

Հր. Շաքարյան

ՊՈԶԻՏԻՎԻԶՄԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄԸ XIX ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՊԱՏՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Անցյալ դարի երկրորդ կեսին հայ իրականության մեջ արմատական տեղաշարժեր են նկատվում թե՛ տնտեսական, թե՛ քաղաքական և թե՛ մտավոր կյանքում: Բուրժուական հարաբերությունների կազմավորումը այդ ընդհանուր շարժման ներքին բովանդակությունն էր կազմում, որը հայկական կյանքում տեղի էր ունենում խիստ յուրահատուկ պայմաններում:

Հայ իրականության մեջ բուրժուական հարաբերությունների արմատավորումը տեղի ունեցավ այն ժամանակ, երբ Եվրոպայում նրանք վաղուց արդեն հաստատվել էին: Պատմական պրոգրեսի կրողը այդ պայմաններում Արևմուտյան Եվրոպան էր, սակայն այստեղ արդեն բացահայտված նոր հասարակարգի արատները նողկանք էին առաջ բերում հայ առաջավոր մտավորականների մոտ:

Հայ գաղափարական շարժումը բավականին աշխուժացավ հատկապես Ռուսաստանի ռևոլյուցիոն-դեմոկրատական շարժումների և իտալական ու բալկանյան ժողովուրդների ազատագրական շարժման ազդեցության ներքո: Հասարակական կյանքում տեղի ունեցող տեղաշարժերը, ինչպես նաև կոնկրետ գիտությունների հաջողությունները, նոր պայմաններ ստեղծեցին հայ իրականության մեջ նաև տեսական-փիլիսոփայական մտքի հետագա առաջընթացի համար:

Ռուսաստանից ու բալկաններից ներթափանցած ռևոլյուցիոն-դեմոկրատական գաղափարների հետ միասին՝ հայկական շրջաններում անցյալ դարի 70—80-ական թվականներին բավականին տարածված էին նաև Եվրոպայում ծնունդ առած փիլիսոփայական մի շարք հոսանքներ՝ հատկապես պոզիտիվիզմը, գոեհիկ մատերիալիզմը, ինչպես նաև որոշ էկլեկտիկական ուսմունքներ:

Պոզիտիվիզմը Եվրոպայում ծնունդ առավ հաղթանակած բուրժուական հարաբերությունների բազայի վրա՝ որպես ռեակցիա տեսական մտածողության, այդ թվում նաև իդեալիստական, սպեկուլյատիվ փիլիսոփայության դեմ: Միաժամանակ այն հանդես էր գալիս դրական գիտությունների փիլիսոփայություն ներկայանալու հավակնությամբ: Դրա շնորհիվ պոզիտիվիզմը բավականին լայն տարածում գտավ թե՛ Եվրոպայում և թե՛ նրա սահմաններից դուրս: Անցյալ դարի կեսերին, հատկապես 70—80-ական թվականներին, այն բավականաչափ տարածված էր նաև հայ մտավորական շրջաններում: Հայկական պարբերականներում թարգմանություններ երևացին էմիլ Լիթերի, Հերբերտ Սպենսերի, Ջոն Դեյվերի և այլոց աշխատություններից, հանդես եկան մտածողներ, որոնք բացահայտ կերպով իրենց «դրական իմաստասիրության» այսինքն՝ պոզիտիվիզմի հետևորդներ հռչակեցին (Ե. Տեմիրճիպաշյան (1851—1908), Գ. Կոստանդյան (1843—1898) և ուրիշներ):

Հայ առաջավոր մտավորականների վրա պոզիտիվիզմի ունեցած ազդեցության հարցը մեր գրականության մեջ հիմնականում երկու կարգի բացատրություն է ստացել. ոմանք կատեգորիկ կերպով ժխտում են այդպիսի ազդեցության փաստը, իսկ ոմանք էլ պոզիտիվիզմի առանձին գրականություններին հայ իրականության մեջ այնպիսի դոմանավորում ու բովանդակություն են տալիս, որպիսին այն ուներ Եվրոպայում: Նման մոտեցումները մասնավորապես արտահայտվել են Մ. Նալբանդյանի փիլիսոփայական հայացքների զնահատման հարցում: Մենք կսահմանափակվենք տվյալ պրոբլեմի համար տիպական նշանակություն ունեցող մի քանի հեղինակների հայացքների վերլուծությամբ միայն:

Ինչպես հայտնի է, պոզիտիվիզմը իշխանության հասած այն բուրժուազիայի փիլիսոփայությունն է, որն արդեն առաջին սարսափներն էր ապրում բանվորական շարժման հուժկու թափից: Իրրև այդպիսին պոզիտիվիզմը «մետաֆիզիկայի» (փիլիսոփայության), իդեալիստական, մտահայեցողական փիլիսոփայության դեմ պայքար մղելու անվան տակ պայքարում էր ընդհանրապես թեորիական մտածողության դեմ: Ջ. Ստ. Միլլը, նկարագրելով Կոնտի փիլիսոփայությունը՝ գրում է. «Նրա (Կոնտի—Հր. Ե.) ամենամեծ հոգսը այն է հղել, որպեսզի մարդիկ չդատեն, չձգտեն իմանալ ավելին, քան պետք էր: Ամեն մի արստրահման, ամեն մի դատողության մեջ նա տեսնում էր բարոյապես վտանգավոր ինչ-որ բան»¹: Անգամ սովորողների համար նա անհրաժեշտ չէր համարում առանձնապես հոգ տանել որևէ ճշմարտություն ապացուցելու համար, «իսկ ինչ վերաբերում է փաստարկումներին, ապա պետք է ցանկանալ, որպեսզի դրանք մոռանային անգամ թեորետիկները, պահպանելով հիշողության մեջ միայն արդյունքները»²:

Պոզիտիվիստական փիլիսոփայության բնորոշ կողմերից մեկն էլ այն է, որ նա ձգտում է շրջանցել սկզբունքային նշանակություն ունեցող պրոբլեմները, ձեռնպահ է մնում ամեն մի երևույթի պատճառը փնտրելու հարցում՝ այն համոզմունքը հայտնելով, թե նախ՝ երևույթների էությունը (դրա հետ միասին նաև պատճառական կապակցությունները) անհասանելի է մեր մտածողությանը, և երկրորդ՝ այն դուրս է մարդու պրակտիկ, օգտակար գործունեության շրջանակներից: Կոնտը ուղղակի գրում է. «Պոզիտիվիզմը դրադվում է օրենքների և ոչ թե պատճառների ուսումնասիրությամբ, նա՝ ինչպե՛ս և ոչ թե ինչո՞ւ հարցն է դնում: Հետևապես նրան օտար են միստիկական աթեիզմի կամայական ենթադրությունները տիեզերքի առաջացման, կենդանիների ծագման և այլնի մասին»³: Բավարարելով արդյունաբերության զարգացման պահանջները, պոզիտիվիզմը դեմ չէր օրինաչափությունների բացահայտմանը: Այս սահմաններում նա հակվում է դեպի արտաքին առարկաների ու երևույթների և նրանց զարգացման օրինաչափությունների ճանաչումը, բայց հարցերի սկզբունքային խուսափելու պահանջը նրան հանգեցնում է այն բանին, որ պատճառականությունն անհասանելի է հայտարարվում իմացության համար, այսինքն՝ հանգեցնում է փիլիսոփայական ազնոստիցիզմին: Ահա թե

¹ Г. Г. Льюис и Дж. Ст. Милль, Огюст Конт и положительная философия С.-Петербурга, 1867, стр. 160.

² Նույն տեղում, էջ 161:

³ Նույն տեղում, էջ 281:

ինչու է վ. Ի. Լենինը պոզիտիվիզմի գիծը համարում տատանվողական՝ իդեալիզմի և մատերիալիզմի միջև¹։

Պոզիտիվիզմը չի ժխտում, որ գիտությունները գիտելիքներ են տալիս բնության օրենքների մասին, որ ճանաչված օրենքները մարդկային գործունեության ռացիոնալ հիմքերն են հանդիսանում, և որ գիտության շնորհիվ մարդիկ հնարավորություն են ունենում կատարել որոշ կանխատեսումներ, բայց պոզիտիվիզմը արմատապես դեմ է, երբ գիտնականները էմպիրիկ, օգտակար գիտելիքների, երևույթների սահմաններից դուրս են գալիս դեպի ընդհանրացումներ, դեպի տեսական մտածողությունը, դեպի պատճառականության բացահայտումը։ Դրանով իսկ պոզիտիվիստները, պայքարելով վերացական փիլիսոփայության դեմ՝ պայքարում են նաև տեսական նշանակություն ունեցող ամեն մի ուսմունքի դեմ։ Այստեղից էլ սխալ է պոզիտիվիզմի ձգտումը՝ վեր բարձրանալ փիլիսոփայական հիմնական ուղղություններից, արհամարհել թե՛ իդեալիզմը, թե՛ մատերիալիզմը և ներկայանալ իբրև նոր դարաշրջանի՝ կոնկրետ, դրական գիտությունների դարաշրջանի փիլիսոփայություն։ Պոզիտիվիզմի նման հատկություններն են պատճառը, որ այդ փիլիսոփայությունը իր ժամանակակից նորագույն երանգներով և առավել սուբյեկտիվիստական բովանդակությամբ հարգի է արդի բուրժուական փիլիսոփայության ընդհանուր զինարանում։ Պոզիտիվիստը դեմ չէ, երբ առանձին-առանձին ուսմունքասիրվում են օրգանական և անօրգանական նյութերը, բայց նա վրդովվում է, երբ քննվում է այդ երկու կարգի նյութերի միակերպությունը կամ ոչ միակերպությունը։ Նա չի առարկում ֆիզիոլոգիական երևույթների ուսմունքասիրության և նկարագրության դեմ, բայց հուզվում է, երբ «հարյուրավոր մարդիկ փորձում են բացահայտել կյանքի պատճառը և մտքի աղբյուրը»։

Պոզիտիվիստները իրենց ուսմունքը ավելի շատ սոցիալական դոկտրինա են համարում։ Եվ իրոք, նրա սկզբունքները ավելի հասկանալի են դառնում, երբ դիտում ենք նրանց դրսևորումները սոցիոլոգիայի և քաղաքականության մեջ։ Կոնտի պատկերած հասարակությունը անհրաժեշտորեն պետք է ռեալիզացած լինի հարուստներից ու աղքատներից, և հարուստների գործը պիտի լինի, որքան հնարավոր է, լավացնել աղքատների վիճակը²։ Կոնտը ոչ մի տարօրինակություն չի զգում, երբ ուղղակի գրում է, որ ողջ իշխանությունը պետք է գտնվի երեք բանկիրների ձեռքում, որոնցից մեկը պիտի ղեկավարի ներքին գործերը, մյուսը՝ արտաքին, իսկ երրորդը՝ ֆինանսական գործը։ Միլլը գրում է, որ ոչինչ նրա համար ավելի ատելի չէր, քան խորհրդակցական ժողովներն ու պառլամենտները, ինչ ձևով էլ որ դրանք արտահայտվեին։ Կոնտը զզվելի է համարում ղեկավարի ընտրությունը, գտնելով, որ գործիչը ինքը պետք է նշանակի իր հաջորդին։

Կոնտի կարծիքով իր փիլիսոփայության յուրացման դեպքում կապահովվի հասարակության նորմալ զարգացումը։ Քաղաքական ճգնաժամների առկայությունը նա բացատրում է տարբեր դոկտրինաների գոյության փաստով։

Ինչպես տեսնում ենք, պոզիտիվիստական փիլիսոփայությունը իր պրոգրեսիվ դերը խաղացած և արդեն պահպանողական ուժ դառնող բուրժուա-

¹ Տե՛ս վ. Ի. Լենին, Երկեր, հատ. 14, էջ 63։

² Գ. Գ. Լյուս և Դժ. Տո. Միլլ, Օգյուստ Կոնտ և положительная философия, стр. 149.

