

ՊՌՈՖ. Ն. ԿԱՐԵԵԻ

ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ, ՀԱՍՏԱՏՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ
ԵՒ
ԱՆՁՆԱԽՈՐՈՒԹԵԱՆ ԴԵՐԸ
ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ ՄԷՁ

Թարգմ. ռուսերէնից
ԱՇՈՏ ԳԱՍՊԱՐԵԱՆ

Խմբագրութեամբ
Ս. ՏԻԳՐԱՆԵԱՆԻ

Վ. Կարաբաղյան
Տպարան Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի
1910

901

Կ-31

4-31

ս

ՊՌՈՓ Ն. ԿԱՐԵԵԻ

ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ, ՀԱՍՏԱՏՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ

ԵՒ

ԱՆՁՆԱԽՈՐՈՒԹԵԱՆ ԴԵՐԸ

ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ ՄԷՁ

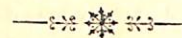


Թարգմ. ուղևորներից
ԱՇՈՏ ԳԱՍՊԱՐԵԱՆ

Հ. Ե. Բ.



Խմբագրություն
Ս. ՏԻԳՐԱՆԵԱՆԻ



Վ. Կարաբաղյան

Տպարան Մայր Արտոյ Ս. Էջմիածնի

1910

1004
177179

ԴԱՂՎՓՆԵՐԻ, ՀԱՍՏԱՏՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ԵՒ ԱՆՉՆԱԲՐՈՒԹԵԱՆ
ԴԵՐԸ ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ ՄԷՋ ¹⁾

(Պատմութիւն, Էվոլյուցիայ եւ առաջադիմութիւն)

Պատմութեան ընթացքը քաղաքակրթութեան և հասարակական ձևերի մի էվոլյուցիայ է, որը իրականանում է միայն մարդկային գործունեութեան միջոցով: Պատմութիւնը գործունեութիւն է. նրա ընթացքը մարդկային գործառնութիւններից է կազմւում: Ուր որ անհատները զարգացման միևնույն աստիճանի վրայ կանգնած մնալով՝ միևնույն գործառնութիւններն են կրկնում, ուր որ զրանց հասարակական կազմակերպութիւնը, այսինքն միևնույն յարաբերութիւնների կրկնութիւնը, չի փոփոխւում, ուր որ մարդու զաղափարները, որոնք ազդում են նրա գործառնութիւնների վրայ, նախկինն են մնում, այնտեղ, ինչպէս որ անասունների և վայրենիների մէջ է, չկայ պատմութիւն: Պատմութիւնը միայն այն ժամանակ է սկսւում, երբ անհատ-միաւորը գործառնութիւնների սխթէմում (համակարգութիւն) մի նոր, անսովոր բան է մէջ բերում, նպաստելով քաղաքակրթութեան փոփոխման, երբ նոր յարաբերութիւնների ծագման շնորհիւ բարդանում է հասարակական կազ-

1) Թարգմանւած է „Роль идей, учреждений и личности в истории“ գրքից, որը հեղինակի կազմած մի համառոտութիւն է իւր իսկ մեծ երկի՝ „Основные вопросы философии истории“, ցատոր երկրորդ, զիրք 4-րդ, գլուխ 4.

մակերպութիւնը, երբ նոր գործառնութիւններ շարժառիթ դարձող գաղափարներ են երևան գալիս: Այս է պատմութեան սկիզբը և սկզբունքը: Անձնաւորութիւնը կեանքում մի նոր բան կարող է մէջ բերել կամ հասարակական կազմակերպութեան մէջ ունեցած իւր առանձնայատուկ դերքի և կամ իւր գաղափարների շնորհիւ, այսինքն այսպէս թէ այնպէս առաջ գալով և գաղափարով բազմութիւնից, մասայից: Մի անձնաւորութեան միւսից մեծ նափով տարբերելը հասարակական կազմակերպութեան մէջ հնարաւոր է միայն վերջինիս բարդութեան և ընդարձակութեան դէպքում: Հէնց իրենք նոր գաղափարները առաջ են գալիս միայն անհատների ձեռնբերեցութեամբ և ամենից շատ աչքի ընկնող արդիւնք են տալիս միայն ընդարձակ հասարակական կազմակերպութիւններում: Ուստի և պատմութեան ընթացքը ծնունդ է առնում պետութիւնների ծագման հետ. միայն պետութեան մէջ կարող են հանդէս գալ ~~այնպիսի մարդիկ, որոնք նոր գաղափարների լայն գործադրութիւն տան. ցեղական կենցաղի մէջ անհատը միայն իւր նախնիքների գործառնութիւններն է կրկնում և ընդարձակ ասպարէզ չունի իր գաղափարի կիրառութեան համար: Եւ յիշուի, պատմութեան սկզբում միշտ պետութեան և կրօնի հիմնադրի և հիմնադիրների ենք տեսնում,—պետութեան՝ որպէս աւելի լայն հասարակական մի կազմակերպութեան, և կրօնի՝ որպէս նախկին իրականութեանը հակասող գաղափարների մի համակարգութեան: Հասարակական գործիչ, պետութիւն և կրօն, ահանաւոր անձնաւորութիւն, լայն կազմակերպութիւն, որոշ ձևակերպուած գաղափարների սխեմա,—ահա թէ ինչն է տարբերում պատմական կեանքը նախապատմականից, ուր էական փոփոխութիւնները տեղի են ունենում միայն օրգանական էվոլյուցիայով անդարդացած քաղաքակրթութեան տէր փոքր միութիւններում: Այդ կենցաղ է և ոչ թէ պատմութիւն: Եւ պատմութեան ամբողջ էվոլյուցիան դէպի այն կողմն է գնում, որպէս զի հնարաւոր դարձնէ անհատական ձեռնբերեցութեան զարգացումը, ընդգրկէ~~

հասարակական փոխադրեցութիւնների սխեմա մէջ ամբողջ մարդկութիւնը և կեանքում նոր գաղափարներ, իդէալների աստիճանական էվոլյուցիան իրականացնէ: Ուրիշ խօսքով, ահա թէ երբ է սկսում պատմութիւնը, երբ մի կողմից, ինչ պատճառների շնորհիւ էլ լինի, հասարակութեան մէջ զարգանում է անհասպակ ձեռնբերեցութիւնը և նրա վրայ հիմնուած գործունէութիւնը՝ միմեանց յաջորդ սերունդների հաւաքական և անգիտակից գործունէութեան նախորդ պատմութեան շնորհիւ կատարած գաղափարների և հաստատութիւնների բաւարար զարգացմամբ: Անհասպակ ձեռնբերեցութեան մասին խօսքը յետոյ է լինելու. իսկ այժմ կանգ առնենք գաղափարների և հաստատութիւնների նշանակութեան վրայ պատմութեան մէջ:

Գաղափարների նշանակութիւնը պատմութեան մէջ իդէալների, այսինքն գործառնութիւնները պատճառաբանող գործօններից մէկի՝ նշանակութիւնն է կեանքի մէջ: Քանի որ իրականութիւնը իւր զարգացման մէջ մի գուտ տրամաբանական ընթացք չէ հանդիսանում, ապա մարդկային իդէալների յաջորդական ընթացքն էլ տրամաբանական օրէնքի համեմատ չէ կատարում, այլ իրական կեանքում այլ և այլ փոփոխութիւններ առաջացնող զանազան պատճառներից կախում ունի: Մենք համաձայն ենք, որ գաղափարները ղեկավարում են պատմութեան ընթացքը. բայց հէնց այն գաղափարները, որոնք ամենից շատ նրա վրայ ազդեցութիւն են գործում, իրենք կախում ունին այդ ընթացքից: Զուտ վերացական գաղափարները, օրինակ մաթեմատիկական ճշմարտութիւնները, ժողովրդների ձևատազրի վրայ անմիջական ազդեցութիւն չեն ունենում, բայց իրենք էլ անմիջապէս կախում չունեն այդ ձևատազրից: Ուրիշ բան է պարտականութեան գաղափարները (պարտաբանական). սրանք պատճառաբանում են մարդու գործառնութիւնները, բայց միևնոյն ժամանակ հէնց իրենք որոշ վայրկեանի, որոշ հանգամանքների, հասարակութեան որոշ վիճակի արգասիք են: Ուրիշ խօսքով՝ ոչ ամեն գաղափար ղեկավարում է պատմութիւնը, ինչպէս և միայն գաղափարներով չէ որ

դեկավարում է նրա ընթացքը: Ահաւասիկ գաղափարներ ղեկավարում են պատմութիւնը բանաձևի անհրաժեշտ ուղղումը: Այս բանը յաճախ մոռանում են, իսկ դրանից ծագում են միակողմանիութիւններ, չափազանցութիւններ, թիւրիմացութիւններ, վէճեր և առարկութիւններ, որոնք այս բանաձևի կիրառութիւնից և քննադատութիւնից են առաջ գալիս¹⁾: Միւս կողմից՝ բոլոր հասարակական յարաբերութիւնները վերջ ի վերջոյ յենում են գաղափարների որոշ սխալէմի, որոշ սկզբունքների վերայ. ուստի հաստատութիւններն ուսումնասիրելիս անհրաժեշտ է ուշադրութեան առնել նրանց հիմքը կազմող գաղափարները: Այստեղից է այն համոզումը, որ հասարակական վերակազմութեան համար անհրաժեշտ է ամենից առաջ հասարակութեան մէջ եղած գաղափարների փոփոխութիւնը. թէպէտ և միւս կողմից՝ գաղափարների փոփոխումը անկարելի է հասարակական կազմակերպութեան անփոփոխութեան դէպքում: Այսպիսով կեանքը և գաղափարները մշտնջենական փոխազդեցութեան մէջ են գտնուում. գաղափարները կեանք են ստեղծում, կեանքը գաղափարներ է ծնում, առանց գաղափարների փոփոխման չկայ փոփոխութիւն կեանքի մէջ, առանց կեանքի փոփոխութեան չկայ գաղափարների փոփոխութիւն. մի գաղափար տեղի է տալիս միւսին կեանքի ազդեցութեան տակ, կեանքի հին ձևը փոխւում է նորով գաղափարների մասնակցութեամբ: Գաղափարների փոփոխութիւնը պատմութեան սուբյեկտիւ կողմն է, կեանքի ձևերի փոփոխութիւնը—օբյեկտիւ կողմը: Սուբյեկտիւ կողմը ճանաչելով եղբակացնում ենք օբյեկտիւ կողմի մա-

1) Տես „Цивилизація и дикія племена“, § 3: գաղափարները պատմութեան մէջ (Отеч. зап. հատոր CLXXXIV, էրես 119 sq.): Lazarus. Ueber die Ideen in der Geschichte (Zeitschr. für Völkerpsychologie III, 585—486). Կարեւոր խորհրդածութիւններ գտնում ենք Bagehot-ի մօտ. նրա Lois scientifiques du développement des nations (L'âge de discussion, 172 sq.): չորրորդ գրքում:

սին և ընդհակառակը: Գաղափարը պատմութեան և՛ գործօնն է և՛ արգասիքը:

Պատմութեան մէջ կարող ենք երեան հանել երկու տեսակի դարաշրջան՝ օրգանական և քննադատական¹⁾: Առաջիններն են, երբ գոյութիւն ունեն ամբողջ հասարակական կեանքի հիմքը կազմող հանրաձայնաչ գաղափարներ: Երկրորդ տեսակի դարաշրջաններն են, երբ այդ հիմունքների քննադատութիւնը և նորերի որոնումն են տեղի ունենում: Հասկանալի բան է, որ առաջխաղացութիւնը կատարւում է քննադատական դարաշրջանների օգնութեամբ, երբ հասարակութիւնը հասունանալով անցնում է հանրաձայնաչ իդէալները: Իսկապէս ասած, ամբողջ պատմութիւնը հէնց քննադատական դարաշրջանների մի շարք է: Ղուտ օրգանական շրջան գտնում ենք միմիայն վայրենիների և այն ազգերի կեանքում, որոնք կենցաղի որոշ ձևերի վրայ կանգ առել անացել են: Եղած վիճակը (statum quo-ն) իբրեւ անփոփոխ բան չընդունող ու իրականութիւնը բարեփոխել ձգտող ազգերի համար իդէալը առաջխաղացութեան մի ուղեցոյց ասող է. մինչդեռ՝ ուրիշ կեանքի հնարաւորութեան մասին գաղափար չունեցող, իրենց ներկան այսպէս ասած յաւերժացնող ազգերի համար նոյն ինքն իրականութիւնն է իդէալ, կամ աւելի ճիշտ՝ իբրեւ իդէալ է հանդիսանում մի կապանք, որը շղթայակապում է նրանց մշտնջենական միեւնոյնին: Ահա թէ ինչու մարդկութեան գոյութեան ժամանակը նախապատմականի և պատմականի ենք բաժանում, իսկ ազգերը—պատմական և ոչպատմական ազգերի: Պատմութիւնը իդէալների

1) Այս տարբերութիւնը առաջին անգամ մեկերպեց Ս. Սիմօնը եւ մանաւանդ զարդացրեց նրա աշակերտ Բադարը: Doctrine saint-simoniennne P. 1830 (2-րդ հրատ.) էրես 79 sq. 95. 408. 457 sq., 461 sq. Cf. Ferraz. Etude sur la philosophie en France en XIX s., 34 sq.: Այդ ընդունեցին նաեւ Comte, Ferron (Théorie du progrès, I, 292 sq., 310 sq., 472 sq., II, 434 sq.) եւ ուրիշներ: Մենք այս տեսութիւնը մի փոքր այլ կերպ ենք դարձադրում:

11 1) յաջորդական փոփոխութիւն է. մի ժողովուրդները առաջին անգամ կեանքից նոր պահանջներ է անում, նա իւր գոյութեան պատմական շրջանի մէջ է ուր զնոյնը և պատմական ժողովուրդ է դառնում: Երկրագնդի բոլոր ցեղերը դուրս են եկել միեւնոյն վիճակից, գաղափարների և կեանքի ձևերի նոյնանման կացութիւնից, և պատմութեան փիլիսոփայութիւնը պիտի այդ վիճակը նկարագրէ իբրև ամբողջ կատարւած առաջադիմութեան (պոռզրէսի) ելակէտ, որ պէսզի ապա հետամտէ մարդկութեան այն մասերի փոփոխւող վիճակին, որոնք նախնական դրութեան մէջ չեն մնացել: Այստեղ դարձեալ երկու խումբ ազգերի ենք հանդիպում. ոմանք կանգ են առել համեմատաբար ցածր աստիճանի կենցաղի վրայ, միւսները շատ առաջ են գնացել. առաջինները վայրենի ժողովուրդներն են, երկրորդները—քաղաքակրթւածները¹⁾: Այս պատճառով պատմութեան փիլիսոփայութեան առարկան գլխաւորապէս քաղաքակրթ ժողովուրդներն են դառնում, որոնց պատկանում է ապագան և որոնց շնորհիւ միայն այժմ կարող են առաջ գնալ երկրագնդի յետմնաց ցեղերը:

Ի՞նչն է պատմական ազգերը մարդկութեան մնացած բազմութիւնից զատում, առաջ քաշում: Հէնց այն, որ նրանք իդէալներով են ապրում, իրականութեան մէջ ընդհանրա-

1) Սակայն այս տերմինները միայն խօսակցական լեզուի մէջ կարող են գործածւել, բայց զուտ գիտական շարադրութեան մէջ անյարմար են: Քաղաքակրթութիւն (ցիւիլիզացիայ) են կոչում արդի եւրոպայի կեանքի կազմակերպութեանը նմանող զարգացումը (կուլտուրան), իսկ բարբարոսութիւն—առաջնական-աւազակարայոյ նպատակների տէր հասարակութիւնը. վայրենութեան համար բացատրական յատկութիւններ են մնում՝ իբրև ոչ քաղաքակրթ, ոչ էլ բարբարոս տեսակին պատկանող մի հասարակութիւն: Առհասարակ այսպիսի բաժանումը խիստ զժւար է: „Цивилизация и дикія племена“. § 18, եր. 112 sq.: Բայց եւ այնպէս յիշեալ յօդածի հեղինակը հնարաւոր է դատում այդ տերմինների գործածելը: § 20, եր. 122:

