

Հայկական գիտահետազոտական հանգույց
Armenian Research & Academic Repository



Մույն աշխատանքն արտոնագրված է «Մտերծագործական համայնքներ
ոչ առևտրային իրավասություն 3.0» արտոնագրով

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial
3.0 Unported (CC BY-NC 3.0) license.


Դու կարող ես.

պատճենել և տարածել նյութը ցանկացած ձևաչափով կամ կրիչով
ձևափոխել կամ օգտագործել առկա նյութը ստեղծելու համար նորը

You are free to:

Share — copy and redistribute the material in any medium or format

Adapt — remix, transform, and build upon the material



IM
7-68



Գ. Վ. ՊԼԵՆՆՈՎ

01 JUL 2009

Ի Դ Ե Ա Լ Ի Զ Մ Ի Ց
Դ Ե Պ Ի
Մ Ա Տ Ե Ր Ի Ա Լ Ի Զ Մ

239
=

IM
7-68

LM 3590-55

ny-6b

Handwritten notes in Armenian script:
հոգեւորական
շնորհ
Լիպի

Te-6550	31/180		
Te-2014	12/180		
Te-20092	28/180		
Te-9213	21/180	81	

LM
7-68
w

Գ. Վ. ՊԼԵԿԱՆՈՎ.

Ի Գ Ե Ա Լ Ի Չ Մ Ի Ց
Գ Ե Պ Ի
Մ Ա Տ Ե Բ Ի Ա Լ Ի Չ Մ

1780

Քարգւ. ԱՌԱԳԵԼ, ԱՌԱԳԵԼՅԱՆ

22-0226

Պ Ե Տ Ը Բ Ա Տ



Յ Ե Բ Ե Վ Ա Ն

Պետերբուրգի տպարան
Գրավիկոն № 1349 (Բ)
Պատվեր № 6559
Հրատ. № 721
Տիրաժ 2000

3590-55

(ՀԵԳԵԼԸ ՍԵՎ. ԶՆԽԱՎՈՂՄՅՈՆ ՀԵԳԵԼՆԵՐԵՐԸ. ԳՆՎԻԴ-ՓՐԻՊԻՍ ՁՅՐԱՌՍԻ-
ԲՐՈՒՆՈ ՍԵՎ. ԵԳԿԱՐ ԲՈՌՈՆԵՐՆԵՐ ՍԵՂՐԱՏՐՆԵՐԸ: ՓԵՏԵՐԲՈՒՐԳ)

Գերմանական իդեալիստական փիլիսոփայությունը շատ կարեւոր դեր է խաղացել XIX դարի գիտության զարգացման պատմության մեջ: Նրա ազդեցությունը մեծ է չեղել նույնիսկ բնագիտության վրա: Բայց նրա ազդեցությունն անհամեմատ ավելի ուժեղ է չեղել այն «դիսցլիպիկներին» վրա, վորոնց ընդունված է Ֆրանսիայում անվանել բարոյական ու քաղաքական գիտություններ: Գերմանական իդեալիստական փիլիսոփայության ազդեցությունն աչտեղ պետք է վճռական համարել այս բառի կատարյալ լիմաստով: Նա հարուցել է և մասամբ լուծել այնպիսի հարցեր, վորոնց լուծումն անպայման անհրաժեշտ է հասարակական զարգացման պրոցեսի գիտական հետազոտությունը հնարավոր դարձնելու համար: Վորպես որինսկ բավական է մատնանշել, թե Շելլինգն ինչպե՞ս է լուծում ազատության և անհրաժեշտության հարաբերություն հարցը (յուր System des transzendentalen Idealismus-ում, Tübingen, 1800) Բայց: Շելլինգը նախակարապետն էր միայն. յուր ամենալիակատար արտահայտչին գերմանական իդեալիզմը գտավ հանձին Գեորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ Հեգելի:

Միանգամայն բնական է, վոր Հեգելի ազդեցությունն ամենից ավելի արտահայտվեց յուր հայրենիքում, Գերմանիայում: Իսկ Գերմանիայից հետո չե յեղել մի չեղելի, վորի վրա նա այնքան ուժեղ ազդեցութուն թողած լիներ, ինչպես Ռուսաստանի վրա *):

Առանց պարզելու Հեգելի ու Ֆեյերբախի փիլիսոփայության գլխավորագույն գծերը, անկարելի յե ըմբռնել XIX դարի արեվմըտա-լեվրոպական փիլիսոփայության և արևմտա-լեվրոպական

*) Հանրածանոթ իրողություն է Հեգելի ու Ֆեյերբախի հաջորդական ազդեցությունը Բելինսկու վրա, Ֆեյերբախինը՝ Չերնիշևսկու վրա, վորք հազորում էր. թե յերիտասարգ ժամանակ Ֆեյերբախից անգիր դիտեր ամբողջ յերեսներ:

հասարակական մտքի պատմությունը: Այդ ինքնին հասկանալի
յի: Բայց առաջին հայացքից շատ ավելի պակաս հասկանալի յի
յիբեում այն անժխտելի հանգամանքը, վոր յուր ժամանակին հենց
այս վոչ ուս մտածողներին են ստիպված յեղել զիմել այն ուս
մտածողները, վորոնք, ձգտում եյին լուծել, թվում էր թե, զուս
ուսական հարցեր: Հուս ունեմ, վոր հետագա շարադրանքը ցույց
կտա, թե այս հանգամանքի մեջ իսկապես զարմանալու ուղղակի
վոչինչ չկա: Յես առայժմ կսահմանափակվեմ համառոտակի նկա-
տելով, վոր ամբողջ խնդիրն այստեղ կայանում է Հեգելի ու Ֆե-
յերբախի փիլիսոփայական սիստեմների գիտական բնույթի վե: Ահա
հենց այդ բնույթն էլ պետք է մասնանշել, հասկանալի պատճա-
ռով, սկսելով նախ և առաջ, Հեգելից:

I

Յերբ Ն. Գ. Չերնիշևսկուն գրական ասպարեզից բնութեամբ
քննուց հետո մեր առաջավոր շրջաններում տարածվեց արհամա-
րական վերաբերմունք զեպի գերմանական «մետաֆիզիկան», մեզ
մտ սկսեցին Հեգելի վրա նայել վորպես, գերազանցորեն
պահպանողական—յեթե վոչ բեակցիոն—մտածողի վրա: Դա
ահագին սխալ էր: Անհերքելի յի, վոր նա յուր կյանքի վերջին
չի չեղել այն, ինչ նա չեղել էր առաջ: Յերիտասարդ հասակում նա,
Շնլինգի հետ, թյուրինգենի մտ, մարզագետնի վրա տեղում էր
աղատություն ծառ և յուր արումի թերթերը լցնում „vive la li-
berté“, „viveJan Jleacq ues“ և այլն բացականշություններով: Իս
յուր կյանքի վերջին որերին, այն պահուն, յերբ նա աշխա-
տում էր յուր „Philosophie des Rechts“-ի վրա, նա իրոք (Բե-
լինսկին լավ էր ըմբռնել այդ ժամանակվա Հեգելին) պատրաստ
էր քարոզել փիլիսոփայական «հաշտություն իրականություն հետ»:
Բայց հեգելյան սխտեմի գլխավոր հատկանիշը բնավ այն չի, վոր
նրա ստեղծագործողը յուր տեսական նախադրյալներից գործնա-
կան պահպանողական չեզրակացություններ և արել զբռնակալ
հասակում: Այդ սխտեմը գրավում է փիլիսոփայական մտքի պատ-
մություն մեջ ամենաառաջին տեղերից մեկը,—յեթե վոչ ամենա-
առաջին տեղը,—բնավ վոչ այն պատճառով, վոր նա հանգել էր
վորեհ, առանձնապես գնահատելի, գործնական չեզրակացության,
այլ այն պատճառով, վոր նա հաստատել է մի քանի տեսական
գրություններ, վորոնք այնպիսի խոշոր կարևորություն ունեն,
վոր նրանց յուրացնելն անհրաժեշտ է վոչ միայն աշխարհի վրա

տեսական ուղից հայացք մշակելու ձգտումն ունեցող մտածողի այլ և
ամեն մի պրակտիկ գործչի համար, վորը գիտակցաբար ձգտում է վե-
րականուցել իբեն շրջապատող հասարակալարը: Հեգելն ինքն և
ասել, թե փիլիսոփայություն մեջ գլխավորը վոչ թե հետեվանք-
ներն են, այսինքն այս կամ այն առանձին չեզրակացություն-
ները, այլ՝ մեքողը: Յեմ հենց մեթոդի տեսակետից պետք է նախ
և առաջ նայել նրա փիլիսոփայության վրա:

Հայանի յի, վոր յուր մեթոդը դիալեկտիկական էր անվա-
նում Հեգելը: Ինչու էր նա այդպես անվանում այն:

Յուր „Phenomenologie des Geistes“-ի (վորու ֆենոմենո-
լոգիա) մեջ նա մարդկային կյանքը համեմատում է տրամախո-
սություն հետ այն մտքով, վոր մեր հայացքները, կենսական փոր-
ձի ազդեցություն տակ, աստիճանաբար փոփոխվում են, ճիշտ այն-
պես, ինչպես այդ տեղի ունի իրար հետ խոսակցող անձերի կար-
ծիքների վերաբերմամբ՝ հոգեկան հարուստ բովանդակություն ու-
նեցող զբույցի ընթացքում: Դիտակցության զարգացման ընթաց-
քը համեմատելով այգորինակ զբույցը ընթացքի հետ, Հեգելը նրան
ավելի դիալեկտիկա կամ դիալեկտիկական շարժում անուանը: Դիա-
լեկտիկա արտահայտությունը տեղավին գործ էր անել Պլատոնը,
բայց այդ արտահայտությունն առանձնապես խորունկ, կարևոր
իմաստ է ստանում հենց Հեգելի մտո: Դիալեկտիկան նրա հա-
մար ամեն մի գիտական իմացություն հոգին և: Վերին աստիճա-
նի կարևոր է ըմբռնել այդ դիալեկտիկայի բնությունը: Նա ըս-
կըզբույցն է ամեն մի շարժման, ամեն մի կյանքի, այն ամենի,
ինչ վոր տեղի ունի իրականության մեջ: Բովանդակ վախճանա-
կան չեքուցները, Հեգելի տեսլով, վոչ միայն արտաքուստ սահ-
մանափակված են, այլ և, շնորհիվ իբենց սեփական բնույթյան, բացա-
սում են իրենք իբենց և անցնում իբենց սեփական հակադրությունը:
Գրություն ունեցող ամբողջ աշխարհը կարելի յի վերցնել վորպես
որինակ դիալեկտիկայի բնությունը բացատրելու համար: Ամեն ինչ
հասում է, ամեն ինչ փոփոխվում, ամեն ինչ վոչնչանում: Դիալեկ-
տիկապի ուժը Հեգելը համեմատում է ասավածային ամենակարո-
ղություն հետ: Դիալեկտիկան այն, ընդհանուր անանցանելի ուժն
է, վորին չի կարող դիմանալ վոչ մի բան: Յեմ դիալեկտիկա-
կան, ընդ ամեն, իբան զգալ և տալիս կյանքի յուրաքանչյուր
առանձին բնագավառի յուրաքանչյուր առանձին չեքուցի մեջ:
Վերցնենք շարժումը: Շարժվող մարմինը տվյալ բույցին գտնը-
վում է ավյալ կեսում, բայց միևնույն բույցին նա գտնվում է

նակ այդ կետից դուրս, վորովհետև յեթե նա դանդելու լիներ միայն այդ կետում, ապա նա կմնար անհարժ: Ամեն մի շարժում կենդանի հակասություն է: Ամեն մի շարժում դիալեկտիկական պրոցես է: Բայց մի շարժում է բնության վողջ կյանքը: Ուստի բնությունն ուսումնասիրելիս անպայման անհրաժեշտ է կանգնել դիալեկտիկական տեսակետի վրա: Հեզելը խստիվ դատապարտում այն բնագետներին, վորոնք մտացություն են տալիս այդ *): Բայց նա գլխավորապես կշտամբում էր նրանց այն բանի համար, վոր նրանք իրենց գասակարգությունների մեջ անանցանելի անզուգուրով իրարից բաժանում են այնպիսի բաներ, վորոնք իրապես փոխանցում են միմյանց՝ լենթարկվելով դիալեկտիկական շարժման անհաղթանարելի ուժին: Այն հաղթանակը, վոր բիոլոգիայի մեջ հետազոտում ունեցավ տրանսֆորմիզմը, պարզ ցույց տվեց, վոր այդ կշտամբանքն ունեցել է տեսական շատ լուրջ հիմունք: Միանգամայն նույնն են ցույց տալիս նաև մեր աչքի առջև տեղի ունեցող ապրեցուցիչ գյուտերը քիմիայի մեջ: Այն ինչ անտարակուսելի չէ, վոր բնության փիլիսոփայությունը Հեզելի սխտեմի ամենաթույլ կողմն է: Հեզելն անհամեմատ ուժեղ է «արամարտություն», «փիլիսոփայություն պատմության» և ընդհանրապես հասարակական կյանքի փիլիսոփայության, ինչպես և «վոգու փիլիսոփայության» մեջ: Հենց այստեղ էլ նա առանձնապես բարեբար ազդեցություն է ունեցել XIX դարի հասարակական մտքի զարգացման վրա:

Սակայն հարկավոր է նկատել հետևյալը: Հեզելի տեսակետը յեղել է զարգացման տեսակետ: Բայց կարելի չէ զարգացումը տարբեր հասկանալ: Այժմ ել կան դեռևս բնագետներ, վորոնք հանդիսավոր կերպով կրկնում են՝ «բնությունը թուխըներ չի առում»: Հաճախ նույնը կրկնում են և սոցիոլոգները՝ հասարակական զարգացումը տեղի չէ ունենում դանդաղ, աստիճանական փոփոխությունների ճանապարհով: Հեզելն, ընդհակառակը, պրնցում էր, թե բուխքներն անխուսափելի չեն ինչպես բնություն, նույնպես և պատմության մեջ: «Կեցության փոփոխություններն», — ասում է նա — «կաղմում են վոչ միայն այն, վոր մի քանակություն դառնում է մի այլ քանակություն, այլ և այն, վոր վորակը դառնում է քանակ, և ընդհակառակը. այս վերջին տեսակի անցումներից ամեն մեկն աստիճանականություն ընդհատում է (lin. Abbre-

chen des Allmählichen) և յերևույթին տալիս է մի նոր կերպարանք, վորը վորակով տարբեր է ստաջվանից: Այսպես, որինակ՝ ջուրը սառչելիս աստիճանաբար չի պնդանում... այլ միանգամից. արդեն սատուցման կետին հասնելով, նա մնում է հեղուկ լեթե միայն պանպանում է հանդիստ կացություն և այն ժամամանակ բավական է ամենափոքր հրումն, վորպեսզի նա հանկարծ պնդանա»: Զարգացումը հասկանալի չէ դառնում միայն այն ժամանակ, յերբ աստիճանական փոփոխությունները քննում ենք վորպես մի պրոցես, վորով նախապատրաստվում է նորից ծնունդ է առնում թուխը (կամ թուխըները): Ով կամենում է տվյալ յերևույթի ծագումը բացատրել միմիայն դանդաղ փոփոխությունների, նա խկապես անգիտակցաբար չենթադրում է, վոր նա արդեն գոյություն ունի, բայց մնում է անկիստելի շնորհիվ յուր յափազանց փոքր չափերի: Սակայն այդ իբր բացատրության հետևանքով ծագման զաղափարը փոխարինվում է անման, մեծություն հասարակ փոփոխության գաղափարներով, այսինքն քմպահանդրեն վտարվում է հենց այն, ինչ վոր հարկավոր էր բացատրել: *) Հայտնի չէ, վոր այժմյան բիոլոգիան միանգամայն ընդհուռնում է «աստիճանականության ընդհատումների նշանակությունը բուսական և կենդանական տեսակների զարգացման պրոցեսի մեջ»:

Հեզելը յեղել է բացարձակ իդեալիստ: Ըստ նրա ուսմունքի համաշխարհային զարգացման պրոցեսի շարժիչ ուժը, վերջին հարվով հանդիսանում է բացարձակ գաղափարի ուժը: Իս, իհարկե, մի ըստ ամենայնի կամայական է, կարելի չէ ասել, ֆանտաստիկ լենթադրություն է: Հետազոտում Տրենդելենբուրգը յուր «Logischen Untersuchungen»-ի մեջ հեշտությունը ցույց տվեց, վոր գաղափարին դիմելն իրապես վոչ մի ժամանակ և վոչ մի բան չի բացատրում: Բայց ինչպես ասել եմ մի ուրիշ տեղ, Տրենդելենբուրգը յուր հարվածներն ուղղելով դիալեկտիկայի դեմ իսկապես նրա իդեալիստական հիմքին է միայն դիպում: **) Տրենդելենբուրգն իրավացի յեր միանգամայն, յերբ մեղադրում էր Հեզելի դիալեկտիկան, վոր նա «հաստատում է զուտ մտքի ինքնակամայական շարժումը, վորպիսի միտքը հանդիսանում է միևնույն ժա-

*) Wissenschaft der Logik Nürnberg, էջ 313, 314.

**) Տես Ենդերի «Լյուդվիգ Գեյլերբախ» բրոշյուրի թարգմանության ստաջարանը:

*) Ըստ վորում նրա որով նրանք ամենքը գրեթե մոտացել էջին այդ:

մանակ կեցութեան ինքնածնութիւնը»: Բայց այդ հաստատումը վոչ թե ամեն մի գիտելիտիկայի ընտելութիւնն և ընդհանրապես, այլ միայն իդեալիստական դիալեկտիկայի թերութիւնը: Այդ թերութիւնը վերացրեց մատերիալիստ Մարքսը և Տրենդելենբուրգի առաքիլութիւններն ընդդէմ դիալեկտիկայի այժմ կորցրել են ամեն մի կշիռ: Բայց ինքը Մարքսը, նախքան մատերիալիստ դառնալը, լեզու և Հեգելի հետևորդ»:

II

Հեգելը սխալվում էր վորպես իդեալիստ, այսինքն վորչափով վոր նա գողափարի ուժը համարում էր համաշխարհային պրոցեսի շարժիչ ուժ: Բայց նա իրավացի չէր վորպես գիտելիտիկ, այսինքն ինչ չափով նա բոլոր յերևույթների վրա նայում էր նրանց զարգացման տեսակետից: Ով յերևույթների վրա նայում է նրանց զարգացման տեսակետից, նա հրաժարվում է նրանց նրկատմամբ կիրառել այս կամ այն վերացական սկզբունքի չափը: Ի՞նչ մեզ մոտ հիանալի պարզաբանել է Չերնիշևսկին: «Ամեն բան կախված է հանգամանքներից, տեղի ու ժամանակի պայմաններից», գրում էր նա յուր «Ռուսաց գրականութեան Գոգոլյան շրջանի ուրվագծերում», յերևույթների նկատմամբ կիրառելիք դիալեկտիկական հայացքի գլխավոր հատկանշական գիծը բնորոշելիս: Այդ հայացքն առանձնապես արդունավետ և յիղել հրապարակաստութեան և հասարակական գիտութիւններին մեջ, վորոնց բնագավառում սովորութիւն էր դարձել դատավճիռներ կարգալ յերևույթների մասին հենվելով այս կամ այն վերացական, միանգամ ընդ միշտ ընդունված սկզբունքին. իզուր չէ, վոր Ֆրանսիացիներն այս գիտութիւններին անունը դրել են „Sciences morales et positives“ (բարոյական և քաղաքական գիտութիւններ): «Չկա վերացական ճշմարտութիւն, ճշմարտութիւնը միշտ կոնկրետ է», — շարունակում էր Չերնիշևսկին նույն ուրվագծի մեջ: — Յեզ իբրև որինակ նա նշում էր, ի միջի այլոց, պատերազմը. «պատերազմը կործանարէր և, թե արդասավետ»: Ընդհանրապես, վճռականորեն չի կարելի տալ գրա պատասխանը, հարկավոր է խնայել, թե ի՞նչ պատերազմի մասին է խոսքը: Պատերազմը կրթված ժողովուրդներին բերում է պակաս ոգուտ և ավելի միտ: Բայց... 1812 թվի պատերազմն առաջ ժողովրդի համար յեղել է փրկարար. Մուրաթովի ճակատամարտը մարդկային պատմութեան մեջ ամենարարերար գեղքն է յեղել: Այդ ճիշտ է: Բայց յեթև այդ ճիշտ է, ապա անխմտ և դառնում այն

հարցը, թե հատկապես, վոր սոցիալ-քաղաքական կարգը պետք է լայնագույնը ճանաչվի. չէ՞ վոր այստեղ էլ ամեն բան կախված է հանգամանքներից, ժամանակի ու տեղի պայմաններից: Այսպիսով, Հեգելի փիլիսոփայութեան անողոք կերպով դատապարտում էր ուսուցիչը: Հեգելի աշակերտը՝ հավատարիմ մնալով իր ուսուցչի մեթոդին, կարող էր սոցիալիստ դառնալ միայն իր ուսուցչի մեթոդին, կարող էր սոցիալիստ դառնալ միայն այն դեպքում, յերբ ժամանակակից անտեսակարգի գիտական հետազոտութիւնը նրան բերեր այն յեղրակացութեան, թե նրա ներքին որինաչափ զարգացումը տանում է դեպի սոցիալիստական կարգի ծագումը: Սոցիալիզմը պետք է գիտութիւն դառնար կամ դողարեր գոյութեան ունենալուց: Ուստի հասկանալի չէ, թե ինչու գիտական սոցիալիզմի հիմնադիրները, Մարքսն ու Էնգելսը, դուրս յեկան հենց Հեգելի դպրոցից:

Վերջնենք մի այլ որինակ: Ժ. Բ. Սեյն անողուտ հայտարարեց քաղաքատեսութեան պատմութեան ուսումնասիրութիւնն այն հիման վրա, վոր մինչև Ադամ Սմիտը—վորի հետեւորդն էր նա համարում իրան թյուրիմացաբար,— բոլոր անտեսագետները ունեցել են սխալ հայացքներ: Հեգելը, Ժ. Բ. Սեյն ժամանակակիցը, բոլորովին այլ կերպ էր նայում փիլիսոփայութեան պատմութեան վրա: Նրա աչքում փիլիսոփայութեանը յեղել է վոգու ինքաճանաչութիւնը: Վորովհետև վոգին ընթանում է առաջ, վորովհետև նա զարգանում է մարդկութեան զարգացման ընթացքի հետ միասին, ապա փիլիսոփայութեանն էլ կանգնած չի լինում միևնույն տեղում: Յուրաքանչյուր, ներկայումս «դերացանցված» փիլիսոփայական սիստեմ հանդիսացել է իր ժամանակի մտավոր արտահայտութիւնը (seine Zeit in Gedanken erfasst) և գրանուճն է նրա հարաբերական արդարացումը: Բացի դրանից ըստ «ժամանակի վերջին փիլիսոփայութեանը հետևանքն է բոլոր նախորդ փիլիսոփայութիւնների և դրա համար նա պետք է պարփակի իր մեջ նրանց բոլորի սկզբունքները»*):

Փիլիսոփայութեան պատմութեան վրա այդպիսի հայացք ունենալու պարագայում միայն նա կարող էր դառնալ գիտական, ուշադիր ուսումնասիրութեան անարկա: Յեզ թեպէս անհիմն չէր Հեգելի նմանամբ առաջադրած մեղադրանքը, թե նա ժամանակ առ ժամանակ ըրվական անթուլատրելի կերպով էր վարվում պատմական ավանդների հետ, դատավորելով նրանց իր սեփական

*) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 13.

փիլիսոփայական սիստեմի պետքերի համեմատ^{**)}, սակայն և այնպես տարակույսից դուրս և, փոր նրա „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“—են մինչև այժմ ներկայացնում է փիլիսոփայություն լավագույն պատմությունը, այսինքն ամ նաև ուսանելին, փորն ամենապայծառ լույս և սիրուն տարրեր փիլիսոփայական ուսմունքների տեսական բովանդակություն վրա:

Հեղելը նույն գիտելիտիկական տեսակետից եր նայում իրավունքի, բարոյականություն, արվեստի, կրոնի վրա: Յեվ այս բոլոր «լիսոփայությունները» նա ուսուցնաիրում էր փոխադարձ կապակցությունը: Նա ուսուցանում էր, փոր «միայն տվյալ կրոնի ժամանակ կարող է գոյություն ունենալ պետական կառուցվածքի տվյալ ձևը, միայն տվյալ պետական կառուցվածքի սրով հնարավոր է տվյալ փիլիսոփայություն և տվյալ արվեստի գոյությունը»^{***)}: Յերբնն բավական մակերևույթորեն և մեկնաբանվում այդ հայացքը: ասում են, թե հասարակական կյանքի ընդամենի կողմերից յուրաքանչյուրն ազդում է մնացած բոլորի վրա և, իր հերթին, իր վրա կրում մնացած բոլորի ազդեցությունը: Դա — հասարակական յերևույթների փոխազդեցության հայտնի ուսմունքն է: Բայց թեպետ և Հեղելը ընդունում էր այս ուսմունքը, սակայն և այնպես նա կարծում էր, փոր չի կարելի կանգ առնել նրա վրա:

«Յերևույթը փոխազդեցության տեսակետից քննելու լիզանակի անբավարարությունը նրա մեջ և, —ասում է Հեղելը,— փոր փոխազդեցության հարաբերությունը հասկացողություն համարժեք ծառայելու փոխարեն «դեռ ինքը պետք է հասկացվի»: Ահա թե ինչ է նշանակում այդ: Յեթե ինձ հաջողվեց հայտնադործել, փոր տվյալ լիզելի պետական կառուցվածքն ազդում է նրա կրոնի վրա, իսկ նրա կրոնը՝ պետական կառուցվածքի, ապա հասկանալի չե, փոր իմ հայտնադործությունն ինձ տալիս է իր բաժին ոգուտը՝ սակայն նա դեռ ամենևին չի բացատրում, թե վերտեղից լիզեան լիզան այդ փոխազդող յերևույթները՝ տվյալ պետական կառուցվածքը և տվյալ կրոնը: Այս հարցը լուծելու համար չես պետք է ավելի խորանամ յերևույթի մեջ և, չբավականանալով կրոնի ու պետական կառուցվածքի միջև յեղած փոխազդեցությամբ, պետք է աշխատում յերեկվան հանել այն լույսաճառ հիմքը, փորի վրա

**) Ներքևում կտեսնենք, թե ինչն էր հայտնապես նրան այս հանցանքի մեջ ձգում:

***) Philosophie der Geschichte, dritte Auflage, Einleitung, S. 66:

հանգչում են յե պետական կառուցվածք յեկ յե կրոնը: Հեղելը հիանալի արտահայտել է այդ, յերբ ասել է, թե «պատճառը փոշ միայն գործողություն ունի, գործողություն մեջ նա, փորպես պատճառ, հարաբերության մեջ է մտնում ինքն իր հետ»^{*)}, փոր փոխազդող կողմերը չեն կարող ընդունել վորպես անմիջական տվյալներ, այլ պետք է ըմբռնվեն փորպես ինչ փոր յերբորդի, «բարձրագույնի» մոմենտներ:

Այս պահանջը խիստ կարևոր էր մեթոդաբանական տեսակետից, փորովհետև զրդել է փորոնել այն արևսական սխեմաը, փորը, վերջին հաշվով, առաջ է բերում մարդկության պատմական շարժումը: Այդ շարժման հիմնական պատճառն ինքը Հեղելը, փորպես իզեալիստ, համարում էր համաշխարհային վոզիոն: Պատմությունը փոշ այլ ինչ է, բայց յեթե նրա «շարադրանքն ու իրականացումը», այսինքն ավելի պարզ ասած՝ շարժում: Այս շարժումը կատարվում է աստիճան աստիճան: Յուրաքանչյուր աստիճան աստիճան ունի իր ուրույն սկզբունքը, փորի կրողը տվյալ դարաշրջանում մի հայտնի ժողովուրդ է, փորը այդ դեպքում կարծես թե հանդիսանում է ընարչալ ժողովուրդ: Յեվ այդ ուրույն սկզբունքն ինքնին փորոշում է դարաշրջանի բովանդակ վոզիոն: «ժողովրդական վոզու հատկություններով, —ասում է Հեղելը,— կոնկրետ արտահայտվում են յուրաքանչյուր տվյալ ժողովրդի գիտակցության ու կամքի բոլոր կողմերը, նրա բովանդակ իրականությունը, նրանք իրենց գրոշմը գնում են նրա կրոնի, նրա քաղաքական կարգի, նրա բարոյականություն, նրա իրավունքի, նրա սովորությունի, նույնպես և նրա դիտություն, նրա արվեստի, նրա տեխնիկայի վրա: Այս բոլոր մասնավոր հատկությունները բացատրվում են ժողովրդական վոզու ընդհանուր հատկություններով, ինչպես և ընդհակառակը — այդ ընդհանուր հատկությունները կարելի չե մակարերել պատմության ասումնասիրության լիզեթակա՝ ժողովրդական կենցաղի փաստական մասնավոր յերևույթներից: **)

Հայտնի չե, փոր ժողովրդական վոզու հատկություններին գիմելը հաճախակի ի չարն են գործադրել հասարակական գիտություն և հրապարակախոսություն մեջ: Բայց ամեն մի տվյալ թեո-

*) Wissenschaft der Logik, Zweites Buch dritter Abschnitt. «die Wechselwirkung»

**) Philosophie der Geschichte, Einleitung, S. 79, նույնպես Grundlinien der Philosophie des Rechts, պարագրաֆներ 344, 362:

բիա կարելի չի ի չարը գործադրել, մանավանդ այն ժամանակ,
չեք արդեն անցնում ե նրա դարը: Ինքնըստինքյան այն ուս-
մունքը, թե ավել ժողովրդի «վողին» ունինրա զարգացման տըվ-
յալ աստիճանի վրա ուրույն հատկութուններ, ընավ ել աչնպիս
սխալ չե, ինչպես դա կարելի չի կարծել զգագնականներէց վո-
մանց դատողութունները կարդալիս: Ամենափոքր տարակույս
անգամ չկա, վոր «հասարակական մարդն» ոժտված ե վորոչ հո-
գերանությամբ, վորի հատկութուններով վորոչվում են նրա ըս-
տեղծած բոլոր գաղափարախոսութունները: Նրա այդ հոգեբա-
նությունը կարելի չի, անվանել յեթե կուզեք, նրա վողին: Հաս-
կանալի բան ե, վոր անհրաժեշտ ե միշտ հիշել, վոր հասարակա-
կան մարդու հոգերանությունը զարգանում ե, այսինքն փոփոխ-
վում: Բայց Հեգելը լավ գիտեր այդ: Բացի զբանից հարկավոր ե
նկատի ունենալ, վոր հասարակական մարդու հոգեբանությունը չի
բացատրում նրա պատմական շարժումը, այլ նա ինքն ե վերջինով
բացատրվում: Բայց այստեղ Հեգելի մոտ հակառակ եր դուրս գա-
լիս. «Ամեն մի ավել ժողովրդի վողով եր բացատրվում նրա պատ-
մական նախադիրը, ինչպես ե նրա ամբողջ իրականությունը,
այսինքն նրա բովանդակ հասարակական կենցաղը: Դա սխալ ե:
Միանգամայն հասկանալի չի այդ սխալի ծագումը: Հեգելը, վոր-
պես իղեալիստ, համոզված եր, վոր կեցությունը վորոչվում ե գի-
տական հայացքը կիրառեցեք պատմության նկատմամբ ե դուրս
կգա, վոր հասարակական կեցությունը վորոչվում ե հասարակական
գիտակցությամբ, — կամ յեթե դերագասում եք այսպես արտահայտ-
վել — ժողովրդական վողով: Հենց դրա համար ել Հեգելն ասում եր, թե
ամեն մի ավել ժողովրդի վողով վորոչվում ե, — նկատեցեք, սա-
կալն, միայն վերջին ինստանցիայում, — վոչ միայն նրա արվեստը,
նրա կրոնը ե նրա փիլիսոփայությունը, այսինքն վոչ միայն նրա
գաղափարախոսութունների ամբողջ միասնությունը, այլ ե նրա
բազմազան կարգը ե նույն իսկ նրա տեխնիկան ե նրա հաստ-
րակական հարաբերութունների ամբողջ միասնությունը: Նրա
սխալը նկատվեց միայն այն ժամանակ յերբ ակններե զարձավ
նրա փիլիսոփայության ընդհանուր (իղեալիստական) հիմունքի
անանկությունը — այն ել վոչ մի անգամից: Համաշխարհային վո-
գու զարգացման յուրաքանչյուր աստիճանը պատմական թատե-
րաբեմի վրա ներկայացուցիչն ունի մի առանձին ժողովուրդ: Այժմ-
ան պատմական դարաշրջանը գերմանական կույսուրայի դարաշրջ-

ջանն ե Հեգելի ուսմունքի համաձայն համաշխարհային վողու-
զարգացման ամենարարձր աստիճանը ներկայացնող ժողովուրդն
իրավունք ունի մյուս ժողովուրդները վրա նայելու վորպես նրա
պատմական նպատակներին հասնելու հասարակ գործիքները վրա:
Սա պետք ե նկատել: Յեթե գերմանացիներն այժմ պարտված-
ների հետ սանձարձակ են վարվում, ապա, դժբախտաբար, դրա
մեջ կա Հեգելյան մեղրի մի կաթիլ:

Բայց սլավոնական ժողովուրդներն, ինարկե, չեչին կարող
հաճությամբ ճանաչել գերմանական հեղեմնիխան: Տակավին Շել-
լինգի որերից ի վեր սլավոնական յերկրներում ինտելիգենցիայի
մի մասը ջանասիրությամբ զբաղվում եր այն հարցով, թե այդ
ժողովուրդներին համաշխարհային վողու զարգացման վճր աստի-
ճանն ե վիճակված ներկայացնել:

Վերևում յես ասացի, վոր հաճախ Հեգելին կշտամբում եչին,
վոր նա ի սեր իր սխեսմի շահերի քմահաճորեն ե դատավորվել թե
պատմական ե թե այլ փաստեր: Այժմ յես ավելացնում եմ, վոր նա,
իղեալիստ մնալով, չեր ել կարող բոլորովին հրաժարվել վորոչ
կամայականությունից, յերբ գործ եր ունենում փաստական արվ-
յալների հետ: Բայց նա, այնուամենայնիվ, իղեալիստական սխ-
տեմների այլ կառուցողներից պակաս մեղսակից ե այդ բանին: Շատ
են սխալվում նրանք, վորոնք անծանոթ լինելով հեգելյան պատ-
մափիլիսոփայության, պարզամտորեն կարծում են, թե Հեգելը
նրա մեջ ընավ չի իջել կոնկրետ պատմական հողի վրա: *) Ընդ-
հակառակը, նա հաճախ եր այդ անում, ե յերբ նա անում եր այդ,
նրա փիլիսոփայական-պատմական նկատառումները պայծառ լույս
եչին սփռում մարդկության պատմական զարգացման բազմաթիվ
կարևոր հարցերի վրա: Այ, որինակ, Սպարտայի անկման մասին
խոսելիս նա չի բավականանում այն ամենով, ինչ կարելի չի նրա
մասին ասել, մնալով «համաշխարհային վողու» տեսակետի վրա,
այլ նրա պատճառը վորոնում ե գուլքերի անհավասարության
մեջ (Ungleicheit des Besitzes): Գուլքային անհավասարության
աճումով ե նա բացատրում ե պետության ծագումը, իսկ ամուսնու-
թյան պատմական հիմք այս բացարձակ «իղեալիստը» — համարում
եր յերկրագործությունը: Հեգելը սիրում եր կրկնել, թե յերբ ի
մոտո քննում ես իղեալիզմը, դուրս ե գալիս, վոր նա մատերա-
լիզմի ճշմարտությունն ե: Հենց նոր բերված որինակները — իսկ

*) Նրա սեփական արտահայտությունն ե:

ինձ համար հեշտ է դրանց թիվը ավելացնել — համոզիչ կերպով
ցույց են տալիս, վոր իսկապես, յեթե մոտիկից քննելու լինենք,
նրա սեփական պատմությունից մեզ դուրս եր գալին
հակառակը — մասերիսիվով դուրս եր գալիս իդեալիզմի նեմատրու-
բյուն: *) Այս հանգամանքը կարևոր նշանակություն կտանա մեր
աչքում, յեթե մտաբերենք, վոր հետազայում պատմական մա-
սերիսիվի թեորիայի հիմնադիրներ հանդիսացան Մարքսն ու Էն-
գելսը, վորոնք սկզբում չեղել են հեգելյաններ:

III

Այլ հասարակական հարաբերությունների վրա նայում է
դրանց զարգացման ակտիվացումը, նա չի կարող անաբաժնուրյան
պաշտպան լինել:

Հերցենը՝ ծանոթանալով Հեգելի փիլիսոփայությանը վերջինս
անվանեց հեղափոխություն հանրամասիվ: Յեթե այդպիսի գնահա-
տականը դերձ չեր վորոշ չափազանցությունից, բայց և այնպես
անփիճակի լե, վոր քանի դեռ Հեգելը հավասարիմ եր մնում իր
հզոր դիալեկտիկական մեթոդին, նա կողմնակից եր առաջադեմ
շարժման: Փիլիսոփայության պատմությունը նվիրված իր դասա-
խոսությունները վերջացնելիս նա ասում եր, թե համաշ-
խարհային վոզին յերբեք կանց չի առնում միևնույն ակզում,
վորովհետև հենց դեպ ասաջ շարժվելն է կազմում: Նրա ինտիմ
ընդունումը: «Յերբեմն թվում է, — ասում եր Հեգելը, — թե համաշ-
խարհային վոզին կանց է առնում, թե նա կորցնում է իր մշտն-
ջենական ձգտումը դեպի ինքնաճանաչում: Բայց այդ միայն թը-
վում է այդպես: Իսկապես, նրա մեջ այդ ժամանակաշրջանում տե-
ղի յե ունենում մի նեղքին խորունկ աշխատանք: Վորն աննկա-
տելի լե մինչ այն ժամանակ, քանի դեռ չեն հայտնաբերվել այն
հետևանքները, վորոնց հասկ է նա, քանի դեռ չի փշրվել հնացած
հայացքների կեղեր և նա ինքը, յերիտասարդանալով, ասաջ չի
մղվել յոթմգոնյան քայլերով: Համիտը դիմելով իր հոբ վոզուն
բացահանում է. «Մտորեկբյա խլուրդ, դու փորում ես հիանա-
լի»: Նույնը կարելի յե ասել և համաշխարհային վոզու մասին.
«Նա փորում է հիանալի»: *)

*) Այդ մասին յե ավելի մանրամասն խոսել եմ իմ «Критика наших критиков» ժողովածուի մեջ (Спб 1906) «Հեգելի մահվան վոթսունամյակի շուրջը» հոդվածում:

*) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. հատ. III էջ 685.

ինչ կամենում եք անվանեցեք այս ուսմունքը, բայց նա գո-
յություն ունեցող իրակարգը պահպանողի փիլիսոփայություն չէ!

Ինչպես հայտնի յե. Հեգելին կշտամբում եյին կոնսերվա-
տիզմի համար, վորովհետև նա ազդարարել եր բանակամի ու իրա-
կամի նույնությունը: Սակայն, ինքնրսիքնյան, այն խոսերը, թե
«ինչ իրական է, այն բանական է. ինչ բանական է, այն՝ իրա-
կան» (Was wirklich ist, das ist vernünftig, was vernünftig ist, das ist wirklich) բնավ ապացույց չեն, թե Հեգելը պատրաստ է
հաշտվելու ավյալ ամեն տեսակ հասարակակարգի կամ թեկուզ
հենց ամեն մի ավյալ հասարակական հիմնարկի հետ: Իրա-
նում համոզվելու համար բավական կլիներ մտաբերել, թե
ինչպես եր նա վերաբերվում հոբ չափազանց իշխանություն՝ հոով-
մեյական ընտանիքում: Ըստ Հեգելի՝ ամեն գոյություն ունեցող
յերևույթ տակավին իրական չէ: Այդպես ել ասում եր նա. «Իրա-
կանությունը բարձր է գոյությունից» (der Wirklichkeit steht höher,
als die Existenz): Իրականն անհրաժեշտ է: Այն ինչ ամենեկին ել
անհրաժեշտ չէ այն ամենը, ինչ վոր գոյություն ունի: Համաշ-
խարհային վոզին, ինչպես մեզ հայտնի յե, կանգնած չի միևնույն
տեղում: Նրա մշտնջենական շարժումը, նրա անդադրում, աշխա-
տանքը փոքր առ փոքր զրկում է ավյալ հասարակակարգը իր
անհրաժեշտ բովանդակությունից, նրան դարձնում մի սնամեջ, իր
ժամանակն անցկացրած ձև, ուստի անհրաժեշտ է դարձնում նրա
փոխարինումը մի նոր հասարակակարգով: Յեթե իրականը բա-
նական է, ապա անպաշտան հարկավոր է հիշել, չե՛ վոր բանա-
կանն ել իրական է: Իսկ յեթե բանականն-իրական է, ապա դրա-
նից հետևում է, վոր չկա և չի կարող լինել մի ինստանցիա, վորն
ընդունակ լինի կանոնեցնելու նրա դիալեկտիկական առաջադեմ
շարժումը: Խոսք դուր չեր Հեգելը սահմանում դիալեկտիկական վորպես
համաշխարհային անհաղթելի մի ուժ, վորը պետք է խորտակե
նույն իսկ վոզը ամենակայունը:

IV

«Ամեն ինչ հոսում է, ամեն ինչ փոփոխվում! Չի կարելի յեր-
կու անգամ վոտը դնել միևնույն վտակի մեջ և վոչ վոք յերկու
անգամ չի մեռնիլ»: Այսպես եր ասում Յեփեսոսի խորունկ («մթին»)
մտածողը: Յեվ միևնույն միտքը — միայն կոփված անհամեմատ
ավելի խիստ արամարանություն հնոցում — կազմում է Հեգելի փի-
լիսոփայության հիմքը: Բայց յեթե ամեն ինչ հոսում է, ամեն ինչ

փոփոխվում, չեթե դիալեկտիկական շարժման հոգը ուժը չի խնայում՝ ամենակայուն չեքեռությունները, ապա մոչ մի հիմունք չունենք նրանց վորեն մեկի վրա նայելու միտքովայի տեսակետից: Ընդհանրապես, նրանք բոլորը կարող են և պետք է քննություն անըվեն միայն գիտության տեսակետից:

Ընթերցողին հայտնի պետք է լինի աստիճանաբար չեքեռություն ու բարոյական որենքի այն հուշակավոր հակադրությունը, վոր արել է Կանտը իր «Պործնական բանականություն քննադատություն» մեջ: «Աստիճանաբար չեքեռություն հոյակապ տեսարանը կարծես թե վոչնչացնում է իմ նշանակությունը, հիշեցնելով ինձ իմ կախումը նյութական աշխարհից: Ընդհանրապես, բարոյական որենքի գիտակցությունն անհունորեն բարձրացնում է իմ նշանակությունը՝ իմ առաջ բանալով մի կյանք, վոր անկասկա է անասնականությունից և անգամ բովանդակ զգայական աշխարհից»:

Այսպիսով Կանտի—ինչպես և Ֆրիտսեյի—համար բարոյական որենքը յեղել է բանալիի պես մի բան, վոր բաց է անում դոնեքը դեպի այն աշխարհը: Հեզելը միանգամայն այլ կերպ նայեց բարոյական որենքի վրա: Բարոյականությունը, համաձայն նրա ուսմունքի՝ ներկայացնում է հասարակական կյանքի անխուսափելի արդյունքը և անհրաժեշտ պայմանը՝ Հեզելը հիշեցնում է Արիստոտելի այն խոսքը, թե ժողովուրդն այնպիսի վաղ գոյություն ունի, քան առանձին մարդը: Առանձին մարդն ինքնուրույնությունից զուրկ մի բան է և դրա համար պետք է գոյություն ունենա ամբողջի հետ միասնություն մեջ: Բարոյական լինել, հեզելի համար է ապրել բովանդակ յեղի բարեբեի համաձայն: Մարդուն լավ դաստիարակելու համար նրան պետք է դարձնել բարեկարգ պետության քաղաքացի: *)

Բանից դուրս է գալիս, վոր բարոյագիտություն արժանաբար քաղաքականություն մեջ է: Դա, ինչպես ջրի չեքեռ կաթիլ, նման է բարոյականության այն հեզելիական ուսմունքին, վոր մշակել են XVIII դարի Ֆրանսիական լուսավորիչները: Բայց այդ նմանությունն ընդունակ է տարակուսանք հարուցանելու: Յեթե բարոյական լինել նշանակում է ապրել իր յեքեռի բարեբեի համաձայն, ապա դրանով կարծես թե նախորդ դասապարսվում են նորարարներն, վորոնց գործունեությունը մշտապես և անխուսափելիորեն նրանց դնում է հակասության մեջ իրենց յեքեռի այս, կամ այն բարեբեի հետ, այսինքն նրանց դարձնում է անբարոյական բարեբե

*) Rechtsphilosophie § 153. ծանոթություն:

վորոչ իմաստով: Հենց անբարոյականություն մեջ էր մեղադրում Արիստոֆանը Սոկրատեսին: Իսկ Սոկրատեսի մահը ցույց է տալիս, վոր աթենական ժողովուրդը հիմնավոր գտավ այդ մեղադրանքը:

Սակայն դիալեկտիկական մեթոդի ոգնությունը հեշտ է լուծվում հակասությունը: Հեզելն իր «Պատմա-փիլիսոփայություն» ներածություն մեջ նկատում է. «Ինչ վերաբերում է անասարակ բարոյական նպատակների ու հարաբերություններին անկման, խախտման և վոչնչացման, պետք է ասել, վոր նրանք, իրենց ներքին էությունը անսահման ու մշտնջենական լինելով հանդերձ, սահմանափակված են իրենց արտաքին դրսեվորություն մեջ և յենթարկված բնություն որենքներին, ինչպես և պատահականության ազդեցության: Այդ է պատճառը, վոր նրանք անցողական են, այդ է պատճառը, վոր նրանք յենթակա յեն խախտման ու վոչնչացման»: Նույն տեղում Հեզելն արտահայտում է մի միտք, վոր հետագայում Լասալը զարգացրեց մանրամասնորեն իր „System der erworbenen Rechte“ աշխատություն մեջ. «Համաշխարհային վոգու իրավունքը բարձր է բոլոր մասնավոր իրավունքներից» (Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen):

Մեծ անձնավորությունները, վորոնք պատմության մեջ հանդես են յեղել վորպես «համաշխարհային վոգու իրավունքի» կրողներ ու ջատագովներ, իրենց լիակատար արդարացումը գտան հեզելյան պատմափիլիսոփայության մեջ, չնայած վոր նրանց յելույթները իրախտել են մասնավոր իրավունքները և տատանել գոյություն ունեցող հասարակակարգը: Հեզելն այդպիսի անձնավորություններին անվանում էր հերոսներ, վորոնք իրենց գործունեությունը ստեղծում են նոր աշխարհ: «Նրանք»,—ասում է Հեզելը—«հակասության մեջ են ընկնում հին կարգերի հետ և խորտակում նրանց. նրանք հանգիստանում են գոյություն ունեցող որենքները խախտողներ: Դրա համար նրանք կորստյան են մատնվում, բայց մեռնում են վորպես առանձին անհատներ, նրանց պատիժը չի վոչնչացնում նրանց առաջադրած սկզբունքը. սկզբունքը հաղթանակում է հետագայում, թեկուզ այլ ձևով»: Արիստոֆանը չըսելապից: Սոկրատեսն իսկապես կործանում էր իր ժողովրդի հին բարեբե: Յեղ չի կարելի մեղադրել այդ ժողովրդին, յեթե նա զգալով իր համար թանկագին կարգերի անկման վտանգը, մահվան դատապարտեց Սոկրատեսին: Աթենացիներն իրենց տեսակետով իրավացի էին: Ասկայն Սոկրատեսն էլ իրավացի յեր և

3590-55



նույնիսկ ավելի, քան նրա դատավորները, վորովհետև նա հանդես չեկավ վորպես նոր, ավելի բարձր սկզբունքի ներկայացուցիչ:

Հեզելն ուղղակի համարում էր այդ «գոյություն ունեցող որենքները խախտողներին» և կծու ծաղրում այն խորիմաստ հոգեբաններին, վորոնք ձգտում էին պատմական մեծ գործիչների արարքները բացատրել նրանց շահագրգիռական, անձնական շարժառիթներով: Նա կատարելապես բնական էր համարում այն, վոր յեթե մի մարդ նվիրված է իր գործին, ապա այդ գործի համար կատարվող աշխատանքը նրան, ի միջի այլոց, տալիս է և անձնական բավարարութուն, վորը թերևս կարելի լինի տարրալուծել յեսասիրության բոլոր տեսակների: Բայց հիմք ընդունելով այդ կարծել, թե պատմական մեծ գործիչները գեղավարվել են միայն անձնական շարժառիթներով, կարող են միայն «հոգեբանական կամերզիներները», վորոնց համար հերոսներ չկան վոչ թե այն պատճառով, վոր իսկապես նրանք չկան, այլ այն պատճառով, վոր այդ գնահատողները—միայն կամերզիներն են:

V

Հեզելի երկից մի խոշոր քաջ էր դեպի առաջ, վոր արել է փիլիսոփայությունը մարդկության բարոյական զարգացման գիտական բացատրության բնագավառում: Նրա եսեսիկան ներկայացնում է վոչ պակաս խոշոր առաջադիմական քաջ գեղարվեստի ելուցյունն ու պատմությունն ըմբռնելու գործի մեջ: Այդ եստեղիկան, հանձին Բելլինսկու, մեծ ազդեցություն է ունեցել ուստական քննադատության վրա և հենց մենակ զբանով նա արժանի չե սուս ընթերցողի ամենամեծ ուշադրության:

Հեզելի եստեղիկան ազդակից է նրա ամենամերձավոր փիլիսոփայական նախորդի—Շելլինգի—եստեղիկային: Շելլինգն ասում էր, թե գեղեցիկն անսահմանն է, արտահայտված սահմանափակ ձևով: Յեվ վորովհետև բանաստեղծներն ստեղծագործող յերեակայությունը պայմանավորված է աշխարհի զարգացման ժամանակաշրջաններով, ապա արվեստը յննթարկված է որինանարմար և անհրաժեշտ զարգացման, վորի պատկերացումը—Շելլինգն ասում էր—կառուցումը—կազմում է եստեղիկայի խընդիբը: Եստեղիկայի առաջ դնել այսպիսի մի խնդիր, նշանակում ազդարարել գեղարվեստի պատմության գիտական ուսումնասիրության անհրաժեշտությունը: Իհարկե, տարածությունը entre

la coupe et les lèvres (բաժակի և շրթունքների միջև) յերբեմն շատ մեծ է լինում: Մի բան է վորոշ խնդիր դնելը, իսկ այլ բան՝ նրան լուծելը: Բայց պետք է ասել, վոր գիտական խնդիրները չեն լուծվում «կառուցման» միջոցով, իսկ առանց դրան դժվար էր փիլիսոփա-իդեալիստների գործը: Բայց, համենայն դեպս, Շելլինգին և պատկանում ճիշտ հարցադրման անմոռանալի յեբախտիքը:

Բացի դրանից գեղեցկությունը սահմանել վորպես անսահմանի արտահայտություն սահմանափակ ձևով, նշանակում էր ցույց տալ, վոր գեղարվեստական յերկի մեջ բովանդակությունը մի աննշան բան չէ, այլ ընդհակառակը, մեծ կարևորություն ունի: Յեվ ընդհանրապես Շելլինգի տեսակետից բոլորովին անիմաստ էր դասում ձևվր բովանդակության հակադրելը: Շելլինգը մտած էր, թե ձևվր չի կարող առանց բովանդակության գոյություն ունենալ, վորովհետև ճա վորոշվում է բովանդակությամբ: Գեղարվեստական յերկը գոյություն ունի միայն ինքը իր համար: Գեղարվեստը սուրբ է հենց այն պատճառով, վոր նրա ստեղծագործությունները չեն ծագում վորևե իր համար կողմնակի նպատակների, որինակ, զգայական հաճույքի, կամ տնտեսական ոգտի կամ մարդկանց բարոյական բարեկաման, կամ նրանց լուսավորության համար: Արվեստը գոյություն ունի արվեստի համար: Շելլինգի այս միտքը հիացմունքով կրկնում էին ընդհանրապես բոլոր է մասնավորապես մեր ուստական շելլինգյանները: Վորոշ իմաստով նրանք միանգամայն իրավացի էին: Բայց յեթե արվեստի արտահայտությունները կազմում են անսահման սահմանափակ արտահայտությունը, իսկ նրա եվոյուցիան վորոշվում է աշխարհի եվոյուցիայով, ապա պարզ է, վոր ամեն մի տվյալ պատմական գարաշրջանի արվեստի բովանդակությունը կազմում է այն, ինչ վոր յեղել է ամենից կարևոր այդ գարաշրջանի մարդկանց համար:

Շելլինգի եստեղիկայի հիմնական միտքը Հեզելը հիմնավորել է ավելի խորունկ և մշակել անհամեմատ ավելի ճարտարաբար:

Մենք արդեն գիտենք, վոր վոգին, վորին վորպես վերջին ինստանցիայի մշտապես դիմում է Հեզելը, անփոփոխ ու անշարժ սուբստանցիա չէ: Նա շարժվում է, նա զարգանում է, նա տարրերվում է ինքն իր մեջ, նա արտահայտվում է բնության մեջ, պետության մեջ, համաշխարհային պատմության մեջ: Նրա մշանջնական շարժ-

ման նպատակը ավելի ճիշտ կլինի ասել, պարզը—ինքնաճանաչու-
թյունն է: Վոգու բանը հենց այն է, վոր նա ճանաչի ինքն իրեն:
Նրա ինքնաճանաչության այս ձգտումն իրականանում է մարդ-
կության հոգեվոր զարգացման պրոցեսի մեջ, իսկ այդ զարգա-
ցումն արտահայտվում է արվեստի, կրոնի և փիլիսոփայության
մեջ: Յուր սեփական եյությունն ազատորեն մտահայող (СОЗЕРЦАЮ-
ЩИЙ) վոգին գեղեցիկն է կամ եսեսիկական արվեստը. այս եյու-
թյունն ակնածանքով իրեն պակեւացնող վոգին կրոնն է. վեր-
ջապես նրան նախաչող վոգին փիլիսոփայությունն է:

Արվեստը վորոշել վորպես վոգու ազատ մտախեցողությունն
իւ եյության, կարևոր է այն պատճառով, վոր սովերարկում է
գեղարվեստական ստեղծագործության և հաճույքի բնագավառի
լիակատար անկախությունը: Ըստ Հեգելի, ինչպես և ըստ Շել-
լինգի ու Կանտի, արվեստի արտադրությունները գոյություն
ունեն և պետք է գոյություն ունենան վոչ կողմնակի վորև
նպատակի համար: «Գեղեցիկ մտահայեցողությունն—ասում է
Հեգելը—ազատամիտ է (ist liberaler Art). նա առարկաները
իրենց կամքին է թողնում, վորպես ինքնին ազատ ու անսահման,
յերութներ, չձգտելով տիրելու նրանց և նրանցից ոգտվելու, վոր-
պես վախճանական կարիքների ու մտադրություններին համար
ոգտակար բաներից»: Միաժամանակ արվեստը սահմանել վորպես
մի բնագավառ, վորտեղ վոգին մտահայում է (СОЗЕРЦАЕТ) իր
եյությունը, նշանակում է նույնացնել արվեստի և փիլիսոփա-
յության (ու կրոնի) առարկաները: Դրանով սովերարկվում է գե-
ղարվեստական յերկերի բովանդակության հսկայական արժեքը:
Փիլիսոփայությունը գործ ունի ճշմարտության հետ: Նրա հետ
էլ գործ ունի և արվեստը: Բայց մինչդեռ փիլիսոփան ճանաչում
է ճշմարտությունը հասկացողության մեջ, արվեստագետը մտա-
հայում է նրան պատկերի մեջ: *) Իսկ վորովհետև մենք արգեն
գիտենք, վոր նմարիսը («բանականը») իրական է, ապա կարող
ենք ասել, թե արվեստի բովանդակությունը հենց իրականու-
թյունն է կազմում: Բայց, այդպես ասելով, մենք պարտավոր ենք
հիշել, վոր ամեն գոյություն ունեցող յերևույթ ամենին էլ իրա-
կան չէ: Ինչպես նկատում է Հեգելը, սխալ կլինի կարծել, թե
գեղարվեստական արտադրությունը արվեստագետին արված իրի
պարզ վերարտադրությունն է, միայն գեղեցկացրած ձևով, թե

*) Դրա համեմատ Հեգելը գեղեցիկ է անվանում գաղափարի զգայա-
կան տեսանկյունքով:

արվեստագետի իդեալը գոյությունն ունեցող յերևույթի նկատ-
մամբ ունի այնպիսի հարաբերություն, ինչպես մի դիմանկար,
վորի մեջ նկարվել շոյել է բնագիրը: Գեղարվեստական իդեալը
իրականությունն է, վորն ազատ է պատահականության այն տար-
բերից, վորոնք անխուսափելի յեն ամեն մի սահմանափակ գո-
յության մեջ: Արվեստը, ինչպես ասում է Հեգելը, ներդաշնակ է
դարձնում պատահականությամբ և առորյա կեցության արդյուն-
քով արտաավորված իրերը նրանց հասկացողության հետ, գեն
նետելով այն ամենը, ինչ վոր անսամապատասխան է նրան:

Հենց այդ դեռ նետելու միջոցով էլ ստեղծվում է գեղար-
վեստական իդեալը: Այդ պատճառով Հեգելն ասում էր, թե գե-
ղարվեստական իդեալը իրականությունն է իր ուժի ամբողջ
լիակատարությամբ:

Մարդկության պատմական զարգացման մեջ չեղել է չերեք
գլխավոր աստիճան. արևելյան աշխարհ, հին (անտիկ) աշխարհ և
վերջապես քրիստոնեական կամ գերմանական աշխարհը: Յեվ վո-
րովհետև պատմական զարգացման աստիճաններին համապատաս-
խանում են գեղարվեստական իդեալի զարգացման աստիճաննե-
րը, ապա Հեգելը այդ վերջինները նույնպես հաշվում էր չերեք:

Արևելյան աշխարհի արվեստը կրում է սիմվոլիկ բնույթ.
գաղափարը նրա մեջ շողկապվում է նյութական առարկայի հետ,
բայց նրան տակավին չի տոգորում իրենով: Ըստ այնմ նա ին-
քը մնում է անորոշ: Գաղափարը վորոշվում է և առարկան տոգո-
րում իրենով միայն հին աշխարհի արվեստի, ուրիշ խոսքով, գա-
սական արվեստի մեջ: Գեղարվեստական իդեալը նրա մեջ հան-
գես է դալիս մարդկային կերպարանքով: Իդեալի այդպիսի մար-
գացումը չենթարկվեց դատափետման, բայց Հեգելն ասում է, թե
ինչ չափով արվեստի նպատակն է հոգեկան բովանդակությունն
արտահայտել զգայական ձևով, նույն չափով նա պետք է հան-
գեր այդ մարգացման, վորովհետև միայն մարդկային մարմինը
կարող է վոգու համար ծառայել վորպես համապատասխան զգա-
յական ձև: Դրանից էլ դատական արվեստը հանդիսանում է գե-
ղեցկության թագավորություն: «Ավելի մեծ գեղեցկություն չի
կարող լինել և չի լինելու»—հիացմունքով ասում է Հեգելը: Բայց
յերբ հին աշխարհն ապրեց իր ժամանակը, ծագեց նոր աշխար-
հայացք՝ իսկ նրա հետ և նոր գեղարվեստական,—ոմանափակ-
կան,—իդեալը: Նոր աշխարհայացքը կայանում էր նրանում, վոր
վոգին իր նպատակը փնտռում էր վոչ թե իրենից դուրս, այլ

միայն իր մեջ: Թոմանտիկական արվեստի մեջ գաղափարն սկսեց գերակշռել զգայական ձևին: Այդ պատճառով արտաքին գեղեցկութունն սկսեց նրա մեջ խաղալ ստորագրա դեր, իսկ գլխավոր նշանակություն ստացավ հոգևոր գեղեցկությունը: Համենայն գեղա դրա շնորհիվ արվեստը յերևան հանեց ձգտումն դուրս գալու իր սահմաններից և թևակոխելու կրոնի բնադավառը:

Ըստ Հեգելի սիմվոլիկ արվեստ է, առավելապես, ճարտարապետությունը, մինչդեռ ֆանդակագործությունը դասական արվեստ է, իսկ նկարչությունը, յերաժեսությունը յեղ բանասերժությունը դոմանտիկական արվեստներ են:

Մենք անսուսում ենք, թե Հեգելի ետետիկական վորպիսի տեսական սերտ առնչություն ունի նրա պամափիլիսոփայություն հետ: Թե այստեղ և թե այնտեղ—միևնույն մեթոդը և միևնույն լեզակետն է—զարգացման հիմնական պատճառ ազդարարվում է վոզու շարժումը: Այստեղից էլ առաջ է գալիս յերկու բնագավառում էլ միևնույն թիրությունը. զարգացման ընթացքն իրրեվոզու շարժման հետևանք պատկերացնելու համար յերբեմն կարիք է լինում քմահաճորեն վարվելու ավյալների հետ: Բայց Հեգելը թե այստեղ և թե այնտեղ յերևան է հանում զարմանալի խորամտություն: Բացի դրանից ետետիկայի մեջ էլ նա հայացքով եջնում է «պատմական կոնկրետ հողի վրա»*) և այն ժամանակ արվեստի եվոլյուցիայի մասին արված նրա նկատառումները իսկապես դանում են լույսակիր (СВЕТЛОСНЫМИ): Իժրախաարար տեղի սղությունը թույլ չի տալիս ինձ որինակներով համոտատելու այդ: Սակայն և այնպես մատնացուցց կանեմ այն հիանալի եջերը, վոր մեր մտածողը նվիրում է XVII դարի հոլանդական նկարչության պատմության: **)

VI

Գեղեցիկ արվեստը ծնունդ է առնում շնորհիվ այն հանգամանքի, վոր վոզին ադատորեն մտանայում է իր եյությունը: Իսկ

*) Սրանք նրա սեփական խոսքերն են:

**) Տես նրա Vorlesungen über die Aesthetik, հատ. I, էջ 217 218. հատ. II, էջ 217—233: Ուսանելի կլինեք համեմատել Հեգելի՝ այստեղ ասածն այն բանի հետ, ինչ վոր Փրոմանտենն է ասում «Les maitres d'autrefois» հայտնի զրքում հոլանդական զարդի ծագման և բնութի մասին: Փրոմանտենի հիմնական միտքը, թե հոլանդական նկարչությունը յեղել է հոլանդական բուրժուազիայի գիմանկարը՝ այդ բուրժուազիայի զարգացման վորոշ աստիճանին միանգամայն համապատասխանում է Հեգելի հայացքին:

կրոնը իր ծագումը պարտական է այն բանին, վոր վոզին պակեբացնում է իրեն այս եյությունը: Այսպես էր ուսուցանում Հեգելը: Բայց կարելի՞ չէ արդյոք բաժանել պատկերացման և մտահայեցողության բնագավառները: Յեթե կարելի էլ լինի, համենայն դեպս դժվարությունը, վորովհետև չերբ մենք պակեբացնում ենք մեզ ավելա առարկան, ապա միաժամանակ և մտանայում ենք այն: Հեգելն ինքն ի դուր չեր պնդում, թե ոտմանտիկական արվեստը անցնում է ետետիկական ստեղծագործության սահմանները և մանում կրոնի բնագավառը: Այն ինչ գերմանական փիլիսոփայական մտքի զարգացման հետագա ընթացքն ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է վորքան կարելի չէ լավ պարզենք մեզ համար Հեգելի հայացքը կրոնի վերաբերմամբ: Ուստի չես ընթերցողին հրավերում եմ այլ կողմից նայել այս առարկայի վրա:

Ըստ Հեգելի՝ վոզին զանվում է մշտական շարժման պրոցեսի մեջ: Նրա շարժման պրոցեսը նրա ինքնակայանքերում (ca-moրаскрытне) պրոցեսն է: Վոզին իրեն հայտաբերում է բնության, հասարակական կյանքի, համաշխարհային պատմության մեջ: Նրա այդ ինքնահայտարարումը կատարվում է ժուլանակի ու սարածությունների մեջ: Այսպիսով վոզու անսահման հզորությունը յերեվան է գալիս սանմանափակ ձևով: Վոչնչացրեք այս սահմանափակ ձևը և դուք կստանաք կրոնական տեսակետ: Հեգելն ասում էր, թե այդ տեսակետը պաշտպանող մարդը աստծուն պատկերացնում է վորպես բացարձակ մի ուժ և բացարձակ սուբյուսանցիա, դեպի վորը վերադառնում է բնական հոգևոր աշխարհի բովանդակ հալըստությունը: Վոզին բացվում է պատկերացման առաջ վորպես մի գերմարդկային, վորպես վախճանական սուբյեկտից կատարելապես անկախ, բայց միաժամանակ նրա հետ սերտ կապված մի բան: Բայց վոզին այստեղ էլ մշտապես միտոտեսակ չէ բացվում նրան: Վոզու պատկերացումը, վորպես գերմարդկային ելակի պատկերացում, փոփոխվում է, — զարգանում—մարդկություն պատմական զարգացման ընթացքին զուգահեռ: Արեկը պատկերացնում է աստծուն վորպես բնության բացարձակ մի ուժ կամ սուբյուսանցիա, վորի հանդեպ մարդը զիտակցում է իրեն իրրե մի վոչընչություն և անազաա եյակ: Հետեղալ աստիճանի վրա աստված պատկերանում է վորպես սուբյեկտ: Վերջապես քրիստոնեությունը, վորին Հեգելը ճանաչում է բացարձակ կրոն, ազդարարում է անսահմանի ու վախճանականի անպայման միասնականություն և հաշտեցումն: Այդ կրոնի կենտրոնը կազմում է Քրիստոս, վորպես

աշխարհի փրկիչ, վորպես աստծու վորդի և, վոր զլիափորնե, վորպես աստվածամարդ:

Անա թե թնչ են նշանակում—կրօնը իսկական բովանդակությունն և պատկերացման ձևով—բաները: Բայց այդ ձևը տակալին բացարձակ ճշմարտության լիակատար արտահայտությունը չէ: Իր լիակատար արտահայտությունը միայն փիլիսոփայության մեջ և գտնում այդ ճշմարտությունը: Պատկերացումը պահանջում և պատկերավոր արտահայտություններ և նրանց համարում ելական: Նա խոսում և աստվածային բարեկության, աստծու վորդու ծննդյան մասին և այլն: Հեղելը յեռանդուն պաշտպանում էր քրիստոնեություն «ներքին ճշմարտությունը», բայց նա հնավոր չէր համարում հավատալ աստվածաշնչի այն պատմվածքների արժանահավատության, վորոնք աստվածային գործողությունները պատկերացնում են իբրև պատմական դեպքեր: Նա ասում էր, թե նրանց պետք է քննություն առնել վորպես ճշմարտության այլբանական նկարագրություն, ինչպես Պլատոնի մյուսթերը (առասպելները) *): Հեղելի փիլիսոփայությունը թշնամական վերաբերմունք ունի դեպի սուրբկեյիվ կամայականությունը: Այդ փիլիսոփայության տեսակետից տվյալ անձնավորության իրենալն արժեք ունի միայն այն ժամանակ, չէր նրա մեջ արտահայտություն և գտնում համաշխարհային վորդու շարժմամբ պայմանավորված հասարակական զարգացման որակետով ընթացքը: Այդ հերոսները, վորոնց մասին այնպես համակրանքով խոսում է Հեղելը, այդ զարգացման գործիք են ծառայել: Յեվ նրա փիլիսոփայությունը հենց միայն այն պատճառով տեղ չէր թողնում ուսուցիչով համար: Բացի դրանից ուսուցիչով հետ նա անկարող էր հաշտվել նաև այդ պատճառով, վոր դիալեկտիկայի լույսի տակ կորցնում է իր ամեն մի իմաստը, ուսուցիչով համար բնորոշ համոզմունքը՝ լավագույն հասարակակարգի պլան հնարելու հնարավորության մասին: Յեթե ամեն ինչ կախված է ժամանակի ու տեղի հանդամանքներից, յեթե ամեն ինչ հարաբերական է, յեթե ամեն ինչ հոսում է և ամեն ինչ փոփոխվում, ապա մի բան կա միայն, վոր դուրս է տարակուսից—հասարակակարգը փոփոխվում է համաձայն այն հասարակական հարաբերություն-

ների, վորոնք ծագում են տվյալ յերկրում տվյալ ժամանակում: Զարմանալի չէ, վոր Հեղելին չէին սիրում վոչ ուսմանսիկները, վորոնք այնքան թանգ էին գնահատում սուրբկեյիվ կամայականությունը, վոչ ուսուցիչները, վորոնք զաղափար չունեին դիալեկտիկական մեթոդի մասին և, ինչպես հայտնի չէ, շատ մոտիկ ազգակցություն ունեցին ուսանողիներին հետ: Սկզբում Գերմանիայում ուղարկիցիայի շատ քիչ ներկայացուցիչներն էին միայն ըմբռնում, վոր Հեղելի փիլիսոփայությունն ընդունակ է տալու իր ժամանակի ազատագրական ձգտումներին ամենամուրտեսական հիմնավորում: Այդ շատ քչերի թվին էր պատկանում Հայնրիխ Հայնեն: Նա անցյալ դարի քառասնական թվականներին, հումորիստական ձևով պատկերելով մի խոսակցություն, վոր իբր թե տեղի չէ ունեցել նրա ու Հեղելի միջև, ընթերցողների ուշադրություն էր հրավիրում այն բանի վրա, վոր «ամեն գոյություն ունեցող յերևույթ բանական է» բաները նշանակում են նույնպես, վոր բանականը պետք է գոյություն ունենա: Ուշագրություն արժանի չէ, վոր Հայնեն ընդ ամեն Հեղելի հոշակավոր բանաձևի մեջ «իրական» բառը փոխարինեց իր «գոյություն ունեցող» բառով, հավանորեն կամենալով ցույց տալ, վոր այս բանաձևը վուրբար ըմբռնման դեպքում տեղամ պահպանում է իր առաջադեմ իմաստը:

Այս բոլոր ասածներից հետո հազիվ կարելի լինի ավելացնել, թե իրավացի չէր Հայնեն, ինչ չափով նա խոսում էր հեղելյան փիլիսոփայության դիալեկտիկական բնույթի մասին: Բայց չպետք է մոռանալ, վոր Հեղելը դիալեկտիկական մեթոդի ոգնությունը փորձում էր կառուցել բացարձակ իդեալիզմի սխեսմը:

Բացարձակ իդեալիզմի սխեսմը, բացարձակ ճշմարտության սխեսմն է: Յեթե Հեղելը կառուցել է այդպիսի մի սխեսմ,—իսկ նա կարծում էր, թե իրեն հաջողվել է այդ,—ապա, դատելով նրա իդեալիզմի վորդով, պետք է ընդունենք, վոր վորդու անշարժում շարժման նպատակն արդեն իրականացել է. հանձին Հեղելի, վորդին արդեն հասել է ինքնաճանաչման՝ իր ճշգրիտ, «ազնկվատ» (լիակատար) ձևով, այսինքն հասկացողության ձևով: Իսկ բանի վոր շարժման նպատակն իրականացել է, ապա ուրեմն նա պետք է դադարե: Այսպիսով յեթե փիլիսոփայական միտքը մինչև Հեղելը մեծապես շարժվել է դեպ առաջ, ապա Հեղելի հանդես գալը նշանակում է նրա լնացման սկիզբը: Հեղելի բացարձակ իդեալիզմն անհաշտեղի հակասություն մեջ էր ընկնում նրա դիալեկտիկական մեթոդի հետ

* Նրանական պատմվածքները առասպել ընդունելու հայացքը արտահայտել էր դեռ Շեյլինգը. «Քրիստոս,—ասում է Շեյլինգը,—պատմական մի անձնավորություն է, վորի կենսագրությունը զրվել է արդեն նրա ծննդից առաջ» «Куно Фишер Шеллинг» СПб, էջ 768):

և, պետք է նկատել—վոչ միայն փիլիսոփայական մտածողութեան բնագավառում: Յեթն ամեն մի փիլիսոփայութեան իր ժամանակի մտավոր արտահայտութեանն է, ապա փիլիսոփայութեանը, վոր ներկայացնում է բացարձակ ճշմարտութեան մի սիստեմ, հանդիսանում է այնպիսի պատմական ժամանակաշրջանի մտավոր արտահայտութեանը, վորին համապատասխանում է բացարձակ հասարակակարգ, այսինքն մի կարգ, վոր ծառայում է բացարձակ ճշմարտութեան որչեփով իրականացում: Իսկ վորովհետև բացարձակ ճշմարտութեանը հավիսեմական ճշմարտութեանն է, ապա ուրեմն նրա որչեփով արտահայտութեանը կազմող հասարակակարգն ստանում է անանցանելի նշանակութեան: Նրա մեջ կարելի չէ վերաշինել վորևէ մասնավոր բան, բայց նա չպետք է յենթարկվի էջական փոփոխութեանների: Ահա թե ինչու փիլիսոփայութեան պատմութեան հենց այն ընթերցումների մեջ, վորտեղ Հեգելը հիացմունքով խոսում էր տիրող կարգերի դեմ ըմբոստացող հնադարյան հերոսների մասին, մենք հանդիպում ենք խրատական դատողութեանների, թե նորագույն հասարակութեան մեջ՝ հնից հակադիր—փիլիսոփայական դործունեյութեանը կարող է և պետք է սահմանափակվի ներքին աշխարհով, վորովհետև աշխարհն աշխարհը, հասարակակարգը այժմ հանդել է վորոշ բանական կարգի, «հաշտվել է ինքը իր հետ»: Այսպիսով հասարակական հարաբերությունների բնագավառում էլ առաջ յեկել է շարժում, իսկ այժմ նա պետք է կանգ առնի: Այդ նշանակում է, վոր Հեգելի բացարձակ իդեալիզմն այդ հարաբերութեանների սկզբունքի մեջ էլ հակասել է նրա դիալեկտիկական մեթոդին:

Այսպիսով Հեգելի փիլիսոփայութեանն ունեցել է յերկու կողմ. առաջադիմական (վոր սերտորեն կապված է նրա մեթոդի հետ) և պահպանողական (վոչ պակաս սերտորեն շողկապված նրա հավակնութեան հետ՝ տիրելու բացարձակ ճշմարտութեանը): Տարիների ընթացքում պահպանողական կողմը չափազանց խոշոր չափով ծավալվում էր ի հաշիվ առաջադիմականի: Այդ բանն ամենից ցայտուն յերևան է յեկել Հեգելի Philosophie des Rechts-ի մեջ: Այս հոշակավոր աշխատութեանը ներկայացնում է խորունկ մտքերի ամենահարուստ հանք: Յեվ միաժամանակ գրեթե նրա ամեն մի էջի մեջ յերևան է գալիս Հեգելի ձգտումը հաշտ մնալու գոյութեան ունեցող կարգի հետ: Ուշագրավ է, վոր այնտեղ մինչև իսկ հանդիպում ենք նրա այսպիսի մի արտահայտու-

թյան՝ «հաշտութեան իրականության հետ», վոր այնքան հաճախ դործ էր անում Բեյլինսկին Բորողինոյի տարեդարձի մասին գրած հոդվածների ժամանակաշրջանում:*) Սրանից հետևում է, վոր յեթն Հեգելի միտքը բովանդակ իրականի բանական լինելու մասին առիթ է տվել թյուրիմացութեաններին, ապա ամենից շատ դրան նպաստել է հենց ինքը, յերբ նրան զրկել է իրեն հատուկ առաջվա դիալեկտիկական բովանդակութունից և իրականացած բանականութունն է ճանաչել ուսուսական տխուր իրականութեանը:

Հեգելի այն հետևորդները, վորոնք ավելի լենթաբեկված էին դիալեկտիկական աստիճանի ազդեցութեան, իրոք Հերցենի նման ըմբռնում էին այն վորպես հեղափոխության հանրահաժիվ. իսկ նրանք, վորոնց վրա ավելի զորեղ ազդեցութուն էր թողել բացարձակ իդեալիզմի տարրը, հակված էին ըմբռնելու այն վորպես լնացման թվարանութուն: 1838 թ. Լայպցիգում լույս տեսավ հեգելական կարլ Բայրնոֆֆերի յուրատեսակ խիստ հետաքրքրական «Die Ydeen und Geschichte der philosophie» գիրքը: Բայրնոֆֆերը պնդում էր, թե Հեգելը համաշխարհային վոգու գաղափարական է և թե փիլիսոփայութեան իր մեջ և ինքն էր համար գոյող (сущий) գաղափարը Հեգելի մեջ է գտել իր յերկվորչակին (Hegel ist diese spitze des Weltgeistes... Die an-und-für-sich-seiende Idee der Philosophie hat sich in Hegel verdoppelt: **) Հեգելյան փիլիսոփայութեան բացարձակ ընդլիծը ճանաչելու մեջ դրանից հետոն գնալ չիր կարելի: Իրան անմիջապես հետևում է Բայրնոֆֆերի, — այս դեպքում անխուսափելի, — այն արամարանական յեղբակացութեանը, թե բացարձակ գաղափարն այժմ ինքն է դարձել իրականութուն (Selbst Wirklichkeit geworden) *) և թե աշխարհն այժմ հասել է իր նպատակին (Die Welt hat ihr Ziel erreicht): **) Ավելորդ է յերկար խոսել այն մասին, վոր այսորինակ յեղբակացութեանը նպատակավոր էր զանազան տեսակ պահպանողական ձգտումների համար ինչպես բուն, Գերմանիայում, նույնպես և այն բոլոր յերկրներում, ուր թավանցել է գերմանական փիլիսոփայութեան ազդեցութունը:

*) Այն է՝ այնտեղ Հեգելն ասում էր, վոր իրականութեան մեջ քաճեկված խելը հայտաբերելու ընդունակ մարդը վոչ թե ապստամբում է ընդդեմ այդ իրականութեան, այլ հաշտվում է նրա հետ և սրտխառնում նրանով: ***) էջ 423—424: *) Նույն տեղում, էջ 424: **) Նույն էջ 425:

Հեզելի սխտեմն ունեցալ իր ճակատագիրը, վորը հազարումնեկերորդ անգամ հաստատեց այն ճշմարտությունը, թե փիլիսոփայութեան, ինչպես և ամեն մի այլ իդեոլոգիայի դարգացման ընթացքը վորոշվում և պատմական զարգացման ընթացքով: Բանի դեռ Գերմանիայի հասարակական կյանքի դարկերակը թուզլ եր խփում, Հեզելի փիլիսոփայական ուսմունքից գերադանցորեն պահպանողական յեկրակացություններ էյին արվում: Այն ժամանակ էլ նա դարձալ պաշտոնապես ճանաչված արքայական պրուսական փիլիսոփայություն: Իսկ վորքան արագացան հասարակական զարկերակի հարվածները, Հեզելի փիլիսոփայութեան պահպանողական տարրն այնքան ավելի ու ավելի յետ մղվեց նրա դիպլեկսիկական պրոգրեսսիվ տարրի կորմից: 30-ական թվականները յերկրորդ կիսին կարելի յեր ամենայն իրավունքով խոսել հեզելեան բանակի միջև ծագած պոստակտման մասին:

1838 թվին Ա. Ռուզեն և Տ. Եխտերմայերը հիմնեցին „Halische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“-ը, վոր 1841 թվին Հալլեից տեղափոխվեց Լայպցիգ և կոչվեց „Deutsche Jahrbücher“: Ռուզենի և Եխտերմայերի որդանը հետևում եր արմատական ուղղության: Դրա հետևանքով նրան վիճակված չեր յերկար գոյություն ունենալ Սաքսոնիայում: 1843 թվին նա արգելեց և այն ժամանակ Ռուզեն փորձեց հրատարակել Փարիզում „Deutsch—tranzösische Jahrbücher“ անվան տակ: Իր այս նոր կերպարանքով նա արդեն անկարող յեղալ յերկարատև լինել. լույս տեսալ միայն նրա մի (կրկնակի) գրքուկը: Բայց հրատարակութեանը շատ նշանավոր եր այն տեսակետից, վոր, բացի Ռուզելից, նրա հրատարակիչն եր և Կարլ Մարքսը, իսկ գործոն աշխատակիցներից մեկը՝ Ֆրիդրիխ Ենգելսը: Չախակողմյան հեզելականությունն աստիճանաբար թողնում եր զուտ փիլիսոփայական հողը և ավելի ու ավելի ստանում քաղաքական ու սոցիալիստական գունավորումն: Բայց հեզելյանների՝ իրենց ուսուցչից ժառանգած փիլիսոփայական մտքի առաջընթաց շարժումը, նախքան քաղաքականութեան յեղ սոցիալիզմի մեջ, արտահայտվել յերկվան յեկալ ասվածաբանութեան մեջ:

Ինչպես արդեն հայտնի յե մեզ, Հեզելը, վորը չեր ընդունում աստվածաշնչի պատմվածքների պատմական արժանահավատությունը, նրանց մեջ տեսնում եր—ինչպես և Եսլլինգը—այլա-

բանական մշութեր (առասպելներ) Պլատոնի առասպելների նման (տես վերևը): Մյուս կողմից, ըստ Հեզելի, կրոնի փիլիսոփայութեան խնդիրն այն է յեղել, վոր կարելի լինի ճանաչել դրական կրոնը: Այսպիսով կրոնը փիլիսոփայի համար դառնում եր գիտական իմացութեան առարկա: Բայց ինչ է նշանակում ճանաչել կրոնը? Դա, ի միջի այլոց, նշանակում և գիտական, քննադատական քննութեան աննել այն հարցը, թե ինչպես են առաջացել այն զրույցները, այն այլաբանական մշութերը, վորոնց ոգնութեամբ կրոնը պատկերացնում է ճշմարտությունը: Հենց այս գիտական խնդիրը իր վրա վերցրեց Հեզելի աշակերտ Դավիդ Ֆրիդրիխ Շտաուսը (1808—1874):

Նրա գիրքը,—„Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“,—վոր լույս է տեսել 1835 թվին՝ տեսական առաջին խոշոր յերևույթն եր հեզելյան դարոցի քաջայման պրոցեսի մեջ: Շտաուսը յերբեք հակված չե յեղել դեպի քաղաքական ռադիկալիզմ: Նա 1848—49 թվականների հեղափոխական ժամանակաշրջանում իրեն ցույց տվալ շատ մեծ ուղորառնիստ: Բայց նրա յելույթը Գերմանական աստվածաբանական դրականութեան մեջ կազմեց ճշմարտապես հեղափոխական զարգուլ: Տ. Յիզելերը կարծում և, թե հազիվ գտնվի վորեև մի այլ գիրք, վոր այնքան ազդեցութեուն ունեցած լինի XIX դարում, վորքան Շտաուսի «Հիսուսի կյանքը»:

Վորպես ամենագորեղ ազացույց այն դրութեան, թե ավետարանի պատմվածները շատ քիչ պատմական արժանահավատ բան են պարունակում իրենց մեջ, Շտաուսը համարում է հրաշքները:

Գերմանական այն ժամանակվա աստվածաբանական գրականութեան մեջ դոյություն ուներ յերկու տեսակ վերաբերմունք դեպի հրաշքները. «Աուպրաւսուրալիսուներ» ճանաչում էին նրանց իրական գոյութեունը, մինչդեռ ռացիոնալիստները ժխտում էին այդ, շոնալով գտնել այդ յերեակայական հրաշքների բնական բացատրութեունը:

Շտաուսը համաձայն չեր վոչ առաջին և վոչ էլ յերկրորդ հացացնելին: Նա վոչ միայն հրաժարվում եր հավատալ նրաբերին. նա պնդում եր, թե արժանահավատութեունից զուրկ են բուն դեպքերը, վորոնց իբրև հրաշքներ են հաղորդում ավետարանիչները և վորոնք բնական բացատրութեուն են ստացել հնարագիտ ռացիոնալիստների գրչի տակ: Նա հայտարարեց, թե ժամանակն և վերջ դնել այն գիտական փորձերին՝ «դարձնելու անհավանականը հա-

վանական, պատմութեան մեջ չհղածը՝ պատմականորեն չերևա-
կայելիք: Հետեւելով Շելլինգին ու Հեգելին նա հայտնում էր այն
միտքը, թե ավետարանի պատմվածները մեջ պետք է տեսնել վոչ
թե հաղորդագրութուններ իրական դեպքերի մասին, այլ միայն
մյուրքե (առասպելներ), վորոնք հորինվել են քրիստոնեական հա-
մայնքների ծոցում և անդրադարձնում ելին իրենց ժամանակի
մեսսիական գաղափարները: Ահա թե ինչպես էր նա ինքը հետա-
գայում շարադրում իր հայացքը մեղ ալտեղ հետաքրքրող մյուսթե-
րի (առասպելների) ծագման պրոցեսի մասին:

«Իզուր կլինեք»,—ասում էլի չես,—բնական բացատրու-
թյուններ վորոնք, որինակ, այնպիսի փաստերի համար, վորպի-
սիք մեղ հաղորդում են պատմվածքներում՝ այն մասին, վոր ասող
է չերևացել արեւելքի մոզերին, այլակերպման, մի քանի հազար
մարդ մի քանի հացով հրաշապես կշտացնելու մասին և այլն. բայց
վորովհետեւ, մյուս կողմից, չի կարելի յինթադրել, թե այդ գերբ-
նավոր յերևութիւններն իսկապես տեղի յին ունեցել, ապա մնում է
լնդունել, վոր մտացածին են նման պատմվածքները: Այն հար-
ցին, թե ապա ինչու մեր ավետարանների ծագման միջոցին հո-
րինվել են Հիսուսի մասին այդպիսի պատմվածքներ, յես պատաս-
խանում էլի նախ և առաջ մատնանշելով այն ժամանակվա սպա-
սուհները Մեսսիայի վերաբերմամբ: Յես ասում էլի, վոր չերը
սկզբում փոքրաթիվ մարդիկ սկսեցին Հիսուսին կանչել Մեսսիա
իսկ հետո նրանց թիվը սկսեց ավելի ու ավելի աճել, այդ մար-
դիկ լցվեցին հավատով, թե նրան պետք է պատահեր այն ամե-
նը, ինչ վոր նրանք սպասում էին Մեսսիայից, հիմնվելով հին
կտակարանի մարգարեությունների, այլակերպությունների և
նրանց մասին պատվող բացատրությունների վրա: Ինչ էլ վոր
լինեք, քաջ հայտնի չէ, վոր Հիսուսը ծնվել է նազարեթում, բայց
վորպես Մեսսիա և Գալթի վորդի նա այնուամենայնիվ, պետք է
է ծնվեր Բեթղեհեմում, վորովհետև այդպես է մարգարեայցել Մես-
սիան: Այլանդությունը կարող էր պահպանել Հիսուսի շատ կտորուկ
կարծիքները իր հայրենակիցների հրաշատննչութեան մասին: Բայց
վորովհետև ժողովրդի առաջին աղատարար Մովսեսը հրաշքներ
էր գործել, ապա նույնը պետք է աներ և նրա վերջին աղատա-
րար Մեսսիան, այսինքն Հիսուսը: Յեսային գուշակել էր, վոր Մես-
սիայի հայտնութեան ժամանակ կույրերի աչքերը բացվելու յեն,
խուլներ՝ լսելու, կաղերը ցատկել կսկսեն յեղջիւրուների նման և
կբացվեն թվատների լեզուները: Այսպիսով ճշգրտորեն հայտնի

չէր, թե ինչպիսի հրաշքներ պետք է կատարեր Հիսուսը. այսինքն
Մեսսիան: Ահա թե ինչու քրիստոնեական առաջին համայնքնե-
քը վոչ միայն կարող էլին, այլ և պարտավոր էլին պատմվածք-
ներ հորինել Հիսուսի մասին, սակայն իրենք ևս առանց գիտակ-
ցելու, վոր նրանք հորինում են այդ պատմվածքները... Քրիստո-
նեական մյուսթերի (առասպելների) ծագման մասին այդ որինակ
հայացքը մի մակարդակի վրա չէ դնում այն, ինչին մենք հան-
գիպում ենք այլ կրոնների ծագման պատմութեան մեջ: Յեւ վի-
տութեան նորագույն հաջողութուններն մյուսթուրիայի (գիցա-
բանութեան) գավառում հեճ կայանում են նրանում, վոր նա
հասկացել է, թե ինչպես են ծագում մյուսթերը, վորոնք հանդի-
սանում են վոչ թե առանձին անհատի մի գիտական ու դիտա-
վորյալ հերցուրանք, այլ արդունք մի ամբողջ ժողովրդի կամ կրո-
նական համայնքի ընդհանուր գիտակցութեան: Իհարկե մեկն ու
մեկը պետք է առաջինն արտահատեր այդ ընդհանուր համոզմուն-
քը: Մյուսթը մի պարուտակ (оболочка) չէ, վորի մեջ իմաստունը
թաքցնում է վորոչ գաղափար տգետ ամբոխի ողտի ու նրան
խրատելու համար: Գաղափարը ծնունդ է առնում մյուսթի մեջ մի-
այն պատմվածքի հետ միասին, գոյություն ունի սոսկ պատմը-
վածքի ձևով և իր զուտ կերպարանքով նա անըմբռնելի չէ իրենց՝
պատմողների համար...*)

VIII

Առանց վորև տարակուսի գիտական կարևոր չէ ճանաչել
միայն այդորինակ հարցադրումը: Հեգելի դպրոցը, հանձին Շըտ-
րաուսի, իսկապես մոտեցել էր կրոնի—կամ առնվազը, կրոնա-
կան ստեղծարթութեան մի քանի պտուղների՝ ձեռքին ունենա-
լով գիտական հետադոտութեան վերաբուժական դանակը: Սակայն
ճիշտ հարցադրումը սակավին հավասարազոր չէ հարցի ճիշտ լուծ-
ման: Շարաուսի գիրքը հարուցեց բազմաթիվ նկատողություններ
ու առարկություններ Այսպես, որինակ, վեյսեն (Die evangelische
Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838) պնդում էր,
թե մեր չերքե առաջին ավետարանները գրելու ժամանակ քրի-
ստոնեական համայնքների մեջ սակավին չէր կազմել Վորոչ ախ-

*) Տես Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von Dawid
Friedrich Strauss. Dritte Auflage. էջ 150—154: Կա ուսեսին թարգմանու-
թյունը Մ. Մինյավսկու, խմբագրութեամբ Մ. Ն. Նիկոլսկու, հրատ. յերկու հա-
տորով, Մոսկվա 1907 թ.

պիս ավանդութիւնն: Այստեղից հետեւում է, վոր այդ ավետարան-
ները բովանդակութիւնը չի կարելի ավանդութեամբ մեկնարա-
նել: Վեյսեն, վոր Մարկոսի ավետարանը համարում էր ժամա-
նակագրական կարգով առաջինը մեր ավետարաններից, ապացու-
ցում էր, թե հենց այդ առաջին ավետարանն է կազմում Մատ-
թեվոսի և Ղուկասի վրիպագրումների հիմքը: Բայց չեթե մի ավե-
տարանիչ իր նյութը վորս և առել մյուսից, ապա նա կարող էր
վորոշ վերամշակման չենթարկել այն: Իսկ դա ցույց է տալիս, վոր
ավետարանների մեջ մենք գործ ունենք հավանորեն վոշ միայն
մյուսները (առասպելները), այլ և ավետարանիչների անձնական
ստեղծարործութեան արդյունքների հետ: Վերջապես արտահայտ-
վեց այն կարծիքը, թե Հիսուսի յերևան գալուն և քրիստոնէյա-
կան համայնքների ծագմանը նախորդող ժամանակաշրջանում
Մեսսիայի գաղափարն այնքան ուժեղ տարածված չի չեղել հրեյա-
կան աշխարհում, ինչպես այդ կարծում էր Շարաուսը:

Շարաուսին ամենից վճռական կերպով քննադատում էր Բրու-
նո Բաուերը (1809—1882):

Իր քննադատներին առարկելիս Շարաուսը, նկատեց, վոր
Հեգելի դպրոցում առաջ է լինել մտքի յերեք յերանդ—կենտրոն
և յերկու թե—աջակողմյան ու ձախակողմյան:*) Բրունո Բաու-
երը, նույնպես Հեգելի նախկին աշակերտը, սկզբում հարել էր այլ
թեվին: Բայց յերևանական թվակականների վերջին նա արդեն
դարձավ ձախակողմի ամենաձայրահղներից մեկը: 1840 թվին նա
լույս ընծայեց իր „Kritik der evangelischen Geschichte des
Johannes“, իսկ 1841—1842 թվականներին—„Kritik der evan-
gelischen Geschicht der Synoptiker und des Johannes“: Նրա
այս աշխատութիւնները—մանավանդ վերջինը—մեծ ազդուկ բար-
ձրացրին. Բաուերի (դեմ զրգոված որթողութիւնին հաջողից նրո-
նից խել տալ համալսարանում դասավանդելու իրավունքը: *)

Բաուերի կարծիքով, Շարաուսին պետք է պատկանի ընդ-
միշտ այն յերախտիքը, վոր նա վերջնականապես իր կապերը
խզեց որթոտքսիայից: Բայց բաժանվելով նրանից, Շարաուսը
միայն առաջին քննն արավ ավետարանական պատմութեան ու-

*) Տես նրա մի հետաքրքրական հոդվածը «verschiedene Richtungen innerhalb der Hegelschen Schule in Betreff der Christologie» «Steitschriften zur vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie»:

*) Նա այն ժամանակ Բոննում պրիվատ-դոցենտ էր:

դիդ վերլուծութեան ճանապարհին: Մյուսերի (առասպելների)
շնորհուսյան թեորիան չի դիմանում քննադատութեան: Նա ինքը
տառապում է միտաբիցիզմով: Շատ քիչ բան է պարզում Շարաու-
սը. յիբբ ասում է, թե ավետարանական պատմութեան աղբյուրն
ավանդութիւնն է, վորովհետև հենց խնդիրն այն է, վոր հետա-
զոտվի այն պրոցեսը, վորին պարտական է ավանդութիւնը իր
ծագումը: *) Ավետարանական պատմութիւնը քրիստոնէյական
համայնքի խորհրդավոր և անգիտակցական ստեղծագործական
գործունէութեան արդյունքը չէ: Նա արդյունք է առանձին ան-
հատների միանգամայն գիտակցական գործունէութեան, վորոնք
հետամուտ են չեղել կրոնական վորոշ նպատակներին: Դա շատ է
աչքի ընկնում չորրորդ ավետարանը կարդալիս, բայց նկատելի
չէ նաև մնացածների մեջ: Այսպես կոչված Ղուկասն ըստ իր հա-
ցեցողութեան վերամշակում էր այսպես կոչված Մարկոսի ավե-
տարանը, իսկ այսպես կոչված Մատթեվոսը վերածնունդ է նրանց
տարանը, իսկ այսպես կոչված Մատթեվոսը վերածնունդ է նրանց
յերկուսին ել, աշխատելով նրանց պատմվածքները հարմարեցնել
իր սեփական ժամանակի հասկացողութիւններին ու հոգևոր կա-
իր անփական ժամանակի հասկացողութիւններին նրանց իրար հետ, բայց
ինքն այդ անելով խճճվում է բաղմաթիվ հակասութեաններ
մեջ:

Շարաուսն արդեն չեկել էր այն յեղրակացութեան, վոր մեր
տրամադրութեան տակ քիչ են այն ավյալները, վորոնք մեղ թույլ
տալին վորոշակի պատկերացում կազմել Հիսուսի անձնավորու-
թեան մասին: Բ. Բաուերը բալորովին մերժեց նրա պատմական
թեան մասին: Բ. Բաուերը չէ, թե նա վորպիսի ցասում պետք է
գոյութիւնը: Հասկանալի չէ, թե նա վորպիսի ցասում պետք է
առաջ բերեր իր ընթերցողներին հակադասական մեծամասնութեան մեջ:
Յեվ, իհարկէ, ընդ դմին չպետք է մոռանալ, վոր Բաուերը հարցն,
այնուամենայնիւ, ավելի ուղիղ էր զրել, քան Շարաուսը: Համե-
նայն դեպս Բաուերի հայացքը պաշտպանող հետադատողները ստիպ-
ված են քրիստոնէյութեան վրա նայել վոշ վորպես մի պողի, վո-
րը վերջնականորեն հասունացել էր հրեյական մեսսիական ակըն-
կալութիւնների հոգի վրա, այլ վորպես հունահռոմեական կուլ-
տուրայի դարդացման հեղուր հետեանքի: Բաուերը պնդում էր,
թե քրիստոնէյութիւնը յերևան է չեկել վորպես արդյունք հասա-
րակական վորոշ հարաբերութիւնների: Ճիշտ է, այդ լեզվով նա-
խոսել է սկսել արդեն շատ ավելի ուշ, —անցյալ դարի յոթանաս-

*) Kritik der Evangel. Geschichte der Synoptiker. Zweite Auflage
Leipzig, 1846 հատ. I, Vorrede, 42 VII:

նական թվականներին,—իսկ յերբ նա բանավեճի չեր բանվել Շարաուսի հետ, նա ինքը իր՝ քրիստոնեյության ըմբռնումով մտած եր գտարյուն իրեալիստ, վորպիսի հանգամանքի պատճառով մի մի քանի տարի անց նա արժանացավ Մարքսի կշտամբանքին: Մարքան ասում էր, թե ըստ Բաուերի, ավետարանները թելադրել և վոչ թե սուրբ հոգին, այլ անսահման իրքնագիտակցությունը:

Հասկանալու համար այս կշտամբանքի փրկիստփայտական բնաստը և դրանով իսկ պարզելու Բաուերի դերը գերմանական հեղեղիզմի պատմության մեջ Հեգելից հետո, հարկավոր է ուշադրություն առնել այն նշանակությունը, վոր ինքը Բ. Բաուերը վերադրում էր Շարաուսի հետ ունեցած իր վեճին:

IX

Նրա կարծիքով այդ վեճը մի կողմից սուբսանցիայի մասին էր, իսկ մյուս կողմից՝ ինքնագիտակցության: Շարաուսը, վոր ավետարանական պատմվածքների ծագումը բացատրում էր քրիստոնեյական համայնքի անգիտակցական ստեղծագործությունը. կանգնած էր սուբսանցիայի տեսակետի վրա: Բ. Բաուերը՝ մերժելով այդ տեսակետը և ապացուցելով, վոր ավետարանական պատմվածքները գիտակցորեն հերյուրել են ավետարանիչները, իրեն ազդարարեց ինքնագիտակցության ներկայացուցիչ:

Այն հարցը, վորի առթիվ նա վեճի չեր բունվել Շարաուսի հետ, իրոք անհամեմատ ավելի ընդարձակ էր, քան ավետարանական պատմության ծագման հարցը: Իր փրկիստփայտական-պատմական մի մեծ հարց էր այն մասին, թե բնդհանրապես պատմության և մասնավորապես մտքի պատմության որինաչափ ընթացքըն ինչ հարաբերություն մեջ և առանձին անհատների գիտակցական գործունեյության հետ: Այս հարցն ամբողջովին լուծումն է ստանում այն նկատառումով, վոր պատմության որինաչափ ընթացքը վորոշվում և առանձին անհատների գործունեյությունների միասնությունը և վոր, հետևաբար, այս վերջինը վոչ մի դեպքում չպետք է հակադրվի պատմական որինաչափ շարժման: Ճիշտ է, որինաչափության հասկացողությունը նույնանում և անհրաժեշտության հասկացողության հետ, այն ինչ առանձին անհատների գիտակցական գործունեյությունը նրան պատկերացնում է անհատն անհրաժեշտությունից կամ,—լեթե գործ ածելու լինենք

նման դեպքերում սովորական արտահայտությունը,—ազատ Բաց նրանք այդպես են պատկերացնում այդ գործունեյությունը, վորովհետև գիտակցելով իրենց վորպես պասիա հասարակական վորոշ դեպքերի, նրանք իրենց չեն գիտակցում վորպես հետևանք այն հասարակական հանգամանքների, վորոնց մեջ ծնունդ է առել նրանց ձգտումը գործելու այս և վոչ այլ կերպ: Ազատ գործել, նշանակում է իրագործել սեփական նպատակներ, և վոչ թե գործիք դառնալ ուրիշների նպատակների իրագործման, և ուրիշ վոչինչ: Ազատությունը հակադր է հատկապես և հատկապես ամենևին վոչ անհրաժեշտության: Տվյալ ամեն մի պատմական դարաշրջանի մեծ մարդկանց գիտակցական գործունեյությունը չեղել է ազատ այն իմաստով, վոր նրանք իրականացրել են իրենց, բայց վոչ ուրիշների իրեալները, և նա միաժամանակ չեղել է անհրաժեշտ, վորովհետև նրանց վորոշումը—ծառայելու տվյալ իրեալներին—պայմանավորված է չեղել հասարակական զարգացման ամբողջ նախորդ ընթացքով: Ընդմիջ առանձին անհատների նույնիսկ ամենաազատ ու արդյունավետ գործունեյությունը միշտ առաջ է բերում, ի միջի այլոց, և այնպիսի հետևանքներ, վորոնց նրանք ամենևին նկատի չեն ունեցել: Նույն իսկ առաջին, մակերեսային հայացքից պարզ է, վոր այդ հետևանքների մեկնաբանությունը կարելի չէ դառնել միայն հասարակական շեքույթների վորոշ անհրաժեշտ որինաչափ կապակցություն մեջ: Բայց վորքան պարզ և այդ ամենը, այնուամենայնիվ առանձին անհատների ազատ գործունեյությունը շատ հաճախ, և վորոշ հոգևբանական դրդիչների պատճառով, մեծ հաճույքով հակադրվում է զարգացման որինաչափ ընթացքին: Ցեղ թեպետ Հեգելի փրկիստփայտությունը պարզել և այդպիսի անտիսոցիալի ամբողջ անհիմնությունը, սակայն շատ շնորհալի հեղեղականներին անգամ, վորպիսիք, առանց վորևե տարակուսի, չեղել են Շարաուսը և Բ. Բաուերը—միշտ չի հաջողվել հաղթանարել այն: Շարաուսը, վոր պնդում էր, թե ավետարանական պատմությունն առաջացել է ավանդությունից և վորք, գոնև սկզբում, տեղ չեր տալիս առանձին անհատների ստեղծագործությունը ավանդության վերամշակման,—հակված էր դեպի անտիսոցիալի մի կողմը: Բ. Բաուերն այդ բանն արտահայտում էր իր հեղեղյան լիզվով, ասելով թե Շարաուսը կանգ է առել սուբսանցիայի տեսակետի վրա: Բ. Բաուերը, հենվելով Հեգելի վրա, պնդում էր, թե նման կանգ առումը մեծ մեղք է փրկիստփայտության դեմ—իհարկե հեղեղյան փրկիստ-

փայտութեան,—վորը պահանջում է շարժում սուբսանցիայից դեպի ինքնագիտակցութիւն: Նա թերևս պատրաստ եր ճանաչել սուբստանցիայի իրավունքը, բայց պահանջում եր, վոր ինքնագիտակցութեանն ել չզրկվի իր իրավունքից: «Շտրաուսի սխալը նրա մեջ չե, —ասում եր նա,—վոր նա շարժման մեջ է դնում այդ բնութեանուր ուժը, այլ այն բանում, վոր Շտրաուսը հարկադրում է նրան գործել ուղղակի իր ընդհանրութեանից»: *) Դա իսկապես հիանալի չեր ասված: Մակայն, Բաուերը պաշտպանելով «ինքնագիտակցութեան» իրավունքը չեբեան է հանել չափազանց շատ ջանասիրութեան: Նա այնպիսի հրապուրանքով եր պաշտպանում այն, վոր «ընդհանուր ուժը» բոլորովին դուրս մնաց է նրա սուստութեանից: Ուրիշ խոսքով՝ նա հակվեց դեպի անտիտոմիայի մյուս կողմը. «սուբստանցիան» այնպես հաշտեցրեց «ինքնագիտակցութեան» հետ, վոր ինքնագիտակցութեանը նրա մոտ դարձաւ ամեն ինչ, իսկ սուբստանցիան՝ վոչինչ: Ահա և դրանից է առաջացել Մարքսի վերոհիշյալ ծագրական նկատողութեանը, վոր հալխասարադոր է ծայրահեղ պատմական իդեալիզմի համառ կըշտամբելուն:

Շտրաուսի և Բաուերի միջև տարաձայնութեանը չեղել է տարաձայնութեան՝ հիմնված հեղելյան մտատեսութեան (умозре-ние) վրա: Բայց, ինչպես տեսնում ենք, նրանցից յուրաքանչյուրը հակված եր դեպի պատմութեան որինաչափ ընթացքի ու առանձին անհատների ազատ գործունեցութեան միջև չեղած անտիտոմիայի կողմերից մեկը: Յեւ այն չափով, վոր չափով նրանք մեղանջում ելին այդ միակողմանիութեամբ, նրանք տարակարծիք ելին իրենց ուսուցչի հետ: Բրուսո Բաուերի տարաձայնութեանը Հեգելի հետ նշանակում եր հրաժարումն հեղելյան պատմափիլիսոփայութեանից և վերագործ XVIII դարի ֆրանսիական լուսավորչների այն հայացքին, ըստ վորի «աշխարհը կառավարվում է կարծիքով» (c'est l'opinion qui gouverne le monde):

Բայց այդ դարձը մի քայլ եր դեպի հետ, հետագանաց մի շարժում պատմական պրոցեսի ըմբռնման մեջ: Վոր «կարծիքն» ազդում է հասարակական զարգացման ընթացքի վրա, այդ վոչ վոք չի ժխտում. Բայց հարց է ծագում, չպետք է արդյոք ընդունենք, վոր «կարծիքի» ծագման ու զարգացման պրոցեսն ունի իր որինաչափութեանը, այսինքն անհրաժեշտութեանը: Տակալին Հել-

*) Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich.

վեցիուսը—ֆրանսիական XVIII դարի լուսավորական փիլիսոփայութեան ամենապաշտու և խիզախ ներկայացուցիչներից մեկը—կասկած եր հայտնում, թե գոյութեան ունի այդ որինակ անհրաժեշտութեան: Նա ասում եր, թե դիտելիքների (հետևաբար և ընդհանրապես «կարծիքի») զարգացումը յենթարկվում է վորոշ որենքների և վոր գոյութեան ունին ինչ վոր անհայտ պատճառներ, վորոնցով վորոշվում է այն: Այդ ասելիս նա պատմափիլիսոփայութեան—կամ, չեթե կուզեք, հասարակա-պիտութեան—առաջ դնում եր նոր և շատ կարևոր մի խնդիր՝ չեբեան հանել այն անհայտ պատճառները, վորոնք վորոշում են «կարծիքի» զարգացման ընթացքը: Հանճարեղ Հեգելն ըմբռնում եր այդ խնդրի հսկայական կարևորութեանը; թեև, գուցե չգիտեք ել ով է ձևակերպել այն: Նա այդ խնդիրը շոշափել է փիլիսոփայութեան պատմութեանը նվիրված գասախոսութեանների մեջ՝ Անաքսագորի գնահատականը տալիս: Անաքսագորն ասել է՝ աշխարհը շարժվում է բանականութեամբ: Հեգելն միանգամայն հավանութեան է տվել նրա մտքին: Բայց կլերառելով վերջինս պատմական պրոցեսի նրա մտքին, նա նկատեց, վոր բանականութեանը բացատրութեան նկատմամբ, նա նկատեց, վոր բանականութեանը կառավարում է պատմութեանը միայն այն իմաստով, ինչ իմաստով նա կառավարում է յերկնային լուսատուների շարժումը: Այսինքն որինաչափութեան իմաստով: Մարդկութեան պատմական շարժումը յենթարկվում է վորոշ որենքների: Բայց, դա ամենևին չի նշանակում, թե նրա ընթացքը կառավարվում է մարդկանց կարծիքներով: Միևնրվայի բուն դուրս է թուշում միայն գիշերը: Մարդիկ իրենց հասարակական հարաբերութեանների մասին լըջորեն սկսում են մտածել միայն այն ժամանակ, չեբր այդ վերջինները գիմում են դեպի անկում և պատրաստվում իրենց տեղը գիջել նոր կարգի: Իսկ ինչպես են առաջանում հասարակական հարաբերութեանները: Մենք արդեն գիտենք, վոր, ըստ Հեգելի, պատմական զարգացման վերջին պատճառը համաշխարհային վոգու շարժումն է: Մենք գիտենք նույնպես, վոր Հեգելը ժամանակ առ ժամանակ կարծես թե զգում եր համաշխարհային վոգուն գիմելու անբովանդակութեանը և այն ժամանակ նա, այդ «բացարձակ իդեալիստն», անսպասելի եքսիուրսիաներ եր կատարում պատմութեան մատերիալիստական բացատրութեան բնագավառը: Համաշխարհային վոգուն, բացարձակ բանականութեան և նման յերևույթներին գիմելը ել ավելի քիչ եր բավարարում Բրուսո Բաուերին և նրա համախոսներին, —վորոնց մեջ աշ-

քի ընկնող դեր եր կատարում նրա յեղբայր Եղգարը,—քան Հե-
զեկին: Եղգար Բառերը գրում եր, թե շատ ե սխալվում մտատե-
սական(умозрительная),(այսինքն հեզեկան) փիլիսոփայությունը,
յերբ խոսում ե բանականության մասին, վորպես մի ինչ վոր վե-
րացական բացարձակ ուժի մասին: Վոչ մի բացարձակ բանակա-
նություն չկա:*) Յեվ, իհարկե, իրավացի չեր նա: Բայց թեև հե-
զեկան զիմումը համաշխարհային վորպես կամ, վոր միևնույն ե,
թե բացարձակ բանականությանը անհիմնավոր եր, նա այնուամե-
նայնիվ, նշանակում եր՝ ճանաչումն այն անվիճելի ճշմարտու-
թյան, թե «կարծիքի» պրոպրիետարի դարգացումը պատմական դար-
գացման վերջին պատճառը չե, վորովհետև նա ինքը կախումն ու-
նի մի քանի անհայտ թաքնված պատճառներից: Ժխտելով բացար-
ձակ բանականության զիմնը, հարկավոր եր կամ ըտրորովին մո-
ռանալ այդ պատճառների գոյությունը,—և այդպիսով աչքաթող
անել պատմական պրոպրիետարի գիտական բացատրության կարևո-
րադույն խնդիրը,—կամ շարունակել վորոնեկ նրանց նույն այն
ուղղությամբ, վորով չերեմն նրանց վորոնում եր Հեզեկը: այ-
սինքն պատմական մատերիալիզմի ուղղությամբ: Յերբող չեվ
չեր կարող լինել: Բայց Բ. Բառերը և նրա կողմնակիցներն ուղ-
գակի վոչ մի արժեք չտվին Հեզեկի եքսիստանտներին պատմու-
թյան մատերիալիստական բացատրության բնագավառը,—պար-
զե ի պարզ չնկատեցին նրանց: Ուստի նրանց միում եր միայն
հետ գնաց վերադառնալ XVIII դարի մակերեսային պատմական
իզեպիզմին: Նրանք արին այդ, համաշխարհային պատմության
շարժիչ ուժ ընդունելով «կարծիքը»:**)

Ճրանստական լուսավորիչների պատմական իդեալիզմը նը-
բանց չխանգարեց հեղափոխական մեծ գործ կատարելու: Թեև
նրանց սեփական—ինչպես և ամեն մի ուրիշ—«կարծիքն» որի-
նաչափ արդյունքն եր հասարակական դարգացման, բայց մի ան-
գամ ծագելով, նա հանդիսացավ հասարակության հետագա զար-
գացման հզոր միջոց: Բ. Բառերն ու նրա համախոհները նույն-
պես մեծ հեղափոխականներ եյին համարում իրենց: Եղգար Բառ-
երը կարծում եր, թե մեր ժամանակն աչքի չե ընկնում ամե-
նից առաջ իր հեղափոխական բնույթով:***) Նա,—և վոչ ել «քրն-

*) Der Streit der Kritik mit Kirch und Staat. Bern, 1844, էջ 184.
**) Կամ. Եղգ. Բառեր նիշ. աշխատ. էջ 185, Կամ. նմանապես նրա աշ-
խատությանը «Bruno Bauer und Seine Gegner», Berlin, 1842, էջ 89—90.
***) «Der Charakter unserer Zeit ist die Revolution», տես նիշ. աշխ. «Bru-
no Bauer und seine Gegner», էջ 5.

նագաաության» ծայրահեղ ներկայացուցիչներին ուրիշ վորևե-
մեկը,—չեր կասկածում, թե իդեալիստական տեսակետը՝ դարգաց-
ման այն աստիճանին, վորին հասել եյին արևմտայնվորպական
հասարակություններն անցյալ դարի քառասունական թվական-
ներին՝ անհամատեղելի չեր հեղափոխական մտածելակերպի հետ,
հասարակական ու քաղաքական թեորիայի բնագավառում: Այս
ասելով, հասկանալի չե. վոր յես նկատի ունեմ հետեվողական հե-
ղափոխական մտածողությունը, վորովհետև անհետեվողականը մեծ
հարմարությամբ համակերպում ե ամեն մի յեղակետի:

X

Աստվածաբանության բնագավառում շատ արմատական եր
Բառեր յեղբայրներին մտածելակերպը: Յեվ այստեղ դարմանալու
վոչինչ չկա: Նրանց ուսուցիչ Հեզեկի թեորիայի համաձայն, վորին
կրոնի մեջ պատկերացում ե իր սեփական հյուսթյունը: Բայց
Բառերները չիկան այն համոզման, թե վորին բնավ գոյություն
ել չունին իրրի մարդկային ինքնադիտակցությունից անկախ մի
բան: Պարզ ե, վոր նրանք արդեն անկարող եյին կրոնի վրա նա-
յել Հեզեկի աչքերով: Նրանք ասում եյին—վոչ թե վորին, այլ
մարդն ե կրոնի մեջ պատկերացում իր եյությունը: Բայց մար-
դու եյության կրոնական պատկերացումը այդ եյության վխալ
պատկերացումն ե և, վորպես այդպիսին, պետք ե մերժվի: Բառ-
երները կրոնի նկատմամբ այդ հայացքը փոխ ելին առել Լյուդ-
վիգ Ֆեյերբախից, և մենք կանգ կառնենք դրա վրա, չերը կանց-
վից Ֆեյերբախից, և մենք կանգ կառնենք դրա վրա, չերը կանց-
նենք այս վերջինին: Իսկ այստեղ պետք ե միայն նշել այն, վոր
Բառերներն այդ հայացքն ունենալով կրոնի նկատմամբ,— թե-
կուղ և վոչ ինքնուրույն հայացք,—նշանավոր չափով առաջ ելին
գնացել Շտրաուսից, վորը բավականին յերկար ժամանակ հապա-
ղեց Ֆեյերբախին Հեզեկից բաժանող միջանցում: Նրանց մոտ արդեն-
խոսք չկար կրոնի և փիլիսոփայության հաշտության մասին: Յերբ
այդպիսի հաշտության կողմնակիցներից մեկն ասաց, թե այն մը-
տածողը, վոր ըմբոստանում ե ավել կրոնի դեմ, պարտական և
նրա տեղը դնել մի ուրիշը, Բրունո Բառերը լսիտ առաջարկեց,—
չեթե մենք ձգտել ենք մարդկանց համել մեկ մոլորությունից, դա
պետևս մեղ ամենևին չի պարտավորեցնում նրանց քցել մի այլ
մոլորության մեջ, և յեթե մենք ցանկանում ենք քավել մեկ հան-
ցանքը, ապա դրանից չե հետևում ամենևին՝ թե պետք ե կատա-
րենք մի նորը:*)

*) Die gute Sache է այն, էջ 201.

«Քննադատութեանը» կամենում եր կրօնի տեղը դնել փելի-
ստիայութունը: Սակայն նրա աչքում փիլիսոփայութեանն էլ ինքն
իր համար նպատակ չէր: Փիլիսոփայութեան հաղթանակը պետք
է ճանապարհ հարթեր հասարակութեանը բանական հիմունքնե-
րով վերակառուցելու և մարդկութեան հետագա առաջադիմական
շարժման համար: Իսկ թվում եր թե միանգամայն պրոգրեսիվ
ծրագիր է: Բայց հենց այստեղ էլ պարզվում է, թե վորքան դժ-
վարին եր XIX դարի կիսի մոտերքը հետևողական հեղափոխա-
կան մտածողութեանը համաձայնեցնել իրեալիզմին:

Բ. Բառերի և նրա համախոհները ծրագիրը մնաց պրոգրե-
սիվ միայն այնքան ժամանակ, վորքան պահպանեց հանրաճշգի-
կան ֆորմուլայի կերպարանքը: Իսկ յետք պահանջվեց փոխարի-
նել նրա մեջ հանրաճանաչական նշանները քաղաքական վարձ քր-
վերով, նա ընդունեց տարակուսելի և նույն իսկ ուղղակի պաշտ-
պանողական բնույթ: Բառեր չեղբայրներն անկարող չեղան ի-
րենց մտածողութեան վերացական սաղիկալիզմը շողկապել իրենց
ժամանակաշրջանի հասարակական ձգտումների հետ: Նրանք՝ հը-
պարտ իրենց «էմնադաւսական վոգով», արձամարանքով ելին նա-
յում «վաստային», — վորին, ինչպես նրանք ելին կարծում, խորթ
է ամեն մի քննադատութեան, — և վաստակար ելին համարում նը-
բան մերձեցալը: Նրանք արտահայտել են այն տարրերնակ միտքը,
թե միջն աշխարհ տեղը ունեցած ըտր մ. ժ պատմական դրժողու-
թեաններն այն պատճառով չեն ունեցել վճռական հաջողութեան,
վոր նրանցով հետաքրքրվել ու հրապարակել և մասսան կամ, ու-
րիշ խոսքով, այն պատճառով, վոր դադարվել, հանուն վորի նը-
բանք կատարվում ելին, պետք է հաշվի առնել մասսայի համակ-
րանքը: Այդ առթիվ շատ հաշող է Մարքսի ասածը, թե «գաղա-
փաբը» ամոթարել պարտութեան և կրել ամեն անգամ, յերբ բա-
ժանել է իրեն «շահից», այսինքն չէ արտահայտել ամբողջ հասա-
րակութեան կամ նրա առանձին գոտակարգի կարիքները: *) Իդեա-
լիստական «ինքնաքննադատութեան» վեհաշուք արձամարանքը
դեպի մասսայի նյութական շահերը նրա ըմբռնման համար ան-
մատչելի դարձրեց պրոլետարիատի ազատագրական շարժման ի-
մաստը և նույն իսկ նրան դարձրեց ընդդիմադիր ուժ հանդես այդ
շարժման: Այս գեպըում ըմբռնելու ավելի մեծ կարողութեան չե-

*) Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno
Bauer und Konsorten. Տ. Մերկուրի հրատարակած՝ Մարքսի և Ենգելսի աշ-
խատութեանների մեջ, հատ II, էջ 182:

րեվան հանեց մեյերբախը. բայց նշանակալից է, վոր հանձին նրա
գերմանական փիլիսոփայութեանը խղում եր իր կապերը իդեա-
լիզմից և դառնում մտերմախոսական:

XI

Հասկանալու համար, թե ի՞նչպես տեղի ունեցավ այդ և ին-
չու պես է տեղի ունենար այդ, պետք է գլխավոր գծերով հիշել
մտքի այն շարժումը, վորը գերմանական փիլիսոփայութեանը հաս-
ցրեց Հեգելի բացարձակ իդեալիզմին:

Արգարացի յե ասված, փիլիսոփայութեան, — մանավանդ նոր
ժամանակի փիլիսոփայութեան, — հիմնական խնդիրը հանդիսանում
է գիտութեան ու ընդունման, սուբյեկտի և օբյեկտի հարաբերու-
թեան խնդիրը: Այդ հարցի շուրջն էլ պտտվել է, վորպես իր ա-
ռանցքի շուրջը, տասնիններորդ դարի գերմանական փիլիսոփա-
յական միտքը:

Կանտի փիլիսոփայութեան մեջ ֆենոմենների աշխարհը խիստ
հակադրված եր նումենների աշխարհին, մարդը — բնութեան, սուբ-
յեկտն — օբյեկտին: Սա դուռալիզմ է, բայց փիլիսոփայութեանը —
եթե միայն նա կանգ չի առել միևնույն տեղում — անկարող է
բավարարվել դուռալիզմով: Նա ձգտում է մոնիզմի և հեշտ է հաս-
կանալ — թե ինչու, վորովհետև միայն մանիզմը, վոր աշխարհի
բացատրութեանը տալիս է մի սկզբունքի ոգնութեամբ, իրավունք
ունի հավանելու տալ (ավելի կամ պակաս ճշգրիտ), լուծումն այն
հարցի, թե ինչպես է սուբյեկտի և օբյեկտի հարաբերութեանը: Գուա-
լիզմը չի լուծում այդ հարցը, այլ նրան համարում է չլուծված
կամ դիմում հրաշքի, այսինքն այնպիսի ամենահարող եղակի մի-
ջամտութեան, վորը գերիվեր է թե սուբյեկտից յեվ թե օբյեկտից:
Բայց բարձրագույն կցակը միակ է: Ուստի և նրան դիմելն ինք-
նին մի փորձ է մոնիստական իմաստով լուծելու, — հիշտ է, միայն
նըվականի միջոցով — հիմնական փիլիսոփայական խնդիրը: *)

Ֆիխտեն կամենում եր վերացնել Կանտի դուռալիզմը, ադ-
դա արելով, թե սխալ է վորչեսի (օբյեկտի, բնութեան) մեջ տես-
նել յեսից (սուբյեկտից, ինքնադիտակցութեանից) անկախ և նը-
բանից անանցանելի անդունդով բաժանված մի բան: Իրականում
յեսը հակադրում է ինքն իրեն յեվ դրանով հաստատում վոչ յեսը: Այս-
պիսով ամենայն ինչ, վոր կա, գոյութեան ունի յեսի մեջ և յեսի

*) Գիտութեանը նույնպես ձգտում է մանիզմի: Նրան է ձգտել նաև նոր
ժամանակի գիտութեան ամենահանձարեղ ներկայացուցիչները մեկը — Եյուստինը:

միջոցով: Ուրիշ խոսքով, բնությունը իր գոյութիւնը պարտա-
կան է գիտակցութեան ստեղծագործական գործունեութեան և գո-
թյունն ունի միայն նրանում: Որչեկտի և սուրբեկտի հարաբերու-
թեան հարցի աչտորինակ լուծումն ուներ չերկու առավելութունն
ժամանակակիցներէ աչքում. նա նախ՝ մոնիստական էր, և չերկ-
րորդ՝ մոնիստական իդեալիստական իմաստով: Հայտնի սոման-
տիկ Նովալիսը Ֆիխտեյին անվանում էր նոր Նյուտոն, վոր հայտ-
նագործել է աշխարհներէ ներքին սիստեմի՝ որինքը: *) Սկզբնա-
պես իբրև Ֆիխտեյի աշակերտ հրատարակ յեկալ և Շելլինգը: Սա-
կայն սոմանտիկները շուտով զտան, վոր նրանք կարող են ավե-
լի լավ «ֆիխտիզել» քան ինքը Ֆիխտեն (besser fichtisiren als
Fichte): Նրանք աշխարհն ապարարեցին ցնոյք, իսկ ցնորքն՝
աշխարհ և նեավեցին «կախարդական իդեալիզմի» մեջ: Նույն Նո-
վալիսը պնդում էր, թե բնությունը Ֆանտազիա յե՝ մեքենա գար-
ձած, իսկ ֆիդիկան—ուսմունք Ֆանտազիայի մասին: **) Հալա-
նորին հենց սոմանտիկներէ ալք՝ որինակ ծայրահեղութուններն
են ստիպել Շելլինգին քննադատերն վերանայել այն հարցը, թե
Ֆիխտեյի ուսմունքի մեջ ինչ է իսկապես ներկայացնում յետը,
վորը հաստատ է բնությունը: Շելլինգն այս հարցն առաջադ-
րելով իրեն՝ յեկալ այն յեզրակացութեան, թե, Ֆիխտեյի կար-
ծիքով, բնութեան արարելը մարդկային վախճանական յետն է,
գիտութեամբ և կամքով ստեղծելու: Բնութեան արարելը
ազգարարել այդպիսի յետը, մի անհեթեթութեան էր, վորի հետ
չեր կարող լուրջ մտածողը հաշտել: Շելլինգն շտապեց վերջ աւել
զբան, բնութեան վրա նայեց վորպես վոչ մարդկային վախճա-
նական յետի գործունեութեան արդյունքի վրա, այլ վորպես ան-
սահման սուրբեկտի, բացարձակ յետի: Գործունեութեան արդյունքի:
Պետք է զբան ավելացնել, վոր ըստ Շելլինգի նոր ուսմունքի-բաց-
արձակ յետի՝ բնութեան ստեղծող գործունեութեանը անգիտակ-
ցական գործունեութեան իմաստի մեջ թափանցելու ձգտու-
միցն և ծնունդ առել Շելլինգի բնութեան փիլիսոփայութեանը:
Փիլիսոփայութեան միքանի պատմարաններ ասում են, թե Շել-
լինգը մշակելով իր՝ բնութեան փիլիսոփայութեանն, ճիշտ է, ա-

*) Гайм. Романтическая школа. Թարգմ. Ի. Նեվեդոմսկու, Մոսկվա
1891, էջ 17:
**) Նովալիսի արտահայտութեանը, տես E. Spenle, Novalis. Paris. 1904.
էջ 133, Հայտ հիշ. աշխատ. էջ 324:

վելի հեռու է գնացել, քան Ֆիխտեն, բայց գնացել է հենց մի-
ջեղուն ռադիկալիստի՝ Այդ արդարացի չե մեծ չափով. հասկա-
նալի չե, վոր Ֆիխտեն անկալող էր ընդունել, թե բնութեան ար-
դյունք է մարդկային սահմանափակ յետի. բայց, մյուս կողմից,
նրան այնպես էլ չհաջողվեց զուրի հանել այն հարցի նկատմամբ,
վոր վերաբերում է սահմանափակ յետի ու անսահմանի հարաբերու-
թեան կամ, ուրիշ խոսքով, մարդկային ինքնագիտակցութեան ու այն
անսահման սուրբեկտի հարաբերութեան, վորի անգիտակցական գոր-
ծունեութեամբ ստեղծվում է բնությունը: Շելլինգն այդ հարցն ավելի
խորն է քննել:

Նրա մոտ նույնպես անսահման յետի գործունեութեանն է
ստեղծողը սահմանափակ յետի, ինչպես և բնութեան: Բնութեանը
հանդիսանում է անսահման յետի անհրաժեշտ արդյունքը կամ,—
վորովհետև նա իսկապես չկա, այլ ծագում է շտորձիվ բացարձակ
յետի գործունեութեան, —բնութեանը պետք է ըմբռնվի վորպես
այդ յետի անգիտակցական զարգացումն: Բայց յետի գործունեյու-
թյունը չի սահմանափակվում բնութեան անգիտակցական ստեղ-
ծագործութեամբ: Բնութեան յերևույթներէ թվին և պատկանում
նույնպես և մարդը—այն սահմանափակ սուրբեկտը, վորի մեջ ինք-
նագիտակցութեան է զալիս անսահման յետը: Այսպիսով սուրբեկտն
սկիզբն և առումն հենց այնտեղից, վորտեղից և որչեկալը—ան-
սահման սուրբեկտից, բացարձակ յետից:

Յեկ հենց այն պատճառով, վոր բացարձակ յետից է սկիզբն
առնում ինչպես սուրբեկտը, նույնպես և որչեկտը, նա ինքը վոչ
սուրբեկտ է, վոչ որչեկտ, վոչ գիտակցութեան, վոչ կեցութեան. նա
սուրբեկտ-որչեկտ է, այսինքն մտածողութեան ու կեցութեան միաս-
նականությունը, նույնությունը:

Հեզելի սիստեմը Շելլինգի՝ նույնութեան փիլիսոփայութեան
հետագա զարգացումն էր միայն: Արդարամտութեանը պահանջում
է անվերապահորեն ընդունել, վոր Հեզելի մոտ այս փիլիսոփա-
յութեանն ստացավ անհամեմատ ավելի բարեկամ կերպարանք: Այս-
պես, որինակ, փիլիսոփայական թեորիայի պատմութեան համար
մեծ նշանակութեան ունի այն հանգամանքը, վոր Հեզելը նկատել
ու գուրս է վտարել դուալիզմի տարրը, վորն աննկատելիորեն
սպրդել էր նույնութեան սիստեմի մեջ և կայանում է նրանում,
վոր Շելլինգը բացարձակ յետը, վոզին կամ պարզապես բացարձակը
պնում է բնությունից յեկ մարդկային գիտակցությունից դուրս:
Ըստ Հեզելի՝ աշխարհը վոչ միայն արևասացած է բացարձակի մեջ,

այլ յեվ գտնվում է նրանում: Աշխարհը վոգու և բնության միասնութունն է: Աշխարհի զարգացումը բացարձակի զարգացումն է, նրա հայանութունը: Համաշխարհային պրոցեսի աշխարհի ըմբռնումը փրկում էր նույնության փրկիստիպացութունն, ինքն իր հետ հակասության մեջ ընկնելու և դուրսվելով վերջացնելու պիկնց: Բայց համաձայնեցեք, վոր նա տեղ չթողեց կրոնի և փրկիստիպացության այն հաշտեցման համար, վորին անկեղծորեն ձեռնառում էր Հեզելը: Յերեաց, վոր աստու պատկերացումը, վորպես արտաշխարհային ուժի, չի համապատասխանում համաշխարհային պրոցեսի իսկական բնույթին: Այն հեզելյանները,—Հեզելի զբարոցի աշխարհ, Հեզել, Մարհենհեկե,—վորոնք կամենում էին պաշտպանել այդ պատկերացումը—հեռանում էին իրենց ուսուցչից: Նրան ավելի մոտ էին հուլիսիակ ձախակողմյան հեզելյանները՝ Բրունո Բաուերը, Ֆելքերբախը, վորոնք բոլորովին խզեցին իրենց կապը կրոնի հետ, իսկ ել ավելի մոտիկ էին շիլլերի կենտրոնը կազմող հեզելյանները—Ռոդենկիրանցը, Միխելստը, Շարաուսը և պանթեիզմին հակվածները:*) Ահա թե ինչու հեզելյան գլխոցից դուրս յեկավ ավտարանական պատմության քննադատութունը մասնավորապես և կրոնի քննադատութունն ընդհանրապես, մինչդեռ հետագայում Շելլինգի փրկիստիպական միտքն ուղղվեց դեպի բնոսոփիայի:

Փրկիստիպացության հետագա պատմության համար ամենանըշտավորն ու ամենակարևորը յեկավ այն, վոր իդեալիստական մոնիզմը, վորը Հեզելի սխտեմի մեջ ստացել էր իր ամենակատարյալ արտահայտութունը, նրա մեջ ավելի ցայտուն կերպով, քան վորեւ մի ակզ, յերևան հանեց իր ծայրահեղ միակողմանի բնությունը:

Բացարձակը ուրբիկս-որբիկսն է, մեծագույնի յեվ կեցության նույնությունը: Այսպես էր ուսուցանում Շելլինգը, այսպես էր ուսուցանում Հեզելը: Յեվ միաժամանակ բացարձակը յեսն է, վորդու անսահման սուբյեկտը: Նրա աշխարհիակ ըմբռնման վրա պնդում էին թե Շելլինգը և թե Հեզելը: Նրանք յերկուսն էլ պատասպարտում էին Սպինոզային, վորը, նրանց ասելով, անկարող յեկավ սուբսանցիայի հասկացողութունից բարձրանալ մինչև ինֆնադի-

*) Շարաուսը հետ դարձավ մատիլիաիստ և չբազմեց իր նոր հայացքն արտահայտել «Der alte und der neue Glaube.—Ein Bekenntniss» աշխատության մեջ, վորը մեծ հաջողութուն գտավ: Բայց զաշատ ավելի ուշ յեկավ հենց նոր նշված այդ գիրքը լույս տեսավ 1872 թվի հոկտեմբերին:

սակցության հասկացողութունը: Սակայն Սպինոզայի սուբստանցիան,—վորն ունեւ յերկու աստիճանում—մտածողութուն և տարածութուն—այն առավելութունն ունեւ, վոր իսկապես սուբյեկտ — որչեկա- էր, «մտածողության և կեցության միասնականության»: Նրանից «բարձրանալ» մինչև ինքնագիտակցութուն, այսինքն Շելլինգի ու Հեզելի պահանջի համաձայն՝ նրան պատկերացնել վորպես բացարձակ յես, վորպես վոգի, կնշանակեր նրան դարձնել իր աստիճաններից մեկը, այն է մեծագույնը: Ով ամեն բան հանդեհնում է մտածողության, նա ինարկե, մոնիստ է: Բայց նրա մոնիզմը չի լուծում սուբյեկտի և որբեկտի, մտածողության ու կեցության հարաբերության հարցը, այլ շեղվում է նրա լուծումից, միանդամայն կամայականորեն ջնջելով խնդրի պայմաններից մեկը: Ֆելքերբախը, վոր սկզբում Հեզելի խանդավառ աշակերտն էր, հետագայում նկատեց իդեալիստական մոնիզմի այդ թուլ կողմը և այն ժամանակ նա դարձավ մատիլիաիստ:

XII

Իդեալիստների ուսմունքն այն մասին, թե բնությունը իր գոյութունը պարտական է անսահման սուբյեկտի ստեղծագործական գործունեյության կամ, ինչպես Հեզելն էր արտահայտվում, վորդու աշխարհայնութունն է (ИНОБЫТИЕ) սոսկ՝ Ֆելքերբախին պարզապես թվաց թարգմանութուն փրկիստիպացության լեզվով աստվածաբանական ուսմունքի այն դրության, թե աստված է ստեղծել աշխարհը: «Մեր փրկիստիպաները, ասում էր նա,—մինչև որս յեղել են վոր ավելի, քան մեղիատիզացելաչի յերթարկված (իրենց անկասութունը կորցրած) աստվածաբանները»:*) Հեզելի փրկիստիպութունը,—գերմանական իդեալիզմի զարգացման այդ վերջին աստիճանը,—աստվածաբանության վերջին ապաստարանն է, վերջին ոսցիոնալ հենարանը: Յեվ ով չի հրաժարվում Հեզելի փրկիստիպութունից, նա չի հրաժարվում և աստվածաբանութունից:**)

Իդեալիզմը մեծ սխալ է գործում, յերբ չելակետ է ընդունում ուսմունքը յեսի մասին: Փրկիստիպութունն անպատճառ պետք է

*) Nachgelassene Aphorismen, Feuerbach's Werke, neue Ausgabe (Stuttgart, 1911), հատ. X էջ 318.

**) Woräufige thesen zur Reform der Philosophie, Werke (նույն հրատարակութունը), հատոր II, էջ 239.

յութացն նոր լեյակեալը.—յես-ի և դու-ի ուսմունքը: *) Յես վոչ միայն սեանում եմ, այլ և սեանելի լինելու ուրիշների համար: Իրական յեսը միայն այնպիսի լինել է, վորի հանդեպ կանգնած և դու-ն և վորը, իր հերթին, դառնում է դու, այսինքն որչեպև ուրիշ յես-ի համար: Յեսը իր համար սուբյեկտ է, ուրիշների համար—օբյեկտ: Հետևաբար, յեսը միաժամանակ և սուբյեկտ է յեզվ որչեպև, կամ, ավելի կարճ՝ սուբյեկտ-օբյեկտ: Ով գիտութունը քննում է մարդկանցից,—կամ, ինչպես Ֆրիտան կասեր, անհատները հոգնականութունից (множественность) անկախ, նա խոսում է ամեն մի կապ վոր կա գիտակցութեան և աշխարհի միջև: Այն ինչ աշխարհը գիտակցութեան անհրաժեշտ նախադրյալն է: Մեր յեսը բնավ այն վերացական կյակը չէ, վորի հետ գործ ունին իդեալիստ-փիլիսոփաները: Յեսը իրական էյակ է: Իմ էյութեանն և պատկանում նաև իմ մարմինը: Ել ավելին. իր ամբողջութեամբ, քրննում յեսը առնվող իմ մարմինն է իմ իսկական էյութունը, հենց նա յե կազմում իմ յեսը: Մտածողութեան պրոցեսը տեղի չունի վորևէ վերացական էյակի մեջ, այլ հենց իմ, քո, նրա մարմնի մեջ: Մտածողութունը, գիտակցութունը միայն իրական էյակի պրեզիկատն է, կեցութեան հասկացութունը: Կեցութունը նախորդում մտածողութեան (Das Sein geht dem Denken vorher): Յեզվ վոչ թե մտածողութունն և վորոշում կեցութունը, այլ կեցութունը՝ մտածողութեանը:

Համաձայն այս ամենի, Ֆեյերբախը, սահմանում է իր կաթիլներին իմպերատիվը. «մտածիր, վոչ վորպես մտածող, այլ վորպես կենդանի, իրական էյակ, վոր իբրև այդպիսին լողում ես համաշխարհային ծովի ավիքների վրա»:

Ֆեյերբախը պնդում էր, թե միայն իր ուսմունքը յեսի և դու-ի մասին լուծում է վոգու և նյութի միջև յեզած այն անտի-նոմիան, վորից դուրս չհանեցին վոչ Շելլինգը և վոչ Հեգելը: «Ինչ վոր ինձ համար, կամ սուբյեկտիվորեն, զուտ հոգեոր, աննյութական, անզգայական ակտ է, այն ինքնին, որչեպև փորձեն, նյութական, զգայական ակտ է»: Այստեղ չի մեկուսացվում անտի-նոմիա-

*) «Nicht ich, nein! Ich und du Subject und Object. unterscheiden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und des Physiologie» (Ueber Spiritualismus und Materialismus. Feuerbach's Werke, հատ. X, neue Ausgabe):

յի և վոչ մեկ կողմը: Յեզվ այստեղ է բացվում այդ կողմերի իսկական միասնականութունը: *)

Միասնականություն, բայց ամենևին վոչ նույնություն: Նույնությունը արդարաբեկ էր իդեալիստական փիլիսոփայութունը, վորն ամեն ինչ հանգեցնում էր վոգուն:

Ֆրիտանի, Շելլինգի ու Հեգելի իդեալիստական մոնիզմը ծագեց վորպես ուղղորդիչ Մպինոզայի դեմ, վորը միասնական սուբյեկտանցիայի մասին ստեղծած իր ուսմունքով իբր թե «վերացրեց» մարդու ազատութունը: Ֆեյերբախն իր մասերիայիսական մոնիզմով վերադարձավ Մպինոզայի տեսակետին: Նա առհասարակ շատ բարձր էր դասում Մպինոզային և նրան անվանում էր «նորագույն ազատ մտածողների և մատերիալիստների Մովսես»:

Այդ կարող է դարմանալի թվալ, վորովհետև այժմ սովորաբար սպինոզիզմը մեկնաբանվում է իդեալիստական իմաստով: Բայց Ֆեյերբախը Մպինոզայի ուսմունքի վրա նայում էր բոլորովին այլ աչքով: Իր իսկ առաջադրած հարցին, թե «չեթե ուշադրութեամբ քննելու դեպքում, ի՞նչ է դուրս գալիս այն բանը, վոր Մպինոզան տրամաբանորեն կամ մետաֆիզիկորեն անվանում էր սուբյեկտանցիա, իսկ աստվածաբանորեն՝ աստված», նա պատասխանում է, «վոչ այլ ինչ, բայց յեթե բնութունը»: Սակայն Մպինոզայի ուսմունքի մեջ կա այն թեթուցությունը, վոր բնութունը նրա մեջ ընդունեց վերացական, մետաֆիզիկական էյակի կերպարանք: Բնութեան գործողութունները շարադրվում են վորպես աստուծո գործողութուններ: Մպինոզիզմը մատերիալիզմն և աստվածաբանական զգեստափորութեամբ: Յեզվ այս զգեստը պետք է հանել Մպինոզայի, իր էյութեամբ ճշմարիտ փիլիսոփայական թեորիայից: «Վոչ թե Deus sive Natura, այլ aut Deus, aut Natura-ն է ճշմարտութեան նշանաբանը! (пароль)», բացականչում է Ֆեյերբախը:

Լանդելի ժամանակից սկսած Ֆեյերբախի փիլիսոփայութունը հաճախ անվանվել է «հումանիզմ»: Այդ արդարացնելու համար դիմում ելին—կրկին Լանդելի որինակով—նրա հայտնի խոսքերին. «աստված յեղել է իմ առաջին միտքը, բանականութունը—չերկրորդ, մարդը—չերրորդ և վերջին միտքը»:

*) «Das Object ist.. für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung; der Empfindung: wir haben in der Haut eine objective Welt und nur diese ist der Grund, dass wir eine ihr entsprechende ausser unsere Haut hinaussetzen» (Feuerbach, Werke X, 220):

Գծրախտաբար Ֆեյերբախի «յերրորդ և վերջին միտք» շատ վաա
 եր հասկացվում: Իրոք, Ֆեյերբախի վերոհիշյալ խոսքերը, վորոնք
 հակերճ Ֆորմուլայով բնորոշում են նրա փիլիսոփայական գար-
 գացման ընթացքը, միայն այն են նշանակում, վոր նա վերջ ի
 վերջո աստվածաբանից դարձավ մատերիալիստ: Մենք արդեն գի-
 տենք, վոր նրա «մարդը», վորպես իրական, նյութական եյակ հա-
 կալովում է իդեալիստների վերացական յեսին: Իսկ ում մոտ կթվա
 այս հակադրություն փիլիսոփայություն իմաստը, նրան կարելի չէ
 հիշեցնել Ֆեյերբախի հետևյալ նկատառումը. «մատերիալիզմի և
 սպիրիտուալիզմի միջև լիզամ վեճի մեջ խոսքը մարդկային գլխի
 մասին է... Գրանի վոր մենք իմացանք, թե ինչ և ներկայացնում
 այն նյութը, վորից կազմված է ուղեղը, մենք շուտով կգանք
 պարզ հայացքի նաև ամեն մի այլ նյութի, ընդհանրապես նյութ-
 թի վերաբերմամբ»*) Այստեղ արդեն շատ հեշտ է հասկանալ, թե
 մարդն ինչ իմաստով է յեղել Ֆեյերբախի վերջին միտքը. մար-
 դու ուսումնասիրությունը պետք է ողնե ճիշտ հայացք կազմելու
 նյութի մասին, ինչպես և վերջինիս՝ «վոզու» և գիտակցության
 հետ ունեցած հարաբերություն մասին:

Չարդացնելով իր «յերրորդ և վերջին միտքը» Ֆեյերբախը
 պնդում էր, թե մարդ բնություն մի մասն է, կեցություն մի մա-
 սը և վոր դրանով ապահովվում է աշխարհը ճանաչելու հնարա-
 վորությունը նրա համար: Ինչպես որչեպես է, նույնպես և սուբ-
 յեկան է (wie Object, so Subject): Անկարելի չէ հակասու-
 թյունը կեցության և մտածողության միջև: Ժամանակն ու տա-
 բանությունն իմ մտահայեցողության ձևերն են, ինչպես ուսուցում
 էր կանար: Բայց նրանք նույնպես և կեցության ձևերն
 են: Յեվ նրանք կարող են լինել իմ մտահայեցողության
 ձևերը միայն այն պատճառով, վոր յես ինքս կեցու-
 թյան մասն եմ, ինքս մի եակ եմ, վորն ապրում է ժամանա-
 կի ու տարածության մեջ: Կեցության որենքներն, առհասարակ
 հանդիսանում են միաժամանակ և մտածողության որենքներ: Ֆե-
 յերբախի այս գրությունը հիշեցնում է Սպինոզայի հոչակավոր
 գրությունը: ordo et connexio idearum idem est ac ordo ed

*) Հետաքրքրական է, վոր Ֆեյերբախի ժամանակակիցները, առանց տա-
 տանվելու նրան համարում էին մատերիալիստ: Այդ կարծիքն էր մեր փիլի-
 սոփայական գրականության մեջ Ա. Ս. Մոսյակովը (տես նրա հոդվածը «Ժա-
 մանակակից յերևութները փիլիսոփայության բնագավառում», նամակ Յու. Ֆ.
 Մոմարինին):

connexio rerum (իդեաների կարգն ու կապը նույնն են, ինչ վոր
 առարկաների կարգն ու կապը):

Մատերիալիզմի հակառակորդներն առարկում են, թե չի կա-
 բելի գիտակցությունը բացատրել նյութական յերևութներով:
 Ֆեյերբախի հայացքների նախորդ շարադրանքը, հյուսով եմ, ցուց
 տվեց ընթերցողին, վոր այդ առարկությունը բնավ չի շոշափում
 Ֆեյերբախի մատերիալիստական ուսմունքի հիմքը, ըտտ վորի
 սուբյեկտիվ յերևութների աշխարհն որչեպետիվ յերևութների աշ-
 խարհի մի այլ կողմն է միայն: Ով կամենար սուբյեկտիվ աշխարհը
 բացատրել որչեպետիվ միջոցով, առաջինը բղխեցնել յերկրորդից,
 նա կապացուցեր վոր Ֆեյերբախի մատերիալիզմից վոչինչ չի հաս-
 նա կապացուցեր վոր Ֆեյերբախի մատերիալիզմից, — նըշ-
 կացել: Այդ ուսմունքը, — ինչպես և Սպինոզայի ուսմունքը, — նըշ-
 ված կողմերից մեկը չի բղխեցնում մյուսից, այլ միայն հաստա-
 տում է, վոր նրանք միասին պատկանում են միասնական ամ-
 բողջի: Մակաչն այս տեսակետից Ֆեյերբախի մատերիալիզմից չե-
 յին տարբերվում, նոր ժամանակի մատերիալիզմի մյուս՝ զոնե
 դիցավորազույն այլատեսակությունները:

Այժմ ճիգ են թափում յերբեմն մոտեցնել Ֆեյերբախի ուսմունքն
 այնպիսի մոնիստական դոքտրինների հետ, վորպիսին է մախիզմը,
 վորի համաձայն նյութը «զգացությունների կոմպլեքս» է: Բայց
 Ֆեյերբախն այդ տեսակ մոնիզմը կհայտարարեր իդեալիզմի ուս-
 տավրացիա, վորովհետև իդեալիզմը կեցության ու մտածողության
 անտիսոմիան լուծում էր կողմերից մեկը զոհելով մյուսին — կեցու-
 րյունը՝ մտածողության կամ ներկա դեպքում, զգացություն: Ըստ
 Ֆեյերբախի՝ լինել չէր նշանակում գոյություն ունենալ միայն մտա-
 ծողության կամ զգացության մեջ. «նկատի ունենալով իր ժամա-
 նակակից իդեալիստներին նա, ասում էր. «ապացուցել, թե մի
 բան գոյություն ունի, նշանակում է ապացուցել, վոր նա գոյու-
 թյուն ունի վոչ միայն մաքրի մեջ»: Իսկ յեթե նա կարողանար
 կանխատեսել Մախի իդեալիստական կամ, յեթե կուզեք, սեն-
 սուալիստական մոնիզմի յերեան գալը, նա կասեր, թե գոյություն
 ունենալ նշանակում է գոյություն ունենալ վոչ միայն զգացու-
 րյուն մեջ:

XIII

Այժմ մենք բավականաչափ ծանոթ ենք Ֆեյերբախի փիլի-
 սոփայությանը, վորպիսով կարողանանք հասկանալ այն յեզրա-
 կացությունները, վոր Ֆեյերբախն ինքն է արել նրանից, կերա-

ուելով կրոնի, բարոյագիտության յեւ հասարակական կյանքի նկատմամբ, ինչպես նրա միջանի աշակերտները կիրառել են նրան հաստատակալի բնագավառում:

Ինչպես վերև ասացինք, Բառեր յեղբայրները, վորոնք պընդում էյին, թե կրոնի մեջ վոչ թե վողին. այլ մարդն է մտահայտութիւնը հայացք չեր էլ կարող ունենալ մի մտածող, վորը վերաբարձել էր XVII—XVIII դարերի անգլիա-Ֆրանսիական մատենաբերելիքին, բայց վորը նախապես անցել էր իգեալիստական աշխարհը, վորը հանձին Հեգելի, փիլիսոփայության պարտականութունն էր համարում ուսումնասիրել յերևույթները նրանց դարգացման պրոցեսի մեջ: Ֆրանսիական լուսավորիչներն ընդհանրապես և լուսավորիչներն բանակի առաջապահ գունդը կազմում էյին, վորպես քմերի կամ սրկնողիքների արտադրութեան, վորոնք վորոշ հավատալիքներ հնարել էյին ազգերու համար ժողովրդական պարզամիտ մասսայի վրա՝ վերջինիս շահագործելու կամ դաստիարակելու նպատակով. մտաբերեցեք Վոլտերի «La fanatisme ou Mahomat le prophète» վողերգութունը: Հեգելի մոտ սովորող՝ XIX դարի մարդկանց համար սկսել էր ակնբերումը հանգում է այն համոզման, թե «կարծիքը» վոչ միայն կառավարում է աշխարհը, այլ յեւ ինքը ստեղծում է իրեն և վերահասակն և պատկանելի է իր գլխավոր ներկայացուցիչների գործնական նպատակները կրոնի—ինչպես և ամեն մի այլ իդեոլոգիայի—նկատմամբ այն հայացքի համար, թե նրանք ընական արդյունք են հասարակական գիտութեան օրինաչափ դարգացման: Այդ պրոցեսի գլխավոր հատկանիշն այն է, վոր նրան մասնակցողները գիտակցելով իրենց վորպես պատմա սեպագա անցիկի, չափազանց հազվադեպ են հասնում այն գիտակցութեան, թե իրենք ևս իրենց քաղցրացնելի հետևանքն են: Այլապես ասած, հասարակական գիտակցական մի պրոցես է: Ըստ Ֆեյերբախի ուսմունքի՝ կրոնն էլ հենց հանգիստանում և հետևանք այս պրոցեսի, վորպես անգիտակցական աստվածացումն մարդու էություն, ինչպիսի, և վոչ թե վողու, վորովհետև վողին ինքը գոյութուն ունի միայն շնորհիվ փիլիսոփայական մտքի արատահելու (վերացականացնելու)

գործունեություն:—Հենց դրա համար և Ֆեյերբախն ասում է, թե կրոնը մարդու անգիտակցական գիտակցութունն է: Ասածու էյությունը մարդու էյությունն է, բայց մի էյություն, վոր ազատված է առանձին անհատի սահմանափակութունից, այսինքն տրվում է հասարակական ամբողջի կամ, ինչպես Ֆեյերբախն է արտահայտվում, տնայի էյությունը:

Այսպես մտածելով Ֆեյերբախը, դրեց կրոնի, վորպես հասարակական զարգացման արգասիքի, ըմբռնման, տեսական հիմքը: Նա ինքն ասում էր, թե աստու հատկութունները փոփոխվում են համապատասխան մարդու (հասարակական) էյության փոփոխման:

Կրոնի մեջ մարդը չի գիտակցում, վոր աստվածացում է ինքն իրեն: Նա առարկայացնում է իր սեփական էյությունը, պատկերացնում և մեծարում նրան վորպես իրենից տարբեր և ավելի հզոր մի այլ էյակի: Նա յերկուանում է (раздваивается) և ամայացնում իրեն, իր (հասարակական մարդու) լավագույն հատկութունները վերագրելով բարձրագույն էյակին, Դասաղ է բերում մի շարք հակասութուններ:

Յերը մարդն ասում է, «աստված սեր է»,—նա ասում է, թե սերն աշխարհում ամեն բանից բարձր է: Բայց նրա գիտակցութեան մեջ սերն իշխելով և մինչև մարդուց տարբեր էյակի հատկութեան աստիճանը: Ուստի և հավատն առ աստված դառնում է կրոնական աստիճանը: Ուստի և հավատն առ աստված դառնում է նրա համար անհրաժեշտ պայմանն դեպի մերձավորն ունեցած սիրու: Նա ասում է անաստվածին հանուն հենց այն սիրո, վոր քարոզում է նա: Կրոնը նդովում է հանուն փրկութեան, դաժանութուններ և կատարում հանուն յերանութեան: Ինքնագիտակցության հասած բանականությունը սերտում է կրոնը: Բանականութունը շուտ է տալիս նրա ստեղծած հարաբերութունները: Վորովհետև այդ հարաբերութուններն իրենք ստեղծվում են իսկական հարաբերութունները շուտ տալու միջոցով, ապա բանականութունը վերականգնում է այս վերջինները, կատարելով շուտ ավածը շուտ տալու գործը: Առաջինութունը, վոր ունի հասարակական մեծ նշանակութուն, բայց վորը կրոնի մեջ դարձել է հանդերձայ կյանքի յերանայրյունն անտ քերելու միջոց, պետք է դառնա նրա պատակ: «Արդարութեան, ճշմարտութեան, բարվո սրբազան հիմունքը գտնվում է հենց իրենց մեջ, իրենց սեփական հատկութեան մեջ: Մարդու համար չկա մարդուց բարձր էյակ»: Ահա թե

XIV

Հենց նոր շարադրված լեզանակով վորոշելով կրոնի ելուցուրը
Ֆեյերբախը բնականաբար, չէր կարող համաձայնել այն մարդկանց⁸
վորոնք ասում էին՝ «առանց հավատի չկա բարոյականություն»⁹
Նա գտնում էր, վոր դա նույնն է, թե մենք ասելիքը, չկա կըր-
թուություն առանց բարբարոսության կամ չկա սեր առանց ատե-
լություն: Կրոնից բղխող բարոյականությունը միայն մի վորո-
մուծյուն է, վոր յեկեղեցին կամ աստվածաբանությունը ձգում
են իրենց գանձարանից արքատ, թշվառ մարդկության: Բարոյա-
կանությունը պետք է ունենա բոլորովին այլ հիմք: Նրա ա-
մուր հիմքը կարող է լինել միայն մատերիալիզմը (Der Materia-
ismus ist die einzige solide Grundlage der Moral):**)

Ֆեյերբախը զբաղվում ուզում է ասել, թե բարոյական
պատգամները պետք է հիմնվեն ռաի վրա: Հակառակ Բաուեր
յեղբայրների նա հնարավոր չէր համարում շահն անտես անել:
Նրա թղթերի մեջ պահպանվել է մի դիտողություն, վոր պարու-
նակում է յուր մեջ հայտնի Իսպանացի հանրապետական Կաս-
տիլյարի ճառից հետևյալ քաղվածքը:

«Մարդկության պատմությունը մի անընդհատ պայքար է
գաղափարների ու շահերի միջև. ժամանակավորապես հաղթում
են շահերը, բայց վերջի վերջո հաղթանակում են գաղափարները»:
Նույն նկատողության մեջ Ֆեյերբախն այդ բանին առա-
կում է այսպես.

«Վորպիսի հակադրություն!, Բայց միթե գաղափարները
շահեր չեն: Տվյալ ժամանակում չճանաչվող, արհամարհվող, հա-
լածվող, դեռևս իրականություն չդարձած, որենքի կողմից չճանաչ-
ված, ներկայումս տիրապետող առանձին դասերի, կամ գասա-
կարգերի շահերին հակասող, առայժմ տակավին իդեալի մեջ գո-

*) Ենգելս — «Լյուդվիգ Ֆեյերբախ», էջ 10. այս բերրյուրի արտասանման-
յան յերկրորդ հրատարակությունը վորը յես եմ թարգմանել սուտերեն: Գեր-
մանիայում Ֆեյերբախի շատ հարգողներ ընդունեցին նրա հայացքը կրոնի մա-
սին, բայց նրան չէին հետևում մինչև այդ հայացքի մատերիալիստական հիմ-
քը: Նույնը տեղի ունեցավ և Հերցենի վերաբերմամբ (տես իմ «Մ. Ի. Հերցենի
փիլիսոփայական հայացքները» հոդվածը «Современный мир»-ում, 1912 թ
գիրք 3 և 4):

***) Werke. հատ. X, էջ 151:

ինչու է Ֆեյերբախը ազդարարում, գործածելով հին տերմինաբա-
նությունը, վոր մարդս մարդու համար աստված է:

Այդ տերմինաբանությունը ունեցել է իր անհարմարություն-
ները: Աստուծոց ցնորք հայտարարելու իսկ դրանից հետո ասել վոր
մարդն աստված է, չէ վոր դա միևնույնն է, թե իրեն՝ մարդուն
դարձնենք ցնորք: Այստեղ ինքը Ֆեյերբախը խճճվել է հակասու-
թյան մեջ: Հայտարարելով՝ «Meine Religion—keine Religion»
(Իմ կրոնը—վոչ մի կրոն). նա մտաբերեց, վոր «կրոն» բառն ա-
ռաջ է յեկել religare բառից և սկզբում նշանակում էր «կապ»: Այստեղից էլ նա յիզբակացրեք է. թե ամեն մի կապ մարդկանց
միջև կրոն է: Ենգելսը նկատել է, վոր «այդորդինակ ասուղաբա-
նական ֆոկլուսները ներկայացնում են իդեալիստական փիլիսո-
փալուծյան համարվելիս անցքը»: Այդ անպայման հիշատակելով
թե ինչ էր «Das Wesen des Christentums» գրքի պատմական
նշանակությունը, վորը լույս տեսավ 1841 թվին և վորը կրոնի
ֆեյերբախյան փիլիսոփայության առաջին տպագիր արտահա-
տությունն էր, դա ցույց է տալիս նույն Ենգելսի վկայությունը:

Պատմելով, թե ծայրահեղ ձախակողմյան հեղեղանների հա-
մար վորքան դժվար էր համաձայնեցնել իրենց հակումը գեպի
արդի-Ֆրանսիական մատերիալիզմը՝ Հեգելի այն իդեալիստական
ուսմունքի հետ, թե բնությունը վորու այլակեցությունն է միայն,
նա շարունակում է.

«Բայց անհ հանդես յեկավ Ֆեյերբախի «Քրիստոսեյություն
եյությունը» աշխատությունը: Նա մի հարվածով ցրեց հակասու-
թյունը, կրկին անգամ և առանց վերապահությունների ազդարա-
րելով մատերիալիզմի հաղթանակը... Չկա վոչինչ բնությունից և
մարդուց դուրս: Մեր կրոնական յերեակայությունը ստեղծված
բարձրագույն ելակները մեր սեփական եյություն ֆոնտաստիկ ար-
տասցուղմներն են միայն... Ով չէ զգացել այս գրքի ազատարար
ազդեցությունը, նա չի էլ կարող պատկերացնել այն: Մենք ամենքս

*) Յեզվ այդ հատուտելու համար կարելի չէ բերել Ֆեյերբախի սեփական,
իսկապես հիմնալի խոսքերը. «Կրոնական կամ աստվածաբանական ամեն մի
լուսարանություն պարզ ուրվական է: Այն, ինչ վոր հիմնավոր է և ճշմարեա,
ինքը պաշտպանում է իրեն, առանց իրեն սուրբ հայտարարելու» (Was Grund
und Wahrheit hat, behauptet sich durch sich selbst, ohne heilig gesprochen
zu werden):

յութունն ունեցող ընդհանուր շահերը, մարդկայնութեան շահերը: Միթե արդարութիւնն ընդհանուր ռախ չե՞: Միթե, նա հակա- նելով, ինչպէս դա ինքնին հասկանալի չե, իրենց շահը արտո- ութեան մեջ տեսնող և անարդար վարվող արտոնյալ դասակար- գերի շահերին—միթե նա այնպիսիներէ շահերէ համար չե, վո- ռոնք յենթարկվում են անարդարութեան: Ավելի կարճ գաղափար- ների ու ռախերի պայքարը միմիայն հնի ու նորի պայքար ե՞:*)

Պետք է խոստովանել, վոր բանի իսկական եյութունն այս տեղ յերևան է հանված զարմանալի հաջող, ել ավելի հաջող, քան վերև բերված՝ Բառերնեքի «սուրբ ընտանիքի հասցելին Մարք- սի արած նկատողութիւնը, թե գաղափարը խայտառակվել է ամե- նուրեք, վորտեղ նա շեղվել է շահից:

Թե վորպիսի բարոյական կանոններ պետք է ունենար այս սարսափելի մարդը, վորք յերիտասարդ հասակից չեր հավատում հողու անմահութեան և իր բարոյականութիւնը դնում եր մա- տերիալիստական հիմքի վրա, իմիջի ալլոց, չերևում է նրա հե- տեվյալ բարոյական կանոնից.

«Մարդս իր նկատմամբ չի կարող լինել բավականաչափ խիստ իղեալիստ—իր առաջ դնելով իրեալիստական բարոյական պա- հանջներ, «կաթեգորիկ իմպերիատիզներ»,—իսկ ինչ վերաբերում է ուրիշներին, ապա բացառութեամբ վորոշ դեպքերի, վոր չափա- զանց դժվար է հավաստել, չի կարող լինել բավականաչափ խիստ մատերիալիստ: Մարդս իր նկատմամբ չի կարող լինել բավակա- նաչափ խիստ ստոյիկ, իսկ ուրիշների նկատմամբ—եպիկուրյան:»*) Այս վտակ խոսքերի մեջ և մեր «վաթսուներկան թվականների մարդկանց» բարոյականութեան ամբողջ գաղտնիքը, վորոնք Ֆե- յերբախի յետանդուն հետևորդները ելին: Կարգացեք Չերնիշե- վըսկու նամակները Սիբիրից և դուք կտեսնեք, վոր նա իրոք գաժան յերգիչ մնաց կասելի, անողոք իր իսկ վերաբերմամբ և փա- փուկ եպիկուրյան՝ ուրիշների վերաբերմամբ: Ֆեյերբախի մա- տերիալիստական բարոյականութեան հողի վրա բուսնում էին բարոյական անձնադոհութեան (իրեալիստն ըստ իր սովորութեան կասեք—իղեալիզմի) փարթամ ծաղիկները:

Ինչպէս կարող եր լինել այդ: Չկա՞ արդոք այստեղ հակա- սութիւն: Յե՞վ վոչ մի՞ Յերևութական հակասութիւնը կչքանա:

*) Ընդգծումը բնագրինն է:

**) Werke, X, էջ 316: Ընդգծումը կրկին բնագրինն է:

***) Werke, X, էջ 291:

հենց վոր նկատի առնենք Ֆեյերբախի ուսմունքը յես-ի և դու-ի մասին, վորը իմացաբանութեան հիմք եր ծառայում:

Այս ուսմունքի համաձայն յեսը, վորից լինում է իրեալիս- տական փիլիսոփայութիւնը, յերբ փորձում է ճանաչել աշխարհը, «իրեալիստական լեղջերուաքաղ ե» (Химера), դատարկ ֆիկցիա: Ֆեյերբախի կարծիքով նույնպիսի լեղջերուաքաղ, դատարկ ֆիկ- ցիա չե այդ յեսը նաև բարոյականութեան ուսմունքի մեջ: «Այն- տեղ, վորտեղ յեսից դուրս չկա դու-ն, չկա ուրիշ մարդ, խոսք ան- դամ լինել չի կարող բարոյականութեան մասին,—ասում է նա:— Հասարակական մարդն է միայն մարդ: Յեսը յես է միայն քո մի- շտասրակական մարդն է միայն մարդ: Յեսը յես է միայն քո մի- շտասրակական մարդն է միայն մարդ... Բարոյականութեան տեսանելի և շոշափելի յես, վորպէս ուրիշ մարդ... Բարոյականու- թեան մասին խոսել կարելի չե միայն այնտեղ, վորտեղ խոսք կա մարդու դեպի մարդը, մեկի դեպի մյուսը, յես-ի դեպի դու-ն ունեցած վերաբերմունքի մասին»:

Խոսում են մարդուս դեպի ինքն ունեցած պարտականու- թիւնների մասին: Բայց վորպէսզի այդ պարտականութիւններն իմաստ ունենան, անհրաժեշտ է հետեյալ մի պայմանը. հարկա- վոր է վոր նրանք անուղղակի կերպով պարտականութիւն լինեն վոր է վոր նրանք անուղղակի կերպով պարտականութիւն լինեն նաև ուրիշների նկատմամբ: Յես միայն այն պատճառով պարտա- կանութիւններ ունի իմ նկատմամբ, վոր յես պարտականու- թիւններ ունիմ ընտանիքի, համայնքի, ժողովրդի, հայրենիքի վերաբերմամբ: Բարին և բարոյականութիւնը միևնույն բանն են: Բայց բարի կարելի չե ճանաչել միայն այն, ինչ վոր հանդիսանում է այդպիսին ուրիշների համար: *)

Մարդկանց բարոյական դատարարակութիւնը հենց այն է, վոր նրանցից ամեն մեկի մեջ պատվաստենք իր պարտականու- թիւնների գիտակցութիւնը բոլոր մնացածների վերաբերմամբ: Այսորինակ դատարարակութեան հնարավորութիւնն ապահովել է ինքը բնութիւնը, վոր մարդուն տվել է յերկու տեսակ ձգտումն ինքը բնութիւնը, վոր մարդուն տվել է յերկու տեսակ ձգտումն ինքը բացառիկ շահերն ապահովելու միջոցով, յերկուրորդ, այն- անձի բացառիկ շահերն ապահովելու միջոցով, յերկուրորդ, այն- պիսին, վորին բավարարելու համար հարկավոր է առնվազը յերկու անհատ (տղամարդ և կին, մարդ և յերեխա և այլն): Փոքր հասա- կից արդեն մարդը վարժվում է ոգտվել կյանքի բարիքներին մյուս-

*) Werke, X, էջ 169—270:

ների հետ միասին: Ով շատ վատ է յուրացնում այս գիտությունը, նրան պատժում է իր մերձավորների անբավականությունը, վորը գտնում է արտահայտութեան ամենաբազմազան ձևեր—բանավոր հանդիմանությունից մինչև հարվածներ հասցնելը: Միզը մարգու համար բնածին մի բան է, նա ձեռք է բերվում դաստիարակութեան միջոցով, վորի կազմի մեջ մտնում է որինակը: «Մարդը հանգիստ խղճով անում է այն, —ասում է Ֆեյերբախը, —ինչ վոր նրա աչքի առջև անում է խրախուսում են ուրիշները, —նրա ծընողները, նրա հասակակիցները, նրա հայրենակիցները, նրա դասակիցները *): վրամանց խղճի ամբողջ շարժումը սահմանափակվում է այն չեղելով, թե ինչ կասեն շրջապատողները: Բայց դաստիարակութեան ավելի խորունկ ներգործութիւնը անում է այն, վոր մարդու մեջ մշակվում է հրամայական պահանջ իրեն պահելու այսպես և վոչ այլ կերպ:

Իրավունք, ինչպես և բարոյականութիւնը, չպետք է հակադրվի շահին: Նա հիմնվում է շահի վրա, բայց վոչ անձնական, այլ հասարակական: **)

Սա հենց բարոյականութեան և իրավունքի այն ուսմունքն է, վոր քարոզում էին XVIII դարի ֆրանսիական մատերիալիստները: Միայն Ֆեյերբախը ավելի լավ է վերլուծել այսուխ՝ սակայն ձգտումները՝ եզրփոսական ձգտումներից առաջանալու պրոցեսը: Յե՛վ դա զարմանալի չէլ չէ, վորովհետև Ֆեյերբախը դիտելիքի կան ուսել է Հեգելից, բայց ահա թե ինչն է հետաքրքրական:

Իրավունքն ու բարոյականութիւնը տակավին Հեգելի սխտեմի մեջ ունեյին զուտ հասարակական ծագում: Ինչպես տեսնում ենք, Ֆեյերբախն էլ բղխեցնում է նրանց հասարակական հարաբերութիւններից: Սյտեղ նա հավատարիմ է իր ուսուցչին: Բայց, լինելով ուրիշ պատմական դարաշրջանի մարդ, նա այլ կերպ է տրամադրված: Նրա եթիկայի մեջ զգացվում է 1848 թվականի մերձեցումը: Բարոյականութեան և իրավունքի հասարակական ծագումը նախ նրան առիթ է տալիս նրանց մասին չեղած ուսմունքը շարկապելու իր իմացականութեան մատերիալիստական հիմունքի հետ: — Բացի զրանից — և դա այստեղ գլխավորն է — բարոյականութեան և իրավունքի մատերիալիստական փիլիսոփայութիւնը նրան բերում է նույն հեղափոխական յեղրակացութիւններին, վորոնց հանգել էին նրանից առաջ XVIII դարի ֆրանսիական մատերիալիստները:

Մարդը ձգտում է յերջանկութեան: Չի կարելի այդ ձգտումը պոկել նրա միջից և հարկավոր էլ չի պոկել: Նա փաստակար է դառնում միայն այն ժամանակ, չերբ դառնում է «բացառակի», եզրփոստական, այսինքն, չերբ մեկի բախտավորութիւնը ձեռք է բերվում մյուսի զժբախտութեամբ: Յերբ չերջանկութեան ձգտում է ամբողջ ժողովուրդը և վոչ թե նրա մի մասը միայն, ապա նրբան ձգտելը արդարութեան ձգտել է նշանակում: Ուստի և Ֆեյերբախն ասում է. «չերջանկութիւն. վոչ, արդարութիւն» (Clückseligkeit? Nein, Gerechtigkeit, la justice): Ըստ նրա ուսմունքի, արդարութիւնը վոչ այլ ինչ է, բայց չեթե չեղելուտեք փոխատական չերջանկութեան (der einseitigen, egoistischen oder partischen Gteückseligkeit der alten Welt):

Յերբ հասարակութիւնը կազմակերպված է այնպես, վոր նրա անդամները չեն կարողանում չերջանկութեան իրենց բնական ձգտման բավարարութիւն տալ այլ կերպ, քան ուրիշ անդամների շահերը խախտելով, այն ժամանակ նրանք անպայման պետք է խախտեն այդ շահերը: «Մարդիկ մարդ են դառնում միայն պետք է խախտեն այդ շահերը: Մարդիկ մարդ են դառնում միայն պետք է չերբ չեն խախտել նրանց շահերին կամ վորտեղ նրանց շահերը չեն խախտել նրանք միայն իրենց շահերը գոթեք Ֆեյերբախը: — Իսկ վորտեղ նրանք միայն իրենց շահերը գոթեք հարբելով կարող են մարդ դառնալ, նրանք զերադասում են դառնալ անասուններ (Bestien) *): Ուստի, վորպեսզի նրանք մարդ դառնան, անհրաժեշտ է արտադրութեան, — այսինքն ամբողջ ժողովուրդի շահերին համապատասխան հասարակակարգ: **)

Դրա հարգումը շահերին համապատասխան հասարակակարգ: **)

*) Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass, հատ. II, էջ 317:
**) Ֆեյերբախի այս դատողութիւնը համարյա թե բառացի կրկնում է Չերնիշևսկիի վերոհիշյալ «Антропологический принцип» հոդվածում և «Что делать» վեպի մեջ:

*) Theogonie, Feuerbachs Werke, հատ. IX, էջ 169 (ձեռքի տակ ունեւմ միայն այդ հատորի 1857 թվի հրատարակութիւնը):
**) Werke, X, էջ 269—270.

խութան ժամանակ: Հայտնի չե, վոր նա իր կյանքի վերջում
գարձավ սոցիալ-դեմոկրատ:

Այս տեսակետից անշարժ մեծ և տարբերությունը նրա և
Բ. Բառեբրի միջև, վորը իր կյանքն ավարտեց ռեակցիոններն
շարքում:

XV

Ֆեյերբախը միանգամայն զիտակցարար շողկապում եր իր
ռազդիկալիզմը իր մասերիալիզմի հետ, ինչպես բարոյականություն,
այնպես ել քաղաքականություն մեջ, նմանապես և սոցիալական
բնագավառում: Նա գրում եր. «յես չեմ հասկանում, թե ինչպես
կարող ե իդեալիստը կամ սպիրիտուալիստը—գոնե հեռուդակա-
նը—արտաքին քաղաքական ազատությունը գործնել իր պրակ-
տիկ գործունեությունը նպատակ: Սպիրիտուալիստի համար բա-
վական և հոգևոր ազատությունը .. Բաղաքական ազատությունը
սպիրիտուալիզմի տեսակետից մատերիալիզմ և քաղաքական աս-
պարիզում... Սպիրիտուալիստի համար բավականն մտավոր ազա-
տությունը» (Dem Spiritualisten genügt die gedachte Freiheit: *)

Շեյլինգը իր «Նամակներ դոգմատիզմի ու կրեոլիզմի մա-
սին» աշխատության մեջ ապացուցված եր համարում այն գրու-
թյունը, թե ազատության հասկացողությունն անհամատեղելի չե
սպինոզիզմի, այսինքն, իսկապես, մատերիալիզմի հետ: Փիլիսո-
փայական մտքի զարգացման հետագա ընթացքը Գերմանիայում
ապացուցեց այս գրության լիակատար խախտությունը, մի գրու-
թյուն, վոր, սակայն միանգամայն «դոգմատիկ» կերպով եր չու-
րացվել Շեյլինգի կողմից:

Ֆեյե իդեալիստ Ֆիխտեն Ֆրանսիական Մեծ հեղափոխու-
թյանը համակրելով հասավ նույնիսկ ծայրահեղ հեղափոխական
գործողությունների արդարացման, ապա գերմանական իդեալիզ-
մը իր զարգացման մեջ աստիճանաբար, բայց շատ հիռուռ գնաց
այդորինակ համակրանքից, իսկ հանձին վերջին շրջանի Շեյլին-
գի—իր գեղերային թասակի տակ բուրբուլին թաքցրեց ազատու-
թյան դադարը: Միայն Ֆեյերբախի մատերիալիստական փի-
լիսոփայություն մեջ վերածնվեցին ազնիվ Ֆիխտեյի ազատատենչ
ձգտումները, ստանալով հետագա զարգացում և անհամեմատ
ավելի հուսատու տեսական հիմնավորում:

*) Briefwechsel und Nachlass Sam. II, 328:

Ֆեյերբախը չեր ցանկանում փիլիսոփա լինել այն իմաստով,
ինչ իմաստով այս խոսքը միշտ հասկացվել և Գերմանիայում:
Ուստի նա ասում եր. «Meine Philosophie keine Philosophie»: Փի-
լիսոփայությունը չպետք և կյանքից հեռանա, —բնականապես
նա պարտավոր և մոտենալ կյանքին: Այդ անհրաժեշտ և նույնիսկ
թեորիալի համար:

Մարքսը գրում եր. «Այն հարցը, թե մարդկային մտածո-
ղությունն ընդունակ և ճանաչել առարկաներն այն ձևով, ինչ-
պես նրանք կան իրականում, —ամենևին տեսական հարց չե, այլ
գործնական: Մարքսը գործնականում պետք և ապացուցե իր մտա-
ծողությունը ճշմարտությունը, այսինքն ապացուցե, վոր այդ մտա-
ծողությունն ունի իրական ուժ և կանգ չի առնում յերևույթնե-
րի այս կողմում: Նույն այս միտքն ել գտնում եք Ֆեյերբախի
մոտ, վորի ասելով իդեալիզմի հիմնական թերությունն այն և,
վոր նա աշխարհի որչեպե լիության կամ սուբյեկտիվության, իրա-
կան կամ անիրական լինելու հարցը քննում և բացառապես թեո-
րիալի տեսակետից, մինչդեռ աշխարհը քննության առարկա չե
դարձել միայն այն պատճառով, վոր նա դարձել և ցանկություն
առարկա: *) Ճիշտ և, Ֆեյերբախն այդ տողերը գրել և մոտ քսան
տարի հետո այն որից, յերբ Մարքսը գրել եր վերոբերյալ առ-
դերը: Բայց ներկա դեպքում ժամանակագրությունը հաղիվ թե
վորևե նշանակություն ունենա, վորովհետև այն միտքը, թե փի-
լիսոփայական թեորիայի վրա կործանարար ազդեցություն ետնում
պրակտիկ գործունեությունից կտրվելը, միտնգամայն համապա-
տասխանում և Ֆեյերբախյան փիլիսոփայությունն բովանդակ վո-
տասխանում և Ֆեյերբախյան փիլիսոփայությունը հա-
գուն: **) Ոոմ իդուր չեր նա գրում, թե փիլիսոփայությունը հա-
մեմատած պրակտիկայի հետ, մի «անհրաժեշտ չարիք և միայն»
(ein notwendiges Uebel):

Իրավացի չեր Մարքսը, յերբ Ֆեյերբախին կշտամբեց, թե
նա չի հասկացել «սրտկտիկ-քննադատական գործունեությունը»:
Վերջինս հասկանալի չե չեղել Ֆեյերբախի համար: Բայց Մարքսը

*) Տես «Spiritualismus und Materialismus» աշխատության «Kritik des
Idealismus» գլուխը:

**) Պարզ եմ համարում նշել, վոր իմ «Մարքսիզմի հիմնական խնդիրնե-
րը» բրոշյուրի մեջ այնքան ել այսպես չեն շարադրվում Մարքսի ու Ֆեյեր-
բախի հարաբերությունը այն բանի նկատմամբ, վոր վերաբերում և նշած մե-
թոդաբանական հարցին: Կարծում եմ, վոր այդ վերաբերմունքը յես այժմ ավելի
ուղիղ եմ պարզաբանել:

իրավացի յեր յերբ ասում եր, թե Ֆեյերբախի հասկացողությունը «մարդու եյության» մասին—վոր նա ոգտագործել է «կրոնի եյությունը» բացատրելու համար—տառապում եր վերացականությամբ: Այդ անխուսափելի յեր: Ֆեյերբախը կարող եր վերացնել իր ուսմունքի այդ թերությունը, պատմության մատերիալիստական բացատրությանը հասնելով միայն: Բայց նրան չհաջողվեց հասնել այդ բանին, չնայած վոր նա ունեցել է զրա բավականաչափ ուժեղ տեսական պահանջը:

Նրա „Nachgelassenen Aphorismen“-ի մեջ կան խոսքեր, վորոնք շատ պատմաբանների համար զարձել են մոլորության աղբյուր: Ահա նրանք. «մատերիալիզմն ինձ համար մարդկային եյության և իմացության հիմքն է, բայց չես չեմ կարող նրան վերաբերվել այնպես, ինչպես վերաբերվում են Ֆիզիոլոգները, նեղ իմաստով բնագիտները, որինակ, Մոլեշոտտը: Նրանց համար, նա շենքի հիմք չէ, այլ հենց բուն շենքը: Այդ կետից հետ դնումով յես տարբերվում եմ նրանցից:»^{*)}

Հաճախ, մեջ բերելով այս խոսքերն ասում են. «Այ, տեսնում եք, ինքը Ֆեյերբախն իրեն մատերիալիստ եր ճանաչում կիսով չափ միայն»: Սակայն զրա հետ մոռանում են հարց տալ իրենց, արդո՞ք հայտնապես լինչ մատերիալիզմի մասին և այստեղ խոսքը: Իսկ բնավ չե խանգարում պարզել այդ:

Իր «Թեոգոնիայի» մեջ Ֆեյերբախը ծառանում է այն մարդկանց դեմ, վորոնք ցանկանում են «միևնույն աղբյուրից բղխեցնել բնության որենքները և մարդկային որենքները»: Հասկանալի չէ, վոր վոչ անմիջապես—վոր չափով մարդն ինքը պատկանում է բնության—մարդկային որենքների արմատները նույնպես զբաղնրվում են նրա մեջ: Բայց այստեղից դեռևս չի հետևում, ինչպես պատկերավոր ձևով արտահայտվում է Ֆեյերբախը, թե տասը պատվերանները զբված են նույն ձևով, վորն ուղարկում է շանթանետեր: Վերջին հաշվով թուղթը բուսական աշխարհի արդյունք է: Սակայն, վերին աստիճանի ծիծաղելի կլիներ, յեթե մեկն ու մեկը բնությունը համարեր թղթի ֆարբիկանտ.^{**)}

Յեղ Ֆեյերբախը հնարավոր չէր համարում միասին առաջ գնալ այն մատերիալիստների հետ, վորոնք այդ բանում վոչ մի

ծիծաղելի բան չեյին տեսնում: Նրա համար պարզ եր, վոր բնությունը թղթի ֆարբիկանտի տեղ ընդունելով մենք անպայման բազմաթիվ կոպիտ սխալներ կանենք, ինչպես տնտեսական թեորիայի, նույնպես և տնտեսական պրակտիկայի (քաղաքականության) մեջ: Բնությունն ընդունել թղթի ֆարբիկանտի տեղ, —այդ միևնույն է, թե սցիոլոգիան հանգեցնել բնագիտության: Հետագայում Մարքսն այս տեսակ սահմանափակ մատերիալիզմը, անվանեց բնագիտական. Ֆեյերբախին անկարող եր բավարարել այն մատերիալիզմը, վորն անդոր եր տարբերելու բիրտղիայի առարկա մարդուն հասարակական գիտության մարդուց: Բայց այստեղից բնավ չի յերևում, թե նա միայն մասամբ յեղել է մատերիալիստ, այլ ընդհակառակն, այն, վոր նա զգացել է հետևյալական մատերիալիստական կառակն, այն, վոր նա զգացել է հետևյալական մատերիալիստական աշխարհայացքի պահանջը: Իսկապես, չէ վոր բնագիտական մատերիալիզմն անհետևյալական է: Յերբ նրան հետևող մարդիկ սկսում են դատողություն տալ հասարակական կյանքի յերևույթների մասին, նրանք իրենց ցույց են տալիս իլլեալիստներ: Դժվար է պատմության իլլեալիստական բացատրության ավելի համառ հետևողներ գտնել քան այս մատերիալիստները: Միայն և այնպես վորոնք գտնել քան այս մատերիալիստական ըմբռնումն մշակելու միջոցով ուղղել «Ֆիզիոլոգներին» մատերիալիզմի թերությունը: Նա, վոր այնքան ուժեղ զգում եր Մոլեշոտտի մատերիալիստական հայացքի սահմանափակությունը, այնուամենայնիվ մեծ և ճիշտ թեորիայի տեսակետից անթույլատրելի զիջումներ արավ նրան: Միանգամայն հասկանալի չէ, վոր աչդպիսի զիջումներ անելով նա ինքն արտահայտում եր իր կատարական հայացքներ հասարակական կյանքի վերաբերմամբ:

*) Գույն Ֆեյերբախի իսկական վերաբերմունքը գեպի բնագիտական մատերիալիզմը ել ավելի ցայտուն կերպով է արտահայտվում նրա մի նամակում: Գ. Բեռլինի զբված—1867 թ. մայիսի 31-ին (Nachlass, II, էջ 187-188): Ֆեյերբախն այդ նամակում ասում է. «Ինձ համար մարդը մի էյակ է, վորին ստեղծել է բնությունը, բայց իմ հետազոտությունների զլխավոր առարկան մարդու կողմից ստեղծվող այն մտքերն ու ֆանտաստիկ էյակներն են, վորոնք մարդկանց կարծիքի ու ավանդությունների մեջ ընդունվում են վորպես ճշմարիտ մտքեր և էյակներ»: Ինքնին հասկանալի չէ, վոր Ֆեյերբախը, չէր կարող ուսումնասիրել այս առարկան, սահմանափակվելով բիալոգիայի տեսակետով:

**) Որինակ, «Naturwissenschaft und die Bevolution» հոդվածում, վոր գտնվել է նույն Մոլեշոտտի «Die Lehre der Nahrungsmittel für das Volk», Erlangen, 1850, գրքի լույս տեսնելու առթիվ:

*) L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass, հատ. II, էջ 308:
**) Theogonie, էջ 280—281: Այնտեղ Ֆեյերբախն արել է մի հանճաբեղ նկատողություն, թե հակառակ մարդու՝ բնությունը տարբերություն չգիտե «Können»-ի և «Müssen»-ի միջև (էջ 181):

Պատմութեան մատերիալիստական բացատրութիւնը պետք է համարվի Մարքսի և Ենգելսի տեսական կարևորագույն վաստակներէց մեկը: Բայց մենք արդեն գիտենք, Վոր Մարքսն ու Ենգելսն ել մի վերոջ ժամանակամիջոց չեղել են Ֆեյերբախի հետևողներ: Սակայն նրանք մինչև իրենց կյանքի վերջը նույնը մնացին այն բանում, ինչ Վոր վերաբերում էր սուբյեկտի և որբեկտի հարաբերութիւնը շոշափող ընդհանուր փիլիսոփայական հայացքին: *)

Յերևույթների վրա դիալեկտիկական հայացք ունենալը չենդրուժում և համոզմունք նրանց որինաչափության, այսինքն անհրժեշտութեան նկատմամբ: Այս համոզման հետ լավ չի հաշտուում պատմական իդեալիզմը, վորը պատմական շարժման գլխավոր զրպաւանակը տեսնում է մարդկանց գիտակցական (ազատ) գործունեւթյան մեջ: Ֆեյերբախը, վոր չհասավ պատմական մատերիալի գծի մշակման, չէր կարող հասնել նաև հասարակական կյանքի վրա դիալեկտիկական հայացք ունենալու դադափարին: Դիալեկտիկական վերստին մտով իր իրավունքի մեջ միայն Մարքսի ու Ենգելսի մոտ, վորոնք ուռաջին անգամ նրան դրին մատերիալիստական հիմքի վրա:

Մենք իրավունք ունենք ասելու, թե Ֆեյերբախի իմացաբանական լեյակետը, — վոր թե յես, այլ յես յեմ դու, — նույնպես ծառայել է լեյակետ գերմանական հասարակական մտքի մի քանի, յուրահատուկ հետաքրքրական, ուղղութիւններին համար: Այս ուսմունքի ուսուցիչական կիրառման հողի վրա հասարակակարգի խնդրներին նկատմամբ՝ հանձինս կարլ Գրյունի և այլոց, առաջացավ «գերմանական» կամ «իսկական» սոցիալիզմը: Իսկ այս ուսմունքի անհասպապեսական ժխտումը բարոյականութեան բնագավառում, — այսինքն գարձալ յես, բայց վոր դու յեմ յես, — տարով դեպի գերմանական յուրահատուկ անարխիզմի յերևան գալը հանձին Մարքս Ետերների (Գասպար Եմիլիի կեղծ անունը), վոր 1845 թվին լույս ընծայեց բավական հայտնի գրվածքը՝ «Die Einzige und sein Eigenthum»: **)

*) Հետաքրքրական է, վոր ուս Ֆեյերբախյան Չերնիշևսկին նույնպես հայտարարել էր, թե համաձայն չե Մոլեշտտի հետ, բայց նա էլ չհասավ պատմական մատերիալիզմին:

**) Կառուսական Թարգմանութիւն: Մարքսն ու Ենգելսը Ետերներին սուսմունքը խիտ քննադատեցին «Sankt Max», վոր սոված է, ասինք, նորերս միայն, «Document des Socialismus», herausgegeben von Ed. Bernstein, 1903 Juli und August, և 1904, Mai, Juni, Juli, August und September) հրատարակութեան մեջ: Թույլ եմ ապիս նշելու նույնպես անարխիզմին և սոցիալիզմին նվիրված իմ բրոշյուրի «Մարքս Ետերներ գլուխը (նույնպես կա սուսական Թարգմանութիւն, վոր հրատարակել է արի. Մալիեւ):

Սակայն չպետք է կարծել թե Ֆեյերբախի ազդեցութիւնը ասանանափակվել է հասարակական մտքի ծայրահեղ հոսանքներով: Նա մասամբ տարածվել է նույն իսկ բնագիտութեան վրա: Մոլեշտտը, վոր անկեղծորեն, թեպետ և միակողմանի կերպով էր տարվել Ֆեյերբախով, աչքի ընկնող բնագետ էր: Ֆեյերբախն ամենից ուժեղ ազդեցութիւն, ինչպես և պետք էր այդ սոցիալիզմի ունեցավ փիլիսոփայութեան վրա: Բայց նրա ազդեցութիւնն աչնտեղ ավելի շուտ բացասական էր քան դրական: Ընդհանրապես չէր նա չէր:

Յեթե Մարքսն ու Ենգելսը առ միշտ մնացին, ընդհանրապես ասած, Ֆեյերբախի համախոհներ — դուտ փիլիսոփայական համարվող հարցերում, ապա փիլիսոփայութեամբ հետաքրքրվող գերմանացիներին մեծ մասը հնարավոր չհամարեց յուրացնել նրա փիլիսոփայական հայացքները: Նրանց վախեցնում էր թե Ֆեյերբախի մատերիալիզմը և թե նրա սոցիալիզմը, վոր սերտ կապում էր նրա փիլիսոփայական հայացքներին հետ: *) 1848—49 թվականներին հեղափոխական շարժման անհաջողութեանը հաջորդած ռեակցիան աստիճանաբար իդեալիզմի գերիշ վերագարձրեց գերմանական փիլիսոփայական միտքը: Յեմ արդեն ինքնին հասկանալի չէ, վոր վերջին ժամանակի իմպերիալիստական Գերմանիան անպէ, վոր վերջին ժամանակի իմպերիալիստական Գերմանիան անպէ կարող էր Ֆեյերբախին ճանաչել իր իդեոլոգ: Նրան հարկավոր է յին բոլորովին այլ յերանգի փիլիսոփաներ:

XVI

Ինքը Ֆեյերբախը հազվագեպ և միայն հարեվանցիտորեն և շոշափել արվեստի հարցը: Բայց նրա փիլիսոփայութիւնը ունեցավ խոշոր ազդեցութիւն գրականութեան և եստետիկայի վրա: Նախ, նրա զգաստ, ամեն տեսակ միտաիցիզմից զերծ աշխարհայացքը, միացած նրա ռադիկալիզմին հետ, աջակցեց «մինչև մարտչան», այսինքն մինչ-հեղափոխական ժամանակաշրջանի գերմանական առաջավոր արվեստագետներին անպատարվելու մի քանի ուսմանտիկական պատկերացումներին: Հավասարապես առանց նի ուսմանտիկական պատկերացումներին: Հավասարապես առանց Ֆեյերբախի ազդեցութեան չի գրել Հայնեն իր «Նոր լերդը»:

*) Ընդհանրապես, Ֆեյերբախի ուսմունքի վրա հենդող «իսկական» գերմանական սոցիալիստներին քաջ բոլորն էին հաղավում նրա մատերիալիզմին հետ: Բայց դրամասին մի այլ հողվածում:

«Ein neues Lied ein schönes Lied,
O Freunde, will ich euch dichten,
Wir wollen hier, auf Erden 'schon
Das Himmelreich errichten» և այլն:

(Մի նոր յերգ, մի սիրուն յերգ, ով ընկերներ, կամենում եմ հորինել. մենք ուզում ենք այստեղ, հենց յերկրի վրա յերկնային թագավորությունը հաստատել: Թարգմ. Խարզմանչի):

Բայց չե՞ վոր սա ամբողջովին ներշնչված ե՞ ֆեյերբախյան վոգոմբ: Ֆեյերբախի գիտակից հետևողներն են յեղել նույնպես և Հերվեգը և, մի վորոշ ժամանակի ընթացքում, Ռիխարդ Վալենբըրը:*) Վորպես նրա աշակերտ գերմանական Շվեյցարիայում հրապարակ յեկավ այժմ հուշակավոր Գորֆերիգ Կենլերը:

Նոր փիլիսոփայության, «պապագայի փիլիսոփայության» (Philosophie der Zukunft) տեսակետից արվեստը չե՞ր կարող ճանաչվել այն ընազամատը, վորտեղ անսահման վազին ստեղծում ե իր եյությունը: Նոր փիլիսոփայությունը վերջ տվեց Հեգելի անսահման վոգոմբ: Արվեստը, ինչպես և կրոնը ճանաչվեց մարդու եյության արտահայտություն: Բայց կրոնը չեղավ այն ընազամատը, վորտեղ մարդը չե կարող իր եյությունն արտահայտել այլ կերպ, քան ինֆանտաբեյուրյամբ: Հետևապես այս եյությունը միայն արվեստի մեջ և զտնում ինքնախաբեկությունը լսորթ պատկերավոր արտահայտությունը: Որեմն ել ավելի պետք ե զնահատել այն:

Այնուհետև՝ նոր փիլիսոփայության տեսակետի վրա կանգնած արվեստագետի համար մարդուց բարձր եակ չկա: Բայց ընություն ինքնիրեն ճանաչում ե մարդու մեջ: Մարդկային վոգին բնություն ինֆնագիսակցությունն ե: Ուստի միանգամայն անհիմն և բնությունն իրեպրատորեն վոգոմբ հակադրելը, և այդ հակադրությանը պետք ե վերջ տրվի արվեստի մեջ վոչ պակաս, քան փիլիսոփայության մեջ:

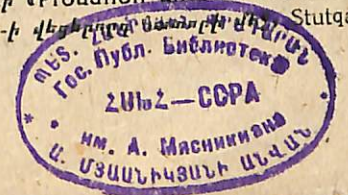
Ֆեյերբախի աշակերտները պատրաստ եյին «մտատեսական եստեոտիկան» հանդիմանելու այն բանի համար, վոր նա բավականին հանդիսավորությունը չի ազդարարել արվեստի ինքնությունը: Այնքան գնահատում են նրանք այդ ինքնությունը: Բայց մտատեսական եստեոտիկայից նրանց ժողան-

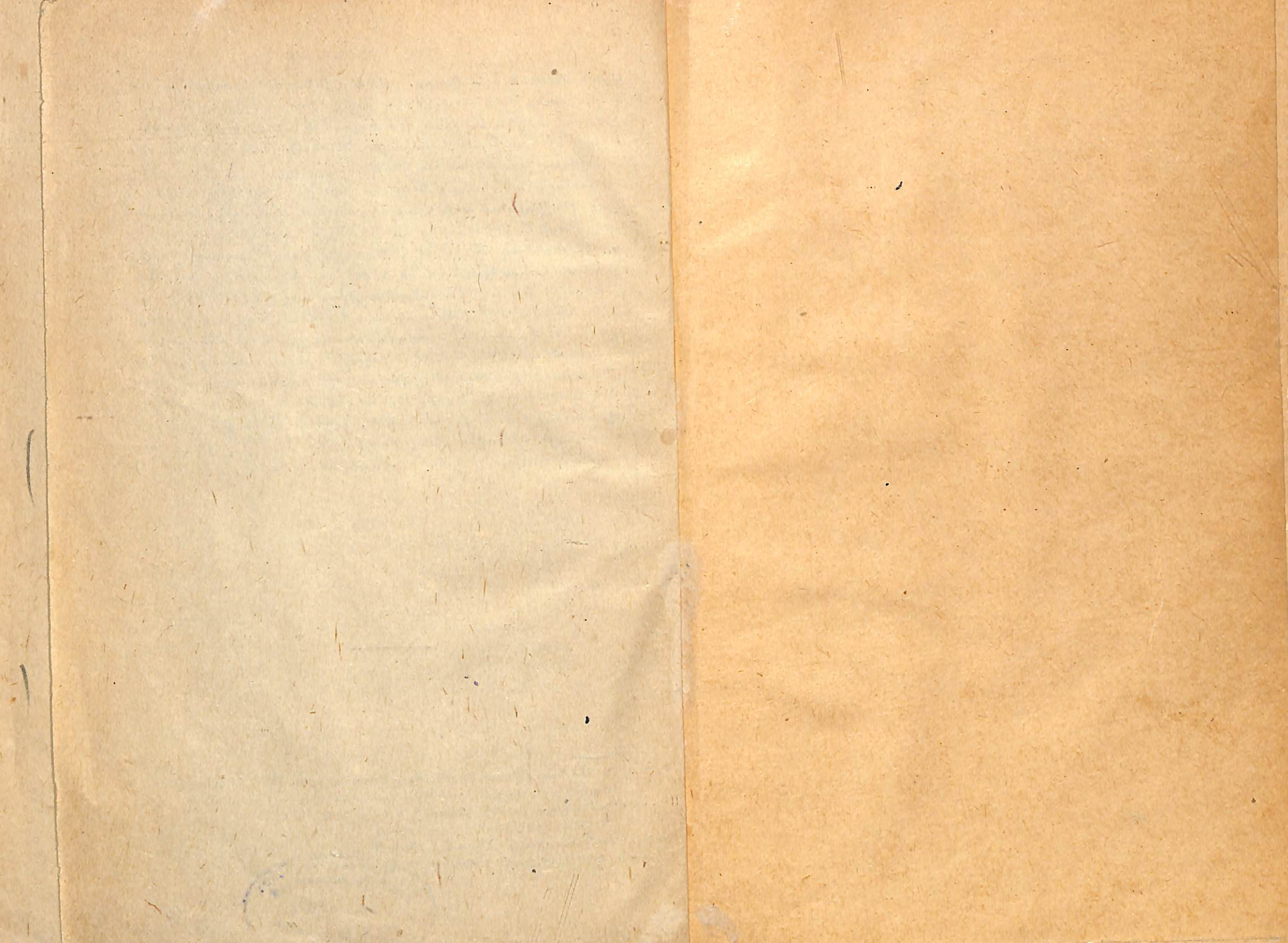
*) Ֆեյերբախի ազդեցության մասին շերվեգի և Ռ. Վալենբրի վրա, տես Ալտեր Լեվիի աշխատությունը «La Philosophie de Feuerbach», Paris, 1904. մասն II, գլ. V III (շերվեգ) և գլ. IX (Ռ. Վալենբը):

ությունն մնացած այն միտքը, թե ձևը վորոշվում ե բովանդակությունում, նրանց մոտ ընդունեց ել ավելի վառ ու ճշգրիտ ձևակերպություն: Հեմման Հեսսներ (հետագայում XVIII դարի գրականության պատմության հուշակավոր հեղինակը) ապացուցում եր, թե արվեստի արտահայտությունների մեջ վորքան կարևոր վինի ձևով, սակայն նա ապրում ե միայն ճնորհիվ բովանդակարյան և առանց վերջինի նա անկենդան ե դառնում, արտաքին, վերացական:*) Բացի Հ. Հետտներից կմատնանշեմ նույնպես բանաստեղծ և անձնական հարաբերությունների մեջ եր Ֆեյերբախի հետ: Նա մասնակցել և Բադենի ազատամարտության և մինչև 1865 թիվը ապամասնակցել և Բադենի արտասահմանում, առավելագույնս եր վորպես եմիգրանտ արտասահմանում, եր քննադատագրելով, Ֆրանսիայում, և արդեն այնտեղ գրում եր քննադատական հոդվածներ: 1865—1866 թվականներին լույս տեսավ գերմաներեն նրա հոդվածների ժողովածուն, վոր արժանացավ Ֆեյերբախի ջերմ խրախուսանքին: Այս ժողովածուն այժմ ել կարելի չե հանձնարարել այն ընթերցողներին, վորոնք տակավին հրաժեշտ չեն տվել այն հիմնովին սխալ մաքին, թե արվեստը իր գոյությունը պարտական ե կրոնին և առանց նրան ծաղկել չի կարող: **)

*) Տես նրա «Kleine Sphriften»-ը Braunschweig, 1884, էջ 205. «Gegen die spekulative Aesthetik» հոդվածն սկզբնապես լույս տեսավ 1845 թ. Վիգանդի «Յեոամոյակի» մեջ (Wigand's Vierteljahrschrift):

**) Տես «Freie Studien: Die Kunst im Staat», 3 Auflage, Stuttgart 1888, համեմատ. նույն I. Պրահի «Proudhon und die Franzosen» հոդվածը նրա «Aesthetischen Schriften»-ի վերջին մասում, Stuttgart, 1888:





«Ազգային գրադարան»



NL0146527

