

ՀՈՒՎԱԾՆԵՐ

Է. Գ. ՌՇՏՈՒՆԻ

ՆԱՀԱՊԵՏ ՌՈՒՍԻՆՅԱՆԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՈՒՍՄԱՌՆՔԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ՀԱՐՑԵՐ

XIX դարի 70—80-ական թվականներին արևմտահայ մտավորականության շրջանում իրենց միանգամայն յուրօրինակ մեկնաբանությունն են գրտնում դեիզմը, գոեհիկ մատերիալիզմը, պոզիտիվիզմն ու էմպիրիզմը: Արևմուտքից թափանցած մտավոր այդ երևույթներն այստեղ խորապես բեկվել էին լուսավորության տարածման և ազգային ու սոցիալական ազատությունների նվաճման պահանջների թանձր մթնոլորտում, որից և ձեռք էին բերել միանգամայն նոր բովանդակություն և գործնական այլ իմաստ: Հայ կյանքում դրանց ձևափոխությունների ուսումնասիրությամբ սովետահայ փիլիսոփայական պատմագրությունն արդեն զբաղվել է:

Բայց ահա հանձին նահապետ Ռուսինյանի ուսմունքի մենք հանդիպում ենք հայ ազգային մտավոր կյանքը թափանցած փիլիսոփայական էկլեկտիզմին, իր յուրօրինակ պոզիտիվիստական մեկնաբանությամբ:

1. ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՏՔԱՅԻՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՀԱՐՑԵՐ

Նահապետ Ռուսինյանը (1819—1876), Գ. Օտյանի¹ և Մ. Չերազի² իրավացի վկայությամբ, իր փիլիսոփայական հայացքներով ենթարկվել է ֆրանսիական էկլեկտիկ Վիկտոր Կուզենի գաղափարական ազդեցությանը: Սակայն Կուզենի աշխարհայացքի և Ռուսինյանի դավանած իդեալների միջև մենք որոշակի տարբերությունների ենք հանդիպում, նախ և առաջ, ամենակարևոր հարցերից մեկում՝ նրանց ուսմունքների գաղափարական ուղղվածության, նրանց հասարակական ու քաղաքական դիրքավորումների մեջ:

Հայտնի է, որ Վիկտոր Կուզենի փիլիսոփայությունը ծնունդ է առել Ֆրանսիայում, որպես վաղ բուրժուական առաջավոր գաղափարախոսության, հատկապես XVIII դարից եկող մատերիալիստական ավանդությունների դեմ ուղղված ռեակցիա: Ռեստավրացիայի տարիներին և 1830—1848 թթ. սպիրիտուալիզմի հետ միասին այն հանդիսանում է հակահեղափոխական բուրժուազիայի պաշտոնական գաղափարախոսությունը:

Բոլորովին այլ են եղել Ռուսինյանի իդեալները, նրա հասարակա-քաղաքական դիրքորոշումը: Ծձմարիտ է, նա իր մտավոր հասունացման շրջանում ապրել և ուսանել է Ֆրանսիայում, ուր այդ ժամանակ Կուզենը, Մարքսի ար-

1 Գ. Օ տ յ ա ն, Ն. Ռուսինյանի «Դասագիրք փիլիսոփայության...» դրքի առաջաբանը, Կ. Պոլիս, 1879:

2 Մ. Չ ե ռ ա զ, Կենսագրական յուրօրոններ, Փարիզ, 1929, էջ 73:

տա՛յայտությամբ՝ «լուրջ-գործնական բուրժուական հասարակության» այդ «իսկական մեկնաբանը»³, ֆրանսիական պաշտոնական մտայնության առաջատար դեմքերից մեկն էր և նա չէր կարող զերծ մնալ այս վերջինիս իդեալների շորշոփներից: Բայց Ռուսինյանը ենթարկվել է նաև 1848 թ. հեղափոխական իրադարձությունների բարերար ազդեցությանը և լինելով Փարիզի բժրկական համալսարանի ուսանող, «հանդիսատես էր եղած ու գրեթե խառնուած 1848-ի յեղափոխութեան, որ այնքան ցնցումներ պատճառեց միտքերուն...»⁴:

Այդ ազդեցությունը խորապես թափանցել է նրա դավանած էկլեկտիկական փիլիսոփայության էությունը, որից այդ փիլիսոփայությունը ձեռք է բերել որոշակի նպատակադրվածություն, գործնական շեշտված նշանակություն:

Ն. Գ. Չերնիշևսկու բնորոշմամբ Կուզենի համար փիլիսոփայությունը դադարել է պրակտիկ արժանիքներ ունենալուց⁵: Փիլիսոփայական բոլոր ճշմարտությունները, նրա կարծիքով, արդեն հայտնաբերվել են պատմական անցյալում: Հիմա արդեն նրա խնդիրն է ժամանակի փոփոխվող մտայնության համեմատ քննադատական րևութություն կատարել ավարտուն սիստեմների միջև (ekleko — բնորոշում եմ: Հայերենում էկլեկտիզմը թարգմանվել է «բնորոշականություն»): Այդ սիստեմները նրա կարծիքով կարելի է խմբավորել սենսուալիզմի, իդեալիզմի, սկեպտիցիզմի և միստիցիզմի, որոնք միևնույն ժամանակ մարդկային գիտակցությանը ներհատուկ կողմերն են հանդիսանում, և մարդու միտքն էլ մշտապես դեգերում է նրանց միջև, բնորոշվում մերթ մեկը, մերթ մյուսը, իսկ ամենից հաճախ դրանց զանազան կոմբինացիաները:

Ռուսինյանի համար, բնդհակառակն, փիլիսոփայությունը ճշմարտի իմացության, մտավոր ու բարոյական առաջադիմության միջոց է: «Փիլիսոփայութեան ուսուցումն արժեք չունենար, եթէ անոր մէջ չցուցանեն գիտութեան և առաքինութեան միութիւնը: Փիլիսոփայութիւնն այսօր կոչված է մարդկանց օգտակար լինելու: Նրա նպատակը մարդուն մտավոր ու բարոյական կատարելութեան հասցնելն է», — կարդում ենք Ռուսինյանի «Դասագրքում»⁶:

Ռուսինյանը հեռու է փիլիսոփայությունը կրոնին ենթարկելու օգտին հետևողություններ անելուց, որին միանգամայն գիտակցաբար ձգտել է Վիկտոր Կուզենը: Նա մեկն է այն մտածողներից, որ հակառակ իր դավանած ուսմունքից բխող ներքին պահանջի, աշխատել է փիլիսոփայությունը եթե ոչ սահմանադատել աստվածաբանությունից, բայց զոնե ուրվագծել նրա իրավասության ոլորտը: Խախտելով փիլիսոփայական սիստեմների կառուցման հնուց եկող և իր ժամանակներում տակավին պահպանվող կարգը, նա իր աշխատությունում աստվածաբանությունը հատուկ քննության առարկա չի դարձնում: Աստծու գաղափարի փիլիսոփայական հիմնավորումը, որին այնքան եռանդալիքն ձգտել է Կուզենը, Ռուսինյանի փիլիսոփայության նպատակը չէ:

Վերջապես, եթե Ռուսինյանը իրոք ձգտել է փիլիսոփայությունը ծառայեցնել ժամանակի հայ մտավոր կյանքը հուզող առավել հրատապ խնդիրներին և առաջին հերթին համապատասխան լուսավորությունը՝ միազոդելով այն ազգային նպատակների միտված պալքարին, ապա դժվար չէ պատճառաբանել

3 Տե՛ս Կ. Մարքս և Գ. էնգելս, Երկեր, 2-րդ հրատ., հ. 7, էջ 120 (ուս.):

4 Տե՛ս Գ. Ստյան, Ն. Ռուսինյանի «Դասագիրք փիլիսոփայութեան...» գրքի առաջաբանը:

5 Տե՛ս Н. Г. Чернышевский, Избр. сочинения, М., 1950, стр. 521.

6 Ն. Ռուսինյան, Դասագիրք փիլիսոփայութեան, հետևողութեամբ լուսագոյն հեղինակաց բնորոշական դպրոցի, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 28—29:

Կուզենի փիլիսոփայության կոնկրետ դասակարգային բովանդակությունից նրա կատարած էական շեղումները: Քաղաքական հակադիր նպատակադրվածությունն է, որ փիլիսոփայական սիստեմների ձևական կառուցվածքի տեսակետից միմյանց այնքան հարազատ այս երկու մտածողները կառչել են, սակայն, դեպի 1848 թ. հեղափոխական իրադարձությունները տանող դասակարգային սուր հակամարտություններից պրկված լարի հակառակ ծայրերին: Փիլիսոփայությունն այլևս ոչինչ չունի անելու, ձայնակցում է Կուզենի ժամանակի ռեակցիոն բուրժուազիային և ազնվականական մտավորականությանը, իսկ իր կյանքի վերջին տարիներին փիլիսոփայական ամենատարբեր սիստեմների միջև բազում դեգերումներից հոգնած պրոֆեսորը խարխալ է գցում երկնային թաղավորության առջև, իրեն նվիրելով աստծու գոյության օգտին փաստարկներ որոնելուն: «Հեռու այն տխուր փիլիսոփայությունից, որը ձեզ մատերիալիզմ ու անստույգություն է քարոզում իբրև աշխարհը վերածնելու կոշված դոկտրինաներ,— կտակում է Կուզենը երիտասարդությանը:— Ըիշտ է, որ նրանք սպանում են, սակայն ոչինչ չեն վերածնում... Ձեր ուժերը փիլիսոփայության մեջ չափեցեք ճիշտ այնպիսի երկյուղածությամբ, ինչպիսին ձեր էությունն է թափանցում ամենտարանի առջև»⁷:

Ռուսինյանի համար էլ փիլիսոփայությունը «աշխարհը վերածնելու» միջոց չէ, այլ այն բացատրելու և այդ ճանապարհով մարդուն լուսավորելու, ներան մտավոր ու բարոյական կատարելության հասցնելու միջոց է միայն: Բայց հենց սա էլ, նրա կարծիքով, անհրաժեշտ պայմանն է հանդիսանում իր ժողովրդին ազգային կոնսոլիդացիայի նախապատրաստելու համար: Այսպիսի գործը խթանիչի առկայության դեպքում նրա փիլիսոփայությունը չէր կարող ամուլ լինել և չպարունակել ուտիլիտար շեշտված բովանդակություն:

* * *

Ամենահատկանշականը, որ փիլիսոփայության մեջ Ռուսինյանը ժառանգել է Կուզենից, դա կանտյան ու հեգելյան գաղափարների էկլեկտիկական միահյուսումն է: Փորձենք դա ցույց տալ հեղինակի կողմից փիլիսոփայության և նրա առարկայի ըմբռնումը վերլուծելով:

«Փիլիսոփայությունը մարդկային բանին գիտությունն է, որ մարդուն բարոյական կատարելության կը ձգի՝ ուղղելով միտքը դեպի ճշմարիտը, բարին և գեղեցիկը»⁸: «Փիլիսոփայության առարկան է հոգեկան աշխարհին բանալոր ճանաչումը, ինչպես բնագիտության առարկան է նիթական աշխարհին ճանաչումը»⁹:

Ուրեմն, փիլիսոփայությունը մարդկային բանականության գիտությունն է, որի առարկան հոգևոր աշխարհի ճանաչումն է, իսկ նպատակը՝ մարդու բարոյական կատարելագործումը: Ու թեպետ այն բնագիտությունից անջրպետված չէ, այլ առնչվում է նրան, ավելին, նրանց միասնությունն է, որ կազմում է ողջ իմաստասիրության բովանդակությունը, այնուամենայնիվ այդ միասնությունը այն աստիճան միակողմանի է, որ փիլիսոփայությունը «կը բացատրէ ամենը և ոչ մէկէն կը բացատրուի, ամենուն օրենքներ կը տայ և ոչ մէկէն օրէնք

⁷ Տե՛ս Ն. Խեն, Les Philosophes classiques, Paris, 1888, p. 145--146.

⁸ Տե՛ս «Դասագիրք փիլիսոփայութեան...», էջ 29.

⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 27:

կ'ընդունի, և վերջապէս վասն զի ամէնը կը կառավարէ և ամենուն կ'իշխէ վեհապետարար»¹⁰։ Ուստի և փիլիսոփայությունը մեր հեղինակի կարծիքով պետք է դիտվի իբրև գիտությունների գիտություն։

Փիլիսոփայության մեջ որպէս նրա բաղկացուցիչ մասեր մտնում են հոգեբանությունը, տրամաբանությունը, բարոյագիտությունը և գեղագիտությունը, որոնք թեև սերտորեն կապված են միմյանց, բայց հոգեբանության նկատմամբ մյուս երեքը գտնվում են ածանցյալ վիճակում և ծառայում են նրա հիմնավորմանը։ Այլ կերպ ասած՝ տրամաբանությունը, բարոյագիտությունը և գեղագիտությունը հոգեբանության գործնական հետևություններն են, հոգու ճանաչողական կարողությունների գործնական արտահայտությունները։

Հոգու ճանաչողական կարողությունները ըստ մեր հեղինակի երեքն են. զգայական կարողություն, իմացական կարողություն կամ խորհորդ, և գործելու կարողություն կամ կամեցողություն։ Դրանք համապատասխանաբար բացահայտվում են գեղագիտության, տրամաբանության և բարոյագիտության մեջ։ «Հոգին ճշմարտին կանձկանայ խորհրդով, բարւոյն՝ կամքով, գեղեցիկն՝ զգայնութեամբ»¹¹։ Դրանցից առաջինը հոգու ամենից վաղ զարգացող կարողությունն է և նախորդում է գիտական ճանաչողությանը ճիշտ այնպէս, ինչպէս «վաղորդյան լույսը՝ արշալույսի ցուրերին»։

Սա հիշեցնում է Կանտի «իմացական կարողությունների» կամ «հոգևոր ուժերի» մասին ուսմունքը, ուժեր, որոնց վրա հենվում են տեսական փիլիսոփայությունը, բարոյագիտությունը, էսթետիկան և բնափիլիսոփայությունը որպէս ընդհանուր փիլիսոփայության առանձին բաժիններ։

Կանտի կողմից հոգու այս կարողությունների քննությունը նպատակ ունի ձգարտել այն սահմանները, մինչև ուր կարող են տարածվել դրանք, այսինքն իր ազնոստիկական ոգուն համապատասխան հիմնավորել բանականության իմացական կարողությունների կամ հոգևոր ուժերի սահմանափակությունը, և նախապատրաստել անցումը գործնական փիլիսոփայությանը, այն է՝ ճիշտ գործելակերպի կամ բարոյագիտության հիմնավորմանը¹²։

Ռուսիայանի կարծիքով նույնպէս այդ կարողությունների քննությունը վերջին հաշվով նպատակ ունի ճշտել մարդու գործունեության բնագավառը և սահմանել այդ գործունեության շիտակ սկզբունքները։ Մարդը, որ զգայելու, իմանալու և գործելու կարողություններով օժտված էակ է, այդ կարողությունների գործադրմամբ որոշակի հարաբերությունների մեջ է մտնում իր անձի, իր նմանի և իր ստեղծողի հետ, որոնք կարգավորվում են գործելակերպի նորմաներով, այսինքն բարոյագիտությամբ։ Փիլիսոփայության նպատակն էլ էնց ճիշտ գործելակերպի սահմանումով մարդուն բարոյական կատարելության հասցնելն է։ Այսպիսով, Կանտի իմացական կարողությունների ուսմունքը գտնում ենք նաև Ռուսիայանի մոտ, սակայն, ինչպէս կտեսնենք, առանց դրա քննադատական կողմի, այսինքն առանց դրանից արվող ազնոստիկական հետևությունների։ Ինքը՝ Կուզենը նույնպէս ձեռնպահ է մնացել կանտյան հետևություններից։ Նա իր անմիջական նախորդ Սեն-դե-Բիրանի օրինակով հավատարմապէս պայքարել է թե սենսուալիզմի ծայրահեղությունների և

¹⁰ ՏՅ՝ս նույն տեղում, էջ 51։

¹¹ ՏՅ՝ս նույն տեղում, էջ 40։

¹² ՏՅ՝ս К а н т. Сочинения, т. 3, М., 1964, стр. 657.