պէս գոյութիւն ունեցող մարդուց և հասարակութիւնից աւելի լաւը պատկերացնելով: Այն գաղափարները, որոնց վրայ յիշուած է նրանց հասարակական կենցաղը և որոնցով զեկավարւում է նրանց մասնաւոր կեանքը, փոփոխւում են: Տեւալ իրականութիւնից դժգոհելը, այն փոխել ձգտելը—ահաւասիկ պատմութեան շարժիչ ոյժը: Վայրենին ոչինչ չգիտէ իւր անցեալի մասին, չի իմանում որ իւր նախորդը զարգացման աւելի ստոր աստիճանի վրայ է եղել. նրա կեանքը իրեն յաւիտեանս յաւիտենից միեւնոյն ձևերի մէջ է պատկերանում: Պատմական կեանքով ապրել սկսած մարդը արդէն գիտակցում է, որ ինքը քաղաքակրթւել է. նա կարիք է զգում մի առասպելի բարեբար Աստուծութեան մասին, որը սովորեցրել է իրան կուլտուրական կեանքի տարրական հիմունքները. նա կարիք է զգում որևէ զրոյցի, թէ ինչպէս աւելի կրթւած երկրներից եկած գաղթականներ իրենց հետ քաղաքակրթութեան սաղմեր են բերել. այստեղ է առաջին անգամ ծնունդ առնում առաջադիմութեան (պոռզրէսի) գաղափարը, և շրջապատող իրականութիւնից ինչ որ աւելի կատարեալի մասին հասկացողութիւն ծագում: Ի՞նչ փոյթ, որ մարդ սկզբում ենթադրում է, թէ «ոսկէ դարը» անցեալում է եղել, որ նա իդէալականացնում է հեռաւոր, իրեն անծանօթ և յաճախ միայն իւր երեւակայութեան մէջ գոյութիւն ունեցող ժողովուրդների կենցաղը,—կարեւորն այն է, որ նա իդէալական կեանքի մասին պատկերացում ունի, որովհետև այստեղ են իրականութեանը քննադատօրէն վերաբերւելու սաղմերը:

Երբ պատմութեան այս կողմն ենք ուսումնասիրում, ահամայն համեմատում ենք մեր նախորդ սերունդների գաղափարները մեր գաղափարների հետ, և այսպիսով սկսում ենք գնահատել նրանց: Վերցնենք, յերինակ, դասական (անտիկ) պետութեան գաղափարը, վերլուծենք իր բաղադրիչ մասերի, և կտեսնենք որ հնումը պետութիւնը հասկացել են որպէս քաղաքացիների մի փոքրիկ համայնք, որոնք կլանւած են եղել այդ ամբողջութեան կողմից և ապրել են ստրուկների աշխատանքով. իսկ այդ հակասում է պետու-

թեան մասին մեր ունեցած հասկացողութեանը, մի այնպիսի պետութեան, որի մէջ քաղաքական համերաշխութեան սկզբունքը տարածուած է ամբողջ ազգի կամ մի ամբողջ տերիտորիայի ազգաբնակչութեան վրայ, աւելի տեղ է տրուում անհատական կեանքի ինքնակախութեանը և երկրի բոլոր բնակիչների համար հաւասար իրաւունք է ձանաչուում: Այս պատճառով մենք ստուծ ենք, որ պետութեան մեր իղէալը բարձր է դասականից (անտիկ), որ պետութեան մեր սոսմանումը աւելի է համապատասխանում նրա իղէալական նպատակին, քան ինչ որ գտնուում ենք հին աշխարհի մտածողների մօտ: Միևնոյն ժամանակ հին յոյնն էլ իրաւունք ունէր նման եզրակացութեան գալու իւր պետութիւնը (պոլիտէյան) բարբարոսների պետութիւնների հետ համեմատելիս, որոնք իրեն անյայտ էին: Վերջինների հիմքը կազմում էր ոչ թէ քաղաքացիների քաղաքական, հանրային համերաշխութիւնը, որը արտայայտուում էր το κοινον, res publica—ընդհանրութիւն խօսքերի մէջ, այլ այն գաղափարը, որ նոր ժամանակներում ձևակերպեց Լոդովիկոս XIV-ը նշանաւոր. «l'état—c'est moi» („պետութիւն ես եմ“) բանաձևով: Արևելքի հին պետութիւններում աւելի ևս պակաս շարիով էր ձանաչւած անհատական ինքնակախութիւնը, աւելի ևս մեծ էր մարդկանց անհաւասարութիւնը, որ օրինակ սրբազորւած էր կաստաների աստիճային ծագման վարդապետութեամբ: Արևելեան բռնապետութիւններից իւրաքանչիւրը իւր կողմից կարող էր նմանապէս իրեն վայրենիների հասարակութիւնից բարձր համարել, որովհետև յամենայն դէպս հասարակական կեանքի որոշ նորմաներ, որոշ կարգաւորում էր հանդիսանում, փոխանակ կատարեալ անիշխանութեան և կռիւ բոլորի ընդդէմ բոլորի, որ տիրում է մի կատարեալ վայրենի վիճակի մէջ: Մեզ համար, ի հարկէ, գլխական իղէալը անկասարէ թւում, որովհետև մենք սկսում ենք իրազործել մեր պատմութեան մէջ պետութեան մի այնպիսի գաղափար, որի մասին Յունաստանի և Հռոմի մտածողները հասկացողութիւն անգամ չուէին, բայց կար ժամանակ, և մեղանից շատ հեռու չէ այդ ժամանակը, երբ անտիկ (գլխական) աշխարհի հանրա-

պետութիւնները անհասանելի իղէալ էին թւում. սակայն այդ հէնց այն ժամանակն էր, երբ հասարակական կազմակերպութեան հիմքը կազմող գաղափարները քիչ բանով էին տարբերում արևելեան բռնապետութեան սկզբունքներից: Բայց և այնպէս արդէն այն ժամանակ էլ կային մարդիկ, որոնք պարզ հասկանում էին անտիկ պետութեան այն թոյլ կողմերը, որ վրիպել էին առաջնակարգ կլասիկ մտածողների հայեացքից, Պլատոնը և Արիստոտելը պարտիկուլարիզմի, անհատի պետութեան կողմից կլանելու, ստրկութեան գոյութեան կողմնակից էին: Բնութեան մէջ իրի էութիւնը չի փոփոխուում, պատմութեան մէջ իրի հէնց էութեան փոփոխութիւնն ենք տեսնում, այն է նրա սկզբունքային կողմի փոփոխութիւնը: Օրինակի համար, օրգանիզմի էութիւնը օրգանական (գործարանաւոր) կեանքի բոլոր աստիճաններում միևնոյնն է. օրցեկտիւ կերպով պետութեան էութիւնը Արևելքում, կլասիկ ազգերի մէջ, նոր ժամանակում—տարբեր է: Եթէ Արևելքում քաղաքական տրակտատներ գրելիս լինէին գիտութեան բոլոր կանոնների համաձայն, ապա պետութեան արևելեան սահմանումին չէին համապատասխանելու յունական պոլիտէաները, իտալական civitates, ինչպէս և Արիստոտելի Պոլիսիայի («քաղաքավարութեան») սկզբունքներով չի կարելի բացատրել մեր նոր պետութիւնը: Ամբողջ բանն այն է այստեղ, որ իւրաքանչիւր պատմական երևոյթի մէջ սուբյեկտիւ կողմ կայ. պետութիւնը ոչ միայն երևոյթ է, այլ և այդ երևոյթը հասկանալու մի որոշ եղանակ, ոչ միայն ein Naturproduct, մի բնական արդիւնք, այլև որոշ իղէալի մարմնացումն, կիրարկումն, ոչ միայն այն, ինչ որ գոյութիւն ունի, այլև այն, ինչ որ պիտի գոյութիւն ունենայ այս կամ այն մարդկանց կարծիքով: Պատմութեան մէջ հասարակական կեանքի ձևերի յաջորդական փոփոխութիւնը իղէալի զարգացումն է. այդ զարգացումը կատարուում է իհարկէ ոչ թէ զուտ տրամաբանական ուղիով, ինչպէս Հեգելն էր ընդունում, այլ աստիճանաբար ինքնաձանաչութեան և իրենց արժանապատուութեան ու իրաւունքների աւելի բարձր ըմբռնման համարող անհատ-

ների միահամուռ գործակցութեամբ: Ինչպէս որ ամեն մի պետութիւն հէնց այն է, ինչ որ նրան պատկերացնում են քաղաքացիք, այնպէս և առանձին անհատն այն է, ինչ որ նա իւր էութիւնն է համարում: Մարդու էութիւնը բոլոր ազգերի մէջ և բոլոր ժամանակներում օրյեկտիւ տեսակէտով միևնոյն է, մինչդեռ սուրյեկտիւ կերպով նա փոփոխւում է. արդէ քաղաքակրթւած մարդը այլ կերպ է հասկանում իւր կոչումը, քան թէ հին (անտիկ) յոյնը. սա ուրիշ կերպ էր նայում իւր վրայ, քան թէ մի Ասորեստանի բնակիչ, իսկ սա էլ, ըստ իւր կարգի, իրեն մի այլ բան էր համարում, քան նախնական վայրենին: Ուր որ մարդը իւր եսի մասին նոր հասկացողութեան էր զայլիս, այնտեղ նա ձգտել է համակերպել իւր արտաքին դրութիւնը այդ հասկացողութեանը: Հնդկաստանցի շուգրան, որը հաւատացած էր, թէ ինքը ստորին կարգի արարած է, այդպէս հէնց շուգրա էլ ֆնում էր. մինչդեռ հոմէացի պլէբէյը իւր արժանապատուութեան գիտակցութեանն համեմատելով սկսեց իրաւահաւասարութեան ձգտել: Այս պատճառով և պատմական կեանքը իսկապէս ասած այն մոմէնտից է սկսւում, երբ մարդ առաջին անգամ ինքնաճանաչութեան աւելի բարձր աստիճանին է հասնում, քան որի վրայ գտնւել էր նախնական ժամանակներում: Որոշ չափով ուրեմն Հեղեղն էլ է իրաւացի պատմութիւնը հոգու իւր էութիւնը գիտակցելու առաջագիմութիւնն ընդունելով: Այդ մի սուրյեկտիւ պոռոցն է. մարդու էութիւնն այն է, ինչպէս որ մարդն ըմբռնում է այն. և որովհետեւ այս ինքնաճանաչութեան մէջ իւրաքանչիւր աստիճան մի նոր ըմբռնումն է, ապա հոգու էութիւնը կեանք ու զարգացում է, ինչպէս որ նիւթի էութիւնը—յաւիտենական հանգիստ ու անշարժութիւն է. նիւթը միշտ միևնոյնն է. իսկ հոգին այն է, ինչ որ իւր մասին մտածում է:

Միայն այս ներքին փորձի հոգի վրայ է առաջ դաշիս զարգացման՝ որպէս կատարելագործման գաղափարը. մեզ համար սեփական զարգացումը ուրիշ բան չէ, բայց եթէ գիտելիքների աստիճանական աճման, և մտքի

պայծառացման գիտակցումը. և այս պոռոցները գիտակցում ենք իբրեւ մեր մտածող էութեան բարելաւում, վսեմացում¹⁾. իսկ այս վսեմացման գիտակցութիւնը մեր մէջ պարտականութեան ռեփլեկտիւ պոռոցն է առաջ բերում²⁾. անձնաւորութեան համար մի ներքին տարրական պարտականութիւն կայ—զարգանալու պարտականութիւն, այսինքն պարտականութիւն մտքով աշխատելու այն բոլորի վրայ, ինչ որ նրան մատչելի է, պարտականութիւն քննադատելու, քանի որ քննադատութիւնն է միայն, որ որոշում է մարդու մտքերը և գործերը՝ անձնաւորութեան զարգացման վերաբերմամբ դրանց ունեցած բարձր և ցածր աստիճանի արժէքաւորութեան համեմատ³⁾. այս գործունէութեան նպատակները լարձրագոյն մտաւոր բարիքն են—ճշմարտութիւն և նպատակների հաստատումն, որոնք կարողանային անձնաւորութեանը իւր կանգնածից վեր բարձրացնել, իդէալի մշակումն, դէպի որը ձգտելը մի բարձրագոյն հակումն է ստորիններին հակադրւող⁴⁾: Առանց շօշափելու պարտաճանաչութեան ծագման հարցը, սակայն կարող ենք այժմ իսկ նկատել, որ բարոյական վարդապետութիւնները վերին աստիճանի փոփոխական են, բայց նրանց հիմքը կենդանական աշխարհից մարդկութեան զատւելու սկզբից ի վեր մի նշանախեց անգամ չի փոխւել. բարոյական իդէալը միշտ իւր գործունէութեան համար մի նորմայ մշակելն ու կեանքի մէջ այդ նորմային անշեղ հետեւելն է եղել, ինչպէս մասնաւորապէս արդարութեան իդէալն այն է եղել, որ ուրիշների հետ նրանց արժանապատուութեան համեմատ վարւին և պահպանեն նրանց ճանաչած արժանապատուութիւնը⁵⁾: Սկզբում գիտելիքները թոյլ են եղել, միտքը ծանրաշարժ, քննադատութեան

1) Современные учения о нравственности и их исторія (Отеч. Записки, 1870, IV, 437).

2) Ibid, 438. 3) Ibid, 439. 4) Ibid, 440.

5) Формула прогресса г. Михайловскаго (Отеч. Записки, 1870. II. 239).

եղանակները անմշակ, որով գործունէութեան այնպիսի նորմաներ և ուրիշի արժանապատուութեան այնպիսի գնահատումն էին տեղի ունենում, որոնք աւելի զարգացած գիտակցութեան համար սխալ են երևում: Այսպէս՝ մեզ համար հին—հոմէական Virtus-ը, որը մի նեղ հասկացած հայրենասիրութիւն և ռազմիկ քաջութիւն էր, այլև ստրուկի մարդկային արժանապատուութեան գնահատումը, որով ստրուկն անձն (persona) չէր, այլ մի իր (res) էր—սխալ են երևում, և մենք ողջունում ենք յետագայ ստոյիկիանների վարդապետութիւնը, որպէս մի աւելի ճշմարիտ հայեացք, որովհետև ստոյիկեանները յայտարարեցին, որ իմաստունի հայրենիքը—տիեզերքն է, որ առաքինութիւնը միմիայն արտաքին գործողութեան մէջ չէ, այլ նաև հոգու ներքին վիճակի մէջ, և որ բոլոր մարդիկ իրենց բարոյական արժանապատուութեամբ հաւասար են: Հասարակութեան մէջ բոլոր յարաբերութիւնները յենւում են մարդկանց իրենց և ուրիշի արժանիքի գնահատման վրայ:

Աշխարհիս երեսին ոչինչ միանգամից չի առաջ գալիս: Եթէ մարդկանց գոյութեան ելակէտը մի այնպիսի վիճակ է եղել, երբ անձը ղեկավարւել է բացառապէս իւր բիրտ անասնական որպիսութիւն ունեցող բնագոյնիւրով և հէնց այդ չափ էլ ուրիշ անձի արժանիքն է գնահատել, և եթէ միւս կողմից՝ մենք աւելի բարձր վիճակի ենք հասել, այն է՝ գիտակցում ենք մեր մէջ բարոյական «նա»ի գոյութիւնը, որը իւր համոզմունքը բանականութեամբ չարդարացւող հակումներից վեր է դասում, և ընդունում ենք բոլոր մարդկանց համար հաւասար արժանիք, նրանց մէջ գտնւած բարոյական զարգացման հնարաւորութեան համեմատ—այս այս երկու մոմէնտների միջև, ելակէտի և յանգման կէտի (terminus a quo և terminus ad quem) միջև անցման բազմաթիւ աստիճաններ գոյութիւն ունեն, որ կարելի էր իդէալականօրէն որոշ հերթով կարգել որպէս իդէալների աստիճանական զարգացում: Միայն այնտեղ իրական պատմութիւն գոյութիւն ունի, ուր որ մարդը ձգտել է իրականութիւնը մինչև իդէալականը բարձրացնել և ուր որ իդէալականը մարմնացել է իրականութեան մէջ, որ

չափ էլ այդ իդէալները սխալ լինէին մեզ համար: Առաջադիմութիւնը ճշմարտութեան, բարութեան և արդարութեան իդէալների էվոլյուցիայ է. և եթէ լոկ բանականութիւնը, միայն Noth-ը, տնօրինելիս լինէր պատմութեան ընթացքը, ինչպէս մտածում է Հեգելը¹⁾, ապա այդ ընթացքը իսկապէս մի տրամաբանական ընթացք կլինէր և մարդ իւրաքանչիւր աւելի վայրկեանում մի գիտութիւն կունենար, որը նախորդ գիտութեան եզրակացութիւնը կը կունենար, որը նախորդ գիտութեան եզրակացութիւն: Բայց լինէր և մի աստիճան դէպի աւելի բարձր գիտութիւն: հէնց այդ է որ գոյութիւն չունի իրականութեան մէջ: Մարդկութիւնը, այսպէս ասած, խարխալելով է այն ճանապարհներով ընթացել, որոնց վրայ մղել է նրան կոյր ճակատագիրը: Իզուր չէ ասում Շելինգը, որ մինչև այժմ մարդկութեան պատմութիւնը տնօրինել են սկզբում բախտի կոյր ոյժը, իսկ ապա բնութիւնը (որ մեզ համար միևնոյն բանն է), և որ միայն երբորդ շրջանում բանականութիւնը փոխարինելու է ճակատագրին և բնութեանը²⁾. Թէև այդ էլ նախորդիւ է ճակատագրին և բնութեանը, երբ մարդ իրեն բաէ սխալ, որովհետև այն վայրկեանից, երբ մարդ իրեն բանական էակ է զգացել և իւր բանականութեան պահանջները կեանքի մէջ իրագործել է սկսել, սկիզբ է առել բանականութեան գերը տիեզերքի պատմութեան մէջ:

Հասարակութեան մէջ յիշեալ իմաստով զաղափարների հանդէս գալը նշանակում է պատմութեան սկզբնաւորութիւնը. բայց այդ սկզբնաւորութեան մի ուրիշ մոմէնտը՝ քաղաքական հաստատութիւնների, այն է բարդ հասարակական կազմակերպութեան ծագին է: Ահա թէ ինչու են ասում, թէ պատմութիւնը հնարաւոր է միայն պատմութեան ծագմամբ:

Պետութիւնը հասարակական բարձրագոյն կազմակերպութիւնն է, որի հիմքը անհրաժեշտօրէն գործակցութիւնն

1) Hegel. Philosophie der Geschichte 15, 12.

2) Schelling, System des transcend. Idealismus, 603 sq: Խալապէս ասած, Շելինգի փիլիսոփայութեան մէջ այս մի փոքր այլ իմաստ ունի, քան մենք ենք նրան փերագրում:

է (կօօպերացիայ) հանդիսանում: Կան անդիտակից գործակցութիւններ, որոնք զարգանում են մասնաւոր նպատակներէ հետամուտ լինելու ժամանակ, առանց մտքի մասնակցութեան: Կան և այնպիսի գործակցութիւններ, որոնք դիտակցօրէն դադարաւոր համեմատ են հնարած և ենթադրում են հասարակական նպատակների պայծառ դիտակցութիւն: Առաջին դէպքում ծառայութիւնների բնականօրէն առաջացող փոխանակումը անձնակազմ կարիքներին բաւարարութիւն տալու գործակցութիւն է ծնեցնում. երկրորդ դէպքում գործակցութիւնը ստեղծւում է անմիջապէս աչքի առաջ ունենալով մի ամբողջ հասարակութեան գոյութիւն ենթադրող նպատակներ: Կազմակերպութիւններից մէկը ծնունդ է առնում անհատների ջանքերով ինքնապահպանման համար, միւսը—մի ամբողջ հաւաքական մարմնի (ազդեհատի) ինքնապահպանման ջանքերով: Հէնց այս վերջինը, որը դիտակցաբար կատարում է հասարակական նպատակների համար զեկավարման և զսպման գործողութիւնները, քաղաքական կազմակերպութիւն է հանդիսանում: Ինչ վերաբերում է այս կազմակերպութեան էվոլյուցիային, այդ, մասնաւոր սկզբում, միայն ստիպողական միջոցներով է կատարւում. հասարակութեան մէջ անձի գլխաւորութիւն է հաստատւում, պայմանաւորւած աւագութեամբ, ֆիզիքական ոյժով, մտաւոր գերազանցութեամբ և այլն. և միայն ժամանակի ընթացքում այդ մնայուն հիմնարկութիւն է դառնում, որի անհրաժեշտութիւնը ամրապնդւում է հասարակական մանր միութիւնների միջև եղած պատերազմական գործողութիւնների յարատւութեամբ, և որը նախնական հասարակութեան մէջ կարող է պահպանել միայն իշխանութիւնը ժառանգաբար աւանդելով: «Մի հիմնարկութիւն, Սպենսերի ասելով, չի կարող նախնական համայնքի մէջ յարատւ լինել, մինչև որ նոյն համայնքի կազմի մէջ մտած իւրաքանչիւր անհատի կոչումն ու գործողութիւնները որոշւում են նրա անհատական ունակութիւններով¹⁾: Պետու-

թիւնների կազմակերպւելը քաղաքակրթութեան զարգացման սկիզբն է հանդիսացել. ուր քաղաքական կազմակերպութիւն չի եղել, այնտեղ առաջադիմութիւն էլ համարեա գոյութիւն չի ունեցել, և ընդհակառակը՝ այն հին հասարակութիւնները, ուր առաջին անգամ բաւականին զարգացած քաղաքակրթութեան ենք հանդիպում, ինքնակալական կառավարութեան տակ են գտնւելիս եղել: Իհարկէ, այս մի անհրաժեշտ պայման չէ (conditio, sine qua non) ամեն մի քաղաքակրթութեան համար, այլ լոկ նրա սկզբնաւորութեան պայմանն է, որովհետեւ այդ տեսակի կազմակերպութիւնը նպաստաւոր է գոյութեան կուում: Նախնական հասարակութիւնների կենցաղի պայմաններում այլ կերպ չէր էլ կարող լինել: Պատերազմը շարկապում էր խմբերը, մէկը միւսին ենթարկում, անհատներին գործակցութեան էր հարկադրում, զօրեղացնում էր հասարակութեան մէջ իշխանութեան տարրը: Հաւասար պայմաններում (caeteris paribus) երկու հասարակութիւնից յաղթողն այն մէկն էր հանդիսանում, ուր որ ազմական գործակցութիւնը հանրական էր, ուր որ պատերազմողների ջանքերին ամենամեծ չափով աջակցութիւն էին ցոյց տալիս չպատերազմողների ջանքերը, ուր որ ազմիկներից բաղկացած մասը կարելիին չափ թւով մեծագոյն էր հանդիսանում արտադրողների մասի հետ համեմատած, ուր բոլորի ջանքերը ամենանպատակալարմար կերպով էին համախմբւում: Այս ամենը ենթադրում է ոչ միայն զսպող, այլ և զրդող իշխանութեան զօրեղ ստիպողական մեքանիզմների գոյութիւն: Բայց մի այսպիսի կազմածք, միւս կողմից, դիմադրում է փոփոխութիւններին, իսկ հէնց այդպիսի կազմածքն է, որ յատուկ չէ մանր նախնական խմբերին: Ճիշտ է, բռնակալական պետութեան մէջ ձուլւած անհատում զարգանում էր մեծ մասամբ հլու հնազանդւելու բնազդ, վստահութիւն դէպի հասարակական հեղինակութիւնը, բութ անշարժութիւն, անհատական ձեռնիքեցութեան բացակայութիւն. բայց զրա փոխարէն ընդարձակ երկրի (տերիտորիայի) վրայ դադարում էր ներքին կռիւը, իսկ արտաքին կռիւն

1) Спенсеръ. Развитие политическихъ учреждений, 129 ер.

էլ այլևս չէր զբաղեցնում բոլոր ազատ մարդկանց, որով հնարաւոր էր դառնում մի խոշոր թւով մարդկանց աշխատել իրենց համար, իսկ այս նպաստում էր կամաւոր գործակցութեան զարգացմանը և որոշ չափով ազատագրում էր անհատին: Դրա հետ միասին խոշոր կազմակերպութիւնը զօրեղացնելով իւր գլխի, պետի իշխանութիւնը, վերջինիս հէնց սկզբներում իսկ մի այնպիսի անձնաւորութիւն էր դարձնում, որը թէ իւր ուժով և թէ գործունէութեան վայրի ընդարձակութեամբ ընդունակ էր հանդիսանում պատմութեան մէջ առաջ բերելու ամենամեծ քանազանութեամբ փոփոխութիւններ քաղաքակրթութեան ստորին աստիճանի օրով: Ինչ վերաբերում է խոշոր կազմակերպութեան յետ կասեցնող ուժին, երբեմն զաղափարներ էլ են լինում, որոնք յաճախ պատմութեան շարժումը յետ են կասեցնում:

Արդ, ինչն է այդ շարժման իսկական էութիւնը, ինչն է տարբերում պատմութեան ընթացքը ուրիշ փոփոխութիւններից: Այս հարցին զանազան պատասխաններ են տւել. բայց պատմական շարժման էութեան խնդիրը կարելի է համարել պատմութեան տեսութեան մէջ ամենից անմշակ հարցերից մէկը:

Այս երևոյթի առաջին պատճառն այն է, որ շատ քչերն են հարկաւոր համարել հարցը ըստինքեան քննութեան ենթարկել: Երկրորդ պատճառն այն է, որ մի խնդրում, ուր ամեն բանից առաջ պէտք է տարբերի վերլուծումը (անալիզ) կատարել, մեծամասնութեան կողմից հնարաւոր է համարել իրեն հրահեւ ընդունել այնպիսի իրողութիւններ, որոնք ըստինքեան բարդ են և մարդկային գործունէութեան բարդ արդիւնքներ են հանդիսանում, արդիւնքներ, որոնք յետագայ գործունէութեան համար պատճառ են դառնում: Չնայելով սակայն, որ առանձին գործիների հայեացքները խիստ բազմազան են, մենք դարձեալ մի քանի ընդհանուր գաղափարներ ենք նկատում, որոնք այդ հայեացքների հիմքն են կազմում, թէպէտ և ոչ միշտ ճիշտ ձևակերպւած և յաճախ միակողմանի ներկայացւած:

Այդ գաղափարներից առաջինն է՝ որ հասարակութեան մէջ ինչ որ բան գոյութիւն ունի, որը դիմադրում է շարժման, լինի այդ բանը պետութեան ստիպողականութեան սկզբը, աւանդութիւնը, սովորութիւնը, նմանողութիւնը և այլն: Միւս գաղափարը սրան բոլորովին հակառակն է. այն՝ որ կայ մի բան, որը ձգտում է եղած վիճակի մէջ (status quo) խոչընդոտներն յաղթահարել և՛ այս բանը որոնւում է ոչ այլ տեղ, բայց եթէ մարդկանց անձնաւորութեան մէջ: Սակայն մեծագոյն մասամբ չի ցոյց տրւած, թէ ինչ կերպ անձնաւորութիւնը կարող է ազատել ամեն ստիպողական ուժի, աւանդութեան, սովորութեան, նմանողական կրկնութիւնների բացառիկ տիրապետութիւնից, և թէ ինչ կերպ մի քանիսի ազատագրութիւնը առաջ է բերում միւսների ազատագրումը: Կան պատմութեան խոշոր հոսանքներ, որոնց հետից (à vol d'oiseau) դիտելիս՝ կարծես կարիք չկայ մինչև վերջին աստիճանը տանելու որոշ միասին ազդող ուժերի վերլուծումը (անալիզ). բայց այս խոշոր հոսանքների յետեւ մոռացութեան են տրւում աւելի մանրերը, որոնց գուժմարից է որ, իսկապէս ասած, կազմում է իւրաքանչիւր խոշոր հոսանք, յիշաւել, ըստ երևոյթին, ինչի համար պիտի մարմնի իւրաքանչիւր նիւթական մասնիկը կշռել, երբ մեզ յայտնի է նրա ծանրութեան կենդրոնը: Միթէ աւելի հեշտ չի խօսել պարզապէս մի ժողովրդի պատմական գործունէութեան մասին, այդ գործունէութեան ընդհանուր պայմանների մասին, նրա գոյութեան դարաշրջանների (էպոխայ) յաջորդական կապակցման մասին, առանց թափանցելու առանձին անձնաւորութիւնների այն փոխազդեցութեան ներքին պրոցեսի մէջ, որի արդիւնքն է հէնց ժողովրդի կեանքը: Աւելի հեշտ չէ՞ արդեօք սահմանափակել պատմութեան խոշոր գծերով, գործ ունենալ ընդհանուր պատճառների և ընդհանուր հետեւանքների հետ, որոնք էլի ենթարկւում են որևէ որոշ ձևակերպման, քան թէ հասարակական իրողութիւնների բովանդակ ամբողջութիւնը իւր տարրերի վերլուծել, աչքաթող անելով այդ ընդհանուր պատճառները եզակի իրողութիւնների բազմութեան յե-

տեղում: Պատմութեան փիլիսոփաների մեծագոյն մասը այսպէս էլ վարեւել է, քանի որ իրենց խնդրի էութիւնը պատմական փաստերի ընդհանրացումն է. իսկ սոցիոլոգները (հասարակագէտները), որոնք ընդհակառակը այդ փաստերի վերլուծութեան մէջ պէտք է մինչև վերջին ծայրը հասնէին, գերադասել են գործ ունենալ բարդ երևոյթների ընդհանուր հասկացողութիւնների հետ, առանց մտքով խորասուզելու հասարակութեան այն ներքին աշխատանքի ներքը, որը արտադրում է այն ամենը, ինչ որ նրանք ձգտում են դասաւորել, համակարգել, սխառմի բերել, ձևակերպել՝ վերօրգանական միջավայրի զանազան տարրերի փոխադարձ յարաբերութիւնների, նոցա էվոլյուցիայի եղանակի և այլն մասին խօսելիս: Այս մտաւոր գործողութիւնների պատճառով մոռացութեան է տրւում պատմական պրոցեսի իսկական էութիւնը: Վերջապէս, երբորդ կարծիքն էլ այն է, որ պատմական պրոցեսն ըստ ինքեան շատ հասկանալի մի բան է. ինչ որ կենդանի է պիտի փոփոխուի. հասարակութեան արտաքին կերպարանքն էլ պիտի փոփոխուի, որովհետև մարդիկ շարունակ փոփոխութեան են ձգտում: Այդ, ի հարկէ, ճշմարիտ է, բայց խիստ անորոշ մի ճշմարտութիւն է, և ինչքան էլ որ այդ ճշմարտութիւնը պարզ և ակնյայտնի լինի, նա յետագայ զարգացման է կարօտ, զոնէ նրա համար, որպէսզի առաջ չգան պատմական պրոցեսի այնպիսի տեսութիւններ (թէորիաներ), որոնք անկարող են այն բացատրել: Այստեղ պիտի այն հարցը լուծել, թէ պատմութեան ընդհանուր հոսանքները ինչպէս են ստեղծւում և թէ ինչպէս են կատարւում նրա փոփոխութիւնները դէպի այս կամ այն կողմը, ուր է այն գործօնը, որ հոսանքը այս կամ այն հունով է ուղղում և առաջացնում այս կամ այն փոփոխութիւնը: Մեզ պատասխանում են, որ այդ՝ մարդ-անձնաւորութիւնն է. բայց թէ ինչպէս է այդ բոլորը կատարւում՝ մեծ մասամբ մնում է չբացատրւած, թէ և առանձնակի մտքեր են յայտնում՝ արժանի ամենայն ուշադրութեան: Պարզ ճշմարտութիւնը չի ձեռք բերւում, եթէ մօտենում ենք նրան ակնյայտնի դիտաւորութեամբ՝ մի յատուկ նպատակի հա-

մար (ad hoc) յօրինւած դարձացքներով արտայայտւած իդօլոգիական բանաձևերի կաղապարով այն ձևակերպելու: Մեր կարծիքով այստեղ ամենից էականը պատմութեան մէջ անձնաւորութեան ունեցած գերի որոշումն է ¹⁾:

Մի ժամանակ վիճաբանութիւն կար, թէ ո՞վ է պատմութեան շարժումը առաջացնում՝ արդեօք այսպէս կոչւած մեծ մարդիկ, թէ ժողովրդական մասները, հերոսները թէ ամբողջը: Մեզ թւում է, որ այս վէճը զուրկ է գիտական նշանակութիւնից: Ի՞նչ է մեծ մարդը, մի մարդ-անձնաւորութիւն: Ի՞նչ է ժողովրդական բազմութիւնը, մասնա. մարդ-անձնաւորութիւնների մի ամբողջութիւն: Ուրեմն ինչի՞ մասին է վէճը: Արդեօք, մէկ անձնաւորութիւն է պատմութիւնն առաջ մղողը, թէ շատ անձնաւորութիւններ: Ասենք, թէ մէկը. բայց այդ կնշանակէ, թէ բազմութիւնը, մասնա մի ինկրտ, կրաւորական բան է: Ասենք, թէ ամենքը. բայց այդ կնշանակէ, թէ ամենքը միատեսակ են, թէ ամենքը միեւնոյն մտքին միաժամանակ են գալիս և առաջ են շարժւում առանց առաջնորդների: Մի բան ճշմարիտ է, շարժման գլխաւոր գործօնը առհասարակ անձնաւորութիւններն են. բայց սրանց մէջ անվերջ աստիճանաւորում կայ՝ սկսած մեծ մարդուց, որը ուրիշներից վաղ, պայծառ և աւելի լա-

1) П. М.-овъ Научныя основы исторіи цивилизаціи. (Знание, 1872. երես 89 sq. 95 sq.). Նոյնի. Введение въ исторію мысли, 93 sq., Цивилизація и дикія племена, § 16, երես 307 sq. § 17, երես 97 sq. Для теоріи великихъ людей. Hegel. Philosophie der Gesch. 37 sq. Cousin, Oeu res. I, 77 sq. Carlyle. On heroes. James. Les grands hommes, les grandes pensées et le milieu. (Critique philosophique. 1881, janvier—février). Joly. Psychologie des grands hommes. 1883. Galton. Hereditary genius (ռուս. Պարզ. „Знание“ ամսագրում). Fouillée. L'idée moderne du droit. P. 1878. գիրք I, գլ. V: le droit du génie. Les grands hommes et les hommes providentiels: Այս թէորիայի ծայրայեղութիւնները վերլուծւած են Սպենսերից. Изучение социологии I, 44 sq.

