս նրանք կան» (Լանգէ) արտաքին աշխարհում մեզինից դուրս: Փորձը մի պրօցէս է, որի միջոցով մեր մէջ ծագում է իրերի երևոյթը և այս գործում կարծել, թէ մարդս որեւէ գեր չի կատարում՝ անմտութիւն է<sup>\*)</sup>: Մատերիալիզմի նոյն թերութիւնն է երևան բերում նաև Կարլ Մարքսը իր հետեւեալ քննադատական խօսքով, որ Լիւդվիգ Ֆօյերբախի մասին գրած թէզիսներին (գրութիւն) առաջինն է. «Մինչայժմեան մատերիալիզմը — դրա մէջ նաև Ֆօյերբախեան մատերիալիզմը — գլխաւոր թերութիւնը կայանում է նրանում, որ առարկան, իրականութիւնը, զգայական տւեալը վերցրւած է միայն առարկայական, զննական-իմացական կողմից և ոչ թէ իբրև մարդկային-զգայական գործունէութիւն, պրակտիկա, ենթակայական»<sup>\*\*)</sup>:

Ինչպէս շրջանների մատերիալիստների Համար փորձի տւեալները ունեն ինքնին, անկախ և բացարձակ ըհալականութիւն: Իմացական

<sup>\*)</sup> Lange, Geschichte des Materialismus, էջ 23.

<sup>\*\*)</sup> Engels, Feuerbach... Anhang, էջ 59.

մարդուն տրւած է այստեղ խիստ նւաստ դեր, կրաւորական ընդունողի դեր: Նրանք անդրտանում և չէին կարողանում բարոնել, որ այդ ընդունելու պրօցէսի հետ միամամանակ տեղի է ունենում նաև մտածողութեան պրօցէս և որ այս երկուսը կաղմում են մի ամբողջութիւն: Մատերիալիստները ուշադրութեան են առել միայն փորձի մի կողմը՝ արտաքին-զգայական կողմը: Այդ պատճառով էլ ստեղծւել է մի միակողմանի հայեցողութիւն և անկարող են եղել համահնօրէն վերլուծելու իմացարանական այս հիմնական հարցը: Բոլոր դարաշրջանները բոլոր մատերիալիստները միայն շօշափել են այդ հարցը, թերևս ա՛յն դիլսաւոր պատճառով, որ առհասարակ մատերիալիստները աշխարհում մի անկարևոր խնդիր է նկատւել: այդ: Գրեթէ բոլոր նիւթապաշտ մտածողները փելիսոփայութիւնների մէջ իմացարանութիւնը (Erkenntnistheorie) ծանծաղ, մակերեսապէս է:

Կանտի իդէալիզմի — և առհասարակ իդէալիզմի — անմեռ և դրական ծառայութիւնը կայանում է հէնց նրանում, որ՝ մի կողմից՝ իմացարանական պրօբլէմը վերցւած է իր ամբողջ լայնութեամբ ու խորութեամբ և՛ միւս կողմից՝ զարգացրած է մտքի ներդրածօն կողմը, հաստատւած ենթակայի հաւասարագօր իրաւունքը հանդէպ առարկայի:

Փորձը և իմացութիւնը պայմանաւորւած չեն միայն առարկայով կամ արտաքին աշխարհով, ինչպէս պատկերացնում են մատերիալիստները, այլ և ենթակայով, մարդկային մտքով: Առանց մտքի՝ անհասկանալի է փորձ կոչւածը: «Բովանդակ փորձի դործիքն է մարդկային հոգին, և ով չի ճանաչում այդ, հետևապէս՝ չի ընդունում նաև փորձը, նրա արգասիքը» (Ռիլ):

Այս տեսակէտից զգայարանական օրդանների բնախօսութիւնը յարաճուն նւաճումներ է անում և նոր լոյսի տակ դնում իմացարանական հարցերը: Զգայարանների բնախօսութեան կողմից վերջնականապէս ասպցուցւած պէտք է համարել, որ արտաքին փորձի տւեալները, առհասարակ արտաքին աշխարհը պայմանաւորւած է մարդով, մարդկային օրգանիզմով: Մի մարմին, օրինակ, խնձորը կարմիր է կամ սպիտակ, պինդ կամ փափուկ, ունի կերպարանք կամ տարածականութիւն — այս բոլոր որպիսութիւնները վերապրում են առարկային միմիայն ենթակայի յարաբերութեամբ: Որովհետև չկայ դոյն՝ առանց աչքի, ձայն՝ առանց ականջի, հոտ՝ առանց հոտոտելիքի: Եթէ մարդ չունենար այլ զգայարան, քան



տեսողութեան օրդանը, այն ժամանակ փորձի ողջ աշխարհը կադմաժ կլինէր միմիայն գոյներից: «Մարդն է չափը բոլոր իրերի»: Պրօտազօրասի այս նշանաւոր խօսքը դարձեալ ճշտուած է ժամանակակից բնախօսութեան՝ զգայարանական օրդանների բնախօսութեան կողմից:

Սրանով հերքուած է միաժամանակ մատերիալիզմի այն անհեթեթ յայտարարութիւնը, թէ՛ մարդը մի մեքենայ է միայն, մի կոյր գործիք:

Արդէն Դեկարտի այն միտքը, թէ անասունը մեքենայ է, անհողի էութիւն, համարուած էր ժամանակակից գիտութեան տեսակէտից մի անհեթեթութիւն, իսկ Լամետրին է՛լ աւելի զարգացրեց և ընդլայնեց այդ անհեթեթ միտքը, յայտարարելով մարդն ևս իբրև մեքենայ: Դրանք մտքեր են, որոնք չեն դիմանում ամենաթեթև քննադատութեան, և թէ՛ չենք ուղում ժամանակակից դրական գիտութիւնների արգասիքները անդիտանալ: Բաւական է միայն յիշատակել, որ, ըստ դիտական նոր տեսլիների, ոչ միայն կենդանիներն ունեն հողի, այլ և բոյսերը. նրանք էլ զգում են, ազրում: Այնպէս որ բնութեան մէջ, մարդկային և կենդանական աշխարհների միջև չկայ երկուութիւն կամ անդունդ:

Իսկ ա՛յն, որ կազմում է մարդու էական յատկութիւնը, նիւթապաշտ փիլիսոփաները չեն կարող նրանից լսել: Մարդը կոյր գործիք չէ՝ անզգայ, անկամ և կրաւորական: Նա կրում է իր մէջ մտաւոր ոյժեր՝ կամք, զգացում, մտածումներ, տենչեր, գիտակցութիւն... Իրականութիւն կոչւածը մարդկային գործունէութիւնից միանգամայն օտար, ա՛յլ բան չէ: Իրականութիւնը միաժամանակ մարդկային գործունէութիւն է: Պայմաններն են ստեղծում մարդուն: Այս միտքը ճիշտ է այն չափով, ինչ չափով ճիշտ է և՛ այս երկրորդ միտքը. մարդս իր հերթին ստեղծում է պայմաններ: Մարդը մի նպատակադրող ոյժ լինելով, չի գոհանում նրանով, ինչ կայ: Նա, ընդհակառակը, իրեն նպատակներ է դնում և աշխատում իրականացնել: Մարդս ստեղծում է նօրմեր՝ բնութեան օրէնքների կողքին և աշխատում է այդ նօրմերի համաձայն դասաւորել իր կեանքը: Նա բնութեան հետ դռնուած է փոխազդեցութեան մէջ — ազդուած ու ազդում, որոշուած և որոշում... Աւելին կարելի է ասել: Այսօր ակնյայտ իրողութիւն է, որ քանի մարդը կուլտուրապէս

բարձրանում է, քանի նա բնութեան օրէնքներէ հետ դիտականօրէն  
ծանօթանում է՝ թափանցելով բնութեան դադտնիքներէ խորքը,  
այնքան աւելի տէր է դառնում բնութեան և իր բախտին:

Բնութեան և մարդու միջև տեղի ունեցած, այժմ էլ շարունակ-  
ւող, յաւիտենական կուտում վերջնական ու հաստատուն յաղթանակը  
պատկանում է մարդուն:

---

Մարքսիզմն, իրրև մատերիալիստական—փիլիսոփայական  
աշխարհայեցողութիւն .

I

Այստեղ մարքսիզմը վերցնում ենք այն չափով միայն, ինչ չափով նա մի ընդհանուր փիլիսոփայական աշխարհայեցողութիւն է: Մարքսիզմը, իրրև մի հասարակական վարդապետութիւն, թողնում ենք մի կողմ՝ իրրև նիւթին չվերաբերող:

Մենք անարժէք ենք համարում և մի կողմ թողնում նոյնպէս այն հարցը, թէ մարքսիզմը մի գուտ փիլիսոփայական սխտե՞մ է արդեօք: Շատերը մարքսիստներին և հակառակորդներին տարբեր, հակամերժ տեսակէտներ ունեն առաջադիր հարցի վերաբերմամբ: —

Մեզ համար անկասկած է, յամենայն դէպս, որ մարքսիզմն ունի իր որոշ փիլիսոփայութիւնը, որքան էլ նա առաւելապէս մի հասարակական տեսութիւն է և պատմահայեցողութիւն:

Եւ մարքսիզմը մի փիլիսոփայութիւն է՝ հակառակ իր հիմնադիրներին՝ Մարքսի և Էնգելսի ցանկութեան, հակառակ նրանց արհամարհանքին դէպի փիլիսոփայութիւնը, ընդհանրապէս «փիլիսոփայելը»:

Նրանք յայտարարում են, թէ փիլիսոփայութիւնն իր դերը կատարել վերջացրել է և այլ ևս ոչինչ չունի անելու:

Երբ Կարլ Կաուցկուց հարցնում են, թէ ճի՞շտ է արդեօք հակացել և ուսուցանում Պլեխանովը Մարքսի փիլիսոփայութիւնը, նա պատասխանում է. «Մարքսը չունի փիլիսոփայութիւն, այլ, ընդհակառակը, նա յայտարարեց ողջ փիլիսոփայութեան վախճանը»<sup>\*)</sup>:

Բայց այս բոլորը լոկ յայտարարութիւն և խօսք է մնում: Մարքսիզմը չէր կարող իր փիլիսոփայութիւնը չունենալ. և այդ մի ջանի պատճառներով: — Առաջին՝ Մարքսը և Էնգելսը գուտ փիլիսոփայական շրջանակում մեծացած գլուխներ են — Հեգելի և Ֆո-

\*) Ein Brief über Marx und Mach, «Der Kampf», Heft 10, 1909, էջ 452.

յերբախի մտաշխարհում: Աւելին. ինքը Մարքսիզմը կազմակերպւել է այդ փիլիսոփայութեան մթնոլորտում և հեղեղեան վերացական փիլիսոփայութիւնից ունի նշանաւոր ժառանգութիւն: Երկրորդ՝ Մարքսի պրօբլէմը իր հիմքում զերազանցապէս փիլիսոփայական է: Նա դնում է իրակ-նութեան և մտածողութեան յարաբերութեան հարցը, որ ողջ փիլիսոփայութեան ամենահիմնական հարցն է, իմացարանութեան կենտրոնական պրօբլէմը: Եւ Մարքսը տալիս է այդ հարցի իւրովի, իւրայատուկ լուծումը, որ իր հերթին դոյն է տալիս իր փիլիսոփայական մտածողութեան:

Այստեղ կատարւում է այն երևոյթը, ինչ մի անգամ արդէն, ներածութեան մէջ, ընդդէմ էնք — ամեն մի մտածող անհատ, որ ձգտում է որոշ աշխարհայեցողութեան, արդէն փիլիսոփայում է: Իսկ որ Մարքսը առաջին կարգի մտածող է, այդ արդէն ամեն կասկածից զուրս է: Անտարակոյս է նաև ձգտումը: Յետոյ, նա ունի իր հիմնաւորած հասարակական վարդապետութիւնը, իր պատմա-փիլիսոփայութիւնը:

## II

Այսպէս, մարքսիզմն ունի իր փիլիսոփայութիւնը:

Իսկ ի՞նչ է մարքսիզմը իբրև փիլիսոփայութիւն: —

Պէտք է նկատել, որ ոչ մի զբաւածում սխտեմատիկաբար չեն դարձացրել իրենց փիլիսոփայական աշխարհայեցքը ո՛չ Կարլ Մարքսը և ո՛չ էլ Ֆրիդրիխ Էնգելսը: Եղել են միայն փորձեր, այն էլ անորոշ՝ իրենց աշակերտներէ կողմից:

Մարքսի փիլիսոփայական մտքերը տրւած են Մարքսի և Էնգելսի զանազան զբաւածներում: Այս տեսակէտից առաջին տեղը պէտք է տալ Էնգելսի «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft» և «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie» աշխատութիւններին, իսկ Մարքսի զբաւածներից մասամբ «Kapital»-ին (I հատոր), գլխաւորապէս «Das Elend der Philosophie»-ին և նրա տասն և մէկ թէզիսներին Փոյերբախի մասին, զբաւած 1845 թւին և հրատարակած Էնգելսի վերոյիշեալ «S. Feuerbach...» զբաւածում իբրև յաւելւած:

Այս մտքերից, թէև ցաք ու ցրիւ և անհամակարգ, պարզ է յամենայն դէպս, որ մարքսիզմը, իբրև փիլիսոփայական աշխարհայեցողութիւն, մատերիալիստական է: «Մարքսիզմը մի ամբողջ աշխարհայեցողութիւն է, մի խօսքով՝ ժամանակակից մտտերիա-



լիզում է» (ընդծումը մերն է. Ե.Ֆ.) : Ահա Պլեխանովի բնորոշումը<sup>\*)</sup> :

Այս գլխում ուղում ենք վերլուծել և զնահատել ահա այս նոր՝ «ժամանակակից մատերիալիզմը», այսինքն՝ մարքսիստական մատերիալիզմը, որ մեր մէջ, և առհասարակ, լայն չափով տարածւած է ու հանրածանօթ :

«ժամանակակից մատերիալիզմ» որոշելը չի փրկում մարքսիզմը. նա ունի նոյն արատները, ինչ մատերիալիզմն առհասարակ :

Ահա ինչպէս է զնահատում էնդելսը հին մատերիալիզմը. — «Անցեալ, 18-րդ դարի մատերիալիզմը գլխաւորապէս մեքենական էր, որովհետեւ բնական դիտութիւններից որոշ չափով զարգացած էր միայն մեխանիկան, այն էլ միայն երկնային ու երկրային ամուր մարմինների մասին, կարճ՝ ծանրութեան մեխանիկան : Քիմիան ղեռնա իր մանկական հասակումն էր, իսկ կենդանաբանութիւնը գլխաւորում էր իր խնձարուրի մէջ. բուսական և կենդանական օրգանիզմը հետադատւած էր միայն կողիտ ձևով և բացատրւում էր զուտ մեքենական պատճառներով : Ինչպէս Գեկարտի համար կենդանին, այնպէս էլ 18-րդ դարի մատերիալիստների համար մարդը մի մեքենայ էր միայն : Մեխանիկայի չափի այս բացառիկ կիրառումը կազմում է Փրանսիական դասական մատերիալիզմի մի իւրայատուկ բայց իր ժամանակի համար անխուսափելի միակողմանիութիւնը... Այս մատերիալիզմի երկրորդ իւրայատուկ միակողմանիութիւնը կայանում է նրա անկարողութեան մէջ աշխարհն ըմբռնելու իբրև պրոցէս... Սա համապատասխանում էր բնագիտութեան այն ժամանակւայ աստիճանին և փիլիսոփայելու բնագանցական (մետաֆիզիքական), այսինքն՝ հակադիալեկտիքական ձևին...»<sup>\*\*)</sup> :

Մի այլ տեղ՝ էնդելսը նկատում է. «Հին բնագանցագիտութիւնը (մետաֆիզիքան), որ իրերն ընդունում էր իբրև պատրաստի բան, ծագում էր մի բնագիտութիւնից, որ կենդան և անկենդան իրերը հետադատում էր իբրև վերջացած պատրաստի իրեր»<sup>\*\*\*)</sup> :

էնդելսի այս զնահատականից յետոյ՝ հարցնենք. ի՞նչ է ներկայացնում Մարքս-էնդելսի մատերիալիզմը, այդ նոր, «ժամանակակից» մատերիալիզմը : —

\*) Plechanow, Die Grundprobleme des Marxismus, էջ 7.

\*\*) Engels, «Feuerbach...», էջ 19.

\*\*\*) Նայմսդը, էջ 40:

Այս «ժամանակակից» մատերիալիզմն էլ Հիմնում է բնագիտութեան վրայ, մի երևոյթ, որ ընդհանուր է և մատնանշած արդէն:

Բնագիտութեան զարգացման հետ փոխում է նոյնպէս մատերիալիզմի ձևը: «Բնագիտութեան մարզում կատարւած ամեն մի նշանաւոր գիւտ փոխում է նաև մատերիալիզմի ձևը»<sup>\*)</sup>:

Ահա Մարքս-Էնգելսի և նրանց աշակերանների համոզումը: «Մինչև վերջերս, նկատում է Էնգելս, բնագիտութիւնը մի հաւաքող գիտութիւն էր, պատրաստի իրերի գիտութիւն, իսկ մեր դարում նա էսպէս կարգաւորող գիտութիւն է, գիտութիւն պրօցէսների, այսինքն՝ այդ իրերի ծագման և զարգացման մասին»<sup>\*\*)</sup>: «Հին մատերիալիզմն այլ ևս անընդունելի էր գիտելիութեայի և նոր բնագիտութեան տեսակէտից»<sup>\*\*\*)</sup>:

Բայց բանը նրանումն է, որ Էնգելսը Հիմնապէս ծանօթ էր բնագիտութեան հետ: Այս Հիմնաւորումները կատարւում են յետին հաշւով: Մարքսը և Էնգելսը սկզբնական շրջանում զտնւում էին բացառապէս դաշափարապաշտ փիլիսոփայութեան ազդեցութեան տակ, յատկապէս Հեգելեան իրախոյս և բնագանցական փիլիսոփայութեան աշխարհում մեծացած:

Անդամ Պրիխանովն ընդունում է, որ իր «Differenz der demokratischen und epikureischen Natur-philosophie» շարադրութեան մէջ մեզ էրևում է երիտասարդ Մարքսը իրև հեգելեան դպրոցից աճող գաղափարապաշտ»<sup>\*\*\*\*)</sup>: Այնպէս որ գերմանացի մեծ իդէալիստը իր անջնջելի դրոշմը դրել էր Կարլ Մարքսի (և Էնգելսի) վրայ, և սրանք երբեք չազատագրւեցին այդ ազդեցութեան լծից, թէև յետոյ այնպէս յախուռն կերպով նետուեցին Լիւդվիգ Ֆոյերբախի փիլիսոփայութեան գիրկը:

Հեգել և ապա Ֆոյերբախ — ահա Մարքսի և Էնգելսի փիլիսոփայական սննդատու աղբիւրները:

Գան անգամ փիլիսոփա-քննադատներ, որոնք Մարքսի փիլիսոփայական աշխարհայեցողութեան միակ և ամենակարևոր աղբիւրը նկատում են հեգելեան փիլիսոփայութիւնը: Մասարիկը, օրինակ, Մարքսի «փիլիսոփայական Հիմունքը, նրա փիլիսոփայութեան կը-

\*) Նոյնը, էջ 19:

\*\*\*) Նոյնը, էջ 40:

\*\*\*\*) Engels, «Duhrings Umwälzung...», էջ 11.

\*\*\*\*\*) Grundprobleme des Marxismus, էջ 10.

մախքը տեսնում է Հեղեղի փրկիստփայլութեան մէջ»\*) : «Այն փրկիստփայլութիւնը, որ Մարքս և Էնգելս տեսան, ամենից առաջ Հեղեղեան սպեկուլացիան էր, որ ողջ իրականութիւնը ուզում էր զուտ մտքի մի դիալեկտիքայի վերածել», նկատում է Մաքս Ալլեր\*\*): Յետոյ միայն Մարքսը Ֆոյերբախից իւրացրեց նիւթապաշտ-դրապաշտ փրկիստփայլութիւնը, իսկ աւելի ուշ, անդլիտական և Ֆրանսիական դրապաշտ փրկիստփայլութեան ազդեցութեան շնորհիւ, նա դարձաւ նոյնպէս քաղաքատնտես»\*\*\*), ասում է Մաստրիխ:

Իրենք՝ Մարքսը և Էնգելսը ևս չեն ժխտում իրենց «իդէալիստական անցեալը»: Նրանց մատերիալիզմը «պատմականօրէն» միանդամայն հասկանալի է: Նրանք մատերիալիզմը հակադրեցին «իրենց սեփական իդէալիստական անցեալին», ա՛յն իդէալիզմին, որ բացարձակապէս ժխտում էր իրականութիւնը:

Բայց նրանք համոզած են և սնդում են, թէ ժառանգել են միայն Հեղեղի փրկիստփայլութեան «չեղափոխական կողմը», «դիալեկտիքական մեթօդը», մի կողմ թողնելով նրա փրկիստփայլութեան սահմանադրական, անքննադատ և բնագանցական բրովանդակութիւնը»\*\*\*\*):

Ամեն մի իրի արժէքը սլայմանաւորում է նրանով, որ փոխւելու է: Ոչինչ չկայ հաստատուն: Միեւնոյն առարկան և՛ այն է, և՛ այն չէ: Երեւոյթները ենթակայ են յարաշարժ փոփոխութեան:

Ահա այս դիալեկտիքական շարժումն է կազմում Հեղեղի փրկիստփայլութեան «չեղափոխական կողմը», որ որդեգրեցին Մարքս ու Էնգելս:

Բայց «այս մեթօդը հեղեղեան ձևի մէջ անպէտք էր», նկատում է Էնգելս:

Հեղեղի մօտ իրականութիւնը դրւած էր դլխի վրայ: Հեղեղեան դիալեկտիքան իդէալիստական էր, մտքի ինքնադարձացում, դադափարների ինքնաշարժում: Բացարձակ իդէան յաւերժօրէն դոյութիւն ունէր և ողջ իրական աշխարհի կենդանի ոգին էր:

Մարքսը շուտ տւեց Հեղեղի «դիալեկտիքան և դրեց կրկին ոտքերի վրայ» (Էնգելս): Նա դիալեկտիքային տւեց նիւթական հիմք:

\*) Masaryk, «Die philos. u. soziol. Grundlagen des Marxismus», էջ 39.

\*\*) Mach und Marx, Archiv für Sozialwiss. u. Sozialpolitik, XXXIII. Band, էջ 362.

\*\*\*) Masaryk, էջ 39—40.

\*\*\*\*) Engels, «Feuerbach...», էջ 37.

«Ի՞նչ է մի դիալեկտիքա, որ հակասութեան մէջ է դռնուժ բնական ծաղման և դարդացման հետ», ասում է Մարքսը: «Մենք ընդունում ենք մեր գլխի դադափարները մատերիալիստորէն, որպէս իսկական իրերի պատկերներ և ոչ թէ իսկական իրերը որպէս պատկերներ դադափարների այս կամ այն աստիճանի»<sup>\*)</sup>:

Այսպիսով՝ Հեգելի իդէալիստական դիալեկտիքան վերածուժ է մատերիալիստական դիալեկտիքայի:

### III

Մի փոքր հանդամանորէն քննենք այն հարցը, թէ ճի՞շտ է արդեօք, որ Մարքսը և Էնգելսը վերցրել են միայն «հեգելեան մեթօդը», իւրացրել են միայն նրա փիլիսոփայութեան «յեղափոխական կողմը»:

Անհնից առաջ պէտք է ասել, որ հեգելեան դիալեկտիքան մի մեքօդ չէ միայն:

Դիալեկտիքա ասելով՝ հասկացում է երկու տարբեր բան: Նախ՝ մտածողութեան մի տեսակ, հետևապէս՝ իրրև մեթօդ: Երկրորդ՝ իրրև գոյութեան մի տեսակ, իրրև մի տեսութիւն: Եւ այն շարիով, ինչ շարիով դիալեկտիքան իրականութեան մի վարդապետութիւն է, բնադանցաբանութիւն է:

Հեգելի մօտ այս երկու կողմերը միմեանցից անբաժան են, և նա հիմք էլ չունէր բաժանելու, քանի որ նրա համար մտածողութիւնը և իրականութիւնը նոյնանում են: Հեգելի մօտ դիալեկտիքան և՛ մեթօդ է, և՛ մի տեսութիւն, մի սիստեմ: Նա չի հետազօտում միայն մտածողութեան ձևերը, այլ և ցոյց տալիս — և գլխաւորապէս — իրերի ընթացքը: Հեգելի համար մտային, տրամաբանական պրօցէսը կրում է միաժամանակ գոյաբանական բնայք: Ուրիշ խօսքով՝ մտաձևերը միաժամանակ գոյութեան, իսկական իրերի դարդացումն են:

Եւ յիշուի. նա այդ երկու տարբեր բաները մի անևան տակ է դնում:

Դրութիւնը փոխում է արդեօք մարքսիզմի մէջ: — Երբե՛ք:

Հեգելի նման՝ Մարքսը և Էնգելսն էլ կարիք և հիմք չունէին բաժանելու: Մարքսիզմի մէջ էլ դիալեկտիքան թէ՛ մեթօդ է և թէ՛

<sup>\*)</sup> Նոյնը, էջ 38:



սխտեմ: Սրանք էլ իմացարանօրէն կանդնեցին նոյնութեան տեսա-  
կէտի վրայ, միայն շրջելով: Այլ տարբերութիւն չկայ:

Որ այդ այդպէս է, կարելի է անթիւ մէջբերումներ անել թէ  
Մարքս-էնգելսից և թէ նրանց աշակերտներից: Յիշենք մի փոքր  
վերև առաջ բերած էնգելսի նշանաւոր խօսքը, ուր նա դադարաբանները  
յայտարարում է որպէս իրերի պատկերներ, ուր նոյնացնում է մեր  
մտքի դադարաբանները իրերի հետ<sup>\*)</sup>: Կամ մի այլ կտոր. «Մեր գի-  
տակցութիւնը և մտածողութիւնը արդիւնք են մի նիւթական, մար-  
մնական օրգանի՝ ուղեղի: Ոչ թէ մատերիան է հողու մի արդիւնքը,  
այլ ինքը հողին մատերիայի դերադոյն արդիւնքն է»<sup>\*\*)</sup>:

Նոյնը Մարքսի մօտ: Վերցնենք նրա հանրածանօթ միտքը գի-  
տակցութեան և իրականութեան յարաբերութեան մասին, որ միա-  
ժամանակ մատերիալիզմի հիմնաժայռն է: — «Ոչ թէ մարդկանց  
գիտակցութիւնն է որոշում նրանց կացութիւնը, այլ, ընդհակա-  
ռակը, նրանց հասարակական կացութիւնն է, որ որոշում է նրանց  
գիտակցութիւնը»<sup>\*\*\*)</sup>: Մենք օրինակ բերինք նաև Մարքսի « Das  
Elend der Philosophie » (Փիլիսոփայութեան թշուառութիւնը)  
գրածքից, ուր նա դիալեկտիքան և բնական զարգացումը նոյնաց-  
ցնում է:

Պիեխանովն էլ առանձնապէս շեշտում է դիալեկտիքայի մեթո-  
դօլօգիկական նշանակութեան վրայ. «Մատերիալիստական պատմա-  
հայեցողութիւնը ամենից առաջ մեթօլօգիկական նշանակութիւն  
ունի», ասում է նա<sup>\*\*\*\*)</sup>: Բայց, միևս կողմից, ընդունում է, թէ «մեր  
դիալեկտիքայի հիմքում դտնւում է բնութեան նիւթապաշտական  
ըմբռնումը»<sup>\*\*\*\*\*)</sup>: Իսկ դիալեկտիքայի և մատերիալիստական ըմբռն-  
ման այդ սերտ ու իրական կապը ինքնին ոչնչացնում է դիալեկտի-  
քայի մեթօլօգիկական բնոյթը և վերածում մի դտարիւն բնագան-  
ցադիտութեան (մետաֆիզիքայի): Այստեղ իրերը այն խորհրդաւոր  
դերն են ստանձնում, ինչ Հեղեղի սխտեմում Բացարձակ Ողին կամ  
Իդէան: Իական տարբերութիւն չկայ:

Այս մէջբերումներից պարզ է նախ՝ այն, որ մարքսիզմը նոյն-  
բան գերծ չէ անքննադատ և բնագանցական մտածողութեան արատ-

\*) Նոյնը, էջ 38:

\*\*) Նոյնը, էջ 18

\*\*\*) Marx, Zur Kritik d. politischen Oekonomie,

Grundprobleme des Marxismus, էջ 28.

\*\*\*\*\*) Նոյնը, էջ 38:

ներից, որքան նրա սկզբնական աղբիւրը՝ հեղեղեան դադափարապաշտ փիլիսոփայութիւնը:

Երկրորդ՝ մարքսիզմի մէջ բացակայում է միանգամայն իմացարանական տեսակէտը և, ընդհակառակը, գերիշխում է բնագանց մտածելակերպը: Այդ ևս հեղեղեան փիլիսոփայութեան հարազատ ժառանգութիւնն է: Հեղեղի սիստեմի մէջ ամեն ինչ կայ, բացի իմացարանութիւնից, իմացութեան քննադատութիւնից:

Մարքսը և էնգելսը, ինչպէս և նրանց ուղղափառ աշակերտները, ոչ մի անգամ լրջօրէն իմացա—քննադատական տեսակէտով չեն մօտեցել մարքսիզմի այդ հիմնական գրութեան հիմնաւորման, մաքի և իրականութեան յարաբերութեան վերլուծման: Նրանց վերաբերումը, յիշուի, անքննադատ է (դօզմատիք), իսկ մտածելակերպը՝ բնագանց: Էնգելսը, օրինակ, յայտարարում է. «դադափարները իրերի պատկերներն են»: Սա գտարիւն բնագանցարանութիւն է (մետաֆիզիքա): Եւ կամ Մարքսի այն յայտարարութիւնը, թէ իզէականն այլ բան չէ, բայց եթէ մարդկային դիտում «շրջած» կամ «փոխակերպւած նիւթականը»: Իսկ ի՞նչպէս է նիւթականը մարդու դիտում շրջւած (umgesetzt) կամ փոխւած, որտեղից են ծագում այս բոլորը, — մնում են անպատասխան:

Այսպիսի մշուշային, ոչինչ չասող և անբովանդակ յայտարարութիւններից ու անհիմն պնդումներից դատ, մարքսիստներից ոչ ոք, ինչպէս և ինքը՝ Մարքսը կամ էնգելսը, լրջօրէն չեն դրադել մեր իմացութեան և իմացական կարողութեան սահմանների ու բովանդակութեան քննութեամբ ու որոշմամբ: Մարքսիզմի լոյսի տակ՝ փորձ ասւածը միանգամայն վուրդար կերպարանք ունի և նրանց համար երբէք իմացարանական հարցի իմաստ չունի: Մարքսիստական իմացական աշխարհում ենթկայ—առարկայ, միտք—իրականութիւն, հոգեկան—ֆիզիքական պրոբլէմը երևում է խիստ դոկտրինալ մէջ: Նրանք յայտարարում ու պնդում են միայն, թէ իրականութիւնը պատճառ է, մտածողութիւնը՝ հետեանք, նիւթը՝ առաջնական, հոգեկանը՝ երկրորդական... Եւ սրանով կարծում են, թէ լուծեցին իմացարանական կնճիռները:

Եւ Մասարիկը ամենայն իրաւունքով Մարքսին ու էնգելսին յայտարարում է «Եբրեւ տիպիկ ներկայացուցիչներ նիւթապաշտական դօզմատիզմի»\*):

\*) Die philos. u. soziol. Grundlagen des Marxismus, էջ 83.

Խապէս այս «Ժամանակակից» մատերիալիզմը ոչնչով չի տարբերուում միւս շրջանների մատերիալիզմից:

Այս նորագոյն մատերիալիզմի համար էլ փորձի տւեալները ունեն բացարձակ բէյալականութիւն և մարդուն յատկացւած է կրաւորական ընդունողի դեր: Այս մատերիալիզմի համար էլ զլայայտանները ներկայանում են իբրև կրնկի վրայ «բաց դունք», որոնց միջոցով կարող են ներս մտնել «մեր գիտակցութեան մէջ»: Ինչպէս չին, նոյնպէս և այս նոր մատերիալիզմը իմացական պրօցէսի մէջ որևէ և տեղ չի թողնում ենթակայի (սուբեկտի) ներդարձօն դերի համար:

Փոխադարձ լրացման (կօրելատիւիզմի) սկզբունքի մասին զազափար անգամ չունեն նրանք, ոչ Մարքսը և ոչ էլ Էնգելսը: Նրանց համար, ինչպէս և Պլեխանովի, գոյութիւն ունեն միայն իդէալիզմ և մատերիալիզմ: Փիլիսոփայական մաքի գունհայցումն է այս: Փիլիսոփայական բոլոր միւս ուղղութիւնները Էնգելսի համար միայն «ekletische Bettelsuppe»\*) ևն (աղքատի քեալածոչ):

Ըստ Մարքսի «ամբողջ մարդկային կեանքը, մտաւոր թէ բարոյական, ոչ այլ ինչ է, և թէ ոչ տնտեսական պայմանների արտացոլումը մարդու ուղեղի մէջ»: Այս միտքը ճիշտ է միայն մասամբ, որպէս գրութիւն: Մարքսը մոռանում է, որ, միւս կողմից, ճիշտ է նաև այն, որ այդ «արտացոլումը» պայմանաւորւած է ոչ միայն արտացոլող պայմանների որպիսութեամբ, այլ և արտացոլող ենթակայի յատկութեամբ: Արտացոլման պրօցէսի մէջ չի կարող էական և որոշիչ դեր չունենալ և՛ մարդու մտաւոր-կարգաւորող ո՛յժը:

Առհասարակ ժամանակակից գիտութեան ամենադիւսաւոր հիմերից է այս սկզբունքը՝ փոխադարձ լրացման սկզբունքը, որ անգիտակցւում է մարքսեան մատերիալիզմի, և ընդհանրապէս մատերիալիզմի կողմից:

Իայց այս մասին չերկարացնենք. իր տեղում հանգամանօրէն վերլուծելու ենք այս սկզբունքը և ցոյց ենք տալու նրա գիտական մեծ արժէքը:

---

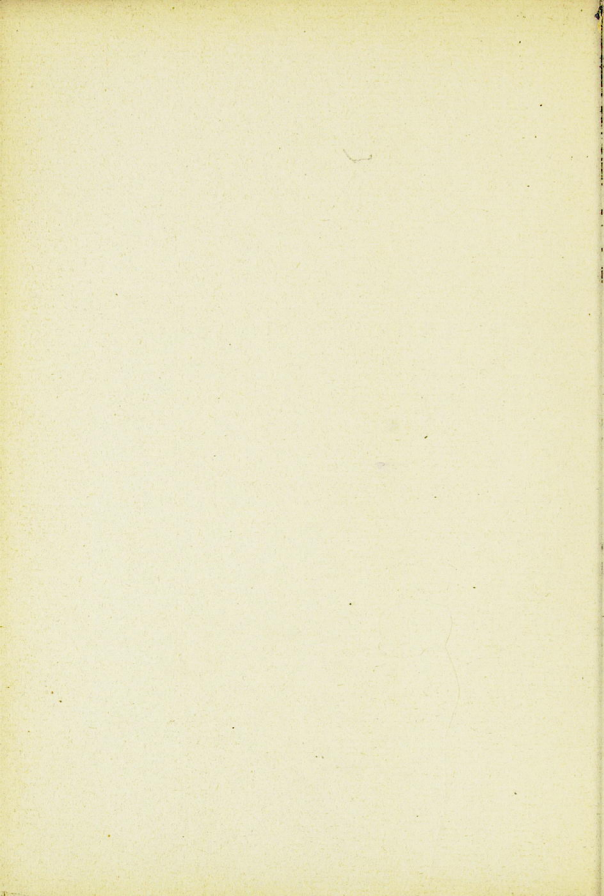
\*) Engels «Feuerbac...», Յատաշարան, էջ 4.

Ե Ր Կ Ր Ո Ր Դ Մ Ա Ս

Հ Ա Մ Ա Դ Ր Ա Կ Ա Ն Մ Օ Ն Ի Զ Մ

Ի Ր Ա Պ Ա Շ Տ Փ Ի Լ Ի Ս Ո Փ Ա Տ Ո Ւ Ք Ի Ի Ն





## ԱՌԱՋԻՆ ԳԼՈՒԽ

Կանտի փիլիսոփայութեան քննադատելի կողմերը

### 1

Մատերիալիզմը և իդէալիզմը չեն բաւարարում որոնող և ջննադատող մտքին: Իդէալիզմի և մատերիալիզմի ամենազլխաւոր թերութիւնը կայանում է նրանում, որ փիլիսոփայական-իմացաբանական հարցերի ջննութեանը և լուծմանը մօտենում են ոչ թէ իմացա-ջննադատական, այլ աւանդամուլ և բնադանցական տեսա-կէտներով:

Այդ ցոյց տւին մեր ջննադատական դիտողութիւնները:

Այդ ջննադատութիւնից պարզեց նաև ընդհանուր ընոյթը ա'յն փիլիսոփայական ուղղութեան, որ բարձր է կանդնած թէ՛ մէկից և թէ՛ միւսից, և որ աւելի հիմնաւոր, ջննական-գենետիկ տեսակէտով է մօտենում իմացաբանական հարցերի ջննութեան:

Այդ ուղղութիւնն է համադրական մօնիզմը կամ քննադատական-իքապաշտ փիլիսոփայութիւնը:

Այստեղ կպարզւի և այն, որ իդէալիզմի և մատերիալիզմի ստեղծած փիլիսոփայական փակուղին ըստ երևոյթին միայն գոյութիւն ունի և մենք երբէք կանդնած չենք այս երկընտրանքի առաջ — կա'մ այս և կա'մ այն, կա'մ իդէալիզմ և կա'մ մատերիալիզմ:

Ընդհակառակը, մեր յետադայ վերլուծումից կպարզւի, որ իդէալիզմի և մատերիալիզմի միակողմանիութեան, բնադանց և աւանդամուլ մտածողութեան արդիւնք է այդ փակուղին:

Կանտի ջննական փիլիսոփայութիւնը լուրջ փորձ արաւ ոչնչացնելու այդ փակուղին, ստեղծւած արհեստական հակադրութիւնը:

Մինչ Կանտ՝ իշխում էին բանապաշտ և գաղափարապաշտ փիլիսոփայութիւնը՝ մի կողմից և փորձառական փիլիսոփայութիւնը՝ միւս կողմից: Գտնելով այս երկու ուղղութիւններն էլ հաւասարապէս միակողմանի և անզօր իմացաբանական պրօբլէմը լուծելու, նա փորձեց իւրաքանչիւրին տալ իր արժանի տեղը և ստեղծել մի միութիւն — նրանց համադրութիւնը:

Բայց նրա այդ մեծ ձեռնարկը ամբողջապէս յաջողութեամբ չլսատուեց: Կանաւը էական զիջումներ արաւ իդէալիզմին, հիմնովին չազատագրեց բնազանց և աւանդամու մտածելակերպից: Այս հանգամանքները նրան թոյլ չուին ո՛չ միայն սակղծելու այն մօնխտական (միարմատեան) փիլիսոփայութիւնը, որի կոչումաւոր մարդն էր նա, այլ աւելի ամբացրեց ու հաստատեց երկուութեան դոյութեան իրաւունքը:

«Ջուտ բանականութեան քննադատութիւնը» մերժեց բնազանցադիտութիւնը, բայց հաստատեց բնազանցականը: Այս խօսքերով է եզրափակուած Ռիլը Կանտի տեսական փիլիսոփայութեան իր մանրագնին վերլուծումը<sup>\*)</sup>:

Կանտի ամենազլխաւոր զիջումը և սխալը կայանում է նրանում, որ իրերի բէշալկանութիւնը հիմնաւորելիս՝ թողեց փորձնական-քննական հայեցակէտը և մեծապէս տեղ դտաւ մի փորձազանց և բնազանց տեսակէտ: Աշխարհի բէշալկանութեան հիմքերը նա տեղափոխեց մի այլ, գերզայականի՝ իրն ինքնին աշխարհը: Նա զարդացման երկու շարքերը՝ Ֆիդիբական և հոգեկան՝ յայտարարեց իբրև երևոյթ, իսկ իրն ինքնինը հոշակեց իբրև իսկական բէշալ ու ճշմարիտ:

Բայց մի փոքր աւելի հանգամանօրէն մօտենանք այս հարցին, որ անչափ դրաղեցրել է փիլիսոփայական միտքը և ճակատագրական դեր խաղացել:

Ի՞նչ է իրն ինքնինը, «Ding an sich»-ը: — Կանտի մօտ այս զաղափարը բոլորովին տարբեր, իրար ջնջող իմաստով է գործածուած: Այդ ի՛նչ սլատճառով՝ ամեն մէկն իր ուղած մեկնութիւնն է տալիս, իր ցանկացած իմաստն ու բովանդակութիւնն է դնում նրա մէջ:

Հակառակ Նոր-կանտեանների բարի կամեցողութեան, որ ուղում են իրն ինքնինին տալ միայն բացասական նշանակութիւն, Կանտը գործ է ածում նաև դրական իմաստով: —

Մի տեղ նա ասում է. «Թէ ինչ է իրն ինքնինը, ես չգիտեմ և կարիք էլ չունեմ իմանալու, որովհետև երբէք չի կարող իրն ինքն

\*) Riehl, Der philosophische Kritizismus, Ib, էջ 584.

երևալ այլ կերպ, քան երևոյթի մէջ»<sup>\*)</sup>։ Մի այլ տեղ կանուր իրն ինքնինը յայտարարում է «անիմանալի», բայց «մտածելի»<sup>\*\*)</sup>։ «Իրն ինքնինը զգայականութեան, զգայական դիտողութեան աուարկայ չէ, բայց նա ոչ-զգայական դիտողութեան աուարկայ է»<sup>\*\*\*)</sup> կամ «զուտ մտքի աուարկայ»<sup>\*\*\*\*)</sup>։ Մի երրորդ տեղ՝ նա իրն ինքնինը բնորոշում է իբրև «սահմանային դադափար» — Grenzbegriff —, ինչպէս և «ոչինչ» և այլն։

Բայց այս բոլորը իրն ինքնինի դադափարի մի կողմն է միայն, նրա բացասական իմաստը։

Նա գործածւած է նոյնպէս զրական իմաստով։ — Իրն ինքնինի աշխարհը սկզբունքապէս տարբերում է երևոյթներէ աշխարհից։ Երևոյթներէ աշխարհում իշխում է երկաթեայ «բնանհրաժեշտութիւնը», իսկ զերզգայականի (ինտելիգիբլ) աշխարհում՝ ազատութեան սկզբունքը։ Երևոյթի աշխարհում ամեն ինչ անցողական է, սահմանափակւած և ենթակայ փոփոխման, իսկ իրն ինքնինի աշխարհում ամեն ինչ անանց է, անսահման և անփոփոխ։ Աւելին։ Իրն ինքնինի աշխարհը ճշմարիտ բէալի աշխարհն է։ Այսպէս, իրն ինքնինը, որ «ոչինչ» էր կամ «լոկ սահմանային դադափար», յանկարծ դառնում է մի իրական գոյութիւն, մի «բան»<sup>\*\*\*\*\*)</sup> (Etwas), մի անպայման, երևոյթներէ հիմք և այլն։

Բնազանց մտածողութեան առանձնայատկութիւններից մէկն է այս։ Ատօմը և մօլէկիւլը, որ նոյնպէս բացասական և սահմանային դադափար էին, հին բնազանցադիտութեան (մետաֆիզիքա) մէջ ունէին զրական ու բացարձակ նշանակութիւն և բէալականութիւն։ Նրա վրայ կառուցել են ամբողջ փիլիսոփայական շէնքեր ու տեսութիւններ։ Բնազանց մտածողութեան մեղքը կայանում է հէնց նրանում, որ սոսկ սահմանային դադափարին տալիս է բացարձակ բէալի բնաւորութիւն, առանց Իկատելու, որ այդ դադափարը ինքնին զրական ոչինչ չի պարունակում իր մէջ։

Նոյն բնորոշ և ակնբախ երևոյթը տեսնում ենք նոր բնազանցադիտութեան մէջ։ Բնազանցադիտութիւնը բնազանցադիտութիւն է. նրանց մէջ էական տարբերութիւն չկայ, ուղում է մի դար առաջ, թէ մի դար յետոյ լինի։ Փաստ է, որ իրօք իրն ինքնինը մի աւելորդ

\*) Kant, Kritik der reinen Vernunft, էջ 291.

\*\*) Նոյն տեղում, էջ 27:

\*\*\*) Նոյն, էջ 271—2:

\*\*\*\*) Նոյն, էջ 298:

\*\*\*\*\*) Նոյն տեղում, էջ 561:



և ազճատող դեր է խաղում Կանտի քննական հոյակապ փիլիսոփա-  
յութեան մէջ: Այդ հանգամանքը շատ լաւ նկատել են նրա աշա-  
կերտները և ամեն կերպ աշխատում են վերացնել:

Ժամանակակից դիտական փիլիսոփայութիւնը կատարելապէս  
հրաժարուում է կանտեան երկուութիւնից: Նա անքննադատ ոչինչ չի  
ընդունում և իր քննադատական աշխատանքը կատարելիս՝ մնում է  
փորձի, տեսալի տեսակէտի վրայ: Եւ ժամանակակից քննադատական  
մտքի վերլուծումը ցոյց է տալիս, որ այդ մտովի առարկան՝ իրն  
ինքնինը ոչ միայն աւելի բէալ և աւելի հարուստ չէ, քան իրակա-  
նութիւնը, այլ մտքի մի երևակայական ու մութ ծնունդ է միայն,  
մի ֆիկցիա, ինչպէս Մախն է կոչում:

Նոր-կանտեաններն աւելի ու աւելի հեռանում են իրենց մեծա-  
դոյն վարպետի այդ ժառանգութիւնից, նրա փիլիսոփայութեան  
փորձագանց տարրերից և դառնում աւելի իրապաշտ:

Ժամանակակից դիտական փիլիսոփայութեան համար դիտաւոր  
հիմքն է փորձը: Սրանից դէնը և իրերի յետևում այլ զատանային  
հիմքեր» կամ «գոյականք» չպէտք է որոնել: Այստեղ պիտի յիշեցնել  
Ֆոյերբախի տեսական Հրամայականը — «բաւականանալ տեսալ  
աշխարհով»:

Տեսալ աշխարհը՝ երևոյթների աշխարհն է: Մեզ համար տար-  
բերութիւն չկայ իրականութեան և երևոյթի միջև: —

«Ձգալարանները մեզ տալիս են իրերը, ինչպէս նրանք երևում  
են, բայց ոչ թէ ինչպէս նրանք կան», ասում է Կանտը: Իսկ մի  
փոքր վերև առաջ բերինք նրա մի ճիշտ դիտողութիւնը, որ էսպէս  
կարելի է հակադրել սրան: — «Թէ ինչ է իրն ինքնինը, ես չգիտեմ  
և կարիք էլ չունեմ իմանալու, քանի որ երբէք իրը չի կարող ինձ  
այլ կերպ երևալ, քան երևոյթի մէջ»\*):

Ահա սրանով էլ պէտք է բաւականանալ և ոչ թէ իրերի յետևում  
իրեր որոնել, ոչ թէ ընդունել մի չեղեալ էութեան դոյութիւնը ու  
ամպայամն բէալականութիւնը, մի՛ էութեան, որ երբէք չի կարող  
փորձի առարկայ լինել, որ մի «մտացածին առարկայ» է և այլն:

Լայրնիցը, այս ծայրայեղ դադափարապաշտը, մօնադների մէջ  
տեսնելով բացարձակ իրականը, մարմինները և մարմնական աշխար-

\*) Kant, էջ 291.

հը յայտարարեց իբրև նրանց երևոյքները: Նիւթապաշտոնները, միւս կողմից, իրական հիմ ընդունելով միայն մատերիան, հոգեկանը յայտարարեցին իբրև երևոյք, ուղեղի արտացոլում, «վերնաշէնք» (Մարքս): Կանուր երկու կողմերն էլ յայտարարեց երևոյք, նրանց գրկելով՝ բէալականութիւնից:

Այս բոլոր տեսակէտներն էլ միակողմանի են և՛ իրենց միակողմանիութեան մէջ՝ սխալ ու միանշամայն անընդունելի:

Մեզ համար երկուսն էլ, հոգեկանը թէ Ֆրիդրիքականը, հաւասարաբժէք են և հաւասարապէս տւեալ ու բէալ և, որ դլխաւորն է, որևէ հիմքի կարիք չունեն: Նրանք մէկ են և մի ամբողջութիւն: Սրանով վերանում է երկու հակադիր աշխարհներէ՝ դոյութիւնը, առհասարակ երկուութիւնը և վերականգնում մօնիդմբ:

Բացի այդ. ինչ որ իրական է, միաժամանակ հմարաւոր պէտք է լինի: Ահա ժամանակակից ստոյգ դիտութեան և դիտկան-ըննական փիլիսոփայութեան հիմնական պահանջներէց մէկը: Իրն ինքնինը լաւադոյն դէպքում «մտածելի» է միայն, բայց ոչ հնարաւոր, այս ի՛նչ պատճառով՝ նա պէտք է ժխտուի:

Այսօր դիտական մտքի համար այլ ևս չկան, և չեն ընդունում, յաւիտենական պրօբլէմներ ու առեղծաւածներ: Պրօբլէմները կա՛մ լուծւում են և կա՛մ անկարևոր համարւում: Ահա ինչ է ասում Մախը:

Պրօտադօրասը, այդ եղակի հանճարը, առաջին անգամ անվերապահ ու վճռական կերպով մերժեց «բացարձակի», անպայմանի, առհասարակ սուբստանցի դոյութիւնը: Մտքի այս մի հատիկ և գեղեցիկ թռիչքով նա դրաւ հիմը մի նոր փիլիսոփայութեան, գծեց մի նոր ուղի մտքի աշխարհում:

Ոչինչ աւելի հաստատուն, քան ինքը փոփոխութիւնը՝ չկայ: Հին, բայց միշտ ճշմարիտ խօսք:

Այստեղ կարևորն այն է, որ Պրօտադօրասը իրերի ու աշխարհի փոփոխութիւնն ընդունեց իբրև մի պրօցէս և, որ դլխաւորն է, այդ պրօցէսը կամ փոփոխութիւնը չընդունեց իբրև արդիւնք որևէ մտացածին կամ քնադանցական հիմքի՝ դոյակի, ինչ որ տեսնում ենք նրա նախորդների, Հերակլիտի, Դեմոկրիտի, ինչպէս և յետագայ ու նոր շրջանների շատ մտածողների մօտ: Պրօտադօրասի համար դոյութիւն և արժէք ունէր միայն ինքը պրօցէսը: Այնպէս որ ոչինչ չկայ բացարձակ և անսահման:

Իրերի աշխարհում կան միայն յարարերական մօժենումներ և յարարերական ճշմարտութիւններ: Տաքութիւնը ամենացածր աստիճանի վրայ այլ ևս տաքութիւն չէ: Նոյնը էլ շարականութիւնը և այլն: Բնութեան և մարդկային հասարակութեան մէջ կան ազդեցութիւններ և հակազդեցութիւններ: Եւ հէնց այս փոխազդեցութիւններէ մէջ միայն իրերը զոյութիւն ունեն և զոյութեան իմաստ են ստանում: Այդ փոխազդեցութիւնից զուրս՝ նրանք բոլորովին անարժէք են:

Պրօտազօրասի այս խօսքը, որ ունի 25 դարերի անցեալ, հաստատում է և այսօր՝ արդէ զիտութեան և փիլիսոփայութեան կողմից:

Այս լոյսի տակ ահա աշխարհապատկերը ա՛յլ է միանշամայն:

## II

Իրն ինքնինի և երևոյթի երկութեան հետ սերտօրէն կապած է մի երկրորդ՝ փորձնական և նախափորձնական (ապրիօրի) իմացութեան երկութիւնը:

Այս երկութիւնը նոյնպէս բնականց և անքննադատ մտածողութեան արդիւնք է, մի վատ ժառանգութիւն հին բնականցազիտութեան:

Հնրի մօտ ևս կայ ապրիօրի հասկացողութիւնը, բայց Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ նա տարբեր նշանակութիւն և իմացարանական հիմնաւորում ստացաւ, վերածելով մի ամբողջ տեսութեան:

Կանտն ընդունում է իմացութեան երկու տարբեր տեսակներ՝ ապօստերիօրի (փորձնական) և ապրիօրի (նախափորձնական): Մրանք բղխում են երկու տարբեր աղբիւրներից՝ զգայականութիւնից և բանականութիւնից կամ զուտ մտքից:

Չզայականութեան միջոցով մի իր մեզ «տրւում է», իսկ մտքի միջոցով՝ «մտածւում»: Ուրիշ խօսքով՝ զգայականութիւնը մեզ տալիս է իմացութեան հում նիւթը, իսկ միտքը՝ ձևը:

Ահա այդ երկրորդ՝ իմացութեան զուտ ձևական կողմը Կանտը կոչում է նախափորձնական (ապրիօրի):

«Որ մեր իմացութիւնը սկսւում է փորձի հետ, — զբանում կատկած չկայ: Բայց — իսկոյն աւելացնում է նա — այդ չի նշանակում, թէ ամեն ինչ ծագում է փորձից»: Այս խօսքերով սկսւում է Կանտի «Kritik der reinen Vernunft»-ը\*):

\*) Kant, Kritik der reinen Vernunft, §2 68, 96.

Իմացութեան ձևական կողմը տարբեր աղբյուրից է. նա փորձ-  
նական ձևով արած չէ, այլ մեր հոգու մէջ կանխապէս դասուած է:

Այսպէս, հէնց սկզբից մեր իմացութեան ամբողջականութիւնը  
և միութիւնը խախտուած է և տրուած երկուութեան, երկարմատեան  
մտածողութեան հիմը՝ սկզբունքօրէն տարբերելով իմացութեան  
ձևը և բովանդակութիւնը:

Իմացութեան ձևական տարբերն են դիտողութեան և մտքի  
ձևերը:

Ձգայականութեան ձևերն են՝ ժամանակը և տարածութիւնը,  
իսկ մտածեան են՝ պատճառականութիւն, սուբստանց, բէալակա-  
նութիւն և այլն:

Իմացութեան այս նախափորձնական տարբերը, գիտողութեան և  
մտքի ձևերը, ծագում են միանգամայն անկախ փորձից<sup>\*)</sup>: Այս  
ձևերը մարդը պատրաստի բերում է իր հետը: Սրանք թէև ենթա-  
կայական են (սուբեկտիվ), բայց հանրապարտադիր են ու անհրա-  
ժեշտ, ունեն առարկայական նշանակութիւն:

Այս ձևերը փորձից անկախ լինելով հանդերձ՝ միաժամանակ  
պայման են փորձի. առանց դրանց՝ անհնարին է փորձը: Այս ձևերի  
չնորհով իմացութեան հում նիւթը, «բերեոյթների մատերիան»,  
«զգայարանական բազմազանութիւնը որոշ կարգի և ձևի մէջ է  
տրուում»<sup>\*\*)</sup>: Ժամանակը և տարածութիւնը փորձի առարկայ չեն,  
որովհետև և ինքը փորձը տեղի է ունենում ժամանակի և տարա-  
ծութեան մէջ:

Նոյնը մտածեանի (կտեգօրինների) վերաբերմամբ: Պատճառա-  
կանութիւնը, միութիւնը և այլն, թէև փորձի առարկայ չեն, բայց  
պարտադիր են փորձի համար:

Ըստ Կանտի, նախափորձնական տարբեր, նախափորձնական  
համադրական իմացութիւններ իրենց մէջ պարունակում են մետա-  
ֆիզիքան (բնագանցագիտութիւն), բնագիտութիւնը, բարոյագիտու-  
թիւնը և գեղագիտութիւնը<sup>\*\*\*)</sup>:

Մինչայժմեան մէջբերումներից և վերլուծումից պարզում է,  
որ Կանտի նախափորձնական իմացութեան տեսութիւնը (ապրիօ-  
բիզմ) միայն տրամարանական-տրանսցենդենտալ նշանակութիւն

\*) Kant, էջ 68.

\*\*) Նոյն, 68:

\*\*\*) Նոյն, էջ 17, 18, 19, 20:



չունի, որ այդ զննական փիլիսոփայութիւնը միայն փորձի հնարաւորութեան տրամաբանական հետազոտութիւն չէ, ինչ որ աշխատում են ապացուցանել կանտեանները՝ Կոչէն, Այդլեր և այլն:

Այստեղ հարցը չի վերաբերում միայն իմացութեան աւարկայական արժէքին կամ նշանակութեան: Կանտի հարցը միամամանակ հոգեբանական հարց է, նա շօշափում է նաև ծագման հարց:

Այս պարադան Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ անկասկած է և ակնբախ: Այլ բան է, ի հարկէ, եթէ մենք չենք ուղում տեսնել: Մի բան ճիշտ է, որ Կանտի մօտ կայ և՛ այս, և՛ այն\*): Եւ իւրաքանչիւր զննադատ բաւարար չափով հիմքեր է դնում՝ այս կամ այն տեսակէտը հիմնաւորելու համար:

Նախափորձնական իմացութիւնների մասին խօսելիս՝ Կանտը միշտ էլ ի նկատի ունի «իմացութեան առանձին ազրիւր» (էջ 24): Մի այլ տեղ, հէնց զբքի սկզբում, նա ասում է. «ճերանք, այսինքն՝ նախափորձնական իմացութիւնները, ծաղում են տարբեր աղբիւրքից»: Նա ուղղակի նախափորձնական իմացութիւնը հակադրում է փորձնական իմացութեան: Վերջինս յարաբերական է և պայմանական, իսկ առաջինը՝ անպայման, մտանհրատեւշտ և հանրապարտադիր:

Յետոյ, նա ճորանցնելենտալ տրամաբանութիւն» է՝ կոչում այն դիտութիւնը, որ ճորոշում է նախափորձական իմացութիւնների ծագումը, ծաւալը և առարկայական նշանակութիւնը\*\*):

Նախափորձական ձևերը, անկասկած, բնածին չեն և չպէտք է շփոթել բնածին դադափարների հետ, մի ուսումնքի, որ նոյնպէս ունի իր երկար և շատ վատ պատմութիւնը:

Բայց դրանով չի փրկում Կանտի տեսութիւնը նախափորձական իմացութեան մասին: Ամեն կասկածից դուս է յամենայն դէպս, որ նախափորձական դադափարները ընդհանրացումներ չեն, այլ զուտ մտքի ինքնուրոյն ծնունդ:

Կանտի այս տեսութիւնը (ապրիորիզմը) իր հիմքում սխալ է. միանգամայն անընդունելի ժամանակակից ստոյգ դիտութեան և դէտաական փիլիսոփայութեան տեսակէտից:

\*) Վիմսի մօտ մարդ իրեն զգում է ինչպէս տօնավառում: Այդտեղ կարելի է գտնել ամէն ինչ — կամքի ազատութիւն և անազատութիւն, իդէալիզմ և իդէալիզմի հերքում, անասունութիւն և Աստած: Ինչպէս ձեռնածում դատարկ գրկախարհից, այնպէս էլ Կանտը պարտականութեամբ գաղափարից դուրս է բերում Աստած, ազատութիւն, հոգու անմահութիւն, ասում է Պաուլ Ռէն:

\*\*) Kant, էջ 108, ընդգծումները իմն են. Ե. Ֆ.

Կանտի փիլիսոփայութեան այս կէտն ևս հարուստ քննադատական դրականութիւն է ստեղծել իր շուրջը, մի կէտ, որ նկատուած է Կանտի թէ՛ թոյլ և թէ՛ ուժեղ կողմը, թոյլ կամ ուժեղ՝ նայած մեկնարանոցի հայեցակէտին:

Կանտը թէ՛ և փորձեց հերքել Իւմի գաւտ փորձի փիլիսոփայութեան հիմերը, բայց մի բան մնում է անհերքելի, ա՛յն, որ ամեն ինչ ծագում է փորձից, սկսած ամենապարզ զգայութիւնից մինչև ամենաբարդ մտածեւերը, օրէնքները, հետեւապէս՝ նախ Կանտի դէտողական և մտային ձեւերը, այսինքն՝ ժամանակ ու տարածութիւն և բոլոր կատեղօրինները: «Զուտ բանականութիւն», փորձից անկախ բանականութիւն՝ դոյութիւն չունի: Ինչ էլ ասենք, յամենայն դէպս այս մէկը անդառնալիօրէն ցոյց է տւել գիտական հոգեբանութիւնը, առանձնապէս ուղեղի բնախօսութիւնը: «Զուտ բանականութիւն» հասկացողութիւնը դրական գիտութեան տեսակէտից մի սնամէջ բան է, դատարկ հնչիւն:

Մեր իմացութեան միակ աղբիւրը փորձն է. այլ աղբիւր չկայ: Ամենից ջիզ գաւտ բացակաճութիւնը, գաւտ միտքը կարող է առանձին աղբիւր գիտուել:

Ժամանակակից փորձնական փիլիսոփայութիւնն ևս ընդունում է իմացութեան ու իորձի տրամաբանական պայմաններ, բայց երբէք Կանտի առումով: Իւմը, օրինակ, մերժելով բոլոր այդ մտածեւերի անպայման բնոյթը, յամենայն դէպս հնարաւոր է համարում փորձը, գիտական փորձը:

Իւմը մանրագնին քննութեան ենթարկելով յատկապէս պատճառականութեան օրէնքը, անառարկելիօրէն ապացուցեց նրա փորձառական ծագումը: Կանտն էլ համաձայն է Իւմի հետ, որ պատճառի և հետեւանքի ամեն մի առանձին յարաբերութեան իմացութիւն հնարաւոր է միայն փորձի միջոցով:

Այդպէս և բոլոր օրէնքները՝ Ֆիզիքայի, ջիմիայի, կենսաբանութեան և այլն, կազմւել են իրական փորձի հիման վրայ: Գիտութիւնը մշակել է այդ օրէնքները երկար դարերի ընթացքում և դարաւոր փորձի հիման վրայ: Նրա՛նք, այդ օրէնքները միշտ էլ նոր ու նոր սրբադրութեան և ձևակերպման են ենթարկւել:

Քիմիայի, բնագիտութեան հիմնական օրէնքները, նիւթի և էներգիայի պահպանման օրէնքները, որ ձևակերպեցին Լաուազէն և Ռօբերտ Մայերը, երկար և խնամքոտ փորձերի արդիւնք են:

Հաղարարու անդամ կրկնուող փորձը ձևակերպուած է վերջապէս ճշմարտութեան ձևի՝ օրէնքի մէջ:

Գիտութիւնը միայն այժմ եկել է Հաստատուն ըմբռնման պատճառական օրէնքի, ինչպէս և բնօրէնքների մասին: Այսօր անդամ տարրեր ձևով են Հասկանում պատճառական յարաբերութիւնը: Մի անվիճելի և մեկին Հասկացողութիւն չէ պատճառականութիւնը: Էրնստ Մախը, օրինակ, խօսում է իրերի և երևոյթների Ֆունկցիօնէլ յարաբերութեան մասին, իսկ Հին պատճառականութիւնը որակում է նեղ և Ֆետիշային:

Ժամանակակից գիտութեան՝ բնաշրջման (էւօլյույիա) տեսութեամբ անփոփոխ և անպայման, անսկիզբ և անվախճան բան չկայ: Ամեն ինչ ենթակայ է դառնալու, փոփոխելու սկզբունքին, ծաղման և զարգացման:

Մարդու ոչ մի Ֆունկցիայի կամ կարողութեան առաջնութեան մասին խօսք չի կարող լինել: Մարդու ուղեղը, գիտակցութիւնը, բանականութիւնը և նեարդային ամբողջ Համակարգութիւնը զարգացել են աստիճանաբար: Ծիշտ այդպէս զարգացել և կազմել են նոյնպէս Ժամանակի և տարածութեան զաղափարները, մաթեմատիքական բոլոր ճշմարտութիւնները, երկրաչափական աքսիօմաները: Սրանք ընդհանրացումներ են և եզրակացութիւններ՝ ձեռք բերած փորձից: Մի խօսքով՝ մարդկային ողջ իմացութիւնը փորձնական է, փորձի արդիւնք և փորձով պայմանաւորւած:

Կանտի Հիմնական սխալը կայանում է նրանում, որ նա, տարածութեան մասին խօսելով, նկատում է. «բայց այն, որի մէջ զգայութիւնները կարգաւորուած և որոշ ձև են ստանում, չի կարող ինքը դարձնել զգայութիւն լինելը»<sup>\*)</sup>: Կանտի այս գիտողութեան զէմ բողոքում են այսօրւայ բնագիտական, բնախօսական-Հոգեբանական օրէնքները և Հետազօտութիւնները: Գիտութիւնը (պսիխոֆիզիքան) փորձում է անդամ բանական և բնախօսական երևոյթների փոխյարաբերութիւնը որոշ կարգի տակ դնել, անգամ մաթեմատիքական թւերով ու ճշտութեամբ որոշել, օրինակ՝ զգայութեան և արտաքին գրգիռի յարաբերութիւնը, որ յայտնի է Վէբէրի օրէնք անունով<sup>\*\*)</sup>: «Այս օրէնքը իր Հիմքն ունի ոչ թէ մեր իմացութեան մէջ, այլ Հոգև-Ֆիզիքական պրօցէսների, որ կատարուած են արտաքին գրգիռի և գիտակցական ախտի միջև»<sup>\*\*\*)</sup>: «Բազմաթիւ

\*) Kant, էջ 68.

\*\*) Ebbinghaus, Psychologie, էջ 19, 70—71.

\*\*\*) Lange, Geschichte des Materialismus, II. B., էջ 33.

վաստեր ապացուցում են, որ զգայութիւնները դասաւորման են ենթարկուում ոչ թէ պատրաստի ձևի համաձայն, օրինակ՝ տարածութեան պատկերացումը, այլ, ընդհակառակը, տարածութեան պատկերացումը պայմանաւորուում է զգայութիւններով... » \*): Այս են ասում ժամանակակից հոգեբանական և Ֆիզիքական հետազոտութիւնները:

Կանտի նախափորձական ձևերի մէջ արտայայտութիւն է գտել այն հին բնագանցական տեսակէտը, թէ՛ ձևը, ասել է՝ հոգեկանը ներգործօն է և դերադաս, իսկ բովանդակութիւնը կամ մարմնականը՝ կրաւորական և ստորադաս:

Միջնադարեան աշխարհի և մտածողութեան ժառանգութիւններէց մէկն է այս, ըստ որի՝ հոգին ոյժ է, իսկ մարմինը՝ նրա բնակարանը:

Բնութեան մէջ չկան կա՛մ միայն ներգործական և կա՛մ միայն կրաւորական շարքեր: Ամեն մի իր միաժամանակ և՛ ներգործական է և՛ կրաւորական, միաժամանակ ազդում և ազդւում: Բնութեան մէջ և հասարակական կեանքում կան միայն փոխազդեցութեան մօժենտներ ու յարաբերութիւններ:

Չգայականութիւնը իմացութեան մի առանձին ու զատ աղբիւր չէ և ոչ էլ միայն հում նիւթ է մատակարարում: Նա միաժամանակ իր մէջ պարունակում է գիտակցութեան որոշ ակտ: Իմացութիւնը շունի երկու կողմ՝ բովանդակութիւն և ձև, առարկայ և ենթակայ: Դրանք մէկ են, \*\*)) անբաժան և ամբողջական: Նրանց բաժանումը հնարաւոր է միայն վերացականութեան շնորհով, բայց երբևէ իրապէս:

Կանտի մօտ կային մի միութիւն ստեղծելու հիմերը, բայց նա չկարողացաւ ստեղծել:

Ահա ինչպէս: — Նա ընդունում է մարդկային իմացութեան երկու գլխաւոր աղբիւրներ՝ զգայականութիւն և միտք: Այս գիտենք արդէն: Նրա մտքի մէջ ծագել էր նաև այս հարցը. թերևս այս երկուսը ծագում են մի ընդհանուր անծանօթ կորիզից: Մի անգամ ևս յիշատակենք նրա նշանաւոր խօսքը. «Գաղափարները առանց գիտողութեան՝ դատարկ են, իսկ գիտողութիւնները առանց գաղափարների՝ կոյր»: «Բայց նա չկարողացաւ այդ մտքից օգտուել

\*) Նոյն, էջ 83:

\*\*)) Wundt, Grundriss der Psychologie, էջ 10.



իր գուտ բանականութեան զննադատութեան համար, թէ և նրա մէջ պէտք է որ յղանար այս հարցը, թէ՛ չպէ՞տք էր արդեօք տրանսցենդենտալ պրօբլէմի լուծումը որոնել հէնց զգայականութեան և մտքի միութեան մէջ: Նա, ճիշտ է, ուսուցանում է, որ իմացութեան մէջ պէտք է գործեն երկու ազդակներ միասին: Բայց զգայականութիւնը նա անհամեմատ ցածր է դասում, քան իմացութեան միւս ալբերը. զգայականութիւնը նա համարում է շփոթ իմացութիւն, որ միայն զուտ մտածողութեան շնորհով կատարեալ է դառնում<sup>\*)</sup>: Առհասարակ Կանտի «թոյլ կողմը նրանումն է, որ պահպանեց ամեն ազդեցութիւններից ազատ, անկախ մտքի գոյութիւնը<sup>\*\*)</sup>: Սոսկ միաքը, առանց որևէ զգայականութեան, յամենայն դէպս պահպանում է մտածողութեան ձևը:

Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ տեղ ունի դեռ ևս այն հին միտքը, թէ մարդս սկզբից ի վեր, դեռ անիմաստական շրջանից, միշտ էլ պատմադի մէջ տեսել է ինչ որ ներգործօն բան, իսկ հետևումքի մէջ՝ կրաւորական:

Այս տեսակետից իւրի ծառայութիւնը շատ նշանակալի է առաջադիմական մտքի, փիլիսոփայութեան և դիտութեան համար: Իւրի պատմաառականութեան տեսութիւնը ոչնչացրեց այդ հին հասկացողութիւնը:

Նրա գործը շարունակեց Էրնստ Մախը, աւելի ևս հարթելով առաջադիմական մտողին: Այդ կտեսնենք իր տեղում:

«Թերևս շատ էլ հեռու չէ այն օրը, երբ մարդս կհամոզուի, որ Կանտի «զննադատական փիլիսոփայութիւնը» իսկապէս զուտ դօշմատիք է», «իրապէս մի նոր ձևն է դօշմատիզմի»: Ահա նշանաւոր բնադէտ և բնափիլիսոփա Էրնստ Հեկկելի զնահատութիւնը<sup>\*\*\*)</sup>»:

Եթէ չհամաձայնենք այս ընդհանուր բնորոշման հետ ամբողջովին և համարենք չափազանցած, յամենայն դէպս անկասկած է դօշմատիզմի ուժեղ ներկայութիւնը Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ: Դօշմա է (անջննադատ զրութիւն) իրօք, այն էլ դատարին դօշմա, նրա «իրն ինքնինի աշխարհը», որ փորձից միանգամայն անկախ է և հաւատի վրայ միայն հիմնւած: Մի դօշմա է այդ առեղծաժային իրն ինքնինը, որ իրերի յետևումն է գտնուում և

\*) Lange, Geschichte des Materialismus, II. Band, էջ 39.

\*\*) Նոյն, էջ 81:

\*\*\*) Welträtsel, էջ 166, Lebenswunder, էջ 179.