թե գերմանական իդեալիզմի ապրիորության դեմ, նկատի ունենալով մի դեպքում Կոնդիլյակի և մյուս դեպքում Կանտի փոխարինական սխտեմները:

Սակայն վերադառնանք փոխարինական իմացական կողմի քննությանը: Պարզվեց, որ Ռուսիայի մոտ հոգեբանությունը, որպես մարդու հոգու կամ մտքի մասին գիտություն, փոխարինական հիմնական մասն է կազմում, որովհետև փոխարինական բուն իմացական նպատակը մարդու հոգեկան և մտավոր աշխարհի բանական ճանաչումն է: Այսպես չէ՝ ներկայում է, որ փոխարինականությունը պետք է սկսվի ոչ թե լեզվական նյութի իմացությունից, այլ մարդու հոգեկան բովանդակության վերլուծությունից, այսինքն մարդու հոգեկան աշխարհին վերաբերող գիտությունից՝ հոգեբանությունից:

Փոխարինական ելակետին վերաբերող հարցի անալիզիկ լուծումը գտնում ենք Կուզենի մոտ: Վերջինիս կարծիքով նույնպես փոխարինականությունը չի կարող մեկնել լեզվական իմացությունից, շրջանցելով դրա պատճառը, որը ինքնահայող սուբյեկտի մեջ է գտնվում: Այսպիսի մոտեցումը, ասացինք, գալիս է մի կողմից Կոնդիլյակի սենսուալիզմը և մյուս կողմից Կանտի ապրիորիզմը՝ հաղթահարելու գլխավոր խնդրից: Սենսուալիզմը ընդհանուր դրույթներին մեջ տեսնում է լեզվական կերպարանափոխությունը: Կուզենը դրան հակադրում է բանականության սկզբունքը, այսինքն ռացիոնալիստ փոխարինական ելակետային դրույթը, բայց և միաժամանակ խուս է տալիս լեզվական նյութը վերջինիս մեջ լուծելուց, ինչպես դա անում են ռացիոնալիստները: Այդպես է վարվում նաև նրա հայ հետևորդը:

Ինքնաշենման սուբյեկտիվ իդեալիստական սկզբունքը, ինչպես տեսանք, փոխարինական ելակետ է նաև Ռուսիայի համար: Դրա շնորհիվ բացահայտվող հոգեկան աշխարհը, ըստ մեր հեղինակի, բաղկացած է երեք բացարձակ սկզբունքներից՝ իբրև նրա անսահման կատարելության տարրեր: Դրանք են «անհուն ճշմարիտը», «անհուն բարին» և «անհուն գեղեցիկը»: Ութնե մարդու հոգեկան աշխարհում այս բացարձակ սկզբունքները մի ներդաշնակ ամբողջություն են կազմում, սակայն նրանք մեր ճանաչողությանն են ներկայանում առանձին-առանձին: Երբ ճանաչողությունն ուղղված է անհուն ճշմարտին, մենք գործ ունենք տրամաբանության հետ, երբ այն ուղղված է անհուն բարուն, գործ ունենք բարության գիտությունների հետ, իսկ երբ այն ուղղված է անհուն գեղեցիկին, ապա գործ ունենք զանազան արվեստների հետ: Քանի որ տրամաբանությունը, բարոյագիտությունն ու գեղագիտությունը հոգու ճանաչողական երեք կարողությունների՝ իմացականության, գործելու և զգալու գործնական դրսևորումներն են, ուրեմն և Ռուսիայի մոտ դրանք հանդես են գալիս իբրև երեք բացարձակ սկզբունքներով պարփակված հոգու ինքնիմացության երեք միջոցներ:

Այստեղ նկատենք, որ հեղինակի համար ճշմարտի, բարու և գեղեցիկի միասնության մեջ ճշմարիտը մշտապես ունի առաջնություն, համընդհանուր, բացարձակ նշանակություն, որին վերջին հաշվով հանգում են անհուն բարին և անհուն գեղեցիկը: Այլ կերպ ասած, փոխարինական առարկան վերջին հաշվով բացարձակ ճշմարտի գաղափարն է, իսկ նրա նպատակը այդ գաղափարի իմացությունն է, գաղափար, որը ձեռքբերովի չէ, այլ «կից է» մարդուն, ներհատուկ է նրան ձիշտ այնպես, ինչպես որ ներհատուկ է այդ գաղափարի իմացության կարողությունը: Այս վերջինը բացարձակ ճշմարտության իմա-

ցությանն է հասցնում առանձին գիտությունների միջոցով, որոնք գործ ունեն հոգուց դուրս գտնվող իրողությունների հետ:

Ինչպես տեսնում ենք, այսպիսի փիլիսոփայությամբ արտաքին աշխարհը դիտվում է իբրև միջոց հոգու ինքնաճանաչության համար: Ըստ Ռուսինյանի, գոյություն ունի օբյեկտիվ իրականություն, որն ինքը՝ ճշմարտությունն է: Ճշմարտությունն այն է, ինչ որ է...» ասում է Ռուսինյանը: Իրականության կամ բացարձակ ճշմարտի գաղափարը իրեն բացահայտում է արվեստի, գիտության ու փիլիսոփայության հաջորդական պատմական դարգացման մեջ, որը միաժամանակ օբյեկտիվ իրականության ճանաչողության, այսինքն բացարձակ ճշմարտության ինքնաբացահայտման պրոցեսն է:

Շելինգի և հատկապես Հեգելի գաղափարների զրուկորումներն այստեղ, եթե ոչ նույնությամբ ու իրենց մանրամասնությունների մեջ, ապա գոնե մտքի ընթացքի ու փիլիսոփայական սիստեմի կառուցվածքի մեջ, անժխտելի են: Ինչպես հայտնի է, Հեգելի մոտ բացարձակ ոգու ինքնաճանաչումը, որը միաժամանակ ճշմարտության ինքնաբացահայտումն է մարդու զգայությունների և գիտակցության միջոցով, արվեստի մեջ գտնում է իր ոչ լրիվ ռեֆլեքսիան և գնալով ավելի ու ավելի բացահայտվում է կրոնի, գիտության ու փիլիսոփայության հաջորդականության մեջ:

Բայց եթե Հեգելի մոտ ճշմարտի ինքնաճանաչման պրոցեսը հանձին նրա իսկ փիլիսոփայության իր վերջնական ավարտին է հասնում, ապա Ռուսինյանի համար այդ պրոցեսն անվերջ է, «անհուն»: Գիտությունը, իմացությունը «անվերջ կաճի և նոսրանալ իր վախճանին, այսինքն անհուն ճշմարտին, այն յանհունս առաջադեմ է», գրում է Ռուսինյանը (ընդգծումները մերն են — է. Ռ.)¹³: Ուղղակի պատասխանելով իր իսկ առաջադրած հարցին, թե կարո՞ղ է մարդ հասնել ճշմարտության վերջնական, լիակատար իմացությանը, Ռուսինյանը գրում է. «Ինչ տեսակետ է ալ նայուի ճշմարտութիւնը՝ տրամաբանութիւնը կենթադրէ թէ մարդ կրնայ զայն ճանչնելու հասնիլ, բայց միշտ չկրնայ հասնիլ»¹⁴: Ճանաչողության այդ «անհուն» պրոցեսը իրականանում է «հունավորների» իմացության միջոցով, որոնցից յուրաքանչյուրը մեզ տալիս է վերջավոր, սահմանափակ պատկեր, բայց և միաժամանակ դրանցից ամեն մեկը մի աստիճան է ղեպի «անհուն», բացարձակ ճշմարտի:

Ռուսինյանի մոտ Կանտի և Հեգելի ուսմունքների որոշ տարրերի առկայության մասին խոսելիս, այնուամենայնիվ չի կարելի անտեսել այն հանգամանքը, որ հայ հեղինակը դրանք ժառանգել է տվյալ մտածողների սմբողջական սիստեմներից դուրս, որից և դրանք կորցնում են իրենց իսկական իմաստն ու նշանակությունը: Հոգու իմացական կարողությունների քննությունը Ռուսինյանի մոտ կրկնում է կանտյան հետադոտության սոսկ ձևը, բայց ոչ բովանդակային կողմը, որը կայանում է գլխավորապես մեր իմացական կարողությունների սահմանները ճշգրտելու խնդրի կատարման մեջ: Մյուս կողմից, Հեգելի ճշմարտության վերաբերյալ ուսմունքի մեջ Ռուսինյանը (ինչպես և Կուլենը) չի կարողանում գտնել ռացիոնալն ու արժեքավորը: Այստեղ ևս մենք գործ ունենք Հեգելի փիլիսոփայության սոսկ ձևական յուրացման հետ, որում մենք է՛լ ավելի կհամոզվենք հեղինակի տրամաբանական ուսմունքի շարա-

¹³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 58:

¹⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 108:

ղըրանքում ճշմարտության հարցին անդրադառնալիս: Մասնավորապես կտեսնենք, որ իմացության պրոցեսի ընթացքում ճշմարտության աստիճանական բացահայտման հիշյալ գաղափարի կողքին նա ընդունում է նաև բանականությանը անմիջականորեն տրված բացարձակ՝ առաջնային ճշմարտությունների գոյությունը, որոնք ըստ էության Հեգելի կողմից մերժված կանտյան ասպրիորի գաղափարներն են:

Փրկիսոփայական առանձին սիստեմների ձևական յուրացումն ու տարբեր մտածողների ամբողջական ուսմունքներից մեկուսացված գաղափարների նման սինթեզումն էլ հենց վկայում է Ռուսինյանի փրկիսոփայության էկլեկտիկական բնույթի մասին: Ու թեև այդ էկլեկտիզմը Ռուսինյանը ժառանգել է Կուզենից, սակայն Կուզենը Ռուսինյանի փրկիսոփայական համոզմունքների միակ աղբյուրը չէ: Հաճախ և շատ կարևոր հարցերում Ռուսինյանը սահմանադատվում է նրա աշխարհայեցողությունից և ձգտում է գտնել այդ հարցերի իմաստալից լուծումը:

2. ՏՐԱՄԱԲԱՆԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆԵՐԸ

Հավելտարիմ տրամաբանության մասին իր ժամանակներում առավելապես տարածված պատկերացումներին, Ռուսինյանն այն սահմանում է իբրև գիտություն, որը մեր միտքն ուղղում է դեպի ճշմարտի հետազոտությունը. նրա առարկան մտածողության օրենքների ուսումնասիրությունն է: Մտավոր աշխարհն էլ նյութական աշխարհի պես ունի իր օրենքները, գրում է նա: Մարդու մտքերը դիպվածաբար չեն կազմվում, այլ նրանց միջև կան հաստատուն, անփոփոխելի, իրական հարաբերություններ, որոնցով մի միտքը անխուսափելիորեն առաջ է բերում մեկ ուրիշը: Նվ եթե նախորդ միտքն ընդունվի իբրև ճշմարտություն, ապա նրանից տրամաբանորեն բխող նոր միտքը չի կարող նույնպես ճշմարիտ չհամարվել: «Այս նախնական և էական օրինաց ճանաչումն է զուտ տրամաբանության կամ մտաբանության ամենաբարձր առարկայն»¹⁵:

Այս կերպ ըմբռնված տրամաբանության մեջ մտքի ձևերի մասին, որպես այդպիսիների, խոսք լինել չի կարող: Տրամաբանությունը ամբողջովին հանգեցվում է մտահանգումների տեսությանը, իսկ հասկացությունը և դատողությունը նրանում ներկայանում են իբրև մտահանգումը նախապատրաստող միջոցներ կամ մտահանգման բաղկացուցիչ տարրեր:

Մտածողության օրենքները Ռուսինյանի համար կամայական նորմատիվներ չեն, բայց դրանք փորձից ածանցված ու ընդհանրացված դրույթներ էլ չեն: Ըստ Ռուսինյանի, այդ օրենքները ներհատուկ են «բանին» (բանականությանը), իսկ տրամաբանական գիտությունը, որպես բանականության մասին գիտություն, բացահայտում է դրանք իրականության միջոցով:

Ինչպես հայտնի է, տրամաբանության օրենքների և առհասարակ ընդհանուր ապոդիկտիկ դրույթների փորձնական հիմնավորման հարցը էմպիրիզմի համար փորձաքար է հանդիսացել: Սուբյեկտիվ իդեալիստական էմպիրիզմը հանձինս Բեքկու և Հյումի շկարողանալով դրանք փորձից բխեցնել, դրանք հայտարարել է ֆիկցիաներ: Մատերիալիստական էմպիրիզմը հանձին Լոկի, նույնպես ստիպված ընդունելով, որ դրանք չեն կարող հանգեցվել առանձին,

¹⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 104:

եզակի փորձնական փաստերին ու հիմնավորվել այդ փաստերով, այնուամենայնիվ վիճարկել է դրանք ֆիկցիա հայտարարելու թեղի դեմ, նշելով, որ այդ ընդհանուր դրույթների կիրառելիությունը կոնկրետ ճշմարտությունների ապացուցման համար արդեն բավարար ապացույց է դրանց ճշմարտության: Ինչպես տեսնում ենք, Ռուսինյանի դիրքորոշումը համապատասխանում է այս վերջինին: Նա ևս գտնելով, որ «իմացականության օրենքները» բացարձակ ընդհանուր ճշմարտություններ են և որպես այդպիսիք փորձնական ծագում չունեն, այնուամենայնիվ դրանք ֆիկցիաներ չի համարում և դրանց փորձնական արդարացումը բավարար չիմք երաշխիք է համարում դրանց ճշմարտության:

Տրամաբանությունը ըստ մեր հեղինակի և «արուեստ է խորհելոյ» և «գիտութիւն է իմացականութեան օրինաց», որոնցից մեկին համապատասխանում է նրա գործնական ֆունկցիան, մյուսին՝ տեսական: Իր այս ֆունկցիաներով տրամաբանությունը Ռուսինյանի համար ձեռք է բերում մեթոդական նշանակություն, մի բան, որն, ի միջի այլոց, խիստ հատկանշական է եղել ժամանակի գրեթե բոլոր հայ տրամաբաններին:

Նորագույն շրջանի փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ Զոն Ստյուարտ Միլն է, որ փորձել է տալ տրամաբանության սիստեմատիկ շարադրանքը իբրև գիտությունների ընդհանուր մեթոդոլոգիա, և բացառված չէ, որ Ռուսինյանն ուղղակի թե անուղղակի ճանապարհով հաղորդակից լիներ տրամաբանության առարկայի մասին իր ժամանակակից անգլիացի մտածողի այս ըմբռնումներին: Սակայն կարևոր է նկատել, որ Միլը տրամաբանությունը որպես հետազոտության մեթոդ է դիտել իր իդեալիստական էմպիրիզմի դիրքերից: Տրամաբանությունը նրա համար էմպիրիստական հոգեբանության հիմքի վրա կառուցված սոսկ կիրառական գիտություն է և ըստ էության պետք է հանգի մտահանգումների տեսությանը: Հասկացությունների և դաստիարակությունների մասին ուսմունքը նրա մոտ հանդես է գալիս իբրև մտահանգումների տեսության նախաբան: Նման ըմբռնման մենք հանդիպեցինք նաև Ռուսինյանի մոտ, որը նույնպես արդյունք է տրամաբանության մեջ նրա հոգեբանական ուղղության պատկանելիության: Դրա ապացույց է հանդիսանում նաև Ռուսինյանի այն պնդումը, թե փիլիսոփայության բուն սահմանները մարդու հոգեկան աշխարհից դուրս չեն գալիս: Փիլիսոփայական ամեն մի հետազոտության ռենական շուակետը հոգեոյն ճանաչումն է», ուստի և հոգեբանությունը էլ այն պետք է սկսվի: Տրամաբանությունը, լինելով փիլիսոփայության մի մասը, անհրաժեշտորեն ենթադրում է հոգու մասին ընդհանուր գիտության հոգեբանության գոյությունը որպես իր մեկնակետի: Սա էլ հենց տրամաբանության մեջ հոգեբանական ուղղությունն է, մի ուղղություն, որի արատավորությունը քննադատվել է դեռ Հեգելի կողմից և որին Լենինն իր համաձայնությունը հայտնելով, գրում է. «Ոչ թե հոգեբանությունը, ոչ թե հոգու ֆենոմենոլոգիան, այլ տրամաբանությունն է — ճշմարտության վերաբերյալ հարցին»¹⁶:

Հեղինակի նման ըմբռնումից, բնականաբար, պետք է բխի տրամաբանության սահմանումն իբրև շիտակ մտակառուցումների արվեստ, մտքի ճիշտ

¹⁶ Այստեղ խոսքը հեգելյան, այսինքն դիալեկտիկական տրամաբանության մասին է: Տե՛ս Վ. Ի. Լենին, Փիլիսոփայական տետր, 1917, էջ 150 (ուսու.):

կառուցման տեխնիկա, ինչպես դա Միլի մոտ է: Սակայն նա խույս է տալիս պսիխոլոգիզմի այս ծայրահեղությունից և իր էկլեկտիկական ոգուն համաձայն խնդիրը լուծում է հակադիր ուսմունքների միջև արհեստական կապակցություններ միտելով: Հոգեբանության ոլորտում տրամաբանությունը նրա համար շարունակում է մնալ իմացության մեթոդ, այն օբյեկտիվ իրականությունը ճանաչելու «միջոց և գործիք» է, իմացության «օրգանոն», ինչպես դա ըմբռնել է Ֆրենսիս Բեկոնը:

Ռուսինյանի այն պնդումից, թե տրամաբանությունը մեթոդական խնդիրներ է լուծում, հետևում է տրամաբանական պրոբլեմատիկայի նրա յուրօրինակ բաշխումը հետազոտության բնագավառների միջև: Քանի որ տրամաբանությունը մեթոդ է, ուրեմն այնտեղ պետք է քննության առնվեն միմիայն բուն ճշմարտության հարցերը և այդ ճշմարտության ձեռքբերման ուղիները: Ահա այս հանգամանքով է բացատրվում, թե ինչու հեղինակի մոտ մտածելների վերլուծությանը մենք հանդիպում ենք հոգեբանական պրոբլեմատիկայի շարքում, իսկ տրամաբանության մեջ դրանք հանդես են գալիս սոսկ այնքանով, որքանով օժանդակում են ճշմարտության ձեռքբերման պրոցեսին: Բայց ըստ էության այդ պրոցեսը կարող է ընթանալ միայն մտահանգումների ճանապարհով, որովհետև մտահանգումը եթե մի կողմից հասկացության ու դատողության հետ միասին, մտածական ակտ է ու իր այս կողմով չի մտնում տրամաբանական պրոբլեմատիկայի ոլորտը, այլ քննվում է հոգեբանության մեջ որպես հոգու իմացական կարողություն, ապա մյուս կողմից այն, ի տարբերություն հասկացության և դատողության, մտքի պրոցես է, ճշմարտության բխեցման պրոցես: Իր այս մեթոդական էությամբ մտահանգումը հանդիսանում է բուն տրամաբանության ուսումնասիրության առարկան, կամ ավելի խիստ ասած՝ մտահանգումն իր այս կողմով հենց ինքը բուն տրամաբանությունն է, որովհետև այս վերջինը հեղինակի մոտ նույնացվում է տրամաբանելուն, իր խոսքով ասած՝ «մտաբանելուն», մի մտքից մեկ այլ միտք բխեցնելուն:

Դժվար չէ նկատել, որ այս դեպքում տրամաբանական պրոբլեմատիկայի մի մասը լուծվում է հոգեբանության մեջ, մի բան, որը Ռուսինյանին էապես տարբերում է տրամաբանության հոգեբանական ուղղության ակնառու հետեւորդներից: Վերցնենք, դիցուք, Միլին: Դիշտ է, նրա մոտ նույնպես տրամաբանական կատեգորիաները հոգեբանական մեկնաբանություն են ստացել: Հասկացության, դատողության և մտահանգման ծագումը Միլը կապում է հոգեբանական գործողությունների, մասնավորապես՝ ասոցիացիաների հետ, բայց դրանից տրամաբանական պրոբլեմատիկան նրա մոտ ամենևին էլ չի կորցնում իր ինքնուրույնությունը: Տրամաբանությունը մնում է իբրև պսիխոլոգիզմի դիրքերից մեկնաբանված գիտություն և ուրիշ ոչինչ: Մինչդեռ Ռուսինյանը մտածելները դիտում է որպես հոգեկան կարողությունների դրսևորումներ, հոգեկան-իմացական ակտեր, որոնք արդեն նրա իսկ ըմբռնած տրամաբանության մեջ տեղ չեն կարող գտնել, քանի որ, ինչպես տեսանք, նա իր տրամաբանությունը, որպես վերջնական նպատակ, առաջադրել է ճշմարտության և նրա ուղիների հետազոտության մեթոդական խնդիրներ, որոնք կապված են ո՛չ թե մտքի ակտերի, այլ մտածական պրոցեսների հետ:

3. ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ, ՆՐԱ ՀԱՎԱՍՏԻՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ

Մեզ մնում է համառոտակի պարզել նաև Ռուսինյանի տրամաբանության զլխավոր խնդրի՝ ճշմարտության, նրա ձեռքբերման ուղիների և նրա հավաստիության հետ կապված հարցերը:

Ռուսինյանի խորին համոզմամբ, ճշմարիտն այն է, ինչը գոյություն ունի մեզանից անկախ և ազդում է մեր մտքի վրա: Ուրեմն ճշմարտությունը ոչ թե օբյեկտիվ իրականության արտացոլումն է մեր գիտակցության մեջ, այլ՝ նեց ինքը՝ արտացոլվողը, որը կարող է իմացվել փորձի և բանականության միջոցով: Այսպես են դատել Շելինգն ու Հեգելը, որոնց զաղափարները յուրովի ընկալել է Կուլենբեր, իսկ վերջինիս միջոցով դրանք անցել են Ռուսինյանին: Բայց ինչպես Կուլենբեր, այնպես էլ Ռուսինյանի մոտ ճշմարտության օբյեկտիվության զաղափարն իր հետևողական ավարտին չի հասցվում:

Դնելով մեր մտքերի բովանդակության հարցը, հեղինակն սկզբում իր ընթերցողին համոզում է, որ այն արտաքին աշխարհից է գալիս, որ ճշմարտության հետազոտությունն անհնար է առանց զգայական նյութի առկայության: Մյուսը բովանդակում է այն, ինչը նրան տալիս է արտաքին փորձը, կարծես համաձայնելով մատերիալիստ էմպիրիկներին, հայտարարում է Ռուսինյանը: Բայց հետո պարզվում է, որ փորձով տրված գիտելիքները միակը չեն: Սրանք նա անվանում է երկրորդական ճշմարտություններ՝ ի տարբերություն առաջնայինների, որոնք հատուկ են բանականությանը և իրենց բացարձակ բնույթով այլ գիտելիքների ձեռքբերման անհրաժեշտ խարիսխներն են հանդիսանում: Բացարձակ ճշմարտությունների տակ նա նկատի ունի հատկապես տրամաբանության և մաթեմատիկայի ելակետային դրույթները, որոնց հիմնավորումը էմպիրիզմի և ոացիոնալիզմի փորձաքարն է եղել: Ռուսինյանը, Կանտի նման, մերժում է հարցի թե՛ էմպիրիստական և թե՛ ոացիոնալիստական լուծումները: Ուրեմն ի՞նչ ծագում ունեն այդ ճշմարտությունները, եթե դրանք փորձից չեն բխեցվել և ոչ էլ ականհայտություններ են: Իր պատասխանով հայ հեղինակը ոչինչ չի ավելացնում հարցին մինչ այդ իդեալիստ փիլիսոփաների տված լուծմանը: Քանի որ ամեն երևույթ ենթադրում է իր պատճառն ու իր կրողին, ուստի և բացարձակ ճշմարիտ զաղափարներն էլ ենթադրում են բացարձակ էակի գոյությունը: Այդ էակը աստված է: Բացարձակ ճշմարտի իմացությունը հենց իրեն՝ աստծու իմացությունն է:

Այնուամենայնիվ Ռուսինյանն իր այս պնդմամբ հարցի ոացիոնալիստական լուծումից շատ չի հեռանում և ընդհուպ մոտենում է Կանտին, քանի որ նրա առաջին ճշմարտություններն իմացության պրոցեսում գրեթե նույն դերն են կատարում, ինչ ականհայտ ճշմարտությունները ոացիոնալիստների մոտ և ապրիորի զաղափարները՝ Կանտի մոտ: Զե՛ որ ոացիոնալիստների և Կանտի համար դրանք նույնպես համընդհանուր և անհրաժեշտ կատեգորիաներ են և իրականության իմացության հիմքն են հանդիսանում, սակայն այն տարբերությամբ, որ Ռուսինյանի մոտ դրանք ընդունել են զուտ իդեալիստական-թեոլոգիական հիմնավորում:

Այսպիսով, տրամաբանության նշանակությունը գիտելիքների ձեռքբերման գործում բարձր գնահատելով հանդերձ, Ռուսինյանը, այնուամենայնիվ, սահմանափակում է նրա գործունեության ոլորտը, նրա շրջանակներից դուրս թողնելով մի ամբողջ շարք գիտելիքներ, որոնք ածանցված չեն իր իսկ նշած մեթոդների՝ անալիզի ու սինթեզի, մտահանգման տարրեր տեսականների միջո-

ցով, այլ, ընդհակառակն, իրենք կարող են ելակետեր հանդիսանալ այլ գիտելիքների ձևակերպման համար՝ հիշյալ տրամաբանական մեթոդների օգնությամբ։ Ահա թե որքանով է Ռուսինյանի տրամաբանությունն առնչվում բացարձակ, աքսիոմատիկ գիտելիքներին, եթե չհաշվենք նաև այն աննշան դերը, որ տրամաբանությունը կատարում է մեր մտքում այդ գիտելիքների գոյությունը բացահայտելու գործում։

Տրամաբանությունը ամենացաված, միջնորդավորված, բայց և հավաստի գիտելիքների է հասցնում, եթե նա մեկնել է աքսիոմատիկ դրույթներից և եթե պահպանվել են դեդուկտիվ մտահանգման նորմատիվ պահանջները։ Ինչ վերաբերում է փորձից ստացված գիտելիքների ինդուկտիվ ընդհանրացմանը, ապա դրանք ձևակերպում են «պատահական» ճշմարտություններ, որոնք լավագույն դեպքում կարող են հասցնել սոսկ մեծագույն հավանականությունների։

Ինչպես տեսնում ենք, ճշմարտության, նրա ակունքների և նրա հավաստիության ու հավանականության վերաբերյալ իր ուսմունքով Ռուսինյանը չի լուծում ռացիոնալիզմի ու էմպիրիզմի, իսկ ավելի խիստ ասած՝ իդեալիզմի ու մատերիալիզմի դարավոր վեճը։ Ավելին, պետք է նշել, որ արևմտյան փիլիսոփայության մեջ մինչև օրս էլ հավանական գիտելիքից հավաստիին, «պատահական» ճշմարտություններից բացարձակին անցնելու ուղիների հարցը մնում է չլուծված։ Այն կարող է լուծվել իմացության պրոցեսի նկատմամբ միայն դիալեկտիկական մոտեցման դեպքում, երբ պրակտիկական մտցվում է իմացության պրոցեսի մեջ որպես նրա հիմք և ճշմարտության շափանիչ, իմացության ըմբռնումն ազատագրվում է ռացիոնալիզմին ու էմպիրիզմին հատուկ սահմանափակություններից և դիտվում է որպես մտքի ու փորձի փոխներգործության արդյունք, երբ իմացական-տրամաբանական միջոցները դիտվում են ոչ թե իբրև միմյանցից անջատ կամ հաջորդական պրոցեսներ, այլ վերցվում են իրենց փոխադրեցության մեջ և, վերջապես, երբ իմացությունը դիտվում է որպես պրոցես իր ամբողջական պատմական զարգացման մեջ։

Э. Г. РШТУНИ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ НААПЕТА РУСИНЯНА

Р е з ю м е

Русинян—один из видных армянских мыслителей второй половины прошлого столетия. В статье рассматриваются его философские взгляды преимущественно с точки зрения специфических особенностей исторической жизни армянского народа, наложивших серьезный отпечаток на социальную направленность его философии.

Несомненно, испытывая влияние основных философских направлений Запада, армянские мыслители исследуемой эпохи вместе с тем ставили социальные и национальные проблемы. Русинян испытал влияние эклектизма французского философа В. Кузена. Однако для целостного представления его взглядов следует учесть и его общественно-полити-

ческие идеалы и устремления. Русинян, испытавший также благотворное влияние революции 1848 г., очевидцем и непосредственным участником которой он явился, стал одним из поборников просвещения армянского народа и его социального и национального освобождения. Этим и обусловлен ряд существенных черт его мировоззрения, отличающих его от учения Кузена. В частности, Русинян в отличие от французского эклектика отводил философии большую практическую преобразующую общественную роль, отграничивая область философии от религии; призвание философии, по его мнению, заключается в духовном, нравственном и эстетическом совершенствовании человека, в просвещении народа как одном из условий его освобождения.

Затронутые вопросы раскрываются в статье при анализе гносеологических и логических воззрений автора