



Հայկական գիտահետազոտական հանգույց Armenian Research & Academic Repository



Սույն աշխատանքն արտոնագրված է «Ստեղծագործական համայնքներ
ոչ առևտրային իրավասություն 3.0» արտոնագրով

This work is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial
3.0 Unported** (CC BY-NC 3.0) license.

Դու կարող ես.

պատճենել և տարածել նյութը ցանկացած ձևաչափով կամ կրիչով
ձևափոխել կամ օգտագործել առկա նյութը ստեղծելու համար նորը

You are free to:

Share — copy and redistribute the material in any medium or format

Adapt — remix, transform, and build upon the material

ՄԵՐԵՆՈՎ



Н. СТРАХОВЪ

ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹԵԱՆ

ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Մ. Միքայելյան

ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԻՒՆ ՌՈՒՍԵՐԷՆԻՑ

Խմբագրութեամբ

Ս. Տիգրանեանի

Վ. Ա. ՂԱՐԵԱՊԱՅ

Տպարան Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի

1908

15(01)

U-79

14 JUL 2009

Ն. ՍՏՐԱԽՈՎ



Н. СТРАХОВЪ

15(01)

U-90

ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹԵԱՆ

ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԻՒՆ ՌՈՍՍԵՐԷՆԻՑ

Խմբագրութեամբ

Ս. Տիգրանեանի

ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՑ

Տպարան Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի

1903

Սոյն գիրքը Ն. Ասրախովի «Ось основныхъ понятійхъ психологiи и физиологiи» հեղինակութեան առաջին մասի (Часть первая. Ось основныхъ понятійхъ психологiи.) քարգմանութիւնն է, որ արել է Ա. Տէր-Պօղոսեանը իւր մի ֆանի ընկերակիցների մասնակցութեամբ (բոլորն էլ ս. էջմիածնի Գէորգեան ձեմարանի ուսանողներ, այժմ աւարած): Ես ուղղել եւ խմբագրել եմ քարգմանութիւնը եւ կազմել վերջի բառարանը:

Իւր բովանդակութեամբ այս գիրքը մի ներածութիւն, նախալրբարան, կարելի է համարել թէ հոգեբանութեամբ եւ թէ փիլիսոփայութեամբ (իմասասիրութեամբ) հետաքրքրուողների համար: Շարադրութեան ձեւի կողմից այս մի հանրամասչելի գրուածք է, որը կարդալու եւ հասկանալու համար չէ պահանջում ընթերցողից յատուկ մասնագիտական պատրաստութիւն: Սակայն հանրամասչելի լինել չէ նշանակում դիւրամասչելի լինել: Ուստի, թող ներէ ինձ ընթերցողս, եթէ բարեմիտ համարձակութեամբ մի խորհուրդ տամ իրեն՝ կարդա այս գիրքը ուշադիր մտնով եւ մի ֆանի անգամ ծայրէ ծայր. ինչ չես հասկանայ կամ սխալ կհասկանաս առաջին անգամ-լաւ կհասկանաս՝ երբ կրկին անգամ կկարդաս:

Սիրական Տիգրանեան:

Վաղարշապատ 1902 Սեպտեմբեր

Дозволено цензурою 12 октября 1902 г. г. Тифлисъ

Дозволено цензурою 12 октября 1902 г. г. Тифлисъ

Սոյն գիրքը Ն. Ասրախովի «Объ основныхъ понятіяхъ психологін и физиологін» հեղինակութեան առաջին մասի (Часть первая. Объ основныхъ понятіяхъ психологін.) բարգմանութիւնն է, որ արել է Ա. Տէր-Պօղոսեանը իւր մի քանի ընկերակիցների մասնակցութեամբ (բոլորն էլ ս. էջմիածնի Գէորգեան ձեմարանի ուսանողներ, այժմ աւարսած): Ես ուղղել եմ խմբագրել եմ բարգմանութիւնը եւ կազմել վերջի բառարանը:

Իւր բովանդակութեամբ այս գիրքը մի ներածութիւն, նախակերպարան, կարելի է համարել թէ հոգեբանութեամբ եւ թէ փիլիսոփայութեամբ (իմաստասիրութեամբ) հետաքրքրուողների համար. Շարադրութեան ձեւի կողմից այս մի հանրամասչելի գրուած է, որը կարդալու եւ հասկանալու համար չէ պահանջում ընթերցողից յատուկ մասնագիտական պատրաստութիւն: Սակայն հանրամասչելի լինել չէ նշանակում դիւրամասչելի լինել: Ուստի, բոլոր ներքին ընթերցողս, եթէ բարեմիտ համարձակութեամբ մի խորհուրդ տամ իրեն՝ կարդա այս գիրքը ուշադիր մտնելով եւ մի քանի անգամ ծայրէ ծայր. ինչ չես հասկանայ կամ սխալ կհասկանաս առաջին անգամ-լսելով կհասկանաս՝ երբ կրկին անգամ կկարդաս:

Սիրական Յիգրանեան:

Վարդապետ 1902 Սեպտեմբեր



ՀԵՂԻՆԱԿԻ

Առաջին հրատարակութեան յառաջաբանից:

Մի քանի շատ հասարակ և շատ սլարդ ճշմարտութիւններ են այս գրքոյկի առարկան: Արդէն վաղուց, դեռ ևս ուսանողական նստարանի վերայ՝ մի քանի տարրական գիտական գրութիւններ ինձ համար ամեն տարակոյսի սահմանից դուրս էին, ոչ թէ իբրև մի գիւտ կամ նոր հայեացք, այլ իբրև գրեթէ մի այնպիսի բան, որ ինքն ըստ ինքեան հասկանալի է: Այս պատճառով յետագայում ես յաճախ զարմանում էի (պէտք է խոստովանեմ, որ մինչև այժմ էլ չարունակ զարմանում եմ), թէ ինչպէս կարող են գոյութիւն ունենալ և երբեմն տիրել իսկ այնպիսի վարդապետութիւններ, որոնք համաձայն չեն այդ ճշմարտութիւններին: Բացատրութիւնը, երևի, այն է, որ մարդկանց մտքի մէջ, նոյնիսկ լուսաւորութեան և գիտականների, մտաւոր կեանքի իւրաքանչիւր շրջանում գտաւարներէ միայն մի շատ փոքր թիւ է լիակատար ոյժ ստանում, որոնց տակ և այդ շրջանում ամեն տեսակ առարկաներ են դասուած: Ինչպէս որ բժշկութեան գործնականում սովորաբար հինգ-վեց գեղ են կազմում գործածելի միջոցների գլխաւոր պաշարը, և, երբ որանք ուրիշ գեղերով են փոխանակուած, դարձեալ ոչ աւելի, քան հինգ կամ վեց նոր գեղերով, նոյնպէս էլ մտաւոր գործունէութեան մէջ սովորաբար միայն սակաւթիւ կատեգորիաների (ընդհանուր, դասաւորիչ գաղափարների) հետ ենք գործ ունենում, որոնց և անվերջ վերագրում ենք այն ամենին, ինչի մասին որ մտածում ենք: Սորանից առաջ է գալիս՝ որ գիտութեան ամբողջ շրջաններ իրենց իսկական

իմաստով մեզ համար անմատչելի են դառնում՝ իսկ եթէ մենք մշակում ենք դրանց՝ բոլորովին խեղաթիւլւում են են ստանում, զրկւում իրենց իսկական բովանդակութիւնից։

Այսպիսով ընթերցողին հասկանալի կլինի իմ ջանքը՝ ճիշտ կերպով հաստատել յայտնի գիտութիւնների մի քանի հիմնական գաղափարները։ Այդ գաղափարներն իմ աչքում անտարակուսելի լինելով՝ ինձ թւում էր, թէ ես կարող եմ դրանք աւելի պայծառ և լիակատար կերպով պարզել, քան այդ սովորաբար անում են։ Բացի դրանից աշխատել եմ ամենամեծ հեղինակութիւններ գտնել, որոնց վերայ կարելի լինէր յենուել իմ դրութիւնները, որպէսզի գիտութիւնների հետ քիչ ծանօթ մարդկանց համար դրանք միայն ինձ առանձնապէս պատկանող խորհրդածութիւններ չներկայանան, այլ երևան գայ այդ խորհրդածութիւնների բուն գիտութեան էական ընթացքի հետ ունեցած անմիջական կապակցութիւնը։

Գրքոյիս գրելու դրդող մի ուրիշ հանգամանք էլ կար։ Պաշտօնով պարտաւորուած էի գննել միջնակարգ ուսումնարանների համար նշանակուած հոգեբանութեան համառօտ դասագրքերը։ Այդ դասագրքերից լաւագոյնների մէջ անգամ, իմ համոզմամբ, գիտական խնդիրները կատարելապէս ճիշտ և պայծառ կերպով չէին դրուած. այնպէս որ շարունակ ցանկութիւն ունէի բացադրել շարագրութեան այն եղանակը, որն ես կատարելապէս ուղիղ եմ համարում։

Որոշ գիտութիւնների հետ ծանօթ լինելը, որ ընդհանուր ուսման մասն է կազմում, պէտք է առհասարակ ձգտի ոչ այնքան տեղեկութիւնները առատացնելուն, որքան իւրաքանչիւր գիտութեան հէնց սկզբունքը ամրապնդելուն մտքի մէջ։ Եթէ մեզ համար պարզ կլինի սկզբունքը, այսինքն գիտութեան խնդիրը, նրա հայեցակէտը, ապա այդ իրօք կարելի կլինի ուսում կոչել. այս դէպքում, գիտելիքներով հարստացած՝ կարող կլինինք մեր ձեռք

բերածը պատշաճապէս զետեղել, դրանց պատշաճ իմաստ տալ։

Սովորաբար բանն այլ կերպ է լինում։ Սովորաբար մեր մտքերն ու տեղեկութիւնները մի խայտաճամուկ քաօս են կազմում, ուր ամեն ինչ մէկը միւսին է կցւում, բայց պայծառ միութիւն ոչ մի տեղ չէ գոյանում։ Այդ քաօսի մէջ երբեմն դրաւում ենք որոշ գաղափարներով, բայց ինքներս չենք իմանում՝ թէ այդ դէպքում ինչն է մեզ առաջնորդողը, իսկ աւելի ևս քիչ ենք իմանում՝ թէ ընդհանրապէս ինչով պէտք է առաջնորդուենք, որ մեր քաօսի մէջ մի ներդաշնակութիւն մտցնենք։ Այստեղից են առաջանում թէ ամեն տեսակ մոլորումներ, թէ մոլորութիւններ և թէ վերջապէս սկեպտիցիզմ (կասկածամտութիւն), իհարկէ ոչ կատարեալ և հետեւողական, բայց շատ ընդարձակ սկեպտիցիզմ։ Սխալն այստեղ հիմն է և միշտ միևնոյնը։ Մենք միշտ կարծում ենք, թէ գիտելիքները, երբ շատ հաւաքենք, իրենք իրենց մեր հոգու մէջ մի ինչ որ ներդաշնակ և լաւ բան կյօրինեն։ Այդ չէ լինում և լինել չէ կարող. անհրաժեշտաբար մտքի խիստ աշխատանք է պահանջւում, և ով ոչինչ չէ փնտռում, նա ոչինչ էլ չի գտնի։

Իւրաքանչիւր գիտութեան սկզբունքը ոչ միայն կապակցում և կեդրոնացնում է նորա բոլոր մասերը, այլ հէնց ինքն է որ որոշում է գիտութեան բուն շրջանը, ցոյց է տալիս սահմանագիծը, որից այն կողմը դադարում է նոյն գիտութեան տիրապետութիւնը։ Այս պատճառով, երբ կիւրացնենք զանազան գիտութիւնների առանձին խնդիրները՝ մեր մտաւոր աշխարհը ուղիղ կերպով կբաժանուի կամ կբաշխուի պարզորոշ կեդրոններ ունեցող որոշ շրջանների։ Ուստի մենք կտեսնենք, որ գոյութիւն ունենաւելի ընդհանուր և բարձր խնդիրներ, որոնք մասնակի գիտութիւններով չեն լուծւում, մասնակի գիտական շրջաններից դուրս են գտնւում։

Այն ժամանակ չենք չափազանցեցնի և ընդհան-

բացնի մեր գիտելիքների նշանակութիւնը, այն է՝ կիմա-
նանք, որ մեր տեղեկութիւնները, ճիշտ, այսինքն գիտա-
կան իմաստով վերցրած, որոշ տեսակի տարասեռու-
թիւն են ներկայացնում, ընդհանրապէս միակողմա-
նի են և, հետեւեալ, չէ կարելի անսահման և ընդհա-
նուր նշանակութիւն վերագրել դրանց, չէ կարելի կար-
ծել, թէ ճշմարտութիւնը ձեռք է բերում գիտելիքների
հասարակ կուտակմամբ, թէ մեր հայեացքը բարձրացնելու
համար բաւական է միայն գիտելիքներից մի բուրգ կամ
կոյտ կառուցանել որքան կարելի է բարձր, գիգելով ինչ
որ կարող կլինենք հաւաքել: Այսպիսով՝ մեր գիտելիքների
նշանակութիւնը որքան աւելի լաւ և ճիշտ կերպով հաս-
կանանք, այնքան էլ անխուսափելի կերպով կընկնի, իւրա-
քանչիւր որոշութիւն միւսնոյն ժամանակ նաև սահմանա-
փակումն է:

Մի քանի նկատողութիւններ էլ աւելացնեմ, որոնք
թէև գրքիս անմիջական առարկաներից հեռու են, բայց
առընչութիւն ունեն նրա հետ և շատ կարևոր են այն հարցի
նկատմամբ, որին վերաբերում են:

Դիտութիւններն, ընդհանրապէս, մտաւոր գործունե-
ութեան կանոնաւոր, կենդանի ծնունդն են, այնպէս որ
իւրաքանչիւրը, եթէ ճիշտ կերպով վերլուծենք իւր սկզբ-
բունքները, կարող է մեր առաջ բանալ գիտական իմացու-
թեան բուն էութիւնը: Որովհետև չէ կարելի կատարելա-
պէս հասկանալ գիտելիքների մի տեսակի առանձնայատու-
կութիւնը՝ առանց հասկանալու միւս տեսակների յատ-
կութիւնները և այն ընդհանուր հիմքը, որի վերայ դրանք
բոլորն էլ հաստատուած են: Այսպիսով՝ գիտութիւնները
հետադադարով, կարող ենք հասկանալ ընդհանրապէս
ռացիոնալիզմի ոգին, որի շրջանին է պատկանում
անկասկած այն բոլորը, ինչ որ գիտութիւնների մէջ ճշ-
մարիտ—գիտական է հանդիսանում: Իսկ այստեղից կարող
է առաջ գալ մտքի գիտակից և կանոնաւոր վերաբեր-
մունք դէպի կեանքը, իւր ամբողջ լրտ թեամբ վերցրած: Յի-

բաւի, եթէ անգիտակցօրէն և ակամայ չենք շարժւում
մի որոշ շրջանի մէջ, այլ ընդհակառակն բոլորովին
գիտակցաբար ինքներս ենք մեր շուրջը որոշ սահման
գծում, ապա մեր հայեացքն անխուսափելի կերպով
կձգտի դէպի այն բանը, որ այդ սահմանադէից դուրս է:
Հետեւեալ, մեր ընդհանուր հորիզոնը այնքան աւելի ստոյգ
կերպով կընդարձակուի և կպարզուի, որքան աւելի ճշտու-
թեամբ սահման կգծենք իրականութեան այն ըմբռնու-
թիւնների համար, որոնք գիտական իմացութիւնն են
կազմում: Յայտնի գիտութիւնների հիմնական գաղափար-
ները հետադադարիս, այսպիսով, անհրաժեշտ եղաւ՝ ռա-
ցիոնալիզմի սահմանագծի վերայ էլ մի քանի ցուց-
մունքներ անել, այսինքն այն առարկայի վերայ, որ մեր
մտքի ամբողջ շրջանի մէջ գերազոյն կարևորութիւն ունի:

9 հոկտ. 1886.

ՀԵՂԻՆԱԿԻ

Երկրորդ հրատարակութեան յառաջաբանից:

Այս հրատարակութեան մէջ ոչ մի յաւելում և փո-
փոխութիւն չկայ, բացի մանր սրբագրութիւններից:

Փորձեմ գէթ մի քանի խօսք ասել այն թիւրիմա-
ցութիւնների և առարկութիւնների առիթով, որոնց են-
թարկուեց գիրքս: Բանից երևում է, որ շատերը գրքիս
նայում են ոչ այն տեսակէտից, որի վրայ ես ամեն կերպ
աշխատել եմ կանգնեցնել ընթերցողներին: Իմ խորհրդա-
ծութիւնների մէջ ինչ որ բնազանցագիտութիւն (մետաֆի-
զիկայ) են որոնում և գտնում, մինչդեռ ես գլխաւորապէս
առաջադրել եմ գաղափարների քննադատութիւն,
դրանց տրամախօսութիւնը (դիալեկտիկան):

Այս — ամենասովորական սխալն է: Մարդս իւր բնու-



Թեամբ բնազանցադէտ (մետաֆիզիկոս) է. այսինքն նա միշտ յայտնի դադափարներ է ստեղծում, որոնց միջոցով մտածում է իւր և իւրաքանչիւր այլ գոյութեան և գործողութեան մասին, Աստու, հոգու և աշխարհի մասին: Այդ դադափարների յօրինումը կատարւում է անգիտակցաբար, ակամայ, և մարդիկ սովորաբար չեն նկատում դրանց առանձնայատկութիւնները, այլ զուտ տրամաբանական ձևերի տեղ են ընդունում, մտքի այնպիսի եղանակների տեղ, առանց որոնց մտածելն անգամ անկարելի է: Այդպիսի անգիտակցական բնազանցադիտութեան (մետաֆիզիկայի) ժամանակ բոլոր խորհրդածութիւնները նպատակ են ունենում պարզել միանգամ ընդ միշտ ընդունւած դադափարների փոխադարձ յարաբերութիւնները և լուծել այդ դադափարներից ծագող հարցերն ու հակասութիւնները: Այսպէս՝ մատերիալիստն ուզում է ամեն բան նիւթով բացատրել. իսկ եթէ մի բան չէ կարողանում, ապա պատրաստ է այդ մի յաւիտենական հանելուկ ընդունել: Մի բան միայն չէ կարող նրա մտքով տեսնել՝ տարակուսել իւր նիւթի դադափարի վերայ:

Այնինչ սովորաբար սխալւում ենք՝ մեր յայտնի դադափարներին այդպիսի անշարժութիւն և անփոփոխութիւն վերագրելիս: Փիլիսոփայութեան պատմութիւնը մեզ համար պարզում է, որ դադափարները դարերի ընթացքում փոփոխուել են, և հէնց այդ փոփոխութիւնների որոշելն է նոյն այդ պատմութեան էական գործը: Մի բնազանցադիտութիւն (մետաֆիզիկայ) փոխարինում է միւսին մի կանոնաւոր օրէնքով: Կանոնը իրեն խնդիր դրեց՝ զննել այդ դադափարների կազմուելը, իսկ հեղելը՝ ըմբռնել դրանց ընթացքը: Այն տրամախօսութիւնը (գիտելիական), որ կատարուել է և կատարւում է մարդկային մտածողութեան մէջ՝ այսպիսով գիտակցութեան է բերւում: Ներկայումս մի որևէ դադափարի՝ իբրև անշարժի և վերջնականի՝ վրայ կանգ առնելու փոխարէն պէտք է նորա կազմուելն հետազօտենք և որոնենք դէպի աւելի բարձր և ընդար-

ձակ դադափարն ունեցած յարաբերութիւնները: Թէ սեպհական և թէ իւրաքանչիւր այլ գոյութեան և գործունէութեան մասին ունեցած մեր հասկացողութիւնը անկասկած գրանից կշահուի: Յիրաւի, այդ դէպքում ամենևին չեն կորչում այն գիտելիքները, որ ձեռք ենք բերել ստորկէտի վերայ կանգնած ժամանակ, նեղ և կոպիտ դադափարների աստիճանի վրայ. այլ այդ գիտելիքներին նոր իմաստ ենք տալիս և ճանապարհ ենք ցոյց տալիս, որով այդ իմաստը միշտ աւելի բարձր և ընդարձակ կարող է դառնալ: Օրինակ՝ հոգու մասին յաճախ այնպէս են մտածում, թէ նա մի տեսակ էակ է, փակուած մարմնի ներսում, իբրև մի պատեանի մէջ, և թէ յետոյ, մահուան ընթացքում, նա թողնում է մարմինը, դուրս է թռչում մարմնի մի ինչ որ ներքին տեղից: Շատերի համար այսպիսի դադափարը անտարակուսելի է թւում և դժուար ժխտումը նրանք պատրաստ են հէնց հոգու գոյութեան ժխտում համարել: Մինչդեռ պարզ է, որ այդտեղ մենք նիւթակահացնում ենք հոգին, պատկերացնում ենք մի նուրբ նիւթական առարկայի ձևով, և դրա համաձայն երևակայում նորա յարաբերութիւնները: Հոգին մեր հասկացողութեամբ մերենայօրէն մարմնից առանձնացած է և մերենայօրէն կապուած նորա հետ: Բայց այդ առանձնութեամբ չէ որ ցանկանում ենք միայն այն արտայայտել, որ հոգին տարբեր է մարմնից. և արտայայտում ենք շատ անկատար ձևով: Նոյնպէս և պատկերացնելով, թէ հոգին բոլոր կողմերից շրջապատուած է մարմնով, ուզում ենք արտայայտել մարմնի հետ ունեցած նորա կապը, և դարձեալ՝ արտայայտում ենք շատ թոյլ կերպով: Եւ այսպէս, ժխտելով այդ դադափարները, կարող ենք հոգու աւելի լաւ հասկացողութեան հասնել: Հոգու և մարմնի տարբերութիւնը անհամեմատ աւելի խոր է, քան ենթադրւում է սովորական հասկացողութեամբ. այդ տարբերութիւնը արտաքին առանձնութեան մէջ չէ, այլ էական հակադրութեան մէջ, որ և պէտք է ուսումնասիրենք: Նմանապէս

հոգու ու մարմնի կապակցութիւնն էլ անհամեմատ աւելի խոր է, քան մի նիւթական առարկայի հասարակ շփումը մի ուրիշ առարկայի հետ, որի մէջ նա փակուած է: Մարմինը հոգուն օտար մի էակ չէ, մի էակ, որի մէջ հոգին, ասեա ընդ կերպով, ներփակուած է. մարմինը հոգու յարատեւ ստեղծագործութիւնն է կամ, ինչպէս ասում են, մարմնացումը:

Ինչ էլ որ լինի, շարունակ պէտք է հոգանք մեր գործածելի գաղափարների քննադատութեան մասին: Եթէ այս բանը կանոնաւոր կերպով կատարենք, ոչ միայն ոչինչ չենք կորցնի, այլ մեր՝ առարկաները հասկանալու գործում առաջադիմութիւն կանենք: Բայց այդ տրամախօսութիւնը (գիտելիական) շատ դժուարին է իւր ճշմարիտ ձեւով, և միևնոյն ժամանակ նորա իւրաքանչիւր քայլը, կարելի է ասել, հաւասարապէս թանկագին է, որովհետեւ իւրաքանչիւրը կանոնաւոր ընթացք է տալիս մեր գաղափարներին: Ահա թէ ինչու մեզ համար այնքան խրատական են նախկին փիլիսոփաների (իմաստասէրների) ընթերցանութիւնը. նրանց երկերում յաճախ գտնում ենք օրինակելի շարադրութիւն մտածողութեան ընթացքի այս կամ այն քայլի, այն աստիճանների, որոնցով ընթանում է գաղափարների անհրաժեշտ զարգացումը: Այդ չէնչանակում, թէ պատրաստ ենք այդ աստիճանների վերայ կանգ առնելու, այլ միայն՝ որ այստեղ մի սանդուղք ենք գտել, որով պէտք է բարձրանանք: Այսպէս՝ առաջ բերելով Դեկարտի խորհրդածութիւնը՝ ես այդ ոչ թէ մի վերջնական եզրակացութիւն կամ արդէն պատրաստի վարդապետութիւն էի համարում, այլ միայն մի չափազանց պայծառ և ճշգրիտ աստիճան, որով պիտի անցնի իւրաքանչիւր ոք, ով խորհում է հոգու մասին:

Յարդ մեր գաղափարների տրամախօսութիւնը (գիտելիական) մի խորհրդաւոր չրջան է ներկայանում, որ շատերի համար անմատչելի է, ուստի և օրանց կողմից չէ ընդունւում և պախարակւում է: Եւ յիրաւի ցարդ գորա

մէջ շատ սովորական բան են սխալներ, կամայականութիւն, սովեստութիւն: Սակայն վաղ թէ ուշ մտքերը պէտք է ընտելանան դրան, և դրա մէջ աւելի ու աւելի կտիրէ պայծառութիւն ու կարգ:

Եթէ ընթերցողը կգտնի, որ այս գրքում բաւական ճշգրիտ և հաստատուն կերպով որոշուած են մի քանի գաղափարներ և ցոյց է տուած դրանց փոխադարձ յարաբերութիւնը, այդ ինչ համար ամենացանկալի խրախուսանքը կլինէր:

Ն. ՍՏՐԱԽՈՎ:

19 հոկտ. 1894 Սպռ:

ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹԵԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

ՀՈԳՈՒ ԵՒ ՄԱՐԺՆԻ ՏԱՐԲԵՐՈՒԹԻՒՆԸ

I.

Ինչից պէ՛տք է սկսել:

Գիտական ճշմարտութիւնների սխիւթեմաւոր շարա-
դրութիւնը ունի իւր յատուկ վտանգները, որոնցից եր-
բեմն հեշտ չէ լինում խուսափել: Առարկան սահմանելու,
մասերի բաժանելու, այդ մասերը յաջորդաբար շարա-
դասելու և այլն ընդհանուր ձևերը գործածելիս՝ ակա-
մայից այնպէս ենք ձևացնում և այնպէս խօսել սկսում,
կարծես թէ կատարելապէս տիրապետում ենք առարկային,
կարծես թէ նրան ուսումնասիրելու գործը հասցրել ենք
իւր վերջնական արդիւնքներին: Բոլոր պակասները, չվըճ-
ուած մնացած հարցերը և այն հարցերը՝ թէ արդեօք
օրինաւոր են հէնց իրենք իսկ այդ հարցերը, որքան դրանք
ուղիղ են դրուած, երկրորդական տեղ են բռնում, և գի-
տութիւնը կորցնում է իւր էական բնաւորութիւնը՝ հետա-
զօտման բնաւորութիւնը:

Նման սխալներ թերևս ամենից յաճախ պատահում
են և իշխում այսպէս կոչուած էմպիրիկ (փորձական) գի-
տութիւնների մէջ: Յայտարարելով սկզբից, թէ հայեցո-

ղութիւնը բոլորովին արտաքսուած պիտի լինի գիտութիւ-
նից, և թէ իւրաքանչիւր գիտական դադափար և դրու-
թիւն ձեռք պիտի բերուի փորձի միջոցով, ինդուկցիայի
խիստ կանոնների համաձայն՝ հեղինակը իսկոյն և եթ
սկսում է իւր առարկան շարադրել բոլորովին դողմատիկ
ձևով. «այսինքն՝ մեզ տալիս է պատրաստի տերմիններ, բա-
ժանումներ, ընդհանուր օրէնքներ և բացատրութիւններ,
առանց ցոյց տալու՝ թէ ինչպէս են դրանք ձեռք բերուած,
և բնաւ հնդգալով, որ ապացուցանէ դրանց ձեռք բերելու
կանոնաւորութիւնը և ուրիշ ամեն տեսակ եզրակացութիւն-
ների անկարելիութիւնը: Ճշմարիտ է, փաստերը մեծ քա-
նակութեամբ են առաջ բերւում. բայց այդ փաստերը ըն-
թերցողի աչքի առաջ չեն վերլուծւում, այլ յայտարար-
ւում են լոկ իբրև առաջուց կատարուած վերլուծման
հաստատում: Էմպիրիկ—հեղինակը, առանց ամենափոքր
վարանման, մտցնում է իւր շարադրութեան մէջ ամեն
տեսակ դադափարներ և կատեգորիաներ, որոնց նա ոչ
մի տեղից չէ եզրակացնում և ոչ մի բանով չէ ճշմարտում,
իսկ մի քանիսը մինչև անգամ ամենեւին չէ էլ նկատում,
այսինքն, ամենեւին չէ տեսնում, որ նրանք մտել և նշա-
նաւոր դեր են կատարում իւր շարադրութեան մէջ: Գա-
ղափարների և դրութիւնների ամբողջ այս բարդ խառ-
նուրդը ամենեւին չէ եզրակացւում փորձից այն ճշտու-
թեամբ և զգուշութեամբ, որի մասին սիրում են խօսել
էմպիրիկները, այլ վերցւում է որտեղից որ պատահի, կազ-
մւում է մեծ մասամբ իրեն հեղինակի համար անձանօթ
եղանակով և լոկ վերագրւում է փորձին, լոկ ստուգ-
ւում է փորձի վերայ այն յուսով, թէ սա՝ իբրև մի լաւ
մաղ, կմաղէ միայն ալիւրը և կպահէ ամեն դեք ու թեփ-
իսկապէս այդ եղանակները բոլորովին զուրկ են գի-
տական լինելուց: Իսկական—գիտական կարելի է կոչել
միայն այն շարադրութիւնը, որի մէջ ըստ կարելոյն պայ-
ժառ կերպով կարտացոլուի հէնց հետազօտման մեթոդը,
մտքի ներքին ընթացքը: Այս պատճառով ամենաընտիր

եղանակներէն մէկն այն է, որ սկսեն ոչ թէ ընդհանուր դրութիւններէն և սահմանումներէն, այլ մի մասնակի փաստից, մի առանձին օրինակից, և ապա վերլուծման միջոցով հասնեն ընդհանուր գաղափարների և դուրս բերեն այն հարցերը, որ դնում է և հետազոտում է դիտութիւնը: Եւ առհասարակ՝ վատ չի լինի, եթէ որոնենք շարադրութեան մի բնական կարգ, որ ցոյց է տրւում հէնց իրեն առարկայի յատկութիւններով և այն վիճակով, որի մէջ գտնուում է նոյն առարկայի ուսումնասիրութիւնը: Այսպէս՝ տարրական քիմիայի շարադրութիւնը սովորաբար սկսում են ոչ թէ տարրերի, սրանց միաւորութիւնների և այլն մասին եղած ընդհանուր գաղափարներից, այլ թթուածնի նկարագրութիւնից. թթուածնից յետոյ գալիս են միւս պարզ նիւթերը, յայտնի, ամենից յարմար հերթով, և աստիճանաբար բացատրւում են անհրաժեշտ կատեգորիաները և աճում փաստերի բարդութիւնը:

Փիլիսոփայական (իմաստասիրական) դիտութիւնների մէջ ամենից յարմարն է նոյնպէս մի առանձին փաստից սկսել, այսինքն փիլիսոփայութեան պատմութեան մի օրէ է դէպքից, մի որոշ վարդապետութիւնից, որ արտայայտել է նոյն պատմութեան հերոսներից մէկը: Այդպիսի մի վարդապետութիւն կարող է ներկայացնել թէ մտքի մեծ ամփոփութիւն և պայծառութիւն, և թէ միևնոյն ժամանակ արտայայտութեան՝ ամփոփութիւն և պայծառութիւն, որ յատուկ է սովորաբար ինքնուրոյն մտածողներին: Սկսելով մի այդպիսի վարդապետութիւնից, այնուհետև կարելի կլինի ճշտապահ դարգացուցմամբ անցնել այն գիտական ձևին և այն գիտական բովանդակութեանը, որ մենք ամենալաւը կհամարենք:

II.

Cogito, ergo sum¹⁾.

Թւում է թէ հոգեբանութիւնը սկսել ամենից յարմար է Դեկարտի «Ego cogito, ergo sum»-ից: Եթէ մարդկային մտքի մէջ յեղաշրջումներ լինում են, ապա այդ ամենամեծ յեղաշրջումներից մէկի մասին յայտարար նշան կարող է համարուել այս ասացուածքը, որ ըստ երևութին շատ հասարակ է և քիչ բան պարունակող: Բոլորովին ստոյգ է, որ առանց հոգեկան երևոյթների մասին հարցը այն ձևով դնելու, որ Դեկարտն արաւ և որը ցուանում է նորա ասացուածքում, երբէք չէին լինի ոչ միայն Սպինոզան, Մալբրանշը, Լէյբնիցը, այլ և Լոկը, Բերկլին, Իւմը և այլն: Հոգեբանական այն գաղափարները, որոնք յայտնուել են նոր փիլիսոփայութեան ամբողջ շրջանի ընթացքում, հետևապէս նաև նրանք, որոնք այժմ ոյժ ունին, պէտք է իրենց ծննդաբանութիւնը Դեկարտից սկսեն: Եթէ դրանցից մի քանիսը ուղղակի հակասում են Դեկարտի հիմնական դրութիւններին և սրանց յետագայ զարգացումից ստացուած եղրակացութիւններին, ապա այդ դեռ ապացոյց չէ, թէ այդ գաղափարները անկախ են յառաջացել: Միայն այն միտքը կարելի է բացասել, որ դրական ձևով յայտնուած է եղել:

Ինչպէս յայտնի է՝ Դեկարտը իւր cogito ergo sum-ն ընդունում էր իբրև ելակէտ իւր փիլիսոփայութեան: Այդ պատճառով յարմար է, որ մեր խորհրդածութիւնները հէնց այդպիսի դրութիւնից սկսենք, եթէ ցանկանում ենք, որ մեր սկզբնական դրութիւնների մէջ որքան կարելի է քիչ կանխակալ մտքեր լինեն:

Այս պատմական փաստը իւր զուտ և լիակատար ձևով

1) «Եգո կոգիտո, էւգո սում» — «Ես գիտակցում եմ, հետևապէս կամ»:



աչքի առաջ ունենալու համար, վերցնենք ուղղակի Դեկարտի իսկական խօսքերը, որոնք արտայայտում են նորա փիլիսոփայութեան սկզբնական կէտը: Դեկարտի այդ մտքի առաջին, շատ թուուցիկ արտայայտութիւնը երևեցաւ Discours de la methode¹⁾-ում (1637). Իսկ յետոյ իւր խորհրդածութեան ընթացքը՝ ամբողջ լրութեամբ՝ շարադրեց Meditationes de prima philosophia²⁾-ում, և վերջապէս ամենաճիշտ և սեղմ կերպով կրկնեց Principiae philosophiae³⁾ գրքում: Մենք կվերցնենք այս կարճ և ճիշտ շարադրութիւնը: Դեկարտի «Փիլիսոփայութեան սկզբունքները» սկսւում են այսպէս.

1.

«Քանի որ երեխայ ենք ծնւում և իրերի մասին դանազան դատողութիւններ կազմում ենք նախ քան մեր «բանականութեան կատարեալ կիրառութեան հասնելը, «ուստի բազմաթիւ նախապաշարմունքների չնորհիւ շեղւում ենք ճշմարտութիւնը իմանալուց: Ազատուել այդ նախապաշարմունքներից, ըստ երևութին, կարող ենք ոչ այլ «կերպ, բայց եթէ աշխատելով կեանքում մի անգամ տա-«րակուսել այն ամենի վերայ, ինչ բանի մէջ անստուգու-«թեան գէթ մի ամենապիղքը կասկած կգտնենք:

2.

«Այն ամենը, ինչի վերայ կսկսենք տարակուսել, օգ-«տաւէտ կլինի մինչև անգամ սուտ համարել, որպէս զի «աւելի պայծառութեամբ տեսնենք թէ՛ իմացութեան «համար ինչ կայ ամենաստոյգ և ամենայարմար:

1) «Խորհրդածութիւն մեթոդի մասին»:

2) «Խորհրդածութիւններ առաջին փիլիսոփայութեան մասին»:

3) «Փիլիսոփայութեան սկզբունքներ»:

3.

«Բայց այդ տարակուսանքը պէտք է սահմանափա-«կենք միայն ճշմարտութեան հայեցողութեամբ: Որովհետեւ «ինչ որ կեանքի գործերին է վերաբերում, (քանի որ «շատ անգամ գործելու դէպքը կարող է ձեռքից փախչել, «նախ քան տարակոյսներից կազատուենք), ստիպուած ենք «լինում յաճախ կանգ առնել մի այնպիսի բանի վրայ, «որ լոկ հաւանական է. կամ մինչև իսկ երբեմն, չնայե-«լով որ մէկը աւելի հաւանական չէ թւում մեզ քան միւսը, «բայց և այնպէս ընտրել դրանցից մէկն ու մէկը:

4.

«Եւ այսպէս՝ քանի որ ձգտում ենք միմիայն ճշ-«մարտութիւնը հետազօտելու, սկսենք նրանից, որ տա-«րակուսենք՝ արդեօք գոյութիւն ունին որևէ զգայական «կամ երեակայական իրեր: Նախ՝ որովհետեւ նկատում «ենք, որ մեր զգայութիւնները երբեմն մոլորւում են. «իսկ խոհեմութիւնը պահանջում է երբեք շատ չհաւա-«տալ այն բանին, ինչ որ մէկ անգամ մեզ խաբել է: Երկ-«րորդ՝ որովհետեւ ամեն օր երազում թւում է մեզ, թէ «մենք զգում կամ երեակայում ենք բազմաթիւ իրեր, «որոնք սակայն բնաւ գոյութիւն չունեն. և այս կերպ «տարակուսող մարդու համար չկայ ոչ մի նշան, որով նա «ստուգապէս տարբերէ քունը արթնութիւնից:

5.

«Տարակուսենք և այն ուրիշ ամեն քանի վերայ, որ «առաջ ամենաստոյգն էինք համարում.—մինչև անգամ «մաթեմատիկական ապացոյցների վերաբերմամբ.—նոյն «իսկ այն սկզբունքների վերաբերմամբ, որ մինչև այժմ

«ինքնըստինքեան հասկանալի բաներ էինք համարում»
«նախ» որովհետեւ տեսնում ենք, թէ ինչպէս ոմանք սխա-
«լուել են այդ բաներում և իբրեւ ստուգադոյն և ինքն-
«ըստինքեան հասկանալի ընդունել են այն, ինչ որ մեզ
«ստւտ է երևում: Երկրորդ՝ գլխաւորապէս նրա համար,
«որ լսած ենք թէ կայ Աստուած, որ ամենակարող է և
«որը ստեղծել է մեզ: Չէ որ մենք չգիտենք՝ մի գուցէ
«նա կամեցել է մեզ այնպէս ստեղծել, որ միշտ սխա-
«լուենք, նոյն իսկ այն բանում, որ մեզ ստուգադոյն է
«թւում: քանի որ, ըստ երևութին, այդ նոյնքան հնա-
«րաւոր բան է, որքան և այն՝ որ մենք երբեմն սխալւում
«ենք,—իսկ մենք տեսնենք արդէն, որ այս պատահում է:
«Իսկ եթէ երեւակայենք, որ ամենակարող Աստուծոյ չենք
«ծագում, այլ հէնց մեզնից կամ մի ուրիշից, ապա որ-
«քան նուազ զօրեղ կլինի մեր ծագման ենթադրելի աղ-
«բիւրը, նոյնքան աւելի հաւատալի բան կլինի՝ թէ մենք
«այն աստիճան անկատար ենք, որ շարունակ մոլորւում ենք:

6.

«Սակայն ումնից էլ որ ծագած լինենք և որքան էլ
«նա զօրեղ լինի, որքան էլ նա խաբող լինի, բայց և այն-
«պէս մեր մէջ մի ազատութիւն ենք զգում, որով միշտ
«կարող ենք յետ կենալ հաւատալուց այն բանին, ինչ
«որ գեռ ևս կատարելապէս ստուգուած և քննուած չէ, և
«այդպիսով մեզ ազատ պահել ամեն տեսակ մոլորութիւնից:

7.

«Եթէ այս ձևով մերժենք այն ամենը, ինչի վերայ
«որեւէ կերպ կարող ենք տարակուսել, և նոյն իսկ այդ
«ամենը սուտ համարենք, այն ժամանակ, թէև հեշտու-
«թեամբ կենթադրենք, թէ չկայ ոչ մի Աստուած, ոչ մի
«երկինք, ոչ մի մարմին—և թէ մենք էլ չունինք ոչ

«ձեռք, ոչ ստը, ոչ էլ առհասարակ մարմին. սակայն
«չենք ենթադրի նոյնպէս և այն՝ թէ մենք ինքներս էլ,
«այդ մասին մտածողներս, գոյութիւն չունինք. որովհետեւ
«անհեթեթ բան կլինէր խոստովանել՝ թէ ինչ որ մտա-
«ծում է, նոյն այդ միջոցին երբ մտածում է գոյութիւն
«չունի: Ապա ուրեմն այս գիտելիքը՝ ես գիտակ-
«ցում եմ, հետեւապէս գոյութիւն ունիմ, բոլոր
«գիտելիքներից առաջինը և ստուգադոյնն է, որ հան-
«դիպում է իւրաքանչիւր կարգին իմաստասիրողի, փիլի-
«սոփայութիւն անողի:

8.

«Եւ այս՝ հոգու բնութիւնը և մարմնից ունեցած տար-
«բերութիւնը իմանալու լաւագոյն ճանապարհն է. որով-
«հետեւ հետազօտելով թէ ինչ ենք մենք, որ սուտ ենք
«համարում ամեն բան ինչ որ մեզանից տարբեր է, մենք
«պարզ ի պարզոյ կտեսնենք, որ ոչ տարածութիւնը, ոչ
«ձևը, ոչ տեղափոխութիւնը և ոչ սոյնանման բաներն են
«յատուկ մեր բնութեան, այլ մի միայն գիտակցութիւնը,
«որը հէնց այդ պատճառով և ամեն նիւթական առար-
«կայից ստուգադոյն և առաջագոյն է ճանաչում. որովհետեւ
«գիտակցութեանը արդէն գիտակ ենք, մինչդեռ ուրիշ
«ամեն բանի վերայ տակաւին տարակուսում ենք:

9.

«Գիտակցել բառով ես հասկանում եմ՝ այն ամենը, ինչ
«որ կատարւում է մեր մէջ երբ մեզ գիտակից ենք լինում,
«որչափ մեր մէջ այդ կատարուող բաների գիտակցութիւն
«է լինում. և հետեւապէս ոչ միայն հասկացողութիւնը,
«ցանկութիւնը, երեւակայութիւնը, այլ և զգայութիւնն ես
«այստեղ նոյնպէս գիտակցութիւն եմ անուանում: Որով-

«հետեւ, եթէ ասեմ, «ես տեսնում եմ—», կամ «ես ման
«եմ գալիս, հետեւաբար գոյութիւն ունեմ», և եթէ այդ
«ասելով հասկանամ այն տեսողութիւնն ու ման գալը,
«որ կատարուում է մարմնով,—եղրակացութիւնն անպայ-
«ման ստոյգ չի լինի, որովհետեւ, ինչպէս այդ յաճախ պա-
«տահում է երազում, կարող եմ կարծել թէ տես-
«նում եմ կամ ման եմ գալիս, մինչդեռ աչքերս փակ
«են և տեղիցս չեմ շարժուում և նոյն իսկ մինչդեռ
«թերեւս բնաւ մարմին չունիմ: Բայց եթէ տեսո-
«ղութեան կամ ման գալու նոյն ինքն զգայութիւնը կամ
«գիտակցութիւնն եմ հասկանում, ապա քանի որ այս
«գէտքում խօսքս հոգու մասին է, որը միակ զգում կամ
«գիտակցում է տեսնելս կամ մանգալս,—եղրակացու-
«թիւնս կատարելապէս ստոյգ կլինի»

III.

Տարակոյս:

Ահա մի երեւելի հետազոտութիւն, որ անդիմադրելի
ուժով մեր միտքը հոգեկան երեւոյթների ուրոյն բնու-
թեան վերայ է դարձնում, մատնացոյց է անում սրանց
էական յատկանիշը, ունեցած ծաւալը և իրօք ամենալաւ
միջոցն է տալիս մարմնական և բնդհանրապէս նկատական
երեւոյթներից տարբերելու:

Նախ և առաջ, Դեկարտի պահանջմամբ, պէտք է տա-
րակուսենք մեր ամեն գիտեցած բանի վերայ: Այս անե-
լու ենք ոչ թէ իրօք, այսինքն չպէտք է ձգտենք ոչնչա-
ցնել մեր մէջ ամեն մի վստահութիւն,—այլ միայն փորձի,
օրինակի համար. ճիշտ այնպէս, ինչպէս մաթեմատիկոսը
սխալ ենթադրութիւն է անում, երբ ի հակառակէն ապա-
ցոյց է վարում: Մենք պէտք է փորձ անենք բացասել այն
ամենը, ինչ որ կարելի է բացասել, և տեսնենք թէ դո-
րանից ինչ գուրս կգայ:

Այսպէս ուրեմն Դեկարտի տարակուսանքը չէ նշանա-
կում, թէ նա գէթ մի բոլոր տարակոյսի ենթարկեց ճշ-
մարտութիւնը իմանալու կարելիութիւնը, այլ նշանակում
է միայն, որ Դեկարտը ճշմարտութեան համար անտարա-
կուսելի ապացոյցներ է փնտռում: Ծճմարտութիւնը պէտք
է անտարակուսելի կերպով ապացուցուած լինի, կամե-
նում է ասել Դեկարտը.—ապա թէ ոչ կարող եմ
նրան չհաւատալ: «Մենք տղատ ենք», ասում է նա, «յետ
կենալ հաւատալուց այն բանին, ինչ որ գեռ ևս կատա-
րելապէս քննուած և ստուգուած չէ»:

Մարդս յիրաւի ունի այդ ազատութիւնը. և, հուշա-
կելով այդ, Դեկարտը մեծ զարկ տուեց ոչ միայն ամեն
տեսակ տարակուսանքների, այլ և բնդ նմին կատարելա-
պէս քննուած և ստուգուած գիտելիքների շատ մեծ ծա-
րաւ յարուցեց: Փիլիսոփայութեան ամբողջ յաջորդ պատ-
մութիւնը և գիտութիւնների ամբողջ շարժումը մինչև վեր-
ջին ժամանակը վկայում են թէ ինչ մեծ ոյժ ունի Դեկար-
տի ելակէտը: Մարդիկ աւելի ու աւելի մեծ ազահութեամբ
գիմում են դէպի կատարելապէս ապացուցուած և կատա-
րելապէս ապացուցանելի գիտելիքները և յետ են կենում
հաւատալուց այն ամենին, ինչ որ կատարելապէս ստոյգ
չէ: Այդ պատճառով, ինչպէս կարծում ենք, մարդկային
զարգացման ամբողջ ընթացքը ստացաւ մի տեսակ միա-
կողմանիութիւն, զարտուղութիւն: Բայց և այնպէս շարժ-
ման ոյժը անտարակուսելի է:

Մասնակի կերպով նկատենք, որ տարակուսանքի
գիծը անխուսափելի կերպով մնում է իւրեւ բնորոշ գիծ
հոգեբանական հետազոտութիւնների, կամ այսպէս ասած
մտքի հոգեբանական տրամադրութեան: Այն մարդը որի
համար ամեն ինչ հոգեկան փաստերի է վերածում,
մարդկանց մէջ ամենից քիչ հաւատացողն է: Այդ մար-
դու համար պատմական բոլոր անցքերը, ամեն գործ և
ամեն մի գիտելիք հոգեկան երեւոյթների մի խաղ է դառ-
նում, և ամբողջ տիեզերքը իւր անհամար արեգակներով

լով լոյսի զգայութիւնների մի փոքրիկ խմբի նշանակութիւն ունի:

IV.

Երազ:

Արդ՝ ինչ բան կատարելապէս քննուած և ստուգուած չէ: Վերցնենք մեր գիտելիքների ամբողջ ծաւալը և սկսենք ժխտել այն ամենը, որի մասին կարող կլինենք տարակուսել: Սակայն իւրաքանչիւր մասնակի դէպքի համար պէտքէ տարակուսելու պատճառ ունենանք, քանի որ ընդհանրապէս չենք մերժում մարդու՝ ճշմարտութիւնը իմանալու կարողութիւնը, և ընդունում ենք, որ ընդունակ ենք տարբերել ստոյգը անստոյգից:

Մի կողմ թողնելով ինչ որ Դեկարտն ասում է մանկութեան, նախապաշարմունքների, Աստծու զօրութեան մասին, կանգ առնենք այն փաստի վերայ, որ կատարելապէս գոհացուցիչ է մեր նպատակի համար, իսկ ընդհանուր լինելու կողմից գերազանցում է միւս բոլորին: Այդ փաստը—երազն է: Իւրաքանչիւր մարդ ամեն օր ամենաակներեւ փորձով իմանում է, որ ինքը մի առժամանակ անյողգող կերպով հաւատում է այնպիսի բանի, որ բնաւ գոյութիւն չունի: Meditationes-ում Դեկարտը նկարագրում է այդ փաստը վերին աստիճանի կենդանի և զօրեղ կերպով:

«Քանի՜ անգամ պատահել է ինձ, ասում է Դեկարտը, «գիշերը երազել, թէ ես հէնց այս միւնդն տեղը հագնուած «նստած եմ կրակի դիմաց, մինչդեռ իրօք հանուած պառկած եմ եղել անկողնումս: Ի հարկէ՜ այժմ ինձ թւում է, «թէ ես արթուն աչքերով եմ նայում այս թղթին,—թէ «այս գլուխը, որ ես շարժում եմ՝ քնած չէ,—թէ ես «գիտմամբ և գիտակցաբար մեկնում եմ այս ձեռքը և

«որ զգում եմ թէ ձեռք ունիմ, որովհետեւ ինչ որ «երազում է երևում, ըստ երևութին, չէ լինում այսչափ «վառ և մեկին: Սակայն, բանը ճշտիւ քննելիս՝ մտաբերում եմ, որ չէ՞ որ յաճախ երազում բոլորովին խաբուած եմ եղել նման ցնորքներով, և այս մտքի վերայ «կանգ առնելով, ես այն աստիճան պարզ տեսնում եմ, «որ չկան արթնութիւնը երազից խիստ կերպով տարբերող «ստոյգ նշաններ, որ զարմանքիցս շուարած եմ. այնչափ «խիստ զարմանքից, որ համարեա թէ պատրաստ եմ կար- «ծելու, թէ քնած եմ» (Medit. I.).

Ուրեմն կարելի է տարակուսել այն ամենի վերայ, ինչ որ երազում կարող ենք տեսնել ճիշտ այն կերպ, ինչ կերպ որ տեսնում ենք իրականութեան մէջ: Մենք ընտելացել ենք այն մտքին, թէ ինչ որ արթուն դուրս գալիս ենք տեսնում՝ գոյութիւն ունի, իսկ ինչ որ երազում ենք տեսնում՝ գոյութիւն չունի: Բայց եթէ այդպէս է, ապա, երբ կամենում ենք որևէ գոյութիւն հաստատել, պէտք է ապացուցանենք որ քնած չենք: Սակայն ինչպիսի ապացոյցներ էլ որ հնարելիս լինենք, փորձով գիտենք, որ երազի ժամանակ ամբողջ արթուն վիճակը այդ ապացոյցների հետ էլ կարող է ճշտութեամբ կրկնուել, հետևաբար այդպիսի դէպքում երազում ստիպուած կլինենք՝ ըստ ենթադրութեան գոյութիւն չունեցող առարկաները իբրև գոյութիւն ունեցող ընդունել: Ուրեմն արթուն վիճակում էլ ոչ աւելի քան երազում իրաւունք ունենք պնդելու, թէ քնած չենք և թէ ինչ որ տեսնում ենք գոյութիւն ունի:

Այս ապացոյցը անհերքելի է: Յիրաւի, բոլոր սխալներից, որ մենք անում ենք, և բոլոր պատրանքներից, որոնց ենթարկւում ենք, երազը ամենից լիակատար և անգիմադրելի պատրանքն է: Երազում ոչ միայն մեղ արթուն ենք երևակայում, այլ և կարող ենք քնել և զարթնել, կարող ենք մեղ հարցնել՝ «արդեօք քնած չեմ»: Ուստի կատարելապէս իրաւացի ենք, երբ նաև արթուն

վիճակում այդ նոյն հարցն ենք մեզ տալիս:

Ուրեմն՝ այն ամենին, ինչ որ մեր կատարելապէս արթուն եղած բանականութեան և գիտակցութեան բոլոր ուժերով գործած ժամանակ գոյութիւն ունեցող և ճշմարիտ ենք համարում, ոչ աւելի գոյութիւն և ճշմարտութիւն վերագրել կարող ենք, քան այն բանին, ինչ որ երազում ենք տեսնում: Կարող ենք ենթադրել, թէ ամեն ինչ երազ է: Տեսնենք՝ թէ այն ժամանակ էլ ինչ բան կմնայ:

Վ.

Անհատականութիւնի օրջան:

Պարզ բան է որ կմնայ երազը: Այսինքն՝ կմնայ երեւոյթների անթիւ մի բազմութիւն, որոնք սակայն չունեն այն իմաստը, որ սովորաբար վերագրում ենք իրենց: *

* Թիւրիմացութիւնների տեղիք չտալու համար նկատեմ, որ երեւոյթ բառը գործ եմ ածում իւր ամենապարզ առմամբ, որը յաճախ մոռացւում է նոյն բառին վերագրած աւելի բարդ նշանակութիւնների պատճառով: Երեւոյթը սովորաբար հակադրւում է էութեան, ըստ ինքեան իր ին և այլն: Մինչդեռ երեւոյթը հակադրութիւն է նաեւ պատճառի, իմաստի, նպատակի, բովանդակութեան և այլն. իսկ ամենապարզ առմամբ հակադրութիւն է ընդհանուրի. Երեւոյթը սլարդապէս որևէ գոյութեան կամ գործողութեան մի մասնակի դէպք է: Այս իմաստով են գործ ածում այդ բառը ֆիզիկոսները և ուրիշ բնագէտները (նատուրալիստները). օրինակ՝ Նիւտոնը իւր հռչակաւոր ասացուածքում. *Omnis enim philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires naturae, deinde ab his viribus demonstramus phaenomena reliqua.* Այս խօսքերի բուն իմաստն այս է. չաբժման մասնակի դէպքերից պէտք է ընդհանուր օրէնք գուրս բերուի և այդ օրէնքի տակ զնուեն մնացած մասնակի դէպքերը:

Երազը է համապատասխանում ոչ մի իրականութեան, ոչ մի ճշմարտութեան: Ծիշտ նոյնպէս մեր գործունէութեան և իմացութեան ամբողջ շրջանին, հէնց որ տարակուսենք նրա վերայ, չի համապատասխանի ոչ իրականութիւնը, ոչ էլ ճշմարտութիւնը. ամեն բան թուացող կղառնայ. բայց ինքը գործողութիւնը, որի միջոցով այդ բոլորը մեզ թւում է, իրողութիւն կմնայ, և դուրս գոյութիւնը ժխտել անհնարին բան է. որովհետեւ այլ կերպ անկարելի կլինէր մեր առաջին ժխտումը, մեր տարակոյսը իրականութեան և մեր իմացութեան ճշմարտութեան վերայ: Թող ես ասեմ՝ «կապոյտ երկնակամարը գոյութիւն չունի.» կամ՝ «ես չգիտեմ նա գոյութիւն ունի, թէ ոչ»: Ակնհերե է, որ չեմ կարող արտայայտել այդ ժխտումն կամ չգիտենալս, եթէ նախապէս ընդունած չլինեմ, թէ երկինքը կապոյտ կամար է պատկերանում ինձ: Նմանապէս ասելով՝ «չկայ ոչ մի գոյութիւն և ճշմարտութիւն, այլ ամեն ինչ միայն թւում է թէ գոյութիւն ունի», - ես պէտք է ընդունեմ ոչ միայն ընդհանրապէս այն գործողութիւնը, որով ինձ կարող է թուալ, այլ և բոլոր այն մասնակի որոշ ձևերը, որոնց գործութեամբ ինձ թւում են հէնց այս և ոչ թէ այլ իրեր:

Այսպիսով ստանում ենք երեւոյթների մի ամբողջ աշխարհ, որոնց գոյութիւնը արդէն զերծ է ամեն մի տարակոյսից. որովհետեւ իւրաքանչիւր տարակոյս հնարաւոր է միայն այն պայմանով, երբ ընդունում ենք դրանց գոյութիւնը: Մնացած ամեն ինչ կարող է գոյութիւն ունենալ կամ չունենալ. բայց այդ երեւոյթները գոյութիւն չունենալ չեն կարող. այսինքն առանց դրանց անկարելի կլինէր խորհրդածել, բան չէր լինի մտածելու համար:

Այսպէս՝ իւրաքանչիւր մասնակի դէպքում եթէ կարողանանք տարբերել ինչ որ ենթարկւում է տարակույսի և տարակուսելին դէն ձգենք, մնացորդում կըստանանք այն ինչ որ անտարակուսելի է: Հետևապէս՝ պէտք է սովորենք որոշ ձևով վերլուծել մեր գիտելիքների բովան-

գաղութիւնը: Սովորաբար այդ բանը այսպէս են արտա-
յայտում՝ պէտք է տարբերենք մեր գիտելիքների սուբ-
յեկտիւ կողմը նրանց օբյեկտիւ նշանակութիւնից:

Եթէ, օրինակ, որևէ առարկայ եմ տեսնում, լսում,
շօշափում, կարող եմ ենթադրել որ այդ առարկան իրօք
գոյութիւն չունի, բայց նրա պատկերը, ի հարկէ, տարա-
կոյս չկայ որ գոյութիւն ունի:

Եթէ մի բան եմ անում, շրջապատող աշխարհում
որևէ փոփոխութիւն եմ առաջ բերում, կարող է լինել
որ իմ գործողութիւնները նոյնքան քիչ գոյութիւն ունե-
նան որքան և այս աշխարհը: Բայց իմ ջանքերը, ցան-
կութիւնները, իմ գիտաւորութիւնները տարակոյս չկայ
որ գոյութիւն ունեն:

Եթէ մի բան սիրում եմ, մի բանից վախենում,
զայրանում եմ մի բանի վերայ, թերևս, իրօք բնաւ գո-
յութիւն չունեն այն իրերն ու երևոյթները, որոնց վերա-
բերում են այդ զգացմունքներս, բայց իրենք զգացմունք-
ներս՝ սէրը, զայրոյթը, վախը այնուամենայնիւ գոյութիւն
ունեն:

Եւ ընդհանրապէս իմ ամբողջ կեանքը և իմ ամբողջ
աշխարհը կարող է լոկ երազ լինել, բայց այդ երազը ան-
տարակոյս տեսնում եմ, և ոչ միայն իրաւունք ու-
նեմ, այլ և պարտաւոր եմ ընդունել դրա գոյութիւնը,
հէնց որ դրա վերայ որպէս երազի վերայ նայեմ:

Դեկարտի համար, և այժմ մեզ համար, այդ գոյու-
թիւնն ընդունելը իմացութեան մէջ մի աստիճան է միայն,
մենք յոյս ունենք, որ յաջորդ աստիճաններում նաև ուրիշ
շատ բաների գոյութիւն կընդունենք: Սակայն սկեպտիկ
փիլիսոփայութիւնը յաճախ կանգ է առել այդ աստիճանի
վերայ և աշխարհի երազ լինելը իբր միակ ստոյգ
իմացութիւն ընդունել: Իսկապէս Կանտի հայեացքը ճիշտ
այդ իմաստն ունի, և Շոպենհաուէրը կատարեալ իրաւունք
ունէր մեկնաբանել Կանտի փիլիսոփայութիւնը իւր աւելի
որոշ բանաձևով՝ «աշխարհն իմ մտապատկերն է»:

VI.

Հ ո գ ի:

Առաջ գնանք: Տեսնենք ինչ տեսակ է այն գոյու-
թիւնը, որ մենք անտարակուսելի համարեցինք:

Այդ երազը—իմն է, այդ մտապատկերները և պատ-
կերները ինձ են պատկանում. այդ զգացմունքներն ու
ձգտումներն իմ մէջ են կատարւում, իմ մէջ գոյութիւն
ունեն: Այդ բոլորն իմն են, բոլորը կազմում են մի շրջան,
որը սովորաբար իմ ներքին աշխարհը, իմ հոգեկան վի-
ճակները, տանջանքներն ու գործողութիւններն եմ ան-
ուանում: Այդ—իմ հոգււ շրջանն է: Այստեղ ես հոգի
եմ անուանում առ այժմ ոչ թէ մի որոշ էակ, որ որոշ
բնութիւն ունի, այլ հէնց ինձ, որչափ ես իմ ճանաչած
սուբյեկտիւ աշխարհի տէրն եմ: Բոլոր հոգեկան երևոյթ-
ները, որոնց անտարակուսելի գոյութեանը համոզուեցայ՝
ինձ են պատկանում. դրանք բոլորն էլ, ինչ
մտքով էլ որ լինի, իմ սեպհականութիւնն են կազմում, և
հէնց այն բանը, որին դրանք բոլորն անտարակոյս պատ-
կանում են, կլինի իմ հոգին, իմ եսը:

Ահա այս է Դեկարտի ego cogito ergo sum-ի ամենից
որոշակի և բուն իմաստը: Շատ սովորաբար Դեկարտի այս
խօսքերը ընդունել են և ընդունում են իբրև մի բանավա-
րութիւն, մի եղբակացութիւն, և եղելութիւնը նոյն իսկ
այնպէս են պատմում, իբր թէ փիլիսոփան տարակուսել
էր իւր գոյութեան վերայ և ապացուցել այդ հաւաքաբա-
նութեամբ: Մինչդեռ այդ դատողութեան, որ արտաքուստ
միայն հաւաքաբանութեան ձև ունի, իսկական իմաստն
այս է՝ նախ և առաջ անտարակուսելի պէտք է համարենք
հոգեկան, սուբյեկտիւ երևոյթները, ուստի և իմ գոյու-
թեան անտարակուսելի մասը նախ և առաջ իմ հոգին է,
և ոչ թէ մարմինը:

Ճիշտ նոյնպէս շատ սովորաբար cogito բառին տալիս

են նրա բառացի առումը — մտածել: Գերմանացի՝ փիլիսոփայութեան պատմիչները նոյն իսկ մի առանձին կերպով պնդում են այդ առումի վերայ, որովհետև մտածողութեան գաղափարը գերմանական փիլիսոփայութեան մէջ առանձնապէս կարևոր դեր է խաղում: Բայց Դեկարտի սեփական խօսքերից, ինչն երբ որդ պրակից (տես երես 21), տեսնում ենք, որ սկզբում նա այդ բառով հասկացել է պարզապէս բոլոր հոգեկան, սուբյեկտիւ երևոյթների համագումարը, և հէնց իւր խորհրդածութեան ամբողջ ընթացքի համաձայն՝ Դեկարտն այլ կերպ չէր էլ կարող վարուել, չէր կարող կանգ առնել միայն մէկ խիստ որոշ հոգեկան գործողութեան վերայ, ոչ մտածողական, ոչ էլ այլ տեսակի գործողութեան:

Դեկարտի ամբողջ խորհրդածութիւնը իւր կատարեալ ուժով կարելի կլինի կրկնել ինչ հոգեկան փաստ էլ որ վերցնելիս լինենք, ոչ միայն մտածողութիւնը, այլ և որևէ զգայութիւն, ցանկութիւն, ամենաչնչին ըմբռնութիւն: Օրինակ՝ քաղցր համ եմ զգում: Կարող եմ տարտկուսել, արդեօք աշխարհում կայ մեղր և շաքար, և գոյութիւն ունի իմ լեզուն, բայց չեմ կարող տարտկուսել, որ քաղցրութեան զգայութիւնը կայ և ինձ է պատկանում: Այս անտարտկուսելի է, եթէ նոյն իսկ ամեն բան երազում կատարուելիս լինէր և այդ քնից երբէք արթնանալ չկարողանայի: Ուրեմն նախ և առաջ ինձ պիտի ընդունեմ իբրև ընդունակ քաղցրութիւն զգալու:

Principia philosophiae-ի այն առաջին պրակներում, որ մենք վերն առաջ բերինք, Դեկարտը գործ չէ անում հոգի, anima, բառը, այլ ամեն տեղ mens է գրում, և Քրանսերէն այդ բառն արտայայտում է esprit, միտք, բառով: Արտայայտութեան այդ եղանակը, ինչպէս նաև cogito բառի գործածութիւնը, կապ ունի ընդհանրապէս Դեկարտի մտքերի և յետագայ խորհրդածութիւնների ուղութեան հետ: Բայց այստեղ, ակներև է, որ մենք կատարեալ իրաւունք ունենք mens բառը հոգի թարգմա-

նել: Եթէ mens-ը cogitare անելու ընդունակութիւնն է, իսկ cogitare նշանակում է intelligere, velle, imaginari et sentire (հասկանալ, ցանկալ, երևակայել և զգալ), ապա mens կնշանակէ հէնց այն, ինչ որ մենք հոգի ենք անուանում:

VII.

Ներքին աշխարհ:

Առարկաների և գաղափարների ամեն տեսակ յարաբերութիւն արտայայտելու համար սովորաբար գործ ենք անում տարածութեան և ժամանակի ձևերը, որոնցից և մեր ասելիքի համար օրինակներ կամ նմանութիւններ ենք յօրինում: Քանի որ հոգեկան երևոյթները բոլորն էլ մեզ են պատկանում կամ մեզ հետ են կատարւում, ուստի սովորաբար ասում ենք, թէ նրանք գոյութիւն ունեն մեր ներսը, մեր մէջը, այսպիսով գրանցից կաղմում ենք մի առանձին շրջան, մեր ներքին աշխարհը: Այն ժամանակ մնացած բոլոր երևոյթները՝ մեզնից տարբեր արտաքին աշխարհը կկազմեն:

Հեշտ է համոզուել, որ մեր մարմինն էլ ոչ թէ մեր ներքին, այլ արտաքին աշխարհին է պատկանում: Մեր մարմինը արտաքին աշխարհի միւս առարկաներից միայն այն բանով է տարբեր, որ շարունակ ներկայ է մեր առաջ, կամ մեր շուրջը (խօսելով տարածական դարձուածքներով): Քանի որ արտաքին աշխարհի բոլոր առարկաներն էլ կարող ենք երազել, ապա մարմնի վերաբերմամբ հարկաւոր է միայն աւելացնել, որ մարմինը մենք շարունակ երազում ենք: Սակայն այնպիսի երազներ էլ են լինում, երբ մեզ պատկերացնում ենք առանց մարմնի, կամ մեր փոխանակ՝ մի ուրիշ մարմնով:

Մեր մարմնի մի այլ առանձնայատկութիւնն այն է,

որ նրա մէջ մեր նկատած փոփոխութիւնների մեծ մասը ընթացակցում է որոշ հոգեկան երևոյթների հետ. այնպէս որ սովորում ենք անքակ կերպով կապել մեր այդ ներքին երևոյթները մարմնի արտաքին փոփոխութիւնների հետ: Սակայն մարմնի մէջ բազմաթիւ այնպիսի փոփոխութիւններ էլ են տեղի ունենում, որ չենք զգում և որպիսիներն այդ դէպքում դիտում ենք ճիշտ այնպէս, ինչպէս ուրիշ առարկաների երևոյթներ:

Երբ ման ենք գալիս և դիպչում մի առարկայի՝ ոչ միայն տեսնում ենք այդ շարժումն ու հպումը, այլ և զգում ենք մեր ձեռքերի կամ մարմնի այլ (չօշափուող) մասերի լարուելն ու զգալը (թէև շատ թեթեւ և յաճախ ամենևին աննշմարելի ձևով): Բայց մեր զգացածը ու տեսածը երկու բոլորովին տարբեր բաներ են: Լարուելն ու զգալը մեր հոգեկան երևոյթներն են, իսկ շարժումն ու հպումը, եթէ ոչ իբրեւ պատկերներ, այլ որպէս իրականութիւն հասկանալու լինենք, արտաքին աշխարհի երևոյթներ են:

Նոյն կերպ երևակայենք թէ ձեռքի վրայ վէրք կայ: Յաւը և բոլոր զգայութիւնները, որ զգում եմ վէրքի մէջ զանազան հանգամանքների՝ դեղեր գործածելու և աստիճանաբար առողջանալու—ժամանակ, իմ ներքին աշխարհին են պատկանում: Բայց այդ բոլոր զգայութիւնները ինձ գաղափար չեն տալիս վէրքի ձևի, գոյնի, կաղմիչ մասերի և այս բոլորի այլ և մասերի տեղաւորման փոփոխութիւնների մասին. այսինքն գաղափար չեն տալիս այն բանի մասին, որ արտաքին աշխարհին է պատկանում: Միայն ինքնամոտ և երկարատեւ դիտողութեամբ կարող եմ մի բան իմանալ երևոյթների այդ երկու կարգի փոխադարձ առնչութեան մասին. այսինքն զգայութիւններիս միջոցով իմանալ վէրքի արտաքին վիճակի մասին:

Հետևապէս Դեկարտի հոգին մարմնից տարբերելու եղանակը կատարելապէս ճիշտ է և գոհացուցիչ: Այն

ամենը՝ ինչ որ կարող է տարակոյտի ենթարկուել, ինչ որ կարելի է երևակայել իբր երազում երևացող՝ արտաքին աշխարհն է կազմում: Մնացած բոլորը՝ ինչ որ միապէս գոյութիւն ունի թէ երազում և թէ արթնութեան մէջ, պատկանում է մեր ներքին աշխարհին:

VIII.

Ներքին և արտաքին աշխարհի տարբերութիւնը:

Ego cogito ergo sum անտարակուսելի գիտելիքին հասնելուց յետոյ, Դեկարտը, ունենալով ինչպէս ինքն է ասում Արքիմեդէսի ցանկացած յենակէտը, դիմեց գոյութեան և իմացութեան բոլոր ճիւղերը հետազոտելու: Բայց հոգու մասին եղած հասկացողութիւնների՝ Դեկարտից սկսուած վերլուծութիւնը կարող է դեռ ևս շարունակուել և զարգանալ բոլորովին նոյն սկսուած ուղղութեամբ:

Նախ և առաջ՝ ակներև է, որ հոգու մասին մեր ունեցած գաղափարը մինչև այժմ լոկ բացասաբար է: Նա ամբողջովին կախուած է այն բանից, թէ ինչպէս ենք հասկանում արտաքին աշխարհը:

Հետազոտութիւնը մենք սկսեցինք արտաքին աշխարհից որ և սահմանեցինք՝ իբրև մի ամբողջութիւն այն բոլոր բաների, որոնց գոյութեան մասին կարելի է տարակուսել, ինչ որ կարելի է իբրև երազ ընդունել: Մի կողմ դնելով այդ արտաքին աշխարհը, մենք մնացինք մեր ներքին աշխարհում, որը առայժմ մեզ համար նրանով է սահմանուած որ դրան մի կողմ դնել չենք կարող, չենք կարող ժխտել դրան:

Հասկանալի է որ ով որ ժխտում է, նա չէ կարող ժխտել իւր ժխտումը. ով տարակուսում է, նա չէ տարակուսում իւր տարակուսանքի վերայ, ով տեսնում է, նա

որպէս տեսնող գոյութիւն ունի. ով մտածում է, նա որպէս մտածող գոյութիւն ունի: Այսպիսով՝ մեր առաջ մի անտարակուսելի շրջան ունենք որի իմաստը ճիշտ որոշուած է: Կարող էր թուալ, թէ մենք պէտք է ճիշտ հետեւէինք այդ շրջանի երևոյթների բուն և անյողդողդ իմաստին և նրա սահմաններից դուրս չելնէինք, չմտնէինք մի այլ պակաս ծանօթ շրջան, ուր ամեն բան կարող է տարակոյսի ենթարկուել և մինչև անգամ բոլորովին ժըխտուել: Այն ինչ անգուսպ կերպով այդ շրջանն ենք ընկնում. շարունակ մտածում ենք մեր ներքին աշխարհից դուրս գտնուող մի որևէ բանի մասին:

Եթէ զննենք արտաքին աշխարհի մասին մեր ունեցած մշտակայ միտքը, կտեսնենք որ սրա հիմնական գիծն այն է, որ ընդունում ենք մի ինչ որ գոյութիւն որ մեզանից բոլորովին անկախ է, իւր էութեամբ մեզ հետ ոչ մի կապ չունի: Ընդունում ենք՝ որ այդ աշխարհը գոյութիւն ունի ինքն ըստ ինքեան, որ նա իւր բոլոր յատկութիւններով և երևոյթներով բնաւ պայմամանաւորուած չէ մեր յատկութիւններից և երևոյթներից: Ընդունում ենք՝ որ մենք էլ այդ աշխարհի համար ոչ մի նշանակութիւն չունենք, որ մեր ներկայութիւնը նրա մէջ մի բոլորովին պատահական բան է և որ մեր բացակայութիւնը ոչինչ նորա մէջ չի փոխի:

Իսկ եթէ այդպէս է, այսինքն եթէ մեր մշտակայ միտքը արտաքին աշխարհի մասին այդ է, ապա արտաքին աշխարհը իմացութեան նկատմամբ յայտնի և որոշ յարաբերութեան մէջ պէտք է լինի: Այն է՝ ակներև է որ նրա համար իմացութեան վերաբերմամբ հնարաւոր են յարաբերութեան հետեւալ երեք զանազան դրութիւնները:

1) Արտաքին աշխարհը կարող է մեզ անյայտ լինել: Քանի որ մեր և նրա մէջ անհրաժեշտ կապ չկայ, ապա կարելի է ենթադրել, որ մենք նրան բոլորովին չենք իմանում, կամ միայն նրա մի քանի մասերն ենք իմանում, իսկ միւսները բոլորովին չենք իմանում:

2) Արտաքին աշխարհը կարող է ոչ ոքի յայտնի չլինել, այսինքն, նա անպատճառ չէ պահանջում որ մէկը նրան իմանար: Ինչպէս որ նա անկախ է մեզանից, այնպէս էլ կարող է անկախ լինել ամեն իմացող էակից: Հետեւապէս կարելի է երևակայել որ այդ աշխարհը գոյութիւն ունի, բայց թէ իմացող էակները նրան չգիտեն, կամ թէ մինչև անգամ նրա մէջ բնաւ ոչ մի իմացող էակ չկայ:

3) Բայց եթէ ենթադրենք, թէ արտաքին աշխարհը մեզ յայտնի է լիովին կամ մասամբ, ապա քանի որ՝ ոչ նա մեզ համար ոչ էլ մենք նրա համար՝ ոչ մի առանձին նշանակութիւն չունենք, պէտք է ընդունենք որ նա նոյն չափով կարող է իմացուել և միւս էակներից, և հետեւաբար կարող է ամենքին յայտնի լինել:

Այս են արտաքին կամ օբյեկտիւ աշխարհի՝ իմացութեան նկատմամբ ունեցած յարաբերութիւնները, որոնք բոլորում են նրա անկախ գոյութիւնից: Բոլորովին հակառակ տեսակի են ներքին կամ սուբյեկտիւ երևոյթների յարաբերութիւնները:

1) Մեր սուբյեկտիւ երևոյթները, սուբյեկտիւ լինելով, մեզ անպատճառ յայտնի են, և յայտնի են առանց պատրանքի և սխալի, այլ կատարեալ սուղութեամբ: Սրբի և երկնքի պատկերը, իբրև պատկեր, իբրև իմ մտապատկեր, ինձ կատարելապէս յայտնի է. որովհետև հէնց ասածս էլ իմ պատկերացնելն է և ուրիշ ոչ մի բան այստեղ ես չեմ հասկանում:

2) Չէ կարելի մտածել ոչ մի սուբյեկտիւ երևոյթ որ ոչ ոքի յայտնի չլինէր. ամեն սուբյեկտիւ երևոյթ պատկանում է որ և է իմացող էակի և յայտնի է նրան ճիշտ այնպէս, ինչպէս մեզ յայտնի են մեր մտապատկերները և զգացմունքները:

3) Ոչ մի սուբյեկտիւ երևոյթ չէ կարող յայտնի լինել ոչ միայն ամենքին, այլ և որևէ մէկին բացի այն էակից որի մէջ նա կատարւում է: Ինչպէս որ իմ մտքերը և զգացմունքները միայն ինձ են յայտնի, յայտնի վերը

ցոյց տրուած անխուսափելի և կատարեալ իմաստով, այնպէս էլ իւրաքանչիւր այլ հոգու մտքերն ու զգացմունքները նոյն իմաստով յայտնի են և կարող են յայտնի լինել մի միայն նոյն այդ հոգուն։

Ահա արտաքին և ներքին աշխարհի ճիշտ և պայծառ տարբերութիւնը, որ ուղղակի բղխում է մեր երակէտից։ Ընդունելով որ արտաքին աշխարհը մեզ համար կարող է տարակուսելի լինել, մենք դրանով նրան մեղանից անկախ գոյութիւն վերագրեցինք, հետեւաբար և իսկական օբյեկտի, իմացութեան իսկական առարկայի, բոլոր յատկութիւնները։ Եթէ մի բան իմացութեան առարկայ է, ապա այդ առարկան կարող է իմացուել ամենքի կողմից։ Բայց այդ իմացութիւնը դանազանակերպ կլինի նայած իմացող էակներին և սրանց դէպի առարկան ունեցած յարաբերութիւններին. իմացութիւնը կարող է լինել ուղիղ և սխալ, լիակատար և թերի. կարող է լինել ստոյգ և տարակուսելի. կարող է վերջապէս բնաւ գոյութիւն չունենալ։ Իսկ սուբյեկտիւ աշխարհը անխուսափելի և կատարեալ կերպով յայտնի լինելով իւր տիրոջը՝ տարակուսանքի առարկայ չէ սրա համար, բայց և ուրիշ ոչ ոքի համար իմացութեան առարկայ չէ։

IX.

Հոգի եւ նիւթ։

Նախընթացը աւելի պարզ կլինի, եթէ զննելի գաղափարները իրենց գործածական անուններով կոչենք։ Ձուտ սուբյեկտը հոգին է, հոգեւոր էակը. զուտ օբյեկտը նիւթն է, նիւթական իրերը։ Կարելի է ասել՝ Դեկարտն առաջինն էր, որ նիւթի և հոգու միջև պարզ սահման գծեց, մի սահման որ անխախտ կերպով մինչև այժմ գոյութիւն ունի, և հետեւապէս Դեկարտն առաջինն էր, որ թէ նիւ-

թի և թէ հոգու մասին ուղիղ գաղափար տուեց։

Նիւթը զուտ օբյեկտ է, այսինքն մի բան որ կատարելապէս իմանալի է, բայց բնաւ չիմացող։ Նիւթը իւր մէջ ոչինչ սուբյեկտիւ բան չունի՝ ոչ իմացութիւն, ոչ զգացմունք, ոչ ցանկութիւն։ Նրա մէջ ոչինչ ներքին, մեր իմացութեան անմատչելի բան չկայ, այլ նրա մէջ ամեն ինչ արտաքին է, իմանալի։

Հոգին ընդհակառակն զուտ սուբյեկտ է, այսինքն իմացող, բայց բոլորովին անմատչելի օբյեկտիւ իմացութեան համար։ Հոգին իւր մէջ չունի ոչինչ հանրամատչելի, ոչինչ արտաքին բան, օբյեկտիւ աշխարհի նման իմացութեան ենթարկուող. հոգու մէջ ամեն ինչ ներքին է, ծածկուած օտարի հայեացքից։

Իհարկէ մեզ ամեն օր և մեծ դիւրութեամբ մատչելի են մեզնից բոլորովին անկախ այլ հոգեւոր էակների սուբյեկտիւ երևոյթները։ Մենք ինքներս էլ շարունակ արտայայտում ենք մեր սուբյեկտիւ երևոյթները, ձգտում ենք հաղորդել և իրօք հաղորդում ենք մեզանից անկախ այլ էակներին։ Բայց եթէ ուշադրութեամբ զննենք, կտեսնենք որ թէ առաջին և թէ երկրորդ դէպքում իմացութիւնը կատարւում է օբյեկտիւ աշխարհի միջնորդութեամբ. իսկ անմիջական հաղորդակցութիւն, որ բոլորովին անհնարին բան է, տեղի չէ ունենում։ Մենք երբեք չենք ըմբռնում ուրիշի ոչ մտքերը, ոչ զգացմունքները, այլ ըմբռնում ենք լոկ նրա ձայնի հնչիւնները, դիմագծի փոփոխութիւնները, աչքերի շարժումները, շարժումները և այլն, և արդէն այդ օբյեկտիւ երևոյթներով, ինչպէս նշաններով կամ սիմբոլներով, գլխի ենք ընկնում նրա զգացմունքների և մտքերի մասին։ Այս դէպքերում մենք մեր ի նմանութեամբ ենք դատում և ուրիշ ոչ մի եղանակով դատել չենք էլ կարող։ Մի պատմութիւն լսելիս կամ ուրիշի գործողութիւնները դիտելիս աշխատում ենք ընտրել մեր ներքին աշխարհում այնպիսի երևոյթներ, որոնք յարմար լինէին այդ խօսքերին և շար-

ժողովներին, և այս երևոյթները վերագրում ենք այն մարդուն որին դիտում ենք: Այս դէպքում կարող ենք սխալուել երկու պատճառով. կամ այն պատճառով, որ խօսողի խօսքերին և շարժումներին բոլորովին չեն համապատասխանում նրա իրական զգացմունքները, ինչպէս օրինակ լաւ դերասաններին և լաւ կեղծողներինը. կամ այն պատճառով, որ մեր մեկնութիւնն է սխալ, օրինակ, երբ մեր ներքին աշխարհում չկան այնպիսի զգացմունքներ ու մտքեր, որոնք կարեւոր են ուղիղ մեկնելու համար: Բիրա մարդը հոգեկան նուրբ և քնքոյշ շարժումներ չէ հասկանում. չահասէր մարդուն անհասկանալի է մեծահոգութիւնը և այլն:

Այս նկատմամբ խիստ հետաքրքրական է Դեկարտի կարծիքը անասունների մասին: Ինչպէս յայտնի է, Դեկարտը սրանց մէջ չէր ընդունում ոչինչ հոգեւոր բան, ոչ մի հոգի: Հետեաբար՝ Դեկարտն ենթադրում էր, թէ անասունների բոլոր ձայները և շարժումները ոչ մի բան չեն նշանակում, այլ պարզապէս լոկ ձայներ և շարժումներ են: Այս հայեացքը անասունների վերաբերմամբ, ի հարկէ, անարդար է: Բայց և այնպէս այդպիսի մի հայեացքի հնարաւոր լինելը պարզում է մեզ համար խնդիրը, նման այն հանգամանքի որ իւրաքանչիւր բոլոր մենք հնարաւորութիւն ունենք երեւակայելու, թէ արթուն չենք և բոլոր մեր շրջապատող բաները երազում ենք տեսնում:

Արտաքին աշխարհի վերաբերմամբ միշտ իրաւունք ունենք հարցնելու՝ արդեօք չէ՞ թւում մեզ նոյնպէս էլ ուրիշ մարդկանց սուբյեկտիւ աշխարհի վերաբերմամբ պէտք է շարունակ մեզ հարց տանք՝ արդեօք այն կայ նրա մէջ ինչ որ մենք ենք ենթադրում, և արդեօք ճիշտ այնպէս կայ ինչպէս որ ենթադրում ենք:

Ամենահասարակ դէպքերում միմեանց հասկանալու համար կարող ենք արտաքին փորձին դիմել. որով շում ենք օբյեկտիւ աշխարհի այն պայմանները, որոնց հետ միաժամանակ կատարւում է որոշ սուբյեկտիւ երևոյթ:

Այսպէս, դիցուք, իմանալու համար՝ թէ ինչ բան է քաղցր համր, հարկաւոր է որ մեր լեզուի վրայ թքի մէջ մի կտոր շաքար լուծուի: Երկու մարդ, որ պայմանաւորուել են քաղցր կոչելու այն զգայութիւնը որ այդ դէպքում կըստացուի, ընդհանրապէս ասած այդ բառով միեւնոյն զգայութիւնը կհասկանան: Սակայն այդ անպայման կերպով ասել չէ կարելի. նոյն իսկ ընդհակառակը պէտք է անպատճառ մէկի զգայութեան մէջ՝ համեմատած միւսինի հետ՝ մի ուրոյն նրբերանգութիւն ենթադրել: Ամեն սուբյեկտիւ բան անփոփոխելի և անտարակուսելի լինելով այն սուբյեկտի համար, որին նա պատկանում է, չունի այն հանրական ստուգութիւնը և անփոփոխութիւնը, որ յատուկ է օբյեկտիւ աշխարհին:

Օբյեկտիւ աշխարհը ընդհանրապէս մի անխուսափելի շրջան է միմեանցից անկախ հոգեւոր էակների միմեանց ճանաչելու համար: Ես չեմ կարող իմ միտքը կամ զգացմունքը յայտնել ուրիշ հոգեւոր էակներից բացառապէս մէկին. ես ամեն անգամ անխուսափելի կերպով մի այնպիսի արտայայտութիւն կանեմ, որ մատչելի է նաև ուրիշներին. որովհետև հէնց որ մի օբյեկտիւ բան է երևան գալիս, ապա նա երևան է դալիս իւր բոլոր յատկութիւններով, հետեաբար ինչպէս մի հանրամատչելի բան:

Ահա թէ ինչու համար ենք ասում, թէ մեր հոգին փակուած է մեր մարմնի մէջ, կամ շրջապատուած է նրանով ինչպէս մի պատեանով: Այդ նշանակում է թէ մարմինը օբյեկտիւ աշխարհի այն մասն է, որ իւր երևոյթների մէջ շարունակ ցոլացնում է մեր հոգու երևոյթները և առանց որի հոգին ոչինչ չէ կարող արտայայտել, ոչ էլ կարող է ըմբռնել որեւէ օտար արտայայտութիւն: Միայն այս մտքով պէտք է հասկանանք հոգու և մարմնի կապակցութիւնը: Այսինքն՝ այս անփոփոխ կապակցութեան շնորհիւ ոչ մարմինն է սուբյեկտիւ դառնում, ոչ էլ հոգին օբյեկտիւութիւն ստանում. այդ երկու աշխարհները խիստ որոշ սահմանագծով միմեանցից զատուած են մնում. բայց մէկը

միւսի արտայայտութեան համար է ծառայում այնպէս, ինչպէս որ տառերը հնչիւններ են արտայայտում և հընչիւնները՝ մտքեր:

X.

Նիւթական աշխարհի իմացութիւնը:

Հոգու մասին կազմած գաղափարը՝ նիւթի վերաբերմամբ Պեկարտին որոշ գաղափարի բերեց: Ինչպէս հոգու, այնպէս էլ նիւթի վերաբերմամբ կարելի է ասել՝ Պեկարտն առաջինը եղաւ որ պարզ և ճշգրիտ հասկացողութեան հաստատեց Պեկարտը նիւթից հեռացրեց որ և է սուբյեկտիւութեան նշոյլն անգամ, և այդ պատճառով բառի բուն նշանակութեամբ նրան անկենդան դարձրեց (հետաքրքրական է նկատել, որ խօսելով նիւթի անկենդանութեան մասին ակնյայտնի մի բացասական գարձուածք ենք դործ ածում, հաստատում ենք, թէ նիւթի էութեանը յատուկ է կեանքի բացակայութիւն, այնպէս որ նախ պէտք է իմանանք՝ թէ ինչ բան է կեանքը, և ապա միայն կարելի կլինի հասկանալ նիւթի այդ յատկութիւնը): Այստեղից ստացուեց մեր ենայական հայեացքը բոլոր նիւթական երևոյթներին վերայ, ամբողջ արտաքին աշխարհի վերայ, այսինքն հէնց այն հայեացքը, որ բնագէտների (նատուրալիստների) մէջ մինչ ցարդ իշխող է, որին պէտք է վերագրել թէ նրանց ամենամեծ յաջողութիւնները բնութեան հետախուզման մէջ և թէ նրանց ամենամեծ մոլորութիւնները, որինակ նրանց մէջ շատ սովորական բան դառած մատերիալիզմը:

Դտնելով, այսպէս ասած, թէ ինչ բան է նիւթը, Պեկարտը ձեռնարկեց նիւթական աշխարհի մասին գիտութիւններ կառուցանել: Զարմանալի սրամտութեամբ և

միանգամայն արտակարգ աշխատասիրութեամբ ու եռանդով, նա ստեղծագործեց իւր մեքենայաբանութիւնը, ֆիզիկան, ֆիզիկական աստղագիտութիւնը, բնախօսութիւնը և մինչև անգամ՝ ասղմաբանութիւնը: (Պարզութեան համար մենք այստեղ Պեկարտի մշակած գիտական շրջանների արդի անուններն ենք դործ ածում): Այդպիսի ահագին շէնք կառուցանելիս Պեկարտը շատ սխալներ արեց, սակայն նրա ստեղծած գիտութիւնների ոգին և մեթոդները նոյնն էին, որոնցով այդ գիտութիւնները զարգանում են մինչև այսօր: Պեկարտի սխալներն իսկ արդէն նոր սխալներ էին, նման այն սխալների որոնք մինչև այժմ էլ դործւում են և, ի հարկէ, յառաջիկայում էլ կգործուեն բնագէտների (նատուրալիստների) կողմից: Մէկ խօսքով Պեկարտի ժամանակ և նրանից յետոյ ֆիզիկական գիտութիւնների արդէն նոր պատմութիւն է սկսւում, որ շարունակւում է մինչև այժմ: մի պատմութիւն՝ որ եթէ Պեկարտից չէ սկիզբն առնում, ապա անկասկած նրանից է ստանում իւր կատարեալ ոյժը:

Այդ շարժմանը, ինչպէս արդէն ասացինք, մենք պարտական ենք ամենամեծ գիւտերով, գիտութեան իսկական հրաշալիքներով, որոնց հաղիւ թէ կարողանան հաւասարուել մարդկային մտքի որ և է ուրիշ մեծագործութիւններ: Պարզ և ճշգրիտ գիտելիքների ձգտումը իւր համար հարուստ և փարթամ սնունդ դառաւ:

Երբ փիլիսոփայական վերացուցման զօրութեամբ բնութիւնից հեռացրինք ամեն մի կենդանութիւն, երբ վարժուեցինք ուշադրութիւն չդարձնել նրա երևոյթների գեղեցկութեան և կենդանի արտայայտութեան վրայ, այլ սկսեցինք նայել նրա վրայ իբրև մի անկենդան մեքենայի վրայ, գտանք այն օրէնքները որոնց ենթակայ է այդ մեքանիզմը, և շարունակում ենք անվերջ գտնել սրա շինուածքի մանրամասնութիւնները:

Այսպէս՝ մարդկային մտքի այն յեղաշրջումը, որ իւր



գիտակցական արտայայտութիւնը դառաւ Դեկարտի փիլիսոփայութեան մէջ, մի մեծ և արդասաբեր յեղաշրջում էր։ Այստեղ մեր առաջ աւելի պարզ քան այլ գէպքերում երևան է գալիս մարդկային մտքի ընթացման գաղտնիքը և իմացութիւնն ասուած բանի բնութիւնը։

XI.

Իմացութիւնն ընդհանրապէս։

«Փիտակցութիւնը», գրում է Դեկարտը, «իմանում ենք ամեն նիւթական առարկայից աւելի առաջ և աւելի ստոյգ կերպով, որովհետեւ նրան արդէն գիտակ ենք, իսկ միւս բոլորի վերայ դեռ տարակուսում ենք» (§ 8-րդ)։

Իբրև հետեանք այդպիսի հասկացողութեան՝ Դեկարտը cogito ergo sum-ը ոչ միայն իբրև իւր փիլիսոփայութեան ելակէտ ընդունեց, այլև կարծում էր, թէ պէտք է գիտակցութեան հետազոտումից սկսել (իսկ գիտակցութիւնն ասելով, ինչպէս գիտենք, նա հասկանում էր հոգեկան երևոյթների ամբողջ շրջանը), և որ այս շրջանում պիտի ստացուեն մեզ համար ամենահաստատ և պարզ գիտելիքներ, որոնց վերայ և պիտի յենուեն բոլոր մնացածները։

Սակայն արդիւնքները այդ ըստ երևութին կատարելապէս պարզ միտքը չարդարացրին։ Հէնց առաջին քայլից Դեկարտը այդ ճանապարհի վերայ այնպիսի դժուարութիւնների և բարդութիւնների հանդիպեց, որ թէև նրա ստեղծած հոգեբանութիւնը նոյնպէս ելակէտ եղաւ նոյն գիտութեան յետագայ բոլոր զարգացումների համար, բայց ամենևին չէ կարող հաւասար համարուել Դեկարտի՝ նիւթական աշխարհի մասին կառուցած գիտութիւններին։ Նւ մինչև այժմ էլ հոգեբանութեան պատմութիւնը ամենևին չէ ներկայացնում այն հաստատուն

և փայլուն զարգացումը, որ տեսնում ենք բնական գիտութիւնների մէջ։

Ակներև է որ մի սխալ է եղել հոգեկան երևոյթների՝ գէպի իմացութիւնն ունեցած յարաբերութեան մասին եղած մտքի մէջ։ Այն բանից որ այդ երևոյթները մեզ համար ամենից անտարակուսելին և ստոյգն են ամենևին չէ հետևում, որ իմացութեան համար ամենից մատչելին են, և մինչև անգամ, որ առհասարակ մատչելի են իմացութեան համար։ Նոյնպէս՝ այն բանից որ նիւթական աշխարհը կարող է տարակոյսի ենթարկուել չէ հետևում որ աւելի դժուարութեամբ կամ աւելի թոյլ կերպով է իմացում, քան սուբյեկտիւ աշխարհը։

Ընդհակառակն ակներև է որ օբյեկտիւ աշխարհը մեր իմացութեան իսկական առարկան է, մեր իսկական օբյեկտը, որի վերաբերմամբ ազատ և ուղիղ կերպով կարելի է գործադրել մեր բոլոր իմացական միջոցները և կարողութիւնները։ մինչդեռ սուբյեկտիւ աշխարհը իմացութեան հասարակ եղանակներից խուսափում է և մեր մըտքից հակադարձ եղանակներ, ուրոյն ջանքեր և արտասովոր հայեցակէտ է պահանջում։

A priori ոչ մի հիմք չկայ կարծելու, թէ այդ երկու աշխարհները իմացութեան համար մի անման առարկաներ են, իսկ եթէ դրանք գէպի իմացութիւնը տարբեր յարաբերութիւն ունեն, ապա հարկաւոր է պարզ և ճշգրիտ կերպով ցոյց տալ այդ տարբերութիւնը և հաստատ կերպով հետևել նրան։

Շատ մեծ սխալ են անում, մեր կարծիքով, նրանք, որոնք հոգին և մարմինը իմացութեան մէջ մի շարքում են դասում և ասում, օրինակ, իբր թէ և մէկի և միւսի էութիւնը մեզ հաւասարապէս անյայտ է, թէ նիւթի գաղափարը նոյնչափ դժուար է որքան և հոգու գաղափարը կամ դեռ աւելի ևս դժուար, կամ թէ որ ընդունելով երկտրականութեան մեզ անյայտ սկզբունքը պէտք է ոչ պակաս պարզութեամբ և ստուգութեամբ

նաև հոգեկան երևոյթների առանձին սկզբունքն ընդու-
նենք, և այլն: Դեկարտից յետոյ, նրա զարմանալի վերլու-
ծութեան հիման վերայ, հոգեկան և նիւթական աշխարհի
սոյնանման համեմատութիւնները շատ սովորական դարձան:
Իսկոյն յայտնուեցան և մինչև այժմ էլ գոյութիւն ունեն
այսպէս կոչուած մատերիալիստները և սպի-
րիտուալիստները: Առաջինները սկսեցին հաստատել
և մինչև այժմ էլ հաստատում են, թէ գոյութիւն ունի
միայն օբյեկտիւ աշխարհը որ կազմուած է Դեկարտի ան-
կենդան նիւթից. իսկ երկրորդները, թէ բացի նիւթից
այդ նիւթական աշխարհին կից և նրա մէջ, նրա ներսը,
գոյութիւն ունի հոգեւոր աշխարհ, էակների մի այլ դաս
որ ուրիշ յատկութիւններ ունի. օրինակ՝ անտեսանելի,
անշօշափելի են, բայց յայտնում են նիւթական աշ-
խարհում որոշ գործողութիւններով և մատչելի են ներ-
քին գիտողութեան, այնպէս որ դրանց կարելի է մտքի
նոյն ընդհանուր ձևերի և օրէնքների յտակ դնել ինչպէս
և նիւթական առարկաները: Այստեղից առաջ եկան ան-
վերջ վէճեր և ջանքեր, որով սպիրիտուալիստները սովո-
րաբար աշխատում էին կամ տարակոյսի ենթարկել զուտ—
օբյեկտիւ գիտելիքների հաստատ լինելը, կամ ապացու-
ցանել՝ որ հոգեւոր էակների մասին ունեցած գիտելիք-
ները նոյնչափ հաստատուն և պարզ են, որչափ և նիւթա-
կան առարկաների մասին եղած գիտելիքները:

Սպիրիտուալիզմի համար յաճախ գործ է ածւում
գուալիզմ՝ աւելի ընդհանուր անունը այն իմաստով,
թէ այդ հայեացքը աշխարհում երկու տարր, երկու տե-
սակ էակներ է ընդունում: Նոյնպէս և մատերիալիզմի
համար գործ է ածւում մոնիզմ՝ անունը, որովհետև
այստեղ ընդունւում է մէկ սկզբունք, միասեռութիւն ամ-
բողջ գոյութեան: Եւ քիչ ջանքեր չարուեցան և արւում
են այդ միասեռութիւնը որքան հնարաւոր է լայն կեր-
պով հասկանալու, հնարելու այնպիսի հիմնական սկզբնա-
կան մի էութիւն որը իւր մէջ թէ հոգի և թէ նիւթ պա-

րունակէր, այնպէս որ այդ մոնիզմից ինքն ըստ ինքեան
գուալիզմ՝ բղխէր:

Մինչդեռ իւրաքանչիւր չնախապաշարուած հայեացքի
համար պարզ է, որ միայն զուտ օբյեկտիւ աշխարհն է
մարդկային իմացութեան իսկական ասպարէզը: Այն հան-
գամանքը որ դա կարող է տարակոյսի ենթարկուել, ոչ
թէ հակառակ նորա, այլ յօգուտ նորա է. որովհետև այդ
յատկութիւնը, տարակասելիութիւնը, միշտ վերա-
դրում ենք իսկական իմացութեան: Իմացութիւնը, ըստ
մեր սովորական հասկացողութեան, մի այնպիսի բան է
որ մեր անհրաժեշտ պատկանելիքը չէ. բայց որը սակայն
կարող ենք ձեռք բերել: Իմացութիւնը չէ գտնւում մեր
հոգու մէջ, բայց կարող ենք ստանալ, տիրել նրան, և հե-
տեաբար նաև կորցնել և հնար չունենալ նրան մատչելու:
Եւ սովորաբար այնքան աւելի գին ենք տալիս իմա-
ցութեանը, այնքան մեղ համար նա աւելի հետաքր-
քրական է, որքան աւելի դժուար է նրան մատչելը,
որքան աւելի ընդարձակ է այն տարածութիւնը (մտա-
ւոր կամ նիւթական), որ մեղ բաժանում է նորա առար-
կայից: Դորա հակառակ հէնց որ մենք համոզուենք՝ որ
մի գիտելիք անտարակուսելիների թուին է պատկանում,
որ նա հետեւանք է նոյն ինքն մտածողութեան օրէնքների
կամ մեր հոգու յատկութիւնների, իսկոյն և եթ այդ
գիտելիքը իւր արժէքը կկորցնի մեր աչքում և ոչ
միայն չենք ուրախանայ մեր անտարակուսելի հարստու-
թիւնով, այլ ընդհակառակն պատրաստ կլինինք մտա-
ծելու, թէ այդ սուբյեկտիւ գիտելիքները աշխարհը
մեզանից թաքցնում են և արգելք են լինում նրա իրա-
կան էութիւնը իմանալու:

Ահա թէ ինչն է էմպիրիզմի մեծ գրաւչութիւնը,
այն վարդապետութեան, որ մեր բոլոր գիտութիւն-
ների ազբիւրը փորձն է դարձնում: Փորձը ընդհանուր
և անհրաժեշտ գիտելիքներ չէ տալիս. և հետեաբար
փորձից ստացուած իւրաքանչիւր արդիւնք ենթակայ է

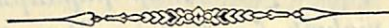
տարակոյսի, բայց մի և նոյն ժամանակ իւրաքանչիւր էմպիրիկ արդիւնք իսկական իմացութիւն է, որովհետեւ ենթադրուած է թէ նա չէ պարունակում իւր մէջ ոչինչ սուբյեկտիւ բան, ոչ մի խառնուրդ մեր սեպհական մտքի:

Ուրեմն արտաքին աշխարհը հէնց նրա համար կարող է տարակոյսի ենթակայ լինել որ իսկական օբյեկտ է: Նրա՝ ուսումնասիրութեան մատչելի լինելը մեր ժամանակում այնքան ակնյայտնի է, որ չէ կարելի առանց զարմանալու յիշել թէ այդ ուսումնասիրութեան մէջ արագ յաջողութիւնները որքան ուշ կատարուեցին: Կարելի է ընդունել, որ գործը ինչպէս հարկն է առաջ է գնում միայն վերջին երեք դարերում, և երբ գնում ենք նախկին ժամանակների պատմութիւնը, կարծես, տեսնում ենք թէ ինչն էր այդ գործի արդեւրը: Մարդկութիւնն այն ժամանակ շատ էր զբաղւած իւր ներքին, սուբյեկտիւ կեանքով: Զգացմունքն ու երեւակայութիւնը այնչափ վառ էին, որ սառն, հանգարտ, օբյեկտիւ հետազոտութեան էլ տեղ չէր մնում:

Սակայն ներկայ ժամանակում բնութեան ուսումնասիրութիւնը իւր յաջողութեան նկատմամբ աւելի բարձր է կանգնած քան մտաւոր գործունէութեան միւս բոլոր շրջանները, և ընդհանրապէս ասած կատարելապէս իրաւացի կերպով է հեղինակութիւն վայելում: Բնական գիտութիւնների մեթոդները մի օրինակ են, որին ձեռք տրած են հետեւել հետազոտութեան միւս շրջանները: Հոգեբանութեան մէջ էլ շատ անգամ ծանուցուել է, որ պէտք է հետեւել նատուրալիստների (բնագէտների) մեթոդներին:

Առանց նախապաշարման նայելով մտածողութեան պատմութեան այս բոլոր փաստերի վերայ, կարծում եմ, հեշտ է համաձայնել այն մտքի հետ, թէ իմացութեան վերաբերմամբ սուբյեկտիւ աշխարհը խորապէս տարբերւում է օբյեկտիւից: Նիւթական բնութեան լուսաւոր աշխարհի հետ համեմատած՝ հոգին մթին և խորհրդաւոր

մի շրջան է, որ հետազոտութեան համար հազիւ թէ թոյլ է տալիս նոյն այդ մեթոդները: Սրան մենք լիովին կը համոզուենք, եթէ սուբյեկտիւ աշխարհին աւելի մերձենանք և փորձենք նրա առաջ երես առ երես կանգնել:



ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ
ՀՈԳՈՒ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆԸ

I.

Յասուկ կաճեգորհաներ:

Մի այնպիսի առարկայի մասին ենք խօսում որի համար ոչ մի պատրաստի գաղափարի վերայ յենուել չենք կարող, այլ որը պահանջում է որ ինքներս սահմանենք և որոշենք այդ առարկան հասկանալու կատեգորիաներ: Հոգեբանութիւնն այս նկատմամբ այն չէ, ինչ որ օրինակ ֆիզիկան, երկրաբանութիւնը, կամ նման այլ գիտութիւնները: Ֆիզիկայում, օրինակ, այն գաղափարները, որոնց տակ պէտք է դասուին ուսումնասիրելիք երևոյթները, առաջուց տրուած են և բացատրելու ամենեւին կարիք չկայ: Պրանք են մաթեմատիքական գաղափարները, տարածութեան ու ժամանակի ձևերն ու օրէնքները և մեքենայաբանական գաղափարները: Իւր առարկան ուսումնասիրելիս ֆիզիկոսը առաջուց գիտէ թէ ինչ է գըտնելու, այն է՝ նա կգտնի որ տուած երևոյթները իրեն յայտնի ընդհանուր օրէնքների մի մասնակի գէպք են: Այսպէս օրինակի համար՝ հիւսիսափայլը կամ երկրի մագնիսականութեան փոփոխութիւնները հետազօտելիս, ֆիզիկոսը չի ենթադրի որ մի խոտորումն է գտնելու իներցիայի օրէնքից կամ էներգիայի պահպանութեան օրէնքից, որ առհասարակ հանդիպելու է անկենդան բնութեան իրեն յայտնի օրէնքների որևէ խանգարման: Ընդհակառակն,

իբրև արդիւնք պիտի սրանց կատարեալ հաստատուը ստացուի և ուսումնասիրելիք երևոյթների ամբողջ դադանիքը առաջուց յայտնի ընդհանուր գաղափարների միջոցով պիտի լուծուի:

Ուրիշ բան է հոգեբանութեան մէջ: Եթէ մի ամբողջ պատրաստի բնագանցադիտութեան (մետաֆիզիկայի) կամ, այսպէս կոչուած, գոյաբանութեան պաշար չունենք, եթէ ուղղակի հոգեկան երևոյթների ուսումնասիրութիւնից ենք սկսում (ինչպէս որ այդ սովորաբար և բնականօրէն անում են, ինչպէս արեց նաև Դեկարտը), եթէ ընդհակառակն այդ ուսումնասիրութիւնից միտք ունենք քարճրանալ մինչև որևէ բնագանցադիտութեան, ապա պարզ է որ պէտք է առաջուց պատրաստ լինենք, որ մեզ ձեռք չեն տայ մեր սովորական գաղափարները, որ ստիպուած կլինենք նոր կատեգորիաներ սահմանել և սրանցից մէկից միւսին անցնել, մինչև որ աւարտենք ամբողջ ուսումնասիրելի շրջանը: Իսկ քանի որ աւելի դժուար բան չկայ քան մի իրօք—նոր գաղափար մտածել, և մտքի համար աւելի մեծ գայթակղութիւն չկայ քան այն, որ նա երևոյթները կարգում է հին, վաղուց ծանօթ գաղափարների տակ, ապա այստեղ մի դժուար և վտանգաւոր գործի ենք ձեռնարկում:

Ի հարկէ կարող ենք և հակառակ տեսակի սխալ անել, այսինքն կարող է պատահել որ երբեմն մի նոր կատեգորիայ ստեղծենք, որի կարիքը ամենեւին չկար: Բայց այսպիսի սխալներ երբէք այն հեշտութեամբ չեն կատարուում ինչպէս որ սովորաբար ենթադրում են: Եթէ յիշենք մարդկային մտքի պատմութիւնը, կհամոզուենք որ երբեմն մեծ առատութեամբ հանդէս եկող կատեգորիաները, որոնցից մի քանիսը ամբողջ դարեր մտքեր են զբաղեցրել և ամենքի բերանում եղել, հէնց նրա համար անպէտք են եղել, որ ոչինչ նոր բան չեն պարունակել, այլ ստեղծուած են եղել հին, սովորական գաղափարների նմանութեամբ, եղել են այդ գաղափարների սխալ

գործադրութիւնն անհամապատասխան առարկաների վերաբերմամբ: Կարելի է արդեօք որ և է նոր բան գտնել, օրինակ, արխէի, կենսական ոյժի, ջերմածնի և այլն գաղափարների մէջ: Այն ինչ իրօք—նոր գաղափարները մարդկային մտքի մէջ մի անգամ ծագելուց յետոյ այլևս երբէք չեն անհետանում, այլ միայն պարզում են և աւելի ճիշտ կերպով սահմանադրւում:

II.

Ներքին դիտողութիւն:

Հոգու աշխարհը, ինչպէս ասացինք, մի մութ և խորհրդաւոր աշխարհ է: Այդ աշխարհը դիտելու, մեր հայեացքը դէպի մեր ներսը ուղղելու համար (ինչպէս սովորաբար ասում են), պարզ է որ ջանք պիտի դործ դնենք մեր մտքերին անսովոր ընթացք տալու, հակադարձ իրենց սովորական ընթացքին, և հասկանալի է որ չենք կարող այս դէպքում նոյնքան պայծառ տեսնել ինչպէս մեր իմացման սովորական ընթացքի ժամանակ:

Այդ ջանքը շատ լաւ նկարագրում է Գեկարտը.

«Այժմ», ասում է նա,—«ես կխփեմ աչքերս, կխցեմ «ականջներս, կստիպեմ որ բոլոր զգայութիւններս լռեն. «մտքիցս կհեռացնեմ նիւթական առարկաների բոլոր պատկերները կամ առ նուազն, քանի որ այդ հաղիւթէ հնարաւոր լինի, դրանց սին և սուտ կհամարեմ, և այսպիսով «միայն ինքս ինձ հետ խօսելով և ինքս ինձ դիտելով՝ կաշխատեմ որքան կարելի է ինքս ինձ աւելի յայտնի և ծանօթ դարձնել: Ես—մի դիտակցող էակ եմ, այսինքն մի «այնպիսի էակ որ տարակուսում է, հաստատում է, ժըխտում է, մի քանի բան դիտէ, շատ բան չդիտէ, սիրում է, «ատում է, ցանկանում է, չէ ցանկանում, այլ և երևակա-
«յում է և զգում է, ինչպէս արդէն առաջ նկատեցի՝

«թէ և իմ զգացած և երևակայած առարկաները դուցէ «ինձնից դուրս և ինքնին ոչինչ են, այնուամենայնիւ «ես համոզւած եմ, որ դիտակցութեան այն ձևերը (մո- «դուսները, modi), որ զգայութիւն և պատկեր եմ ան- «ուանում, որքան լոկ դիտակցութեան ձևեր են՝ իմ մէջ «են գտնւում: Եւ ասա այսքանն է իմ ամբողջ իրօք դի- «տեցածս, կամ դոնէ այն՝ ինչ որ ես մինչև այժմ ինձ դի- «տեցած եմ համարում» (Meditatio III):

Ահա ներքին դիտողութիւնն կոչուած բանի և նրա առաջ բերած արդիւնքների նկարագրութիւնը: Գլխաւոր բանն այստեղ այն չէ որ մեզ արտաքին աշխարհից ծածկենք, այլ մտքի այն ուրոյն շրջումն է որ Գեկարտը արտայայտում է հետևեալ խօսքերով: Պիտի նիւթական առարկաների բոլոր պատկերները սին և սուտ համարեմ. իմ զգայութիւնների և պատկերների վերայ պիտի նայեմ իբրև լոկ դիտակցութեան ձևերի վերայ: Յայտնի բան է, որ կարող եմ և պէտք է կարողանամ այդ անել նաև առանց աչքերս խփելու և ականջներս խցելու: Խորհրդածութեանս այս կէտում ինձ համար ոչ մի տարբերութիւն չկայ արտաքին առարկաների ներկայութեամբ ծագող զգայու- «թիւնների և այսպէս անուանուած իդէաների կամ մտապատկերների մէջ, այսինքն այն պատկերների որ կարող եմ ունենալ համապատասխան առարկաների բացակայութեան ժամանակ: Չնայելով արտաքին աշխարհի դոյութեան վերայ տարակուսելու կարելիութեան իւր վարդապետութեանը՝ Գեկարտը տակաւին կարևորութիւն էր ընծայում դորա ներկայութեանը: Նմանապէս թէ Լոկկը, թէ Իւմը չհշտում են զգայութիւնների և իդէաների տարբերութիւնը, զգայութիւններին կարծես աւելի մեծ չափով իրականութիւն (ռէալութիւն) վերագրելով, որից զուրկ են իդէաները: Որպէս զի տեսնենք այստեղ իսկապէս տարբերութիւն դնելու անհնարինութիւնը՝ առաջ բե, ենք Իւմի խորհրդածութիւնները:

«Ամեն մարդ հեշտութեամբ կհամաձայնի», գրում է
«Իւմը,—որ մեծ տարբերութիւն կայ հոգու ըմբռնութիւն-
«ներքի մէջ մի կողմից՝ երբ չափազանց տապ կամ ախոր-
«ժելի հով ենք զգում, և միւս կողմից՝ երբ յետոյ այդ
«զգայութիւնը յիշողութեան մէջ ենք վերարտադրում կամ
«երեւակայութեամբ պատկերացնում ենք առաջիգայում»
«Այս կարողութիւնները (այսինքն յիշողութիւնն ու ե-
«րեւակայութիւնը) կարող են նմանել զգայութիւններ-
«րին, բայց երբէք չեն կարող սկզբնական զգայութեան ոյժին
«և կենդանութեան հասնել: Մինչև իսկ երբ յիշողութիւնն
«ու երեւակայութիւնը ամենամեծ ուժով են գործում,
«գրանց մասին կասենք ոչ աւելի քան՝ որ իրենց առար-
«կան այնչափ կենդանի են ներկայացնում որ համարեա
«կարելի է ասել—այդ տեսնում կամ զգում ենք, բայց,
«խելագարութեան և հիւանդութեան բացառութեամբ,
«գրանք երբէք չեն կարող հասնել կենդանութեան այն աս-
«տիճանին, որ յիշեալ ըմբռնութիւնները միմեանցից անդա-
«նադանելի դարձնէին: Բանաստեղծութեան բոլոր գոյները,
«ինչքան էլ վարվում լինին, երբէք չեն կարող բնական
«առարկան այնպէս պատկերացնել, որ նկարագրութիւնը
«բնութեան իրական նկար ընդունուէր: Ամենակենդանի
«միտքը տակաւին չի հասնի ամենաբոլոր զգայութեանը»:

«Նման տարբերութիւն կգտնենք հոգու նաև բոլոր
«ուրիշ ըմբռնութիւնների մէջ: Մարդ զայրոյթի լուսին
«ամենեւին այնպէս չէ յուզւում, ինչպէս այն մարդը որ
«լոկ մտածում է այդ յուզման մասին» և այլն (An inquiry
concerning hum. understanding. Sect. II):

Եթէ յիշենք երազը, ապա կտեսնենք որ ոչ միայն
հիւանդութեան կամ խելագարութեան ժամանակ, այլ
ամեն օր մեր երեւակայութիւնը և յիշողութիւնը իրենց
պատկերները մինչև իրական զգայութիւնների կենդանու-
թեան են հասցնում: Այլ թուն վիճակումն էլ այդ կենդա-
նութիւնը ամենաբազմազան աստիճանների կարող է լի-
նել. օրինակ, մի զգուշի նիւթի մասին մտածելուց մար-

դուս սիրտը կարող է խառնել: Իսկ զուտ—սուբյեկտիւ
երեւոյթներում միտքը շատ յաճախ աւելի զօրեղ է ներ-
գործում քան իրականութիւնը: Օրինակ, սէրը դէպի բա-
ցակայ բարեկամը կարող է աւելի ուժով բորբոքուել քան
եղել է նորա ներկայութեան ժամանակ, վիրաւորանքի
յիշողութիւնը կարող է աւելի ուժգին զայրոյթ շարժել
քան շարժուել էր հէնց նոյն վիրաւորանքի լուսին, և այլն:

Մի խօսքով սուբյեկտիւ երեւոյթները՝ նայած իրակա-
կանութեան հետ ունեցած շփման աւելի կամ պակաս
սուբյեկտիւ չեն դառնում: Այդ բոլոր երեւոյթները միև-
նոյն կարգի են: Առանց որևէ համաչափ արտա-
քին ազդեցութեան կամ ներքին շարժառիթի կարող
եմ ամենազօրեղ զգացմունք ունենալ և տեսնել իմ առաջ
պայծառ պատկերների մի ամբողջ աշխարհ, և ընդհակա-
ռակը՝ բաց աչքերով և ականջներով, ամենաարթուն
կերպով իրականութեան տպաւորութիւնները ըմբռնելիս՝
կարող եմ այդ բոլորի մէջ լոկ իմ զգայութիւնները
տեսնել, լոկ իմ հոգու մոգուսները, լոկ իմ սուբյեկտիւ
երեւոյթները:

Հետևաբար ամբողջ բանը մտքի հէնց այդ շրջումն
է: Այդ շրջումն այն է որ երեւոյթների մէջ ժխտենք ամեն
մի նշանակութիւն, բացի սուբյեկտիւ նշանակութիւնից.
ինչպէս Դեկարտն է ասում՝ երեւոյթները սին և սսւտ հա-
մարենք: Օրինակ՝ իմ մտքերը պէտք է համարեմ լոկ իմ
մտքեր և ոչ թէ ճշմարտութիւն. իմ զգացմունքների մէջ
պէտք է տեսնեմ լոկ իմ զգացմունքներ և ոչ թէ բաղ-
դաւորութիւն կամ դժբաղդութիւն, ոչ թէ մի ճակատագիր
որ ինձ վիճակուել է. իմ ցանկութիւնները պէտք է
ընդունեմ ոչ իբրև ցուցմունք՝ թէ ինչ պէտք է անեմ,
ինչ բանի ձգտեմ, այլ լոկ իբրև իմ ցանկութիւններ: Շատ
մարդիկ՝ միամիտներ և պարզամիտներ՝ երբէք լաւ չեն իւրա-
ցնում մտածողութեան այս շրջումը. իսկ անասունները
ի հարկէ կատարելապէս անձանօթ են դրան, այնպէս որ
այստեղ կարելի է տեսնել այն առաջին գիծը, որ տար-

բերում է անասունների տղքատ հոգեկան կեանքը մարդու հարուստ կեանքից։ Անասունների կեանքը այսպէս կոչուած անմիջական կեանք է. բայց աւելի կամ պակաս չափով նոյն կեանքով ապրում է և ամեն մարդ. և այս դէպքում անմիջական կեանքը կարող է շատ փսփս բովանդակութիւն ունենալ, հեռու ամեն մի անասնականութիւնից։

Հասարակ մարդը չէ զբաղւում իւր մտքերով ինչպէս մտքերով. նա ուղղակի դործ է անում իւր մտքերը որոշ նպատակի համար, իւր յարաբերութիւնները և դործերը պարզելու համար։ Սոյնպէս՝ նա չէ վերլուծում իւր զգացմունքները, չէ կասկածում դրանց խորութեան և տեականութեան վրայ, այլ ուղղակի տարւում է, նայած դրանց ուժին։ Վերջապէս հասարակ մարդու համար իւր ցանկութիւնները լոկ դործելու գրգռման են, առանց դործունեութեան՝ դրանց մասին նա երբէք չէ էլ մտածում, ոչ էլ նորա համար դրանք որևէ միտք ունին։

Դիւրաշարժ հոգեկան կեանքի, բայց թոյլ մտաւոր ուժերի տէր մարդկանց մէջ այդ յատկութիւնները ծիծաղաշարժ բնաւորութիւն են ստանում, որով աւելի պայծառ կերպով երևան է դալիս դրանց ուրոյնութիւնը։ Ի հարկ է, քիչ կան այնպիսի մարդիկ, որոնք միամտաբար հակուած են կատարելու իրենց ամեն մի ցանկութիւնը և անասունների նման ձգտում են իրենց ամեն ուղածն անել, սակայն և այնպէս այդպիսի մարդիկ կան։ Բայց շատ կան այնպիսի մարդիկ որոնք իրենց դիւրադրդիւ զգայութիւնները չըջապատող աշխարհի յատկութիւնների ճիշտ ցուցումն են ընդունում։ Այսպիսի մարդիկ երբեմն ամեն տեղ գեղեցիկ հոգիներ, սիրող և անձնուէր բարեկամներ են տեսնում։ Բայց աւելի յաճախ սրանք կեանքի վրայ մոայլ դոյնով են նայում. այդ ժամանակ սրանց թւում է, թէ իրենց դժբաղդութիւններ են հալածում, թէ իրենք նենգութիւններով և սրտայթնեքով են չըջապատուած։ Սրանց համար մի հանդիպում, մի խօսք, մի հայեացք՝ ամբողջ մի անցք է, և իրենց կեանքը՝ թէկուզ ամենահասա-

րակ և միապաղաղ կերպով ընթանալիս լինի, սրանց իբրև կնճռոտ և ծանր պատահարների մի ամբողջ շղթայ է երևում։

Բոլորովին նմանօրինակ (անալոգիկ) երևոյթ լինում է նա և մտաւոր կեանքում։ Շատերը անկարող են տարակուսել իրենց մտքերի վերայ, իրենց ամեն մի մտածութիւն ճշմարտութիւն են ընդունում, ուստի և ոչ մի հակաճառութիւն տանել չեն կարող և ամեն մի կարծիք՝ որ համաձայն չէ իրենց սեպհական եզրակացութիւններին՝ վերաւորանք են համարում։

Հասարակ մարդիկ այս անպատեհութիւններից զերծ են մնում նրանով, որ ապրում են հնազանդութեամբ հաւատի և աւանդութեան մեծ հեղինակութեանը, որանց առաջ լուծ են իրենց մտքերը, զգացմունքները և ցանկութիւնները։ Իսկ ուսեալ մարդիկ, որոնք իրենց հոգեկան կեանքին մեծ կամ փոքր ազատութիւն են տալիս, շատ յաճախ ամենաողորմելի արարածներ կլինէին, եթէ չկարողանային տարակուսել իրենց մտքերի, զգացմունքների և ցանկութիւնների վրայ։ Դրա համար սրանք պէտք է կարողանան առարկայացնել (օբյեկտացնել) իրենց հոգեկան երևոյթները, համարել իբրև լոկ պատկանելութիւն իրենց հոգու, առանց դեռ ևս վճռելու դրանց ճշմարիտ կամ սուտ լինելու հարցը, առանց որևէ իրական նշանակութիւն դրանց տալու։ Բոլորս էլ աշխատում ենք այդ օբյեկտացման (առարկայացման) մէջ որքան կարելի է ճարպիկ լինել, սովորում ենք մեզ չհաւատալ, մեզ այնպէս ենք ուսումնասիրում ինչպէս կողմնակի մարդկանց, որպէս զի մեր դատողութիւնների և դործողութիւնների մէջ կուրօրէն չենթարկուենք մեր մտքի և սրտի առանձնայատկութիւններին և սխալանքներին։

Սակայն մինչև վերջը տանել հասցնել այդ օբյեկտացումը չենք կարող. չենք կարող դոնէ առանց խեղդելու մեր մէջ՝ մտածելու և դործելու ամեն մի կարողութիւն։ Յիրաւի, մտածել և դործել կարողանալու համար պարզ է որ պէտք է ունենանք այնպիսի մտքեր որոնց ճշմարտութեան

մասին չենք կարող տարակուսել, այնպիսի զգացմունքներ և ցանկութիւններ որոնցից չենք կարող հրաժարուել, որոնց վրայ չենք կարող իբրեւ մի քմահաճոյքի վրայ նայել՝ որ կամայականօրէն կարելի է թէ կատարել և թէ մերժել: Ուրքան էլ երբեմն խոր են թաքնուած լինում այդ մտքերն ու ցանկութիւնները մարդու հոգու մէջ, բայց և այնպէս դրանք գոյութիւն ունեն ամեն մէկի մէջ և երբեմն յանկարծ յայտնուում են մեծ ուժով:

Չուտ տեսականօրէն էլ նոյն բանը կարելի է ասել: Փիլիսոփաները միայն աստիճանաբար և մեծ գծուարութեամբ են օբյեկտացրել հոգու կարողութիւններն ու գործողութիւնները: Ինչ որ ըստ ինքեան իրերի անտարակուսելի յատկութիւն էր համարուած եղել՝ հետզհետէ իբրեւ լոկ մեր սուբյեկտիւ տրամադրութիւնն ընդունուեց: Այսպէս Իւմը տարակուսեց պատճառական կապակցութեան իրական լինելու վրայ, իսկ Կանտը՝ թէ տարածութիւնը, թէ ժամանակը, թէ գոյութեան և բազմութեան կատեգորիաները իբրեւ մեր մտքի ձևեր ընդունեց:

Ուստի տեղին կլինի, եթէ մեր հոգեկան երևոյթների մէջ առաջուց ոչ մի ստորաբաժանում չանենք, այլ նախ՝ սովորենք նայել այդ ամբողջ աշխարհի վերայ իբրեւ մեր հոգում իրականութիւն ունեցող մի աշխարհի վերայ:

III.

Օբյեկտացում:

Ասացինք որ հոգեկան երևոյթների օբյեկտացումը (առարկայացումն) է այդ: Այս բառի իմաստն այն է՝ որ իւրաքանչիւր իմացութեան մէջ անհրաժեշտաբար որոշուում են իմացող սուբյեկտ և իմանալի օբյեկտ, և որ հետեւապէս ամեն իմանալի բան պէտք է որ և է չափով զատուած լինի սուբյեկտից, այսպէս կամ այնպէս պէտք է նրանից անկախ լինի:

Չուտ օբյեկտը, ինչպէս տեսանք, նիւթն է, սուբյեկտից բոլորովին անկախ մի բան, ըստ ամենայնի օտար նրան: Այժմ երբ ձգտում ենք հոգեկան երևոյթները մեր օբյեկտը դարձնել՝ պէտք է սրանց էլ սուբյեկտից մի որոշ անկախութիւն և առանձնութիւն վերագրենք: Այդպէս էլ անում ենք, և անում ենք ոչ միայն տեսական հետադատութիւնների ժամանակ, այլ և մեր առօրեայ կեանքում:

Ամեն մարդ գիտէ որ իւր հոգեկան երևոյթները ոչ ըստ ամենայնի իրենից են կախուած: Ոչ միայն չենք կարող չտեսնել ու չլսել ինչ որ մեր առաջ կատարուում է, այլ նաև մեր մտքերն ու զգացմունքները մեր մէջ յառաջ են գալիս անկախ մեր կամքից և նոյն իսկ մեր գործող ցանկութեան հակառակ: Հոգեկան երևոյթների այս անկախութիւնը շատ անգամ այնպէս սուր կերպով է հանդէս գալիս, որ մարդիկ պատրաստ են իրենց սեպհական մտքերն ու զգացմունքները ուրիշ էակների ներշնչման վերագրել:

Եւ դարձեալ այդ անկախութիւնը ոչ մի բանի մէջ այնպէս պարզ և մշտապէս չէ հանդէս գալիս՝ ինչպէս երազի մէջ: Երազում ապրում ենք լիակատար կեանքով, հոգու բոլոր կողմերով, և սակայն պատրաստ ենք այդ երազական կեանքի և մեր իրական գոյութեան մէջ ամեն կապ ժխտել: Ինչ էլ որ լինի երազում մեր մտածածը, զգացածը և գործածը՝ այդ բոլորը ժխտում ենք իբրեւ մեզ չպատկանող: Մինչդեռ երազում կարող ենք այնպիսի ուրախութիւն և այնպիսի վիշտ զգալ, որպիսին գրեթէ անընդունակ ենք զգալու իրականութեան մէջ. կարող ենք վսեմ մտածմունքներ ունենալ, մեծ սիրագործութիւններ կամ չարագործութիւններ կատարել: Բայց արթնանալով մարդ այդ բոլորը իրեն չէ վերագրում ոչ որպէս յանցանք և ոչ որպէս վաստակ. կարծես այդ բոլորը զգացողը կամ գործողը ինքը չէ եղել, այլ մի ուրիշը. կամ աւելի լաւ է ասել՝ այդ բոլորը նա ստիպուած է եղել զգալ, մտածել և գործել, նա ոչ մի գորութիւն չէ

ունեցել խուսափելու իւր սեպհական հոգու այդ գործողութիւններէր։

Մեր հոգեկան երևոյթները օբյեկտացնել սովորած լինելով՝ կարող ենք նաև արթուն վիճակում համարեա նոյն կերպ նայել դրանց վերայ. և շատ դէպքերում ակամայից այդ հայեացքն ենք ունենում։ Մի փոքր փորձուելով կեանքից, հեշտութեամբ սկսում ենք հասկանալ որ ինքներս չենք մեր հոգու պատմութիւնը կատարողը, այլ որ սա մեծ մասամբ մեզանից անկախ է կատարում։ Աշխարհ գալիս՝ մեզ հետ հոգեկան կարողութիւնների որոշ ձիւրքեր ենք բերում, և այդ կարողութիւնների ոչ որակը, ոչ էլ քանակը մեզանից կախուած չէ։ Ճիշտ է, երիտասարդութեան ժամանակ մենք հակամէտ ենք երևակայելու, թէ ամեն ինչ մեզ մատչելի է, և չկայ ոչ մի սահման որից անցնել չկարողանայինք։ Բայց այդպիսի ցնորքներ միայն երիտասարդութեան ենք ներում. իսկ հասունացած մարդուն թեթևամիտ կանուանենք, եթէ նա դէթ մասամբ չդիտէ իւր կարողութիւնների յատկութիւններն ու սահմանները։ Այնուհետև մեր հոգու զարգանալը, մտքի ու սրտի բնածին կարողութիւնների հասունանալը և փոփոխուելը նոյնքան քիչ է մեզանից կախուած, որքան մեր մարմնի զարգանալը և այն բոլոր փոփոխութիւնները, որոնց ենթարկւում է մարմինը մանկութիւնից մինչև զառամեալ ծերութիւնը։ Բայց մարմինը հոգուց ըստ երևութին նոյն իսկ աւելի հաստատունութիւն ունի։ Հոգու մէջ ըստ երևութին չենք կարող վստահ լինել որպէս մի անփոփոխ բանի վերայ՝ ոչ մի մտքի, ոչ մի ցանկութեան և ոչ մի զգացմունքի վերայ, այս բոլորը կարող է անյայտանալ, կարող է փոխարինուել մի ուրիշ բովանդակութեամբ։ Ամեն օր, ամեն րոպէ նորոգւում են մեր մտքերը, փոխւում է մեր տրամադրութիւնը։ Հոգեկան երևոյթների բնութիւնն իսկ այնպէս է, որ զուրկ ենք դրանց հաստատուն և անփոփոխ վիճակի մէջ պահպանելու կարելիութիւնից։ Ամենաշերտ զգացմունքը սառչում է, ամենավառ միտքը

չորանում, և եթէ երբեմն մեր մէջ շատ երկար են ապրում, յամենայն դէպս ժամանակի ընթացքում կերպարանափոխութիւնների են ենթարկւում, որոնց խափանել և արգելել չէ կարող մեր ոչ մի ջանքը։

Այսպիսով մարդս մեծ կամ փոքր չափով միշտ իւր սեփական կեանքի հանդիսատեսն է, այլ ոչ թէ միայն ստեղծողը։ Իսկ եթէ մեր մէջ զօրացնենք մեր հոգեկան երևոյթները օբյեկտացնելու սովորութիւնը, ապա աւելի և աւելի կարող կլինենք երազին նման վիճակի մերձենալ, և ոչ այնքան ապրել, որքան հայել՝ թէ ինչպէս է մեր կեանքն ընթանում։

Սակայն երբեմն ամենակայտառ կեանքի միջոցին մեզ տիրանում է մի տրամադրութիւն, նման այն տրամադրութեան որ երազում ենք զգում։ Երբեմն հարցնում ենք մեզ՝ «արդեօք քնած չեմ, այս ի՞նչ լաւ է», կամ «այս ի՞նչ տարօրինակ բան է»։ Այդ նշանակում է թէ մեր հոգու մէջ այնպիսի զգացմունքներ են արթնացել որ ոչ մեզանից էինք սպասում, ոչ էլ արտաքին հանգամանքներից, և յանկարծ կորցնում ենք թէ մեր սննդին և թէ իրականութեանը տէր լինելու սովորական զգացմունքը։

IV.

Էմպիրիկ հոգեբանութիւնը։

Ուրեմն հոգեկան երևոյթները կարող են օբյեկտացման ենթարկուել և մի որոշ տեսակի առարկայ (օբյեկտ) դառնալ։ Հետևաբար դրանց կարելի է հետազոտել և իմանալ, ուստի դրանք կարող են մի որոշ գիտութեան առարկայ լինել։

Այդ աշխարհը՝ իբրև մի առարկայական (օբյեկտիւ) բան պէտք է համապատասխանէ այն բոլոր պահանջներին, որ անում ենք մի առարկայից (օբյեկտից)։ Այն է՝

այդ աշխարհի երևոյթները կարող են դասաւորման (կլասիֆիկացիայի) ենթարկուել, որոշ սեռի և տեսակի տակ դասուել, այնուհետեւ կարելի է դրանց վերլուծել (անալիզի ենթարկել), տարբերել դրանց մէջ պարզ և բարդ երևոյթներ, և որոշել թէ առաջին և թէ երկրորդ տեսակի երևոյթների կազմուելը. վերջապէս դրանց թէ փոխադարձ և թէ ամեն ուրիշ երևոյթների հետ ունեցած յարաբերութիւնները պէտք է ենթարկուեն խիստ օրէնքներ, ճշգրիտ դետերմինիզմի, և կարելի պիտի լինի հետազօտել այդ օրէնքները:

Այսպիսով մեր առաջ հետազօտման մի ընդարձակ աշխարհ է բացուում. այստեղ դործադրութիւն կգտնեն գիտական ամեն տեսակ մեթոդներ. հարկաւոր կլինի դիտողութիւններ և փորձեր անել, պէտք է հիպոտեզներ և տեսութիւններ յօրինել, և ապա ստուգել դրանց հետեւութիւնները:

Այդպիսի մի դիտութիւն ստեղծուած և մշակուած կայ մեծ ծաւալով. այդ դիտութիւնը էմպիրիկ հոգեբանութիւն են կոչում, ոչ այն պատճառով իբր թէ նա մեր ժելիս լինէր ամեն ռացիոնալ տարր (որ անհնարին բան է), այլ այն պատճառով որ դորա հիմնադիրները էմպիրիկներ են եղել, այն մտածողները որոնք ուղեցել են մարդկային ամբողջ իմացութիւնը միայն փորձականի վերածել և ճգնել են ամեն բանում փորձից սկսել: Պրանք էին՝ Լոկկ և Հերտլի (Hartley) անգլիացի փիլիսոփաներն, ապա Բերկլի (Berkeley) իրլանդացին և նշանաւոր շոտլանդացիների մի ամբողջ շարք՝ Իւմ, Թովմաս Բիդ, Դոգալդ Ստիւարտ, Թովմաս Բրոուն, երկու Միլլեր (Ջեմս և Ջոն Ստիւարտ, հայր և որդի) և վերջապէս Ալեքսանդր Բէն:

Այդ հոգեբանութիւնը, ինչպէս երևում է արդէն հէնց այս ցանկից, շատ ազատ և փարթամ կերպով է աճել, և միևնոյն ժամանակ ոչ միայն ընդհանրապէս անգլիական, այլ նոյն իսկ յատկապէս շոտլանդական բնիկ տեղական մի բոյս է

եղել: Եւ իբրք նա ուրոյն պայմանների, մտքի ինքնուրոյն տրամադրութեան պահանջ է ունեցել: Հոգեկան երևոյթները այս տեսակէտից հանդարտ և երկար հետազօտելու համար պէտք էր որ հոգեբանները այդ երևոյթները ինքն ըստ ինքեան հետաքրքրական փաստեր նկատէին և դաւանէին, որ ուսումնասիրութիւնը առարկայի էմպիրիկ հետազօտութիւնով պէտք է սահմանափակուի: Ամեն միակողմանի և նեղ հայեցակէտ հարուստ արդիւնքներ է ունենում, երբ այդ հայեցակէտի վրայ հաստատ ենք մնում և երկար աշխատում:

Պերմանիայում՝ անգլիական էմպիրիկ հոգեբանութեանը նման գիտութիւն ուշ ծաղկեց. որա հիմնադիր պէտք է համարել Հերբարտին՝ 19-րդ դարի տաճանական և քսանական թուականներին: Հերբարտը դիտողութիւնների և փորձերի խնդիր դարձրեց ուսումնասիրութիւնը այսպէս կոչուած հոգեկան մեքանիզմի, այսինքն այն կախման որ հոգեկան երևոյթներն ունեն մէկը միւսից, — իբր ուսումնասիրութիւն մի տեսակ մեքանիկական օրէնքների որոնք ենթարկուում են դրանք իրենց շարժման, միացման և այլն ժամանակ: Բենեկէն և աշխատում էր՝ թէ և ուրիշ ձևերով նման մեքանիկ հաստատել: Հերբարտեանների և բենեկեանների տարբերութիւնը մի քանի դրութիւնների և ենթագրութիւնների մէջ է, որոնք փորձից այն կողմն են անցնում: Պերմանացիները՝ լրութեան և սխիսթեմի մի բնածին պահանջով՝ երբեք այդպիսի դրութիւններից չեն հրաժարվում:

Հերբարտի դպրոցին կարելի է ասել՝ պատկանում են Լոտցէ, Լացարուս և Շտէյնտալ գիտնականները: Հոգեկան մեքանիզմի հետազօտութիւնն անկասկած շատ հետաքրքրական և կարեւոր հետեանքներ ունեցաւ:

Վերջապէս նոյն էմպիրիկ հոգեբանութեան շրջանին պէտք է վերագրել բնախօսների բոլոր այն հետազօտութիւնները, որոնք վերաբերում են հոգեկան կեանքին: Բնախօսութիւնն իսկապէս նիւթական երևոյթների՝ մարդու մարմնի երևոյթների՝ հետազօտութեամբ է զբաղւում (եթէ բնախօս

սուծիւնը վերցնենք իւր ամենանեղ մտքով): Բայց որովհետեւ մարմնական երեւոյթների յայտնի մասի հետ անփոփոխ կապուած է հոգեկան երեւոյթների հանդէս գալը, ապա բնախօսութիւնը, իբրեւ մարմինը հետազոտող մի գիտութիւն՝ պարտաւոր է կատարեալ ճշտութեամբ որոշել այն նիւթական գործողութիւնները որոնք պայմանաւորում են կամ միշտ համապատասխանում են տուած հոգեկան երեւոյթներին: Իրենք հոգեկան երեւոյթները բնախօսութեան առարկան չեն և չեն էլ կարող լինել: Բնախօսութեան գրանք պատրաստի տրւում են հոգեբանութիւնից, ճիշտ այնպէս ինչպէս որ բնախօսութեանը պատրաստի տրւում են մեքենայաբանութեան, ֆիզիկայի և քիմիայի օրէնքներն ու երեւոյթները: Բայց հնարաւոր է, ի հարկէ, որ մարդու մարմինը հետազոտելիս՝ բնախօսը նոր գիտողութիւններ և հետազոտութիւններ անէ՝ ֆիզիկային կամ քիմիային վերաբերեալ, և էմպերիկ հոգեբանութեան անկատարութեան պատճառով՝ անհամեմատ աւելի ևս հնարաւոր է, որ բնախօսը մի քանի նոր արգիւնքների հասնի հոգեբանութեան վերաբերեալ: Սովորաբար բնախօսները առանց որն է խղճահարութեան միջամուխ են լինում հոգեբանութեան մէջ, իբրեւ մի շրջանի որ դեռ ևս լիազօր տէր և խիստ հաստատուած կարգ չունի, — որ մասամբ արդարացի է, բայց ոչ երբէք այն աստիճան ինչպէս բնախօսներից շատերը կարծում են:

Բանի դրութիւնը պարզելու համար մի քանի մանրամասնութիւնների մէջ մտնենք:

Բնախօսները ներկայումս լիովին հաստատուել են այս խնդրին վերաբերեալ երեւոյթների հ տեւալ կատարելապէս ուղիղ բաժանումը:

1) Տպաւորութիւններ (impressio, Eindruck), այսինքն՝ զուտ ֆիզիկական, նիւթական ազդեցութիւններ, որ մեր մարմնի վրայ առաջանում են այլ մարմիններից, այլ նիւթական առարկաներից: Մեր մարմինը մի նիւթական առարկայ լինելով՝ ֆիզիկական օրէնքի համաձայն իւրա-

քանչիւր տպաւորութեան պատասխան է տալիս որոշ հակազդեցութիւնով, նոյնպէս մի զուտ ֆիզիկական երեւոյթով, այս հակազդեցութիւնը, որի բնութիւնը լաւ չգիտենք, օրինակ որ կատարւում է նեարդերի մէջ առանձին տեսակի երեւոյթների (լոյսի, ձայնի) ազդեցութեան պատճառով, կոչւում է գրգիռ (irritatio, Reizung): Խօսակցական լեզուով տպաւորութիւն ասելով հասկանում են ոչ միայն մարմնի տպաւորութիւնը, այլ և գլխաւորապէս հոգու տպաւորութիւնը, բայց բնախօսութեան և հոգեբանութեան մէջ այդ բառը այն աւելի նեղ իմաստն ունի որ մենք բացատրեցինք:

2) Զգայութիւնը (sensatio, Empfindung) արդէն այն զուտ հոգեկան երեւոյթն է որ անմիջապէս տպաւորութիւնից է առաջանում և կախուած է սրանից խիստ որոշ օրէնքներով: Ամեն տպաւորութիւն զգայութիւն չէ առաջացնում, ոչ էլ ամեն զգայութիւն առաջանում է տպաւորութիւնից: Բայց այն զգայութիւնները՝ որ մարմնական տպաւորութիւններից (կամ աւելի ևս ճիշտը՝ սրանցից առաջացած գրգիռներից) են առաջ գալիս, համարւում են հոգեկան տարրական այսինքն՝ պարզագոյն, անլուծելի երեւոյթներ:

3) Ըմբռնութիւններ (perceptio, Wahrnehmung), այլ և հոգեկան միւս բոլոր երեւոյթներ բացի զգայութիւններից: Ըմբռնութիւն ասելով հասկանում են այն հոգեկան երեւոյթները, որոնց ընթացակցում է արտաքին աշխարհի երեւոյթների և առարկաների իրական գոյութեան մտապատկերը: Երբ մեր մէջ կատարւում են այդ երեւոյթները այն ժամանակ այսպէս ասած ըմբռնում ենք արտաքին աշխարհը, կարծես թէ մեր մէջ ենք ընդունում նրա առարկաներն ու երեւոյթները: Եթէ բանից դուրս գայ որ այդ երազումն է լինում, ապա պատիւր ըմբռնութիւն կկոչենք, իսկ եթէ համոզուած ենք որ արթուն ենք, ընդ նմին համոզուած ենք լինում որ իրօք արտաքին աշխարհի իմացութեան գործողութիւնն ենք կատարում:

ները, Լուկը և Բերկլին, էին որ առաջին անգամ մատ- նացոյց արին երկու տեսակ երեւոյթների տարբերութիւնը, և Բերկլին կատարեալ պայծառութեամբ և ճշտութեամբ այդ ապացուցեց տեսողութեան համար: Բերկլին վարդա- պետութիւնը, նոյն իսկ իւր բոլոր բնազանցադիտական հետեւութիւններով, ընդունում էր հալլերը*), և նոյն վար- դապետութեան էական գծերն ընդունուեցին բոլոր բնա- խօսներէց և մտան Փիզիկայի բոլոր դասադրքերի մէջ:

Էմպիրիկ հոգեբանութեան շրջանում այդպիսի կատա- րելապէս հաստատուն և պայծառ հետազոտութիւններ չատ կարելի է ցոյց տալ: Մեծ հռչակ ունի, օրինակ, մտապատ- կերների զուգորդութեան վարդապետութիւնը. այն- պէս որ երբեմն այս ամբողջ գիտութիւնը զուգորդու- թեան հոգեբանութիւն են կոչում: Իսկ եթէ հոգե- բանական հետազոտութիւնները միշտ չեն դրաւում այն ուսումնասիրութիւնը և յարգանքը որին արժան են՝ այդ ե- րևի նրանից է որ ընթերցողները յաճախ դրանց այն նշա- նակութիւնը չեն տալիս որ իրօք ունին. իսկ ամենից յաճախ հէնց իրենք հետազոտողներն էլ ճշտիւ չեն սահմանափակ- ւում այն հայեցակէտով, որից բոլորովին իրաւացի է իրենց հետազոտութիւնը: Հոգեբանների նպատակը մէկ բան պիտի լինի — ուսումնասիրել օբյեկտացրած հոգեկան երեւոյթների կապակցութիւններն ու օրէնքները:

V.

Փիսակցութիւն:

Էմպիրիկ հոգեբանութեան մէջ մեր առաջ երեւոյթ- ների մի ամբողջ աշխարհ կայ որ խիստ ենթարկուած է որոշ օրէնքների, բայց ուր հնարաւոր են անվերջ բաղա-

*) Elementa physiologiae corporis humani. M. V, 579 sq. (1779).

դրութիւններ և որը կարող է ուսումնասիրութեան ան- հուն ասպարէզ բաց անել մեզ: Սակայն եթէ ցան- կանում ենք հետազօտել մեր առարկայի հիմնական դա- ղափարները՝ պէտք է մտքներս պահենք որ այդ աշխարհը մեզ պայմանով է տրուած. հետեւապէս պէտք է այդ պայ- մանը մեր՝ նրա մասին ունեցած գաղափարի մէջ մտցնենք: Հոգեկան երեւոյթները միայն այն ժամանակ իբրեւ օբյեկ- տիւ բաներ կատարուին, երբ նրանց օբյեկտացնենք, այ- սինքն զատենք մեզնից, ընդունենք իբրեւ անկախ և նոյնիսկ իբրեւ մեր եսին հակադիր մի բան: Հետեւապէս պայ- մանն այն է՝ որ օբյեկտի և սուբյեկտի մշտական տարբերութիւն է ենթադրուում, որ իբրեւ օբյեկտ ընդու- նուած իւրաքանչիւր հոգեկան երեւոյթ՝ մեր եսն է պա- հանջում որպէս սուբյեկտ իրեն համար:

Ամեն միտք, ամեն զգացմունք կամ ցանկութիւն հնարաւոր է միայն մի եսի պայմանով՝ որ մտածում է այդ միտքը, զգում է այդ զգացմունքը, ցանկանում է այդ ցանկութիւնը: Հոգեկան երեւոյթների ամենաէական յատ- կանիչը՝ դրանց իւրաքանչիւրի այդ զարմանալի կերպով երկուսի բաժանուելն է՝ սուբյեկտի և օբյեկտի: Այդ բա- ժանումը գիտակցութիւն ենք կոչում և սովորաբար ընդունում ենք, որ իւրաքանչիւր հոգեկան երեւոյթի գի- տակցութիւն է ընթացակցում: Այդպէս է ասում նաև Դեկարտը 9-րդ պրակում. «գիտակցութիւն ասելով ես հաս- կանում եմ այն ամենը ինչ որ կատարւում է մեր մէջ երբ մեզ գիտակից ենք լինում» որքան մեր մէջ այդ կա- տարուող բանի գիտակցութիւնը կայ:

Այսպէս ուրեմն հոգեկան աշխարհի հետ անբաժան կերպով կապուած է իւր սուբյեկտը, իւր եսը: Այդ սուբ- յեկտի մասին հեշտ է գաղափար կազմել՝ որպէս մի եղրա- կացութիւն նախօրդ դրութիւններից: Իթէ մեզ զատում ենք մեր սեպհական մտքերից, զգացմունքներից և ցանկութիւն- ներից, ապա ուրեմն մեր եսի մէջ ոչ մի այնպիսի ինչ չպէտք է ենթադրենք որ ներքին գիտողութեամբ գտնում

ենք մեր հոգու մէջ. եսի մէջ ոչ բազմազանութիւն կայ, ոչ փոփոխութիւն, ոչ մասեր, ոչ յաջորդականութիւն, ոչ կապակցութիւններ, ոչ էլ օրէնքներ. մի խօսքով ոչ մի այնպիսի բան որ կարող լինէինք օբյեկտացնել: Այս արդէն զուտ սուբյեկտ է, որ այդ պատճառով սահմանուում է միայն բացասական նշաններով որպէս իմացութեանն անմատչելի մի բան (որովհետեւ ամեն իմացութիւն օբյեկտացում է):

Այդ պատճառով ասում ենք՝ մեր եսը մի այնպիսի բան է՝ որ ոչինչ չէ պարունակում, ոչ մի յոգնակիութիւն չէ ներկայացնում, ոչ մի փոփոխութիւն չունի, այսինքն՝ միշտ եղակի և միշտ անփոփոխ է, — Մոնադաց, հոգեկան աշխարհի անշարժ կեդրոնական կէտ է: Չպէտք է խաբուենք լեզուի ձևերից որ ամեն ինչ դրական է դարձնում և բացասելու համար միայն սակաւաթիւ ձևեր ունի: Մեր եսի մէջ մեր առաջ մի բան է յայտնուում որ յերաւի մեր մտքին և խօսքին անմատչելի է: Այս հասկանալու համար պէտք է հաստատ մնալ այն դրութեան վերայ, որ եսը՝ սուբյեկտն է որ ոչ մի կերպ և ոչ մի ժամանակ չէ կարող օբյեկտ դառնալ: Հետեապէս եթէ մենք ցանկանք խորհել և խօսել եսի մասին մեր սովորական միջոցներով՝ առաջուց պէտք է իմանանք որ միայն սխալ ենք անում, միայն չփոթում ենք գաղափարները:

Այս չփոթութեան ցոյց տալը և պարզելը կարելի է, ի միջի այլոց, գործադրել ինչպէս մի լաւ միջոց՝ բացասաբար հաստատելու այն գաղափարը, որին չէ կարելի մատչել դրական կողմից.

Օբյեկտացնելու անդիմադրելի հակման շնորհիւ՝ մեր եսը կրաւորութեան և ներգործութեան սովորական կատեգորիային ենք ենթարկում. բայց այս դէպքում կրկնապատկումներ ենք ստանում, որոնք եթէ բառացի հասկանալիս լինենք՝ բոլորովին աւելորդ և իսկապէս անիմաստ կդառնան: Օրինակ՝ յաճախ ասում են՝ ես մտածում եմ իմ միտքը, ես զգում եմ իմ զգացմունքը, ես

գիտակցում եմ իմ եսը: Այստեղ եսին վերագրում ենք մի գործունէութիւն որ ուղղած է դէպի նորա սեպհական գործունէութիւնը և ընդ նմին բոլորովին նոյն տեսակի է ինչպէս որ այն գործունէութիւնը, դէպի որն ուղղուած է նա: Եթէ այդ հնարաւոր բան լինէր, այն ժամանակ նման գործողութիւն կարող էր կրկնուել կրկին ու կրկին անգամ, և չէր կարելի ոչ մի սահման դնել այս բարդման համար: Իրօք իհարկէ այդ չէ լինում, և պատրանքը միայն նրանից է առաջանում որ մեր եսը կեղծ օբյեկտ ենք չինում և սկսում ենք նրան վերաբերուել ինչպէս մի օբյեկտի, մինչև որ համոզուում ենք որ դրանից ոչինչ չէ դուրս գալիս և չէ կարող դուրս գալ:

Առհասարակ այդ սխալը ոչինչ չէ առաջացնում, բացի անլուծելի չփոթութեան մի տարօրինակ զգացմունքից, և այդ պատճառով կարող է անվնաս համարուել: Նոյնպէս անվնաս են եսի մասին եղած և բոլոր այն դարձուածքները, որոնց մէջ եսը որոշ կարողութիւններով և ընդունակութիւններով օժտուած գործօն է հանդիսանում: Այս դէպքում միայն հարկաւոր է որ մեր խօսքին իւր բառացի իմաստը չվերագրենք, ինչպէս չենք վերագրում նաև ուրիշ բազմաթիւ դէպքերում: Ընդհանրապէս մեր լեզուն լիքն է փոխաբերական իմաստ ունեցող բառերով և դարձուածքներով և առանց դրանց վարուել անհնարին է, և հարկ էլ չկայ երբ գիտենք որ բառերը մտքի լոկ նշանն են և ոչ թէ նրա համասեւ արտայայտութիւնը: Մեր հոգեկան աշխարհի բոլոր երևոյթները կարելի է վերագրել մեր եսին ինչպէս նրա պատկանելիք կամ արտայայտութիւն. բայց այս դէպքում պէտք է մտքներս պահենք, որ ինքը եսը ամենեւին դրանց մէջ չէ մտնում, և դրանց որոշ գոյութիւն տալով՝ ինքն այդ գոյութեան բնաւ մասնակից չէ:

VI.

Էմպիրիկ հոգեբանութեան եւր:

Ամենից հետաքրքրական և կարևոր է այն սխալը որ այս դէպքում անում է էմպիրիկ հոգեբանութիւնը: Սա եսը նոյն դադարաւորի տակ է դասում որի տակ գննում է իւր միւս բոլոր հետազոտելի երևոյթները: Հետևապէս եսը նրա համար կլինի մեր օբյեկտացրած հոգեկան երևոյթներէից մէկը, կլինի մի մտապատկեր, Լոկկի տերմինով՝ մի ի դէպ: Ճիշտ այնպէս ինչպէս և ուրիշ ի դէպներ ի վերաբերմամբ՝ էմպիրիկ հոգեբանութիւնը հետազոտում է այդ ի դէպի ծագման պայմաններն ու հանգամանքները: Մեր եսի՝ իր հետ ունեցած մշտական նոյնութիւնը հոգեբանութիւնը բացատրում է ճիշտ նոյնպէս, ինչպէս որևէ այլ մտապատկերի մեր ընդունելիք նոյնութիւնը: Սակայն հասկանալի է որ եսի անփոփոխութեան և եղակիութեան մասին հոգեբանութիւնը երաշխաւորել չէ կարող. այդ պատճառով և պատրաստ է փոփոխութիւններ ընդունել նորա մէջ և հնարաւոր համարել նորա յոգնակի լինելը, այսինքն ենթադրել, որ մարդկային հոգու մէջ միանգամից կարող են գոյութիւն ունենալ մի քանի այդպիսի մտապատկերներ, մի քանի եսեր: Որքան և խորթ թուայ այս ենթադրութիւնը, սակայն անկասկած կատարեալ հետևողականութեամբ բղխում է էմպիրիկ հոգեբանութեան հայեացակէտից: Ինչպէս որ, օրինակ, մի որոշ գրքի մտապատկերը միշտ ինքն իրեն հետ նոյնն է լինում և այդ այնուամենայնիւ չէ խանգարում, որ մենք ուրիշ գրքերի մտապատկերներ ունենանք նոյնպէս իրենք իրենց հետ նոյն, այնպէս էլ մեր մէկ եսի մտապատկերը չէ արդելում որ մեր մէջ գոյութիւն ունենան մեր ուրիշ եսերի մտապատկերները:

Վերջին ժամանակներս էմպիրիկ հոգեբաններն ոչ միայն հանեցին և արտայայտեցին այդ եղբակացութիւնը,

այլ նոյն իսկ սկսեցին պնդել որ այդ փորձով է ապացուցւում, այն է՝ մի քանի հոգախտաւորների վերայ կատարուած դիտողութիւններով: Այսպէս Տէնը (H. Taine) յենում է բժիշկ Կրիշաբերի կատարած դիտողութիւնների վերայ, որ նկարագրել էր մի առանձին տեսակի հիւանդութեան 39 դէպքեր (névropathie cerebro—cardiaque *)՝ տարօրինակ խտորումներ եսի դիտակցման սովորական տեսակից: Տէնը խորհրդակցել էր իրեն բժշկի հետ, ուսումնասիրել էր հիւանդների օրագրութիւնները, նոյն իսկ առողջացած հիւանդներից մէկին հարձ ու փորձ էլ արել, և եկել հետևեալ եզրակացութեան:

«Համարեա բոլոր հիւանդները միևնոյն դարձուածք են ենք են դորժածում. օրինակ՝ մէկն ասում էր՝ ես ինձ «այն ատիճան կատարելապէս փոխուած էի «զգում որ ինձ թւում էր՝ թէ ուրիշ մէկն «եմ դարձել. այս միտքը շարունակ հալածում «էր ինձ, թէ և ոչ մի վայրկեան չէի մոռանում «որ այդ խաբուսիկ է: Միւսներն ասում էին՝ երբեմն «թւում էր թէ ես՝ ես ինքս չեմ, կամ թէ ես «զգում էի թէ շարունակ երազում եմ: Կամ «ես տարակուսում էի իմ սեպհական դոյու «թեան վերայ և ըսպէսներ էին լինում երբ «դադարում էի հաւատալ թէ կամ, և այլն»:

«Բժիշկ Կրիշաբերը և առողջացած № 38 հիւանդը «դեռ աւելի հեռու են գնում. սրանք ենթադրում են «որ հիւանդները չեն սխալում, երբ կարծում են թէ «ուրիշ մէկն են դարձել: Ոչ միայն ինձ թւում էր «որ ես ուրիշ մէկն էի դարձել, ասում էր այդ «ապաքինածը, այլ և իր օք ես մի ուրիշ մէկն էի. «մի ուրիշ ես իմ առաջին եսի տեղն էր բռնել: «Եւ արդարեւ, ուրիշ զգայութիւններ էին դարձել նորա

* De la Névropathie cerebro—cardiaque par le Dr. Krishaber. Paris. 1873.

« եսի բաղադրիչ զգայութիւնները, և հետևաբար նորա ճանաչողը, ցանկութիւնները, ընդունակութիւններն էլ՝ բոլորը ուրիշ էին դարձել: Այսպիսով՝ եսը, բարոյական անձնաւորութիւնը, մի արդիւնք է որի սկզբնական դործմաները զգայութիւններ են, և այդ արդիւնքը՝ զանազան ընդունակութիւններով՝ մի և նոյնը չէ լինում, և միևնոյնն է թուում միայն այն պատճառով որ բաղադրիչ զգայութիւնները միշտ նոյնն են մնում: Իսկ եթէ յանկարծ այդ զգայութիւնները ուրիշ դառնան՝ ապա արդիւնքն էլ (եւս) ուրիշ կդառնայ և ինքն իրեն որպէս մի ուրիշ մէկը կներկայանայ: Այստեղ փորձով հաստատուում է տեսութիւնը: Յիրաւի, բժիշկ Կրիշաբերի խօսքերի համաձայն՝ «այն առանձին տեսակի հիւանդական վիճակը, որի պատճառով հիւանդը մի օրօշ չափով կորցնում է իւր սեպհական անձնաւորութիւնը, թեան զգայութիւնը, միայն այն ժամանակ է անցնում, երբ անհետանում է զգայութիւններն այն ազաւազումը, որի հետ այդ վիճակը կապուած է: Իմ կարծիքով այս հանգամանքը լիովին վճռում է բանը, և ես կարծում եմ որ այս փոքրիկ պատմութիւնը, որ ընթերցողներս կարդացին, աւելի խրատական է քան բնազանցադիտութեան մի ամբողջ հատոր՝ «մեր եսի սուբստանցիայի մասին»:»*

Ակնյայտնի է որ Տէնը № 38 հիւանդի հետ միասին ուզում է ընդունել՝ որ երկրորդ եսը իւր էութեամբ բոլորովին նոյն տեսակի է եղել, նոյն ընթերցողն ու արժանիքն է ունեցել ինչ որ առաջին եսը: Երկրորդ եսը նոր զգայութիւնների արդիւնք է եղել ճիշտ նոյնպէս, ինչպէս որ առաջին եսը՝ հետեւի արդիւնք: Սակայն որով որովհետեւ այս առաջին եսը չէր բոլորովին անհետանում, դուրս է գալիս որ այդ անհատի մէջ միաժամանակ եր-

կու ես է եղել՝ հինը և նորը, և այս բանի դէմ էմպիրիկ հոգեբանութեան տեսութիւնը ոչ մի արգելք չէ դնում, քանի որ հոգու մէջ կարող են գոյութիւն ունենալ զգայութիւնների զանազան շարքերի ոչ միայն երկու, այլ բազմաթիւ զանազան արդիւնքներ: Այդպէս էլ լինում է, և հիւանդի մէկը օրինակ ինձ պատմել է որ հիւանդութեան ընթացքին իրեն ութը անհատների բաժանուած է զգացած եղել:

Սակայն հեշտ է տեսնել որ մի մարդու մէջ մի քանի եսեր լինելու մասին եղած այդ բոլոր փանտազիաները չքանուում են, քանի որ ապացուցուած չէ որ այդ եսերը կատարելապէս համասեռ են: Թէև բժիշկ Կրիշաբերի հիւանդն ասել է նրան թէ նոր եսը հնի տեղն էր բռնել՝ բայց պարզ է որ այդ տեղը լիովին բռնած չէ եղել, որովհետեւ հին եսը նկատել էր դորա արշաւանքը և ստիպուած լինելով տեղի տալ՝ մի ինչ որ անկիւնից դիտած է եղել դրան: Մի ուրիշ հիւանդ շատ լաւ է նկարագրում այդ կռիւը, որ ցոյց է տալիս երկու եսերի ամբողջ տարբերութիւնը:

«Ինձ թուում էր թէ գործում էի ինձ համար մի օտար «գրգռման շնորհիւ՝ մեքենաբար: Երբեմն հարցնում էի «ինքս ինձ՝ թէ ինչ եմ անելու, և իբրեւ մի անտարբեր հադիսատես ներկայ էի լինում իմ շարժումներին, խօսքերին և բոլոր գործողութիւններին: Իմ մէջ մի նոր էակ կար և դուրան կից իմ անձի միւս մասը՝ հին էակը, որ ոչ մի մասնակցութիւն չունէր նորի մէջ: Շատ պայծառ յիշում եմ որ երբ բեմն ասում էի ինքս ինձ, թէ այս նոր էակի տանջանքները «ինձ համար անտարբեր բաներ են, (նշանակութիւն չունեն)»... Այնուամենայնիւ ես երբեք իսկապէս խաբուած չեմ «եղել այդ ցնորքներով, սակայն միտքս յաճախ յոգնում էր «նոր զգայութիւնները անդադար ուղղելուց և ես սկսում էի «այդ նոր էակի դժբաղդ կեանքով ապրել: Ես ջերմապէս «ցանկանում էի կրկին տեսնել իմ հին աշխարհը, նորից «իմ հին եսը դառնալ, հէնց այս ցանկութիւնն էր որ ար-

* Revue philosophique 1876. T. I, p. 294 (Sur les éléments et sur la formation de l'idée de moi. H. Taine).

«գեղեցիկն անձնասպան լինելէ Ես մի ուրիշ մէկն էի, և ա-
«տում՝ ու արհամարհում էի այդ ուրիշին. նա չափազանց
«հակակրելի էր ինձ համար. կասկած չկար որ ուրիշ մէկը
«իմ ձեռն էր ընդունել և իւր վրայ առել իմ դործերը...»*

Անկարելի է աւելի պայծառ և աւելի կենդանի կեր-
պով նկարագրել մի մարդու մէջ ապրող երկու եսերի տար-
բերութիւնը։ Դրանցից մէկը՝ հինը՝ պարզ է որ իսկական
եան է, այն սուբյեկտը որը ոչ մի կերպ և երբեք չէ կա-
րելի օբյեկտացնել։ Իսկ միւսը՝ նոր եսը՝ մի բոլորովին
օբյեկտիւ բան է և ոչ մի սուբյեկտ չէ պարունակում։
Առողջ մարդու օբյեկտիւ և սուբյեկտիւ երկու եսերի մէջ
մի կանոնաւոր կապակցութիւն, կանոնաւոր յարաբերու-
թիւն գոյութիւն ունի. հիւանդ մարդու մէջ այդ կապակ-
ցութիւնը խախտուած է, — հոգեկան երևոյթների աշխարհը
գուրս է եկել իւր կեդրոնի օրինաւոր իշխանութեան տա-
կից։ Բայց այդ կեդրոնի և այդ երևոյթների էութիւնը չէ
փոխուել. խելագարի մէջ էլ գրանց կատարելապէս հա-
ւատարիմ են իրենց բնութեանը։ Նախընթաց նկարագրու-
թիւնը ուշի ուշով կարգալիս՝ հեշտութեամբ կարող ենք
նկատել որ նկարագրած երկու եսերի նոյն այդ յարաբե-
րութիւնները թոյլ գծերով կրկնուում են իւրաքանչիւր
անկասկած առողջ հոգի ունեցող մարդու հոգեկան կեան-
քում։ Շատ յաճախ առողջ մարդիկ էլ մեքենաբար
են դործում, շատ յաճախ իրենցից դժգոհ են լինում,
ապաշաւում են իրենց սեպհական խօսքերի և դործերի
համար որոնցից յետ կենալ չէին իմացել կամ չէին կա-
րողացել։ Բոլորս էլ ստիպուած ենք լինում միշտ հսկել
մեր վրայ. լինում են ըստէսեր երբ ամենքս մեզ ատելի ենք
լինում, երբեմն նոյն իսկ մեզ չենք ճանաչում՝ երբ
հոգեկան կեանքը չափազանց լարուած կամ ճնշուած է
լինում։ Ամեն մարդու հետ էլ գէպքեր են պատահում՝
երբ իրեն տիրապետելը մի մեծ դործ և առաքելու-

*) Տէնի նոյն յօդուածը. էջ 293.

թիւն է։ Այնպէս որ մեծ կամ փոքր չափով բոլորս էլ
զգում ենք երկու եսերի այդ թշնամութիւնը, որ այնպիսի
չափազանց զօրութեան էր հասել մեր հիւանդի մէջ։

VII.

Սուբյեկտ:

Մեր հոգեկան կեանքի այն յատկութիւնը որ գի-
տակցութիւն ենք կոչում՝ հոգեկան կեանքի երևոյթ-
ներից մէկը չէ, միւս երևոյթների շարքում, այլ մի ընդ-
հանուր յատկութիւն է որ իւր համար բոլորովին ուրոյն
գաղափար է պահանջում. այն է՝ որ իւրաքանչիւր երևոյթ
երկուսի բաժանուի՝ մի օբյեկտացնելի բանի և մի սուբ-
յեկտի որ չէ ենթարկուում օբյեկտացման։ Էմպիրիկ հոգե-
բանները սովորաբար ժխտում են գիտակցութիւնը այս
մտքով. ժխտում են պարզապէս նորա համար որ հոգե-
կան մեքենիզմի, զուգորդութիւնների և իրենց այլ սու-
բյեկտական գաղափարների տակ չէ դասուում և հոգեկան
կեանքի իրենց կազմած պատկերի սահմաններից մի ելք է
պահանջում։ Սակայն գիտակցութեան փաստը այնքան
բարձրաձայն է ազդակում իւր մասին, որ ամենքն էլ չեն
կարողանում իրենց տեսութիւններով խլացնել իրենց այդ
ձայնի առաջ։ Իբրև այս փաստի չափազանց պայծառ լի-
նելու մի ապացոյց՝ այստեղ առաջ կբերենք Ջոն Ստիւ-
արտ Միլլից մի կտոր, որ աւելի ևս նշանաւոր է այն
պատճառով որ այս մտածողը փոքր հասակից զուգոր-
դութեան հոգեբանութեան գաղափարների վրայ էր կըր-
թուած եղել, միշտ այդ գաղափարներին էր հետևել և
զարմանալի հետևողականութեամբ առաջ բերել իւր
գրուածքներում։ Բայց որովհետև նա միևնոյն ժամանակ
աչրի էր ընկնում իւր անարատ և ճշմարիտ փիլիսոփայա-
կան բարեխղճութեամբ՝ ուստի և գրել է հետևեալը։

«Բացի առձեռն պատրաստ և հնարաւոր զգայութիւն»
 «ներից՝ կայ երեւոյթներին աւ մի ուրիշ խումբ, որոնց պէտք է
 «հոգու մասին մեր ունեցած գաղափարը կազմող տարրերի
 «շարքը դասել: Գիտակցութեան թելը, որ հոգու ֆենո-
 «մենալ կեանքն է կազմում, բաղկացած է ոչ միայն առձեռն
 «պատրաստ զգայութիւններից, այլ և մասամբ յիշողութիւն-
 «ներից և ակնկալութիւններից: Իսկ ինչ են սրանք: Ինքն ըստ
 «ինքեան սրանք մի տեսակ պատրաստի զգայութիւններ են,
 «գիտակցութեան մի տեսակ վիճակ, և այս կողմից զգա-
 «յութիւններից տարբեր չեն: Բացի դրանից սրանք նման
 «են մի քանի տրուած զգայութիւնների որ ան-
 «ցեալումն ենք ունեցել: Սակայն սրանք նաև այն առան-
 «ձնայատկութիւնն ունեն որ իրենցից իւրաքանչիւրը
 «մի հաւատալիք է պարունակում՝ բացի իւր ներկա-
 «յումս ունեցած սեպհական գոյութիւնից՝ նաև մի ուրիշ
 «բանի մասին: Ամեն զգայութիւն միայն սեպհական
 «ներկայ գոյութեան հաւատալիք է պարունակում. այն ինչ
 «զգայութեան յիշողութիւնը, եթէ նոյն իսկ որոշ ժամա-
 «նակի էլ չէ վերաբերում, մի միտք և հաւատալիք է պա-
 «րունակում՝ թէ այն զգայութիւնը, որի պատճէն կամ
 «մտապատկերն է նոյն յիշողութիւնը, իրօք գոյութիւն
 «է ունեցել անցեալում. նոյնպէս էլ ակնկալութիւնը քիչ
 «թէ շատ դրական հաւատալիք է պարունակում՝ որ այն
 «զգայութիւնը, որին ինքը վերաբերում է, գոյութիւն է
 «ունենալու ապագայում: Գիտակցութեան այս երկու վի-
 «ճակներին պատկանող երեւոյթները ուրիշ կերպ չէ կա-
 «րելի արտայայտել քան այսպէս՝ սրանց մէջ եղած հա-
 «ւատալիքն այն է, որ ես ինքս եմ անցեալում ունեցել
 «կամ որ ես ինքս և ոչ թէ մի ուրիշը ունենալու եմ
 «ապագայում այդ զգայութիւններն, որոնց մտաբերում
 «եմ՝ կամ որոնց ակնկալում: Հաւատալիքի առարկայ
 «կազմող փաստն այն է, որ որոշ զգայութիւններ մի ժա-
 «մանակ իրօք կազմել են կամ յետագայում կազմելու են
 «վիճակների հէնց այն շարքի կամ գիտակցութեան հէնց

«այն թելի մի մասը, որի մի մասը այժմ նոյն զգայու-
 «թիւնների յիշողութիւնն ու ակնկալութիւնն է կազմում:
 «Հետեւապէս եթէ ասում ենք թէ հոգին զգայութիւն-
 «ների մի շարք է, պէտք է լրացնենք այդ գոյութիւնը և
 «ասենք՝ թէ հոգին զգայութիւնների մի այնպիսի շարք է
 «որ գիտէ իւր անցեալը և ապագան: Այսպիսով մի ալ-
 «տերնատիվի ենք հասնում՝ կամ պէտք է ընդունենք որ
 «հոգին, կամ եւր, ամեն տեսակ զգայութիւնների այլև
 «զգայութիւնների հնարաւորութիւնների շարքից առանձին
 «մի բան է, կամ պէտք է ընդունենք այն պարագոկսը՝ թէ մի
 «բան, որ ըստ ենթադրութեան լսկ զգայութիւնների մի
 «շարք է, կարող է գիտենալ իւր մասին որպէս մի շարքի
 «մասին:

«Ճշմարտութիւնն այն է՝ որ այստեղ մի վերջնակա-
 «նապէս անբացատրելի բանի առաջ ենք կանգնած»...*

Իսկ ստ էմպիրիկ-հոգեբանի այս խոստովանութիւնը
 թանկագին է: Իսկապէս՝ այդ մի խոստովանութիւն է այն
 եսի որ երբեք չէ կարող օբյեկտ լինել, այլ ինքն է ամեն
 օբյեկտիւութեան պայմանը: Այն է՝ ամեն առարկայաց-
 ման սկզբնական եղանակը առարկաները ժամանակի մէջ
 տարբերելն ու շարադասելն է, հետեւաբար մի շարք
 կամ մի թել կազմելը: Ուստի իւրաքանչիւր ժամանակա-
 կան շարքի պայմանը մի անժամանակ ես է: Որպէս զի
 ժամանակը մեզնից դուրսը լինի պէտք է որ ինք-
 ներս մեզ ժամանակից դուրս գնենք: Բայց իսկապէս նոյն
 այդ գործողութիւնը կրկնում է իւրաքանչիւր, ամենա-
 պարզ իսկ զգայութեան դէպքում: Մենք չենք ձուլում
 այս զգայութեան հետ, չենք կլանում նրանից եթէ
 գիտակցութիւնը չենք կորցնում, և հետեւաբար մենք մեզ
 նրանից դուրս ենք գնում և ոչ միայն զգում ենք, այլ և
 գիտակ ենք որ զգում ենք:

* An examination of Sir William Hamilton's philosophy. Lond.
 1865, p. 212, 213, (3. d. ed. 1876. p. 242, 242):

VIII.

Ի գ է ա լ ի գ մ:

Ինչպէս էլ որ լինի, նոյն խօսք եթէ գիտակցութիւնը իւր խօսական մտքով ընդունած լինենք, պէտք է մտքներս պահենք որ դեռ ևս ներքին սուբյեկտիւ աշխարհում ենք գտնուում, այն շրջանում որ երազից չէ տարբերուում: Գիտակցութիւնը, մեր եսի զգայութիւնը, երազումն էլ չափազանց վառ է լինում մեր մէջ. և ինչ ուժեր էլ որ վերագրելու լինենք մեր եսին՝ պէտք է համաձայնենք որ դրանք երազում էլ գործում են ճիշտ նոյնպէս ինչպէս և արթնութեան ժամանակ: Սովորաբար գիտակցութեանն ենք վերագրում յիշողութիւնը, ուշադրութիւնը, համեմատումը, նոյնացնումը և այլն, մէկ խօսքով բոլոր այն գործողութիւնները՝ որոնք վեր են օբյեկտացնելի հոգեկան երևոյթներից, իրենք այլ ևս օբյեկտանալ չեն կարող և կատարում են միայն այն պայմանով որ արդէն կան մի քանի օբյեկտացած երևոյթներ, կատարում են այս երևոյթների վերայ: Բայց այս բոլորը երազում նոյնպիսի լրութեամբ է առաջ գալիս ինչպէս և արթնութեան ժամանակ. այնպէս որ այդ երևոյթների յատկութեան մէջ ոչինչ չենք գտնի՝ որով կարողանայինք երազն արթնութիւնից տարբերել:

Սակայն առանց երազի հետ համեմատելու էլ, եթէ կատարելապէս իւրացրել ենք պահանջելի հայեցակէտը, պէտք է տեսնենք՝ որ ներքին աշխարհում ենք գտնուում, և որ մի քայլ էլ ունենք անելու, և այս արդէն վերջին քայլն՝ խօսական օբյեկտիւ աշխարհ գուրս գալ:

Բայց այս ինչպէս անենք: Հոգեբանական հարցեր երբեք չհարցասիրած մարդկանց համար այսպիսի մի հարց գոյութիւն չունի: Դրանք հաստատ հաւատացած են որ շարժում են խօսական իրականութեան մէջ որ և իրենց համար ամեն բանից ակներև և անտարակուսելի է: Բայց երբ

արդէն վարժուած ենք ներքին դիտողութեանը, երբ սոսկ վորել ենք վերլուծել մեր մտքերն ու զգացմունքները՝ այն ժամանակ իմանում ենք որ մեզ անմիջապէս յայտնի են լոկ այն հոգեկան երևոյթները որ կատարում են մեր մէջ, իսկ մնացած ամեն ինչ մեզ մատչելի է միայն այդ երևոյթների միջնորդութեամբ: Այս է իդէալիզմ՝ կոչուած վարդապետութեան հիմնական դրութիւնը, մի վարդապետութեան՝ որ բաղմաթիւ տեսակներ ունի: Այն բոլորը ինչ որ պարունակում է մեր իմացութեան մէջ, ամենից առաջ մի իդէալական (իդէալ) բան է, այսինքն՝ մեր միտքն է, մեր մտապատկերն է, այն հարցը՝ թէ այդ իդէալական (իդէալ) բանին արդեօք համապատասխանում է որևէ իրական (ռէալ) բան և թէ ինչ է իսկապէս համապատասխանում՝ հետազոտման կարօտ մի հարց է, մի խնդիր է, և ոչ երբեք սկզբնական մի տուեալ, ինչպէս կարծում են փիլիսոփայութիւն անելու անընդունակ, անիմաստասէր մարդիկ:

Ըստ երևութին՝ այս հայեցակէտը բոլորովին անխուսափելի է և կատարելապէս արդարացի: Բայց այդ քիչ է: Ըստ երևութին՝ իդէալիզմը իրենից ոչ մի ելք չէ տալիս, այսինքն՝ կամ չէ թողնում որ մեր իդէալականի սահմաններից այն կողմ որևէ իրական (ռէալ) բան ընդունենք, կամ իրականը չժխտելով հանդերձ մեզ ոչ մի մուտք չէ տալիս դէպի նա: Եւ յերաւի մի անգամ մեր ներքին աշխարհն ընկնելուց յետոյ՝ միթէ կարող ենք այդ տեղից դուրս գալ: Ինչ էլ որ մենք պատկերացնելիս լինենք, ինչպէս էլ մտածելիս լինենք՝ արդեօք այդ բոլորը լոկ մեր մտքերն ու մեր մտապատկերները չեն լինի: Իրականի մասին մեր ունեցած գաղափարը՝ ինչքան էլ որ կատարելագործենք՝ դարձեալ լոկ գաղափար կլինի: Արտաքին աշխարհի գոյութեան մասին մեր ունեցած համոզմունքը՝ որտեղից էլ որ եղրակացնելիս լինենք այդ համոզմունքը և ինչ հաստատութիւն էլ որ դրան վերագրելիս լինենք՝ այնուամենայնիւ աւելի մի բան չէ քան մի համոզմունք, այսինքն՝ մի հոգեկան վիճակ: Ակնյայտնի

է որ մի անելանելի շրջագծի մէջ ենք ընկել և դատապարտուած ենք ընդ միշտ դրա մէջ մնալու:

Յաճախ բայնն հէնց այդպէս էլ հասկանում են: Մինչդեռ ականքն է որ դժուարութիւնն այստեղ նման է այն դժուարութեան, որ զգում են էմպիրիկ-հոգեբանները մեր ևսի գաղափարը պարզելիս: Եւր, ինչպէս տեսանք, ոչ միայն էմպիրիկ հոգեբանութեան շրջանի մէջ չէ մտնում, այլ այն անխուսափելի պայմանն է որով մեզ տրուում է այդ շրջանը: Ճիշտ նոյնպէս՝ իրականութիւնը ոչ միայն ներքին աշխարհի երեւոյթների թուի մէջ չէ մտնում, այլ այն պայմանն է որ անհրաժեշտ է ներքին աշխարհի գաղափարը կազմելու համար: Հոգեկան երեւոյթների գաղափարը մենք կազմեցինք ժխտելով այն իրականութիւնը որին դրանք համապատասխանում են, և միմիայն այս կերպ կարելի է կազմել այդ գաղափարը: Որպէս զի մտապատկերները լոկ մտքեր ու մտապատկերներ ընդունենք, պէտք է, ինչպէս Դեկարտն է ասում, սին և սուտ համարենք դրանց (*inanes et falsas, comme vaines et comme fausses*), այսինքն՝ պէտք է ժխտենք իրականութեան հետ դրանց առնչութիւն ունենալը: Ապա թէ ոչ դրանք մեզ չեն ներկայանայ իբրեւ հոգեկան երեւոյթներ:

Յիրաւի՝ ես ի հարկէ կարող եմ ասել՝ որ իմ ամբողջ կեանքը երազ է, որ աշխարհը լոկ իմ մտապատկերն է, որ տարածութիւնն ու ժամանակն իսկ լոկ իմ մտքի ձևերն են. բայց որպէս զի այս խօսքերս լիակատար իմաստ ունենան՝ պէտք է որ երազ, մտապատկեր, միտք խօսքերը մի որոշ իմաստ ունենան. իսկ ինչպէս ստանամ այդ իմաստը՝ եթէ չտարբերեմ այդ գաղափարներն իրականութիւնից: Հետեւաբար ամենից առաջ իրականութիւնը պէտք է ընդունեմ:

«Մեր կեանքը երազ է» բայց եթէ բացի երազից ոչինչ գոյութիւն չունի՝ ապա այդ խօսքն էլ ոչ մի իմաստ չունի:

IX.

Հոգու իրական կեանք:

Ներքին աշխարհում ապրելու դիւրին հնարաւորութիւնը և երկարատե սովորութիւնը միայն կարող էր ծնել իդէալիզմի այն ծայրայեղ տեսակները որ գտնում ենք փիլիսոփայութեան պատմութեան մէջ: Սակայն եթէ սովորական կեանքն էլ ինկատի ունենանք՝ շատ փաստեր կդանենք որոնք ցոյց են տալիս թէ իդէալիզմի տրամադրութիւնը ինչ աստիճան բնական մի բան է մարդու համար: Մարդիկ՝ իրականութիւնը հասկանալու և սիրելու կողմից խիստ զանազանում են: Շատերին (առանձնապէս հիւսիսային ցեղերի մէջ) ներքին աշխարհի կեանքը խանգարում է իրականութեան վերայ պայծառ հայեացք ունենալուն, և բռնում է մասամբ իսկական կեանքի տեղը: Երբեմն-երբեմն բոլորս էլ ցնորքներով ենք ապրում և պէտք է կռուենք դրանց դէմ, որպէս զի իրերի իրական ընթացքը մեզանից չժաժկեն: Բայց յամենայն դէպս գործնական կեանքում թէ մեզանից և թէ ուրիշներից մի որոշ չափով ուշադրում ենք պահանջում և ոչ ոքի իրաւունք չենք տալիս լիովին իդէալիստ լինելու: Եթէ կեանքը երազ լինէր միթէ արդարացի չէին լինի արեւոյդները և ամիսն ծխողները, ո՞ր իրենց կեանքն հաճելի գրգռման մէջ են անց կացնում, որի ժամանակ նրանցից շատերը իրենց մտքերն առանձնապէս լուսաւոր են գտնում, իրենց զգացմունքները ազնիւ և ուժեղ: Բայց մենք թէև հաշտեցողութիւնը մեծ մեղք չենք համարում՝ այնուամենայնիւ կատարելապէս ներելի բան էլ չենք հաշտում և նորա մէջ բնական կեանքի մի խեղաթիւրումն ենք տեսնում:

Բացի նիւթական հարբեցողութիւնից կայ և հոգեկանը, որ շատ աւելի գայթակղեցուցիչ է և սովորաբար

մինչև անգամ յարդանք է վայելում, բայց իրօք նոյնպէս անբնական է և վնասակար։ Միայն գինին և ափսոսը չեն որ հարկադրում են մեզ մօռանալ իրականութիւնը. մարդս կարող է արբենալ իւր մտքերով, զգացմունքներով, ցանկութիւններով։ Այն մարդկանց համար, որոնց ներքին աշխարհը խիստ զարգացած է, այս մի շատ սովորական բան է։ Այս դէպքում կեանքը դառնում է որոշ հոգեկան տրամադրութեան մի անընդհատ մեղմում և փոփոխում, և այդ տրամադրութեանը յաճախ զոհ է բերում ամեն ինչ։ Սիրած միտքը շլայնում է մարդուս, այնպէս որ սա երբեմն անզօր է լինում ամենապայծառ ակներև բանը տեսնելու. երազայայտ զգացմունքը խեղդում է ամենահասարակ և խոր բնազդները. ֆանտաստիկ ցանկութիւնները հարկադրում են կործանել թէ ուրիշներին թէ իրեն։

Այս օրինակներից երևում է որ ներքին աշխարհում ապրելը և իրականութեան մէջ ապրելը խիստ տարբեր բաներ են. այդ տարբերութիւնը ամեն օր դիտում ենք թէ մեր մէջ և թէ ուրիշների մէջ, և շարունակ վարժութիւն ենք անում այդ տարբերումը պայծառ և խիստ կերպով կատարելու։ Մեր ամբողջ ներքին աշխարհը, որ մեզ անմիջապէս և կատարեալ ստուգութեամբ է յայտնի, կարծես թէ անիրական ենք ընդունում։ Համեմատած ինչ որ մի այլ կատարելապէս իրական (ռէալ) բանի հետ։ Որպէս զի ներքին աշխարհի երևոյթները մեզ համար կատարելապէս իրական (ռէալ) նշանակութիւն ստանան՝ պահանջում ենք որ մի ինչ որ այլ բանի համաձայն կամ համապատասխան լինեն, պահանջում ենք այնպիսի մի յատկութիւն որ ըստ ինքեան գրանց կարող են և չունենալ։ Այսինքն՝ մեր մտքերը իրական իմացութիւն պէտք է պարունակեն, մեր զգացմունքները պէտք է մեր իրական բարիքին վերաբերեն, մեր իրական երջանկութեան բազադրիչ մասը կազմեն. մեր ցանկութիւնները հնարաւոր պիտի լինեն իրականանալու, նշանակուած լինեն իրագործուելու համար և փոխանցուին իրական գործունէութեան։

Այս պայմաններում մեր ներքին աշխարհը կատարեալ իրականութեան նշանակութիւն է ստանում և կորցնում է իւր ցնորական բնաստութիւնը. կեանքը՝ երազից իսկական կեանք է դառնում։

Սրան համապատասխան ներքին աշխարհի երևոյթներին զանազան արժէք ենք վերագրում։ Մենք ցանկանում ենք՝ որ մեր մտքերը ճշմարիտ լինին, զգացմունքները—հաստատու մտքեր, և կամքը—ազատ։ Ահա այն արանցեցեցեան դադափալներն աղբիւրները, որ փիլիսոփայութեան համար այնչափ դժուար խնդիրներ են եղել և են, և միևնոյն ժամանակ անընդհատ ներկայ են և ներգործում են մեր ամենօրեայ կեանքում։

X.

Իմացութիւն։

Եթէ չընդունենք՝ որ մեր մտքերն ընդունակ են ճշմարիտ լինելու, կամ ուրիշ խօսքով՝ եթէ չընդունենք որ իմացումը մեզ համար մի կարելի բան է, այն ժամանակ չենք կարող ոչ մի խորհրդածութեան ձեռնարկել, և մեր մտածողութիւնը մի խաղ կլինի, որի մասին մինչև անգամ իրաւունք չենք ունենալ ասելու՝ արդեօք իրօք այդ մի դատարկ խաղ է, թէ մի ուրիշ բան։ Ուրեմն միշտ խորհրդածում ենք այն պայմանով որ իմաստութիւնը հնարաւոր է և մեզ մատչելի։ Ճշմարտութեան դադափալը հետեապէս չէ եղրակացւում որևէ իմացութիւնից կամ խորհրդածութիւնից, այլ ընդհակառակն սրանց նախադրում է։

Այսպէս է գրւում իմացութեան մասին եղած հարցը հոգեբանական տեսակէտից. և կարելի է ցոյց տալ որ այլապէս հակասութեան կից ենք, Բոլոր այսպէս կոչուած իմացաբանութիւնները վերջ ի վերջոյ հասնում են այն

գաղափարի ժխտման որը հաստատել և բացատրել են կամենում: Այսինքն՝ նորա բոլորն աշխատում են օրյեկտացնել իմացման գործողութիւնը, օրյեկտացնել ճիշտ այնպէս, ինչպէս ինքն իմացութիւնը օրյեկտացնում է ուրիշ գործողութիւններ և երևոյթներ: Սակայն օրյեկտացումն օրյեկտացնել՝ իւր էութեամբ իսկ մի անկարելի բան է. ճիշտ այնպէս ինչպէս որ աչքը չէ կարող ինքն իրեն տեսնել, ինչպէս որ լոյսը չէ կարելի տեսնել՝ եթէ լոյսը հէնց այն միակ միջոցն է որի օգնութեամբ եւր տեսնում: Աչքն ու լոյսը այն պայմաններն են որոնցով հնարաւոր է տեսողութիւնը. հետեւաբար դրանք իրենք անտեսանելի են. որովհետեւ իրենց համար, ըստ ենթադրութեան, նոյն պայմանները չկան: Իմացաբանութիւնն յօրինելու համար եղած բազմաթիւ փորձերը կարելի է կատարելապէս նմանեցնել այն բանին, եթէ մի նկարիչ մտադրուէր մի նկար նկարել, որ ինքն իրեն տեսնել կարողանար:

Նկարին տեսնող է պէտք: Առանց տեսնողի, այսինքն առանց մի սուբյեկտի՝ նկարը կօրցնում է իւր ամբողջ իմաստը: Զուտ օրյեկտիւ տեսակէտից՝ նկարը լոկ մի նիւթական առարկայ է որոշ մեծութեան և ձևի, լոկ մի քաթան է շրջանակի վերայ քաշուած և զանազան տեղերում որոշ ներկերի զանազան շերտերով ծածկուած: Նկարի իմաստը պարզւում է միայն այն ժամանակ, երբ մէկը ըմբռնում է այդ ներկերի և զծագրութիւնների յարաբերութիւնը և տեսնում է ոչ թէ քաթան և ներկեր, այլ այն ինչ որ դրանք պատկերացնում են: Հետեւաբար նկարիչը նկարելու ամբողջ ժամանակը նկարի առաջ մի նայող է երեւակայում, ամենից բնականօրէն օրինակ հէնց իրեն: Տեսնողի վերաբերմամբ եղած այդ գաղափարն այնքան կենդանի է և անդիմադրելի, որ նկարներ են պատահում ուր նկարիչները նկարի բովանդակութեան աւելացրած են նաև նայողի պատկերը, որ նայում է այդ բովանդակութեան: Այսպէս Քրիւլովը Պոմպէյի վերջին օրը նկարում ինքն իրեն

իրիւ նայող է նկարել, իսկ Ռափայէլը — իրեն՝ Scuola d' Athene-ի մէջ վատիկանում:

Բայց արդեօք ամենամեծ անհեթեթութիւնը չէր լինի, եթէ մի նկարիչ երեւակայէր՝ թէ այդ նկարուած նայողը կարող է տեսնել նկարը և այդպիսով փոխարինել կենդանի տեսնողին: Մինչդեռ նման բան են փորձում երեւակայել այն մարդիկ, որոնք մտածում են իմացութիւնը՝ իմացութեանը մատչելի բանի միջոցով կառուցանել:

Մտաբերալիստները, որոնք իւրաքանչիւր երևոյթ նիւթական մասնիկների շարժման են վերածում և կարծում են՝ թէ ժամանակին այդ շարժումից կկառուցանեն նաև իմացութիւնը, բոլորովին նման են մի նկարչի, որ կյուսար ժամանակին այնպէս լաւ նկարել որ իւր նկարած մարդիկ կարողանան միմեանց տեսնել: Ակներև է որ մենք կարող ենք պատկերացնել և հաշուի ենթարկել մասնիկների ամեն տեսակ շարադասութիւն և շարժում. բայց իրենք մասնիկները երբէք միմեանց մասին ոչինչ իմանալ չեն կարող, նրանք միշտ լոկ իմացութեան առարկայ կմնան և երբէք իմացող սուբյեկտ չեն դառնայ:

Նմանապէս և այն անձերը, որոնք փորձ են անում իմացութիւնը կառուցանել օրյեկտացած հոգեկան երևոյթներից, օրինակ՝ զգայութիւնն երից կամ հոգու ուրիշ գործողութիւններից և օրէնքներից, ոչ մի բանի չեն հասնի բացի սուբյեկտի զմից, որ իսկապէս իմացութեան ժխտումն է: Ներքին աշխարհի ինչպիսի երևոյթներ էլ վերցնելու լինինք և ինչպէս էլ որ դրանց խմբակցենք՝ այսուամենայնիւ ներքին աշխարհում կմնանք, որը ինչպէս գիտենք իրականութեան վերաբերմամբ մի սին և սուտ բան է: Դիցուք օրինակ կարողացանք իմացութիւնը զգայութեան վերածել. այս գէպըում մենք այսուհետեւ պէտք է այսպէս մտածենք՝ «քանի որ զգայութիւնը մեր մի սուբյեկտիւ բանն է, քանի որ նման ոչ մի բան զուտ-օրյեկտիւ աշխարհում ենթադրելնք կարող ապա ուրեմն ապացուցանելով որ մեր ամբողջ իմացու-

թիւնը զգայութիւններում է պարունակուում՝ ապացուցեցինք որ մենք ոչ մի իրական իմացութիւն չունենք:

Առաջ բերենք այստեղ նշանաւոր բնախօս Հելմհոլցի խորհրդածութիւնը, որ շատ պայծառ կերպով երեան է հանում հարցի էութիւնը: Հելմհոլցը ապացուցանում է, որ հին սահմանումը, որի համաձայն ճշմարտութիւնը մեր մտապատկերներին՝ առարկաներին համաձայն լինելն է, — ոչ մի հնարաւոր իմաստ չունի:

«Եթէ, ասում է Հելմհոլցը, որեւէ A մարդու գլխում եղած մտապատկերի և պատկերացուելիք առարկայի մէջ որեւէ տեսակի նմանութիւն, համաձայնութիւն գոյութիւն ունենար, այն ժամանակ մի ուրիշ B միայն, որը միևնոյն օրէնքների համաձայն պատկերացնելու կլիներ թէ այդ առարկան և թէ դորա՝ A-ի գլխում եղած մտապատկերը, կարող կլինէր գտնել կամ գէթ կարող կլինէր մտածել դրանց մէջ մի նմանութիւն: Որովհետեւ նմանը՝ նման կերպով անդրադարձուած (պատկերաւորաւոր) լինելով պէտք է, ի հարկէ, նման պատկերներ «(մտապատկերներ) տայ: Այժմ հարցնում եմ. ինչ նմանութիւն կարելի է մտածել՝ ուղեղում կատարուող դորածողութեան, որ ընթացակցում է սեղանի պատկերացմանը, և իրեն սեղանի մէջ, հարկաւոր է արդեօք երեան կայել, թէ սեղանի ձևը նկարում է ուղեղում ելեկտրական հոսանքներով, և թէ՛ եթէ պատկերացնողը պատկերացնի որ ինքը սեղանի շուրջը ման է գալիս՝ ելեկտրական հոսանքները կնկարեն նաև մարդու պատկերը: Արտաքին աշխարհի հեռանկարական ծրագրուիլը ուղեղի կիսազնդեղում, որ սմանք ենթադրում էին, ակնյայտնի է որ անբաւարար է նիւթական առարկայի մասին մտապատկեր կազմելու համար: Եւ ենթադրենք թէ խիզախ երեակայութիւնը առանց տառանուելու այդ և նման ենթադրութիւններ կանէր էլ. բայց դարձեալ ուղեղում սեղանի այդ ելեկտրական ձևակերպութիւնը լոկ մի այլ նիւթական օբյեկտ

«կլինէր, որ պիտի ըմբռնման ենթարկուի, և ոչ թէ սեղանի մտապատկեր: Սակայն իմ առաջ բերած ենթադրութիւնը ժխտել կաշխատեն ոչ այնքան մատերիալիստիկ կարծիքների կողմնակիցները, որքան հէնց սպիրիտուալիստները: Մինչդեռ հէնց սրանց համար ինչպէս ինչ թւում է՝ բանն ընդհակառակն աւելի պարզ պիտի լինի: Ի՞նչ նմանութիւն կարելի է ենթադրել մտապատկերի՝ աննիւթ, անտարած հոգու փոփոխութեան, և տարածութիւն բռնող մարմնի՝ սեղանի մէջ: Սպիրիտուալիստիկ փիլիսոփաների կողմից, որքան ես դիտեմ, նոյն խի երբեք փորձ չէ եղել այդ նմանութիւնը հաստատելու համար հիպոտէզ կամ ֆանտազիա յօրինելու. բայց և հէնց այդ հայեացքի էութեան համաձայն ամենաներք չէ կարելի նման փորձեր անել:»*

Հելմհոլցի այս խորհրդածութիւնները շատ պարզ կերպով ցոյց են տալիս, որ եթէ մտապատկերներին՝ առարկաներին հետ ունեցած համաձայնութիւնը օբյեկտիւ կերպով հասկանալու լինենք, հետեւեալ հասկանանք ինչպէս մէկը միւսի մի օրոշ նմանութիւն, ապա անհեթեթութեան կհասնենք: Սակայն սրանից չէ հետեւում որ իմացութիւնը անհնարին բան է, այլ միայն՝ որ համաձայնութիւնը, որի մասին է խօսքը, այլ կերպ պէտք է հասկանալ: Եւ առհասարակ՝ անհրաժեշտօրէն իմացութեան ժխտմանը կհասնենք, երբ իմացութիւնը մեր հոգու և այլ առարկաների միջև եղած որեւէ օբյեկտիւ ազդեցութիւններից կամ յաշարերութիւններից դուրս բերել աշխատենք: Իւրաքանչիւր օբյեկտիւ ազդեցութիւն կամ յարաբերութիւն իրեն իբրեւ հետեանք ունենում է միայն մի նոյնպիսի օբյեկտիւ հակազդեցութիւն կամ հակադարձ յարաբերութիւն, որը հետեւեալ իւր մէջ իմացութիւն չէ պարունակում: Ահա թէ ինչու նիւթական բնութեան մէջ ամեն

*Handbuch der physiologischen Optik, bearbeitet von H. Helmholtz. Leipzig, 1867, էջ. 443:

տեսակ ազդեցութիւն և յարաբերութիւն ենթադրելով հանդերձ առարկաների միջև՝ դէպքի իմացութիւն ոչ մի շարժում չենք տեսնում։ Նիւթական աշխարհը մեր սովորական հասկացողութեամբ բոլորովին կոյր է, ամենեւին չէ իմանում ինքն իրեն։ Իսկ մարդը աշխարհի հանդիսատեսն է, նա իմացութիւն ունի։

XI.

Չգացմունքի:

Մեր զգացմունքների իրական (ռէալ) լինելը այն է՝ որ դրանք ախորժ և անախորժ են լինում, այնպէս որ կարող են մեր իրական երջանկութիւնը կամ դժբաղդութիւնը կազմել։ Մեր զգացմունքների այս յատկութիւնը չէ կարող օբյեկտացման ենթարկուել և չէ կազմում իմացութեան առարկայ բառի սովորական իմաստով վերցրած։ Օբյեկտիւ երևոյթների փոխադարձ յարաբերութիւնները, դրանց ազդեցութիւնները և հակազդեցութիւնները, և նմանապէս այն բոլոր օբյեկտիւ գործողութիւնները որոնք կատարւում են էակների մէջ՝ ինչպէս էլ որ բարդելիս և շրջելիս լինենք, ախորժութեան կամ անախորժութեան ոչ մի նշոյլ անգամ չեն տուց։ Ահա ինչու համար նիւթական աշխարհը կատարելապէս անզգայ ենք համարում։ Այս դեռ քիչ է՝ մեր հոգու երևոյթները օբյեկտիւ կերպով զննելիս, մեր հոգեկան մեքանիզմի գործողութիւնները վերլուծելիս՝ կարծես թէ հոգեկան կեանքի միայն սառն գիտկն ենք ուսումնասիրում, և դորա զանազան մասերի նկարագրութեան վերայ պէտք է աւելայնենք առանձին ցուցում դրանց յատուկ զգացմունքների նշանակութեան համար, դրանց համեմատական ծանրակշիւ լինելու համար՝ եթէ կարելի է այսպէս ասել։

Աշխարհն ըստ ինքեան, օբյեկտիւ տեսակէտից, սառն

և միապաղաղ է։ Միայն մեր զգացմունքն է որ նրանից զղումներ և հիացման առարկայ է շինում, նորա մէջ դեղեցիկութիւն և վեհութիւն, սարսափ և տգեղութիւն մըտցնում։ Եւ այս կատարւում է անընդհատ, ամեն րոպէ, անգոյն, դժգոյն օբյեկտիւ աշխարհը մեզ նաշխուն է երեւում։ Դոյները, ինչպէս և միւս բոլոր յատկութիւնները՝ լոկ մեր սեպհական օբյեկտացրած զգայութիւններն են։

Բայց ինչպէս էլ որ օբյեկտացնելու լինենք մեր զգացմունքները՝ պարզ է որ չենք կարող զրկել իրենց իրական (ռէալ) նշանակութիւնից, այսինքն այն յատկութիւնից որով դրանք մեր երջանկութեան կամ տանջանքի տարրն են կազմում։ Դրանց իդէական բնութիւնն այնպէս է, որ պահանջում է որ դրանք իրական (ռէալ) նշանակութիւն ունենան։ Դրանք իրական (ռէալ) են արդէն նորա համար որ սուբյեկտիւ են։

Սրանով կարելի է բացատրել հոգեբանների սովորական ջանքերը՝ ամբողջ հոգեկան կեանքը զգայութիւնների վերածելու, իբրեւ այնպիսի երևոյթների, որոնք կատարելապէս սուբյեկտիւ լինելով հանդերձ միևնոյն ժամանակ անտարակոյս իրական (ռէալ) են։

Այստեղից է առաջ դալիս նաև զգացմունքների գործնականապէս գալ թակդեցուցիչ լինելը մարդու համար, մարդկանց անդադար հետամուտ լինելը ախորժելի զգացմունքների՝ ի վրաս ճշմարտութեան և բարոյականութեան։ Ախորժելի զգացմունքը ինքն է իրեն արդարացողը, ինքն է իւր նպատակը, ոչ մի ուրիշ իրականութեան կարօտ չէ։ Ուստի մեր միտքը՝ որ յիշում է անցեալը և կանխատեսում ապագան՝ յաճախ մեր բաղդաւորութեանը արգելք է համարւում, և ինքն ա մոռացութիւնը շատերի համար ախորժանքի պայման է հանդիսանում։

Վսեմագոյն և լաւագոյն իմաստով՝ պէտք է նշանակել ընդունել՝ որ մեզ համար իրական երջանկութիւնը մեր նգացմունքների մէջ է։ Յիրաւի՝ մեր իմացութիւնը, ինչ-

պէս վկայում է պատմութիւնը, կարող է շատ անստոյգ, շատ խաբուսիկ լինել: Նոյնպէս և մեր գործողութիւնը կարող է ապարդիւն, անյաջող և հանգամանքների տակ ճնշուած լինել: Բայց մի բան մեզ չի խաբի, մի բան մեզ միշտ երջանկութիւն կը բերէ՝ հոգու կատարեալ մաքրութիւնն ու անգործութիւնը, որ սրբութիւնն անունով է յայտնի:

XII.

Կ ա մ Բ:

Մեր գործողութիւնները մեր իշխանութեան տակ են, ենթարկուած են մեր կամքին: Ահա ամենահասարակ որոշումը թէ ինչ բան է կամքը: Կամքը մեր գործողութիւնների աղբիւրը կամ առաջացող պատճառը չէ. մեր գործողութիւնների շրջանը տուած է մեզ անկախ մեր կամքից, կախուած է մեր հոգու և մարմնի սրբութիւնից և ուժերից, և ոչ մի կամք չէ կարող ընդարձակել և փոխել այդ շրջանը: Բայց կամքը կարող է ընտրութիւն անել այդ տուած գործողութիւնների միջև, կամ յետ կենալ դրանցից: Մեր գործողութիւնների (ոչ ամենքի, այլ մի քանիսի) վրայ ունեցած մեր այդ իշխանութիւնը կամեցողութիւն, ազատութիւն ենք անուանում, որ և վերագրում ենք, աւելի կամ պակաս չափով բոլոր շնչաւոր էակներին: Կամք և ազատութիւն համանիշ են, և «անազատ կամքը» *contradictio in adjecto* է, ինքն իրեն հակասող մի խօսք:

Երբ կամքն օրեկտացնել են ուզում՝ սովորաբար նորան ոյժ են կոչում և գործողութիւններ վերագրում: Բայց իւրաքանչիւր ոյժ ենթարկուած է յայտնի օրէնքների օրոնցից չէ կարող խոյս տալ: Ընտրութիւն

անել և յետ կենալ ոչ մի ոյժ չէ կարող. և «ազատ ոյժը» նոյնպիսի մի *contradictio in adjecto* է ինչպէս և «անազատ կամքը»: Ընդհակառակն կամքն ուղիղ կերպով հասկանալու համար՝ պէտք է օրեկտացնենք հոգու բոլոր ուժերն ու գործողութիւնները, և ապա պատկերացնենք թէ կամքը անօրինում է դրանց, հետևաբար շնչաւոր էակի ուժերից և գործողութիւններից բարձր է կանգնած, և ոչ թէ դրանց թուումը, դրանց շարքումն է: Իսկ եթէ այդպէս է ապա կամքը օրեկտացուած լինել չէ կարող: Եւ իրօք՝ ինչպէս օրեկտացնել ընտրութիւնն ու յետ կենալը: Կամքի ճշմարիտ գաղափարի հակառակորդները սովորաբար էլ ասում են՝ թէ ընտրութիւն չկայ, այլ կայ միայն մի ցանկութեան ոչնչացում միւսի միջոցով: Բայց բոլորս էլ գիտենք, որ այն մարդը որի հոգին կուռող ցանկութիւնների իշխանութեան տակ է գտնուում, որը լոկ դրանցից հզօրագունին է հնազանդում և չէ կարող ոչ մէկից յետ կենալ քանի դեռ նրան չեն ընկճել միւսները, — մի սղորմելի էակ է, անկարող ինքն իրեն իշխելու, կամ ազուրկ: Եւ բոլորս էլ հասկանում ենք թէ ինչ է նշանակում սեպհական ցանկութիւններից բարձր լինել և աշխատել մի քանիսը ընկճել, իսկ միւսները կրթել և զօրացնել: Մենք կարող ենք օրեկտացնել մեր ցանկութիւնները, այսինքն սին և սուտ դարձնել, ինչպէս Դեկարտն է ասում, ներքին աշխարհի հասարակ երեւոյթների վերածել և քաշուել հեռանալ դրանցից մեր անմատչելի եսը:

Հոգեկան կեանքի բոլոր յատկութիւններից կամքն ամենից քիչ կարող է օրեկտացման ենթարկուել: Իմացութիւնը դեռ կարելի է օրեկտել կերպով պատկերացնել իբրեւ էակների միջև եղած մի ինչ որ կապակցութիւն, փոխադարձ յարաբերութիւն կամ ազդեցութիւն: Զգացմունքը սովորաբար օրեկտացնում են իբրեւ զգացող էակի վիճակ կամ նորա մէջ կատարուող մի ներքին գործողութիւն, որով զգացմունքը նշանակելու համար գործածութեան

մէջ են մտել այնպիսի բառեր, ինչպէս են ցնցում, յուզմունք, émotion և այլն: Սակայն կամքը չէ կարելի օրջեկտացնել նոյն իսկ և՛ անկատար ձևով:

Ոչ որ կարծեօր Շոպենհաուէրից լաւ չէ արտայայտել կամքը օրջեկտիւ կերպով ըմբռնելու այդ անհնարինութիւնը:

«Եթէ ընդունենք, ասում է Շոպենհաուէրը, կամքի «ազատութիւնը՝ այն ժամանակ մարդկային ամեն գործողութիւն անբացատրելի հրաշք կլինի, այն է՝ մի գործողութիւն առանց պատճառի: Եւ եթէ խիղախենք փորձ «անել պատկերացնելի դարձնելու մի այդպիսի liberum arbitrium indifferentiae՝ ապա շուտով կտեսնենք որ այդ դէպքում միայն իսկապէս դէմ է առնում. նա ոչ մի ձև «չունի մի այդպիսի բան մտածելու համար: Որովհետեւ «հիմնաւորութեան օրէնքը, երևոյթների մշտական որոշութեան և միմեանցից կախումն ունենալու սկզբունքը՝ մեր «իմացական կարողութեան ամենաընդհանուր ձևն է, մի «ձև որ նայած իւր օրջեկաների զանազանութեանը՝ դա «նազան տեսակների է լինում: Իսկ այստեղ պէտք է «մտածենք մի այնպիսի բան, որ որոշում է՝ առանց ինքը «որոշելի լինելու, որ առանց հաշկադրուելու, հետևա «բար առանց հիմքի, առաջացնում է օրինակ A՝ մինչդեռ «կարող էր նոյնպէս B առաջացնել, կամ C, կամ D, և «այն էլ կատարեալ կերպով կարող էր, կարող էր հէնց «նոյն հանգամանքներում, այնպէս որ A-ի մէջ այնպիսի «բան չ'լայ որ իշեն առաւելութիւն տար (քանի որ «առաւելութիւնը կլինէր պատճառականութիւն, պատ «ճառաբանութիւն) B-ի, C-ի, D-ի նկատմամբ: Այստեղ մենք «յանգում ենք բացարձակ պատահականի գաղա «փարին: Կրկնում եմ՝ այս դէպքում միայն կատարելա «պէս դէմ է առնում, եթմիայնէ կարող ենք նորան մի «այդպիսի վիճակի հասցնել:» *

* Die beide Grundprobleme der Ethik, 2-te Ausg. Leipz. 1860. S. 45.

Այստեղ պարզ է որ դժուարութիւնն առաջ է դա «լիս ամբողջ գործողութիւնը օրջեկտիւ կերպով պատկե «րացնելու պատճառով: Անկարելի է, ասում է Շոպենհա «ուէրը, որ որեւէ գործողութիւն իւր պայմաններով կա «տարեկապէս որոշուած չլինի. հետևաբար կամածին գոր «ծողութիւն չ'լայ: Օրջեկտիւ տեսակէտից այս կատարելա «պէս անտարակուսելի է: Բայց գործողութիւններից մի քա «նիսում պայմաններից մէկը իմ կամեցողութիւնն է. «իսկ կամեցողութիւնը միայն բոլորովին սխալ կերպով կա «րող եմ մի օրջեկտիւ բանի տեղ ընդունել և ուրիշ «պայմանների հետ մի շարքում դնել: Կամեցողութիւնը «օրջեկտացնելու նոյնքան քիչ իրաւունք և հնարաւորու «թիւն ունի՝ որքան իմացութիւնը կամ՝ զգացմունքը «օրջեկտացնելու:

Ահա թէ ինչու միայն այն աշխարհը որ լիովին օրջեկ «տացնում ենք՝ միայն նիւթական աշխարհը՝ միևնոյն «ժամանակ իբրեւ կատարեալ անհրաժեշտութեան ասպարէզ «ենք ընդունում, մինչդեռ ամենաստոր շնչաւոր էակներին «կամեցողութեան սաղմեր ենք վերագրում:

XIII.

Հոգու լիակատար կեանքը:

Ուրեմն՝ ճշմարտութիւնը, բարին և ազատ «գործունէութիւնը գաղափարներ են որոնք իմա «ցութեան սովորական ձևերից բարձր են կանգնած, որոնք «մի առանձին տեսակի մտածողութիւն են՝ պահանջում և «միևնոյն ժամանակ մեզ շարունակ յատուկ են, մեր հոգեկան «կեանքի գլխաւոր բովանդակութիւնն են կազմում: Ոչ մի «այն մարդը այլ և ամեն շնչաւոր էակ հէնց նորա համար «էլ շնչաւոր է կոչում, որ կարող է տանջուել և զուարճա «նալ, ունի իմացութեան և մեցոկաղութեան սաղմեր: Հո «գեկան կեանքը լոյսի նման կարող է անթիւ աստիճանա

ներս ունենալ, արեգակի պայծառ փայլից մինչև վերջա-
լոյսի մթնշաղը: Հոգեկան կեանքի իսկական բնոյթն
երևան է դալիս, ի հարկէ, նորա կատարեալ կերպով
բացուած ժամանակը, հետեաբար մարդու մէջ, և այն՝
լիակատար հոգեկան կորովի բողբոջներում որ երբեքն ու-
նենում է մարդ: Հոգեկան այդ լիակատար կեանքը զըն-
նելիս՝ տեսնում ենք որ ճշմարտութիւնը, բարին և ազատու-
թիւնը ընդունել, այսինքն ընդունել որ մեր հոգեկան
կեանքը իրական (ոչալ) նշանակութիւն, իրական բովան-
դակութիւն ունի՝ այն անհրաժեշտ պայմանն է որով միայն
և եթէ կարող ենք ապրել, առանց որին մեր առաջը միայն
դատարկութիւն, ոչնչութիւն և անմտութիւն ենք տեսնում:
Ուստի հոգեբանութիւնը թերեւս կարելի է ուղղակի այդ
գաղափարներից սկսել որոնց ոչ մի տեղից չէ կարելի
հետեցնել և առանց որոնց չէ կարելի հոգու և նորա
կեանքի մասին հասկացողութիւն ունենալ: Այդ գաղա-
փարները հաստատելուց յետոյ կարելի է այնուհետեւ առ-
տիճանաբար վերացումներ անել: Օրինակ՝ ճշմարտու-
թիւնը, բարին և ազատութիւնը վերլուծելով կգտնենք
որ այստեղ ամենուրեք մի սուբյեկտ է ենթադրուում, մեր
եւք, որի համար միայն և կառող է գոյութիւն ունենալ
թէ ճշմարտութիւնը, թէ բարին և թէ ազատութիւնը:
Այնուհետեւ՝ եթէ այդ սուբյեկտը համարենք բացա-
ռիկ իրականութիւն, ապա մեր հոգու ամբողջ քովան-
դակութիւնը կարելի կլինի ոչալ նշանակութիւնից զուրկ
համարել: Այս դէպքում իմացութիւնների փոխարէն
մտքեր և մտապատկերներ կստանանք, բարու և
չարի փոխարէն՝ զգացմունքներ, կամքի գործողու-
թիւնների փոխարէն՝ ցանկութիւններ և ձգտում-
ներ, մէկ խօսքով՝ կստանանք մեր ներքին աշխարհը,
մեր հոգու սուբյեկտիւ շրջանը: Այնուհետեւ սուբյեկտիւ-
աիզմի հայեցակէտի վրայ հաստատուելուց յետոյ՝ կգըտ-
նենք որ երազի ու արթնութեան մէջ տարբերութիւն չկայ,
և որ հետեաբար նիւթական աշխարհը անմիջական ստու-

գութեամբ մեզ յայտնի չէ: Եւ այսպիսով նորից կհասնենք
նոյն աշխարհեան յենակէտին որից սկսել ենք, այսինքն՝
cogito, ergo sum.

XIV.

Եզրակացութիւն:

Յամենայն դէպս հոգեբանութիւնը՝ մեր հոգեկան
կեանքը անմիջապէս ուսումնասիրելով՝ պէտք է մեզ իրենց
պարզութեամբ և կենդանութեամբ ամենազօրեղ ապացոյց-
ներ ներկայացնէ՝ մի կողմից՝ սկզբաւիցիւղմի, իսկ միւս
կողմից՝ մատերիալիզմի և նեցեստարիանիզմի դէմ:

Հոգու կեանքը մեզ համար ամենաանմիջական իրա-
կանութիւնն է, ինչպէս այդ ուսուցել է նաև Դեկարտը:
Մետաֆիզիկոսները (բնազանցադէտները) ձգտում են հո-
գին առարկայացնել, հոգին զննում են իբրև մի էակ որին
յատուկ են իմացութիւնը, զգացմունքը և կամքը. ուստի
և հարց են դնում՝ արդեօք որ և է իմաստ կոչ հոգու այս
գործունէութիւններում: Բայց այն մարդու համար որ
հոգեբանութեան հայեցակէտից է նայում՝ հոգեկան կեանքի
էութիւնը ուղղակի իմացութիւնը, զգացմունքն ու կամքն է.
այնպէս որ եթէ սրանց իրական (ոչալ) լինելը փխտելու
լինենք՝ ապա էլ ոչ մի բան չի մնայ խօսելու համար:

Ինչ գիտութիւն էլ որ շարադրելիս լինենք՝ պէտք է
ամենից աւելի պնդէնք ուսումնասիրելիք առար-
կայից բռնենք և ամենից շատ վախենանք կանխակալ հաս-
կացողութիւններ մէջ բերելուց: Այդ կանխակալ հասկացո-
ղութիւնները կարող են այնպէս լինել, որ բոլորովին կծած-
կեն մեզանից մեր առարկան, չեն թողնի որ մերձենանք
անգամ նրան, այլ կստիպեն լոկ թափառել նորա շուրջ:
Այսպէս՝ մատերիալիստը, որ ձեռնարկում է հոգեբանու-
թեան, ամենաբարեխիղճ ջանքեր գործ դնելով հանդերձ

Դիալեկտիկայ (տ. տրամաբանութիւն) — диалектика.
 Դիտողութիւն — наблюдение.
 Դոգմատիկ — догматический.
 Դուализм — дуализм.
 Դրական — положительный, դրական ձեռք յայտնել — утверждать, ձեռք ձեռքով — утверждение.
 Դրութիւն — положение.
 Եզակի — единый, եւթիւն — единство.
 Եզրակոց — вывести, եւթիւն — вывод, заключение.
 Ելակէտ — исходная точка.
 Ելեկտրական — электрический, եւթիւն — электричество.
 Երեւոյթ — явление.
 Երկրաբանութիւն — геология.
 Զանազան — различный, разный.
 Զգալական — чувственный, յարան — чувство, органъ чувства, յուր — ощущение, чувство, ի — чувствовать, ощущать, ощущение, յոսկիւր — чувство, чувствование, յուր — чувствовать.
 Զոգորդութիւն — ассоциация, թեւեւ — ассоциативная психология.
 Էական — существо, ան — существенный.
 Էութիւն — сущность.
 Էմպիրիզմ — эмпиризм, իկ — эмпирикъ, эмпирический.
 Էներգիայ — энергия.
 Ըմբռնութիւն — восприятие, ուր — воспринимание, восприятие, իկ — воспринимать.
 Ընդհանուր — общий, ըստնի — обобщать.

շать.
 Ընթացակցել — сопровождать, ուր — ся.
 Թթւածիւն — кислородъ.
 Թրուել — отрицать, ուր — отрицание.
 Իդէալական — идеальный, ի — идея, ի — идеальный, իդէա — идеализмъ, իրաւ — идеалистъ.
 Իմանալ — знать, իմանալ — позна(ав)ать, իմանալ — позна(ав)ать.
 Իմաստասէր — философъ, իրիւր — философствовать, իրիւր — философия (տ. փիլիսոփայութիւն).
 Իմացարանութիւն — теория познания, гносеология, իման — познавательный, իմութիւն — познание, знание, ուր — познавание, познание.
 Ինդուկցիայ — индукция.
 Իներցիայ — инерция.
 Իր — вещь, ըստ ինքեան իր — вещь въ себѣ, իման — действительный, реальный, իմանութիւն — действительность, реальность, существующее, իման — действительность, реальность.
 Լսելիք — слухъ.
 Լոգիկականութիւն — логический, իման — разсуждать, размышлять.
 Լոգիկականութիւն — логический, իման — разсуждать, ուր — разсуждение.
 Մագնետիզմ (հեռանկարական) — проекция (перспективная).
 Մագնետիզմ — связь.
 Մատեմատիկ — категория.
 Մարտնչութիւն — способность, сила.
 Միասնականութիւն — полунария

(мозговая).
 Միասնականութիւն — классифицировать.
 Հակադրութիւն — обратный.
 Հակադրութիւն — противоположный, իման — противоположать, դրութիւն — противоположность.
 Հակադրութիւն — воздействие.
 Հակադրութիւն — противоречить, ուր — противоречие.
 Համասեան — однородный.
 Հայեցակէտ — точка зрѣнія, ի — созерцать, յոսկիւր — созерцание, умозрѣние.
 Հանրական — общий.
 Հասկացողութիւն — понимание.
 Հասկացողութիւն — силлогизмъ.
 Հեռանկարական ծրագրութիւն — перспективная проекция.
 Հետեւողական — последовательный, իման — последовательность, ուր — вывод, յոսկիւր — выводить.
 Հիմնական — законъ.
 Հիմնական — гипотеза.
 Հոգաբանութիւն — душевно-больной.
 Հոգի — душа, духъ, իման — психо-логъ, իմանական — психологический, իմանութիւն — психология, իման — душевный, психический, իման — духовный.
 Զե — форма.
 Զեւարդութիւն — оправдывать.
 Մագնետիզմ — магнетизмъ.
 Մասնակի — частный.
 Մատեմատիկական — математический, ուր — математикъ.

Մատերիալիզմ — материализмъ, իման — материальность.
 Մեթոդ — метода.
 Մետաֆիզիկական — метафизика, ուր — метафизикъ (տ. ընդհանրական).
 Մեքանիզմ — механизмъ, ի — механика.
 Մեքանիզմ — автоматически, իման — механизмъ (հեռանկարական, օրէնքներ) — механический, իման — механика, իման — механически.
 Միասնականութիւն — однородность.
 Միասնականութիւն — соединение.
 Միութիւն — единство.
 Միտք — мысль, умъ.
 Մոդուս — модусъ.
 Մոնադ — монада.
 Մոնիզմ — монизмъ.
 Մտերեւել — вспоминать.
 Մտնողական — мыслить, думать, ուր — мыслитель, ուր — мышление, ուր — мысль.
 Մտնողական — умственный.
 Մտնողական — представление.
 Մտնողական — последовательно.
 Միշտութիւն — память, воспоминание.
 Միշտական — множественный, ուր — множественность.
 Նատուրալիզմ — натурализмъ (տ. ընդհանրական).
 Նեցեսարիանիզմ — нессарианизмъ.
 Նիւթ — вещество, материя, իման — вещественный, материальный, իման — ошествовать.
 Նմանորեւութիւն — аналогический (տ. ընդհանրական).
 Շարադար — расположить, ուր — расположение.

Հօշակերիք—осязаніе.

Պատկեր—образ, |անալ—предста-
вляться, |ացնել—представлять,
|ացում—представление, пред-
ставление.

Պատճառաբանություն—мотивация,
|ական կապակցություն—при-
чинная связь, |ականություն—
причинность.

Ջերմածին—теплородъ.

Ռացիոնալ—раціональный, |իզմ—
раціонализм.

Ռեալ—реальный, |իզմ—реализмъ,
|ուրություն—реальность.

Սահմանել—опредѣлять, |ում—оп-
редѣление.

Սաղմարանություն—эмбриология.

Սեռ—родъ.

Սիստեմ—система, |աւոր, |ական—
систематическій.

Սկեպտիկ—скептический, |ցիզմ—
скептицизмъ.

Սոփիստություն—софистика.

Սուբյեկտ—субъектъ, |ի—субъек-
тивный, |իզմ—субъективизмъ,
|իություն—субъективность.

Սուբստանցիա—субстанція.

Սպիրիտուալ |իզմ—спиритуализмъ,
|իստ—спиритуалистъ, |իստիկ—
—спиритуалистическій.

Ստոյգ—вѣрный, достовѣрный.

Ստույգալիք—вѣрно, |ի—провѣрять.

Վարդապետություն—учение.

Վերացում, |ուցում—отвлечение,
абстракція.

Վերլուծել—анализировать, разла-
гать, |ություն—анализъ, |ում—
—анализирование, анализъ.

Տարած |ական—пространственный,
|ություն—пространство, протя-
жение.

Տարածականություն—разнородность.

Տարբեր—отличный, различный, |ի—
—отличать, |ություն—отличие,
разница, различие, |ում—раз-
личение.

Տարր—элементъ, |ական—эlemen-
тарный.

Տեսակ—видъ.

Տեսական—теоретическій, |ություն—
—теорія.

Տեսանկիւն, |ուրություն—зрѣніе.

Տերմին—терминъ.

Տպւորություն—впечатлѣніе.

Տրամաբան—логикъ, |ական—логи-
ческий, |ություն—логика.

Տրամաբանություն—діалектика (տ.
դիալեկտիկայ).

Տրանսցենդենտ—трансцендентный.

Յանցաթաղանթ—сѣтчатая оболочка.

Յնորդ—иллюзия, мечта.

Փիլիսոփայ—философъ, |ական—фи-
лософскій, |ություն—филосо-
фія, |ական անի—философ-
ствовать.

Փորձ—опытъ, |ականի վերածել—
свести на опытъ.

Քիմիայ—химія.

Օբյեկտ—объектъ, |ացնել—объек-
тивировать, |ացում—объекти-
вирование, объективация |ի—
объективный, |ություն—
объективность.

Ֆիզիկայ—физика, |ական—физи-
ческий, |ում—физикъ.

ՑԱՆԿ

Էջ.

Հեղինակի առաջին հրատարակութեան յառաջաբանից 5

Հեղինակի երկրորդ հրատարակութեան յառաջաբանից 9

Գլուխ առաջին

Հոգու հմարմնի տարբերությունը	14—47
I Ինչից պէտք է սկսել	14
II Cogito, ergo sum	17
III Տարակոյս	22
IV Երազ	24
V Անտարակուսելի չըջան	26
VI Հոգի	29
VII Ներքին աշխարհ	31
VIII Ներքին և արտաքին աշխարհի տարբերությունը	33
IX Հոգի և նիւթ	36
X Նիւթական աշխարհի իմացությունը	40
XI Իմացությունն ընդհանրապէս	42

Գլուխ երկրորդ

Հոգու ուսումնասիրությունը	48—96
I Յատուկ կառեգորիաներ	48
II Ներքին դիտողություն	50
III Օբյեկտացում	56
IV Էմպիրիկ հոգեբանությունը	59
V Գիտակցություն	66
VI Էմպիրիկ հոգեբանության եսը	70
VII Սուբյեկտ	75
VIII Իդէալիզմ	78
IX Հոգու իրական կեանքը	81
X Իմացություն	83
XI Զգացմունք	88
XII Կամք	90
XIII Հոգու լիակատար կեանքը	93
XIV Եզրակացություն	95

Կարեւոր ուղղելիք

Էջ.	Յոդ.	Տպուած է	Ուղիղը
6	վ. 14	առանձնապէս	անձնապէս
»	ն. 4	մտքի	մաքերի
22	վ. 3	տեսողութիւնն	տեսնելս
»	»	գալը	գալս
»	» 4	մարմնով	մարմնովս
»	» 9-10	տեսողութեան	տեսնելու
28	ն. 4	ամենից	ամենքից
32	ն. 16	ձեռքի	ձեռքիս
»	» 15	վերքի	վերքիս
»	» 12-11	զգայութիւնները	զգայութիւններս
»	» 11	վերքի	վերքիս
»	» 10	տեղաւորման	տեղաւորմանս
»	» 4	վերքի	վերքիս
40	» 11	մեքենայական	մեքենայաբանական
60	» 16	նա	դա
61	վ. 18	մեքենիկական	մեքենայաբանական
68	» 12	Մոնազաց	Մոնազայ
72	ն. 3	որով—	որովս
81	» 12	լինելո	լինելու
82	վ. 3	մոռանալ	մոռանալ
83	ն. 8	իմաստութիւնը	իմացութիւնը
85	» 2	ենթ չազրեկներ	ենթազրեկ չենք
90	» 7	չափով	չափովս
91	» 11-12	դարձնել	դարձնել
92	» 2	եթմիայնէ	եթէ միայն
93	» 2	մեցուկաղութեան	կամեցողութեան

1	1	1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
4	4	4	4
5	5	5	5
6	6	6	6
7	7	7	7
8	8	8	8
9	9	9	9
10	10	10	10
11	11	11	11
12	12	12	12
13	13	13	13
14	14	14	14
15	15	15	15
16	16	16	16
17	17	17	17
18	18	18	18
19	19	19	19
20	20	20	20
21	21	21	21
22	22	22	22
23	23	23	23
24	24	24	24
25	25	25	25
26	26	26	26
27	27	27	27
28	28	28	28
29	29	29	29
30	30	30	30
31	31	31	31
32	32	32	32
33	33	33	33
34	34	34	34
35	35	35	35
36	36	36	36
37	37	37	37
38	38	38	38
39	39	39	39
40	40	40	40
41	41	41	41
42	42	42	42
43	43	43	43
44	44	44	44
45	45	45	45
46	46	46	46
47	47	47	47
48	48	48	48
49	49	49	49
50	50	50	50
51	51	51	51
52	52	52	52
53	53	53	53
54	54	54	54
55	55	55	55
56	56	56	56
57	57	57	57
58	58	58	58
59	59	59	59
60	60	60	60
61	61	61	61
62	62	62	62
63	63	63	63
64	64	64	64
65	65	65	65
66	66	66	66
67	67	67	67
68	68	68	68
69	69	69	69
70	70	70	70
71	71	71	71
72	72	72	72
73	73	73	73
74	74	74	74
75	75	75	75
76	76	76	76
77	77	77	77
78	78	78	78
79	79	79	79
80	80	80	80
81	81	81	81
82	82	82	82
83	83	83	83
84	84	84	84
85	85	85	85
86	86	86	86
87	87	87	87
88	88	88	88
89	89	89	89
90	90	90	90
91	91	91	91
92	92	92	92
93	93	93	93
94	94	94	94
95	95	95	95
96	96	96	96
97	97	97	97
98	98	98	98
99	99	99	99
100	100	100	100

Տփխիսի, Բաֆուի, Երեւանի եւ Ալեքսանդրապոլի
գրախանութեանում վաճառում են՝

Պրոֆ. Մ. Պետրով. Աւետարանը պատմութեան մէջ:
Թարգ. Աւետիս Տէր-Յարութիւնեան, խմբ. Ս. Տիգ-
րանեանի: Գինն է 20 կոպ:

Պրոֆ. Ի. Բերդչիկով. Նոր պետութեան վերաբերմունքը
դէպի կրօնը: Թարգ. Գէորգ Ալթունեան, խմբ. Ս.
Տիգրանեանի: Գինն է 25 կոպ:

Պրոֆ. Ն. Սուվորով. Նեկեղեցու և պետութեան յարաբե-
րութիւնները: Թարգ. Պետրոս Տէր-Յարութիւնեան,
խմբ. Ս. Տիգրանեանի: Գինն է 30 կոպ:

Մամուլի տակ է

Պրոֆ. Ռ. Ֆոն Իհերինգ. «Իրաւունքի կռիւը» (Der Kampf
um's Recht). Թարգ. Աւետիս Տէր-Յարութիւնեան, խմբ.
Ս. Տիգրանեանի:

Պրոֆ. Վ. Մինտոյ. «Ինդուլտիւ և դեդուկտիւ տրամաբա-
նութիւն» Թարգ. Գէորգ Ալթունեան, խմբ. Ս. Տիգ-
րանեանի:

Գինն է 40 կոպ.