

ԿԱՆՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՐԱՆԻՄՆԵՐԸ ՆՈՐ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՅ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ԹԵՎՈՍՅԱՆ

Պատմական զարգացման ընթացքում բազմազարյա հայ փիլիսոփայությունը դիմել է համաշխարհային մտքի նվաճումներին և յուրացնելով դրանք, շարունակել իր առջև կանգնած տեսական խնդիրները լուծելու համար: Այս առումով բացառություն չի կազմում նաև հայ փիլիսոփայության նոր շրջանը, սրտեղ նրա կրած ազդեցությունների մեջ նկատելի տեղ է գրավում գերմանական դասական փիլիսոփայության հիմնադիր Կանտի ուսմունքը: Կանտի գիտական ժառանգության մեջ բացահայտելով այն, ինչ համապատասխանում էր հայ փիլիսոփայության զարգացման պահանջներին, նոր շրջանի հայ մտածողները (Ա. Գարագաշյան, Ն. Ռուսինյան, Ատ. Ոսկան, Հ. Հարությունյան, Գ. Աշրգյան, Լ. Մեսրոպ և ուրիշներ) յուրացրել և իրենց աշխատություններում ստեղծագործաբար օգտագործել են նրա գաղափարները, միաժամանակ որոշ հարցերում հանդես եկել որպես գերմանացի մտածողի ուսմունքի կողմնակիցներ:

Հայտնի է, որ Կանտն իր «Մաքուր բանականության քննադատություն» աշխատության¹ մեջ զբաղվեց ոչ միայն հոգեկան կարողությունների և զրանց փոխհարաբերությունների հարցով, այլև միաժամանակ բացահայտեց զրանց ճանաչողական դերն ու նշանակությունը, քանի որ իմացական կարողությունների հետ էր կապում գիտության այնպիսի բնագավառների գոյությունը, ինչպիսիք են փիլիսոփայությունը, բարոյագիտությունը և գեղագիտությունը: Հոգու կարողությունների իմացաբանական ասպեկտով ուսումնասիրությունն այս առումով Կանտի փիլիսոփայության բնորոշ կողմն է:

Հետևելով Կանտին, հայ իմաստասերները ոչ միայն յուրացրել են նրա փիլիսոփայության պրոբլեմատիկան, այլև այն տեսանկյունը, որը նա դրել էր հոգեկան կարողությունների հետազոտման հիմքում: Խոսելով փիլիսոփայության մեջ Կանտի խաղացած դերի մասին, Հ. Հարությունյանը գրել է. «Ո՛չ էմպիրիզմը և ոչ էլ ռացիոնալիզմը չկարողացան ստեղծել իսկական իմացաբանություն. էմպիրիզմն ու ռացիոնալիզմն անկարող էին իրենց բռնած ուղղությամբ որսալ բուն իմացաբանական հայեցակետը: Նոքա հաճախ ճիշտ էին դնում հարցերը, բայց լուծելիս առանց նկատելու սահում է իմացաբանական հողը նրանց ոտքի տակից և նրանք կանգնած են մնում հոգեբանության և մետաֆիզիկայի ասպարեզում»²: Եվ ապա. «Մարդկային միտքը նախականության շրջանում միայն միակողմանիության և սխալների մեջ էր ընկել, բայց նա սթափվեց և ինքնագիտակցության, ինքնաքննության դիմեց հանձին Կանտի, այս անգամ արդեն նոր ու հաստատուն հիմքերի վրա: Այդ հիմքը գնոսեոլոգիական հիմքն էր»²:

1 Հ. Հարությունյան, Կանտի իմացաբանությունը, «Արարատ», 1910, էջ 974:

2 Նույն տեղում, էջ 977:

Հոգու կարողութիւնները դասակարգելով երեք խմբի՝ իմացական, կամային և զգայական, Կանտը պնդել է, որ դրանց հատուկ են որոշ կարգի ապրիորի սկզբունքներ, որոնք մեր գիտական, բարոյական և գեղագիտական աշխարհայացքի հիմքերն են կազմում: Իսկ թէ այդ կարողութիւններից յուրաքանչյուրին ապրիորի ինչ սկզբունքներ են համապատասխանում, նա տվել է հետևյալ պատասխանը— ճշմարիտը, բարին և գեղեցիկը: Քանի որ փիլիսոփայութեան հիմնական խնդիրը նա սահմանափակում էր հոգու կարողութիւնների և դրանց հիմքում ընկած ապրիորի գաղափարների բացահայտմամբ, ուստի ստացվում է, որ, ըստ Կանտի, իմաստասիրութեան հետազոտութեան առարկան վերջին հաշիւով կազմում են ճշմարիտը, բարին և գեղեցիկը, սկզբունքներ, որոնք հատուկ են ոչ թէ այս կամ այն կոնկրետ անհատին, այլ Ես-ին ընդհանրապես, որին նա սեռական կամ համընդհանրական Ես է անվանում: Ըշմարիտը, բարին և գեղեցիկը այս առումով Ես-ի գործունեութեան տարբեր ոլորտներն են և որպէս այդպիսիք մի ամբողջական միասնութիւն են կազմում:

Համաձայնելով Կանտի այս մտքերին, հայ մտածողները փիլիսոփայութեան առարկան ևս հանգեցրել են ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի հետազոտութեանը: Ավելին, ինչպէս Կանտը, այնպէս էլ նրանք, փիլիսոփայութեան գոյութիւնը չէին պատկերացնում առանց գործունեութեան այդ երեք բնագավառների միասնութեան: Դրանց խախտումը, ինչպէս հավատացնում էին նրանք, նշանակում էր փիլիսոփայական մտքի կործանում: Ն. Ռուսինյանը, որի մոտ վերահիշյալ մտքերը ցայտուն են դրսևորվել, գրել է. «Այս երեք անբաժանելի սկզբունքները՝ ճշմարիտը, բարին, գեղեցիկը, որոնք հոգւովն երեք կարողութեանց կ'համապատասխանեն և որոց գաղափարը կից է մարդուն իբրև էակ զգացող, իմացական և ազատ, մարդկային իմաստութեան, հետևաբար և փիլիսոփայութեան հավիտենական առարկայն են և ուսուցման մեջ փիլիսոփայական երրեքակ միութիւնը կկազմեն կրնանք ըսել. խորտակել զայն՝ ուսումնս և միտքը սպանել ըսել է³»:

Կանտի հայ հետևորդները միաժամանակ բացահայտել են նաև այն կարևոր դերը, որ ունեն այդ սկզբունքները Ես-ի գործունեութեան տարբեր բնագավառներում: Այսպէս, ըստ Ն. Ռուսինյանի, փիլիսոփայութիւնը հետազոտելով ճշմարիտի էութիւնը, «կքննե և կապահովե նոցա խարխիսները սա նկատմամբ, որ կսահմանե, կբացատրե և կլուսաբանե այն ծանոթութիւնները, որ ամեն գիտութեանց հիմն են, կստուգե և կկատարելագործե գիտական մեթոդները⁴: Նրա հավաստիացմամբ փիլիսոփայութիւնը իմացութեան բոլոր բնագավառներին հաղորդում է նաև «այն գերագույն հստակութիւնը, որ ճշմարիտ պիտութեան որոշիչ հատկութիւնն է⁵: Իսկ գեղեցիկի վերաբերյալ նա գրել է. «Փիլիսոփայութիւնը գեղեցիկը որոնելով՝ հոգին բարձրացնելու, զգացումը ազնվացնելու, բարքերը ամոքելու, նկարագիրը հղկելու, ճաշակը մաքրելու կծառայե, հետևաբար և հզորապէս կօգնե քաղաքակրթելու մարդը և կատարելագործելու արվեստը⁶: Նույն ձևով լուսաբանելով բարու պրոբլեմը և վերհանելով վերջինիս նշանակութիւնն իրավաբանական, պատմական և տնտես-

3 Ն. Ռուսինյան, Դասագիրք փիլիսոփայութեան, Պոլիս, 1879, էջ 28:

4 Նույն տեղում, էջ 30:

5 Նույն տեղում:

6 Նույն տեղում, էջ 3:

ազդեցական գիտությունների համար, նա զարգացրել է այն միտքը, որ չկա գիտություն, որի փիլիսոփայության կարիքը չզգա, չհենվի նրա հաստատած դրույթների վրա: Ավելին, որ փիլիսոփայությունից խուսափած և նրա մեթոդալոգիական գերն ու նշանակությունն անտեսած գիտությունները պարզապես շեղվել են իրենց ճիշտ ուղուց, ընկել զանազան խորթ, ոչ գիտական ուսմունքների ազդեցության տակ: Որպես օրինակ, այս առումով, նա բերել է բժշկությունը, որն առանց փիլիսոփայության «թափառեցավ դարերով, դրույթենի դրույթուն և ամեն տիրող վարդապետության լուծը կրեց»⁷:

Սակայն, ըստ հայ կանտականների, Կանտը փիլիսոփայությունը դիտելով որպես մեթոդաբանական գիտություն, երբեք էլ այն կարծիքին չէր, որ դրանով իսկ այն վեր է ածվում մտահայեցողական գիտության, դադարում սրբալիկ խնդիրների հետապնդելուց: Ընդհակառակը, զբաղվելով բարու, գեղեցիկի և ճշմարիտի պրոբլեմներով, նա դրանց արդյունքներն աշխատել է ծառայեցնել մարդկանց շահերին, օգնել նրանց իրենց մտավոր, բարոյական և փնդագիտական ունակությունների կատարելագործման մեջ ու դաստիարակել նշված սկզբունքների ոգով:

Կանտին հարող հայ մտածողներն իրենց աշխատություններում անդրադարձել են նաև այն հարցին, թե ինչպես են ձեռք բերվում գիտական դիտելիքները և, հետևաբար, թե ինչպիսի հայացքներ են գոյություն ունեցել այդ հարցի վերաբերյալ՝ փիլիսոփայության պատմության մեջ:

Հայտնի է, որ Կանտը եղել է այն մտածողներից, որոնք հանդես եկան զգայականի և բանականի միասնության թեզով, գիտելիքի առաջացման հիմքում դնելով ոչ միայն անմիջական հայեցողության տվյալները, այլև բանախոհության «ինքնաբերական» կատեգորիաները: «Մեր գիտելիքները,—դրել է Կանտը,— առաջ են գալիս հոգու երկու աղբյուրներից: Դրանցից առաջինը մտապատկերներ ստանալու ընդունակությունն է (մտապատկերների նկատմամբ ընկալունակությունը), երկրորդը—այդ մտապատկերների միջոցով առարկան ճանաչելու ընդունակությունը (հասկացությունների ինքնաբերականությունը): Առաջին ընդունակության միջոցով առարկան տրվում է մեղ, իսկ երկրորդի միջոցով այն մտածվում է՝ հարաբերված մտապատկերի հետ: Հետևաբար, հայեցողությունը և հասկացությունը մեր ամեն մի իմացության սկիզբն են, այնպես որ ո՛չ հասկացություններն առանց իրենց համապատասխանող... հայեցողության և ոչ էլ հայեցողությունն առանց հասկացության չեն կարող գիտելիք տալ: ... Այդ ընդունակություններից ոչ մեկին չի կարելի տալ նախապատվություն: Առանց զգայականության ոչ մի առարկա չէր կարող տրվել մեզ, իսկ առանց բանախոհության ոչ մեկը չէր կարող գիտակցվել: Մտքերն առանց հայեցողության դատարկ են, հայեցողություններն առանց հասկացությունների՝ կույր»⁸:

Նշելով իմացության պրոցեսի նման ըմբռնումից, Կանտը հակադրվեց ոչ միայն էմպիրիզմին, որը գիտական գիտելիքի առաջացման հիմքում դնում էր միայն փորձը, զգայական հայեցողությունը, այլև ռացոնալիզմին, որը ստույգ գիտելիքների աղբյուր էր ճանաչում լրանականությունը, այն կտրելով իր զգայական հիմքից: Հետևելով Կանտին, հայ մտածողները նույնպես այն կարծի-

⁷ Նույն տեղում, էջ 30:

⁸ И. Кант, Соч., т. III, М., 1964, с. 154—155.

քին էին, որ ճանաչողության պրոցեսում պետք է ելնել զգայականի և բանականի միասնությունից, ավելին, դրանց համատեղ գործունեության պայմաններում է, որ կարելի է ձեռք բերել գիտական գիտելիքներ: Նլնելով նշվածից, նրանք կանտի պես հանդես են եկել ոչ միայն միակողմանի էմպիրիզմի, այլև ռացիոնալիզմի դեմ, գտնելով, որ դրանք որպես այդպիսիք եղել են իմացության պրոցեսի ոչ գիտական ըմբռնումներ: Օրինակ, Ա. Գարագաշյանը էմպիրիկների սխալը համարել է այն, որ վերջիններս «բանիվ գիտակցությամբ և մարդոց վկայմամբ ստուգություն ունենալու հնարավորությունը կուրանան», իսկ ռացիոնալիստները՝ «ստուգության հասնելու միակ ապահովագույն միջոցը Բանը կոչեն»⁹:

Յույց տալով, որ ճշմարտությունը ձեռք է բերվում ոչ առանձին վերցրած զգայական և ոչ էլ բանական իմացության միջոցով, ի վերջո նա նկատել է, որ «նորագույն և ավելի բանավոր կարծիքն է՝ թե մարդ իր բոլոր կարողությունները գործադրելու է, որ ուսման անհուն դաշտը հետազոտե, ուստի և Զգայականը և Բանը, Սիրտը, Վստահությունը միանգամայն ճշմարտությունը ստանալու համար մեկ տեղ գործադրվելու են, որպեսզի եթե ճշմարտությունը մեկն խուսափե, մյուսն խույս տալու կարող չըլլա»¹⁰, նմանօրինակ մտքեր իմացության պրոցեսի վերաբերյալ արտահայտել է նաև Ն. Ռուսինյանը, այն զուգակցելով միաժամանակ էմպիրիզմի և ռացիոնալիզմի քննադատության հետ: Նրա կարծիքով, եթե ռացիոնալիզմն ընդհանրական գիտելիքները կտրում էր իր զգայական հիմքից, ապա էմպիրիզմը, ընդհակառակը, դիտական գիտելիքները դիտում էր որպես կերպափոխված կամ բարդացված զգայություններ, անտեսելով զգայական և բանական իմացության ձևերի միջև եղած որակական տարբերությունը, հոգեկան բարդ պրոցեսները հանգեցնելով նրանց պարզ ձևերին: Յույց տալով, որ փիլիսոփայության պատմության մեջ այդպիսի տեսակետ պաշտպանել են Լոկը և Կոնդիլյակը, նա դրել է. «Հանիրավի մի քանի փիլիսոփաներ ուզեցին հոգվույն բոլոր կարողությունները զգայության վերածել Քոնթիյեաքի հետ, խորհուրդը և կամքը իբր կերպափոխեալ զգայություններ համարելով»¹¹, Բացատրելով Ն. Ռուսինյանի այդ մտքերը, Ա. Աշրգյանը ցույց է տվել, որ «Քոնթիյեաք հոգուն բոլոր կարողությունները մեկ բան կհամարեր— այլևայլ զգայականություն. կըսեր, թե հառաջ կզգամք այս վիճակնիս կամ առաջին այս սպավորությունը ծավալելով կլլա ուշադրություն, բաղդատություն, դատողություն, խորհրդածություն, իմաստասիրություն, ցանկություն, կամք, իբր ուզել կսե՝ թե զգայությունը ցորենա հատ պես է, որ աղալով կլլա ալուր, խմոր, հաց, կարկանդակ և այլն: Բայց չեմ հասկնար, թե ինչպես չիմացավ Քոնթիյեաք, որ կամք և փափաք մեկ բան չեն, որովհետև շատ հաճախ իրարու հետ կկռվին երկուքը. ինչպես չիմացավ, թե զգայը խորհիլ չէ. զի խորհուրդը զգայարաններն վեր կրնա բարձրանալ»¹², իսկ թե ինչի է հանգեցնում տեսական մտածողության դերի անտեսումը իմացության մեջ, նա ուղղակի գրել է, որ դա բերում է սկեպտիցիզմի, շահասիրության, նյութապաշտության: Այգ են, նրա կարծիքով, հաստատում Յումի, Հելվեցիուսի և Հոլբախի փիլիսոփայական սխտեմները, որոնք հենվում են

⁹ Ա. Գարագաշյան, Սկզբունք տրամաբանության, Պոլիս, 1864, էջ 202:

¹⁰ Նույն տեղում:

¹¹ Ն. Ռուսինյան, նշվ. աշխ., էջ 40:

¹² Ա. Աշրգյան, Համառոտ փիլիսոփայություն, Արմաշ, 1885, էջ 33:

էմպիրիստական մեթոդոլոգիայի վրա: Նա գրել է. «Դավիթ Յուս ամենահանդուգն սկեպտիկական, Հելվեցիոս, որը շահասիրությունը առաքինություն կհամարեր, Լամետրի, Հոլբախ՝ նյութականություն և սանձարձակություն, ուղղակի հաջորդ են Լոկի և Քոնթիյեաքի: Այս փիլիսոփաներն իրենք էլ չեն ուզեր, բայց արած մեթոդները այնպիսի սերմեր ցանցին, որոնցմե գեշ պտուղ առաջ կկան»¹³:

Կանտյան իմացաբանության դիրքերից էմպիրիզմը քննադատել է նաև Լ. Միրունյանը: Էմպիրիզմի թերությունը նա համարել է այն, որ «այս կարգի սլաշտպանք կուզեն գիտություն ստանալ՝ միայն արտաքին կամ ներքին գործողությունց փորձերով, և այս մասնական գործողությունները ներածությամբ վերածելով ընդհանուր գաղափարի»¹⁴: Յուլյց տալով, որ միայն փորձնական եղանակով հնարավոր չէ ստանալ գիտական գիտելիք, այնուհետև նա նկատել է, որ «թեև փորձնական պաշտպանն փորձով կդիտե՝ թե այս ինչ հատկությունը կգտնվի այն ինչ անհատներու մեջ և ներածությամբ կհետևեն»՝ թե նույն տեսակին ամեն անհատից մեջ ալ կգտնվի նույն հատկությունը, այնուամենայնիվ, չի քննարկում, թե ինչ պատճառով այս հատկությունն պիտի գտնվի այն տեսակին մեջ»¹⁵: Մինչդեռ «գիտությունն է իրի մը ծանոթությունը անոր պատճառաց ձեռքով: Ապա ուրեմն փորձառական կարգով չենք կրնար գիտություն ստանալ»¹⁶: Նրա կարծիքով ռացիոնալիզմի թերությունն էլ այն է, թե «կստանանք գիտությունը՝ սոսկ մեր հոգույն խորհրդոց կամ գաղափարաց ձեռքով, առանց իրականության»¹⁷:

Յուլյց տալով, որ էմպիրիզմն ու ռացիոնալիզմը տրամաբանորեն ներհակ ուղղություններ են, հայ մտածողները միաժամանակ նշել են, որ Կանտը փիլիսոփայության պատմության մեջ առաջինն էր, որ հաղթահարեց դրանց ծայրահեղությունները և զգայական ու բանական իմացության ձևերը քննեց իրենց միասնության մեջ: Նա էր, գրել է Հ. Հարությունյանը, որ վերջ տվեց մարդկային մտքի այդ պոռթկումներին, «կանգնելով բոլորովին բարձր մի գերագույն տեսակետի վրա, որը ինքը նոր էր կռել, այն էլ այնպիսի վիթխարի վարդապետությամբ, որ իրավամբ կարելի է նրան նոր դարու ամենամեծ փիլիսոփան համարել, իսկ նրա հեղաշրջումը ամենամեծ հեղափոխություն և պարագլուխը մտքի պատմության մեջ»¹⁸: Իսկ Լ. Մեսրոպը գրել է. «Քանթի «Քննական փիլիսոփայությունը» միջին ճամբան, փրկության ճամբան մատնանիշ բրավոյ ալիք լվլված, տանջված հոգիներուն ու Քանթ ծնած էր, որովհետև իր ամբողջ փառքը կպարտի այն հանդերձության, որով կրցավ երկու ծայրահեղությունները միացնել և ստեղծել նոր իմաստասիրությունը»¹⁹:

Իսկ ինչպե՞ս էին բացատրում Կանտի հայ հետևորդները գիտական գիտելիքների առաջացումը: Հենվելով Կանտի «Մաքուր բանականության քննադատության» վրա²⁰, նրանք նշել են, որ «իրաց վրա կարելի է գիտություն

¹³ Նույն տեղում:

¹⁴ Լ. Միրունյան, Միջին ընթացք իմաստասիրության, Վենետիկ, 1889, էջ 76:

¹⁵ Նույն տեղում:

¹⁶ Նույն տեղում:

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ «Արարատ», 1910, էջ 1078:

¹⁹ «Արևելյան մամուլ», 1904, № 9, էջ 221—222:

²⁰ Н. Кант, Соч., т. III, с. 107, 158.

ստանալ նախ փորձով և ապա մտքով կամ «գիտության ստացումը կսկսի զգայարաններն և մտքով կլրանա»²¹։ Այլ կերպ ասած, գիտելիքը որպես այդպիսին արդյունք է զգայական հայեցողության և բանախոհության միասնության, Կանգ առնելով հատկապես բանախոհության գործունեության վրա, Կանտի հայ հետևորդները նշել են, որ այն հենվում է ընդհանրական և անհրաժեշտ բնույթի մի շարք գաղափարների վրա, որոնց աղբյուրը հենց ինքը բանականությունն է (ժամանակ, տարածություն, պատճառ, էություն, օրենք և այլն)։ Խոսելով նման կարգի գաղափարների գոյության մասին, Ա. Գարագաշյանը գրել է. «ասոնք հարկավոր գաղափար կկոչվին, քանզի հոգին ասոնք առարկաներու վրա չի տեսներ, այլ առարկաները միայն առիթ կլլան հոգվույն անմիջապես սա գաղափարներն ունենալու։ Զոր օրինակ, երբ առաջին անգամ երևույթ մը կտեսնե, իսկույն ստուգությամբ կխորհի, թե այն երևույթը հարկավ պատճառ մը ունի։ Արդ սա գաղափարը ոչ թե երևույթի մեկ հատկությունն է զոր զգայությանց միջոցով մտքեն կաղղվի, այլ երևույթեն անկախ հարկավոր ճշմարտություն մըն է»²²։

Ճանաչելով ապրիորի գաղափարները գոյությունը, հարկ է նշել, որ հայ մտածողները մի շարք ապացույցներ են բերել դրանց օգտին, ապացույցներ, որոնք հիմնականում դուրս չեն գալիս Կանտի փաստարկների շրջանակներից²³։ «Անհնար է,— գրել է Հ. Հարությունյանը,— արտածել ժամանակն ու տարածությունը մասնակի ըմբռնումներից։ Իսկ այդ ոչ թե այն պատճառով, որ ժամանակական և տարածական մասնակի ըմբռնումների մեջ չկան նմանություններ, այլ այն պատճառով, որ նույն իրեն ըմբռնողությունները հնարավոր են ժամանակի և տարածության մեջ»²⁴։ Եվ ապա. «Մենք կարող ենք վերացնել ձայնը, գույնը, կարծրությունը և այլն, օբյեկտը պատկերել առանց դրանց, սակայն մենք չենք կարող վերացնել ժամանակը և տարածությունը շրջակայից, առանց դրանով վերացրած լինելու ամբողջ իրը, նրա գոյության պատմությունը, զի նա հնարավոր է միայն ժամանակի և տարածության մեջ և նրանց շնորհիվ»²⁵։ Իսկ աշխատության մի այլ տեղում նա ուղղակի գրել է. «Կարելի է ժամանակն ու տարածությունը պատկերացնել առանց երևույթների, բայց ոչ ընդհակառակը՝ երևույթներն առանց ժամանակի և տարածության։ Հետևաբար, ժամանակն ու տարածությունը ոչ թե արատրակտ արտածություններ են ըմբռնողություններից, այլ նրանց հնարավորության նախապայմանը»²⁶։

Վերը շարադրվածից, այսպիսով, դժվար չէ եզրակացնել, որ ըստ հայկանտականների, գիտելիքն առաջ է գալիս երկու աղբյուրից՝ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ։ Եթե օբյեկտիվի տակ նրանք նկատի ունենին այն նյութը, որը միտքը զգայությունների միջոցով ստանում է արտաքին աշխարհից, ապա սուբյեկտիվի տակ՝ մտքի ապրիորի ձևերը, որոնց միջոցով իմաստավորվում և կարգավորվում են փորձի տվյալները։ «Մեր ծանոթություններն մեջ,— գրել է Ա. Գարագաշյանը,— նյութ և կերպ կա, կամ երկու տարր՝ առար-

21 է. Ս ի ռ ու ն յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 77։

22 Ա. Գ ար ա գ ա շ յ ա ն, Համառոտ փիլիսոփայություն, Պոլիս, 1868, էջ 19։

23 И. Кант, Соч., т. III, с. 129—154.

24 «Արարատ», 1910, էջ 879։

25 նույն տեղում։

26 նույն տեղում։

կական և ենթակայական: Փորձառությունը կամ զգացողությունը, որը առարկաներին կուգա՝ կղգածն միտքը, այսինքն անոր նյութ կուտա խորհելու, բայց միտքն այն նյութին իր կողմանե կերպ մը տալով կընդունի, այսինքն՝ իր թե զգայությունը ձևի մը բերելով, ձևի մը տակ կընդունե: Զոր օրինակ, ուր և իցի զգայություն կամ ազդում մը չի կրնար այլ ազգ ընդունել, բայց լթի անոր գոյություն, ժամանակ, միջոց, պատճառ, միություն, գոյացություն և առանձին նման գաղափարներ հավելով: Ասոնք մտքին կեպերն են և միտքը զասոնք իրմե կհավելու առարկաներին փորձառությամբ ստացածին վրա²⁷: Իսկ ինչ կլինի իմացությունը, եթե նրա այդ երկու տարրերից որևէ մեկը պակասի: Պատասխանելով այդ հարցին Գ. Աշըգյանը գրել է. «Փորձառությունը կխթե զբանականություն, զգայությանց և գիտակցության կրած տպավորությունը առիթ կլինեն, որ միտքը սլանա դեպի տիեզերականն ու հարկավորը: Վերցնելուդ պես այս տպավորությունն, բանականությունն ալ անգործ կմնա. բայց լթի բանականությունը վերացնես՝ փորձառության ապացույցները անհարիր տոյավորությանց կույտ մը լինին, Դր ներկա ժամանակե անդին չեն անցնի, և ծանոթություն ըսվիլ չեն արժե: Բանը կամ բանականությունն է, որ այս տպավորությունները պիտի կապակցե, հստակե, և կապակցե յուր հստակ ապացույցներն հավելով ի վերա, այսինքն, այն առաջին ծանոթությունները, որոց աղբյուրը ինքն է և գորս ոչ լսելիք, ոչ շոշափելիք, ոչ տեսանելիք չեն կրնար մեղ տալ»²⁸:

Ելնելով ճանաչողության պրոցեսի նման ըմբռնումից, հարկ է նշել, որ հայ կանտականները բարձր են գնահատել Կանտի վաստակն այդ բնագավառում: Ը. Հարությունյանի հավաստիացմամբ «իմացաբանությունը Կանտը ստեղծեց և եղավ նրա համար այն, ինչ Արիստոտելը տրամաբանության համար»: Եվ ապա «Կանտն ինքն էլ է գիտակցում այդ, երբ ասում է թե իրենից առաջ չի եղել տրանսցենդենտալ տրամաբանություն»²⁹: Լինելով իմացության տեսության խոշորագույն գիտականներից մեկը, գրել է Լ. Մեսրոպը, Կանտը լայնիցի հետ միասին իր հիմնած փիլիսոփայական դպրոցը դարձրեց ամբողջ աշխարհի գիտական մտքի սեփականությունը, հարկադրելով նրան ճանաչելու նրա արժանիքները³⁰:

Կանտի դերը բարձր գնահատելով փիլիսոփայական մտքի զարգացման մեջ, հայ կանտականները միաժամանակ հանդես են եկել այն մտածողների դեմ, որոնք թերագնահատել կամ կասկածանքի տակ են առել նրա վաստակը: Այս առումով բնորոշ է Ստ. Ոսկանի պոլեմիկան՝ ուղղված Գ. Կոստանդյանի դեմ, որն իր «Մեթոդի վրա» աշխատության մեջ Կանտի փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությանը հատկացրել էր աննշան տեղ, միաժամանակ դրսևվորելով իր բացասական վերաբերմունքը նրա նկատմամբ: Գ. Կոստանդյանի նման մոտեցումը համարելով անազնիվ և անարդարացի, Ստ. Ոսկանը գրել է, թե ինչպես կարելի է նման մոտեցում ցուցաբերել մի մտածողի նկատմամբ, որն իր էությունամբ «դարաշրջան է կազմում մարդկային տարեգրության պատմության մեջ», երբ նա «միայն ինքը մտավոր ոլորտներում իսկական հեղափո-

27 Ա. Գ ա ր ա գ ա շ յ ա ն, Համառոտ պատմություն իմաստասիրության, Պոլիս, 1868, էջ 72—73:

28 Գ. Ա շ ը գ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 64:

29 «Արարատ», 1910, էջ 974:

30 «Արևելյան մամուլ», 1904, № 8, էջ 197:

խոթելու է կատարում»³¹։ Տույց տալով, որ նման թերագնահատման մեջ ամենից առաջ մեղավոր է Գ. Կոստանդյանի մատերիալիզմը, Ստ. Ոսկանն այնուհետև գրել է, որ այդ դիրքերից ընդհանրապես հնարավոր չէ օբյեկտիվորեն գնահատել Կանտի ժառանգությունը։ Ծթե Կանտի համար սուբյեկտը հանդես է գալիս որպես ակտիվ և ստեղծագործ սկիզբ և իր էությունը պայմանավորված չէ նյութական իրականությամբ, ապա մատերիալիստների և այդ թվում նաև Գ. Կոստանդյանի համար «Ծս-ը ոչինչ է, իսկ ոչ-Ծս-ը՝ ամեն ինչ»³²։ Այլ կերպ ասած, լինելով գոհճիկ մատերիալիստ, Գ. Կոստանդյանը սուբյեկտը նույնացրել է օբյեկտի հետ, անտեսել այն էական տարբերությունը, որ կա դրանց միջև։ Գ. Կոստանդյանին մեղադրելով գոհճիկ մատերիալիզմի մեջ, որն իբր նա ժառանգել է X VIII դ. ֆրանսիական մատերիալիստներից, մասնավորապես Լամետրիից և Հոլբախից, Ստ. Ոսկանը այնուհետև կանգ է առել այն վնասակար հետևությունների վրա, որոնք անմիջականորեն բխում էին մատերիալիստական այդ ուսմունքից. «Սկսած փոխվել՝ հայեցողության մեջ. ֆատալիզմ և էգոիզմ՝ բարոյականության մեջ. իրավունքի և ազատության ժխտում՝ օրենսդրության և քաղաքականության մեջ. աթեիզմ՝ կրոնում»³³։ Հայտնի է, որ նմանօրինակ մեղադրանքներ մատերիալիզմի հասցեին ներկայացնում էր նաև Կանտը, երբ քննում էր իմացության տեսության, բարոյագիտության, իրավագիտության և կրոնի հարցերը։ Ստ. Ոսկանը, որն իրեն համարում էր Կանտի գաղափարական հետևորդ, համամիտ էր ոչ միայն այդ մեղադրանքների, այլև հիշյալ խնդիրների կանտյան լուծումների հետ։

Հարկ է նշել, որ հայ կանտականները թեև հանդես էին գալիս զգայականի և բանականի միասնության թեզով և դրա հիման վրա քննադատում էին մատերիալիզմը, այնուամենայնիվ, չկարողացան տալ այդ պրոբլեմի գիտական լուծումը, քանի որ աշխարհայեցողությամբ մետաֆիզիկ և իդեալիստ մտածողներ էին։ Ելնելով իմացության երկու ինքնուրույն աղբյուրներից՝ փորձից և բանականության ապրիորի գաղափարներից, նրանք փաստորեն խղել են զգայականի և բանականի միասնությունը և զարգացրել յուրահատուկ դուալիստական հայացք դրանց փոխհարաբերության վերաբերյալ։ Նկատենք միաժամանակ, որ Կանտի մի շարք իմացաբանական դրույթներ մեկնաբանելիս նրանք դրսևորել են ոչ ճիշտ ըմբռնում։ Որպես դրա օրինակ կարելի է բերել հենց զգայական կամ փորձնական իմացությունը, որը նրանք, ի հակադրություն Կանտի, մեկնաբանել են մատերիալիստորեն, այսինքն դիտել որպես նյութական իրականության պրոցեսների արտացոլում։ Այդ հանգամանքը կարելի է բացատրել երկու պատճառով։ Նախ, փորձի նման ըմբռնման համար առիթ է տվել հենց ինքը՝ Կանտը։ Ելնելով նրանից, որ ըստ Կանտի «ինքնին իրերը» գոյություն ունեն մարդկանց կամքից ակախ, իսկ զգայական ընկալումներն էլ վերջին հաշվով դրանց ներգործությունների արդյունքներ են, հայ մտածողները եզրակացրել են, որ նրա կարծիքով փորձի ընկալականությունը կազմում է արտաքին աշխարհը։ Երկրորդ, սենսուալիզմի կամ էմպիրիզմի տակ հայ կանտականները, որպես կանոն, հասկացել են մատերիալիզմ, որը պայմանավորված էր ինչպես ազգային փիլիսոփայական ավանդույթներով, այնպես էլ

31 «Մանրեր Հայաստանի արխիվներին», 1974, № 1, էջ 132;

32 Նույն տեղում, էջ 138;

33 Նույն տեղում, էջ 156:

արևմտաեվրոպական, մասնավորապես XVIII դ. ֆրանսիական մատերիալիստների ուսմունքների խորը ազդեցությամբ: Իսկ դա նշանակում է, որ սենսուալիզմը քննադատելիս նրանք հանդես են եկել ոչ թե առհասարակ մատերիալիզմի, այլ ավելի շուտ մատերիալիստական սենսուալիզմի ծայրահեղությունների դեմ: Ճիշտ նկատելով մատերիալիստական սենսուալիզմի սահմանափակությունները, նրանք ձգտել են այն լրացնել կանտյան ապրիորիզմով, գտնելով, որ դրանով իսկ կարելի է աղթահարել ինչպես սենսուալիզմի, այնպես էլ ռացիոնալիզմի միակողմանիությունը, տալ պրոբլեմի միակ ճիշտ գիտական լուծումը: Այդ մասին ահա թե ինչ է գրել Ա. Գարագաշյանը, որն էմպիրիզմի հարցում Կանտին դիտել է որպես Ֆր. Բեկոնի գծի հետևորդ. «Քանթ բանը կամ խորհող սկիզբն իր փիլիսոփայությունը նյութ ընելու համար, թեպետ անոր փիլիսոփայությունը վերացական (transcendental) կոչվեցավ. բայց հարկավոր կամ առաջին կոչված գաղափարները իրական ճշմարտություններն մերկնալով բնազանցության նոր լույս մը տվավ, և իրոք, փորձնական կամ զգայական (պագոնյան) փիլիսոփայության նոր ուժ մը տվավ և գաղափարականության մեծ հարված»³⁴:

Գիտական գիտելիքների առաջացումը բացատրելով նման ձևով, հայ կանտականները, սակայն, անտեսել են կանտյան իմացաբանության ագնոստիկական և սուբյեկտիվիստական ուղղվածությունը: Այս առումով բացառություն է կազմում միայն Հ. Հարությունյանը, որը վերոհիշյալ հարցերի լուծման ժամանակ լիովին կանգնած էր կանտյան դիրքերի վրա: Լինելով հետևողական կանտական, նա ապրիորի գաղափարների գոյությունն ընդունում էր նաև զգայական իմացության համար: Հետաքրքրական է այն, որ հայ մտածողները տուրք տալով Կանտի ապրիորիզմին, դրա մեջ չեն տեսել որևէ բացասական բան: Անշուշտ ճշմարիտ է այն հանգամանքը, որ գիտական գիտելիքների ձևավորման խնդրում մեծ դեր ունեն փորձին նախորդող ընդհանրական սկզբունքները (դեդուկտիվ նախադրյալները), որոնց օգնությամբ կարգավորվում են արտաքին աշխարհից եկող տպավորությունները: Ընդգծելով այդ, հայ կանտականները, սակայն, թույլ էին տալիս էական սխալ, երբ դրանք համարում էին ապրիորի և վերջիններիս առաջացումը կտրում մարդկային հասարակական պրակտիկայից: Խոսելով այդ մասին, Վ. Ի. Լենինը նշել է, որ «Մարդու պրակտիկան, միլիարդավոր անգամ կրկնվելով, մարդու գիտակցության մեջ ամրապնդվում է տրամաբանության ֆիզիոլոգիայով: Այդ ֆիզիոլոգիայից նախապայարմունքի կայունություն, աքսիոմատիկ բնույթ ունեն հենց (և միայն) այդ միլիարդավոր կրկնության շնորհիվ»³⁵: Մտքի տրամաբանական ձևերն այս առումով ոչ թե դատարկ թաղանթներ են, չոր ու ցամաք սխեմաներ, այլ բովանդակալից ձևեր, որոնք արտացոլում են իրականության համընդհանրական կապերն ու հարաբերությունները: Այս հանգամանքն է, որ չի հասկացել Կանտը և որին հետևելով այդ սխալը կրկնել են նաև նրա հայ հետևորդները:

Հարկ է նշել, որ էմպիրիզմի և ռացիոնալիզմի միակողմանիության հաղթահարման կանտյան սկզբունքը հայ կանտականները միաժամանակ ընկալել են նաև որպես ինդուկտիվիզմի և դեդուկտիվիզմի հաղթահարում գիտական

34 Ա. Գարագաշյան, Համառոտ պատմություն իմաստասիրության, էջ 74:

35 Վ. Ի. Լենին, Երկեր, հ. 38, էջ 266—267:

իմացության մեթոդի բնագավառում: Եվ իրոք, քննադատելով ինդուկտիվիստներին, նրանք երբեք էլ չեն հրաժարվել ինդուկտիվ մեթոդից, ինչպես նաև ընդհակառակը: Յուլյց տալով, որ ոչ առանձին վերցրած ինդուկցիայի և ոչ էլ դեդուկցիայի միջոցով հնարավոր չէ ստանալ գիտական գիտելիք, նրանք խնդրի լուծումը տեսել են դրանց համատեղ գործածության մեջ: Քննադատելով ինդուկտիվիստներին, որոնք գիտության ընդհանրական սկզբունքների առաջացումը դիտել են որպես զուտ զգայական փորձի ընդհանրացման արդյունքներ, Հ. Հարությունյանը գրել է. «Ծիշտէ, գիտական ինդուկցիան աշխարհիմացության հիմնական և արդյունավետ մեթոդ է, բայց պետք է նկատի առնել, որ ինդուկցիայի հիմքում կան սկզբունքներ, որոնք այսև ինդուկցիայով չեն ձեռք բերվում և իրենց կողմից հնարավոր են դարձնում ինդուկցիան, որոնք, սակայն, թեև դեդուկտիվ սկզբունքներ չեն, բայց ապրիորի են»³⁶: Եթե Հ. Հարությունյանը ինդուկտիվ հետազոտության հիմքում ընկած ընդհանրական սկզբունքներին շտար ապրիորի անունը, ապա նրա հետ թերևս կարելի էր համաձայնել: Իրոք, ոչ մի ինդուկտիվ հետազոտություն չի կարող իրականացվել առանց դեդուկտիվ գիտելիքների վրա հիմնվելու: Ծիշտ է, նման գիտելիքներն ինդուկտիվ հետազոտության ժամանակ անմիջականորեն չեն երևում, բայց մշտապես ենթադրվում են: Սակայն լրատ Հ. Հարությունյանի «բացի ինդուկցիայից կա նաև դեդուկտիվ մեթոդ, որն ունենալով իր առավելությունները, երբեք չի հակասում ինդուկցիային, այլ, ընդհակառակը՝ լրացնում է այն»³⁷: Իսկ թե ինչու է դա արտահայտվում, Հ. Հարությունյանը գրել է. «Ինդուկցիան մթերում է նոր իմացության պաշար, նոր գաղափարներ և լայնացնում է մեր գիտությունը, առանց սակայն տրամաբանական-ձևական մի կուռ և անհրաժեշտորեն կապակցյալ սիստեմի վերածելու, իսկ դեդուկցիան պարզում է պատրաստի գաղափարների պարունակությունը, նրանց մեջ մտածվող իմացական պաշարը հանում, կառուցում և մի հոյակապ շենք կուռն, անհրաժեշտորեն կցելով ինդուկցիայի մատակարարած նյութերը»³⁸:

Կանտոն ունեցել է նաև իր գաղափարական հակառակորդները հայ փիլիսոփայության մեջ: Դրանք սենսուալիստական ուղղության ներկայացուցիչներն են (Ա. Բազրատունի, Ստ. Նազարյանց, Գ. Կոստանդյան), որոնք Կանտի փիլիսոփայությունը քննադատել են նրա ազնոստիցիզմի, ապրիորիզմի համար, այն բանի համար, որ նա տեսականորեն արդարացնում էր սուբյեկտիվիզմը ոչ միայն գիտության, այլև մարդկանց կենսագործունեության մեջ: Ի հակադրություն Կանտի, որը ելնում էր աշխարհի անձանաչելիության սկզբունքից, հայ սենսուալիստները ցույց են տվել, որ աշխարհն իր էությունով ճանաչելի է: Ավելին, որ հենվելով բնության օրենքների իմացության վրա, մարդիկ կարող են հաստատել իրենց տիրապետությունը նրա նկատմամբ: «Առանց ճանաչելու բնությունը, առանց ուսանելու կարգալ այդ մեծ հոյակապ տառերով գրված մատյանը, — գրել է Ստ. Նազարյանցը, — մարդս միշտ օտար և պանդուխտ կմնա այն արարչագործության հրաշալի աշխարհի մեջ, որ շրջապատում է նորան: Նա պիտի մնա մի տգետ քաղաքացի, անձանոթ օրենքների և կարգերի այն թարգմանության, որո մեջ ապրում է իբրև որդի բնության: Ասեմ ավելի,

36 «Արարատ», 1910, էջ 879:

37 Նույն տեղում, էջ 879—880:

38 Նույն տեղում:

նա պիտի մնա մի մշտնջենավոր ծառա և ստրուկ բնության, եթե նա յուր իմացականությամբ չէր ուսել տեր ե իշխան դառնալ նորա վերա»³⁹:

Լինելով սենսուալիստներ և զանելով, որ մարդկային բոլոր գիտելիքների, այդ թվում նաև գիտության հիմնաքար դրույթների հիմքում ընկած են զգայությունները կամ փորձը, նրանք միաժամանակ հանդես են եկել նաև Կանտի ապրիորիկոսի դեմ: Այսպես օրինակ, Ա. Բազրատունու, Ստ. Նազարյանցի, Գ. Կոստանդյանի կարծիքով ապրիորի գաղափարներ ոչ միայն գոյություն չունեն, այլև մտքում չկա մի որևէ բան, որը նախապես անցած չլինի զգայությունների միջոցով, չունենա իր հիմքը դրանց մեջ: Անկարելի է, — գրել է Ստ. Նազարյանցը, — որ հոգին ըմբռներ գաղափարը բնության որևէ մի մասի, որ չէ նորան զգալի կերպով նկատելի»⁴⁰, Իսկ Ա. Բազրատունին գրել է. «Յանթիվ բազմութեան անգ գաղափարաց՝ անհնար է ամենեին գտանել մի, որո հեռի կամ մերձ ծագումն չիցէ ի զգայությանց անտի»⁴¹: Հայ սենսուալիստները կարծիքով, փորձնական, զգայական ծագում ունեն ոչ միայն մեր գիտելիքները, այլև հենց ինքը՝ բանականությունը: Ըստ նրանց, բանականությունը լինելով զգայական իմացության բարդացված ձևը, երևան է եկել նրա զարգացման մի որոշակի աստիճանում: Վերացական մտածողությունն իր կատեգորիաներով այս առումով միշտ չէ, որ գոյություն է ունեցել. «Մինչ չև ինչ դատյալ մարդուն, — գրել է Ա. Բազրատունին, — յառաջագույն ի հարկէ ղդացյալ է. Մինչ չև կազմյալ բանս ինչ բացահայտս, դատմունս արարյալ է գեթ տարտամագույնս և մինչ չև բանս ինչ փնդհանուրս ինչ յորինյալ, մասնավորս ինչ յողյալ է»⁴²:

Ընդգծելով այն, որ մարդկային մտածողությունը և նրա հիմքում ընկած գիտելիքներն ունեն փորձնական ծագում, հայ սենսուալիստները փորձի բովանդակությունն էլ են մեկնաբանել մատերիալիստորեն: Դրանով հենց պետք է բացատրել այն հանգամանքը, որ նրաք հանդես են եկել իմացության պրոցեսի կանտյան սուբյեկտիվ իդեալիստական ըմբռնման դեմ, համաձայն որի, իբր բանականությունն ինքն է իր հայեցողությամբ մտցնում ընդհանուրի գաղափարը զգայական ընկալումների մեջ և ստեղծում գիտական հասկացություններ: «... Ամեն մի կապ, — գրել է Կանտը, — գիտակցում ենք այն թե ոչ... բանախոհության արդյունք է, որ մենք նշանակում ենք Սինթեզի ընդհանուր անվանումով, որպեսզի դրանով նույնպես նշենք, որ մենք ոչինչ չենք կարող պատկերել մեզ օբյեկտի մեջ կապակցված ձևով, որը նախապես չենք կապակցել ինքներս: Բոլոր պատկերացումների մեջ ԿԱՊԸ միակն է, որը չի տրվում օբյեկտի, այլ ստեղծվում է միայն սուբյեկտի կողմից, քանի որ դա ինքնագործունեության ակտ է»⁴³: Հակադրվելով նման մտայնությանը, հայ սենսուալիստները ցույց են տվել, որ ոչ թե բանականությունը, այլ փորձն է իմացության տոն տվող և կարգավորիչ ուժը: Եթե իմացության օբյեկտներն օժտված չլինեն նման, ընդհանրական կողմերով, ապա միտքն ինչպիսի գործողություններ էլ կատարի նրանց հետ, ի վիճակի չէ միավորելու դրանք մի

39 Ստ. Նազարյանց, Երկեր, հ. 1, Թիֆլիս, 1913, էջ 305:

40 Նույն տեղում:

41 Ա. Բազրատունի, Սկզբունք ուղիղ խորհելու և բարվոք կեղծ, Վենետիկ, 1857,

էջ 32:

42 Նույն տեղում, էջ 19:

43 И. Кант, Соч., т. III, с. 190.

միասնության մեջ: Մտածողության դերն իմացության պրոցեսում այս առումով նրանք հանգեցրել են զգայական ընկալումների գրանցմանը, մերժելով նրա ակտիվ և ստեղծագործական կողմը: Նրանք, իհարկե, չեն ժխտել այն, որ բանականությունն ունի տրամաբանական կառուցվածք, որն արտահայտվում է հասկացությունների, կատեգորիաների և նրանց կապերի ձևով: Սակայն պնդելով այդ, հայ սենսուալիստները միաժամանակ հասկացությունները և կատեգորիաները չեն դիտել որպես մտքի ապրիորի ձևեր: «Կատեգորիայ-քը,—գրել է Ստ. Նազարյանցը,—կազմում են ամենայն բովանդակության ներքին շարժող հոգին: Ով որ քաջ ծանոթացել է կատեգորիաներին, նա տեղ-տեղ է նույնպես այն մեծ արվեստին, որ է կազմակերպել որևիցե նյութ, կամ թե մանավանդ գտանել նորա կաղմակերպությունը: Պատճառ, կատեգորիայքը չեն ներս բերվում իրերի և նոցա ճանաչողության մեջ, այլ նոքա դրված են իրերի մեջ և դուրս են բերվում իրերի միջից, նորանով, որ հմուտ է դոցա»⁴⁴, նվազապես՝ «Չկա մի գիտություն աշխարհիս վրա, որո նյութը չլինեք ըմբռնելի և ճանաչելի այդ կատեգորիայքով»⁴⁵:

Այսպիսով, ինչպես երևում է վերը շարադրվածից, հայ իմաստասերները մարդկային ճանաչողական գործունեության մեջ որևէ միատիպական բան չեն նկատել: Նրանք այն համարել են մի այնպիսի գործունեություն, որը, հենվելով զգայական իմացության տվյալների վրա, մտքի կոմբինացման մեթոդի օգնությամբ բացահայտում է իրերի և երևույթների ընդհանրական կողմերը: Ամենավերացական գաղափարներն անգամ այս առումով նրանք դիտել են որպես «թանձրացյալ եղելությունների ծնած հետևություններ» (Գ. Կոստանդյան) կամ «զգայական երևույթի հայտարարներ» (Ստ. Նազարյանց): Ավելին, դրսևորելով որոշ պատմական մոտեցում, նրանք նկատել են, որ այն, ինչ այսօր հանդես է գալիս որպես վերացական գաղափար, ժամանակին ունեցել է կոնկրետ զգայական բովանդակություն:

Հայ սենսուալիստները Կանտին հակադրվել են նաև գիտական իմացության մեթոդի խնդրում: Եթե Կանտը ելնում էր ինդուկցիայի և դեդուկցիայի միասնությունից, գտնելով, որ միայն այդ ճանապարհով կարելի է ձեռք բերել գիտական գիտելիքներ, ապա նրանք հետազոտության պրոցեսում շեղտը դնում էին միայն ինդուկցիայի վրա: Դեդուկցիան այս առումով, ըստ նրանց, գիտական իմացության պրոցեսին չի մասնակցում: «Հնութենն ի վեր մինչև այսօր, ամեն «կատարյալ բացատրություններ» մեր զգայարանաց ու իրազնին մեթոդներու կը պարտավորինք և ոչ երազող Ես-ի ու երկնառութ միսիաներու»⁴⁶, — գրել է Գ. Կոստանդյանը: Նվազապես՝ «Արտաքին ներածության կհառաջանա գիտական մեթոդը և բնավ ինքնիրմէ բան մը չստեղծեր, բնության անմիջական երևույթները կուսանի լուկ և անոնց գերագույն պատճառները կթողու»⁴⁷:

Ինդուկտիվ մեթոդին հարելը հիշյալ մտածողների համար պատահական չէր: Լինելով էմպիրիկ և մերժելով փորձին նախորդող ամեն մի ընդհանրական գիտելիք, անկախ նրանից, թե ինչ ճանապարհով է ձեռք բերվել այն,

⁴⁴ Ստ. Նազարյանց, Երկեր, հ. 1, էջ 300:

⁴⁵ Նույն աղբյուր:

⁴⁶ Գ. Կոստանդյան, Մեթոդի վրա, Երևան, 1961, էջ 175:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 173:

նրանք ընդհանուր գիտելիքների առաջացումը դիտել են որպես եզակի փաստերի ընդհանրացման արդյունք, այն նույնացնելով ճանաչողության ինդուկտիվ պրոցեսի հետ: Հենց զրանով պետք է բացատրել այն հանգամանքը, որ ինդուկտիվ մեթոդի էությունը նրանք ձևակերպել են «փորձ-եզրակացություն-փորձ» սխեմայով, իսկ գիտությունն էլ դիտել որպես սոսկ փորձնական:

Լինելով էմպիրիկներ, Ա. Բագրատունին, Ստ. Նազարյանցը և Գ. Կոստանդյանը ճշմարտության հավաստիության պայման են համարել փորձը և այդ հիման վրա մերժել Կանտի այն հարցադրումը, թե գիտելիքի՝ որպես ակնհայտության չափանիշ հանդիսանում են համընդհանրականությունը և անհրաժեշտությունը: Իրենց տեսակետը հիմնավորելիս նրանք ելնում էին այն սկզբունքից, որ իրականության մասին միակ ճշմարիտ գիտելիքը մեզ տալիս են զգայությունները: Այս առումով ճանաչողության պրոցեսում առաջ եկած սխալները, ըստ հայ սենսուալիստների, գոյանում են ոչ թե զգայություններից, այլ նրանց տվյալների սխալ կապակցությունից: Ոչ թե զգայությունները, այլ միտքն է սխալվում, նշել են նրանք: Հետևաբար, որպեսզի հնարավոր լինի պարզել թե մտածողությունն իր արդյունքների մեջ ճիշտ է կամ սխալ, անհրաժեշտ է այն հանգեցնել զգայությունների ավյալներին: Երբ դա կատարվում է առանց մնացորդի, ապա միտքը ճշմարիտ է. հսկ եթե ոչ՝ ապա սխալ է:

Այսպիսով, Կանտի փիլիսոփայական ժառանգությունն զնահատման հարցում, ինչպես նվրոպայում, այնպես էլ հայ իրականության մեջ, տեղի է ունեցել որոշակի պայքար, որը վերջին հաշվով արտահայտել է փիլիսոփայական վանագան ուղղությունների դիրքորոշումը XIX դ. հայ իրականության մեջ:

ОТРАЖЕНИЕ КАНТИАНСТВА В АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

АЛЕКСАНДР ТЕВОСЯН

Резюме

В армянской философии XIX—начала XX вв. появился ряд последователей учения Канта, в числе которых были А. Гарагашян, Н. Русинян, Ст. Восканян, А. Арутюнян и др.

Вслед за кенигсбергским мыслителем армянские кантианцы предмет философии сводили к теоретико-познавательным проблемам; более того, исходя из его априористического учения, они пытались решить проблему возникновения и обоснования научного знания. В связи с этим представляет определенный интерес их критика, направленная против эмпиризма и рационализма, а также индуктивизма и дедуктивизма в теории познания. Одновременно некоторые представители армянской интеллигенции (А. Бапратуни, Ст. Назарянц, Г. Костандян) в вопросах теории познания выступали против учения Канта, обосновывая эмпирическое понимание проблемы.