է ձեռակերպում հասարակական միտքը, կամ մի բոլորովին նոր գաղափար է ասպարէզ բերում և ամենից վարպետօրէն է կարողանում միացնել հասարակութեան ուժերը շարժման համար, — մինչև ամենայեան մարդուկը, որը ընդունակ չէ ոչ մի բան հնարելու և ոչինչ կազմակերպելու: Արդ՝ ով է գլխաւորապէս պատմութիւնն առաջ մղողը: այն անձնաւորութիւնները, որոնք նոր գաղափարներ են ստեղծում ու տարածում և համախմբում են հասարակութեան ուժերը շարժման համար: Ինչպէս բնութեան մէջ տեսակի փոփոխման գործօնը անհատի փոփոխականութիւնն է, այդպէս էլ պատմութեան մէջ անհատի ձեռներէցութիւնն է: որ փոփոխում է քաղաքակրթութիւնը և հասարակական կազմակերպութիւնը: Քաղաքակրթութիւնն և հասարակական կազմակերպութիւնն իրենք իրենց գոյութիւն չունին. առաջինի կրողներն անհատներն են, վերջինը կանգուն է: քանի հասարակութիւն կազմող անհատները անգիտակցաբար կամ գիտակցաբար պաշտպանում են այն: Եթէ տեսալ քաղաքակրթութիւնից և հասարակական կազմակերպութեան տեսալ ձեռնից՝ անգիտակից կամ գիտակցական շեղումն է առաջ եկել, արդէն գոյութիւն ունի անհատական ձեռներէցութիւն: Որքան մեծ լինի այդ շեղումը, ինչքան գիտակցական լինի և ընդունակ մարդկանց աւելի մեծ բազմութիւն իւր յետևից գրաւելու, այսինքն, անձնաւորութիւնների որքան աւելի մեծ քանակութեան մէջ է առաջ դալիս այդ շեղումը, այնքան աւելի զօրեղ է գործում անհատական ձեռներէցութիւնը: Պատմական գործիչ այն մարդկանց ենք անւանում, որոնք կամ բոլորովին նոր գաղափարներ են ներմուծել, կամ առանձնայատուկ գիտակցութեամբ են գործել, կամ արտայայտել են իրենց մէջ հասարակութեան բնական աճմամբ առաջացած, հասունացած կարիքները, կամ կարողացել են իրենց ծրագիրների իրագործման համար միացնել հասարակութեան ուժերը: Դրանց իսկական մեծ մարդիկ կանաւանիք, եթէ նպաստել են առաջագիտութեան (պոռթկէսին), թէկուզ իրենց ժամանակին յաջողութիւն ունեցած չլինին: Յամենայն դէպս պատմութեան շարժիչը անձնաւորութիւնն է:

որը վերամշակում է քաղաքակրթութիւնը և հասարակական ձեռքը, երբ սրանք իրեն այլևս բաւարարութիւն չեն տալիս: Հասարակութիւնը՝ մշտապէս ինքն իրեն ուղղող մի մեքանիզմ է, մշտապէս ինքն իրեն պահպանող մի օրգանիզմ է, մշտապէս ինքն իրեն կատարելագործող մի երկ է արեւստի: Բայց այս գործիչը, այս մեքենավարը, բժիշկը, արեւստաւորը հասարակութիւնից դուրս չէ գրանւում. դա նոյն ինքն հասարակութիւնն է. իսկ որովհետև ուղիղ իրիւր և ոչ թէ կոնկրետ մի ամբողջութիւն է, ապա և այդպիսի դերում հանգէս են դալիս հէնց իւր առանձին անդամները:

Բայց ահա թէ ինչ դուրս եկաւ: Մտածողներից ոմանք հետևյալին այստեղից մարդու՝ իւր գործունէութեան մէջ ազատ լինելու գաղափարը, և Լորանս, օրինակ, քննադատում է փիլիսոփաներին և պատմաբաններին, որոնք պատմութեան փիլիսոփայութեան մէջ անհրաժեշտութեան դադարն էին մտցնում, լինի այդ անհրաժեշտութիւնը Աստուծոյ կամքի (Բոսսիւէտ), բնութեան օրէնքների (Վիկո, Մօնտեքիօ, Հերդեր, Ռընան, Կոնտ, Բոկլ), տրամաբանութեան օրէնքների մէջ (Հեգել), պատճառների և հետևանքների պատահական շաղկապումների մէջ (Վոլտեր, Ֆրիդրիխ Մեծ, Տյեր). բայց Լորանսի՝ այս բոլորը ճակատագրականութեան (ֆատալիզմ) դանապան տեսակներ են՝ կաթոլիկ, դասական, բնութեան, կլիմայի և ցեղի ճակատագրականութիւն, յեղափոխական, պանթէստիկ, պոզիտիւիստիկ ճակատագրականութիւն, ընդհանուր օրէնքների ճակատագրականութիւն¹⁾: Խնդրի այս կողմի վերաբերմամբ մենք արդէն արտայայտեցինք մեր հայեացքները, որ և կարող ենք այժմ ձեռակերպել հետեւեալ դրութիւնների մէջ.

1) Մարդու գործունէութիւնը առանց պատճառի չէ, ինչպէս և այդ գործունէութեան շարժառիթները, (որոնց թուումն է նաև անհատական ձեռներէցութիւնը):

4) Laurent, Etudes sur l'histoire de l'humanité' XVIII. I գիրք. I գլուխ.

- 2) Այդ գործունէութիւնը օրէնքներով է տնօրինուում.
 3) Մինչդեռ վերջիններեա ներգործութիւնները փոխակերպուում են զանազան պայմանների ազդեցութեամբ,
 4) Որոնց այս կամ այն զուգակցումը բոլորովին պատահական է:

Պատմութեան մէջ իւր ձեռներէցութիւնը մէջ բերող այս կամ այն անձնաւորութեան հանդէս գալը, այդ պատճառով, բոլորովին պատահական է հասարակութիւնների էվոլյուցիայի օրէնքի վերաբերմամբ. չի կարելի ասել, որ իւրաքանչիւր տւեալ մոմենտում հանդէս են գալիս հէնց այնպիսի մարդիկ, որպիսիք որ հարկաւոր են ըստ էվոլյուցիայի օրէնքի: Թէ ինչու Ֆրանսիայում Միլարոյից յետոյ հանդէս եկաւ Ռոբեսպիէրը, իսկ Ռոբեսպիէրից յետոյ Բոնապարտը՝ այդ բանը ոչ մի ընդհանուր օրէնք չի բացատրի: Այն ինչ, ըստ Հեգելի և Կուզենի՝ մեծ մարդիկ բացարձակ ոգու զարգացման սկզբունքների կրողներն են նրա առանձին մոմենտներում: Երկու հայեացքն էլ, թէ Լորանինը, թէ Հեգելինը, խիստ չափազանցեցնում են անհատի նշանակութիւնը: Ըստ առաջինի, նրա գործունէութիւնը կատարելապէս ազատ է, ըստ երկրորդի՝ նա պատմութեան նոյն ինքն ոգու մարմնացումն է: Բայց այս վերջին հայեացքը արդէն մի անցումն է դէպի մի ուրիշ հայեացք, որի համաձայն անհատի ձեռներէցութիւնը ոչինչ է. անհատը լոկ մի հայելի է, որը արտացոլում է բազմութեան, մասայի վիճակը, կարծէք թէ նշանաւոր մարդը մի անկի կատարեալ մտաւոր գործարանի (ապարատի) տէրը չէ, որով այնպէս է վերամշակում հասարակութեան մէջ թափառող գաղափարներն, ինչպէս չէին վերամշակի բիւրաւոր սովորական անձնաւորութիւններ, կամ կարծես թէ անհատը հասարակական յարաբերութիւնների շնորհիւ (իշխանութեան, յատուկ փորձառութիւնով օժտող միջոցների, բազմակողմանի ուսման և այլն շնորհիւ) չի կարող առանձնաշատուկ պայմանների մէջ դրւած լինել, որ և նրան հնարաւորութիւն տալին՝ մասաներին անմատչելի մի աշխատանք կատարելու: Ամեն մարդ իւր ազգի և իւր ժամանակի զաւակն է, բայց

ամեն մարդ ունի նաև որևէ անհատական բան. միայն այս անհատական շեղումներն են, որ շարժում են քաղաքակրթութիւնը և հասարակական ձևերը, իսկ ամենախոշոր շեղումները անմահութեան իրաւունք են տալիս: Անհատի ձեռներէցութեան իւրաքանչիւր արգասիք նոյն անհատի հետքերն է կրում իւր վրայ և իւր վրայ դրօշմում է այն՝ պատմութեան մէջ. մենք ասում ենք, օրինակ, Լիւդովիկոս XIV-ի, Ֆրիդրիխ II-ի դար, աւելի մեծ իրաւունքով ասում ենք Սոկրատեան շարժում, Կոպերնիկի սիստեմ, Դարվինի տեսութիւն: Ինչ որ անհատական չէ, այլ աւելի մասայական է, այդպէս էլ նշանակում ենք. ասում ենք Ֆրանսիական յեղափոխութիւն, բայց Նապոլէոն I-ի կայսրութիւն, ռոմանտիկ զրականութիւն, բայց Բայրոնիդ, և այլն և այլն: Զի կարելի ժխտել, որ Պերիկլէսը, Լիւդովիկոս XIV-ը, Ֆրիդրիխ II-ը, Նապոլէոն I-ը իրենց անձնաւորութեան կնիքը դրել են իրենց ժամանակի վրայ, որ էլ աւելի անհատական բան կգտնենք Սոկրատէսի փիլիսոփայութեան, Կոպերնիկի սիստեմի, Դարվինի տեսութեան, Բայրոնի բանաստեղծութեան մէջ, բայց որ բոլորովին մասայական բնաւորութիւն ունին այնպիսի անցքեր և շարժումներ, ինչպէս օրինակ ազգերի գաղթը, խաչակրաց արշաւանքները, կոմունալ յեղափոխութիւնը միջին դարերում, ժակիրիան, Ֆրանսիական յեղափոխութիւնը, հումանիզմը, կեղծ կլասիքականութիւնը, ռոմանտիզմը և այլն: Կարելի է իսկապէս ժխտել անհատի ձեռներէցութեան նշանակութիւնը: Դիտենք, օրինակ, թէ ինչպէս ընկաւ յունական բազմաստեղծութիւնը: Արդե՞ք իւր ժամանակակիցներին էր ցոլացնում իւր վրայ Քսենոֆանը, երբ Քրիստոսից VI դար առաջ, ոլիմպիական աստեղծների հաւատի լիակատար անկումից հաղար տարի առաջ, ժըխտում էր նրանց գոյութիւնը: Իհարկէ ոչ. մինչդեռ հէնց այդպիսի առանձին անձնաւորութիւններն էին, որ խախտեցին դասական (անտիկ) դիցաբանութեան հաւատը: Արդե՞ք իւր դարաշրջանն էր արտացոլում իւր վրայ Թալէսը, երբ քաղաքների քաղաքական դաշնակցութիւնն էր

քարոզում: Իհարկէ՝ ոչ միևնչեւ այդ գաղափարը աւելի ուշ ժամանակում արեւելեան միութեան մէջ իրականացաւ, երբ նոյն գաղափարի նոր քարոզիչներ յայտնեցին և նրա իրականացման համար աւելի բարեյաջող պայմաններ գտան: Չենք ասում, որ անհատական ամեն մի նախաձեռնութիւն գիտակցական է եղել. բայց քաղաքակրթութեան և հասարակական ձևերի տիրապետող տիպից մարդու առանց անգիտակցի շեղումի էլ առաջխաղացում չէր կարող լինել: Ինչ որ հասարակութեան քաղաքակրթութեան մէջ է մտնում, ինչ որ նրա հասարակական կազմակերպութիւնն է կազմում՝ այդ ամենը գոյութիւն ունի անձնաւորութեան մէջ և անձնաւորութեան միջոցով, սա գիտակցօրէն, թէ անգիտակցօրէն տեսլծով է այդ բոլորը, աւանդում է այլ սերունդներին (աւանդութիւն, կոնսերվացիա) կամ փոփոխում է իւր ձևերէնցութեամբ: Անձնաւորութիւնն է պատմութեան գործօնը: Այս միակնայանի ճշմարտութիւն է. և բաւական է ամենաթեթեւ մի ակնարկ ձգենք պատմափիլիսոփայական դրականութեան վրայ համոզելու համար, որ այդ է եղել ողջ անարկայով դրադող բոլոր մարդկանց պայծառ ձևակերպած կամ քողարկած համոզումը: Ամբողջ խնդիրն այն է միայն, որ հասարակութեան իւրաքանչիւր անձնաւորութիւն ընդհանուր տիպի ինչ որ մի պատճէնը չհամարենք, և որ ընդունենք, որ մի անձնաւորութիւն կարող է ամբողջ մասաների ուղղութիւն տալ: Բայց և այնպէս հարկ է լինում յայտնի ճշմարտութիւնները ամենից յաճախ յիշեցնել, որպէսզի չմոռացեն:

Այժմ ցոյց տանք, որ հնարաւոր է խոշոր անձնաւորութիւնների ազդեցութիւնը մասաների վրայ¹⁾: Անշուշտ այն-

1) Մեծ մարդիկ մեծ խորհուրդների, ծրագրերի ժիրք են ունենում (July, 260) և աւելի լինում մանրամասնութիւնների յիշողութիւնը և իրադրութեան ամբողջութիւնը միացնելու կարողութեան. բայց նրանց այդ յիշողութիւնն ու տիկունութիւնը կրաւորական չեն (261). առաջինը մտապահում է ինչ որ կարելի է ծրագրի համար. երկրորդը ամբողջովին նւիրած է այն բաներին, ինչ որ հարկաւոր է

տեղ աւելի արագ է փոփոխում հասարակութիւնը, ուր որ աւելի գոյութիւն ունին անձնաւորութիւններ՝ նրա աւելի ձևերը փոփոխելու ձգտող և այն կամ այլ ուղղութեամբ գործող՝ անկախ վերջինիս առաջադիմական կամ յետադիմական լինելուց: Ընդհակառակը, ուր որ խիստ շատ կան անպիսի մարդիկ, որոնք ձգտում են եղած վիճակը պահպանել (statum quo) և դրա համար ոյժ և միջոցներ ունեն, կամ որոնք ապրում են օրընտօրէ՛ այնտեղ շարժում չի կարող լինել, այնտեղ լճացում, անշարժութիւն ենք տեսնում: Այժմ ենթադրենք, որ առաջին հասարակութեան մէջ մի անշուշտ արտասովոր, մարդու մտքում մի գաղափար է հանդէս գալիս, դիցուք, հողը խել բնակիչներից յօդուտ փոքրամասնութեան, որը անարամադիր չէ այդ բանից օգտւելու և վաղ թէ ուշ այդ սիստեմը կիրարկելու է. և ահա այդ գաղափարի առաջ գալը մեր ենթադրեալ անձի մտքում և նրա կողմից նոյն նպատակով փոքրամասնութեան կազմակերպելը արագացում է ընթացքը: Բայց մի խոշոր անձնաւորութիւն կարող է և մի ուրիշ սիստեմ հնարել, կազմակերպել ուրիշ ուժեր այդպիսի մի պրոցես դանդաղեցնելու կամ նոյն իսկ դրա առաջն անհետ զրոտում թեամբ: Ընդհանրապէս կարելի է ասել, որ այդպիսի անձնաւորութիւնները հէնց արագացող կամ դանդաղեցող եղանակով են ներդրում հասարակութեան մէջ կատարուող այս կամ այն պրոցեսի վրայ: Մի անձի գործունէութիւնը, որը արագացում է առաջադիմական պրոցեսը, կամ դանդաղեցնում յետադիմականը, առաջադիմական է, և ընդհակառակը, յետադիմական պրոցեսին օգնող կամ առաջադիմականին արգելող գործունէութիւնն անձի մի յետադիմական գործունէութիւն է: Այդպիսի մարդկանց ահադին ազդեցութիւնը պատմութեան վրայ իսկի հրաշք

ծրագրի իրադրութեան համար: Դրան միանում է հնարաւորի և պահպանի երեւակայելը՝ քի հատուով դէպի այն, ինչ որ դօրեղ է երեւակայւում (262 sq.): Մեծ մարդիկ ժամանակակիցների մէջ աջակցութիւն դանել դիտեն (113 sq. 155 sq.):

չէ, որովհետեւ զրանցից իւրաքանչիւրը հանդէս չէ՝ գալիս որպէս երկնքից ընկած մի ազգակ (deus ex machina), այլ գործում է որոշ հանգամանքների գորութեամբ: Ուշագրբաւ է, որ խոշոր անձնաւորութիւնները ներքին խմորման դարաշրջաններում են հանդէս գալիս, երբ եղած վիճակին (status quo) այսպէս թէ այնպէս հակամարտ տարրեր են լինում հասարակութեան մէջ. խոշոր անձնաւորութեան հանձարեղութիւնն էլ հէնց այն է, որ կարողանայ հասկանալ, թէ ինչպէս համախմբել այդ տարրերը կանխօրօք տրւած այս կամ այն նպատակին հասնելու համար և ջլատել դիմադիր տարրերի ջանքերը: Ինչպէս որ ըստ մեքենագիտութեան մի փոքրիկ ուժի գործադրութեամբ կարելի է խոշոր ծանրութիւն բարձրացնել, բաւական է որ իմանանք, թէ ինչ կէտում պէտք է ոյժը գործադրել, նոյնպէս էլ յիշեալ անձնաւորութիւնները խոշոր յեղաշրջումներ են առաջացնում, իմանալով թէ ուր պիտի գործադրեն իրենց ոյժը: Իսկական մեծ մարդիկ հէնց նրանով են մեծ, որ սակաւաթիւ տարրերից հասարակութիւնը այս կամ այն կողմ մղող ոյժ են կարողանում են ստեղծել. երբ այդ տարրերը բազմաթիւ են և ինքն ըստ ինքեան գորիկ են լինում, էլ առանձին անձնաւորութիւնը չի կարող իրեն որեւէ յատուկ վաստակ վերագրել: Վերջապէս որովհետեւ մեծ մարդիկ ներգործում են անմիջապէս միայն այն հասարակութեան վրայ, որի մէջ ծնւել են, և իրենց ժամանակակիցների վրայ, ապա սրանով իսկ նրանց նշանակութեանը սահման է գծում. նրանք չեն կարող վճռական ազդեցութիւն ունենալ ամբողջ մարդկութեան պատմութեան ընթացքի վրայ: Այսպէս լեռները խիստ մեծ են փոքրիկ Շվեյցարիայի համար, բայց երկրի գնդաձևութիւնը չեն ոչնչացնում: Բացի այդ, մեծ մարդկանց գործունէութիւնը փոխադարձաբար չէզոքացւում է, քանի որ ապագայի մարդկանց կողքին գոյութիւն ունեն և անցեալի մարդիկ, ինչպէս որ չէզոքացւում են և սովորական մահկանացուներին ջանքերը, այնպէս որ այստեղից ստացւող ընդհանուր հետեւանքի ուղղութիւնը աւելի կամ պակաս չափով համապատասխանում է այն գծին, որով հասարակութեան առաջ են

տանում է վոլիւցիայի օրէնքները և այն ընդհանուր պայմանները, որոնց մէջ դրւած է հասարակութիւնը:

Ինձ կարող են յանդիմանել, թէ իսկապէս չենք հասնում համահատի ձեռներէցութեան նշանակութիւնը պատմական պրոցեսի գործում: Ահա իմ պատասխանը, իբրեւ ամփոփումս գրքիս զանազան մասերում արտայայտւած մտքերի: Քաղաքակրթական և հասարակական կեանքում կարեւոր դեր է կատարում նմանողական կրկնութեան տարրը, որը պահպանում է քաղաքակրթութեան ձևերի անփոփոխելիութիւնը. հակառակ տարրն է ամեն մի նորակերտում, որպէս մի շեղում իրողութիւնների կրկնութիւնից, որ առաջանում է կրկնող իրողութիւնների նոր հանդիպումից. հէնց այս է անձնաւորութեան ձեռներէցութիւնը, որը պատմական պրոցեսում նոյն դերն է կատարում, ինչ որ տեսակների կերպափոխման մէջ (տրանսֆորմիզմ) պատկանում է անհատների փոփոխականութեանը: Ուր որ անձնաւորութիւնները կրկնում են միեւնոյն մտքերը, գործառնութիւնները, յարաբերութիւնները և այլն, այնտեղ չկայ պատմութիւն, այլ լոկ անփոփոխ կենցաղ գոյութիւն ունի. հէնց որ հանդէս է եկել մի անդիտակից կամ գիտակցական շեղումս տւեալ քաղաքակրթութիւնից կամ հասարակական կազմակերպութեան տւեալ ձևերից, արդէն կայ անհատի ձեռներէցութիւն: Քաղաքակրթութեան փոփոխումը միայն այն ժամանակ է հնարւոր, երբ անհատական միտքը որեւէ նոր բան է մշակում, որն ամբողջ սեփականութիւնն է դառնում: Նախապատմական ժամանակներում առանձին անձնաւորութիւնը ոչինչ է. ինչ որ գործել է այստեղ այս կամ այն անձնաւորութիւնը, նոյնքան իրաւունք ունենք տւեալ ցեղի քաղաքակրթութեան ընդհանուր վիճակին վերագրելու, ինչպէս որ իրաւունք ունենք սպիտակ մըշիւնների, մեղունների, կուղբերի շինութիւնները նոյն կենդանիների ընդհանուր յատկութիւնը համարել: Առանց ձեռներէցութեան, այսինքն լոկ կրկնելով հասարակական միջավայրում արդէն եղածը, անձնաւորութիւնը այսպէս ասած ենթարկւում է անդիտակից էվոլյուցիայի հոսանքին: Չպէտք

է, սակայն, անհատական ձեռներէցութիւնը միակողմանի հասկանալ. իսկ այդպիսի միակողմանի հասկացողութիւն կլինէր ընդունելը, որ ոչ բոլոր անձնաւորութիւնները ձեռներէցութեան տէր են (թէկուզ ամենանշաղ չափով), և ժըլտելը, որ իւրաքանչիւր անձնաւորութեան ձեռներէցութիւնը նոյն հասարակութեան մէջ ծնունդ առնող և հասունացող գաղափարների արտայայտութիւնն է միայն. ձեռներէցութիւնը հասարակութեան տւեալ աստիճանի զարգացման համապատասխանող վիճակի արգասիքն է, վերամշակած անհատի մտածողութեամբ, ուստի և պատմական գործծնի դեր չէ կարող կատարել այնպիսի ձեռներէցութիւն, որը կհանքի հետ ոչինչ ընդհանուր բան չունի: Վերոյիշեալ յանդիմանութիւնը հասկանալի է, եթէ միայն՝ ներկայ դէպքի համար սխալ կերպով անձնաւորութիւնը, որպէս միաւոր, հակադրւի հասարակութեանը, որպէս նման միաւորների մի ամբողջութեան. կարծես թէ կհանքի մէջ ձեռներէցութիւն մտցնող անձնաւորութիւնը հասարակութիւնից գուրս է գտնուում, և իբր թէ վերջինս ձեռներէցութեան տէր անձնաւորութիւններից չէ բաղկացած: Ես հակադրում եմ յատկապէս անհատական ձեռներէցութիւնը, որպէս նորակերտում (իննովացիայ), հոգեւոր և հասարակական աւանդութեան, որպէս հաստատւած գաղափարների, գործառնութիւնների և յարաբերութիւնների միօրինակ կրկնման անձնաւորութիւնների կողմից. և հէնց այս մտքով է որ ասում եմ, թէ առանց անձնաւորութեան նորակերտող գործունէութեան քաղաքակրթութիւնն էլ, հասարակական ձեւերն էլ ըստ էութեան անշարժ կը մնային: Հասարակութիւնը համարելով ոչ թէ անհատների մի հասարակ գումար, այլ մի ուրոյն միջավայր առանձին անձնաւորութիւնների վերաբերմամբ, որին վերօրգանական անունն եմ տալիս և որի ձեւերը քաղաքակրթութիւն (կուլտուրա) եմ կոչում, ես անհատի ձեռներէցութիւնը բնորոշում եմ հէնց որպէս անձնաւորութեան ազատագրումն այդ միջավայրին ենթարկելուց, այսինքն անձնաւորութեան շուրջը կատարւող միևնոյն գաղափարների, գործառնութիւնների և յարաբերութիւնների կրկնութիւնից: Անձնաւորութիւնը

վերօրգանական միջավայրից զատելով, որով անթոյլատրելի է դառնում հասարակութիւնը որպէս անձնաւորութիւնների սոսկ գումար նկատել, մենք յօրինում ենք անհատի ձեռներէցութեան՝ որպէս պատմութեան առաջխաղացման գործծնի՝ մեր վարդապետութիւնը: Չէ որ անհաղացման գործծնի մեր վարդապետութիւնը և հասարակական ձեւերը փոփոխւում են առանց անձնաւորութիւնների ներգործութեան, որը դրանց ձեռներէցութիւնն է ենթադրում: Բայց եթէ անհատական ձեռներէցութիւնն անհրաժեշտ է, ապա անհրաժեշտ է նաև հասարակութեան որոշ վերաբերմունքը դէպի այդ ձեռներէցութիւնը: Հէնց նոր մտքերի, գործառնութիւնների և յարաբերութիւնների նոյն ինքն հանդէս դալը մէկն է օգակներից հասարակական մտածողութեան և վարմունքի այն ընդհանուր ուղղութեան, որով ընթացում է պատմութիւնը, հնազանդւելով էվոլիցիայի օրէնքներին և պայմանաւորելով իւրաքանչիւր ազգի պատմական գոյութեան ընդհանուր պարագաներից:

Կարիք կայ արդեօք աւելացնելու, որ եթէ մարդը հանդէս է գալիս որպէս պատմութեան ստեղծագործող, ապա նրա ստեղծագործութեան նպատակը դարձեալ մարդն է լինում, այսինքն մի որոշ անձնաւորութիւն կամ անձնաւորութիւնների որոշ ամբողջութիւն: Մարդս կատարում է այն, ինչ որ օգտակար է համարում իրեն կամ ուրիշների համար, որոնց հետ որ ինքը կապակցւած է ազգային, քաղաքական, կրօնական, հասարակական, տնտեսական կամ հանրամարդկային համերաշխութեան կապերով: Թէև պատմութիւնը, իրաւունքը, տնտեսական յարաբերութիւնները և այլն առաջ են գալիս մարդու գիտակցութիւնից անկախ, այսինքն հասարակական դաշինքի արդիւնք չեն, բայց երբ որ մարդը սկսում է գիտակցել իւր ետը, նա հոգեկան փոխազդեցութեան ընդունարդիւնքների և հանրակեցութեան ձեւերի վրայ նայում է որպէս իրեն համար և իւր նկատմամբ գոյութիւն ունեցող բաների վրայ, և նա դրանցից այս կամ այն բանը կրելով, այսպէս թէ այնպէս ձգտում է փոփոխել դրանց: Մարդը չի կանգ առնում մնում, թէ այդպէս

է բնութեան օրէնքը, այլ ցանկանում է փոփոխել այն. նա իրեն բնութեան տէր է համարում, և այս տեսակէտից իրաւացի էլ է: Իրականութեան մէջ եղած յարաբերութիւնները ընդհանրացնելով կատանանք բնական օրէնքների գործունէութեան բանաձևեր (ֆորմուլաներ). բայց այս բանաձևերը կարող են վերաւորել աւելի զարգացած մի զգացմունք, որը և կձգտի բնական յարաբերութիւնները կերպարանափոխել կամ յարմարեցնել իւր բարձրագոյն նպատակներին և բնութեան իշխանութեան տակից դուրս գալ: Արիստոտելն ասում էր, թէ ստրկութիւնը բնութեան օրէնք է: Այո, բնութեան օրէնքի գործունէութեան արդիւնք է ստրկութիւնը, որովհետև հիմնւած է ուժեղի՝ թոյլի վրայ տարած յաղթութեան վրայ. բայց ըստ ինքեան Արիստոտելի բոլոր դատողութիւնները հասարակական կեանքի իրողութիւնների ընդհանրացումն են մի օրէնքի տեղ մէջ բերւած, որը չի կարելի զանց առնել: Սակայն, արդէն հումէական իրաւարանները հասել էին այն գիտակցութեան, որ ստրկութիւնը բնական օրէնք չէ, այլ մարդկային մի կարգութիւն: Արդեօք մենք էլ երբեմն Արիստոտելի պէս չենք վարւում, երբ իրականութեան իրողութիւնները ընդհանրացնելով բնական օրէնքների տեղ ենք դնում, որոնց չի կարելի զանց առնել: Օրէնքը պիտի ոչ թէ փորձական (էմպիրիկ) ընդհանրացում լինի, այլ պիտի ապացուցւի իրի բնոյթից, իրի էութիւնից: Գոյութեան կռիւն օրգանական աշխարհի մի օրէնք է, քանի որ օրգանիզմները աւելի արագ են աճում, քան իրենց դոյութեան համար անհրաժեշտ միջոցները, որ և կարելի է ապացուցանել¹⁾: Բայց քանի որ կարող ենք ապացուցանել, որ հասարակութեան սկզբունքը համերաշխութիւնն է, որ

1) Գարսիին. Տեսակների ծագման մասին, 51 հգ. Գարսիինն ասում է, որ «այդ՝ Մարտուսի վարդապետութիւնն է, որո՞ւմ արած բուսական եւ կենդանական թաղաւորութիւնների վրայ, եւ որո՞ւմ արած ամենախիստ մտքով, որովհետև այստեղ անհնարին է թէ՛ սնունդի արհեստական բաղաւորումը, թէ՛ ամուսնութիւնից ժուժկալիւ զգուշաւորութիւնը»: Ibid., 52:

հոգեկան փոխազդեցութեան հոգի վրայ ալարուխտական զգացումներ են առաջ գալիս, որ մարդկային գիտութիւնները առաջադիմութիւնը հասարակական տնտեսութեան արդիւնաւէտութիւնը կարող է գերազոյն աստիճանի հասցնել, որ տեխնիկական գիտերով զինւած մարդուն բնութիւնը աւելի բան է տալիս, քան ինչ որ նրան իր անձի համար է հարկաւոր, և եթէ մարդը գործադրի կեանքում այն բոլորը, ինչով որ կարելի է ոչնչացնել գոյութեան կռիւնը հասարակութեան մէջ, միթէ ասելու կլինենք, որ հակամարտութիւնը (անտադոնիզմը) հասարակագիտական մի օրէնք է, որը զանց տանել չի կարելի: Մարտուսը իւր նշանաւոր տեսութիւնը ստեղծելիս Արիստոտելի վիճակին էր. բայց այստեղ էլ «հումէական իրաւարաններ» գտնւեցին, որոնք տալիս, թէ այդ առաջ է գալիս ոչ թէ բնութեան օրէնքով, այլ մարդկանց սահմանած կարգերի շնորհիւ: Քաղաքակրթական և հասարակական ձևերը պատմութեան մէջ ստեղծւել են բնութեան օրէնքների ներգործութեան զօրեղ ազդեցութեան տակ: Բայց այդ՝ բնութեան կոյր ոյժերի ստեղծագործութիւն էր, որոնք ստեղծեցին հասարակութիւնն այնպէս, ինչպէս որ նա կարող էր լինել բնութեան օրէնքների և տեղի ու ժամանակի պայմանների համեմատ: Բնութիւնը հոգ չէր տանում՝ մարդու համար արդեօք լաւ թէ վատ կլինի իւր կոյր ուժերի ստեղծած հասարակական կազմակերպութեան օրով: Բայց մարդը կամեցաւ իրեն ենթարկել այն, ինչ որ բնութիւնը մարդու վրայ էր կառուցել, կամեցաւ յարմարեցնել հասարակութիւնը իւր նպատակներին. եւ ահա հասարակական անգիտակից կեանքի արդիւնքների վրայ, իրաւ ուժով հիմնարկւած պետութեան վրայ, սովորոյթի իրաւունքի վրայ, բնական զարգացմամբ ստեղծւած տնտեսական յարաբերութիւնների վրայ սկսեց գիտակից մտքի աշխատանքը, հանդէս եկաւ իրականի և բանականի, իրականութեան և իդէալի երկութիւնը (դուալիզմը): Մարդը տեսաւ որ ինքն է բոլոր հասարակական ձևերի ստեղծողը, որ եթէ առաջ դրանց մի ուղղութեամբ է ստեղծել, կարող է և մի ուրիշ ուղղութեամբ

ստեղծագործել, որ ինքը կարող է դրանց այնպէս կերպարանափոխել, որ իրապէս իւր պէտքերին ծառայեն,—և այդ ժամանակից սկսեց մարդկային պատմութիւնը: Քաղաքականութեան, իրաւունքի, տնտեսական յարաբերութիւնների բոլոր փոփոխութիւնները անհատի գիտակցութիւնից են ծագել, որը արտայայտուում է հետեւեալ բանաձևի մէջ. «Ոչ թէ ես գոյութիւն ունեմ դրանց համար, այլ դրանք ինձ համար. հետեւապէս ոչ թէ ես պիտի դրանց համակերպուեմ, այլ դրանք ինձ»։ Համաշխարհային կեանքում այդ մի էական դարադրութիւն էր. մինչև այդ՝ միջավայրն էր կոթարկում իրեն ամեն մի էակի, այժմ միջավայրը պիտի կոթարկէր բանական էակին. առաջ մասը գոյութիւն ունէր ամբողջի համար, այժմ ամբողջից պահանջուում է, որ ծառայի մասին. առաջ իրականը միայն գոյութիւն ունէր, այժմ սկսեց առաջ գալ նաև գաղափարականը, իդէալանը։

Մենք քննեցինք, թէ ի՞նչն է շարժողը պատմութեան մէջ (գաղափարները և հաստատութիւնները) և ի՞նչն է շարժողը (անհատի ձեւերէցութիւնը)։ Առայժմ մի կողմ թողնելով շարժման ձևի խնդիրը, մենք պիտի նախապէս վրձնենք նաև մի այսպիսի հարց, թէ ինչո՞ւ ընդհանրապէս քաղաքակրթութեան շարժումը հնարաւոր է։ Բանն այն է, որ անհատի գործունէութիւնը չի կարող մի անդամից փոփոխիչ ազդեցութիւն գործել ամբողջ քաղաքակրթութեան վրայ. բայց երբ փոփոխութիւն կատարւել է սրա տարրերից մէկի մէջ, միւսներն էլ անհրաժեշտաբար պիտի շարժեն այն համապատասխանութեան գործութեամբ, որ գոյութիւն ունի մի քաղաքակրթութեան տարրերի միջև։ Իսկ պատմական անւանում ենք յատկապէս այն գործունէութիւնը, որը ուղղակի կամ անուղղակի, միջնորդապէս կամ անմիջապէս՝ փոփոխում է հասարակութեան գոյութեան այս կամ այն պայմանները, պայմաններ, որոնք ընդհանրապէս վերցւած՝ նոյն հասարակութեան գաղափարներն ու հաստատութիւններն են, հոգևոր քաղաքակրթութիւնն և հասարակական ձևերն են։ Կոնտը հասարակագիտութիւնը (սոցիոլոգիան) երկու մասի բաժանեց՝ հասարակական սոցիոլոգիա և հասարակական դինա-

միկայի։ Առաջինի առարկան է հասարակութեան գոյութեան պայմանների հիմնական ուսումնասիրութիւնը. երկրորդինը՝ նրա մշտական շարժման օրէնքների ուսումնասիրութիւնը¹⁾։ Ուրիշ խօսքով ասած դրանք կարգի և առաջխաղացման վարդապետութիւններ են, պարզաբանում է Կոնտը²⁾։ Սոցիոլոգիա մէջ, ասում է նա, կմտնի հասարակական երևոյթները միաժամանակեայ կապակցութեան ուսումը³⁾ (նկատենք, որ խօսքը հասարակական երևոյթների, և ոչ թէ մարդկանց կապակցութեան մասին է). և ահա ելակէտ ընդունելով սոցիոլոգիայի այս հասկացողութիւնը, մենք կարող ենք վերել հարցին ընդհանուր պատասխան տալ⁴⁾։ Սոցիոլոգիան ուսումնասիրում է անշարժութեան, անփոփոխութեան երևոյթները, որի գործոններն են՝ կենսաբանութեան մէջ օրգանիկ ժառանգականութիւնը, հոգեբանութեան մէջ քաղաքակրթական աւանդութիւնը, հասարակագիտութեան մէջ ձևերի հասարակական պահպանումը (կոնսերվացիայ)։ Կենդանու մարմնի կազմաւածքը, քաղաքակրթութեան տարրերի փոխադարձ առնչութիւնը, հասարակական ձևերի փոխազդեցութիւնը ուսումնասիրում են սոցիոլոգիան, որովհետև ղեկավարւում են յատուկ օրէնքներով։ Օրինակ, անհնարին է այնպիսի մի քաղաքակրթութիւն, որի տարրերը չափազանց այլազան լինէին. ինչպէս որ անհնարին է մի հասարակական կազմակերպութիւն, որի բաղկացուցիչ տար-

1) Comte. Cours de philosophie positive. IV, (321 հրատ. 3).

2) Ibid, IY, 232.

3) Ibid, IV, 254 sq. Այս կապակցութիւնը Կոնտը հասարակական միջավայրի տարրերի համերաշխութիւն է կոչում (255 sq), consensus social, connexité (237), consensus général de l'organisme social (241), consensus universel de l'organisme social (242), l'harmonie sociale (251) եւ այլն. (Այսինքն հասարակական համաձայնութիւն. ներդաշնակութիւն).

4) Սոցիոլոգիայի եւ դինամիկայի հայեցակէտերի շատ աջող գործադրութիւնը քաղաքակրթութեան ուսումնասիրութեան մէջ տես՝ Струтинъ-ի գրքում История обществственности (Спб. 1885).

բերը լինէին ժողովրդավար (դեմոկրատիկ) հանրապետութիւնը՝ ամբողջ ազգաբնակչութեան հանրական ձայնատուութեամբ, իրաւաբանօրէն կղզիացած կառուանքը և ամբողջ հողի սեփականութեան և գրամագլուխների (կապիտալներին) մի բռնապետի պատկանելիւր, ինչպէս որ անհնարին է ամբողջ մասայի կատարելապէս գիտական աշխարհայեացքի տէր լինելը միացնել՝ ներքուստ իսպառ չգաստխարակած՝ վայրենիների արեւելեան բռնակալութեան հետ: Յիրաւի, ազգի ցեղական առանձնայատկութիւնների, քաղաքակրթութեան տարրերի և հասարակական ձևերի միջև որոշ փոխադարձ առնչութիւն գոյութիւն ունի: Հասարակական դիւնամիկան էլ իւր հերթին ուսումնասիրում է շարժման, փոփոխականութեան երևոյթները, որոնց գործօններն են անհատի շեղումները ընդհանուր տիպից բնութեան և պատմութեան մէջ: Այս շարժումն էլ պիտի որոշ օրէնքներին, որոշ աստիճանաւորութեան, այլև տեսակի յատկանիշներին, քաղաքակրթութեան տարրերի և հասարակական ձևերի սրտը զարգացման ենթարկելու: Կոպիտ ֆեաիշիզմից անկարելի է անմիջապէս անցնել գիտական աշխարհայեցողութեան, հին Աթենացու նեղ հայրենասիրութիւնից—քրիստոնէական համամարդկայնութեան (կոսմոպոլիտիզմին), պարսկական պետութեան բռնակալութիւնից—Հիւս, Ամերիկայի Նահանգների ազատութեան, հին խստապահանջ իրաւունքից—գարգացած ազգերի մեղմ օրէնսգրութիւններին, ստրկութեան վրայ հիմնւած անտեսական կարգից—բնկերակցութեանց սիւստիմին: Այս ծայրահեղ եզրերի միջև պիտի բնական անցումներ, անհրաժեշտ աստիճաններ գտնեն, ուրիշ խօսքով ասած՝ աշխարհայեցողութեան, բարոյականութեան, պետութեան, իրաւունքի, անտեսական յարաբերութիւնների պատմական էվոլյուցիայի օրէնքներ գոյութիւն ունին, կարճ ասած՝ հողեկան և հասարակական դիւնամիկայի օրէնքներ: Հողեկան հասարակական երևոյթները խիստ ներդաշնակութեամբ պիտի կապակցւած լինին, երբ միաժամանակ են գոյութիւն ունենում, և խստապահ յաջորդականութեամբ կատարւեն ժամանակի ընթացքում, այսինքն երբ մէկը յաջորդում է միւսին:

Եթէ աշխարհիս բոլոր ազգերը մի ցեղից լինէին, բոլորովին նման պայմաններում ապրէին, միատեսակ բազմամարդ լինէին և ոչինչ պատահմունքների չենթարկէին, կարող էինք հանդիսատես լինել, թէ ինչպէս դրանք կատարելապէս նման վիճակներից կատարելապէս նման հղանակով կատարելապէս նման վիճակների են անցնում: Եթէ այդպէս չէ, պատճառն այն է, որ տարբեր են այն պայմանները, որոնց մէջ գործելու են դիւնամիկական օրէնքները: Պատմութիւնը մի ընդհանուր արդիւնք է դիւնամիկական օրէնքների այլև բազմաթիւ պայմանների, որոնք այդ օրէնքների մէջ չեն պարունակւում: Վերացնելով այդ պայմանները, քաղաքակրթութեան և հասարակական ձևերի համեմատական-պատմական ուսումնասիրութիւնը կարողանում է մասամբ սահմանել քաղաքակրթութեան և հասարակական կազմակերպութեան դիւնամիկական օրէնքները:

Պատմագէտի համար իհարկէ առանձնապէս կարևոր է դիւնամիկան. լայն ստատիկան էլ ահապէն նշանակութիւն ունի: Հասարակութիւնը մի խիստ բարդ երևոյթ լինելով, նրա քաղաքակրթութեան և հասարակական ձևերի տարրերի միջև մշտական հաւասարակշռութիւն լինել չի կարող, քանի որ հասարակութիւնը՝ զանազան կողմերով մէկը միւսից առաջ անցնող դասակարգերի է բաժանւում, որով և մշտական անհամապատասխանութիւն է նկատւում, օրինակ, քաղաքական յարաբերութիւնների և անտեսական կազմակերպութեան միջև, հասարակութեան մի մասի մտաւոր զարգացման և միւս մասի իրաւական նորմաների միջև և այլն. ստատիկայի օրէնքով՝ պիտի մէկը միւսին համակերպւի, և սկսւում է շարժումը: Իրաւացի է Լիարէն, երբ պնդում է, թէ ուր որ զանազան անձնաւորութիւնների խմբակցութիւն կայ, այնտեղ անհրաժեշտօրէն առաջ է դալիս հասարակութեան մի դիւնամիկական վիճակ, և որ ստատիկական վիճակը միայն անստունների մէջ է հնարւում. ուր որ գործում է անհատական ձեռներէցութիւնը, այնտեղ յաւանք տեղի է ունենում հասարակական կենցաղի հին ձևերի և քաղաքակրթութեան հին տարրերի տապալումն:

Այդ բաւական չէ. թէ առաջ զոր տարրը, զոր ձևն է փոփոխուել սկսուելու, կախած կլինի արդէն մասնական պայմաններից. սրանից է, որ մի հասարակութեան կեանքը այնքան տարբեր է մի ուրիշ հասարակութեան կեանքից: Այս պատճառով իրականութեան մէջ շեղումներ կը տեսնուի թէ քաղաքակրթութեան տարրերի փոխադարձ բնական առնչութիւնից, և թէ դրանց զարգացման բնական յաջորդականութիւնից: Արդէն այդ օրէնքներից չէ կախւած, թէ հին քաղաքակրթութեան զոր տարրը առաջինն է տապալուելու, թէ հասարակական զոր ձևն է առաջ փոփոխուելու անհատական ձեռներէցութեամբ. այդ բաղադրանքները արդիւնք է, որոնք, զանազանակերպ տնօրինելով մարդկանց, այն ազդեցութիւնն են ունենում, որ անհատական ձեռներէցութիւնը միշտ խանգարում է էվոլյուցիայի կանոնաւորութիւնը և անհնարին է դարձնում հասարակութիւնների միակերպ կենթարկելը ստատիկայի և դինամիկայի օրէնքներին: Այդ իսկ պատճառով շատերին թւում է, թէ պատմութիւնը կատարւում է կատարելապէս ազատ կամքով դործող մարդկանց անմիա և անհիմն երեակայութեան համեմատ:

Կոնսը պատմութեան մէջ էվոլյուցիայի հասկացողութիւնն է մտցնում (évolution spontanée). նրա ամբողջ փելիսոփայութիւնը պատմութեան մի ծրագրաւոր էվոլյուցիայի ձևով է ներկայացւած: Մենք տեսանք, որ իրականութեան մէջ պատմութիւնը այդպիսի էվոլյուցիայ չէ եղել. ոչ միայն ազգերի ընդհարումները, այլ նաև միեկտեղ հասարակութեան պատմութեան առանձին դէպքերը մշտական ճիշդ նախապէս են, ծրագրաւոր էվոլյուցիայի մշտական խախտումներ են: Պատմութիւնն ամբողջովին էվոլյուցիայից և ճշմարտամբից է բաղկանում. և վերջիններիս գլխաւոր պատճառը հասարակական ձևերի և քաղաքակրթութեան տարրերի փոխադարձ համապատասխանութեան ստատիկական օրէնքի խախտումն է: Մի տարրի էվոլյուցիան, միւսների անշարժութեան դէպքում, հաւասարակշռութիւնը վերականգնուելու ձգտումն է առաջ բերում. էվոլյուցիան կամ ինքը պիտի դա-

դարի, կամ թէ չէ միւսների մէջ ճշմարտամ կառավարում: Կամ այսպէս էլ է պատահում, որ անհատական ձեռներէցութիւններով մէկ ուղղութեամբ կատարւած ճշմարտամբ էվոլյուցիայ է առաջացնում ուրիշ ուղղութիւններով: Ահաւասիկ մի քանի պատմական օրինակներ: Անգլիայում 17-րդ դարում տեղի ունեցած քաղաքական յեղափոխութեան պատճառների թւում նրա պատմաբաններից մէկը, Գիզոն, տեսնում է նաև մի սոցիալական (հասարակական) պատճառ. «արդէն ամբողջ մի դար էր անցել, ասում է նա, ինչ խնշոր փոփոխութիւններ էին կատարւել հասարակութեան զանազան դասակարգերի յարաբերական ուժի մէջ, բայց դրանց զուգընթաց կառավարութեան մէջ համապատասխան փոփոխութիւններ չէին կատարւել». իսկ այս փոփոխութիւնները բնորոշելիս, նա միջին դասակարգի մարդկանց մասին ասում է, որ նրանք աւելի մեծացել էին, քան բարձրացել (ils avaient grandi plus, qu'ils ne s'étaient élevés), այսինքն, որ նրանց տնտեսական նշանակութիւնը այլևս չէր համապատասխանում իրենց քաղաքական դիրքին: 1) Յայտնի է, որ նոյնն էր 1789 թւի Փրանսիական յեղափոխութեան պատճառներից մէկը, որին բացի դրանից միացել էր երկրի մտաւոր և քաղաքական վերջինների միմեանց անհամապատասխան լինելը: Ընդհակառակը, արդի սոցիալական (հասարակական) հարցը Արևմտեան Եւրոպայում տնտեսական կեանքի սկզբունքների գիտակցւած հակասութիւնն է քաղաքական կեանքի սկզբունքներին՝ քաղաքացիական ազատութեան և հաւասարութեան. տնտեսական հասարակութեան կարգը չի համապատասխանում քաղաքական հասարակութեան կարգին: Միւս կողմից, գիտենք, որ կրօնական վերանորոգումը, ուփորմացիան, որը առաջ էր եկել որոշ չափով մտաւոր շարժման և հասարակական յարաբերութիւնների փոփոխման պատճառով, նաև զուտ քաղաքական շարժումների խթան եղաւ: Բանն այն է, որ քաղաքակրթութեան տար-

1) Guizot. Histoire de la révolution d'Angleterre. Bruxelles, 1850. I. 11 et 12.

րերը և հասարակական ձևերը նխախառնապէս իրար կապակցած չեն. բնութեան մէջ մասը չի կարող ամբողջից անկախ շարժուել, հասարակութեան մէջ, ուր այդ նխախառն կապակցութիւնը գոյութիւն չունի, առանձին մի քանի քաղաքակրթութեան տարրերը և հասարակական ձևերը կարող են էվոլյուցիայ կատարել միւսների անշարժութեան ժամանակ, որովհետեւ դրանց կապակցութիւնը նխախառն չէ: Բայց և այնպէս կապակցութիւն գոյութիւն ունի. այդ կապը ընդհանուր սկզբունքն է, ընդհանուր գաղափարն է, որոնք ի մի ամբողջութիւն են ամփոփում քաղաքակրթութեան առանձին տարրերը և հասարակական ձևերը սրանց էվոլյուցիայի իւրաքանչիւր աստիճանի վրայ: Ստատիկայի օրէնքները պահանջում են, օրինակ, որ աշխարհայեցողութիւնը ամբողջական լինի, որ, եթէ մարդկային արժանապատուութիւնը ոչնչի տեղ չէ դրում, ապա այդ սկզբունքը կիրարկելի ամեն տեղ՝ և՛ քաղաքականութեան մէջ (քաղաքականութիւն), և՛ իրաւունքի մէջ (գաժան պատիժներ), և՛ անտեսական կեանքում (ստրկութիւն): Արդեօք այս գաղափարը չէ՞ Մոնտեսկիոյի ամբողջ «Օրէնքների ոգու» հիմքը կազմում: Յիրաւի, այդ գիրքը հասարակական ստատիկայի մի ուսումնասիրութիւն է: Թերեւ, ստատիկան նոյն իսկ մի իւրատեսակ տրամաբանութիւն լինի, քանի որ քաղաքակրթութեան տարրերի և հասարակական ձևերի կապակցութիւնը մարդու հոգեկան կողմն է. ընդհանուր առմամբ, տեւալ հասարակութեան բոլոր մնայուն գաղափարները տրամաբանօրէն են միմեանց հետ կապակցւած, որովհետեւ նրանց կրողը մարդն է, աւելի ճիշտ՝ մարդկային միտքն է, իսկ սա գործում է տրամաբանութեան օրէնքներով: Նմանապէս և հասարակական ձևերը յենում են մարդու կողմից դիտակցօրէն թէ անդիտակցօրէն ընդունւելու վրայ. իսկ այստեղ էլ պիտի լինի իւր տրամաբանութիւնը. քաղաքական, իրաւական և անտեսական յարաբերութիւնների համար յենարան ծառայող սկզբունքները չեն կարող ակներև հակառակ միմեանց, և երբ այս ծագում է, մարդը վերականգնում

է հաւասարակշռութիւնը: Նոյնը պիտի ասել նաեւ հասարակական դինամիկայի օրէնքների մասին. քանի որ կարող ենք օրինակ մի ժողովրդի աշխարհայեացքը և բարոյականը գաղափարների վերլուծել, իսկ հասարակական ձևերը սկզբունքների վերածել, ապա ուրեմն գաղափարների և սկզբունքների էվոլյուցիան չի կարող այլ կերպ կատարւել, բայց եթէ տրամաբանութեան օրէնքներով:

Սակայն եթէ այս հղրակացութեան վրայ կանգ առնենք մնանք, ապա պիտի ընդունենք, որ հասարակագիտութեան և պատմութեան փիլիսոփայութեան մէջ լիապէս արդարացի է իդէոլոգիան: Հասարակական ստատիկայի և հասարակական դինամիկայի օրէնքները լոկ այն չափով կարող են տրամաբանական կոչւել, որչափ որ վերաբերում են հասարակագիտութեան հիմքը կազմող հոգեբանութեան շրջանին, այսինքն որչափ որ անօրինում են մարդու ներքին աշխարհի երևոյթները: Եթէ հազարաւոր տարիներ ապրող մի մարդու պատմութիւն ունենայինք՝ նրա մտաւոր զարգացման ընթացքը բոլորովին տրամաբանական մի պրոցես կլինէր: Բայց անհասանելի հոգեկան փոխազդեցութիւնը մարդկանցից մի քանիսի կողմից միւսների աշխարհայեացքի ամբողջութեան և զարգացման կանոնաւորութեան մշտական խանգարումն է. որպէսզի տրամաբանութեան օրէնքները անօրինէին հասարակական ստատիկայի և դինամիկայի երևոյթները, պէտք է որ հասարակութեան բոլոր անդամները բոլորովին միատեսակ մտածէին: Այսպիսով հոգեկան փոխազդեցութեան իրողութիւնն ինքը խախտում է հասարակութեան կազմակերպութեան և պատմութեան տրամաբանականութիւնը: Միւս կողմից չմոռանանք, որ հասարակական ձևերը միայն հասարակութեան անդամների գիտակցութեան մէջ չէ որ գոյութիւն ունեն. գիտակցութիւնից դուրս էլ դրանք մշտական յարաբերութիւնների մի համակարգութիւն (սխեմա) են ներկայանում, որը մեքենայի կամ օրգանիզմի հետ են համեմատում. չէ՞ որ այդ սխեման, այդ մեքենան, այդ օրգանիզմը պէտք է ստատիկայի և դինամիկայի իրենց օրէնքներն ունենան:

պիտով, հասարակութեան գործունէութեամբ կատարուող վերօրդանական միջավայրի մի էվոլյուցիայ է հանդիսանում, որը խանգարում է մշտական մասնական և ընդհանուր ճգնաժամերի կողմից և նոյն այդ էվոլյուցիան առաջ բերող գործունէութեան իսկ պայմաններից մէկն է:

Ինձ կարող են առարկել, որ ճգնաժամեր ընդունելով ես հէնց ոչնչացնում եմ էվոլյուցիայի նոյն ինքն դադար՝ բայց իմ հայեացքի առանձնայատկութիւնն այն է, որ ես պատմութեան ներկայացրած ընդհանուր էվոլյուցիան մասնակի էվոլյուցիաների եմ վերլուծում: Այդ պահանջում էին գիտական վերլուծումն ընդհանրապէս, իսկ մասնականացումն պատմութեան մէջ բազմաթիւ խճճած պատճառական շղթայակցութիւնների գոյութիւն ունենալը, իւրաքանչիւր պատմական շարժման բարդ լինելը, որը տարրական պրոցեսների ամբողջութիւնից է բաղկացած, քաղաքակրթութեան՝ առանձին տարրերի բաժանւած լինելը, որոնցից իւրաքանչիւրը իւր էվոլյուցիան ունի և տարրերից մի քանիսը կարող են միւսներին չհամապատասխանել, և պրոգրեսի ձգտումը (աննդենցը) մի քանի առանձին տենդենցների բաժանելու անհրաժեշտութիւնը: Ընդհանուր էվոլյուցիան մասնականների բաժանելով ես ապա պնդում եմ, որ մէկ մասնական էվոլյուցիայի կողմից միւսի խախտելը ճգնաժամ է առաջ բերում (կրիզիս): Այս բանին նմանօրինակ է անհրաժեշտութեան և պատահականութեան յարաբերութիւնը, իրականութեան ամբողջութեան ընդհանուր անհրաժեշտութիւնը (հրեոյթաբանական) կարելի է մասնական անհրաժեշտութիւնների, այսինքն առանձին պատճառական շարքերի՝ վերլուծել, և պատճառական մի շարքի՝ իրենից անկախ մի ուրիշ շարքի հանդիպելը, պատահականութիւն է առաջացնում: Ծգնաժամի գաղափարը նոյնպէս չի հակասում էվոլյուցիայի գաղափարին, ինչպէս որ պատահականութեան գաղափարը չի հակասում անհրաժեշտութեան գաղափարին, ամեն պատահականութիւն մասնական անհրաժեշտութիւնների հանդիպման արդիւնք է, ամեն ճգնաժամ մի մասնակի էվոլյուցիայի միւսի վրայ ներգոր-

ծելու արդիւնք է: Ընդհանրապէս պատմութիւնն իհարկէ էվոլյուցիայ է բայց մասնականութիւնների կողմից գործի վրայ այլ կերպ կարելի է նայել: Այսպիսով պատմութեան մասնական ճգնաժամերը (կրիզիս) պատմական ընդհանուր էվոլյուցիայի ամբողջութեան բաղկացուցիչ (ինտեգրալ) տարրերն են կազմում, այդ պատճառով էլ ճգնաժամի իմ հասկացողութիւնը հիմնւած է ընդհանուր էվոլյուցիան մասնական էվոլյուցիաների բաժանելու վրայ: Քանի որ մասնանշւած բաժանումը հնարաւոր է կատարել, ապա անհրաժեշտ է ընդունել, որ մի մասնական էվոլյուցիայ կարող է խանգարել միւսը և այսպիսով ճգնաժամ առաջացնել: Ծգնաժամը, այսինքն յանկարծակի յեղաշրջումը, էվոլյուցիային, այսինքն աստիճանական և յաջորդական դարդացմանը, հակադիր մի բան է. սակայն ամեն մի ճգնաժամ լոկ յարաբերաբար է, նա չի բղիւսում մի էվոլյուցիայից, եթէ իրեն չի խանգարում մի ուրիշ էվոլյուցիայ, քանի որ կարող ենք խօսել ոչ միայն մէկ ընդհանուր էվոլյուցիայի, այլ նաև շատ մասնական էվոլյուցիաների մասին՝ որպէս առաջինի բաղադրիչ մասերի: Նշանակում է, ամբողջ բանն այն է, որ ընդունելով գիտութեան իրաւունքը այսպիսի մի անալիզ անելու, ես ընդունում եմ, որ նա իրաւունք ունի խօսելու նաև ճգնաժամերի մասին, որ նա իրաւունք ունի խօսելու հակասելու, ընդհանրապէս էվոլյուցիայի գաղափարին հակասելու: Ծիշտ է, առարկութիւնը կարող են ուղղել ճգնաժամերի դէմ ոչ թէ որպէս պատմական իրողութիւնների, այլ որպէս պատմական առաջադիմութեան գործօններին դէմ: Բայց հէնց ամբողջ պատմական պրոցեսը, որի մի մասնական տեսակը առաջադիմութիւն ենք անւանում, բաղկացած է հասարակութիւնը առաջ կամ յետ մղող, այսինքն յետադիմական կամ առաջադիմական, պատմական իրողութիւններից: Ընդհանուր էվոլյուցիան, այսպիսով, մասնական էվոլյուցիաների բաժանելով, կարող ենք ասել, որ քաղաքակրթութեան հինգ գլխաւոր տարրերից իւրաքանչիւրը իւր էվոլյուցիան ունի՝ մարդու զանազան գործունէութիւններին համապատասխան. աշխարհայեցողութեան էվոլյուցիան շրջակայ աշխարհը աստիճանաբար իմանալն է. բարոյականի էվո-

լիւցիան իդէալներ շատիճանական ստեղծագործութիւնն է. քաղաքական կազմակերպութեան էվոլիւցիան հասարակութիւնը մէկ իշխանութեան ենթարկելու և առանձին դասակարգերի բաժանելու գործունէութիւնն է. իրաւական կարգաւորման էվոլիւցիան շահերը կազմակերպւած պաշտպանելու միջոցներ շատիճանական ստեղծագործումն է. տնտեսական գործակցութեան էվոլիւցիան հասարակական ուժերի աստիճանական միացումն է կեանքի նիւթական միջոցներ ձեռք բերելու նպատակով: Երբ այս կամ այն էվոլիւցիան մարդուն բարիք և ոչ թէ չարիք է բերում (ինչպէս որ չարիք է սուտ գաղտնիքի էվոլիւցիան, սխալ իդէալի էվոլիւցիան, բռնակալական և կաստայական պետութեան էվոլիւցիան, անարդար շահերի պաշտպանութեան բերա միջոցների էվոլիւցիան, առանց արդար բաժանելու գործակցութեան էվոլիւցիան), այդ առաջադիմութիւն է: Իւրաքանչիւր էվոլիւցիայի համաժամանակեայ արդիւնքները փոխադարձաբար ներդաշնակ են լինում. այդ ստատիկայի օրէնք է: Հասարակական ստատիկայի առարկայօրէն (օրէկտիւ) ուսումնասիրելիք ներդաշնակութիւնը անպատճառ ներդաշնակութիւն չէ սուբյեկտիւ (ենթակայական) տեսակէտից: Հնդիկ ռաջաների քաղաքական բռնապետութիւնը, կաստաների իրաւական անիրաւահաստատութիւնը, մասաների տնտեսական ստրկացումը Հնդկաստանում շատ ներդաշնակ կերպով միացած են մի ամբողջութեան մէջ, բայց այստեղ մարդկային տեսակէտից ներդաշնակութիւն գոյութիւն չունի: Եւ այսպիսի հասարակութեան երկարատե հաստատուն մնալուց չի կարելի եզրակացնել նրա կատարելութեան մասին: Ընդհակառակը մի յետաձեռն հասարակութիւն որչափ անկայուն լինի, այնքան աւելի հնարաւորութիւն կայ, որ նոստաջադիմէ:

Ինչ վերաբերում է անճանաչողութիւնների գործունէութեան՝ իւր արդիւնքների նկատմամբ նա լինում է կամ անգիտակից, այսպէս ասած տարերային և ինքնարերարար (spontaneous) կամ գիտակցական, գիտաւորակ: Առաջին այսպիսի արդիւնքներ, ինչպիսին են դիցարանութիւնը, ժողովրդական

բանաստեղծութիւնը, հասարակութեան նախնական ձևերը, սովորոյթի իրաւունքը և այլն, առանձնապէս բնական էվոլիւցիայի օրինակներ են ներկայացնում, բայց գիտակցական գործունէութիւնն արդէն մարդու կողմից իւր պատմութեան տնօրինումն է՝ վերօրգանական միջավայրի տարրերը համապատասխան կերպով համախմբելու միջոցով: Նախ քան գիտակցական գործունէութեան սկզբնաւորութիւնը, որը դէպի իրերի տեսակ կարգը և ընդհանուրից ճանաչւած կարծիքները քննադատաբար վերաբերելու վրայ է հիմնւած, հասարակութիւնը, այսպէս ասած, ինչպէս մի մեքանիզմ և օրգանիզմ է մնում, բայց այստեղ հէնց իրեն մեքանիզմի մէջ մի մեքանովար է երևան գալիս, որը փոփոխում է այն իւր կարիքների համաձայն, հէնց իրեն օրգանիզմի մէջ մի գործօն է երևան գալիս, որը նրա կազմւածքը յարմարեցնում է իւր կարիքներին, ինչպէս որ անասնաբոյժը կամ պարտիզպանը արհեստական ընտրութեամբ անասունների նոր տեսակներ կամ բոյսերի նոր ձևեր է ստեղծում, մի խօսքով, մի արեւատաւոր է հանդէս գալիս, որը իրականութեան մէջ եղած նիւթից արեւատի մի կերտւածք է ստեղծագործում: Հէնց այսպիսի բնոյթ են կրում այն քաղաքակրթական տարրերն ու հասարակական ձևերը, որոնց՝ մարդկանց անգիտակից գործունէութեան բնական արդիւնքներից տարրերիւմ համար՝ երբեմն արհեստական ենք անւանում. վեդաների կամ Հոմերեան երգերի դիցարանութիւնը և Բրահմանականութիւնը կամ Նոր-Պլատոնականութիւնը, ռուսաց ժողովրդական երգերը և Պուշկինի բանաստեղծութիւնը, հին Աթենացոց ցեղական կենցաղը և Սոկրատի ու Կլիսթենէսի սահմանադրութիւնները, հին հռոմայեցոց սովորոյթի իրաւունքի և Corpus juris civilis-ը, նախնական հողատիրական համայնքը և նորադոյն բանւորական միութիւնը—ահա մարդկանց անգիտակից և գիտակցական գործունէութեան արդիւնքների օրինակներ: Չենք ասում, թէ վերջինը անպատճառ առաջադիմական է, և որ առաջինը առաջադիմութիւն չի կատարում. Հոմերեան դիցարանութիւնը, հին Արիացոց հողատիրական համայնքը առաջադիմութիւն են համեմատած վայ-

ընտու կողմիտ ֆետիշիզմի հետ կամ նախնական մարդկանց պատահական խուժանի հետ, որոնք ամեն անգամ որս բաժանելիս կարող էին իրար ձեռնել: Միև կողմից, եզրիաները գիտակցորեն ցածագնում էին հասարակութեան մտաւոր զարգացման աստիճանը, անգլիական լորդերը գիտակցորեն հողագուրկ էին անում ժողովրդական մասան: Պատմութեան ընդհանուր ընթացքում անձնաւորութիւնները գիտակցական գործունէութիւնը առաջնակարգ դեր կատարողը չէ, և առաջադիմութեան կամ յետադիմութեան նպատող ջանքերը անհատների այնպէս են չեղոքացւում, որ պատմութիւնը, ընդհանրապէս դիտւած, մի ահալին, բայց վերին աստիճանի բարդ էվոլիւցիայ է ներկայացնում, որի վերաբերմամբ բոլոր ճգնաժամերը նոյն բանն են, ինչ որ երկրագնդի վերաբերմամբ ահագին լեռներն են, որոնք չեն խախտում երկրի գնդաձևութիւնը: Այս էվոլիւցիայի մէջ կարող ենք երկու զուգահեռական հոսանք, երկու գլխաւոր բերել: Մի պրոցեսը գաղափարների և սկզբունքների տրամաբանական զարգացումն է, և հէնց այս էր որ գլխաւորապէս աչքի առաջ ունէր պատմութեան իդէալիստիկ փիլիսոփայութիւնը. միև պրոցեսը արտաքին ձևերի զարգացման պրոցեսն է, որը յատկապէս գրաւել էր Սպենսերի ուշագրութիւնը սրա «Հասարակագիտութեան» մէջ:

Հոգևոր քաղաքակրթութեան և հասարակական կազմակերպութեան էվոլիւցիայի պրոցեսները մշտական փոխազդեցութեան մէջ են գտնւում: Հասարակական ձևերը զօրեղ են, եթէ ընդունւում են հասարակութեան մէջ տիրապետող գաղափարների կողմից, և իրենք էլ հասարակութեան մէջ գաղափարների առաջ գալու և զարգանալու պայմաններ են: Որովհետև քաղաքակրթութեան շարժման վրայ արագացւում է հասարակութեան կազմակերպութիւնը և որովհետև հասարակական ձևերի փոփոխման վրայ արագացւում է քաղաքակրթութեան վիճակը, ապա հոգևոր էվոլիւցիան զուտ տրամաբանական պրոցես լինել չի կարող, ինչպէս և հասարակական էվոլիւցիան չի կարող ձևերի զուտ

զարգացման պրոցես լինել: Առաջինը միայն մօտենում է անհատական մտածողութեան օրէնքներին, ինչպէս որ երկրորդը միայն մօտենում է օրգանական զարգացման օրէնքներին: Այսպիսով որոշ չափով արդարանում են պատմութեան մէջ տրամաբանական պրոցես (Հեգելը) և օրգանական պրոցես (Սպենսերը) տեսնող մտածողները. տրամաբանութիւնը և օրգանական տեսութիւնը միայն միասին վերցւած կարող են մեզ օգնել պարզելու պատմութեան մեքանիզմը: Վերօրգանական զարգացման էութիւնն էլ հէնց այն է, որ նրա մէջ օրգանական զարգացումը մի ուրիշ բանի է փոխակերպւում տրամաբանական պրոցեսի միջոցով. առանց հոգեկան էվոլիւցիայի հասարակական էվոլիւցիան, երևի, Սպենսերի մատնանշած շաղկով ընթանալիս կլինէր: Հասարակական կազմակերպութեան մէջ մասերը մի նոր շաղկապով են կապակցւած բան օրգանիզմի մասերը. առանց հոգեկան կապակցութեան հասարակութիւն գոյութիւն չէր ունենալ. բայց որովհետև մարդիկ միմեանց հետ այլ կերպ չեն կարող կապակցել, հասարակութեան էվոլիւցիան, որը եթէ ուզում էք, իւր տեսակէ մի օրգանիզմ է, անհար է առանց հոգեկան էվոլիւցիայի, իսկ սա էլ իւր հերթին անհար է զարձնում հասարակութեան էվոլիւցիան կենսաբանական օրգանիզմի նմանօրինակութեամբ: Այս բանի պատճառը հասարակութեան դիսկրետութիւնն է, այլև այն, որ հասարակութեան փոփոխումները կատարւում են անձնաւորութիւնների հոգեկան գործունէութեան միջոցով, որը աւելի և աւելի գիտակցական-նպատակայարմար է դառնում:

Բայց վերջապէս ժամանակն է առաջադիմութեան գաղափարի աւելի ճշգրիտ սահմանումը տալ, ամենից առաջ որոշելով նրա տարբերութիւնը էվոլիւցիայի գաղափարից: ¹⁾

1) էվոլիւցիայի եւ առաջադիմութեան գաղափարների յարաբերութեամբ շատ քիչ են գրաւել. Caro-ն «Le progrès social» յօդւածում (R. d. d. M. 1873, 15 oct.) գտնում է, որ էվոլիւցիայի գաղափարը միայն աւելի ընդարձակ է եւ ընդհանուր

Ներկայումս այդ երկու տերմինները շատ հասարակագէտ-ներ (սոցիոլոգներ) նոյնացնում են. 2) սակայն ուրիշ սոցիոլոգներ այս նոյնացումը սխալ են համարում: 3) Մենք վերջին հայեացքին ենք, և ահա թէ ինչն է: Նախ, էվոլյուցիան զուտ օբյեկտիւ գիտութեան մի իրողութիւն է, մինչդեռ առաջագիմութեան գաղափարը սուբյեկտիւ գնահատման արդիւնք է. ամեն մի էվոլյուցիայ առաջագիմական չափի համարենք այն պարզ պատճառով, որ այնպիսի «գարգա-

(երես 764) եւ որ այս պատճառով Սպենսերի մօտ առաջադիմութեան գաղափարը չբանում է. ինչպէս մի կաթիլ էվոլյուցիայի ծովում (770 երես): Պրուդոնը նոյնպէս նկատում է, որ առաջադիմութիւնը էվոլյուցիայ չէ (De la justice. III, 5), ինչպէս եւ Bouillier-ը (Morale et progrès, P. 1873. երես 12 sq., 18 sq): Բայց իւրաքանչիւրը առաջադիմութիւնը եւ էվոլյուցիան իր տեսակի է սահմանում. որով եւ զրանց յարաբերութիւնը տարբեր կերպով է հասկանում: Մենք անմնայէս իբրեւ ելակէտ ընդունում ենք Ռիքոյի տւած տարբերութիւնը, առանց զիպչելու այս հեղինակի կողմից շօշափւած՝ առաջադիմութիւն գաղափարի գիտական թէ ոչգիտական լինելու հարցին: Ըստ Ռիքոյի «աւելի ճշգրիտ եւ աւելի լայն մի տեսակէտ հնարաւորութիւն է տալիս հասկանալու, որ մարդկային առաջադիմութիւնը ընդհանուր առաջադիմութեան մի մասն է միայն, եւ այս երկմիտ բառը էվոլյուցիայ կամ զարգացում աւելի յարմար տերմինով փոխարինելու: Այս փոխարինումը մեծ կարեւորութիւն ունի. որովհետեւ մարդկային սուբյեկտիւ եւ ենթադրական մի կարծիքի փոխարէն դնում է մի տիեզերական, օբյեկտիւ եւ գիտական վարդապետութիւն» (L'hérédité. P. 1873. էջ 396): Ես իրկապէս առաջադիմութեան գաղափարն եմ պաշտպանում, որովհետեւ պաշտպանում եմ մարդկային հայեցակէտը, որը Ռիքոն, չգիտեմ ինչու, հակադիտական է համարում ասելով. «ամեն բանում մարդու յատուկ մի հակադիտական ցնորքով մենք առաջադիմութիւնը նկատում ենք միայն մարդկային տեսակէտից»: (Նոյնտեղ, 395): Այս կողմից եւ տարակարծիք եմ Ռիքոյի հետ: Մի ուրիշ պրաքտիկ նա այսպէս ասում է. «Առաջադիմութիւնը բառին ընդհանրապէս կապւած գաղափարը ոչ միայն տար-

ցումներ» են լինում, որոնք խոչընդոտ են հանդիսանում կամ կանգնեցնում են պատմութեան առաջագիմական ընթացքը: Վերջենք, օրինակի համար, միջնադարեան կաթոլիկականութեան էվոլյուցիան, որը ուղղակի ձգտում էր աստուծոյութեան սրպէս մի քաղաքական սկզբունքի՝ սրա բոլոր հետեանքներով հոգեւոր և հասարակական կեանքի համար. կարող ենք աստիճանաբար հետամուտ լինել այդ էվոլյուցիային, բայց չենք կարող ասել, որ նրա ձգտումը (տենդենցը) համապատասխան է եղել մտաւոր, բարոյական և հասարակական առաջագիմութեան տենդենցի հետ: Երկրորդ. էվոլյուցիայի գաղափարը հաւասարազօր է աստիճանականութեան և յաջորդականութեան գաղափարին և այս մտքով հակադրւում է յանկարծակի յեղաշրջումներին, որոնք, ինչպէս ասում են, ընդհատում են իրերի բնական ընթացքը, այսինքն էվոլյուցիան հակադրւում է ճգնաժամ ասածին բառիս ամենաընդարձակ առումով: Առաջագիմութիւնն ու յետադիմութիւնը միայն էվոլյուցիաների միջոցով չեն իրականանում, այլ նաև ճգնաժամերի միջոցով. այն ճգնաժամն առաջագիմական կանաւանք, որը ընդհատում է յետադիմական էվոլյուցիան,

տամ է. այլ նաեւ սխալ. Առաջադիմութիւնը ըստ ինքեան շփոթում են զրան ուղեկից բանի հետ. մարդկանց համար բերած նրա օգուտների եւ նպատաւոր արդիւնքների հետ: Այս զործողութիւնը սաւերը իրականութեան տեղ է ընդունում (sic!): Լաւ հասկանալու համար. թէ ի՞նչ է առաջադիմութիւնը, պէտք է որոնել անկախ մեր սեփական օգուտից՝ թէ ի՞նչ է զրան առաջացնող փոփոխութիւնների բնութիւնը: (La psychologie anglaise. 169): Սակայն մէկը միայն չի խանդարում:

2) Տես. օրինակ Fouillée, La science sociale, երես 484—494.

3) Renouvier, Critique philosophique, 29 Janvier 1888.

Սպենսերի մասին Կառոն Ֆիշտ նկատում է՝ «նրա համար խնդիրն այլեւս մարդկային եւ հասարակական հասկացողութեան մասին չէ, որը իբրեւ ելակէտ է ծառայել իր հետախուզումների համար» (Le progrès social, 714):

և յետադիմական կանանհնք այն, որն ընդհատում է առաջադիմական էվոլյուցիան: Ամբողջ պատմութիւնը միաժամանակեայ և յաջորդական էվոլյուցիաների ու ձգնաժամերի մի անադին ամբողջութիւն է, և պատմութեան փոխիսոփայի խնդիրն է՝ երեոյթների այդ բազմազանութեան մէջ առաջադիմութեան վիճակին հետամուտ լինել՝ իրականանալիս թէ արգելելիս լինի նա այս բոլոր էվոլյուցիաների և ձգնաժամերի միջոցով: Երբորդ, հոգեկան և հասարակական էվոլյուցիան տնօրինող օրէնքներն իմանալու համար դեռ կարելի է ուսումնասիրել և դասաւորել զանազան ազգերի կեանքի պատմական իրողութիւնները նոյն այս իրողութիւնները համեմատելով. բայց առաջադիմութեան բանաձև (ֆորմուլայ) յօրինելու համար պիտի աչքի առաջ մի իդէալ ունենանք, որի հէնց աստիճանական իրականացումը մասնական էվոլյուցիաների շնորհիւ կամ սրանց հակառակ առաջադիմութիւն ենք տեսնում: Էվոլյուցիայի օրէնքները թերևս կարող կլինենք գտնել հասարակական իրողութիւնների ուսումնասիրութեան այն մեթոդի լայն դործադրութեամբ, որը, օրինակ, կիրառեց համեմատաբար մի փոքր շրջանում Ֆրիմանը իր «Համեմատական ֆալաֆագիստրեան»¹⁾ մէջ. բայց առաջադիմութեան բանաձև կարող ենք միայն *apriori* մշակել, մի որոշ իդէալ մեզ համար ծրագրելով և ցոյց տալով, թէ մտքի և կեանքի շրջանում մասնական էվոլյուցիաների ինչպիսի շաղկապումն կարող է տանել դէպի այդ իդէալի իրականացումը: Այս պատճառով առաջադիմութեան բանաձևը անպատճառ սուբյեկտիւ-սուբյեկտի է լինելու. այլ բան է իրողութիւններ գիտելը, այլ բան է գրանց գնահատելը. այլ բան է երեոյթների օրէնքները հետազօտել, այլ բան է այնպէս շաղկապել այդ օրէնքներն, որ մեզ համար բացատրելի առաջադիմութիւն համարւածի հնարաւորութիւնը:

1) Ֆրիմանը ուղղակի իր «Համեմատական ֆալաֆագիստրեան» մէջ մատնանշում է հասարակագիտութեան (սոցիոլոգիայի) նպատակը, թէեւ վերջին անունը նրան դիր չէ գալիս. Сравни. полит., երես 10 sq., 222:

Վերօրգանական միջավայրի էվոլյուցիայի օրէնքների ուսումնասիրութիւնը և առաջադիմութեան բանաձևի մշակումը, այսպիսով, երկու տարբեր խնդիրներ են. առաջինները ձեռք են բերւում դարձեալ *aposteriori*, ինդուկցիայի և զուտ օրյեկտիւ մեթոդի միջոցով. ¹⁾ սակայն երկրորդը չի կարող այլ կերպ որոշւել, բայց եթէ *apriori*, մարդկութեան կեանքի մասին մեր ունեցած իդէալի համեմատ, որը մի սուբյեկտիւ բան է և դեդուկցիայի ելակէտ է ծառայում:



1) Մեր իսկական նպատակի համար, ասում է Ֆրիմանը, պիտի մեր միտքը այնպէս տրամադրենք, որպէսզի բաղադրական ձևերը նոյնքան անտարբեր երեւան, որքան բերականական ձևերը. որպէսզի միապետութիւնից ժողովրդապետութեան եւ Ժողովրդապետութիւնից միապետութեան անցները, նոյնքան քիչ բարոյական գնահատման ենթարկւելիք համարուի. ինչպէս լատիներէնը Ֆրանսերէնի փոխակերպւելը. Сравнит. политика, 15. Առանձնապէս Спенсеръ „Учение социологии“, passim.



Հայաստանի Ազգային գրադարան



NL0425882

18822

