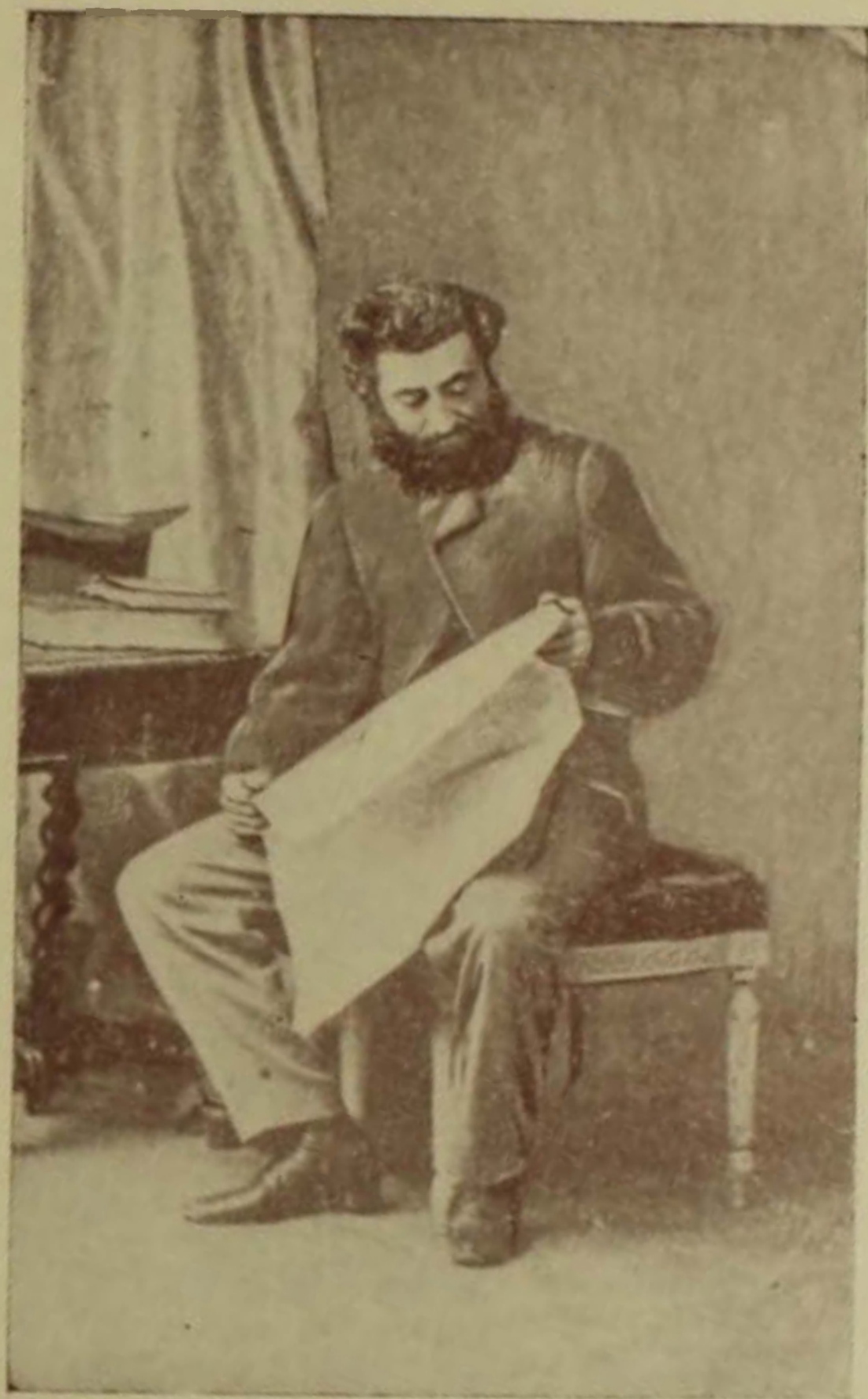


ՄԻՔԱՅԵԼ ՆԱԼԲԱՆԴՅԱՆԻ
ԾՆՆԴՅԱՆ 125-ԱՄՅԱԿԸ



Միքայել Նալբանդյան

Ա. ԳՐԱՆ ԶՈՒԽԱԳԻՐ

Մ. ՆԱԼԲԱՆԴՅԱՆԻ ՇՐՋԱԴԱՐՁԸ ԻԴԵԱԼԻԶՄԻՑ ԴԵՊԻ ՄԱՏԵՐԻԱԼԻԶՄ*

Մ. Նալբանդյանի գործունեության վաթսուհին թվականների ուսումնական-դեմոկրատական շրջադարձը բնութագրելիս անհրաժեշտ է հաշվի առնել նրա աշխարհայեցողության մեջ կատարված այն հեղաթեքումը, որ արգասավոր եղավ ոչ միայն ուսումնական կրթիկների տարիներին (1859—1861), այլև Պետրոպոլիսյան բերդի նկուղներում ռեակցիայի տարիներին նրա գրի առած աշխատությունների համար։

Ո՞րն է Նալբանդյան-մտածողի մեջ կատարված այդ հեղաթեքման փիլիսոփայական բովանդակությունը։ Անշուշտ՝ նրա ուսումնական անցումն իդեալիզմից դեպի մատերիալիզմ։

Եթե, հիմա, մինչև համառոտական կրթիկների սկզբնավորումը Նալբանդյանի ընդհանուր հայացքները ծավալվում էին փիլիսոփայական իդեալիզմի նշանի տակ, ապա դարգացող կրթիկների շրջանում նրա աշխարհայեցողությունը ինքնորոշվեց փիլիսոփայական մատերիալիզմի հիմքերի վրա։ Նալբանդյանի փիլիսոփայական հայացքներն իրենց ամբողջությամբ քննելիս չի կարելի չնկատել, որ իրենց վարդապետական ընթացքով և կենդանի ու հարաճուն ձյուղավորումներով դրանք հանդիսանում են մտքի բուռն հոսանք դեպի իդեալիզմից դեպի մատերիալիզմ, մետաֆիզիկական մտածությունից դեպի դեմոկրատիկական աշխարհընկալում։

Հիսունական թվականների վերջերին Նալբանդյանն իդեալիստ էր գերադասեցորեն, թեպետև նրա հայացքների սկզբունքային միասնությունն արդեն իսկ տվել էր առաջին իր ճեղքը։ 1859 թվականին դրած իր մի հոդվածում՝ նա տակավին դրական վերաբերմունք էր արտահայտում դեպի փիլիսոփայական իդեալիզմը։ «Զուր չէ, — դրում է նա Հումբոլդի մասին, — որ նորա մանկությունը պատահեցավ ահագին հեղեղի միջոցին, երբ Կանտի և Ֆիխտեի հետ միասին գերմանական փիլիսոփայությունը, իսկ Գյոթեի և Շելլերի հետ գեղեցիկ մատենագրությունը, առաջնորդվելով իդեալներից, ոտք կոխեցին ուղիղ ճանապարհի վերա և հոգևորվեցավ ավելի վերին գաղափարներով»¹։ Սակայն, շարունակելով իր տուրքն իդեալիզմին՝ Նալբանդյանը հեռանում էր միաժամանակ նաև դեպի գերմանական հետևողական կենսագործումից։ Նույն հոդվածի մեջ նա ասում էր. «Ըշմարիտ է, որ Հումբոլդը խղճմտությամբ և արդարապես պատերազմած է նյութականության անհապավելի իրավունքի համար. բայց թող վեր կենա միևնույն և ապացուցանե, թե նա խոստովանած չէ աստուծո գոյության ստույգության բանավոր պատճառների հիման վրա։ Կարճատև մարդիկ պիտո է թերություն համարեին այս ներողական թուլությունը գիտության մեջ, բայց դրա հակառակ ձևարիտ»²։ Հումբոլդի դեպի իդեալիզմն ու աստվածապաշտու-

* Մի գլուխ Նալբանդյանի և նրա մամուլային անտիպ աշխատությունից։
¹ Վերադարձվել էր, 1859, № 10, հր. 819։
² Նույն տեղում։

թյունը նախանդյանը դրվատում էր ժամանակակից գիտության «միայնապաշտ, չներող և ֆանատիկոս դառնալու վտանգի դիմաց»¹։ Մատերիալիզմի և մոնիզմի «ծայրահեղ» հոսանքի մեջ էր առնում նաև նաև ֆրանսիական էնցիկլոպեդիստներին, որոնց մասին գրում էր հեղինակը, թե նրանք «յուրյանց լայն հոգով լայն սրտով և բազմակողմանի հայացքով վերջապես աստուծո սեղանի վերադրեցին մի... (ուզում է ասել՝ մերկ կին — Ա. Հ.) և պաշտեցին — այս է բանականության աստված ասելով»²։