դիպի գաղափարախոսությունն է և կոչված է ծառայելու նրա նեղ դասակարգային նպատակներին:

Հայկական կյանքի բուրժուական վերակառուցման ժամանակաշրջանում հիմնական ներկայանում էր իր հակասական կողմերով. մի կողմից՝ երբևեցի առաջադիմական ուժ համարվող բուրժուազիան աստիճանաբար թևակոխում էր իր զարգացման ռեակցիոն էտապը, մյուս կողմից՝ ձևավորվում էր հասարակության հետագա առաջադիմությունը կրող նոր ուժը՝ պրոլետարիատը իր ռոյությունից հետո:

Եթե պոզիտիվիստական փիլիսոփայության առաջացումը կապվում է կոնկրետ գիտությունների զարգացման պայմաններում բուրժուազիայի՝ պահպանողական հասարակական ուժ դառնալու հետ, ապա հայ իրականության մեջ նրա մուտքը զուգակցվեց ֆեոդալական կապանքների ու ֆեոդալական իդեոլոգիայի դեմ մղվող պայքարին: Այս պայմաններում հայկական կյանքում պոզիտիվիզմը ըմբռնվեց յուրահատուկ ձևով՝ հիմնականում «մետաֆիզիկալիզմ» (վերացականությունից) ղեկավարված աշխարհընկալի փոփոխում: Վերացականությունը, ղեկավարվելով անհատի ձևով: Այդ տեսակետից, իբրև արդիվ օրինակ, բավականին հետաքրքրական են պոզիտիվիզմի սկզբունքների՝ Եղիա Տեմիրձեի պաշյանի ըմբռնումները:

Տեմիրձեի պաշյանը հետևյալ ձևով է ներկայացնում «բնականացական իմաստասիրության» (իդեալիզմի) և «դրական իմաստասիրության» համեմատությունը. եթե «բնականացական իմաստասիրությունը» անձանոթից է ղենում դեպի ծանոթը, ապա «դրականը»՝ ծանոթից դեպի անծանոթը. եթե առաջինը հենվում է ենթադրական ճշմարտության վրա, ապա երկրորդը՝ հաստատված ճշմարտության վրա, առաջինը երկնքից է իջնում երկիր, երկրորդը՝ «երկրի տակավ և աստիճանավ կվերանա երկին», այն ցածրից բարձր է գնում, և «ոչ թե հախուռն կը սլանա բնությունեն և իրողություններեն վեր որպես բնականացության (metarhysieur)¹: Տեմիրձեի պաշյանի շարադրմամբ, ինչպես կտեսնենք նաև հետագայում, «դրական իմաստասիրությունը» կամ պոզիտիվիզմը (որի հետևորդն է նա իրեն համարում) մեզ ներկայանում է իբրև մատերիալիզմ, իբրև տեսություն. որը մի կողմ է նետում ամեն կարգի մտահայեցական հնարանքներ և բնությունը բացատրում է հենց իրենով՝ բնությամբ:

Ընդհանրապես այս շրջանում հայ առաջավոր մտավորականների հայացքների էական կողմն էր հանդիսանում մատերիալիզմը, որի սկիզբը հայ իրականության մեջ դրվեց ռոյություն-դեմոկրատ Մ. Նալբանդյանի կողմից: Շատ կամ քիչ հետևողականությամբ իրենց գործունեության տարբեր շրջաններում մատերիալիստական սկզբունքներին հանգեցին նաև Ա. Գաբազանյանը, Սա. Պալասանյանը, Մ. Մամուրյանը և ուրիշներ: Իսկ Գ. Կոստանդյանը մատերիալիզմը ընդհուպ հասցրեց մարտնչող աթեիզմին: Պոզիտիվիստները հեղինակություններ էին հիշյալ համարյա բոլոր մտածողների համար:

Կարելի է պնդել, որ իրականության ճանաչման վառ հավատը, առանց բացառության. հայ առաջավոր մտածողների խորը համոզմունքն է եղել: Տեմիրձեի պաշյանը մեծ արհամարհանքով է խոսում հոռետեսական, անկուսակալ տրամադրությունների մասին, գտնելով, որ «երբ մարդ աշոր կը տեսնե և ձևոք կը շոշափե լուրը այն անուրանալի և անհաշիվ առաջադիմություններն,

¹ «Իրական և իմաստասիրական շարժում», Կ. Պոլիս, 1883, տետր Ա, էջ 14:

որք կատարված են նյութական, իմացական և բարոյական կարգին մեջ, կրթութի մարզ այն հոռետեսությունեն, որով վարակված էր վայրկյան մը առաջ¹։ Իսկ Կարազաշյանը այն համոզմունքն է հայտնում, որ ոչ մի շահ չպետք է շոշափի «իմացականության շահերը», որովհետև այն հենվում է ճշմարտության վրա, իսկ ճշմարտությունը պայքարելով տգիտության, նախապաշարմունքների, ինչպես նաև «շահերի դեմ»՝ «քարերի տակ մնացած տունկերու պես պարտի պատռել կարծրություններ ելանելու համար ի լույս»²։ Ընդ որում նրանց այդ օստիմիատական համոզմունքների հիմքը մարդկային փորձն է, պրակտիկան՝ իր նեղ ըմբռնումով։ Կործար նրանց ներկայանում է իբրև մի այնպիսի հեղինակավոր երևույթ, որի ապացույցները հավաստիության իրավունք են տալիս յուրաքանչյուր ճշմարտության։ «Միտքն առանց փորձարկության, — դրում է Տեմիրճիպաշյանը, — կը մոլորի։ Փորձարկության հետ կը սկսի գիտությունը, և ամենեն ճշմարիտ իմաստասիրությունն այն է, որ գիտության վրա հիմնված է»³։

Ը տարբերություն պոպուլյարիստների, հայ մտածողների մոտ ականարկանգամ չկա այն մասին, թե ճանաչողությունը սահմանափակվում է երևույթների իմացությամբ։ Ընդհակառակը, այստեղ ճանաչողությունը արժեքավորվում է այնքանով, որքանով այն վերաբերում է առարկաների էությունը, օրինաչափություններին, պատճառական կապակցություններին, որովհետև միայն պատճառականության բացահայտմամբ է հնարավորություն ընձեռվում գիտական հիմքի վրա դնել պայքարը ընդդեմ կղերական, հրաշագործական, ֆեոդալական գաղափարախոսության։ Հայ առաջավոր մտածողների կարծիքով հրաշքները իրական պատճառական շղթայի աղավաղման արդյունք են, կամ իրական պատճառների փոխարինումը անիրական, գոյություն չունեցող պատճառներով։