ինքը Կանտոն էլ չգիտէր, թէ ինչ է նա: Մի դողմա է, վերջապէս, նախախորձական իմացութիւնը:

Կանտը իր ժամանակի հարազատ գաւակն էր. այնպէս որ Կանտի կրթութիւնը և ժամանակը խանդարեցին նրան «միանգամայն բաժանել, կատարելապէս կտրուել այդ բոլորից», նկատում է Լանդէն: Վինչպէս որ նա շկարողացաւ դանել իր հսկայ մտաշէնքի համար միջնադարեան մանւածապատ մտածողութիւնից ազատ ձև, այնպէս էլ նրա դրապշտ (պողիտիվ) փիլիսոփայութիւնը չհասաւ կատարեալ և ազատ զարգացման\*):

Իսկ ի՞նչ էր այդ ժամանակը, որ խանդարեց Կանտի փիլիսոփայութեան ազատ ու կատարեալ զարգացման: —

Ամենից առաջ՝ մի շարք դիտութիւններ, որ այնքան մեծ ու մտնական նշանակութիւն ունեն իմացաբանութեան (գնոսէօլոգիա) համար, այդ ժամանակ դեռ ևս միանգամայն զարգացած չէին և կամ դոտնում էին իրենց զարգացման առաջին փուլերի մէջ:

Այսպէս, օրինակ, մարդաբանութիւնը դեռ ևս պահպանում էր քրիստոնէական ըմբռնումը մարդու վերաբերմամբ. մարդս ըմբռնում էին իբրև կրկնակի էութիւն:

Յետոյ, համեմատական հոգեբանութիւնը դեռ ևս զոյութիւն անդամ չուէր: Իսկ մենք գիտենք, թէ յատկապէս ուղեղի բնախօսութիւնը, զգայաբանները հետազոտութիւնը ինչպիսի նոր հորիզոններ է բացում գիտական աշխարհում և որքան արժէքաւոր հիմեր տալիս նոր իմացաբանութեան:

Կանտի ժամանակ իշխում էր վերացական և երկրական հոգեբանութիւնը, որ մարդու հոգին ընդունում էր իբրև պատրաստի տրւած:

Վերջապէս, յիշենք Դարւինի առաջացրած մեծ յեղաշրջումը, բարեշրջման (էօլիցիօն) հսկայական և խորունկ նւաճումները, որ տեղի ունեցան դարձեալ Կանտից յետոյ:

Այս բոլոր գիտութիւնները և գիտական հետազոտութիւնները նոր ճանապարհ բացին, հիմնօրէն յեղաշրջեցին հին մեթօդը և հին մտածողութիւնը:

Կանտի ձևական իդէալիզմի մէջ միանգամայն բացակայում է գեներտիկ մեթօդը, պատմական և համեմատական—հոգեբանական տեսակէտը: Նրա մեթօդը բացառապէս տրամաբանական—ձևական է: Կանտը մեծ տեղ է տւել մտքի տրամաբանական թափին:

\*) Lange, Geschichte des Materialismus, II. B., էջ 61.

Եթէ այս երևոյթները, ինչպէս և մեր իմացական կարողութիւնները՝ բանականութիւնը և գիտակցութիւնը, դիտէր իրենց զառնալու, դարգացման ընթացքի մէջ, — Կանտը շատ թերութիւններից գերծ կ'մնար:

Բայց անկարելի էր այդ, որովհետև նրա «ժամանակը և կրթութիւնը խանդարում էին»: Կանտը կանգնած էր իրօք «երկու զարաշրջանների սահմանի վրայ» — հին ու նոր:

---

Առանց պատճառի չէր, անշուշտ, որ այսպէս երկար կանգ առանք Կանտի փիլիսոփայութեան վրայ՝ երևան հանելով նրա քննադատելի, անընդունելի դրութիւնները: —

Կանտը շարունակում է մնալ իրրև մեծ հեղինակութիւն. փիլիսոփայական միտքը դեռ այսօր էլ կրում է իր վրայ նրա ճշունդ ազդեցութիւնը: Նա՛ է ամենից առաջ իր ամբողջ խորքի և լայնքի մէջ վերցրել իմացարանական կնճիռը և մանրագնին քննութեան ենթարկել:

Վերջապէս, այդ քննադատական դիտողութիւնների շնորհիւ՝ աւելի ևս ցայտուն կերպով երևան կը գայ մեր համադրական մօնիղմը կամ իրապաշտ-քննադատական փիլիսոփայութիւնը, որի տեսակէտով մենք մօտեցել ենք Կանտի փիլիսոփայութեան քննադատութեան:

---

Համադրական մօճիզմի հիմնական դրուքիւնները

I

Մինչայժմեան վերլուծումից ծագում են արդէն համադրական մօճիզմի կամ իրապաշտ-քննադատական փիլիսոփայութեան մի քանի հիմնական դրուքիւնները, բայց դեռ ևս չհիմնաւորած:

Միտք-զգայականութիւն, ձև-բովանդակութիւն, ենթակայ-առարկայ (սուբեկտ-օբեկտ) — այս փիլիսոփայական կնճիռները իրենց հիմքում և էութեամբ կազմում են մի ընդհանուր սրբօրէյմ:

Այս հարցերի հետ սերտօրէն կապւած են նոյնպէս տեսականի և դործնականի, ֆիզիքականի և հոգեկանի յարաբերութեան խընդիրները:

Մեր համադրական մօճիզմի քննադական-իմացաբանական լոյսի տակ պարզ է արդէն այս կնճիռների լուծումը, աւելի ճիշտ՝ լուծման ուղին:

Նախ վերցնենք ենթակայ-առարկայ հարցը: Մինչայժմեան դիտողութիւններից պարզեց, որ արտաքին աշխարհի կամ մտածելի առարկայի բէալականութիւնը մեզ համար նոյնքան անկասկած է—բայց ոչ աւելի և ոչ պակաս—, որքան ենթակայի բէալականութիւնը:

Այս մէկ:

Սրանով արդէն մերժում է դադափարապաշտների և նիւթապաշտների միակողմանի և միակողմանիութեան մէջ՝ սխալ տեսակէտը: Որքան դէմ ենք Դեկարտին, որ եսի ու զիտակցութեան բէալականութիւնն է միայն ընդունում և իրականը ու մտածումը նոյնացնում — cogito sum —, նոյնքան էլ դէմ ենք Մարքսին, որ ասում է. «մարդկային ողջ կեանքը, մտաւոր թէ՛ բարոյական, ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ տնտեսական պայմանների արտացոլումը մարդու ուղեղի մէջ»: Այս միտքը ճիշտ է միայն իբրև դրուքիւն: Ճիշտ է, միևս կողմից, և՛ այն, որ տնտեսական-նիւթական պայմանների արտացոլումը մարդու ուղեղի մէջ՝ կախած է ոչ միայն արտացոլող պայմանների որպիսութիւնից, այլ և արտացոլող ենթակայի յատկութիւնից:



Այս ձևով ահա ստեղծուած է նոր մօնիզմը — համադրական մօնիզմը:

Համադրական մօնիզմի տեսակէտով՝ ենթական (սուբեկտ) և առարկան (օբեկտ) համարժէք են՝ իբրև փորձի հաւասար և համագոր անդամներ: Այն հարցը, թէ զբանջից ո՞րն է առաջնական և ո՞րն է որից ծագում, — զուտ բնագոյնցական հարց է: Նրանք միաժամանակ տրւած են: Նրանք, այսինքն՝ թէ փորձի առարկայական բովանդակութիւնը և թէ փորձի ենթական, ոչ միայն անմիջապէս տւեալ են, այլ և միաժամանակ: Նրանք, որ դիտաւորն է, դեռ ևս զուրկ են շարամբանական որոշումից»: (Վունդ\*):

Ամենհարևորը վերջին հանդամանքն է: Ենթական և առարկան իմաստ և արժէք են ստանում միայն այդ փոխադարձ յարաբերութեամբ: Սրանից դուրս՝ նրանք մի Ֆրիզցիա են, մի սնամէջ բան իմացարանական տեսակէտից:

Այսպէս, համադրական մօնիզմի հիմքում զբւած է փոխադարձ լրացման (կօրելատիվիզմի) բարձր սկզբունքը, որ այնքան արագ նւաճումներ է անում գիտական-փիլիսոփայական աշխարհում:

Այս սկզբունքին մեծ դարկ տւին յատկապէս Ռիխարդ Աւենարիուսը և Էրնստ Մախը:

Աւենարիուսի, ինչպէս և Մախի համար եսը և շրջապատը, ասել է՝ փորձի ենթական (սուբեկտը) և առարկան (օբեկտը) մէկ են և անբաժան: Այս երկուսը, եսը և շրջապատը, մի «Vorgefundenes», մի տւեալ են: Աւելին: Նրանք մի «Zusammen—Vorgefundenes», միասին տւեալ են: Ենթական և առարկան անկախ չեն, և կազմում են անդամները մի յարաբերութեան: Այդ յարաբերութիւնից դուրս՝ նրանք տւեալ չեն: Եսը անկախ չէ շրջապատից, որովհետև մեր ներաշխարհը որոշւած է շրջապատի տպաւորութիւնների դումարով: Շրջապատն էլ, միև կողմից, չի ներկայացնում ինչ որ՝ եսից անկախ բան, եսին հակադրւած դրսից: Ո՛չ. շրջապատը տրւած է եսին փորձի մէջ: «Եթէ ասում եմ, թէ դիտում եմ մի ծառ (օբեկտ), այդ նշանակում է միայն, որ մի փորձ կազմւած է տարրերի մի աւելի հաստատուն՝ ես միութիւնից և տարրերի մի ուրիշ՝ աւելի պակաս հաստատուն միութիւնից կամ ծառից»\*\*): Այստեղ բնդունում է «ես-փորձի» և «շրջապատ-փորձի» իրարատկանն իրութիւնը և անբաժանն իրութիւնը ամեն մի փորձի մէջ: Այսպէս, նրանք փորձի մէջ համալիրուած են: Ահա այս Աւենարիուսի գուտ փորձի փիլի-

\*) Wundt, Grundriss d. Psychologie, էջ 4.

\*\*) Avenarius, Der menschliche Weltbegriff, էջ 83.

ստփայլութեան մէջ կոչուած է փորձնա-քննադատական սկզբունքային կօորդինացիա») (համակարգութիւն), որի կենտրոնական անդամն է եւր, իսկ հակահամը՝ շրջապատը:

Ահա այս իմաստով է ասուած, թէ չկայ ենթակայ՝ առանց առարկայի և, ընդհակառակը, առարկայ՝ առանց ենթակայի:

Այս նոյն տեսակէտի վրայ են կանգնած նաև Ռիլը, Լասսը և Վունդը:

Ռիլը Իւմի պատճառականութեան տեսութեան թերութիւնը դտնում է նրանում, որ «մեր հոգուն շատ աւելի կրաւորական տեղ է տրւած, քան նա իրապէս ունի, և ստորադասուած է նրա մասնակցութիւնը փորձի ստեղծման գործում»<sup>\*)</sup>: «Միտքը պայժման է փորձի. փորձն անհնարին է առանց մտքի»:

Անկասկած, Ռիլը սրանով չի բացատրւում առարկայի դերը. նա չեւտում, ճշտում և ապահովում է մտքի դերը, ինչ որ անտես են աւնում փորձապաշտ մտածողները: Նա ասում է պարզ և աներկզիմի. «Մէկ և միևնոյն իրականութիւնն է, որից ծագում են զգայարանները և այն իրերը, որ ազդում են մեր զգայարանների վրայ: Միևնոյն ստեղծագործ ոյժն է, որ ամենապարզ իրերի մէջ ի՛սկ գործօն է, չարունակում է իր գործը նաև մեր մէջ և մեր միջոցով: Սա բնութեան և մտքի ընդհանուր աղբիւրն է: Նա տալիս է իրերին իր ըմբռնելի ձևը և մեզ կարողութիւն ըմբռնելու: Եւ այսպիսով ստեղծւում է բնութեան և մտքի օրէնքների միջև մի ներդաշնակութիւն»<sup>\*\*)</sup>: Ըստ Ռիլի, փորձի մէջ չի կարող տրւած լինել ոչ զուտ Ֆիզիքական ակտ և ոչ էլ զուտ մտային ակտ: Փորձը փաստապէս այս երկուսի արդիւնքն է: Փորձի փաստերը միշտ էլ հոգե-Ֆիզիքական երևոյթներ են:

Հետաքրքրական է Ռիլի մի դիտողութիւնը Կանտի փիլիսոփայութեան մասին: — «Գաղտփարները առանց բովանդակութեան՝ դատարկ են, իսկ դիտողութիւնները առանց զաղափարների՝ կոյր»: Այնպէս որ «առանց զգայականութեան մեզ ոչ մի իր չէր տրւի, իսկ առանց մտքի՝ չէր մտածուի»: Կամ մի այլ տեղ. «միտքը և զգայականութիւնը կարող են առարկաները որոշել միայն միասին»: Հիմ ունենալով ահա Կանտի այս և նման մտքերը, Ռիլը Կանտի փիլիսոփայութիւնը բնորոշում է իբրև «բննադատական րէալիզմ» (իրապաշտութիւն): «Կանտի այսպէս կոչուած իդէալիզմը,

\*) Նոյն, էջ 84—5:

\*\*) Riehl, Philosophie der Gegenwart, էջ 108.

\*\*\*) Նոյն, էջ 179:

որ կարող էր նոյն չափով, անգամ աւելի, քաննպատական իրապաշտութիւն կոչուել, հիմնաւորում է իմացութեան բէալականութիւնը<sup>\*)</sup> :

Եւ յերաւի. Կանտի փիլիսոփայութեան մէջ կան շատ հիմքեր համադրական մօնիղմի համար: Բայց Կանտը, ինչպէս նկատեցինք մէկից աւելի անգամներ, շեղւեց մտածողութեան այդ դժից:

Լաասը հետեղականօրէն դարգացնում է փոխադարձ լրացման (կօօրեւատիվիղմի) սկզբունքը: Լաասի դրապաշտ փիլիսոփայութեան (պօզիտիվիղմի) հիմերից մէկը, և ամենազլխաւորը, այս սկզբունքն է: Ենթական (սուրեկա) և առարկան (օրեկա) իրար լրացնող դադափարներ են: Նրանք ծաղում են միասին և գոյութիւն ունեն միասին: Ըստ Լաասի, այս սկզբունքը, դադափարների իրար լրացման սկզբունքը պէտք է կաղմէ առհասարակ փիլիսոփայութեան սահմանը: Նա ուղղակի պահանջում է, որ փիլիսոփայութիւնը, փիլիսոփայական հետազօտութիւնը կօօրեւատիվիղմից դէնը չանցնի<sup>\*\*)</sup> : Մերժելով դադափարապաշտ փիլիսոփայութեան այն դրութիւնը, թէ առարկաները մեր մէջ են դտնում, այսինքն՝ մեր գիտակցութեան բովանդակութիւնը կաղմում, բայց, միւս կողմից, նա չի ընդունում, թէ առարկաները գիտակցութիւնից դուրս են դտնում միանգամայն: Նա դրանով, անկասկած, նշանակեց անգամ կասկածի չի ենթարկում առարկայի բէալ գոյութիւնը: Ըստ Լաասի, թէ՛ մէկը և թէ՛ միւսը, թէ՛ ենթական և թէ՛ առարկան, բէալ են և գոյութիւն ունեն: Բայց նրանց գոյութիւնը պայմանաւորած է փոխադարձաբար: Այլ խօքով՝ առարկան գոյութիւն ունի միայն ենթակայի վերաբերմամբ ունեցած յարաբերութեամբ և ընդհակառակը, ենթական՝ առարկայի յարաբերութեամբ:

Վունդը նոյն այս սկզբունքն է հաստատում: Ըստ Վունդի, սուրեկտը և օրեկտը իրար են պատկանում: Նրանցից մէկն աւելի շուտ չէ տրւած, քան միւսը. նրանք միաժամանակ են տրւած: «Փորձը ենթադրում է թէ՛ ենթակայ, որ փորձի բովանդակութիւնն է ըմբռնում և թէ՛ առարկաներ, որոնք ենթակային տրւած են իբրև փորձի բովանդակութիւն»<sup>\*\*\*)</sup> :

Նոյն այս տեսակէտի վրայ կանգնած է նաև Հօֆդինդը: «Մւրաքանչիւր իմացական ակտի մէջ կայ մի ենթակայակն (սուրեկտիվ) և մի առարկայական (օրեկտիվ) տարր, այսինքն՝ մի իմացող

\*) Նոյն, էջ 117:

\*\*) Laas, Idealismus und Positivismus, էջ 407.

\*\*\*) System der Philosophie, էջ 127.

և մի իմանալի: Բայց այս երկու տարրերը տեսալ են միայն իրենց փոխյարաբերութեան մէջը\*):

Եզրակացութիւնը մէկ է, — ա՛յն, որ այստեղ կայ միայն մօնիզմ — համազրական մօնիզմ, բայց երբէք երկուութիւն: Եւ այս միարմատեան աշխարհայեացքի հիմքը կազմում է զազափարնեբի փոխադարձ լրացման սկզբունքը:

Այն հանգամանքի հետեանքով, որ մարդկային միաբը դեռ ևս բոլորովին չի ազատազրւած բնազանց-սխօլաստիկ մտածողութեան ազդեցութիւնից, հեշտութեամբ սայթաքում է, շեղում է այդ սկզբ-բունքից, հակում այս կամ այն կողմը՝ իրար լրացնող զազափար-նեբից մէկը կամ միւսը գիտելով ինքնուրոյն, անկախ և որոշիչ: Այս ձեւով ահա ստեղծւում է և՛ երկուութիւն, և՛ մատերիալիզմ, և՛ իդէալիզմ, և՛ ամեն ինչ:

Եթէ այստեղ առհասարակ կարող է խօսք լինել երկուութեան մասին, դա միայն կրկնակի դիտելակերպի երկուութիւն է: Ենթակաւն և առարկան միմեանց հակադրւած բաներ չեն: Մէկը ճիշտ և սրա-միտ կերպով նկատում է, որ ենթակայի և առարկայի հակադրու-թիւնը կամ երկուութիւնը պայմանաւորւած է միայն լեզուի միջոցով (Ռունցէ):

Առարկայական և ենթակայական գործօնները, աւելի ճիշտ տարրերը դատ-դատ սլրօցէսներ չեն, այլ միայն մի սլրօցէս, մի հողե-Փիզիքական ակտ, որի մէջ միացած են թէ՛ մէկը և թէ՛ միւսը: Նրանց բաժանումը հնարաւոր է միայն in abstracto, վերացակա-նօրէն:

## II

Մեզ համար նոր չէ նաև ձևի ու բովանդակութեան կամ նիւթի փոխյարաբերութեան հարցը:

Էսպէս նոյն խնդիրն է, ինչ ենթակայ-առարկայ հարցը և, հետևապէս, ունի նոյն որոշ, մեկին և հետեւողական լուծումը:

Սուբեկա-օբեկտի նման՝ ձև-բովանդակութիւնն էլ մէկ և անբաժան ամբողջութիւն են կազմում:

Հին մետաֆիզիքայի մէջ (ինչպէս և նոր) ձևը և բովանդակու-թիւնը միանգամայն տարրեր բնոյթ ունեն և սկզբունքապէս մի-մեանց հակադրւած:

\*) Hoffding, Philosophische Probleme, էջ 58.



Հնադարում այս Հարցը ամենախորը կերպով դրել է Արիստոտելը: Նրա Համար ձևը մի սկզբունք է, մի գործօն. ձևը գոյութիւն է: Յետոյ, ձևերը առանձին սկզբնաւորութիւններ են և իրրեւ այդպիսին, յախտենական:

Իրականութեան մէջ ամեն ինչ ձև ունի և ամեն մի ձև ունի իր նիւթը՝ մի աւելի բարձր ձևի յարաբերութեամբ:

Գերագոյն, գուտ, այսինքն՝ աննիւթ ձևը Ասուած է: Հողին ևս մի ձև է, բայց աննիւթ ձև:

Արիստոտելեան այս ըմբռնումը ամբողջովին որդեգրեց սիւլաստիք միջնադարը: Ձևն ընդունեց իրրեւ կենսական սկզբունք, իրրեւ գործօնութիւն՝ Հանդէպ կրաւորական նիւթի:

Միջնադարեան եկեղեցու գաղափարախօսները աւելի ևս խորացրին այս վիճը՝ ձևի և բովանդակութեան կամ նիւթի միջև: Նրանց Համար Հողին, որ ձև է, յախտենական է և կեանքի սկզբունք, իսկ նիւթը կամ մարմնականը՝ մեռած և անձև գանդած, անցաւոր և յանցաւոր:

Կանտի ձևական իդէալիզմի մէջ, ինչպէս իր տեղում տեսանք, էպպէս սլահպանեց այս Հին և բնագանցական ըմբռնումը — ձևն իրրեւ սկզբունք և նրա դերակշռութիւնը նիւթի կամ բովանդակութեան վրայ: Աւելին: Կանտը ոչ միայն սլահպանեց, այլ և գտաւ այդ ըմբռնման Համար իմացարանական Հիմունքներ:

Ինչպէս ենթակայ-առարկայի, նոյնպէս և ձև-նիւթի այս բնագանցական ըմբռնումը իր Հիմքում անընդունելի է՝ դիտական փիլիսոփայութեան, Համադրական մօնիզմի տեսակէտից:

Ձևը և բովանդակութիւնը ո՛չ սկզբունք են և ո՛չ էլ ինքնուրոյն, առանձին սկզբնաւորութիւններ, ո՛չ իրերի էութիւն և ո՛չ էլ տարբեր կողմեր: Ձևը և նիւթը կօօրելատներ են, յարաբերական և միմեանց լրացնող գաղափարներ,\* ) ճիշտ ենթակայ-առարկայի իմաստով, և նրանց գոյութիւնն արժէք է ստանում այդ փոխյարաբերութեամբ:

Այստեղ էլ ձևի և նիւթի տարբերութիւնը լեզական է, ինչպէս և արդիւնք մեր տարբեր գործնական նպատակների և վերաբերմունքի դէպի իրերը: Ձևը սպասախանում է «ի՞նչպէս» Հարցումի,

\*) Wundt, System der Philosophie, էջ 106.

իսկ բովանդակութիւնը՝ «ի՞նչ»։ Այստեղ էսպէս մէկ և միւսին իրականութիւնն է, բայց մենք միայն տարբեր տեսակէտով, տարբեր հարցումներով ենք մօտենում նրան։ Նոյն իրականութիւնն է կամ իբր, որ երբեմն ներկայանում է իբրև ձև և երբեմն՝ իբրև նիւթ։ Մի իրի մասերի միութեան համակարգը և կերպը ձևն է, իսկ իրենք՝ այդ մասերը՝ նիւթը։ Եւ մեզ հետաքրքրում է երբեմն այս և երբեմն այն կողմը, երբեմն՝ ձևը և երբեմն՝ բովանդակութիւնը կամ նիւթը։

Այստեղ կայ, ուրեմն, միայն վերաբերմունքի, դիտելակերպի և գործնական նպատակների տարբերութիւն։

Օրինակ, մայիսեան մի դեղեցիկ օր մենք դուրս ենք դալիս և դիտում առաւօտեան դաշտը։ Այս դէպքում մեզ չի հետաքրքրում լայնարձակ դաշտի բաղկացուցիչ մասերը՝ ծաղիկները, խոտերը, ցորենի արտերը և այլն, առանձին-առանձին վերցրած, ամբողջութիւնից դատ։ Սրանք դաշտի նիւթն են։ Ինձ այստեղ հետաքրքրում է միայն ձևը, դաշտը կազմող մասերի, տարբերի համակարգը, նրանց ներդաշնակութիւնը, նրանց ստեղծած ընդհանուր տպաւորութիւնը։

Մի այլ անգամ ինձ կարող է հետաքրքրել այդ դաշտը իբրև ձիւք և նրանից կօդուկնք իբրև մատերիալ, օրինակ՝ խոտը, ծաղիկները, ցորենը, դարին և այլն։ Այս դէպքում ձևը երկրորդական, անգամ բոլորովին անարժէք է։

Վերցնենք մի այլ օրինակ։ Այս բոպէիս իմ առաջ, պատից կախած է պարսկական մի դեղեցիկ դորդ։ Մի անգամ ինձ կարող է հետաքրքրել նրա դոյնների և նախշերի միութիւնը, կապակցումը, համակարգը կամ ներդաշնակութիւնը։ Սա ձևն է։ Այս դէպքում, հետևապէս, ինձ չի հետաքրքրում նիւթը՝ դորդի թելերը, թելերի տեսակները և այլն։ Իսկ մի այլ անգամ կարող է հետաքրքրել հէնց այս վերջինը՝ նիւթը։

Եւ կամ վերցնենք Սեանայ լիճը լուսնկայ դիշերին կամ վաղորդեան գեփիւտի միջոցին։ Լճի կապուտին տուղ և արծաթեայ մակերևոյթը ջրի ձևն է, ջրի կաթիլների համակարգը։ Եւ այդ դեղեցիկ ձևն ստացել է անդոյն կաթիլների դումարից, խմբաւորումից։ Իսկ ջրի կաթիլները՝ մակերևոյթը կազմող բաղկացուցիչ մասերը կազմում են ջրի բովանդակութիւնը կամ նիւթը։

Ահա միաձոյլ միաբնատեան (մօնիստական) տեսակէտ, բայց ո՛չ մատերիալիստական և ոչ էլ իդէալիստական, այլ համադրական։

Ոչ միայն փիլիսոփայութեան, այլ և գեղագիտութեան մէջ այսօր տիրապետում է այս հայեցակէտը՝ դադարաբանների վտա-  
զարձ լրացման սկզբունքը:

Ձևական կամ հին գեղագիտական ըմբռնումը տեղի է տալիս  
այս տեսակէտի առաջ: —

Գեղագիտական ձևն ևս համարում է նիւթի բոլոր մասերի  
ընդհանուր տպաւորութիւնը, նիւթի կարգաւորումը մի միութեան,  
ներդաշնակութեան մէջ:

Այս տեսակէտի ամենանշանաւոր ներկայացուցիչներից մէկն է  
այսօր Ֆօլկելը: Նա ուժեղ կերպով պայքարում է ձևամոլ և դու-  
ալիստ գեղագէտների դէմ, որոնց թւում է նաև Կանտը: Ձևապաշտ  
գեղագէտների համար ձևը և բովանդակութիւնը տարբեր դործոններ  
են:

Ֆօլկելտի ըմբռնումով՝ ձևը և բովանդակութիւնը կազմում են  
մի անբաժան միութիւն: Միևնոյն իրն է, որ ներկայանում է թէ՛  
իրբև ձև և թէ՛ իրբև բովանդակութիւն: Այդ ցոյց տւին մեր առաջ  
բերած օրինակները: Աննիւթ կամ դուա ձևը մի Ֆիկցիա է, մի  
մտացածին բան: Նիւթը և ձևը գեղագիտական արժէք են ստանում  
հէնց իրենց միութեամբ, իրենց ներդաշնակութեամբ:

Ըստ Ֆօլկելտի, ձևը ճառարկաների մակերևութակաճ երևոյթն  
է, իսկ բովանդակութիւնը՝ թանձրացեալ կամ առարկայական նշա-  
նակութիւնը<sup>\*)</sup>: Այստեղ միայն մի ակտի հետ դործ ունենք և  
տնհնարին է ճբատանել առարկայի կենդանութեան ակտը հայեացքի  
պարզ զգայական կէտից<sup>\*\*)</sup>:

Ճիշտ նոյն այս տեսակէտի վրայ է կանգնած նաև գեղագիտու-  
թեան ականաւոր տեսարան Ֆիշերը (Vischer):

Այսպէս, եկանք նոյն եզրակացութեան, ինչ ենթակայաառարկայ  
հարցի վերլուծումից բխեց: — Ձեւն ու բովանդակութիւնը կամ  
նիւթը մէկ են և անբաժան: Նրանց բաժանումը հնարաւոր է միայն  
in abstracto, միայն վերացականութեան միջոցով, իսկ նրանց  
հակադրութիւնը և՛ ըստ երևոյթին եղած՝ երկուութիւնը պայմանա-  
ւորած է միայն մեր դիտելակերպով ու դործնական նկատումներով:  
Յետոյ, ձևը և բովանդակութիւնը բացարձակ ու ինքնուրոյն հաս-  
կացութիւններ չեն, այլ բոլորովին յարարերական, իրար լրաց-  
նող և պայմանաւորող:

\*) Volkelt, System der Aesthetik, I. B., էջ 392.

\*\*) Նոյն, էջ 434:

Այս ընդհանուր ղեկավար տեսակէտով լուծուած է նոյնպէս տեսականի և դործնականի, բնական և հասարակական գիտութիւններէ յարարերութեան հարցը:

Տեսականի և դործնականի միութեան հարցը չկարողացան լուծել ոչ նիւթապաշտները և ոչ էլ դադափարապաշտները՝ իրենց միակողմանի ըմբռնումի հետեանքով:

Ըստ համադրական մօնիղմի կամ իրապաշտ-քննադատական փիլիսոփայութեան՝ տեսական և դործնական մօմենտները բաժան չեն, այլ համադրած. նրանք իրենց հիմքում կազմում են մէկ և միևնոյն մեծութիւնը:

Այստեղ ի դէպ է յիշել Լասալի յայտնի խօսքը. «Ի՞նչ է գիտութիւնը, եթէ նա չի տալիս մաքին անհրաժեշտ բարոյագիտական ուղղութիւն և ի՞նչ է բարոյագիտութիւնը, եթէ նա արդիւնք չէ իսկական իմացութեան»:

Այս ձևով և այս հիմունքներով ստեղծուած է մի սիստեմ, որ բաւարարում է միաժամանակ թէ՛ գիտութեան և թէ՛ խղճի, ասել է՝ մարդու թէ՛ տեսական և թէ՛ դործնական պահանջներին:

Այս երկու պահանջները, որ ճշմարտութեան և արդարութեան պահանջներն են, միանում են մի բարձր համադրման մէջ:

Ռուս ականաւոր հասարակադէտ Միխայիլովսկու, առհասարակ ռուս ենթակայական-հասարակագիտական դպրոցի համար Պրաւդան իր մէջ պարունակում է այս երկեակ ճշմարտութիւնը — պրաւա-ճշմարտութիւն և պրաւա-արդարութիւն կամ՝ այլ խօսքով արտայայտած՝ երկնային և երկրային ճշմարտութիւն:

Ենթակայականի և առարկայականի այս ըմբռնումը ունի նաև Հ. Յ. Դաշնակցութիւնը, առհասարակ այստեղ վերլուծած ընդհանուր աշխարհայեցքը: «Այս երկու ոյժերի և ճշմարտութիւնների դաշնադրութեան, համադրման մէջ է տեսնում նա դրաւականը այն յաղթանակի, որ պիտի տանի աշխատաւոր մարդկութիւնը թէ՛ բնութեան կոյր ոյժերի և թէ՛ հասարակութեան մէջ եղած անարդարութեան դէմ»<sup>9)</sup>:

Այսպէս, համադրական մօնիղմի տեսակէտով՝ «տեսական» և «դործնական» բանականութեան միջև չկայ որևէ սկզբունքային

<sup>9)</sup> Տես. Ե. Ֆրանգեան, «Հասարակագիտական էտիկներ, Հ.Յ.Դաշնակցութեան սօցիալ-փիլիսոփայութեան աշխարհայեցքի հիմնաւորման փորձ», 1917. Բագու:



Հակասութիւն, ինչ տեսնում ենք Կանտի մօտ: Սրանք իրենց Հիմքում մէկ են և մի ամբողջութիւն են կազմում: Տեսական Հետաքրքրութիւնը տարբերում է գործնական Հետաքրքրութիւնից միայն և միմիայն մեր դիտելակերպով և վերաբերմունքով: Այլ խօսքով՝ Հետազօտութեան եղանակի և Հետաքրքրութեան տարբերութեան Հարց կարող է լինել. և իրօք կայ նման տարբերութիւն, բայց միայն նման տարբերութիւն:

Ճիշտ նոյն այս ձևով ըմբռնում է նաև բնական և Հասարակական գիտութիւնների յարաբերութիւնը, որ երկար ժամանակ դիտական վէճի ու քննութեան առարկայ է ծառայել և այսօր էլ դեռ ևս շարունակում է:

Անկասկած, սկզբունքային տարբերութիւն չկայ բնական և ընկերային գիտութիւնների մէջ. Հետեապէս՝ երկուութեան մասին խօսք չի կարող լինել:

Բնական և Հասարակական գիտութիւնների երկուութեան Հակադրութիւնը կամ երկուութիւնը չի գտնում իրեն բնութեան մէջ: Կայ և ընդունում է միայն երևոյթների և նրանց Հետազօտութեան եղանակների տարբերութիւն կամ երկուութիւն — մի կողմից՝ մասթեմատիքական-մեքենական և միւս կողմից՝ նպատակաբանական մեկնութեան:

Ռուսական դրապաշտ և ենթակայական-Հասարակագիտական դպրոցը Հիմնօրէն դադուել է այս Հարցի քննութեամբ և տւել իր լուծումը: Յատկապէս Ն. Միխայլովսկու\*) ծառայութիւնը և դերը մեծ է այս տեսակէտից: Նա դրեց բնագիտութեան և Հասարակագիտութեան համադրութիւնը:

Վաթսունական և եօթանասնական թւերին Ռուսաստանում գրած էր այս Հարցը՝ բնական և Հասարակական գիտութիւնների յարաբերութեան խնդիրը: Եւ գրած էր մի կողմից՝ մարքսիզմի և միւս կողմից՝ դարւինականութեան միջոցով: Բնագիտութիւնը, յատկապէս կենսաբանութիւնը, անօրինակ նւաճումներ էր անում և վճռապէս ազդում մարդկային մտածողութեան վրայ: Բնագիտական ուղղութեան ներկայացուցիչները անվերապահօրէն նոյնացնում էին բնագիտութիւնը և Հասարակագիտութիւնը, Հետեապէս՝ և՛ բնական ու Հասարակական երևոյթները: Հասարակագիտութիւնը յայտա-

\*) Տես. Ե. Ֆրանգեան, «Միխայլովսկիի նրպէս սօցիօլօգ-փիլիսօփայ», Երևան, 1911թ. կամ «Michailowsky als Soziolog und Philosoph». Berlin, 1913թ.

բարևեց իրբն կենսարանութեան մի ճիւղ: Այս ձևով ստեղծւեց մի ամբողջ տեսութիւն, որ յայտնի է «օրգանական տեսութիւն» անուանով: Հասարակութիւնն էլ համարոււմ էր մի սովորական կենդանական օրգանիզմ՝ իր բոլոր դործաւնութիւններով:

Ահա այս ուղղութեան, յատկապէս «օրգանական տեսութեան» դէմ դուրս եկաւ Միխայլովսկին և իր նշանաւոր հասարակագիտական և փիլիսոփայական «Что такое прогресс» (Ի՞նչ է պրօգրէսը) աշխատութեան մէջ տւեց այդ հարցի իր իւրայատուկ լուծումը: Նա համադրոււմ է դիտութեան այդ երկու մարդերու մերեան եկած նւաճումները — համադրոււմ և ոչ նոյնացնում: Եւ այս համադրական մտածելակերպը առհասարակ տիրապետող տեսակէտ է նրա սօցիալ-փիլիսոփայական յղացումի մէջ:

Հետզհետէ այս հայեցակէտն է իշխող դառնում դիտութեան մէջ:

Ռիկերտը\*) նոյն այս լուծումն է տալիս բնագիտութեան և հումանիտար գիտութիւնների մեթօդների հարցին: Ըստ Ռիկերտի, գիտութիւնների այս երկու խմբերի նիւթը միևնոյնն է: Տարբերութիւնը հսկան և սկզբունքային չէ, այլ մի ուրիշ տեսակի: Այստեղ, նկատոււմ է Ռիկերտ, խնդիրը կարող է կրկնակի բնոյթ կրել. — կա՛մ գիտութիւնները ձգտում են ճանաչել իմաստալի առարկան՝ իր վերացական ընդհանրութեան մէջ և կա՛մ իր բէալ անհատականութեան մէջ: Առաջին դէպքում՝ բնագիտական, իսկ երկրորդ դէպքում՝ պատմական մտածելակերպ է ու հետազօտութեան եղանակ:

Այսպիսով ամեն մի երևոյթ կարող է միաժամանակ հետազօտութեան աւարկայ լինել ինչպէս ընդհանրացնող, նոյնպէս և անհատացնող մեթօդի:

Այս տեսակէտին մօտ է կանդնաժ նոյնպէս Վինդելբանդը:

Ռիկերտից շատ առաջ այս հարցը յաջող բանաձևել է Պ. Լաւրովը\*\*), ուստի հասարակագիտական դպրոցի մեծ հիմնադիրը: Այս տեսակէտը կազմել է նրա պատմափիլիսոփայութեան հիմք:

\*) Kulturwissenschaft, Geschichtsphilosophie.

\*\*) П. Лавров. «Историческія письма», «Задачи пониманія исторіи».

ՀՈԳԵԿԱՆԻ ԵՒ ՖԻԶԻԿԱԿԱՆԻ ՅԱՐԱՐԵՐՈՒԹԵԱՆ

ԸՄՐՈՒՆՈՒՄԸ

ա). Սպինոզա և իր հոգե-փիզիքական գուգահեռի տեսութիւնը.

I

Այժմ անցնենք Հոդեկանի և Ֆիզիքականի յարարութեան վերլուծման: Այս Հարցի վրայ աւելի երկար և հանդամանօրէն ենք կանգ առնելու: Մարդկային միտքը յաճախ դերադոյն ճիշդք և փորձեր է արել լուծելու այս փիլիսոփայական, ինչպէս և դերազանցապէս Հոդերանական Հիմնական կնճիոք:

Ի՞նչ են ասում այդ փորձերը: —

Վերին աստիճանի Հետաքրքրական է Սպինոզայի, այդ Հրէայ Հանճարի փորձը, նրա մտքի դեղեցիկ ճիշդք:

Միայլ է այն տեսակէտը, թէ Սպինոզան Դեկարտի դործն է միայն շարունակել: Ճիշտ է, սկզբնական շրջանում նա ազդւում է Դեկարտից, բայց շուտով դանում է իր սեփական ուղին:

Դեկարտ և Սպինոզա — սրանք տարբեր մտածողներ են. Դեկարտը երկարմատեան մտածող է մինչև ուղնուծուծը, իսկ Սպինոզան եթէ ոչ գտարիւն, յամենայն դէպս մօնիստ է, նոր միարմատեան մտածողութեան նախապատրաստող: Մէկի մօտ դեռ ևս իշխում է եկեղեցու աշխարհայեցողութիւնը՝ Աստուծ, Հոգի և մարմին, իսկ միւրի մօտ՝ Համաստուծութիւնը: Յետոյ, Սպինոզայի փիլիսոփայութիւնը համարւում է փորձնական և «քննադատական փիլիսոփայութիւն»: «Սպինոզան, և ոչ թէ Ֆոյերբախը, Հասցրեց փիլիսոփայութիւնը դրական Հետազօտութեան բարձրութեան»<sup>\*)</sup>:

Ահա ինչպէս է դնահատում Հրէայ մտածողի փիլիսոփայութիւնը:

<sup>\*)</sup> Stern, Philosophie Spinoza's, էջ 6.

Հին, սխօյաստիք ձևերն ու արտայայտութեան եղանակները մի կողմ թողնելով, Սպինոզան մտածողութեան և իրականութեան, հողեկանի և Ֆիդիքականի յարաբերութեան լուծման ի՛ր փորձով նշանաւոր տեղ է բռնում փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմութեան մէջ:

Նա, անտարակոյս, վերջնականապէս չի լուծում այս կնճիորը, բայց նրա փորձը նոր ուղի է բանում փիլիսոփայական մտքի առաջ:

Ահա այս տեսակէտից, ինչպէս և իր համաստեւածեան ըմբռնումով, Սպինոզան դերագնացապէս ժամանակակից մարդ է, թարմ և հետաքրքրական այսօրւայ համար ևս, թէև ամբողջ երեք դար է նրան մեղնից բաժանում:

Սպինոզայի դուրս-դործոցը՝ «Ethica»-ն փիլիսոփայական դասական դործ է, որ կազմում է մարդկային մտածողութեան զարգացման մի կարևոր և անհրաժեշտ էջը: Չարմանալի սխտեմատիկարար և մինչև վերջը հետևողականօրէն մտածող դուրս է Սպինոզան: «էթիկան» դրած է բանաձևերի, օրէնքների և դրութիւնների վրայ: Մտքի պարզութեան և որոշութեան տեսակէտից՝ այդ հրէայ մտածողը մի հաղադիւտ դէմք է: «Սպինոզայի սխտեմը փիլիսոփայութեան մի բերեղ է, ինչպէս իր ձևի ճշտութեան, նոյնպէս բովանդակութեան պարզորոշութեան մէջ», ասում է Կոլմօ Ֆիւլեր:

«Ethica»-ն պարունակում է իր մէջ Սպինոզայի ողջ փիլիսոփայութիւնը:

Ի՞նչ է այդ փիլիսոփայութիւնը: — Ամենից առաջ՝ այդ փիլիսոփայութիւնը ոչ նիւթապաշտական է և ոչ էլ դադափարապաշտական: Այնպէս որ սխալ է նրա մօտ տեսնել մատերիալիզմ<sup>\*)</sup>, ինչպէս և սխալ է Սպինոզայի փիլիսոփայութիւնը բնորոշել իբրև «իդէալիստական մօնիզմ»<sup>\*\*)</sup>:

Սպինոզայի սխտեմն էլ միարմատեան է, այո՛, բայց այլ տիպի, տարբեր թէ՛ նիւթապաշտ և թէ՛ դադափարապաշտ մօնիզմից: Նա աւելի մօտենում է համադրական մօնիզմին: «Սպինոզիզմը իր պատմական սկզբնաւորութեան մէջ կարելի է ոչ նիւթապաշտ և ոչ էլ դադափարապաշտ բնորոշել», նկատում է Վինդելբանդ<sup>\*\*\*)</sup>:

Սպինոզայի փիլիսոփայութեան ուղնուծուծը (քւինտէսենցը)

\*) Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie, էջ 114.

\*\*\*) Stern, Philosophie Spinoza's, էջ 47.

\*\*\*\*) Windelband, Die neuere Philosophie, էջ 439.



կազմում է, մանաւանդ մեզ հետաքրքրող հարցի տեսակէտից, հոգե-Ֆիզիքական գուգահեռի տեսութիւնը, ուր նա տալիս է իր լուծումը մտածողութեան և իրականութեան յարաբերութեան հարցի, որ առհասարակ նոր և նորագոյն փիլիսոփայութեան ամենահիմնական կէճիւն է:

Հակառակ Դեկարտի՝ Սպինոզան ընդունում է մի գոյակ (սուբստանց), բայց երկու յատկանիշներով (ատորբերուաներ):

Ի՞նչ է սուբստանցը: Սա կոչւում է յաճախ Աստուած և բնութիւն: Բայց Սպինոզայի Աստուած-սուբստանցը ոչ մի առնչութիւն չունի քրիստոնէական անձնաւորեալ Աստծու հետ: Բնութիւն և Աստուած՝ նոյնանում են: Սպինոզայի աստուածութիւնը մի ens absolute infinitum է: Սուբստանցը բացարձակ գոյացողութիւն է. նա բովանդակումն է այն բոլորի, ինչ գոյութիւն ունի:

Յետոյ, սուբստանցը մէկ է, անսկիզբ և անվերջ<sup>\*)</sup>: Մէկից աւելի սուբստանց չի կարող լինել. սուբստանցի երկուութիւնը ինքնահակասումն է: Սպինոզան սրանով աքզէն ժխտում է Դեկարտի երկուութիւնը: Մի բացարձակ անկախ ու ինքնուրոյն էութիւն չի կարող սահմանափակւած լինել, քանի որ գրանով ինքնին բացասւում է նրա բացարձակ գոյութիւնը և ինքնուրոյնութիւնը<sup>\*\*)</sup>: Ամէն ինչ կախւած է բացարձակից, իսկ ինքը՝ ոչնչից: Սուբստանցը իր և բոլորի պատճառն է — *causo sui*<sup>\*\*\*)</sup>: Նա առհասարակ առաջին պատճառն է: Նա ինքը անպայման է, իսկ պայման՝ բոլոր իրերի:

Սուբստանցը մեզ յայտնի է իր յատկանիշներով (ատորբերուաներ): Վերջերս սուբստանցի որոշիչներն են և կազմում են սրա էութիւնը: Առանց ատորբերուաների՝ սուբստանցը անմտածելի է: Յատկանիշները բազմաթիւ են, բայց մեզ յայտնի են միայն երկուսը՝ *cogitato* և *extensio* — մտածողութիւն և տարածակախութիւն:

Առաջինի տակ նա հասկանում է հոգեկան բոլոր երեւոյթները — գգացողութիւն, կամք, պատկերացում և այլն, իսկ երկրորդի՝ մարմին, նիւթ, շարժում: Այնպէս որ այս յատկանիշները սուբստանցի գոյաձևերն են, իրական որպիսութիւնները և ոչ թէ՛ միայն ըմբռնման ձեւեր:

Ամենուրեք, թէ՛ օրդանիդմի մէջ և թէ՛ համաշխարհում, մենք գործ ունենք այդ երկշարք երևոյթների հետ:

Սպինոզայի մի հիմնական դրութիւնն է. մտածողութիւնը և

\*) Baruch Spinoza, Ethica, էջ 27.

\*\*) Նոյն, էջ 36, 25:

\*\*\*) Նոյն, էջ 26:

տարածականութիւնը, հոգեկանը և Ֆիզիքականը անբաժան են, միևնոյն պրօցէսի կամ իրի երկու կողմերը\*): Նրանք անպայման և բացարձակ ինքնուրոյն չեն. անպայման և ինքնուրոյն է միայն սուբստանցը:

Բացի այդ, երկուսն էլ, որ գլխաւորն է, հաւասարապէս իրաւորն են:

Մարդը, օրինակ, մի կողմից՝ մարմին է, հետևապէս՝ տարածական և միւս կողմից՝ միաժամանակ զգացող, պատկերացնող և կամեցող էութիւն: Ուրեմն, հոգին և մարմինը միեւնոյն իրականի երկու կողմերն են, երկու տարբեր երևոյթաձևերը:

Մի այլ օրինակ. լոյսը և սաքութիւնը միեւնոյն կրակի երկու տարբեր յատկանիշներն են (ատորիբուս), երևոյթաձևերը, երկուսն էլ հաւասարապէս իրական:

---

Սպինօզայի հիմնական գրութիւններից (Թէզիս) մէկ ուրիշն ասում է. այս երկու շարքերը կամ կողմերը միմեանց հետ ընդհանուր ոչինչ չունեն: Յետոյ, զա՛յն իրերը, որ միմեանց հետ ընդհանուր ոչինչ չունեն, չեն կարող մէկը միւսի պատճառը լինելը: Այս գրութեան մի տրամաբանական հետևութիւնն այն է, որ հոգեկանը և Ֆիզիքականը միմեանց վրայ չեն ազդում և չեն կարող ազդել: Այսպէս, Սպինօզան մերժում է նաև փոխազդեցութեան սկզբունքը, դրա հետ միաժամանակ պատճառականութիւնը: Նա չի ընդունում պատճառական կապ, պատճառի և հետևանքի յարաբերութիւն զարգացման այս երկու շարքերի՝ հոգեկանի և Ֆիզիքականի միջև: —

Ա՛յն, ինչ կատարում է մարմնի մէջ, ունի և պէտք է ունենայ անպայման միայն նիւթական պատճառներ և, ընդհակառակը, այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում հոգու մէջ, կարելի է բացատրել միայն հոգեկան պատճառներով: Հոգեկան երևոյթը չի կարող Ֆիզիքական պատճառ ունենալ և, ընդհակառակը, Ֆիզիքականը՝ հոգեկան:

Փաստապէս մենք դորժ ունենք երևոյթների երկու շղթայի հետ — մարմնական և հոգեկան: Մրանցից իւրաքանչիւրը շարունակական է և որևէ ժամանակ, որեւէ կէտում չի ընդհատում, և չի կարող ընդհատւած մտածւել: Զարգացման այս երկու շարքերը

\*) Նոյն, էջ 155:

միմեանց չեն խանդարում և խաչածնում: Նրանք ընթանում են իրար գուգահեռ (սարալի):

Ահա այս հողե-Փիղիքական համընթացութիւնն է կազմում Սպինոզայի փիլիսոփայութեան, այս նոր տիպի մօնիքի հիմքը: Սպինոզայի սխտէ՛մը իրաւացիօրէն բնորոշում է Հետևողական համընթացութեան տեսութիւն (սարալիլիզմ), որ այժմ շատ ակա-նաւոր հողերանների, բնազէտների և փիլիսոփաների կողմից ըն-դունած է\*):

## II

Բայց, ի հարկէ, հողե-Փիղիքական համընթացութիւնը չպէտք է հասկանալ այն իմաստով, ինչպիսի գուգահեռ գոյութիւն ունի, օրինակ, սայլի անիւների միջև: Այդ կլինէր, անկասկած, հողե-Փիղիքական համընթացութեան անհեթեթ ըմբռնումը:

Ամենից առաջ՝ հողեկանը և Փիղիքականը անբաժան չեն: Նրանք մէկ են և միևնոյն իրի տարբեր երևոյթածեւերն են, տարբեր կող-մերը կամ երևաները միայն՝ արտաքին և ներքին: Օրինակ՝ չըջանը կամ դռակը ներքուստ երևում է գոգաւոր, իսկ արտաքուստ՝ կորնքարդ: Ըստ Սպինոզայի, միշտ էլ արտաքինն ունի մի ներքին և ներքինը՝ մի արտաքին: Միևնոյն իրի կամ մարմնի երկու երես-ները կամ կողմերն են սրանք, բայց երբէք տարբեր իրեր:

Այս երկու շարքերի միջև տեղի է ունենում այսպէս ասած մշտական և սերտ քղքակցութիւն, նրանք իրար փոխադարձաբար պահանջում են և համապատասխանում:

Տարածականութիւնը և մտածողութիւնը, շարժումները և հողե-կան դրութիւնները երբէք չեն երևում դառ-գառ, մէկն առանց միւրի: Եթէ կրկնում է մէկը՝ հողեկան պրօցէսը, անպայման կրկնում է նաև միւրը՝ բնախօսական պրօցէսը: Նրանք տեղի են ունենում միասին և միաժամանակ: Զրացողութեան փոփոխութիւն-ները համապատասխանում են մարմնի բնախօսական փոփոխութիւն-ներին: Միշտ էլ մի գլխալութիւն ենթադրում է իր համապատասխան մարմնի գոյութիւնը և ընդհակառակը:

\*) Լեկկիւր, այս առաջին կարգի բնագէտը և երկրորդ կարգի փիլիսոփան, իրեն համարում է սպինօզիստ և ուզում է դառնալ ժամանակակից Սպինօզա: Բայց մա հակասում է իր ուսուցչի փիլիսոփայութեան հիմնական ոգուն, երբ ընդունում է հոգեկան և ֆիզիքական շարժերի միև պատճառական սկս (Welträtsel, էջ 17): Այս մի հաստիկ դրուքիմով արդէն ազնատում է մտնում Սպինօզայի ռը մտաշէմի մէջ և խախտում հոգեկանի և ֆիզիքականի միութիւնը:

Մի պտուղ ուտելիս նոյն երևոյթն է կատարում — հոգե-Ֆիզիքական զուգահեռականութիւն: Նոյնը և քաղցը: Քաղցը մի կողմից տհաճ դրացում է. — սա նրա հոգեկան կողմն է: Նա, միև կողմից, օրգանիզմի որոշ մասերի պակաս է նշանակում, — սա նրա բնախօսական կողմն է:

Ամեն տեղ նոյն երևոյթն է, նոյն զուգահեռը:

Մենք աշխատեցինք արատ կերպով տալ Սպինոզայի հոգե-Ֆիզիքական զուգահեռի տեսութիւնը, առանց շատ էլ ենթարկելու նրա արտայայտութեան ձևերին:

Ինչպէս սկզբում էլ նկատեցինք, Սպինոզան չի լուծել իմացաբանական այս կենտրոնական հարցը: Եւ ամենամեծ խանդարիչ հանդամանքը ներկայանում է Սպինոզայի բնագանց մտածողութիւնը:

Բայց նա մի կարևոր քայլ է անում այդ ուղղութեամբ: Ամենակարևորը և առաջադիմական հանդամանքը այս դէպքում նրա մտքերի, նրա մտածողութեան ուղղութիւնն է: Սպինոզան նախապատրաստում է համընթացութեան ժամանակակից ըմբռնումը — փորձնական հոգե-բնախօսական զուգահեռը: Նա դեռ ևս միանգամայն ազատագրւած չէ հին, սխօլաստիք մտածողութեան կաշկանդումներից: Դրա անհիշական հետևանք պէտք է նկատել ա՛յն, որ այդ հանճարեղ մտածողը հոգեկան և Ֆիզիքական պրօցէսների միջև մի կապի կարիք է տեսնում, որ անւանում է սուբստանց:

Այս բանը ահա չի կարող հանդուրժել հոգե-Ֆիզիքական զուգահեռի ժամանակակից ըմբռնումը, առհասարակ գիտական փրկիստփայլութիւնը:

Բացի այդ, Սպինոզայի հոգե-Ֆիզիքական զուգահեռը իր մէջ «պարունակում է դեռ մի թաքուն երկարմատեան պատկերացում», որովհետև ամեն մի «ուղեկցութեան» պատկանում են երկու իրեր, նկատում է Ռիլ: Երկու պրօցէսները երբէք փորձի մէջ չեն երևում միաժամանակ, երբէք չեն պատկանում մէկ և միևնոյն մարդու փորձին: Ընդհակառակը, երբ մէկը երևում է, միւսը յետ է մղում\*):

Յետոյ, Սպինոզայի փրկիստփայլութեան մէջ յատկանիշները (ատարիբուտները)՝ հոգեկանը և Ֆիզիքականը աւելին են, քան

\*) Philosophie der Gegenwart, էջ 174.



միայն ըմբռնման ձևեր, դիտելակերպեր: Նրանք սուբստանցի գոյածուներն են:

Մի դիտողութիւն ևս: Հողե-Քիզիքական դուռահետ (պարալե-լեզմ) արտայայտութիւնը պէտք է հասկանալ իբրև «մեթօդական կանոն» (Ռիլ): Իսկ եթէ նրան տրոււմ է մի «տեսութեան» նշանա-կութիւն (որ յաճախ պատահոււմ է), այն ժամանակ շատ հեշտու-թեամբ կարելի է սխալանքի մէջ ընկնել:

Այս մի քանի քննադատական դիտողութիւններից պարզ է ար-դէն մտածողութեան այն դիժը, որ շարունակոււմ է Սպինոզայից յետոյ: Եւ շարունակոււմ է էրնստ Մախի, Աւենարիուսի և Ռիլի մի-ջոցով:

## բ) Հոգե-Փիղիֆակամի ժամանակակից ըմբռնումը

## I

Այստեղ մենք կանգ կառնենք դիսաւորապէս էրնստ Մախի փիլիսոփայութեան վերլուծման վրայ, որի ընթացքում կշօշափենք նաև Աւենարիուսի ու Ռիլի հիմնական տեսակէտները՝ առաջադիր հարցի մասին:

էրնստ Մախը մասնազէտ-Փիղիկոս է: Նա մի պատկառելի մեծութիւն է յատկապէս զգայարանների բնախօսութեան մարդում: Եւ հէնց այդ մարդում արած հետազոտութիւնները վճռապէս ազդել են Մախի փիլիսոփայական աշխարհայեցողութեան վրայ:

Այսպէս, ուրեմն, Մախը իր մասնագիտութիւնից է բարձրացել դէպի փիլիսոփայութիւնը, մասնակի և դրական հետազոտութիւնների հաստատուն արդիւնքներին յենելով, կառուցել է նա իր աշխարհայեցողութիւնը, ի՛ր փիլիսոփայութիւնը:

Այս դիժը վերին աստիճանի յատկանշական է ժամանակակից փիլիսոփայութեան համար առհասարակ: Մասնակի դիտութիւնները վճռականապէս ազդում են փիլիսոփայական մտածողութեան վրայ: Փիլիսոփայական շէնքի կառուցումը կատարւում է համերաշխութեամբ. հաւասարաբժէք աշխատակիցներ են փիլիսոփան և մասնազէտ-գիտնականը. ներկայումս մեծ նւաճումներ են անում և մեծապէս ազդում փիլիսոփայական մտածողութեան վրայ յատկապէս Փիղիքան, հոգեբանութիւնը և կենսաբանութիւնը: Այժմեան փիլիսոփաները մեծ հետաքրքրութիւն են ցոյց տալիս դէպի մասնագիտութիւնները:

Ժամանակակից բնագիտութեան փիլիսոփայութիւնը նոր լոյսի տակ է դնում երևոյթները, ամբողջ աշխարհը, դարերով ճանաչած պրօբլէմները ու առեղծւածները և տալիս է շատ պարզ ու մեկին, դիւրամբռնելի և իւրայատուկ լուսաբանութիւն:

Նախ և առաջ՝ բնագիտութիւնը չի առաջադրում մի բոլորովին պատրաստի և ամբողջացած աշարհայեցողութիւն կամ կենսահայեցողութիւն: Ինչո՞ւ: Այն պարզ պատճառով, որ բնագէտի համար միանշամայն անկասկածելի է մարդկային հայեացքների յարաճուն դարձացումը, խորացումը և ընդլայնումը: Այս է Մախի համոզումը: Այս ի՛սկ պատճառով՝ նա չի ընդունում յաւիտենական պրօբլէմներ: Նրա համար չկայ և չի կարող լինել պրօբլէմ, որ ընդմիշտ անլուծելի դիտէր: Եթէ նա չի լուծելի այսօր, կլուծելի վաղը, միւս օրը:

Մախի և Աւենարիուսի փիլիսոփայութիւնը փորձի փիլիսոփայութիւն է: Նրա երակէտը փորձն է: Բնագէտը, և ամեն մի մտածող, չպէտք է փորձի հաստատուն հիմքը ոտի տակից բաց թողնել, քանի որ փորձի մէջ է ճշգրիտ և վերջին աղբիւրը բնաճանաչողութեան, և ճանաչողութեան առհասարակ: Փորձի սահմանը միտժամանակ մտածողութեան սահմանն է: Վերլուծել և համակարգել ենթարկել փորձի բովանդակութիւնը — ահա իմացութեան զերը:

Սրանով արդէն Մախը ժխտում է այն ամենը, ինչ զուրս է մնում փորձից, ինչ չի ենթարկում փորձի ստուգման: Մախը սխրելիմ թշնամի է այն ամենին, ինչ որ բնագանցական է: Այդ տեսակէտից Մախի հետ կարող է մրցել միայն իր հոգևոր ընկերը՝ Աւենարիուսը: Եւ այս հակաբնադանցական դիժը կարմիր թելի նման անցնում է Վիեննայի փիլիսոփայի բոլոր զլխաւոր զբաժների և հետադասութիւնների միջոցով: Իր «Mechanik» զբաժնի զլխաւոր միտումը Մախը որոշում է այդպէս՝ «հակաբնադանցական»: Մախը ընդունում է այն, ինչ երևոյթի մէջ է արած: Նա, ինչպէս ասել ենք, չի ճանաչում պրօբլէմների զոյութիւն: Պրօբլէմը կա՛մ լուծում է և կա՛մ անկարևոր համարում: Հետևապէս՝ նա չի կարող ընդունել իրն ինֆինիտ զոյութիւնը: Բնադանցական, զերզգայական մտածողութեան արդասիք է այդ:

Բայց նա միտժամանակ կրել է Կանտի զօրեղ ազդեցութիւնը, սակայն, շատ շուտով թողել է իրն ինքնինը: Ահա ի՞նչ է ասում Մախը. «Ես միշտ էլ առանձին երջանկութիւն եմ համարում այն, որ շատ վաղ, երբ դեռ եւս 15 տարեկան էի, իմ ձեռքն ընկաւ Կանտի «Prolegomena zu einer jeden Künftigen Methaphisik»-ը: Այն ժամանակ այս գիրքը իմ վրայ արեց այնպիսի ուժեղ, անջնջելի տպաւորութիւն, որի նմանը այլ ևս երբեք չեմ զգացել որևէ փիլիսոփայական զբաժնի ընթերցման միջոցին: Բայց մօտ երկու երեք տարի յետոյ յանկարծ զգացի այն դատարկ, աւելորդ դերը, որ կատարում է իրն ինքնինը, «Ding an sich»-ը\*):

Եւ այդ օրւանից նա զիտակցարար կուել է բնադանցազխտութեան (մետաֆիզիքայի) դէմ: Նա չի ընդունում որևէ զերզգայական աշխարհ: Նա ճանաչում է միայն մի աշխարհ. գգայական աշխարհն է այդ: Իսկ ի՞նչ է ներկայացնում ի վերջոյ այդ զգայական աշխարհը: Այս հարցումով մենք արդէն մօտենում ենք Մախի փի-

\*) Mach, Analyse der Empfindungen, էջ 24.

լիստիսյուսթեան էութեան բնորոշմանը: Սրանով կարգուի և այն պատկերը, որ ունի աշխարհը Մախի համար:

Եթէ զգայական աշխարհը աստիճանաբար վերլուծենք, մենք վերջ է վերջնայ կհասնենք տարրերի, որ այլ ևս չի կարելի տարրալուծել: Այս տարրերը որոշ յարաբերութեամ մէջ զգայութիւններ են: Տարրերը միաժամանակ փորձի վերջին բազկացուցիչ մասերն են: Հէնց այս տարրերն էլ կազմում են Մախի փիլիսոփայութեան հիմը և ելակէտը: Մախը տարրերի մօնիստ է: Մախի տեսակէտով՝ աշխարհը կազմած է ոչ թէ առեղծաժային էութիւններից, այլ փորձի վերջին բազկացուցիչ մասերից, այսինքն՝ տարրերից կամ՝ որոշ յարաբերութեան մէջ՝ զգայութիւններից, օրինակ՝ գոյներից և ձայներից, ճնշումներից և տաքութիւններից, ժամանակներից և տարածութիւններից, զգացումներից և կամեցողութիւններից, պատկերացումներից և յոյզերից և այլն: Եւ այս բոլորը մեզ անմիջօրէն տեսալ են: Ինչ որ մենք դիտենք աշխարհի մասին, դիտենք միմիայն տարրերի միջոցով: Ոչ թէ իրերը կամ մարմիններն են աշխարհի տարրերը, այլ գոյները, ձայները, ժամանակները, սպաւորութիւնները\*) և այլն: Փորձի մէջ մենք գործ ունենք միմիայն այս տարրերի և նրանց բազմազան կապակցումների հետ: Տարրերից դուրս՝ փորձը մի Ֆիկցիա է և գոյութիւն չունի: Բայց մեր արտաքին, ինչպէս և ներքին աշխարհի այս բազկացուցիչ և միատեսակ տարրերը մերթ կազմում են ամուր, հաստատուն կապակցում, մերթ՝ անհաստատ և յեղյեղուկ: Սովորաբար այս տարրերը կուշտում են զգայութիւններ: Բայց որովհետև այս դադափարի մէջ պարունակուում է միակողմանի տեսութիւն, դրա համար էլ Մախը դերադասում է խօսել տարրերի մասին\*\*):

Համաշխարհը կազմող այս տարրերը դատ-դատ գոյութիւն չունեն: Նրանք կազմում են զանազան խմբակցութիւններ, միութիւններ, կապակցումներ: Աշխարհը մի ցանց է տարրերի միութիւնների: Նրանք բոլորը մշտապէս դտնուում են փոխադարձ կախման և սերտ յարաբերութեան մէջ: Ըստ Մախի, ամբողջ աշխարհը կազմած է տարրերի հետեւեալ խմբակցութիւններից, որ նա պարզութեան համար տառերով է արտայայտում . ա) գոյների, ձայների և այլն ամբողջութիւնը, որ մարդ սովորաբար շատարկայ է կոչում, նա նշանակում է հետեւեալ տառերով՝ ABC . բ) այն ամբողջութիւն-

\*) Mach, Die Mechanik . . . , էջ 512.

\*\*) Analyse der Empfindungen, էջ 17—8.



նը, որ մեր սեփական մարմինն է կաղձում և առաջինի մի մասն է, նշանակում է KIAM տառերով և դ) կամքի, յիշողութիւններէ, պատկերացումներէ և այլն ամբողջութիւնը նա կոչում է ABY: Առաջին երկուսը կարելի է մարմնական կամ արտաքին աշխարհ անւանել, իսկ երկրորդը՝ ներքին կամ հոգեկան աշխարհ: Այստեղից պարզ է, որ մարմինը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ տարրերի միութիւն, որպիսութիւններէ զուամբ: Նոյնը և «եսը»: Յետոյ, այս հսկայա-կան ցանցի մէջ չկայ կղզիացած մարմին կամ իր, ոչ էլ որևէ «ես»: Այս ցանցի մէջ բոլորն անխտիր կապւած են միմեանց հետ և պայմանաւորում են իրենց զոյութիւնը փոխադարձաբար:

Այս է ահա Մախի տարրերի ուսմունքը: Բայց այս տեսութեան բոլոր կողմերը դժւած չեն դեռ ևս: Իր այս ուսմունքով՝ Մախը լուծում է և առաջնութեան պրօբլէմը: Ո՞րն է առաջնականը՝ նիւթակա՞նը թէ՞ հոգեկանը: Այս հարցը ահա նրա տարրերի տեսու-թեան մէջ ստանում է մի ինքնատիպ լուծում: «Ինձ համար, ասում է Մախը, մատերիան առաջին տւեալ չէ»<sup>\*)</sup>: Նոյնը կարելի է ասել և հոգեկանի վերաբերմամբ: Ինչ որ մենք սովորական կեանքում «մատերիա» ենք կոչում, դա տարրերի կապակցման մի որոշ տե-սակն է<sup>\*\*)</sup>: «Եսն» էլ տարրերի մի կապակցում է: Այսպէս, ուրեմն, առաջնականը, սկզբնականը ո՛չ նիւթականն է և ո՛չ հոգեկանը, այլ տարրերը: Չէ՞ որ տարրերն են կաղձում ողջ համաշխարհը, իսկ մարմինը և եսը մի մի բաղկացուցիչ, անբաժան մասն են այդ համաշխարհի: Մախի համար իրը միայն մի վերացականութիւն է (արատրակցիա), մի նշանակ տարրերի մի ամբողջութեան համար, և ուրիշ ոչինչ:

Մախի տարրերի ուսմունքի, նրա ողջ փիլիսոփայութեան հիմ-քում դրւած է յարաբերականութեան սկզբունքը: Մախի տարրերի մօնիթը կրում է յարաբերական բնոյթ: «Ամեն ինչ փոխուում է»- ահա Մախի փիլիսոփայութեան հիմնական դրութիւնը:

Բնութեան մէջ չկայ անփոփոխ իր: Փորձը ցոյց է տալիս, որ

\*) Նոյն, էջ 198:

\*\*\*) Նոյն, էջ 199:

աշխարհը կաղճող տարրերը յաւիտենապէս փոխադրեցութեան և փոխյարաբերութեան մէջ են: Նրանք միասին են երևան գալիս և միասին անհետանում: Բացարձակ անփոփոխը տեղ չունի Մասի տարրերի աշխարհում: Բնութեան մէջ անպայման իշխում է փոփոխման, դառնալու, դարձացման օրէնքը:

Նա անթիւ օրինակներ է առաջ բերում իր այս դրութիւնը ապացուցանելու համար: Ամեն մի մարմին, օրինակ, այլ է երևում տարրեր լոյսի տակ. տարրեր տարածութեան մէջ նա ներկայացնում է տեսողութեան տարբեր պատկեր, իսկ տաքութեան ամեն մի աստիճանի տակ ա՛յլ տպաւորութիւն է ստանում նրանից շօշափելիքը և այլն\*): Մի ուրիշ օրինակ: Վերցնենք վարդի թերթիկը: Մակերեսային դիտողին թւում է, թէ վարդի կարմիր գոյնը անփոփոխ է, ինչ պայմանների մէջ էլ լինի վարդը: Բայց այդ իրապէս մի սխալանք է, մի պատրանք: Եթէ մենք վարդի թերթիկը լուսաւորենք կապոյտ լոյսով, այն ժամանակ նա իսկոյն կկորցնի իր կարմիր գոյնը: Յետոյ, վարդի դերեկան հոտը կորչում է իսկոյն, հէնց որ մենք սառցնում ենք վարդը: Իրը, ուրեմն, միայն մի յարաբերական միութիւն է, բայց երբէք բացարձակ, հաստատուն՝ նման որպիսութիւնների: Յետոյ, վարդը «հոտ է արձակում» միայն մեր հոտոտելիքի համար. շաքարը «քաղցր» է միայն լեզւի համար: Այսպիսով իրերը գտնւում են մշտապէս փոխադարձ յարաբերութեան մէջ, թէ միմեանց և թէ մեր վերաբերմամբ: Շարունակենք օրինակները շարքը՝ Մասի այս հիմնական միտքը աւելի պարզ և աւելի ըմբռնելի դարձնելու համար: Իմ սեղանը մերթ աւելի, մերթ պակաս է լուսաւորում, կարող է աւելի տաք և աւելի սառը լինել: Նա կարող է թանաքի բիծ ընդունել: Նրա մի ոտը կարող է կոտրւել և այլն\*\*): Թէև այսպէս փոխւում է սեղանը, բայց դարձեալ նա մնում է մեզ համար սեղան: Դա յարաբերական անփոփոխ է, յարաբերական հաստատունը:

Իրի նման՝ «ես»-ն էլ ենթակայ է յաւիտենական փոփոխութեան: Այստեղ միայն մեծ դեր է խաղում կօնսիտուիտետը՝ յաջորդական և աստիճանական փոփոխութեան սկզբունքը: Այդ բանը մեզ համար ցայտուն կդառնայ, եթէ մենք համեմատենք մարդու մանկութիւնը, երիտասարդութիւնը և ծերութիւնը: Անկասկած, այստեղ որպիսութիւնների որոշ քանակ մնում է անփոփոխ և հաստատուն: Հոգե-

\* ) Die Prinzipien der Normenlehre, §2 423.

\*\* ) Analyse ..., §2 2.

բանական վերլուծումը ցոյց է ապրիս, որ մարդկային եւր աճում և հարստանում է: Եւր Մախի համար մի հաստատուն գրութիւն է— յարաբերական հաստատուն: Եւր զումարն է բոլոր ապրումների և աղբիւրը՝ ամբողջ դործունէութեան: Տարրերը այս կէտում՝ եսի մէջ աւելի սեղմ են և ուժեղ, աւելի սերտ և հաստատուն են կապւած, քան որևէ այլ տեղ:

Մերժելով, ուրեմն, բացարձակ մնայունը, Մախն ընդունում է յարաբերական հաստատունը: Նա ճանաչում է յատկապէս տարրերի կապակցումների, մշտական յարաբերութիւնների կայունութիւնը: Մախի համաշխարհային տարրերը ենթակայ չեն «բացարձակ հոսման»: Ըստ Մախի, հէնց տարրերի այս բազմապիսի՝ համեմատաբար հաստատուն յարաբերութիւնների հետազոտութիւնը կազմում է բնագիտութեան, ինչպէս և ամեն մի գիտութեան առարկան:

Այժմ մեր առջև դրւած է մախեան աշխարհայատկերը, նրա տարրերի ուսմունքը: Արդէն ասել ենք, որ այստեղ վճռական դեր է խաղացել զգայարանների բնախօսութիւնը, որին նւիրւել է Վիեննայի սկանաւոր գիտնականը դեռ ևս երիտասարդ հասակից ի վեր:

Ահա ի՛նչ է հաղորդում նա այդ մասին:

Մախը, ինչպէս ինքն է դրում, մեծացել է գիւղում: Նա զբաղւում էր հիւանդութեամբ և դաշտային աշխատանքներով: Մախի հայրը սիրում էր բնութիւնը: Որդու մէջ ևս ուժեղ սէր է առաջանում դէպի բնութիւնը: Նա իր հօր դրաղարանում, ինչպէս մի անգամ արդէն յիշել ենք, դտնում է Կանտի «Prolegomena»-ն, որ ա՛յնքան ուժեղ ազդեցութիւն է անում դեռ ևս 15 տարեկան պատանի Մախի վրայ: «Բայց մօտ երկու թէ երեք տարի յետոյ, դրում է նա, յանկարծ՝ զգացի այն աւելորդ դերը, որ կատարում է իրմ ինքնիմքը»: Կանտի այս առաջին ազդեցութեան մասին Մախը միշտ էլ դժուանակութեամբ է յիշում: «Կանտի քննադատական իրէջալիցմը իմ ամբողջ քննադատական մտածողութեան ելակէտն էր: Բայց ինձ համար անհնարին էր պահել այն»<sup>\*)</sup>: «Մի ամարային պայծառ օր, ազատ բնութեան մէջ, շարունակում է Մախը, միանգամից երևացին ինձ աշխարհը, ինչպէս և իմ եսը, իբրև մի դանդաւած, մի ամբողջութիւն գոյութիւնների, միայն եսի մէջ աւելի կապակցւած»<sup>\*\*)</sup>: Մեզ համար հէնց այս վերջին կտորն է ամենակարևորը:

Առաջին գորաւոր, անջնջելի մղումը տրւած էր արդէն, զար-

\*) Նոյն, էջ 290:

\*\*\*) Նոյն, էջ 24:

զացման ուղին՝ դժւած: Մախը համալսարանում նւիրում է Ֆիզի-  
քայի, մասնաւորապէս զգայարանների բնախօսութեան ուսումնա-  
սիրութեան և այսպիսով խորանում ու բեղմնաւորում է այդ եղակի  
մօճենտի, ամառային այդ պայծառ ու գեղեցիկ օրւայ ստղծապործ  
և յեղափոխիչ սղգեցութիւնը:

Ահա Մախի համալսարհային տարրերի տեսութիւնը: Այստեղ  
տրւած են արդէն նրա ողջ փիլիսոփայութեան հիմնական դժերը և  
գրութիւնները: Մենք կանգ ենք առնելու յատկապէս հոգեկանի և  
Ֆիզիքականի յարաբերութեան վրայ: Բայց այստեղ անհրաժեշտ է  
նկատել, որ, Մախից միանգամայն անկախ, նոյն այդ եղբակացու-  
թեանն է յանդել, նոյն տարրերի ուսմունքը տւել Ռիխարդ Աւենա-  
րիւսը՝ փորձա-քննադատական փիլիսոփայութեան հռչակաւոր  
հիմնադիրը: Մէկը՝ Յիւրիսում և միւսը՝ Վիեննայում միաժամա-  
նակ յղանում են միեւնոյն վարդապետութիւնը, յայտնագործում  
համաշխարհային տարրերը:

Գեղեցիկ և հազւագիւտ գուղադիպութիւն:

## II

Այժմ դառնում ենք Մախի ողջ փիլիսոփայութեան ամենանշա-  
նաւոր կէտին: Հոգեկանի և Ֆիզիքականի փոխյարաբերութեան  
հարցն է այդ, աւելի ճիշտ՝ տարրերի բնախօսական և հոգեբանա-  
կան շարքերի կախման հարցը: Սա մէկն է փիլիսոփայութեան և  
հոգեբանութեան ամենակնճոտ և դժւարին հարցերից:

Այս կէտում էլ Մախի և Աւենարիուսի հայեցակէտերը գեղեցիկ  
կերպով գուղադիպում են: Աւենարիուսի ամենամեծ և անմեռ ծա-  
ռայութիւնը կայանում է յատկապէս նրանում, որ ցոյց տւեց Ֆի-  
զիքականի և հոգեկանի փոխյարաբերութիւնը մարդկային անհատի  
մէջ: Մարդ անհատը մի հոգե-բնախօսական ամբողջութիւն է, որի  
մէջ հոգեբանական և բնախօսական շարքերը փոխադարձ յարաբե-  
րութեան մէջ են գտնւում:

Եթէ մարդ ասում է՝ «ես ունեմ ուղեղ», այդ նշանակում է՝  
Ծա կոչւած ամբողջութեանը պատկանում է ուղեղը իբրև մի բաղ-  
կացուցիչ մաս: Եւ եթէ մարդ ասում է՝ «ես ունեմ մտածողութիւն-  
ներ», այդ նշանակում է, որ Ծա կոչւած ամբողջութեանը պատկա-  
նում են այդ մտածողութիւնները՝ իբրև բաղկացուցիչ մասեր:  
Մրանից պարզ է, որ եթէ մարդ ունի ուղեղ և մտածողութիւններ,  
այդ չի նշանակում երբէք, թէ ուղեղը մտածողութիւններ ունի:



Միտքը, անկասկած, իմ Ես կոչւածի կամ անհատի միտքն է, ըսյց երբէք «իմ ուղեղի» միտքը, ինչպէս որ «իմ ուղեղը» իմ մտքի ուղեղը չէ: Այս բոլորի տրամաբանական հետեւութիւնն այն է, որ՝ մի կողմից՝ ուղեղը մտածողութեան ո՛չ արդիւնքն է կամ կայանը, ո՛չ օրդանը կամ գործիքը: Մտածողութիւնը, միւս կողմից, ուղեղի ո՛չ բնակիչն է կամ հրամանատարը, ո՛չ միւս կէտը կամ կողմը, ո՛չ արդասիքը կամ միայն մի դրութիւնը\*): Ուղեղը և մտածողութիւնը միեւնոյն մարդ-անհատի յատկանիչներն են (ատրիբուտներ): Եւ այս վերջինների իսկական կրողը ինքը մարդն է: Ուղեղը և մտածողութիւնը, այդ հոգե-Ֆիզիքական տարրերը սերտ ու անբաժան կերպով կապւած են մարդկային անհատի մէջ. սրանք գտնուում են փոխադարձ յարաբերութեան և կախման մէջ: Եթէ առաջնում են բնախօսական փոփոխութիւններ, այն ժամանակ երեան են դալիս նոյնպէս համապատասխան հոգեկան պրօցէաներ, և ընդհակառակը:

Ճիշտ այս ձևով է լուծուում Ֆիզիքականի և հոգեկանի յարաբերութեան կնճիռը առհասարակ:

Ֆիզիքականը և հոգեկանը հաւասարաբժէք են և հաւասարապէս իրական տեսւալ: Նրանցից մէկը միւսից չի ծագում և ոչ էլ մէկը միւսից աւելի կամ պակաս զօրաւոր է:

Մախը իրաւացի կերպով յետ է մղում Ռիբօի տեսակէտը, համարելով դա միակողմանի ու սխալ: Ռիբօն, ասում է Մախը, շատ հեռուն է գնում, երբ նա ամբողջ հոգեկանը Ֆիզիքականի համար լուկ մի sourajoute է ընդունում և միայն Ֆիզիքականը համարում զօրաւոր դործօն: Մախը այսպիսի տարբերութիւն չի ճանաչում\*\*):

Ըստ Մախի և Աւենարիուսի՝ թէ՛ Ֆիզիքականը և թէ՛ հոգեկանը օղզբնապէս տեսալ են: Ո՛չ Ֆիզիքականն է առաջնական, ամենից առաջ տեսալ, ոչ էլ հոգեկանը: Առաջնականը տարբերն են և սրանք են, որ կազմում են եսը և իրը, հոգեկանը և Ֆիզիքականը: Վերջիններս միեւնոյն պրօցէսի բաղկացուցիչ մասերն են: Այստեղ ճանաչում է մի մեծութիւն, որի մէջ միացած և համակարգւած են տարրերը: Այս մեծութիւնը Աւենարիուսը կոչում է «Երրորդ»: «Ես ճանաչում եմ ոչ Ֆիզիքականը և ոչ հոգեկանը, այլ մի երրորդը, նկատում է նա, որ ինքնին ո՛չ այս է և ո՛չ այն, այլ երկուսը միասին»: Բայց այդ «Երրորդը» բնագանցական մտքի արդիւնք չէ, այլ մի իրական և մեզ ծանօթ մեծութիւն: Այդ մեծութիւնը կրողն

\*) Avenarius, Der menschliche Weltbegriff, էջ 75—6.

\*\*) Analyse, էջ 17.

է Ֆիդիքականի և Հոգեկանի: «Ես իսկոյն կատորագրէի Աւենարիուսի այս խօսքերի տակ, ասում է Մախը, եթէ ևս չվախենայի, որ մարդ այս երրորդի տակ կարող է հասկանալ մի անծափօք երրորդ, մի իրն ինքնին կամ մի այլ բնականցական սատանայութիւն: Ինձ համար Ֆիդիքականը և Հոգեկանը անմիջական տեսլ են և ծափօք, ըստ էութեան նոյնանիչ և միայն ըստ դիտելակերպի տարբեր»<sup>\*)</sup>: Մտանից պարզ է նաև ա՛յն, որ Ֆիդիքականը և Հոգեկանը այդ երրորդի կողմերը չեն, ինչպէս Սպինոզան է ընդունում: Այդ երրորդը, միև կողմից, Հոգեկանի և Ֆիդիքականի միացումը չէ, որոնք երբէք բաժան չեն եղած, որ կարիք լինէ՛ր միացնելու, մի միութեան մէջ զննելու: Համաշխարհային տարբերի ցանցում նրանք միշտ էլ միասին են, միատեղ, անբաժանելի, անքակտելի: Ոչ թէ Հոգեկանի և Ֆիդիքականի միացումն է արդիւնք մարդկային մտքի յետազայ Հետազոտութեան, այլ, ընդհակառակը, նրանց բաժանումը: Իսկ այս անդամահատութիւնը բռնազբօսիկ է և ոչ-դիտական, հնարաւոր միայն in abstracto:

«Իրականութեան մէջ չկան երկու դատ-դատ պրօցէսներ, մէկը՝ բնախօսական և միւսը՝ հոգեբանական, այլ միայն երկու տարբեր դիտելակերպեր միեւնոյն պրօցէսի»<sup>\*\*</sup>): Ահա ինչ է ասում Ռիլը: Եւ սրա ըմբռնումը Ֆիդիքականի և Հոգեկանի յարաբերութեան մասին համարեա նոյնն է, ինչ՝ Մախի ու Աւենարիուսի: Ռիլը Հոգեկանի և Ֆիդիքականի յարաբերութեան այս ըմբռնումը ընորոշում է իբրև «փիլիսոփայական մօնիզմ»<sup>\*\*\*</sup>):

Այսպիսով, ուրեմն, չկայ որևէ անկամըջելի վիճ Ֆիդիքականի և Հոգեկանի միջև, որ տեսնում են միակողմանի Ֆիդիկոսը և Հոգեբանը: Մէկը՝ հոգեբանը դիտելով Հոգեկան կողմը, հասնում է իրէվալիստական ըմբռնողութեան, մերժելով Հետևապէս մարմնի գոյութիւնը: Իսկ միւսը՝ Ֆիդիկոսը դիտելով միայն Ֆիդիքական կողմը, հասնում է հակառակ եզրակացութեան՝ յայտարարելով մարմինը անկախ, ինքնուրոյն, բացարձակ և առաջնական:

Նոյն մեթօդին են հետևում և նոյն եզրակացութեան են յանդում նաև նիւթապաշտ և դաղտփարապաշտ փիլիսոփաները, մէկը արտաքին, միւսը ներքին փորձը բացառապէս նկատի ունենալով, մինչդեռ ներքինն ու արտաքինը անբաժանելի են: Եւ այսպիսով ծայր են տեսլ մի շարք երկարմատեան (զուալիստական) և միար-

\*) Mach, Erkenntnis und Irrtum, էջ 12.

\*\*) Riehl, Zur Einführung in die Philosophie d. Gegenwart, էջ 175.

\*\*\*) Նոյնտեղը, էջ 175:

մատեան (ձօնիստական) փելիսոփայական—հոգեբանական տեսու-  
թիւններ :

Իր համաշխարհային տարրերի ուսմունքով՝ Մախը կամենում է  
վերջ տալ այդ առեղծւածին և կամըջել այն վիճը, որ արհեստական  
կերպով բացւած է : Դրանով միաժամանակ խախտուած են մի շարք  
փելիսոփայական ուղղութիւնների դոյութեան հիմքերը : Այս վերջին-  
ների ամենախոշոր սխալը կայանում է նրանում, որ միեւնոյն իրը  
նախ բաժանում են և ապա մեկնում, փոխանակ դիտելու այն իր  
ամբողջութեան մէջ :

Ի՞նչպէս է լուծուած այս առեղծւածը, այս առերևոյթ երկու-  
թիւնը Մախի համաշխարհային տարրերի ուսմունքի մէջ : —

Աշխարհի բազկացուցիչ տարրերը միատեսակ են : Ահա այդ  
տեսութեան մի հիմնական դրութիւնը : Բայց այդ միատեսակ տար-  
րերը ներկայացնում են երկու տեսակի կախումներ և յարաբերու-  
թիւններ : Կեանքում, բնութեան մէջ ամեն քայլափոխում կարելի է  
տեսնել և ստուգել այդ իրողութիւնը : Մենք միշտ էլ դորձ ունենք  
կախումների և յարաբերութիւնների երկու յայտնի շարքերի հետ :  
Տեսել իրերը՝ մի կողմից՝ կախւած են միմեանցից և՛ միւս կողմից՝  
մեր օրգանիզմից :

Ահա այս կրկնակի կախման փաստը ոչ ոք չի կարող անդիտա-  
նալ, անգամ վերացական փելիսոփայութիւնը, ասում է Մախը :

Պարզե՞նք այս հիմնական միտքը մի քանի հասարակ, դիւրամ-  
բոնելի օրինակներով, որ տալիս է Մախը : Երբ մեր ուշադրութիւնը  
կենտրոնացնում ենք շրջապատի մի առարկայի (ա․) շրջապատի մի  
այլ առարկայից ունեցած կախման վրայ, առհասարակ առարկաների  
միմեանցից ունեցած կախման վրայ, — այդ դէպքում մենք ստա-  
նում ենք Ֆիզիքա և շրջապատի այդ տարրը, ա-ն, մի Ֆիզիքական  
առարկայ է (օրեկտ) : Բայց երբ մենք ուշադրութիւն ենք դար-  
ձնում ա-ի՝ մեր աչքի ցանցաթաղանթից ունեցած կախման վրայ, այդ  
դէպքում մենք ստանում ենք հոգեբանութիւն և ա տարրը մի  
հոգեբանական առարկայ է : Մի դոյն, օրինակ, Ֆիզիքական առար-  
կայ է, երբ մենք դիտում ենք նրա ունեցած կախումը որևէ լոյսից  
(այլ դոյներից, տաքութիւններից և այլն) : Իսկ եթէ մենք դիտում  
ենք նրա ունեցած կախումը մեր աչքի ցանցաթաղանթից, նա արդէն  
մի հոգեբանական երևոյթ է, մի գգայաբիւն :

Երկու դէպքում էլ միևնոյն առարկան է, միևնոյն նիւթը :  
Տարբեր է միմիայն դիտելիքը, հետազոտութեան տեսակը :

Մի այլ օրինակ: Վերցնենք թղթի սպիտակ դոյնը. ինչ չափով նա կախուած է այլ տարրերից, օրինակ լամպի լոյսից, որ դուրս է մեզանից և պատկանում է շրջապատին, մենք ասում ենք՝ այդ կախումը Ֆիզիքական է և պատկանում է արտաքին աշխարհին, և դոյնն ու լոյսը Փիզիքական տարրին: Իսկ այն չափով, ինչ չափով թղթի դոյնը կախուած է իմ մարմնի տարրերից, իմ աչքի ցանցաթաղանթի դրութիւնից և որոշում է վերջինով, մենք այդ տարրը կոչում ենք զգայութիւն, հոգեկան տարր, որ պատկանում է արդէն ներաշխարհին: Երկու դէպքումն էլ «սպիտակը» մնում է միևնոյն օրեկտը:

Այսպիսով՝ դիտակցութեան զգայական սահմանում ամեն մի առարկայ միտամտանակ և՛ հոգեկան է և՛ Ֆիզիքական:

Նոյն բանն է ասում և հաստատում նաև հռչակաւոր հոգեբան Վուենդը. «բնագիտական և հոգեբանական փորձերը կազմում են բաղկացուցիչ մասերը մէկ փորձի, որը տարբեր տեսակէտներից է դիտուում, մի տեղ որպէս առարկայական երևոյթների կապակցում, այլ խօսքով՝ որպէս անուղղակի փորձ, իսկ միևս տեղում որպէս ուղղակի, անմիջական փորձ»\*):

Այս մանրակրկիտ վերլուծումից և առաջ բերած օրինակներից հետևում են մի քանի հիմնական մտքեր, որ յատկորոշ են Մախի փիլիսոփայութեան համար: Ամենից առաջ ա՛յն, որ Մախի աշխարհապատկերը կազմուած չէ զգայութիւններից կամ սրանց միութիւններից, ասել է՝ հոգեկան տարրերից: Զգայութիւնը, որ միայն հոգեկան է, պէտք է անպայման տարբերել տարրից: Տարրը ոչ զուտ հոգեկան է և ոչ էլ Ֆիզիքական, այլ միաժամանակ թէ՛ հոգեկան և թէ՛ Ֆիզիքական, նայած մեր դիտելակերպին, նայած մենք նրանց ինչ կախման մէջ ենք վերցնում: Սրանով էլ Մախի տեսակէտը տարբերում է անգլիացի մեծ իդէալիստի՝ Բերկլէյի տեսակէտից: Շատերը յաճախ այդ երկու մտածողների տեսակէտները նոյնացնում են, որ միանգամայն սխալ է և թիւրիմացութեան արդիւնք: Ինչքը Մախը մէկից ասելի անգամներ բողոքել է այդ բանի դէմ: Ճիշտ է, Բերկլէյն էլ խօսում է տարրերի մասին, բայց այդ տարրերը նոյն նշանակութիւնը չունեն նրա սխտեմում, ինչ որ Մախի համար: Տարրերից դուրս՝ նա ընդունում է մի անծանօթ ոյժ, Աստուած, որով պայմանաւորում են այդ տարրերը\*\*): Մախի հայեցողութիւնն

\*) Grundriss der Psychologie, էջ 390.

\*\*) Mach, Analyse..., էջ 295.



էլ, այո՛, ունեցել է իր իդէալիստական փուլը, բայց նա վաղուց հեռացել է զարդացման այդ աստիճանից, թէև, ինչպէս ինքն է խոստովանում, դրա «հետքերը մնացել են արտայայտութիւններէ մէջ»<sup>\*)</sup> :

Այս քննութիւնից պարզուած է նոյնպէս «ներքին» և «արտաքին» աշխարհների, ես-ի և շրջապատի, ենթակայի և առարկայի, ինչպէս և նրանց յարաբերութեան ըմբռնումը : Այս կնճիռները Մախի տարրերի ուսմունքի մէջ ստանում են ինքնատիպ լուծում :

Կանգ առնենք մի փոքր այս հիմնական հարցերի վրայ : Արդէն շատ բան է ասած այդ մասին, մանաւանդ ներքին և արտաքին աշխարհների մասին : Արտաքին աշխարհը տարրերի, աւելի ճիշտ՝ Ֆիզիքական տարրերի աշխարհն է : Ինչ որ տարածութեան մէջ է և անմիջական տւեալ բոլորին անխտրի, կոչուած է Ֆիզիքական կամ արտաքին աշխարհ : Այս աշխարհը ընդհանուր է և զոյութիւն ունի բոլորի համար : Իսկ այն, ինչ անմիջօրէն տւեալ է միայն մէկիմ և միւսներին հասկանալի է միայն մամուռուքեան միջոցով, կոչուած է ներքին կամ հոգեկան աշխարհ :

Ահա ինչպէս է նկարագրուած այդ Մախը : — «Ես ինձ դտնում եմ տարածութեան մէջ շրջապատուած բազմազան մարմիններով, որ նոյնպէս դտնուած են այդ տարածութեան մէջ : Այս մարմինները մարդիկ են՝ Բացի այդ՝ իմ և միւս մարմինները անմիջապէս զոյութիւն ունեն ինձ համար, նոյնպէս ուրիշների համար, հետևապէս՝ տւեալ են : Միւս կողմից՝ ինչպէս իմ յիշողութիւնները, ցանկութիւնները և այլն, նրանց համար միայն նմանողութեան արդիւնք, եղբակացութիւններ են միայն, այնպէս էլ ինձ համար նրանց յիշողութիւնները, ցանկութիւնները և այլն : Բոլորի համար տարածութեան մէջ անմիջականօրէն տւեալի մտողութիւնը կարելի է կոչել Ֆիզիքական, հետևապէս՝ արտաքին աշխարհ, իսկ դրա հակառակ միայն մէկիմ անմիջականօրէն տւեալը և միւսների համար լուկ նմանողութեան միջոցով ըմբռնելին կարելի է կոչել հոգեկան-ներքին աշխարհ<sup>\*\*)</sup> :

Բայց այս երկուսը՝ ներքին ու արտաքին աշխարհները էապէս մի մտողութիւն են կազմում՝ անբաժանելի և ներդաշնակ, ճիշտ այնպէս, ինչպէս տեսանք հոգեկանի և Ֆիզիքականի վերաբերմամբ :

\*) Նոյն, էջ 205 :

\*\*\*) Erkenntnis und Irrtum, էջ 5—6.

Ներքին ու արտաքին աշխարհները թիւրիմացութեամբ իրար հակադրելով՝ փիլիսոփայութիւնները հիմք են դրել երկուժեան, մինչդեռ այստեղ չկայ և չի կարող լինել որևէ երկուժութիւն:

Նոյնը պէտք է ստենք ես-ի և շրջապատի, ենթակայի և առարկայի մասին: Ասել ենք մի անգամ, որ, ըստ Մասի, չկայ կղզիացած ես, ոչ էլ որևէ իր: Աշխարհը տարբերի բազմապիսի կապակցումների հսկայական ցանց է: Այս ցանցի մէջ սերտ կապւած են բոլոր տարրերը և փոխադարձաբար պայմանաւորում են միմեանց գոյութիւնը: Միշտ էլ պէտք է դիտել եսը և իրը, ենթական և առարկան, հողեկանը և Փիզիքականը իրենց այդ փոխադարձ և ընդհանուր կապակցման մէջ:

Բացատրենք մի օրինակով: Եթէ ես ասում եմ, որ այս թուղթը, որի վրայ այժմ գրում եմ, սպիտակ է, այդ նշանակում է, որ այդ թուղթը սպիտակ է, երբ իմ եսը և թուղթը, այլ խօսքով՝ ենթական և առարկան դասուում են որոշ յարաբերութեան մէջ: Այստեղ սխալ կլինի «սպիտակը» բաժանել թղթից և ես-ից, վերադրել նրան անկախ գոյութիւն և համարել անկախ նիւթ: Ահա այստեղից ծագում է սխալ դադափարապաշտ մօծիղմը, որ հեշտութեամբ կարող է զնալ մինչև սոլիստիզմ, մի ուղղութիւն, որի համար եսը ամեն ինչի միակ հիմքն է: Եւ յիշուի. «սպիտակը» չի կարող լինել առանց թղթի, ինչպէս և առանց ենթակայի՝ մարդու: Թուղթը սպիտակ է միայն ես-ի և թղթի, մարդու և առարկայի փոխադարձ յարաբերութեան մէջ: Այստեղ մենք գործ ունենք՝ Աւենարիուսի խօսքով՝ սկզբունքային համակարգութեան հետ, որ տեղի է ունենում ենթակայի և առարկայի, մարդու և բնութեան կամ շրջապատի մէջ: Եւ դա համարուում է այն միակ յարաբերութիւնը, որի մասին կարելի է առհասարակ որևէ բան ասել: Մարդը՝ ենթական կազմում է կենտրոնական անգամը, իսկ շրջապատը, բնութիւնը, առարկան՝ հականդամը: «Ձկայ սուրբեկտ առանց օրեկտի և, ընդհակառակը, օրեկտ՝ առանց սուրբեկտի». այս միտքը իմացաբանօրէն պէտք է հասկանալ հէնց վերև ընդդժած իմաստով և ոչ թէ բառացի: Ենթական և առարկան, եսը և շրջապատը փոխյարաբերութեան մէջ գտնուող էութիւններ են. նրանք միշտ էլ երևան են դալիս միասին և անհետանում միասին: Հետևապէս՝ ինչպէս չի կարող լինել առարկան ինքնին, ինքն իր համար, այնպէս էլ չկայ անկախ ենթակայ: Անհասկանալի կդառնայ մէկը առանց միւսի, եթէ մէջտեղից հեռացնենք այդ համակարգութիւնը, նրանց փոխադարձ յարաբերութիւնը:

Իմացութիւնը հէնց այդ Համակարգութեան, ենթակայի և առարկայի փոխարարբրութեան արդիւնքն է: Փորձը ենթադրում է անպայման այդ երկուսի՝ ենթակայի և առարկայի ներկայութիւնը:

Ահա փիլիսոփայական այս դժուարին և հիմնական կնճիռները ինչպիսի պարզ և մեկին, որոշ և իւրայատուկ լուծումն են ստանում Մախի Համաշխարհային տարբերի ուսմունքի մէջ:

Բայց այս վերլուծումից մի հետեութիւն և՛ս պէտք է անել, մի կարևոր հետեութիւն: Մախի փիլիսոփայական դրութիւնների այս վերլուծումը ցայտուն կերպով ցոյց է տալիս, թէ որքան անարդար են և թիւր Հայեացք ունեն Մախի իմացարանութեան մասին ա՛յն մարդիկ, որոնք նրան տալիս են հետեւեալ բաղմագան, իբար ջնջող որակումները՝ իդէալիստ, մատերիալիստ, բերկէյիստ և այլն:

Բոլոր մեծ մտածողների ճակատագիրն է եղած այդ, և ինչո՞ւ պէտք է Մախը բացատրութիւն կազմէր:

Բայց դեռ ևս ամբողջալին չի լրացել նրա Համաշխարհային տարբերի պատկերը: Մի կարևոր դիժ ևս պակասում է:

### III

Այժմ դառնանք Մախի փիլիսոփայութեան վերջին և խիստ ինքնատիպ դրութեան:

Համաշխարհային տարբերի ուսմունքը վերլուծելիս՝ մենք միշտ էլ ասում էինք, որ տարբերը, նրանց բաղմապիսի միութիւնները դտնւում են կախման և յարարբրութեան մէջ:

Բայց այստեղ ծագում է մի նոր Հարց. տարբերի այդ յարարբրութիւնը, Փիդիբականի և Հոգեկանի կապը ի՞նչպիսի բնոյթ ունի: Որև է յարարբրութիւն կամ առնչութիւն այդ տարբերի միջև ընդունում են բոլոր մտածողներն անխտիր: Այստեղ չկայ տարակարծիքութիւն: Բայց ի՞նչպիսի յարարբրութիւն, ի՞նչպիսի կախում: Ահա այս Հարցի շուրջը բաժանւում են կարծիքները:

Տարբերի այս երկու շարքերի մէջ կա՞յ արդեօք պատճառականութիւն, թէ՞ մի այլ տեսակի յարարբրութիւն է դա: —

Պատճառականութեան սոփորական ըմբռնումը ճանաչւում է հետզհետէ: անբաւարար, նեղ և կարօտ հական ուղղումների: Պատճառական օրէնքը ճանաչւում է անբաւարար իրերի և բնութեան չափազանց բարդ երևոյթները բաղմակողմանի և լրիւ կերպով բացատրելու համար: Այս դժգոհութիւնը լուում է բարձրաճայն յատկապէս բնախոյոյների բանակից: Առանձնապէս Մախը և Աւենարիուսը պատճառականութեան օրէնքին մահացու հարւած տւին:

Իւժն է տւել պատճառականութեան հին ըմբռնման առաջին քննադատութիւնը, որ իրաւամբ համարուած է նրա ամենամեծ ու ամենո ծառայութիւնը: Նա ճանաչուած է իբրև պատճառականութեան նոր տեսութեան հիմնադիր: Ծաղրեց առաջին անգամ այս հարցը. Խոնչպէս կարող է մի իր մի այլ իրի վրայ ազդել: Հարցի այսպիսի ձևակերպումն արդէն մի կարևոր առաջադիմութիւն էր պատճառականութեան հին դադափարի համեմատութեամբ: Իւժն ընդունում է միայն երևոյթների յաջորդականութիւն. մի երևոյթը յաջորդում է մի այլ երևոյթի: Ուրիշ ոչինչ: Սրանցից մէկը պատճառ է և միւսը լոկ հետեանք: Ըստ Իւմի, պատճառական յարաբերութիւնը մի զուտ տրամաբանական յարաբերութիւն է, այլ քննադատական-փորձական: Այսպէս, նա պատճառականութեան դադափարից դուրս է մղում բնագոյնի կողմը և տալիս է նրան փորձնական բնոյթ: Այս արդէն մի խիստ կարևոր քայլ էր դէպի երևոյթների յարաբերութեան ճիշտ և լայն ըմբռնումը:

Եւ յիշուի. բնութեան և մանաւանդ հասարակական կեանքի երևոյթները այնքան բարդ, այնքան բազմազան կապակցումների աշխարհ են ներկայացնում, որ ուղղակի անհնարին է բացատրել այդ կապակցումները պատճառական հին օրէնքով: Անհնարին է ցոյց տալ, թէ մի տւեալ դէպքում դորձ ունենք մի պատճառի և մի հետեանքի հետ: Մի որոշ չափի պատճառին հետևում է մի որոշ չափի հետեանք. պատճառականութեան այս բանաձևը շատ նեղ է և չի համապատասխանում իրականութեան, նկատում է Մախը:

Ահա մի օրինակ, որ առաջ է բերում Պեդցոլը, մէկը Մախ-Աւենարիուսի հետևորդներից: Մի բարձր սարի դադափից պոկ է գալիս ձեան մի մեծ զանգած և ցած գլորում: Քանի վայր է գլորում, այնքան աստիճանաբար մեծանում է ձեան զանգածը և մեծ արագութեամբ ցած դահալիժում: Եւ իր այդ դահալիժման ընթացքում ճանապարհին արմատախիլ է անում պատահած մացառներն ու ծառերը և մի տուն էլ ձորի մէջ աւերակ դարձնում\*):

Այժմ կարող ենք Պեդցոլի հետ միասին հարցնել. ո՞րն է իսկապէս այս տան աւերածութեան պատճառը: Այս դէպքում իրապէս կարող ենք շատ հնարաւորութիւններ նկատի ունենալ: Կարող է, օրինակ, տան կործանման պատճառ համարել ուժղնութեամբ վայր գլորուող ձեան զանգածը: Միւս կողմից, պատճառ կարող է դիտել՝ նաև գլորուող ձեան զանգածի աստիճանական աճումը և

\*) Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, էջ 25.



այլն: Այստեղ փաստապէս մենք դորձ ունենք մի շարք պայմանների հետ, և անհնարին է այս բարդ երևոյթի մէջ մասնանշել մի հատիկ պատճառ: Այստեղ մենք աւելի շուտ դորձ ունենք երևոյթների մի շարք կախումների, փոխյարաբերութիւնների հետ: Ընկերային կեանքի երևոյթները աւելի ևս բարդ են, անթիւ տարրեր և ազդակներ միմեանց հետ շաղկապւած են և այդտեղ աւելի ևս դժուար է լոկ մի պատճառ և մի հետեւանք մատնանշել և պատճառականութեան հին օրէնքով զոհացուցիչ կերպով լուսարանել երևոյթները:

Այս է Մախի, ինչպէս և Աւենարիուսի, խորին համոզումը: Նա թողնում է պատճառականութեան հին ըմբռնումը և նրա տեղ դնում է մաքսիմալիֆալկան ֆունկցիայի դադափարը: Աշխարհի զգայական տարրերը կախած են միմեանցից և դառնում են փոխազդեցութեան մէջ: Սրա վրայ յաճախ շեշտել է Մախը: Ճիշտ միեւնոյն փոխազարձ կախման մէջ են դառնում մարդու մէջ հոգեկան և Ֆիզիքական պրօցէսները: Եւ ամենուրեք այսպիսի փոխազարձ կախումների և յարաբերութիւնների հետ դորձ ունենք:

Հէնց այս կախումների և յարաբերութիւնների հետադասու-  
թիւնը կազմում է գիտութեան առարկան:

«Մենք չենք հարցնում այլ ևս, թէ հողին և մարմինը, որպէս այլատարր սուբստանցներ, ի՞նչ ձևի միութեան մէջ են դառնում, այլ մենք հարցնում ենք, թէ իրապէս ի՞նչպիսի ֆունկցիօնն է յարաբերութիւն կամ կախում է տեղի ունենում Ֆիզիքական պրօցէսների և հոգեկան դործօնէութիւնների միջև և ի՞նչպիսի եզրակացութիւններ կարելի է հանել նրանց փորձնական յարաբերութիւններից»<sup>\*)</sup>:

Ի այց ի՞նչումն է կայանում այս փոխազարձ կախման մասին մատերական ֆունկցիայի դադափարի իմաստը:

Նախ և առաջ՝ այս նոր սկզբունքը չի ճանաչում երկու շարքերի՝ Ֆիզիքական և հոգեկան տարրերի մէջ պատճառական կապ: Նա ընդունում է և շեշտում միմիայն նրանց փոխազարձ, դործօնական կախման վրայ: Օրինակ, եթէ փոխում է Ա՝ փորձի մի տարրը, անպայման փոխում է նաև Բ՝ մի այլ տարրը, և ընդհակառակը: Բ-ի փոփոխութիւնը Ա-ի փոփոխութեան մի ֆունկցիան է, և ընդհակառակը: Այս է ընդհանուր բանաձևը:

Վերցնենք մի օրինակ մաթեմատիքայից՝ ֆունկցիայի հասկացողութիւնը աւելի լաւ պարզելու համար: Ինչ համեմատութեամբ,

\*) Riehl, էջ 166.

օրինակ, մեծացնում ենք մի շրջանի հարթութիւնը, նոյն համեմատութեամբ էլ մեծանում է շրջանի շառաւիղը և, ընդհակառակը, ինչ չափով փոքրացնում ենք շառաւիղը, նոյն չափով էլ փոքրանում է անպայման նաև շրջանի հարթութիւնը: Այստեղ շրջանի հարթութեան փոփոխութիւնը շառաւիղի փոփոխութեան մի Փունկցիան է և, ընդհակառակը, շառաւիղի փոփոխութիւնը՝ շրջանի հարթութեան փոփոխութեան մի Փունկցիան:

Այստեղ, ինչպէս պարզ տեսնում էք, չկայ պատճառ և հետևանք, պատճառական կապ, քանի որ անհնարին է մատնանշել և պնդել, թէ ո՛րն է պատճառ և որը՝ հետևանք: Այստեղ կայ միայն մի մեծաւթիւն:

Ճիշտ այսպիսի յարաբերութիւն է տիրում նաև հոգեկան ու Ֆիզիքական տարրերի, եսի ու միջավայրի, հասարակական կեանքի երկշարք աղբակների միջև: Այդ կախումների և յարաբերութիւնների մէջ տարրերից մէկը չի ներկայանում միայն պատճառ, միւսը՝ հետևանք, մէկը՝ առաջնական, միւսը՝ երկրորդական, մէկը՝ ներգործական, միւսը՝ կրաւորական: Նրանք համարժէք են և գտնւում են համահասարակ փոխադրեցութեան մէջ:

Գործօնական (Փունկցիօնէլ) կախման այս սկզբունքը, պէտք է նկատել, դեռ ևս շատ չէ ուսումնասիրւած, բայց նրա կողմնակիցները ոչ մի ջանք չեն խնայում աւելի խորացնելու այն, ընդլայնելու և, որ դիտարոն է, ընդհանրացնելու:

Համադրական-մօնիստական տեսակետը հոգե-  
բանութեան մէջ

I

Հոգեբանութեան մէջ բացառապէս տիրող տեսակէտը մօնիզմն է : Բայց այստեղ էլ դէմ առ դէմ կանգնած են մի շարք իրար ջնջող ըմբռնումներ, հոգեբանական տեսութիւններ, որոնք ամբողջ դարեր իշխել են և սերունդներ կրթել : Եւ այդ բոլոր տեսութիւններն էլ մօնիզմի դրօշն են կրում և, որ զխաւորն է, դրանցից ամեն մէկը իրեն աւելի հարգատ և ճշգրիտ միարմատեան է համարում :

Այս հոգեբանական ուղղութիւններից կամ դպրոցներից իւրաքանչիւրը ձգտում է մեր գիտակցութեան ողջ բովանդակութիւնը, մեր հոգու և մտքի զարգացումը ու ելիէջները—զգացողութիւններ, յիշողութիւններ, տեղանքներ, զգացումներ, տարակուսանք և սխալանք, իմացութիւն և յայդեր, մտքի գերագոյն խոհեր և լիռիչքներ — մի ընդհանուր յայտարարի վերածել : Մեր գիտակցութեան բովանդակութիւնը վերածւում է երեք դասերի՝ կամք, զգացում և պատկերացում կամ միտք :

Սա մեր հոգեկան կեանքի բովանդակութիւնը կազմող տարրերի դասակարգումն է (կլասսիֆիկացիա), գիտական և ժամանակակից միանդամայն : Ասում ենք «ժամանակակից», որովհետեւ հնադարում և յետագայ դարերում ճանաչում էին միմիայն իմացականութիւն և կամք : Զգացումը չէր ընդունւում իրրե ինքնուրոյն տարր կամ ազդակ : Այս երևոյթը նկատելի էր մանաւանդ 18-րդ դարում, երբ տիրում էր զգայապաշտ (սենսուալիստական) տեսակէտը : Հոգեբանները զգացումն ընդունում էին իբրև մի ազօտ մտածողութիւն կամ կամք : Այս երևոյթը հասկանալի էր ինքնին, քանի որ դարի զգայապաշտ փիլիսոփայութիւնը, հետևապէս՝ նաև հոգեբանութիւնը, ուշագրութիւն էր դարձնում միայն դրսի աշխարհի վրայ, աւելի սպաւորութիւնների, քան ներքին կեանքի :

Ժան-ժակ Ռուսօն եղաւ առաջինը, որ ուժեղ կերպով շեշտեց զգացումային տարրի նշանակութեան և իրաւունքի վրայ : Այսպի-

սով՝ Ռուսոն մեծապէս ազդում է հոգեբանական տարրերի դասա-  
կարգման վրայ:

Մեր դիտակցութեան տարրերի դասակարգման փորձերի մենք  
հանդիպում ենք դեռ ևս հնադարում՝ Պլատոնի և Արիստոտելի մօտ:  
Պլատոնեան դասակարգութիւնն է՝ ա) բանականութիւն, բ) բար-  
կութիւն և արիւթեան զգացում և դ) զգայարանական մղում: Իսկ  
Արիստոտելեան դասակարգումն է՝ ա) ճանաչողութիւն և բ) կամե-  
ցողութիւն:

Նոր և ժամանակակից դասակարգումն է, ինչպէս յիշեցինք,  
պատկերացում կամ միտք, կամք և զգացում: Այսպիսով ստեղծւել  
են երեք տեսութիւններ, երեք ուղղութիւններ հոգեբանութեան մէջ,  
որոնցից ամեն մէկը յենում է այդ տարրերից մէկին ու մէկի  
վրայ — իմացապաշտ կամ մտապաշտ (ինտելեկտուալիստական),  
կամապաշտ (վօլիւնտարիստական) և զգացումի:

Բայց ո՞րն է սրանցից տալիս հոգեկան կեանքի երևոյթների  
ճշմարտապատում բացատրութիւնը և ո՞րին է պատկանում յաղթա-  
նակը:

Նախ քան այդ հարցին դիմելը, որ կազմելու է մեր ուշագրու-  
թեան ծանրութեան կենտրոնը և մեր վերլուծման էական մասը,  
մենք ուզում ենք տալ ամեն մի ուղղութեան բնութագիրը՝ ընդհա-  
նուր դժերով միայն:

---

Հոգեբանական տեսութիւնների մէջ ամենահինն է իմացապաշտ  
(ինտելեկտուալիստական) հոգեբանութիւնը, մտքի կամ իմացա-  
պաշտ մօնիքը:

Այս ուղղութեան ամենատիպիկ ներկայացուցիչն է Հերքարտը,  
թէև այդ տեսութիւնը ծնունդ է աւելի վաղ ժամանակի՝ 18-րդ  
դարու: Այս այն շրջանն էր, երբ իշխում էր փիլիսոփայութեան մէջ  
անդլիսիական բնութապաշտ-իբապաշտ (նատուրալիստական-բէպիս-  
տական) դպրոցը: Հարտլէյ, Հօբս, Իւմ, Լոկկ — ահա այդ դպրոցի  
լաւագոյն ներկայացուցիչները, որոնք տոն և գոյն էին տալիս  
մարդկային մտածողութեանն առհասարակ: Բնափիլիսոփայութեան  
դարն էր այդ: Ամենուրեք շեշտում և իշխում էր մեքենական  
պատճառականութեան սկզբունքը:

Բնափիլիսոփայութեան ազդեցութիւնից դեռձ չէր կարող մնալ  
նաև հոգեբանութիւնը. և բնականօրէն փիլիսոփայական մտածողու-  
թեան մէջ դերիշխող հիմնական սկզբունքը դառնում է նաև հոգեկան  
պրօցէսների և երևոյթների մեկնութեան բալանին:



Պատկերացումը կամ միտքն է (ինտելեկտ) կազմում այս սիստեմի հիմնադասը: Պատկերացումները խմբաւորումներն են (կօմբինացիաներ) ձև և բովանդակութիւն տալիս մեր ամբողջ հոգեկան կեանքին:

Այս հոգեբանութեան հիմնադիրներն են իսկապէս Հարտլէյ և իր աշակերտները, քնազէտ Պրիստլէյ և այլն:

Հոգեբանական այս ուղղութիւնը յետոյ մեծ չափով տարածւեց և իսր արմատներ ձգեց նամանաւանդ Գերմանիայում: Հեղելը, օրինակ, մտքի պրօցէսը յայտարարում և դարձնում է իրրև բովանդակ իրականութեան զարարիչ: Համաշխարհային միտքը, ասել է՝ իմացականութիւնն էր նրա համար փաստապէս իրականը, հաստատունը, առաջնականը:

Կարլ Մարքսն էլ, որ դուրս էր եկել իրապէս Հեղելեան դպրոցից և երիտասարդ հեգելեան էր համարւում, — դերձ չէր այդ շրջանին յատուկ միակողմանիութիւնից: Նրա մտածելակերպը այս տեսակէտից ոչնչով չի տարբերւում Հեղելի ըմբռնումից: Ըստ Մարքսի ևս՝ հիմնական, առաջնական տարրը միտքն է, պատկերացումը: Մարքսը անդիտանում և բացասում է մարդկային շահերի բազմադանութիւնը:

19-րդ դարու առաջին յիսնամեակում, շնորհիւ տաղանդաւոր մտածող Հերբարտի, իմացապաշտ հոգեբանութիւնը ասելի դօրեղ շեշտ ստացաւ, ասելի պարզ ու բիւրեղացած ձևակերպման ենթարկեց, ասելի՝ հիմնաւորեց և, որ գլխաւորն է, ասելի՝ լայն ու ընդարձակ խաւեր և շրջանակներ ընդգրկեց: Իրաւացիօրէն Հերբարտը համարւում է այս ուղղութեան ամենատիպիկ ներկայացուցիչը և ամենատաղանդաւոր ու հետեոդական հիմնաւորողը:

Իմացապաշտ հոգեբանութիւնը տարածեց զարմանալի արագութեամբ, մտաւ բոլոր կրթական հիմնարկութիւնները և դրաւեց բացառիկ տեղ: Չափազանցած չենք լինի, եթէ ասենք, որ մինչև այսօր անգամ տիրապետող հոգեբանական ուղղութիւնը գերմանական դպրոցներում հերբարտեան հոգեբանութիւնն է:

Այս տեսութեան հիմքը պատկերացումն է: Պատկերացումն է հոգեկան երևոյթները, մեր բովանդակ գիտակցութեան հիմնական տարրը: Նա՛ է իրական աւարկան մեր հոգեկան կեանքի, որ ստացւում է անմիջօրէն արտաքին աշխարհից: Միև հոգեկան կարողութիւնները ուղղակի կապած չեն դրսի աշխարհի հետ: Պատկերացումն է մեր հոգու առաջնական տարրը, սկզբնական շարժիչը և միակ իրականը: Գիտակցութեան բովանդակութեան միև տարբ-

բը — զգացում և կամք — ինքնուրոյն տեղ չունեն պատկերացումի կողքին. առաջինները վերջինի տարրեր արտայայտութիւններն են և բոլորովին երկրորդական տեղ են բռնում: Պատկերացումները միանում են, ձուլուում, խմբակցութիւններ կազմում, ճիշտ նման նիւթական աշխարհի տարրերի: Հետևապէս՝ մեր հոգեկան հիւսւածքը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ պատկերացումների զանազան, բազմապիսի խմբաւորումները: Պատկերացումն է սկիզբը, պատճառը, հիմքը, զարգացումը և վախճանը հոգեկան պրօցէսների: Շատ հետևողական է Հերբարտը, երբ ասում է, թէ հոգերանութեան առարկան այլ բան չի կարող լինել, բայց եթէ պատկերացումների զանազան շարժումների օրէնքները ձևակերպել և դրանցով բացատրել հոգեկան կեանքի ամբողջութիւնը:

Ահա պատկերացումի մօնիզմը:

Ճիշտ է նա իր հիմքում, կարելի՞ է արդեօք բացատրել բոլոր հոգեկան երևոյթները՝ ելնելով այդ տեսակէտից, — այս հարցի քննութեամբ կզբաղենք յետոյ: Այստեղ միայն այսքանը կասնք, որ նա չունի բոլոր հարցերի դոհացուցիչ պատասխանը:

## II

Ձգացումի մօնիզմը ճանաչում է զգացումը, զգացումային տարբը իբրև առաջնական և հիմնական:

Բայց ի՞նչ է զգացումը: —

Ձգացումը մի ենթակայական (սուբեկտիվ) դրութիւն է՝ ուրախութեան և տխրութեան, հաճելի և տհաճ ու այլ բազմազան արտայայտութիւնների: Կան մի շարք, բազմապիսի զգացումներ — գեղադիտական, բարոյական, կրօնական, ընկերային (սօցիալական) . . . Ահա այս ենթակայական տարրերն են որոշում մեր հոգին:

Այս հոգեբանական հայեցողութեան տաղանդաւոր, տիպիկ և մոլեռանդ ներկայացուցիչն է Հօրվիչը: Սա ձևակերպեց, հիմնաւորեց և մի ամբողջական համակարգութեան վերածեց զգացումի տեսակէտը իր նշանաւոր գրւածքի՝ «Psychologische analysen»-ի մէջ:

Բայց պէտք է այստեղ նկատել, որ առաջին անգամ հոգեկան այս տարրը՝ զգացումը իր ուժեղ շեշտումն ստացաւ քրիստոնէութեան մէջ: Վերջինս տեղեց զգացումային տարրին, մանաւանդ կրօնական և բարոյական զգացումին, ոչ միայն հաւասարաբժէջ նշանակութիւն հոգու միևս տարրերի՝ իմացականութեան և կամքի հետ, այլ և գերազնահատեց այն:

Որ զգացումային—ենթակայական տարբերը խոշոր և նշանակալից դեր են խաղում մարդ—անհատի և ընկերային կեանքում, այդ անկասկած է: Բայց տալ նրան բացարժիտ տեղ մեր հոգու, ընկերային—հոգեկան երևոյթների զարգացման մէջ — ահա այստեղ է, որ այդ հոգեբանական տեսութիւնը ընկնում է միակողմանիութեան մէջ՝ կորցնելով իր դիտական նշանակութիւնը:

Ըստ Հորվիչի, զգացումը մեր հոգեկան կեանքի հիմնական և առաջնական տարրն է, իսկ միև բոլոր տարբերը — կամք, պատկերացում, մտածումներ — արտադրւած են, արդիւնք զգացումի բաղմազան խմբաւորումների և ելեէջների: «Նւազագոյն և առաւելագոյն զգացումները կաղմում են զգացումի ուժգնութեան (ինտենսիւթեան) երկու ծայրերը, բևեռները: Իսկ այս երկու բևեռների միջև ընկնում են միև տարբերը»:

Բայց ի՞նչ դիտական տւեալներ և իրական փաստեր կան այս պնդումի համար: — Ահա այստեղ Հորվիչը և իր հետևորդները կանգնում են կնճռոտ և անլուծելի հարցի առաջ: Այստեղ Վունդի առարկութիւնը միանգամայն տեղին է: Սիստ դժւար է, մինչև իսկ անհնարին, նկատում է Վունդ, հաստատել և ասպարուցել այդ միտքը՝ հիմնելով դիտական հետազոտութիւնների վրայ: Սակայն, Հորվիչը պնդում է, որ զգացումային տարրի առաջնութիւնը, իրական և ներածական (ինդուկտիվ) ճանապարհով, հաւանականութեան մի բարձր աստիճանի հասցրւած է, և մանաւանդ սա միակ տեսակէտն է, որ մինչև այժմ այս ձևի մէջ հաւանականութեան մօտիկ արւած է և դրա համար էլ նա հարազատ ենթադրութիւն է (հիպոթէզ)»\*):

Բայց շատ չծանրանանք այս կէտի վրայ. այս խնդրի վերլուծման և քննադատութեան կվերադառնանք յետոյ:

Չզացումներն են, ուրեմն, մեր կեանքի ներքին կարևորագոյն շահերը, այն անսպառ աղբիւրը, որից ծագում են մեր բոլոր գործողութիւնները, մեր հոգու ամենալսեմ և ամենաբարձր տենչերը և այլն: Ամենուրեք զգացում, զգացումային տարրեր: Այն առարկութեան դէմ, թէ չկայ գուտ, անաղարտ, գերծ միև տարբերից՝ զգացումային պրօցէս, — Հորվիչը յիշատակում է մի փաստ, որը, ինչպէս յետոյ կտեսնենք, խիստ անբաւարար է և անգոհացուցիչ՝ հիմնաւորելու նրա պնդումը: Ահա նրա փաստը. — Եթէ մէկը,

\*) Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, IV. B., S. 132.

նկատում է Հօրվիչը, անսպասելի կերպով, յանկարծակի մի ապտակ է ստանում, այդ վայրկեանին առաջանում է զուտ, բււրեղացած զգացումային պրօցէս:

Բայց թէ ո՞րքան այս երևոյթը—պրօցէսը ճշգրիտ ըմբռնած ու բնորոշւած է Հօրվիչի կողմից և ո՞ր աստիճանի իրական է, իսկոյն կտեսնենք:

«Մինչայժմեան վերլուծումը զգացողութեան, պատկերացման, զխաակցութեան, յիշողութեան, մտածումի — բերաւ մեզ այն եզրակացութեան, որ այս բոլոր հոգեկան պրօցէսները մի ընդհանուր և միեւնոյն պարզ հիմքն ունենք\*):

Ահա Հօրվիչի եզրակացութիւնը, իսկ այդ հիմքը, անտարակոյս, զգացումն է: Երեխայի ծնած ժամանակ, ինչպէս և ծնունդից մի քանի շաբաթ յետոյ, նրա սմբողջ կեանքը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ զգացումային կեանք, միանգամայն զերծ մտային, իմացական կեանքից: Ըստ Հօրվիչի, մտքի զարգացումը արդիւնք է զգացումի զարգացման:

Ահա զգացումի մօնիստների հիմնաւորումները:

Նկատի չունենալով մի քանի վրէպումներ, Հօրվիչը բաւականին հետևողական է իր տեսակէտի մէջ:

### III

Կամապաշտ ուղղութիւնը (վօլիւնտարիզմ) գալիս է շեշտելու մի նոր տարրի վրայ — կամքի, զիտելով այն իբրև հիմ բոլոր հոգեկան երևոյթների:

Այս դպրոցն է ներկայիս ամենատիրապետողը:

Կամքի մօնիզմի (կամ վօլիւնտարիզմի) հիմնադիրն է Ծօպն-հաուերը, թէև նրանից առաջ շատերը շեշտել և ճանաչել են կամքի դերը: Ծիշտ է, հին մտածողներից՝ Աւգոստինոսի, Բօնէի, ինչպէս նաև Կանտի մօտ որոշակի կերպով գտնում ենք այս մտածողութեան առաջին սաղմերը, բայց Ծօպնհաուերն եղաւ առաջինը, որ մշակեց, տւեց նրան իւրայատուկ բնոյթ և ստեղծեց մի ամբողջացած փիլիսօփայական սիստէմ:

Այս ուղղութիւնը ամենուրեք՝ մարդկային, կենդանական և բուսական աշխարհներում տեսնում է միմիայն կամք ու բնագոյ: Վերջինս կամքի մի ստորին աստիճանն է միայն. նա էլ ըստ էութեան կամք է:

\*) Psych. Analysen, էջ 2.



ինչպէս իմացապաշտ հոգեբանութեան համար՝ իմացականութիւնը կամ պատկերացումը, զգացումի մօտիցմի համար՝ զգացումը, ճիշտ նոյն նշանակութեամբ էլ կամապաշտ հոգեբանութեան համար՝ կամքը համարուում է առաջնական տարր, իսկ միւսները՝ երկրորդական: Էսպէս ամեն ինչ կամք է: Հոգեկան միւս տարրերը և երևոյթիւնները միայն տարրեր արտայայտութիւններն են կամքի:

Ըստ Ծօպենհաուերի, կամքը իբն ինքնին է, Ding an sich: Աւելին: Կամքը միաժամանակ համաշխարհի բովանդակութիւնն է, նրա իմաստը և վախճանը: Ուր կամք չկայ, այնտեղ չկայ և՛ աշխարհ, հետևապէս՝ չկան միւս հոգեկան տարրերը: «Պատկերացումը, ինչպէս և առարկան, երևոյթ է. իրն ինքնին է միայն կամքը և, իբրև այլպիսին, նա ամենեւին պատկերացում մէ, այլ tolo genere տարրեր նրանից... Կամքն է կորիզը ամեն մի սուսնձին երևոյթի, ինչպէս և ամբողջութեան: Նա երևում է ամեն մի կուրօրէն ազդող բնութեան ոյժի, ինչպէս և մարդու խորհած, կշռադատած գործողութեան մէջ»<sup>\*)</sup>: Կամքն է տալիս շօշափելի, տեսանելի բովանդակութիւն և բնաւորութիւն աշխարհին: Կեանքը, հոգեկան երևոյթիւնները, ողջ տիեզերքը ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ կամքի աւարկայացումը, որ կատարուում է զանազան ձևերի մէջ: Մարմինը տեսանելի դարձած կամքն է, ասում է մեծ կամապաշտը:

Ծօպենհաուերի կամապաշտ փիլիսոփայութիւնը (վօլլեւտարիզմը) բնազանցական է միանգամայն, որովհետև նրա մօտ կամքը մի իրն ինքնին է, մի անձնօթ բան, որ դիտելի և տւեալ իրերի ու երևոյթիւնների այն կողմն է դառնում և միաժամանակ նրանց պատճառը և սկիզբը դիտուում:

Կամապաշտ է համարուում նոյնպէս Պաուլսէնը, որ վերին աստիճանի դեղեցիկ կերպով զարգացրել է Ծօպենհաուերի աշխարհայեցողութիւնը իր «Einleitung in die Philosophie» աշխատութեան մէջ<sup>\*\*)</sup>:

Պաուլսէնն ևս չի խնայում ոչ մի ջանք ապացուցանելու կամքի առաջնութիւնը, մի հարց, որ ամեն մի հոգեբանական, ինչպէս և փիլիսոփայական ուղղութեան համար ամենահիմնական հարցն է կազմում: Ամենաստորին կենդանական ձևերի մօտ չի կարող ամենեւին խօսք լինել իմացականութեան, պատկերացումի մասին, նկատում է նա: Մի ծովամայր, մի սօլիպ, մի ինֆուզօրիում չեն կարող պատկերացնել, մտածել: Նրանք չունեն ոչ մի պատկերացում

<sup>\*)</sup> Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstellung, I. B., էջ 131.  
<sup>\*\*)</sup> Sba էջ 119—128:

արտաքին, իրենց շրջապատող աշխարհի մասին: Իմացականութիւնը միայն կամքի դարդացման յետագայ աստիճանն է: Մեղուն թէև ոչինչ չգիտէ և ոչ մի պատկերացում չունի թուխտի մասին, ինչպէս և ձմեռւայ, բայց նա ամեն ինչ նախօրօք կարդադրում է: Մի տարեկան թռչունը որևէ հասկացողութիւն չունի ձևերի մասին, որոնց համար նա սկսում է բոյն շինել, ասում է Ծօպենհաուեր:

Այս աստիճանի վրայ մենք դործ ունենք միայն անասնական մղումի, բնադրի հետ, որը ժամանակի ընթացքում դառնում է գիտակցական, իմացական կամք: Ամեն մի մարդ աշխարհ է դալիս իբրև կոյր, անիմացական կամք: Նորածինը մի մարմնացած կամք է. ուժեղ մղումները, տենչերը արտայայտում են ուժգին, բուռն շարժումներով: Այստեղ դեռ բացակայում է բոլորովին պատկերացումը: Ուրեմն, կամքը մեր հոգու առաջնական դործօնն է, մեր հոգու արմատը, եղբարիակում է Պաուլսէնը:

«Ոմանք ասում են, որ անդիտակից պատկերացում դոյութիւն ունի: Բայց ի՞նչպէս նա դոյութիւն ունի: Կարելի է պատասխանել. դա ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի ձայն, որ չի լսում, մի դոյն, որ չի տեսնում, մի մարմին, որ ոչ մէկի կողմից չի ըմբռնւում»<sup>\*)</sup>:

Ահա ի՞նչպիսի կծու հեղնանքով է խօսում Պաուլսէնը իմացապաշտ հոգեբանութեան մասին:

Ըստ Պաուլսէնի, կամքն է գերիշխում իմացականութեան (ինտելեկտ) մտքի, հասկացողութեան վրայ, և ոչ ընդհակառակը: Կամքն է հոգու նպատակադրող ոյժը և ոչ հասկացողութիւնը, միտքը: Միտքը գտնում է նպատակի միջոցները ու ճանապարհները, իսկ կամքը ձգտում է: Ամեն մի էութիւն ունի մի առարկայական կամք՝ ուղղած որոշ նպատակի: «Իդէալը արդիւնք է ոչ թէ մտքի, այլ կամքի, որ ինքն իրեն է տեսնում այդ իդէալի մէջ: Միտքը չունի որևէ իդէալ: Նա չունի մինչև ի՞սկ ոչ մի զգացողութիւն իդէալի մասին: Նա ճանաչում է միայն կատեղօրիները, դրութիւններ՝ իրական և ոչ-իրական, իսկ արժէքների կատեղօրիները կամքի արդասիք են»<sup>\*\*)</sup>: Պատկերացումների աշխարհում տիրականօրէն իշխողը, տոն տողը կամքն է: Ուր կամքը անմաս է, այնտեղ միտքը չգիտէ իր անելիքը. նա ձանձրանում է: Կամքն է իշխում նոյնպէս ըմբռնումների վրայ, քանի որ նա՛ է ընթացք տալիս ուշադրութեան: Կամքը իշխում է նաև յիշողութեան վրայ. մենք մոռանում ենք այն,

\*) Նոյն, էջ 127:

\*\*) Նոյն, էջ 121:

ինչ մեզ չի վերաբերում և պահպանում ենք այն, ինչ որ կամքի համար արժէք ունի:

Ահա այսպիսի աներեր համոզումով և ուժեղ շեշտումներով է հիմնաւորում Պատուխէնը կամապաշտ աշխարհայեցողութիւնը, որ, յերաւի, ներկայիս ամենատարածւած ուղղութիւնն է: Բայց այդ, անկասկած, դեռ չի նշանակում, թէ նա միաժամանակ ճշմարտութեան վերջին խօսքն է պարունակում:

Թիւրիմացութեան տեղիք չտալու համար՝ ասենք, որ այս տիրապետող կամապաշտ տեսութիւնը ոչ թէ Եօպենհատուրի բնադանցական սխալմն է, այլ փորձնական կամապաշտութիւնը (վժիւնտարիզմը):

Սրանով փակում ենք հոգեբանական այս երեք դպրոցներին բնութագրելը: Այժմ դառնում ենք մեր բռնելիք դիրքին՝ հանդէս այս ուղղութիւններին:

#### IV

Ընթերցողն արդէն նկատած կլինի, որ այս ուղղութիւններից իւրաքանչիւրը աշխատում էր նախ լուծել առաջնութեան կնիքը, որից յետոյ հարցը ինքնին դիւրանում էր:

Բայց նրանք ապլ<sup>ո</sup>ս են արդեօք բաւարար ու գոհացուցիչ լուծում — ահա այն հարցը, որ անմիջապէս առաջ է դալիս մինչայժմեան լուսարանութիւնից յետոյ:

Պատասխանը, անտարակոյս, բացասական է:

Ճիշտ է, այս հոգեբանական ուղղութիւններից ամեն մէկն ունի իր յայտնի բաժինը առաջնութեան պրօբլէմի լուծման մէջ, բայց իւրաքանչիւրը մենակ ի վիճակի չէ տալու այս հարցի վերջնական պատասխանը: Վերցրէ՛ք որ ուղղութիւնն ուղում էք, միշտ էլ մի բաց է մնում, տարակուսանքը չի վերանում և նոր ու նոր հարցումներ են ծայր տալիս:

Հէնց դրանք՝ հոգեբանական այդ միաբնութեան (մօնիստական) տեսութիւնները մատակարարում են հարուստ նիւթ ու անթիւ ապացոյցներ՝ մէկը միւսով ջնջելու, միևնոյն ժամանակ նիւթեր ու փաստեր՝ մի նոր տեսակէտի հիմնաւորման համար:

Դիմենք իրական փաստերին և նրանց քննութեան: — Պատկերացումը կամ իմացականութեան առաջնութեան ենթադրութեան (հիւլօթէզի) անհիմն և ոչ-գիտական լինելը ապացուցանելու համար՝ հերիք է միայն յիշատակել այն փաստը, որ դարձացման ցածր աս-

տիճանի վրայ կամ արտայայտութիւնը աւելի շեշտած է երևան գալիս, քան միտքը (ինտելեկտը)։ Վերլիշենք Հէնց այն օրինակը, որ առաջ բերինք նախորդ գլխում։ — Մի տարեկան թռչունը, որ թէև դեռ որոշ պատկերացում չունի ձևի մասին, բայց բոյն է շինում իր ձևերի համար։ Այստեղ շեշտում է բնազդը, այստեղ աւելի ակնբախ է կամ արտայայտութեան գոյութիւնը, քան մտքի։

Հոգեբանական հետազոտութիւնը ցոյց է տալիս և հաստատում պրօնօօգօնի, այլ կենդանական ամենաստորին էութիւններէ մօտ տարածուող և սեղմուող շարժումների գոյութիւնը, մէկը պարէն ձևօք բերելու և միւսը թշնամիներից ազատելու համար։

Ահա երևոյթներ, որոնց համար դէթ գիտական հետազոտութիւններով ճշտած պատասխան չի կարող տալ — և չի տալիս — մտապաշտ-միարմատեան հոգեբանական ուղղութիւնը։

Ըստ էութեան, նոյն գրութիւնն է նաև միւս տեսութիւնների վերաբերմամբ։

Չզացումի մօնիդմի հիմնադիրը թէև աշխատում է ամեն կերպ ցոյց տալ զզացումային տարրի առաջնութիւնը, բայց ինքը կասկածում է։ Ձեթէ մէկը յայտնի, թէ զզացումի առաջնութիւնը մի ապացուցած իրողութիւն է, այն ժամանակ ես կպատասխանեմ, որ ես նրան (զզացումին իրբև այդպիսին, երբեք չեմ ներկայացրել<sup>\*)</sup>։

Չզացումի առաջնութիւնը, յիբաւի, ինչպէս Վոնդը նկատում է, մի խիստ դժւարին ապացուցելի հարց է։ Ճիշտ է, զզացումը ստորին կենդանիների մօտ գոյութիւն ունեցող տարր է, բայց ոչ միակը, որից արտադրւում են հոգու միւս տարրերը։ Ժամանակակից համեմատական հոգեբանութիւնը իր հետազոտութիւններով ու փորձերով արդէն անվիճելի կերպով ցոյց է տալիս, որ բոյսերի մօտ անզամ գոյութիւն ունի զզացումը։

Մեր հոգու այս երեք հիմնական տարրերը՝ ինտելեկտ, կամք և զզացում, մեր կարծիքով, սկզբնական են և կարելի է նրանց գոյութիւնը ցոյց տալ զարգացման ամենաստորին աստիճանի վրայ։ Վերցնենք, օրինակ, կամքը. ճիշտ է, նա, իբրև այդպիսին, երևան է գալիս միայն գիտակցութեան զարգացման աւելի բարձր աստիճանի վրայ, բայց չէ՞ որ զանազան կամարտայայտութիւնների, ինչպէս՝ բնազդ, մղում, տենչ և այլն (որոնց վերագրւում են ակտիվ գործունէութիւն), գոյութիւնը ապացուցելի է ստորին կենդանիների

\*) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, IV. B., S. 131, 1880 p.



մօտ, և երևան են գալիս զգացողութեան և զգացումի հետ կապւած՝  
ինչպէս անկամ, բնագրային գործողութիւններ:

Ֆիլիստէն արդէն մատնանշել է այն իրողութեան վրայ, որ  
սկզբնականը մեր մէջ մի մղում է, մի բաղձանք, մի ստիպում դէպի  
գործունէութիւն: Եւ, անտարակոյս, մի անորոշ, տարտամ, մուլթ  
կարողութիւն: Այն երևոյթը, որ իրօք օրդանիզմը դնում է իրեն  
չարժման մէջ՝ առանց արտաքին շարժառիթներին, մղումներին  
սպասելու, շեշտում է նոյնպէս Կ. Միւլլեր: Նա յիշատակում է այն  
իրողութիւնը, որ իրօք սաղմի առաջին շարժումները, ինչպէս՝  
գարթնումը, տեղի են ունենում առանց արտաքին գրգռի:

Առաջնութեան սրօրէյմի լուծումը, ինչպէս տեսնում էք, խիստ  
դժւարին է: Աւելի ևս դժւար է սպացուցել զիտականօրէն միմիայն  
մի տարրի առաջնութիւնը: Փաստ է, ընդհակառակը, որ սկզբնական  
աստիճանի վրայ՝ բնագր, մղում, զգացում, զգայնութիւն, մտա-  
ծումի տարրեր կազմում են մի անորոշ, անբաժանելի, թերևս դի-  
տական վերլուծումից և փորձերից խուսափող մի անորոշ ամբող-  
ջութիւն, մի միութիւն, մի գանգաւած, ուր անհնարին է միայն մէկ  
տարրի դոյութիւնը բացառապէս ապացուցանել: Ճիշտ է, կարող է  
մեր զիտակցութեան այս կամ այն տարրը զգարգացման աւելի  
բարձր աստիճանի վրայ որոշակի երևան գալ, բայց այս հանգա-  
մանքը մեզ դեռ իրաւունք չի տալիս պնդելու, թէ այդ տարրը մի-  
անգամայն բացակայում է ստորին աստիճաններում: Թերևս զիտակ-  
ցական կեանքը իր սկիզբն է առնում հէնց սաղմնային վիճակից. մի  
դրութիւն, որի մէջ են պարփակում գուցէ մեր յետագայ, բարձր  
աստիճաններէ վրայ դասակարգման (կլասիֆիկացիայի) ենթարկելի  
բոլոր տարրերը — բնագր, կամք, պատկերացում, զգացում...

Եւ, յիշուի, ինչպէս համեմատական հոգեբանութիւնն է ցոյց  
տալիս, հոգեկան տարրերը կազմում են մի տարտամ, անորոշ ամ-  
բողջութիւն. մի ամբողջութիւն, որի մէջ դժւար է մատնանշել  
հոգեկան տարրերը զատ-զատ: Այն դրութիւնը, ուր կամապաշտ  
հոգեբանները ուզում են տեսնել միմիայն բնագր, կամատարտայայ-  
տութիւն, — իրականապէս դոյութիւն ունի նոյնպէս աղօտ զիտակ-  
ցութիւն: Ամենախոշոր սխալանքը կայանում է հէնց նրանում, որ  
աշխատում են զիտակցութեան ստորին աստիճանի վրայ, կենդանի-  
ներէ և բոյսերի մօտ, տեսնել այս տարրերը ա՛յն պարզութեամբ,  
ինչ պարզութեամբ երևան են գալիս զարգացման բարձր աստիճանի  
վրայ:

Հողեկան տարրերի դասակարգումը հնարաւոր է միմիայն գիտակցութեան համեմատաբար աւելի բարձր աստիճանի վրայ, ուր այդ տարրերը երևան են դալիս որո՛շ բնոյթով, որո՛շ բովանդակութեամբ: Հետեալէս, պարագ աշխատանք է որոնել տարրերի նոյն պարզութիւնը ստորին աստիճաններում: Մը՞թէ նոյնը չէ նաև օրգանիզմի մօտ: Օրգանիզմի առաջին դրութիւնը, սկզբնային սաղմը ներկայացնում է մի անձև դանդաժ, մի դրութիւն, ուր ապարդիւն կլինի որոնել յայտնի շերտաւորում: Այս պրօցէսը, շերտաւորման պրօցէսը կատարում է աստիճանաբար, բնական օրէնքով:

Գիտակցական կեանքը կարելի է նմանեցնել մի կորաքնի, որի երկու ծայրերը շատ աղօտ են և չշերտաւորւած, այնինչ միջին մասում և դազաթում շերտաւորումը շատ պարզ է:

Հողու տարրերի դասակարգումը կատարել է ուշ, գիտակցութեան բարձր աստիճաններում և դրանից յետոյ է միայն, որ մարդիկ ձգտել են փնտոել և ցոյց տալ այդ դասակարգումը նաև ցածր աստիճաններում:

Կարծում ենք, միանգամայն հետևողական եղած կլինենք, եթէ այս բոլորից յետոյ եզրակացնենք: — Մեր հողու այս երեք հիմնական տարրերը սկզբնական են և անքակտելիօրէն կապւած միմեանց հետ, ձուլւած միմեանց մէջ. նրանք մի ամբողջութիւն են:

Ընդունելով այս դրութիւնը, անմիջապէս կորցնում է իր նշանակութիւնը նա՛և Պաուլսէնի այն՝ ըստ երևոյթին լուրջ առարկութիւնը, թէ՛ ճով տեսնում է պատկերացումի և մտածումի մէջ հողու հիմնական ֆունկցիաներ, նրա համար միշտ էլ անհնարին կլինի բոյսերի մէջ շնչաւոր էութիւն ճանաչել կամ անօրգանական մարմինների շարժումների մէջ հողեկան պրօցէսի նշանակ տեսնել: Իսկ եթէ կամքի արտայայտութիւններն են սկզբնական ձևը հողեկան պրօցէսների, այն ժամանակ այլ ևս գոյութիւն չի ունենայ աղպիտի մեծ վիհո՞\*): Պաուլսէնը սխալում է հէնց այնտեղ, ուր չի ուղում տեսնել է՛լ աւելի որոշակի կերպով գզայնութեան տարրը բոյսերի մօտ, քան կամաարտայայտութեան: Օրինակ, սենեակում դրած բոյսը միշտ էլ թերթիկները ուղղում է դէպի լոյսը: Այստեղ կայ գզայնութիւն, մի գուցէ նաև գիտակցութիւն և մղում: Գուցէ մէկը մի տեղ աւելի պարզ է երևան դալիս, միւսը՝ մի այլ տեղ, բայց այս երևոյթը, ըստ էութեան, շատ քիչ բան է ասում: Ինքը Պաուլսէնը մեզ փաստ է մատակարարում: Նա շատ որոշ կերպով

\*) Einleitung in die Philosophie, էջ 125.

ասում է. «զարդացման ամենանախնական աստիճանի վրայ դրանք (զղացում և կամք) մէկ են. չկայ զղացում, որ միաժամանակ կամամղում չլինի: Միայն հոգեկան կեանքի աւելի բարձր աստիճանի վրայ՝ մարդու մէջ միայն որոշ չափով տեղի է ունենում կամքի և զղացումի բաժանումը»\*):

Այսպիսով, կարծում ենք, ինքնին լուծում է առաջնութեան կնճիւրը իր բնական ուղիով և տրամաբանական հետևութեամբ:

Ահա այս դրութիւնն է լինելու մեզ համար ելակէտ՝ լուսաբանելու համար մեր համադրական տեսակէտը հոգեբանութեան մէջ:

## V

Այսքանից յետոյ արդէն դիւրին է անցել համադրական-միարժատեան տեսակէտի հիմնաւորման հոգեբանութեան մէջ:

Այս համադրական-միարժատեան ուղղութիւնը յայտարարում է մեր գիտակցութեան երեք հիմնական տարրերի (իմացականութիւն, կամք և զղացում) համադրութիւնը (սինթէզը):

Ըստ համադրական մօնիթմի՝ մի ընդհանուր հիմքում ձուլւում են մեր հոգու ամբողջութիւնն ընդգրկող այդ երեք կարողութիւնները և կազմում են մի միութիւն, մի ամբողջ:

Համադրական մօնիթմը չի ճանաչում զուտ, անխառն՝ զղացումային և իմացական տարրերից բացարձակ գերծ կամային պրօցէս, ինչպէս և ընդհակառակը, չի ընդունում մի պրօցէս, որ չպարունակէր կամքի և զղացումի տարրեր: Մի խօսքով՝ կամքի, զղացումի և իմացականութեան կամ մտքի բիւրեղացած պրօցէսներ տեղի չեն ունենում: Պլատօնը թէև եղաւ առաջինը, որ տարրերութիւն դրեց հոգեկան տարրերի մէջ, աւելի ճիշտ՝ այդ տարրերի դասակարգումի վրայ շեշտելով, բայց նա ցոյց չի տալիս մի պրօցէս, որը զուտ կամային, զուտ զղացումային կամ զուտ իմացական երևոյթ լինի:

Այսպէս, ուրեմն, ըստ համադրական մօնիթմի, չկայ ո՛չ զուտ կամային պրօցէս ինքնին, *an und fur sich*, ո՛չ զգացումային և ո՛չ էլ ինտեգրալ-մտային, այլ կայ մի պրօցէս, որի մէջ ձուլւած են, ամլուծելի կերպով միացած են և՛ սա, և՛ երկրորդը, և՛ երրորդը:

Հիմնապէս սխալ է մեր գիտակցութեան հիմնական տարրերի դասակարգումը (կլասիֆիկացիան) ընդունել և ծառայեցնել իբրև ասպացոյց այն բանի, թէ այդ տարրերը բաժան-բաժան գոյութիւն ունեն: Այդ կլիինէր մի արտաուց մտահայեցողութիւն:

\*) Նոյն, էջ 110:

Այս դասակարգումը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ պայմանական մի բան, մի վերացականութիւն՝ աշխատանքին դիւրութիւն տալու անհրաժեշտութիւնից առաջացած: Ասում ենք՝ «վերացականութիւն», որովհետեւ ուղղակի անհնարին է իրականութեան մէջ փաստապէս բաժանել մեր հողու բովանդակութիւնը կազմող այդ տարրերը:

Չկայ պատկերացում՝ առանց զգացումի և կամքի:

Չկայ զգացում՝ առանց պատկերացումի և կամքի:

Չկայ կամք՝ առանց զգացումի և պատկերացումի:

Այսպէս է ձևակերպում յայտնի հոգեբան-փիլիսոփայ Ջ. Լօֆֆ-դիմգր<sup>\*)</sup> այն տեսակէտը հոգեբանութեան մէջ, որ «Համադրական» անունեցինք:

Մի լուրջ դիտական դրութիւն է այս, որ կամաց-կամաց դառնում է տիրապետող տեսութիւն, դերիշխող սկզբունք հոգեբանութեան մէջ: Ժամանակակից խոշոր մտածողները մեծամասնութիւնը կանդնած է այդ տեսակէտի վրայ: Այն բոլոր հոգեբան-փիլիսոփաները, որոնք իրենց փորձնական կամապաշտներ են անւանում, բոլորովին մօտ են կանդնած Համադրական մտածելակերպին, յամենայն դէպս շատ աւելի մօտ, քան Ծօպենհաուսերի բնազանց կամապաշտութեան: Սրանց համար կամքը չի ներկայանում միակ առաջնական տարրը մեր հոգեկան կեանքի, այլ նա մի ուղեկցող երևոյթ է, ինչպէս միւսները: Մինչև անգամ Պաուլսէնը, որ այնպէս զեղեցիկ դարձացնում է Ծօպենհաուսերի բնազանցական-կամապաշտ աշխարհայեցողութիւնը, չի կանդնում նրա տեսակէտի վրայ: Նա ճանաչում է կամքի կողքին նաև իմացականութիւնը իբրև ինքնուրոյն գործօն, իսկ զգացումը, իբրև այդպիսին, բացատում է, ընդունելով դա միացած կամքի հետ: «Զգացումի և կամքի բաժանումը միմեանցից անհնարին գործ է», ասում է Պաուլսէնը:

Այս էլ մի անցողական երևոյթ է, ժառանգած 18-րդ դարից, երբ տիրում էր բնափիլիսոփայութիւնը և գերազնահատում էին կամքն ու իմացութիւնը՝ ի հաշիւ զգացումի: Դարի յառկանիշը և այն ժամանակայ մտածողութեան որոշիչ կողմն էր այդ և Պաուլսէնը, ու շատ փորձապաշտ մտածողներ (էմպիրիկներ), թէև զեռչեն ազատւել այդ աւանդութիւնների կապանքներից, սակայն, նա էլ արդէն մի քայլ է անում դէպի համադրական մօնիզմը:

\*) Sbu 8րա « Grundriss der Psychologie » գրածքը:



Համադրական մօնիդմին անչափ մօտ է կանդնած մեր օրերի ամենամեծ հոգեբանը՝ Վուռլը: Թիւրիմացութիւն է նրան կամապաշտներէ շարքում դասելը, մի բան, որ ինքն էլ ժխտում է: Նա փորձառական հոգեբանութեան հիմնադիրն է և ընդունում է մեր հոգու տարրերի միութիւնը: Նա չի ճանաչում «կամքը իբրև միակ բէալ հիմք...»: Վուռլը աւելի պարզ արտայայտուել է մանաւանդ Աւենարիուսի օրգանի՝ «Vierteljahresschrift für wissen. Philosophie»-ի մէջ, երբ բանակուել էր վարում Հօրլիչի դէմ զգացումի առաջնութեան հարցի մասին մասնատրապէս և այս տեսութեան մասին ընդհանրապէս: «Այսպէս, կարող ենք նոյն իրաւունքով, եթէ ոչ աւելի, ինչպէս ոմանք կամքը զգացումից են արտադրած, զարդացած համարում, ընդհակառակը զգացումի շարժումների ձևերը կամքից ծագած համարել: Բայց սրանից ոչինչ դուրս չի դայ: Մեր մինչայժմեան բացատրութիւններից պիտի հետևեցնել ա՛յն, որ բոլոր այն դրութիւնների մօտ, որոնց մենք զգացումի, կամքի, տենչանքի իրողութիւններ բնորոշեցինք, իրականապէս գործ ունենք ոչ թէ տարրեր եղելութիւնների, տարրեր դէպքերի հետ, այլ պրօցէսների, որոնք առհասարակ անքակտելիօրէն կապած են միմեանց...»<sup>\*)</sup>: «Ձգացումը և պատկերացումը ոչ թէ տարրեր պրօցէսներ են, այլ էական մասերը մէկ և միևնոյն պրօցէսի: Մենք միայն յետոյ, վերացականութեան միջոցով, արամադիր ենք բաժանելու, թէև դրա համար երբեք էլ հիմք չունենք»<sup>\*\*)</sup>:

Համադրական մօնիդմին շատ մօտ է կանդնած նաև յայտնի փիլիսոփայ-մանկավարժ Նատօրպը: Սա էլ պատկանում է այսպէս կոչւած փորձառական-կամապաշտ մտածողների բանակին: Այս երկու ուղղութիւնների մէջ շատ աննշան տարբերութիւն կայ: Օրինակ՝ Նատօրպը. սա ասում է. — «Իմ տեսակէտն այն չէ, ինչ շատերը թիւրիմացաբար վերագրում են ինձ: Ես թէև կամապաշտ (վօլյունտարիստ) եմ, բայց չեմ ընդունում, թէ մարդս սկզբից լոկ կամեցող է»<sup>\*\*\*)</sup>:

Նոյն տեսակէտի հետևորդների թւում յիշենք նաև յայտնի հոգեբան Ռիբօին:

Ահա շարքը այն մտածողների, որոնք, եթէ ոչ բոլորովին, դոնէ շատ մօտ են կանդնած համադրական մօնիդմին հոգեբանութեան մէջ:

\*) Vierteljahresschrift für wissenschaft. Philosophie, 1879, III. B., էջ 150.  
 \*\*) Նոյն, էջ 131:  
 \*\*\*) Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, էջ 404.

Բայց մի փոքր կանդ առնենք փաստական ապացոյցների, իրական վերլուծման վրայ՝ ցոյց տալու համար մեր հիմնական մտքի կամ դրուժեան (Թէզի) ճշտութիւնը:

Ինչ հողեկան երևոյթ վերցնենք և աշխատենք տարալուծել, անսպասան կտեսնենք, որ, յիրաւի, այդ տարրերը ձուլւած են միմեանց հետ, որ նրանք իրենց դոյուքութիւնը փոխադարձաբար լրացնում, ամբողջացնում են: Բայց այն սլոյսանով միայն, որ հարցի քննութեանը մօտենանք անաչտօրէն, ոչ-կանխակալ կերպով, հակառակ դէպքում՝ մենք կտեսնենք ոչ ա՛յն, ինչ իրօք գոյութիւն ունի, այլ ա՛յն, ինչ ուզում ենք տեսնել կամ գտած լինել: Մի հողեբանական խիստ բնորոշ երևոյթ է այս, որ անգամ առօրեայ կեանքում ցայտուն արտայայտութիւններով երևան է դալիս:

Ի՞նչ ենք օրինակներին, կօնկրեա դէպքերին: — Վերլուծեցէք — ի հարկէ վերացականութեան միջոցով — այն հողեկան վայրկեանը, այն պրօցէսը, որ առաջանում է ձեր հողու մէջ մի սերելի անձնաւորութեան մահուան դոյժը ստանալիս: Մեր դիտակցութեան այս պրօցէսը մի բարդ աշխարհ է, այլ ո՛չ միայն զգացումային կամ պատկերացումի տարրերից կազմւած մի սոսկական խաղ: Այս բարդ հիւսւածքի մէջ անբաժանելի կերպով ձուլւած են ցաւի, տխրութեան զգացումի նուրբ տարրեր, մի շարք բաղձապիսի մղումներ, կամաարտայայտութիւններ և պատկերացումներ. պատկերացումներ ա՛յն առարկաների ու իրերի, որոնք կապւած են մեռնողի հետ:

Ահա որքան բարդ է մեր հողու մի մօմենտը՝ առաջացած մի լուրի միջոցով. Սա մի բիւրեղացած, անխտոր պրօցէս է՝ է՞՞ որ ամեն մի զգացում ունի իբրև հիմք մի պատկերացում, մի առարկայ, և ընդհակառակը: Որ ամեն մի պատկերացում մեզ հաճելի կամ տհաճ է երևում, — դա կասկածից դուրս է: Իսկ այդ զգացումի շնորհով է: Միև կողմից էլ զգացումը, որպէս տխրութիւն կամ ուրախութիւն, կապւած է պատկերացումի հետ:

Վերցնենք մի այլ օրինակ: Պատկերացէք մի հօր հողու այն վայրկեանի իսկական բովանդակութիւնը, երբ լուր է ստանում, թէ իր որդին մի շատ լաւ, ամբողջ կեանքը ապահովող սպառսն է ստանձնել: Այդ մի հատիկ լուրը յարուցանում է նրա հողու մէջ իրօք մի ամբողջ կեանք: Հողեկան այս պրօցէսը փաստապէս ո՛չ գուտ, բիւրեղացած զգացումային տարրերի հիւսւածքն է, ո՛չ կամային և ո՛չ էլ պատկերացումի: Կայ և՛ այս, և՛ այն և՛ երրորդը: Հօր դիտակցութեան մէջ այդ լուրը յարուցանում է բուն յուզումներ, որոնց հետ միաժամանակ և նրանց հետ սերտօրէն կապւած

երևան են դալիս մի շարք պատկերացումներ, կամքի արտայայտութիւններ՝ կապւած ասպազայի փայլուն ու դրաւիչ հեռանկարի հետ: Եւ այս բոլորը դրոււմ է շարժման մէջ, կազմելով մի անբաժանելի ամբողջութիւն:

Այսպէս, կարելի է թւել անհաշիւ երևոյթներ, որոնց առաջ անճարակ և յաղթահարւած կանգ կաննի և՛ իմացապաշտ հողերանը, և՛ բնագանց-կամապաշտը, և՛ զգացումի մօնիղմի հետևողը: «Ձկայ կղզիացած զգալ, մտածել և կամենալ, ասում է Էրնստ Մախը. դրանք գտնոււմ են սերտ փոխադրեցութեան մէջ»<sup>\*)</sup>:

Հօրվիչը յիշատակում է մի հատիկ փաստ, որը նա բնորոշում է իբրև անխոն, բիւրեղացած զգացումային պրօցէս: Նա կամենում է այդտեղ միայն զգացում տեսնել: Սա հողերանօրէն ճիշտ է. այդ չափով հակառակելու ոչինչ չունենք: Բայց ի՞նչ է ներկայացնում իրօք այդ հողեկան պրօցէսը ինքնին — ահա դիւսաւորը և կարևորը մեզ համար: Մենք ակնարկում ենք չապտակի փաստը: Յանկարծակի ստացած ապտակի առաջացած պրօցէսը նա բնորոշում է իբրև զուտ զգացումային: Սակայն, ճիշտ չէ այդ: Այստեղ, իբաւ է, ուժեղ է զգացումային տարրը՝ տհաճութիւնը, ցաւը, բայց սրա հետ կապւած է նաև ապտակի պատկերացումը:

Այլ առթիւ ճիշտ է նկատում Վունդը, որ այստեղ ապտակի պատկերացումը և զգացումը սերտ կապւած են, գատ-գատ չենք կարող մտածել: Ապտակի պատկերացումը զուցէ աւելի է սարսափեցնում, քան նրանից առաջացած ցաւը:

Մի պրօցէսի մէջ մեր դիտակցութեան այս կամ այն տարրը կարող է աւելի զօրաւոր արտայայտուել, քան միւս տարրերը, բայց այդ էսպէս դեռ ոչինչ չի նշանակում և չի բացատրում միւս տարրերի գոյութիւնը այդ նոյն պրօցէսի մէջ: Այդ չի նշանակում միևնոյն տեսնելով այն ամանը, որից ինքը երբևիցէ անհաճոյ դեղ է խմել, լաց է լինում: Ո՞րն է պատճառը — ո՛չ զգացումը, ո՛չ պատկերացումը, այլ երկուսն էլ. և՛ տհաճութեան զգացումը, և՛ ամանի պատկերացումը, և միաժամանակ մի մղում՝ նրանից խուսափելու: Այստեղ յիբաւի գոյութիւն ունի մի անբաժան ամբողջութիւն, մի միութիւն<sup>\*\*)</sup>:

<sup>\*)</sup> Erkenntnis und Irrtum, էջ 21.

<sup>\*\*)</sup> Մտորար է Հորվիչը, երբ առարկելով վումդիմ՝ նրա ուսմումքը, տարբերի այդ միութիւնը ամոմացօք երբորդ, իրն ինքնին է համարում: Եթէ լեզուս դեմ՝ ևս չունի, դեռ ևս չի ստեղծել այդ հասկացողութեան համար ստանձին բաւ, այս էջ՝ ամոմացածքն չի կարելի Ding an sich, ամոմացօք երբորդ համարել: Այդ ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ երբեք տարբերի ամբողջութիւնը:

Այսպէս, ուրեմն, թէ՛ դարդացման ցածր և թէ՛ բարձր աստի-  
ճանի վրայ — մի տեղ աղօտ, միւս տեղը՝ աւելի որոշ — այս  
տարրերը կադմուս են մի անբաժանելի ամբողջութիւն:

Ձե՞ որ մարդը, զիտակցութեան զարգացման բարձրագոյն  
աստիճանի վրայ կանգնած այս անհատը զիրականութեան մէջ լոկ  
պատկերացնող չէ՝ առանց միաժամանակ կամենալու և զգալու, ոչ  
էլ միայն զգացող՝ առանց կամենալու և պատկերացնելու, և ոչ էլ  
լոկ կամեցող՝ առանց զգալու և պատկերացնելու» (Նատորպ):  
Մարդս միաժամանակ և՛ զգացող է, և՛ կամեցող, և պատկերացնող  
— խորհող: Մարդ-անհատի մէջ չի կարող տեղի ունենալ զուտ,  
անխառն իմացական պրօցէս, առանց դրա հետ միաժամանակ ու  
միացած շարժման մէջ դերակու կամային և զգացումային տարրերը:  
Իսկ թէ կարող է հոգեկան երևոյթիներէ մէջ հոգու այս կամ այն  
տարրը երբեմն աւելի գերակշռող լինել, այդ մենք չենք անդի-  
տանում, բայց դա ոչինչ հակառակ համադրական մօտիգմի չի  
սպացուցանում:

Վերջենք, օրինակ, Պաուլսէնի հետեւել գեղեցիկ նկարագրու-  
թիւնը կամքի դերի ու նշանակութեան: — « Իդէալը, որոշ  
նպատակը ոչ թէ արդիւնք է հասկացողութեան, այլ կամքի...  
Հասկացողութիւնը չունի ոչ մի իդէալ, նա չունի մինչև իսկ ոչ մի  
զգացողութիւն իդէալի մասին: Հասկացողութիւնը ճանաչում է  
միայն իրական և ոչ-իրական կատեգորիաներ (ստորոգելիներ), բայց  
արժէքի կատեգորիաները կամքի արգասիք են»:

Եթէ մենք լիովին ընդունենք Պաուլսէնի այս խօսքերը, միայն  
ի հարկէ այսքանը, մենք նշանախեց անգամ հակասած չենք լինի  
համադրական մտահայեցողութեան: Այստեղ մեզ բաժանող կէտն  
այն է, որ Պաուլսէնը դէպի իդէալը շարժող միակ ոյժը համարում  
է կամքը, իսկ մենք գերիշխող կամք-տարրի հետ միասին կապւած  
ճանաչում ենք նաև միւս տարրերը: Մի անհնարին դործ է, և անա-  
պացուցելի, ընդունել, որ դէպի իդէալ ձգտող միակ ոյժը կամքն է:  
Այստեղ մեծ տեղ ունեն նոյնպէս զգացումը և խոհուն միտքը: Դրա  
համար առօրեայ կեանքը տալիս է մեզ հարիւրաւոր փաստեր: Յա-  
ճախ զգացումը և քանականութիւնը վերին աստիճանի նշանակալից  
մղիչ ոյժեր են ներկայանում: Վերլուծեցէք ձեր առօրեայ կեանքը,  
ձեր ցանկացած նպատակին հասնելու պրօցէսի զարգացման ելեւէջ-  
ները, և դուք կհամոզուէք, որ այդ երեք տարրերը միշտ էլ միացած  
են դործում:



Եւ ցանկալի է, որ Հաւասարաշափ գարգացնենք մեր հոգու աշդերեք կարողութիւնները, որով պահպանած կլինենք հոգու ներդաշնակութիւնը: Այդ է պահանջում նաև մարդկային բնականոն գարգացումը: Այս երեք տարրերը հաւասարութէք են և կազմում են մեր հոգեկան կեանքի խարիսիքը: Հետևապէս՝ չպէտք է դերազնահատել մի տարրը, մի կարողութիւնը՝ միւսի հաշին, մի՛ երևոյթ, որին ականատես ենք եղել պատմութեան գարգացման ընթացքում:

Եզրափակում ենք.

Ձկայ պատկերացում՝ առանց զգացումի և կամքի:

Ձկայ զգացում՝ առանց պատկերացումի և կամքի:

Ձկայ կամք՝ առանց պատկերացումի և կամքի:

Կայ միայն մի մեծութիւն, մի պրօցէս, որի մէջ ձուլւած են և՛ մէկը, և՛ միւսը, և՛ երրորդը:

Համադրական-մօնիստական տեսակետը պատմութեան

և հասարակագիտութեան մէջ

I

Այս մարդում էլ էական նոյն հարցն է: Այնպէս որ մեր մտուղին բաւականին հարթած է արդէն և մենք շատ բան չունենք ասելու: Ընդհանուր դժերով միայն պիտի տանք մեր պատմա-հասարակական տեսակէտը՝ հիմք ու ղեկավար ունենալով մեր ընդհանուր փիլիսոփայական ըմբռնումը:

Ինչպէս փիլիսոփայութեան և հոգեբանութեան, նոյնպէս և պատմութեան ու հասարակագիտութեան մէջ մօնիզմի դրօշի տակ երևան են գալիս տարբեր և միմեանց հակադիր հայեցողութիւններ կամ ուղղութիւններ:

Ո՞րն է պատմա-հասարակական դարգացման *primum movens*ը, առաջ-մղիչ ոյժը:

Այս հարցին պատմափիլիսոփաները և հասարակագէտները (սօցիօլոգները) տալիս են հիմնօրէն տարբեր, միմեանց ջնջող պատասխաններ: Իսկ որքան պատասխան, նոյնքան և պատմա-և հասարակահայեցողութիւն:

Մէկը պատմա-հասարակական դարգացման առաջ-մղիչ ոյժը, գլխաւոր ազդակը համարում է կրօնը, կրօնական դպացումը, երկրորդը՝ տնտեսութիւնը, տնտեսական շահը, երրորդը՝ ռասան, չորրորդը՝ ցեղային-ազգային բաղխումները, հինգերորդը՝ աշխարհազրական դիրքն ու պայմանները, վեցերորդը՝ հոգեբանութիւնը, հոգեկան ոյժերը, եօթերորդը՝ «մեծ մարդիկ», ութերորդը՝ միտքը, և այլն, և այլն:

Բայց եթէ այս տեսակէտները մի ընդհանուր յայտարարի վերածենք՝ ոչ-էական տարբերութիւնները մէկ կողմ դնելով, մենք կստանանք երկու տիպի պատմա-հասարակական հայեցողութիւն — ցաղափարապաշտ և Յիւրապաշտ: Ճիշտ նոյն երևայթը, ինչ տեսանք ընդհանուր փիլիսոփայութեան մտադպացումների մէջ:

Պատմական մատերիալիզմ, պատմական իդէալիզմ և պատմական քեյսիզմ կամ համադրական հայեցողութիւն = ահա գլխաւոր միարմատեան ուղղութիւնները :

Պատմական իդէալիզմը, պատմա-հասարակական երևոյթներին զարգացման զաղափարապաշտ ըմբռնումը իր ծայրայեղ և բիւրեղացած ձևի մէջ տուել է գերմանացի մեծ զաղափարապաշտ Հեգելը :

Ըստ Հեգելի, զաղափարը կամ բանականութիւնն է միակ շարժիչ ոյժը՝ պատմա-հասարակական, ինչպէս և տիեզերական բնաշրջման: Բանականութիւնն է իշխում համաշխարհի վրայ: Պատմութիւնը զաղափարներին (իդէաներին) արտացոլումն է: Պատմական դարաշրջանները զաղափարներին մարմնացման կամ զարգացման տարբեր փուլերն են կամ աստիճանները:

Բովանդակ պատմական զարգացումը կատարում է զաղափարներին ներդոյ ոյժերի զարգացման շնորհով՝ բանականօրէն և անհրաժեշտօրէն: Պատմութեան ամեն մի դարաշրջան անցողական է այդ զարգացման մէջ և կազմում է միաժամանակ անհրաժեշտ նսխապայամանը յաջորդ դարաշրջանին: Գաղափարները իրենց մէջ կրում են իրենց հակադրութիւնը: Բացառման սկզբունքն է այս: Պատմութիւնը շարժում է, յաւիտենական շարժում: Հեգելի դիալեկտիքան է այս, որի մասին երկարօրէն խօսել ենք ձեռնարկիստական մօնիզմ գլխում:

Ըստ Հեգելի, պատմական զարգացումը անցել է երեք բնորոշ աստիճաններով: — Առաջին աստիճանն է՝ Արևելքի պատմութիւնը, երբ ժողովուրդների Ոգին դեռ անգիտակցական էր: Երկրորդ շրջանը կազմում է յունա-հռոմէական պատմութիւնը, երբ սկսում է Ոգու մուտքը գիտակցութեան մէջ: Երրորդ շրջանը սկսում է այն ժամանակ, երբ գիտակցութիւնը, ազատութեան ինքնագիտակցութիւնը հասնում է կատարելութեան: Ժամանակակից պատմութիւնն է այս:

Ահա մեծ իդէալիստի՝ Հեգելի զաղափարապաշտ պատմափիլիսոփայութիւնը:

Իդէալիստական են առհասարակ այն բոլոր պատմա-հասարակական հայեցողութիւնները, որոնք պատմա-հասարակական զարգացման մէջ առաջնակարգ տեղ և դեր են տալիս մտքին, ենթակայական ոյժերին, զաղափարաբանութեան:

Նման տեսակէտի վրայ են կանգնած Կանտը, Ֆիխտէն, Ռանդէն, Բեօկլը և այլն: Բեօկլի համար, օրինակ, միտքը (ինտելեկտ) պատմա-հասարակական զարգացման որոշիչ ազդակն է: Կուլտուրայի ողջ առաջադիմութիւնը մենք պարտական ենք մտքին, մտքի նախնականներին: Զգացումը, կամքը և մարդուս միւս հոգեկան կարողութիւնները, ինչպէս և տնտեսութիւնը, նիւթական շահերը, երկրորդական դեր են խաղում: Այս ղեկավար տեսակէտից ելնելով՝ նա ասում է. պատմութեան օրէնքները յայտնաբերելու համար, պէտք է միայն մտքի օրէնքները ուսումնասիրել, որովհետև մտքի օրէնքները միաժամանակ պատմա-հասարակական զարգացման օրէնքներն են:

## II

Մարքսը և Էնգելսը, որ վերջնականապէս ձևակերպել են պատմական մատերիալիզմը, պատմութիւնը շարժող ոյժը համարում են տնտեսութիւնը, արտադրական ոյժերը:

Մարքսի (և Էնգելսի) ողջ սօցիալ-փիլիսոփայութիւնը անմիջական ծնունդ է 19-րդ դարու 40-ական, 50-ական թւերի, մի շրջանի, երբ տնտեսական կնճիւղը ընդհանուր հետաքրքրութեան առարկայ էր և տնտեսական ազդակը՝ գերիշխող:

Ահա այդ դարաշրջանի տիրող ոգին էլ արտայայտութիւն է գտնում Կարլ Մարքսի (և Էնգելսի) հասարակական աշխարհայեցողութեան մէջ:

Բայց պէտք է նկատել, ինչ որ մի անգամ ասել ենք Մարքսի փիլիսոփայութեան վերաբերմամբ, որ ոչ մի դրւածքում սխտեմատիկաբար չեն զարգացրել իրենց պատմա-հասարակական հայեցակէտները ո՛չ Մարքսը և ո՛չ էլ Էնգելսը: Մարքսեան ընկերային փիլիսոփայութեան հիմնական դրութիւնները ցրած են Մարքսի և Էնգելսի ու սրանց աշակերտների երկերում:

Այս տեսակէտից նշանաւոր են «Կոմմունիստական Մանիֆէստը», Մարքսի «Kapital»-ը, «Zur der politischen Oekonomie», «Das Elend d. Philosophie» և Ֆոյերբախի մասին դրած 11 թեզիսները, իսկ Էնգելսի «Duhring's Umwälzung d. wissenschaft» և «Feuerbach...» դրւածքները:

Թէև ցաք ու ցրիւ և անհամակարգ՝ այդ մտքերը և դրութիւնները ոչ մի կասկածի տեղ չեն թողնում, որ Կարլ Մարքսը նոր տեսակէտ, նոր դիժ է մտցնում սօցիալ-փիլիսոփայութեան, պատմագիտութեան և հասարակագիտութեան մէջ: —



Կարլ Մարքսը (և Էնգելսը) Հասարակութեան վրայ նայում է տնտեսական-միութեան տեսակետից: Տնտեսութիւնը նկատուում է ողջ Հասարակական զարգացման հիմնական և միակ դործօնը:

Մարքսը այսպէս է բանաձևում իր ընկերային փիլիսոփայութեան հիմնական դրութիւնը. «Արդիւնաբերական յարաբերութիւններէ ամբողջութիւնն է կազմում Հասարակութեան տնտեսական ստրուկտուրան, այն ըէպէ հիմքը, որի վրայ բարձրանում է իրաւական և քաղաքական վերնաշէնքը և որին Համապատասխանում են Հասարակական դիտակցութեան ձևերը: Նիւթական կեանքի արտադրութեան եղանակն է ընդհանրապէս սլայմանաւորում կեանքի Հասարակական, քաղաքական և հոգեկան սրօցէսը: Ո՛չ թէ դիտակցութիւնն է որոշում նրանց (մարդկանց) կացութիւնը, այլ, ընդհակառակը, նրանց Հասարակական կացութիւնն է, որ որոշում է դիտակցութիւնը»<sup>\*)</sup>: Մի այլ տեղ, «Das Elend d. Philosophie» գրածօքում, Մարքսը նոյն միտքը այսպէս է արտայայտում. «Հասարակական յարաբերութիւնները սերտ կերպով կապած են արդիւնաբերական ոյժերի հետ: Արդիւնաբերական նոր ոյժեր ձեռք բերելով, մարդիկ փոխում են արդիւնաբերութեան ձևերը: Իսկ փոխելով այդ ձևերը՝ դրութեան միջոցներ ձեռք բերելու եղանակները, նրանք փոխում են և իրենց Հասարակական յարաբերութիւնները: Երկանքը տալիս է աւատական Հասարակութիւն, իսկ շոգեաղացը՝ դրամատիրական արդիւնաբերութեան Հասարակութիւն... Մարդիկ իրենց Հասարակական դիրքը ստեղծում են արդիւնաբերական յարաբերութիւններէ Համաձայն: Իրենց մտածողութիւնը և դադարախրները նոյնպէս մշակում են Համաձայն իրենց Հասարակական դիրքի»:

Այսպէս, պատմութիւնը շարժող ոյժը տնտեսութիւնն է, նիւթական շահը: Մի ժողովրդի տնտեսական կեանքով են սլայմանաւորում նրա բովանդակ Հասարակական կեանքը, իրաւահայեցողութիւնը, կրօնական և փիլիսոփայական ըմբռնումները, գրական-գեղարւեստական արտադրութիւնները, կարճ՝ ողջ զարգացումը: Այս բոլորը կազմում են Հասարակական կառուցածքի «վերնաշէնքը», այ՛ն սանդուղիները, որոնք Հանգչում են Հաստատուն «հիմնաշէնքի», այսինքն՝ «տնտեսական հիմքի» վրայ:

Այս նիւթական-տնտեսական բովանդակութիւնը Մարքսը դնում է մի իզէպլիստական ձևի մէջ — դիալեկտիքական:

\*) Zur Kritik der politischen Oekonomie,

Դա հեղեղեան իրամերժ և վերացական—ընդանցական փիլիսոփայութեան ժառանգութիւնն է: Գիտենք արդէն, որ Մարքսը և էնդելսը Հեղեղի դադափարապաշտ և բնագանցական փիլիսոփայութեան աշխարհում մեծացած զլուխներ են: Նրանք թէև յախուռն կերպով նետուցին Յոյերբախի իրապաշտ և մարդապաշտ փիլիսոփայութեան դիրկը, հաւատացած լինելով, թէ ազատագրուել են Հեղեղի մտալծից, բայց դա, յիրաւի, մի ինքնախարէութիւն էր միայն:

Այսպիսով՝ հէնց սկզբից Կարլ Մարքսի հասարակափտական տեսութիւնը ստանում է բնագանցական բնոյթ, այնինչ այս նոր փիլիսոփեան՝ սօցիօլօգիայի մի կարևոր առանձնայատկութիւնը հէնց այն է, որ դերագանցապէս իրապաշտ է, հետև բնագանցական մտածողութիւնից:

Ինչպէս, ըստ Հեղեղի, դադափարների դարգացումը, այնպէս էլ, ըստ Մարքսի, հասարակական ձևերի դարգացումը դիալեկտիքական է: Ինչ որ Հեղեղը մտածում էր դադափարների (իդէաների) մասին, նոյնը Մարքսը վերագրում է տնտեսութեանը, արդիւնաբերական ոյժերին: Հեղեղի դադափարների ինքնագարգացման սկզբունքը Մարքսը կիրառում է հասարակական ձևերի դարգացման վրայ:

Ըստ Մարքսի, իրենց դարգացման մի որոշ աստիճանի վրայ՝ հասարակութեան նիւթական արտադրողական ոյժերը հակասում են գոյութիւն ունեցող արդիւնաբերական յարաբերութիւններին: Արտադրողական ոյժերի գարգացման շնորհով՝ տապալում են այս յարաբերութիւնները: Փոխում է տնտեսական հիմքը, իբրև դրա հետևանք՝ անսպաժանօրէն փոխում է նաև մի շարք սանդուխներից կազմած «վերնաշէնքը», այսինքն՝ դադափարաբանական (իդէօլօգիական) ձևերը: Արդիւնաբերական ամեն մի նոր ձևին համապատասխանում է դիտակցութեան, իդէօլօգիական մի նոր և առանձին ձև: Գիտակցութեան զերագոյն ձևերն անդամ, ինչպէս և փիլիսոփայութիւնը, կախած են այդ տնտեսական պրօցէսի փոփոխութիւններից: Հեղեղեան «բացասման բացասումը» դառնում է Մարքսի համար իբրև աղբիւր իր դիալեկտիքայի, որով բացատրում է մինչև այժմեան դարգացումը, սեփականութեան ձևերը: Դրութեան, հակադրութեան և համադրութեան ուրիշով է ընթանում դարգացումը: Այդ դարգացումը դիալեկտիքական է, անհրաժեշտ և տրամաբանական: Տրամաբանօրէն, իրերի ներքին ոյժերի շնորհիւ՝ դրութիւնը փոխում է հակադրութեան, հակադրութիւնից ծագում է մի նոր՝ աւելի բարձր դրութիւն, այսինքն՝ համադրութիւն, որ իր հերթին

զարձեալ բացասում է իր հակադրութեամբ, և այսպէս անընդհատ : Այսպէս, Մարքսի աշխարհում ամեն ինչ կատարւում է ինքն իրեն, տարերայնօրէն, իրերի բնական բերումով :

Ահա որքան ճակատագրապաշտութիւն (Փաթալիզմ) կայ Մարքսեան հասարակագիտական տեսութեան մէջ :

Գիտակցութեան, իդէօլոգիական (գաղափարաբանական) ամենարարձք ձևերն անգամ — բարոյագիտութիւն և կրօն, փիլիսոփայութիւն և իրաւունք — ոչ մի վճռական դեր չեն խաղում հասարակական զարգացման մէջ : Մարքս-անհատը իր գիտակցութեամբ, իր կամեցողութեամբ, իր զգացումով ոչ մի ազդեցութիւն չունի պատմա-հասարակական զարգացման վրայ : Նա գերօ է և ոչ թէ մի շարժիչ ոյժ :

Ըստ Մարքսի, այդ շարժման իրական մղիչ ոյժն է դասակարգային ներհակութիւնը, դասակարգային կռիւր : Առանց հակադրութեան՝ չկայ առաջադիմութիւն : Ինչպէս տնտեսական ձևերը, նոյնպէս և դասակարգերը յաջորդում են միմեանց դիալեկտիքային օրէնքով : Մարքսը և ինդելսը «Կօմմունիստական Մանիֆեստում» անվերապահօրէն յայտարարում են, թէ ժողովուրդների պատմութիւնը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ դասակարգերի կռի պատմութիւն :

Պատմական մատերիալիզմը ունի նոյն արատները և քննադատելի կողմերը, ինչ մարքսեան նիւթապաշտ փիլիսոփայութիւնը առհասարակ :

Մարքսի տեսութիւնը միակողմանի է և այդ միակողմանիութեամբ չի կարող բացատրել պատմա-հասարակական կեանքի բարդ երևոյթներն ու զարգացումը :

Այդ միակողմանիութիւնը ունի իր պատճառները : Նախ՝ այդ պայմանաւորւած է իր դարաշրջանի տիրող ոգով : Երկրորդ՝ Մարքսի աշխարհայեցողութեան միակողմանիութեան մէջ անկարևոր դեր չի կատարել մի հոգեբանական մօմենտ : Մարքսը մասնագէտ-տնտեսագէտ էր : Նա էլ ընկաւ այն ընդհանուր սխալանքի մէջ, որից գերծ չեն առհասարակ բոլոր մասնագէտները : Դա մասնագիտօրէն հետազօտողի սխալանքն է : Մասնագէտը հոգեբանօրէն միշտ էլ տրամադիր է վճռական տեղ տալ իր մասնագիտութեան, իր ուսումնասիրած տարկային :

Եւ իսկապէս, տնտեսական կեանքով չի ծածկւում ողջ կեանքը : Վերջինս լայն հասկացողութիւն է, քան առաջինը : Տնտեսութիւնը

5 11

Հասարակութեան մի կողմն է միայն, պատմա-Հասարակական կեանքի մի երևոյթը: Հետեւապէս՝ կեանքի մի կողմով, տնտեսագիտութեան սկզբունքներով բացատրել մարդկային ողջ պատմա-Հասարակական կեանքը, քաղաքական և մշակութային դարգացումը, նշանակում է Հէնց սկզբից դատապարտել անյաջողութեան և ընկնել սխալանքի մէջ:

Պատմական մատերիալիզմի այդ միակողմանիութիւնը այնքան ցայտուն և ակնբախ էր, որ չվրիպեց անգամ Մարքսի անմիջական հետեւորդներին նկատողութիւնից:

Էնգելսը, Մարքսի հոգեւոր երկօրեակը, ապրեց ակելի, քան Մարքսը: Էնգելսը ապրեց մի շարք անսխրոթ անակնկալներ և յուսասխարումներ, որոնք նրա մտածելակերպի մէջ յեղաշրջում առաջ բերին: Նա շտապեց սրբադրել, ուղղել շատ մտքեր, ինչպէս և տնտեսական ազդակին վերագրած բացառիկ նշանակութիւնը: «Եթէ մեր հետեւորդները, յայտնում է նա բացորոշ իր մի նամակում (դրած 1890 թւին և տպւած «Sos. Akademiker»-ում, 1895 թւի հոկտեմբեր), երբեմն ակելի նշանակութիւն են վերագրում տնտեսական կողմին, դրանում Մարքսը և ես եմ մեղաւոր: Մենք ստիպւած էինք մեր հակառակորդներին վերաբերմամբ շեշտել այս հիմնական սկզբունքի վրայ, որ նրանք մերժում էին: Բայց ժամանակը, տեղը և պարագաները միշտ էլ քոյլ չէին տալիս հարկաւոր չափով ուշադրութիւն դարձնել փոխազդեցութեան մասնակցող միւս ազդակների վրայ»:

Տնտեսական մատերիալիզմը մի տեսակ ընկերային էր հեղելեան իրախոյս, մարդազանց և բնազանց փիլիսոփայութեան դէմ: Յանկանալով միանշամայն ժխտել իրենց դադափարապաշտ անցեալը, տնտեսական նիւթապաշտները հոգեբանօրէն ժխտում են նաև դադափարների ամեն մի ազդեցութիւն և նշանակութիւն: Այս ևս մի կարևոր հանգամանք է Մարքսի ընկերային-փիլիսոփայութեան վերև ընդդժած միակողմանիութիւնը ըմբռնելու և բացատրելու տեսակէտից:

Էնգելսը իր մի երկրորդ նամակում ակելի որոշ կերպով ընդունում է դադափարների դերը: — «Կուի արտացոլումը նրա մասնակցողների ուղեղներում՝ իրբև քաղաքական, իրաւական եւ փիլիսոփայական տեսութիւններ, ինչպէս եւ կրօնական հայեացքներ, որոնք դարձանալով դառնում են որոշ դաւանական համակարգութիւններ— ահա այս բոլոր մօմենտները իրենց հերթին ազդում են պատմական կուի ընթացքի վրայ եւ շատ պարագաներում գլխաւորապէս որոշում



նրա ձևը (vorwiegend deren Form bestimmen)... Քաղաքական, իրաւական, փիլիսոփայական, կրօնական, զեղարւեստական եւ դրական զարգացումը հանգչում է տնտեսութեան վրայ, բայց սրանք բոլորը հակադրում են միմեանց վրայ, ինչպէս եւ տնտեսական հիմքի վրայ:

Իրեն՝ Մարքսի մօտ եւս դանում ենք ակնարկներ իդէօլօգիայի դերի մասին: Նա ասում է, որ մարդն է ստեղծում իր պատմութիւնը: Նա աւելի որոշ արտայայտւել է Փօյերբախի մասին դրած 11 թէզիսների մէջ, որ աւելի ուշ է գրի առել: Նա ընդունում է մտքի, գիտակցութեան դերը: Նա ասում է, որ փիլիսոփայութիւնը պիտի լինի ոչ միայն իրերի դիտողութիւն, այլ եւ իրերի վրայ ներգործելու միջոց:

Բացի այս, Մարքսի 11 թէզիսների մէջ պակաս որոշութեամբ, իսկ էնգելսի վերջին նամակում բոլորովին որոշ, ճանաչում է փոխազդեցութիւնը գիտակցութեան եւ տնտեսական հիմքի, այլ խօսքով՝ իդէօլօգիայի եւ տնտեսութեան, «վերնաշէնքի» եւ «հիմնաշէնքի»: Մարքսը մանրամասնօրէն գրադւել է միմիայն «հիմնաշէնքի» ուսումնասիրութեամբ: Բայց նա ժամանակ եւ հնարաւորութիւն, դուցէ և ցանկութիւն չէ ունեցած — քանի որ տալիս էր երկրորդական, անգամ անարժէք տեղ — գրադւելու նաեւ «վերնաշէնքով», իդէօլօգիայի, ենթակայական ոյժերի ուսումնասիրութեամբ եւ նրանց դերի ճշգրտումով: Նա անգամ որոշակի եւ յըստակօրէն չի ձեւակերպւել «հիմնաշէնքի» եւ «վերնաշէնքի» փոխյարաբերութիւնը: Առհասարակ այս հարցը, հասարակական կեանքի տնտեսական եւ հոգեկան-կուլտուրական տարրերի, կամ միեւնոյն է՝ մարդկային գոյութեան Փիդիքական եւ հոգեկան կողմերի փոխյարաբերութեան որոշումը ամենահիմնական խնդիրն է հասարակագիտութեան, հոգեբանութեան և պատմափիլիսոփայութեան համար: Մարքսը վերցնում է միայն հասարակութեան տնտեսական կողմը կամ «ընկերային նիւթականը»: Մարքսի սխալը կայանում է նրանում, որ բաժանում է Փիդիքական կողմը հոգեկանից, ընկերային (սօցիալական) նիւթականը՝ ընկերային մտաւորից, առաջինին տալով ներգործական դեր, իսկ երկրորդին՝ կրաւորական դեր:

Այսպէս, Մարքսը բացասել է ենթակայական ոյժերի արժէքը եւ դէրը առանց այլեւայլութեան, առանց մանրակրկիտ ջննութեան առնելու:

Ենթակայական ոյժերը պատմութեան հօր դործօնները մէկն են: Եւ այդ երկու կողմերը՝ տարկայական ու ենթակայական միմեանց չեն հակասում բնաւ, այլ լրացնում և կազմում են մի ներդաշնակ ամբողջութիւն: Թէև պատմականօրէն երևոյթիները որոշուած են, հասարակական միջավայրը հասունանում է, բայց որոշ իրէջալ ունեցող անհատները և խմբակցութիւնները իրենց կնիքն են դնում շարժման ընթացքի վրայ, վճռական ձևաւորման մէջ: Հէնց դրանումն է կայանում անհատի ներդործօն մասակցութիւնը և այդպէս պիտի հասկանալ այն միտքը, երբ ասում են՝ պատմութիւն ստեղծել:

Ո՞վ կարող է ժխտել այն հսկայական և վճռական դերը, որ կատարեց երբորդ դասակարգը՝ բուրժուազին Պրանսիական Մեծ Յեղափոխութեան ստեղծման և ձևաւորման մէջ: Այդ մեծ հասարակական պոռթկումը, անկասկած, պատմականօրէն նախապատրաստած էր, միջավայրը հասունացած, բայց երբորդ դասակարգը տեց յեղաշրջմանը ի՛ր ուղած ընթացքը, իր դասակարգային շահերի և հասարակական իրէջալի տեսակէտով ձև տեց շարժմանը՝ իննսյելով ոչ մի միջոց, ոչ մի եռանդ և ոչ մի կեանք: Թէև իսկոյն պէտք է աւելացնել, որ այս աննախընթաց յեղափոխութիւնը նախապատրաստելու գործում շատ կարևոր և որոշիչ դեր են կատարած ենթակայական ազդակները, իրէջօլօղիան, 18-րդ դարի միտքը, «լուսաւոր» փիլիսոփայութիւնը, մի Վօլտեր, մի Ռուսօ և այլն:

Ահա մեր աչքի առաջ կատարւող Ռուսական Յեղափոխութիւնը: Որքան էլ մենք այս յեղաշրջման տարկայական պատճառների առաջնակարգ դերը ընդգծենք, յամենյն դէպս չենք կրող, և անկարելի է, ուրանալ այն հսկայական աշխատանքը, որ այդ ուղղութեամբ կատարել են հասարակութեան դեմոկրատ խաւերը և խմբակցութիւնները, ինչպէս և անհնարին է ժխտել այն վճռական դերը, որ խաղացին բանւորութիւնը, զօրք-գիւղացիութիւնը և յեղափոխական մտաւորականութիւնը: Այս ոյժերը, որ ներկայացնում են ընդհանուր կամք, վճռականապէս ազդել են, և աշխատում են ազդել ուսական՝ դեռ ևս չաւարտած՝ յեղափոխութեան ընթացքի, ձևաւորման վրայ: Այսօր մեր աչքի առաջ կատարւում է մի կատարի պայքար ոչ միայն զանազան դասակարգերի միջև, այլ և յեղափոխական դեմոկրատիայի շարքերում: Ամեն մի խմբակցութիւն, ունենալով տարբեր իրէջալ և տակտիկ, ձգտում է իր այդ իրէջալի համաձայն շարժել այսօրւայ պատմութիւնը, ձև և բովանդակութիւն տալ յեղափոխական շարժման:

Կարելի է անգամ աւելին ասել: Շատ յաճախ դիտակից և հանճարեղ անհատները, հասարակութեան դիտակից փոքրամասնութիւնը, որ նոր խօսք ունի ասելու և նոր ձև պատուութեանը տալու, — չեն սպասում ընաւ միջնաւայրի հասունանալուն, առարկայական ուժերի զարդանալուն: Նրանք խառնուած են իրերի տեւալ կարգերի մէջ և իրենց ներգործօն մասնակցութեամբ ձգտում են պատմութիւնը առաջ մղել, պատմութիւն ստեղծել, թէև շատ լաւ գիտեն, որ նրանց սպասում է տեւալ հասարակարգի տէրերի կողմից աքսոր, կախաղան, գելիտտին և այլն: Սրանք ճարեան և անհամար տանջանքների այն հսկայական հնոցներն են, որոնց միջից անցել են յեղափոխիչ գաղափարները», ասում է Քր. Միքայէլեանը: Եւ եթէ նրանք սպասէին, որ միջնաւայրը հասունանար, որ բոլորը «համաձայնէին նրանց հետ, մեր քաղաքակրթութիւնը դեռ ևս կլինէր քարէ շրջանում», աւելացնում է նա:

Այսպէ՛ս է պատմութիւնը, հասարակական պրօգրէսը առաջ շարժւել: Նոյնն է այսօր: Իդէօլօգիան, ենթակայական ազդակները, դիտակից և քննադատօրէն մտածող անհատները և դանդաղները հօրապէս ազդում են հասարակական և քաղաքական շարժումներին ընթացքի և ձևաւորման վրայ, դանդաղեցնում և արագացնում նրանց զարգացումը:

Այս ղեկավար տեսակէտից ելնելով, մենք չենք կարող հաշտւել տնտեսական մատերիալիզմի, Մարքսի հասարակագիտութեան այն դրութեան հետ, թէ մարդկային զարգացումը կախած է բացառապէս արտադրական ոյժերի զարգացումից: Արտադրական ոյժերի զարգացումը հասարակական զարգացման միակ պայմանը, մանաւանդ նախապատճառը չէ: Եթէ այդպէս լինէր, եթէ այլ գործօններ դեր չխաղային, այն ժամանակ անբացտրելի կմնար այն երևոյթը, թէ ինչո՞ւ մի երկրում, օրինակ՝ Անգլիայում, արտադրական ոյժերը հասել են արտակարգ զարգացման, իսկ մի այլ երկրում, օրինակ՝ Պարսկաստանում, նոյն ոյժերը դեռ ևս գտնւում են զարգացման ամենանախնական աստիճանի վրայ: Այս գործում, անկասկած, մեծ դեր են խաղում, և խաղացել են, ենթակայական ոյժերը, դիտակցութեան ձևերը, իդէօլօգիան կամ՝ Մարքսի խօսքերով՝ հասարակական կառուցածքի վերնաշէնքը: Մի տեղ ահա այն ենթակայական ազդակները նպաստում են արտադրողական ոյժերի զարգացման, իսկ մի այլ տեղ, ընդհակառակը, յետ են պահում այդ զարգացումը:

Չափազանցութիւն է, միակողմանի է և պատմական իրականութեանը չի համապատասխանում նոյնպէս մարքսեան այն դրութիւնը,

թէ՛ պատմութիւնը դասակարգերի կուրի պատմութիւն է: Պատմութեան բովանդակութիւնը չի լցուում միայն դասակարգային պայքարի պատմութիւնով: Պատմութիւնը չի ստեղծուում և առաջ շարժուում միմիայն այդ գործօնի շնորհով: Դասակարգային կուրը մէկն է ժողովուրդների պատմական զարգացման ազդակներէց, և հզօր ազդակներէց: Բայց դրանից ոչ աւելի: Դասակարգային կուրի չափ, անդամ աւելի, մարդկային պատմութիւնը լցուում է ցեղերի, ազգերի կուտով: Ազգը ևս մի հզօր ազդակ է պատմութեան մէջ: Մենք նոյն, անդամ աւելի, իրաւունքով կարող ենք ասել, որ պատմութիւնը ազգերի կուրի պատմութիւն է: Սև այդպէս է պատմական ամենահին շրջաններից ի վեր: Իսկ մեր օրերի մասին աւելորդ ենք համարում խօսել, քանի որ երբէք ազգային բաղխումը, ազգերի հակամարտութիւնը այնպէս սուր ու ցայտուն ձևի մէջ չէր արտայայտւել, ինչպէս այսօր:

### III

Այս մտքերի զարգացման ընթացքից պարզ է արդէն մեր համարական տեսակէտը պատմութեան և հասարակադիտութեան մէջ:

Այս պատմահայեցողութիւնը, այսինքն՝ պատմական բէալիզմը արագ նւաճումներ է անում, իսկ պատմական մատերիալիզմը և պատմական իդէալիզմը, ընդհակառակը, օր-աւուր յետ են մղուում:

Որո՞նք են պատմական բէալիզմի (իրապաշտութեան) բնորոշիչ և հիմնական դրութիւնները:

Պատմական բէալիզմի ելակէտը կազմում է պատմական պրօցէսը իր ամբողջութեան մէջ: Նա միակողմանիօրէն չի դիտում այդ մէկ և ամբողջական պրօցէսի այս կամ այն բաղկացուցիչ տարրը, համարելով դա պատմական զարգացման միակ առաջ-մղիչ ոյժը, մի՛ բան, որ կազմում է միւս պատմահայեցողութիւնների շեշտած յատկութիւնը:

Իրապաշտ (բէալիստական) պատմահայեցողութիւնը դիտում է բոլոր գործօնները, աւելի ճիշտ՝ տարրերը իրենց ընդհանուր կապակցութեան և զարգացման մէջ: Նա չի դատում այս կամ այն տարրը, որ մի բռնադրօսիկ և հիւանդազին անդամահատութիւնն է, և տալիս նրան առաջնական նշանակութիւն: Պտմական համարական մօնիզմը շեշտում և ճանաչում է այդ բազմապիսի տարրերի իրապատկանիշխութիւնը և փոխազդեցութիւնը: Պատմական բազմազան տարրերը, ինչպէս՝ գաղափար և տնտեսութիւն, միտք և աշխարհագրական պայմաններ, հււաքական (կոլլեկտիվ) և անհատական



կամեցողութիւններ, բարոյագիտութիւն և գեղարւեստ, կրօն և փիլիսոփայութիւն, ռասսա և կլիմայական դրութիւն — այս բոլոր տարրերը դասուած են մշտական փոխադրեցուքեան մէջ: Նրանք միմեանց փոխադարձաբար որակում են և պայմանաւորում: Այս տարրերը կամ ազդակները միշտ էլ միասին են երևան դալիս պատմական երևոյթիւնի և զարգացման մէջ, միասին որոշում պատմութիւնը և առաջ-մղիչներ հանդիսանում: Առհասարակ այս տարրերը այնպէս են շարժակալած պատմական ընթացքի և զարգացման մէջ, որ ուղղակի անհնարին է դատել նրանց և իւրաքանչիւրի դերը դատ-դատ դնահատել:

Բայց միւս կողմից, մենք չենք ժխտում այն իրողութիւնը, որ կարող է մի պատմական երևոյթի մէջ կամ պատմութեան մի դարաշրջանում այս կամ այն տարրը կամ ազդակը համեմատաբար աւելի զօրաւոր, աւելի գերակշռող լինել, աւելի որոշիչ դեր խաղալ, քան միւս տարրերը: Օրինակ՝ 19-րդ դարի երկրորդ յիսնամեակի պատմութեան մէջ անհամեմատ աւելի վճռակիւն դեր ունի տնտեսական ազդակը: Բայց չի կարող երբէք մի տարր կամ ազդակ միայնակ, բացառապէս դոյն տողը լինել, իսկ միւսները լուի պատմական անխի յետեւից ընթացող ոչնչութիւններ, սուերներ: Երբէ՛ք: Փաստն այն է, որ ոչ թէ այս տարրերից մէկը կամ միւսն է որակում պատմա-հասարակական էսօլիցիան (զարգացումը), այլ բոլոր տարրերի գումարը, ամբողջութիւնը:

Այսպէս, պատմական ընթացքի համար գոյութիւն չունեն տնտեսական, իրաւական, իդէօլոգիական երևոյթներ դատ-դատ, ամեն մէկն իր համար, այլ գոյութիւն ունեն պրօցէսներ, որոնց մէջ նուրբ թելերով գուգորւած են այս բոլոր տարրերը: Պատմա-հասարակական ու քաղաքական յեղաշրջումների աղբիւրները պէտք է որոնել ոչ էլ զարգացման մի կողմի, այլ երկու կողմերի փոխադրեցութեան մէջ:

Այս տեսակէտն է ահա կամաց-կամաց արբապետող դառնում, աւելի ու աւելի մշակուած և հիմնաւորում:

Ռուս ենթակայական-հասարակագիտական դպրոցը, Ջերնիշևսկու, Լաւրովի և Միխայլովսկու դպրոցը, ազատ մնաց երևան հանւած միակողմանիութիւնից և մշակեց ու տւեց մի ընդլիստական պատմահայեցողութիւն:

Այս նոյն տեսակէտի վրայ է կանգնած նաև յայտնի պատմագէտ և պատմափիլիսոփայ Լիդները, որ իր պատմահայեցողութիւնը բնորոշում է իբրև «պատմական պսիսօ-ֆիզիցիզմ»: Տարրերի փոխ-

ազդեցութիւն ընդունում է նոյնպէս հռչակաւոր հասարակագէտ-  
փիլիսոփայ Զիմմէլը:

Դէպի պատմական բէալիզմը շեշտած հակում և միտում են  
ցոյց տալիս և մի շարք պատմական մատերիալիստներ:

Այսպէս, պատմական զարգացմանը մասնակցում են բազմաթիւ  
և բազմապիսի տարրեր, ոյժեր:

Այս տարրերը կարելի է, ըստ էութեան, վերածել երկու խմբ-  
ակցութեան — տնտեսական և դադափարարանական (իդէօլոգիա-  
կան): Դա, այսպէս ասած, պատմա-հասարակական տարրերի  
դասակարգումն է: Առաջին խմբակցութեան տակ հաշւում ենք այն  
բոլորը, ինչ պատկանում է միջավայրին-բնութեան՝ բնական պայ-  
մաններ, հողի յատկութիւն, կլիմա, շխարհագրական դիրք,  
տնտեսութիւն և այլն: Իսկ երկրորդ խմբակցութեան տակ հասկա-  
նում ենք ա՛յն, ինչ մարդն է կրում — գիտակցութեան ձևեր՝  
դադափար, բարոյագիտութիւն, գիտութիւն, կրօն, փիլիսոփայու-  
թիւն, իրաւունք, հոգեբանութիւն և այլն:

Ուրեմն, մարդը և միջավայրն են սկզբնական պատճառները:

Այս երկուսը, մարդը և միջավայրը, յաւէտ գտնուում են փոխ-  
յարաբերութեան և փոխազդեցութեան մէջ: Նրանք փոխադարձաբար  
միմեանց դոյութեանը իմաստ են տալիս: Զկայ միջավայր, և  
անիմաստ է միջավայրը՝ առանց մարրու: Միւս կողմից, սնամէջ է  
մարդը, մի Ֆիկցիա՝ առանց միջավայրի: Մրանք ճիշտ այնպիսի  
յարաբերութեան մէջ են, ինչպիսի յարաբերութեան մէջ են ենթա-  
կան և առարկան (օրեկտ-սուբեկտը): Մարդը և միջավայրը միմեանց  
փոխադարձաբար լրացնող դադափարներ են՝ ենթակայի և առար-  
կայի իմաստով:

Մարդը և միջավայրը ու սրանց միջև եղած այդ փոխյարաբե-  
րութիւններն են կազմում փաստապէս պատմա-հասարակական  
կեանքի բովանդակութիւնը: Դրանցից դուրս տեղի չի ունենում, և  
չի կարող տեղի ունենալ, որևէ պատմա-հասարակական երևոյթ:  
Մարդը կազմում է պատմութեան հիքակայական կողմը (սուբեկ-  
տիվ), իսկ միջավայրը՝ առարկայական (օրեկտիվ): Բայց սրանք  
բաժան, զատ-զատ մեծութիւններ չեն, այլ, ընդհակառակը, կազ-  
մում են մէկ մեծութիւն և ճիշտ այն հասկացողութեամբ, ինչպէս  
ըմբռնում են Մալը և Աւենարիուսը հոգեկանը և Ֆիզիքականը —  
պսիխօֆիզիքիզմը:

Հոգե-բնախօսական համընթացութեան (պարալելիզմի) ճիշտ նոյն այդ ըմբռնումն ունենք նոյնպէս մարդկային հասարակութեան տնտեսական և մտաւոր-հոգեկան կեանքի, առարկայական և ենթակայական ոյժերի միջև եղած յարաբերութեան վերաբերմամբ:

Տնտեսա-գաղափարաբանական համընթացութիւնը, հոգե-Ֆիլոզիքական համընթացութեան ժամանակակից ըմբռնումով, կիրառում ենք հասարակադիտութեան մէջ: Ինչպէս որ Ֆիլզիքականը և հոգեկանը անջակտելի կերպով միացած են մարդ-անհատի մէջ և առհասարակ, նոյնպէս և միևնոյն առումով շարկապաւած են հասարակական երևոյթի, պատմական պրօցէսի մէջ տնտեսական և իդէալիստարբերը — տնտեսութիւնը և իդէօլօգիան:

Այս երկու տարբերի կամ ազդակների վրայ են բարձրանում երկու, ըստ երևոյթի միմեանց տրամադծօրէն ջնջող և հակամարտ պատմահայեցողութիւններ — զաղափարապաշտ և նիւթապաշտ:

Իայն այս պատմահայեցողութիւնները, յիբաւի, արդիւնք են այն թիւր և հիմնօրէն սխալ ըմբռնումի, որ ունեն նրանց հիմնադիրները և ներկայացուցիչները իդէօլօգիայի և տնտեսութեան, ասել է՝ հասարակական մտաւորի և հասարակական նիւթականի, դիտակցութեան և գոյութեան (Sein), ենթակայի և առարկայի, զաղափարի և նիւթի յարաբերութեան մասին:

Նրան բռնադրօսիկ կերպով դատել, բաժանել են այդ՝ ի սկզբանէ անտի միացած տարբերը, գերադնահատել մէկը կամ միւսը, դարձնելու պատճառ և առաջնական, և այս ձեւով հիմնաւորել իրենց պատմա-փիլիսոփայութիւնը:

Մենք նոյնը տեսանք փիլիսոփայական ուղղութիւնների վերաբերմամբ:

Ուրեմն, այդ սկզբնական դրուքիւնից, այդ սկզբնական միակ մեծութիւնից և հիմունքից են ծագել, ճիւղաւորւել զաղափարապաշտ և նիւթապաշտ աշխարհայեցողութիւնները, ինչպէս և պատմահայեցողութիւնները:

Ասել ենք և կրկնում ենք, որ հասարակութեան տնտեսական և զաղափարային կողմերը միմեանց հակադրաւած չեն, և չի՛ կարելի հակադրել: Դրանք կազմում են մի ամբողջական պրօցէս, դրանք իրենց հիմքում միացած են: Այստեղ հնարաւոր է, և կա՛յ, միմիայն դիտելու հարաբերութիւն և ոչ թէ շարքերի: Թէ մի իր հոգեկան կամ Ֆիլզիքական առարկայ է, այդ կախաւած է մեր դիտողութիւնից, մեր դիտելակերպից, ինչ որ մանրամասը տեսանք Մասի փիլիսոփայութիւնը վերլուծելիս: Նոյնը կարելի է ասել հասարա-

կութեան վերաբերմամբ: Եթէ Հասարակութիւնը վերցնենք իր նիւթական-տնտեսական կողմով և ուսումնասիրենք այդ տեսակէտով, կատանանք տնտեսութիւն, իսկ եթէ Հասարակութեան վրայ նայինք ենթակայական-հողեկան տեսակէտով, կատանանք հողերանութիւն, բարոյականութիւն և այլն, կարճ՝ իդէօլօգիա:

Այսպէս, հասկնալ հիմքը մէկ է՝ սկզբնական, անբաժան:

Ահա այդ սկզբնական և անբաժան դրութիւնը, այդ մէկ և էսպէս անբաժան մեծութիւնը կազմում է մեր իրապաշտ պատմահայեցողութեան անկիւնաքարը: Համադրական մօնիդը չի բաժանում այդ՝ իրենց հիմքում միացած երկու տարրերը, մէկը տեսնում և հետեւապէս՝ դերադնահատում, իսկ միւրը անտեսում և հետեւապէս՝ ստորադասում, այլ համարում է հաւասարապէս իրական ու արժէքաւոր և դիտում իրենց փոխադարձ յարաբերութեան մէջ:

Այսպիսով, պատմական ընթացիկը չի ներկայանում պատմական իդէալիզմի և պատմական մատերիալիզմի յետադայ միացումը, ինչպէս ոմանք արտայայտում են, այլ, ընդհակառակը, դրանք հէնց սկզբից միացած են եղել մի ամբողջութեան մէջ: Նրանց հիմքը մէկ է, հետեւապէս՝ հիմքի մասին տեսութիւնն էլ մէկ պէտք է լինի:

Այս երկշարք տարրերը, առարկայական և ենթակայական ոյժերը գտնուում են մշտական փոխադրեցութեան մէջ:

Այս դիտենք արդէն:

Բայց ի՞նչպիսի փոխյարաբերութեան մէջ են գտնուում:

Այս շարքերը, հասարակական-պատմական երևոյթի տնտեսական և իդէական կողմերը կամ տարրերը գտնուում են ճիշտ նոյն Փունկցիօնէլ յարաբերութեան մէջ, ինչ որ այնքան հանճարեղ կերպով կիրառել են Մախ-Աւենարիուսը հողեկան և բնախօսական շարքերի վերաբերմամբ:

Եսը և միջավայրը, առաջինն իր բազմապիսի յղացումներով և տարրերով՝ դադափար, դիտութիւն, իրաւունք, բարոյադիտութիւն, ղեղարեւստ, փիլիսոփայութիւն, կրօն և այլն, և երկրորդն իր բազմազան բաղկացուցիչ մասերով՝ հող, աշխարհագրական դիրք ու պայմաններ, կլիմա, տնտեսութիւն և այլն, գտնուում են մշտապէս Փունկցիօնէլ կախման և յարաբերութեան մէջ: Այդ նշանակում է, որ մէկ տարրի փոփոխութիւնը ուղեկցւում է անպայմանօրէն միւսի փոփոխութեամբ. չի կարող մէկը փոխել, առանց միւրը



փոխելու: Օրինակ, հասարակութեան տնտեսական կողմի փոփոխութիւնը նոյն հասարակութեան հոգեկան-իդէական կողմի փոփոխութեան մի ֆունկցիան է, և ընդհակառակը:

Ամեն տեղ զորժ ունենք ահա նման կախումների և փոխյարաբերութիւնների հետ: Դրանով էլ բաւականանում ենք, և պէ՛տք է բաւականանալ:

Մենք չենք հարցնում, թէ ի՞նչ կերպ են միացած իդէական և տնտեսական տարրերը: Հարցի այս ձևով դնելը մեզ շատ հեռուն կտանէր և կնետէր անտարակոյս մետաֆիզիքայի դիրկը: Մենք չեշտում ենք միայն տւած յայտնի փաստը, նրանց զործօնական (ֆունկցիօնէլ) կախումը, մի դրութիւն, որ զիտական փորձով հաստատուում և ապացուցւում է:

Փունկցիայի հասկացողութեամբ ինքնին ջնջւում է առաջնութեան հարցը: Պատմական պրօցէսի տարրերից մէկը պատճառ չէ, միւսը՝ հետևանք, մէկը՝ առաջնական, միւսը՝ երկրորդական, մէկը՝ զերադաս, միւսը՝ ստորադաս, մէկը ներգործական, միւսը՝ կրաւորական: Նրանք համարժէք են և համադոր: Փոխադրեցութեան մէջ՝ նրանք ներկայանում են միաժամանակ պատճառ և՛ հետևանք, կրաւորական և ներգործական...

Ահա մի բարձր, միաձոյլ և ճշմարիտ մօնիստական հայեցակէտ — մեր համադրական մօնիզմը:

Այսպէս, այս երկչաբջ ոյժերը միմեանց են պատկանում և միասին ներգործում: Եւ այդ երկու ոյժերի, առարկայական և ենթակայական ոյժերի դաշնադրութեան մէջ է տեսնում Հ. Յ. Դաշնակցութիւնը զբաւականը ա՛յն մեծ յաղթանակի, որ տանելու է աշխատաւոր մարդկութիւնը թէ՛ բնութեան կոյր ոյժերի և թէ՛ հասարակութեան մէջ տիրող անարդարութեան դէմ:

1910 — 1920թ.

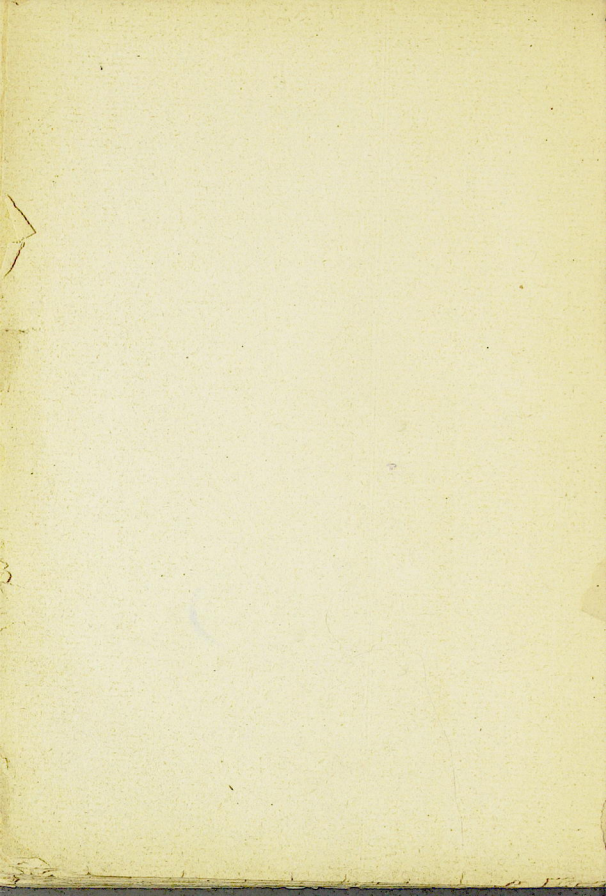
Բերլին-Երևան

ՀԵՂԻՆԱԿԻ ԳՐԻԱՇՔՆԵՐԸ

- |  | Գինը     |
|--|----------|
| 1. Ատրպատական (սպառւած)  |          |
| 2. «Միտք» գիտ-փիլիսոփայական ժողովածու 1909թ.   | 1բ. 50կ. |
| 3. Նիցշէ և իր փիլիսոփայութիւնը (սպառւած)   |          |
| 4. Ծօպենհաուեր և իր փիլիսոփայութիւնը (սպառւած)   |          |
| 5. Միխայիլովսկին իբրև սոցիոլոգ-փիլիսոփայ 1911թ.  | 1բ.      |
| 6. Michailowsky als Soziologe und Philosoph. 1913. Berlin. 3 մարկ                                      |          |
| 7. Յունական փիլիսոփայութիւն (սպառւած)  |          |
| 8. Քր. Միքայէլեանի կեանքը և աշխարհայեցողութիւնը, 1917թ. Բազու  | 1բ. 50կ. |
| 9. Հասարակագիտական էտիւդներ, Հ. Յ. Դաշնակցութեան սօցիալ-փիլիսոփայութեան հիմնաւորման փորձ, 1917թ. Բազու | 1բ. 50կ. |
| 10. Խրիսեան Հայրիկ   | 3 Ե.դ.   |

Գինը՝ մէկ դօլլար:





ԳԼԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0049480



-25-

A 11



ЦЕНА

A III  
362