Վաթսուհական թվականների սկզբներին նահանջելով դուալիզմից, Նալբանդյանն ակնբախ շրջադարձ է կատարում մատերիալիստական մոնիզմի ուղղությամբ։ «Երկրագործության» հեղինակը սահմանազատվում է արդեն այն մարդկանցից, «որոնց բոլոր հասկացությունը հիմնվում է ևսկվորյան վերա— dualisme, պարզամտությամբ կամ հավատարիմ մնալով յուրյանց երկճղի սկզբունքին»³։ Միաժամանակ նրա մտածության սավառակը թեթևում է իդեալների պլատոնական եթերից դեպի երկրի մեղուամած առօրյան՝ մատերիալիստական փիլիսոփայության կայանում էջք կատարելու համար։ Եթե 1859 թվականին նա խոսում էր Կանտի և Ֆիխտեի, Գյոթեի և Շիլլերի մասին, որպես մտքի ու արվեստի այն լուսատուներ, որոնք «առաջնորդվելով իդեաներից, ոտք կոխեցին ուղիղ ճանապարհի վերա», մի տարի անց, 1860 թվականին, գրում էր արդեն. «Առանց դատողության չեմ բնորոշում ո՛չ Կանտը և ո՛չ Հեգելը. նախ, որ իմ մտածությունքը և խորհելու ազատությունը չկամիմ երբեք ստրկացնել այդ փիլիսոփաների իշխանությունը, առողջ փիլիսոփայության առաջին ընդդեմ գործ համարելով ազատության կորուստը. երկրորդ, փիլիսոփայությունը մի կենդանի, շարժուն և համօրեն մարդկության սեփական բան լինելով, ուսանում եմ ներկայումս, ազդերի ժամանակակից պատմութեններից և երեւելություններից»⁴։ Բանտում գրած նամակներից մեկում Նալբանդյանը ծաղրում էր անգամ «երևակայության մեծագույն» գավակ Գյոթեին, որի անունը ակնա-ծանքով էր հիշատակում Հոմերոսի մասին գրած հոդվածում, նշավակում էր բանաստեղծ-փիլիսոփայի «հախուռն և բացարձակ» վճիռն այն մասին, թե «մենք միայն երևակայության գավակներն ենք»։ Այլ քեզ մտահայաց զառանցանք,— բացազանչում է Նալբանդյանն այդ առիթով։— Իրենք անցել են կոորդինատի այն լյուղմը և կամենում են հավատացնել մեզ, թե մենք բացասական մեծություններ ենք»⁵։

«Անցան այն ժամանակները,— գրում էր Նալբանդյանը «Երկու տողում»,— երբ մարդիկ ոգևորվում էին վերացական և միստիկական բաներով. անողորհելի իրական աշխարհը, երկաթի գավազանը ձեռքում, պահանջում է յուր արդարացի հարկը։ Մարդկությունը կապված է երկրագունդի հետ. փորձերն ուսուցին իտրան յուր երջանկության և թշվառության պատճառները գտանել երկրագունդի վերա»⁶։

1861 թվականին գրած այս տողերը ազդանշում են Նալբանդյանի անցումը

¹ «Հյուսիսսփայայ», 1859, № 10, էջ. 819։

² Երկերի լիակատար մողովածու, հատ. I, 402, համառ. նաև «Փոքր», 1881, № 4, էջ. 194 և «Անտիպ երկեր», էջ. 166 ձառ.։

³ Ե. Հ. Ժ., III, 93։

⁴ Նույն տեղում, I, 463։

⁵ Նույն տեղում, I, 139։

⁶ Նույն տեղում, III, 22։

դեպի դրական գիտությունների լույսով ճառագաված ուսույցիոն պրակտիկան։ Հաջորդ տարում լույս տեսած «Նրկրագործության» էջերում հեղինակն արձանագրում էր մատերիալիստական իր հայացքները, հատկապես հասարակական բարոյականության հետ կապված խնդիրների առնչությամբ։ Երես դարձնելով ժետաֆիզիկական համակարգություններից, Նալբանդյանը 1863 թվականի փետրվարի 20-ի նամակում պարզաբանում է իր աշխատանքի դրական ծրագիրը՝ «Ինչ վերաբերում է մեզ,— դրում է նա,— մենք դրական գիտության հետևողներ ենք և մեր ամբողջ ուժը կենտրոնացնում ենք ուսումնասիրելու այն, ինչ դրականապես հայտնի է և ոչ ենթագրաբար կամ տարապայմանորեն»¹։

Ավելի որոշակի է արտահայտվում Նալբանդյանը փիլիսոփայական իդեալիզմի և մետաֆիզիկական սիստեմների դեմ՝ Հայմի «Հեզելը և նորա ժամանակը» գրքի քննադատության մեջ, որ գրի էր առել Պետրոպավլովյան բերդում 1863 թվականին. «Ինչ որ ինձ է վերաբերվում,— գրում է նա այդտեղ,— ես ոչ մի համակարգություն չեմ ընդունում, և ամեն մի համակարգությանց ստրկաբար հետևողքը ծաղրից ավելի ուրիշ բան թող չսպասեն ինձանից»²։ Այստեղ Նալբանդյանը ծառանում է, ըստ էության, փիլիսոփայական իդեալիզմի և ամենից առաջ՝ հեզելյան համակարգության դեմ։

Նալբանդյանը հեզելյան իդեալիզմի քննադատության հիմքն է դարձնում նրա համակարգության այն դրույթը, թե «ամեն փիլիսոփայություն ուրիշ բան չէ, եթե ոչ նորա ժամանակը փոխադրված դեպի միտք»։ Այդ դրույթի իմաստով փիլիսոփայական իմացությունն այլ ինչ չէ, քան պատմականորեն պայմանավորված մտավոր պրոցես, անգիտության խավարից դեպի գիտության լույսը շարժվող մտքի պրոգրեսիվ մի էտապ, մի փոխանցում առանձին երևույթների գիտությունից դեպի իրականության և նրա օրինաչափ զարգացման փիլիսոփայական ընդգրկումը։ Ըստ այդմ ամեն մի փիլիսոփայություն պայմանավորված է իրեն ծնող՝ ժողովրդի կացության և գիտակցության վիճակով, որով և ուներ սոսկ հարաբերական ճշմարտության բնույթ և միաժամանակ կրում էր իր վրա «բացարձակ իդեալի» դիալեկտիկական դրսևորման որոշ էտապի կնիքը։

Աչքի առաջ ունենալով Հեզելի փիլիսոփայության այս դրույթը, Նալբանդյանը գիտում է, որ նույն այդ դրույթը ճեղքործում է և իր (այսինքն՝ Հեզելի — Ա. Հ.) փիլիսոփայության վերա, որի ժամանակն անցած լինելով՝ կարող է նայվել որպես անցած կյանքի առաջացած արդյունք, որպես հիշատակարան գերմանական ոգու կերպարանագործության պատմության մեջ, և ոչ ավելի»³։ Սրանով Հեզելի համակարգությունը ևս, հակառակ Հեզելի հավանության, դրկվում էր բացարձակ ճշմարտություն լինելու հիմքից։

Նալբանդյանը նկատել էր հեզելյան փիլիսոփայության արիւնսյան զարգացարը. այդ փիլիսոփայության դիալեկտիկական բնույթի և բացարձակ օբյեկտիվություն լինելու նրա հավանության մեջ եղած հակասությունը։

Փիլիսոփայական համակարգությանց ժամանակներն անցան,— գրում է երգիծանքով Նալբանդյանը,— այժմ կրիտիկի ժամանակ է. համակարգությանց կործանումն արդեն մի մեծ և հոյակապ համակարգություն է, թեև կործանվածների ուն փութներ, պրակներ ու կատեգորիաներ չունի⁴։ «Միևնույն ազգի

¹ Ե. Շ. Ժ., III, 167։

² Նույն տեղում, 298։

³ Նույն տեղում, 294։

⁴ Նույն տեղում։

փիլիսոփայությունը,— եզրակացնում է նա,— նույնիսկ իր համար չէ կարող ամեն ժամանակ ուղիղ լինել, որովհետև ժամանակն առաջ է վազում, հասկացողությանց գումարը կերպարանափոխ է լինում: Է՞լ, դու, որ և ոչ բնավ գերմանացի ես, դու որ ապրում ես հարյուր տարի Կանտից հետո, քեզ ի՞նչ կարող են օգնել Կանտը կամ Հեգելը, եթե քո խուզարկությանց խորհուրդը քո ազդի վերա գործ դնել է նոցա համակարգությունքը»¹:

Հեգելի բացարձակ իդեալիզմը իդեալականացնում էր գերմանական հանրակարգը: Դա հասկանալի է: Եթե յուրաքանչյուր փիլիսոփայություն այլ ինչ չէ, քան գաղափարների մեջ առնված իր ժամանակը, բացարձակ փիլիսոփայությունը պիտի որ համապատասխաններ այնպիսի մի ժամանակի, երբ այդ փիլիսոփայությունը ծնող ժողովրդի կյանքը հասել էր բացարձակ կատարելության: Գործնականապես այս նշանակում է, թե գերմանական ժողովրդի ազատության գաղափարը Հեգելը դնում էր պրուսական պրոֆեսորի ննջաթասակի տակ: Դիտելով Հեգելի սիստեմը որպես «գերմանիկ ցեղի» և «գերմանիկ ոգու» պատմական արտահայտություն՝ Նալբանդյանը տեսնում է այս սիստեմի մեջ Գերմանիայում իշխած հոռի իրականության ցույցատկերը: «Ընկած լինելով այսպիսի խեղճ միճակի մեջ իրողապես, գերմանիկ ոգին իր ելքը աշխատեցավ փնտրել անպտուղ իդեալներ՝ մեջ և մինչև այսօր չպակասեցան բերանաբաց փիլիսոփաներ, որ քամի կուլ տալով իդեա բարոզեցին, առանց այդ սքանչելի իդեան երբևիցե իրենց համար մարմնավորել կարողանալու: Իրավունք ունի հռչակավոր Բոկլը դատապարտել նոցա այս նեղսիրտ ըստ էության, բայց գերմանական հասկացողությամբ լայն և հոյակապ ուղղություն: Եվ միայն Բոկլը չէ, որ դատապարտեց այս սոստ ուղղությունը: Ամեն խելքը գլխին մարդ, որ գարեջրի շոգիով չէ բթացրել իր ուղեղը, ասել է ուրեմն և զգում է, երբ երես առ երես քսվում է իրական աշխարհի հետ, նա դատապարտել է և պիտի դատապարտե»²:

Նալբանդյանը քննադատության շեղքի տակ է ձգում միջնադարյան Գերմանիայի փլատակների վրա ծվարած «գերմանական ոգու» և «գերմանիկ ցեղի» պոլիցիապաշտ սահմանափակությունը, ֆրեդերիկոսների կենսագործած քաղաքական բացառիկությունն ու բռնատիրությունը: «Գերմանական ազգը մեծ ազգ չէ և նորա փոքրությունը և մեծության անընդունակությունը արդեն իրողապես երևում է նորա քաղաքական կյանքում սպառզ և շոշափելի կերպով: Երեսունից ավելի կոորներից բաղկացած նեղսիրտ և միմիայն ֆրանսիական մեծ հեղափոխության շնորհքով մի փոքր մարդ դարձած կառավարություններով, մթացնում է այն լուսակամարը, որ կապել էին նորա վրա Գյոթեն, Շիլլերը, Լութերը, Չնշին և ափի չափ տերությունը իրենց մեջ կենտրոնացած, իրենց կնիքը խոր տպավորում են իրենց հպատակների վրա, թող կրոնական այլև ընկերական կյանքի թշնամությունքը, մանր և կեղտոտ դիպվածներում միշտ ոտնահար են եղել և պիտի միշտ լինեն գերմանականության»³: Ավելի դրական չէ նրա վերաբերմունքը դեպի գերմանական երկրորդ մեծ պետությունը՝ Ավստրիան, այդ «պոլիտիկական ուրվականը», «դուրցաբանական առասպելը», որ ավելին չէր, քան «ազոսավ՝ սիրամարզի փետուրներով զարդարված», որ «ութ միլիոն ձկնալուծն ավստրիացիներով բռնացել է Լոմբարդիո վրա և չէ կա-

¹ Ե. Լ. Ժ., III, 298:

² Նույն տեղում, 304 և հետո:

³ Նույն տեղում, 304:

մենում Վենետիկը ձեռքից թողույ», որ «մորթել է Հունգարիան, խեղդել է Գալիցիան, Դալմատիան, Բոհեմիան և այլ գավառներ ու ազգեր...»¹։ Անգամ դեպի ցարիզմը տաժաժ իր ատելությունը Նալբանդյանն ուղղում էր երբեմն «գերմանա-թաթարական կառավարության» դեմ, դարձվածք, որ այնքան հաճախ հանդիպում ենք «Kолосол»-ի գրությունների, Հայնիխ Հայնեի և գիտական սոցիալիզմի հիմնադիրների սարկաստիկ էջերի մեջ՝ «գերմանական փիլիսոփայություն» կամ «գերմանական իդեոլոգիայի» դեմ ուղղված։ Նալբանդյանը հեղինում է գերմանական մտահայաց այն ռունիվերսալիզմը», որը, ինչպես ասում էր Բելինսկին, «ընձեռելով ամեն ինչ, ինքը չի կարող դառնալ ոչինչ»։ Մասնավորապես նշալակում է Նալբանդյանը Հեգելի ռեակցիոն տենդենցը՝ իդեալիստական րացարձակ համակարգության փառապսակով մեծարել պրուսական «պոլիցակազմ ազատությունը»։

Քննելով Հեգելի սիստեմը, Նալբանդյանին առիթնում է Հեգելի ուսմունքից փիլիսոփայության և պատմության կապի մատնանշումը. մերժելով փիլիսոփայությունը որպես անանց մետաֆիզիկական դոգմա՝ նա դիալեկտիկայի լուսարձակի տակ է դնում անցյալի, ներկայի և ապագայի ամեն մի փիլիսոփայություն, որանց թվում, բնականաբար, նաև Հեգելի ռեակցիոն «համակարգությունը»։

Երևույթների ընդդրկումը նրանց շարժման դիալեկտիկայի մեջ ընտանի էր Նալբանդյանին տակավին նրա մտածության իդեալիստական շրջանում։ «Բնությունը դադար չունի, նա գտանվում է անդադար շարժողության մեջ, որ է նորակյանքը, — գրում էր Կոմս էմմանուելը դեռ 1858 թվականին, — աշխարհիս երեսին երկու քան կա — այո կամ ոչ, հառաջ կամ հետ, լինել կամ չլինել»²։ Հակադիր իդեաների պայքարը Նալբանդյանը համարում էր այդ պահին ամեն մի դարգացման աղբյուր ու հիմք։ Իբրև «մտավորական պատերազմ», իբրև խոսքի ազատ վկայության սահմաններում, խոսքի և բանականության սահմաններում կատարվող պայքար՝ «վեճը և պատերազմը, դոքա անկողոպտելի սեպհակալությունը են ինքը լուրյան շինող մարդկության», — գրում էր նա³։ «Պատերազմը հետևանք է շարժողության, իսկ շարժողությունը կյանք է», — եզրակացնում էր նա⁴։

Ավելի լրիվ ու ստույգ պատկերացում Նալբանդյանի մտածողության դիալեկտիկական բնույթի մասին ստանում ենք նրա մտածության մատերիալիստական հեղաբեկման շրջանի ասույթներում։ «Գործողությունը շարժողության հետևանք է, — գրում է «Երկրագործության» հեղինակը, — և ասանց շարժողության չկա գործունեություն։ Ուր չկա գործունեություն, ասել է չկա շարժողություն, իսկ ուր շարժողություն չկա, այնտեղ կյանք չկա, այնտեղ թագավորում է մահը»⁵։ «Մահը անհասկանալի է, եթե չգիտենք կյանքը, ուրեմն հառաջ կյանքը։ Ինչ է կյանքը։ Կյանքը է անդադար շարժողություն, նյութերի անդադար փոխանակություն և անձնապահություն»⁶։

Ամբողջ բնության հետ դիալեկտիկայի օրենքներով է զարգանում նաև

¹ Ե. Լ. Ժ. III, 85, 89 և հետո։

² Նույն տեղում, I, 358։

³ Նույն տեղում, 261։

⁴ Նույն տեղում, II, 262։

⁵ Նույն տեղում, III, 80։

⁶ Նույն տեղում, 84։

մարդկային կյանքը: Մարդն իր կյանքը չէ տանում առաջուց նշանակված մի ճամփով, — գրում է Նալբանդյանը Հեգելի փիլիսոփայությանը նվիրված իր հոդվածում, — կյանքը հոսանուտ քան է և հազար տեսակ հարակցությանց, դիմադրության... հանդիպելով կես մի կորցնում է իր նախաշավիղը, կես մի ալլընթացք է բռնում, կես մի կանգ է առնում, կես մի վազում է անհնարին արագությամբ»¹:

Ի մի բերելով զարգացման դիալեկտիկական օրինաչափության մասին իր դիտողությունները, ռուս ռևոլյուցիոն-դեմոկրատների պես, Նալբանդյանը ևս հեգելյան դիալեկտիկան շուտ էր տալիս մետաֆիզիկական համակարգությունների դեմ:

Հնդհանրացնելով իր ապրած ժամանակի ռևոլյուցիոն իմաստը, Նալբանդյանը գրում էր. «Նդան ժամանակներ, երբ մարդը հարյուր տարի ապրեցավ, բայց մի օրվա ճամփա չդնաց, բայց ևդան ժամանակներ, երբ մի օրում մեկ դար քալեց»²: Քանակական աճումը որակականի փոխանցվելու դիալեկտիկական օրենքի ձևակերպումը, Նալբանդյանը չէր կարող արտահայտել ավելի ամփոփ, քան արել է այդ տողերի մեջ՝ կիրառելով այդ օրենքը նույնիսկ մարդկային հասարակության վերաբերմամբ:

Սակայն նրա մոտ հանդիպում ենք նաև որոշ պատկերացում դիալեկտիկական շարժման «ընդհանուր ձևերի» մասին:

«Ոչ Հեգելի աշակերտ ենք և ոչ Շելլինգի, — գրում էր նա Հայմի գրքի քըն-նադատության մեջ, — բայց արդարությունը ստիպում է խոստովանել, որ երկուսի համակարգությունքն էլ մեծ օգուտ ցույց տվին գիտության ընդհանուր ձևերը հայտնագործելով, որոնց միջնորդությամբ առաջ է գնում զարգացման գործողությունը: Այս հայտնագործությանց հիմնական արդյունքը երևում է հետևյալ առածի մեջ. «զարգացման վերին աստիճանը իր ձևով նման է սկզբին, որտեղից առաջ է գնում այդ զարգացումը: Այս վարդապետությունը բովանդակում է իր մեջ շելլինգյան համակարգության արմատական իսկությունը, որ Հեգելն ավելի ճիշտ և ավելի մանրամասն քրքրել և բնենել է, և ընդունելով որպես հիմնական սկզբունք՝ կաղմել է յուր համակարգությունը, ուր տիեզերական կյանքի բոլոր երևույթների մեջ, սկսելով նոցա շատ ընդհանուր վիճակից մինչև էություն յուրաքանչյուր առանձին կարգի ամենաճիշտ մանրամասնությունքը՝ երևում է այս վարդապետությունը»³:

Ինչպես նշել ենք մի այլ տեղ, այս մտքերը Նալբանդյանը ձևակերպում էր գրեթե բացառապես Չերնիշևսկու «Критика философских предубеждений против общинного владения» հոդվածի հետևությամբ⁴:

Այն հանգամանքը, որ Նալբանդյանը ձևակերպում էր դիալեկտիկական մեթոդի ընդհանուր սկզբունքը ըստ Չերնիշևսկու, ինչպես նաև կոնկրետ այն օրինակները, որ բերում էր դրա առնչությամբ՝ այդ մեթոդի մասին ունեցած իր պատկերացումը պարզաբանելու համար, ցույց են տալիս, որ նա մերենաբար չէր յուրացնում հեգելյան փիլիսոփայության դիալեկտիկան: Ռուս ռևոլյուցիոն-դեմոկրատական մտքի դասական ներկայացուցիչների պես նա ևս ձգտում էր

¹ Ծ. է. Ժ., [1], 240:

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում, 310:

⁴ Տե՛ս «Անտիպ երկեր», Եր. 1921:

վերամշակել դիալեկտիկան մատերիալիստորեն, ջանում էր ազատել դիալեկտիկայի «ուացիոնալ միջուկը» նրա «միստիկական կեղևից»:

Բնութագրելով բացարձակ իդեալիզմի սխտեմը որպես մարդկային ազատ միտքը կաշկանդող մի շղթա, Նալբանդյան-դիալեկտիկը դիտում էր. «Փիլիսոփայությունը նաև աղատություն քարոզած ժամանակ, եթե դրականապես դնում է իր վարդապետության ոճը և համակարգությունը որպես անմերժելի և անբողոքելի, արդեն թշնամի է ազատության, արդեն խորտակում է իր փիլիսոփայությունը: Մարդկային կյանքի այս անշափելի հեղեղի մեջ դու որի՞ տունն ես հարցնում քո ծանր ու բարակ սահմաններով, սեռերով և շղիտեմ դեռ ինչ զահրլումարով?»¹:

Որպես Հեղելի քննադատ Նալբանդյանը չի ճանաչում բացարձակապես որևէ սահման մտքի և գիտության նվաճումների համար. «Մեր խոսքն այն է,— գրում է նա,— թե գիտությունը, մարդու կյանքը, ժամանակը, այսինքն՝ հասկացողությանց գումարը շարժուն ու հոսանուտ բան լինելով՝ չի կարելի փիլիսոփայությունն ավանդել մի անշարժ տումարի մեջ: Կարգա՛յալդ փիլիսոփայությունը, որպեսզի սորվիս փիլիսոփայության պատմությունը և կարողանաս զուգահեռագիծ քաշել անցածի և ներկայի մեջ, տեսնել և քննել, թե ինչպես մարդկային գիտության շրջանն ավելի տարածություն է ստանում աստիճան առ աստիճան»²: «Փիլիսոփայությունը,— ասում է Նալբանդյանը,— ըստ ինքյան գրեթե երեք ճյուղի է բաժանվում՝ տրամաբանություն, բնական փիլիսոփայություն, բարոյականություն: Գերբնական մասը մարդու մեջ է դարձյալ, ուստի եթե բնական փիլիսոփայությունից դուրս դա, կորցնում է իր ամրությունը և դառնում է աղնիլ՝ և բարակ զեղեկություն»³: Փիլիսոփայության այս բնագավառների հետ միասին, Նալբանդյանը նշում է նաև գործնական իր փիլիսոփայության ուղին. «Ուղում ես փիլիսոփա դառնալ քո ազգի համար (որովհետև կաթողիկե փիլիսոփա չկա և չէ կարող լինել, քանի որ ազգությունը կան, քանի որ բնությունը այլևայլ աշխարհներում ունի այլևայլ կերպարանքներ և ազգեցությունը), ապա ուրեմն ուսիր քո ազգի կյանքը, նորա հասկացողության աղբյուրքը, նորա պետքերը: Այդ կյանքը բաշվորքելը է ամենամեծ և ճշգրիտ փիլիսոփայությունը»⁴: «Բայց ստույգ է,— հարում է Նալբանդյանը,— որ ընդհանուր պատմությունը, բնագիտությունը են փիլիսոփայության ճշգրիտ պատվանդանը: Ուսի՛ր պատմությունը, ուսի՛ր բնությունը, ուսի՛ր մարդը, իմաստասեր ընկերությունը, օրենքները, մարդկային կյանքի երևույթը, գտի՛ր պետքերը, ճանցցի՛ր պետքերը լցնելու հնարները և կդառնաս փիլիսոփա, առանց սորա կամ նորա համակարգությունը ընդունելու... Անձնաճանաչություն, գիտակցություն, հաշվատու քննություն մարդկային թե՛ անցած և թի՛ ներկա կյանքին, այլև բնության երևույթներին և նույնիսկ բնության — ահա փիլիսոփայության աղբյուրը, որ բաց է ամեն մարդու առջև, միայն թե մարդը չժուլանա օգուտ քաղել: Եվ եթե մարդը ընդունակ չէ այդ բոլորի թեկերի իր մտքի մեջ որպես մի կենտրոնի մեջ ամփոփել, նորա միօրինակ անօգուտ են և պատրաստ համակարգությունքը»⁵:

¹ Ե. Լ. Ժ., III, 299.

² Նույն տեղում, 301.

³ Նույն տեղում, 300.

⁴ Նույն տեղում, 299.

⁵ Նույն տեղում, 300.

Ինչպես ռուս դասական մատերիալիզմի ներկայացուցիչների համար, նույնպես նաև Նալբանդյանի համար փիլիսոփայությունն, այսպիսով, դադարում է լինել «բացարձակ» իմաստության կայան, գիտությունների գիտություն: Նաև ևս մերժում է այն փիլիսոփայությունը, որի խնդիրը իրականության «անախտակիր» գիտումն է կամ նրա անհրաժեշտության «անպարտիական» ընկալումը: Լծորդելով փիլիսոփայությունը մասսաների ազատագրական շարժման հետ, Նալբանդյանը ևս ընկալում է այն որպես «ռևոլյուցիայի ալգեբրա», համարում այն ոչ միայն իրականության տեսական ճանաչման, այլև նրա զործնական վերափոխման բանալի:

• * •

Նալբանդյանի փիլիսոփայական զարգացումն առաջ զնաց 1859—1861 թվականներին Ռուսաստանում հասունացող ռևոլյուցիոն կրիդիսի պայմաններում, հանդիսանալով ի վերջո նույն այդ կրիդիսի ցայտուն անդադարձումը հայ դրականության մեջ:

Մոսկվայի համալսարանի ուսանողության տարիներին սուղվելով բնագիտական առարկաների ուսումնասիրության մեջ՝ Նալբանդյանն անընդհատ միտված էր դեպի իմաստասիրական և զործնական ընդհանրացումներ և եզրակացություններ: Նա ծունոթացավ տիեզերքի ծագման ու զարգացման բնագիտական հայացքին, Պարվիինի նախորդած ռուս և եվրոպական էվոլյուցիոնիստների տեսություններին, օրգանիզմների բջիջային կազմի տեսությունը, եռանդի պահպանության և փոխարկման ուսմունքին և այլն: Այս ամենը դուրացնում էին նրա հայացքների այն շրջադարձը, որ տեղի ունեցավ 50-ական թվականների վերջերում՝ ռուս ռևոլյուցիոն շարժմուն և ռուս ռևոլյուցիոն լուսավորիչների, առաջին հերթին ռուս դասական մատերիալիզմի ազդեցությամբ:

Բանտից ուղարկված իր մի նամակում, Նալբանդյանը դատապարտում է դոկտորինյոր նատուր-փիլիսոփաներին: Նոսելով բժշկականության «բացարձակ դպրոցին» մասին, նա գրում էր, թե այդ դպրոցը չէ արդարանում ոչ միայն բժշկականության մեջ, այլև հանրամարդկային գիտության այլ ճյուղերի առաջ¹: Նա արժանի արհամարհանքով է խոսում համալսարանական պաշտոնական փիլիսոփաների մասին, խուսափելով գիտության նման քուրմերից, «ինչպես Պուշկինը սեմինարիստներից»: «Բոլոր այդ փիլիսոփաները,— գրում էր նա,— իրանց ամբիոնների բարձունքից առաջադրում են տեսություն տեսության հետեւից, դեռ մինչև հիմա պարզամտորեն ենթադրելով, որ մարդու կյանքը կազմվում է ըստ ինչ որ նախագծված տեսության՝ կարծես թե մարդկային բնությունը հանք է, որ ամեն ինչ կազմվում է զրսից՝ ըստ զանազան ֆիզիկական, այն էլ անփոփոխ օրենքներով: Մարդկությունն արդեն շատ է տառապել ամեն տեսակ իդեալական (իմա՝ իդեալիստական — Ա. Հ.) սիստեմների համար, որոնց վրա նա այժմ ծիծաղում է, բայց մի քանիսը զեռ պատվի են արժանանում: Չնայած դրանք ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ նախկինների ձևափոխություններ՝ այժմ արդեն ծաղրված, այնուամենայնիվ, աչքերի կապը դեռ պինդ է. ժամանակն է արդեն, մի քիչ հրաժարվել մետաֆիզիկայից հօգուտ դրական գիտությունների, թեկուզ սսենք հօգուտ ֆիզիկայի»²:

¹ Ա. Հ. Ժ., IV, 185:

² Նույն տեղում, եր. 175:

Նալբանդյանի փիլիսոփայական միտքը պարզված էր դեպի նույն այն կողմը, դեպի որն ուղղված էր առաջավոր փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական միտքը Ռուսաստանում և Արևմուտքում: Նշեցինք արդեն այն արձագանքը, որ դրեւ էին Նալբանդյանի հոգվածում Չերնիշևսկու դիտողությունները դիալեկտիկայի մասին: Չերնիշևսկու պես Նալբանդյանը ևս դիալեկտիկական մեթոդը չէր կիրառում միայն անցածը ըմբռնելու համար, ինչպես այդ տեղի ունեւ շեպելի մոտ, այլ ներկայի զարգացման ընթացքը և գալիքի հեռանկարները նշմարելու համար: Բայց միայն Չերնիշևսկին չէ, որ որոշում էր Նալբանդյանի կատարած մտավոր շրջադարձի ուղղությունը: շեպելյան իդեալիզմի քննադատությունը նա կատարում էր նույն դիրքից, որից ելնելով այդ փիլիսոփայությունը վերլուծում էր Գերցենը, երբ գրում էր թե՝ «Գաղափարի տրամաբանական զարգացումը տեղի ունի նույն փաղերով, ինչպես և բնության ու պատմության դարդացումը: Նա, որպես ուսողների արևոացիան երկրում՝ կրկնում է երկրային մոլորակի շարժումը»¹: Այս հիման վրա անդադառնալով մարդկային դիտություն հույանը, Գերցենը գրում էր, թե կատարյալ ու բացարձակ մի բան չէ, այլ տվյալ ժամանակաշրջանի հաշվետվություն և եզրակացություն: Գիտությունը համարում է իրեն բացարձակ մի բան, մինչդեռ բացարձակ է միայն այն շարժումը, որը միաժամանակ մղում է պատմական գիտակցությունը հառաչ ու հառաչ²: Այս տեսակետից էր մոտենում Գերցենը նաև շեպելի «բացարձակ իդեալի» սխտեմին, երբ գրում էր՝ «Շեպելը հասցրեց իր մտածությունն այն բարձրության, որ նրանից հետո չէ կարելի քայլ առնել, առանց թողնելու ետևից իդեալիզմը»³: Գերցենի տեսակետը միանգամայն համընկնում էր Նալբանդյանի քննադատության մեկնակետի հետ:

Նալբանդյանը պատերազմում էր շեպելյան համակարգության դեմ նաև այն դիրքից, որից գրոհել էր նույն այդ համակարգության վրա Բելինսկին: Մանր-մանրալով Ռուզեյի «Hallische Jahrbuch»-ի հետ՝ Բելինսկին գրում էր Բոտկինին, որ ինքը վաղուց է ինչ այդպես էլ կարծում էր, թե շեպելի փիլիսոփայությունը իմաստության նշանակալից մի մոմենտ է միայն, զուրկ բացարձակ նշանակությունից⁴: Փիլիսոփայական համակարգությունը, — ասում էր Բելինսկին, — սահմանափակում է մարդկային մտքի ազատությունը, մարդու համոզմունքը: Թե՛ն չհամար, հիմա մարդը ոչինչ է, մարդու համոզմունքը ամեն ինչ: Միայն համոզմունքն է, որ կարող է հիմա և բաժանել, և միացնել մարդկանց հետ»⁵: Մարդու ազատությունը, նրա միտքը, նրա համոզմունքն էր նվիրադրվածում նաև Նալբանդյանը, երբ գրում էր նույն կապակցությամբ. «Մարդու էական արժանավորությունն է նորա մտքի անսահման ազատությունը. եթե այդ էլ լունաբարվեցավ այս կամ այն հեղինակությունից կամ համակարգությունից, էլ ինչ կամա մարդկային արժանավորության մեջ, Հազար փիլիսոփայություն — մեկ ստակ»⁶:

Բելինսկու այս միտքը մի հայտնի չափով ընդառաջում էր շեպելի փիլիսոփայության մատերիալիստական այն քննադատությանը, որ ձեռնարկեց Ֆոյեր-

¹ А. Н. Герцен. Избранные фил. сочинения, кр. 83.

² Նույն տեղում:

³ А. Н. Герцен. Сочинения, 1903, кр. 188.

⁴ В. Г. Белинский, Собр. соч., под ред. Сказачевского. IV, Приложение, кр. 167 և 175 հմտ. ն. տ. III, 35.

⁵ Նույն տեղում, կր. 224.

⁶ Ի. ի. ժ., III, 301.

բախր։ Մատերիալիստական նույն դիրքերից էր քննադատում Հեգելին նաև Նալ-բանդյանը։

Հավանական է, որ Ֆոյերբախի հայացքներին Նալբանդյանը ծանոթացած լիներ ուսու գրականության միջնորդությամբ դեռ 50-ական թվականներին, «Ծրկ-րագործությունը» գրելու պահին հավանորեն նա Ֆոյերբախի «Քրիստոնեության ծագումը» գրքի՝ լոնդոնում 1861 թվականին լույս տեսած ուսանրեն թարգմանա-րվունից էր առել իր գրքի ճակատին դրոշմած էպիգրաֆը — «Իմ աշխատության միայն՝ եղրականությունը են, փաստերի հետևանք, նոքա ըստ ինքյան պատկարք չեն, այլ կերպարանած, կենդանի կամ պատմական իրողությունը»։ Նալբանդյանի փիլիսոփայական նոր հայացքները, ինչպես տեսանք, համընկ-նում են, ըստ էության, նույն այդ գրույթին։ Ֆոյերբախյան հումանիզմի և մատե-րիալիզմի կնիք էր կրում փիլիսոփայության և մարդկային կյանքի, մարդկային պրակտիկայի և թեորիայի միջև եղած կապի մատնանշումը Նալբանդյանի մոտ։ Միայն մարդն է ֆիլիսոփական եսի հիմքը, լայնիցյան մոնադի հիմքը, արսո-լյուտի հիմքը,— ասում էր Ֆոյերբախը։ Նոր փիլիսոփայությունը հենվում է բա-նականության վրա, բայց այն բանականության վրա, որի էակը մարդ էակն է, այլ խոսքով նոր փիլիսոփայությունը հանգչում է ոչ թե անգույն և անանուն բանականության վրա, այլ այն բանականության վրա, որը տոգորված է մարդ-կային կրքով։ «Ուստի, եթե հին փիլիսոփայությունն ասում էր — միայն բանա-կանն է ճշմարիտ և իրական, ապա նոր փիլիսոփայությունը, ընդհակառակը, հայտարարում է — մարդկայինն է ճշմարիտ և իրական, որովհետև միայն մարդ-կայինն է բանական, մարդն է բանականության շափը»։ Բացարձակ փիլիսո-փային Ֆոյերբախը հակադրում է մարդկային փիլիսոփան։ «Homo homini deus est» (մարդն աստված է մարդու համար) — այս է բարձրագույն դործնական հիմնականիզքը, այսպիսին է և համաշխարհային պատմության դարձակետը։ Ֆոյերբախի այս մտքերին արձագանքելով Նալբանդյանը գրում էր. «Ույն փի-լիսոփայությունը, որ անմիջապես չի բխում մարդկային կյանքից և որ չի դա-դարում դարձյալ մարդկային կյանքի վերա, քանի որ մարդը ապրում է և օդ է շնչում, մենք հրատարակում ենք նորան իմաստակություն և խաբեբայություն։ Մարդն է փիլիսոփայության և՛ հեղինակը, և՛ առարկան... Փիլիսոփայությունը երկրադնդի վրա է, մարդն է նորա աթոռը, մարդն է նորա և՛ քննողը, և՛ քննելին։ Բայց մարդը, հառաջ քան թե պիտի գոյանա, հառաջ քան թե գոյանալուց հետո պիտի ապրի, հառաջ քան թե պիտի քննե և իմաստասիրե յուր անձը, յուր կյան-քը, յուր ապրածը, յուր ներկան, և հառաջ քան թե պիտի մտածե և հոգաբարձու լինի յուր ապադայի մասին, այս բոլորից առաջ մարդը կարոտ է նյութին»։

Այս տողերի մեջ Նալբանդյանն ամփոփում է իր դավանած մատերիալիզմի հիմնական դրույթներից մեկը։

Սակայն փիլիսոփայական իդեալիզմի հաղթահարման մարդում մտքի տուրք վճարելով Ֆոյերբախին՝ Նալբանդյանը չկրկնեց նրա հիմնական սխալներից մեկը՝ դիմադարձ լինելով հեգելյան սխտեմից՝ նա շանդիտացավ նրա դիալեկ-տիկական մեթոդի նշանակությունը։ Մասամբ հենց դրանով է բացատրվում, որ Նալբանդյանը, ինչպես և նրա ուսու ուսուցիչներն ու համալսոհները ազատ միու-ցին Ֆոյերբախի փիլիսոփայության հայեցողականությունից։ Շեշտելով մարդու ներգործությունը բնության վրա, Նալբանդյանը ոչ միայն չէր պոկում փիլիսո-

¹ Людвиг Фейербах, Сочинения, том II, кр. 278, том III, էջ 101, 200, 227 և այլն։

փայտությունը ունդուցիոն պրակտիկայից, այլև ընդհակառակը, այն դարձնում էր ունդուցիոն պրակտիկայի իմաստավորման միջոց: Ի տարբերություն Ֆոյերբախի պասիվ-հայեցողականության՝ Նալբանդյանի փիլիսոփայությունը հասարակականորեն ակտիվ էր, ներգործական: Կյանքի վերականգնման ունդուցիոն պրակտիկային էր հանգում նաև Նալբանդյանի մատերիալիստական և զիալեկտիկական փիլիսոփայությունը: Խոր մի անջրպետ էր այս, որ բաժանում էր մասնավոր սեփականության ինստիտուտի դեմ պայքարող հայ դեմոկրատիայի ունդուցիոն տրիբունին, «հավասար սեփականություն» քարոզող գերմանական փիլիսոփայից:

Նալբանդյանը ոչ մի տեղ մատերիալիստական չի անվանում իր աշխարհայացքը, ընդհակառակը, նա կարծես նույնիսկ սանձանագատվում էր մատերիալիզմից: Նախապաշարված ամեն կարգի մետաֆիզիկական համակարգության դեմ՝ Նալբանդյանը «պարզամտություն» էր համարում այն մարդկանց կառնիքը, ովքեր կարող էին «նյութականություն», կամ ով դիտի, դեռես «ինչություն» համարել իր արծարծած հայացքները՝ «Մենք ընդհանրապես կուսակից ենք փորձական և վերացական փիլիսոփայության, որպես ավելի դրական տեսություն»¹, — դրում էր մի տեղ Նալբանդյանը, առիթ տալով ոմանց ասելու, թե նա հարում էր փիլիսոփայական էմպիրիզմին կամ պոզիտիվիզմին:

Սակայն փիլիսոփաների, ինչպես և մարդկանց մասին առհասարակ, դատում են առանց անպայման տեղեկանալու, թե ինչ են մտածում նրանք իրենց մասին: Թույլատրելի է դատել մարդկանց մասին միայն նրանց այն ինքնագնահատումների հիման վրա, որոնք համերաշխում են նրանց գործերին: Ոչ ոք, օրինակ, կասկածի տակ չի առնում Ֆոյերբախի փիլիսոփայության մատերիալիստական ֆեուլիթը, չնայած որ ինքը՝ Ֆոյերբախը ոչ միայն մատերիալիստ չէր հռչակում իրեն, այլև՝ կարծես Նալբանդյանի պես սահմանագատվում էր «մատերիալիզմից».² «Ճշմարտությունը, — ասում էր նա, — մատերիալիզմի մեջ չէ և ոչ իդեալիզմի մեջ, ոչ ֆիզիոլոգիայի և ոչ սպիրիտուոգիայի, ճշմարտությունը անտրոպոլոգիայի մեջ է»:³ Սակայն որն է այն «մատերիալիզմը», որից սահմանադատվում էր Ֆոյերբախը: «Ինձ համար, — դրում էր նա, — մատերիալիզմը մարդկային էություն և գիտության հիմքն է, բայց ես չեմ կարող վերաբերվել նրան այնպես, ինչպես վերաբերվում են բառի նեղ իմաստով վերցված բնախույզները, օրինակ, Մոլեշոտը: Նրանց համար դա շենքի հիմքը չէ, այլ ինքը շենքը: Այս կետի հետ զնալով ես միանգամայն համաձայն եմ մատերիալիստական հետ, զնալով առաջ ես տարանջատվում եմ նրանցից»:

Համալսարանական բնագետների մասին Նալբանդյանի հայտնած կարծիքը հիմք է տալիս ասելու, թե մատերիալիզմից սահմանագատվելով՝ Ֆոյերբախի պես նա ևս սահմանագատվում էր միայն վուլգար մատերիալիզմից: Բայց փաստապես մատերիալիզմի դիրքերից էր ելնում նա, երբ բանտի մի համակում, խոսելով սաղմնաբանության մասին, հեզնում էր փիլիսոփայական իդեալիզմը. «Պա, եղբայր, հրաշալի գիտություն է. ճշմարիտ է, դեռ մանուկ է նա, բայց թե ինչպիսի ապագա է սպասում նրան — խոսքով գրեթե անկարելի է արտահայտել, որովհետև բարեպաշտ իդեալիստների մազերը կդիզանան, իսկ Բսպանիայում թևեր և ուրից կբորբոքեն ինկվիզիցիայի խարույկները»⁴: Կասկած չկա,

¹ Ե. Լ. Ժ. 111, 97:

² Նույն տեղում, 338:

³ Նույն տեղում, 1 V, 214:

որ էմպիրիզմի և պոզիտիվիզմի դիրքերից էր սահմանադատվում նա, երբ նույն նամակում գրում էր քիմիայի մասին. «Ափսոս, որ քիմիան շատ բաներում դեռ կաղում է, թեև նա դրական դիտություն է, բայց մինչև այժմ էմպիրիկ է, շատ բաների նկատմամբ չի կարող հաշիվ տալ: Բազմաթիվ «ինչու և ինչի» հիման վրա» հարցերին մենք կամ պատասխան չունենք, կամ այդ պատասխանն այն-քան անիմաստ է, որ ամոթ է հիմա խոսել»¹:

Ռուս մեծ մատերիալիստների պես, Նալբանդյանը ևս ձգտում էր համատեղել թեորիան և պրակտիկան, ընդգրկել ունայ կյանքը և նրա օրինաչափությունները, էմպիրիկ փորձն ու նրա տվյալների փիլիսոփայական ընդհանրացումը: Ռուս մեծ մտածողների հետ, նա ևս մերժում էր ծանծաղամիտ էմպիրիզմն և ամպաշու ուղիղնալիզմը:

«Դրական դիտություն» և «դրական տեսություն» մասին Նալբանդյանը ասում էր նույնը, ինչ ասում էին ռուս դասական մատերիալիզմի ներկայացուցիչները: Այսպես, Դորրոյուրովը գրում էր. «Ներկայիս բնական դիտությունների մեջ յուրացված է դրական մեթոդը, բոլոր եզրակացությունները հիմնվում են փորձերի վրա, փաստական դիտելիքների վրա և ոչ թե, երբեք կամ ումեկ խնդրին փառ ճանաչած ցնորամիտ թեորիաների վրա և ոչ էլ մոթ զուշակությունների վրա, որոնցով հենքում զոհանում էր դիտությունն ու թեորետությունը»²:

Ռուս և եվրոպական մտքի ազդեցությունից զատ չպիտի անդիտանալ, որ Նալբանդյանի փիլիսոփայությանը անդրադառնում էր հայ կյանքը, հայ ժողովրդի դարավոր ազատագրական պայքարը, հայրենի և օտար բռնապետությունների դեմ, նրա համառ դիմադրությունը կղերի և ֆեոդալների ռեակցիոն դադափարախոսությանը: Հայ ժողովրդական իմաստությունը ձևակերպող բանահյուսությունից զատ՝ հրապարակախոսի մտքի վրա դրական ազդեցություն ուներ հայ առաջավոր դրականությունը, Աբովյանի ջանքերով ծնունդ առած հայ նոր այն դրական խոսքը, որ կապեր էր հաստատում հայ կենդանի իրականության հետ, մասսաների լուսավորության հանապարհով երկու հեռանկարներ որոնում հայ ժողովրդի ազատագրական ձգտումների իրողործման համար:

«Հեղելը և նորա ժամանակը» վերադասվածով զբաղված դիտողություններից պարզ է միանգամայն, որ Նալբանդյանը կիրառում էր դիալեկտիկական մեթոդը, հայ կյանքի հասարակական-քաղաքական փափուղիներից ելք գտնելու համար: Նրա, ինչպես և Գեղեցիկի համար, դիալեկտիկական մեթոդը «ոևոյուցիայի» ալկերքառ էր նախ և առաջ: Հայ հրապարակախոսը կիրառում էր այդ ալկերքի մղված հարազատ միջավայրի թվաբանական կոնկրետ խնդիրների ընդհանուր իմաստը քաջահայտելու, դրանց լուծման ընդհանուր ուղին որոշելու պահանջից: Նրա կարծիքով ևս, առաջավոր մարդկության փորձը միջոց է ընձեռում քաղաքակրթության ստորին աստիճանից ուղղակի անցնել նրա վերին աստիճանին՝ խուսափելով առաջավոր ժողովուրդների անցած միջանկյալ աստիճաններից: «Ի՞նչ մի որևիցե ազգ, — եզրափակում էր իր միտքը Նալբանդյանը՝ ակներախ կերպով աչքի առաջ ունենալով սեփական ժողովրդի

¹ Ե. Լ. Ջ., V, 214.

² Նույն աեղում, III, 343.

վիճակը, — հասել է իր զարգացման վերին աստիճանին, մի ուրիշ ազգ, որ խեղճ վիճակում է, կարող է հասնել այդ աստիճանին, առանց այնքան ժամանակ և այնքան ուժ գործ դնելու, որքան առաջին ազգը, և քնավ չհանդիպելով միջին մոմենտներին, որոնցից անցել էր առաջին ազգը»¹:

1863 թվականին գրի առնելով այս տողերը՝ Նալբանդյանն անմիջապես օգտվում էր դիալեկտիկայի օրենքից, առնելով դրա համար, ինչպես մատնանշեցինք, Չերնիշևսկու քանաձևը: Դիալեկտիկայի այդ օրենքը նա կիրառում էր, ինչպես տեսանք, արդեն «Ներկրագործության» էջերում, ուր արձագանքելով Գերցենին, նա զարգացնում էր այն միտքը, թե ասիական ժողովուրդները պրտի ոգտվեն և՛ «ունտեսական հեղափոխության» բարիքներից, և՛ ավրոպական ուսույուցիայի հաղթանակներից: Այլ խոսքով, արտակապիտալիստական զարդացման հնարավորությունը նա շաղկապում էր այստեղ առաջավոր ժողովուրդներին և աշուշտ, առաջին հերթին ռուս մեծ ժողովրդի ուսույուցիոն փորձի և նրա հետ ունենալիք ուսույուցիոն համագործակցության հետ:

Այն զնահատականներից, որոնց հանգել էր Նալբանդյանը հայ իրականության վերաբերմամբ, տակավին իր «Յաղագս» հայկական դպրության ճառառում, մինչև դրական այն եզրակացումները, որոնց հանգում էր նա այդ իրականության վերաբերմամբ՝ «Շեզելը և նորա ժամանակը» վերնագրով մեզ հասած իր գրվածքի մեջ՝ մտքի տանջալի մի ճանապարհ էր, որ մոտ մի տասնամյակի ընթացքում պիտի անցնեք նա հայրենի ժողովրդի լուսավորության ազատության մտահոգությամբ՝ հաղթահարելով շեզելի սքեմաները՝ դրական դիտությունների, մատերիալիստական փիլիսոփայության և դիալեկտիկական տրամաբանության ուղիներով: Հիրավի, Նալբանդյանի փիլիսոփայական հայացքները ոչ միայն շաղկապված էին հայ ժողովրդի լուսավորության և ազատության հեռանկարների հետ, այլև հանդիսանում էին պայքարի զենք նրա ազատության և լուսավորության թշնամիների դեմ: Հայ իրականության հետ նրա ունեցած կենդանի և անմիջական կապը, այդ իրականության ռեակցիոն ու լիբերալ ուժերի դեմ սրբվող պայքարը, այս է, որ կիրք էր մտցնում Նալբանդյանի հրապարակախոսության մեջ և հարաճուն ուժ հաղորդում նրա մտքերին: Անհնարին կլինեք անգամ ռուս ուսույուցիոն մտքի ազդեցությունը հայ հրապարակախոսի զարգացման վրա, եթե եկամուտ ազդեցությունը չընդառաջեք հայ իրականության պահանջներին և այն բուռն պայքարին, որ արծարծեցին Նալբանդյանն ու իր հետևորդները այդ պահանջների ելևող գործնական խնդիրները լուծելու համար:

Պոլսահայ օրսկուրանտները նշավակեցին Նալբանդյանի հայացքները, ամբաստանելով նրան որպես սոցիալիստ, կարմիր հանրապետական, հասարակապետական, Ռուսսոյի և Վոլթերի հետևորդ և այլն, և այլն: Նալբանդյանը հայտարարեց այս առիթով, որ ինքը սմիօրինակ ժպտում է՝ նմանօրինակ որակումների վրա և շտապում է հայտնել, որ ինքը չի ընդունում «ոչինչ հեղինակություն»: Եթե ինքն ընդունում է տարրական որևէ ճշմարտություն, որ ճշմարտություն է նաև Ռուսսոյի համար՝ «այդպիսի դիպվածում Ժ. ժ. Ռուսսոյի գրության հետևող չեղանք, այլ ճշմարտության, իսկ ճշմարտությունը մի մարդու սեփականություն չէ»²: Հռչակելով Նալբանդյանին Ռուսսոյի և Վոլթերի կուսակից՝ հակառակորդները կամենում էին, հարկավ, թահադառնալ նրա ընթերցողներին, «վարկաբեկել» նրանց աչքում հրապարակախոսի ուսույուցիոն-դեմոկրատական:

¹ Ժ. Է. Ժ., 111, 317:

² Նույն տեղում, 17:

մատերիալիստական հայացքները: Ավելին՝ պրովոկացիոն մեղադրանքով հուզում էին նրա դեմ սովորական և ցարական ոստիկանության կարիճներին:

Նալբանդյանը շընկրկեց այս ամենի առաջ: Ընդհակառակը, հայտնեց բարձրաձայն, որ ինքն հարգանքով գլուխ է խոնարհում մարդասեր հանճարի և բանականության առաքյալների առաջ, «որոնցից առաջին անգամ դուրս թռան ազատության կայծեր»: «Երջանկություն և փառք կհամարինք մեզ,— հարում է նա,— միասին մնալ այդ բոլորի հետ և միասին անհավատ և հերետիկոս կոչվիլ, քան թե բաց աչքով մեր մարդկությունը, մեր մարդկային ազատությունը և իրավունքն ուրանալով, այ. Չամուռճյանի հետ բռնվիլ բարոյական հարիւնքից և ճոճալ մի տղայամտությունից դեպի մյուս սոփեստությունը, մի սխուստիականությունից դեպի մյուս արեղայամտությունը»¹:

Հրապարակ զարվ նալբանդյանի դեմ Չամուռճյանը բանեցնում էր նրա դեմ փիլիսոփայական իդեալիզմի ժանդով ծածկված իր զենքերը: «Ողինքը ուրանալը,— գրում էր նա,— չէ թե ժԹ գարուն, այլ՝ ԺԸ գարուն լույսն էր, որ մինչև այս դարուս կեսին մոտ ալ փայլեց. բայց քանի քնաց մթնեց փոսուրայի լույսի պես, որ մեռնելին ետքը ատեն մքն ալ կփայլի, բայց փրտտելու սկսի նե՝ կմարի: Հիմա նյութական փիլիսոփայության հարզը ընկած է, հիմա նոր մեկ փճիլիսոփայություն մը կտիրե, որ աննյութ էականերուն զոյովությունը կընդունի»²: «Ողինքի» փիլիսոփայությունից Չամուռճյանն իջնում էր ուղղակի դեերի աստվածաբանության անդունդը: «Սուրբ գիրքը մեղի կըքարոզե, որ Քրիստոս ոռչին աստուծո մարդ եղավ մարդիկ սատանային գերութենեն ազատելու համար: Մարդ մեկ անգամ մի միտքը դնե, որ սատանա չկա, անկեց ետքը Քրիստոսի մարդկության ալ նպատակ մը չկըընար գտնել և հավատո հիմը կխախտի»³:

Փիլիսոփայական գիտական-մատերիալիստական իր դիրքավորումով նալբանդյանը հայ իրականության մեջ միայն Չամուռճյանի դիվապաշտական նախապաշարումները չէ, որ քամուն էր տալիս: Նա սահմանադատվում էր նաև իդեալիստական փիլիսոփայության հայկական մյուս տարատեսակություններին: Իր ռեպլիկներով նալբանդյանն, ըստ էության, կանխում էր կարծես նաև իր անեղիք առարկությունները, Ստեփան Ոսկանյանի դեմ, որը ֆրանսերեն իր մի բրոշյուրի մեջ պաշտպանում էր քնազանցությունը որպես փիլիսոփայության առարկա: «Տարակույս չկա,— գրում էր Ջմյուռնիայի իմաստասերը,— թե գիտության ծառին հետին արմատիկները ինչպես նաև ամենարարձր ոստերուն դազաթիները՝ քնազանցության մեջ կրնկղմին... Այդ ծալրերը կտրել՝ գիտունի դորձ ընել է և չէ թե փիլիսոփայի... Փիլիսոփայությունը միշտ ավելի վեր պիտի բարձրանա, միշտ գիտութենե ավելի հեռի պիտի երթա»⁴:

Փիլիսոփայական իր շրջադարձով հայ իրականության մեջ նալբանդյանը հիմնականում սահմանադատվում էր նաև Ստ. Նազարյանցից:

Ջյուսիսոփայիոն էջերում Նազարյանցն արժարժում էր այն միտքը, թե գիտությունը հաշտություն է կնքում աստծու և աշխարհի մեջ, բնության և հոգու մեջ, քնական օրենքի և մարդկային ազատ կամրի մեջ: «Երբ հաստ սկզբնական զորություն շարժում է բոլոր տիեզերքը, և երևութները քաղմօրինակու-

¹ Ե. Լ. Ժ., 111, 17:

² «Երևակ», 1839, № 46:

³ Նույն տեղում:

⁴ Ծիտատը առնում ենք «Մետեոբա» հանդեսից, 1830, եր. 70:

թյունի միայն պատճառ է տվել մեզ հնարաստեղծելու շատ զորություններ»,— ասում է Նազարյանցը: «Բնությունը հողի է, բանականություն է», Կենդանի և բանավոր զարգացումը «մի պատերազմ է ներհակությունների մեջ, սեռերի, ձգտողությունների մեջ, որ ծայր է առնում սաղմից և ավարտվում մարդկային գործերով ու արարքներով»: Բնական երևույթների միասնությունը նրանց նյութականության մեջ չէ, այլ նրանց բանական օրինաչափության մեջ, «օրենքը է միություն, կարգ և բանականություն»: Մարդը, նրա գիտակցությունը, նրա հոգին, նրա սրտի ներքին օրենքը՝ հաստատում են արտաքին աշխարհի, բնության օրենքը: «Այսպես ահա, բնությունը մի է յուր մեջ և մի է մեր հետ»: «Թող մարդը և յուր մեջ հատկապես ճանաչե թուրքը, թող նմանագործե յուր մեջ բնության ընթացքը, այնուհետև կլինի նա այնպես ազատ, ինչպես բնությունը»¹:

«Սկզբնական զորության» զարգացման այս պատկերը հիմնականում համընկնում է հեգելյան բացարձակ գաղափարի զարգացման դիալեկտիկական սքեմայի հետ: Նազարյանցը տուրք է վճարում նաև կանտյան «բարոյական օրենքի», «սրտի ներքին օրենքի» տեսությանը, ըստ էության, այդ օրենքը ևս խցկելով հեգելյան սիստեմի մեջ: Վերը նշված իր մտքերով նա հանձնարարում էր քննադատական այն հողվածների ընթերցանությունը, որ զետեղում էր «Հյուսիս-սափայլի» 1858 թվականի համարներում Նալբանդյանը, որով անուղակիորեն հավաստվում էր թերևս այն իրողությունը, որ վերջինիս հայացքները ևս այդ պահին սնունդ էին առնում իդեալիզմի նույն ակունքներից, որից ջուր էր խմել նախապես ամսագրի խմբագիրը՝ Նազարյանցը: Ակներև է միաժամանակ, որ փիլիսոփայական իր շրջադարձով Նալբանդյանը դիմադարձ էր լինում իդեալիստական այդ հայացքները, որոնք Նազարյանցի մոտ անգրգվելի մնացին անգամ նրա 70-ական թվականների գրությունների մեջ:

Ըստ էության, Նալբանդյանի մատերիալիզմն ուղղված էր Նազարյանցի այն կոնցեպցիայի դեմ, որով վերջինս սահմանում էր հոգու և նյութի հարաբերությունը: Նազարյանցի հայացքով մարմինն առանց հոգու մեռած է, ուրեմն և հոգին է կենդանության միակ պատճառը, նյութը կենսագործող սկիզբը²: Հոգու աննյութ, «ոչնչից տիեզերք ստեղծող» այս ըմբռնման բացասումն էր, ըստ էության, Նալբանդյանի որդեգրած հայացքը: «Անցան այն ժամանակները,— գրում էր վերջինս,— երբ մշուշով պատած մարդկային երևակայությունը ոչնչից տիեզերք էր ստեղծում: «Ex nihilo nihil fit»: Վերջին մասնուկը կրկնում է այսօր մեր հետ»³: Ex nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti:— «Ոչնչից ոչինչ չի կարելի գոյացնել, ոչ մի բան չի կարելի ոչինչ դարձնել» հոռմեացի մատերիալիստ Լուկրեցիի խոսքերն են այս, որ կրկնում էր Նալբանդյանը: Նալբանդյանը չէր հավատում բնականաբար նաև հոգու անմահության կրոնական լեզներին: «Venit mors,— գրում է նա 1863 թվականին, et nemini partetur!»: Այս է վախճանը այն ամենի, ինչ սկիզբ ունի, վախճան, իհարկե, միայն տիպական և անհատական իմաստով և ոչ թե ընդարձակ բնական իմաստով, որտեղ մենք, բնության անծայրածիր տնտեսության մեջ գործ ունինք հավասարակշռության և տարրերի զանազան զուգորդումների հետ...»⁴:

¹ «Հյուսիսսափայլ», 1858, հր. 140 և հետո:

² Ս. Նազարյանց, Թաղաքս փողոցների հոգեբանության համար, հր. 6:

³ Ծ. Լ. Ժ., 111, 73:

⁴ Նույն տեղում, IV, 140, 141: