

ՃԱՄԱՆԱԿԻ ԳԱՂԱՓԱՐԻՆ ԲԱՐԵՇՐԶՈՒԹԻՒՆԸ

(Արտաստեղծ 2 Ապրիլ 1938ին Սորպոնի Էտիկա-Քիմէ Ամփիթատրոնին մէջ)

Ժամանակին իսկութեան խնդիրը հինէն ի վեր շարշարած է իմաստասէրներուն միտքը: Հասկնալու համար թէ ի՞նչ է հասարակ մարդուն կարծիքը այդ մասին, կը բաւէ անգամ մը ուշադրութիւն ընել թէ ի՞նչ տեսակ բացատրութիւններ ունի ժողովուրդը ժամանակի նկատմամբ: Ձեռք ըսեր միթէ. «Ժամանակ կորսնցնել», « տարիները սահեցան զացին», « ժամանակը անցաւ»: Յայտնապէս կ'երևայ ուրեմն թէ մէկը, որ երբեք առիթը չէ ունեցած խորհելու ժամանակի իսկութեան մասին, զայն կը նկատէ որպէս հոսանուտ մը, որ կը սահէ եւ կ'անցնի:

Այսպէս, ենթադրենք, օրինակի համար, թէ կը գտնուինք կայսրանի մը մէջ, ուր կը սպասենք կառախումբին համբայ ելլելուն: Մեկնումի պահուն այդ անհամբեր սպասումը, չղային ձգտումը որ ատկէ յառաջ կուգայ, մեզ զգացումը կուտայ բանի մը որ կը սահի եւ կ'անցնի, առանց որուպէս իրազեկ ըլլալու. թէ ի՞նչ բան է ան որ այդպէս կը փախչի անդադար: Անորոշ՝ անբացատրելի զգայութիւն մը մեզ կը պատէ, զգայութիւն բանի մը որ մենէ խոյս կուտայ ամէն վայրկեան, որ առ յաւտ կը կորսուի մեզ համար: Ահա՛ այն պատկերը, զոր ժամանակը մեզ կ'ընծայէ առաջին առիթը, այն ձեւը, որու ներքեւ ան կը յայտնուի մեր ներքին զգայականութեան: Սակայն եւ այնպէս, ժամանակը որպէս տիեղերական համապարփակ յատկութիւն, արտաքին

աշխարհի մէջ մեզ կ'երևայ աւելի ընդհանուր ձեւի մը տակ, ձեւ մը որ կը հետաքրքրէ միանգամայն ծնունդ իրերը եւ կենդանի բնու – թիւնը:

Ամէն վայրկեան մենք ներկայ կ'ըլլանք բնական երեւոյթներու կատարման, լոյսի եւ խաւարի շարունակական յաջորդութեան տաք եւ ցուրտ եղանակներու պարբերական վերադարձին, ապրող էակներու ծնունդին, զարգացումին եւ մահուան: Բոլոր այս իրողութիւնները ժամանակի մասին մեզ կուտան աւելի ընդհանուր պատկեր մը, որով ան մեզ կը յայտնուի իբր անհրաժեշտ պայման բոլոր փոփոխութիւններու կատարման:

Ժամանակի դադափարը, ուրեմն, ի սկզբան, նախնական մարդոց մտքին մէջ, նոյնացած էր ցերեկի եւ գիշերի յաջորդական հետ: Իսկ երբ մարդկութեան այդ նախնական դա՛րճերէն կը փոխադրուինք քաղաքակրթութեան աւելի յառաջացած մէկ շրջանին, ի մասնաւորի հին Յուններու դարաշրջանին, կը տեսնենք որ Յունիդ առաջին իմաստասէրները, ինչպէս նա. եւ յետոյ, Արդերի հելլենական դպրոցին ներկայացուցիչները, ճիշդ նոյն կարծիքը կը յայտնէին ժամանակի մասին: Դէմոկրիտոս կը պնդէր արդարեւ որ ժամանակը երեւոյթ մըն է որ կը յատնուի ցերեկի եւ գիշերի կերպարանքով:

Ժամանակի մասին նոր եւ իսկատիպ տեսութիւններ գտնելու համար պէտք է հասնել մինչեւ Պլատոն: Գիտենք թէ ինչպէս Պլատոն,

իր ստեղծագործութեան պատմութեան մէջ, ժամանակի ծագման նկարագրութիւնը կ'ընէ եւ զայն բաղդատելով՝ յաւիտենականութեան հետ, առաջինը կը ներկայացնէ իւր վերջինին շարժումն մէկ պատկերը:

Երբ աչիք առաջ կը բերենք ժամանակի մասին բանաձեւումս՝ վարկածներուն ամբողջութիւնը, նկատի առնելով միանգամայն դարստըքանք, ինչպէս նաեւ իմաստասիրական գրութիւնը, որուն կը պատկանէ իւրաքանչիւր վարկած, իսկոյն վերահասու կ'ըլլանք հոգեկան այն պատճառներուն, որոնք առաջնորդ եղան ինդրոյ առարկայ այդ վարկածներու բանաձեւման:

Տարակոյտ չկայ որ ժամանակի մասին մեր ունեցած ըմբռնումին զանազան հանգրուանները կազմուած են երկու զիսուոր ազդակներու աղբնցութեան ներքեւ, որոնք են կրօնապաշտօնական մտածման բարեւըրումը եւ գիտութեանց յառաջացումը: Սակայն երբ կը սկսինք ուսումնասիրել իմաստասէրներու գործերը եւ անոնց քարոզած ընդհանուր վարդապետութիւնը կը բաղդատենք ժամանակի անոնց ըմբռնումին հետ, կը տեսնենք գոյութիւնը երբորդ վճռական ազդակի մը, որ զանոնք առաջնորդած է ժամանակի մասին իրենց բրած խորհրդածութեանց մէջ: Այդ ազդակն է այն դրութիւնը, որու հետեւած են հիմնելու համար իրենց իմաստասիրական դպրոցը: Արդարեւ շատ դիւրութեամբ կը տեսնենք որ իւրաքանչիւր իմաստասէր ժամանակի մասին յայտնած գաղափարը, իւր լրացուցիչ մաս, տրամաբանական եւ անհրաժեշտ մէկ հետեւութիւնն է հեղինակին իմաստասիրական գրութեան:

Լեւիկապառս եւ Դեմոկրիտոս եւ աւելի ետքը Եպիկուրը, իրենդնէին թէ ընտելեանք մէջ երբու քան միայն, որպէս իրականութիւն, գոյութիւն ունին, այն է՝ մարմինները եւ անոնց միջեւ գտնուող պարապութիւնը: Այդ պայմաններու մէջ կարելի չէր այլեւս տեղ գտնել երրորդի մը համար եւ ահա թէ ինչո՞ւ անոնք ժամանակը կը մերկացնէին այն բոլոր ստորուրիշինքէն, որոնք կրնային առարկայական իրականութիւն մը տալ անոր:

Պլատոնական դպրոցին, բայց մասնաւոր

նոր-պլատոնականին, ժամանակի ըմբռնումը բոլորովին տարբեր է առաջինէն, որովհետեւ ան ժամանակը կը դասէ անկախ էակի մը կարգը, որպէս բոլորումը Մէկին, որ ունի ոչ սկիզբ եւ ոչ ալ վախճան, որ է անհուն եւ որ յաւիտենականութեան անշարժութիւնն էլ զանազանութիւն իր մշտնջենական փոփոխականութեամբ:

Տիմայուսի նպատակն է արդարեւ պատմել իրերու ծագումը եւ աշխարհի կազմութիւնը՝ ըստ նմանութեան պատկերի: Մէկ խօսքով, հեղինակը այդ երկով կ'առաջագրէ բացարձակ արարչագործութիւնն եւ ստեղծիչ Աստուածութեան բնութիւնը: Պլատոն կը շանայ դիւնայ թէ ինչպէ՞ս սկզբնական քառսէն կրցած է յառաջ գալ այսպէս կենդանի եւ զմայլելիորէն կառուցուած աշխարհը: Տիեզերք ձեռակերտն է կազմակերպիչ Աստուծոյն, բայց ամէն երկ կը շինուի տիպարի մը համեմատ, եւ Աստուծոյ գործածած տիպարը յաւիտենական է, այսինքն թէ ան կը գտնուի անշարժութեան մը մէջ որ կը մնայ ընդմիջ տնայիղի: Յաւիտենականութիւնը կը համապարփակէ տիպարին գոյութիւնը՝ անհուն եւ ամենապատրեալ տիպարը ըլլալով այստեղ յաւիտենական դադար՝ փարններ, մինչ ժամանակը կը համապարփակէ արարածներուն, որ է առաջնոյն ընդօրինակութիւններուն, սահմանափակ եւ անկատար գոյացութիւնը: Այս պայմաններուն մէջ խիստ բնական է որ ժամանակը բաղդատուի եւ համեմատութեան գրուի յաւիտենականութեան հետ:

Աւելի յետոյ նոյն այդ ձգտումը պիտի գտնենք քրիստոնէութեան չըրանի իմաստասէրներուն թով, անշուշտ եկեղեցիին ընդունած քննադանութեան պահանջած բարեփոխումներով:

Արիստոտէլի մէջ, որ աւելի գիտուն միւն էր քան թէ քանաստեղծ, գիտական պրպտող միտքը պիտի դերազանցէ Պլատոնի հայեցողական ճաշակներուն վրայ, այնպէս որ երբ Արիստոտէլ, ժամանակը սահմանելով, կ'ըսէ թէ ան թիւն է շարժումին ընդհանուր առմամբ, այս սահմանումը կ'առնէ քանական օրէնքի մը ձեւը, որ շարժումն առարկայի մը իր ըն-

թացքին վրայի զանազան վիճակները իբարու կը զօդէ:

Արիստոտէլի այս խորունկ գաղափարը իր ժամանակակիցներուն եւ յաջորդներուն մէջ չգտաւ սակայն իրեն արժանի եղած արագազան-զը: Պերոտինսի եւ իր նոր-պղատոնեան զըպ-րոցին երեւումով ներկայ կ'ըլլանք Պլատոնի վարդապետութեան նոր փայլով մը վերածնունդին:

Քրիստոնէութիւնը կարեւոր փոփոխու-թիւն մը մտցուց Աստուծոյ եւ Տիեզերքի փոխարարութեանց մեր ըմբռնումին մէջ: Հի-ներուն, ի մասնաւորի Աղեքսանդրիոյ զպրոցին համար, Ալիսարհը թէպէտեւ Աստուծմէ էր բխած, սակայն առիկա ըսել չէր բնաւ թէ ան երբեք ունեցած ըլլալ ոեւէ սկիզբ: Անոնց հա-մար Ալիսարհը անստեղծ էր եւ ան գոյութիւն էր ունեցած ընդմիշտ: Անիկա աստուածային իմաստութեանն էր առած իր ծագումը բխմամբ եւ չունէր բնաւ վախճան, եւ ահա մենք հոն ժամանակը կը տեսնենք էակի մը աստուծանին թարձրացած եւ որու ծագման պատճառը նոյն այդ աստուածային իմաստութիւնն է եւ որ նմանապէս ոչ սկիզբ ունի, ոչ ալ վախճան: Քրիստոնէական միտքը կը խորշի Հեղինակը իրեն գործերուն հետ համադրողակից ընդունե-լու գաղափարէն: Քրիստոնէութեան հաւատ-քին համեմատ Աստուած ամենայն ինչ ստեղ-ծեց յոյնչ, Տիեզերքը դուրս բերաւ անկութե-նէն եւ հետեւաբար Ան ստեղծեց նաեւ ժամա-նակն:

Քրիստոնէութեան ծագումէն առջին եւ մանաւանդ ամբողջ միջին դարու ընթացքին ի-մաստաբաններու ուշադրութիւնը գրաւուած կը տեսնենք աստուածաբանական խնդիրներով, այնպէս որ Աստուծոյ բնութիւնն եւ աշխարհի ուղեծումը առանցքը պիտի կազմեն անոնց խոհումներուն: անոնց ջանքերուն առարկան պիտի ըլլայ հասկնալ Արարչին իսկութիւնն եւ թափանցել արարչութեան խորհրդին: Այն ա-տեն իրենք զիրենք դէմ յանդիման գտնելով յաւիտենականութեան հետ անոնք պիտի դու-շանան ընելու այն գուգաղիչութիւն, որը, ինչպէս տեսանք, Պլատոն էր ըրած: Այն միեւնոյն պատճառները որոնք հելլէն իմաստասէրն ա-

ռաջնորդած էին բազդատութեան դնելու ժա-մանակը յաւիտենականութեան հետ, պիտի մղեն նոյնպէս քրիստոնեայ խորհողները որպէս զի ժամանակի խնդրին քննութեան առթիւ ա - նոնք նկատուի ունենաւ այդ վերջինին աղեքսը յաւիտենականութեան հետ: Բայց եւ այնպէս, ինչպէս որ ըսինք, Եկեղեցին չ'ընդունիր արար-չադործութեան նոր-պղատոնական վարդապե-տութիւնը: Տիեզերքը սկիզբ մըն է ունեցած. պէտք է ուրեմն բացատրել այդ սկիզբը եւ ո-րոշապէս ճշդել աշխարհի չուկէտը ժամանակի ընթացքին մէջ, իսկ այդ բանն ալ անկարելի է երբ չենք ընդունիր ժամանակին ալ ստեղ-ծուած ըլլալը Աստուծմէ:

Սուրբ Թովմաս Ագուլիացին նշանաւոր է հանդիսացած արիստոտէլեան զպրոցին դաղա-փարները Եկեղեցւոյ վարդապետութեանց հետ հաշտեցնելու իր փորձով, եւ իբր այդ, Ս. Թովմաս կ'ընդունի ժամանակի մասին Ա-րիստոտէլի տուած սահմանը: Իմաստասիրա-կան տեսակէտէ զատելով, կ'ըլէ Ս. Թովմաս, որ եւ է հնարաւորութիւն չկայ որոշելու թէ որոնց թով է ճշմարտութիւնը, անոնց՝ որ կը պնդեն թէ երկիրը գոյութիւն ունի յաւիտենից թէ անոնց որ կը ջանան հակառակը ապացու-յանել: Հրաժարելով ուրեմն, որպէս իմաստա-սէր, այդ հարցին լուծումը փնտնել, Ս. Թով-մաս կ'ապաւինի աստուածաբանութեան, այ-սինքն հաւատքի վճռին: Արդ, հաւատքը այդ մասին բացառապէս է, ջանի որ ան կը յայտա-րարէ թէ զի սկզբան առար Աստուած գերկին եւ գերկիր: Ուրեմն կ'եզրակացնէ Ագուլիացին, Տիեզերքը չի կերար ըլլալ յաւիտենական:

Տէքարդ եւ Սպինոզա, հակառակ իմաստա-սիրութիւնը դիտական տուեալներու վրայ յեն-լով նոր եւ ամուր չ'ընելու վրայ կ'անգնելու ի-րենց ջանքերուն, հաղիւ դու սկոյաւստիք գա-ղափարներէն ձերբազատուած կ'երեւին եւ ի-րենց իմաստասիրութեան մէջ անոնք կը շա-րունակին տակաւին կիրարկել հին մտածեա-կերպը: Սակայն Տէքարդ կը սկսի արդէն իսկ ապրաւանդել այն ամէն բաներու մասին որոնց հաւատացած էր ցայն վայր, այսինքն պաշտո-նական դիտութեան մասին, այնպէս ինչպէս հնագոյն գաղերէն ան մեզ է աւանդուած, ու-

րովհետեւ Տէքարդ կ'ուզէ, ինչպէս ըսինք, իմաստասիրութիւնը կառուցանել նոր եւ աւելի հաստատուն հիմքերու վրայ: Բանականութեան համար ընդունելի են, կ'ըսէ, միայն այն գաղափարները, որոնք յստակ են եւ որով, իսկ կը մերժէ այն ամէնը որ գրեւթ են այս յատկութիւններէն: Արդ տարածութիւնը, շարժումը եւ տեւողութիւնը մաս կը կազմեն այդ որոշ եւ յստակ գաղափարներու շարքին: Բայց Տէքարդի կողմէ այս սկզբունքին համեմատ կառուցուած աշխարհին մէջ շարժում եւ տարածու – թիւն այնպիսի կարեւորութիւն մը կը ստանան որ տեւողութիւնը կը մնայ երկրորդական. ահա թէ ինչու Տէքարդի գրութիւնը անկարող կ'ըլլայ մեզ տալ՝ ժամանակի գաղափարին մէկ նոր բացատրութիւնը եւ անոր հեղինակը կը գոհակայ ընդունելով արիստոտէլեան սահմանումը:

Ասկայն դրական գիտութեան դարը ար – զէն սկսած էր: Գնահատական միտքը եւ փորձառական գրութիւնը տուած էին իրենց պե – րականութեան ապացոյցը բնական երեւոյթնե – րու մեկնումին նկատմամբ:

Հիները աշխարհի գոյութեան խնդիրը կը համարէին լուծուած, իրենց համար Աքաբէին կամքը բաւական էր բացատրելու իրերու ծա – ցումը: Յետոյ, հետեւողական ճամբով անոնք կը ջնանային վերահասու ըլլալ տիեզերքի գո – յութեան մասնաւոր կերպերուն, ինչպէս նաեւ անոր քնական եւ հոյեկան ուժերուն: Գիտա – կան գիւտերու այդ համադրական եւ հետեւողա – կան գրութիւնը կարող չէր այլ եւս մեզ տալու տիեզերքի մասին գոհացուցիչ պատկեր մը: Մարդիկ տեսած էին որ հարկ էր մանրակրկիտ գննութեան մը ենթարկել ընտելեան անհու – նապա աշխարհն երեւոյթները, որպէսզի ընդ – հանուր օրէնքներու ծանուցմամբ զայն ճան – նալ կարողանան:

Գիտական խորհնակերպի ճիշդ այդ զար – ձակչտին է որ աշխարհ կուգայ Լայպիցի: Թէ – պէտեւ նիւթընի ժամանակակից, սակայն զերծ անոր աւանդամուրտութենէն, Լայպիցի կը հետանայ դասական կարմիքէն՝ ժամանակի դրական իրականութիւնը մերժելով: Ան իր ի – մաստասիրական դրութիւնը կը սկսի յայտնե –

լով ընտելութիւնը եւ մտածումները վարդ օրէնք – ներու նոյնաձեւանութիւնը, այնպէս որ երբ ա – ուաճնոյն կանոնները գիտենք՝ կրնանք գիտնալ նաեւ վերջինին օրէնքները: Կը տեսնենք որ, ամէն անգամ որ առիթը կը ներկայանայ, բա – նականութիւնը կը շարժի համաձայն երկու օ – րէնքներու, որոնք են հակասականութեան եւ բաւարար պատճառի սկզբունքները: Առաջինը կ'ըսէ թէ բան մը չի կրնար միանգամայն ըլլալ եւ չըլլալ միեւնոյն պայմաններուն մէջ, մինչ երկրորդը մեզ կը ստիպէ որ չընդունինք ոեւէ իրի մը գոյութիւնը՝ առանց անոր այդ գոյութիւնը բացատրող բաւարար պատճառի: Բոլորովին ընդհանուր սկզբունքներ են ասոնք: Առաջինը մեղի չ'ըսեր թէ այս ինչ բանը այս վայրկեանին գոյութիւն ունի՝ թէ ոչ, ան մեղի միայն կը ստուցենէ թէ այդ տեսակ բանի մը գոյութիւնը կը գտնուի կարելիութեան սահ – մանին մէջ: Երկրորդ սկզբունքն է որ կը հա – մապատասխանէ ներկայ իրականութեանց, ո – րովհետեւ որպէս զի ոեւէ իր այս պահու գո – յութիւն ունենալ, բաւական չէ որ այդ իրի գոյութիւնը կարելի ըլլայ, այլ անհրաժեշտ է նաեւ որ անոր գոյութիւնը յառաջ բերող ոեւէ պատճառ երեւան եկած ըլլայ: Եւ ահա այդ բա – ւարար պատճառի սկզբունքին վրայ յենյով է որ Լայպիցի պիտի մերժէ, որպէս անհեթեթ վարկած, ժամանակի առարկայական իրակա – նութեան տեսութիւնը: Արդարեւ, եթէ ժամա – նակը իրական բան մըն է, որ ունի իրեն յատուկ գոյացութիւն մը, եթէ ան բացարձակ էութիւն մըն է, ոեւէ բաւարար պատճառ չկայ որ տի – եզերքի ստեղծումը տեղի ունեցած ըլլայ այ – սինչ որպէսին քան թէ այնինչին: Այլապէս բա – ւարար պատճառի սկզբունքը չի կրնար ընդհա – նուր եղած ըլլալ, եւ որովհետեւ այդ սկզբունք – քին ընդհանուր հանգամանքը ոեւէ կասկածէ գոյութն է, ապա ուրեմն ժամանակը ուրիշ բան չէ, եթէ ոչ՝ յաջորդութիւններու շարակապը:

Որինչ այս մինչ այն, մարդկութիւնը գի – տական գիւտերու դարուն. մէջն է մտած այլ եւս ամբողջապէս: Գիտունը հետզհետէ աւելի հետամուտ է տիեզերքի մասին բանաւոր բա – ցատրութիւն մը տալու. քնական երեւոյթներու կանոնաւոր գննութեամբ: Մարդիկ կը սկսին

բնութիւնը նոր հայեցակէտով մը դիտել եւ անոր մասին ունեւորած լինելով իր իրական ըմբռնումները: Քննադատող միտքը իր լիակատար դարգացման աստիճանին է հասած, եւ ահա Քանդ կուգայ կիրարկել այդ նոր մտածելակերպը մարդկային գիտակցութեան ուսումնասիրուածութեան: Կրնանք ըսել թէ Քանդի ըրածը ուրիշ բան չէ եթէ ոչ՝ մեր հոգեկան կարողութեանց տարբայութիւնը: Ան ջանացած է մարդկային բանականութիւնը ճանշնալ անոր մտաւորական ուժերուն կանոնաւոր աւտումնասիրութեամբ: Ինչ կերպով է որ կը գործէ մեր բանականութիւնը եւ մինչեւ ո՞ր կ'ընթան անոր կարելիութիւնները: Ինչպէ՞ս կարելի է գիտութիւնը եւ ի՞նչ աստիճան ծանօթութիւն կրնանք ունենալ մեր շուրջի իրերուն նկատմամբ:

Ենթակային եւ անոր գիտութեանը առարկաներուն քննական այդ ուսումնասիրութեանը շնորհիւ Քանդ այն եզրակացութեան կը հասնի թէ պէտք է զանազանութիւն մը դնել, որպէս մին յիշատակ հակադրական, իրերու մէջ պարզապէս երեւելիք եւ անոնց իսկական բնութեան միջեւ: Մեզի համար հնար չէ ունէլ բան գիտնալ իրերու ներքին բնութիւնն: Մարդկային բանականութիւնը այնպէս մը յորինուած է որ մեր ծանօթութիւնները մակերեսային նուրբ խաւէ որ անդին չեն կրնար երեք թափանցել, խաւ որ մենէ կը պահէ իրերու իսկական բնութիւնը: Մտածումը չէ որ կը պատշաճի իրերուն, ինչպէս ընդունուած էր ընդհանրապէս մինչեւ Քանդ, այլ իրերն են որ, եւնչ ճանչցուելու համար, ստիպուած են յարմարելու եւ ենթարկուելու բանականութեան ձեւերուն: Իրերը, փոխանակ կազմելու մտածմանց առանցքը, կուգան ընդհակառակը թաւայելու անոր շուրջը: Այսպէս խորհրդածելով չէ որ Քանդ մեր բանականութեան խորը կը գտնէ զգայականութեան ի յառաջագունէ երկու ձեւերը, որոնք են ըստ իրեն միջոցն եւ ժամանակը: Անշուշտ Քանդի եւ իրեն զգործի զգայական ներքնագիտակցութեան տեսութիւնը առարկայ պիտի ըլլայ շատ մը քննադատութեանց: Ուրիշ խորհոյցներ, ժամանակի տեսլականութիւնը ընդունելով հանդերձ, անոր գաղափարին՝ գիտակցութեան մէջ առաջուց,

ի ծնէ, կազմուած ըլլալը պիտի մերժեն: Անոնք ընդհակառակը պիտի հաստատեն թէ ան կը կազմուի աստիճանաբար, կենսիքի փորձառութեանց կրկնումներուն շնորհիւ:

Պէտքսն, Բուսայէ-Քօլլարի մէկ տեսուածութեան հետեւելով, տեսողութիւնը պիտի նկատուի որպէս գիտական չափանիշ յատուկ առանձնաշնորհում: Ի՞նչ է արդարեւ պէրկածնան տեսողութիւնը, եթէ ոչ մեր կենսիքին սահիլը անընդհատ, աւելի ճիշդը ըսելով, ան մեր կենսիքն է իսկ: Այդ տեսողութիւնը գիտակցութիւնն է մեր ամբողջ գոյութեան: Պէրկածնի ժամանակը յիշողութեան մէջ համադրութիւնն է: Ան զգացողութիւնն է այս զուտ տեսողութեան, զոր «Ստեղծագործ բարեբըլու» թեան» հեղինակը կը դնէ ամէն մարդկային գիտակցութեան խորը:

Երբ Այնշթայն եւ Մինքօվսքի ծանուցին իրենց յարաբերականութեան տեսութիւնը եւ նկարագրեցին ժամանակի եւ միջոցի ձուլուածութիւնը կազմուած այդ քառաչափ նորաստեղծ գոյացութեան յատկութիւնները, այն ատեն միջոց եւ ժամանակ գաղափարն զոյութիւն ունենալ իրր ասանձին էութիւններ, բաց միեւնոյն ատեն այս տեսութիւնը ժամանակը դըրուէ: Գերատին բնութեան շրջանակին մէջ, առարկայական իրականութեանց կարգին, ուրիշ Քանդ զայն դուրս էր հանած:

Ուրիշ գիտուններ ալ աւելի յառաջ գացին ժամանակի այս առարկայացումին մէջ: Մարդկային միտքը, որ կ'ուզէ բնութեան ամէն երէւշ յոյժներուն մէջ միութիւն մը տեսնել, հետզհետէ աւելի ընդլայնելու վրայ է հիւլէականութեան քաղափարը, որ ի սկզբան միմիային նիւթին վերապահուած ըլլալ կը թուէր, որովհետեւ ան օր քան զօր աւելի եւս կը նմարէ թէ երեւոյթներուն արտաքին միօրինակ եւ միայնագող տեսքին տակ ծածկուած կը մնայ տարրական մասնիկներու, անշուշտ հիւլէներու ամբողջ աշխարհ մը: Այսպէս է որ ծնունդ է առած միմիային մասին նոր-հիւլէական տեսութիւն մը: Վերջապէս, ուրիշներ ժամանակի եւ հիւլէական յորինուածքի գաղափարները իրար զոյգելով, կ'առաջարկեն ժամանակը նկատուի որպէս զուտ վիճակագրական մեծութիւն

մը (grandeur statique) ինչպէս է ջեր - մութիւնը, եւ որ բոլորովին նշանակութեան չուրի կը մնայ քիչ քանակութեամբ նիւթական մասնիկներու սահմանափակ շրջանակին մէջ:

Մենք ալ, մեր կողմէ, տիեզերքի հիւլա- կան կազմութեան զաղափարին, ուրիշ խօս - յով, նիւթի հիւլեկան տեսութեան վրայ լինելով, ժամանակի մասին առաջարկեցինք նոր լոբրոնում մը, որ բաւ մեզի սա առաւելութիւ - նը ունի որ ան իրեն հիմ ունի ընդդիմութեան արդիւնաւոր տեսութիւն մը եւ հետեւաբար աւելի պատշաճ կը թուի ընական երեւութներու իսկութեան:

Նիւթի հիւլեկան այդ յօրինուածքին հիմ - նական մէկ հետեւանքը սա է թէ, իւրաքան - յիւր տարրական մասնիկ, որոնց ամբողջու - թիւնք տիեզերքը կը ձեւացնէ, ունենալով իրեն յատուկ անհատականութիւնը եւ իրեն խիստ որոշ սահմանները, իր համաստեղներուն հետ չի կրնար երբեք չփոթուիլ: Այսինքն թէ՛ երկու այդ տեսակ մասնիկներ չեն կրնար իրարու վր - լայ միեւնոյն տեղը գրաւել միանգամայն, եւ փոխադարձաբար՝ միեւնոյն մասնիկը չի կրն - նար մէկէն աւելի տեղ գրաւել միեւնոյն առնէ: Յիշեցնենք այս առթիւ թէ այս վերջին պայ - մանին հետեւանքով է որ շարժում ունէ մար - մինի մը արագութիւնը չի կրնար անհունապէս մեծնալ:

Միւս կողմէ, նիւթի մասնիկներու ամենա - հիմնական մէկ յատկութիւնն է շարժումը, այ - լապէս խօսելով՝ անոնց մէկզմէկու հանդէպ ու - նեցած գիրքերուն շարունակական փոփոխում:

Հիմնուելով այս երկու ճշմարտութեանց վրայ՝ հետեւելու եզրակացութիւնները կրցանք բանաձեւել. ա) երկու նիւթի մասնիկներ չեն կրնար իրաժամանակ միեւնոյն գիրքը գրա - լել: Անոնք հարկ է ուրեմն որ իրարմէ գառ - ուած լոյսան անջրպետով մը որ է՝ միջոցը: Փո - խադարձաբար՝ բ) միեւնոյն նիւթի մասնիկը չի կրնար երկու գիրք գրաւել միանգամայն: Իսկ երբ կը գրաւէ, ուրեմն անջրպետ մը կայ որ կը դասէ այդ երկու գիրքերը եւ այդ ան - ջրպետը կ'ըսուի ժամանակ:

Անջրպետը տիեզերական այն պորձոնն է որ նիւթի մէջ մի մասնիկին անհատականու -

թիւնը կ'ապահովէ, որ անոր անջատ գոյու - թիւնը հնարաւոր կ'ընծայէ: Ժամանակի ան - ջրպետը չի թողուր որ նիւթի մասնիկը ըլլայ ամենուրեք եւ տարածուի յանձունս, մինչդեռ միջոցի անջրպետը իր կարգին կ'ընդդիմանայ, որ բազմաթիւ մասնիկներ իրարու ձուլուելոյց վերածուին միակ մասնիկի: Մէկ խօսքով, ժա - մանակը եւ միջոցը կը ներկայանան որպէս եր - կու փուլերը միեւնոյն բանին, որու անջրպետ անունը տուինք եւ իբր այդ, անոնց յատուկ - թիւնները պէտք է որ ըլլան ամբողջովին իրա - րու նման եւ համաչափ:

Սովորութիւն է խօսիլ ժամանակի ընթաց - քին արագութենէն: Կարելի է, զոր օրինակ, ենթադրել որ երկրի իր առանցքին շուրջ ըրած շարժումը արագանայ: Այն առնէ գիշերը եւ ցերեկը աւելի շուտ իրարու պիտի յաջորդէին, որով ժամանակի ընթացքը արագացած է՝ պի - տի փորձուէինք ըսել: Սակայն, իրականու - թեան մէջ, արագացնել շարժումի մը տեղ պի - տի ունենայինք անջրպետ մը, որ պտտկցած է ժամանակը պիտի ըլլար պարզապէս կարճը - ցում, եւ ժամանակին՝ շարժումն առարկային արագութեանը համեմատ այդ կարճնալը կը հե - տելի սա՛ իրողութենէն թէ երբ այդ արագու - թեան արժէքը անհունութեան կը հասնի, ժա - մանակը, զէրօի վերածուած, ընդմիջտ կ'ան - հատի:

Սովորութիւն է նոյնպէս ժամանակի եւ միջոցի միջեւ գտնել շարք մը տարբերութիւն - ներ: Առանցք մէկն է ժամանակի բացարձակ անշրջելիութիւնը որ հակադրութիւն մը կազ - մել կ'երեւի միջոցին շրջելիութեան հետ: Այս պարագային մէկ ինչորոշ առարկայ անսովթիւ - նը հիմնուած է այն իրողութեան վրայ որ ո եւ է առարկայ կրնայ իր ճամբուն վրայ անթիւ ան - գամներ իր շարժումը կատարել երկու հակա - ռակ ուղղութիւններու վրայ անխորի:

Կը տեսնուի ուրեմն թէ՛ այդ ճամբան, որու վրայ շարժումին երկու հակառակ ուղղութեամբ կատարելու կարելիութիւնը միջոցին շրջելիու - թիւնը կը խորհրդանշէ, միջոցին երեք չափի ունէ մէկը միայն կը ներկայացնէ: Միջոցին շրջելիու - թիւնը կ'անդիմադան հետեւաբար այդ տարա - ծութեան միւս երկու չափերը: Միջոցը այդպէս

կը կորսնցնէ իր հիմնական յատկութիւնը, որ է երեք չափ ունենալ: Իրականութեան մէջ մի-
ջոցը ու ժամանակը ձեռք են զանազանութիւնէ
զուրկ տարածութիւններ են եւ անոնց մէջ կա-
րելի չէ գտնել ոեւէ առանձնաշնորհալ ուղ-
ղութիւն:

Գալով ընական երեւոյթներուն, երբ շատ
քիչ հաւանականութիւն կայ որ անոնք կարեւ-
րան մարդկան են եւ կատարեալ կերպով մը
ըրջուիլ ժամանակի ընթացքին, այդ անհաւա-
նականութիւնը համարիտ է նաեւ միջոցին հա-
մար: Բայց նոյն իսկ ենթադրելով որ երեւոյթ
մը կարելի ըլլայ չըլել, այն ատեն պարզապէս
այդ երեւոյթին այն մասը որ վերջն էր, այս
անգամ պիտի ըլլայ առաջ եւ այն որ առաջ էր
պիտի ըլլայ վերջ. առաջի եւ վերջի յարաբե-
րութիւնները պիտի մնան նոյնը եւ երեւոյթը
բազմացնող երկու եզրերն են որ միայն իրենց
գիրքերը փոխած պիտի ըլլան յաջորդութեան
կարգին մէջ: Երեւոյթի մը մասերուն կարգը
կրնայ ուրեմն չըլլիլ, բայց երբեք յաջորդու-
թեան կարգը, որովհետեւ առաջը միշտ կը
կանխէ վերջը, այնպէս որ նոյն իսկ ժամանա-
կի զատական տեսութեան համեմատ դատե-
լով որոշութիւնը, առաջի եւ վերջի յարաբե-
րութիւնները մնալով անեղծ, կարելի չէ ժա-
մանակի ընթացքի չըլումի մասին խօսիլ: Ու-
րեմն երեւոյթներու չըլումը համադրը չէ ժա-
մանակի չըլումին: Իրականութեան մէջ, ինչ-
պէս ըսինք, ժամանակը եւ միջոցը անձեւ տա-
րածութիւններ են, որոնց մէջ ոչ մէկ առանձ-
նաշնորհալ ուղղութիւն կարելի է գտնել եւ
տիեզերքը կազմող իւրաքանչիւր տարր կարող
է իր գոյութիւնը ի յայտ բերել այս երկու տա-
րածութեանց երկայնքին առնելով որոշ ուղղու-
թիւն մը եւ կամ անոր ճիշդ հակառակը:

Ահաւասիկ ուրեմն այն եղրակացութիւնը,
որուն կը հասնինք ի վերջոյ. եթէ միջոցը կա-
րելի է չափել, ժամանակն ալ կարելի է չափել:
Եթէ այս վերջինը կարելի չէ բաժանել, ոչ ալ
մանր գնահատան մասերը իբրբուր վրայ բար-
դել, այդպէս է նաեւ միջոցին համար: Եթէ

միջոցը չըլնիլ է, ժամանակը բացառութիւն
չի կազմեր այդ տեսակէտէն: Թէ որ ժամա-
նակը անընթելի է, միջոցն ալ այդ մասին օրի-
նակներ կ'ընծայէ: Վերջապէս, եթէ միջոցը
կը մնայ անտարբեր իրերու վիճակին նկատ-
մամբ, ժամանակն ալ կը մնայ նոյնքան ան-
տարբեր:

Բնախօսական տեսակէտէ դատելով, պէտք
է ըսել թէ ժամանակի գաղափարը արդիւնք է
փորձառութեան, եւ զանազան տեսակի կենդու-
նիներու մէջ փորձով կրնանք ժամանակի ըզ-
պացում մը յառաջ բերել կամ երեւան հանել:
Ժամանակի գաղափարը զարգացած էակներու
մէջ աստիճանաբար կը կազմուի նոյնանման
զգայութիւններու յաճախիկ կրկնութիւնով
եւ որուն հիմը կը կազմէ ամէն կենդանի հիւս-
կէններու յատուկ եղող պարբերական գրգռե-
լիութիւնը: Այսպէսով կրնանք հետեւցնել թէ
հոգեբանական ներկայի տրոժէք կախում ունի
բնախօսական ժամանակի, զանազան արժէքնե-
րէ, զորս հիւսկէնները կազմող ըջիշներուն ու-
սումնասիրութիւնը երեւան կը հանէ: Բլլա-
նիւթին պարբերական անգրգռելիութեան ա-
պացոյցն է անզգայութեան չըլման գոյութիւն-
ը: Զիդ մ'այդ պահուն անկարող ըլլալով աղ-
ղուելու իր շուրջի ազդեցութիւններէն, պի-
տակցութիւնը ասոնց գոյութիւնը չի զգար,
այնպէս որ այդ ազդեցութիւններուն պատճառ
եղող երեւոյթները մեզ համար գոյութիւն չեն
ունենար: Ուրեմն, ինչպէս որ հիշելական
մարդին մէջ ժամանակը կը թուի մահկային
յօրինուածք մը ունենալ, նոյնպէս ալ ըջիշային
մարդին մէջ ալ մեզ կը յայտնուի ընդհատալ
ձեւի մը տակ: Ժամանակի միայնագրութիւնը
(continuité) ճիշդ է միայն մեր աստիճանի
այլաբարձի մը մէջ:

Միւս կողմէ, այս գաղափարը սիրտօրէն
կցուած ըլլալով մեր անձնական փորձառու-
թեան, ան կ'անհետի ամէն անգամ որ փորձե-
լու կարելիութիւն չի մար, բան մը որ կը
պատահի երազի եւ բանգադուշանքի մէջ:

ՅՈՎԱԿԻՄ ՍՎԱՃԵԱՆ