

## ԴԻՏՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՓԵԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՐԿԱՅԻ ՄԱՍԻՆ

Կանտից մինչև նորականտականություն

### Յ. Ա. ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

Պատմության փիլիսոփայությունն ունի երկու յուրահատկություններ, որոնցով բնորոշվում և առանձնանում է նրա առարկան, բայց որոնք էլ եղել են, համեմայն դեպս 18-րդ դարի վերջերից սկսած, նրա քննադատության, իսկ երբեմն՝ նրա նկատմամբ ժխտողական վերաբերմունքի պատճառները: Դրանք են պատմափիլիսոփայական կառուցումների համընդհանրականությունը (ուճիվերսալիզմը) և մտահայեցողականությունը:

Պատմության փիլիսոփայությունը ընդհանուր առմամբ կարելի է սահմանել որպես փիլիսոփայական անդրադարձ (ռեֆլեքսիա) պատմության և պատմական ճանաչողության նկատմամբ, որի նպատակն է մեկնաբանել՝ ըմբռնել ու իմաստավորել պատմությունը, ինչպես և վերլուծել պատմական ճանաչողությունը և վերհանել նրա առանձնահատկությունները: Այս նպատակների կատարումն արդեն իսկ ենթադրում է համընդհանրական և մտահայեցողական մոտեցում, - համընդհանրական՝, որովհետև պատմությունն իմաստավորելու, պատմության ընթացքը ըմբռնելու և մեկնաբանելու համար այն պետք է դիտարկվի ընդհանուր հայացքով որպես մի ամբողջություն, և մտահայեցողական՝, որովհետև էմպիրիկ պատմական նյութի իրական բազմազանությունը կարող է մեկ ամբողջության բերվել, եթե մտածողությունը գտել է, վերացարկել է, ձևակերպել է դրա համար ելակետային գաղափարը և սկզբունքները. այս եղանակով առարկան մտակառուցելու գործուճեությունն էլ մտահայեցողականություն անունն է կրում: Բոլոր հայտնի դասական պատմափիլիսոփայական ուսմունքները կառուցված են ըստ այսմ. դրանք վերցնում են մարդկության պատմությունը ամբողջությամբ՝ մի որոշակի գաղափարի տեսանկյունից և որպես ինչ-ինչ ելակետային սկզբունքների ծավալում, և դրան համապատասխան կառուցում են մի կաղապար, որի մեջ տեղավորում են մարդկության ամբողջ պատմությունը: Այդ կերպ են ստացվում «պատմության ժամանակաշրջանները» (Վիկո), «պատմական աշխարհները» (Հեգել), «պատմական ընթացաշրջանները (ստադիաները)» (Կոնտ), «պատմության դարաշրջանները (էպոխաները)» (Ռանկե), «հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաները» (Մարքս), «մշակույթների տիպերը» (Օպենգլեր), «քաղաքակրթություն-հասարակությունները» (Թոյնբի) և այլն, որոնց մեջ համակարգվում, դասակարգվում, տեղավորվում է էմպիրիկ պատմական նյութի իրական բազմազանությունը: Այս բոլոր պատմափիլիսոփայական տեսությունները միմյանցից տարբեր են իրենց ելակետային սկզբունքներով ու գաղափարով և իրենց կոնկրետ բովանդակությամբ (մասնավորապես՝ շարադրական պատմության հետ իրենց հարաբերությամբ, պատմական օրինաչափության, պատմության ընթացքի ուղղվածության և այլ հիմնարար հարցերի իրենց ըմբռնմամբ), բայց այստեղ դրանք թվարկվեցին կողք կողքի՝ որպես հավասարապես համընդհանրական և մտահայեցողական փիլիսոփայական կաղապարներ: Իսկ որքանով են հիմնավոր

այդպիսի պատմափիլիսոփայական տեսությունները, արդարացված է արդյոք դրանց գոյությունը շարադրական պատմության կողքին, թույլատրելի՞ է արդյոք փիլիսոփայական անդրադարձ անմիջականորեն պատմության օբյեկտիվ ընթացքի նկատմամբ, չի՞ կարող արդյոք ինքը պատմական գիտությունը (ընդհանուր պատմությունը) պատասխանել այն հարցերին, որոնց պատասխանն է փնտրում պատմափիլիսոփայությունը: Այսպիսի խնդրաշարը կարող էր լինել, Կանտի «Ջուտ բանականության քննադատության» նմանողությամբ, «պատմական բանականության քննադատության» առարկա...

Իմնանուիլ Կանտն էր, որ եղավ պատմության փիլիսոփայության առաջին քննադատը: Հերդերի «Գաղափարներ մարդկության պատմության փիլիսոփայության վերաբերյալ» գրքի մասին գրած գրախոսության մեջ Կանտն առարկում է առաջին հերթին մտահայեցողության անսահմանափակ կիրառության դեմ: Հերդերի գրվածքը պատմության փիլիսոփայությունն չէ, ասում է Կանտը, որովհետև պատմության փիլիսոփան պետք է գործառի ճշգրիտ սահմանված հասկացություններով և էմպիրիկ նյութից գտնված ու նրանով հիմնավորվող սկզբունքներով<sup>1</sup>: Այնինչ Հերդերը, ելնելով այն կանխադրյալից, որ մարդը բնության զարգացման պսակն է, առաջադրում է մի ամբողջ շարք կոնկրետ գիտական հիպոթեզներ Երկրի և այլ մոլորակների վրա կենդանի բնության առաջացման և էվոլյուցիայի մասին, այն հանգամանքների մասին, որոնք պայմանավորել են մարդու, նրա բանականության, մարդկային հասարակության առաջացումն ու զարգացումը և այլն՝ առանց ունենալու բավարար չափով կոնկրետ գիտական փաստական նյութ: Իր ապացուցումների մեջ նա փորձի և դիտումների տվյալների պակասը լրացնելու համար դիմում է անալոգիաների, օրինակ՝ մարդու և մարդկային հասարակության մասին հաճախ դատում է բնության վերաբերյալ եղած գիտական պատկերացումների նմանողությամբ: Եվ Կանտը առարկում է առաջադրված վարկածներին բնագիտական, պատմական, մշակութային տվյալների հարմարեցման դեմ, կամայական զուգադրումներով ու անալոգիաներով բնագիտական, պատմական, մշակութային փաստերը կողք կողքի բերելու, փիլիսոփայի մտահղացմանը համապատասխան վերադասավորելու եղանակի դեմ:

Այս քննադատությունը, սակայն, չի նշանակում, թե Կանտն ընդհանրապես մերժում է մտակառուցումների և, համապատասխանաբար, երևակայության դերը ճանաչողության մեջ: Ընդհակառակը, նա էական դեր է վերագրում ստեղծագործական (պրոդուկտիվ) երևակայությանը վերացական առարկաների (մասնավորապես՝ մաթեմատիկական էությունների) և առհասարակ «հնարավոր փորձի առարկաների» մտակառուցման գործում<sup>2</sup>: Բայց Կանտը գտնում է, որ գիտական մտածողությունը (և փիլիսոփայությունը) չեն կարող հանդուրժել ազատ երևակայության (ֆանտազիայի) թոփշը, որը կարող է դուրս գալ «հնարավոր փորձի սահմաններից»: Այս մոտեցումը համապատասխանում է տեսական մտածողության մասին Կանտի հիմնարար պատկերացումներին, որոնք նա շարադրել է «Ջուտ բանականության քննադատության» մեջ՝ նկատի ունենալով մաթեմատիկական և տեսական բնագիտությունը: Այստեղ կա երկու հանգամանք: Առաջինը ճանաչող մտքի ակտիվությունն է. բանականությունը երևույթների բազմազանությանը մոտենում է՝ ունենալով նախապես սահմանված հասկացություններ և այն սկզբունքները, որոնք հնարավորություն են տալիս կարգավորված, դասակարգված, համակարգված տեսքով ունենալու փորձնական երևույթների բազմազանությունը և բացահայտելու դրանք կապակցող

<sup>1</sup> Տե՛ս **И. Кант**, Сочинения, т. 6, М., 1966, էջ 39, 51:

<sup>2</sup> Երևակայության մասին տե՛ս նույն տեղում, հ. 6, էջ 402-408, իսկ հայեցողության գոյությունից հետո զգայական-էմպիրիկ տվյալները հարաբերակցելու գործում երևակայության ունեցած դերի մասին տե՛ս նույն տեղը, հ. 3, էջ 220-227:

օրենքները: Սակայն, և սա երկրորդ հանգամանքն է, բուն երևույթները կապակցող օրինաչափությունները, դրանց պատճառական կապերը բանականությունը կարող է բացահայտել միմիայն փորձնական ճանապարհով<sup>1</sup>: Ուրեմն, այն դրույթը, որ բանականությունը իր կիրառությունների մեջ չպետք է դուրս գա «հնարավոր փորձի սահմաններից», տեսական բնագիտության համար ճշանակում է, որ ամեն մի բովանդակային պնդում աշխարհի մասին (բնության երևույթների, առարկաների, դրանց հատկությունների, պատճառական կապերի, ուժերի, օրինաչափությունների մասին և այլն) «օրինական» է, եթե այն հավաստված է, կամ էլ ենթադրում է, որ հնարավոր կլինի հավաստել, էմպիրիկ ճանապարհով՝ դիտումների ու փորձի միջոցով: Դրանից դուրս ամեն մի պնդում աշխարհի մասին «դոգմատիկական մետաֆիզիկա» է, այսինքն՝ մտակառուցում է մետաֆիզիկական (իմա՝ բնությունից այն կողմ գտնվող, բնազանցական, նույն է թե՛ «հնարավոր փորձի սահմաններից» դուրս եկող) էություններ, ուժեր, օրինաչափություններ և այլն, ինչպես որ այդ անում էր դասական բնափիլիսոփայությունը: Այս նույն մոտեցումը, որը Կանտը ցուցաբերել էր բնության փիլիսոփայության նկատմամբ, հիմա նա տարածում է պատմության փիլիսոփայության վրա:

Քննադատելով դասական, «դոգմատիկական» բնափիլիսոփայությունը՝ Կանտը այսուհանդերձ գտնում է, որ բնագիտությունը ենթադրում է բնության փիլիսոփայություն, այսինքն՝ աշխարհի գիտական պատկերի համար ելակետային հասկացությունների և սկզբունքների մասին մտահայեցողական ուսմունք (Կանտն ասում է՝ գիտություն)<sup>2</sup>: Եվ Կանտը կառուցում է իր «բնության փիլիսոփայությունը»՝ այն անվանելով «բնության մետաֆիզիկա»<sup>3</sup> («մետաֆի-

<sup>1</sup> «...Առանց նախապես կազմված ծրագրի, պատահաբար կատարված դիտումները կապված չեն լինի ապողիպտիկ (անհրաժեշտության) օրինաչափությամբ, այնինչ բանականությունը որոնում է հենց այդպիսի օրինաչափություն և նրա կարիքն ունի.- գրում է Կանտը: -Բանականությունը պետք է մոտենա բնությանը, մի կողմից, իր սկզբունքներով, միայն որոնց շնորհիվ միմյանց հետ համաձայնեցված երևույթներն էլ կունենան օրենքի ուժ, իսկ մյուս կողմից՝ այնպիսի գիտափորձերով, որոնք այդ սկզբունքներին համապատասխան կըծրագրվեն, որպեսզի բանականությունը գիտելիքներ քաղի բնությունից, բայց ոչ թե ինչպես աշակերտն է անում, որին ուսուցիչը հուշում է այն ամենը, ինչ ինքն ուզում է, այլ ինչպես դատավորը, որն ստիպում է վկային պատասխանել իր առաջադրած հարցերին...» (նույն տեղում, Բ. 3, էջ 85-86): Կանտի այս դատողությունների համար որպես տիպար հանդես են գալիս Նյուտոնի «Բնական փիլիսոփայության մաթեմատիկական հիմունքները». Նյուտոնը նախ տալիս է տեսական մեխանիկայի ելակետային հասկացությունների սահմանումները, ձևակերպում է շարժման օրենքները՝ տալով դրանց երկրաչափական ապացուցումները, և միայն հետո, իր աշխատության վերջին, երրորդ գլխում շարադրում է «Աշխարհի համակարգը», այն է՝ բնության իր փիլիսոփայությունը և երկնային մեխանիկայի իր տեսությունը, որն իր շարադրած տեսական մեխանիկայի առարկայացումն է էմպիրիկ նյութի մեջ: Այստեղ է, որ Նյուտոնը հատկապես ճշում է՝ փիլիսոփայությունը չպետք է ենթադրի երևույթները բացատրող (դրանց հետևում ընկած) ինչ-ինչ պատճառներ. փորձի մեջ տրված երևույթների բացատրությունը (պատճառների հայտնաբերումը) գիտության, տվյալ դեպքում՝ երկնային մեխանիկայի, խնդիրն է (Նյուտոնի ձևակերպած փիլիսոփայելու կանոնները՝ տե՛ս **И. Ньютон. Математические начала натуральной философии, М., 1989, էջ 502-504**):

<sup>2</sup> Տե՛ս «Ջուտ բանականության քննադատության» «Ջուտ բանականության արխիտեկտոնիկան» գլուխը: Եվ առհասարակ «մարդկային բանականությունը, այն պահից ի վեր, երբ մարդն սկսել է մտածել, կամ ավելի ճիշտ՝ խորհրդածել, երբեք չի եղել առանց մետաֆիզիկայի... Այդպիսի գիտության գաղափարը նույնքան հին է, որքան և մտահայեցող մարդկային բանականությունը, իսկ ընդհանրապես կա՞րողյոք բանականություն, որը չզբաղվի մտակառուցումներով՝ լինի դա գիտականորեն, թե առօրեական ձևով» (նույն տեղում, Բ. 3, էջ 186-187):

<sup>3</sup> Տե՛ս «Բնագիտության մետաֆիզիկական սկզբունքները» աշխատությունը, նույն տեղում, Բ. 6, էջ 53-176:

զիկա» նեղ իմաստով հենց նշանակում է բանականության մտահայեցողական կիրառություն, պարզաբանում է Կանտը: Մի կարևոր բացատրություն. քանի որ 17-18-րդ դդ. բնագիտության մեջ (Գալիլեյի, Կեպլերի, Նյուտոնի աշխատություններում) բնությունը ներկայանում էր որպես տրամաբանորեն ծավալվող համակարգ, ապա և փիլիսոփայության համար հնարավորություն էր ստեղծվում «բնության մետաֆիզիկայի» մեջ մտովի առանձնացնել այն ելակետային հասկացություններն ու սկզբունքները, որոնք այդ համակարգի վերացական, մաթեմատիկա-տրամաբանական հենքն են կազմում և առարկայացած են ֆիզիկական երևույթների էմպիրիկ բազմազանության մեջ: Իսկ ինչ վերաբերում է պատմությանը, ապա պատմական գիտությունը (էմպիրիկ, շարադրական պատմությունը) իր բնույթի բերումով գործ ունի անհատական երևույթների բազմազանության հետ, և հենց դրանք էլ (անցյալի անցքերը, դեմքերն ու գործերը) նրա հետաքրքրությունների նպատակն են, իսկ պատմության ընթացքի, օրինաչափության, պատմության փուլերի ու դրանց հաջորդափոխության և նման մյուս ընդհանրական՝ տեսական, պատմափիլիսոփայական, մետաֆիզիկական գաղափարները բուն շարադրական պատմությանը (պատմաբանին) հետաքրքրում են այդ նպատակի (պատմական անհատական իրողություններն ըմբռնելու և մեկնաբանելու) տեսանկյունից, գնահատվում են ըստ այնմ, թե որքանով են ծառայում այդ նպատակին: Պատմությունը չունի տեսական մաս, որի մեջ նախապես սահմանվեին այն ելակետային հասկացություններն ու սկզբունքները, որոնց միջոցով պատմությունը կարող է ներկայանալ որպես մի ընդհանրական ամբողջություն՝ մարդկության պատմություն անհասարակ (և, այդպիսով, քննվել իր ընթացքի, օրինաչափության, փուլերի, դրանց հաջորդափոխության, առաջադիմության և նման այլ գաղափարների տեսանկյունից): Ուստի այն գաղափարներն ու սկզբունքները, որոնցով կարող է դասակարգվել ու համակարգվել պատմական անհատական իրողությունների բազմազանությունը՝ այնպես որ դրանք, առանց կորցնելու իրենց անհատականությունը, գտնվեն ու քննարկվեն որոշակի կոնտեքստի մեջ,- կարող են առանձնացվել միայն «հետին թվով»: Սա արդեն գործնական մոտեցում է. եթե այդպես չանենք, ապա պատմությունը կներկայանա որպես անցյալի եղելությունների մի անկարգ, քառասյին կուտակում: Հենց այս երկրորդ, գործնական մոտեցմամբ էլ Կանտը շարադրել է իր պատմափիլիսոփայական փոքրածավալ աշխատությունը՝ Որքան էլ մեզանից թաքնված լինեն պատմական երևույթների պատճառները («մարդկանց ազատ կամքի դրսևորումները»), ասում է Կանտը, սակայն, եթե պատմաբանները դրանք դիտարկեին իրենց ամբողջության մեջ, ապա «կկարողանային հայտնաբերել... պատմության... օրինաչափ ընթացքը: Եվ այն, ինչն առանձին մարդկանց գործողություններում ներկայանում է խճճված ու կանոնների չենթարկվող, մարդկային ամբողջ ցեղի դեպքում կարելի կլիներ համարել ի սկզբանե նրան հատուկ ունակությունների միշտ առաջընթաց, թեպետև դանդաղ զարգացում»<sup>6</sup>: Ահա թե ինչպես է Կանտը բացահայտում իր այս գաղափարը: Մի շատ ընդհանուր հայացքով դիտարկելով եվրոպական երկրների պատմությունը Հին Հունաստանից ու Հռոմից մինչև Նոր ժամանակներ՝ կարելի է նկատել հանրային կյանքի պետական կազմակերպման ձևերի կատարելագործման, քաղաքացիական հասարակության ձևավորման միտում: Այնպես է ստացվում, որ պատմության մեջ «կարծես թե» կա որոշակի պլան՝ այն իմաստով, որ պատմության ընթացքում մարդկությունը հետզհետե ավելի ու ավելի ազատագրվում է իր գործողությունները պայմանավորող զգայական ցանկությունների, հակումների, կրքերի (այսինքն՝ մտքի, բանականության հրսկողությունից դուրս գտնվող՝ իռացիոնալ՝ գործոնների) տիրապետությունից և

<sup>6</sup> «Համընդհանուր պատմության գաղափարը համաշխարհային-քաղաքացիական տեսանկյունից», նույն տեղում, հ. 6, էջ 5-23:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 7:

հետզհետե մոտենում է հասարակական կյանքի այնպիսի կազմակերպման, որտեղ ավելի ու ավելի որոշիչ են դառնում բանականությանը կառավարվող գործողությունները: Այնպես է ստացվում, որ «կարծես թե» պատմության ընթացքը միտված է մարդու բարոյական կատարելագործման նպատակին, իսկ հասարակական առումով՝ բանականության վրա հիմնված, ուրեմն և ազատ, հասարակության իդեալին: Սակայն, զգուշացնում է Կանտը, սա չի նշանակում, թե պատմությունը կարելի է շարադրել՝ հարմարեցնելով այս միտումին (ասենք՝ այդ կերպ մեկնաբանելով պատմության ամեն մի առանձին դրվագ, նաև՝ հունական պետությունների կործանումը Հռոմի կողմից, Հռոմեական կայսրության նվաճումը բարբարոսների կողմից և այլն): Ո՛չ, պատմության նկատմամբ խիստ ընդհանրական տեսանկյունից վերացարկված-ընտրված այդ գաղափարի կոչումը (և գործնական արդարացումը) այն է, որ «դեկավարվելով նրանով՝ մենք կարող կլինենք մարդկային արարքների անկանոն համախմբությունը, համենայն դեպս՝ ընդհանուր առմամբ, ներկայացնել որպես համակարգ» (բայց ոչ՝ ըստ մտակառուցված կաղապարի լրացնել պատմական փաստական նյութի մեջ եղած բացերը, կառուցել վարկածներ, վերադասավորել պատմական իրողությունները. դա կլինե՞ր ոչ թե պատմություն, այլ վիպագրություն, ասում է Կանտը)<sup>6</sup>: Այլ կերպ, Կանտի տերմիններով ասած, դա գործնական բանականության տեսակետից անհրաժեշտ՝ ռեգուլյատիվ գաղափար է (բայց ոչ՝ կոնստիտուտիվ), այն անհրաժեշտ է պատմության, որպես ամբողջության, ներկայացման ու իմաստավորման համար (բայց ոչ՝ շարադրական պատմության ներսում եղած, կամ ենթադրվող, բացերը լրացնելու համար): Պատմափիլիսոփայության, այն է՝ փիլիսոփայական համաշխարհային պատմության» այս որոշակի տարբերակումը շարադրական համաշխարհային պատմությունից (ըստ մոտեցման տեսանկյունի) Կանտը էական է համարում:

Այսպիսով, պատմության փիլիսոփայության մտահայեցողական ու համընդհանրական կառուցվածքների վերաբերյալ վերապահումներ անելով հանդերձ, Կանտն ինքն էլ գրել է պատմափիլիսոփայական հարցադրումներ պարունակող փոքրածավալ տրակտատներ: Եվ դա բնական է 17-18-րդ դդ. մտածելակերպի համար, որին հարազատ էին հասարակության, մշակույթի և պատմության վերաբերյալ ընդհանրական բնույթի փիլիսոփայական տրակտատները՝ դրանց հատուկ, նույնպես ընդհանրական բնույթի, հարցադրումներով ու խորհրդածություններով. հիշենք, օրինակ, Լոկի «Երկու տրակտատները կառավարման մասին», Մոնտեսքյոյի «Խորհրդածությունները հոռմեացիների մեծության և նրանց անկման պատճառների մասին» և «Օրենքների ոգին», Հյումի «Կրոնի բնական պատմություն» տրակտատը և նրա էսսեները կառավարման մասին, որոնք բոլորը նույն «գրական ժանրին» են պատկանում, ինչ և Հերդերի գիրքը և Կանտի՝ վերը հիշատակված երկու աշխատությունները: Այնպես էր ընկալվում, որ դրանք լրացնում են հումանիտար բնագավառների կոնկրետ գիտական հետազոտություններն ու շարադրանքները՝ հասարակության և մշակույթի շարադրական պատմությունը, իրավունքի տեսությունն ու պատմությունը և այլն: Մինչդեռ, շատ չանցած, արդեն Հեգելի համար հատուկ խնդիր դարձավ հատկապես հիմնավորել համընդհանուր (ունիվերսալ, համաշխարհային) պատմության փիլիսոփայական շարադրանքի անհրաժեշտությունը՝ պատմաբանի կողմից տրվող էմպիրիկ, շարադրական պատմության կողքին, և ավելին՝ փարատել սկեպտիկական կասկածները առհասարակ փիլիսոփայության վերաբերյալ, բնության ու հասարակության նկատմամբ փիլիսոփայական անմիջական անդրադարձի (ռեֆլեքսիայի) անհրաժեշտության վերաբերյալ: Փիլիսոփայության (և փիլիսոփայական տրակտատների) հանդեպ վերաբերմունքի

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 21-23: Տե՛ս նաև Կանտի «Մարդկային պատմության ենթադրյալ սկիզբը» աշխատությունը՝ *И. Кант, Трактаты и письма, М., 1980, էջ 43-59:*

այս փոփոխությունն արտացոլում էր 19-րդ դարում գիտություն-փիլիսոփայություն հարաբերության էական փոփոխությունը:

Հեգելի պատմության փիլիսոփայությունը իր հարցադրումներով շատ մոտիկ է Կանտի պատմափիլիսոփայությանը: Սակայն, ի տարբերություն վերջինիս, Հեգելն արել է ավելի, քան պատմափիլիսոփայական հիմնահարցերի առաջադրումն է, դրանց վերաբերյալ խորհրդածությունները և դրանց լուծումներն ի լուսաբանումը պատմության նյութով: Հեգելի «Պատմության փիլիսոփայությունը» իսկապես «փիլիսոփայական համաշխարհային պատմության» ամբողջական շարադրանքն է իր մշակած ու հիմնավորած կաղապարի մեջ:

Պատմության փիլիսոփայության (կամ՝ «փիլիսոփայական պատմության») առանձնահատկությունը, ըստ Հեգելի, նրա համընդհանրականությունն է, բայց՝ ոչ թե ընդգրկման ծավալի տեսակետից, այլ նրանով, որ համաշխարհային պատմությունը այն դարձնում է վերացական մտածողության քննության առարկա: Եվ այս առումով այն չի զբաղվում պատմության վերաշարադրումով, վերցնում է համաշխարհային պատմությունն այնպես, ինչպես այն շարադրում է պատմագրությունը: Հեգելի պատմության փիլիսոփայության հիմնական գաղափարն այն է, որ «համաշխարհային պատմությունը բանական ընթացք ունի»: Դեռ նույնն է, թե՛ համաշխարհային պատմության մեջ կա օրինաչափություն, ինչպես որ՝ բնության մեջ: Երբ մարդկային միտքը հայտնաբերում է այդ օրինաչափությունը, ապա երևույթների իրական բազմազանությունը նրան ներկայանում է որպես բանական՝ տրամաբանական, այսինքն՝ օրենքներով կապակցված, մի ամբողջություն: Այս իմաստով է Հեգելն ասում, որ, օրինակ, քանի որ «Արեգակնային համակարգության շարժումը տեղի է ունենում անփոփոխ, հաստատուն օրենքներով, դրանք էլ հենց նրա բանականությունն են»: Բնության երևույթները, երբ դրանք տեղի են ունենում, այդ օրենքների իրականացումները, առարկայացումներն են: Դրանցից որևէ մեկը կամ մյուսը կարող էր և տեղի չունենալ, կամ դադարել գոյություն ունենալուց, իսկ ընդհանուր օրենքները մշտապես գոյություն ունեն, ինչպես որ, ասենք, տիեզերական ձգողականության օրենքը չի վերանա, երբ այլևս չեն լինի Արեգակն ու Արեգակնային համակարգությունը, իսկ Պյութագորասի թեորեմով սահմանված՝ ուղղանկյուն եռանկյան կողմերի հարաբերությունը՝ երբ էս ջնջում են իմ գծած ուղղանկյուն եռանկյունը, կամ էլ՝ երբ (կամ եթե) չի լինի այլևս մարդկությունը (այդ հարաբերությունը եղել է, կա ու կլինի ամեն մի ուղղանկյուն եռանկյան համար, որ եղել է, կա ու կլինի):

Ինչ վերաբերում է պատմությանը, ապա այս պարագայում էլ Հեգելը պնդում է, որ համաշխարհային պատմությունը բանական ընթացք ունի, և այս պնդումն ընդհանուր առմամբ նույնպես նշանակում է, որ պատմական անցքերը, դեմքերն ու գործերը, որոնց իրական բազմազանության հետ անմիջականորեն գործ ունի պատմաբանը (և պատմությունը որպես գիտություն), ըստ էության ընդհանուր օրինաչափությամբ ծավալվող պատմության ընթացքի անհատական դրսևորումներն են: Սակայն այստեղ արդեն առանձին երևույթները՝ պատմական եղելությունները, միակ իրողությունն են, որոնց մեջ իրականացած է ընդհանուր պատմական օրինաչափությունը և որոնց մեջ ու որոնց միջոցով իր արդարացումն ու հիմնավորումն է գտնում այն: Ուստի և այդ ընդհանուր պատմական օրինաչափությանը պատմափիլիսոփայությունը կարող է հասու լինել, իհարկե, մտահայեցողությամբ, բայց՝ դիտարկելով արդեն իսկ տրված պատմական եղելությունների ծավալումը որպես մի ամբողջություն: Պատմության փիլիսոփայության իր դասախոսություններում Հեգելն ասում է. այն դրույթը, որ պատմությունը բանական ընթացք ունի, հարկավոր է ընկալել որպես «մի արդյունք, որը հայտնի է ինձ, որովհետև ես արդեն գիտեմ ամբողջությունը: Ուրեմն, բուն համաշխարհային պատմության քննությունն է միայն, որ պետք է պարզի, որ պատմությունը բանական ընթացք է ունեցել... Սակայն այստեղ, -

հատկապես նշում է Հեգելը, - մենք պետք է քննենք պատմությունն այն տեսքով, ինչպես այն գոյություն ունի, մենք պետք է մեր հետազոտությունը կատարենք պատմականորեն, էմպիրիկորեն...», այսինքն, բացատրում է նա, առանց ապրիորի մտակառուցումների, հարազատ մնալով գիտական պատմագրությանը<sup>9</sup>: Բայց դա չի բացառում մտածողության ակտիվությունը փաստական տվյալների նկատմամբ. «նույնիսկ սովորական, շարքային պատմաբանի մտածողությունը կրավորական չէ, նա փաստական տվյալների մեջ մտծում է իր կատեգորիաները, որոնց միջոցով է քննում դրանք... Ով բանական հայացքով է նայում աշխարհին, նրան աշխարհն էլ նայում է բանականորեն...»<sup>10</sup>: Առավել ևս դա վերաբերում է պատմափիլիսոփայական մտահայեցողությանը՝ իր գիտակցաբար կիրառվող ու բացահայտ կատեգորիական համակարգով: Համաշխարհային պատմության՝ որպես ամբողջության նկատմամբ հենց այդպիսի փիլիսոփայական մտահայեցողական անդրադարձով էլ Հեգելը նրա մեջ տեսնում և առանձնացնում է «համաշխարհային պատմության բանական ընթացքի ընդհանուր օրինակափությունը», որն է՝ առաջընթաց շարժումը դեպի ազատության իրականացումը մարդու հասարակական կեցության մեջ և, համապատասխանաբար, ազատության գիտակցումը մարդու հասարակական ու անհատական գիտակցության մեջ: Իր իսկ Հեգելի տերմիններով ասած՝ համաշխարհային պատմությունը ոգու կողմից իր ազատության գիտակցման ընթացքն է, ոգու ինքնագիտակցումը: Այսինքն՝ մարդկության պատմությունը, ընդհանուր առմամբ և որպես մի ամբողջություն վերցված, իրար հաջորդող դարաշրջաններում միտված է դեպի մի կատարյալ հասարակություն, և այդ ընթացքում ազատությունը հետզհետե իրականանում է հասարակական կյանքի կազմակերպման առարկայական ձևերում, օբյեկտիվ ոգու մեջ՝ ընտանիք, քաղաքացիական հասարակություն, պետություն, և գիտակցվում ու արտահայտվում մարդու անհատական ու հասարակական գիտակցության մեջ՝ առասպելաբանությունից մինչև գիտություն, բացարձակ ոգու ձևերում՝ արվեստի, կրոնի, փիլիսոփայության մեջ: Եվ քանի որ հասարակական կյանքի կազմակերպման՝ օբյեկտիվ ոգու՝ բարձրագույն ձևը պետությունն է, ապա ստացվում է, որ համաշխարհային պատմության ընթացքը միտված է դեպի պետա-իրավական այնպիսի կարգ, որն առավելապես կիրականացնեք ազատությունը մարդու հասարակական կեցության մեջ և ազատության գիտակցումը հասարակական գիտակցության ձևերի մեջ: Ըստ այսմ էլ՝ կատարվում է համաշխարհային պատմության պարբերացումը՝ Արևելյան աշխարհ, Հունական աշխարհ, Հռոմեական աշխարհ, Գերմանական աշխարհ, ինչպես և պայմանավորվում է պատմության քննարկման եղանակը. Հեգելի շարադրանքը հետևում է պատմական եղելությունների շարադրման այն ընթացքին, որն ընդունված էր ժամանակի պատմագրության մեջ, սակայն ըստ էության Հեգելը ներկայացնում է ոգու պատմությունը, այսինքն՝ լուսաբանման կիզակետում գտնվում են հասարակական կյանքի կազմակերպման բարոյական և իրավա-քաղաքական ձևերը և դրանց արտացոլումն ու գիտակցումը անհատական ու հասարակական գիտակցության մեջ, արվեստի, կրոնի, գիտության ու փիլիսոփայության մեջ<sup>12</sup>:

<sup>9</sup> Տե՛ս Гегель, Сочинения, т. VIII, М.-Л., 1935, էջ 9-11:

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 12:

<sup>11</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 19:

<sup>12</sup> Հեգելի պատմության փիլիսոփայության դասախոսությունների բովանդակության այստեղ տրված գնահատականը տարբերվում է Ռ. Քոլինգվուդի տված գնահատականից, ըստ որի «Պատմության փիլիսոփայության» մեջ Հեգելն առանձնացրել է քաղաքական և սոցիալական կյանքի պատմությունը, այսինքն՝ «ոգու զարգացման» մի մասնավոր ոլորտը՝ օբյեկտիվ ոգու ոլորտը, և դուրս է թողել ոգեկանի բարձրագույն դրսևորումները՝ արվեստի, կրոնի և փիլիսոփայության պատմությունը (որոնք Հեգելի այլ աշխատությունների առարկան են): Տե՛ս Р. Дж. Коллингвуд, Идея истории. Автобиография. М., 1980, էջ 116-118:

Հեգելի պատմափիլիսոփայական ըմբռնումների առաջին հիմնական քրոնոհատը եղավ գերմանական նշանավոր պատմաբան Լեոպոլդ ֆոն Ռանկեն: Քննադատության բացահայտ թիրախը դարձավ Հեգելի լոգիզմը, տվյալ դեպքում՝ պատմության մեջ օրինաչափության գոյության («պատմության բանական ընթացք») գաղափարը և դրա հետ առնչված (դրանից ածանցյալ) մյուս գաղափարները, ինչպիսիք են՝ պատմության ուղղորդված, միագիծ և առաջընթաց զարգացումը, ուրեմն՝ պատմական ժամանակաշրջանների («պատմական աշխարհների») ոչ միայն ժամանակային, այլև տրամաբանական աստիճանակարգությունը, առաջադիմությունը դեպի իդեալ՝ կատարյալ հասարակություն, բարոյական կատարելություն, ոգու ազատության իրականացում: Ահա մի քանի մանրամասներ Ռանկեի մոտ եղած քննադատությունից: Այնպես է ստացվում, թե կա պատմության կանխատրված կաղապար, իսկ պատմական եղելությունները կոչված են պարզապես լցնելու այն: Հեգելի ուսմունքում «մարդկության պատմությունը ծավալվում է որպես տրամաբանական ընթացք... Ըստ այս տեսակետի, միայն գաղափարը կունենար ինքնուրույն կյանք, իսկ մարդիկ կլինեին սուսկ ստվերներ կամ սխեմաներ, որոնք լցվում են գաղափարով»: Պատմության մեջ «ուղղորդող գաղափարի» (որն է՝ ոգու զարգացումը դեպի ազատության իրականացում և ինքնագիտակցում) և, համապատասխանաբար, պատմության ուղղորդված օրինաչափ ընթացքի՝ առաջադիմության գաղափարի, մեկ այլ հետևությունն այն է, որ պատմական յուրաքանչյուր դարաշրջան («պատմական աշխարհ») կոչված է ծառայելու հաջորդին, որը համարվում է նախորդի համեմատ առաջադիմական<sup>13</sup>: Ի հակադրություն այս ըմբռնման, Ռանկեն գտնում է, որ՝

-2Կա պատմական կանխատրված օրինաչափություն, որը գործեր (տրամաբանորեն ծավալվեր) համաշխարհային պատմության ամբողջ ընթացքում: Բայց սա չի նշանակում, թե պատմության մեջ առհասարակ չեն լինում «ուղղորդող գաղափարներ» և չկա օրինաչափություն, սակայն դրանք չեն նախորդում պատմության ընթացքին և պատմական եղելություններին. դրանք գոյանում են հենց պատմության կոնկրետ ընթացքի մեջ: Պատմության ընթացքը նմանվում է հորձանքի, որը յուրովի ճանապարհ է հարթում իր համար, տարբեր հուններով: Այդպես էլ յուրաքանչյուր դարաշրջանում կան պատմական ընթացքի գերիշխող միտումներ, որոնք «կարող են միայն նկարագրվել և ոչ թե ի մի բերվել բարձրագույն աստիճանի մեկ հասկացության մեջ» (ինչպես այդ անում էր Հեգելը՝ դրան ընդարկելով մարդկության ամբողջ պատմությունը):

- Ընդունելի չէ առաջադիմության գաղափարը մարդկության պատմության նկատմամբ ամբողջությամբ: Իհարկե, մարդկության պատմության ինչ-ինչ առանձին կողմերի համար և ինչ-ինչ մասնավոր դեպքերում կարելի է խոսել առաջադիմության մասին. անպայման, առաջադիմել են ճշգրիտ գիտու-

---

Եթե նկատի ունենալու լինենք միայն այն կաղապարը, որի մեջ Հեգելը շարադրել է պատմության փիլիսոփայությունը, ապա դա իսկապես պետականության պատմական զարգացման նկարագրությունն է, սակայն բանն էլ հենց այն է, որ իր կոնկրետ շարադրանքում Հեգելը մշտապես ջանում է ի հայտ բերել պատմական յուրաքանչյուր դարաշրջանում (յուրաքանչյուր «պատմական աշխարհում») հասարակության կյանքի պետա-իրավական ձևերի մեջ առարկայացած բարոյական, կրոնական, գեղագիտական, փիլիսոփայական-աշխարհայացքային բովանդակությունը և, ինքնագիտակցության մակարդակում, համապատասխան պատկերացումները: Ինչ վերաբերում է Հեգելի պատմափիլիսոփայական ըմբռնումների ամբողջական ներկայացման համար նրա «Փիլիսոփայության պատմության դասախոսությունների» արմատական, էական նշանակությանը, ապա այդ մասին տե՛ս հեղինակի հետևյալ աշխատության մեջ՝ **Г. А. Геворкян, Очерк исторической методологии науки. Ереван, 1987, «Լոգիզմ: Հիստորիզմ: Էմբրջենտիզմ»** գլուխը:

<sup>13</sup> Տե՛ս **Л. фон Ранке, Об эпохах Новой истории. М., 1898, էջ 5-6, 8:**



թյունները (բնության ճանաչողությունը) և դրանց կիրառությունները (բնության ենթարկումը մարդուն), դրանց տարածումը նորանոր ժողովուրդների մեջ, վերջիններիս արևմտյան բարոյական ու կրոնական արժեքներին և առհասարակ «մարդկայնության գաղափարներին» հաղորդակից դարձնելը: Սակայն այս պնդումները այնուամենայնիվ մնում են մասնավոր դիտարկումներ, պատմությունը չի հակասում դրանց, բայց և բավարար չէ դրանք ապացուցելու, առավել ևս՝ պատմության հիմնարար սկզբունք դարձնելու համար<sup>14</sup>:

- Եթե չկա պատմական դարաշրջանների աստիճանակարգություն, ապա դրանցից յուրաքանչյուրն ինքնաբավ արժեք է ներկայացնում, «և նրա արժեքը պայմանավորված է ոչ թե այն բանով, թե ինչ է նրան հաջորդելու, այլ նրա գոյության բուն փաստով, նրա սեփական եսով: Դրա շնորհիվ է, որ առանձնապես հրապուրիչ է դառնում պատմության քննությունը, և հատկապես անհատական կյանքի քննությունը պատմության մեջ. յուրաքանչյուր դարաշրջան պետք է քննության առնվի որպես ինքնին արժեքավոր մի բան և մեծապես արժանի է քննության»<sup>15</sup>:

- Փիլիսոփայական մտահայեցողության և ընդհանրացումների այլընտրանքը Ռանկեի մոտ դառնում է պատմական փաստերի նշանակության ընդգծումը. Ռանկեի՝ որպես պատմաբանի հավատամքը առհասարակ եղել է այն, որ ճշմարտությունը պատմական իրողությունների մասին պարունակվում է պատմական վկայությունների ու վկայագրերի մեջ, պատմաբանը դրանց մեջ պետք է հայտնաբերի այն և չպետք է անի այնպիսի ընդհանրացումներ, որոնք վեր են բարձրանում դրանցից: Իհարկե, ինչպես նա ասում է իր դասախոսություններում, «Աստված, գոյություն ունենալով ժամանակից դուրս, իր հայացքի առջև ունի մարդկության ամբողջ պատմական գոյությունն ընդհանրապես», ուրեմն և՛ «աստվածային գաղափարի տեսակետից ես... կարող եմ բանն այնպես ներկայացնել, որ մարդկության (պատմության) ներսում թաքնված են անվերջ թվով բազմազան գործընթացներ, որոնք իրենց ի հայտ են բերում մաս առ մաս, ընդ որում՝ այնպիսի օրենքներով, որոնք հայտնի չեն մեզ և շատ ավելի խորհրդավոր ու մեծ են, քան սովորաբար կարծում են»<sup>16</sup>: Հենց այդ «մաս առ մաս ի հայտ եկող» պատմական գործընթացներն ու պատմության միտումներն էլ հայտնաբերում է պատմական փաստերին հավատարիմ մնացող պատմաբանը: Կարելի է նաև ասել (եթե նկատի՝ առնենք այդ ժամանակ արդեն իշխող մտայնությունը), որ սա կշտամբանք է պատմության փիլիսոփայության հասցեին, որը, շարադրելով «փիլիսոփայական համաշխարհային պատմություն», իր մտահայեցողությամբ և համընդհանրականությամբ հավակնում էր ընդգրկելու մարդկության պատմությունը որպես մի ամբողջություն և տեսնելու նրա ընթացքը պայմանավորող ընդհանուր օրինաչափությունը (այսինքն՝ զբաղվում էր պատմության՝ որպես գիտության համար խորթ մետաֆիզիկական խնդրով):

Սակայն, որքան խոցելի կարող էր լինել լոգիզմն իր մտահայեցողությամբ և համընդհանրականությամբ, նույնքան էլ առարկությունների է հանդիպում մյուս ծայրահեղությունը՝ փաստագրական պատմության ինքնաբավության տեսությունը, հենց որ այն դրվում է պատմության շարադրման հիմքում:

<sup>14</sup> Օրինակ, ասում է Ռանկեն, «կարելի է խոսել բարոյական գաղափարների ավելի լայն տարածման մասին, բայց՝ միայն որոշակի շրջանակներում: Համամարդկային տեսանկյունից ինձ հավանական է թվում, որ մարդկայնության գաղափարը, որի կրողները պատմականորեն միայն մեծ ազգերն են, հետզհետե ընդգրկելու է ամբողջ մարդկությունը, իսկ դա ներքին բարոյական առաջադիմություն կլիներ: Պատմությունը չի հակասում այս տեսակետին, բայց և չի ապացուցում այն: Մենք պետք է հատկապես ձեռնպահ մնանք այդ տեսակետը որպես պատմության սկզբունք ընդունելուց» (նույն տեղում, էջ 8):

<sup>15</sup> Նույն տեղում, էջ 4:

<sup>16</sup> Նույն տեղում, էջ 5-6:

Ահա Ռանկեի տված շարադրանքը: Արևմուտքի (կամ՝ արևմտյան քաղաքակրթության) պատմությունը մա սկսում է Հոռմից, դրան հաջորդում են Հոռմեական կայսրության վերափոխումը գերմանների ներխուժման և արաբների նվաճումների հետևանքով, Կարոլինգների և Գերմանական կայսրության ժամանակները, Միջնադարի կրոնա-եկեղեցական (նվիրապետական) ժամանակաշրջանը, Ռեֆորմացիան և կրոնական պատերազմների ժամանակաշրջանը, 17-18-րդ դարերը՝ մեծ տերությունների առաջացումն ու զարգացումը, ֆրանսիական հեղափոխությունը և նոր իրավակարգը Եվրոպայում<sup>17</sup>: Ըստ Ռանկեի, այստեղ պատմաբանի միտքն ընթանում է պատմության ընթացքին համապատասխան, անցյալից դեպի ներկան. այս կաղապարը նախապես չի հիշացված ու դրված պատմական նյութի վրա, այլ՝ սա շարադրական պատմություն է, որի մեջ քայլ առ քայլ ի հայտ են բերվում յուրաքանչյուր հաջորդական դարաշրջանում պատմության հետագա ընթացքը պայմանավորած միտումները (պատմական օրինաչափությունը ինչպես որ ձևավորվում է պատմության ընթացքի մեջ, այդպես էլ պատմաբանի կողմից հայտնաբերվում-ձևակերպվում է post factum): Բայց, ավաղ, պատմաբանի մտքի այս անկանխակալությունը երևութական է: Բավարիայի Մաքսիմիլիան Բ թագավորին Ռանկեի կարդացած դասախոսությունների նպատակն է եղել ցույց տալ, թե ինչպես է կազմավորվել արևմտյան քաղաքակրթությունը, և հիմնավորել պատմականորեն գերմանացիներին վերապահված դերը նրանում: Այդ նպատակը և այդ գաղափարն էլ պայմանավորել են Ռանկեի կատարած պատմական վերակազմությունը և շարադրանքը. դրանցով են բացատրվում նրա կողմից տրված՝ պատմության պարբերացումը ժամանակաշրջանների և ընտրությունը: Ուշադրության առնենք, օրինակ, որ Հին Հունաստանի պատմությանն ու մշակույթին հատկացված է միայն օժանդակ դեր՝ այն վերառված է Հին Հոռմի մեջ<sup>18</sup>, պարբերացման և շարադրանքի մեջ բոլորովին բացակայում է Վերածնունդը, այն-ինչ առաջնագույն նշանակություն է տրված եկեղեցական պատմությանը, կրոնական պատերազմներին, յուրաքանչյուր գերմանացու սրտին մոտ Ռեֆորմացիային<sup>19</sup> և այլն:

Սակայն, այսքանով հանդերձ, Ռանկեի պատմափիլիսոփայական պատկերացումների մեջ իրենց նշանակությունը պահպանում են երկու դրույթներ. (ա) յուրաքանչյուր պատմական երևույթ ու առավել ևս դարաշրջան ինքնուրույն պատմական արժեք ունի (ուրեմն՝ պատմաբանի համար հետաքրքրական է ինքնին և ոչ թե իբրև ընդհանուր օրինաչափությամբ ծավալվող պատմության ընթացքի անհատական դրսևորում) և (բ) պատմական օրինաչափությունն ինքքը կազմավորվում է պատմության ընթացքում՝ այնպես, որ յուրաքանչյուր հաջորդ ժամանակաշրջան գոյանում է նախորդի մեջ եղած միտումներից (և, կրկր-նենք, ոչ թե իբրև կանխատրված օրինաչափությամբ ծավալվող պատմության ընթացքի անհատական դրսևորում):

Ռանկեի վերաբերմունքը պատմության փիլիսոփայության նկատմամբ և նրա պատմագիտական ըմբռնումները համահունչ էին 19-րդ դարի կեսերին ընդհանրապես գիտության մեջ գերիշխող դարձած միտումներին: Մասնավորապես պատմագիտության զարգացման համար բնորոշ դարձավ գիտելիքնե-

<sup>17</sup> Ֆրանսիական հեղափոխության ունեցած հետևանքների նկատմամբ Ռանկեի համակրանքը հասկանալու համար հիշենք, որ Ռանկեի այս աշխատությունը Բավարիայի թագավորի համար նրա կարդացած դասախոսություններն են. իսկ Բավարիան Նապոլեոնի պատերազմների ժամանակ նրա կողմում է եղել:

<sup>18</sup> «Կարելի է ասել, որ Հին աշխարհի ամբողջ պատմությունը վտակի պես լցվում է Հոռմեական պատմության գլխավոր գետի մեջ, որը թափվում է պատմության ծովը, իսկ ամբողջ նորագույն պատմությունը նորից ելնում է հոռմեականից» (նույն տեղում, էջ 11):

<sup>19</sup> Վերջինիս Ռանկեն նվիրել է մի մեծածավալ աշխատություն՝ «Գերմանիայի պատմությունը Ռեֆորմացիայի դարաշրջանում»:

րի մասնագիտացման գործընթացը: Հրապարակ եկան հիմնարար պատմական հետազոտություններ՝ նվիրված առանձին ժամանակաշրջաններին, երկրներին, կրոնին ու եկեղեցուն և այլն, որոնք աչքի էին ընկնում պատմական նորանոր նյութերի ներգրավմամբ, աղբյուրների քննական վերլուծությամբ, մանրամասների ճշգրտմամբ: Պատմագիտության այդպիսի զարգացումն ուղեկցվեց պատմական հատուկ գիտակարգերի (դիսցիպլինների)՝ հնագիտության և ազգագրության ասպարեզում կատարվող հետազոտությունների ծավալմամբ, բանագիտական, վիճակագրական, լեզվա-պատմագիտական և նման կարգի այլ ուսումնասիրություններով, որոնք ժամանակի ընթացքում հետզհետե վերանեցին ինքնուրույն գիտակարգերի՝ իրենց որոշակի հասկացությանին համակարգերով ու հետազոտության մասնագիտացված եղանակներով, հետևաբար և պահանջեցին հետազոտող գիտնականների նեղ մասնագիտացում: Գիտության զարգացման այս բնական առաջընթացը դեպի մասնագիտացում ունեցավ, սակայն, նաև մի այլ, անցանկալի հետևանք՝ ընդհանուր տեսադաշտի կորուստ, թեոսոփատություն թեկուզև վերացական, բայց ամբողջացնող պատկեր ունենալու անհրաժեշտության նկատմամբ:

Ժամանակին լայն տարածում գտած այսպիսի մտածելակերպը արժե լուսաբանել մի ցայտուն օրինակով: 19-րդ դարի բնագիտության մեծագույն հայտնագործություններից մեկը եղավ էներգիայի պահպանման և փոխակերպման օրենքը: Նշանավոր ֆիզիկոս Հերման Հելմհոլցը, որը (ինչպես և Ռոբերտ Մայերը և Ջեյմս Ջոուլը) հայտնագործեց այդ օրենքը ոչ մեխանիկական երևույթների համար, այն դասում էր «տեսական բնագիտության խնդիրների» շարքում, իսկ տեսական բնագիտության նպատակը համարում էր «բնության երևույթների վերջնական անփոփոխ պատճառների հայտնաբերումը»<sup>20</sup>: Այս ակնհայտ փիլիսոփայական (կարելի էր ասել նույնիսկ՝ բնափիլիսոփայական) կոնտեքստը, որի մեջ Հելմհոլցը ներկայացնում էր իր կողմից օրենքի փորձնական հիմնավորումն ու ձևակերպումը, ունեցավ հեղինակի համար անակնկալ հետևանք. «Ի զարմանս իմ, հեղինակավոր ֆիզիկոսները, որոնց ես դիմեցի, գործին վերաբերվեցին միանգամայն այլ կերպ: Նրանք պատրաստ էին ժխտելու բուն օրենքը և, տարված լինելով հեգելյան բնափիլիսոփայության դեմ տանդազին պայքարով, հակված էին իմ աշխատանքը ևս հայտարարելու ֆանտաստիկ մտահայեցողություն»: Այդ ժամանակի հեղինակավոր ֆիզիկական հանդեսը՝ «Աննալները», նույնպես պատրվակ գտավ չտպագրելու Հելմհոլցի աշխատությունը ֆիզիկայի համար դարակազմիկ հայտնագործության վերաբերյալ: Ի վերջո հեղինակն ստիպված այն հրատարակեց առանձին գրքույկով<sup>21</sup>:

Իսկ ահա թե ինչպես է նկարագրում բուն պատմագիտության մեջ փիլիսոփայական ընդհանրացումների նկատմամբ ժամանակին հանդես եկած նույնպիսի թեոսոփատությունը Առնոլդ Թոյնբին: Արևմտյան քաղաքակրթության մեջ իշխող դարձած արդյունաբերական համակարգին բնորոշ մասնագիտացումը դրսևորվում է նույնիսկ գիտության մեջ, որտեղ վերլուծական մտածելակերպը՝ փաստերի և տվյալների հավաստումը (establishing), դառնում է ֆիզիկայի և, հետո, առհասարակ գիտության առանձնահատկությունը, նշում է Թոյնբին և ասվածը լուսաբանում ակնառու օրինակով. ֆիզիկոսի գրադարանում մենագրությունները, այսինքն՝ ամբողջական գործերը, հետզհետե իրենց տեղը գիշում են մասնագիտական (և մասնավոր խնդիրներում կատարված հետազոտությունները լուսաբանող) ամսագրերի հավաքածուներին: Նույնը՝ պատմագիտության մեջ. Թեոդոր Մոմզենը «Հոմոնեական հանրապետության պատմությունը» գրելուց հետո «համարյա ամաչեց» և... սկսեց փաստեր հավա-

<sup>20</sup> Եարադրանքը տրվում է ըստ հետևյալ աշխատության՝ П. С. Кудрявцев, История физики, т. II, М., 1956, էջ 483-488:

<sup>21</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 485:

քել, ճշգրտել, հրատարակել, լույս ընծայեց լատինական արձանագրություններ-  
րի կորպուսը, այսինքն՝ գիտնականը դարձավ «մտավոր աշխատավոր» (intel-  
lectual worker): «Պատմագրության վրա ինդուստրացման ազդեցության» հե-  
տևանքով «ուրույն աշխատություն տերմինի իմաստը նեղացվում է, և այն սկը-  
սում է նշանակել միճև այժմ անհայտ որոշակի փաստի կամ փաստերի հայտ-  
նաբերում կամ հաստատում»: Ուստի պատմաբաններն այլևս չեն կարողանում  
գնահատել այն աշխատությունները, որոնք «մոտենում են համընդհանուր (ու-  
նիվերսալ՝ տիեզերական) պատմությանը»: Օրինակ, Հերբերտ Ջորջ Ուելսի  
«Պատմության ուրվագիծ» աշխատությունը քննադատել են ինչ-ինչ մանրա-  
մասներում եղած անճշտությունների համար և չեն կարողացել տեսնել, որ դա  
«մարդկության ամբողջ կյանքը վեր-ապրելու մի եզակի մտավոր էքսպերիմենտ  
է», - ասում է Թոյնբիմ<sup>22</sup>: Ռոբին Քոլինգվուդը նույնպես այս առնչությամբ բերում  
է նաև Մոնզենից վերաբերող ցայտուն օրինակը<sup>23</sup>:

Պատմության նկատմամբ նման տեսակետը որակվում է որպես պոզիտի-  
վիզմ: Սակայն՝ «պոզիտիվիզմ» ոչ թե այն իմաստով, որ պատմագրության մեջ  
այն անպայման կազմավորվել է պոզիտիվիզմի փիլիսոփայության (մասնավոր-  
ապես Օգյուստ Կոնտի և Հերբերտ Սպենսերի) գաղափարների անմիջական  
ազդեցությամբ, այլ՝ փաստի և տեսության, փորձարարական գիտության և փի-  
լիսոփայության, շարադրական պատմության և պատմափիլիսոփայության  
փոխհարաբերության հենց այն ըմբռնման համար, որը շարադրվեց վերը: Ինքը  
պոզիտիվիզմի փիլիսոփայությունը ժամանակին իշխող դարձած այդ ըմբռն-  
ման մասնավոր դրսևորումն էր:

Բուն պոզիտիվիստական փիլիսոփայության մեջ էապես փոխվում են թե՛  
պատմափիլիսոփայության ըմբռնումը և թե՛ պատմության որպես գիտության  
կարգավիճակը: Ըստ Կոնտի, մարդկային հասարակությունը (ըստ էության՝  
մարդկային մտքի պատմությունը) արդեն անցել է իր զարգացման «աստվածա-  
բանական» և «մետաֆիզիկական» փուլերը և 19-րդ դարից սկսած թևակոխել է  
դրական գիտությունների դարաշրջանը: Դա վերաբերում է նաև պատմությա-  
նը և պատմափիլիսոփայությանը: Դասական պատմափիլիսոփայությունը իր  
մտահայեցողականությամբ ու մտակառուցումներով պատկանում է մետաֆի-  
զիկական դարաշրջանին: Մտքի զարգացման նոր, գիտական փուլին կհամա-  
պատասխաներ մի նոր ուսմունք՝ գիտություն հասարակության մասին՝ կառուց-  
ված դրական գիտությունների օրինակով: Դա Կոնտի մտահղացամբ ստեղծ-  
ված սոցիոլոգիան է, որը, ըստ Կոնտի, իսկ այնուհետև նաև ըստ Սպենսերի, ու-  
սումնասիրում է հասարակության կառուցվածքը և փոփոխության դինամիկան՝  
ինչպես որ ամեն մի այլ գիտություն, այսինքն՝ փորձի ու դիտումների միջոցով,  
վերլուծելով ստացված տվյալները (էմպիրիկ փաստերը) և դուրս բերելով  
դրանք կապակցող օրինաչափությունները: Սոցիոլոգիայի՝ որպես հասարա-  
կության մասին ընդհանրական գիտության հարաբերությունը պատմական գի-  
տության նկատմամբ որոշվում է նրանով, որ, ըստ պոզիտիվիզմի, պատմագի-  
տությունը բացառապես էմպիրիկ բնույթ ունի, նրա առարկան պատմական ե-  
ղելություններն են, դրանց մասին փաստերի հավաքումը, համակարգումը,  
ճշգրտումը: Իսկ հասարակության կառուցվածքի և զարգացման դինամիկայի  
օրենքների հայտնաբերումը սոցիոլոգիայի խնդիրն է, որը կատարելու նպա-  
տակով սոցիոլոգիան օգտագործում է նաև պատմագիտության տվյալները որ-  
պես էմպիրիկ, փորձնական նյութ ընդհանուր պատմական զարգացման մեջ օ-  
րինաչափություններ գտնելու համար: Ջոն Ստյուարտ Միլը մանրամասնորեն  
շարադրել է Կոնտի այս ուսմունքը: Նկատի ունենալով ընդհանուր պատմու-

<sup>22</sup> A. J. Toynbee, A Study of History. Vol. I. L.: Oxford University Press, 1955, p. 4-5.

<sup>23</sup> Տե՛ս Ռ. Ջ. Քոլինգվուդ, նշվ. աշխ., էջ 125-127:

թյան և առանձին ժողովուրդների պատմության ընթացքի դիտարկումների հիման վրա արվող մտահայեցողական ընդհանրացումները (մասնավորապես՝ պատմական օրինաչափության, մարդկության պատմական առաջադիմության, պատմական զարգացման փուլերի վերաբերյալ և այլն), Միլը գրում է, որ այդպիսի ընդհանրացումները, կապված լինելով առկա, կոնկրետ, որոշակի փաստական նյութի հետ, չեն բարձրանում «գիտական օրենքի» («բնության օրենքի») մակարդակին: «Ուստի պատմությունը, եթե այն ուսումնասիրվում է խելամտորեն, մեզ տալիս է հասարակության էմպիրիկ օրենքները: Իսկ ընդհանուր սոցիոլոգիայի խնդիրն է ստուգել այդ օրենքները և դրանք կապել մարդկային բնության օրենքների հետ դեդուկտիվ մտահանգումներով, որոնք ցույց կտան, որ հենց այդպիսի ածանցյալ օրենքներ էլ մենք պետք է ակնկալելինք որպես մարդկային բնության հիմնական օրենքների հետևություններ»<sup>24</sup>:

Ուրեմն, պոզիտիվիզմի համաձայն, սոցիոլոգիան, որպես մարդկային հասարակության մասին ընդհանրական ուսմունք, վերառում է պատմության փիլիսոփայությունը: Կոնտի «սոցիալական դիմամիկան», Սպենսերի «հասարակական օրգանիզմի» և նրա էվոլյուցիայի մասին ուսմունքը ներառում են դասական պատմափիլիսոփայության հիմնական հարցադրումները մարդկության պատմության ամբողջականության, պատմական օրինաչափության, պատմության ընթացքի ուղղվածության, զարգացման փուլերի, պատմական առաջադիմության վերաբերյալ և այլն, ինչպես նաև պատմական ճանաչողությանը վերաբերող հարցադրումները (զուցե ասելու լինենք՝ ներառում են այդ հարցադրումների «գիտական նմանակները»): Միաժամանակ, պոզիտիվիզմի փիլիսոփայությունը նաև «ամրագրեց» պատմաբանների նվիրվածությունը պատմական փաստերի ճշգրտման գործին ու փաստերի վրա հիմնված (էմպիրիկ) շարադրանքին և նրանց շրջանում արդեն տարածված թերահավատությունը պատմափիլիսոփայության ընդհանրացումների ու մտակառուցումների նկատմամբ:

Ասենք, որ այդ ժամանակից ի վեր դասական պատմափիլիսոփայության քննադատությամբ հանդես են գալիս պատմության տեսության և փիլիսոփայության նաև ոչ պոզիտիվիստական տարբեր ուսմունքները: Նույն ժամանակաշրջանում ասպարեզ մտած մարքսիզմը և նորականտականությունը նույնպես հանդես եկան դասական պատմափիլիսոփայության քննադատությամբ և նույնպես՝ գիտականության իդեալի տեսակետից (որ, ինչպես ասվեց, իշխում էր այդ ժամանակաշրջանում): Մարքսիզմի կողմից քննադատության թիրախ դարձան հատկապես դասական պատմափիլիսոփայության մեջ մտակառուցվող կադապարները, գլխավորապես այն թեզը, որ պատմական օրինաչափությունը կազմում է պատմության ընթացքի ներքին տրամաբանությունը (կամ պարզապես «պատմական բանականությունը»), որն իրականացել է պատմական անհատական եղելությունների բազմազանության մեջ: Եվ այնպես է ստացվում, որ դրանք, պատմական օրինաչափության, «պատմական բանականության» կոնկրետ դրսևորումները լինելով, դառնում են նրանից ածանցյալ (ինչպես որ բնագիտության մեջ դիտումների և փորձի տվյալները արտածելի են դառնում տեսության մեջ ձևակերպված օրենքներից) և ոչ թե միակ՝ եզակի ու անհատական եղելությունները: Պատմաբանի և պատմության տեսաբանի համար այս ըմբռնումն ակնհայտորեն անընդունելի է: Մարքսը ևս կոնկրետ պատմական մոտեցման կողմնակից է և ասում է, որ պատմական եղելությունները պետք է վերցվեն և ուսումնասիրվեն առանձին, որպես եզակի և անհատական իրողություններ, և հետո միայն նրանց բաղդատումը կարող է հիմք

<sup>24</sup> Дж. Ст. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914, с.

դառնալ նրանց համադրման ու ընդհանրացումների համար, այնինչ համընդհանրական պատմափիլիսոփայական տեսությունը վերպատմական կադապար է, որը հնարավոր է դարձնում հակառակ ընթացքը, և այդ դեպքում պատմական օրինաչափությունից ածանցվում են թեկուզև տարբեր դարաշրջանների, բայց և նման եղելությունները: Մինչդեռ, ասում է Մարքսը, «զարմանալիորեն համանման, բայց պատմական տարբեր իրավիճակներում տեղի ունեցած իրադարձությունները հանգեցրել են միանգամայն տարբեր արդյունքների»<sup>25</sup>: Այնպես որ համընդհանրական պատմափիլիսոփայական տեսության մեջ ձևակերպված օրինաչափությունից արտածելի (և բացատրելի) չեն պատմական (այսինքն՝ եզակի, անհատական) եղելությունները: Ըստ Մարքսի, պատմափիլիսոփայական տեսությունների այս թերությունը Հեգելի մոտ հասցված է ծայրահեղության՝ լոգիզմի, երբ վերպատմական բանականության սկզբունքները պայմանավորում են պատմության ընթացքը. այնպես է ստացվում, որ համաշխարհային պատմության մեջ «յուրաքանչյուր սկզբունք իր դրսևորման համար ուներ իր դարաշրջանը... Այլ խոսքով, սկզբունքն էր ստեղծում պատմությունը, այլ ոչ թե պատմությունն էր ստեղծում սկզբունք»<sup>26</sup>: Հետաքրքրական է, որ Հեգելի լոգիզմի քննադատները բոլորովին ուշադրություն չեն դարձրել Հեգելի շարադրանքի կոնկրետ բովանդակությանը թե՛ «Պատմության փիլիսոփայության» մեջ և թե՛ մանավանդ «Փիլիսոփայության պատմության դասախոսություններում» և անտեսում են այն վերապահումները, որ արել է Հեգելը: Ահա դրանցից մի քանիսը, որոնք ուղղակիորեն պատասխանում են քննադատների առաջադրած դրույթներին.

- պատմության փիլիսոփայությունը վերցնում է պատմությունն այնպես, ինչպես այն շարադրված է պատմագրության մեջ (կարիք չունի վերակառուցելու այն ըստ իր կադապարի).

- «ամեն մի դարաշրջան այնքան անհատական իրավիճակ է, որ այդ դարաշրջանում անհրաժեշտ ու հնարավոր է ընդունել միայն այնպիսի որոշումներ, որոնք բխում են հենց այդ իրավիճակից: Համաշխարհային իրադարձությունների թոհուրթոհի մեջ չեն օգնում ընդհանուր սկզբունքը կամ հիշողությունը նման հանգամանքների մասին...»<sup>27</sup>.

- ուստի պատմական՝ անհատական, անկրկնելի՝ եղելություններն ինքնին իմաստավոր ու արժեքավոր են. այս ըմբռնումը հատկապես աչքի է զարնում «Փիլիսոփայության պատմության դասախոսությունների» բովանդակության մեջ՝ փիլիսոփայական ուսմունքների հեգելյան շարադրանքում<sup>28</sup>.

- պատմության առարկան, որոշակիորեն ասում է Հեգելը, անցյալի եղելություններն են, ուստի և սխալ կլինի, պատմության բուն առարկային չի համապատասխանի, եթե պատմական հետազոտության ու շարադրանքի մեջ ար-

<sup>25</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, с. 120-121:

<sup>26</sup> Կ. Մարքս, Փիլիսոփայության աղբատությունը: Նույն տեղում, հ. 4, էջ 137: Ահա թե նույն թեզը ինչպես է շարադրում Գ. Վ. Պլեխանովը. «...Իսկ որ՞ն է, ըստ Հեգելի, այն հատուկ ուժը, այն վերջնական հիմքը, որի վրա հենված են և՛ մարդկայն բնությունը, և՛ հասարակական հարաբերությունների բնույթը: Այդ ուժը «հասկացությունն» է, կամ, որ միևնույն է, «գաղափարը» («իդեան»), որի իրականացումն է տվյալ ժողովրդի ամբողջ պատմությունը: Ամեն մի ժողովուրդ իրականացնում է իր հատուկ գաղափարը, իսկ ամեն մի հատուկ գաղափար, ամեն մի առանձին ժողովրդի հատուկ գաղափարը, բացարձակ գաղափարի զարգացման մի աստիճանն է: Այսպիսով ստացվում է, որ պատմությունը կարծես թե կիրառական տրամաբանություն լինի...» (Г. В. Плеханов, К вопросу о развитии монистического взгляда на историю, М., 1949, с. 117-118):

<sup>27</sup> Գ. Վ. Ֆ. Հեգել, Պատմության փիլիսոփայություն, էջ 8:

<sup>28</sup> Այս դրույթի փաստարկումը տե՛ս հեղինակի «Գիտության պատմական մեթոդաբանության ակնարկ» աշխատության մեջ, էջ 84-86:

ծարծվեն ինչ-ինչ տեսակետներ պատմական ապագայի վերաբերյալ: Ուրեմն, պատմական օրինաչափությունը, որի մասին խոսվում է պատմափիլիսոփայության մեջ, վերաբերում է միայն և միայն պատմագրության առարկան հանդիսացող և նրանում շարադրված եղելություններին: Այն չի կարող հիմք լինել, որպեսզի արվեն անալոգիաներ, այսինքն՝ պատմական մեկ երևույթի օրինակով բացատրվի պատմական մեկ ուրիշ երևույթ, առավել ևս՝ ապագա երևույթները (ուրեմն՝ չի կարելի պատմական օրինաչափությունը էքստրապոլյացիայի ենթարկել ապագայի պատմության վրա):

Պետք է ենթադրել, որ Մարքսը, որ եղել էր հեգելական, հարկավ ծանոթ էր Հեգելի արած այս վերապահումներին: Սակայն, երևում է, նրա աչքում դրանք սովորի մեջ են մնում Հեգելի փիլիսոփայության ելակետային դրույթի պատճառով: «Բանականությունը», որ Հեգելը դնում էր աշխարհի հիմքում որպես նրա օրինաչափ կարգ, իրականություն է դառնում «ոգու այլակեցության» բոլոր ձևերի մեջ՝ բնության, մարդկային պատմության և ճանաչողության մեջ: Այնպես որ պատմական օրինաչափությունը («պատմության տրամաբանությունը», «պատմության բանականությունը»), որի մասին խոսում էր Հեգելը, ի վերջո այդ վերապատմական համընդհանուր «բանականությունն» է, որն առարկայացել է պատմական եղելությունների մեջ, միս ու արյուն է ստացել պատմական անցքերի, դեմքերի ու արարքների մեջ՝ որպես նրանց հիմքում ընկած օրինաչափություն<sup>29</sup>:

Մերժելով այս կաղապարը՝ Մարքսն այսուհանդերձ չի հրաժարվում պատմական օրինաչափության գաղափարից: Այդ օրինաչափությունը, ըստ Մարքսի, չի կարող բխեցվել «մարդու բնությունից» (մարդու՝ մեկընդմիջտ տրրված ինչ-ինչ վերացական էությունից, նրան «ի սկզբանե» հատուկ բնութագծերից): Այն Մարքսը բխեցնում է հասարակության (և ոչ թե մարդու) քննությունից: Հասարակության մեջ նա առանձնացնում է հասարակության բնութագրության համար վճռորոշ՝ հասարակական հարաբերությունների համակարգը և դրանց մեջ որպես առաջնային՝ արտադրական հարաբերությունները, որոնք պայմանավորված են արտադրողական ուժերի զարգացման մակարդակով: Արտադրական հարաբերությունների մեթոդությունը, ըստ Մարքսի, այն իրական տնտեսական հիմքն է, որի վրա բարձրանում է իրավական ու քաղաքական վերնաշենքը (հասարակության իրավա-քաղաքական կազմակերպվածքը) և որին համապատասխանում են հասարակական գիտակցության որոշակի ձևերը (իրավական, քաղաքական, կրոնական, բարոյական, գեղարվեստական, փիլիսոփայական և այլն): Այս կաղապարով քննության ենթարկելով իր ժամանակի հասարակությունը՝ կապիտալիզմը, Մարքսն այնուհետև նույն կաղապարը կիրառում է կապիտալիզմին նախորդած պատմական ժամանակաշրջանների վրա՝ նրանցում տեսնելով կապիտալիզմի նախապատրաստման աստիճանները, և ապագայի վրա՝ որպես պատմության նույն ընթացքի տրամաբանական շարունակություն: Այդպես են ստացվում հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների գաղափարն ու նրանց հաջորդափոխության օրինաչափությունը:

Ուրեմն, Մարքսը մերժում էր պատմական համընդհանուր օրինաչափություն գտնելու՝ փիլիսոփայության հավակնությունը (այդ օրինաչափությունը չի կարող գտնվել - ձևակերպվել մտահայեցողական-մետաֆիզիկական ճանապարհով): Այդ խնդիրը կարող է կատարել հասարակության մասին գիտությունը: Բայց՝ ոչ թե պատմական գիտությունը, որովհետև այդ խնդիրն իր էությամբ անհարիր է պատմագիտության առարկային և պատմաբանի խնդիրներին: Եվ, ինչպես որ կոնտր հասարակության մասին իր մշակած կոնկրետ գիտության՝

<sup>29</sup> Հենց այդ «ի վերջո»-ն է, որ Մարքսին, Պլեխանովին ստիպում է Հեգելի իրենց քննադատության մեջ գործածելու «այնպես է ստացվում, որ կարծես թե...» դարձվածքը:

սոցիոլոգիայի մեջ էր ձևակերպում հասարակական կյանքի օրինաչափությունները, այնպես էլ Մարքսը հասարակության կառուցվածքի, գործառույթի և զարգացման օրինաչափությունները ձևակերպում է հասարակության մասին կոնկրետ գիտության՝ քաղաքատնտեսության մեջ, որն իր առարկան (հասարակությունը) քննում է հավասարապես և՛ տրամաբանորեն, և՛ պատմականորեն: Այս տեսությունը մարքսիստական պատմագրության մեջ դառնում է ելակետ և մեթոդաբանական հիմք բուն շարադրական պատմության համար, երբ վերջինս իր սեփական խնդիրները լուծելու անհրաժեշտությունից դրդված անդրադառնում է այնպիսի հարցերի, ինչպիսիք են մարդկության պատմության ամբողջականությունը և նրա առանձին կոնկրետ ձևերի անհատականությունը, պատմության շարժիչ ուժերը, պատմական օրինաչափության և մարդկանց գիտակցական գործունեության հարաբերակցությունը, պատմական առաջընթացը, պատմության պարբերացումը դարաշրջանների և հասարակության պատմական ձևերի առանձնացումը, դրանց ներկայացումը նույն կադապարով: Պատմության նկատմամբ այս մոտեցումը պատմության մատերիալիստական ըմբռնում, կամ պատմական մատերիալիզմ, անվանումն է ստացել:

Այսպիսով, 19-րդ դարի կեսերին դասական փիլիսոփայության մտահայեցողական-մետաֆիզիկական կառուցումների դեմ ծավալված քննադատությունը վերաբերում էր ոչ միայն բնափիլիսոփայությանը, այլև տարածվեց պատմության փիլիսոփայության՝ նրա կադապարների ու հարցադրումների վրա. բնության և մարդկային հասարակության տարբեր բնագավառներն ընդգրկող կոնկրետ գիտությունների զարգացման պայմաններում, այդ բնագավառների նկատմամբ փիլիսոփայական անդրադարձը (ոեֆլեքսիան) այլևս չի կարող լինել անմիջական (իմա՝ զուտ մտահայեցողական-մետաֆիզիկական կառուցվածք), այլ պետք է միջնորդավորված լինի կոնկրետ գիտական ճանաչողությամբ: Մասնավորապես՝ պատմափիլիսոփայական հարցադրումները պետք է միջնորդավորված լինեն մարդկային հասարակությանը և պատմությանը վերաբերող գիտական պատկերացումներով: Այս մոտեցման հետևողական արտահայտությունն է մարքսիզմը՝ իր թե՛ հակամետաֆիզիկական ուղղվածությամբ (և ըստ այդմ՝ «գիտական փիլիսոփայություն» անվանվելու իր հավակնությամբ) և թե՛ պատմության գիտական՝ հասարակագիտական, սոցիոլոգիական՝ մեկնաբանությամբ: Հենց այս տեսակետից էլ ասվում է, որ մարքսիզմը որպես իր բաղկացուցիչ մաս չունի պատմության փիլիսոփայություն (ինչպես որ չունի բնափիլիսոփայություն՝ մետաֆիզիկա) և որ պատմության մատերիալիստական ըմբռնումն էլ, հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաների իր հիմնական գաղափարով, վերառել ու ներառել է պատմափիլիսոփայական ամբողջ խնդրակարգը:

Պատմության մատերիալիստական ըմբռնումը, բացի զուտ աշխարհայացքային առարկություններից (որ այստեղ քննարկելիք հարց չէ), մեթոդաբանական տեսակետից քննադատվում է (պոզիտիվիստական պատմափիլիսոփայության հետ համահավասար) որպես սոցիոլոգիզմի դրսևորում, քանի որ պատմությանը մոտենում է արտապատմական՝ հասարակագիտական՝ պատկերացումներով ու սկզբունքներով:

Միանգամայն այլ է դասական պատմափիլիսոփայության քննադատությունը նորականտական փիլիսոփայության բաղենյան (ֆրայբուրգյան) դպրոցի ներկայացուցիչներ Վիլհելմ Վինդելբանդի և Հենրիխ Ռիկերտի կողմից, որոնք բացորոշ ձևակերպում և լուծում են սկզբունքային նշանակություն ունեցող մի խնդիր: Ռա պատմության, որպես գիտության, առանձնացումն է գիտական ճանաչողության ընդհանուր կոնտեքստի մեջ: Բանն այն է, որ, ստեղծված ավանդույթի համաձայն, «գիտությունը» և «գիտականը» որոշվել և չափվել են նոր ժամանակի բնագիտության իդեալով: Իսկ այդ իդեալը ենթադրում է փորձնական հետազոտության և տեսական ընդհանրացումների որոշակի փոխհարաբերություն, առանձին երևույթների ընդարկում ընդհանուր օրինաչափու-



թյան և դրանց բացատրությունը նրա միջոցով, գիտական խստության ու ճշգրտության իր չափանիշները և այլն: Այնպես որ պատմությունը, և պատմական հետազոտություններն ընդհանրապես, այդ իդեալով գնահատելու և այդ իդեալին համապատասխանեցնելու փորձերը ի սկզբանե դատապարտված են եղել էթե ոչ լիակատար անհաջողության, ապա միակողմանի լինելուն<sup>30</sup>: Վիճելի-բանդը և Ռիկերտը քննադատել են այդ փորձերը որպես նատուրալիզմի դրսևորում: Դրա հիմքում նրանք տեսնում են հին հունական ռացիոնալիզմի ավանդույթների բացարձակացումը հատկապես Լուսավորության շրջանի գաղափարախոսների կողմից: 19-րդ դարի պատմաբանների թվից, որպես այդ իդեալի կրողների, Ռիկերտը հիշատակում և խիստ քննադատում է պոզիտիվիզմի ազդեցությունը մեծապես կրած Հիպոլիտ Տենիս<sup>31</sup>, Հենրի Թոմաս Բոկլի<sup>32</sup>, Կարլ Լամպրեխտի<sup>33</sup>:

Մյուս կողմից, այն պատմաբաններն ու պատմության տեսաբանները, որոնք ցանկանում են գտնել պատմության հիմնավորումը որպես լիիրավ գիտության, նրա առանձնահատկությունները որոնում են նրա առարկայի մեջ: Պատմությունը դասելով «ոգու մասին գիտությունների» շարքը՝ նրանք փորձում են պատմության առանձնահատկությունները բխեցնել ոգու, այդ խիստ անորոշ հասկացության, ինչ-ինչ սահմանումներից<sup>34</sup>: Վիճելիբանդը և Ռիկերտը բոլորովին փոխում են հարցադրումը և խնդիրը լուծում են այլ կերպ: Գիտական ճանաչողության մեջ գոյություն ունեն երկու տարբեր մեթոդաբանական մոտեցումներ, որոնք երկու տարբեր ճանաչողական նպատակներ են հետապնդում: Առաջին մոտեցման դեպքում ճանաչողական նպատակն է առանձին (դիտումների և փորձի մեջ տրված) երևույթն ընդարկել մի ընդհանուր օրինաչափության (կամ՝ զրտնել այն օրինաչափությունը, որի առանձին դրսևորումներից մեկն է այդ երևույթը), իսկ երկրորդ մոտեցման դեպքում՝ առանձնացնել և նկարագրել երևույթը այն հատկանիշներով, որոնք անհատականացնում են այն, հասկանալ, իմաստավորել, գնահատել երևույթը որպես մեկ անգամ եղած մի պատահար, եզակի, անկրկնելի եղելություն: «Այս տեսակետից, - ասում է Վիճելիբանդը, - հարկավոր է տարբերել օրենքների մասին գիտությունները և պատահարների մասին գիտությունները, կամ՝ նոտրետիկ և իդիոգրաֆիկ հետազոտությունները»<sup>35</sup>: (Իսկ Ռիկերտի տերմինաբանությամբ դրանք իրականությունը հասկանալու երկու սկզբունքորեն տարբեր տեսակներ են՝ ընդհանրացնող և անհատականաց-

<sup>30</sup> Այդ իդեալով են կառուցված Կոնտի սոցիոլոգիան, Մարքսի հասարակագիտությունը որպես գիտական տեսություններ առհասարակ հասարակության մասին՝ նրա օրենքների, զարգացման փուլերի մասին և այլն, և այս առումով պատմությունը դառնում էր սոցիոլոգիայի մաս: Այս տեսակետին հարել են նաև Պաուլ Բարթոլ, Ալֆրեդ Վեբերը, Մաքս Վեբերը, Նիկոլայ Կարենը, իսկ նախորդ դարակեսին՝ Լյուսիեն Ֆելլը և Մարկ Բյուկը:

<sup>31</sup> Հիպոլիտ Տենի «Գեղարվեստի փիլիսոփայությունը» բացատիկ տաղանդավոր աշխատությունը (հայերեն հրատ.՝ Երևան-Մոսկվա, 1936) գեղարվեստն ու նրա պատմությունը քննում է հասարակական կյանքի և քաղաքակրթությունների համատեքստում:

<sup>32</sup> Հենրի Թ. Բոկլը (Buckle) հայտնի է «Քաղաքակրթության պատմությունը Անգլիայում» աշխատությամբ, որի մեջ հասարակության զարգացումը ներկայացնում է որպես մի օրինաչափ ընթացք, ինչպիսին որ բնության մեջ տեղի ունեցող էվոլյուցիան է:

<sup>33</sup> Կարլ Լամպրեխտը «Գերմանիայի պատմությունը» բազմախոսոր աշխատության մեջ հասարակության էվոլյուցիոն զարգացումը տեսնում է որպես մշակույթի առաջադիմություն, ընդ որում պատմական զարգացման պատճառական հիմքը համարում է յուրաքանչյուր պատմամշակութային դարաշրջանին՝ բնորոշ «կոլեկտիվ հոգեբանությունը»:

<sup>34</sup> Տե՛ս Գ. Բիկկերտ, *Философия истории*, СПб., 1908, էջ 10-15:

<sup>35</sup> Վ. Վիճելիբանդ, *Տրամաբանության սկզբունքները: Տե՛ս Энциклопедия философских наук. Вып. первый: Логика. М., 1913, էջ 109: «Նոտրետիկ»-ը հունարեն ստուգաբանվում է «օրենքներ սահմանող», «իդիոգրաֆիկ»-ը՝ «առանձնահատուկը արձանագրող»:*

Աող<sup>36</sup>.) Իհարկե, ասում է Վիդելբանդը, եթե նկատի ունենալու լինենք մեկ կամ մյուս մեթոդաբանական մոտեցման գերակշռությունը և գիտական ճանաչողության վերջնական նպատակը, ապա բնագիտական հետազոտությունները գերազանցապես նմոթետիկ են (ընդհանրացնող), իսկ պատմամշակութային հետազոտությունները՝ իդիոգրաֆիկ (անհատականացնող)<sup>37</sup>, թեպետև բնագիտական հետազոտությունները, հատկապես իրենց նկարագրական-շարադրական փուլում, դիմում են նաև անհատականացման մեթոդին, իսկ պատմամշակութային հետազոտությունները՝ վերացական հասկացությունների կազմավորմանը, բայց՝ որպես միջոց և գործիք առանձնահատուկի անհատականացման համար:

Հիմա, մի քանի մանրամասներ և դիտողություններ այս տեսության վերաբերյալ:

- Ռիկերտը գտնում է, որ անհատականացնող մեթոդը, որին գերազանցապես հետևում են պատմամշակութային հետազոտությունները, իմացաբանական տեսակետից առավելություն ունի ընդհանրացնող մեթոդի նկատմամբ: «Քանի որ առարկաների մեծ մասի անհատականությունը մեզ բոլորովին չի հետաքրքրում, ուստի մենք չգիտենք էլ դրանք իրենց ամբողջ անհատականությամբ: Այդ առարկաները մեզ համար մի ընդհանուր սեռային հասկացության օրինակներ են միայն, որոնք միշտ կարող են փոխարինվել նույն հասկացության ուրիշ օրինակներով, այլ կերպ ասած, մենք դրանց այնպես ենք նայում, որ կարծես թե դրանք միմյանց հավասար են, ...ուստի և դրանք նշանակում ենք տվյալ սեռի համար ընդհանուր անունով»: Այնինչ իրականում առարկաները լինում են անհատական՝ դրանք չեն կրկնվում, հավասար չեն միմյանց և միմյանցով փոխարինվել չեն կարող: Իրականության ընդհանրացնող ըմբռնումը, որը որդեգրել են բնագիտական հետազոտությունները, ունի, սակայն, «գործնական մեծ արժեք: Այն մեզ համար մասնաբաժանում է և որոշակիորեն կարգավորում է անընդգրկելիորեն բազմազան ու բազմերանգ իրականությունը»<sup>38</sup>: Իմացաբանության մեջ Ռիկերտի որդեգրած այս նոսրանալիստական տեսակետը նույնպես ուղղված էր Լուսավորության դարաշրջանից ժառանգված ռացիոնալիզմի դեմ և ըստ էության շարունակում էր «գիտության» և «գիտականի» այն իդեալի քննադատությունը, որը տիրապետող էր դարձել Նոր ժամանակի բնագիտության հեղինակագործությամբ և որին «համառորեն» չէին ուզում ենթարկվել պատմամշակութային հետազոտությունները:

- Ռացիոնալ ճանաչողության քննադատությամբ հանդես եկող (նրա կիրառության ոլորտը սահմանափակող, իմացաբանական առումով այն արժեզրկող) բոլոր տեսությունները որպես այլընտրանք առաջադրում են տրամաբանական ճշգրիտ սահմանումների չենթարկվող՝ ինտուիտիվ ճանաչողության եղանակը, որը, ասում են, ապահովում է առարկայի ամբողջական մտահայեցումը՝ նրա անհատական առանձնահատկություններով: Այս անորոշ

<sup>36</sup> Տե՛ս Գ. Րիկերտ, *Философия истории*, էջ 18-21:

<sup>37</sup> Ի վերջո, «բնագիտական մտածողության համար ընդհանուրը վերացական հասկացությունը կամ օրենքն է, որով որոշվում են մասնավորի կեցությունն ու գոյացումը: Այստեղ եզակիին համարվում է բացատրված, եթե հաջողվում է նրա մեջ տեսնել ընդհանուրի մասնավոր դեպքը: Պատմամշակութային հետազոտության նպատակակետը կոնկրետ ընդհանուրի կատեգորիան է (ինչպես այն սահմանել է Հեգելը), այն ընդհանուրը, որը մասնավորների օրգանական միասնությունն է: Այստեղ եզակին համարվում է հասկացված, եթե մենք համոզվում ենք, որ մի որևէ ամբողջություն իմաստավոր է դառնում, երբ այդ եզակին հանդես է գալիս որպես նրա բաղկացուցիչ մաս» (Վ. Վիդելբանդ, *Տրամաբանության սկզբունքները*, էջ 113-114):

<sup>38</sup> Գ. Րիկերտ, *Философия истории*, с.19.

ձևակերպումները լուսաբանելու համար որպես կանոն ասվում է, որ այդ եղանակը մերձեցնում է իրականության գեղարվեստական պատկերմանը, որի դեպքում անհատական տիպականը դառնում է համընդհանուրն իմանալու, ըմբռնելու, վերապրելու միջոց: Ահա թե ինչպես է հիմնավորում այս տեսակետը Վիհեյբլանդը: Պատմամշակութային հետազոտությունները, նշում է նա, նույնպես մշակել են փաստերի համակարգման, պատմական հուշարձանների քննակազմ վերլուծության և մեկնաբանության գիտական եղանակներ, բայց և այնպես դրանցում փաստերի կապակցումն ու իմաստավորումը շատ ավելի դժվար են ենթարկվում տրամաբանական խստիվ սահմանման: Եվ դրա պատճառը այդ հետազոտությունների մեթոդաբանության անբավարար զարգացումը չէ, այլ ավելի էական մի հանգամանք. «պատմական հետազոտության հիմնական հատկությունը, որը լրիվ մեթոդաբանական ձևակերպման չի ենթարկվում, միշտ կլինի իր առարկաների ինտուիտիվ ըմբռնումը», - լինեն դրանք պատմական անձնավորություններն իրենց արարքներով, թե ժողովուրդներն իրենց լեզուներով ու պետություններով, սովորույթներով ու իրավունքներով. հասարակություններով ու կրոններով, արվեստներով ու գիտություններով (դրանք Վիհեյբլանդն անվանում է անձնային և վերանձնային կենսական ամբողջություններ)<sup>39</sup>: Ռացիոնալ ճանաչողության ոլորտի սահմանափակմամբ, պատմամշակութային երևույթների ինտուիտիվ ըմբռնման եղանակների գերազանհատմամբ, անորոշ սահմանումներով և գեղագիտական աշխարհընկալման ու աշխարհըմբռնման հետ կատարվող զուգահեռներով այս տեսակետը եզակի չէ. այդպիսին էր նաև գերմանական ռոմանտիկների փիլիսոփայությունը, այդպիսին էր նաև կյանքի փիլիսոփայության տարբեր հեղինակների՝ Ֆրիդրիխ Նիցշեի ու Հանրի Բերգսոնի մոտեցումները, այդպես էին դատում փիլիսոփայական հերմենևտիկայի ականավոր ներկայացուցիչ Հանս-Գեորգ Գադամերը, Էկզիստենցիալիստ Մարտին Հայդեգերը և այլն: Այս բոլոր դեպքերում «ճանաչողությունը» և «գիտելիքը» հանգեցվում են «հասկացմանը», «ըմբռնմանը», «մտահասու լինելուն»:

- Ռացիոնալիզմի քննադատության և նոմինալիստական մոտեցման տեսանկյունից է լուծվում պատմական օրինաչափության խիստ կարևոր հարցը: Անհատականի համար չեն կարող լինել օրենքներ, որովհետև անհատականը կդադարի անհատական լինելուց՝ դառնալով օրենքի դրսևորումներից՝ օրինակներից՝ մեկը, ասում է Ռիկերտը: Եվ այս պնդումը վերաբերում է թե՛ բուն պատմությանը որպես գիտության, թե՛ պատմության փիլիսոփայությանը. «Պատմության փիլիսոփայության համար օրենքի հասկացությունը, իբրև պատմական համաշխարհի սկզբունքի, ... տրամաբանորեն նույնքան հակասական է, որքան և պատմական օրենքի հասկացությունը իբրև էմպիրիկ պատմական գիտության նպատակի»: Իհարկե, պատմության փիլիսոփայությունը, գործ ունենալով «պատմական համաշխարհի» հետ, անշուշտ գործ է ունենում նաև պատմական երևույթների զարգացման շղթայի հետ, բայց դա յուրաքանչյուր դեպքում «միշտ զարգացման եզակի և անհատական շղթա է, որի օղակները նույնպիսի անհատականություններ են»: Այնպես որ, «որքան էլ արժեքավոր լինի ինքնին վերցված սոցիոլոգիան որպես մի գիտություն, որը օրենքներ է ձևակերպում, - այն կարող է, ճիշտ է, օժանդակ հասկացություններ տրամադրել պատմությանը՝ պատճառական կապերի հետազոտման համար, բայց այն բոլորովին չի կարող իրենով փոխարինել պատմության փիլիսոփայությանը»<sup>40</sup>: Նույնը վերաբերում է հասարակության մասին ամեն մի տեսության (որը սահմանում է հասարակության զարգացման օրենքներ): Եվ բանն այն չէ, որ մերժվեն հասարակության նկատմամբ այդ մոտեցումները, այլ այն, որ դրանք գնա-

<sup>39</sup> Տե՛ս Վ. Վիհեյբլանդ, Տրամաբանության սկզբունքները, էջ 116, 112:

<sup>40</sup> Г. Риккерт. Философия истории, с. 87:

հատվեն որպես իրենց էությունը ոչ պատմական մոտեցումներ, որոնք չեն համապատասխանում պատմական երևույթների անհատականությանը:

Պատմության խնդիրը պատմական եղելությունների շարադրանքն է, իհարկե, որևէ նախընտրված կադապարով ու հաջորդականությամբ, սակայն կարևոր է հիշել, որ այդ շարադրանքի բուն խնդիրների մեջ չեն մտնում ինչ-ինչ ընդհանուր դատողություններ պատմության ընթացքի, նպատակի, իմաստի մասին և այլն. դրանք բուն էմպիրիկ պատմություն չեն, այլ (պատմաբանի համար բոլորովին ոչ պարտադիր) անդրադարձ պատմության նկատմամբ: Այդպիսի անդրադարձի արդյունք է պատմական օրենքի գաղափարը: Վերլուծելով տարբեր պատմաբանների, պատմության տեսաբանների, պատմափիլիսոփաների կողմից այդ գաղափարի օգտագործման կոնտեքստը՝ Ռիկերտը ցույց է տալիս, որ «պատմական օրենք» բառակապակցության մեջ «օրենքին» տրվում է մի իմաստ, որը բոլորովին չի համապատասխանում գիտության (բնագիտության) մեջ ընդունված իմաստին: «Պատմական օրենքի» իմաստի հետ զուգորդվում են, կամ նույնիսկ նույնացվում են, ասենք, պատմության ընթացքի ուղղվածությունը, առաջադիմությունը կամ շրջապտույտը և այլն, որոնք բոլորովին էլ օրենքի հատկանիշներ չեն: Այսպես, Հեգելը, Կոնտը կամ Ռանկեն խոսում են հասարակության օրինաչափ զարգացման մասին՝ նկատի ունենալով պատմական առաջադիմությունը ինչ-ինչ տեսակետներից: Սակայն առաջադիմությունը ենթադրում է նորի առաջացում, որ բոլորովին օրենքի հատկանիշ չէ. օրենքը ենթադրում է երևույթների նույնականություն և կրկնողություն:

- Այստեղից՝ Ռիկերտի հաջորդ քայլը: Պատմության նկատմամբ կատարվող անդրադարձերի մեջ այնպիսի բնութագրությունների օգտագործումը, ինչպիսիք են պատմության ընթացքի ուղղվածությունն ու նպատակը, պատմական առաջադիմությունը և այլն, պատմության նկատմամբ արժեքային մոտեցման արտահայտություններ են, ասում է Ռիկերտը: Օրինակ, երբ Հեգելը, Կոնտը կամ Ռանկեն խոսում են պատմական առաջադիմության մասին, ապա նրանք պատմության եղելություններին մոտենում են մի որոշակի արժեքային համակարգով, որի տեսանկյունից էլ պատմական եղելությունների ինչ-ինչ հաջորդականությունը ներկայանում է որպես պատմական առաջադիմություն<sup>41</sup>: Սակայն պատմությունը այլ կերպ չի էլ կարող գրվել: Պատմությունը գրվում է և կարող է գրվել, միայն երբ եղելությունները հարաբերակցվում են արժեքների հետ: Ահա այս թեզին Ռիկերտի տված լուսաբանումներից մեկը. «Ոչ մի պատմաբան չէր հետաքրքրվի այն միանգամայն և անհատական եղելություններով, որոնք անվանվում են Վերածնունդ կամ ռոմանտիզմի դպրոց, եթե այդ եղելությունները իրենց անհատականության շնորհիվ առնչված չլինեին քաղաքական, գեղագիտական կամ ուրիշ ընդհանրական արժեքների հետ»<sup>42</sup>: Ընդ որում, զգուշացնում է Ռիկերտը, խոսքը այս կամ այն եղելության արժեքային գնահատականների մասին չէ, այլ մարդկային հասարակության պատմական զարգացման ընթացքում նրա մեջ գոյացած, իրականացած ու իրականացող արժեքների մասին, որոնք հենց այդ պատճառով ընդհանրական բնույթ են ստացել (և կարող են հիմք դառնալ արժեքային գնահատականներ տալու համար): Պատմական զարգացման ընթացքում ընդհանրական հասարակական արժեքների իրականացման ընթացքն էլ, ըստ Ռիկերտի, անվանվում է մշակույթ, «այնպես որ պատմագրության մեջ էականի ընտրությունը պայմանավոր-

<sup>41</sup> Օրինակ, երեք փուլերի (աստվածաբանական, մետաֆիզիկական, դրական) հաջորդափոխության Կոնտի «օրենքը», ասում է Ռիկերտը, «իրականում արժեքի բանաձև է: Այստեղ «դրական փուլը» նրա համար այն է, ինչը պարտադիր կերպով պետք է լինի, այսինքն՝ ունի բացարձակ իդեալի նշանակություն...» (նույն տեղում, էջ 95):

<sup>42</sup> **Բ. Ռիկերտ.** Границы естественного образования понятий, СПб., 1903, с. 316:

րող արժեքները կարելի է անվանել նաև ընդհանրական մշակութային արժեքներ»<sup>43</sup>։ Ռրանք են, որ կազմավորում են մշակույթը՝ պետություն, իրավունք, գիտություն, արվեստ, կրոն, տնտեսական կազմակերպվածք և այլն։ Պատմաբանի բուն խնդիրը չէ զբաղվել նրանով, թե ինչն է եղել առաջադիմություն և ինչը՝ հետընթաց։ Ռրանք երևույթների գործնական գնահատականներ են։ Պատմաբանի «սեփական մշակութային իդեալները բոլորովին չպետք է վճռական նշանակություն ունենան իր նյութը մշակելու ժամանակ, նրա խնդիրն է միայն հասկանալ իր կողմից նկարագրվող մարդկանց և ժողովուրդների ընդհանրական մշակութային արժեքները, որպեսզի զուտ տեսականորեն հարաբերակցելով արժեքին՝ նա բաժանի էականը ոչ էականից»<sup>44</sup>։ Ինչ վերաբերում է պատմության փիլիսոփայությանը, ապա նրա խնդիրը չէ անդրադառնալ անմիջականորեն պատմական եղելություններին ու պատմության ընթացքին (այսինքն՝ կրկնել այն, ինչ անում է էմպիրիկ պատմությունը), նրա խնդիրն է անդրադառնալ պատմագրությանը, վերլուծել պատմաբանների աշխատությունները և պատմափիլիսոփայական տեսությունները, ի հայտ բերել և քննական վերլուծության ենթարկել նրանցում պարունակվող, շատ դեպքերում անբացահայտ, սկզբունքները, որոնցով պատմական նյութը ներկայացել է իբրև մի ամբողջություն և որոնցով, միաժամանակ, այն համակարգվել, դասակարգվել է ըստ իր անհատական մասերի (ասենք, դարաշրջանների և այլն)։ Այսինքն՝ այս դեպքում արդեն պատմափիլիսոփայության խնդիրն է «բացահայտել այն մշակութային արժեքները, որոնք, կողմնորոշիչ լինելով տվյալ գիտական աշխատությունների համար, ծառայել են որպես շարադրման սկզբունքներ»<sup>45</sup>։

- Դասական պատմափիլիսոփայության քննադատության ուղղությամբ Ռիկերտի հաջորդ քայլը վերաբերում է «փիլիսոփայական համաշխարհային պատմությանը»։ «Այն բանից հետո, երբ իրականության բոլոր առանձին բնագավառները բաժանվել են մասնավոր գիտությունների միջև, ... փիլիսոփայությանն այլևս չի մնացել որևէ ինքնուրույն խնդիր, որը վերաբերեր էմպիրիկ աշխարհին։ Նմանապես, պատմության փիլիսոփայության խնդիրը այլևս չի կարող լինել պատմական ամբողջության ընդհանուր ճանաչողությունը, որը մասնավոր գիտական հետազոտություններից կտարբերվեր միայն նրանով, որ չէր սահմանափակվի իրականության որևէ մեկ մասով»<sup>46</sup>։ Պատմական ամբողջությունը ևս, լինելով փորձնական-փաստական հետազոտության առարկա, նույնպես վերաբերում է էմպիրիկ, շարադրական պատմությանը («համընդհանուր պատմություն», «համաշխարհային պատմություն», «տիեզերական պատմություն»)։ Բանի որ պատմության փիլիսոփայության տեսակետից մարդկության պատմությունը մշակույթի պատմությունն է որպես հասարակական արժեքների զոյացման ու իրականացման ընթացք, ապա և պատմության նկատմամբ ամբողջական հայացք ունենալու համար հարկավոր է նախապես ունենալ այդ արժեքների համակարգը։ Բայց Ռրանք չեն կարող համընկնել այս կամ այն ժամանակաշրջանի հասարակական արժեքների հետ, որոնք միշտ մասնավոր են, պատմական են, հարաբերական են (այն է՝ ժամանակի ու տարածության մեջ անհատական եղելություն են)։ Այս իմաստով Ռրանք պետք է լինեն համընդհանրական, վեր-պատմական, բացարձակ։ Այդպիսի արժեքային համակարգի մշակումը փիլիսոփայության խնդիրն է։ Իհարկե, դա չի կարող մեկեն և մեկընդմիշտ տրված լինել, դա կարող է մի իդեալ լինել, որին միտված է մշակույթի զարգացումը և որին անընդհատ մոտենում է փիլիսոփայությունը<sup>47</sup>։ Այդ բացարձակ արժեքների համակարգով արդեն կարելի է ընդգրկել «պատմական համաշխարհը» և նրա նկատմամբ առաջադրել այնպի-

<sup>43</sup> Г. Риккерт. Философия истории, с. 68:

<sup>44</sup> Նույն տեղում, էջ 69:

<sup>45</sup> Նույն տեղում, էջ 101:

<sup>46</sup> Նույն տեղում, էջ 115:

սի ընդհանուր հարցադրումներ, ինչպիսին է, մասնավորապես, պատմության իմաստը (ի վերջո՝ մարդկային կեցության իմաստն ու կոչումը): Այդ բացարձակ արժեքների համակարգն է նաև, որը պատմության փիլիսոփային հնարավորություն է տալիս քննության առնել պատմագրության տեսական խնդիրներ, դիցուք՝ որո՞նք են պատմության զարգացման շղթայի օղակները՝ արդյոք միմյանց հաջորդող դարաշրջանները, թե՞ առանձին ժողովուրդները (իրենց մշակույթով՝ քաղաքական կազմակերպվածքով, տնտեսությամբ, ճշմարիտի, գեղեցիկի ու բարու իրենց ըմբռնումներով), թե՞ մեկ ուրիշ գործոն: Եվ կարևոր է նորից ընդգծել, որ նորականտական ամբողջ փիլիսոփայության ոգուն համապատասխան, Ռիկերտի այս բոլոր դատողությունները նկատի ունեն փիլիսոփայի անդրադարձը պատմության նկատմամբ՝ ինչպես որ այն տրված է պատմական գիտության մեջ և ծավալվում է պատմական ճանաչողության զարգացման ընթացքում: Սա այն հարցը չէ, թե գոյություն ունի, և ինչպես գոյություն ունի, աշխարհն ինքնին, մեր ճանաչողությունից անկախ. Ռիկերտը մերժում է այս հարցադրումը (հարցադրո՞ւմը, և ոչ թե աշխարհի օբյեկտիվ, ինքնին գոյությունը) որպես մետաֆիզիկական հարցադրում, որը ճանաչողական արժեք չունի այն պայմաններում, երբ իրականության բոլոր բնագավառները դարձել են գիտությունների հետազոտության-ճանաչողության առարկա: Եվ ճիշտ այնպես, ինչպես որ բնությունը մեր ճանաչած բնությունն է, բնության օրենքները բնության մասին եղած գիտություններում ձևակերպվող օրենքներն են, բնությունն անընդհատ բացվում է մեր հայացքի առջև, քանի որ բնության մասին գիտությունների մեջ ծավալվում են գիտելիքները բնության մասին, նրա կառուցվածքի և օրենքների մասին, - այդպես էլ «պատմական համաշխարհը» ոչ թե կառուցվում է պատմափիլիսոփայության մեջ (դա կլիներ այն նույն մետաֆիզիկական մոտեցումը պատմության նկատմամբ), այլ ծավալում է իրեն պատմական գիտության մեջ, նրա զարգացման ընթացքում:

- Իհարկե, շատ հրապուրիչ է մարդկային պատմությունը մշակութային հասարակական արժեքների հետ հարաբերակցելու գաղափարը, բայց այն շատ դժվարությունների է հանդիպում, որոնցից մեկը պատմական ռելյատիվիզմն է: Ռիկերտն ինքը նկատել է դա: Մենք չենք կարող վստահ լինել, թե գիտենք բոլոր մշակութային արժեքները, ասում է նա, ուստի և «մշակութային ժողովուրդ» ենք անվանում՝ ելնելով մեր մշակութային արժեքներից: Հնարավոր է, որ ուրիշ ժողովուրդների մոտ մշակվել է արժեքային մի այլ համակարգ, որի հարաբերակցությամբ նրանց կյանքի եղելությունների հաջորդական շղթան ներկայանում է որպես «միանգամայն պատմական զարգացում»: «Ուրեմն, մենք տեսնում ենք, որ միասնական մշակութային մարդկության և նրա պատմության գաղափարը միանգամայն պրոբլեմատիկ է դառնում: Այն, ինչ մենք հասկանում ենք մշակութային մարդկության պատմություն ասելով և սովորաբար անվանում ենք «համաշխարհային պատմություն», իրենից ներկայացնում է այն բոլոր ժողովուրդների պատմությունը, որոնց մոտ դրսևորվում են հենց այն փոփոխությունները, որոնք էական են մեզ հայտնի՝ նորմատիվորեն հանրապարտադիր արժեքների տեսանկյունից, ուստի և այդ ժողովուրդները մենք բնութագրում ենք որպես մշակութային ժողովուրդներ և պատմական ժողովուրդներ»<sup>40</sup>:

Թվում էր, թե մտահայեցողական ու համընդհանրական կաղապարներով կառուցված պատմափիլիսոփայության այդքան քննադատությունից հետո

<sup>40</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 135: Ինչպես որ, ասենք, իրականության գիտական ճանաչողության իդեալն ինքը անընդհատ փոփոխվում է ճանաչողության զարգացմանը զուգընթաց՝ միշտ մնալով իդեալ, այսինքն՝ անհասանելի ամբողջականը, համընդհանրականը, բացարձակը: Սա նորականտականներին ընդհանրապես բնորոշ գաղափար է. հմմտ. «ինքնին իրի որպես X-ի» մարքրոզյան նորականտականների գաղափարը:

\* Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий, с. 491.

Արա վերածնունդ չպետք է լիներ: Սակայն հետաքրքրական է, որ «փիլիսոփայական համաշխարհային պատմության» վերջին աշխատությունը գրեց հենց պատմաբանը՝ Առնոլդ Թոմսֆին: Իսկ ընդհանուր առմամբ, պատմափիլիսոփայական հետազոտությունների փոխադրումը իմացաբանության և մեթոդաբանության հարթություն, որ կատարեց Ռիկերտը, պետք է գերիշխող դառնար պատմության փիլիսոփայության մեջ 20-րդ դարի կեսերից սկսած: Մոտեցման այս փոփոխությունը «հեռուն գնացող հետևանքներ ունեցավ: Որովհետև, ի տարբերություն իրենց մտահայեցողական նախորդների, այսօրվա պատմափիլիսոփաների մեծ մասը պատմափիլիսոփայությունը համարում է երկրորդ աստիճանի հետազոտություն, որի նպատակը ոչ թե ինքնին վերցրած մարդկության անցյալի լուսաբանումն ու գնահատումն է, այլ հատկապես այն տիպական եղանակների գնահատումն ու լուսաբանումը, որոնց միջոցով պատմաբանները նկարագրում կամ հասկանում են անցյալը»<sup>49</sup>:

**Г. А. ГЕВОРКЯН - Замечания о предмете философии истории: от Канта до неокантианства.** - Философии истории присущи две особенности, которыми определяется ее предмет, но которые вместе с тем являются, во всяком случае с конца 18-го века, причиной ее критики, а иногда - и вовсе негативного отношения к ней. Это - универсальность и спекулятивность философско-исторических построений. Философская рефлексия над историей и историческим познанием и не могла не быть универсальной, ибо сама задача осмысления и интерпретации истории требует рассмотрения ее как заданной целостности; она не могла не быть и спекулятивной, ибо индивидуальное разнообразие исторических явлений может быть приведено к единству, если найдены, абстрагированы, сформулированы исходная для этого идея и принципы. Критика философии истории и исторического познания, начавшаяся с Канта и продолжающаяся по сей день, необходимым образом сопряжена с целым комплексом узловых вопросов. Это вопросы, относящиеся к обоснованию ("оправданию") самой философии истории в различных ее модификациях: как "философской истории" в ее отношении к эмпирической, нарративной всеобщей истории; как непосредственной рефлексии над историческим процессом, или же рефлексии, опосредованной историческим познанием; как критики исторического познания и др. Целая группа вопросов связана с проблемой исторической закономерности и возможности исторических законов, имея в виду уникальность (единственность) исторических явлений и исторического процесса. С этой точки зрения в статье рассмотрены сменявшие друг друга философско-исторические концепции Канта, Гегеля, Ранке, Конта и Спенсера, Виндельбанда, Риккерта. Эволюция философско-исторических концепций в сторону критики исторического познания, в сторону эпистемологии, методологии истории не сумела все же устранить тягу человеческого разума к спекуляции; дальнейшее развитие философско-исторических концепций во второй половине 20-го века также подтвердило это.

<sup>49</sup> P. Gardiner, *The Philosophy of History*. L.: Oxford University Press, 1982, p. 3.