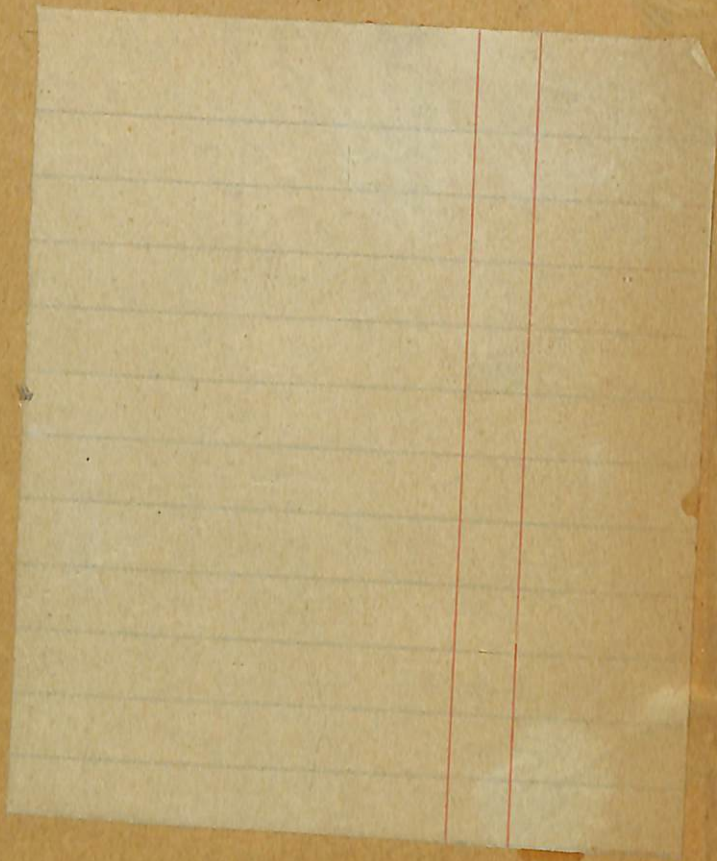


90

301

\$ - 35

359



301
8-95

Ե. ՓՐԱՆԳԵՐՆ

5 OCT 2011

2308

11
83.

ՊԱՏՄԱՓԻԼԻՍՕՓԱՅՈՒԹԻՒՆ

ԳԻՏԱԿԱՆ—ՓԻԼՍՕՓԱՅԱԿԱՆ ԷՏՈՒԴ



Ե Ր Ե Ի Ս Ն

Տպարան «ԼՈՅՍ» Արշակ Յակովրեանցի և որդիք:

1909 թ.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

- I. Պատմափիլիսոփայութիւն.—պատմութեան նիւթը.—պատմութեան ըմբռնումը.—օրինականութիւն և պատահականութիւն.—պատճառականութիւն.—աշխարհայեցողութեան նշանակութիւնը: 5
- II. Պատմափիլիսոփայութիւնը և նրա նիւթը.—նա հնումն.—Կոնստ.—սօցիոլոգիա և պատմափիլիսոփայութիւն.—պատմափիլիսոփայութիւնը ինքնուրոյն գիտցիտլին.—տառչին պատմափիլիսոփայական սիրտեմը: 11
- III. Կրօնական—աստածաբանական պատմափիլիսոփայութիւնը.—միջին դարի նկարագիրը.—Ազգոստին իբր հիմնադիր.—Բօսիւէ և ուրիշները: 16
- IV. Իդէալիստական փիլիսոփայութիւնը.—Հերդէր, Կօնտ, Շելլինգ և Յիւտէ.—Հերդէի իդէալիստական փիլիսոփայութիւնը.—նրա պատմաշայեցողութիւնը: 21
- V. Պօզիտիւիստական տեսակէտը.—մի միջին ձև իդէալիստական և մատերիալիստական պատմափիլիսոփայութեան.—Կօնգօրսէն իբր սկսող.—Կօնտ և նրա պօզիտիւզմը.—Սպէնսէր, Շէֆֆէ, Վոլմս, Լամպրիտ և Դարվին.—քննադատութիւն: 27
- VI. Մատերիալիստական պատմաշայեցողութիւնը.—Մարքս, Էնգելս—կոմունիստ, մանիֆեստը.—անտեսութիւնը իբր հիմնական գործօն—սօցիալական ստատիկ.—արդիւնաբերական ձևերը.—սօցիալական գիւնամիկ: 34
- VII. Քննադատութիւն.—XIX դարի կէսերը.—Մարքսը իր դարի ծնունդ.—երկու կարևոր մօմէնտներ.—մասնագէտի հոգեբանական կողմը.—Մարքսը մասնագէտ.—միակողմանիութիւնը.—նահանջի շեփոքը — Էնգելս, Կաուցկի և Բերնշտայն: 39
- VIII. Տեղեւոյգիտ և մեխանիզմ.—մեխանիզմի էութիւնը.—քննադատական—մեխանիքական պատճառականութիւնը.—քննութիւն և հասարակութիւն.—մարդու հոգեկան օրէնքները.—տեղեւոյգիտական տարրը.—իդէալ—սօցիալ—պատմական պատճառականութիւն: 45
- IX. Մասնա և անհատ.—սրանց փոխարարներութիւնը.—կոլեկտիւ և անհատական կամեցողութիւն.—սրանց յարաբերութիւնը.—սրանք լրացնում են իրար: 53
- X. Մինչայժմեան անալիզի արդիւնքը.—Փակտօրների ըմբռնումը.—մասնագէտին յատուկ միակողմանիութիւնը.—ընթիւստական պատմափիլիսոփայութիւնը.—նրա էութիւնը.—փոխադրեցութեան սկզբունքը: 59
- XI. Տարրերի կլասսիֆիկացիան.—էկօնօմիկա և իդէօլոգիա, հոգեկանի և ֆիզիքականի հասկացողութիւնը.—պսիխօֆիզիքիզմը.—անտեսա-իդէօլոգիական պարալիելիզմ.—կաուզալ թէ՞ ֆունկցիօնէլ յարաբերութիւն.—պատճառականութեան սկզբունքի անբաւարարութիւնը: 64

I

Պատմափիլիսոփայութիւն.— պատմութեան նիւթը.— պատմութեան
ըմբռնումը.— օրինականութիւն և պատահականութիւն.— պատճառականու-
թիւն.— աշխարհայեցողութեան նշանակութիւնը:

Պատմափիլիսոփայութիւնը կամաց—կամաց դառնում է մէկը
գիտական դիսցիպլինաներից: Առաջ շփոթում էին պատմափիլի-
սոփայութիւնը և տիեզերական պատմութեան փիլիսոփայական
դիտողութիւնն իրար հետ, առանց նկատելու, որ այդ երկու
հասկացողութիւնները միանգամայն տարբեր, ոչ իրար ծածկող
բաներ են: Պատմափիլիսոփայութիւնն ամենից առաջ փիլիսո-
փայութիւն է, մի յարաբերական ինքնուրոյն գիտական դիսցիպ-
լին: Պատմափիլիսոփայութիւնը մի ինքնուրոյն ճիւղն է փիլի-
սոփայութեան, ճիշտ այնպիսին, որպիսին են իրաւունքի փիլի-
սոփայութիւնը, կրօնի փիլիսոփայութիւնը, մօրալ փիլիսոփա-
յութիւնը, ևլն: Եւ նա ունի իր ուրոյն, առանձին առարկան, իր
նիւթը: Այս դիսցիպլինի նիւթն է կազմում բովանդակ համաշ-
խարհային պատմութիւնն իր ամբողջութեան մէջ, նա
մշակում է ընդհանուր, ընդգրկող տեսակէտ այդ համաշխարհա-
յին պատմութեան մասին, նրա ծագումը, ընթացքը և վախճանն
ըմբռնելու: Նա, մի խօսքով, պատմութեան փիլիսոփայու-
թիւնն է:

Ասացի, որ պատմափիլիսոփայութեան նիւթն է կազմում տիեզերական պատմութիւնը իր ամբողջութեան մէջ: Սրանից, հետեւապէս, պարզ է, որ պատմութեան, պատմական հիւսւածքի շահերից պէտքէ որոշել ինքն պատմափիլիսոփայութիւնը: Պատմութիւնն է լցնում պատմափիլիսոփայութեան բովանդակութիւնը:

Բայց ինչ է ինքն պատմութիւնը, ինչն է կազմում իրեն պատմութեան նիւթը, ինչպէս այն ըմբռնել:

Այն հարցը, թէ ինչպէս պիտի ըմբռնել պատմութիւնը, սօցիոլոգիօրէն թէ՞ բիօլոգիօրէն, կամ թէ որպէս հոգեբանական մի պրօցես, մենք համարում ենք Լիդների հետ միանգամայն անպտուղ և, եթէ կուզէք, անհիմն: Ասում եմ անհիմն և անպտուղ, քանի որ այդ երեք կողմերն էլ անպայմանօրէն նկատողութեան են առնում պատմութեան ընթացքը և զարգացումը լուսաբանելիս, եթէ, իհարկէ, մենք չենք ուզում պատմութիւնը նեղ, միակողմանի կերպով դիտել և ըմբռնել:

Բայց ինչն է պատմութեան նիւթը: Այս հարցի լուծումը կըտայ միաժամանակ նաև վերև դրած խնդրի լուծումը: Ինչպէս ամեն մի գիտութիւն, այնպէս էլ պատմութիւնն ունի իր ուրոյն, առանձին օրիէկտը, իր նիւթը:

Պատմութեան օրիէկտն է մարդը. աւելի որոշ, կուլտուրական մարդը. որչափով նա անասնական է, չի կարող պատմութեան նիւթ դառնալ: Ինչ չափով նա գործում, զգում, կամենում, գիտացում է, այդ չափով նա կարող է պատմութեան նիւթ դառնալ: Բայց մարդը, իբր անհատ, կողիացած արտաքին աշխարհից, ամփոփւած ինքն իր մէջ, նոյնպէս չի կարող պատմութեան օրիէկտ դիտել: Պատմութիւնը չի ճանաչում առհասարակ Ռօբինզօն, նա պատմութեան մէջ տեղ չունի. նա պատմական անձնաւորութիւն չէ: Մարդկային անհատը, ինդիվիդը դառնում է մարդ իր նմանների հետ սերտ յարաբերութեան մէջ մտնելով. կարճ, նա մարդ է հասարակութեան մէջ: Եւ հասարակութեան այդ բաղկացուցիչ մասերի, անդամների միջև տեղի է ունենում բազմապիսի և անընդհատ շարունակւող փոխադարձ և բնութիւն: Այդ մարդկային փոխարարութիւնը կրում է կրկնակի բնոյթ: Մի կողմից այդ փոխարարութիւնը տեղի է ունենում, ինչպէս նկատեցինք, մարդկային անհատների, խմբակցութիւնների և միւս կողմից՝ սրանց և բնութեան, միջավայրի միջև: Ահա այդ կրկնակի պայմաններից

ծագում է պատմութիւնը, մի կողմից բնութեան, շրջապատի մէջ արդէն գոյութիւն ունեցող պայմաններ, միւս կողմից մարդկանց կողմից ստեղծւած պայմաններ: Եւ սրանք իրար յաւէտ, անընդհատ փոխազդում են. սրանք գտնւում են փոխազդեցութեան մէջ: Այդ փոխազդեցութեան մէջ մասն ունին և մարդկային հատւածների շփումները իրար մէջ, և բնութեան հետ: Եւ այդ բազմապիսի տարրերն իրար վրայ ազդելով, յաւէտ շարժում են, յաւէտ շարունակւում և կերպարանափոխւում: Ելեկէների հիւսւածք է պատմութիւնը: Էրեկից ծագում է այսօրը, այսօրից՝ վաղը, և այսպէս անընդհատ: Պատմութիւնն ինքը կեանքն է և էվօլյուցիան, շարժումը և փոփոխումը:

Մարդը և շրջապատը, որոնք կազմում են սկզբնապատճառը պատմական պրօցեսի, քարացած մեծութիւններ չեն: Նրանք ենթակայ են յաւիտենական տրանսֆորմացիայի, կերպարանափոխումի օրէնքին: Եւ այսպէս կերպարանափոխւում, հոսում են: Պատմութեան մէջ չըկայ, և չի կարող լինել բացարձակ հանգիստ: Հանգիստ և պատմական ընթացք, դրանք հակադիր հասկացողութիւններ են: Պատմութիւնը իր էութեամբ մի մեծ հոսանք է, պատմական հոսանք, որն անընդհատ հոսում է, ենթակայ էվօլյուցիայի յաւիտենական սկզբունքին: Եւ պատմական այդ հոսանքը իր ամբողջութեան մէջ միշտ նոյնն է, ճիշտ այնպէս, ինչպէս հսկայական գետն է: Նրանք հոսում են, մենք տեսնում ենք նրանց հոսումը: Այդ միշտ էլ նոյնն է: Մենք տեսնում ենք այդ ընդգրկող և ընդհանուր հոսումի մէջ միայն ալիքներն որոշ, և դրանք են, որ տարբեր են և մեզ են հասնում: Բայց պատմական այդ յաւիտենական էվօլյուցիան, պատմական այդ հոսումն ներկայացնում է իրենից մի ամբողջութիւն, մի օրգանապէս կապւած անհատնում շարան գոտ «անհատական» բնոյթ կրող պատմական եղելութիւնների, մօմենտների և երևոյթների: «Անհատական» այն տեսակէտից, որ այդ պատմական եղելութիւնները, փաստերը և երևոյթները «միանգամ» են տեղի ունեցել, և երբէք նոյնութեամբ — իր խոշոր մանրամասներով և պարագաներով — չի կրկնւում որևէ պատմական դէպք: Պատմութիւնը իրականապէս այդպիսի մասնակի և անհատական, «միանգամ» կատարւած եղելութիւնների և դէպքերի օրգանական միաւորումն է: Եւ այդ բոլոր միայն «միանգամ» տեղի ունեցած դէպքերը կազմում են տիեզերական պատմութիւնը, որն անընդհատ հոսում է:

Բայց այստեղ բարձրանում է մի դժարին հարց, այն մեծ պրօբլէմը, թէ հնարաւոր է մատնանշել մի օր ի ն ա կ ա ն ու թ ի լ լ ը ն, որոշ օրէնքի համապատասխան ընթացք պատմական զարգացման մէջ: Դա մէկն է առհասարակ այն ամենախոշոր պրօբլէմներից, որը իր կնճռոտութեամբ բարձրանում է այն բոլոր պատմագէտների և մտածողների առաջ, որոնք ուշադրում են ոչ այն, ինչ մասնակի է, այլ այն, ինչ ընդհանուր է. նրանց առաջ, որոնք իրենց հայեացքն ուղղում են ընդհանուրի, ընդգրկող ամբողջութեան վրայ:

Ո՞ւնի պատմութիւնն իր օրէնքը, իր տրամաբանութիւնը: Հարցը կարելի է այսպէս ևս ձևակերպել:

Մենք գիտենք, որ բնութիւնն ունի իր երկաթիայ օրէնքը, պատճառաւորութեան և անհրաժեշտութեան օրէնքը: Այստեղ իշխում է մեխանիքական պատճառականութիւնը: Այս սահմանում ամեն ինչ կատարւում է բնական անհրաժեշտութեամբ, անպայմանօրէն և ստիպողական ձևով: Բնութեան օրէնքը կրկնւում է միշտ էլ նոյնութեամբ: Նման պատճառը միևնոյն յարաբերութիւնների մէջ առաջ է բերում նման հետեանք: Ահա բնութեան մեխանիքական պատճառականութեան ձևակերպումը: Այս բնական օրէնքը տիրապետող է քիմիայի, բիօլոգիայի, ֆիզիկայի, բնագիտութեան մէջ: Այստեղ զեկավար սկզբունքն է ստիպողութիւնը, այն, ինչ անպայմանօրէն պիտի լինի:

Հնարաւոր է արդեօք «օրէնքը» նոյն այս հասկացողութեամբ կիրառել՝ պատմական ընթացքի վրայ: Անտարակոյս—ոչ: Բնութեան մէջ մենք գործ ունենք մեխանիքական ոյժերի և պրօցեսների հետ, իսկ պատմութեան մէջ, ընդհակառակն, գործ ունենք կենդանի մարդկանց բազմապիսի կամարտայայտութիւնների, զգացումների, յոյզերի հետ:

Ծիշտ է, պատմութիւնն էլ ունի իր պատճառականութիւնը և անհրաժեշտութիւնը, բայց մի փոքր տարբեր ըմբռնողութեամբ, ոչ թէ բնագիտական-մեխանիքական, այլ սոցիալ-պատմական ըմբռնողութեամբ: Այստեղ տիրում է սոցիալ-պատմական պատճառականութիւնը: Պատմական զէպքերը երբէք չեն կրկնւում նոյնութեամբ, իր բոլոր մանրամասնութիւններով: Պատմութիւնը, ասացի, «միանգամ» տեղի ունեցած զէպքերի գիտութիւնն է: Ուրեմն այստեղ երբէք չի կարող կիրառւել բնութեան օրէնքը: Եթէ այդ, յիրաւի, այդպէս լինէր,

մարդկային անծայր դժբախտութեան խոշորագոյն բաժինը կըրճատւած կը լինէր: Բայց, դժբախտաբար, այդպէս չէ: Եւ դա շատ հասկանալի է. պատմութեան մէջ գործում են պէսպիսի նկարագրի, մտածողութեան, տարբեր իդէալներ ունեցող մարդիկ: Եւ նրանք յայտնի մասն ունեն պատմութեան ընթացքի որոշման մէջ, դրանցից իւրաքանչիւրը գնում է իր դրոշմը: Բայց, այնուամենայնիւ, կայ նաև պատմական անհրաժեշտութիւն, պատմութեան տրամաբանութիւն: Ծիշտ է, պատմական երևոյթները չեն կրկնւում նոյն ճշտութեամբ և մանրամասնութիւններով, բայց ընդհանուր գծերով նման պարագաները, պայմանները և յարաբերութիւնները առաջ են բերում նման, ի հարկէ, ընդհանուր գծերով նման, պատմական երևոյթներ: Բայց ասել հաստատապէս, թէ պատմական այս ինչ երևոյթին հետեւում է անպայմանօրէն այս ինչ երևոյթը, դա ուղղակի անկարելի է: Պատմութիւնը նման պնդումներ, անվերապահ կռահումներ չի ընդունում: Երբեմն պատմական, սոցիալ-քաղաքական զէպքերն այնպէս են դասաւորւում, որոնց մասին ուղղակի անհնարին էր որեւէ ճշլրիտ գտգափար ունենալ: Նման ակնկալներ և չխաթափումներ շատ են տեղի ունեցել կեանքում: Ծիշտ է, յաճախ այդպիսի սխալ կռահումներն արդիւնք են լինում պատմական ընթացքի մասին ունեցած խորունկ, գիտական և բազմակողմանի ճանաչողութեան բացակայութեան, ինչպէս և տիեզերապատմութեան¹⁾ նեղ, միակողմանի ըմբռնողութեան, բայց, այնուամենայնիւ, անկարելի է ճշտութեամբ նախագծել պատմութեան ընթացքը իր բոլոր մանրամասնութիւնների մէջ: Անակնկալներ, յախապէս հաշի չառած անսպասելիներ միշտ էլ կարող են երևան գալ պատմութեան մէջ: Պատճառաւորութեան սկզբունքը անկարելի է պատմութեան մէջ անգիտենալ. նա ունեցել է իր դերը և նշանակութիւնը պատմութեան մէջ, ունի և այժմ, ունենալու է և ապագայում, և խիստ դժար է ասել, որ նա հրեկից վերանալու է: Երբեմն մի բոլորովին պատահական զէպք անգամ ճակատագրական նշանակութիւն է ունենում պատմութեան այս կամ այն ձևով դասաւորւելու գործում: Եւ այսպիսի զէպքեր շատ կան արձանագրւած տիեզերապատմութեան էջերում: Մի գործավարի յանկարծակի մահը տեսնում էք հիմնօրէն յեղաշրջում է

1) Տիեզերապատմութիւն ևս գործ ևս ամուս համաշխարհային (ընդհանուր) պատմութեան տեղ—Weltgeschichte:

հակառակորդ ոյժերի յարաբերութիւնը, վերջնական յաղթանակի հարցը: Այսպէս ահա մեծ է պատահականութեան դերը պատմութեան մէջ: Այս տեսակէտից շատ հետաքրքրական է, միաժամանակ խիստ բնորոշիչ, թէև ծայրահեղ, Պասկալի յայտնի հեզնական խօսքը—«եթէ Կլէօպատրան մի ուրիշ քիթ ունենար, այն ժամանակ տիեզերապատմութիւնը բոլորովին այլ կը լինէր»:

Բայց որպէս զի հնարաւոր լինի մտնել պատմական այդ լարերին թոսի մէջ, ըմբռնել նրա ընթացքը և ոգին, և միևնույն ժամանակ կարող լինենք իր ամբողջ խորութեամբ և լայնութեամբ հասկանալ պատմութեան անցեալը ներկայի շնորհիւ, և՛, ընդհակառակն, ներկան անցեալի միջոցով, ինչպէս և կռահել մասամբ պատմական պերսպեկտիւը, ապագայ ընթացքը պատմութեան—այդ բոլորի համար անհրաժեշտ է ունենալ ընդհանուր, ընդգրկող աշխարհայեցողութիւն տիեզերապատմութեան մասին, կարճ, պէտք է ձեռք բերել պատմութեան փիլիսոփայութիւնը:

II.

Պատմափիլիսոփայութիւնը և նրա նիւթը.—նա հնում.—Կոնտ.—սօցիոլոգիա և պատմափիլիսոփայութիւն.—պատմափիլիսոփայութիւնը ինքնուրոյն դիսցիպլին.—առաջին պատմափիլիսոփայական սխաւմը.

Պատմափիլիսոփայութիւնը, ինչպէս արդէն նկատել եմ, ճանաչուում է իբր մի ինքնուրոյն գիտական դիսցիպլին: Պատմափիլիսոփայութեան հիմնախնդիրն է կազմում ձեռք բերել մի ընդգրկող տեսակէտ բովանդակ պատմութեան մասին, բայց այդ պատմութիւնն իր ամբողջութեան մէջ: Ինչպէս էլ ուղինանք որոշել պատմափիլիսոփայութեան առարկան, յամենայն դէպս նրա հետազոտութեան անմիջական առարկան պատմական մասնակի օրիեկտը չէ. պատմափիլիսոփայութիւնը, կարճ, ոչ թէ պատմական մասնակի օրիեկտի փիլիսոփայութիւնն է, այլ համաշխարհային պատմութեան օրիեկտի փիլիսոփայութիւնը: Բայց տիեզերապատմութիւնը կազմում է պատմական մասնակի մասնատների և օրիեկտների միութիւնը: Ահա պատմական այդ մասնակի օրիեկտներն են կազմում պատմափիլիսոփայութեան առարկան, միայն մի միութեան, մի օրգանական և ընդգրկող ամբողջութեան մէջ: Այդ մասնակի օրիեկտներն ըստ իրենց էութեան «անհատական» են. դրանք «միանգամ» կատարւած դէպքեր են: Այդ ամեն մի պատմական մասնակի օրիեկտը—«միանգամւանը» կազմում է պատմական ամբողջութեան մի բաղկացուցիչ մասնիկը: Դրանք ներկայանում են պատմութեան մէջ որպէս ինդիւիդուներ: Ահա այդ պատմական ինդիւիդուների ամբողջութեան հետ գործ ունի պատմափիլիսոփայական թէօրիտն: Այսպիսով պատմափիլիսոփայութեան առարկան, նրա հետազոտութեան սահմանները յայտնի չափով որոշ է: Այդ է նրա ինքնուրոյն առարկան: Այս խնդրին կը դառնանք յետոյ ևս:

Բայց այդպէս չէր առաջ: Պատմափիլիսոփայութիւնը նախորդ դարաշրջաններում չէր ճանաչուում որպէս ինքնուրոյն գիտական դիսցիպլին: Անտիկ փիլիսոփայութեան առաջին շրջանում, նատուր-փիլիսոփայութեան տիրապետութեան միջոցին, պատմափիլիսոփայութիւնը որեւէ տեղ չէր բռնում մարդկային մտածողութեան մէջ. նա մնացել էր ընդհանուր հետաքրքրութեան սահմանադէից դուրս: Մարդկային միտքը ամբողջապէս կլանւած էր տիեզերական, կօսմոլոգիական պրօբլէմներով, տիեզերաբանութիւնն էր կազմում ինքնիշխան տիրող մտածելակերպը: Մարդկային խորունկ մտքի խորունկ անգամահատութեան և վերլուծումների նիւթն էր կազմում բովանդակ բնութիւնը, և ստեղծում էին մէկը միւսից ֆանտաստիկ, մէկը միւսից օրգինէլ պատկերներ բովանդակ տիեզերքի մասին: Եւ միտքը սաւառնում էր տիեզերքի խորքերը, միշտ վերեւ: Վերեւի աշխարհն էր նրա բնագաւառը: Վայրի աշխարհը, մարդկային եռուն կեանքը, հասարակական խնդիրները, անհատական և սօցիալ-հոգեբանական պրօցեսները բոլորովին չէին հետաքրքրում անտիկ աշխարհի առաջին, բնափիլիսոփայութեան շրջանի մըտքին: Հետեւապէս չէր կարող լինել և պատմափիլիսոփայական դիսցիպլին:

Այս խնդիրները հին փիլիսոփայութեան միայն երկրորդ շրջանում դարձան հետաքրքրութեան և ուսումնասիրութեան նիւթեր: Սօֆիստներն ամենից առաջ շեշտեցին սօցիալական խնդիրների վրայ: Սօկրատէսը վար բերաւ սաւառնող միտքը իր երկնային բարձրութիւնից և իջեցրեց մինչև գիւղական խրճիթը, մարդկային եռուն և յոյգերով լիցուն կեանքը: Նա ուշադրեց մարդու էթիքական բնութիւնը: Նրա յաջորդները, Պլատոն և Արիստոտել էլ աւելի շեշտեցին և զարգացրին սօֆիստների փիլիսոփայութեան այդ կողմը:

Ճիշտ է, այդ ժամանակից ի վեր մարդիկ զբաղւում են սօցիալական խնդիրների, անհատական և սօցիալ-հոգեբանական, ինչպէս և պատմական երևոյթների լուսաբանութեամբ, բայց պատմափիլիսոփայութիւնը գոյութիւն չունէր իբր ինքնուրոյն և առանձին գիտական սիստեմ: Շատերի մօտ նոյն անուամբ և պատմափիլիսոփայութիւնը և իրաւունքի փիլիսոփայութիւնը: Այդ շփոթումը տեսնում ենք նաև յետագայ, աւելի մօտիկ ժամանակներում: Երկար ժամանակ շփոթում էին սօցիոլոգիան և պատմափիլիսոփայութիւնը: Այդ նոյն երևոյթը կրկնւում է այժմ

անգամ: Մարդիկ կան, որ նոյն իսկ պատմութիւնը համարում են սօցիոլոգիայի մի ճիւղը: Բայց դա հիմնօրէն սխալ է: Այսպիսի սխալ տեսակէտի վրայ է կանգնած նաև սօցիոլոգ Բարթը. արդէն նրա յայտնի աշխատութեան վերնագիրն անգամ խիստ մոտրեցնող է և սխալ — «Die Geschichtsphilosophie als Soziologie»: Ըստ Բարթի պատմափիլիսոփայութիւնը սօցիոլոգիայի մի բաղկացուցիչ մասն է, նրա մի ճիւղը: Մի սխալ ըմբռնողութիւն: Այն հանգամանքը, որ թէ պատմութիւնը և թէ սօցիոլոգիան խօսում են մարդկային հասարակութեան մասին, դեռ հերիք չէ, ասել, թէ առաջինը վերջինի ճիւղն է, եթէ ճիշտ լինէր այդ միտքը, այն ժամանակ կարելի է համարել պատմութիւնը նաև քաղաքականութեան մի ճիւղը, քանի որ երկուսն էլ պետութեան մասին են խօսում: Կարծում եմ, այդ պնդումն աւելի քան անհիմն է, անգամ անմիտ:

Նոյն այդ շփոթումը տեսնում ենք նոյնպէս Օգիւստ Կօնտի, գիտական սօցիոլոգիայի հիմնադրի աշխարհայեցողութեան մէջ: Նրա սիստեմում պատմահայեցողութիւնը չի կազմում առանձին գիտական, ինքնուրոյն դիսցիպլին: Կօնտի սօցիոլոգիան ընդգրկում է նաև մի պատմափիլիսոփայական թէօրիա:

Բայց ժամանակակից սօցիոլոգների ըմբռնումը հիմնօրէն տարբերւում է Օգիւստ Կօնտի տեսակէտից: Սրանք չեն ընդունում պատմափիլիսոփայութիւնը որպէս մի ճիւղը սօցիոլոգիայի: Սրանք, ընդհակառակն, ձգտում են դառնալ սօցիոլոգիան պատմափիլիսոփայութիւնից: Սօցիոլոգիան, իստ ժամանակակից սօցիոլոգների ըմբռնողութեան շատ աւելի սահմանափակելու է, քան մինչև այժմ է եղել. սօցիոլոգիայի հետազօտութեան մինչև այժմեան շրջանագիծը շատ ընդարձակ և լայն է եղել: Այդ սօցիոլոգների, ինչպէս և պատմափիլիսոփաների ուշադրութիւնը ուղղւած է հաւասարապէս մի կէտի վրայ — գծել որոշակի կերպով սօցիոլոգիայի և պատմափիլիսոփայութեան հետազօտութիւնների սահմանները, տալ նրանց պարզ որոշումը: Թէև այդ ուղղութեամբ կատարւած է աշխատանք, բայց և այնպէս այդ աշխատանքը դեռ վերջնական կէտին չի հասել և նա շարունակւում է: Յամենայն դէպս, ժամանակակից սօցիոլոգները հրաժարւում են տալ բովանդակ էվոլյուցիայի ամբողջական բացատրութիւնը, տալ բովանդակ էվոլյուցիայի հիմունքների և ազդող գործօնների հինչպէս իմացաբանական հիմունքների և ազդող գործօնների հետազօտութիւնը: Այսպիսով, նրանք բաւականին սահմանափակ

են մտցնում սօցիոլոգիայի մինչաշխատան հասակցողութեան մէջ՝ նոր սօցիոլոգները ելնում են մարդկային ընկերական կեանքի (Zusammensein) րէալ ձևերից, և բաւականանում են միմիայն հետազօտել այդ ընդհանուր ձևերը, նօրմերը և օրէնքները, ի հարկէ, սօցիալական գրուպաների և անհատների յարաբերութեամբ: Սօցիոլոգիան ունի խիստ արատրապիտ դիտողութիւն. և նա սրանով տարբերւում միւս գիտութիւններից, նամանաւանդ պատմափիլիսօփայութիւնից, պատմափիլիսօփայութիւնը կրում է շեշտւած կօնկրէտ բնոյթ: Սօցիոլոգիայի խնդիրն աւելի վերլուծական բնաւորութիւն ունի, այն ինչ պատմափիլիսօփայութեան խնդիրը համադրական: Պատմափիլիսօփայութիւնը տալիս է պատմութեան հիմունքներին և ազդող գործօններին լուսարանութիւնը: Գործօնների, պէսպիսի գործօնների դերը և նշանակութիւնը տիեզերապատմութեան զարգացման խնամքով ուսումնասիրում և ճշտում է պատմափիլիսօփայութիւնը: Սա կազմում է, յիշաւի, այս գիտական սիստեմի ամենաէական և յատկանշական կողմը: Այս միտքը էլ աւելի պարզ և ցայտուն կը դառնայ, երբ կը տամ տարբեր պատմափիլիսօփայական աշխարհայեցողութիւնների ներկարգիրները և հիմունքները: Եւ այստեղ պատմափիլիսօփայութիւնը հետևում է իր հետազօտութեան մէջ մի գիտական, ներկայումս տիրող մեթօդին. դա պատմական մօնիդիս է: Այս բացառապէս տիրող և գիտական ըմբռնումն է պատմութեան: Բայց անցնենք:

Պատմափիլիսօփայութիւնը դեռ մի հրիտասարդ գիտութիւն է, ոմանք անգամ չեն ուզում ձանաչել նրան իրր այդպիսին: Պատմափիլիսօփայութեան գաղափարի զարգացմանը և խորանալուն մեծ զարկ տւեց լուսաւորութեան, լուսաւորող փիլիսօփայութեան դարաշրջանը: Վօլտէր, Մօնտեսքիօ, Ժան—Ժակ Ռուսօ, Հերդէր. ահա XVIII դարի այն փայլուն և խոշոր դէմքերի շարքը, որը սկիզբն է դրել պատմափիլիսօփայութեան, և յայտնի չափով զարգացրել այն, տալով նրան որոշ չափի գիտական սիստեմի բնոյթ: Այս յայտնի մտածողներն էին որ առաջին անգամ իրենց խորունկ վերլուծումների և հետազօտութիւնների համար նիւթ են շինում պատմափիլիսօփայութեան կարեւորագոյն պօքէմները: Այդպիսի պօքէմներ էին, օրինակ, պետութեան և քաղաքակրթութեան ծագման և էութեան խնդիրները:

Նման հարցեր են յարուցանում և վերլուծումների ենթարկում և՛ Վօլտէրը, և՛ Ռուսօն, և Մօնտեսքիէօն, ևն, թէ իրենց պատմական և թէ պետութեան վերաբերեալ գրածքներում. սրանք մտցրին գիտութեան մէջ հասարակական երևոյթների և պատմական կեանքի հիմնական ուղղութիւնների օրինաչափութեան հասկացողութիւնը:

Ոմանք պատմափիլիսօփայութեան ծագումը համարում են Մօնտեսքիէօից, ուրիշները իրր պատմափիլիսօփայութեան հիմնադիրը ընդունում են Հերդէրին, բայց Վօլտէրն է առաջին անգամ գործածել պատմութեան փիլիսօփայութիւն արտայայտութիւնը— „La philosophie de l'histoire“: Բայց անհրաժեշտ է նկատել, որ այդ շրջանում չը վերածեց պատմափիլիսօփայութիւնը մի գլուտ, գիտական սիստեմի. դա, եթէ կարելի է այսպէս արտայայտել, պատմութիւնը փիլիսօփայօրէն դիտելու դարաշրջանն էր: Կային միայն փիլիսօփայական մտքեր, դատողութիւններ, դրութիւններ տիեզերական պատմութեան մասին, բայց ոչ ամբողջական պատմափիլիսօփայական սիստեմ: Դա պատմափիլիսօփայութեան զարգացման միայն առաջին շրջանն էր: Իսկ այժմ նա մտել է իր զարգացման մի նոր, անհամեմատ բեղմնաւոր: շրջանի մէջ:

Մենք տեսնում ենք պատմութեան փիլիսօփայութիւնը մի սիստեմի վերածած ամենից առաջ կաթոլիկ աշխարհայեցքի մէջ: Այստեղ, յիշաւի, ինչպէս իսկոյն կը տեսնենք, երևան է բերւած մի ամբողջացած, ներդաշնակօրէն զարգացրած պատմափիլիսօփայական սիստեմ, մի մօնիստական ըմբռնողութիւն պատմութեան մասին:

Այդ պատմափիլիսօփայութեան հիմքում դրւած է աստուածաբանութեան հիմնասկզբունքը. նա կրում է գլուտ աստուածաբանական, կրօնական—մետաֆիզիկ բնաւորութիւն: Մենք այսպիսով անցնում ենք պատմափիլիսօփայութեան տարբեր սիստեմների, տարբեր աշխարհայեցողութիւնների նկարագրին: Նրանց սկիզբը, զարգացումը և էութիւնը լուսարանելու խնդրին: Սրանով բնականաբար աւելի յարմարութիւն է տրւում մտնել շօշափւող հիմնահարցի, և առհասարակ պատմական մի շարք պօքէմների խորքը, միաժամանակ և հնարաւոր կը լինի յական ըմբռնողութեան մասին, որը մենք ենք ներկայացնում:

Անցնենք բուն խնդրի մասին:

III.

Կրօնական-աստուածաբանական պատմափիլիսոփայութիւնը.— միջին դարի նկարագիրը.—Աւգուստին շիրք հիմնադիրը.—Բօնիէ և ուրիշները:

Պատմութեան փիլիսոփայութիւնն առաջին անգամ սիստեմի վերածեցին, ինչպէս նկատեցի, քրիստոնէական եկեղեցու հայերը, միջնադարեան կրօնականութեան իդէօլօգ-աստուածաբանները: Դա կրօնական-աստուածաբանական պատմափիլիսոփայութիւնն է: Մինչ այդ պատմական երևոյթիւների բացատրութիւնը և մեկնութիւնը վերագրուում էր պատմահայեցողութեան. պատմական մօմենտները և գէպքերը դիտում էին զուտ-զուտ և ոչ թէ ընդհանուր ամբողջութեան մէջ: Չը կար ընդհանուր և դիկավար սկզբունք, որով լուսարանէին բովանդակ տիեզերապատմութեան երևոյթները, ծագումը և զարգացումը: Ուրիշ խօսքով, մարդու հայեացքը ուղղւած չէր պատմութեան վրայ իր ընդգրկող ամբողջութեան մէջ: Մինչ այդ չը կար անգամ տիեզերապատմութիւն ներկայ հասկացողութեամբ. կար միայն հոռմէական, յունական—հելլենական պատմութիւն: Եւ այդ հոռմէացի և յոյն գրողների համար Հոռմից և Աթէնքից դուրս աշխարհ գոյութիւն չունէր: Նրանք չեն տեսել մեզ տիեզերապատմութիւն, հետեապէս նաև պատմափիլիսոփայութիւն: Եկեղեցու հայերն են տալիս այդ. առաջին անգամ նրանք են որոնում պատմական զարգացման գրդապատճառները, մղիչները և հիմնասկզբունքները: Նրանք մշակում են ընդհանուր սկզբունքներ, որոնցով լուսարանում են բովանդակ տիեզերական պատմութիւնը: Այսպիսով պատմութեան, պատմական պրօցեսների և երևոյթների պատմահայեցողութիւնը լուսարանութիւնը և մեկնումը մէջ տեղից վերանում է: Նրանք պատմութեան մէջ մտցնում են օրինակաւ փոքրիկն, օրինականութիւն: Այն ամենը, ինչ կատարուում է

պատմութեան մէջ, դիտուում է այժմ ոչ թէ պատմահայեցողութեան հետեանք, առանց պատճառի և աննպատակ, ինչպէս առաջ էին մտածում, այլ, ընդհակառակն, իբրև որոշ պատճառների հետեանք, յայտնի ծրագրի արգասիք: Պատմութիւնը, պատմական հոսանքը իր ամբողջութեան մէջ մի շեղակոյտ չէ, իրար հետ որևէ առնչութիւն չունեցող և մի ընդհանուր օրէնքի չը վերածւող գէպքերի շեղակոյտ, այլ նա մի միութիւն, մի ամբողջական և օրգանական միութիւն է: Ահա այդպիսի մի միութեան, մի պլանաչափ և օրինաչափ սիստեմի վերածեցին պատմութիւնը միջնադարեան եկեղեցու իդէօլօգները: Դա, այսպէս ասած, առաջին պատմափիլիսոփայութիւնն է, առաջին պատմահայեցողութիւնը:

Այս անդրանիկ պատմահայեցողութիւնը կրում է իր դարի առանձնայատուկ դրօշմը: Նա միջնադարեան ծնունդն էր, նրա հարազատ ստեղծագործութիւնը: Մենք գիտենք պատմութիւնից, որ հոռմէական ընդարձակ և ծաւալող կայսրութեան անկմանը յաջորդում է պապականութեան գերիշխանութիւնը: Այդ հսկայական ոյժը երևան է դալիս արեւմտեան Եւրոպայում, և այդ ժամանակից ի վեր աւելի ու աւելի ծաւալւում է, նորանոր կուսանքներ գտնում իր իշխանութեան համար, և տէր ու տնօրէն դառնում փաստապէս իրականութեան, իրերի գոյութեան: Եկեղեցին, պապական-կաթոլիկ եկեղեցին և Ֆէօդալիզմն են լցնում ամբողջ միջնադարեան պատմութեան բովանդակութիւնը. եկեղեցին էր իմացութեան աղբիւրը, նրան էին դիմում ուսանելու և ցուցումներ ստանալու համար: Կրօնական զրացումն ինչպէս է գունաւորում և կերպանաւորում պատմութիւնը. դա կրօնականութեան, կրօնական վարդապետութեան դարաշրջանն էր: Եւ դրա վրայ էլ յինւում է պատմափիլիսոփայական սիստեմի առաջին փորձը:

Այդ առաջին պատմափիլիսոփայական թէօրիայի հիմնադիրը և զարգացնողն է հոռմէական եկեղեցու հայերից ամենախոշոր գէմքը, Աւգուստինը: Առհասարակ իր ծայրագագաթին է հասնում եկեղեցական հայերի փիլիսոփայութիւնը Աւգուստինի մէջ: Աւգուստինը ներկայացնում է իրենից մարմնացումն պապականութեան հիմնական տեսակէտների, առհասարակ, վարդապետութեան: Կրօնական վարդապետութիւնը ստացաւ Աւգուստինի մէջ իր կատարելատիպ և բազմակողմանի ու ներդաշնակ զարգացումը, ինչպէս ամենաորոշ ձևակերպումը:

Աւգուստինի համար տիեզերապատմութեան հիմնական և

դեկավար սկզբունքն է նախախնամութիւնը: Նա պատմութեան հիմքում դնում է, ուրեմն, մի միակ պատճառ, և այդ մի հատիկ պատճառով լուսարանում տիեզերական պատմութիւնը. մի զուտ մոնիստական տեսակէտ: Բայց այդ նախախնամութիւնը բոլոր իրերի, ինչպէս բոլոր պատմական երևոյթների պատճառը լինելով հանդերձ, նրանց զարգացումն և վախճանն է միաժամանակ: Այս մի հատիկ սկզբունքն է մեկնակէտը բովանդակ պատմութեան: Եւ հէնց այդ դեկավար սկզբունքի, նախախնամութեան շնորհիւ որոշակի օրինականութիւն է մըտնում առհասարակ տիեզերքի, մասնաւորապէս լարիւրինթոսային պատմութեան մէջ: Այն, ինչ նախախնամօրէն տրւած է, նա աստուածային է, նրան պէտք է անպայմանօրէն հաւատարմ: Եւ Աւգուստինը դէմ էր սկեպտիցիզմին. կայ մի անկասկածելի, անտարակուսելի ստուգութիւն, որը պիտի կազմի բոլոր փիլիսոփայութիւնների հիմունքը, դա մտածողութիւնն է: Աւգուստինը դրանով յայտնում է այն միտքը, ինչ մենք տեսնում ենք Գեկարտի «Cogito ergo sum»-ես մտածում եմ, հետևապէս կամ—հրչակաւոր խօսքերի մէջ արտայայտւած: Ով տարակուսում է, նա ևս մտածում է. և եթէ մարդ մտածում է, չի կարող ամեն ինչ ժխտել, տարակուսել: Հոգեկանը անտարակուսելին է: Ահա Աւգուստինի պնդումը: Ներքին կեանքի ճշմարտութիւնը ազատ է ամեն խաբէութիւնից: Այսպէս զարգացնելով իր դոկտրինը, Աւգուստինը հասնում է այն մտքին, թէ հաւատքն է իսկական ճանապարհը դէպի իմացութիւնը. այն, ինչ զգայնական է, չի կարող լինել յաւիտենական ճշմարտութիւն. նա լաւագոյն զէպքում միայն ճշմարտութեան պատկերն է, որը կարող է հեշտութեամբ ոչնչանալու վտանգին ենթարկւել: Հոգումն է այդ յաւիտենական ճշմարտութիւնը: Բայց բոլոր յաւիտենական և գերագոյն ճշմարտութիւնները ունեն իրենց գեղեցիկ և ամենաներդաշնակ միութիւնը Աստուծոյ մէջ: Այսպիսով Աստուած, թէև անճանաչելի, պատճառն է բոլոր իրերի, պատճառը ճշմարտի, գեղեցիկի և բարիի: Եւ այդ Գերագոյնն է դեկավարում, օրինաչափութիւն մտցնում տիեզերական շարժումներին, ինչպէս պատմութեան, պատմական շարժման մէջ: Ամեն բանի մէջ գեր է խաղում այդ նախախնամութեան մատը: Աշխարհիկ պետութիւնը Աստուծոյ պետութիւնն է:

Աւգուստինը իր այս աստուծապետական և կրօնափիլիսոփայական տեսակէտը զարգացնում է իր գլխաւոր աշխատութեան

«De civitate Dei» մէջ, որը, յիշուի, ունի պատմափիլիսոփայական բնոյթ և գրել է նա 13 տարւայ ընթացքում (բաղկացած 22 հատորիկներից): Նա ֆանտաստիկ ձևի մէջ տալիս է Քրիստոսի, քրիստոնէական եկեղեցու և սատանայի պետութեան միջև մղւող կռիւները: Նախ քան Քրիստոսի երևումը, ասիական թագաւորութիւնների, ինչպէս և հռոմէական կայսրութեան մէջ թագաւորում էր սատանայի ոյժը: Սատանայի պետութիւնն էր ծաւալւած ամենուրէք: Քրիստոսի երևումով եկեղեցին ստանում է ոյժ և սկսում է անողոք կռիւ մղել սատանայի թագաւորութեան դէմ: Ամբողջ մարդկութիւնը բաժանւում է երկու՝ իրար դէմ սպառնալիցօրէն կանգնած և կռւող՝ բանակներին—Աստուծոյ և սատանայի որդիներ: Առաջինը խաղաղութեան, ներդաշնակութեան նշանակն է, միշտ Աստուծոյ հետ, իսկ երկրորդը ներքին յաւիտենական անհաշտութեան և անմիաբանութեան նշանակն է. սա ներկայացնում է իրենից անհնազանդումն Աստուծոյ և նրա աստուածային պատուէրների դէմ:

Այս կռիւը, սատանայի պետութեան և Աստուծոյ թագաւորութեան միջև, վերջանում է նրանով, որ վերջ ի վերջոյ յաղթանակում է եկեղեցին և անսահմանօրէն տարածւում է արեւմեան, և անգամ արևելեան ժողովրդների մէջ: Հոգեկան ոյժը գերիշխում է մարմնականին: Տիրում է Աստուծային էութիւնը, Աստուծոյ թագաւորութիւնը, civitas Dei. յետ է մղւում է մի անգամ ընդ միշտ civitas diaboli, սատանայի թագաւորութիւնը: Ահա եկեղեցու, Աստուծային էութեան այս յաղթութիւնը սատանայի թագաւորութեան վրայ լցնում է պատմութեան էական բովանդակութիւնը:

Աւգուստինի տեսակէտը կարելի է համարել տիպարը ամբողջ միջնադարեան պատմահայեցողութեան. նա միշտ էլ մնաց իրը առանձնայատուկ կաթոլիկական սիստեմ: Աւգուստինի պատմահայեցողութիւնը երկար շարունակւում է և պահում իր ոյժը: Օտտօ Ֆրայսիգը, XII դարի միջին, դարձնում է Աւգուստինի հիմնական տեսակէտը իր պատմափիլիսոփայութեան հիմունքը: Աւելի ուշ, XVII դարի վերջին կիսում ներկայացնում է նոյն այդ պատմահայեցողութիւնը Ֆրանսիացի յայտնի մտածող Բօսիւէն, (Bossuet), հեղինակը «discours sur l'histoire sèlle» խորհրդածութիւններ տիեզերական պատմութեան մասին—աշխատութեան: Բօսիւէի այդ պատմական երկի հիմնական միտքն

այն է, թէ պատմական, ինչպէս և պետական անցքերը կատարուում են ոչ թէ պատահաբար, այլ խիստ և շեշտած օրինականութեամբ: Բոլոր գէպքերն ըստ այդ օրինականութեան այնպէս են դասաւորուում, որ իրենց էութեամբ գալիս են մի յայտնի, նախապէս սահմանագծւած ծրագիր լրացնելու: Աստուծային Նախախնամութիւնը ինքն է պատմութեան, ինչպէս և տիեզերքի օրինականութիւնը, և նա անհրաժեշտօրէն պատրաստում է եկեղեցու, կաթողիկ եկեղեցու անտարակուսելի յաղթանակը: Եւ այդ խելօք, գործունիայ միտքը ամբողջ իր թափը և ոյժը ուղղած էր այն կէտին, հաստատապէս ապացուցել եկեղեցական յայտնութիւնների և կրօնական իրէաների ճշմարտութիւնը պատմական ուսումնասիրութիւնների միջոցով: Տիեզերապատմութիւնը այլ բան չէ, քան եկեղեցական յայտնութիւնների և կրօնական իրէաների պատմութիւնը: Եւ այդ ամենը ղեկավարում, առաջընթանում է մի գերբնական մեծութեան, ոյժի—Նախախնամութեան շնորհիւ: Բօսիւէի համար էլ, ինչպէս Աւգուստինի, Նախախնամութիւնն է պատմական հոսանքի հիմնասկզբունքը, շարժիչ սյովը:

Նման պատմահայեցողութիւն է ներկայացնում նոյնպէս Ռ. Թօխօլը, „Philosophie der Geschichte“ երկհատոր աշխատութեան հեղինակը: Նրա մի այլ գրւածքը շատ բնորոշ է նրա պատմահայեցողութեան տեսակէտից „Geschichte Gotteswerk“:

Այս պատմահայեցողութիւնը, ինչպէս տեսանք, հիմնուում է եկեղեցական յայտնութիւնների, դոգմաների վերայ և ղեկավարւում մի գերբնական ձեռքով: Այս կրօնական—աստուծապետական պատմափիլիսոփայութիւնը դոգմատիկ բնակութիւն ունի, անքննադատ է և գիտական բնոյթից զուրկ: Այս սխտեմում մենք չենք տեսնում պատմական երևոյթների գիտական հետադասութիւն, ինչպէս և պատմական փաստերի ստուգութիւն: Նրանք իրենց ամբողջ ուսումնասիրութիւնը, պատմական երևոյթների լուսաբանութիւնը յարմարեցնում էին եկեղեցու, պապական—տիեզերական եկեղեցու դոգմաներին, քրիստոնէութեան յայտնութիւններին: Սրանք էին կազմում պապականութեան, եկեղեցու իրէօրօգների, և առհասարակ միջնադարեան մտածողութեան սահմանագծերը, միջնադարեան մարդու մտածելաշարը: Եւ իրենց ուսմունքը հիմնաւորելու և ապացուցելու համար նրանք ունէին մի միակ աղբիւր, դա Աստուծաշունչն էր:

Այս աստուծաբանական պատմահայեցողութեան շարունակութիւնը լինում է—թէ և ոչ անմիջապէս և ուղիղ գծով— իր գէալիստական պատմահայեցողութիւնը:

IV.

Իրէալիստական պատմափիլիսոփայութիւնը.—Հերդէր.—Կօնտ.—Շելլինգ և Ֆիխտէ.—Հեգելի իրէալիստական փիլիսոփայութիւնը.—Նրա պատմահայեցողութիւնը:

Հերդէրից և Մօսեսքիօից է սկիզբն առնում ժամանակակից և գիտական պատմափիլիսոփայութիւնը: Հերդէրին կարելի է համարել իրէալիստական պատմահայեցողութեան սկզբնական ներկայացուցիչներից մէկը: Նա կանգնած է հումանիտար գիտութիւնների տեսակէտի վրայ: Նրա համար չափ է կազմում հումանիզմը: Նա ընդունում է, որ ժողովուրդների պէսպիսութեան, տարբեր ռասաների և ազգերի կազմութեան դիմաց կան նաև ընդհանուր գծեր, այն, ինչ ընդհանուր մարդկային կարելի է կոչել, դա հումանիզմն է: Եւ բոլոր ժողովուրդները դիմում են դրան: Ժողովուրդը Հերդէրի համար մի օրգանական միութիւն է: «Մարդկութեան պատմութեան մասին խորհրդածութիւններ» գրւածքի մէջ Հերդէրն իրը հիմունք ընտրել է մարդկութեան կուլտուրայի կատարելագործութեան գաղափարը, առաջադիմութեան գաղափարը գէպի լուսաւորութիւն և երջանկութիւն: Բայց առաջադիմութիւն ասելով, նա չէ հասկանում միմիայն մտքի հարստութիւնը, այլ ամբողջական մարդու ամոգ բարոյական կատարելագործումը՝ բնութիւնից մարդուն տւած բոլոր ոյժերով և ընդունակութիւններով հանդերձ: Ամբողջական մարդկութիւնը մի կէտ—նպատակ ունի— իրագործել հումանիզմի, մարդասիրութեան գաղափարը: Այդ է լցնում պատմութիւնը: Սա իրէալիզմ է, իրէալիստական պատմահայեցողութիւն:

Հերդերից յետոյ երկու հակադիր ուղղութեամբ է գնում պատմափիլիսոփայական տեսութիւնը—իդէալիստական և մատերիալիստական: Իդէալիստական պատմափիլիսոփայութիւնը կամ իդէալ-փիլիսոփայական ուղղութիւնն ենում է Կանտից և իր կատարելութեան ու զարգացման զաբաթնակէտին հասնում է Հեգելի փիլիսոփայական սիստեմի մէջ: Հեգելն ասաց առհասարակ իդէալիզմի վերջին խօսքը:

Կանտն իր փիլիսոփայական տեսակէտը պատմութեան մէջ զարգացնում է իր «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Hinsicht» աշխատութեան մէջ: Կանտին խորունկ կերպով զբաղեցնում է այն դժուարին և հիմնական խնդիրը, թէ ի՞նչպէս է, որ մարդկանց ազատ գործողութիւնների և կամաարտայայտութիւնների սահմանում գոյութիւն ունի ընդհանրապէս պատմութեան օրինական, օրինաչափ ընթացք: Այս հարցի համար Կանտն ունի իր վճռական, բացարձակ պատասխանը— պատմութեան օրինակութիւնը հնարաւոր է մի միայն պետութեան շնորհիւ: Պարզինք այդ միտքը: Մարդիկ կամօրէն, գիտակցաբար ենթարկւում են, որպէս զի գոյութեան սանձարձակ կուում չ'ոչնչանան, մի պետական կազմակերպութեան, նրա օրէնքներին և ստիպողութեան. և շնորհիւ հէնց այդ պետական կազմակերպութեան էլի մեծ չափով պահպանւում է առանձին անհատների ազատութիւնը: Ուրեմն պետութեան զարգացումն է պատմութեան էութիւնը, անգամ պատմութեան բովանդակութիւնը: Նոյն այս միտքը մենք տեսնում ենք նաև Հեգելի պատմափիլիսոփայութեան մէջ, բայց աւելի զարգացրած և հիմնաւորւած: Բայց Կանտն ուշքն ու միտքը ուղղւած էր մի կէտի, այն է, առաջ բերել մի պետութիւն, ուր մարդանհատը ազատ, անկաշկանդ, զարգանայ, աճի: Այս տեսակէտից ելնելով է նա դիտում ամբողջ պատմութիւնը: Սա մի տեսակէտ է *a priori**)

Ֆիխտէն և Շելլինգը ևս կանգնած են այդ տեսակէտի վրայ: Վերև դրւած հարցին նրանք ևս նոյն կանտեան պատասխանն են տալիս: Ֆիխտէ և Շելլինգ աւելի խորացնում և զարգացնում են

*) Կանտի պատմափիլիսոփայական տեսակէտը սիստեմատիկ կերպով զարգացրած է Medicus-ի «Kants Philosophie der Geschichte» աշխատութեան մէջ:

ազատութեան և անհրաժեշտութեան հարցերը պատմութեան մէջ և նրանք հնարաւոր են համարում այդ երկու՝ ըստ երևոյթին՝ հակադիր դրութիւնները հաշտեցնել միմիայն պետութեան մէջ, իբր մի հիմնական սկզբունքի մէջ, և որը ներկայանում է որպէս իդէա պատմութեան: Բովանդակ պատմութիւնը կրթնում է ազատութեան սկզբունքի և բանականութեան վրայ: Բանականութիւնը, ըստ Ֆիխտէի, սկզբում գործում է որպէս բնազդ, յետոյ իբր հեղինակութեան ստիպողութիւն, և ապա ծագում է ազատութիւնը. ամեն ինչ կազմակերպւում է բանականութեան միջոցով: Շելլինգը, ինչպէս արդէն դիտել տւի, ներկայացնում է մի մետաֆիզիկ պատմահայեցողութիւն. ընդունելով ազատութեան և անհրաժեշտութեան միմիայն հղած կոիւր, նա հաշտեցնում է այդ պետութեան մէջ: Շելլինգի տեսակէտով չը կայ ոչ մի իրաւունք առանց պետական կազմի, առանց իրաւունքի՝ ազատութիւն, առանց ազատութեան՝ ոչ կարգ և ոչ էլ կուլտուրա:

Ահա իդէալ-փիլիսոփայութեան, իդէալիստական պատմափիլիսոփայութեան սկզբնական աստիճանները, դրութիւնները և մտքերը, որոնք Հեգելը, գերմանացի յայտնի փիլիսոփան, խորունկ կերպով զարգացրեց և դրաւ մի որոշ ձևի մէջ: Հեգելը ասեց իդէալիստական փիլիսոփայութեան, առհասարակ իդէալիստական պատմահայեցողութեան ամենավերջին խօսքը: Այնքան պարզ և բիւրեղացած է Հեգելի պատմափիլիսոփայութիւնը, որ հնարաւոր է մի քանի բառով ձևակերպել այն:

Բայց ի՞նչն է կազմում Հեգելի, այդ մեծ իդէալիստի պատմափիլիսոփայութեան կամ առհասարակ փիլիսոփայութեան հիմնական և զեկավար սկզբունքը. ի՞նչն է, վերջապէս, պատմութեան մղիչ ոյժը:

Դա ի դէպն է: Իդէան է, որ որոշում է իրերի դրութիւնը և ունի հաստատուն ոյժ: Իդէան է Հեգելի տեսակէտով միակ շարժիչ ոյժը, գլխաւոր աղբակը պատմական, ինչպէս և տիեզերական էվոլյուցիայի մէջ: Հեգելը իր գլխաւոր աշխատութեան „Phänomenologie des Geistes“ մէջ նոյնացնում է ոգին ընդհանրապէս տիեզերապատմութեան ոգու հետ: Իդէա և Ոգի նոյնութիւն են կազմում Հեգելի փիլիսոփայութեան մէջ: Ի դէպն ամեն ինչ է, ամեն ինչ ի դէպն է: Ամբողջ աշխարհը Իդէայի կամ Ոգու մի պատկերն է: Բովանդակ իրականութիւնը և Իդէան հոմանիշ են: Իդէան ինքը բովանդակում է

իրականութեան. Իդէան մօրմնացնում է բովանդակ աշխարհը: Ամեն մի իր մարմնացումն է մի մտքի. հետեապէս ամեն բան, ինչ իրական է, նա միաժամանակ բանաւոր է. և եթէ համաշխարհային պրօցեսը դերագոյն աստիճանին հասնում է փիլիսօփայութեան մէջ, իսկ վերջինս էլ արսօլիւտ իդէալիզմի սխտեմի մէջ է կայանում, հետեապէս ամեն բանաւոր միաժամանակ իրական է:

Սա արսօլիւտ Իդէայի փիլիսօփայութիւնն է, նրա անմիջական հետեանքը:

Իդէան, ուրեմն, արսօլիւտն է, բացարձակը: Եւ այդ բացարձակ իդէաները կրում են իրենց մէջ յաւէտ շարունակող հակադրութիւն: Եւ տիեզերապատմութիւնը ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ արտացոլումն այդ բացարձակ իդէաների. պատմական տարբեր շրջանները ներկայացնում են իդէաների մարմնացման տարբեր էտապները: Բովանդակ պատմական պրօցեսը կատարւում է այդ իդէաների իմմանենտ զարգացման շնորհիւ և խիստ տրամաբանաւոր է: Եւ անհրաժեշտ է իտեղծութեան մէջ և բնահրաժեշտօրէն: Տիեզերապատմութեան ամեն մի շրջանը աւելորդաւոր է և կազմում է միաժամանակ անհրաժեշտ նախապայմանը յաջորդող շրջանի: Եւ մտքի, իդէայի զարգացման պրօցեսը այսպէս յաւիտեան շարունակւում է: Սա բացասումն է բացասման, հակասութեան, ժխտումի յաւիտենական սկզբունքը: Պատմութիւնը շարժում է, յաւիտենական շարժում: Սա Հեգելի դիալեկտիկական մտածողութիւնն է, որը յետոյ կիրառւում է Մարքս—էնգելսի մատերիալիստական պատմահայեցողութեան մէջ—դիալեկտիկական մեթօդը:

Այստեղ, ինչպէս տեսնում էք, մենք գործ ունենք մի զօրեղ և խիստ շեշտած սպեկուլացիայի հետ: Այսպիսով իրականութիւնը—իսկ դա նոյնանում է Հեգելի սխտեմում Իդէայի հետ—բացասման բացասումի շնորհիւ յաւէտ վերապրում է, նա իր բացասումից, ժխտումից էլի դէպի ինքն իրեն է վերադառնում: Դա իրականութեան տրամաբանական կողմն է, նրա տրամաբանութիւնը: Հեգելը ներկայացնում է, եթէ կուզէք, աշխարհի, տիեզերքի, եթէ կարելի է այսպէս արտայայտել, տրամաբանացումը. նրա իդէալիստական փիլիսօփայութիւնը տրամաբանաւոր է իդէալիզմն է:

Ահա այսպէս ուժեղ է Հեգելի փիլիսօփայութեան, պատմափիլիսօփայութեան մէջ սօցիալական դիւնամիկան, դիւնամիկային

կողմը, որը զբաղւում է իդէաների շարժման օրենքների լուսաբանութեամբ: Կարլ Մարքսը հանճարեղ կերպով կիրառեց այդ արդիւնաբերական ոյժերի վրայ: Արդիւնաբերական ոյժերը իրար յաւիտեան վերապրում են:

Եւ Հեգելը իր այդ դիալեկտիկական մեթօդի շնորհիւ ուզում է լուծել այն պրօբլէմը, որը դրել էր Կանտը—ազատութեան և անհրաժեշտութեան պրօբլէմը: Տիեզերական Ոգին, միևնույն է ասել, արսօլիւտ Իդէան, զարգանում է պատմութեան մէջ—և նրա հետ միասին—դրութեան, հակադրութեան և համադրութեան շնորհիւ, և՛ իր, ասել է և պատմութեան, տարբեր ֆազերի միջից դիմում է իր հոգեկան—բարոյական ազատութեան կատարեալ և պայծառ գիտակցութեանը, որը պետութեան մէջ, ժողովուրդների ոգու, նրանց կուլտուրական, գիտակցական ազատութեան մէջ իր տարբեր արտայայտութիւններն է գտնում: Եւ այդ Իդէայի, տիեզերական Ոգու զարգացման, գիտակցութեան այդ աստիճանական բարձրացումի՝ աստիճանները կազմում են իրական պատմութեան էտապները, պատմութեան շրջանները: Պատմութիւնը Հեգելի համար այլ բան չէ, քան առաջտիւմութիւնը ազատութեան գիտակցութեան մէջ: Եւ ազատութեան մօմենտներն աստիճանական յաջորդութիւնը նա տալիս է պատկերաւոր ձևի մէջ, կիրառելով պատմական շրջանների վրայ: Հեգելը ընդունում է պատմազարգացման երեք գլխաւոր և բնորոշիչ աստիճաններ: Պատմազարգացման կամ ազատութեան գիտակցութեան առաջին շրջանը կամ էտապն է Արեւելքի պատմութիւնը, երբ ժողովուրդների Ոգին դեռ անգիտակից է, երբ ազատութիւնը դեռ իր սկզբնական, սաղմնային վիճակի մէջ է գտնւում, երբ, վերջապէս, դեռ մէկն է ազատ: Երկրորդ շրջանն է կազմում յունական—հռոմէական պատմութիւնը, ուր ոչ թէ մէկը, այլ շատերն են ազատ, ու սկսւում է Ոգու մուտքը իր ազատութեան գիտակցութեան մէջ. և երրորդ շրջան, ուր ազատութեան գիտակցութիւնը բարձրանում, հասնում է ընդհանուր հոգեկան ազատութեան ինքնազգացումին. այս շրջանում բոլորն ազատ են, դա ժամանակակից պատմութիւնն է:

Ահա Հեգելի միաձոյլ իդէալիստական պատմահայեցողութիւնը: Սա տիեզերական մտքի կուլտն է. սա պարունակում է իր մէջ առհասարակ իդէալիստական աշխարհայեցողութեան և ըմբռնողութեան վերջին խօսքը. սա իդէալիզմի ծայրակէտն է,

կատարելատիպը: Եւ պատմութեան փիլիսոփայութիւնը կազմում է Հեգելի ամենամեծ և գիտական վաստակը, մտարտադրութիւնը: Նրա տեսակէտը շատ արագ կերպով ծաւալեց ամենուրէք և նա էր երկար ժամանակ տիրականօրէն իշխող մտահայեցողութիւնը:

Բայց այժմ, XX դարի մարդկային մտածողութեան մէջ Հեգելի պատմահայեցողութիւնը, իբր այդպիսին, տեղ չի բռնում: Նա պատկանում է պատմութեանը. նա դիտում է իբր պատմական դոկտրինա: Նրա պատմափիլիսոփայական կօնցեացիան ամբողջապէս սպեկուլացիայի արդասիք է, օղից կախած, իրականութեան հետ առանձին և անմիջական առնչութիւն չունեցող: Նա իր ամբողջութեան մէջ զօրեղ, հզակի երևակայութեան մի գեղեցիկ, անգամ հանճարեղ և ֆանտաստիկ պատկեր է, մի խաղ: Նրա ամբողջ պատմափիլիսոփայական կառուցւածքը բարձրացրած է սպեկուլացիայի, վերացականութեան հիմքի վերայ. այդտեղ միանգամայն բացակայում է պատմական պրօցեսի, պատմական զարգացման գիտական հիմունքներով և, որ գլխաւորն է, դետայլօրէն հիմնաւորումը:

Բայց անցնենք միւս պատմափիլիսոփայական ըմբռնողութիւնների լուսաբանութեանը. էլի առիթներ կը ներկայանան իդէալիստական պատմահայեցողութեան քննադատութեանը դառնալու:

V.

Պօզիտիւիստական տեսակէտը.—մի միջին ձև իդէալիստական և մատերիալիստական պատմափիլիսոփայութիւնների մէջ.—Կօնդօրսէն իբր սկսող.—Կօնտ և Նրա պօզիտիւիզմը.—Ապենտէր, Շէֆֆլէ, Վօրմս.—Լամպրեխտ.—Դարվին.—Քննադատութիւն:

Իդէալիստական և մատերիալիստական պատմափիլիսոփայական ըմբռնումների միջև կայ մի աստիճան, մի միջին ձև, մի աշխարհայեցողութիւն, որը պարունակում է տարրեր և դրութիւններ թէ պատմական իդէալիզմից և թէ պատմական մատերիալիզմից. բայց նա ունի և ըստ էութեան տարբերողական կէտեր և մտքեր թէ առաջինից և թէ վերջինից: Այս ձևը, պատմահայեցողութեան այս միջին ձևը կարելի է անւանել սօցիալական—կօլեկտիւիստական կամ պօզիտիւիստական: Այս պատմափիլիսոփայական ուղղութեան նախնապայմանը և ելակէտը չէ կազմում երբէք իմացաբանական հետաքրքրութիւնը և դիտողութիւնը, մի բան, որը տիրականօրէն իշխում էր պատմական իդիալիզմի մէջ: Այս տեսութեան մէջ, ընդհակառակն, հետաքրքրութիւնը և դիտողութիւնն ուղղւած են այն կէտին—ձեռք բերել սօցիալական ազդու, իրական գործօնների ճանաչողութիւնը: Այստեղ որոշակի կերպով շեշտւում է գործնական արժէքը: Այստեղ գործ ունենք կօնկրետ, իրական կեանքի և աշխարհի հետ: Մի նոր ջիղ, նոր զիծ, մինչաժման պատմափիլիսոփայական ուղղութիւններին անձանօթ դիծ:

Կօնդօրսէն է համարւում փաստապէս այս ուղղութեան հիմնադիրը, աւելի ճիշտ, սկսողը: Կօնդօրսէն XVIII տարի ֆրանսիական եռուն կեանքի հարազատ զաւակն է, եռանդուն մասնակցողը ֆրանսիական յեղաշրջումներին: Ժիրօնդիստների զե-

կալարներէից և թէօրեալներէից մէկը, ամենաականաւորներէից մէկը: Նա ապրել է այդ ամբողջ կեանքը: Նա այդ եռուն սօցիալական և քաղաքական շարժումներէ և բռնկումներէ բովումն է մեծացել, և եղաւ ժամանակի ոգու թելադրողը:

Ինչպէս ամեն մի մտածողի, որը իրեն խնդիր է դնում պատմութեան լուսաբանութիւնը, նոյնպէս և Կօնդօրսէի համար ամենաէական հարցն է զարգացման գործօններէ, մղիչ ազդակներէ հարցը: Կօնդօրսէն ընդունում է երկու տեսակի գործօններ, որոնցով պայմանաւորւում է պատմութեան ծագումը, զարգացումը և վախճանը: Նա որոշում է մարդկային ընդունակութիւններ և արտաքին աշխարհի, բնութեան ազդեցութիւններ, ինչպէս և մարդկանց փոխազդեցումները իրար հետ: Ահա սրանք են Կօնդօրսէի ճանաչած հիմնապայմանները սօցիալական և պատմական էվոլյուցիայի, առհասարակ ընդգրկող պրօգրեսի: Կօնդօրսէն առաջին անգամ զարգացրեց և հիմնաւորեց մարդկութեան պրօգրեսի գաղափարը կամ հասկացողութիւնը իր «Esquisse dun tableau historique des progres de l'esprit humain» գրեածքի մէջ: Առհասարակ Կօնդօրսէի աշխարհայեցողութեան մէջ հանդիպում ենք մտքերի և դրութիւնների, որոնք մինչայժմեան պատմական հետազոտութիւններին և մեթոդներին անծանօթ էին, և որոնք յետագայում աւելի զարգացւում են ուրիշ մտածողների կողմից: Այդ դրութիւններից մէկն է այն, որ Կօնդօրսէն շեշտեց մասսաների դերը և նշանակութիւնը պատմութեան մէջ, հակառակ այն տեսակէտների, որոնք բացառապէս ուշադրում և նշանակութիւն ու կշիռ էին տալիս անհատներին: Ծիշտ է նկատում նա, որ մինչայժմեան պատմութիւնը եղիլ է ըստ էութեան որոշ մարդկանց, մի շարք անհատների պատմութիւն: Միակողմանիօրէն դիտւում էր միմիայն պատմութեան մի կողմը, մի մասը: Նոյն այդ միակողմանի ըմբռնումն է տիրողը նաև Հեգելի պատմափիլիսոփայական սիստեմում: Նոյն միակողմանի տեսակէտը բաժանում են շատերը նաև յետագայում, ինչպէս և այժմ: Կարլէյլի տեսակէտով պատմութիւնն այլ բան չէ, բայց և թէ առաջնորդ—անհատների, մեծ մարդկանց պատմութիւն, նրանց կենսագրութիւնը:

Կարձ, Կօնդօրսէն իբրև իսկական դաւակը Մեծ Յեղափոխութեան խնամքով շեշտում և ընդգծում է այն, ինչ մոռացութեան էր տրւած—մասսաների դերը և նշանակութիւնը իբրև պատմութեան մղիչ ոյժ, կարեւոր ազդակ: Անանուն մասսան է

պատմութեան անիւր շարժում. և նա դարձնում է այդ կենտրոնական կէտը պատմական հետաքրքրութեան: Նրա հետեողական մտածողութիւնը անհրժեշտ օրէն դալիս յանդում է պատմական ու թեան, մեխանիքական պատմական ու թեան վրայ: Եւ, յիշաւի, ով խոշոր անանուն մասսաներին դնում է հետաքրքրութեան կենտրոնում, և, միւս կողմից, ժողովուրդների կեանքը իր ամբողջութեան մէջ է դիտում, այն պարագային այն է նկատի առնւում, ինչ հաստատուն է, ինչ օրինաւորական է: Ամեն ինչ առաջ է դնում պատմականութեան սկզբունքով, անհրժեշտ օրէն և օրինաւոր է: Եւ այդ օրինաւորութեան և անհրաժեշտութեան աշխարհում իշխում են մեխանիքական օրէնքները, և սրանց շնորհիւ են դեկալարւում թէ ժողովուրդները և թէ բնութիւնը: Կօնդօրսէն տարբերողական դիմ չի դնում պատմական պրօգրեսի և բնութեան երեւոյթի միջև: Եթէ բովանդակ տիեզերական երեւոյթները դեկալարւում և պայմանաւորւում են բնութեան օրէնքներով, հետեւապէս այդ ընդհանուր օրինականութիւնից չի կարող դուրս մնալ պատմական զարգացումը: Պատմական պրօգրեսը կազմում է տիեզերական պրօգրեսի մի էական բաղկացուցիչ մասնիկը, նրա հետ կապւած, նրանից պայմանաւորւած: Սրանք մտքեր են և դրութիւններ, որոնց տակը կարող է ամեն մի չափաւոր պատմական մատերիալիստ չտորազրել:

Ասացի, որ պատմական իդէալիզմի և մատերիալիզմի միջև եղած այս միջին ձևը, որը անւանեցի սօցիալական—կօլեկտիւիստական կամ պօզիտիւստական, իր սկիզբն առաւ Կօնդօրսէի աշխարհայեցողութեան մէջ: Բայց պօզիտիւլիզմի, իբր զիտական սիստեմի, հիմնադիր համարւում է յայտնի սօցիօլոգ, սօցիօլօգիայի հայր Օգիւստ Կօնտը: Իբրև իրենց նախորդ, Օ. Կօնտը և Սէն—Սիմօնը դիտւում են Կօնդօրսէին: Օգիւստ Կօնտը իր գլխաւոր աշխատութեան—„cours de philosophie positive“—մէջ տալիս է պատմափիլիսոփայութեան հիմնադները: Կօնտը և, ինչպէս Կօնդօրսէն, միայն աւելի շեշտւած և ինտենսիւ, ելնում է հասարակական կեանքի պայմանների անալիզից, և սա նրա սօցիօլօգիայի սօցիալական ստատիկն է: Մարդկային ընդունակութիւնները, բնութեան ազդեցութիւնները և կուլտուրական տարբերքը, ինչ տեսանք Կօնդօրսէի սիստեմում,—կազմում են զարգացման գործօնները: Ուրեմն երկու տեսակի գործօններ—մարդկային ընդունակութիւններ և միջավայր: Բայց Կօնտի համար

գլխաւոր հարցն այն է, թէ՞ որն է այս գործօններից վնասական և որոշիչ ներգործութիւն ունենում հասարակական էվոլյուցիայի մէջ: Նա այդ հարցը լուծում է յօգուտ առաջին գործօնին, այսինքն, մարդկային ընդունակութիւններին, իսկ սրանցից էլ առանձնապէս ինտելիգենցի, իմացաբանութեան վրայ կանգ առնում: Կօնտի համար սօցիալական բովանդակ զարգացումն իր հիմքում ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ պարզ զարգացումը մարդկային ինտելեկտի և մտքի ստեղծագործութեան: Դիտելով տիեզերական պատմութիւնը, Կօնտը գտել է, որ պատմութիւնը անցնում է երեք աստիճաններով և, որ գլխաւորն է, ամեն մի աստիճանի վրայ բոլոր սօցիալական յարաբերութիւնները և կրօնական, էթիքական, էսթետիքական արժէքները համաձայն մտածելի կերպարանափոխում են: Նոյնպէս և գիտութեան բոլոր ճիւղերի մեթօդը փոխւում է համաձայն այդ մտածելին: Միտքը անցնում է զարգացման երեք աստիճաններով— աստղածառնական կամ ֆիկտիւ, մետաֆիզիկ կամ վերացական և գիտական կամ դրական (պօզիտիւ): Այս երեք աստիճաններից իւրաքանչիւրը համապատասխանում է հետադասութեան մի առանձին մեթօդի: Առաջինը մտածելու ելակէտն է, երրորդը վերջնական և շարունակաւ տեսակէտը, իսկ երկրորդը՝ անցողական է: Աստղածառնական ըմբռնումն ընդունում է արսօլիւտ, բացարձակ իմացականութան կարելիութիւնը: Նա ուղղում է իր հետադասութիւնը իրի ներքին էութեանը, վերջնական պատճառին, հետեապէս երևոյթներին նպատակին: Նա գիտում է երևոյթներն աւելի կամ պակաս չափով գերբնական ոյժերով, և այսպիսով մօտենում է մետաֆիզիկ մտածողութեան: Դրական աստիճանի վերայ արդէն գիտակցում է բացարձակ իմացականութեան անկարելիութիւնը: Առաջին, աստղածառնական շրջանում իշխում է արսօլիւտիզմը, մետաֆիզիկ կամ վերացական աստիճանի վրայ տիրող պետական կազմակերպութիւն է ֆէօդալական, աւտաւական սիստեմը, միջին դարի պէսպիսի անցողական պետական ձևերը, որոնք յամենայն դէպս կրում են ֆէօդալական բնաւորութիւն. երրորդ աստիճանի վրայ արդէն գիտական, ժամանակակից քաղաքականութիւնն է և ինդուստրիան, խոշոր քաղաքները:

Ահա Կօնտի տեսակէտը: Նա, ինչպէս տեսնում էք, մատերալիստ չէ: Դեռ աւելին. նրան աւելի շուտ իդէալիստական պատմահայեցողութեանը մօտիկ կանգնած կարելի է համարել, քան

թէ պատմական մատերիալիզմին: Ճիշտ է, Կօնտի սօցիօլօգիայի մէջ բիօլօգիական—մատերիալիստական կողմը կայ, բայց նա երբէք չէ ձգտում սօցիալական երևոյթները միմիայն բիօլօգիական տեսակէտով բացատրել. նա անգամ խիստ դէմ է Լամարկի այս տեսակէտից արած հետևողութիւններին: Բիօլօգիական գործօններից զատ, որոնք մարդու անասնական կողմն են որոշում միայն, սօցիալական երևոյթների սահմանում երևան են գալիս, և կան, վերև յիշած գործօնները: Ինչպէս Կօնտօրսէն, նոյնպէս և Կօնտը, կանգնած է կօլեկտիւիստական տեսակէտի վրայ: Այդ հիմնատեսակէտից ելնելով, Կօնտը բնականօրէն շեշտում և նշանակութիւն է տալիս ոչ թէ անհատական, այլ սօցիալ-հոգեբանութեանը, սօցիալ-հոգեբանական մօտիւններին: Անհատական ազդեցումները պատմութեան մէջ Կօնտի համար ունեն առաւել երկրորդական նշանակութիւն: Կօնտի տեսակէտով ոչ մի անհատական ոյժ չի կարող պատմութեան օրինական ընթացքը և պայմանները փոփոխել, անգամ հանճարի ոյժից վեր է այդ. աշխարհիկական կերպով կախած է իր ժամանակի սօցիալական կացութիւնից և պայմաններից: Ըստ Կօնտի անհատները երևում են պատմութեան մէջ իբրև օրգաններ մի շարժման:

Կօնտի պօզիտիւիզմը ունեցաւ մի շարք հետևորդներ: Դրանց շարքում առաջին տեղերից մէկը բռնում է անգլիացի յայտնի գրող Հենրի Թոմաս Բօկլը (1821—1862): Սա ևս կանգնած է մեծ մասով բիօլօգիական-բնագիտական տեսակէտի վրայ. այս տեսակէտից է նայում պատմութեան և սօցիօլօգիայի վրայ: Բայց սրա սօցիօլօգիան և պատմահայեցողութիւնը չունի այն լայն բազիսը, ինչ մենք տեսանք Կօնտի սօցիօլօգիական և պատմափիլիսօփայական սիստեմի մէջ: Բօկլը կուլտուրական տարրերը չի ընդունում: Նրա համար կան երկու գլխաւոր գործօններ—մարդու հոգին և բնութիւնը: Սրա մօտ էլ մարդու հոգեկան յատկութիւններից իմացականութիւնն, ինտելեկտն է գերակշռողը: Բայց, ինչպէս ըստ Կօնտի, նոյնպէս և ըստ Բօկլի, մարդը յամենայն դէպս կախած է, պատմական ընթացքն ազդում է մարդու հոգու վրայ:

Մենք տեսնում ենք Կօնտի միակողմանի ըմբռնողութիւնը էլ աւելի չափազանցացրած ձևի մէջ Բօկլի մօտ: Սրանք ոչ մի տեղ չեն տալիս մարդկային հոգու միւս ոյժերին, օրինակ, զգացումներին, կամաբարտայայտութիւններին ևլն. նրանք միայն շեշտում են ինտելեկտի վրայ, ընդունելով այն որոշիչ ֆակտօր

պատմական զարգացման: Ուրեմն, եթէ մենք ուզում ենք պատմութեան օրէնքները գտնել, պիտի սովորենք և ուսումնասիրենք ինտելեկտի օրէնքները: Պատմութեան և Ինտելեկտի օրէնքները իրար զուգադիպում, իրար ծածկում են: Այս է գոնէ Կոնտի հիմնատեսակէտի տրամաբանական հետևութիւնը:

Նոյն այդ սօցիալական—կօլեկտիւիստական և պատմութեան բիօլօգիական—բնագիտական տեսակէտի վրայ են կանգնած մի շարք նշանաւոր սօցիօլոգներ և փիլիսօփաներ, ինչպէս Սպենսեր, Լէյքնֆէլդ, Շէֆֆլէ, Վօրմս, Էլն: Կարլ Լամպրէխտը, ժամանակակից շատ յայտնի և շատ կարգացեալ պատմաբանը Գերմանիայում, նոյնպէս մի շեշտած պօզիտիւիստական և կօլեկտիւիստական տեսակէտ է ներկայացնում: Նկատեմ, որ նա անհատական հոգեբանութեանը տեղ է տալիս: Մտածողների առաջին շարքը, ղեկավարելով բիօլօգիական տեսակէտներով, դիտում է մարդկային հասարակութիւնը իբր օրգանիզմ, և, ելնելով այս անաշուղ անալօգիայից, մշակում է մի օրգանական—հասարակական թէօրիա:

Այդ տեսակէտին նոր նեցուկներ և հաստատուն հիմնաւորումն է գալիս տալու դարվինիզմը, դարվինիան թէօրիան: Այս թէօրիան գալիս է էլ աւելի շեշտելու բնագիտական—բիօլօգիական տեսակէտը. նա միաժամանակ ամենազօրեղ կերպով շեշտեց և դրաւ կերպարանափոխումի, էվօլյուցիայի սկզբունքը: Դարվինեան բնագիտական պրոպրիետները կիրառւում են ոչ միայն այդ գիտութեան սահմանում, այլ և հասարակագիտութիւնների մէջ: Գոյութեան կռիւ, ժառանգականութեան, բնական ընտրութեան և յարմարումի սկզբունքները գտնում են կիրառումն կուլտուրայի մէջ:

Դարվինիզմը ասեց, ուրեմն, այդ բնագիտական—բիօլօգիական ուղղութեան, որը սկսել էր Սպենսէրով, Շէֆֆլէով, Էլն, վերջին խօսքը: Եւ եթէ ուզենանք պարզ և հետեողական ձևով ձևակերպել նրա հիմնասկզբունքը, այն ժամանակ պիտի ասել, որ բնական պրօցեսները միաժամանակ սօցիալական պրօցեսներ են: Այստեղ շփոթւում են երկու տարբեր հասկացողութիւններ և մօմենտներ—բնագիտական և սօցիալական: Նրանք մոռանում էին մի շատ էական հանգամանք և գիտական փաստ, որ անկտրելի է, և դա բռնազբօսիկ և ոչ-գիտական է, բնագիտական օրէնքները առանց այլևայլութեան կիրառել պատմական—սօցիալական երևոյթների՝ իբր մարդկանց գործողութիւնների վրայ: Բնու-

թիւն, բիօլօգիա և հասարակութիւն տարբեր բաներ են: Հասարակութիւնները և մարդիկ, ըստ իրենց էութեան, նպատակադրող էութիւններ են, և նրանք, իբր այդպիսիները, պատկանում են ոչ թէ բնագիտական—մեխանիքական, այլ սօցիալ—պատմական և հոգեբանական պատճառականութեան, և սրանք կարող են միմիայն սօցիալ—պատմականօրէն և հոգեբանօրէն բացատրել և ճանաչել: Ահա այս հիմնական պարագան մոռացութեան են տալիս բնագիտական—մեխանիքական պատճառականութեան տեսակէտի վրայ կանգնած բոլոր սօցիօլոգ—բնագէտ—փիլիսօփաները: Արդէն Միլլը և Սպենսէրը որոշապէս շեշտում են հոգեբանութեան վրայ. նրանք ճանաչում են հոգեկան գործօնների դերը: Իօրգը այդ էլ աւելի ընդգծեց: Սօցիօլօգիան անհասկանալի է առանց դրան: Սօցիօլօգը չի կարող արժանի ուշադրութիւն չը դարձնել երևոյթների զուտ հասարակական կողմի վրայ: Այս մի կողմից, միւս կողմից անկարելի է առանց այլևայլութեան անգութ «գոյութեան կռիւ» սկզբունքը փոխանցել հասարակական շարժումների վրայ: Մարդկային հասարակութեան մէջ, նոյնը կենդանական աշխարհում, «գոյութեան կռիւ» կողքին գոյութիւն ունի նաև, նոյնքան զօրեղ և հզօր, «փոխադարձ օգնութեան», սիմպատիայի սկզբունքը: Եւ այս սկզբունքը խիստ յուժեղ դեր է խաղում մարդկային հասարակութեան մէջ, նա է տիրապետողը: Դեռ չեմ շեշտում էթիքական, կրօնական և սօցիալ—հոգեբանական մօմենտները: Այն պէս որ, չի կարելի հանդուրժել անսահման կօնկուրենցիայի սկզբունքը, որը կազմում էր մանչեստրական հայեցողութեան հիմնական միտքը:

Բայց չը ծանրանանք այս կէտի վրայ: Մենք կը վերադառնանք այդ հարցին—առանձնապէս բնագիտական—մեխանիքական պատճառականութեան—մի առանձին զլխում:

Անցնենք մատերիալիստական պատմափիլիսօփայութեան նկարագրին:

VI.

Մատերիալիստական պատմափիլիսոփայութիւնը.— Մարքս— Էնգելսը— Կոմմունիստական մանիֆէստը.— տնտեսութիւնը իբր հիմնական գործօնը.— սոցիալիզմը.— արդիւնաբերական ձեւերը.— գիւնամիկ:

Այժմ դառնում եմ պատմական մատերիալիզմին, պատմութեան մատերիալիստական ըմբռնողութեանը: Դա Մարքսի պատմական - սոցիոլոգիական և փիլիսոփայական վարդապետութիւնն է: Այս մատերիալիստական պատմափիլիսոփայութիւնը անմիջական զարգացումն է սոցիալական - կօլեկտիւիստական կամ պօզիտիւիստական թէօրիայի, որի նկարագիրը տւինք վերևում. սա դիտւում է միաժամանակ իբրև մի բնական պատմական իդէալիզմի դէմ:

Մարքսի (և Էնգելսի) պատմափիլիսոփայութիւնը, առհասարակ պատմա - սոցիոլոգիական և քաղաքատնտեսական թէօրիան, անմիջական ծնունդ է XIX դարի քառասնական - յիսունական թւերի: Մարքս - Էնգելսի առաջին ծրագիր - գրւածքը — «Կոմմունիստական մանիֆէստի» - մէջ մենք տեսնում ենք երևան բերւած և խնամքով ձևակերպւած պատմական մատերիալիզմի հիմնամտքերը և կարևորագոյն դրութիւնները: Այս ուղի հիմնամտքերը յետագայում զարգացնում, ընդարձակում և հիմնադրում են մարքսիան վարդապետութեան մի շարք հետեւորդները, որոնցից առանձնապէս պիտի յիշատակել Կաուցկիւն անունը, որը իրաւամբ համարւում է մարքսիան աւանդութիւնների տաղանդաւոր աւանդապահը: Նա միաժամանակ ամենատաղանդաւոր և խոշոր թէօրետիկն է եղել, է և այժմ: Բայց շտապում եմ աւելացնել, որ ոչ Մարքսը, ոչ էլ Էնգելսը, ոչ Կաուցկին և ոչ էլ մի

այլ մարքսիստ մի սխտեմի մէջ չի ամփոփել և զարգացրել պատմական մատերիալիզմը: Սա կրում է աւելի շուտ հատւածական բնաւորութիւն: Պատմական մատերիալիզմի հիմնաթէզերը տրւած են զանազան ձևերի մէջ իբր բեկորներ, զատ - զատ մտքերի, պնդումների, յայտարարութիւնների և ֆորմուլաների ձևերի մէջ, մատերիալիստական - մարքսիստական գրականութեան մէջ, եւ «Կոմմունիստական մանիֆէստում», և՛ Մարքսի «Zur Kritik der politischen Oekonomie» ու «Kapital» աշխատութիւններում, և Էնգելսի «Eugen Dürings Umwälzung»...ում և Բերելի, և Կաուցկիւն մի շարք գրւածքներում սփռւած են պատմական մատերիալիզմի հիմնական մտքերը և դրութիւնները:

Բայց ինչն է կազմում մատերիալիստական պատմափիլիսոփայութեան հիմունքը, նրա հիմնաքարը, որն հիմնական և սկզբնական պատճառը է վօլիւցիայի, կարճ, պատմական պրօցեսի և զարգացման primum movens-ը:

Դա տնտեսութիւնն է, տնտեսական—նիւթական գործօնը:

Այսպէս է բանաձևւում Մարքսը իր հիմնաթէզը. «արդիւնաբերական յարաբերութիւնների ամբողջութիւնն է կազմում հասարակութեան տնտեսական ստրուկտուրան, ընդ ընդիսը, որի վրայ բարձրանում է իրաւաբանական և քաղաքական վերնաշէնքը և որին համապատասխանում են հասարակական գիտակցութեան որոշակի ձևերը: Նիւթական կեանքի արտադրութեան եղանակն է ընդհանրապէս պայմանաւորում կեանքի սոցիալական, քաղաքական և հոգևոր պրօցեսը: Ոչ թէ մարդկանց գիտակցութիւնն է որոշում նրանց կացութիւնը, այլ, ընդհակառակը, նրանց հասարակական կացութիւնն է, որ որոշում է նրանց գիտակցութիւնը»:

Ուրեմն պատմութիւնը շարժող ոյժը համարւում է էկօնօմիկան, տնտեսութիւնը: Մի ժողովրդի տնտեսական կեանքով են պայմանաւորւում նրա բովանդակ հասարակական կեանքը, իրաւական նօրմերը, փիլիսոփայական և կրօնական ըմբռնումները, գրական - գեղարւեստական արտադրութիւնները, կարճ, ամբողջ էվօլիւցիան: Այս բոլորը կազմում է հասարակական կաուցկւածքի «վերնաշէնքը», այն սանդուխտները, որոնք հանգչում են հաստատուն, կայուն «հիմնաշէնքի» վրայ, «տնտեսական ստրուկտուրայի», «ընդ ընդիսի» վրայ: Այս Մարքս - Էնգելսի սոցիալական ստատիկան է, հասարակական ոյժերի քաղաքումը, ան-

շարժութիւնը, կայունութիւնը, ի հարկէ, ոչ արսուլիւտ հասկացողութեամբ վերցրած:

Բայց այսպէս չի շարունակուում: Իրենց զարգացման մի որոշ աստիճանի վրայ հասարակութեան նիւթական արտադրողական ոյժերը ընկնում են հալասութեան, ժխտումի մէջ զոյութիւն ունեցող արդիւնաբերական յարաբերութիւնների հետ: Արտադրողական ոյժերի զարգացման ձեւերի շնորհիւ տապալում, կերպարանափոխում են այս յարաբերութիւնները: Եւ այսպիսով առաջ է գալիս սօցիալական յեղափոխութեան էպօխան: Սկսում է շարժումը, կերպարանափոխումի պրօցեսը: Փոխում է «սոստեսական ստրուկտուրան», «բէալ բաղիւսը»: Հետեւապէս հսկայական կառուցւածքի հիմնաքարի, «հիմնաշէնքի» փոփոխումի հետ անհրաժեշտօրէն յեղաշրջում, ձեւափոխում է նոյնպէս անագին, մի շարք սանդուխներից կազմւած «վերնաշէնքը» — քաղաքական, իրաւունքի, ի դէօլօգիական ձեւերը: Այս էլ Մարքսի սօցիօլօգիայի, պատմափոխութեան սօցիալական դիւնամիկն է: Արդիւնաբերական ձեւերը անընդհատ շարժման, կերպարանափոխման մէջ են. նրանք իրար յաւէտ վերապրում են: Եւ արդիւնաբերական մի նոր ձեւին համապատասխանում է զիտութեան մի նոր, առանձին ձեւ: Դա դիալեկտիկական մեթօդն է, Հեգելի «բացասումն բացասման» սկզբունքը, որ Մարքսը կիրառել է իր թէօրիայի մէջ: Արդիւնաբերական ոյժերը և հասարակական յարաբերութիւնները գտնուում են բացասումի, կերպարանափոխումի մէջ: Գիտակցութեան դեբադոյն ձեւերն անգամ, ինչպէս և փոխօգտաւորութիւնը, կախւած են այդ տնտեսական պրօցեսի փոփոխութիւններից: Արդիւնաբերական ոյժերի և եղանակների փոփոխումի հետ անպայմանօրէն և անհրաժեշտօրէն փոփոխում են նաև գիտակցութեան ձեւերը: Եւ Մարքսի սօցիալական դիւնամիկը, հասարակութեան շարժումը, ինչպէս վերին էլ յիշատակեցի, հիմնում է այդ հակասութեան սկզբունքի վրայ, հակասութիւնների, հակասական դրութիւնների զարգացման վրայ: «Բացասումն բացասման» Հեգելեան այս հակասութիւնը ծառայում է Մարքսի համար իբր թոփշի ազդելու իւր դիալեկտիկայի: Այդ հակասութեան սկզբունքով է նա մեկնում մինչաշտման զարգացումը, սեփականութեան ձեւերը: Սկզբում իշխում էր կօմմունիստական արդիւնաբերութիւնը, սրան հետևում է նրա հակադրութիւնը, այսինքն մասնաւոր սեփականութիւնը: Այս ձեւ ևս

կերպարանափոխում է բնահրաժեշտօրէն հենց իւր իմամենտ, սեփական ոյժի, անխաւսափելի դիալեկտիկայի շնորհիւ: Նա ինքն կրում է իր մէջ միաժամանակ իր բացասումը, իր տրամագծօրէն հակադիր դրութիւնը: Եւ այսպէս շարունակում է «բացասումը»: Ժամանակակից կապիտալիստական արդիւնաբերութիւնից առաջանալու է անպայմանօրէն իր հակասութիւնը: Նոյն սկզբունքը ամբողջ հասարակական պրօցեսի մէջ իշխող: Մենք գալիս կանոնում ենք այժմ դասակարգային հակադրութեան առաջ. այժմ հարց է ծագում, ո՞րն է այն ոյժը, որը ներկայանում է իբր բէալ մղիչ այդ շարժման հասարակութեան մէջ, իբր պատճառ պրօցեսի: Դա — դասակարգային հակադրութիւնն է, անտագօնիզմը: Առանց հակադրութեան չը կայ առաջադիմութիւն, տուում է մարքսեան մտածողութիւնը: Նա խթան է առաջադիմութեան: Ինչպէս արդիւնաբերութեան ձեւերը, նոյնպէս և դասակարգերը դիալեկտիկայի օրէնքով յաջորդում են իրար: Դասակարգային կռիւն է միակ մղիչ — շարժիչ ոյժը ամբողջ շարժման, սօցիալական դիւնամիկի: Մարքսը մարդկութեան բովանդակ պատմութիւնը որակում է իբր դասակարգերի պատմութիւն: Ահա ինչպիսի տեղ է տալիս դասակարգերին:

Դառնում եմ կ. Մարքսի պատմահայեցողութեան, նրա փոխօգտաւորութեան մի այլ հիմնակէտին, որն արդէն մինչաշտման լուսարանութիւնից որոշ չափով պարզ է — դա բնական իրերի ընթացքի, աւելի պարզ, մեխանիքական պատճառականութեան և անհրաժեշտութեան պրօքլէմն է, ինչ տեսանք Կօնդօրսէի և ուրիշների թէօրիաների մէջ: Ամբողջ բնութեան երևոյթների մէջ իշխում է պատճառականութեան և անհրաժեշտութեան սկզբունքը: Պատմական պրօցեսը կազմում է բնական պրօցեսի մի մասը, հետեւապէս պատմական և սօցիալական պրօցեսում ևս տիրում է պատճառականութեան և անհրաժեշտութեան երկաթեայ օրէնքը: Ոչ մի երևոյթ, և՛ սօցիալական, և հոգեբանական — անհատական և սօցիալական, և՛ պատմական, դուրս չէ մնում այդ հիմնական օրէնքի սահմաններից. բոլորի վրայ նա անպայմանօրէն տարածւում է: Այն ամենը, ինչ կատարւում է աշխարհում, տեղի է ունենում արդիւնաբերական ոյժերի, տնտեսութեան իր մէջ կրած զրգման, շարժիչ ոյժի շնորհիւ, և այն անհրաժեշտօրէն, պատճառականօրէն և օրինաչափօրէն: Ամբողջ էվօլյուցիան, պատմական ընթացքը պատճառականօրէն պայմանաւորւած է, ուղին օրինաչափօրէն ընդգծւած: Եւ

այդ ընդգրկող հասարակական պատմական պրոցեսում որոշիչ դեր է խաղում բացառապէս տնտեսական ստրուկտուրան, էկոնոմիկան. իսկ իդէօլոգիան, «վերնաշէնքի» բոլոր աստիճանները, գիտակցութեան ամենաբարձր ձեւերն անգամ, և՛ մօրալ, և՛ կրօն, և՛ փիլիսոփայութիւն, և՛ իրաւունք, ոչ մի վճռական դեր չի խաղում պատմական էվօլյուցիայի ընթացքում: Իրերը իրենց բնական, սուբերաֆծած ուղիով ընթանում են առաջ հանգիստ, օրինաշարիօրէն. նա եղակի տեղ է տալիս բնագիտական—մեխանիքական մօտիւններին, բայց երբէք պատմական—սօցիալական:

Գիտակցութիւնը, և այդ գիտակցութիւնը և՛ կամեցողութիւն ընդգրկող մարդ—անհատը, ոչ մի էական ազդեցութիւն չի ունենում պատմական պրոցեսի վրայ: Անհատական կամեցողութիւնն ըստ Մարքսի աւելի քան երկրորդական տեղ է բռնում և չի ներկայանում իրը մղիչ—շարժիչ ոյժ, ներազդող ազդակ էվօլյուցիայի: Մարքսը բացասում, և ի՞նչ է հիմնօրէն, բացարձակապէս չի բացում, նա տալիս է խիստ աննշան, երկրորդական տեղ անհատին: Կարլ Մարքս, և սոհասարակ պատմական մատերիալիստները ճանաչում են միայն կօլեկտիւ կամեցողութիւնը, և ոչ թէ անհատական: Սա դիտում է իրր առաջնակարգ և զօրաւոր առաջ—մղիչ գործօն: Մասնաներն են որոշիչ դեր խաղում պատմութեան, զարգացան մէջ և ոչ թէ անհատ—առաջնորդները:

Բայց այստեղ չը ծանրանանք մանրամասնօրէն այս կէտի, կօլեկտիւ և անհատական կամեցողութեան, ինչպէս և բնագիտական մեխանիքական ու սօցիալ-պատմական պատճառականութեան վրայ: Այս երկու խիստ կարեւոր, իրար էապէս և ներքնապէս սերտ կապած, հարցերի մանրազննին լուստրանութեանը կը վերադառնամ մի առանձին գլխում:

Այժմ, երբ արդէն պարզ է մեզ մատերիալիստական պատմափիլիսոփայութեան ընդհանուր պատկերը, նրա հիմնադէրը, կարելի է անցնել նրա ընդհանուր քննադատութեանը, առնձնապէս Մարքս—էնգելսեան պատմահայեցողութեանը, և ոչ թէ այն դրութիւններին, որոնք ընդհանուր են նաև միւս պատմական ըմբռնողութիւնների հանար:

VII.

Քննադատութիւն.— XIX դարի կէսերը.— Մարքսը իր շրջանի ծնունդ.— երկու կարեւոր մօմենտներ.— մասնագէտի հոգեբանական կողմը.— Մարքս մասնագէտ—միակողմանիութիւնը.— նախնի շեփորը—(էնգելս) —կառուցիկ—Բերնշտայն:

Մարքսիստական պատմափիլիսոփայութեան թերի կողմերը և անձնութիւնները աւելի ցայտուն և պարզ կացուցանելու համար, անհրաժեշտ է, նախքան ընդհանուր քննադատութեանն անցնելը, ուրազծել այն սօցիալական և քաղաքական—տնտեսական պայմանները ու յարաբերութիւնները, որոնց անմիջական ազդեցութեան տակ ծնունդ առաւ առհասարակ Մարքս—էնգելսի սօցիօլօգիական և փիլիսոփայական աշխարհայեցողութիւնը:

Մարքս—էնգելսի սռաջին ծագիր—գրւածքը —, Կօմմունիստական մանիֆէստը.— լոյս է տեսնում, ինչպէս վերին էլի յիշատակել եմ, XIX դարի յիսունական թւերին: Կարլ Մարքսը ի դարի հարազատ զաւակն էր XIX դարի, և կրում էր իր դարի, առանձնապէս իր շրջանի առանձնայատուկ և բնորոշիչ դրօշմը:

XIX դարը տեխնիկայի դարն էր. տեխնիքական զարգացումը ապշեցուցիչ տեմպով և արագութեամբ ծաւալում էր և խորանում, մանաւանդ այնտեղ, ուր Կ. Մարքսն էր ապրում, Անգլիայում և մասամբ Գերմանիայում: Ինդուստրիան, խոշոր ալգիւնարերական տնտեսութիւնը տօնում էր իր յաղթանակը, նրա զարգացումը ստացել էր անօրինակ չափեր: Կապիտալը տիրականօրէն թագաւորում էր: Տնտեսութեան, տնտեսական գործօ-

նը իրը առաջ—մղիչ ոյժ հասարակական էվոլյուցիայի ամենուրեք իր կօնկրես ձևի մէջ աչքի էր դարձում։ Միւս կողմից երեան էր եկել դասակարգային հարցը սպառնալիորէն. նա արագ կերպով, օր-աւուր աւելի ու աւելի զարգանում, տարածւում և սրւում էր։ Դասակարգերը, իբր կազմակերպւած բանակներ, ծառացած էին դէմ առ դէմ։ Բուրժուական, խոշոր արդիւնաբերական դասակարգն էր դրութեան տէրը։ Բայց վեհօրէն բարձրանում և աճում էր պրօլետարիատը, վարձու բանւորութիւնը, չորրորդ դասակարգը, որը կրում էր իր մէջ սօցիալիստական հասարակարգը և սպառնում էր կառուցել այդ հասարակակարգը բուրժուական հասարակակարգի փլատակների վրայ։ Դրանք բուրժուազիայի «գերեզմանափորներն» են։

Ահա այսպիսի սօցիալ-տնտեսական և քաղաքական կեանքի բովոճում էր ապրում, շնչում և գործում Մարքսը և հէնց այդ պայմանների անմիջական ազդեցութեան տակ էլ յօրինում իր վարդապետութիւնը։ Հետևապէս օտարոտի չէր լինի, եթէ վերջինս կրէր առանձնապէս այդ շրջանին յատուկ դրօշմը և գունաւորումը։ Եւ այդպէս էլ է։ Դարաշրջանի բնորոշ միակողմանիութիւնը ամբողջապէս արտացոլւել է Մարքսի սօցիօլօգիական և փիլիսօփայական, հետևապէս նաև պատմափիլիսօփայական թէօրիայի մէջ։ Երկու մօմենտ, յիշաւի, խիստ վճռական, որոշիչ և ճակատագրական դեր են խաղացել Մարքսի պատմական մատերիալիզմի յօրինման գործում։ Առաջին մօմենտն արդէն մասամբ ստեղծեցի։ Այն տրւած է Մարքսի դարաշրջանի հիմքում։ Դա էպօխային յատուկ պայմանների գումարն է, որն այնպէս ցայտուն կերպով երևան է գալիս մարքսեան տեսութեան մէջ։ Այդ առաջին մօմենտը էլ աւելի կամրոջմանայ և ընդհանր դառնայ եթէ աւելացնեմ մի ոչ պակաս էական և հետաքրքրական հանգամանք, այն, որ Մարքսը ուսումնասիրել է մանրամասնօրէն և դետալօրէն միմիայն այդ շրջանի պատմութիւնը, և միմիայն այդ դարի ուսումնասիրութեան, այդ շրջանից հանած հետևութեան և ապացուցութեան վրայ է հիմնել իր ընդհանրացումների գումարը, իր պատմական մատերիալիզմը։ Այս բանը խոստովանում է նաև Կառուցիկին։

Սա առաջին մօմենտն է, առաջին պարագան։ Բայց երկրորդ մօմենտը էլ աւելի ուշագրաւ է և հետաքրքրական։ Այս մօմենտը հոգեբանական է, անհատական հոգեբանական բրնոյթ կրող։ Այս գտնւում է հէնց իրեն, Մարքսի անձնաւորու-

թեան մէջ։ Մարքսը, ինչպէս զիտէք, տնտեսագէտ էր. նրա մասնագիտութիւնն էր տնտեսագիտութիւնը։ Մարքսը ևս ընկաւ այն ընդհանուր սխալանքի մէջ, որից զերծ չեն առհասարակ բոլոր մասնագէտն երբ. դա սպեցիալ, մասնագիտօրէն հետազոտողի սխալանքն է։ Մասնագէտը միշտ էլ տրամադիր է մեծ, վճռական տեղ տալ իր մասնագիտութեանը. նա գերազանցում է իր գիտութիւնը, այն գործօնը, որի լուսարանութեամբ է զբաղւած, այդ միշտ էլ անհամեմատ աւելի մեծ և զօրաւոր է երևում նրան, քան իրականապէս կայ։ Այս պրօցեսը կատարւում է առհասարակ անզգալիօրէն, անզիտակցաբար։ Դա մասնագէտի հոգեբանութեան խիստ բնորոշ և շեշտւած կողմն է։ Ահա այն մօմենտները և հանգամանքները, որոնք ստեղծել են մարքսիստական սօցիօլօգիական և պատմափիլիսօփայական թէօրիայի շեշտւած միակողմանիութիւնը։ Եւ այդպիսի մտածողները չեն կարող գոհացուցիչ կերպով լուծել տիեզերական առեղծաձի հանգոյցները, կնճոռտ պրօբլէմները։ Դրա հիմքում միշտ էլ տրւած է միակողմանիութիւնը, միակողմանի մտածողութիւնը։

Այդ միակողմանիութիւնն այնքան ցայտուն և աչք ծակող էր, որ չէր կարող անգամ մարքսիզմի հետևորդների նկատողութիւնից վրիպել։ Ինքն Կառուցիկին, մարքսիստական աւանդութիւնների տաղանդաւոր աւանդապահն անգամ խոստովանւում և շեշտում է այդ միակողմանիութիւնը։ Մարքսը մատերիալիստական պատմահայեցողութիւնը դուրս է բերել բուրժուական հասարակութեան հետազօտութիւնից, ասում է Կառուցիկին։ Իսկ էնգելսը, պատմական մատերիալիզմի միւս տաղանդաւոր հիմնադիրը, որը ոչ ուսագ արժէքով բարձրանում է Կ. Մարքսի կողքին, ասում է իր խօսքը էլ աւելի վճռականօրէն, էլ աւելի որոշ և անփերտապահ։ Նա ապրեց աւելի, քան Մարքսը։ Էնգելսն ապրեց հոգու ամբողջ խորութեամբ մի շարք անախորժ անակնկալներ, յուսախաբումներ և հիասթափումներ, որը նա բարեբախտաբար թէ դժբախտաբար չը բաժանեց Մարքսի հետ։ Այդ յուսախաբումներն և հիասթափումները յեղաշրջում առաջ բերին էնգելսի մտածելակերպի մէջ։ Եւ նա շտապում է սրբագրել, ուղղել շատ մտքեր, ինչպէս և տնտեսական գործօնին վերագրւած այն բացառիկ նշանակութիւնը։ «Եթէ մեր հակառակորդները,—յայտնում է նա բացորոշ իր մի նամակում (գրւած 1890 թ. և տպւած «Soz Akademiker»-ում, հոկտեմբեր, 1895),—երբեմն աւելի նշ-

շանակութիւնն են վերադրում տնտեսական կողմին, դրանում Մարքսն և ես եմ մեղաւոր: Մենք ստիպւած էինք մեր հակառակորդներին վերաբերմամբ շեշտել այս հիմնական սկզբունքը, որը նրանք մերժում էին, բայց ժամանակը, տեղը և պարագաները միշտ էլ թոյլ չէին տալ իսհարկաւոր չափով ուշադրութիւն դարձնել փոխադրեցութեանը մասնակցող միւս գործօնների վրայ: Դեռ աւելին: Սոց. դեմոկրատիայի այդ մեծ թէօրեակը նոյն թւին դրած մի այլ նամակում նկատում է. — «Կուէի արտացոլումը՝ նրան մասնակցողների ուղեղներում՝ իբր քաղաքական, իրաւական և փիլիսոփայական թէօրեաներ, ինչպէս և կրօնական հայեացքներ, որոնք զարգանալով դառնում են որոշ դաւանական սխտեմներ. — ահա այս բոլոր մօմէնտները իրենց հերթին ազդում են պատմական կուէի ընթացքի վրայ և շատ պարտքաներում գլխաւորապէս որոշում նրա ձեւը (vorwiegend deren Form bestimmen).» Բաղաճական, իրաւական, փիլիսոփայական, կրօնական, գեղարւեստական և զրաւական զարգացումը հանգչում է տնտեսութեան վրայ, բայց սրանք բոլորը հակադրում են իրար, ինչպէս և անտեսական բազիսի վրայ:

Այստեղ, ինչպէս տեսնում էք, փաստապէս շեշտում է դիտաւելցողութեան և տնտեսական ստրուկտուրայի կամ, այլ ձևով արտայայտած, իդէօլոգիայի և էկօնօմիկայի փոխազդեցողութիւնը կամ ֆոնկցիօնէլ կախումը ըստ էմպիրիօ-կրիտիցիզմի տերմինօլոգիայի: Այսպիսով մօտենում ենք Մարքսի «հիմնաշէնք» և «վերնաշէնք» հասկացութիւններին: Մարքսը, ինչպէս վերին էլ առիթ ունեցայ շեշտելու, զրաւել է մանրամասնօրէն միմիայն «հիմնաշէնքի», տնտեսական ստրուկտուրայի ուսումնասիրութեամբ, այն էլ բացառապէս իր դարաշրջանում: Բայց նա ժամանակ, հնարաւորութիւն, գուցէ և ցանկութիւն չէ ունեցել — քանի որ նա տալիս էր սրան երկրորդական տեղ — զրաւելու «վերնաշէնքով», իդէօլոգիայի ուսումնասիրութեամբ: Նա անգամ չի ձևակերպել որոշակի կերպով «հիմնաշէնքի» և «վերնաշէնքի», ասել է «գիտակցութեան» և տնտեսութեան» յարաբերութեան հարցը: Այս բանը Մարքսի սխտեմում շատ մութն է և անորոշ: Թէև նա առհասարակ անհնարին է համարում փոխադրեցութիւն «հիմնաշէնքի», տնտեսական ստրուկտուրայի» և «վերնաշէնքի», «գիտակցութեան ձևերի» — իրաւունքի, մօրալի, փիլիսոփայութեան, գեղարւեստի, կրօնի — միջև:

Եթէ ճիշտ է այս, միւս կողմից եթէ ճիշտ է միաժամանակ և այն, թէ իրաւունքի, մօրալի փիլիսոփայութեան, կրօնի և գիտականութեան զարգացումները հետևում են տնտեսական զարգացման կտրագծին, առանց սրանք ևս էապէս ազդելու, այն ժամանակ մնում է մի կտրուոր հանգամանք միանգամայն անբանական, այն, թէ ինչի շնորհիւ են տնտեսական կեանքի կերպարափոխումներն տեղի ունենում, այն կերպարանափոխումները, որոնց մասին երկարօրէն խօսեցի պատմական մատերալիզմի ներկայացրել տալիս: Միթէ յիշուի, գիտակցութեան անգամ գերազոյս ձևերը, որոնք թւեցի վերին, միայն շաքն են, լոկ խաղեք տնտեսական ստրուկտուրայի, պատիւ, աննշան, չէութիւն և էական դեր չեն խաղում պատմական էւօլուցիայի, տնտեսական կ'անցի այդ կերպարանափոխումների մէջ: Այդ անկարելին է: Միթէ իսկապէս, հրազենի գիւտը, մանրիկայի յայտնագործումը, և վերջապէս, միջին դարի վերջերում առաջ եկած այն երևոյթ, արգասաւոր և ճօխ հոգեկան — մտաւոր աշխատանքը իր կողմից զրգապատճօտ կամ իսթան, մոխչոյժ չի եղել ֆէօդալական կարգի և նատուրալ տնտեսութեան յեղաշրջմանը: Եթէ սրանք իրենց հերթին չեն կերպանաւորել և որակել այդ յարաբերութիւնները: Այդ աւելի քան անսարակոյս է: Յիշուի, գիտակցարար և կամայական ձևով պիտի անգիտանալ միայն, այդ հանգամանքը չը տեսնելու համար: Եթէ կանգնենք այն բնորոշման վրայ, ինչ տալիս է Մարքսը, թէ ամբողջ զարգացումը արդիւնք է ներքին իմմանենտ ոյժի մղման, թէ արդիւնաբերական ոյժերը «բացատրում» շնորհիւ առաջ են գնում, կերպարանափոխում են, կամ, ինչպէս առաջ մենք արտայայեցինք, նրանք իրենց վերապրում են, «ինքն իրեն զարգանում», և իբր թէ այդպիսով հատարական ձևերն առաջանում են և ոչնչանում, նոր ձևեր վերածնելու պայմանով, բայց այս բոլորը, ճիշտ նկատում է Ջիմէլ, միայն դատարկ խօսքեր են, ոչ աւելի լաւ, քան եթէ մարդը «ժամանակի ոյժին» պատասխանատու համարէր այն փոփոխութիւնների համար, որոնք կատարւում են նրա մէջ: Այս բոլորը, յիշուի, հնարաւոր է միմիայն մի գաղտնի մետաֆիզիկայի շնորհիւ բացատրել և բնական դարձնել: Թէ ինչպէս տնտեսութեան, արդիւնաբերութեան մի ձևը փոխւում է մի այլ ձևի մէջ, ինչպէս մէկը միւսից զարգանում, եթէ իրօք անկարելի է միւս գործօնների փոխազդեցողութիւնը — այստեղ թաղւած է Մարքսի մետաֆիզիքան, մի մետաֆիզիքա, որի մէջ շարունակւում է,

ինչպէս նկատուի և Զիմմէլ, «իդէաների ինքնաշարժումը»:

Բայց երկար չը ծանրանանք այս կէտի վրայ: Արդէն ես արծարծեցի և ուրազեցի այն մօմէնտները և հանգամանքները, որոնք վճռական դեր են խաղացել Մարքսի այդ շեշտած միակողմանի ըմբռնողութեան մէջ: Չեմ ուզում ծանրանալ դրա վրայ երկարօրէն նաև այն տեսակէտից, որովհետև իրենք, մարքսիստները, ամգամ ինքն էնդելսը, Մարքսի անբաժան և հոգեկան ընկերը, շտապեց սրբագրել Մարքս—էնդելսի սկզբնական պնդումները և յայտարարութիւնները, և շեշտել որոշակի կերպով պատմական գործօնների փոխադրեցութիւնը:

Այժմ կարող ենք անցնել բնագիտական—մեխանիքական և սօցիալ—պատմական պատճառականութիւնների լուսաբանութեանը, նրանց յարաբերութեան ըմբռնողութեանը:

Բայց նախ քան դրանք խնդրի լուսաբանութիւնը տալու, ես կուզէի առանձնապէս շեշտել և ընդգծել Մարքս—էնդելսի, և առհասարակ պատմական մատերիալիստների մի դրական կողմի վրայ, այն դրական և խիստ գնահատելի աշխատանքի վրայ, որը նրանք արել են առհասարակ գիտութեան համար: Այդ գնահատելի ծառայութիւնը և դրական աշխատանքը կայանում է նրանում, որ Մարքս—էնդելսը, և առհասարակ մարքսիստները խիստ հարուստ մատերիալ և փաստեր ժողովեցին այդ տեսակէտից և այսպիսով ճոխացրին պատմագիտութիւնը: Պատմական մատերիալիզմը իր սահմանի, տնտեսութեան վերաբերեալ նիւթերը հաւաքեց, մշակեց և սխտեմի վերածեց: Եւ, յիշուի, պատմական զարգացման փոխադրեցութեանը մասնակցող գործօններից ոչ մէկը այնպէս դետալօրէն և գիտականօրէն և մանրամասնօրէն չէ ուսումնասիրւած, ինչպէս տնտեսական գործօնի, և այդ շնորհիւ մարքսիստների:

VIII.

Տեղեւորիւ և և մեխանիզմ.— մեխանիզմի էութիւնը.— բնագիտական— մեխանիքական պատճառականութիւնը.— բնութիւն և հասարակութիւն.— մարդու հոգեկան օրէքները.— տեղեւորիական տարրը.— Իդէալ.— սօցիալ— պատմական պատճառականութիւնը.—

Մեխանիզմ. մէկն կօսմօլօգիական պրօբլէմներից, որոնց սկիզբը ձգուի է մինչև անտիկ ժամանակները:

Ի՞նչն է կազմում մեխանիզմի, մեխանիքական աշխարհայեցողութեան էութիւնը:

Այդ աշխարհայեցողութիւնը չանաչում է միմիայն *causae efficientes*, ազդող պատճառներ: Մի շարք մտածողներ, ինչպէս անտիկ ժամանակներում, Դէմօկրիտ, էպիկուր և ին, նոյնպէս յաջորդ դարաշրջաններում՝ Կօպերնիկոս, Կեպլեր, Հօբբէս, Լամետրի, Հօլբախ և ին, նոյնպէս այժմ, մատերիալիստները, կանգնած են մեխանիզմի տեսակէտի վրայ: Նրանք պաշտպանում են „անհրաժեշտութեան“ և „պատճառականութեան“ սկզբունքը: Այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում աշխարհում, բնութեան մէջ, տիեզերքում, ընդգրկած բովանդակ բնական և հասարակական երեւոյթները և պրօցեսները,— այն, այդ բոլորը կառուցւում և անհրաժեշտօրէն որոշւած է, այդ ամենը հանգչում է մեխամիզմի սկզբունքի վրայ: Ամեն հոգեկան, ֆիզիքական թէ հոգեկան, դիւալում է իբր մեխանիքական շարժում, կատարւած անսպասակ, կուրօրէն:

Շարժում, անվերջ շարժում, մատերիալի, ատօմների շարժում . . .

Կարճ, աշխարհը, այդ ամեն ինչ ընդգրկող, պարփակող

աշխարհը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ մի կոյր մեխանիզմ, մի հսկայական և խիստ բարդ անիւ, որը յաւէտ առաջ է գլորւում առանց որ և է նախ առաջի, առանց որ և է գիտաւորութիւնը:

Ահա այս մեխանիքական պատճառականութիւնը կազմում է բնագիտութեան գէնքը, նրա ղեկավար սկզբունքը: Բնագիտութեան սահմանում բոլոր պրօցեսները և երևութիւնները անհրաժեշտօրէն և կառույցով որոշւած և պայմանաւորւած են: Մեխանիքական պատճառականութեան սկզբունքն է բոլոր փոփոխութիւնների և երևոյթների հիմքում գրւած: Ամեն ինչ նախորդւած է պատճառի և հետևանքի ակտով: Տիրոջն է մեխանիքական օրինաւորութիւնը:

Մենք մեխանիզմի տեսակէտը բաժանում ենք միայն այն չափով, որչափով նա տարածւում է անօրգանական աշխարհի, բնութեան երևոյթների և շարժումների վրայ: Անօրգանական աշխարհում, ճիշտ է, տեղի չեն ունենում դիտաւորեալ և նպատակադրւած ազդեցութիւններ: Կատարող բոլոր շարժումները և երևոյթները կրում են տարերային բնոյթ: Բնութիւնը չունի — և չի ճանաչում — որեւէ մօտաւոր կամ հեռւոր նպատակ, և զիմակցաբար նրան ձգտում: Այստեղ գործում, վարում է տարերային ոյժը: Այստեղ թաղաւորում է բնական գիտական — մեխանիքական պատճառականութիւնը:

Այս չափով իրաւունք ունեն մեխանիզմի հետեւողները. բայց երբ նրանք ուզում են այդ սկզբունքը ընդհանրացնել և լ, տարածել նաև կենդանական, նամականաւոր նաև մարդկային աշխարհի վրայ. բայց երբ նրանք ուզում են այդ սկզբունքը կիրառել նաև հոգեկան կեանքի օրէնքների, անհատական և սօցիալ, ինչպէս հասարակական երևոյթների, և այն բացառապէս, ահա այստեղ նրանք չարաչար սխալւում են:

Մենք տեսնում և ճանաչում ենք մարդկային և կենդանական աշխարհում նպատակ, տենդենց, մի տեղ աւելի, միւս տեղում պակաս գիտակցական: Այստեղ մենք փաստապէս և անմիջօրէն գործ ունենք գիտակից էութիւնների և նրանց հոգեկան արդասիքների և գործողութիւնների հետ: Այստեղ ի նկատի է առնւում որդէն նոյնպէս տեղեւորութեան, նպատակաւորական գիտողութիւնը:

Մարդու հոգին ունի իր իւրայատուկ օրէնքները, որոնք անկարելի է բացատրել բացառապէս մեխանիզմի սկզբունքով. և որքան մի էութիւն հոգեկան աւելի բարդութիւն է ներկա-

յացնում, այնքան աւելի քիչ է ենթարկւում մեխանիզմին և աւելի քիչ ազդւում դրսի աշխարհից: Եւ մարդը, իբր աշխարհին, իբր բարդ պոխիկա, պոխիկական ոյժեր, զգացում, կամք և գիտակցութիւն կրող էութիւն, իր հետ մտցնում է հասարակական կեանքում փաստապէս մի անհատում շարք տենչերի, ձգտումների, տենդենցների, նպատակադրումների, մի ամբողջ սուբեկտիւ տեղեւորութեան, և դրանից հասարակական փոխ—յարարերութիւնների մէջ առաջանում է մի ամբողջ սօցիալական տեւորութեան (նպատակաւորութիւն):

Եւ եթէ, յիշաւի, ամբողջովին ճիշտ լինէր մեխանիքական աշխարհայեցողութեան այն պնդումը, այն ժամանակ մենք իրաւունք չէինք ունենալ խօսել պատասխանատւութեան, պարտականութեան և մօրալի մասին, չէ որ ըստ մեխանիզմի ամեն ինչ կառույցով որոշւած է, չէ որ մարդը կոյր գործիք է արտաքին հանգամանքների ձեռքում: Եւ առհասարակ մնում է մեխանիզմի, մեխանիքական անհրաժեշտութեան համար մի առեղծւած պարտականութեան գիտակցութիւնը, մի անլուծելի առեղծւած:

Բայց այդպէս չէ հասարակութեան մէջ, մարդ անհատի մօտ, սօցիալ—պատմական երևոյթների մէջ. սրանք ունեն իրենց իւրայատուկ օրէնքները, որոնք չեն ենթարկւում արտաքին հանգամանքներին:

Մարդիկ, իբր միտք և գիտակցութիւն կրողներ, ձև են աւելի օրինկոտին, ուղղութիւն և գոյն բնութեան տարերային երևոյթներին և դիպւածներին և մղում դէպի մի կէտ—նպատակ: Նրանք ծառայեցնում են իրենց բնութեան ոյժերը, կանոնաւորում տարերային ոյժի առաջացրած անկանոն փոփոխութիւնները, ելնելով միշտ էլ որոշ նպատակից: Այստեղ, սօցիալական երևոյթներում, մարդկային գործողութիւնների աշխարհում խիստ սահմանափակւում է բնագիտական—մեխանիքական պատճառականութիւնը: Այս սահմանում տիրոջն է տեղեւորութեան տարրը, սօցիալ—պատմական պատճառականութեան և անհրաժեշտութեան սկզբունքը: Պատմական երևոյթներն, առհասարակ պատմական ընթացքը ունի իր ուրոյն օրինաւորութիւնը. դա սօցիալ—պատմական, բայց երբէք մեխանիքական անհրաժեշտութիւնն է և օրինականութիւնը: Նա ունի իր ուրոյն օրէնքները: Բայց այդ երկու սկզբունքները, բնագիտական—մեխանիքական և սօցիալ—պատմական անհրաժեշտութիւնները և պատճառականութիւնները

ըր չեն ժխտում միմեանց, այլ լրացնում, ճիշտ այնպէս, ինչպէս լրացնում են կօլլեկտիւ և անհատական կամեցողութիւնները, որի մասին խօսք կը լինի: Եւ այդ սօցիալ-պատմական օրինաչափութեան համապատասխանում է մի որոշակի, ստեղծագործ իդէալ, որը դնում են մարդիկ: Այստեղ անխուսափելիօրէն շեշտւում է տեղեւորութեան, նպատակաբանական տարրը:

Այդ գերազոյն իդէալն է միշտ էլ առաջնորդում անհատներին, մարդկային-խմբակցութիւններին և հաստատութիւններին: Ամենքը սօցիալական - պատմական կեանքում ղեկավարւում են այդ էդէալի տեսակէտով: Այստեղ ուժգին շեշտւում է սուբիեկտիւ տեսակէտը: Եւ ի դուր չէ, որ ամեն մի պատմական երկ սուբիեկտիւ շեշտ ունի: Պատմագիրը ոչ թէ օբիեկտիւ կերպով նկարագրում է միայն պատմական փաստերը և խաղաղ, անդորր հոգով անալիզի ենթարկում, այլ, ընդհակառակը, նա աւելի քննադատում, գնահատում է սօցիալական իդէալի տեսակէտից, նրան զբաղեցնում է աւելի այն, ինչ պիտի լինէր, նա զբաղւում է *Sollen*-ով, նրանով, ինչ պիտի լինի, Հրամայականով: Իսկ սա ամբողջապէս պրոբլէմ է որոշ տեսակէտի, իսկ տեսակէտները ս ու ը ի ե կ տ ի ւ են արդէն:

Յիրաւի, ամեն մի պատմական աշխատութիւն անպայման սուբիեկտիւ է: Ով ճառում է օբիեկտիւութեան մասին, նա իրօք ինքնախաբէութեան մէջ է գտնւում: Չը կայ օբիեկտիւ պատմական երկ: Եթէ կայ այդպիսին, նշանակում է գրողը չունի որեւէ տեսակէտ, իսկ դա էլ անհնարին է ընդունել: Ամեն մի անհատ ունի իր իւրապատու տեսակէտը, իր ակնկալութիւնը կեանքից, ի հարկէ, իր սպեցիֆիկ հասկացողութեամբ: Եւ այդ տեսակէտով էլ նա գունաւորում է հասարակական - պատմական երևոյթները և փաստերը: Երբ մենք թերթում ենք մի պատմական երկ, լինի նա խոշոր թէ մանր, իսկոյն մեր աչքին է զարնում այդ մատնանշած յատկանշական կողմը: Միևնոյն հասարակական երևոյթը, միևնոյն պատմական շրջանը բոլորովին և հիմնօրէն տարբեր բնոյթ, տարբեր բովանդակութիւն և լուսարանութիւն է կրում տարբեր հայեցողութիւններ ներկայացնող պատմախոյզների մօտ: Միևնոյն երևոյթը մէկի համար բեզբեհիւ է, միւսի համար պրօգրեսիւ:

Այս բոլորը անմիջապէս արդիւնք է նրանց ակնկալութեան կեանքից, այն իդէալի, որը նրանք ունեն կեանքի վերաբերմամբ և որը իրականացնելու համար չեն խնայում ոչինչ:

Այդ իդէալը միշտ էլ կայ, և այն ունին բոլորը:

Մեր ի դ է ա լ ն է անհատի կատարեալ, բազմակողմանի և ներդաշնակ զարգացումը հասարակութեան մէջ: Այն, ինչ որ տանում է դէպի այդ իդէալի իրականացումը, պրօգրեսիւ է մեզ համար, իսկ հակառակ քայլը բեզբեհիւ: Մենք կուրծ ենք այն բանի դէմ, ինչ խանգարում է դէպի մեր իդէալը տանող ընթացքը, և, ընդհակառակը, ոյժ տալիս նրան, ինչ նպաստում, հարթում է նրա ուղին: Դրական է այն, ինչ մեր իդէալի օգտին է խօսում, բացասական է այն, ինչ՝ ընդդէմ: Եւ մենք գործադրում ենք մտքախմբում մեր էներգիայի, մտքի և զգացումի՝ իդէալի իրականացման համար: Մեր բոլոր գործողութիւնները բացառապէս ուղղւած են այդ բեռակէտին. և մենք փաստապէս, ինչպէս ամեն մէկը առհասարակ, մտցնում ենք հասարակական երևոյթներին շրջանում որոշակի տեսակէտ, հետեւապէս նպատակ, մի սօցիալ - պատմական անհրաժեշտութիւն:

Ի՞նչ է մեր իդէալը, առհասարակ ամեն մի իդէալ ինքնին:

Իդէալը տեղեւորութեան գ ե ի ա դ ո յ ն ա ռ ա ը կ ա ն է, և նա ընդգրկում է մի շարք արժէքներ:

Սօցիօլօգիայի, քաղաքականութեան, էսթէթիկայի և էթիկայի շրջանակում, ուր մենք գործ ունենք գլխաւորապէս արժէքների և գնահատումների հետ, տիրում է գլխաւորապէս տեղեւորութեան տեսակէտը: Այստեղ խիստ սահմանափակւում է օբիեկտիւ տարրը նպատակադրող սուբիեկտով: Սօցիօլօգիայի, էթիկայի, էսթէթիկայի և քաղաքականութեան մէջ տիրում է ոչ միայն այն, ինչ որ կայ, ինչ իրական է, այլ և այն, ինչ որ պիտի լինի,—դա Հրամայական է, որը հանգչում է մարդու հոգեկան գործողութեան վրայ: «Արժէքներից է աճում, զարգանում և արժէքների վրայ հանգչում մեր հոգեկան կեանքը»,—ասում է Ռիլ: Իսկ չը կայ արժէք առանց տեղեւորութեան: Մեր հոգու բովանդակ զարգացումը, մեր գործողութիւնների կեանքը հիմնւած է տեղեւորութեան սկզբունքի վրայ: Իսկ առանց այդ տեղեւորութեան սկզբունքի, կամ «առանց այդ արժէքների կը լինէր մեր կեանքի նաւարկութիւնը յիրաւի առանց կողմացոյցի» (Ռիլ): Բայց մենք ունենք այդ կողմացոյցը: Մարդկային գործողութիւնները ներկայ քաղաքակրթութեան աստիճանի վրայ այնչափ ազատ են, որ նա կարող է իր բախտը խոշոր չափով տնօրինել և իր կեանքի երթը որոշել: Եւ որքան բարձրանում է քաղաքակրթութիւնը, մարդու գիտակցութիւնը, այնքան աւելի նա տ է ը է լինում իր

բախտի տնօրինութեան, իր ճակատագրին:

Իդէալը կայ, ոչ ոք չի կարող ժխտել այն: Իսկ իդէալի գոյութիւնն արդէն ինքնին, չենք ասում բացասումն, սակայն սպասման փակումն է մեխանիզմի սկզբունքի, «անհրաժեշտութեան»: Եթէ յիշաւի մեր բովանդակ գործողութիւնները կառուցաւ և անհրաժեշտօրէն որոշւած լինէին, եթէ ամեն ինչ ենթարկւած լինէր «իրերի բնական - տարրային ֆաթալ ընթացքին» և մարդն էլ լինէր այդ ընդհանուր հոսանքի մի անկամ և պասիւ մասնիկը, այն պարագային մենք ամենևին առիթ էլ չէինք ունենայ խօսել մօտաւոր և հեռավոր նպատակներ և երազել սօցիալական իդէալի մասին:

Բայց այդ իդէալը գոյութիւն ունի, ամեն մէկի սիրտը բաբախում է նրա համար: Առանց այդ իդէալի ուղղակի անհնարին կը լինէր հասարակական երևոյթների, պատմական ակտերի և դիպածներին ճշգրիտ հասկացողութիւնը, նրանց ըմբռնումը: Հասարակական կեանքի մէջ մարդը գնահատող է. բոլոր դիտողութիւնները վերին աստիճանի սերտ կապւած են բարոյական արժէքների և գնահատումների հետ: Մարդը չի կարող ինդիֆֆերենտ մնալ հասարակական - քաղաքական երևոյթների շրջանակում, լինել լուռ հանդիսատես և «օբիեկտիւ» դիտող: Այդ անկարելին է: Մարդը, ընդհակառակը, տարւում, ոգևորւում է սօցիալական - քաղաքական ֆակտերով և երևոյթներով, նա դատում և դատւում է, լալիս և խնդում, տանջւում և յուզւում: Ահա այս տարբերն են, որ հնարաւոր են դարձնում սօցիալ - քաղաքական երևոյթների և շարժումների հասկացողութիւնը:

Մարդիկ յաճախ կրկնում և յանձնարարում են ուրիշներին այն խիստ բանալ ֆրազան «չ'արտասւել և չը ծիծաղել, այլ հասկանալ»: Սա յիշաւի արսուրդ է հասարակական - քաղաքական կեանքում, սօցիօլօգիայի մէջ, ուր տիրականօրէն իշխողն է տեւէօլօգիական տեսակէտը, որ գլխին և կանգնած է մեր սօցիալական իդէալը: Ասում ենք, այդ մի արսուրդ է, որովհետև հէնց դրանով մեզ «յանձնարարում են չը հասկնալ», սրամիտ կերպով նկատում է Միխայիլովսկի: Ոչ աւելի և ոչ պակաս, այլ «չը հասկանալ»: Չը ծիծաղել այն բանի վրայ, ինչ ծիծաղելի է, կը նշանակէ ուղղակի «չը հասկանալ», չ'արտասւել այն, ինչ արտասւելի է, չը կարեկցել այն, ինչ կարեկցելի, նշանակում է չը հասկանալ, չ'ըմբռնել:

Այս բոլորը հասկանալի են իդէալի, երջանկութեան տեսակէտից:

Եւ կարելի է հաստատապէս և առանց վերապահութեան պնդել, — չը կայ և չի կարող լինել մի անհատ, մի գրուպա, մի կազմակերպութիւն առանց մօտաւոր և հեռաւոր նպատակի: Նայէք և դիտէք դէթ մի բոլոր ձեր շուրջը եռող և պայքարող կեանքը, և իսկոյն կը համոզւէք: Տիրողը տեւէօլօգիական տարրն է, սօցիալ - պատմական անհրաժեշտութիւնը:

Գրուպա, խմբակցութիւն, օրգանիզացիա հասկացողութիւններն արդէն ինքնին տեւէօլօգիական միութիւններ են: Այդ երևոյթին մենք ականատես ենք ինչպէս զարգացման ամենապրիմիտիւ աստիճանի վրայ կանգնած մարդկային հասարակութեան մէջ, նոյնպէս և XX քաղաքակիրթ դարի շէմքում կանգնած հասարակութեան մէջ: Մի տեղ պակաս գիտակցական, միւս տեղ աւելի բարձր գիտակցական: Բայց էապէս երևոյթը նոյն բնոյթն է կրում, կեանքը միևնոյն խնդիրն ունի — նպատակ: Այդ բոլոր միութիւնները որոշակի նպատակի ծնունդ են և որոշ նպատակի համար են, որոնք երևան գալով կեանքի մէջ, աշխատում են իրենց ընդհանուր նպատակի իրագործման համար: Հասարակութիւնն ինքն ևս այդպիսին է, մի օրգանիզացիա որոշակի նպատակի համար:

Սօցիալ - Դիմօկրատիա. սա մի կուսակցութիւն է, որոշ մարդկանց միութիւն, մի կազմակերպութիւն: Նրա հիմքում կայ դրւած տեւէօլօգիայի սկզբունքը, թէ և իրենք սօց. - դեմօկրատիայի թէօրեմիկները իրենց համարում են «իրերի բնական ընթացք»ի հետևորդներ: Սօց - դեմօկրատական կազմակերպութիւնը իբր այդպիսին ունի, ինչպէս գիտէք, իր մօտաւոր և հեռաւոր նպատակը, իր մինիմալ և մաքսիմալ ծրագիրը. նա ունի նաև իր իդէալը: Իսկ այդ մինիմալ և մաքսիմալ ծրագիրները, ըստ էութեան, ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ արժէքների և գնահատումների հետևապէս նաև տեւէօլօգիայի անմիջական և հարազատ արդիւնք, չէ որ չը կայ արժէք առանց տեւէօլօգիայի: Սօցիալ - դեմօկրատիան մտնելով հասարակական - քաղաքական կեանքի մէջ, առաջադրում է իր մինիմալ և մաքսիմալ պահանջները, խտացնում է իր շարքերը և պայքար մղում նրանց իրականացման համար ամենուրէք, պարլամենտներում, սէյմերում, և այլն: Նա չի կանգնում ինդիֆֆերենտ, հեռուից անմաս դիտողի դերի մէջ և ոչ էլ ձեռքերը ծալած սպասում «իրերի բնական - տարրային ֆաթալ

ընթացքին»։ Նա պայքարում է։— Պրօլետարներ ըստը երկրները՝ միացե՛ք»։ Կոչում է սօց. - դեմօկրատիան։

Ի՞նչ են ներկայացնում այս բոլորը։ Նախ այն, որ սա մի աչք ծակող հակասութիւն է մարքսեան «Իրերի բնական ընթացքի» և երկրորդ մի ամբողջ սօցիալական տեղեւոյթի, ոչ օրինակաւ, այլ սուբիեկտիւ։ Ինչպէս որ Կ. Մարքսը, իրը խոշոր միտք և խորունկ գիտակցութիւն կրող անհատ հասակումն է, մինչև իսկ բացասումն այն դրութեան, ինչպէս դեռ շատ մարքսիստներ պընդում են, մանաւանդ ուսու մարքսիստներ, թէ անհատի դերը պատմութեան մէջ հաւասար է գերօրի, նոյնպէս և սօց. - դեմօկրատիան իբր կազմակերպութիւն հակասումն է մարքսեան մեխանիզմի, իրերի «բնական ընթացքի»։

Այսպիսով նրանք ևս իրականապէս կանգնած են այն տեսակէտի վրայ, ինչ մենք ենք ներկայացնում։ Նրանք ևս հաստատում են սուբիեկտիւ տեղեւոյթի այդ սկզբունքը։

Մենք, կարծում ենք, իրաւունք ունենք, մինչայժմեան անալիզից եզրակացնել, որ տեղեւոյթական տարրը սօցիոլոգիայի մէջ ոչ միայն առկա է, այլ և խիստ ցանկալի։

Եւ քանի մարդը աւելի ճանաչի բնութեան և հասարակական օրէնքները, քանի բարձրանայ կոլեկտիւի մակերևոյթը, այնքան աւելի կը շեշտուի սուբիեկտիւ տեղեւոյթի, մարդու տեղեւոյթի, հեռապէս նաև մարդու կատարելիք դերը։

Բայց անցնենք մասսաների և անհատների դերին պատմութեան մէջ, մի հարց, որը անմիջական և շատ սերտ կերպով կապւած է այս խնդրի հետ։

IX.

Մասնաւոր և անհատ.— սրանց փոխարարելութիւնը.— կօլլեկտիւ և անհատական կամեցողութիւն.— սրանց յարաբերութիւնը.— լրացում են իրար։

Այն պրօբլէմը, թէ պատմութիւնը անանուն մասսաներն են որակում թէ անհատները, զբաղեցրել է, և զբաղեցնում է ամեն մի պատմագէտի, ամեն մի պատմափիլիսօփայի և սօցիոլոգի։ Տիրում են տարբեր տեսակէտներ, իրար տրամագծօրէն հակադիր ուղղութիւններ։ Կան պատմագէտներ և սօցիոլոգ—փիլիսօփաներ, որոնք բացասում են անհատի դերը պատմութեան մէջ և շեշտում են միմիայն մասսայի նշանակութիւնը, դարձնելով այն իբր առաջ—մղիչ գործօն պատմական էվօլյուցիայի, առհասարակ սօցիալական—քաղաքական զարգացման։ Արդէն ևս առիթ հմ ունեցել նման մտածողների անունները յիշատակելու։ Ինչպէս Կօնդօրսէ, Բօլլ, Կօնտ, Մարքս ևն։ Մտածողների այս շարքի հանդէպ կան և այնպիսի դէմքեր, նոյնքան հեղինակաւոր և խոշոր, որոնք, ընդհակառակն, ճանաչում են անհատի, „մեծ մարդկանց“, դերը պատմական պրօցեսի մէջ և մերժում միանգամայն մասսայի և շրջապատի նշանակութիւնը։ Օրինակ, Թօմաս Կարլէյլի, անգլիացի յայտնի պատմաբան—փիլիսօփայի և „հերոսները ու հերոսականը պատմութեան մէջ“, աշխատութեան հեղինակի համար պատմութիւնն այլ բան չէ, քան անհատի, մարդկանց կենսագրութիւնների զումարը։ Բայց կայ մի երրորդ ուղղութիւն աւելի լայն և խորն, որն ընդունում է այդ երկու տեսակէտները խիստ ծայրահեղ և միակողմանի, ինչպէս և իրականութեանը չը համապատասխանող, և ճանաչում է թէ մասսաների և թէ անհատների դերը պատմութեան մէջ։ Եւ ճշմարտութիւնը սրա կողմն է։

Բայց անցնենք ապացուցութեանը և լուսարանութեանը. տեսնենք ինչ չափով այդ տեսակէտները համապատասխանում են իրականութեանը և ընդգրկում այն: Կանգ առնենք դրանց վրայ դատ—դատ:

Առաջին տեսակէտը, որը բացասում է անհատի դերը, միակողմանի է, անգամ սխալ: Յիրաւի, անհատը զէրօի արժէք ունի՝ պատմական ընթացքի համար, պատմական էվոլյուցիայի մէջ, ինչպէս պնդում են այդ տեսակէտի մարդիկ: Բայց ռվքեր են այդ անհատները, ժամանակի այդ «մեծ մարդիկ», ինչպէս այդպիսիներն սովորաբար բնորոշում են: Այդ որոշումի տակ հասկացւում են առհասարակ այն անհատները, որոնք ոչ թէ տեղական նշանակութիւն են ունենում, այլ ընդհանուր, որոնց ազդեցութեան շրջանակը ոչ թէ սահմանափակւած է, այլ ընդհակառակն, ընդարձակ է, լայն: Վերջապէս նրանք, որոնք տեղ են բռնում պատմութեան, քաղաքակրթութեան մէջ: Բայց այդպիսի անհատները կարող են լինել թէ օգտակար և թէ ֆլասապար, թէ դրական և թէ բացասական դէմքեր. նրանք կարող են էվոլյուցիայի համար լինել և՛ խթան, և՛, եթէ ոչ յետ-մղիչ, գոնէ յետ կացեցնող ոյժ: Եւ այդպիսի, պատմութեան, առհասարակ կեանքի մէջ յայտնի չափով վճռական դեր խաղացող անհատներ կան ընդհանրապէս գիտութեան, ընդգրկող իրականութեան բոլոր սահմաններում, և՛ գրականութեան, և քաղաքականութեան մէջ, և՛: Բոլորովին միակողմանի և թերի է այն ըմբռնողութիւնը, որ «խոշոր անհատներին» տակ հասկանաւոր են միմիայն իշխողներ, քաղաքագէտներ: Պատմութեան մէջ կարող են դեր խաղալ և՛ իշխողներ, և՛ քաղաքագէտներ, և՛ զօրավարներ, և՛ գեղարւեստագէտներ, և՛ փիլիսոփաներ, և՛ կրօնի հիմնադիրներ, և՛ խոշոր գիտնականներ, և՛: Յիրաւի, անհեթեթութիւն է պնդել, թէ այդպիսի խոշոր մարդիկ, բացառիկ անհատներ, որն է հետք չեն թողնում պատմութեան մէջ իրենց մահից յետոյ: Այդ խախտութիւնը ցոյց տալու համար, կը յիշատակեմ մի քանի անուններ պատմութիւնից, որոնք բաւականին ցայտուն կերպով երևան կը բերեն անհատի արժէքը: Ճշմարտութեան դէմ մեղանշել է նշանակում, յիրաւի, անգիտանալ այն դերը, որը խաղացել է պատմութեան մէջ մի Ալէքսանդր Մակեդոնացի, մի Ֆրիդրիխ II, մի Նապօլէօն, մի թէկուզ Չինգիզ—խան, թէկուզ բացասական մտքով, մի Բիսմարկ: Մեծ մարդկանց ամենամեծ ոյժը կայանանում է հէնց նրանում, որ նա կարողանում է պատմա-

կան մօմենտները ձեւաւորել, ձեւակերպել: Է՛լ աւելի անմիտ է ասել, թէ Մահմէտը և Քրիստոսը, իբր այդպիսիները, իբր անհատներ և կրօնի հիմնադիրներ, վճռական դեր չեն խաղացել պատմական զարգացման ընթացքի մէջ: Անունները կարելի է անընդհատ շարունակել: Ճշմարտութեան դէմ մեղանշել չէ՞ նշանակում հապա, երբ մարդիկ անգիտանում են Ամերիկայի յայտնագործումի այն ահագին նշանակութիւնը. դուցէ ումանք նկատեն, և շատերը նկատում են, ձգտելով նսեմացնել այդ յայտնագործումի արժէքը,—այդ դիւտը եթէ չը կատարէր Կոլումբոսի ձեռքով, կը կատարէր մի ուրիշի միջոցով. դա միայն ժամանակի խնդիր էր: Բայց այդ «սրամիտ» առարկողները գիտակցաբար անգիտանում են շատ կարևոր հանգամանք, այն, որ մինչև Ամերիկայի յայտնագործումը մի ուրիշի միջոցով կը կատարէր, պատմութիւնը, կուլտուրան որոշ չափով կանգ առնել կը նշանակէր. մի խիստ հարւած կալտուրայի զարգացման համար:

Այս յիշած փաստերը արդէն ինքնին ջրում են կօլլեկտիւիստների միակողմանի պնդումը և բոլորովին անտարակուսելի դարձնում անհատների, միտք, խորունկ գիտակցութիւն և, որ զլխաւորն է, որոշակի կա մեցողութիւն ընդգրկող անհատների նշանակութիւնը պատմութեան մէջ: Այդ այդպէս լինելով, մենք չենք անգիտանում, իհարկէ, այն սօցիալական և տնտեսական—քաղաքական, ինչպէս բնական պայմանների նշանակութիւնը, որոնց մէջ ապրում է այդ անհատը: «Պայմաններն են ստեղծում մարդկին»։ Այս միտքը ունի անկասկած ճշմարտութեան իր խոշոր բաժինը, բայց, միւս կողմից, ճիշտ է նաև այն դրութիւնը, թէ մարդն է ստեղծում պայմաններ, ազդում այդ պայմանների վրայ: Զէ՞ որ նոյն այդ պարագաներին պատկանում են նաև անհատական ընդունակութիւնները, մանաւանդ մարդու կամ եղջերու թիւնը և գիտակցութիւնը:

Այստեղ արդէն շօշափւում է կամքի ազատութեան յաւիտեանական պրօբլէմը: Կասեմ այդ մասին միայն այսքանը: Ես ոչ ընդունում եմ կամքի բացարձակ ազատութիւնը, որը քարոզում են ինդետերմինիստները, ազատ հասարակական կարգերից, միջավայրի պայմաններից, ոչ էլ ընդունում ենք դետերմինիզմի տեսակէտը, թէ անհատի գործողութիւնները, որոշումն հասարակական կարգերից, և ներկայացնում են իբր սոսկ արդիւնք:

Ճշմարտութիւնը երկուսի համադրութեան մէջ է: Կամքը, անհատական կամեցողութիւնը չի ներկայանում սոսկ հետեանք, այլ նաև պատճառ: Մարդը իր կամեցողութեամբ մտնում է իրերի պատճառականութեան կապակցութեան մէջ:

Եթէ անգամ ուղեկանք տեսականօրէն կամքի ազատութիւնը բացասել, դործնականապէս էլի ստիպւած կը լինենք նրա հետ՝ իբր մի ուժեղ ֆակտորի գործ ունենալ: Գործնականապէս նա անջնջելի է: Բայց որ ազատ կամքը կարելի է իբր պոստուլատ դնել, դա ինձ համար անվիճելի է: Եւ մարդու կամքը յաղթանակում է: Մեխանիզմը յետ է մղւած: Այս է ցոյց տալիս զարգացման տեղեկանքը: Այդ շեշտում է նաև Էնգելսը: Նա ասում է իր «Feuerbach» գրքում — «մարդը աւելի ու աւելի ազատւում է անտեսական կախումից և նա ստեղծելու է իր պատմութիւնը»: Հասարակական և բնական պայմանները մի կողմից, և անհատները իրենց կամեցողութեամբ և գիտակցութեամբ միւս կողմից՝ գտնւում են փոխազդեցութեան մէջ: Հասարակական միջավայրի նշանակութիւնը, ուրեմն, երբէք չի բացասւում, բայց նրան չի տրւում միաժամանակ միակ և բացառիկ տեղ: Վանդերվելտը յաջող և սրամիտ կերպով նկատում է. — «անհատականալի է, երբ ասում են, թէ Բեթովենի կամ Մօցարտի սիմֆօնեան, Կանտի կամ Սպինօզայի մետաֆիզիկան, Քրիստոսի կամ Մամհեդի կրօնը արդիւնք են այն հասարակական միջավայրի, ուր նրանք ծնւել են: Այդ նոյնը կը լինի, եթէ ասենք, թէ բոյսերը արդիւնք են հողի այն պատճառով, որ սերմը կարիք ունի հողի, որպէսզի ծիլ տայ»:

Այստեղ, ուրեմն, նկատողութեան են դալիս թէ միջավայրի պայմանները և թէ այն, ինչ յատուկ է անհատին, այն, ինչ անհատական է: Որոշ չափով ճիշտ է, ի հարկէ, այն զրութիւնը, թէ ամեն ժամանակ իր մարդիկն է առաջ բերում, բայց միայն սա չի կարելի օրէնքի վերածել: Սխալ է, անտարակոյս, պնդել, թէ ամեն ժամանակ անպայմանօրէն տրւած է լինում, կամ թէ անհնարին է: Երբեմն մի գորավարի մահը խիստ վճռական դեր է խաղում մի պատերազմի վերջանական ելքի վրայ, և չի կարողանում մէկը նրան փոխարինել: Գօգօլը այրեց իր «Մեռած հոգիներ» պօէմի երկրորդ մասը, նրա միջավայրը չը ստեղծեց այն նորէն:

Դստենք միջնաշտման վերլուծումների եզրափակումը, անհատի դերը անտարակուսելի է պատմութեան մէջ:

Շեշտելով և խնամքով ընդգծելով անհատի դերը, մեն չենք անգիտանում նոյնպէս վիճավայրի և մասսաների նշանակութիւնը, ինչպէս այդ մասին արդէն յիշատակեցի: Հասարակական շարժումների, պատմական զարգացման մէջ մասսաների դերը, գոնէ մեզ համար ամեն տաբալուսանքից վեր է: Մասսան ևս իր ցանկութիւնները առաջադրում է և նրանց համար պայքարում: Նա ևս բերում է հասարակական կեանքում իր կամեցողութիւնը — կօլլեկտիւ կամեցողութիւն: Բայց մեզ համար կօլլեկտիւ և անհատական կամեցողութիւնները, որոնք մենք իբր աւեալներ ենք ընդունում — չեն ներկայացնում իբր հակադիր, իրար ջնջող ոյժեր, այլ, ընդհակառակն, իրար լրացնող, ամբողջացնող: Միայն կան տարբերող գծեր անհատի և մասսայի ազդեցութեան մէջ և պատմական ընթացքի վրայ: Ծիշտ է, ժողովրդական գանգաւանները, հսկայական մասսաները ազդում են տիեզերապատմութեան վրայ, բայց ոչ այնքան գիտակցօրէն, որքան մեքենարար: Խորունկ գիտակցական, պլանաչափ գոծունէութիւն չը կայ մասսայական շարժումների մէջ: Ծիշտ է, առանց մասսայի անհասկանալի է պետութիւն, հասարակութիւն, բայց նրա աշխատանքը պետական գործերի մէջ, ստեղծագործական չէ, որքան մեծ մարդկանց, անհատների, որոնք կոչւում են յաճախ իրաւամբ իր «ժամանակի գիտակցութիւն»: Նոյնը և խոշոր, յիշաշրջող իդէաների վերաբերմամբ: Ծիշտ է, ժողովրդական գանգաւանները անազին դեր են խաղում այդ իդէաների տարածման գործում, բայց այդ իդէաների ստեղծագործութեան մէջ սրանց մասնակցութիւնը անհամեմատ փոքր, աննշան է անհատի ստեղծագործական խոշոր ոյժի հանդէպ: Այսպիսի պարագայում մասսաներն աւելի օգնողներ են, քան ստեղծագործութեան աշխատակիցներ հաւասար ոյժով և հաւասար չափով: Բայց յամենայն դէպս մասսաների ազդեցութիւնը նոյնպէս անտարակուսելի է: Եւ Թօմաս Կարլէյլի կարծիքը միանգամայն միակողմանի է և սխալ: Նա բացասում է մասսաների դերը, ինչպէս և սօցիալական — բնական պայմանները:

Այս բոլորից պարզ է, որ պատմական զարգացումը կարիք ունի և՛ ժողովրդական մասսաներին և՛ անհատներին: Իդէաները, կարելի է ասել, առաջանւում են անհատկանօրէն, իսկ տարածւում են կօլլեկտիւ: Անհատները, իհարկէ կատարեալ ազատ չեն, միանգամայն սխալ է ինդերմենիտների կարծիքը, նրանք ազատ չեն հէնց այն պատճառով, որ նրանք միջավայրից և մասսա-

ներից են ստանում նիւթ իրենց գործողութիւնների համար: Այսպիսով տիրում է անհատների և մասսաների միջև մի հաս-
տատուն և շեշտւած փոխադրեցութիւն: Նրանք փոխադարձա-
բար իրար պայմանաւորում են և միեւնոյն ժանանակ լրաց-
նում: Մասսաներն ևս, ինչպէս անհատները, միշտ էլ երևան են
բերում շեշտւած կամեցողութիւն—կօլլեկտիւ, և անհատական
կամեցողութիւնը, իհարկէ, չէ գնում միշտ էլ ընդդէմ կօլլեկտիւ,
մասսայական կամեցողութեան, այլ նրանց կամեցողութիւնները
զուգահիշում են և փոխադարձաբար իրար օգնում: Բայց յաճախ
էլ լինում է աւելի ուժեղ անհատական կամեցողութիւնը և ուղ-
ղութիւն է տալիս ժողովրդական զանգւածներին, ամեն մի
իդէա ծագում է մեծ մասամբ անհատներից, բայց նա տարած-
ւում, խորանում և կիրառւում է մասսաների միջոցով: Յամե-
նայն դէպս կօլլեկտիւ և անհատական կամեցողութիւնները
փոփոխակի ազդում են իրար վրայ: Սա է միակ ճիշտ զրուծիւ-
նը: Նրանք առաջանում են և՛ իբր պատճառ և՛ իբր հետևանք,
և գտնւում փոխադրեցութեան մէջ: «Ամեն զարգացում (Wer-
den) անհատական է, իսկ ընթացքը կօլլեկտիւ, անհատական է
ստեղծագործական մօմէնտը, իսկ կօլլեկտիւ տարածուող ընթաց-
քը, ասում է Լիդներ: Անհատական դործը ունի սահմանափակ ազա-
տութիւն, իսկ կօլլեկտիւը՝ սահմանափակ անրաժեշտութիւն,
որովհետև առաջինը որոշւում է նախապայմանների միջոցով,
իսկ վերջինս էլ յետ—ազդեցութեան միջոցով: Եթէ մարդ ուղի-
նար անհատը ջնջել, այն ժամանակ մարդ պիտի վերացնէ
այն միտքը, որ պատմութիւնը փոփոխութիւն—զարգացում է
(Werden): Յիրաւի, ինչպէս կարող եմ ես զարգացումն ըմ-
բռնել, երբ ես ծագումը անտես անեմ: Իսկ եթէ մարդ կամենար
մասսան ջնջել, այն ժամանակ պիտի հրաժարւել նաև զար-
գացման հասկանալուց, որովհետև առանց նրան անհնարին է»:

X.

Մինչայժմեան անալիզի արդիւնքը.—Փակտօրների ըմբռնումը.—մասնա-
գէտին յատուկ միակողմանիութիւնը.—բնալիտական պատմափիլիսօփայու-
թիւնը.—նրա էութիւնը.—փոխադրեցութեան սկզբունքը:

Մինչայժմեան անալիզից—նկարագրական և քննադատական
բաժիններից—կարելի է հանել անմիջօրէն այն պարզ հետեւողու-
թիւնը, որ վերև առաջ բերած պատմափիլիսօփայական ուղղու-
թիւններից և ոչ մէկը չէ ընդգրկում բովանդակ պատմական
պրօցեսը, միակողմանի է նրանց ապացուցութիւնը և ըմբռնո-
ղութիւնը: Այս երևոյթը աւելի քան ցայտուն կերպով երևան
բերաւ մինչայժմեան քննադատութիւնը:

Այդ ուղղութիւններից իւրաքանչիւրը շեշտւում է պատմա-
կան պրօցեսին մասնակցող մի շարք տարրերից մէկը, դարձնում
այն միակողմանիօրէն հիմնաֆակտոր պատմական էվօլյուցիայի,
իսկ միւսները, փաստապէս հաւասարաթէք և հաւասարազօր,
ստորադասում և երկրորդական տեղ տալիս: Այդ պէսպիսի պատ-
մափիլիսօփայական թէօրիաները, օրինակ, մերթ նախախնամու-
թիւնն են դարձնում ամբողջ պատմութեան սուբստանց պատճառ
(Աւգուստին), մերթ իդէաները, արքայութիւն իդէաները (Հեգել),
մերթ ինտելլեկտը (Կոնտ), մերթ տնտեսական յարաբերութիւն-
ները, տնտեսութիւնը (Մարքս): Ծիծաղելի կը համարւէր ան-
շուշտ, ինչպէս նկատւում են շատերը, իթէ կօշկակարը պնդէր,
թէ մարդկային զարգացման որոշիչ ֆակտորն է ոտի հագուստը:
Բայց նմանօրինակ միակողմանիութիւն է, երբ ամեն մէկը այն
պատմութեան զլխաւոր և էական տարր համարում, ինչով նա
յատկապէս, մասնագիտօրէն զբաղւում է: Այս հոգեբանական կող-

մի վրայ եւ արդէն առիթ եմ ունեցել ծանրանալու: Աշխարհագրագէտը, օրինակ, բնական ազդեցութիւնները, աշխարհագրական դիրքը և պայմաններն է գիտում իբր ամենաուժգին ֆակտորը պատմական զարգացման, մարդաբանը՝ բնական, տնտեսագէտը՝ տնտեսական յարաբերութիւնները, աստուածաբանը՝ աստուածաբանութիւնը, ևլն:

Այս երևոյթը, ինչպէս էլի նկատել եմ, խիստ հոգեբանական է, և միևնոյն ժամանակ շատ հասկանալի: Ամեն մի մասնագէտի անհամեմատ զօրաւոր, հիմնաւոր և զերազատելի է երեւում այն տարրը, որով նա մասնագիտօրէն զբաղւում է: Նա շատ անգամ էլ տեսնում է այդ տարրը այն տեղ, ուր այդ յիշատակի գոյութիւն չունի, կամ, եթէ գոյութիւն էլ ունի, ոչ այն չափով և արժէքով, ինչպիսին նրան վերագրւում է: Մա յամենայն դէպս մարդ-անհատի մտքի և հոգու յատուկ թոյլ, միաժամանակ և ուժեղ կողմն է: Ուժեղ այն տեսակէտից, որ մասնագէտը իր տարրի սահմանում շատ աւելի մեծ նշանակութիւն և կշիռ է ստանում և, ինչ խօսք, իր տարրը մասնագիտօրէն և խորն կերպով ուսումնասիրում է և զարգացնում:

Եւ յիրաւի: Այսպիսի մասնագիտական աշխատանք արդէն կատարւել է: Վերև առաջ բերած պատմափիլիսոփայական թէօրիաներից իւրաքանչիւրը լաւ ուսումնասիրել է իր տարրը, հաւաքել փաստեր, մշակել և սխտեմի տակ գրել: Այդ թէօրիաներից ամեն մէկը ունի ճշմարտութեան իր բաժինը, բայց նա միակողմանի է, ի հարկէ, ոչ սխալ, և չի ընդգրկում բովանդակ ճշմարտութիւնը, ինչպէս և չի տալիս ամբողջ պատմական պրօցեսի լուսաբանութիւնը:

Բայց կայ մի այլ պատմափիլիսոփայական ուղղութիւն, որը վիհօրէն բարձր է կանգնած և հեռու է միակողմանիութիւնից, սա գիտում է պատմական պրօցեսը իր ամբողջական ընթացքի մէջ, և ոչ թէ միակողմանիօրէն այդ ամբողջական պրօցեսի այս կամ այն բաղկացուցիչ տարրը, մի բան, որը կազմում էր բոլոր միւս պատմափիլիսոփայութիւնների շեշտած յատկութիւնը: Այդ ուղղութիւնն է բէալիստական պատմափիլիսոփայութիւնը: Եւ մենք քննադատում էինք միւս պատմափիլիսոփայական ուղղութիւնները, նրանց հիմնամտքերը, ելնելով բէալիստական պատմափիլիսոփայութեան տեսակէտից: Այդ, անտարակոյս, նկատած կը լինի զիտակ ընթերցողը:

Բէալիստական պատմափիլիսոփայութեան ելակէտը և մեկնակէտը չի կազմում այս կամ այն ֆակտորը, աւելի ճիշտ, տարրը, այլ բոլոր տարրերը իրենց ընդհանուր կապակցութեան, ընդհանուր զարգացման մէջ: Նա չի զատում այս կամ այն տարրը—մի բնագործիկ և հիւանդագին ապերացիա—և տալիս նրան առաջնական նշանակութիւն: Պատմական բէալիզմը, ընդհակառակն, մօտենում է պատմութեան լուսաբանութեանը և մեկնութեանը ոչ կանխակալ և նախորդած միտումներով, նա իր հայեացքը ուղղած է պատմական պրօցեսին իր ամբողջութեան մէջ, ի նշանակալիս պատմահայեցողութիւնը շեշտում և ճանաչում է այդ բաղմապիսի տարրերի իրար պատկանելիութիւնը և փոխազդեցութիւնը: Այն մի շարք ֆակտորների միջև, որոնց եւ առիթ ունեցայ յիշատակելու, այն է, իդէա, տնտեսութիւն, աշխարհադրական դիրք և ինտելեկտ, մասսաներ և անհատներ, կօլլեկտիւ և անհատական կամեցողութիւններ, մօրալ և գեղարւեստ, կրօն և փիլիսոփայութիւն, բասսա և կլիմայական գրութիւն—այս բոլոր տարրերը գտնւում են յաւիտենական փոխազդեցումի առնչութեան մէջ: Նրանք փոխադարձաբար իրար որակում և պայմանաւորում են: Այդ տարրերը միշտ էլ երևան են գալիս միասին պատմական զարգացման մէջ և միասին որակում այն և առաջ—մղիչներ հանդիսանում: Այս տարրերը առհասարակ այնպէս զուգաւորւած և շաղկապւած են պատմական զարգացման մէջ, որ ուղղակի անհնարին է զատել նրանց և իւրաքանչիւրի դերը զատ—զատ գնահատել. այստեղ խիստ ակնյայտ է տարրերի իրարապատկանելիութեան սկզբունքը:

Վերցնենք, օրինակի համար, ապրանքային արտադրութիւնը:

«Սոսելով ապրանքային արտադրութեան մասին,—ասում է Չերնով իր «Фил. и соц. этюды» աշխատութեան մէջ—իր քաղաքատնտեսութեան օրիեկտի, մենք գործ չունենք երբէք տնտեսական սուբատանցի մաքուր բիւրեղի հետ, որը չը պարունակէր իր մէջ ուրիշ խառնուրդ, ոչ մի գրան իրաւական կամ հոգեբանական տարր: «Ապրանքային արտադրութիւնը» հասկացնում է բուրժուական սեփականութիւն և նրա հետ կապւած իրաւական հաստատութիւնների գոյութիւնը—ժառանգականութիւն, գնում-վաճառում, ևլն: Ապրանքային արտադրութիւնը կատարւում է իրաւական որոշումների շրջանակում և առանց նրանց անկարելի

է: Բացի դրանից, ապրանքային արտադրութիւնը հասկացնում է նաև սօցիալական հոգեբանական երևոյթները մի ամբողջ շարք, և այդ իրաւական օրէնքները և սօցիալ—հոգեբանական երևոյթները չեն ներկայանում իբր արդիւնք ապրանքային արտադրութեան, այլ մի և անբաժան ամբողջութիւն նրա հետ: Նրանք մէկը միւսով փոխադարձաբար հասկացւում և պայմանաւորւում են: Այսպիսով, ոչ ապրանքային արտադրութիւնն ինքնուրոյն և անկախ գոյութիւն ունի an und für sich, ոչ մասնաւոր սեփականութիւնը՝ սրա սովորական ազդեցութեան ազդեցութեան ներքին հետ, ոչ էլ մասնաւորութեան ազդեցութեան ներքին հետ և արտադրութիւնը, այլ գոյութիւն ունի որոշ սօցիալական դրութիւն, որի մէջ անբաժան ձուլւած են և՛ սա, և՛ միւսը, և՛ երրորդը» (ընդգծումը իմն է: Ե. Ֆ.):

Բայց այդ այսպէս լինելով, մենք չենք բացասում անտարակոյս այն փաստը, որ կարող է այս կամ այն պատմական երևոյթի մէջ, այս կամ այն պատմական էպօխայում, այս կամ այն տարրը համեմատաբար աւելի գերակշռող լինել, աւելի մղիչ դեր խաղալ և աւելի աչքի զարնել, քան միւս տարրերը: Բայց երբէք միայնակ, բացարձակ գերիշխողը, բացառապէս գոյն տուողը, իսկ միւսներն այնպէս պատմական անխել ետեից ընթացող ոչընչութիւններ, սուերներ: Երբէք: Փաստն այն է, որ ոչ թէ այս տարրերից այս կամ այն է որակում պատմական էվօլյուցիան, այլ բոլոր տարրերի գումար, միութիւնը:

Ուրեմն այս պատմահայեցողութեան համար գոյութիւն չունեն—և չեն կարող գոյութիւն ունենալ—տնտեսական, իրաւական, իդէօլոգիական երևոյթներ զատ—զատ, ամեն մէկը իր համար, այլ գոյութիւն ունեն սօցիալական—քաղաքական պրօցեսներ, որոնց մէջ զուգորդւում են այն տարրերը: Հետևապէս բնալ—փիլիսօփայութիւնը պատմական յեղաշրջումների աղբիւրները որոնում է—ոչ թէ սօցիալական զարգացման մի կողմի մէջ, այլ երկու կողմերի փոխազդեցութեան: Փոխազդեցութիւն իդէալի և տնտեսութիւն միջև, միջավայրի և անհատի, կօլլեկտիւ և անհատական կամեցողութիւնների, բնագիտական—մեխանիքական պատճառականութեան և սօցիալ—պատմական պատճառականութեան միջև, ևլն, ևլն: Այս տեսակէտն է ահա կամաց—կամաց տիրապետողը զառնում, և աւելի ու աւելի մշակւում և հիմնաւորւում: Ռուս սօցիօլոգիական դպրոցը, Զերնիշևսկու,

Գերցենի, Լաւրովի և Միխայիլովսկու դպրոցը վերջին ազատ մնաց երևան հանւած միակողմանիութիւններից և մշակեցին մի բնալիստական, բովանդական պատմական պրօցեսն ընդգրկող պատմափիլիսօփայութիւն: Բնալիստական պատմահայեցողութեան տեսակէտի վրայ է կանգնած նաև յայտնի պատմաբան և պատմափիլիսօփա Լիդները, «Weltgeschichte» խոշոր աշխատութեան հեղինակը, բայց և իր հայեցողութիւնը բնորոշում է իբր «պատմական պսիսօփիզիզմ» (Geschichtsphilosophie S. 241): Տաբերի փոխազդեցութիւնն է շեշտում նաև ականաւոր սօցիօլոգ—փիլիսօփա Զիմմէլը: Դէպի բնալիստական պատմահայեցողութիւնը դիմելու շեշտւած տեղեկնց են ցոյց տալիս և մի շարք պատմական մատերիալիստներ: Յաղթանակը և ճշմարտութիւնը պատմական բնալիզմի կողմն է:

XI.

Տարբերի կլասսիֆիկացիան.—էկոնոմիկա և իդէօլոգիա.—հոգեկանի և ֆիզիքականի հասկացողութիւնը.—Պսիխօֆիզիքիզմ.—տնտեսա—իդէօլոգիական պարալիլիզմ.—կառուալ թէ՛ ֆունկցիօնէլ յարաբերութիւն.—պատճառականութեան սկզբունքի անբաւարարութիւնը:

Պատմական զարգացմանը մասնակցող այդ բազմապիսի դործօնները, աւելի ճիշտ, տարբերը, կարելի է ըստ իրենց բովանդակութեան բաժանել երկու որոշակի խմբակցութեան—տնտեսական և իդէօլոգիական: Դա, այսպէս ասած, տարբերի կլասսիֆիկացիան է, դասաւորումն: Առաջին խմբակցութեան տակ հաշուում ենք այն բոլորը, ինչ պատկանում է միջավայրին—բնութեան՝ բնական պայմաններ և երևոյթներ, հողի յատկութիւնը և ձևը, կլիմա, տնտեսութիւն, աշխարհագրական դիրք, իսկ երկրորդ խմբակցութեան տակ հասկանում ենք այն, ինչ մարդն է կրում—գիտակցութեան ձևեր՝ իդէա, մօրալ, գիտութիւն, փիլիսօփայութիւն, իրաւունք, հոգեբանութիւն, կրօն, քաղաքական կազմ, քաղաքականութիւն: Ուրեմն մարդն և միջավայրն են սկզբնապատճառները: Մարդը և միջավայրը յաւէտ դառնում են փոխաբարբերութեան և փոխազդեցութեան մէջ, իրար փոխադարձաբար որակում և պայմանաւորում: Մարդը և միջավայրը ու նրանց միջև եղած այդ փոխադարբերութիւններն են կազմում փաստապէս պատմական երևոյթների ամբողջական բովանդակութիւնը: Նրանցից դուրս տեղի չի ունենում—և չի կարող տեղի ունենալ պատմական պրօցես: Մարդը կազմում է պատմութեան սուբիեկտիւ, իսկ միջավայրը օբիեկտիւ կողմը: Բայց սրանք բաժան, զատ-զատ մեծութիւններ չեն ներկայացնում: Ընդհակառակն, սրանք, մար-

դը և միջավայրը, իդէօլոգիականը և տնտեսականը կազմում են մի մեծութիւն, մի մեծութիւն ճիշտ այն հասկացողութեամբ, ինչպէս ըմբռնում են Մախ—Աւենարիուս ֆիզիքականը և հոգեկանը—պսիխօֆիզիքիզմը:

Ինչպէս են ձևակերպում նրանք այդ ըմբռնումը: Նրանք ընդունում են ֆիզիքականը և հոգեկանը ինդիվիդի, օրգանիզմի մէջ անքակտելի կապւած—նրանք մի մեծութիւն են: Եւ յիրաւի, անկարելի է փաստապէս բաժանել մարդու հոգեկանը՝ ֆիզիքականից. այդ անբաժանելին է: Մարդը ներկայանում է իրականապէս կրողը ֆիզիքականի—տեսանելի, ըմբռնելի իրերի, և հոգեկանի—պատկերացրած մտածողութիւնների: Մարդը այդ երկու տարբերի մի խառնուրդն է:

Նոյն հասկացողութիւնը և՛ առհասարակ, ֆիզիքականը և հոգեկանը կազմում են բաղկացուցիչ մասերը միեւնոյն պրօցեսի: Այստեղ ճանաչում է մի միակ մեծութիւն, որի մէջ միացած և համակարգւած են այդ տարրերը:

Այս մեծութիւնը անւանում է Ռիխարդ Աւենարիուսը «Երրորդ»։ «Ես ճանաչում եմ ոչ ֆիզիքականը և ոչ հոգեկանը, այլ մի երրորդ», նկատում է Աւենարիուս, մի երրորդ; որը ինքնին ոչ այս է և ոչ այն, այլ երկուսը միասին:

Բայց այդ «Երրորդը» կոչւածը մետաֆիզիկ մտքի արդասիք չէ, այլ մի բէալ, մեղ ծանօթ մեծութիւն: Այդ մեծութիւնը կրողն է ֆիզիքականի և հոգեկանի, այն, կրողն, բայց ոչ միացումն: «Միացում» բառը ըստ մեր մտածելակերպի և աշխարհայեցողութեան ոչ միայն թիւի և անյաջող բնորոշիչ է մեր տեսակէտի պսիխօֆիզիքիզմի վերաբերմամբ, այլ մինչև իսկ սխալ: Այդ կը լինէր յիրաւի դուալիզմ, եթէ ոչ դուալիզմ, դէթ աւելի մօտիկ դուալիզմին. քան մօնիզմին: Իսկ մեր աշխարհայեցողութիւնը, մեր մտածողութիւնը մօնիստական է:

Մենք չենք ճանաչում ֆիզիքականի և հոգեկանի «միացումն», ոչ էլ երկու «բաժանելի կողմերի» «միութիւն», որովհետեւ նրանք, ֆիզիքականը և հոգեկանը, ըստ մեր կօնցեպցիայի, երբէք բաժանւած չեն եղել, որ կարելի լինէր նրանց «միացնելու», մի «միութեան» մէջ դնելու: Իսկզբանէ անտի այդ երկուսը եղել են միասին, միատեղ, և կազմել են մի մեծութիւն, անբաժանելի, անքակտելի:

Ահա մօնիզմը, մօնիստական տեսակէտը: Ոչ թէ ֆիզիքա-

կանի և հոգեկանի միացումն է արդիւնք մարդկային մտքի յետագայ անալիզի և հետազոտութեան, այլ ընդհակառակը, նրանք սկզբնօրէն միացած են եղել, իսկ բաժանումը խիստ բռնազրօսիկ է և ոչ-գիտական: Եւ այդ բաժանումը հնարաւոր է միայն in abstracto:

Պսիխո-ֆիզիքական պարալլելիզմի ճիշտ նոյն այդ ըմբռնումն ունենք նոյնպէս մարդկային հասարակութեան տնտեսական և մտաւոր կեանքի, իդէօլօգիայի և էկօնօմիկայի միջև եղած յարաբերութեան վերաբերմամբ:

Տնտեսա-իդէօլօգիական պարալլելիզմը, պսիխո-ֆիզիքիզմի վերև շեշտած իմաստով, կերտուում ենք սօցիօլօգիայի, հասարակագիտութիւնների մէջ: Ինչպէս որ ֆիզիքականը և հոգեկանը անքակտելի կերպով միացած են անհատի մէջ և ընդհանրապէս, նոյնպէս և միեւնոյն հասկացողութեամբ, շարժապատկան հասարակական երևոյթների, պատմական պրօցեսի մէջ տընտեսական և իդէական տարրերը, իդէօլօգիան և տնտեսութիւնը: Եւ այդ երկու գործօնների—իդէօլօգիայի և տնտեսութեան վրայ, որոնք, ինչպէս ասացինք, մի ընդհանուր հիմքում միացած են և մի մեծութիւն են կազմում, բարձրանում երկու ըստ երևոյթի ին իրար տրամադծօրէն ջնջող և հակամարտ փիլիսօփայական պատմահայեցողութիւններ—իդէալիստական և մատերիալիստական: Իդէալիստական և մատերիալիստական պատմահայեցողութիւնները մասնաւորապէս, և իդէալիստական ու մատերիալիստական մտայղացութիւններն ընդհանրապէս, յիշուել, արդիւնք են այն թիւր և հիմնօրէն սխալ ըմբռնումի, որը ունեն նրանց հիմնադիրները և ներկայացուցիչները իդէօլօգիայի և տնտեսութեան, գիտակցութեան և իրականութեան (sein), մտքի և օբիեկտի, իդէայի և մատերիայի յարաբերութեան մասին:

Նրանք բռնազրօսիկ կերպով գտնել, բաժանել են այդ իսկըզբանէ անտի միացած գերագնահատել այս կամ այն, դարձնելով մէկը պատճառ և առաջնական տարրերը, իսկ միւսը հետեանք և երկրորդական, և այսպիսով հիմնաւորել իրենց պատմահայեցողութիւնը, իրենց փիլիսօփայական վարդապետութիւնը: Ուրեմն այդ սկզբնական դրութիւնից, սկզբնական միակ մեծութիւնից և հիմունքից են ծագել, ճիշդաւորել իդէալիստական և մատերիալիստական աշխարհայեցողութիւնները, ինչպէս և պատմահայեցողութիւնները: Իսկ այդ սկզբնական դրութիւնը, այդ միակ մեծութիւնն է կազմում

մեր ըէալիստական պատմահայեցողութեան հիմնաժայռը, նրա անկիւնաքարը:

Հետեապէս ըէալիստական պատմահայեցողութիւնը չի ներկայանում իդէալիստական և մատերիալիստական պատմահայեցողութիւնների յետագայ միացումը, ինչպէս ոմանք արտայայտում են, այլ, ընդհակառակը, դրանք հէնց սկզբից միացած են եղել միամբողջութեան մէջ, նրանց հիմքը մէկ է:

Ահա ինչպէս ենք հասկանում պսիխո-ֆիզիքական, ինչպէս և տնտեսա-իդէօլօգիական պարալլելիզմը: Բայց մենք դեռ ասելիք ունենք պարալլելիզմի մասին, թէ և անուղղակի, որով ասելիք վերջնականապէս կը պարզւի մեր գիրքը: մեր ասելիքը վերաբերում է պատճառականութեան և առաջնութեան հարցին:

Տարրերի այս երկու շարքերը—ֆիզիքական և հոգեկան, տընտեսական և իդէօլօգիական, դանում են փոխարար երթութեան, փոխադրեցութեան մէջ:

Այս դրութիւնը մենք արդէն գիտենք:

Բայց այս չէ մեզ այժմ զրաղեցնողը: «Յարաբերութիւն» և «առնչութիւն» այդ տարրերի միջև ընդունում են բոլոր ժամանակակից մտածողները և դարձեցները:

Բայց ինչպիսի «յարաբերութեան», ինչպիսի «առնչութեան» մէջ են գտնուում այդ շարքերը:

Ահա այս հարցի շուրջն է, որ բաժանում են կարծիքները:

Այդ երկու շարքերի մէջ տեղի է ունենում կաւալիտետի, պատճառականութեան միակտ, թէ մի այլ տեսակի յարաբերութիւն:

Առաջին դէպքը, պատճառականութիւնը անընդունելի է: Պատճառականութեան սկզբունքը բացատրում է մինչայժմ զարգացրած և անցկացրած հիմնական տեսակէտի և մտածողութեան: Պատճառականութիւնն ենթադրում և շեշտում է պատճառի և հետեանքի աղտը: Նա չի ճանաչում և ընդունում ֆիզիքականի և հոգեկանի, տնտեսութեան և իդէօլօգիայի հաւասարաբեքութիւնը: Պատճառականութեան սկզբունքը դնում է այդ երկու շարքերից մէկը պատճառի, միւսը հետեանքի դրութեան մէջ, նա դիտում է մէկը առաջնական, միւսը երկրորդական: Իսկ այս դրութիւնը մենք արդէն մերժել, բացառել ենք:

Ո՛չ, այդ չէ մեր ընդունածը, մեր ճանաչած դրութիւնը:

Ուրեմն, ի՞նչ ընդոյթ, ի՞նչ ընաւորութիւն է կրում նրանց միջև տեղի ունեցած ակտը, յարաբերութիւնը:

Մենք միշտն այժմ գործ էինք անում «համարժէքութիւն», «իրար—պատկանելիութիւն» որոշիչները, որոնցով ուզում էինք ընորոշել մեր տեսակէտը: Այժմ գալիս ենք տալու այդ յարաբերութեանը նոր որոշիչ, որը էլ աւելի կը պարզի և ընդլիկի կը դարձնի նրա իմաստը:

Դա ֆոռէն կ'ըլլայ ի առիթն առիթն ֆոռէն է, մաթեմատիքական իմաստով, որը շատ հանճարեղ կերպով կիրառում են Աւենարիուս և Մախ:

Ինչո՞ւն է կայանում ֆունկցիայի, ֆունկցիօնէլ յարաբերութեան սկզբունքը և էութիւնը:

Այդ սկզբունքը չէ ընդունում երկու շարքերի միջև պատճառի և հետեանքի ակտ. նա ճանաչում և շեշտում է միմիայն նրանց, ինչպէս և երևոյթներն առհասարակ, միջև, ֆունկցիօնէլ յարաբերութիւն, իրարից ունեցած ֆունկցիօնէլ կախում: Եթէ փոխում է ա, անպայմանօրէն փոխում է նաև b, և ընդհակառակը. b-ի փոփոխութիւնը a-ի փոփոխութեան մի ֆունկցիան է, և ընդհակառակը *):

Ինչ համեմատութեամբ, օրինակ, մեծացնում ենք մի շրջանի հարթութիւնը, նոյն համեմատութեամբ էլ մեծանում է շրջանի շառաւիղը և, ընդհակառակն, ինչ չափով փոքրացնում ենք շառաւիղը, նոյն չափով ա՛ն պ ա յ մ ա ն օ թ է ն փոքրանում է նաև շրջանի հարթութիւնը: Այստեղ շրջանի հարթութեան փոփոխութիւնը շառաւիղի փոփոխութեան մի ֆունկցիան է և, ընդհակառակն, շառաւիղի փոփոխութիւնը շրջանի հարթութեան փոփոխութեան մի ֆունկցիան է:

Այդ ֆունկցիօնէլ, տարրերի այս փոխադարձ կախումը ցայտուն կերպով երևան է գալիս նաև եռանկիւնու կողմերի և անկիւնների յարաբերութեան մէջ: Ինչ չափով մեծացնենք կողմերը, նոյն չափով կը մեծանան նաև անկիւնները, և ընդհակառակն. մէկի փոփոխութիւնը միւսի փոփոխութեան ֆունկցիան է:

Այստեղ, ինչպէս պարզ տեսնում էք, չը կայ պատճառ և հետեանք, քանի որ անհնարին է մատնանշել և պնդել, թէ որն է պատճառ և որը հետեանք: Այստեղ մենք գործ ենք անում փաս-

*) Այս մասին մանրամասնել տեսնել իմ «Եմպիրիօկրատիցիզմի հիմնադրութիւնների շուրջը» յօդածը:

տալէս մի մեծութեան հետ:

Նոյն այս երևոյթին ենք տկանատես նաև հոգեկան, ինչպէս և տնտեսական—հասարակական կեանքի գործօնների, աւելի ճիշտ, տարրերի մէջ, միայն այն տարրերութեամբ, որ հասարակական կեանքում, պատմական երևոյթների մէջ տարրերի յարաբերութիւնը և կախումը շատ աւելի բարդ, բազմապիսի է, քան երկրաչափական մեծութեան մէջ:

Եսը և միջավայրը, առաջին՝ իր բազմապիսի յեղացումներով և տարրերով—իդէա, միտք, գիտութիւն, իրաւունք, մօրալ, փիլիսօփայութիւն, և երկրորդը՝ իր բազմազան բաղկացուցիչ մասնիկներով—հոգ, աշխարհագրական դիրքը, կլիմա, տնտեսութիւն, գտնւում են ֆունկցիօնէլ յարաբերութեան, ֆունկցիօնէլ կախումի մէջ: Մէկ տարրի փոփոխութիւնը ուղեցկւում է անկախումի մէջ: Մեկ տարրի փոփոխութեամբ. չի կարող մէկը փոխել, առանց միւսը փոխելու: Ամեն տեղ գործ ունենք ֆունկցիօնէլ կախումների և յարաբերութիւնների հետ: Եւ մենք հէնց դրանով էլ բաւականանում ենք: Մենք շեշտում ենք տարրերի ֆունկցիօնէլ կախումը և յարաբերութիւնը: Մենք չենք հարցնում թէ ինչպէս, ինչ կերպ են միացած ֆիզիքականը և հոգեկանը, իդէական և նիւթական տարրերը, հարցի այդ ձևով դնելը մեզ շատ հեռուն կը տանէր և կը նետէր անտարակոյս մետաֆիզիկայի գիրկը: Մենք շեշտում ենք, այո, միայն տւած յայտնի փաստը, այսօր ինքն նրանց ֆունկցիօնէլ կախումը, մի դրութիւն, որը, ինչպէս ասացինք, գիտական էքսպերիմենտներով հաստատւում և ապացուցւում է:

Ֆունկցիօնէլ կախումի սկզբունքը, որը վաղուց ի վեր կիրառւել էր—և շատ արդիւնաւոր էր եղել—ֆիզիքայի, հոգեբանութեան, բիօլօգիայի մէջ, անխուսափելիօրէն և բնանհրաժեշտօրէն պիտի գտնէր իր կերպումը նաև սօցիօլօգիայի, հասարակական երևոյթների մէջ: Եւ սա այժմ իրական փաստ է:

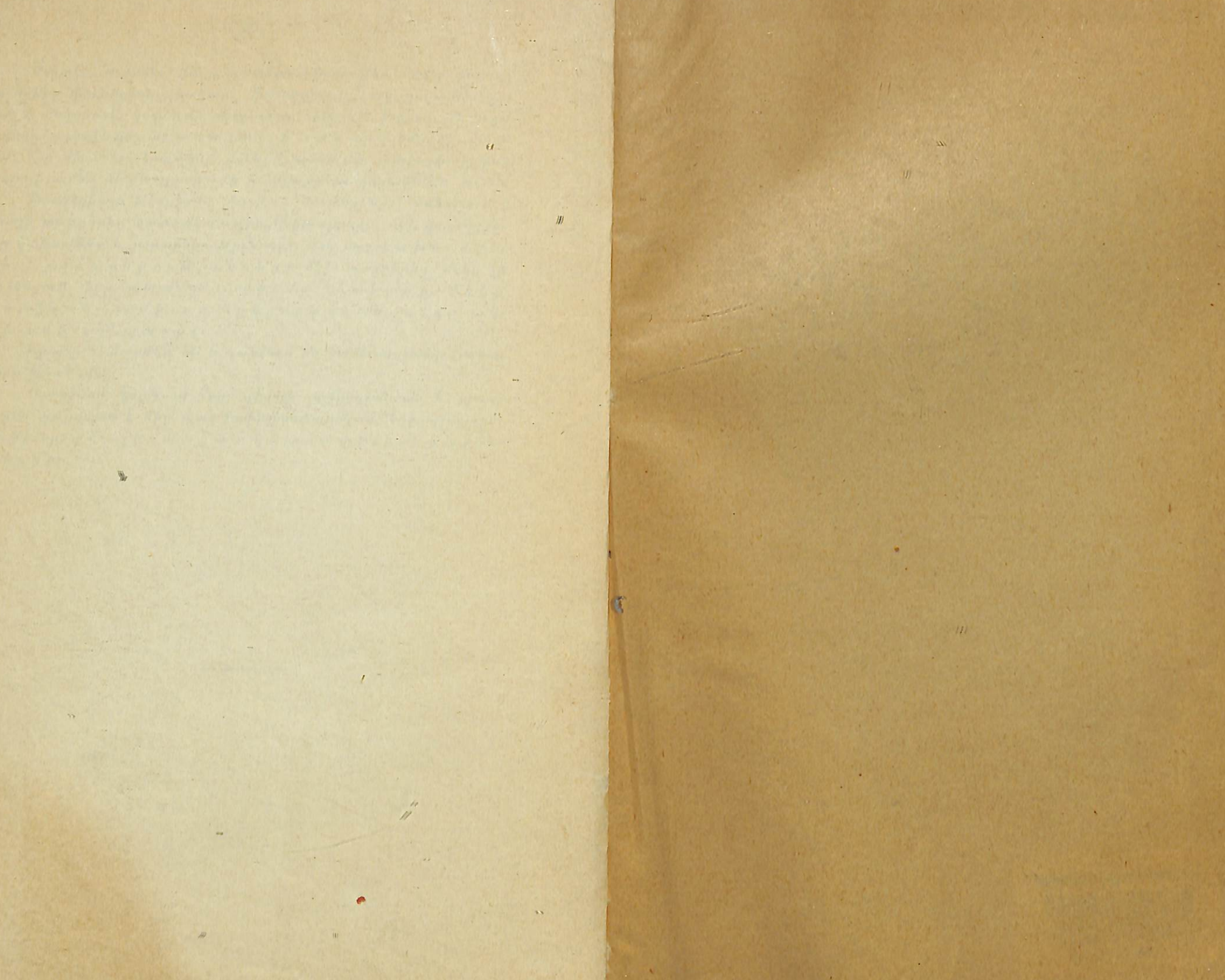
Ֆունկցիօնալիտետի, ֆունկցիօնէլ կախումի սկզբունքը, պէտք է ասել, զեռ շատ չէ ուսումնասիրւած, բայց նրա կողմնակիցները ոչ մի ջանք չեն խնայում այն աւելի խորացնելու, լայնացնելու և, որ գլխաւորն է, ընդհանրացնելու: Եւ նա ամենուրեք ընդունելութիւն է գտնում: Պատճառականութեան ըմբռնումը շատ է նեղ, և չի կարող բացադրել պատմական կեանքը, անմը շատ է նեղ, և չի կարող վերաբերմամբ նա անբաւարար է գամ բնական երևոյթների վերաբերմամբ նա անբաւարար է համարւում:

Այսպէս, ուրեմն, մենք պատճառականութեան տեղ ընդունում ենք ֆունկցիոնալիտետը, ֆունկցիայի հասկացողութիւնը: Իսկ ֆունկցիոնէլ կախումի սկզբունքը հիմնօրէն ջնջում, մի կողմէ դնում այսպէս կոչւած առաջնութեան պրօբլէմը, մի պրօբլէմ, որ միշտ էլ ծառացել, ցցւել է ամեն մի փիլիսօփայական շկօլայի, ամեն մի մտայղացումի և աշխարհայեցողութեան առաջ:

Ֆունկցիայի թէօրիան, ինչպէս նկատեցինք, ճանաչում է միայն տարրերի, պատմական պրօցեսիտարրերի, մէջ, ֆունկցիոնէլ կախումներ և յարաբերութիւններ: Իսկ այդ կախումների և յարաբերութիւնների մէջ տարրերից մէկը չի ներկայում իբր պատճառ, միւսը հետևանք, մէկը առաջնական, միւսը երկրորդական, մէկը՝ ազատիւ, միւսը՝ պասիւ:

Նրանք համարժէք են և գտնւում են համահաւասար յարաբերութեան մէջ:

Այսպիսով, կարծում ենք, լիովին ամբողջանում և յստակօրէն պարզւում է մեր պատմափիլիսօփայական աշխարհայեցողութիւնը, ընկալիս առաջնական պատմափիլիսօփայութիւնը:



Հայաստանի Ազգային գրադարան



NL0425894

18832