Միաժամանակ անհրաժեշտ է նշել, որ հակակրոնական պայքարը մեզ մոտ իր յուրահատկություններն է ունեցել։ Հայկական պետականության բացակայության, հայ ժողովրդի մասնաբաժանվածության և նրա մի զգալի մասի պանդխտության մեջ գտնվելու պայմաններում հայ մտավորականների գերակշռող մեծամասնության կողմից ազգային եկեղեցին դիտվում էր ըբր լիզոց ազգի անդամների միավորման գործում։ Միաժամանակ նոր հարաբերությունների կազմավորման պահանջը, այն էլ կոնկրետ գիտությունների մեծ առաջընթացի, բնական ու հասարակական երևույթների դարգացման օրինաչափությունների բացահայտման պայմաններում, — անհրաժեշտորեն ծնունդ է տալիս նախնադյանի՝ կրոնի ու եկեղեցու սուր քննադատությանը։ Կոստանդյանի՝ կրոնական գաղափարախոսության ժխտմանը և այլն։ Դոյություն ունեցող նաև արևմտահայ մտավորականների մի այլ խումբ, որը գիտության ու հասարակական առաջադիմության ջերմ պաշտպանը լինելով հանդերձ, հանդուրժողական վերաբերմունք էր ցուցաբերում կրոնի ու ազգային եկեղեցու նկատմամբ։ Այս խմբի ներկայացուցիչն էր հանդիսանում մտածող և հրապարակախոս Մ. Մամուրյանը (1831—1901), որին կսկիծ էր պատճառում թե՛ Գ. Կոստանդյանի «Մեթոդի վրա» աշխատությունը, թե՛ Ա. Գարազաշյանի «Քննական

¹ «Գրական և իմաստասիրական շարժում», 1883, տետր Ա. էջ 9։

² «Սրկրագունդ», 1886, հուլիս։

³ «Գրական և իմաստասիրական շարժում», 1887, տետր Գ. էջ 61։

պատմությունը»։ Իսկ Տեմիրճիպաշյանի համար մարդը բնությունից դուրս չէ և ոչ էլ բնությունը՝ մարդկությունից, մարդը կենդանական շղթայի վերջին ու կատարելագործված էակն է, և մնացած էակների նման ենթակա բնության օրենքներին։ մարդու հայրը ոչ թե «դրախտ կորուսյալի դուցազն» է, այլ այլանդակ կապիկը։ Տեմիրճիպաշյանը չի ժխտում կրոնը և ոչ էլ այն հաշտեցնում է գիտության նոր սկզբունքների հետ, այլ երկուսն էլ դնում է կողք կողքի։ Նա անհամատեղելի է համարում մարդու սկզբնական կատարելության մասին կրոնական թեզը մարդկության վերջնթաց դարգացման մասին պատմության տված տեղեկությունների հետ։ Մի կողմից նա գտնում է, որ ոչ թե աստված է ստեղծել մարդուն իր նմանությամբ, այլ մարդը՝ աստծուն, մյուս կողմից հանդես է գալիս իբրև «Աստվածաշնչի» պաշտպան, սակայն խորհուրդ է տալիս վերջինս կարդալ «ոչ իբրև պատգամ, այլ իբրև պատմություն»¹։ Հենց այս վերջին պահանջն է, որ հարցականի տակ է դնում «Աստվածաշնչի» գոյության իրավասությունը։ Այս ձևով են «Աստվածաշունչը» կասկածի տակ առել Շաքարյանը՝ Գերմանիայում, Ռևանը՝ Ֆրանսիայում և ուրիշները, — մի երևույթ, որի մասին դրականարար է արտահայտվել Կ. Մարքսը²։

Տեմիրճիպաշյանի մոտ աստված յուրահատուկ պանթեիստական գոնավորում է ստանում. «Աստված ինձ համար համանիշ է նյութի, դորություն, շարժման, օրենքի, ուղիղ բանի, բնության, գիտության, առաջադիմության, ևս անճանաչելի և անհասանելի բանի մը, զոր հոգի կանվանենք»³։ Ինչ վերաբերում է ազգային եկեղեցուն, ապա նա պարզորոշ գրում է. «Կը կարծեմ մանավանդ և կը քարոզեմ, թե հայ մը պարտի հավետ պաշտպանել ազգային եկեղեցին»⁴։ Ահա այս հակասականությունն է, որ Գր. Ստյանին հիմք է տվել ցավով գրելու Տեմիրճիպաշյանին. «Անձամբ անհավատ չես, անհավատի պաշտոն կը կատարես»⁵։

Քիչ այլ է Գարագաշյանի (1818—1903) մոտեցումն այս հարցին։ Իբրև գիտության մարդ նա խոսում է գիտության անունից, չվախենալով նրա արմատական հարցադրումներից և ձեռնպահ մնալով դրանց՝ կրոնի նկատմամբ ունեցած կործանիչ նշանակության արձանագրման փաստից։ «Քննական պատմության» մեջ և վերջին շրջանի հոգվածներում Գարագաշյանի դատողությունները սկսում են գիտությունից և վերջանում գիտությամբ, առանց որևէ ուղղակի վերաբերմունք հայտնելու կրոնի նկատմամբ. նա ավելի շուտ ցույց էր տալիս, քան թե հայտարարում. «Գիտությունը շունի գործ այն դասու մարդկանց հետ, որոնց հանդերձյալ աշխարհի հետ է գործը», — գրում է Գարագաշյանը։ Իսկ նրանց, ովքեր ի շահ կրոնի վախենում են նոր գաղափարներից, կարելի է տալ Գյոթեի պատասխանը. «Ով որ ունի գիտություն և արվեստ՝ ունի կրոնը, ով որ չունի այս կրոնքը՝ այնպիսով ունի մաղթեմ կրոնք»⁶։

80-ական թթ. Գարագաշյանը ոչ միայն բացասարար է արտահայտվում կրոնական գաղափարախոսության մասին, այլև իր քննադատական խոսքն է ուղղում կրոնի նրբացված, ռացիոնալիստական ձևի՝ իդեալիզմի դեմ՝ գտնե-

1 «Գրական և իմաստասիրական շարժում», 1884, հատ. 3, էջ 10։

2 Տե՛ս Կ. Մարքս և Փ. Էնգելս, ՍՊԿ., տ. 23, էջ 191։

3 «Գրական և իմաստասիրական շարժում», 1884, հատ. 3, էջ 83։

4 Նույն տեղում, էջ 81։

5 «Գրական և իմաստասիրական շարժում», 1883, տետր 2, էջ 105։

6 «Երկրագունդ», 1888, հուլիս։

լով, որ «բնածին գաղափարաց ջատագովք ցարդ չեղան կարող ցուցանել, թե ո՛րք են և ո՛ր գրված են բնածին գաղափարք»¹։

Գարագաշյանը, ելնելով կոնկրետ գիտությունների՝ պատմության, երկրաբանության և լեզվաբանության նվաճումներից, ցույց է տալիս, որ «մեկնիչնե-րի ու աստվածաբանների» կողմից մարդու հնության մասին տրված սովորական թվականը չի համապատասխանում գիտության ժամանակակից տվյալներին։ Նա սկզբունքորեն գիտությունը հակադրում է կրոնին, գտնելով, որ նոր պայմաններում գիտությունը կրոնին ասելու միայն մեկ բառ ունի՝ «ոչ»։ Այդ «ոչ»-ը նա տեսնում է իր ողջ պատմության մեջ։ Գործը և փորձնական գիտությունն է, որ հետևողականորեն հանգեցրին նման կատեգորիկ «ոչ»-ին, այն պնդմանը, թե բնականից դուրս ոչինչ գոյություն չունի։ Եթե հրաշք էլ կա, ապա այն, «ոչ միայն չէ ընդդեմ բնության, այլև ոչ ի վեր քան զբնությունը»։ Մարդկային պրոգրեսը այժմ հրաշքներ է գործում, բայց ոչ մի հրաշք «մարդկային բնության» սահմաններից դուրս չի գալիս։ Դարագաշյանի կարծիքով, եթե հրաշքի գործությունը հավասարեցնենք մագնիսականության գործությունը, ապա հրաշքը նույնքան նյութական երևույթ կդառնա, ինչպես մագնիսականությունը։ Երբեք այլևս չի ծառայի իբրև գերբնական արարչագործության ապացույց։ Հրաշք կոչված երևույթները պետք է դրվեն բնական երևույթների կարգը։ Քսենի պատճառը անհայտ է, տվյալ երևույթը հրաշք է կոչվում, երբ բացահայտվեց պատճառը, այն դադարում է այդպիսին լինելուց։ Իրական պատճառների բացահայտման նման սկզբունքները դարձան այն ելակետային դրույթները, որոնք ընկած են հայոց պատմության՝ Դարագաշյանի քննադատական վերլուծության հիմքում։

Իր նշանավոր «Քննական պատմություն հայոց» աշխատության մեջ, խընդիր ունենալով հայոց պատմությունը մաքրել անձնական, կրոնական և ազգային փառասիրական նախապաշարումներից, Դարագաշյանը հայ պատմագրության մեջ առաջին անգամ ձևեց զարկեց կրոնական ավանդություններով լեցուն առասպելախառն պատմություններին գիտական բացատրություն տալուն։ Այն աշխատությամբ Դարագաշյանը փորձեց հայկական կուլտուրայի մի հսկայական բնագավառը՝ հայ ժողովրդի պատմությունը, ազատել ֆեոդոլական էպոխայում ստեղծված կղերական կաղապարից ու աղավաղումներից, իբրև միակ դեմք ունենալով քննադատությունը, որի իրավունքները նա հռչակել էր դեռևս 1862 թ.²։ Դա նոր պայմաններում նոր հարաբերությունների տեսանկյունից ազգային կուլտուրայի արժեքների վերագնահատման մի փայլուն նմուշ էր։ «Քննադատությունը, — գրում է Դարագաշյանը, — պատմագրին մի միայն միջոցն է ավանդությանց խառնիխուռն կուտակության մեջնե՝ ճանապարհ րսնալ դեպի ճշմարտություն, որ է կետ նպատակի պատմագրին»³։ Նա խնդիր դրեց վեր հանել պատմական դեպքերի ու իրադրությունների «իրական պատճառները»։ Հենց պատմական եղելությունների պատճառների բացահայտումով է, որ «ազգը կը ցուցվի կենդանի, բարոյապես և քաղաքականապես միանգլխմայն և ոչ նյութապես միայն, իբրև անշարժ դիակ կ'սմ իբրև լոկ պատկեր անմասն ի կենաց և ի շարժմանե»։ Սակայն նրա տեսած «իրական

¹ «Երկրագունդ», 1886, հուլիս։

² Տե՛ս «Մասիս», 1862, № 363։

³ Լժ. Լժ. Դարագաշյան, Քննական պատմություն հայոց, Թիֆլիս, 1893, մաս Ա, էջ Է։

պատճառները» ավելի շուտ հետևանք էին ավելի խոր պատճառների. նրան, հասկանալի կերպով, ահհալտ մնաց հասարակության դարդացման նյութական հիմքը՝ արտադրությունը:

Ինչպես տեսնում ենք, հայ առաջավոր մտավորականների քննադատությունը ոչ թե նպատակ ունի նեղացնել կրոնի իրավասության սահմանները օգուտ գիտության, այլ վերջինիս հաղթանակն է արձանագրում առաջինի նկատմամբ: Կրոնական զաղափարախոսության շուրջը մղված այս պայքարը իր ողջ դրական բովանդակությամբ ոչ մի բնդհանրություն չունի պոզիտիվիզմի սկզբունքների հետ: Նման արմատական հարցերի շոշափումը խորթ է Կոնտի փիլիսոփայության ողուն: Կոնտի համար թեկզմը նույնքան դատապարտելի է, որքան ավելի իբրև «մետաֆիզիկայի» գրեթե ամբողջական ձեռքով հրաժարում էն առաջնության հարցը:

Ինչ վերաբերում է XIX դարի երկրորդ կեսի հայ առաջավոր մտածողներին, մասնավորապես Նալբանդյանին, Տեմիրճիպաշյանին, Գրազադաշյանին և այլոց, ապա, ինչպես ասվեց, մատերիալիզմը նրանց հայացքների հիմնական բովանդակությունն էր կազմում: Չխոսելով արդեն Նալբանդյանի մասին, միթե կասկածի տեղ է թողնում Տեմիրճիպաշյանի կրթությունը համոզմունքը աշխարհի նյութականության, նյութի հավիտենականության, նրա անստեղծ ու անվերջ էության ըմբռնման վերաբերյալ: Պատահական չէ, որ Տեմիրճիպաշյանը իրեն համարում է Դեմոկրիտի աշակերտների աշակերտը¹: Պոզիտիվիստը նյութի կամ ոգու առաջնության հարց չի դնում, իսկ իրեն «դրական իմաստասիրության» հետևորդ համարող Տեմիրճիպաշյանը գրում է. «Մի է նյութը և թե քար, բույս, կենդանի կամ մարդ, ի մի բան բնության երեք թաղավորությանց վերաբերվող ամեն ինչ նյութին այլ և այլ ձևերն են, նյութին կերպարանափոխություններն են: Չրսի՝ նույնպես, թե նյութն հավիտենական է, այսինքն ստեղծված չէ և չոչնչանար»²: Իսկ «զգայնություն, իմացականություն, երևակայություն, դրա նյութին հատկություններն, արտահայտություններն են»³: Սրանք հարցեր են, որոնք պոզիտիվիստների կողմից որակվում են իբրև «հիմար տանօգուտ վեճ բառերի վերաբերյալ»: Պոզիտիվիստը պարծենում է իր երևակայական ազատությամբ մատերիալիզմի և իդեալիզմի «միակողմանիությունից»: Կոնտը գրում է. «Այսպիսով մետաֆիզիկական բնույթ ունեցող չէ, այլ ինչ է, բան թեոլոգիայի մի տեսակը»⁴: Եթե այդ վերաբերվեր միայն իդեալիստական փիլիսոփայությանը, առարկության չէր հանդիպի, մինչդեռ Կոնտը մետաֆիզիկայի տակ հասկանում էր ոչ միայն իդեալիզմը, այլև մատերիալիզմը: Բայց նման անտարբերության քողը պատռում են հենց իրենք՝ պոզիտիվիստական փիլիսոփայության հետևորդները: Պոզիտիվիստ Ռոբինեն իր ժամանակի համար՝ իրականության ուսումնասիրման երկու կարգի ուսմունք է նշում՝ «Օբյեկտիվ սինթեզ»՝ մատերիալիզմ և սուբյեկտիվ սինթեզ՝ պոզիտիվիզմ⁵: Ռոբինենի տարօրինակ է թվում, որ մատերիալիստները ատումը գիտում են իբրև իրականության մեջ իրոր գոյություն ունեցող մի բան և ոչ թե որպես բանականու-

¹ Տե՛ս «Գրական և իմաստասիրական չարժույթ», 1897, հատ. 5, տետր 2, էջ 32:

² Նույն տեղում, էջ 25—26:

³ Նույն տեղում, էջ 28:

⁴ Օ. Կոնտ, *Дух позитивной философии*, С.-Петербург, 1910, стр. 15.

⁵ *Робинне. Положительная философия* Огюста Конта, С.-Петербург, 1898, стр. 2--3.

կյան ստեղծագործություն կամ տրամաբանական պրիոմ: Նրա կարծիքով, ինչպես թեոլոգները ասածով, այնպես էլ մատերիալիստները նյութը դիտում են իրեն «անսահման տարածության ու ժամանակի մեջ, անվերջ ու հավիտենական» մի լիակատար Ռոբինսոնի, նման պնդումը շուտից այլ հիմք, լիակատար տարածության հետեւողների երեւակայությունից:

Ինչպես տեսնում ենք, եթե պոպուլիզմից կոչ է անում՝ ընդհանրապես փիլիսոփայական, տրամաբանական դատողություններից իջնել դեպի էմպիրիկ դիտելիքների շրջանակները, ապա հայ առաջավոր շրջաններում այն հիմնականում ըմբռնվեց իրեն անցում աբստրակտ, վերացական փիլիսոփայությունից դեպի կյանքի, մարդկային փորձի հետ կապված փիլիսոփայությունը, որն իր դրական բովանդակությամբ նշանավորեց նրանց տեսքում իդեալիզմից դեպի մատերիալիզմը:

Պոպուլիզմի գնահատումը հայկական պայմաններում ունի նաև մի այլ ուշագրավ կողմ:

Հայտնի է, որ XVI—XVIII դարերի մարդկային ճանաչողությունը գերազանցապես ընթանում էր լայնությամբ. գիտությունները մեծ մասամբ գործ ունեին մարմինների ու երևույթների ուսումնասիրման և փաստերի կուտակման հետ: Սակայն XIX դարի գիտությունն արդեն փաստական նյութերի հսկայական կուտակումներ ունեւորեց, որ հարկավոր էր ընդհանրացնել. իմաստավորել. առանց այդ բանի հնարավոր չէր գիտության հետագա առաջադիմությունը:

Իր ժամանակի համար պատմական արդարացում ունեցող մետաֆիզիկական մատերիալիզմը ինքը ստեղծեց դիալեկտիկական մատերիալիզմի կողմից իր բացասման բոլոր հնարավորությունները: Մատերիալիստական այն հարցադրումը, թե իրականությունը պետք է դիտել այնպես, ինչպես որ այն կա, չէր կարող չհասցնել իրականության դիալեկտիկական ըմբռնմանը, որովհետև իրականությունը, կյանքը իր բնույթով դիալեկտիկական է: Եթե իրականությունը շարունակի պատկերվել մետաֆիզիկորեն, ապա իրական կապակցությունները չեն արտացոլվի. այսպիսով, հակադիալեկտիկական մոտեցումը հանգեցնում է իդեալիզմին: Եվ իրոք, մետաֆիզիկական միշտ սողանք է թողնում իդեալիզմի ու տերտերականության համար:

Հայ առաջավոր մտածողները մատերիալիզմին մոտեցան հենց այն ժամանակ, երբ գիտությունները ոչ միայն առարկաներն էին ուսումնասիրում, այլև պրոցեսները, այդ պատճառով, հայ մտավորականների մատերիալիստական մոտեցումները չէին կարող չզուգակցվել պատմականության ուժեղ տենդենցներին:

Ջարդացման վերաբերյալ բավականին առողջ տեսակետներ էին պաշտպանում Մամուրյանը և Պալասանյանը: Գարագաշյանը մեծ իրավունքով խոսում է դարու ոգին համարվող «բնության նշանավոր օրենքի»՝ էվոլյուցիայի անունից. գտնելով, որ ոչ միայն երկրաբանական շերտերն են ժամանակի ընթացքում աստիճանաբար կազմավորվել, այլև վերջիններիս նման ստեղծվել են նաև գաղափարների կարգերը: Նա փորձ է անում հասարակական կյանքն էլ դիտել որպես վերրեթաց զարգացող պրոցես. «Այսպես դիտենք ի պատմության միմյանց հաջորդող եզրափակյալ, բարելակյալ, փյունիկյան, ապա հույն-հռոմեական, ապա արաբական, հուսկ ապա արդի եվրոպական քաղաքակրթություն: Սորա յուրաքանչյուրն, որչափ դժվարավ և զրեթե յանըսգաստս

փոխվելով հաջորդեցին միմյանց, և ո՛չ ապաքեն միո մահն եղաւ ծնունդ մյուսուն, և յուրաքանչյուրը կը պահէ յուր նախորդին գծագրութիւնը: Փոփոխութիւններ կը գործվին նաև մեր արդի քաղաքակրթության մեջ: Ո՞վ կը տարակուսի, թե անհավատալի դյուրութիւնը, զոր կը մատուցանեն առ մեռք հաղորդակցության միջոցը և զարմանալի դյուտը, որովք կմեծանանք՝ չեն ստոյգ կարապետք մեծի իրիք փիլիսոփայական հեղափոխության, երբ իրք մարդկեղենք պիտի վարին բանիւ...»¹:

Սակայն սխալ կլինեն զարգացման գաղափարը Դարազաշյանի, ինչպես նաև հայ մյուս առաջավոր մտածողների մոտ նույնացնել ժամանակին մտղայական դարձած գոհճիկ էվոլյուցիոնիզմի հետ:

XIX դարի երկրորդ կեսին ճշգրիտ գիտութիւններն այնքան փաստական նյութեր էին կուտակել, որ անհնար էր դառնում զարգացման գաղափարի ժխտումը: Այդ պատճառով էլ զարգացման տենդենցի մեջ իրենց վախճանը նշմարող հասարակական խավերի գաղափարախոսները՝ անկարող լինելով ուրիշ ձևով բուն շարժման գաղափարը ժխտել, ձեռնամուխ եղան նրա բովանդակության նախափոխմանը: Այդ մասին է խոսում գոհճիկ էվոլյուցիոնիզմը սոցիոլոգիայի մեջ:

Ամերիկացի պոզիտիվիստ պրոֆեսոր Ջոն Դրեպերը, որը քաջ հայտնի էր արևմտահայ մտավորականներին (Մ. Մամուրյանին, Գ. Կոստանդյանին և այլոց), որոնց թվում նաև Դարազաշյանին, բոլորովին էլ չէր ժխտում շարժումն ու զարգացումը բնական ու հասարակական երևույթների մեջ՝ գտնելով, որ սկսած հասարակ փոշեհատիկից մինչև ամենաբարդ օրգանիզմները, ինչպես նաև հասարակական կյանքը, գտնվում են շարժման ու զարգացման, այն էլ վերընթաց զարգացման պրոցեսում: Ըստ Դրեպերի, պատմութիւններն ու ժողովուրդներն զարգանում են անհատների պես՝ անցնելով մանկության, պատանեկության, հասունության ու ծերության ստադիաները, որոնք ավարտվում են անկումով, մահով: Եվ ինչպես ծերունին ի վիճակի չէ երիտասարդանալու, այնպես էլ պատմության մեջ բացառված է հետընթաց շարժումը²:

Դարազաշյանի մոտ վերընթաց զարգացման գաղափարը այս սպենսերականութիւնից տարբերվում է ոչ թե մասնավորութիւններում, այլ հենց հիմնականում՝ գլխավոր հարցում. եթե Դրեպերի մոտ զարուցման արդյունքը մահն է, ապա Դարազաշյանի մոտ զարգացումը իր տենդենցների մեջ, պրոգրեսից բացի, ալ բան չի խոստանում, և այդ հասկանալի է, քանի որ Դարազաշյանը օպտիմիզմով լի հայ նորածին, պրոգրեսիվ բուրժուազիայի գաղափարախոսն է ի տարբերութիւն Դրեպերի, որն իր կործանման սարսափը սրտում փրկութիւն նոր ուղիներ որոնող բուրժուազիայի գաղափարախոսն է: Նա իր դասակարգի մահն ըմբռնում է իբրև մահ ընդհանրապես ողջ հասարակության համար: Այդ սրտաղող սարսափը ոչ մի կերպ հնարավոր չէ համատեղել Տեմիրճիպաշյանի՝ իր հիմքում խորը գիտական պայքարի պահանջի հետ: Տեմիրճիպաշյանը գտնում է, որ պայքարից չպետք է հուսահատվել, որովհետև այն կա ոչ միայն մարդկության, այլև բնության մեջ. «Կյանքն առանց պայքարի պիտի ըլլար անտարակոյս կարի տաղտկալի»: Այդ պայքարը, որ մղվում է և՛ ազգերի, և՛ դասերի միջև, քաղաքակրթության զարգացման էական

¹ «Երկրագունդ», 1880, հոկտ.:

² Տե՛ս *Дрeпep, История умственного p.звиз и Европы*, Киев—Харьков, 1895.

պայմանն է հանդիսանում¹։ Այստեղ էլ շարժումը մեղ պատկերանում է իբրև առաջընթաց շարժում, իբրև օրինաչափ ու պրոգրեսիվ երևույթ։ «Համոզված եմ խորապես, — գրում է Տեմիրճիպաշյանը, — թե հարաբերական է ամեն բան, հարաբերական է ճշմարտությունը ... Կը սիրեմ այսօրը, կը սիրեմ նորը, քանզի ունի այն, ինչ որ անցյալն ունի, ինչ որ հինն ունի և բան մը ավելի ունի, ինչ որ զայն անցելոյ և ապագային կը պօդեմ»²։

Ինչպես ասացինք հայկական բուրժուազիայի ծնունդը պատմականորեն համընկավ Եվրոպայում բուրժուազիայի՝ զառամյալ վիճակին անցնելու և բանավոր դասակարգի՝ կազմակերպված ուժ դառնալու հետ։ Միաժամանակ այդ դարաշրջանը բնորոշվում է գիտությունների մեծ հաղթարշավով։ Այս հանգամանքները հայ բուրժուական թեորիական մտքի մեջ չէին կարող երկակիություն չառաջացնել։ առաջավոր բուրժուազիայի տրամադրություններն արտահայտելու, գիտության և տեսական մտածողության նվաճումները պաշտպանելու հետ միասին հայ բուրժուազիայի գաղափարախոսները այս կամ այն շափով հակվեցին դեպի Եվրոպայում արդեն հաղթանակող պահպանողականությունը։ Բնորոշ է, որ XIX դարի մատերիալիստ մտածող, աթեիստ Գ. Կոստանդյանը, որը 1789 թ. ֆրանսիական բուրժուական ռեյուցիան XVIII դարի նշանավոր եղելություններից մեկն էր համարում, պրակտիկ քաղաքական հարցերում հանգես էր գալիս լիբերալիզմի դիրքերից, որպես ռեյուցիայի թշնամի, պարսավանքի սյունին գամելով Փարիզի կոմունարներին։ Այդ երևույթը հիմնականում պայմանավորված էր հայկական նորածին բուրժուազիայի պատմական երկակի դիրքով, որը 60-ական թվականների վերջին իր արտահայտությունն ունեցավ նաև Գարագաշյանի բարոյափիլիսոփայության մեջ։

Խոսելով Հեգելի մասին, Պլեխանովը գրել է. «Հասարակական կյանքում ռեակցիոն ձգտումներին համակրող մտածողը բայց և այնպես կարող է ստեղծել այնպիսի փիլիսոփայական սխտեմ, որը կարող է ամբողջապես վայելել պրոգրեսիստների ուշադրությունը և անգամ վերջիններիս համակրանքը։ Պետք է կարողանալ տարբերություն անցկացնել տվյալ գրողի բեռնիական նախադրյալների և այն պրակտիկ եզրակացությունների միջև, որ ինքը բխեցնում է իր թեորիական նախադրյալներից։ Պրակտիկ եզրակացությունները կարող են սխալ լինել և վնասակար մարդկային առաջադիմության համար։ Բայց միաժամանակ այդ սխալ կամ վնասակար եզրակացությունների հիմքում ընկած նախադրյալները կարող են լինել ճիշտ և օգտակար, այն իմաստով, որ ճիշտ բացատրվելու դեպքում կարող են տալ նոր դրույթ, կամ մի ամբողջ շարք դրույթներ հօգուտ պրոգրեսիվ ձգտումների»³։

Եթե Գարագաշյանի և հատկապես Կոստանդյանի մոտ պրակտիկ եզրակացությունները թույլ էին իրենց թեորիական նախադրյալների համեմատությամբ, ապա Մամուրյանի մոտ ընդհակառակը՝ քաղաքականության մեջ առավել հետևողականությունը խիստ ետ է թողնում նրա թեորիական համոզմունքները։

Մի ժամանակ կրթոտ հրապարակախոս, հասարակության առաջադիմության երկրպագու Ե. Տեմիրճիպաշյանը, շրջելով Եվրոպան՝ իր ատելությունն

¹ Տե՛ս «Գրական և իմաստասիրական շարժում», 1883, տետր Ա. էջ 10։

² Ե. Տեմիրճիպաշյան. Արձակ էջեր..., Փարիզ, 1933 էջ 212։

³ Գ. В. Плеханов, Избранные философские произведения, т. 2, Москва, 1956, стр. 681.

է արտահայտում «ընկերավարության» նկատմամբ, որը նրան ներկայանում է իբրև անարխիզմ: Իսկ սոցիալիստական սոցիոլոգիան ավելին չէր պահանջում: Եվրոպական կյանքին, կապիտալի իշխանությանը մոտիկից ծանոթանալը կործանում է Տեմիրճիպաշյանի բուրժուա-դեմոկրատական վարդապետն իդեալները: Հետագայում նրան համակեց պեսիմիզմը և ստիպեց ասպվինել ամենակալ աստծուն:

Պատմական անհրաժեշտությունը այնպիսի ընթացք էր ստացել, որ հայ դեմոկրատները մի կողմից տեսնում ու կրքոտ կերպով քննադատում էին Եվրոպայում արդեն մերկացված բուրժուական հասարակարգի խոցերը (Մ. Մամուրյան, Գ. Զիլինկիրյան, Ե. Տեմիրճիպաշյան և ուրիշներ), մյուս կողմից նրանց ողջ գործունեությունը ծառայում էր հայ իրականության մեջ նման հարաբերությունների հաղթանակին: Բուրժուական մտավորականությունը, որքանով որ այն հարազատ էր մնում իր դասակարգի իդեալներին, չի դադարում պատմության կույր անհրաժեշտության դերին լինելուց, թեկուզ և կախարդական հայելու մեջ տեսներ իր երազանքների ապագա իրականացումը: