ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՆԱԻՐԱ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2019

ՀՏԴ 316(07)
ԳՄԴ 60.5գ7
Մ 806

Հրատարակության է երաշխավորվել
ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության
ֆակուլտետի գիտական խորհրդի որոշմամբ:

Խմբագիր՝
բ.գ.թ. Մերի Հովհաննիսյան

Գրախոսներ՝
փ.գ.թ., դոցենտ Գ. Ա. Սողոմոնյան
փ.գ.թ., դոցենտ Ա. Լ. Ղարագուլյան

Մկրտչյան Նաիրա Ժորայի
Մ 806 Սոցիալական ճանաչողություն (ուսումնական ձեռնարկ)/ Ն. Ժ. Մկրտչյան: Եր., ԵՊՀ հրատ., 2019, 190 էջ:

Ուսումնական ձեռնարկը նվիրված է սոցիալական ճանաչողության սկզբնավորմանն ու գիտականացմանը վերաբերող հիմնահարցերին: Քննության կիզակետում մեծամասամբ 19-րդ դարի 30-ական թվականներից մինչև 20-րդ դարասկիզբն ընկած ժամանակահատվածում ի հայտ եկած բնապաշտական և հակաբնապաշտական որոշ ուսմունքներ են:

Ձեռնարկը հասցեագրված է փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի, հոգեբանության, մշակութաբանության, քաղաքագիտության, պատմության հիմնախնդիրներով զբաղվող ուսանողներին և մասնագետներին:

ՀՏԴ 316(07)
ԳՄԴ 60.5գ7

ISBN 978-5-8084-2393-0

© ԵՊՀ հրատ., 2019
© Մկրտչյան Ն. Ժ., 2019

Գիրքը նվիրվում է Երևանի պետական համալսարանի հիմնադրման 100-ամյակին:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջաբան 7

Գլուխ առաջին
Սոցիալական ճանաչողության սկզբնավորումը և գիտականացումը 9

Սոցիալական ճանաչողության հնարավորության հիմնահարցը 9
Սոցիալական իրականության պատկերային-հուզական յուրացումից դեպի հասկացութային-կատեգորիական յուրացում 21
Սոցիալական ճանաչողության գիտականացումն արդիության համատեքստում 30

Գլուխ երկրորդ
Բնապաշտություն 39

Էմպիրիզմը որպես բնապաշտության ձևավորման հենք 42
Օգյուստ Կոնտի ուսմունքը 53
Երեք փուլերի օրենքը 55
Գիտական գիտելիքի պոզիտիվիստական իդեալը և գիտությունների դասակարգումը 60
Էմիլ Դյուրկհայմի ուսմունքը 64
Սոցիալական փաստի ըմբռնումը 67
Սոցիալական փաստի դիտարկման կանոնները 71
Բնապաշտության սահմանափակումները 76

Գլուխ երրորդ
Հակաբնապաշտություն 86

Վ. Դիլթայի հակաբնապաշտական ուսմունքի տեսական ակունքները 90
Բնության մասին գիտություններ և ոգու մասին գիտություններ (Վիլհելմ Դիլթայ) 101
Նորկանտականություն 117
Նոմոթետիկ և իդիոգրաֆիկ տեսանկյուններ (Վիլհելմ Վինդելբանդ) 120

Բնության մասին գիտություններ և մշակույթի մասին գիտություններ (Հայնրիխ Ռիկերտ) 129
Մաքս Վեբերի ուսմունքը 145
Արժեք, օբյեկտիվություն և նոմոթետիկ գիտելիք 146
Իդեալական տիպերի ուսմունքը 155
Եզակի պատճառական վերլուծություն 159
Մեկնաբանելով հասկանալ և բացատրել 164
Սոցիալական ճանաչողության առանձնահատկությունները 167

Բառարան 177

Գրականության ցանկ 185

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Այս ուսումնական ձեռնարկի գաղափարը ծնվել է մի քանի տարի շարունակ ընթերցվող «Սոցիալական ճանաչողություն» դասընթացի արդյունքում: Դրա ատաղձը դասախոսություններն են, ուսանողների, գործընկերների հետ քննարկումներն ու զրույցները: Այդ պատճառով շարադրելիս երբեմն դժվար էր հրաժարվել զրուցելու ու քննարկելու ոճից: Ավելին, ողջ շարադրանքի ընթացքում ընթերցողները կարծես մշտապես ուղեկցում էին, ինչը օգնել է առաջ շարժվել, նրանց հետ միասին հաղթահարել տարաբնույթ խոչընդոտները:

Անշուշտ, այս ձեռնարկը գլխավորապես հետապնդում է կրթական նպատակներ՝ նախ և առաջ հայերենով վերակազմել և հնարավորինս մատչելի դարձնել մի բանավեճ, որը որոշ հիմնահարցերի ու ենթահարցերի արծարծման միջոցով ծավալվել է սոցիալական և հումանիտար գիտությունների սկզբնավորման ու կայացման փուլում:

Առաջին հայացքից սա անցյալի մասին պատմություն է թվում, այսինքն՝ մի բան, ինչն արդեն վաղուց եղել է, ընդ որում, ուրիշ՝ Արևմուտքի մտավորական միջավայրում: Ուստի հարց կարող է առաջանալ՝ ինչ իմաստ ունի հիմա անդրադառնալ դրանց, այսքան ժամանակ անց և այն էլ հայերենով, երբ ներկա իրողությունները մատչելի են դարձրել դրանց մասին գիտելիքն այլ լեզուներով: Սակայն միայն ուսումնական դասընթացի առկայությունը կամ մասնագիտական հետաքրքրությունները չեն, որ մղել են ձեռնարկ գրել և այն հրապարակել: Մասնագիտական պատշաճ մակարդակում մտորելու, ընդհանուր առմամբ սոցիալական և հումանիտար գիտություններին, Հայաստանում դրանց ներկա վիճակին և հեռանկարին առնչվող մտահոգություններն են նաև պատճառ դարձել՝ անդրադառնալու այդ գիտությունների սկզբնավորման ու կայացման պատմությանը, դիտարկելու այն փիլիսոփայական անկյան տակ հույսով, որ այդպես հնարավոր կլինի ինչ-որ կերպ հասկանալ ոչ միայն կրթական, այլև գիտահետազոտական ներկան ու հեռանկարները: Փոխառելով ու ձևափոխելով մի առիթով Մ. Ֆուկոյի հնչեցրած մտքերից մեկը՝ կարելի է ասել, որ սա ինչ-որ առումով նաև ներկայի մասին է ոչ

միայն այն իմաստով, որ գրված է անցյալի մասին ներկայի ըմբռնումների ու իրողությունների դիրքից, այլև այն, որ հայաստանյան ներկայի մասին է, ներկայի, որում սոցիալական ու հումանիտար գիտություններն ինքնատիպ (վերա)սկզբնավորման, (վերա)կազմավորման ու կայացման փուլում են:

Երևան, 2019

Այս ուսումնական ձեռնարկը երբևէ չէր գրվի և հրապարակվի, եթե չլինեին իմ գործընկերների հորդորն ու աջակցությունը: Այն սկսելու և ավարտելու հարցում իրենց ներդրումն են ունեցել Հակոբ Մաղոյանը և Հարություն Վերմիշյանը: Ճիշտ ժամանակին արված իրենց միջամտություններն ինձ ուղղորդել են, օգնել մի կողմ դնել անխուսափելիորեն ծագող երկմտանքները և չկանգնել գործի կես ճանապարհին: Շարադրանքի վերաբերյալ Լևոն Բաբաջանյանի արած կարևոր նկատառումների շնորհիվ հնարավորինս պարզեցվել են տեքստի խրթին ձևակերպումները և մեղմացվել ըմբռնման դժվարությունները: Ձեռնարկն ավարտուն տեսքի չէր գա առանց խմբագրի՝ Մերի Հովհաննիսյանի մանրակրկիտ աշխատանքի:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ
ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ԳԻՏԱԿԱՆԱՑՈՒՄԸ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅԱՆ ՀՆԱՐԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԸ

Ձեռնարկում քննարկվելու են սոցիալական ճանաչողությանը վերաբերող գոյաբանական, բայց առավելապես իմացաբանական ու մեթոդաբանական մի շարք հարցեր: Դրանք մեծ հաշվով առավել ընդհանուր մի հարցի շուրջ են, թե *ինչպես է հնարավոր սոցիալական ճանաչողությունը*: Ուստի առաջին հայացքից կարող է արտասովոր թվալ բուն շարադրանքը սկսել՝ հենց այս հարցը բարձրացնելով: Սակայն սույն ենթագլխում սոցիալական ճանաչողության հնարավորության հիմնահարցը բարձրացնելու ու համեմատաբար փոքր ծավալով դրան պատասխանելու նպատակը ընթերցողին նախ կողմնորոշելն է, թե ինչ նկատի ունենք «սոցիալական ճանաչողություն» ասելով, և ինչ պայմաններ են հնարավոր դարձնում դրա շուրջ խոսակցությունը: Այդ առումով այս մասում շարադրանքը վերաբերում է հիմնական հասկացությունների ճշգրտմանը և որոշ կանխադրույթների բացահայտմանը: Սոցիալական ճանաչողության մասին խոսելիս հենվում ենք այդ հասկացությունների ու կանխադրույթների վրա: Ուստի դրանց իմացությունը սոցիալական ճանաչողության մասին խոսակցությունը գցում է հունի մեջ, ընդ որում, այն հունի, որը սերտորեն առնչվում է որոշակի պատմական համատեքստին: Այս փոքրիկ ենթագլխում և ողջ գլխում ընդհանրապես տողերիս հեղինակը ստիպված է ժամանակաշրջանների միջով հետ ու առաջ շարժվել, նույն խնդրի առնչությամբ մեջբերել միմյանցից խիստ տարբեր մտածողների տեսակետներ, որոնց տասնյակ դարեր են բաժանում: Այս հետուառաջը անհրաժեշտ է՝ հստակեցնելու խնդրո առարկան:

Ընդհանրապես շարադրանքը մերթընդմերթ անդրադառնում է պատմական համատեքստին, որոնք փիլիսոփայական քննության

տեսանկյունից կարող են տեղ-տեղ անհարկի թվալ: Բայց պատմական համատեքստին անդրադառնալու հիմնական դրդապատճառն այն է, որ սոցիալական ճանաչողության (եթե ոչ ընդհանրապես ճանաչողության) սկզբնավորումն ու կայացումն անհնար է պատկերացնել պատմամշակութային համատեքստից դուրս: Հետևաբար պատմական համատեքստի հետ կապը օգնելու է առաջ մղել և «միս ու արյուն» հաղորդել առաջին հայացքից խիստ վերացական ու «չոր» փիլիսոփայական քննությանը:

Հաջորդող գլուխները դիտարկում են 19-րդ դարի 30-ական թվականներից մինչև 20-րդ դարասկիզբն ընկած ժամանակահատվածում առաջադրված որոշ ուսմունքներ: Հետևաբար դրանք առավել մանրամասնորեն և կոնկրետ պատմական իրադրության մեջ գոյաբանական, իմացաբանական ու մեթոդաբանական հարցադրումներով արծարծում են սոցիալական ճանաչողության հնարավորության հիմնահարցը: Իհարկե, ստացվում է, որ առաջին գլխի և հաջորդող գլուխների շարադրման սկզբունքները, նյութի կազմակերպման տրամաբանությունը տարբեր են՝ բացառությամբ երրորդ գլխի վերջին ենթագլխի: Եվ այս հանգամանքը որոշակի էկլեկտիզմ է հաղորդում ձեռնարկին: Սակայն ինչպես նշվել է, սա արվում է՝ խնդրո առարկան հնարավորինս հստակեցնելու համար:

«Սոցիալական ճանաչողության հնարավորության հիմնահարցը» ձևակերպումն իր ոգով ավելի շուտ կանտական է: Այսպիսի գործելակերպը թելադրված է քննարկվող հարցերի հանդեպ քննադատական մոտեցում ու հետազոտական զգոնություն պահելու նկատառումով: Վերջինս ենթադրում է, որ անհրաժեշտ է խուսափել խիստ կատեգորիկ պնդումներ անելուց և պարբերաբար աչքի առջև ունենալ այնպիսի պայմաններ, որոնք, ըստ էության, հնարավոր են դարձնում սոցիալական ճանաչողության վերաբերյալ հարցադրումներն ու լուծումները: Այլ կերպ ասած՝ խնդրո առարկան՝ սոցիալական ճանաչողությունը, քննել կանտական մոտեցմամբ, նշանակում է պարզաբանել, թե ինչն է մեզ թույլ (և իրավունք) տալիս ձևավորել ուսումնասիրության այսպիսի բնագավառ: Պահելով հայացքի քննադատականությունը, ընդունելով որոշակի վերապահումներ ու սահ-

մանավակումներ՝ ձգտել ենք մտահասանելի ու քննարկելի դարձնել որոշ իրողություններ:

Իհարկե, առաջին ենթագլխի շրջանակում այս և նման այլ հարցերին անհնար է սպառիչ պատասխանել: Ոչ էլ նման պատասխան կարելի է ակնկալել ողջ շարադրանքի արդյունքում, քանի որ բարձրացված հարցերը կարող են դիտարկվել տարբեր մոտեցումներով: Սակայն լուսաբանման ընթացքը պետք է աստիճանաբար մոտեցնի որոշակի լուծման: Հաշվի առնելով վերոհիշյալ պարագաները՝ շատ հարցերի պատասխաններ կարծես ձգված են ողջ շարադրանքի երկայնքով: Դրանք ձևակերպված են երբեմն ակնհայտ, երբեմն՝ ոչ ակնհայտ: Տողերիս հեղինակի հույսն այն է, որ որոշ եզրակացությունների կհանգի ինքը՝ ընթերցողը: Բարձրացված առաջին հարցերը կթվան շատ քաջածանոթ, գուցե պարզունակ ու այլ կապակցությամբ բազմիցս քննարկված: Բայց դրանք գալիս են նախապատրաստելու սոցիալական ճանաչողությանը վերաբերող առավել խրթին քննարկումներ:

Ելնելով այս ենթագլխի վերնագրումից՝ դիտարկենք առաջին հարցերը, որոնք անմիջապես ձևակերպում են ստանում.

արդո՞ք հնարավոր է սոցիալական ճանաչողությունը,

եթե այո, ապա *ինչպե՞ս է հնարավոր:*

Եթե սոցիալական ճանաչողությունը հնարավոր է (իսկ այդ հնարավորության հանգամանքը չընդունել չենք կարող, քանի որ նպատակ ունենք խորամուխ լինել հիմնահարցերի մի ողջ շարքի մեջ), ապա ի՞նչ պայմաններ են երաշխավորում սոցիալական ճանաչողության հնարավորությունը: Վերջինս բացահայտելու համար միանգամայն տեղին է նախ զատ-զատ քննության առնել «սոցիալական» ու «ճանաչողություն» հասկացությունները, ապա անդրադառնալ այն տեսակետներին, որոնք ակներև են դարձնում նաև *սոցիալական ճանաչողության* հնարավորության խնդրահարույց բնույթը: Դրանից

հետո միայն պարզ կդառնա, թե այսուհետ ինչ նկատի ունենք՝ *սոցիալական ճանաչողություն* ասելով:

Բացառությամբ նեղ մասնագիտական շրջանակի՝ «սոցիալական» և «ճանաչողություն» հասկացությունների կիրառումը առավելապես ներըմբռնողական (ինտուիտիվ) է, առանց հետևողական ու լուրջ պարզաբանման, թե ինչ են դրանք նշանակում: Բայց քանի որ ընդհանուր շարադրանքը կողմնորոշված է քննադատական մոտեցմամբ, ապա պետք է նկատի ունենալ, որ թե՛ «սոցիալական» և «ճանաչողություն» հասկացությունների ըմբռնումները, թե՛ դրանց վերաբերյալ հարցերի ձևակերպումները իրականացվել են որոշակի տեսանկյունից ու մտաշրջանակի սահմաններում: Հետևաբար փոխելով տեսանկյունն ու մտաշրջանակը՝ կփոխվեն և՛ դրանց ըմբռնումները, և՛ ձևակերպված հարցերն ու պատասխանները[1]:

Եթե փակագծել վերոնշյալ *«Արդյո՞ք հնարավոր է սոցիալական ճանաչողությունը»* հարցում «սոցիալականը», ապա ձևակերպվում է իմացաբանությունից կամ իմացության տեսությունից հայտնի *«Արդյո՞ք հնարավոր է ճանաչողությունը»* հարցը: Վերջինս ուղղակիորեն կապված է մեկ այլ հայտնի՝ *«Ի՞նչ է ճանաչողությունը»* ամենապարզ ու առաջնային հարցերից մեկի հետ: Մինչ այդ մետաֆիզիկական նշանակության հարցերն արծարծելը, տալը սկզբնապես ուշադրության է արժանի երկու մեջբերում: Դրանք ներկայացնում են ճանաչողության ծագման, «նպատակ-միջոց» փոխհարաբերության տեսանկյունից դրա գոյության իրողությունը ծայրահեղ դիրքերից:

«Բոլոր մարդիկ ի բնե ձգտում են իմացության: Դրա ապացույցը զգայական ընկալումների հանդեպ տածած հրճվանքն է. չէ՞ որ անկախ նրանից՝ դրանք օգուտ բերում են, թե՝ ոչ, դրանց գնահատում են հանուն իրենց իսկ <…>»[2]: Արիստոտելի *«Մետաֆիզիկայի»* առա-

---

[1] Մասնավորապես, «Ի՞նչ է ճանաչողությունը» հարցը մետաֆիզիկական ավանդույթի շրջանակում արված հարցադրում է, այնինչ «Ինչո՞ւ է այդքան կարևոր մտորել դրա շուրջ» հարցը կարծես դուրս է գալիս և ուղղվում դեպի հետմետաֆիզիկական ավանդույթ:

[2] Аристотель, Метафизика, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, «Мысль», М., 1976, с. 65.

ջին գլուխը բացող այս տողերը միանգամից պարզորոշում են, թե ինչու է հնարավոր ճանաչողությունը: Այն հնարավոր է, որովհետև ուղղակիորեն առնչվում է մարդու բնույթին: Սակայն ինքնին իմացության հրճվանքը օգուտի, արդյունավետության հետ կարող է նաև աղերս չունենալ: Այսպես ճանաչողությունը դառնում է մարդու և աշխարհի, մարդու ինքն իր հետ հիմնարար առնչությունների առանցքը՝ ամրապնդելով շարունակաբար սովորելու ու կատարելագործվելու կարևորությունը: Փաստորեն, Արիստոտելի շնորհիվ իմացությունը[3] ձերբազատվում է ոչ իմացական ձգտումների ու պահանջների հնարավոր առաջնայնությունից:

Երկրորդ մեջբերումը միևնույն շրջանակում արված նույն հարցին պատասխանում է տրամագծորեն հակառակ դիրքից: Արիստոտելից մոտ քսաներեք դար անց գերմանացի փիլիսոփա Ֆրիդրիխ Նիցշեն համոզված է, որ «<…> միայն այս «հարկ է, որ այսպես լինի» պահանջն է կյանքի կոչել այն մյուսը, ինչ կա: Իմացությունն առ այս, թե ինչ կա «Ինչպե՞ս: Հնարավո՞ր է: Ինչո՞ւ ճիշտ այսպես» հարցի հետևանքն է: Մեր փափագների ու աշխարհի ընթացքի միջև անհամաձայնության հանդեպ ապշահարությունն է հանգեցրել մեզ սովորելու իմանալ աշխարհի ընթացքը: Բայց հավանաբար պարագան այլ է. հավանաբար այդ «հարկ է, որ այսպես լինի»-ն աշխարհը հաղթահարելու մեր ցանկությունն է» [4]: Այս պարագայում ակնհայտ է բուն ճանաչողությանը նախորդող, ոչ իմացական մղման առկայությունը, որից էլ կյանք է առնում բուն ճանաչողությունը: Աշխարհի ընթացքից դժգոհ և դրա մասին սեփական նորմատիվ պատկերացումներ ունեցող մարդը հանգում է այն ճանաչելու անհրաժեշտությանն ու հնարավորությանը: Մարդը բացահայտում է նաև տրվածը վերանցնելու,

---

[3] Ուսումնական ձեռնարկում «իմացություն» և «ճանաչողություն» հասկացությունները սկզբունքորեն չեն տարբերակվում: Ուստի դրանք այսուհետ կիրառվելու են, ըստ էության, նույն իմաստով:

[4] Ф. Ницше, *Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей*, «Азбука», С.-П., 2013, с. 170.

աշխարհը վերափոխելու կարողությունը[5]: Այսպիսով, Ֆ. Նիցշեի փիլիսոփայության մեջ ճանաչողությունն ավելի շուտ դառնում է միջոց, քան թե ինքնին նպատակ:

Ճանաչողության ինքնին նպատակ լինել-չլինելու խնդրից հետո կարելի է անդրադառնալ *«Ի՞նչ է ճանաչողությունը»* հարցին: Ստորև Օքսֆորդի անգլերեն բառարանի սահմանումն է, որը քիչ թե շատ համընդհանուր ընդունելության արժանացած և լայնորեն կիրառվող սահմանում է. «Ճանաչողությունը գիտելիքի ու ըմբռնման ձեռքբերմանն ուղղված հոգևոր (mental) գործողություն ու գործընթաց է մտքի (mind), փորձառության ու զգայությունների միջոցով»[6]: Սահմանումից պարզ է, որ *ճանաչողությունը*[7] մի կողմից *գործողություն* կամ *գործունեություն* է, մյուս կողմից՝ *գործընթաց*: Դրա նպատակը *գիտելիքն* է, ինչին հասնելու միջոցները *միտքը, փորձառությունը ու զգայություններն* են:

Նախ սահմանման մասին ընդհանրապես: «Նպատակ-միջոց» շրջանակում ձևակերպված այս սահմանումը, ըստ էության, փորձում է ընդգրկել ճանաչողության հնարավոր բոլոր (ոչ միայն գիտական) ձև(եր)ը: Բացի դրանից՝ եթե ընդունել, որ որպես գործողություն կամ գործունեություն այն կարող է կայունաբար կրկնվել ու վերարտադրվել սոցիալ-մշակութային համատեքստում, «կատարվել ու կատարել», ապա ճանաչողությունը կարելի է համարել նաև (սոցիալական) *պրակտիկա*[8]*:* Այդպես այն դառնում է մարդկային համակեցություններից անբաժան մաս՝ ստանձնելով կարևոր դերակատարություն[9]:

---

[5] Պատահական չէ, որ Կ. Մարքսն իր «Թեզիսներ Ֆոյերբախի մասին» գործում հորդորում էր փիլիսոփաներին փոխել աշխարհը:

[6] Cognition, *Oxford Dictionary of English Language*, https://en.oxforddictionaries.com/-definition/cognition, այց՝ 23.12.2017:

[7] Անգլիալեզու մասնագիտական գրականության մեջ «cognition» հայերեն «ճանաչողություն» հասկացությանը զուգահեռ, շատ դեպքերում նաև դրա փոխարեն լայնորեն կիրառվում է «inquiry»-ի բառը, որը թարգմանաբար նշանակում է «հետազոտություն», «քննություն», «ուսումնասիրություն»:

[8] Շրջանառվող տեսակետներից մեկի համաձայն՝ ճանաչողության արդյունքը՝ գիտելիքը, ինքնին պրակտիկա է, քանի որ «կատարում ու կատարվում է», իսկ գիտելիքի արտադրությունը սոցիալական գործողություն է, տե՛ս I. Hamati-Ataya, Outline for

Մինչ ճանաչողության վերաբերյալ դասագրքային դարձած դասական իմացաբանական տեսակետներին հակիրճ անդրադառնալը դեռևս անհրաժեշտ է մի փոքր էլ ծանրանալ *ճանաչողության՝ որպես գործողության ու գործընթացի* սահմանման վրա: Վերջին պարագայում եթե ընդունում ենք, ինչպես վերն է շարադրված, որ որպես *գործողություն*, նաև *գործընթաց՝* ճանաչողությունը հնարավոր է սոցիալ-մշակութային որոշակի համատեքստում, ապա նշանակում է, որ այն մեծապես կախված է ոչ միայն անհատից կամ անհատներից, այլև այն սոցիալ-մշակութային հաստատություններից (ինստիտուտներից), որոնց պայմաններում կատարվում, իրականանում է[10]: Այդպիսով, ճանաչողությունը վերացական, լերկ «ճանաչողության սուբյեկտ-ճանաչողության օբյեկտ» դասական հարաբերությունը չէ, այլ բազմաշերտ ու համալիր իրողություն: Այդ պատճառով ցանկացած ճանաչողություն դառնում է նաև սոցիալական ճանաչողություն, որովհետև ճանաչողությունն այսուհետ անհնար է դիտարկել կամ իրագործել սոցիալ-մշակութային համատեքստից դուրս:

Վերոնշյալ կարևոր անդրադարձից հետո, որն ուղղակիորեն աղերսվում է սոցիալական ճանաչողության «պատմությանը», կարելի է մի պահ վերադառնալ դասական իմացաբանությանը: Ստորև ներկայացվելու է ճանաչողության հնարավորության վերաբերյալ հիմնական իմացաբանական դիրքորոշումները: Դրանց հակիրճ արծարծելու նպատակը վերոհիշյալ քննադատական ոգին պահպանելն է: Եթե դատելու լինենք հունահռոմեացի փիլիսոփա Սեկստ Էմպիրի-

---

a Reflexive Epistemology, in: *Proceedings of International Conference "Social Philosophy of Science. Russian Perspectives"*, Vol. 1, ՝Alfa M՝, Moscow, 2014 , էջ 14-16:

[9] Սոցիոլոգիական մի շարք տեսություններում, մասնավորապես 20-րդ դարի գերմանացի սոցիոլոգ Ն. Լուհմանի տեսության մեջ հասարակությունները բնութագրվում են ինքնանկարագրման հատկությամբ, որը ոչ այլ ինչ է, քան ճանաչողության դրսևորում:

[10] Այդ պատճառով այժմ լայնորեն շրջանառվում է ոչ այնքան «իմացաբանություն» (epistemology), որքան առավել ընդունելի է «սոցիալական իմացաբանություն» (social epistemology) եզրը, տե՛ս A. Goldman, Th. Blanchard, Social Epistemology, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/, այց՝ 23.12.2017:

կից մեզ հասած մտորումների պատառիկներից[11], ապա արդեն իսկ մ.թ. 2-րդ դարում դրանք հայտնի էին: Ընդունված փիլիսոփայական եզրաբանությամբ դրանք երեքն են՝ ագնոստիցիզմ, սկեպտիցիզմ և դոգմատիզմ:

«Աշխարհը ճանաչելի՞ է, թե՞ ոչ» իմացաբանության առանցքային հարցադրմանն ագնոստիցիզմը պատասխանում է բացասաբար: Վերը հիշատակված Սեկստ Էմպիրիկը աշխարհի մասին ճշմարտությունը հայտնաբերելու անհնարինության տեսակետը վերագրում է ակադեմիականներին՝ պլատոնական դպրոցի փիլիսոփաներին[12]: Նոր ժամանակներում Դ. Հյումի կողմից պատճառականության սկզբունքի քննադատությունը, ինչպես նաև Ի. Կանտի իմացաբանության մեջ առաջ քաշված մի շարք դրույթներ ու փաստարկներ 19-րդ դարի անգլիացի բնագետների շրջանում[13] ամրապնդում են Աստծո և աշխարհի բացարձակ ու անփոփոխ հիմունքները ճանաչելու անհնարինության գաղափարը: Մարդկային (էմպիրիկական) փորձի սահմանափակությունն ու դրանից այն կողմ անցնելու անհնարինությունը, «մարդ-աշխարհ» հարաբերություններում, ի դեմս զգայականության ու ինտելեկտի, միջնորդող օղակների առկայությունը ծայրեծայր խնդրականացնում են վերջնական ճշմարտությունների բացահայտումը: Ճիշտ հակառակը պնդելուն հակված դոգմատիզմը համոզված է, որ վերջնական ճշմարտությունների բացահայտումը ոչ միայն հնարավոր է, այլև արդեն իսկ իրականություն է: Այս երկու ծայրահեղությունների միջև շատ ավելի զգուշավոր, փնտրող հայացքով սկեպտիցիզմը[14] անխռով մի դիրք է գրավում՝ զերծ մնալով կատեգորիկ հայտարարություններ անելուց, քանի որ

---

[11] Տե՛ս Секст Эмпирик, Философия древности и средневековья, *Антология мировой философии в четырех томах*, т. 1, ч. 1, «Мысль», М., 1969, էջ 525-532:

[12] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 526:

[13] «Ագնոստիցիզմ» եզրը 19-րդ դարում առաջարկել է անգլիացի բնագետ Թոմաս Հաքսլին:

[14] Վաղ արդիության նշանավոր փիլիսոփա Ֆրենսիս Բեկոնը դոգմատիկական տեսակետը բնորոշում է որպես մեծամիտ, իսկ սկեպտիկականը՝ հուսահատ, տե՛ս F. Bacon, *Novum Organum*, ՚P.F. Collier & Son՚, New York, 1902, էջ 6:

հակադիր պնդումների օգտին կարելի է գտնել հավասարապես համոզիչ փաստարկներ[15]:

Գրեթե երկու հազարամյակ փիլիսոփայության ու գիտության պատմության տարբեր շրջափուլերում նաև փոխակերպված կամ մասնակիորեն ներառված այս տեսակետները մեծապես նպաստում են խորապես հաշիվ տալու այն սահմանափակություններն ու հնարավորությունները, որոնք կան ճանաչողության ճանապարհին: Միաժամանակ դրանք դեռ երևան են գալու հետագա շարադրանքում: Սակայն ակնհայտ է, որ առանց դույզն-ինչ ընդունելու աշխարհը ճանաչելու հնարավորությունը, անիմաստ է խոսել նաև *սոցիալական ճանաչողության* մասին:

Այսպիսով, կարծես ճանաչողությանը վերաբերող մասը քիչ թե շատ ուրվագծված է, և հաջորդ հարցը վերաբերելու է լատինական ծագում ունեցող, «ցեղակից», «բարեկամ» կամ «ընկեր» նախնական նշանակությունն ունեցող *«սոցիալական»* եզրի պարզաբանմանը:

Հ. Արենդթի համոզմամբ ընդհանրապես «սոցիալական» եզրը հռոմեական ծագում ունի և նշանակել է որևէ հատուկ նպատակով մարդկանց միջև ձևավորված միություն, դաշինք: Ընդ որում, մարդկանց կազմակերպվելուն պատճառ հանդիսացած նպատակները, ըստ հեղինակի, կարող են շատ տարբեր լինել, օրինակ՝ ինչ-որ մարդկանց կառավարելը կամ հանցագործություն կատարելը[16]:

Եթե շատ ընդհանրականորեն ձևակերպել, ապա սոցիալականությունը մարդկանց համատեղ գործելու և ապրելու կարողությունն է[17], ինչը նախ և առաջ ենթադրում է մարդկանց միմյանց հետ գործողությունները համաձայնեցնելու կարողություն: Սակայն սա ամենևին չի նշանակում, որ համատեղ գործելն ու ապրելը չի ուղեկցվում

---

[15] Տե՛ս Секст Эмпирик, Философия древности и средневековья, էջ 526-529:

[16] Տե՛ս H. Arendt, *The Human Condition*, sec. ed., ՝The University of Chicago Press՝, Chicago, 1998, էջ 23:

[17] Տե՛ս Ա. Հովսեփյան, *Սոցիալական փիլիսոփայության հիմունքներ*, «Դե-ֆակտո», Ե., 2003, էջ 244, В. Кемеров, *Введение в социальную философию*, «Аспект Пресс», М., 1996, էջ 107-121, К. Момджян, *Введение в социальную философию*, «Высш. шк.», КД «Университет», М., 1997, էջ 182-282:

անհամաձայնություններով, հակասություններով կամ բախումներով: Իրական սոցիալական կյանքն ավելի շուտ կատարյալ համաձայնության ու անհամաձայնության միջև տատանվող գործողություններն ու դրանց առարկայացումներն են: Այդ առումով *սոցիալական ճանաչողությունը*, թեև վերոնշյալ այն հանգամանքին, որ *ցանկացած ճանաչողություն*, ըստ էության, *սոցիալական* է, *վերաբերում է սոցիալական իրականությանը՝ մարդկանց համատեղ գործելուն և ապրելուն, այն ամենին, ինչը դրանց առարկայացումն է*: Ուստի բոլոր այն հիմնահարցերը, որոնք կդիտարկվեն ստորև, վերաբերելու են սոցիալական իրականության ճանաչողության խնդիրներին: Այդ պարագայում այսուհետ սոցիալական ճանաչողություն ասելով՝ նկատի ունենք ***սոցիալականի*** ճանաչողություն:

Արդեն հիշատակված քննադատականության ու զգոնության ոգով հարկ է նաև մի փոքր անդրադառնալ այն հարցին, թե «սոցիալական» եզրը կիրառելիս ուսումնասիրողն ինչ այլ պայման(ներ) է ստիպված ընդունել: Սոցիալականի ճանաչողությունը գոյաբանական առումով կանխավ ենթադրում է բնականի ու սոցիալականի, բնականի ու պատմականի, բնականի ու մշակութայինի միջև բաժանարար գիծ, որի արմատավորման մեջ վճռորոշ դեր է խաղացել դեկարտյան դուալիզմը: Արդեն հայտնի է, որ «սոցիալական» բառը հռոմեական-լատինական ծագում ունի: Սակայն սրան արժի հավելել նաև այն, որ մինչև վաղ արդիություն «բնական-սոցիալական» տարբերակումը հայտնի չի եղել: Միայն վաղ արդիության փուլից սկսած՝ ի հայտ եկավ «բնականը» «սոցիալականից» տարբերակելու, ապա նրան հակադրելու միտումը[18]: Իհարկե, այդ բաժանարար գիծն այնքան էլ խիստ ու միանշանակ չէ: Ավելին, որոշ պարագաներում համարվում է խիստ խնդրահարույց, քանի որ այն չափանիշները, որոնք որդեգրվում են այդ բաժանարար գիծը տանելու համար, ամենևին

[18] Զիգմունդ Ֆրոյդի հոգեվերլուծական տեսությունը դրա ամենավառ դրսևորումն է: Այդ ուսմունքում անգիտակցական մղումները (բնականը) ես-ի՝ գիտակցության տեսանկյունից հակադրվում էին գեր-ես-ին՝ հասարակական կանոններին (սոցիալականին):

հուսալի չեն, հետևաբար տարբերակումը խիստ պայմանական է[19]: Եվ այնուհանդերձ, այդ տարբերակման շնորհիվ է, որ հնարավոր է դառնում վերոնշյալ սոցիալական ճանաչողության՝ որպես առարկայական ասպարեզի ձևավորումը: Անիմաստ կլինի քննարկել *սոցիալական ճանաչողության* իմացաբանական ու մեթոդաբանական հիմնահարցերը, եթե որոշարկված չեն գոյաբանական կանխադրույթները: Իսկ այդ առումով, եթե բացառում ենք, այսպես կոչված, արմատական կոնստրուկտիվիստական դիրքորոշումը[20], ապա պետք է ըն-

---

[19] Մասնավորապես խոսքը նաև այն մասին է, որ գոյություն ունեն հիբրիդներ, և բնական ու սոցիալական աշխարհների միջև բաժանումից հետո անմիջապես երևան են գալիս դրանց փոխադարձ ազդեցությունները, տե՛ս B. Latour, *We have never been modern*, ՝Harvard University Press՝, Cambridge, Massachusetts, 1993, էջ 13-14:

[20] Իմացության տեսության և գիտության փիլիսոփայության ամենակարևոր բանավեճերից մեկը ռեալիզմի և կոնստրուկտիվիզմի միջև բանավեճն է: Ռեալիզմը պնդում է, որ իրականությունը գոյություն ունի մարդու մտքից անկախ, և ճշմարիտ գիտելիքը համապատասխանում է իրականությանը, նրա կառույցներին, հատկություններին ու հարաբերություններին, այլ կերպ ասած՝ ներկայացնում կամ վերաներկայում է (represent) այն: Նախասոկրատեսյան շրջանի փիլիսոփայությունից սկսած մինչև Ի. Կանտի փիլիսոփայություն ընդունելին ճշմարտության այս ռեալիստական կամ մեզանում հայտնի համապատասխանության տեսակետն է՝ անկախ նրանից, թե փիլիսոփաները տարաձայն էին այն հարցի շուրջ, թե իրապես ինչ գոյություն ունի: Կոնստրուկտիվիզմը հենվում է երկու դրույթի վրա. *ա) սոցիալական իրականության մեջ գործողությունը (agency) բացառապես չի վճռվում կառույցներով: Օրինակ՝ մարդիկ՝ որպես գործողներ կամ գործողություններ իրականացնողներ, ի վիճակի են ազդել սոցիալական իրականության վրա ու փոխել այն և կուրորեն ու միանշանակ կերպով չեն հետևում ընդունված նորմերին, ուստի եթե մարդկային աշխարհը մարդու հնարածն է, ապա բ) այն պատկերացումները, որոնք ունեն մարդիկ իրենց գործողությունների մասին կարևոր են: Դրանց շնորհիվ նկարագրվում ու բացատրվում են մարդկանց գործողությունները,* տե՛ս F. Kratochwil, Constructionism: What it is (not) and how it matters, in: *Approaches and Methodologies in Social Sciences. A Pluralist Perspective*, ed. by D. della Porta, M. Keating, ՝Cambridge University Press՝, Cambridge, New York, 2008, էջ 86: Ընդունելով մարդու մտքից անկախ իրականության գոյությունը՝ կոնստրուկտիվիստները պնդում են, որ իրականության վերաբերյալ գիտելիքը մարդու մտքի կառուցարկածն է՝ որոշակի շրջանակում կամ մտահորիզոնում երևան եկած: Ուստի այն ոչ թե արտացոլում է կամ համապատասխանում իրականությանը, այլև որոշակի մոդելների միջոցով վերակազմում է այդ իրականությունը: Այսինքն՝ ուսումնասիրողը գործ ունի ոչ թե ռեալ, այլ հղացական օբյեկտների հետ: Վերջինս, սակայն, չի նշանակում, որ ցանկացած պնդում ճշմարիտ է կամ հիմնավորման կարիք չունի: Ուսումնասիրողի համար պարտադիր է իրեն հաշիվ տալ

դունել սոցիալական իրականության գոյությունը, որին էլ վերաբերում է ճանաչողությունը: Ըստ այդմ՝ ամենևին պատահական չէ, որ սոցիալական ճանաչողությունից տարբերակվող ճանաչողություն պիտի համարվի «բնական(ի) ճանաչողությունը»:

Այսպիսով, սոցիալական ճանաչողության՝ որպես առարկայական ոլորտի գոյությունը հենվում է մի կողմից ճանաչողության հնարավորության, մյուս կողմից՝ հայտնի «բնական-սոցիալական» տարանջատման ընդունման վրա[21]:

իր իսկ կողմից ընդունված ու մտաշրջանակ կազմող կանխադրույթները, պնդումները ճշմարիտ ու սխալ դարձնող մեխանիզմները: Իրեն արմատական կոնստրուկտիվիզմի ներկայացուցիչ հայտարարող Է. ֆոն Գլազերսֆելդի համոզմամբ գիտելիքը «օբյեկտիվ» իրականությանը չի վերաբերում, այլ բացառապես մեր ապրումների աշխարհում փորձառությունների կարգին ու կազմակերպմանը, տե՛ս E. von Glasersfeld, Einführung in den radikalen Konstruktivismus, in: *Die erfundene Wirklichkeit: Was wissen wir, was wir zu wissen glauben?*, „Piper", München, Zürich, 1991, էջ 23:

[21] Ժամանակակից գիտական ըմբռնումների տեսանկյունից սոցիալական ճանաչողության պարագայում սոցիալականը կրկնակի է ներմուծված՝ որպես ընդհանրապես ճանաչողության պայման և որպես ճանաչողության առարկա: Այլ կերպ ասած՝ սոցիալականը ստեղծում է իր իսկ ճանաչողության հնարավորությունը:

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՅԻՆ-ՀՈՒԶԱԿԱՆ ՅՈՒՐԱՑՈՒՄԻՑ ԴԵՊԻ ՀԱՍԿԱՑՈՒԹԱՅԻՆ-ԿԱՏԵԳՈՐԻԱԿԱՆ ՅՈՒՐԱՑՈՒՄ

Նախորդ ենթագլխում պարզ դարձավ, որ ամենաընդհանուր առումով սոցիալական ճանաչողությունը հնարավոր է, եթե հենվում ենք երկու հիմնական կանխադրույթների վրա. *ա) բնական իրականությունից զատ՝ գոյություն ունի սոցիալական իրականություն (*գոյաբանական կանխադրույթ), *բ) իրականությունը հնարավոր է ճանաչել* (իմացաբանական կանխադրույթ): Ընդ որում, ճանաչողությունը սահմանել ենք որպես (սոցիալական) գործողություն, գործընթաց, պրակտիկա:

«Մարդ-աշխարհ» հարաբերություններում աշխարհին ուղղված մարդու գործողությունները բազմապիսի են: Դրանք մեծ հաշվով ոչ այլ ինչ են, քան աշխարհը յուրացնելու փորձեր: Ահա որպես գործողություն՝ սոցիալական(ի) ճանաչողությունն առաջին հերթին սոցիալական իրականության յուրացման փորձ է կամ ձև, որը կարող է ստանալ տարբեր դրսևորումներ: Այդ դրսևորումների բնույթը կախված է ճանաչողի «ձեռքի տակ եղած միջոցների» առանձնահատկություններից:

Մարդկային քաղաքակրթության սկզբնավորումից ի վեր սոցիալական իրականության ճանաչողության համար գործի են դրվել պատկերային-հուզական, գեղարվեստական, հասկացութային-կատեգորիական միջոցներ: Դրանց շնորհիվ սոցիալական իրականությունը մեզ հասու է իրականի ու երևակայականի, ռացիոնալի ու իռացիոնալի սահմանագծում ի հայտ եկող առասպելների, ասքերի ու ավանդությունների, ինչպես նաև գեղարվեստական գործերի, համակարգված ուսմունքների կամ տեսությունների շնորհիվ: Հայտնի փաստ է, որ մարդկությունն ընդհանրապես աշխարհի ճանաչողությունը, մասնավորապես սոցիալական իրականության ճանաչողությունը սկսել է պատկերային-հուզական, գեղարվեստական միջոցնե-

ը գործադրելով: Սակայն ժամանակի ընթացքում դրանք փոխակերպվել և ծնունդ են տվել նաև հասկացութային-կատեգորիական[22] միջոցներին: Այդ փոխակերպումն իր ժամանակին զգալի ճիգեր է պահանջել:

Այն, ինչ բնորոշ է սոցիալական իրականության յուրացման նախնական՝ պատկերային-հուզական, գեղարվեստական կերպին, առաջին հերթին նրա անմիջական բնույթն է: Սա նշանակում է, որ յուրացման այդ կերպին յուրացման մի այլ կերպ չի նախորդում, կամ յուրացման մի այլ կերպ չի միջնորդավորում իրականության և յուրացման պատկերային-հուզական կերպի միջև հարաբերությունը: Պատահական չէ, որ հին հույն փիլիսոփա Պլատոնը, որի էթիկան ու քաղաքական փիլիսոփայությունն սոցիալական իրականության վերաբերյալ առաջին, քիչ թե շատ համակարգված ու համապարփակ ուսմունքներն են, իր երկխոսություններում հաճախ է դիմում առասպելների օգնությանը[23]: Դրանց միջոցով կարծես փոխանցվում է, Հեգելի եզրույթով ասած, «բնական գիտակցությանը» հասու հին հույնի կենդանի փորձառությունը, հետևաբար դրա հետ ունեցած անմիջական կապը: Առասպելը, ասքը կամ նույն առակն[24] ուսումնասիրողի համար անփոխարինելի են այն ժամանակների (սոցիալական իրականությունների) գիտական ուսումնասիրության համար, երբ դեռևս չկային (համակարգված) ուսմունքներ կամ տեսություններ: Իրենց հերթին դրանք այն ատաղձն են, որը հսկայական դեր է խաղացել սոցիալական իրականության վերացական, հասկացութային-կատեգորիական ըմբռնման երևան գալու մեջ: Այդ «բնական գիտակցությունից» անցումը վերացական-հասկացութային գիտակցության նշա-

---

[22] Պատկերային-հուզական միջոցներն այսօր էլ շարունակում են գործադրվել: Ավելին, ժամանակակից արվեստի դեպքում պատկերային-հուզական և հասկացութային-կատեգորիական միջոցների հետաքրքիր համադրություններ են ի հայտ գալիս:

[23] Օրինակ՝ իր «Պրոտագորաս», «Խնջույք» և մյուս այլ երկխոսություններում Պլատոնը դիմում է առասպելների օգնությանը սոցիալական իրականության այս այն երևույթների մասին մտորելիս:

[24] Հայ իրականության մեջ հայտնի է հատկապես Մխիթար Գոշի և Վարդան Այգեկցու առակները:

նավորում է սոցիալական իրականության մասին մտածելու մի նոր կերպի ծնունդը, որն այդպիսին լինելու համար որոշակի չափանիշներ է ենթադրում: Հատկանշական է, որ այդ անցման արդյունքում ձևավորված գիտափիլիսոփայական միտքն անմիջապես առաջադրում է մի հարց, որը կանխորոշում է այդ մտքի ողջ հետագա ընթացքը: Խոսքը իսկական, ճշմարիտ և անիսկական, ոչ ճշմարիտ գիտելիքների միջև տարբերակման հարցի մասին է: Լինելով անտիկ փիլիսոփայության առանցքային ձեռքբերումներից մեկը՝ այն ոչ միայն պահանջում է պատասխանել այն հարցին, թե ինչ է ճշմարտությունը, այլև, թե ինչպես հասնել դրան, ապա նաև ինչի հիման վրա է հնարավոր իրականացնել վերոհիշյալ տարբերակումը:

Առաջին հայացքից ուրվագծվում է նախ իմացության և չիմացության կոշտ տարբերակում: Բայց միաժամանակ իմացության տիրույթն է իր հերթին ենթարկվում է իսկական ու անիսկական գիտելիքի բաժանվելու տրամաբանությանը, և այս վերջինը դեռ պարզաբանման կարիք ունի: Մասնավորապես, հարց կարող է առաջանալ, թե այս տարբերակումների ու բաժանումների մեջ որտեղ է զանազան առասպելների, ասքերի, առակների ու ավանդությունների տեղը: Օրինակ՝ նույն արդեն հիշատակված Պլատոնի պարագան վկայում է առասպելներով փոխանցվող գիտելիքի հանդեպ առկա խորը հարգանքի մասին: Սակայն հին հույն փիլիսոփան, ենթադրաբար հետևելով Էլեական դպրոցի ներկայացուցիչ Պարմենիդեսին, պնդում է *episteme*-ն *doxa*-ից տարբերակելու անհրաժեշտության մասին, որտեղ առաջինը գիտելիք հաղորդող համոզմունքն է, իսկական, այսօրվա ըմբռնմամբ հավաստի (գիտական) գիտելիքը, իսկ երկրորդը՝ ընդամենը (սուբյեկտիվ) կարծիքը՝ համոզմունքն առանց գիտելիքի[25]: Ընդ որում, նա պնդում է, որ կարծիքը կամ առանց գիտելիքի համոզմունքն ինչ-որ մի միջին բան է իմացության ու չիմացության միջև, և ինչ-որ առումով քամահրանքով է վերաբերվում առանց գիտելիքի, հռետորության, ճարտասանության ազդեցությամբ տարածված հա-

[25] Տե՛ս Платон, Горгий, *Избранные диалоги*, «РИПОЛ КЛАССИК», М., 2002, էջ 399-400:

մոգմունքին[26] (վերջինս պարտադիր կերպով միայն մեկինը չէ, այլ կարող է լինել նաև խմբինը կամ համայնքինը, ինչպես Պլատոնն է կարծում իսկական գիտելիքին չտիրապետող մեծամասնությանը):

Հետաքրքրական կերպով իմացության ու չիմացության, իսկական ու անիսկական գիտելիքի տարբերակումների համատեքստում քննության առարկա է դարձել և ոչ միանշանակ վերաբերմունքի արժանացել նաև առօրեական գիտելիքը: 19-րդ դարի 30-ական թվականներից սկսած և 20-րդ դարն էլ ներառյալ իմացության տեսության մեջ և գիտելիքի սոցիոլոգիայում (նաև այնպիսի հարակից գիտություններում, ինչպիսին մշակութաբանությունն ու մարդաբանությունն են) դրա վերաբերյալ հարցերը լայնորեն շրջանառության են դրվում: Եթե փորձենք հասկանալ առօրեական գիտելիքի բնույթը եղած տարբերակումների սահմաններում, ապա ավելի շուտ երևան է գալիս վերոնշյալ դիցաբանական ըմբռնումների, կենսափորձով առաջացած իմաստության և լայն տարածում գտնող սուբյեկտիվ համոզմունքի միջև: Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կայացման շրջանում՝ 19-րդ դարի 30-ական թվականներին, գիտնականների նպատակը սոցիալական ճանաչողությունն առօրեական մակարդակից գիտական մակարդակ բարձրացնելն էր[27]: Ուստի առօրեական գիտելիքի իմացական արժեքը բավականին ցածր էր գնահատվում և համարվում էր կասկածելի: Բայց դեպքն այլ է արդեն 20-րդ դարում, երբ գերմանացի փիլիսոփա Է. Հուսեռլն իր «կենսաշխարհ» (Lebenswelt) հասկացությամբ հետաքրքրություն է առաջացնում առօրեականության, ապա նաև առօրեական գիտելիքի նկատմամբ: Նա գտնում է, որ գիտական ճանաչողությունից առաջ արդեն իսկ գոյություն ունեն աշխարհի մասին, այսպես կոչված, կեցութային նշանակություններ: Դրանք այն մասին են, որ աշխարհը

[26] Տե՛ս Платон, Государство, *Избранное*, «АСТ», М., 2006, էջ 218-223:

[27] Այս մասին տե՛ս Է. Դյուրկհայմ, *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, թարգմ.՝ Ս. Խաչատրյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթ Ինֆո», Ե., 2006, էջ 11-16: Հաջորդող ենթագլուխներում կանդրադառնանք նաև այն հարցին, թե ըստ գիտնականների՝ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններն էլ ինչից ձերբազատվելու կարիք ունեն:

նախապես կա, և այդ կեցության նշանակությունները ձևավորում են ինքնին հասկանալին ու ենթադրելին (դրանցում են նաև փիլիսոփայական մտածողության նախադրյալները): Այդ հենքի վրա գիտական մտածողությունն առաջ է քաշում իր հարցերը և փորձում իր ծավալով ու հուսալիությամբ անկատար նախագիտական գիտելիքը հասցնել կատարելության[28]:

Կենսաշխարհի և առօրեական փորձով ստացված գիտելիքի հանդեպ հետաքրքրությունն սկիզբ է դնում մի ամբողջ սոցիոլոգիական ուղղության՝ բներևնութաբանական սոցիոլոգիային: Վերջինիս հիմնադիր Ա. Շյուցը պնդում է, որ առօրեական փորձով ստացված, այսպես կոչված, «առձեռն գիտելիքը» մի սխեմա է, որի հետ հարաբերակցում ենք մեր ընկալումներն ու ապրումները[29]: Եվ այդ գիտելիքն, ըստ էության, վերաբերում է ոչ միայն բնական, այլև սոցիալական իրականությանը:

Այսպիսով, կարծես ակնհայտ է, որ ընդհանրապես ճանաչողության և մասնավորապես սոցիալական ճանաչողության համար առօրեական գիտելիքը կենսական նշանակություն ունի: Այն կարող է հիմք ծառայել գիտական-փիլիսոփայական գիտելիքի համար: Ստորև սխեմատիկորեն և որոշ չափով «կոպտացված» ներկայացված են այդ երկուսի բնորոշ գծերը.

Առօրեական գիտելիք	**Գիտական-փիլիսոփայական գիտելիք**
հատվածական	համակարգված
ոչ ստուգելի	ստուգելի
հենվում է առօրյա փորձառության վրա	հենվում է գիտափորձի և դիտարկման վրա
չհիմնավորված, ինքնին ենթադրելի	հիմնավորված

[28] Տե՛ս Э. Гуссерль, *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию*, «Владимир Даль», С.-П., 2004, էջ 152-153: Առավել ամփոփ «կենսաշխարհի» մասին տե՛ս К. Свасьян, *Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика*, 2 изд., «Академический Проект», «Альма Матер», М., 2010, էջ 58-61:

[29] Տե՛ս А. Шюц, Структура повседневного мышления, *Социологические исследования*, 1988, № 2, 129-137, էջ 129:

Վերը բերված այս տարբերությունների առնչությամբ կան որոշակի վերապահումներ: Սակայն դրանց անդրադարձն անհարկի ձգձգում է բուն նյութին առնչվող հարցերի քննարկումը: Ուստի տեղին է որոշ ամփոփումներ անել՝ մյուս կարևոր հարցերին անցնելու նպատակով: Այսպիսով, սոցիալական ճանաչողությունը, բացի դիցաբանական-առօրեական ձևից, ունի նաև գիտափիլիսոփայական ձև: Ընդ որում, վերջին՝ գիտափիլիսոփայականը սերտորեն կապված է առաջինի՝ դիցաբանական-առօրեականի հետ և ծնունդ է առել դրանից[30]:

Անհրաժեշտ է նորից վերադառնալ մի ժամանակաշրջան, երբ սկզբնավորվում է գիտական-փիլիսոփայական միտքը, և մի պատմական հայացք նետել սոցիալական ճանաչողության գիտական-փիլիսոփայական ձևի սկզբնավորման ու ծավալման պատմության վրա: Այս պարագայում փիլիսոփայության ու գիտության միջև տարբերությունները հաշվի չեն առնվելու, քանի որ ընդհուպ մինչև 19-րդ դար սոցիալական ճանաչողության տեսանկյունից այդ տարբերությունները նշանակալի չեն: Երբ մոտավորապես մ.թ.ա. 6-րդ դարում հրապարակ են իջնում փիլիսոփայական առաջին ուսմունքները, ինչպես հայտնի է, դրանց ուսումնասիրության առարկան գլխավորապես բնությունն (Տիեզերքն) էր: Միայն մեկ դար անց փիլիսոփաները սկսում են քննության առնել մարդուն ու մարդկային հարաբերությունները:

Մի կողմից ֆիզիկական ու մտավոր աշխատանքի բաժանմամբ, մյուս կողմից Աթենքում ժողովրդավարական կարգի հաստատման ազդեցությամբ սկզբնավորված նոր՝ բանավեճի էթոսը վճռորոշ դեր

[30] Ինչպես Է. Հուսեռլն էր վեր հանել, գիտական-փիլիսոփայական ճանաչողությունն ամուր է կապված առօրեական փորձառության հետ: Ավելին, փիլիսոփայական գիտելիքը, հատկապես մարդուն և սոցիալական իրականությանը վերաբերող փիլիսոփայական ուսմունքները մեծապես հենվել և այսօր էլ շարունակում են հենվել առօրյա փորձառության վրա: Սա հատկապես ակնհայտ է գիտության թերզարգացածության պայմաններում, երբ դեռևս չկային մեզ այսօր հայտնի մասնավոր գիտությունների շարքն ու էմպիրիկ հետազոտության դրանց միջոցները:

խաղաց գիտության ու փիլիսոփայության համար՝ դրանց պատմությունը դարձնելով նախ և առաջ բանավեճերի պատմություն:

Սոցիալական ճանաչողության պարագայում առօրեական-դիցաբանականից[31] գիտական-փիլիսոփայականին[32] անցումը շատ ավելի ստույգ կլինի թվագրել մ.թ.ա. 4-րդ դարով: Սա գլխավորապես պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ սոցիալական իրականությունը կատեգորիաներով ու հասկացություններով յուրացնելու առաջին հասուն համակարգերը առաջադրվել են այս շրջանում: Խոսքը Պլատոնի և նրա աշակերտ Արիստոտելի էթիկաքաղաքական ուսմունքների մասին է: Բացի դրանից՝ փիլիսոփաներն առաջին անգամ փորձ են անում փիլիսոփայության շրջանակում իրականացնելու նաև առարկայական դասակարգումներ: Մասնավորապես, Պլատոնի ակադեմիայում փիլիսոփայությունը բաժանում էին երեք մասերի՝ ֆիզիկայի, էթիկայի և տրամաբանության[33]: Եվ մեր ըմբռնումների տեսանկյունից սոցիալական ճանաչողությունը հայտնվում է էթիկայի խորագրի ներքո, որի կիզակետում մարդկային և նույնակերպության (իզոմորֆության) սկզբունքով նաև պոլիսի (հասարակության-պետության) առաքինություններն են (ու համապատասխանաբար արատները):

Իր ուսուցչի՝ Պլատոնի հետ արմատական անհամաձայնություններ ունեցող Արիստոտելն առաջարկում է մեկ այլ դասակարգում: Այդ դասակարգման հիմքում նա դնում է մարդկային ակտիվու-

---

[31] Հաշվի առնելով փիլիսոփայության սկզբնավորումը դիցաբանական աշխարհայացքից՝ այսպիսի բնութագրումը միանգամայն թույլատրելի է, մանավանդ որ դիցաբանական աշխարհայացքը փորձել է ձևակերպել նաև մարդուն ու մարդկային հարաբերություններին վերաբերող խնդիրներ և առաջարկել դրանց առնչությամբ իր պատկերացումներն ու լուծումները: Ամենատարբեր՝ հին եգիպտականից մինչև պապուանորգվինեական ցեղախմբերին պատկանող դիցաբանական համակարգերում կարելի է գտնել առասպելներ, որոնք սոցիալական իրականությունը ճանաչելու ձևեր են:

[32] Մ.թ.ա. 6-4-րդ դարերում արդի գիտությունների բացակայության պայմաններում գիտականը նույն փիլիսոփայականն է և հակառակը:

[33] Տե՛ս Ю. Шичалин, Ксенократ, *Новая философская энциклопедия*, http://iph.ras.ru/elib/1565.html, այց՝ 21.10.2017:

թյան տիպերը: Դրանք են *մտածելը (theoria), գործելը (praxis)* և *պատրաստելը (poiesis)*, որոնք կարող են դառնալ մտասևեռման առարկա: Եվ այս տարանջատումն էլ սկիզբ է դնում վերոհիշյալ գիտություններին: *Praxis*-ը հին հունական փիլիսոփայության ծիրում նշանակել է «արարք», «վարք», «գործողություն», «մարդկային համատեղ կյանք»: *Theoria*-ն «նայելն» է, «հայելը», փիլիսոփայության պարագայում, ըստ էության, «բանականության աչքերով նայելը»[34]:

Գիտությունները երեքն են՝ տեսական, գործնական և արդյունաբեր կամ ստեղծարար: Տեսական կամ հայեցողական գիտությունները՝ մետաֆիզիկան (կամ երբեմն անվանում է նաև ուսմունք աստվածայինի մասին), մաթեմատիկան, ֆիզիկան (ուսմունք բնության մասին), առաջնային են մնացած գիտությունների նկատմամբ: Ըստ էության, սա պայմանավորված է մյուս կենսաձևերի համեմատ հայեցողական կենսաձևի առավելությամբ և «գիտելիք հանուն գիտելիքի» կողմնորոշման տիրապետությամբ[35]:

Գործնական գիտությունների կիզակետում մարդկային գործունեությունն է, արարքը, պոլիսային համատեղ կյանքը: Էթիկան և քաղաքական փիլիսոփայությունը դասվում են գործնական գիտությունների շարքին: Իսկ արդյունաբեր կամ ստեղծարար գիտություններն ուսումնասիրում են գեղեցիկ և օգտակար իրերի արդյունավորումը: Օրինակ՝ գյուղատնտեսությունը, բժշկությունն ու երաժշտական արվեստը համարվում են ստեղծարար գիտություններ[36]:

Այսպիսով, Պլատոնի ու Արիստոտելի շնորհիվ սոցիալական ճանաչողությունը բարձրանում է որակական մի նոր մակարդակ: Այս երկու մտածողները ստեղծում են նաև սոցիալական իրականության մասին մտածելու հասկացություններ, կատեգորիաներ և կերպեր՝ ամրագրելով իսկական գիտելիքի իրենց իդեալը՝ զուրկ կողմնակալու-

---

[34] Ինչո՞ւ է անհրաժեշտ *theoria*-ի դիրքից անդրադառնալ *parxis*-ին: Հաստատապես ոչ պարզապես «գիտելիք հանուն գիտելիքի», այլ, ըստ երևույթին, *parxis*-ը ճիշտ կազմակերպելու համար:

[35] Տե՛ս Аристотель, *Метафизика*, էջ 67-68, 284-286:

[36] Տե՛ս Ch. Shields, Aristotle, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/aristotle/, այց՝ 22.01.2018:

թյան, անձնական նախընտրությունների ու ցանկությունների ազդեցություններից և կողմնորոշված ընդհանուրի իմացությանը: Առանց այդ իդեալի ճանաչողությունն ընդհանրապես և սոցիալական ճանաչողությունը մասնավորապես կլինեին ապակողմնորոշված: Հաշվի առնելով պատմական համատեքստը[37]՝ նրանք փորձել են մտավորական մակարդակում ձևակերպել իրենց իրադրության խնդիրները և առաջարկել որոշակի լուծումներ: Իհարկե, ժամանակի փիլիսոփայական-աշխարհայացքային ոգուն համահունչ մտքի այս երկու հսկաները սոցիալական իրականությունը ճանաչել ու իմաստավորել են մետաֆիզիկական դիրքից: Ուստի իդեալական հասարակարգի իրենց որոնումներում ելակետն ու վերջնակետը սոցիալական իրականության կայունությունն ու ներդաշնակությունն են, ամուր հիմքերի մատնանշումը: Մտածելու այս կերպն ու դիրքը, դրանցով պայմանավորված հասկացություններն ու կատեգորիաներն արմատավորվում ու մի ամբողջ ավանդույթ են ստեղծում, որը, սակայն, 17-րդ դարից սկսած, աստիճանաբար խարխլվում է և իր վախճանին է հասնում 19-րդ դարում:

[37] Հին հունական աշխարհի վրա Պելոպոնեսյան պատերազմի հետևանքները, ինչու չէ նաև Սոկրատեսի մահը կարելի է դասել դրանց շարքին:

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏԱԿԱՆԱՑՈՒՄՆ ԱՐԴԻՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Սոցիալական ճանաչողության ասպարեզում արմատական փոխակերպումները սերտորեն առնչվում են սոցիալական իրականության մեջ տեղի ունեցող նշանակալի, խորքային իրադարձություններին: Եվ նախորդ ենթագլխում ինչ-որ առումով խոսքը նաև դրա մասին էր: Այս ենթագլուխն ավելի շուտ և գլխավորապես այն մասին է, թե սոցիալական ճանաչողության արմատական փոխակերպման նոր փուլին ինչ իրադարձություններ են անմիջականորեն նախորդել, և ինչ իրադարձություններ են ուղեկցել: Դրանք անխուսափելիորեն ազդել և, ըստ էության, պայմանավորել են արմատական փոխակերպման նոր փուլի բնույթը: Ուստի շարադրանքի այս մասը ոչ այնքան փիլիսոփայական է, որքան մշակութային-պատմական համատեքստի շուրջ է:

Արդիության համատեքստում սոցիալական ճանաչողության գիտականացումն ուղղակիորեն լծորդված է արևմտյան երկրների փորձառություններին: Եվ այս հանգամանքը ի ցույց է դնում նաև, թե ինչպես է սոցիալական միտքը փոխել իր ուղղությունը, ընթացքը և նաև աշխարհագրությունը: Սրանով ակնհայտ է դառնում, թե սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական առումով որ տարածաշրջաններն են վերելքի մեծ ներուժ դրսևորել, ինչպես են առերեսել իրենց ճգնաժամերը:

Մ.թ.ա. 4-րդ դարից հետո սոցիալական ճանաչողության համար հաջորդ շրջադարձային ժամանակաշրջանը սկիզբ է առնում 18-րդ դարի վերջին և աննախադեպ թափ հավաքում 19-րդ դարում: Սակայն մինչ այդ շրջադարձային փուլին համակողմանի անդրադառնալը տեղին է մի քանի դար ետ գնալ՝ բացահայտելու, թե ինչ գործոններ և հանգամանքներ են նպաստել նման շրջադարձի համար: Շարադրանքի այս մասում մասնակիորեն կիրառված են պարբերացման երկու մոդելներ՝ գուցե ոչ այնքան հստակ տարորոշված. մեկը «անտիկ-միջնադար-նոր» ժամանակներ պարբերացումն է, մյուսը՝ «նախարդիություն-արդիություն-հետարդիություն» պարբերացումը:

Արևմտյան աշխարհում[38] ընդհանրապես ճանաչողության ու գիտելիքին վերաբերող վճռորոշ անցումներից մեկը սկսվում է 15-րդ դարում, երբ օսմանացիները գրավում են Կոստանդնուպոլիսը: Հայտնի է, որ սա արմատապես փոխում է ոչ միայն քաղաքակրթության բնօրրան համարվող Միջերկրական ծովի ափամերձ շրջանի քաղաքական, այլև Արևելքի հետ Եվրոպայի ողջ առևտրատնտեսական հարաբերությունները[39]: Միաժամանակ Եվրոպայում միջնադարի մայրամուտն է, որը նշանակում է նաև սոցիալական ողջ հյուսվածքով արմատական՝ քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական փոփոխությունների իրականացման անհրաժեշտություն: Իր հերթին վերջինս հարուցում է գիտելիքի հանդեպ վերաբերմունքի հիմնովին վերանայում: Արևմտյան մշակութային մտածողության տեսանկյունից վերոհիշյալ իրադրությունը կարելի է բնութագրել որպես արդիականացման հրամայական: Դրա առջև դեմ հանդիման կանգնած արևմտաեվրոպական երկրների ու հասարակությունների համար գիտելիքն անհրաժեշտ էր գործնական կարիքները հոգալու և ոչ թե պարզապես հետաքրքրասիրությունը բավարարելու կամ զարմանալու կարողությունը ցուցաբերելու համար: Եվ *«գիտելիք հանուն գիտելիքի»* անտիկ կարգախոսին գալիս է փոխարինելու *«գիտելիքն ինքնին ուժ է, որն անհրաժեշտ է բնության հանդեպ տիրապետության հասնելու համար»* գործնականորեն կողմնորոշված կարգախոսը: Աշխարհագրական հայտնագործություններից ոգևորված՝ մարդը կարծես հրում էր իր իսկ երկրային սահմանները և հայացքն ուղղում դեպի անսահման տիեզերք: Միաժամանակ չի կարելի պնդել, որ միջնադարին բնորոշ աշխարհի կրոնական պատկերը իսպառ կորցնում է իր ազդեցությունը: Այն շարունակում է այլակերպված դրսևորում-

[38] Իսկ սոցիալական ճանաչողության գիտափիլիսոփայական ձևի բնօրրանն այդ աշխարհն է գուցե այն բացառությամբ, որ հին չինական ու հին հնդկական կրոնափիլիսոփայական ուսմունքներն էլ անդրադարձ ունեն սոցիալական իրականությանը:
[39] Այս իրադարձություններին հավանաբար կարելի է դասել Ամերիկայի հայտնագործումը:

ներ գտնել, օրինակ՝ գիտության նյուտոնյան մոդելում առկա անցյալի ու ապագայի միջև համաչափության դրույթում[40]:

Մեծ տարածությունները կարճ ժամանակում կտրելու, ավելի շատ ու արդյունավետ արտադրելու, վերջինս ճիշտ կազմակերպելու ձգտումները (և այլն) հանգեցնում են փիլիսոփայության ներսից սկզբում բնական, ապա՝ սոցիալական իրականության (հասարակության, պատմության, մշակույթի) մասին գիտելիքի տարանջատմանը և որպես ինքնուրույն, մասնավոր գիտություններ կայացմանը: Այդպես արդի աշխարհը փորձում է ստեղծել իր ձգտումներին ու ոգուն համահունչ արդի գիտելիք՝ գիտական գիտելիքի համակարգ: Եվ գիտության այն համակարգը, որը ծնունդ է առնում 15-րդ դարին հաջորդած ժամանակաշրջանում, այդ ոգու ամենավառ դրսևորումն է՝ առաջընթացի, հայտնագործման, միասնության, տիրապետության, կիրառականության ուղենիշ-իդեալներով: Գործնական կարիքներին ուղղված (գործնական) գիտելիքն այսուհետ պիտի լինի կոնկրետ տեղի ու իրադրության մասին: Եվ սա թելադրում է գիտության համակարգը կառուցելու իր սկզբունքներն ու տրամաբանությունը, որտեղ գնահատվում է փորձնականությունը՝ գործիքների օգնությամբ կոնկրետ իրականության հետ առնչվելու կարողությունն ու գործելակերպը, դրանց միջոցով ճանաչողության մեջ ստույգության հասնելը:

Սկզբում փիլիսոփայությունից տարանջատվում ու փորձնական հենքի վրա կայանում են բնական գիտությունները՝ ֆիզիկա, աստղագիտություն, քիմիա, կենսաբանություն և այլն: Այնուհետև սրանց են միանում ոչ բնական գիտությունները: Փորձնական հենքի վրա սոցիալական ճանաչողության նման վերակազմավորմանը նախորդում և ուղեկցում են 16-19-րդ դարերում Արևմուտքում ծավալվող գիտական, սոցիալական, արդյունաբերական հեղափոխությունները: Իրենց հերթին մեծ դեր են խաղում նաև աշխարհագրական հայտնագործությունները, արևմտաեվրոպական երկրների գաղութների և նոր

[40] Վերջինս թույլ էր տալիս որոնել բոլոր ժամանակներում ու բոլոր տեղերի համար ճշմարիտ բնության (տիեզերքի) համընդհանուր օրենքներ, ինչը հավերժական ներկայի աստվածաբանությամբ ներշնչված համոզմունքի դրսևորում է:

առևտրատնտեսական երթուղիների ձևավորումը: Այս շրջարկում հարց է առաջանում, թե ինչպես ռացիոնալացնել, հասկանալ, բացատրել ու կազմակերպել սեփական հասարակություններում անխուսափելիորեն ծավալվող սոցիալական փոփոխությունները և գաղութային, ոչ արևմտյան իրականությունները:

17-18-րդ դարերի փիլիսոփայության շրջանակում այս մարտահրավերին նախ փորձեցին առերեսել «սոցիալական պայմանագրի» խոշոր տեսաբաններ Թ. Հոբսը, Ջ. Լոքը և Ժ.-Ժ. Ռուսոն՝ կիզակետում դնելով «հասարակություն-պետություն», «քաղաքացի-իշխանություն», «անհատ-մասնավոր սեփականություն» հարաբերությունները[41]: Ընդ որում, հենց նրանց շնորհիվ թուլացավ մինչ այդ տիրապետող մետաֆիզիկական ավանդույթի ազդեցությունը[42]: Սակայն բուռն ընթացող փոփոխությունների պատկերում ընդհանուր-վերացական փիլիսոփայական գիտելիքով, հաճախ դարեդար փոխանցվող իմաստնությամբ սահմանափակվող սոցիալական ճանաչողությունը, միևնույն է, բավարար չէր: Վերջինս իրեն զգացնել էր տալիս հասարակական կյանքի բոլոր ասպարեզներում ծագած խնդիրների պարագայում՝ տնտեսությունից մինչև կրթություն, ընտանիքից մինչև պատժիչ պրակտիկաներ կիրառող հաստատություններ: Անհրաժեշտ էր կոնկրետ գիտելիք կոնկրետ հասարակության մասին: Ինչպես բնական (տիեզերական) իրականությունն էր չափելիության տիրույթում, նույնպես կարող էր լինել նաև սոցիալական իրականությունը: Ուստի կարծես միանգամայն օրինաչափ էր, որ բնական գիտությունների երևան գալն էապես ազդեց դեռևս անտիկ աշխարհից ավանդված *«փիլիսոփայության՝ որպես գիտությունների գիտության*

---

[41] Հայտնի է, որ Թ. Հոբսի հիմնական մտահոգությունները կապված էին քաղաքացիական պատերազմում գտնվող անգլիական հասարակության, այդ պատերազմի քայքայիչ ազդեցությունների հետ, իսկ նպատակը դրանից դուրս գալն էր: Ջ. Լոքը փորձում էր տեսության մակարդակում նաև լեգիտիմացնել Մեծ Բրիտանիայի գաղութային քաղաքականության որոշ դրվագներ, օրինակ՝ ներգաղթյալների կողմից բնիկների հողերը սեփականություն դարձնելու իրավունքը:

[42] Նրանց ուսմունքներում իշխանությունն ու պետությունն այլևս աստվածատուր չէին, այլ՝ մարդկանց ձեռքի գործը:

և արվեստների արվեստի» ըմբռնման վրա: Եթե 16-րդ դարի վերջից մինչև 18-րդ դարի վերջ փիլիսոփայության և գիտության միջև հարաբերություններն «իրավահավասարների» միջև հարաբերություններ էին, ապա 19-րդ դարասկզբին ակնհայտ էր, որ դրանք դառնում են ուղղահայաց: Այլ կերպ սա անվանում են դասական փիլիսոփայության ճգնաժամ: Փիլիսոփայությունն ըմբռնվում էր որպես գիտելիքի ստորադաս ասպարեզ, որը կիրառել հնարավոր չէ: Այդ ստորադասման հետևանքով «գիտություն» եզրը նույնացվեց բնական գիտությունների հետ: Ուստի հարց էր առաջանում, թե ինչպես անվանել գիտելիքի այն ասպարեզը, որը դուրս էր այդ «գիտության», այսինքն՝ բնագիտության տիրույթից: Տարբեր եվրոպական լեզուներում 19-րդ դարի ընթացքում այդ դուրս մնացած ասպարեզին տարբեր անվանումներ են տվել: Փիլիսոփայությունից մինչև արվեստներ և այլ անվանումներ ստացած այդ ասպարեզը կամ ««գիտության» այլընտրանքը դյուրափոփոխ երես ու շեշտադրում ուներ, ներքին հարակցության պակաս»[43], քանի որ ընդգրկում էր փիլիսոփայությունից մինչև պատմություն, գրականություն և զանազան արվեստային պրակտիկաներ (նկարչություն, երաժշտություն և այլն): Պակաս հետաքրքիր չէ նաև 18-րդ դարում պատմապաշտության (historicism) դպրոցի երևան գալը, որի ներկայացուցիչները պատմականության ջատագովներ էին: Ըստ նրանց՝ մեծ թվով երևույթներ, որոնք ծնունդ են առնում մարդու շնորհիվ, երևան են գալիս պատմականորեն, ինչ-որ մի պահի ու ինչ-որ տեղում: Ուստի կարող են նույն հաջողության անհետանալ պատմության թատերաբեմից: Այդպես են հասարակություններն իրենց տիպական կառույցներով ու առանձնահատկություններով: Ավելին, այդ դպրոցի ներկայացուցիչ իտալացի մտածող Ժ. Բ. Վիկոյի

[43] Տե՛ս *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* ed. by I. Wallerstein, ‘Stanford University Press’, Stanford, California, 1996, էջ 5-6:

ազդեցությամբ տարածում է գտնում այն մտայնությունը, որ մարդը կարող է իսկապես ճանաչել այն, ինչ ինքն է ստեղծել[44]:

Նշված իրողություններին գալիս է լրացնելու մի կարևոր փոփոխություն ևս. եկեղեցին դադարում է այսուհետ լինել գիտելիքի ստեղծման ու տարածման միակ և գերիշխող հաստատությունը: Արդի եվրոպական պետությունները՝ որպես հաստատություններ, հետաքրքրություն են ցուցաբերում գիտելիքի արտադրության ու տարածման հանդեպ: Այն նոր տեղը, որտեղ հնարավոր են գիտական գիտելիքի և մասնավորապես սոցիալական իրականության մասին գիտելիքի արտադրությունն ու տարածումը, դառնում է եկեղեցու հովանու ներքո չգտնվող աշխարհիկ համալսարանը: Համալսարանական հարթակում ստեղծվում են գիտական նոր կառույցներ ու ենթակառույցներ (ամբիոններ ու ֆակուլտետներ)՝ բավարարելու առաջացող գիտակարգերի ու մասնագիտացումների պահանջները: Այսպես սոցիալական ճանաչողության համար սկսվում է որակապես մի նոր փուլ: 19-րդ դարում այն թևակոխում է արդի չափանիշներով գիտականացման փուլ, որից ծնունդ են առնում տնտեսագիտությունը, սոցիոլոգիան, քաղաքագիտությունը և այլն: Որպես մասնավոր գիտություններ՝ դրանք սոցիալական իրականությունը դիտարկում են ինչ-որ տեսանկյունից՝ համապատասխանաբար տնտեսության, հասարակության և պետական կազմվածքի և այլն:

Եթե մի որոշակի անկյան տակ փորձենք ամփոփում անել, ապա դժվար է չհամաձայնել այն մտքին, որ «<…> սոցիալական գիտությունը մեծապես իրենց սահմանները որպես վճռական սոցիալական զետեղարաններ ըմբռնող պետությունների արարածն էր <…>»[45]: Սա նշանակում է, որ սոցիալական ճանաչողության գիտականա-

---

[44] Այս մասին Հաննահ Արենդթը հրաշալիորեն ներկայացրել է արդի դարաշրջանի իր վերլուծության՝ «Մարդկային պարագան» աշխատության մեջ, տե՛ս H. Arendt, *The Human Condition*, էջ 295-299: Ինչ-որ առումով Ժ. Վիկոյի այս միտքը աղերս ունի բնության՝ որպես Աստծո ստեղծագործության և Աստծո ամենագիտության կրոնական դրույթների հետ:

[45] *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, p. 27.

ցումն արդիության համատեքստում սերտորեն կապված է արդի (արևմտյան) պետությունների ձևավորման հետ[46]: Վերոնշյալ գիտականացումն ու հաստատութենացումը (համապատասխան ամբիոնների ու ֆակուլտետների առաջացումը համալսարանների ներսում, մասնագիտական ընկերությունների կազմավորումը), ըստ էության, ընթանում էր այնպիսի երկրներում, ինչպիսիք էին Մեծ Բրիտանիան, Ֆրանսիան, մինչև Գերմանիայի, Իտալիայի վերամիավորումները՝ 19-րդ դարի 30-ական թվականներին համապատասխանաբար գերմանական ու իտալական իշխանությունները և ԱՄՆ-ն: Եվ քանի որ գիտականացման ու հաստատութենացման այդ գործընթացն սերտորեն կապված էր արդի պետության կայացման գործընթացի հետ, ապա գիտական օրակարգի ձևավորումը մեծապես պայմանավորված էր այդ երկրների խնդիրներով: Ձևավորվող գիտակարգերի անվանումները կամ դրանց հիմքում ընկած հիմնական հասկացությունները, օրինակ՝ «պետություն» հասկացությունը շատ հաճախ հենց տեղական փորձառության ամփոփումն էին: Հետևաբար զարմանալի չպիտի լինեն նաև ըմբռնումների այն տարբերությունները, որ ցայսօր կարելի է հանդիպել սոցիալ-քաղաքական տարբեր տեսություններում[47]:

Այսպիսով, եթե արդի գիտության հիմնական բնութագրերից մեկը փորձնականությունն էր, ապա, բնականաբար, այդ ուղին պիտի բռներ նաև սոցիալական ճանաչողությունը: Հակառակ դեպքում վտանգվում էր բուն գիտականացումը, որն այս պարագայում ընթանում էր բնական գիտությունների, այսպես ասած, «հովանու ներքո» և դրանց «նմանակման» ճանապարհով[48]: Ահա այս կետում է, որ անհրաժեշտ է հաշվի առնել մի հանգամանք. ողջ 19-րդ դարի ընթացքում սոցիալական ճանաչողությանը վերաբերող հարցերով մտահոգ

---

[46] Եվ ինչ-որ առումով կարելի է ասել հենց այդ պետությունների «սոցիալական պատվերն» է:

[47] Տե՛ս D. Porta della, M. Keating, Introduction, in: *Approaches and Methodologies in Social Sciences. A Pluralist Perspective*, ed. by D. della Porta, M. Keating, ՝Cambridge University Press՝, Cambridge, New York, 2008, էջ 5:

[48] Այս մասին հանգամանալից անդրադառնալու ենք հաջորդիվ:

ոչ մի մտածող թե՛ փիլիսոփայության, թե՛ մասնավոր գիտությունների ասպարեզից կասկածի տակ չի դնում գիտականացման ճանապարհին սոցիալական ճանաչողության համար փորձնական լինելու կարևորությունը, ինչը վկայում է այս շրջանում հակամետաֆիզիկական մտայնության տիրապետության մասին: Սակայն փիլիսոփայությունից սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների (որպես սոցիալական ճանաչողության գիտականացման արդյունքի) անջատումն ու կայացումը միանգամից տեղի չեն ունեցել: Եվ սա երևում է հատկապես 19-րդ դարի 30-ական թվականներին և 20-րդ դարասկզբին գրված այդ ասպարեզին վերաբերող տեքստերը քննելիս: Դրա համար բավական է դիտարկել արդեն դասական համարվող Օ. Կոնտի, Է. Դյուրկհայմի, Գ. Զիմելի գործերը և այլն: Միայն 20-րդ դարի 20-30-ական թվականներին հաջողվեց մշակել այս ասպարեզին տիպական հետազոտության էմպիրիկական մեթոդներ, ապա՝ նաև միջին մակարդակի տեսություններ: Վերջինս նշանակում էր մասնագիտական մտածողության հասունություն ու փիլիսոփայությունից վերջնական ինքնորոշում:

Վերոհիշյալ տարանջատման ու կայացման գրեթե մեկ դար տևած գործընթացը պայմանավորված էր նաև չորս լեզուներով՝ անգլերեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն, իտալերեն, բուն մասնագիտական տեքստերի դանդաղ թարգմանությամբ: Միաժամանակ տեքստերը հրապարակումից հետո բավարար չափով քննադատության թիրախում չէին հայտնվում, ինչը, միասին վերցրած, նշանակում է, որ խնդիրների, հղացքների ու եզրերի շուրջ բավարար չափով գիտական բանավեճեր չկային:

Մի հետաքրքիր հանգամանք էլ կա, որը, անշուշտ, պիտի նկատի ունենալ, երբ խոսքը սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների մասին է: Այս ասպարեզը ներկայացնող գրեթե բոլոր ականավոր մտածողներին, օրինակ՝ Է. Դյուրկհայմին, Մ. Վեբերին և այլն, դժվար է զուտ սոցիոլոգ, քաղաքագետ համարելը: Նրանց աշխատությունները, որպես կանոն, մինչև այժմ էլ մի քանի գիտությունների ու գիտակարգերի խաչմերուկում են, ինչն ի ցույց է դնում 19-րդ դարի 30-ական թվականներին և 20-րդ դարասկզբին սո-

ցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների միջև առկա սահմանազատումների երբեմն պայմանական և դեռևս չամրագրված լինելու հանգամանքը: Հետաքրքիր շրջադարձերով ու վերափոխումներով լի նրանց ուղին օրգանապես ներհյուսված էր և այժմ էլ ներհյուսված է սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային գործընթացներին: Սկզբնավորվելով դասական փիլիսոփայության ճգնաժամի և ուշագրավ այլ իրողությունների ու իրադարձություններին պատկերում՝ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների ծնունդը նախ և առաջ անխուսափելի սոցիալական փոփոխությունները իմաստավորելու, հասարակական կյանքը գիտականորեն կազմակերպելու ու կառավարելու հրամայականի հետևանք էր: Դրանում երևակվում են հասարակության ու գիտելիքի, գիտելիքի և իշխանության բարդ ու հետաքրքիր փոխհարաբերությունները:

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ

Նախորդ գլուխն ուրվագծում է այն ճանապարհը, որը կտրում է սոցիալական ճանաչողությունը՝ հասնելու մինչև արդի չափանիշներով գիտականացման փուլ: Վերջին ենթագլուխը հիմնականում պատմական ակնարկ է՝ վեր հանելու գիտականացման համատեքստը, դրան բնորոշ միտումներն ու առանցքային իրադարձությունները: Դրա շնորհիվ պարզորեն երևակվում է, թե որքան հիմնավոր են միմյանց հետ փոխկապակցված արդի գիտության ու արդի պետության կայացման գործընթացները, արդիականացող արևմտյան հասարակություններն արդյունավետորեն կառավարելու հրամայականն ու սոցիալական ճանաչողության գիտականացումը:

Այս գլխից սկսած՝ հետագա շարադրանքը գլխավորապես փիլիսոփայական է և կենտրոնանում է սոցիալական ճանաչողության գոյաբանական, բայց հիմնականում իմացաբանական ու մեթոդաբանական որոշ հարցերի վրա: Կիզակետում 19-րդ դարի 30-ական թվականների և 20-րդ դարասկզբի մի շարք մտածողների առաջադրած ուսմունքներն են, որոնք սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցումն ու գործարկումը համարել են օրակարգային խնդիր: Շարադրանքին ընդհանուր կազմակերպվածություն է հաղորդում այն, որ այդ ուսմունքները ներկայացվում են սոցիալական ճանաչողության վերաբերյալ երկու տարբեր մոտեցումների՝ բնապաշտության (naturalism) ու հակաբնապաշտության (anti-naturalism) միջև բանավեճի շրջանակում: Ուստի խորքային առումով հիմնական բանավեճը այս երկու մոտեցումների միջև է:

Այդ առնչությամբ արժի հաշվի առնել մի քանի նկատառումներ: Առաջինն այն է, որ այդ մոտեցումներից առաջինին տրված անվանումը՝ «բնապաշտություն», շրջանառվել է արդեն 19-րդ դարավերջին և 20-րդ դարասկզբին, և այդ ժամանակաշրջանում խորքային բանավեճը հենց այս մոտեցման շուրջ էլ ծավալվել է: Այսօր մասնագիտական գրականության մեջ թե՛ «բնապաշտություն», թե՛ «հակաբնա-

պաշտություն» եզրերը լայնորեն կիրառվում են: Տողերիս հեղինակը փորձել է քննարկվելիք ուսմունքներն ու դրանց միջև անհամաձայնությունները վերակազմել ըստ այդ մոտեցումների:

Երկրորդ նկատառումը վերաբերում է այն հանգամանքին, որ հակաբնապաշտությունը ծնունդ է առել բնապաշտությունից: Քննարկվելիք հակաբնապաշտական ուսմունքները զգալիորեն ազդված են բնապաշտությունից: Եվ սա ակնհայտ կդառնա հետագա շարադրանքում: Ուստի դիտարկվող ուսմունքների տեղակայումը «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» սպեկտրի ծայրերում որոշ չափով պայմանական է, իսկ «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բաժանարար գիծը 19-րդ դարի 30-ական թվականների և 20-րդ դարասկզբի ժամանակահատվածում խիստ միանշանակ ու կտրուկ չէ: Ե՛վ բնապաշտությունը, և՛ հակաբնապաշտությունը որոշակի էվոլյուցիա են ապրել միմյանց միջև ծավալված բանավեճի շնորհիվ: Տարբեր մտածողներ իրենց ներդրումն են բերել թե՛ բանավեճի, թե՛ համապատասխանաբար այդ մոտեցումների էվոլյուցիայի մեջ: Եվ ընդհանրապես նման բաժանարար գծերը սովորաբար միանշանակ չեն և հաճախ աղքատացնում են մտավորական անցուդարձի պատկերն ու կաշկանդում միտքը: Սակայն գիտական ասպարեզում նախնական քայլերի և ուսումնական որոշ նպատակների տեսանկյունից, իհարկե, դրանց գոյությունը արդարացված է:

Հաջորդ նկատառումը վերաբերում է բուն «բնապաշտություն» եզրի նշանակությանը: Փիլիսոփայական տարբեր գիտակարգերում «բնապաշտություն» եզրն ունի տարբեր նշանակություններ: Մի նշանակությամբ այն մարդու և հասարակության բնույթի վերաբերյալ տեսակետ է, որի համաձայն՝ մարդն ու հասարակությունը տեղակայված են բնության մեջ, այլ ոչ թե ընդդիմանում են դրան: Մի այլ նշանակությամբ՝ բնապաշտությունը բարոյագիտական ուսմունք է, որի առանցքային դրույթը պնդում է՝ բարոյական դատողությունները բխելի են փաստական դատողություններից:

Սակայն գիտության փիլիսոփայության մեջ և այն նշանակությամբ, որն այս շարադրանքում է կիրառված, բնապաշտությունը (և բնականաբար, հակաբնապաշտությունը) սոցիալական իրականու-

թյունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման վերաբերյալ մոտեցում է[49]: Այն ձևավորվում է մի հիմնախնդրի շուրջ, որն արդիական էր 19-րդ դարում և, ըստ էության, չի դադարում այդպիսին լինել նաև այսօր: Այդ հիմնախնդիրը կարելի է ձևակերպել հետևյալ հարցադրումներով.

ինչպե՞ս կառուցել և գործարկել սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները,

արդյո՞ք սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները պետք է կառուցել և գործարկել այնպես, ինչպես կառուցված ու գործարկված են բնական գիտությունները:

Այս երկրորդ հարցադրումը, ըստ էության, ենթադրում է, որ հնարավոր է մի տեսակետ, որի համաձայն՝ բնական գիտությունները սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններին կարող են տրամադրել գիտությունների կառուցման և գործարկման միակ ու ճշմարիտ մոդելը, այդ թվում՝ նաև սկզբունքները, մեթոդները, գործելակերպերը: Այս տեսակետը կամ մոտեցումն էլ կանվանենք ***բնապաշտություն***: 19-րդ դարում բնական գիտությունները բավարար չափով կայացած էին և կարող էին հանդես գալ որպես նմուշ և իդեալ: Հակադիր մոտեցումը՝ ***հակաբնապաշտություն***[50], ընդունելի չի համարի այսպիսի մոտեցումը:

---

[49] Տե՛ս T. Benton, I. Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*, ՝Palgrave՞, New York, 2001, էջ 183:

[50] Տե՛ս R. Bhaskar, Naturalism, in: *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, sec. ed., ed. by W. Outhwaite, ՝Blackwell Publishing՞, Malden, 2006, էջ 425-427, F. D'Agostino, Epistemology of social sciences, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed., ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, ՝Wiley-Blackwell՞, Malden, 2010, էջ 739-744:

ԷՄՊԻՐԻԶՄԸ ՈՐՊԵՍ ԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՀԵՆՔ

Գիտության և փիլիսոփայության պատմությունն անհնար է պատկերացնել առանց գիտելիքի որոշակի ըմբռնման: Արդի գիտության պատմությունն ու գիտելիքի վերաբերյալ տեսությունների պատմությունը, ըստ որոշ հետազոտողների վկայության, սերտորեն փոխկապակցված են[51]: Ուստի երբ փորձում ենք պատասխանել այն հարցերին, թե.

– *որտեղո՞վ են անցնում ճանաչելին անճանաչելիից զատող սահմանները,*

– *ինչպե՞ս են ձեռք բերում և հիմնավորում (գիտական) գիտելիքը,*

– *ի՞նչն է երաշխավորում դրա հուսալիությունը,*

– *արդյո՞ք սկզբունքորեն հնարավոր է բացարձակ հուսալի գիտելիք, թե՞ ոչ,*

– *ինչպե՞ս տարանջատել իսկական գիտելիքը ոչ իսկական գիտելիքից,*

– *ի՞նչ սկզբունքներով ու գործելակերպերով ենք առաջնորդվում ճանաչողության գործընթացում,*

կարող է ի հայտ գալ ըմբռնումների ու համոզմունքների համույթ, որը մեծապես պայմանավորում է գիտության կառուցման ու գործարկման կերպը: Այս առումով արդի գիտության սկզբնավորումն ուղղակիորեն լծորդված է արդիության շրջանում գիտելիքի վերաբերյալ առաջ քաշված փիլիսոփայական ուսմունքներին և դրանց միջև բանավեճերին: Պատահական չէ, որ այս դարաշրջանում իմացաբանությունը՝ ուսմունքն իմացության մասին, համարվել է փիլիսոփայության բաժիններից մեկը, իսկ 16-րդ դարից սկսած՝ իմացաբանական ու մեթոդաբանական հարցադրումները կենտրոնական տեղ են գրավել փիլիսոփայական անդրադարձում: Այդպես սենսուալիզմի և ռա-

[51] Տե՛ս T. Benton, I. Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*, էջ 13:

ցիոնալիզմի, էմպիրիզմի և ապրիորիզմի միջև ծավալված բանավեճերը բացում են որոնումների, կասկածների և լուծումների այն պատմությունը, որն ուղեկցել է արդի գիտության կայացման ընթացքին: Սակայն հարկ է նկատել, որ այդ բանավեճերի առկայությամբ հանդերձ, սկզբնապես արդի գիտության կազմավորումն ու գործարկումը կողմնորոշել է հենց էմպիրիզմը:

Փիլիսոփայության պատմությունից հայտնի է, որ էմպիրիզմը ծնունդ է առել բրիտանական հողում: Դրա սկզբնավորումը գլխավորապես կապում են վաղ արդիության շրջանի անգլիացի փիլիսոփա Ֆրենսիս Բեկոնի (1561-1626) անվան հետ: Վերջինս 1620 թվականին հրապարակել է իր «*Նոր Օրգանոն» (Novum Organum)* աշխատությունը, որի նպատակը Արիստոտելի վեց աշխատություններից բաղադրված *«Օրգանոնը»* քննադատելն էր ու արմատական այլընտրանք առաջարկելը: Ֆ. Բեկոնի «*Նոր Օրգանոնը»* ոչ այլ ինչ է, քան ձեռնարկ՝ բարենորոգելու կամ գուցե նույնիսկ հիմնովին վերափոխելու գիտության հիմքերն ու գիտական գործունեության իրականացման եղանակը:

Հարկ է նկատել, որ մինչև այժմ էլ միանշանակ վերաբերմունք չկա արդի գիտության սկզբնավորման մեջ Բեկոնի ունեցած ներդրման կամ խաղացած դերի վերաբերյալ[52]: Մասնավորապես նրա ունեցած ազդեցության կապակցությամբ ուշադրության արժանի են հետևյալ հարցերը, թե որքանով է ճիշտ համարել նրան արդի գիտության սկզբնաղիրներից մեկը, եթե այդ գիտության հիմնական գծերից մեկը մաթեմատիկական մտածողությունն է (վերջինս բնորոշ է արդի գիտության բոլոր կորիֆեյներին՝ Նյուտոնին, Գալիլեյին, Կեպլերին), իսկ Բեկոնն ամենևին էլ այդ մտածողության կրողը չէ: Իսկապե՞ս կարելի է գիտությունների ասպարեզում նրա ձեռնարկը համարել հեղափոխական, եթե Բեկոնն այն իմաստավորել է որպես անկման, խոտորման հետևանքով առաջացած բարենորոգման անհրաժեշտու-

[52] Տե՛ս A. Perez-Ramos, Francis Bacon and man's two-faced kingdom, in: *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, *Routledge History of Philosophy*, Vol. VI, ed. by G. Parkinson, ՝Routledge՞, London, New York, էջ 130-155:

թյուն: Այլ կերպ ասած՝ իրավունք ունե՞նք նրա քրիստոնեական մտահորիզոնին վերագրել պատմության գծային լուսավորական պատկերացում, որի սահմաններում է միայն թույլատրելի հեղափոխությունը՝ որպես բեկումնային, շրջադարձային, նորի սկզբնադրման իրադարձություն: Այս բոլոր հարցերին տրվող հնարավոր պատասխաններն ունեն համոզիչ փաստարկներ: Սակայն անկախ դրանից՝ կասկածից վեր է, որ կուռքերի մասին նրա ուսմունքն ու էլիմինատիվ ինդուկցիայի նրա հղացքը արդի փիլիսոփայության և գիտության պատմության մեջ հսկայական դեր են խաղացել: Մինչ այդ երկուսին անդրադառնալը նա փորձում է գիտությունների բարենորոգման կամ արմատական վերափոխման իր նախագծում «ախտորոշել» ստեղծված իրադրությունը.

XI «Ինչպես ներկա գիտություններն են անպիտան հետևանքների բացահայտման համար, այնպես էլ տրամաբանության ներկա համակարգը՝ գիտությունների»:

XII «Տրամաբանության ներկա համակարգն ավելի շուտ օժանդակում է հաստատելու և տրամադրելու արմատացած սխալները՝ հիմնված գռեհիկ պատկերացումների վրա, քան թե որոնելու ճշմարտություն և, ուստի ավելի վնասակար է, քան պիտանի»[53]:

Ակնհայտ է, որ այս երկու աֆորիզմներից առաջինը հաստատում է նոր գիտելիքներ արդյունավորելու գիտությունների և դրանց սերտորեն լծորդված տրամաբանության անկարողությունը, ինչը նշանակում է, որ մարդկային իմացությունն անընդհատ պտտվում է միևնույն շրջանակի մեջ՝ առանց այն ընդլայնելու հնարավորության: Եվ այս քննադատությունն ուղղված է գիտությունների և տրամաբանության այն համակարգերին, որոնք մշակել էր Արիստոտելն իր *«Օրգանոնում»*: Դրանք հետագայում գործադրել է սքոլաստիկական փիլիսոփայությունը և ակադեմիական միտքն ընդհանրապես: Փաստորեն, դրանք ոչ միայն չեն ընդլայնում իմացության շրջանակը, այլև, ինչպես երկրորդ մեջբերված աֆորիզմն է բացահայտում, անընդ-

[53] F. Bacon, *Novum Organum*, pp. 13-14.

մեջ արմատական սխալների մեջ են գցում և խոչընդոտում հասնելու ճշմարտությանը:

Այսպիսով, Ֆ. Բեկոնն իր ժամանակի գիտությունների հիմնական խնդիրներ է համարում դրանց սահմանափակ լինելը և սխալներ ու մոլորություններ առաջացնելը: Արդյո՞ք սա նշանակում է, որ այն, ինչ նա է առաջարկելու, կոչված է հաղթահարելու այդ սահմանափակությունն ու ցույց տալու ճշմարտության տանող ուղին: Ըստ էության, այո՛: Ճշմարտության տանող ուղին, ինչպես նա է պնդում, խոչընդոտում են չորս կուռքեր՝ ցեղի, քարանձավի, հրապարակի և թատրոնի, և սխալ պատկերացումներ, որոնք «<…> գրավել են մարդկային ըմբռնողականությունն ու խորապես արմատավորված են դրանում»[54]: Հետևաբար առաջին քայլը դրանց դեմ միջոցներ ձեռնարկելն է: Անշուշտ, արդեն իսկ դրանց ճանաչումն ու մատնանշումը ոչ այլ ինչ են, քան միջոցների ձեռնարկում: Բայց հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ դրանցից առնվազն առաջինը՝ ցեղի կուռքը մարդու բնույթի անքակտելի մասն է, ապա ոչ մի գիտնական երբևէ չի կարող դրանք ամբողջովին հաղթահարելու հույս ունենալ: Նրա համոզմամբ մարդու զգայականությունն ու միտքը նման են անհարթ հայելու, ուստի զգայական ու մտավոր աղավաղումներն անխուսափելի են:

Չենք կարող չընդունել այն հանգամանքը, որ անգլիացի փիլիսոփայի փափագը դրանց մի զգալի մասը հաղթահարելն է: Դրանով ի հայտ է գալիս ճանաչող՝ նախապաշարմունքներով ու կարծրատիպերով «չբեռնված» կամ դրանցից հիմնականում ձերբազատված, քիչ թե շատ զուտ, թափանցիկ հետազոտական դիրք: Ըստ ամենայնի՝ միայն այսպիսի դիրքից է հնարավոր հասնել ճշմարտության կամ, եթե այլ կերպ ձևակերպենք, գիտելիքի օբյեկտիվության: Զգոն լինելով մեկտեղ՝ Բեկոնի համար խնդիրն իր լուծումը կարող է ստանալ, եթե հասկացությունների և աքսիոմների ձևավորումը հենվի իս-

[54] Նույն տեղում, էջ 20:

կական ինդուկցիայի վրա[55]: Ուստի հարց է առաջանում, թե որն է իսկական ինդուկցիան՝ ըստ փիլիսոփայի, և արդյոք սա նշանակում է, որ գոյություն ունի նաև անիսկականը:

Նախ անդրադառնանք դասագրքային դարձած որոշ նկատառումների, առանց որոնց խնդրո առարկան հիմնական կողմերով հասկանալի չէր լինի: Ինդուկցիան մի մեթոդ է, որի կիրառությունն ուղղակիորեն կապված է գիտափորձին (ու դիտարկմանը): Միայն փորձից ստացված մասնավոր դեպքերի վերաբերյալ տվյալների հիման վրա է հնարավոր մտքի շարժումը մասնավորից դեպի ընդհանուրը: Հետևաբար անխուսափելի է գիտափորձի կարևոր դերակատարությունը Բեկոնի ուսմունքում: Նրա համար արդեն իրենից առաջ հայտնի կատարյալ (կամ մեզանում հայտնի լրիվ) ինդուկցիան և անկատար (կամ ոչ լրիվ ինդուկցիան) անընդունելի են: Ուստի պարզապես գիտափորձը ճշմարտության հասնելու միակ երաշխիքը չէ: Մասնավորապես, սա պարզորոշ երևում է մի այլ աֆորիզմում, ուր նա պնդում է, որ «ինդուկցիան, որն առաջ է շարժվում պարզ թվարկմամբ, մանկամիտ է, հանգեցնում է անորոշ եզրակացությունների և վտանգվում մի հակասող օրինակից <…>»[56]:

Այսպիսի ինդուկցիային նա հակադրում է իր էլիմինատիվ ինդուկցիան, որը «<…> արվեստների ու գիտությունների հայտնագործման ու ապացուցման համար ճիշտ է, որ բնույթը զանազանի պատշաճ խոտանումներով ու բացառումներով և բավարար չափով ժխտականները ժողովելուց հետո եզրակացնի հաստատականը»[57]:

Այսպիսով, Բեկոնն առաջարկում է կոնկրետ ուսումնասիրության ժամանակ սկզբում առաջ քաշել բոլոր հնարավոր վարկածները, ապա հետևողականորեն ժխտել դրանք՝ վերջում հաստատելով միայն մեկի ճշմարտացիությունը: Ինդուկցիայի այսպիսի հղացքը փիլիսոփայի ժառանգության հանդեպ գիտական հետաքրքրություն ցուցաբերողների շրջանում բերել է այն համոզման, որ էլիմինատիվ

---

[55] Տե՛ս F. Bacon, *Novum Organum*, էջ 21:
[56] Նույն տեղում, էջ 83:
[57] Նույն տեղում, էջ 83:

ինդուկցիան միայն մասնավորից դեպի ընդհանուրը մտքի շարժումը չէ, այլ միաժամանակ ենթադրում է մտքի համաբանություն կիրառելու և ընդհանուրից դեպի մասնավորը շարժվելու կարողությունների գործադրում[58]: Հետևաբար արդի գիտության նախաշեմին Բեկոնը կարծես կանխում է մեթոդի շուրջ ծավալվող բոլոր հետագա բանավեճերը՝ ցույց տալով, որ գիտությունը նախ կարիք ունի փորձնական լինելու և ոչ թե սահմանափակվելու զուտ մտահայեցողական ձևակերպումներով: Բայց վճռական նշանակություն ունի նաև այն, թե արդյոք միտքն ի վիճակի է ընթանալ ոչ միայն մասնավորից դեպի ընդհանուրը, այլև իրականացնել տարատեսակ շարժումներ:

Ֆ. Բեկոնից հետո կամ գուցե նաև նրա շնորհիվ սկիզբ առած սենսուալիստական ու էմպիրիկական բնույթի տարբեր փիլիսոփայական ուղղություններ առաջ են քաշել դրույթներ, որոնք կարևոր դեր են խաղացել նաև բնական գիտությունների, ապա նաև սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կայացման գործում: Ուսումնական նպատակներից ելնելով՝ ստորև ներկայացված են դրույթներ, որոնք քաղված են ինչպես 17-18-րդ դարերի բրիտանացի էմպիրիկ փիլիսոփաներ Ջ. Լոքի և Դ. Հյումի, այնպես էլ էմպիրիզմին հետագայում հակված այլ մտածողներից և ոչ միայն, ուստի դրանք չի կարելի միանշանակորեն վերագրել այդ ուղղության բոլոր ներկայացուցիչներին[59]: Այդ դրույթներն անհրաժեշտ են՝ հստակեցնելու համար, թե արդիության համատեքստում սոցիալական ճանաչողության գիտականացման ճանապարհին գիտելիքի շուրջ ի՞նչ ըմբռնումներ են վճռական ազդեցություն թողել: Այսպիսով.

➢ «Մեր ունեցած գաղափարների <…> մեծագույն աղբյուրը, ամբողջովին կախված մեր զգայություններից, <…> ես անվանում են զգայականություն»[60],– գրում է Ջ. Լոքը: Ուստի գիտելիքի առաջ-

---

[58] Տե՛ս A. Perez-Ramos, *Francis Bacon and man's two-faced kingdom*, էջ 137:

[59] Որոշակի վերապահումով այսպիսի ընդհանրացում անելը ներշնչված է Թ. Բենթոնի և Յ. Քրեյբի աշխատությունից, տե՛ս T. Benton, I. Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought,* էջ 14:

[60] J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ՛T. Tegg and Son՛, 73, Cheapside, London, 1836, p. 51.

նային աղբյուրը փորձն ու դիտարկումն են, քանի որ մարդկային միտքը փորձից և դիտարկումից առաջ նման է սպիտակ թղթի: Կամ ինչպես 18-րդ դարի մեծագույն էմպիրիկը կպնդի. «Այն ընկալումները, որոնք մուտք են գործում [միտք կամ գիտակցություն – Ն. Մ.] առավելագույն ուժով ու զորությամբ, մենք կարող ենք անվանել տպավորություններ: Եվ սա ասելով՝ ես հասկանում եմ մեր բոլոր զգայությունները, կրքերը, հույզերը, ինչպես որ դրանք առաջին անգամ հայտնվում են մեր հոգում: Գաղափարներ ասելով՝ ես նկատի ունեմ մտածողության ու կշռադատության մեջ առկա սրանց աղոտ պատկերները»[61]: Այլ կերպ ասած՝ գաղափարներն ընդամենը զգայությունների հետևանքն են կամ ընկալումների ուժը կորցրած պատճեններ, ուստի իսկական գիտելիքը նախափորձնական լինել չի կարող:

- Իսկական գիտելիքը հիմնավորում և ստուգում են փորձով, հետևաբար այն գիտելիքը, որը ստուգելի չէ փորձնական ճանապարհով կամ վերաբերում է էությանը, որը փորձում տրված չէ, իսկական չէ[62]:
- Գիտական օրենքները փորձի ընդհանուր, կրկնվող նմուշների մասին պնդումներ են:
- Գիտականորեն բացատրել որևէ երևույթ նշանակում է ցույց տալ, որ այն օրենքի մասնավոր դեպք է:
- Եթե հնարավոր է գիտականորեն բացատրել երևույթը, ապա սա նշանակում է, որ հնարավոր է նաև այն կանխատեսել:
- Գիտական օբյեկտիվության կարելի է հասնել, եթե փաստականը սահմանազատված է արժեքայինից[63]:

---

[61] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ՝The Clarendon Press՝, Oxford, 1960, p. 1.

[62] Տե՛ս նույն տեղում, էջ XX, H. Bruce, Empiricism, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed, ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, ՝Wiley-Blackwell՝, Malden, 2010, էջ 326-331: Այս դրույթը, որի մասին կներկայացվի հաջորդիվ, հատկապես առաջ են քաշում պոզիտիվիզմի ներկայացուցիչները:

[63] Այս դիրքորոշումը ամրապնդել է հենց Դ. Հյումը, տե՛ս D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, էջ 455-457: Սակայն նա միաժամանակ սկեպտիկորեն էր տրամադրված գիտության մեջ օրենք ձևակերպելու ու կանխատեսելու հնարավորության առնչու-

- Հետազոտողի դիրքը թափանցիկ է: Նա անհրաժեշտորեն պիտի ձերբազատված լինի սուբյեկտիվ, կամայական նկատառումներից, արժեքային կողմնորոշումներից ու դատողություններից:

Կարևոր է նշել նաև, որ դասական էմպիրիկները՝ Ջ. Լոքը, Դ. Հյումը, ընդգծում էին, որ իրականությունը եզակի իրերի ամբողջություն է: Այսինքն՝ այն, ինչի հետ այստեղ ու հիմա գործ ունենք, կոնկրետ, մեկ նմուշից գոյություն ունեցող իրերի համույթ է[64]:

Ահա այս պնդումներն են կողմնորոշիչ դեր ունեցել բնական գիտությունների՝ ֆիզիկայի, քիմիայի, կենսաբանության, աստղագիտության, երկրաբանության ու աշխարհագրության համար: Եվ բնականաբար, դրանք էլ ձևավորել են բնապաշտությունը, որին հետագայում ձգտել են ապավինել, երբ կառուցում, գործարկում էին սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները:

***

17-19-րդ դարերում բնական գիտությունների գրանցած աննախադեպ հաջողությունների հետնախորքում կարծես կասկածից վեր էր, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները պետք է բռնեին այն ուղին, որն անցել ու անցնում են բնական գիտությունները: Էմպիրիզմը, կանխադրելով գիտելիքի փորձնական ծագումն ու փորձով հիմնավորումը, գլխավորապես ինդուկտիվ մեթոդով առաջնորդվելու հուսալիությունը, այդ փուլում գիտության կառուցման ու գործարկման գաղափարաբանությունն էր: Այդ պատճառով սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող առաջին գիտնականները ջերմեռանդորեն փորձում էին հետևել բոլոր այն ցուցումներին, որոնք տրվում էին էմպիրիզմի ոգով տոգորված բնական գիտու-

---

թյամբ: Այս մասին տե՛ս նաև R. Audi, Fact/value, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed., ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, ‘Wiley-Blackwell’, Malden, 2010, էջ 369-370:

[64] Փաստացի այս գոյաբանական դրույթը ժխտում է ընդհանուր էությունների գոյությունը և խնդրահարույց դարձնում ընդհանուր հասկացությունների իմացական ներուժը:

թյունների ասպարեզից, ուստի բնապաշտության տիրապետությունը զարմանալի չէ:

Բնական գիտությունների կառուցման ու գործարկման (էմպիրիկական) մոդելն իդեալական համարող բնապաշտությունը մեկ ձև չէ, որ ունի: Դրանք երկուսն են՝ ***ծայրահեղ*** և ***չափավոր***: Այս երկու ձևերի միջև ընդհանուրն այն է, որ երկուսն էլ համարում են, որ բնական գիտությունների ուղին գիտելիքի ստացման ու հիմնավորման միակ հուսալի ուղին է: Այսպիսի դիրքորոշումն այլ կերպ ընդունված է անվանել նաև *գիտապաշտություն* (scientism): Դրանց միջև տարբերությունն ի հայտ է գալիս այն ժամանակ, երբ հարց է ծագում, թե արդյոք բնական ու սոցիալական երևույթներն սկզբունքորեն միմյանցից տարբեր են, համապատասխանաբար, բնական ու սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների միջև սկզբունքորեն առարկայական տարբերություններ կան, թե՝ ոչ: *Չափավոր բնապաշտությունը* հաստատում է, որ գոյաբանական առումով բնական ու սոցիալական երևույթներն սկզբունքորեն նույնը լինել չեն կարող, կամ սոցիալական երևույթները չենք կարող հանգեցնել բնական երևույթներին: Դրանք յուրահատուկ իրականություն են, և դրանց արմատները չպետք է փնտրել ֆիզիկական, քիմիական կամ կենսաբանական իրականության մեջ: Հետևաբար բնական ու սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների առարկաներն էլ սկզբունքորեն տարբեր են: Սակայն սոցիալական երևույթները պետք է ուսումնասիրել այն սկզբունքների հիման վրա, այն մեթոդներով ու գործելակերպերով, որոնք գործադրվում են բնական երևույթների ուսումնասիրության ժամանակ:

Ի տարբերություն չափավոր բնապաշտության՝ *ծայրահեղ բնապաշտությանը* բնորոշ է *ռեդուկցիոնիզմը* (reductionsm): Ընդհանրապես ռեդուկցիոնիզմը ենթադրում է, որ առավել բարդ համարվող իրողությունը ճանաչելու համար այն պետք է հանգեցնել մի այլ՝ առավել պարզ համարվող իրողության: Այս համատեքստում ռեդուկցիոնիզմն ընդունում է, որ բոլոր սոցիալական երևույթների արմատը բնական իրականության մեջ է: Հետևաբար սոցիալական երևույթները բնական երևույթներից սկզբունքորեն տարբեր չեն: Դրանք կարելի է

հանգեցնել բնականին, և բացատրել սոցիալական երևույթները նշանակում է խորամուխ լինել դրանց բնական պատճառների մեջ[65]: Այս դրույթներից դժվար չէ բխեցնել, որ բնական ու սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների միջև, ըստ էության, առարկայական տարբերություններ չկան:

- Ռեդուկցիոնիզմի ձևավորման ու արմատավորման մեջ սկզբնապես նշանակալի դեր է խաղացել Նյուտոնի մեխանիկան: 17-18-րդ դարերի փիլիսոփայական-գիտական միտքը, ինչպես մատերիալիստները, այնպես էլ իդեալիստները, լայնորեն որդեգրել են աշխարհի մեխանիստական պատկերը՝ մեխանիցիզմը[66]: Այդ ժամանակաշրջանում տիրապետող էր այն համոզմունքը, որ աշխարհը, այդ թվում՝ նաև մարդուն, կարելի է դիտել որպես համընդհանուր օրենքների համաձայն մասնիկների ու դրանց շարժման հետևանքներ: Իհարկե, գաղափարական առումով մեխանիստական մատերիալիզմը շատ ավելի մոտ է ծայրահեղ բնապաշտությանը, քան իդեալիզմը: Սակայն գիտական-փիլիսոփայական մտքում ռեդուկցիոնիզմի շարունակական ներկայությունը պայմանավորված է ոչ միայն մեխանիցիզմի ազդեցությամբ, այլև 19-րդ դարում բիոլոգիզմի և 20-րդ դարում ֆիզիկալիզմի երևան գալով: Համապատասխանաբար, առաջինը՝ բիոլոգիզմը, մարդկային, սոցիալական իրողությունները բացատրում է կենսաբանական գործոններով, իսկ երկրորդը՝ ֆիզիկալիզմը՝ ֆիզիկական հատկություններով: Դրանք ի ցույց են դնում, թե որ ժամանակահատվածում որ բնական գիտությունները են նմուշային-իդեալական եղել մասնավորապես

---

[65] Տե՛ս Ph. Pettit, Naturalism, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed., ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, ՝Wiley-Blackwell՝, Malden, 2010, էջ 542-543:

[66] Օրինակ՝ ժամանակակից մասնակցային ժողովրդավարության տեսաբաններից Բենջամին Բարբերը համարում է, որ թե՛ Թ. Հոբսի ուսմունքը, թե՛ ընդհանրապես ազատական ժողովրդավարությունը մեծապես ազդված են Նյուտոնի մեխանիկայից, տե՛ս B. Barber, Strong Democracy: *Participatory Politics for a New Age*, ՝University of California Press՝, Berkeley, Los Angeles, 2003, էջ 26-66:

գիտականացող սոցիալական ճանաչողության և ընդհանրապես գիտական-փիլիսոփայական մտքի համար:

Այսպիսով, 19-րդ դարում արդի չափանիշներով գիտականացող սոցիալական ճանաչողությունն ամենասկզբում որդեգրում է բնապաշտական մոտեցումը՝ համարելով, որ բնական գիտությունների ուղին գիտությունների կառուցման ու գործարկման միակ ճշմարիտ ու հուսալի ուղին է: Այդ գործում 17-19-րդ դարի էմպիրիզմը վճռական դեր է խաղում ճանաչելիի ու անճանաչելիի, գիտելիքի աղբյուրների ու հիմնավորման վերաբերյալ իր դրույթներով:

ՕԳՅՈՒՍՏ ԿՈՆՏԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ

Եթե արդի չափանիշներով գիտականացող սոցիալական ճանաչողությունը սկզբում որդեգրում է բնապաշտական մոտեցումը, ապա սա նշանակում է, որ հասարակությունն ու հասարակական կառույցները, աղքատությունն ու ոճրագործությունը, բարոյական նորմերն ու ավանդույթները, պատերազմն ու խաղաղությունը և այլն պետք է այսուհետ ուսումնասիրվեն այնպես, ինչպես բնական գիտություններն ուսումնասիրում են բնությունը:

Սույն ենթագլուխը քննելու է մի մտածողի ուսմունք, որը նշանակալի դեր է խաղացել սոցիալական ճանաչողության գիտականացման գործում և բնապաշտության ականավոր ներկայացուցիչ է, եթե ոչ հենց հիմնադիրը: Խոսքը ֆրանսիացի մտածող Օգյուստ Կոնտի (1798-1857) և «պոզիտիվիզմ» անվանումը կրող նրա ուսմունքի մասին է:

Օ. Կոնտը երկու կարևոր նորաբանությունների՝ «պոզիտիվիզմ» և «սոցիոլոգիա» եզրերի հեղինակն է: Այս երկուսի միջև առնչություններն ավելի պարզորոշ կդառնան հետագա շարադրանքում: Սակայն սկզբի համար տեղին է նշել, որ պոզիտիվիզմը փիլիսոփայական ուսմունք է, որի կիզակետում առաջին հերթին գիտական գիտելիքն ու գիտություններն են: Երկրորդ եզրը՝ սոցիոլոգիան, Օ. Կոնտը ստեղծել է՝ նշանակելու հասարակության մասին գիտությունը:

Մոտավորապես յոթ տարի ֆրանսիացի այս մտածողը եղել է մի այլ ֆրանսիացի մտածող, սոցիալիստ-ուտոպիստ Կլոդ Սեն-Սիմոնի քարտուղարը և որպես հետևանք՝ կրել նրա հայացքների ազդեցությունը: Մասնավորապես որոշ հետազոտողներ համարում են, որ պատմության մեջ օրգանական ու ճգնաժամային շրջափուլերի, արդյունաբերական հասարակության գաղափարները Օ. Կոնտը յուրացրել է Կ. Սեն-Սիմոնից[67]: Ավելին, կարելի է անգամ պնդել, որ ընդհանուր առմամբ Օ. Կոնտի ձեռնարկը նեղ գիտական նպատակ չի

[67] Տե՛ս M. Bourdeau, Auguste Comte, *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/comte/, այց՝ 05.02.2018:

հետապնդում, այլ միանգամայն քաղաքական-գործնական է: Նախորդ շարադրանքից արդեն իսկ հայտնի է 17-19-րդ դարերում արևմտյան հասարակություններում տարաբնույթ հեղափոխությունների ու արդիականացման հրամայականի մասին: Ահա Օ. Կոնտի գործունեությունը համընկնում է հիմնականում Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության և 1848 թվականին տեղի ունեցած հեղափոխության միջև ընկած ժամանակաշրջանի հետ: Ֆրանսիայի պատմության մեջ այն հայտնի է որպես քաղաքական անկայունությամբ ու խլրտումներով լի ժամանակաշրջան: Եվ Օ. Կոնտի համար սոցիալական կարգն ու առաջընթացը դառնում են ուղենիշ արժեքներ, իսկ հիմնական լուծումը՝ հասարակության գիտական կազմակերպումն ու կառավարումը: Բնապաշտության այս ականավոր ներկայացուցիչն իր ուսմունքի շրջանակում փորձել է, ըստ էության, ձևակերպել այս ժամանակաշրջանի Ֆրանսիայի առկա խնդիրներն ու առաջարկել դրանց հիմնարար լուծումներ: Հետևաբար նրա ուսմունքն առաջին հերթին քաղաքական ուսմունք է:

Բացի վերոհիշյալից՝ Օ. Կոնտը նաև գիտության առաջին փիլիսոփան է, քանի որ սկիզբ է դրել փիլիսոփայության մի նոր ճյուղի՝ գիտության փիլիսոփայության: Սա չի նշանակում, թե մինչ Օ. Կոնտը ոչ մի փիլիսոփա չի անդրադարձել գիտության հիմնախնդիրներին: Պարզապես նրա ժամանակաշրջանում էր միայն հնարավոր գիտության փիլիսոփայությունը որպես փիլիսոփայական առանձին ճյուղ, քանի որ մի կողմից կային բավարար չափով կայացած մասնավոր գիտություններ, որոնց մասին կարելի էր խորհել փիլիսոփայորեն, մյուս կողմից՝ ինտենսիվորեն շարունակում էին ասպարեզ իջնել նորանոր գիտություններ ու գիտակարգեր: Վերջինս անխուսափելի էր և օգտակար: Սակայն պարունակում էր նաև որոշ վտանգներ: Խոսքը հատկապես գիտության համակարգի մասնատման մասին էր: Այս առումով գիտության փիլիսոփայությունը գալիս էր՝ ամոքելու այդ մասնատումը և երաշխավորելու գիտության համակարգի միասնությունը:

1830-1842 թվականներին Օ. Կոնտը գրում է իր «*Պոզիտիվ փիլիսոփայության դասընթաց*» վեցհատորյա աշխատությունը, որը,

ըստ հետազոտողների, երկու հիմնական նպատակ է հետապնդում. *ա) սոցիոլոգիայի՝ հասարակության մասին գիտության հիմնադրումը, բ) գիտական գիտելիքի (իմա՝ գիտությունների ու գիտակարգերի) կապակցվածության հաստատումը*[68]*:* Պատահական չէ, որ նա ընդգծում է որոշ թվով գիտնականների այնպիսի գործունեության կարևորությունը, որն ուղղված կլինի բացառապես գիտությունների միջև հարաբերությունների, դրանց ընդհանուր սկզբունքների ուսումնասիրությանը: Միաժամանակ մասնավոր գիտություններում իրենց հատուկ հետազոտություններն իրականացնող գիտնականները պիտի հետևեն այդ սկզբունքներին ու ընդհանուր հիմնադրույթներին՝ ճշգրտելու իրենց ստացած արդյունքները:

Օ. Կոնտն իր պոզիտիվիստական ուսմունքը մշակել է դասական փիլիսոփայության ճգնաժամի հետևախորքում, որի դեմ, ինչպես հայտնի է, այն իրականում ուղղված էր: Հաշվի առնելով մեր խնդրո առարկան՝ ստորև կանդրադառնանք նրա ուսմունքի հետևյալ կողմերին՝ երեք փուլերի օրենքին և գիտական գիտելիքի պոզիտիվիստական իդեալին ու գիտությունների դասակարգմանը:

Երեք փուլերի օրենքը

Մի կողմից Օ. Կոնտն ընդունում է, որ սոցիալական իրականությունը՝ հասարակությունն ու մարդկային կյանքը, փոխվում են: Մյուս կողմից՝ նրա ուսմունքի կարևոր պնդումներից մեկն այն է, որ մյուս երևույթների համեմատությամբ սոցիալական երևույթներն ամենաբարդն են: Ավելին, մարդն ունի սոցիալական իրականության մեջ փոփոխություններ առաջ բերելու հնարավորություն[69]: Այս շրջարկում հարց է առաջանում, թե արդյոք հնարավոր է ձևակերպել օրենք-

---

[68] Տե՛ս M. Bourdeau, Auguste Comte, *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.-stanford.edu/entries/comte/, այց՝ 05.02.2018:

[69] Տե՛ս A. Comte, *A General View of Positivism*, ‘Cambridge University Press’, Cambridge, New York, 2009, էջ 30-31:

ներ մի իրականության մասին, որը բարդ է և ենթակա փոփոխության: Օ. Կոնտի տեսանկյունից սոցիալական իրականության վերաբերյալ գիտական օրենքներ ձևակերպելը հնարավոր է, և այդ հնարավորությունը կասկածի տակ դրվել չի կարող: Ընդ որում, դրանք վերաբերում են ոչ միայն նրա փոփոխական, այլև անփոփոխ կողմերին: Այդ առումով երեք շրջափուլերի մասին նրա հայտնի օրենքը ձևակերպված է՝ ցույց տալու սոցիալական իրականության փոփոխական՝ դինամիկ կողմը: Բայց որպես կարգի ու կայունության ջատագով՝ ֆրանսիացի մտածողն անհրաժեշտաբար պնդում է նաև անփոփոխ՝ ստատիկ[70] կողմի գոյությունը, որը դրսևորվում է ամենուր, այդ թվում՝ նաև հասարակական կյանքում: Դրան վերաբերող օրենքը Օ. Կոնտն անվանում է դասակարգման օրենք, որի համաձայն՝ երևույթները դասավորվում են ընդհանուրից դեպի կոնկրետը և պարզից դեպի բարդը[71]: Ընդ որում, այդ օրենքը երաշխավորում է երևույթների միջև հարակցությունը: Գիտությունների նրա դասակարգումը հենվում է հենց այդ սկզբունքի վրա, որին կանդրադառնանք հետագա շարադրանքում: Օ. Կոնտի համոզմամբ սոցիալական գիտության հենքը զարգացման տեսության ճշմարտացիությունը հիմնավորելն է, որը հնարավոր է՝ դինամիկ օրենքը համակցելով դասակարգման ստատիկ օրենքի հետ[72]: Նա շեշտում է, որ սոցիալական երևույթներին վերաբերող օրենքներն իրենց բնույթով ավելի շուտ հատուկ օրենքներ են: Իսկ գիտական մտքի նման ծավալումն ի վերջո հանգեցնելու է մարդկության մասին գիտության, որին հասնելուց առաջ անհրաժեշտ է ուսումնասիրել արտաքին հանգամանքները և մեր սեփական բնույթի կազմակերպումը: Դրանց վերաբերյալ օրենքներն անխուսափելիորեն ազդում են սոցիալական երևույթների մասին հատուկ օրենքների վրա:

---

[70] «Դինամիկ» ու «ստատիկ» անվանումները Օ. Կոնտի նախընտրած եզրերն են, որոնք ցույց են տալիս նրա հայացքների վրա բնագիտության թողած ազդեցությունը:
[71] Տե՛ս A. Comte, *A General View of Positivism*, էջ 35:
[72] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 36:

Այս ամփոփ ուրվագծից հետո ժամանակն է առավել մանրամասն անդրադառնալ նրա ձևակերպած երեք փուլերի օրենքին, որը մի կողմից դասական փիլիսոփայության ակնհայտ քննադատություն է և աչքի է ընկնում հայտարարված հակամետաֆիզիկականությամբ, մյուս կողմից՝ խորապես կրում է այդ փիլիսոփայության ներկայացուցիչ Հեգելի ազդեցությունը: Այսպես, Օ. Կոնտը պնդում է, որ «բոլոր ուղղություններով և բոլոր ժամանակներում մարդկային մտքի ուսումնասիրությունից մի մեծ հիմնարար օրենք է բացահայտվում, ինչին այն անհրաժեշտորեն ենթարկվում է, և ինչն ունի ապացուցման ամուր հիմք և՛ մեր կազմակերպվածության, և՛ մեր պատմական փորձառության տրամադրած փաստերում, այն, որ մեզ առաջնորդող յուրաքանչյուր հայեցակարգ՝ մեր գիտելիքի յուրաքանչյուր ճյուղ, հաջորդաբար անցնում է երեք տարբեր տեսական վիճակներ՝ Աստվածաբանական կամ երևակայական, Մետաֆիզիկական կամ վերացական և Գիտական կամ պոզիտիվ»[73]:

Ի՞նչ է ցույց տալիս այս մեջբերման քննությունը: Ակնհայտորեն Օ. Կոնտը փորձում է էմպիրիստական դիրքերից համոզել, որ իր բացահայտած օրենքը հավաստի է: Ելակետը «մեր կազմակերպվածության» կամ «պատմական փորձառության» փաստերն են, որոնք վկայակոչում են կոնկրետ իրադրություններ: Ձևակերպված օրենքն արդյունավորվել է այդ իրադրություններից ընդհանրացման ուղիով, այլ ոչ թե մտահանգում է՝ արված որևէ ընդհանուր դատողությունից կամ դատողությունների շարքից: Միաժամանակ ֆրանսիացի մտածողը վերոնշյալ շրջափուլերի սկզբնավորումն ու հաջորդումը համարում է անխուսափելի: Ակնհայտ է, որ աղերսներ կան Օ. Կոնտի մարդկային մտքի զարգացման երեք փուլերի օրենքի և ոգու պատմական փոխակերպման հեգելյան հայեցակարգի միջև, որին ևս բնորոշ էին անհրաժեշտությունը և գործընթացայնությունը: Ուստի այն, թե որքանով է այս ուսմունքը իսկապես հակամետաֆիզիկական, վիճելի է: Սակայն վերադառնալով դրան՝ փորձենք զատ-զատ դիտար-

[73] A. Comte, The Law of Development, in: *Readings in Philosophy*, ՝R.G. Adams and Co.՝, Columbus, Ohio, 1921, p. 673:

կել վերոնշյալ փուլերը: Նրա համոզմամբ դրանցից յուրաքանչյուրին բնորոշ է փիլիսոփայման իր մեթոդը, որոնք միմյանցից արմատապես տարբեր են: Առաջին՝ ***աստվածաբանական*** փուլը անհրաժեշտ, բայց նախնական փուլ է: Այս փուլում մարդիկ փնտրում են իրերի սկզբնապատճառներն ու վերջնանպատակները գերբնական ուժերի մեջ: Աստվածաբանական փուլը հաջորդաբար անցնում է երեք՝ *ֆետիշիզմ*, *պոլիթեիզմ* և *մոնոթեիզմ* ենթափուլերով[74]: Օ. Կոնտը պնդում է, որ փիլիսոփայելու այս տիպը անմիջական բնազդի հետևանք է և չի ենթադրում երկարատև նախապատրաստություն: Աստվածաբանական կամ երևակայական փուլում բացատրել երևույթները նշանակում է վեր հանել դրանց իսկական էությունը:

Երկրորդ՝ ***մետաֆիզիկական*** փուլն առաջինի փոխակերպումն է, որն իր քայքայիչ ազդեցությամբ աստիճանաբար հանգեցնում է վերջին փուլին, հետևաբար ժամանակավոր է: Այս փուլում իրերի սկզբնապատճառներն ու վերջնանպատակները բացատրվում են վերացական էություններով, որոնք, ի վերջո, աստիճանաբար հանգեցվում են բնության գաղափարին: Հատկանշական է, որ Օ. Կոնտն այս փուլը համարում է իր ժամանակներում դեռևս լիովին չհաղթահարված փուլ, իսկ հետքերը՝ տեսանելի բարդ երևույթների դիտարկման ձևերում: Նա կարծում է, որ մարդկային միտքը անլուծելի խնդիրներ առաջադրելու հակվածություն ունի, ինչով փաստացիորեն հեղինակը փորձում է հիմնավորել սկզբնապատճառներ ու վերջնանպատակներ փնտրելու մտայնության դրսևորումն առաջին երկու փուլերում:

Երրորդ, Օ. Կոնտի որակմամբ, նորմալ փուլում մարդկային մտածողությունը հասնում է իր վերջնական վիճակին: ***Պոզիտիվ*** կամ ***գիտական*** փուլը նշանավորվում է նրանով, որ մարդը դադարում է փնտրել սկզբնապատճառներ ու վերջնանպատակներ կամ բացահայտել իրերի էությունը: Այս փուլում անհրաժեշտ է հասնել մի քանի ընդհանուր փաստերի ձևակերպմանը, որոնց թիվն աստիճանաբար նվազելու է, և կապ հաստատելով կոնկրետ երևույթի և այդ ընդհա-

[74] Տե՛ս Օ. Конт, *Дух позитивной философии*, http://comte.newgod.su/lib/duh-pozitivnoj-filosofii, այց՝ 09.02.2018:

նուր փաստերի միջև՝ բացատրել դիտարկվող երևույթը: Այսինքն՝ պոզիտիվ փուլում գիտական գիտելիքը վերաբերում է դիտարկման մեջ տրված երևույթներին: «Այսուհետ այն որպես ***հիմնական կանոն*** է ընդունում այն, որ ցանկացած նախադասություն, որը վերածելի չէ մասնավոր կամ ընդհանուր փաստի պարզ բացատրության, չի կարող ռեալ կամ հասկանալի իմաստ ունենալ»[75]: Այս մասնավոր կամ ընդհանուր փաստերն իրենց հերթին դիտարկման ընդհանրացումներ են: Ֆրանսիացի մտածողի համար մարդկային մտքի ենթարկումը դիտարկմանն այն ուղին է, որով այդ միտքն ազատագրվում է երևակայության ազդեցությունից: Ճիշտ զուգադրելով կշռադատությունն ու դիտարկումը՝ հնարավոր է ձևակերպել երևույթների վերաբերյալ փոքրաթիվ օրենքներ, որոնք երևույթների հաջորդականության և նմանության մասին են[76]:

Եթե փորձենք շոշափել, թե երեք փուլերի օրենքն ինչ տրամաբանությամբ է առաջնորդվում, ապա պիտի ասենք, որ դրանց հեղինակը՝ Օ. Կոնտը, անընդմեջ փորձում է ցույց տալ, թե ինչպես է մարդկային միտքը բազմազանությունից հանգում միասնության, խտանում ընդհանրացված ձևերում: Այսպես, աստվածաբանական փուլում այն ֆետիշիզմից պոլիթեիզմով հանգում է մոնոթեիզմի, մետաֆիզիկական փուլում վերացական էություններից՝ բնության գաղափարին, պոզիտիվ փուլում՝ բազմաթիվ էմպիրիկական փաստերից՝ ընդհանրացված մի քանի փաստերի կամ նվազագույն թվով բնության օրենքների, որոնց բացատրական ուժը միանգամայն բավական կլինի եզակի դեպքերի բազմության համար:

Եթե փորձենք միջանկյալ ամփոփում անել, ապա Օ. Կոնտը առաջարկում է հրաժարվել երևույթների էության մեջ թափանցելուց, պատճառներ ու վերջնանպատակներ գտնելուց և սահմանափակվել բացառապես եղածի համակարգված որակումով: Այդ պարագայում հարց է առաջանում, թե Օ. Կոնտը գիտական գիտելիքի ինչպիսի ի-

---

[75] Տե՛ս նույն տեղում:
[76] Տե՛ս A. Comte, The Law of Development, էջ 674:

դեալ է ուրվագծում, ի հաշիվ ինչի է ֆրանսիացի մտածողն այսպիսի պնդումներ անում:

Գիտական գիտելիքի պոզիտիվիստական իդեալը և գիտությունների դասակարգումը

Առնվազն Պլատոնից սկսած և նրա ուսուցչի՝ Արիստոտելի շնորհիվ հաստատված ու հիմնավորված իսկական գիտելիքի իդեալը բացարձակ ճշմարիտ գիտելիքն էր, ինչին պիտի ձգտեին համապատասխանելու և՛ փիլիսոփայությունը, և՛ հետագայում արդի գիտությունը: Նշանակում է, որ մոտավորապես երկուսուկես հազարամյակ, չհաշված ագնոստիկական ու սկեպտիկական դիրքորոշումների առկայությունը, գիտելիքի տիրապետող իդեալը բացարձակ ճշմարիտ գիտելիքն էր, այսինքն՝ մի գիտելիք, որը նաև կախված չէ ճանաչողից, տեղից, ժամանակից ու իրադրությունից: Սակայն գիտելիքի գիտականությունն ուղղակիորեն կախվածության մեջ դնելով դիտարկման տվյալներից՝ Օ. Կոնտն իրականացնում է հաջորդ հիմնարար քայլը՝ հայտարարելով, որ «<…> երևույթների ուսումնասիրությունը երբևէ բացարձակ լինելու փոխարեն, միշտ պետք է մնա *հարաբերական՝* մեր կազմակերպումից ու դիրքից կախված»[77]: Գիտական տեսություններն ավելի ու ավելի են փորձում ճշգրիտ ներկայացնել իրենց ուսումնասիրության առարկան, բայց զրկված են դրանց իսկական բնույթը ներկայացնելու հնարավորությունից: Այսինքն՝ նա առաջարկում է հրաժարվել մինչ իր ժամանակաշրջանը տիրապետող իսկական՝ բացարձակ ճշմարիտ գիտելիքի իդեալից: Փոխարենը նա ներմուծում է ավելի ու ավելի ճշգրտվող գիտելիքի իդեալը, որը, սակայն, ոչ միայն կախված է կոնկրետ իրադրությունից, տեղից ու ժամանակից, այլև հարաբերական է, ուստի չի կարող հավակնել բացարձակ ճշմարիտ լինելուն:

---

[77] Տե՛ս Конт О., *Дух позитивной философии*:

Մինչ կոնկրետ շարադրելու այն գծերը, որոնցով, Օ. Կոնտի համոզմամբ, պիտի օժտված լինի իսկական գիտելիքը, արժի մի հանգամանքի վրա ուշադրություն դարձնել. պնդելով, որ տեղից ու ժամանակից, հանգամանքներից կախված գիտելիքը հարաբերական է և կարող է հավակնել որոշակի չափով ճշգրիտ, բայց ոչ երբեք բացարձակ ճշմարիտ լինելուն, Օ. Կոնտը շարունակում է մնալ գիտելիքի իդեալի շուրջ նախկին մտահորիզոնում: Այդ մտահորիզոնի արմատական փոփոխությունն իրեն երկար սպասեցնել չի տա: Սակայն նա ակամա իր ներդրումն է բերում այդ փոփոխության մեջ, որը կնախաձեռնեն նրանից մի քանի տասնամյակ հետո:

Իսկ այժմ տեղին կլիներ շարունակել՝ քննարկելով պոզիտիվ գիտելիքի նրա իդեալը: Վերջինս, նրա համոզմամբ, առանձնանում է հինգ բնութագրով.

- *իրական է,*
- *օգտակար,*
- *ստույգ,*
- *ճշգրիտ,*
- *կազմակերպող*[78]*:*

Նշված բնութագրերը Օ. Կոնտը որոշարկել է գիտելիքի մի տեսակի հետ հակադրության մեջ, որը *երևակայական է, ոչ օգտակար, ոչ ստույգ, ոչ ճշգրիտ և քայքայիչ*: Ակնհայտ է, որ վերջիններս բնութագրում են մարդկային մտքի աստվածաբանական ու մետաֆիզիկական փուլերում կազմավորված գիտելիքը:

Իսկական գիտելիքի պոզիտիվիստական իդեալն ուրվագծելուց հետո ֆրանսիացի մտածողի հաջորդ կարևոր ներդրումը գիտությունների դասակարգման խնդրի լուծման ասպարեզում է: Գիտությունները դասակարգելու նրա փորձը առաջինը չէ: Նախորդ ենթագլուխներից մեկում անդրադարձել ենք Պլատոնի ակադեմիայում և Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ մշակված դասակարգումներին: Նման մի փորձ իրականացրել են ինչպես Օ. Կոնտի նախորդները, այնպես

[78] Տե՛ս նույն տեղում:

էլ՝ ժամանակակիցները: Սակայն Օ. Կոնտի դասակարգումը հետաքրքիր ձևով է կառուցված և յուրովի է մոտենում սոցիալական երևույթների հարցին: Այդ դասակարգումը կարելի է ներկայացնել հետևյալ սխեմատիկ պատկերով.

ՊԱՐԶ	ՄԱԹԵՄԱՏԻԿԱ	ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ
↓	ԱՍՏՂԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ	↑
	ՖԻԶԻԿԱ	
	ՔԻՄԻԱ	
	ԿԵՆՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ	
ԲԱՐԴ	ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱ	ՄԱՄՆԱԿԻ

Այս պատկերը ցույց է տալիս մի կողմից գիտությունների հաջորդական սկզբնավորումը՝ սկսած մաթեմատիկայից մինչև սոցիոլոգիա, մյուս կողմից՝ կարծես զուգահեռ հետևում է մարդկային մտքի հետևողական բարելավվման նրա դրությունը՝ ամփոփված երեք փուլերի նրա օրենքում: Ակնհայտորեն մաթեմատիկայից հետո ամեն հաջորդ գիտության սկզբնավորում բերում է մասնակիության ու բարդության, ինչը ենթադրում է նաև մտքի զարգացում ու կատարելագործում: Նշանակում է սոցիալական ճանաչողությունն էլ է անցել վերոնշյալ երեք՝ աստվածաբանական, մետաֆիզիկական փուլերով և հասել պոզիտիվ փուլի սկզբին: Այդպես հասարակության մասին գիտությունը՝ սոցիոլոգիան, շատ ավելի ուշ է հասնում պոզիտիվ փուլին, քան մյուսները, քանի որ սոցիալական երևույթները մյուս երևույթների համեմատ առավել մասնակի են ու բարդ: Ընդ որում, որոշ դրվագներում Օ. Կոնտը այդ երևույթները դասում է ֆիզիոլոգիական երևույթների շարքին, ինչը կարծես նրա հայացքները դարձնում է ծայրահեղ բնապաշտական: Հայտնի է նաև, որ այլ կերպ նա սոցիոլոգիան անվանում է նաև սոցիալական ֆիզիկա:

Սոցիալական իրականության և՛ կայունության, և՛ փոփոխականության հանդեպ նրա հետաքրքրությունը ցույց է տալիս նաև, որ Օ. Կոնտի համար սոցիոլոգիան միանգամայն հիմնարար գիտություն է:

Այս շարադրանքում արդեն հիշատակվել է, որ կարգն ու առաջընթացը Օ. Կոնտին ուղղորդող արժեքներն էին, իսկ նրա պոզիտիվիստական ուսմունքը ոչ թե նեղ գիտական, այլ քաղաքական-գործնական նպատակներ էր հետապնդում: Սա ակնհայտ է դառնում նրա այն համոզման դիտարկման շնորհիվ, ըստ որի՝ գաղափարներն են կառավարում աշխարհը, և քաղաքական և բարոյական անկարգության արմատը մտավորական անարխիան է: Իր ժամանակների անկարգ լինելը Օ. Կոնտը բացատրում է փիլիսոփայելու երեք՝ աստվածաբանական, մետաֆիզիկական ու պոզիտիվ կերպերի համագոյակցությամբ: Ուստի նա համոզված է, որ անհրաժեշտ է մշակել ընդհանուր գաղափարների այն համակարգը, որը կտիրապետի մարդկության մեջ: Ենթադրաբար այս գործառույթը ստանձնում է հենց պոզիտիվ փիլիսոփայությունը[79]:

Այսպիսով, Օ. Կոնտն իր առաջարկած գիտական գիտելիքի իդեալով ու դրան համապատասխան գործելակերպերով, գիտությունների դասակարգմամբ մեկնարկ է տալիս մի մտավորական խոսակցության, առանց որի անհնար է պատկերացնել սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կայացումը: Նա նաև այն մտածողն է, որի հայացքները հավասարապես ազդել են թե՛ բնապաշտների, թե՛ հակաբնապաշտների վրա: Եվ սա ակնառու է հատկապես երկու առումներով. *ա) սոցիալական երևույթները նրանց բոլորի համար բարդ են ու մասնակի (բնապաշտներ) կամ այլ կերպ ասած՝ եզակի են ու բազմազան (հակաբնապաշտներ), բ) սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում գիտելիքն իր բնույթով պիտի լինի կոնկրետ ու փորձնական:*

[79] Տե՛ս A. Comte, The Law of Development, էջ 678-680:

ԷՄԻԼ ԴՅՈՒՐԿՀԱՅՄԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ

Սոցիալական ճանաչողության գիտականացման գործում մեծ ավանդ են բերել ոչ միայն փիլիսոփաները, որոնք խորապես շոշափել են գոյաբանական, իմացաբանական ու մեթոդաբանական հիմնահարցեր, այլև մտածողներ, որոնք իրենք իրենց դիրքավորել են որպես զուտ գիտնականներ: Ի թիվս այլ խնդիրների՝ նրանց ջանքերն ուղղված են եղել փիլիսոփայությունից գիտականացող սոցիալական ճանաչողությունը ինքնորոշելուն: Դրա հետևանքը փորձնական հենքի վրա սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող մասնավոր գիտությունների կայացումն էր: Նրանք իրենք իրենց փիլիսոփա չէին համարում և դասում էին այդ գիտությունների շրջանակում գործող գիտնականների շարքին: Դրանց թվին է պատկանում ֆրանսիացի մտածող, սոցիոլոգ Էմիլ Դյուրկհայմը (1858-1917), որը սոցիոլոգիայի՝ որպես մասնավոր գիտության կայացման գործում լուրջ դերակատարություն է ունեցել: Եվ այդ դերակատարությունը պայմանավորված չէ միայն արդեն դասական դարձած նրա աշխատությունների թողած ազդեցությամբ: Վերջինիս հավելվում է մի կողմից նրա մանկավարժական-դասախոսական գործունեությունը, մյուս կողմից՝ 1898 թվականին «Սոցիոլոգիական տարեգիրք» հանդեսի նրա կողմից հիմնադրումը և շուրջ տասնհինգ տարի լույսընծայումը: Դրա շնորհիվ ստեղծվել և ամրապնդվել է սոցիոլոգիական մտքի ավանդույթ ֆրանսիական հողում, բայց՝ համաշխարհային նշանակությամբ: Ուստի Է. Դյուրկհայմի ներդրումն այս շրջարկում քննարկելը նույնքան կարևոր է, որքան իրենց փիլիսոփա համարող մտածողներինը, քանի որ նրա ներդրումը կարծես արվում է որոշակի փիլիսոփայական հենքերի վրա, բայց մասնավոր գիտության կողմից: Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների, մասնավորապես սոցիոլոգիայի կայացման գործում նշանակալի ազդեցություն են թողել նրա «*Հասարակական աշխատանքի տարաբաժանման մասին» (1893), «Ինքնասպանություն» (1897), «Կրոնական կյանքի տարրական ձևերը» (1912)* աշխատությունները: Սրանք աշխատություններ են, որոնք գիտական հարթակում արձագանքում են

հասարակական կյանքի շարունակական աշխարհիկացման, այդ կյանքի կազմակերպման, քաղաքական անկայունությունների, անոմիկ դրությունների հարուցած խնդիրներին և այլն[80]: Սակայն այս ենթագլխի շրջանակում խնդրո առարկայի տեսանկյունից դիտարկվելու է նրա 1895 թվականին հրատարակված «*Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*» փոքրածավալ, բայց ազդեցիկ աշխատությունը:

Մի նախնական ընդհանրացմամբ կարելի է պնդել, որ թեև Է. Դյուրկհայմը[81] կրում է փիլիսոփայական մտքի ազդեցությունը, այնուամենայնիվ բնապաշտության այս ականավոր ներկայացուցիչը շարունակում է հետևողական ջանքեր գործադրել՝ մի կողմից սոցիալական ճանաչողությունը զերծ պահելու առաջին հերթին մետաֆիզիկական մտածողությունից, այսինքն՝ մտածելու մի կերպից, որը «շոշափելի», ակնառու սոցիալական երևույթները բացատրում է վերզգայական պատճառներով, մյուս կողմից՝ այն բարձրացնելու առօրեական մակարդակից դեպի գիտական՝ հաստատելով արդի գիտության (էմպիրիկական) հենքերի վրա: Վերջինս պարզորեն երևում է վերոնշյալ աշխատության առաջին հրատարակության առաջաբանի հետևյալ տողերում. «Սոցիալական փաստերի գիտական դիտարկումը այնքան անսովոր է, որ այս աշխատության որոշ դրույթներ թերևս անակնկալի բերեն ընթերցողին: Սակայն եթե գոյություն ունի հասարակությունների մասին գիտություն, ապա պետք է ակնկալել, որ այն ավանդական նախապաշարմունքների պարզ հարասություն չէ, հակառակը՝ իրերը մեզ ներկայացնելու այնպիսի ձև է, որը տարբերվում է հասարակ մահկանացուների պատկերացումներից <…>»[82]:

Է. Դյուրկհայմի «*Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*» աշխատությունը փորձ է՝ առաջարկելու կանոններ, որոնք կերաշխավորեն սոցիալական ճանաչողության գիտականությունը: Իհարկե, այս

---

[80] Տե՛ս P. Carls, Emile Durkheim, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/durkheim/, այց՝ 18. 02. 2016:

[81] Իր աշխատանքային գործունեության սկզբնական շրջանում Է. Դյուրկհայմը փիլիսոփայություն է դասավանդել ֆրանսիական մի շարք դպրոցներում:

[82] Է. Դյուրկհայմ, *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, էջ 11:

դեպքում նրա մտահոգությունները վերաբերում են սոցիոլոգիայի՝ որպես մասնավոր գիտության կայացմանը և այն մեթոդին, որը գործադրվելու է այդ ասպարեզում: Սակայն ակնհայտ է, որ նրա առաջարկությունները (և ցուցումները) կարող են տարածվել նաև սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող և կայացման ճանապարհ անցնող մյուս գիտությունների վրա: Ուստի ինչ-որ առումով այս աշխատությունը կարելի է դիտարկել որպես գիտնականի ուղեցույց, որի հենքը գլխավորապես էմպիրիզմն է:

Եթե հետևելու լինենք աշխատության կառուցվածքին, ապա հեղինակը հստակեցնելուց հետո, թե ինչ է ուսումնասիրում սոցիոլոգիան, մանրամասն անդրադառնում է սոցիալական փաստի՝ սոցիոլոգիայի՝ ուսումնասիրության առարկայի բնույթին: Այդպես սոցիոլոգիայի որպես գիտության իմացաբանական ու մեթոդաբանական հարցերի արծարծմանը նախորդում են գոյաբանական հարցադրման ձևակերպումն ու քննարկումը: Այնուհետև Է. Դյուրկհայմը հանգամանալից շարադրում է այն կանոնները, որոնց, իր համոզմամբ, պետք է հետևել սոցիալական փաստերն ուսումնասիրելիս: Սկզբում դրանք սոցիալական փաստերի դիտարկմանը վերաբերող կանոններն են, ապա՝ կանոններ, որոնք կօգնեն՝ զանազանելու նորմալ ու հիվանդագին սոցիալական երևույթները, իսկ այսպիսի զանազանումը միանգամայն գործնական նշանակություն ունի. գիտելիքը պիտի ծառայի վարքի կառավարմանը: Կանոնների հաջորդ խումբը վերաբերում է սոցիալական տիպերի կառուցմանը, որին հաջորդում են նախ սոցիալական փաստերի մեկնաբանության համար անհրաժեշտ, ապա՝ ապացուցման վերաբերյալ կանոնները:

Ամփոփելով՝ կարելի է ասել, որ ֆրանսիացի մտածողն առանձնացնում է հինգ տեսակի կանոններ, որոնք անհրաժեշտ են սոցիոլոգին՝ իր ուսումնասիրությունն սկսելու և հաջողությամբ ավարտին հասցնելու համար:

Սույն շարադրանքում կենտրոնանալու ենք սոցիալական փաստի և դրա դիտարկման կանոնների վրա, որոնք բացահայտում են Է. Դյուրկհայմի բնապաշտական մտայնությունները: Այս առումով վճռական է նաև նրա այն համոզմունքը, որ պոզիտիվ գիտության

ոգով սոցիալական իրականությունը միանգամայն տրվում է դիտարկման, այսինքն, կանտյան լեզվով ասած, հնարավոր փորձի սահմաններում է: Եվ առաջին հերթին սա է երաշխավորում սոցիալական ճանաչողության գիտականությունը:

Այսպիսով, նախ ի՞նչ է սոցիալական փաստը, ապա ի՞նչ մեթոդով է այն ուսումնասիրվում, և որո՞նք են այդ մեթոդում գործադրվող դիտարկման կանոնները:

Սոցիալական փաստի ըմբռնումը

Այսպես կամ այնպես Է. Դյուրկհայմն իր աշխատության մեջ մի քանի անգամ սահմանում է սոցիալական փաստը: Օրինակ՝ որպես գործունեության, մտածողության և զգացողության կերպեր, որոնք ունեն ուշագրավ մի հատկանիշ, գոյություն ունեն անհատական գիտակցություններից դուրս, օժտված են հրամայական ու հարկադրական ուժով, ինչի հետևանքով անհատին պարտադրվում են նրա կամքից անկախ[83]: Ըստ Է. Դյուրկհայմի՝ դրանց հարկադրականությունը երևում է հենց նրանում, որ խախտման ցանկացած փորձ հանդիպում է դիմադրության: Օրինակ, երբ խախտվում են իրավունքի նորմերը կամ բարոյական կանոնները, հասարակական գիտակցությունը գործի է դնում իր տրամադրության տակ եղած հատուկ պատժամիջոցները: Բացի դրանցից՝ սոցիալական փաստեր են հավատալիքները, ձգտումները, սովորույթները, որոնք արտահայտվում են բերնեբերան կրկնվող, դաստիարակությամբ փոխանցվող, նույնիսկ գրությամբ հաստատված որևէ բանաձևում: Քանի որ սոցիալական փաստերը գոյություն ունեն կոնկրետ մարդուց առաջ, ապա գոյություն ունեն նաև նրանից դուրս: Բացի նրանից, որ հարկադրական ուժ ունեն, դրանք նաև կոլեկտիվ են, հավաքական, և այդ հավաքական բնույթն իր հերթին պայմանավորում է դրանց ընդհանրականությունը: «Սո-

[83] Տե՛ս Է. Դյուրկհայմ, *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, էջ 38:

ցիալական փաստ է համարվում յուրաքանչյուր գործելակերպ՝ հաստատագրված կամ ոչ, որն ընդունակ է անհատի վրա գործադրել արտաքին հարկադրանք, կամ այլ կերպ՝ որն ընդհանուր է տվյալ բովանդակ հասարակության համար և միևնույն ժամանակ ունի սեփական ու իր անհատական դրսևորումներից անկախ գոյություն»[84]:

Այսպիսով, կարծես հստակ են այն հիմնական բնութագրիչները, որոնք սոցիոլոգ ուսումնասիրողին հնարավորություն են ընձեռում սոցիալական փաստը հստակ տարանջատելու սոցիալական փաստ չհանդիսացող իրողություններից: Սակայն փորձելով հավատարիմ մնալ բնապաշտության և հակաբնապաշտության միջև ուղեղվող բանավեճին՝ անհրաժեշտ է մի փոքր ավելի կանգ առնել դրանցից մեկի՝ հարկադրանքի վրա:

Ի՞նչ կարող է նշանակել հարկադրանքը՝ որպես սոցիալական փաստի էական բնութագրիչ համարելը: Այս հարցին պատասխանելու համար ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ Է. Դյուրկհայմը փորձում է ֆիզիկական աշխարհում գործող հարկադրանքը զանազանել սոցիալական աշխարհում գործող հարկադրանքից: Այդպես այս երկու աշխարհները կիսում են ընդհանուր հատկություն՝ հարկադրանքը, ինչի շնորհիվ սոցիալական աշխարհի փաստերը դառնում են օբյեկտիվ իրողություններ, և ճանապարհ է բացվում՝ դրանք գիտականորեն ուսումնասիրելու համար այնպես, ինչպես ֆիզիկական աշխարհի փաստերի պարագայում է: Միաժամանակ ֆրանսիացի մտածողը նպատակ ունի նաև շեշտելու սոցիալական աշխարհի յուրօրինակությունը. «Սոցիալական հարկադրանքի առանձնահատկությունն այն է, որ պայմանավորված է ոչ թե որոշակի մոլեկուլային կազմություններով խստությամբ, այլ այն հեղինակությամբ, որով օժտված են որոշ պատկերացումներ»[85]: Սակայն ֆրանսիացի մտածողն առաջարկում է սոցիալական փաստերը չշփոթել զանգվածային բնույթի երևույթների, ինչպես, օրինակ՝ խանդավառության, վրդովմունքի, կարեկցանքի մեծ շարժումների հետ:

---

[84] Է. Դյուրկհայմ, *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, էջ 49:
[85] Նույն տեղում, էջ 30:

Այդպես Է. Դյուրկհայմը սոցիալական փաստ չհանդիսացող իրողությունները տարանջատում է բուն սոցիալական փաստերից, ինչի շնորհիվ սոցիոլոգիան՝ որպես հասարակությունն ուսումնասիրող գիտություն, հստակեցնում է իր ուսումնասիրության առարկան: «<…> Սոցիալական երևույթների հատկանշական գիծը նրանց ընդհանրականությունը չէ: Յուրաքանչյուր անհատի գիտակցության մեջ գտնվող որևէ միտք կամ շարժում, որ կրկնում են բոլորը, դրանով իսկ չեն դառնում սոցիալական փաստեր»[86]: Այդ փաստերն սոցիալական են, քանի որ սուբստրատն անհատը չէ, այլ հասարակությունը, և այնտեղ, որտեղ կան սոցիալական փաստեր, ըստ Է. Դյուրկհայմի, կա նաև որոշակի կազմակերպություն:

Սոցիալական հարկադրանքին սովորականից ավելի անդրադառնալն այժմ կօգնի վերջնականապես համոզվելու, որ Է. Դյուրկհայմը չափավոր բնապաշտության կողմնակից է: Ֆրանսիացի սոցիոլոգի համոզմամբ կասկածից վեր է, որ սոցիալական աշխարհն ունի *sui generis* բնույթ, այսինքն՝ ինքնատիպ է, եզակի: Հետևաբար այն հանգեցնելի չէ հոգեկան կամ կենսաբանական աշխարհներին: Ավելին, նա նաև պնդում է, որ հասարակությունը զուտ անհատների, նրանց գործողությունների կամ պատկերացումների մեխանիկական գումարը չէ, այլ ավելին է: Ուստի հասարակականն իր հերթին հանգեցնելի չէ անհատականին: Այս վերջին պնդումն իրավունք է տալիս Է. Դյուրկհայմին համարելու սոցիալական գոյաբանության մեջ հայտնի հոլիզմի ներկայացուցիչ, որը, ինչպես հայտնի է, հակադրվում էր «սոցիալական ատոմիզմին» կամ առավել ուշ խաղերի տեսության մեջ հայտնի «գոյաբանական անհատապաշտությանը»[87]:

Է. Դյուրկհայմն իր իսկ մեթոդը որակում է պահպանողական, քանի որ, ինչպես ինքն է պնդում, «<…> սոցիալական փաստերը դիտում է իբրև երևույթներ, որոնց բնույթը, որքան ճկուն ու դյուրափո-

---

[86] Նույն տեղում, էջ 42-43:

[87] Այս տեսակետը պնդում է, որ սոցիալական իրականությունը կամ հասարակությունն անհատների գործողությունների հանրագումարն է, ուստի, օրինակ՝ սոցիալական գիտություններն ուսումնասիրում են անհատական գործողությունները:

փոխ լինի, այնուհանդերձ, չի կարող ենթարկվել կամայական ձևափոխությունների»[88]: Այսինքն՝ նա փորձում է սոցիալական փաստերն իրենց գոյաբանական կարգավիճակով հավասարեցնել ֆիզիկական փաստերին, որոնք ևս կամայական ձևափոխությունների չեն ենթարկվում: Միաժամանակ նա հրաժարվում է ամենաբարդը ամենապարզով բացատրելուց՝ ռեդուկցիոնիզմից, այսինքն՝ սոցիալական աշխարհը կենսաբանական աշխարհի երևույթներով բացատրելուց: Այս պնդմամբ նա մի կողմից ընդունում է Օ. Կոնտի այն դրույթը, որ սոցիալական երևույթներն առավել բարդ են, քան մնացած երևույթները, մյուս կողմից՝ մերժում է ծայրահեղ բնապաշտությանը բնորոշ ռեդուկցիոնիզմը:

Սոցիալական գիտությունների համար հիմնարար նշանակություն ունեցող «*Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*» աշխատությունն առաջին հրատարակությունից հետո քննադատության է արժանացել: Եվ Է. Դյուրկհայմը սոցիալական իրականությունը գիտականորեն և իր առանձնահատկության մեջ ուսումնասիրելու կարևորությունը հիմնավորելու նպատակով արդեն երկրորդ հրատարակության մեջ ընդգծում է, որ երբ հայտարարում է, որ սոցիալական փաստերը պետք է դիտել իբրև իրեր, դա չի նշանակում, «<…> թե սոցիալական փաստերը նյութեղեն իրեր են, այլ դրանք նույն կարգի են, ինչ նյութեղենները, թեպետ այլ կերպ»[89]:

Այսպես, նա սոցիալական իրականությանը հաղորդում է իր ինքնատիպությամբ ու կարևորությամբ նույն կարգավիճակը, ինչով օժտված էր բնությունը: Դեմ լինելով ներհայեցողությամբ սոցիալական փաստերը ճանաչելուն, քանի որ դրանք տրված են դրսից, օբյեկտիվորեն, այլ ոչ թե ներքին գիտակցական փորձով, Է. Դյուրկհայմը, կանխելով այն քննադատությունը, որ սոցիալական փաստերը մարդու ստեղծածն են, գրում է. «<…> Սոցիալական ինստիտուտների մեծ մասը կատարելապես պատրաստի վիճակում ժառանգել ենք նախորդ սերունդներից: Մենք ոչ մի մասնակցություն չենք ունե-

[88] Է. Դյուրկհայմ, *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, էջ 13:
[89] Նույն տեղում, էջ 17:

ցել դրանց ձևավորմանը և հետևապես ինքներս մեզ հարցեր տալով՝ չենք հայտնաբերել դրանց առաջացման պատճառները: Դեռ ավելին, եթե անգամ մասնակցել ենք դրանց առաջացմանը, դժվարությամբ կկարողանանք ամենաաղոտ և հաճախ ոչ ամենաճշգրիտ ձևով զգալ իրական այն պատճառները, որոնք ստիպել են գործել, և մեր գործողությունների բնույթը»[90]:

Այսպես իրական պատճառի չիմացությունը հանդես է գալիս որպես (իմացաբանական) փաստարկ: Այդ փաստարկն անհրաժեշտ է՝ հիմնավորելու, թե սոցիալական փաստերն ուսումնասիրելիս ինչու պետք է հրաժարվել անհուսալի ու սուբյեկտիվ համարվող ներհայեցողությունից և ընտրել օբյեկտիվ ու դրսից հայացք նետելու դիրքը: Ավելին, նա պատճառահետևանքային կապերը դարձնում է նաև սոցիալական աշխարհը բնութագրող կապեր, որով սոցիոլոգիայի համար մեթոդաբանական նշանակություն է ստանում բնագետների շրջանում ընդունված պատճառականության սկզբունքը[91]:

Սոցիալական փաստի դիտարկման կանոնները

Մինչ այս պահը կարծես ակնհայտ է, թե ինչպես է Է. Դյուրկհայմը բնական գիտությունների կառուցման ու գործարկման մոդելը ներմուծում սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների տիրույթ՝ *ա) հարկադրանքը դարձնելով սոցիալական աշխարհի էական բնութագիր, բ) պատճառականության սկզբունքը ներմուծելով սոցիոլոգիա, գ) ընդունելով սոցիալական ճանաչողության օբյեկտի ու սուբյեկտի միջև եղած հստակ տարաբաժանումն ու միմյանցից անհրաժեշտ հեռավորությունը*: Իսկ նրան՝ որպես ուսումնասիրողի, կարծես երեք իմացական նպատակներ են առաջնորդում՝ բացահայտել սոցիալական հաստատությունների՝ պետության, ըն-

---

[90] Նույն տեղում, էջ 19:

[91] Առանց նշված սկզբունքի կիրառության՝ բնագիտության մեջ չէր ձևակերպվի բնության օրենքների մի զգալի մասը:

տանիքի, սեփականության և այլնի բնույթը, առաջացման պատճառները, գործառույթները և զարգացման օրենքները:

«Կարևոր է իմանալ ոչ թե ինչպես է այս կամ այն մտածողն անհատապես պատկերացնում այս կամ այն ինստիտուտը, այլ՝ ինչպես է դա հասկանում խումբը. իրոք, միայն այս ըմբռնումն է սոցիալապես արդյունավետ»[92]: Իսկ սա տրված է ոչ թե ներքին դիտարկմամբ, այլ արտաքին ինչ-ինչ հատկանիշների ըմբռնմամբ: Կոլեկտիվ պատկերացումն արտահայտում է հասարակության բնույթը, նրան բնորոշ միտումները: Այլ կերպ ասած՝ Է. Դյուրկհայմը նախազգուշացնում է ուսումնասիրողին զերծ մնալ ուսումնասիրվողին որոշակի բնույթ ու գծեր վերագրելուց, ինչը վտանգում է իմացության գիտական արժեքը:

Իր մեթոդը պահպանողական հայտարարելով հանդերձ՝ նա բավական առաջադիմական է, որպեսզի ընդունի, որ «մեթոդի ոլորտում երբևէ ստեղծվածը սոսկ ժամանակավոր բնույթի է, որովհետև գիտության զարգացմանը զուգահեռ մեթոդները փոխվում են»[93]:

Այսպիսով, հստակ սահմանելով սոցիոլոգիայի առարկան, բնութագրելով սոցիալական իրականությունը, այսինքն՝ մեզ համար պարզեցնելով իր գոյաբանական ու մեթոդաբանական որոշ դրույթներ՝ Է. Դյուրկհայմը հստակեցնում է այն կանոնները, որոնք պետք է կիրառել սոցիալական փաստերը դիտարկելիս: Այս առիթով «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բանավեճի տեսանկյունից երկու ուշագրավ հանգամանք կա. առաջինը՝ սոցիալական իրականության մասին խոսելիս Է. Դյուրկհայմը, այնուամենայնիվ, կիրառում է «փաստ» և ոչ այնքան «երևույթ» բառը, երկրորդը, այդ կանոնները շարադրում է սոցիալական փաստերի *դիտարկման* համար: Այսինքն՝ եզրաբանությունն արդեն իսկ բացահայտում է, որ գործ ունենք հակամետաֆիզիկական դիրքորոշում որդեգրած բնապաշտի հետ, որին հոգեհարազատ են էմպիրիստական բառապաշարը և էմպիրիզմին բնորոշ ինդուկտիվիստական ճանապարհը:

---

[92] Է. Դյուրկհայմ, *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, էջ 21:
[93] Նույն տեղում, էջ 16:

Եվ այսպես՝ սոցիալական փաստերի դիտարկման առաջին կանոնը պնդում է, որ «սոցիալական փաստերը դիտել իբրև իրեր»[94]: Եվ այսպիսի կանոն առաջարկելու համար ֆրանսիացի մտածողն ունի իր հիմնավորումը. նրա համոզմամբ «<…> իր է այն ամենը, ինչ տրված է, ինչը ներկայացվում կամ, ավելի ճշգրիտ, պարտադրվում է դիտարկմանը: Երևույթների մասին դատել իբրև իրերի, նշանակում է դրանց մասին դատել որպես data-ի՝ գիտության ելակետ կազմող տվյալների: Սոցիալական երևույթները, անտարակույս, ունեն այդ հատկանիշը»[95]:

Ուսումնասիրելով, օրինակ՝ բարոյականության բուն կանոնները և ոչ թե դրանց մասին անհատական պատկերացումները՝ պետք է հրաժարվել նաև բոլոր այն նախահասկացություններից, որոնք նախորդում են գիտությանը և բեկոնյան կուռքերի պես խոչընդոտում գիտական իմացությանը: Ուստի սոցիալական փաստերի դիտարկման հաջորդ կանոնի համաձայն՝ «հարկ է սիստեմատիկաբար վերացնել բոլոր նախահասկացությունները»[96]:

Նախահասկացությունները վերացնելու այս առաջարկը ևս էմպիրիզմի հանդեպ նրա հավատամքի վկայություն է: Կանոնն ինքնին համարելով միանգամայն նեգատիվ, որը սոցիոլոգին սովորեցնում է ազատվել առօրյա հասկացությունների ազդեցությունից և ուշադրությունը բևեռել փաստերին՝ նա առաջարկում է ևս մի կանոն, ըստ որի՝ «իբրև ուսումնասիրության առարկա պետք է ընդունել միայն որոշ ընդհանուր արտաքին հատկանիշներով նախապես սահմանված երևույթների խումբը և այդ ուսումնասիրության մեջ ներառել տվյալ սահմանմանը համապատասխանող բոլոր երևույթները»[97]: Նա կարծում է, որ այն սահմանումը, որը որոշակի երևույթների խումբ կմեկտեղի ուսումնասիրության համար, պետք է լինի օբյեկտիվ, այսինքն՝ արտահայտի այդ երևույթներին ներհատուկ հատկանիշները: Սրա-

[94] Նույն տեղում, էջ 50:
[95] Նույնը տեղում, էջ 63-64:
[96] Նույն տեղում, էջ 68:
[97] Նույն տեղում, էջ 72:

նով Է. Դյուրկհայմն սոցիոլոգին ֆիզիկոսի կամ քիմիկոսի պես վերապահում է ընդհանուր երևույթների ուսումնասիրությունը, անգամ եթե այդ երևույթը բնորոշ է ինչ-որ կոնկրետ հասարակության:

«Հատկանիշը, որի հետևանքով փաստերը դասակարգվում են այս կամ այն խմբում, կարող է ցույց տրվել բոլորին, ճանաչվել բոլորի կողմից, և մեկ դիտորդի պնդումները կարող են ստուգել մյուսները»[98]: Երբ Է. Դյուրկհայմը խոսում է արտաքին հատկանիշի մասին, սա ամենևին չի նշանակում, որ խոսքը պատահական հատկանիշի մասին է, այլ այնպիսի մեկի, որը երևույթի բնույթի հետ սերտ առնչություն ունի: Եվ այս կապը երաշխավորում է պատճառականության սկզբունքը, «<…> երբ որոշակի հատկանիշները միատեսակ ձևով և առանց բացառության հանդիպում են տվյալ կարգի բոլոր երևույթներում, ապա կարելի է համոզված լինել, որ դրանք սերտորեն կապված են այդ երևույթների բնությանը և համապատասխանում են դրանց»[99]:

Նրա համոզմամբ, որպեսզի գիտությունը լինի օբյեկտիվ, այն պետք է ելնի ոչ թե կոնցեպտներից, այլ զգայությունից և զգայական տվյալներից ուղղակիորեն փոխառի իր սկզբնական տարրերը: Վերջինիս սուբյեկտիվությունից ձերբազատվելու համար նա առաջադրում է մի սկզբունք, որի համաձայն՝ «<…> երբ սոցիոլոգը ձեռնամուխ է լինում սոցիալական փաստերի որևէ կարգի ուսումնասիրությանը, պետք է ձգտի դրանք դիտարկել այն կողմից, որտեղից որ դրանք ներկայանում են իրենց անհատական դրսևորումներից անջատ»[100]: Այսինքն՝ կայունն ու նույնականը տեսնելը երաշխավորում է դիտարկման օբյեկտիվությունը: Ֆրանսիացի սոցիոլոգի կարծիքով այսպիսի չափանիշների առաջադրումը հեշտացնում է նաև հետազոտողի գործը, որը կարող է խճճվել իր սուբյեկտիվ պատկերացումների իրական պատճառների մեջ:

---

[98] Է. Դյուրկհայմ, *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները,* էջ 73:
[99] Նույն տեղում, էջ 80:
[100] Նույն տեղում, էջ 82:

Այսպիսով, կարելի է պնդել, որ Է. Դյուրկհայմը բնապաշտության մեջ կարևոր շրջադարձ է իրականացնում, և այդ շրջադարձը շոշափում է բնապաշտության բոլոր կողմերը.

ա) նախ այն վերաբերում է սոցիալական իրականության գոյաբանական կարգավիճակին, երբ վերջինս ստանում է ինքնուրույն ու ինքնատիպ բնույթ, որը հանգեցնելի չէ ո՛չ կենսաբանականին, ո՛չ էլ զուտ անհատականին,

բ) սոցիալական աշխարհը համարելով գիտական փորձի սահմաններում տրված իրականություն՝ դրան կարելի է նետել դրսից (օբյեկտիվ հայացք): Այսինքն՝ ուսումնասիրողը ուսումնասիրության օբյեկտի նկատմամբ զուտ թափանցիկ և հեռավորության վրա գտնվող դիրքում է այնպես, ինչպես բնական գիտություններում է,

գ) կիրառվող մեթոդի շնորհիվ կարելի է գտնել սոցիալական փաստերի պատճառները, և սոցիալական փաստը բացատրում են մեկ այլ սոցիալական փաստով՝ որդեգրելով մտքի տրամաբանական ընթացքի ինդուկտիվ ճանապարհը: Ուստի պատճառականության սկզբունքը, ի տարբերություն Օ. Կոնտի մոտեցման, որում իսպառ ժխտվում է այդ սկզբունքի կիրառությունը, առանցքային դերակատարություն ունի սոցիոլոգիայում,

դ) Օ. Կոնտի պես նա էլ է համարում, որ հասարակության (սոցիալական իրականության) մասին գիտության նպատակը օրենքներ ձևակերպելն է:

Իհարկե, Է. Դյուրկհայմի հայացքներն անխոցելի չեն և իրականում քննադատության տեղիք են տալիս: Օրինակ՝ նախահասկացություններից սկզբունքորեն հրաժարվելու կամ արտաքին հատկանիշներով սոցիալական երևույթները խմբավորելու հնարավորությունը բավական խնդրահարույց է: Ակնհայտորեն զուտ էմպիրիկական դիրքից, առանց նախապես տրված հասկացությունների նման գործողությունն անհնար է: Ընդհանրապես բնապաշտությանն ուղղված քննադատությունները հաջորդ ենթագլխի թեման են: Սակայն այսքանով հանդերձ՝ անկասկած է, որ Է. Դյուրկհայմը ուսումնասիրողին պատշաճորեն «զինում է»՝ ստանձնելու սոցիալական իրականությունը ճանաչելու գործը:

ԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅԱՆ ՍԱՀՄԱՆԱՓԱԿՈՒՄՆԵՐԸ

Բնապաշտության վերաբերյալ պատկերացումները թերի կլինեին, եթե չփորձեինք բացահայտել նաև դրա սահմանափակումները: Իսկ վերջինս հնարավոր է դրա առանցքային ըմբռնումները հարցականի տակ դնելու դեպքում: 19-րդ դարավերջին և 20-րդ դարասկզբին ի հայտ եկած հակաբնապաշտական ուսմունքներն այդ բոլոր ըմբռնումները հարցականի տակ չեն դրել: Այդ ուսմունքները դրանց միայն մի մասն է քննադատել: Ներքոշարադրյալ սահմանափակումները մատնանշված են՝ հաշվի առնելով առ այսօր եղած փիլիսոփայական ձեռքբերումները: Բնապաշտության ըմբռնումներն այսօրվա մտավորական-փիլիսոփայական ձեռքբերումների տեսանկյունից հարցականի տակ դնելը կօգնի նշմարել հնարավոր այլընտրանքները: Այդ այլընտրանքներն առավել ամբողջական իրացվել են սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման շուրջ ծավալված հետագա բանավեճերում:

Բնապաշտության առանցքային ըմբռնումների խնդրականացումն ու դրանով իսկ դրա սահմանափակումները վեր հանելը նաև անհրաժեշտ քայլ են՝ սահուն անցնելու հակաբնապաշտությանը: Վերջինս, ինչպես արդեն նշվել է, ծնունդ է առել մի կողմից բնապաշտությունից, մյուս կողմից՝ դրա անընդունելի լինելուց: Ուստի հակաբնապաշտության որոշ ներկայացուցիչներ, ինչպես հետագա շարադրանքը ցույց կտա, իրենց մոտեցումներում կրում են բնապաշտության ազդեցությունը: Միաժամանակ բնապաշտության որոշ առանցքային ըմբռնումների խնդրականացումը ներշնչված է բնապաշտության իմացաբանական հենք հանդիսացող էմպիրիզմի որոշ ներկայացուցիչների ինչ-ինչ գաղափարներից:

Մինչ վերոհիշյալ սահմանափակումներին անդրադառնալը տեղին կլիներ ամփոփիչ ու համակարգված կերպով մեկ անգամ ևս շարադրել այն հարցադրումները, որոնց շուրջ էլ 19-րդ դարի 30-ական թվականներին և 20-րդ դարասկզբին, ըստ էության, ծավալվել է «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բանավեճը.

ինչպե՞ս կառուցել և գործարկել սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները,

արդյո՞ք սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները պետք է կառուցել և գործարկել այնպես, ինչպես կառուցված և գործարկված են բնական գիտությունները:

Եվ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ բնական գիտություններն ավելի վաղ են ինքնորոշվել փիլիսոփայությունից և գրանցում են աննախադեպ հաջողություններ, ապա *սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները պետք է կառուցել ու գործարկել այնպես, ինչպես բնական գիտություններն են կառուցված ու գործարկված:*

Արդեն քննարկված բնապաշտական երկու՝ Օ. Կոնտի և Է. Դյուրկհայմի ուսմունքները հաստատում են իրենց հանձնառությունը՝ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող (հետագայում սոցիալական և հումանիտար անվանակոչված) գիտությունների կառուցման ու գործարկման հարցում հետևելու բնական գիտությունների մոդելին: Շատ ամփոփ ենթադրվում էր, որ.

- *բնական իրականության կողքին գոյություն ունի սոցիալական իրականություն, որը նույնքան օբյեկտիվ է, որքան առաջինը և հնարավոր փորձի սահմաններում է,*
- *կան միայն բնական իրեր՝ պարագաներ ու հարկություններ* (ծայրահեղ բնապաշտություն) *կամ սոցիալական փաստեր, որոնք պետք է դիտել իբրև իրեր, ինչպես որ բնական իրերի պարագան է* (չափավոր բնապաշտություն),
- *սոցիալական երևույթները հանգեցնելի են բնական երևույթներին* (ռեդուկցիոնիզմ/ ծայրահեղ բնապաշտություն), թեև մեկ այլ մոտեցմամբ *մի սոցիալական փաստը պետք է բացատրել մեկ այլ սոցիալական փաստով* (չափավոր բնապաշտություն),
- *իսկական գիտելիքը միայն գիտական գիտելիքն է, և բնական գիտություններն առաջարկում են իրականության բացահայտ-*

ման միակ, իսկական, հուսալի ուղին: Ուստի բնական գիտությունները տրամադրում են գիտական գիտելիքի իդեալ (գիտապաշտություն),

- *մարդկային գիտակցությունը մաքուր գրատախտակ է կամ սպիտակ թուղթ, որի վրա գրում է փորձը,*
- *հնարավոր է փաստական պնդումները հստակ տարանջատել արժեքային դատողություններից և սոցիալական իրականության մասին գիտելիքը հենել բացառապես փաստական պնդումների վրա,*
- *ուսումնասիրողի դիրքը թափանցիկ է, այսինքն՝ նա կաշկանդված չէ սոցիալական կամ մշակութային համատեքստով և ի վիճակի է անաչառ, դրսից հայացք նետել ուսումնասիրության սոցիալական օբյեկտի վրա և հասնել օբյեկտիվ, գիտական արժեք ունեցող գիտելիքի*[101]*,*
- *սոցիալական ճանաչողության օբյեկտի ուսումնասիրության մեթոդը դիտարկումն է,*
- *տրամաբանական առումով միտքն ընթանում է մասնավորից դեպի ընդհանուրը, փորձնական տվյալներից էմպիրիկ փաստերով դեպի տեսական ընդհանրացումներ,*
- *իսկական գիտելիքը ստուգելի է: Սկզբունքորեն ոչ ստուգելի գիտելիքը պետք է համարել ոչ գիտական,*
- *էմպիրիկ հենքի վրա սոցիալական իրականության մասին կարելի է ֆնակերպել օրենքներ՝ ընդհանուր դատողություններ, որոնք բացատրում են եզակի դեպքերը,*
- *բացատրել սոցիալական երևույթը նշանակում է ցույց տալ, որ այն ընդհանուր օրենքի մասնավոր դեպք է: Այս դրույթից դժվար չէ բխեցնել ևս մեկը, որի համաձայն՝*

[101] Այս պնդումը մասամբ է համընկնում Օ. Կոնտի տեսակետին:

- *օրենքների շնորհիվ սոցիալական երևույթները ոչ միայն բացատրվում են, այլև կանխատեսվում*[102]*:*

Գոյաբանական, իմացաբանական ու մեթոդաբանական դրույթների այս հավաքակազմը էկլեկտիկ է, քանի որ դրանում ընդգրկված են 17-20-րդ դարերում էմպիրիստական կողմնորոշում ունեցող տարբեր մտածողների համոզմունքները: Սակայն այդ հավաքակազմը լիարժեք ամփոփում է բնապաշտության բովանդակությունը: Այս պարագայում այդ էկլեկտիզմն անխուսափելի է: Բնապաշտության սահմանափակումների բացահայտման նպատակով դրանց մի մասը պետք է խնդրականացնել, ինչը գերազանցապես կրկնության պես մի բան է՝ հարցական նշանով.

- *արդյո՞ք սոցիալականը հանգեցնելի է բնականին կամ ինքնատիպ էություն լինելով հանդերձ՝ թույլատրելի՞ է այն դիտել իբրև իր՝ տրված դրսից ու հարկադրաբար (իմա՝ օբյեկտիվորեն):*
- *Եթե անգամ իսկական գիտելիքը միայն գիտական գիտելիքն է, իսկապե՞ս բնական գիտություններն են առաջարկում իրականության բացահայտման միակ, հուսալի, իսկական ուղին: Բնական գիտություններում ստեղծված գիտական գիտելիքը իդեա՞լ է, որին պետք է ձգտել:*
- *Մարդկային գիտակցությունն իսկապե՞ս փորձից առաջ նման է սպիտակ թղթի, թե՞ այն ի սկզբանե պարունակում է ինչ-ինչ նախափորձնական ձևեր:*
- *Սկզբունքորեն հնարավո՞ր է և տեղի՞ն սոցիալական ճանաչողության մեջ փաստական պնդումները տարանջատել արժեքային դատողություններից: Եթե այո, ապա նշանակում է արդյո՞ք, որ արժեքներն ընդհանրապես տեղ չունեն սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում:*
- *Արդյո՞ք ինչ-որ սոցիալական կամ մշակութային համատեքստում ներառված լինելը կաշկանդում է հետազոտողին գիտական ա-*

---

[102] Օ. Կոնտի և Է. Դյուրկհայմի փափագը, ինչպես նշվել է, սոցիոլոգիայում օրենքների ձևակերպմանը հասնելն էր, որը, ի վերջո, ոչ այլ ինչ է, քան սոցիալական իրականությունը դարձնել կանխատեսելի:

ռումով հասնելու իսկական գիտելիքի, թե՞ հակառակը հնարավորություն է ընձեռում թափանցել սոցիալական իրականության մեջ և վեր հանել նրա իսկական կողմերը: Ուսերի ուսումնասիրության սոցիալական օբյեկտին ճիշտ է հայացք նետել դրսի՞ց, թե՞, այնուամենայնիվ, ներսից:

- *Գիտական գիտելիքին տանող ուղին ենթադրո՞ւմ է, որ միտքը տրամաբանական առումով ընթանում է միայն մասնավորից դեպի ընդհանուրը, փորձնական տվյալներից էմպիրիկ փաստերով դեպի տեսական ընդհանրացումներ, թե՞ նաև հակառակը, ընդհանուրից դեպի մասնավորը, գործադրում համանմանություն ու այլ մտածական գործողություններ:*
- *Հնարավո՞ր է գիտական գիտելիքն ամբողջովին հիմնավորել գիտափորձի և դիտարկման միջոցով: Արդյո՞ք գիտելիքի բոլոր բաղադրիչներն են ստուգելի, թե՞ սկզբունքորեն անստուգելի տարրեր կան:*
- *Սոցիալական իրականության մասին սկզբունքորեն կարելի՞ է չհակադրվել օրենքներ, ինչպես բնական իրականության պարագայում, թե՞ այն չի տրվում օրինաչափությունների ու օրենքների:*
- *Սոցիալական իրականությունը բացատրո՞ւմ ենք, թե՞ գուցե մեկ այլ ճանաչողական գործողություն ենք կիրառում:*
- *Եթե պարզվի, որ սոցիալական երևույթները չենք բացատրում, այլ մեկ այլ ճանաչողական գործողություն ենք կիրառում, նշանակում է՝ անիմա՞ստ է մտածել սոցիալական երևույթների կանխատեսման մասին*[103]*:*

Նշված հարցադրումները խնդրականացնում են բնապաշտության առանցքային ըմբռնումները և մղում՝ վերանայելու այդ տեսակետը: Բայց պիտի կրկնել, որ սա չի նշանակում, թե հաջորդիվ քննարկվող հակաբնապաշտական ուսմունքներն են մատնացույց

[103] Բնապաշտության ու հակաբնապաշտության բախման սահմանագծերի շուրջ մեծ պատմական կտրվածքով տե՛ս R. Bhaskar, Philosophy of Social Science, in: *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, sec. ed., ed. by W. Outhwaite, ‘Blackwell Publishing’, Malden, 2006, էջ 482-484:

արել բնապաշտության բոլոր խնդրահարույց կողմերը: Իսկ վերը նշված վերանայումը անհրաժեշտ է սկսել գոյաբանական դրույթից՝ անցում կատարելով մյուսներին:

Է. Դյուրկհայմի այն պնդման շնորհիվ, որ սոցիալական իրականությունը յուրահատուկ է և ոչ մի այլ իրականությանը հանգեցնելի չէ, սոցիալական իրականությունը վերջնականապես ինքնուրույն գոյաբանական կարգավիճակ ձեռք բերեց: Սոցիալական իրականությունը բնական իրականության պես նույնպես բնութագրվում է հարկադրանքով, ինչի շնորհիվ սոցիալական փաստերը ֆիզիկականի համանմանությամբ կարելի է դիտարկել որպես օբյեկտիվորեն տրված իրեր: Բայց այդ հարկադրանքը սոցիալական է և ամրագրվում է հեղինակությամբ: Եթե ուշադիր լինենք, ապա կտեսնենք՝ Է. Դյուրկհայմը փաստացիորեն պահպանում է իրականության մասին մտածելու բնապաշտական կերպը. պարզապես հատկորոշում է՝ հավելելով սոցիալականի բաղադրիչը և հրաժարվում ծայրահեղ բնապաշտությանը բնորոշ ռեդուկցիոնիզմից: Ստացվում է, որ նրա արածը, այնուամենայնիվ, բնապաշտությունից արմատական խզում չէ, ինչպիսի նպատակ նա ամենևին էլ չի հետապնդում: Ահա այստեղ է, որ հակաբնապաշտությունը, ի դեմս իր ներկայացուցիչների, պիտի փորձի այդ արմատական խզումն իրականացնել, այսինքն՝ ցույց տալ, որ սոցիալական իրականությունը ճիշտ է, օբյեկտիվ է: Բայց մարդու հետ նրա կապը ներքին է, խորքային: Մասնավորապես ինչպես հաջորդող գլուխը կբացահայտի, սոցիալական իրականության յուրահատկությունը լոկ հայտարարվելիք կամ հեղինակությամբ պայմանավորված մի բան չէ: Այդ յուրահատկությունը մեծապես պայմանավորված է այն հսկայական ազդեցությամբ, որ սոցիալական իրականության մեջ ունեն մարդկային գիտակցությունը, կամքի ազատությունը, սոցիալական երևույթներին տրված նշանակությունները[104]: Այսպիսի պնդումներ անելու համար հակաբնապաշտները ամուր փիլիսոփայական հենքեր ունեին՝ ի դեմս մարդու կամքի, գի-

[104] Տե՛ս T. Benton, I. Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*, էջ 28:

տակցության, ինքնավարության ու ազատության վերաբերյալ առնվազն Ի. Կանտի ու Հեգելի փիլիսոփայական հայացքների[105]:

Հաջորդ կարևոր վերաիմաստավորումները վերաբերում են իմացության համար մարդկային գիտակցության ու փորձի, իմացականի ու արժեքայինի փոխհարաբերության հարցին: 17-18-րդ դարերում սենսուալիզմի ու ռացիոնալիզմի, էմպիրիզմի ու ապրիորիզմի միջև բանավեճերում, ինչպես հայտնի է, ռացիոնալիզմի ու ապրիորիզմի հետևորդները՝ Ռ. Դեկարտն ու Գ. Լայբնիցը, պնդում էին, որ գոյություն ունի նախափորձնական գիտելիք, առնվազն պոտենցիալ, եթե ոչ ակտուալ կերպով[106]: Կամ ինչպես բարեփոխված ապրիորիզմում այս բանավեճերը հաղթահարել ձգտող Ի. Կանտի պարագայում է՝ գիտելիքը ձևի տեսանկյունից նախափորձնական է, բովանդակության տեսանկյունից՝ փորձնական[107]: Ուստի այս համատեքստում ուսումնասիրողը շատ ավելի ակտիվ դերակատարություն է ստանձնում, քան սպասելի է ընդամենը ընկալող ու դիտարկող ճանաչողության պասիվ սուբյեկտից:

Միաժամանակ անիմաստ է հետամուտ լինել, որպեսզի փորձում ստուգելի լինեն գիտելիքի բոլոր տարրերը: Էմպիրիստական տեսանկյունից գիտության նպատակները սահմանելիս գիտելիքի այսպիսի ըմբռնումը չի կարող խնդիրներ չհարուցել: Մասնավորապես այդ իմացաբանությամբ առաջնորդվելիս օրենքը փաստական դատողությունների կամ դիտարկման պնդումների լոկ ընդհանրացումն է: Այդ դեպքում ձևակերպված օրենքն իսկապե՞ս արտացոլում է երևույթների միջև ընդհանուր, էական, անհրաժեշտ կապ, եթե փորձը սահմանափակ է և չի կարող ենթադրել օրենքով նախատեսված բոլոր նման-

---

[105] Իրականում մարդու կամքի ազատության դրույթը դեռևս միջնադարյան փիլիսոփայության առանցքային դրույթներից է:

[106] Տե՛ս R. Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, ՝Oxford University Press՝, Oxford, 2008, էջ 28-37, Г. В. Лейбниц, *Новые Опыты о Человеческом Разумении Автора Системы Предустановленной Гармонии*, Сочинения в четырех томах, т. 2, «Мысль», М., 1983, էջ 75, 84-86:

[107] Տե՛ս Ի. Կանտ, *Պրոլեգոմենաներ ապագա ամեն մետաֆիզիկայի*, թարգմ.՝ Ա. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», Ե., 2000, էջ 40-41:

օրինակ դեպքերը[108]: Այլ կերպ ասած՝ բնապաշտության շրջանակում ձևակերպված գիտական օրենքի ըմբռնման ու փորձի սահմանափակության իրողության միջև ակնհայտ անհամեմատելիություն կա: Ուստի բավականին խնդրահարույց է այն պնդումը, թե սոցիալական իրականության մասին գիտություններն էլ պիտի բացահայտեն օրենքներ, հակառակ դեպքում գիտություն լինելու հավակնություն չեն կարող ներկայացնել: Եթե օրենքների բացահայտումը խնդրահարույց է, ապա նույնքան խնդրահարույց է դառնում նաև կանխատեսման հնարավորությունը: Այսպիսի սահմանափակության վերհանումը ներշնչված է *պատճառականության սկզբունքի* Դ. Հյումի քննադատությամբ, որը, ինչպես հայտնի է, էմպիրիզմի ներկայացուցիչ էր: Ինչպես հիշում ենք, անկախ այն բանից, թե գիտության որ բնագավառի մասին էր խոսքը, Օ. Կոնտը իսպառ հրաժարվում էր պատճառականության սկզբունքի գործադրումից, բայց հնարավոր էր համարում օրենքի ձևակերպումը: Իսկ Է. Դյուրկհայմը, ընդհակառակը, այն ներմուծում էր սոցիոլոգիական հետազոտության ասպարեզ: Սակայն դեռևս 18-րդ դարում Դ. Հյումը հարցականի տակ էր դնում ապագայի կանխատեսման հնարավորությունը: Ներկայացվող մեջբերումը լավագույնս լուսաբանում է Դ. Հյումի տեսակետը. «<…> Պետք է ընդունենք, որ բնությունը մեզ խիստ հեռու է պահում իր բոլոր գաղտնիքներից ու գիտելիք է տրամադրում օբյեկտների լոկ մակերեսային որակների մասին, մինչդեռ մեզնից թաքցնում է այն ուժերն ու սկզբունքները, որոնցից ամբողջովին կախված է այս օբյեկտների ազդեցությունը: Մեր զգայարանները հաղորդում են մեզ հացի գույնը, քաշն ու խտությունը, բայց ոչ զգայարանը, ոչ բանականությունը երբեք չեն հաղորդի այն որակները, որոնք հացը դարձնում են մարդկային մարմնի համար պիտանի ուտեստ ու կազդուրիչ: <…> Բայց հաշվի չառնելով բնության ուժերի ու սկզբունքների մասին այս անտեղյակությունը՝ միանման զգայելի որակներ տեսնելիս միշտ եզրակացնում ենք, որ դրանք ունեն նաև միանման գաղտնի ուժեր, ու

[108] Տե՛ս T. Benton, I. Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*, էջ 21-32:

ակնկալում ենք, որ դրանց կհետևեն այնպիսի հետևանքներ, որոնք նման են նախկինում մեր փորձառածներին: <…> Անհնար է, որ փորձից արված որևէ փաստարկ ապացուցի ապագայի հետ անցյալի այս նմանությունը, քանի որ <…> բոլոր փաստարկները հիմնված են նմանության ենթադրության վրա»[109]:

Դ. Հյումի քննադատությունը ելնում է նրանից, որ բնության օրենքի գաղափարը հենվում է կանոնավորպես կրկնվող պատճառահետևանքային կապերի, հետևաբար բնության ենթադրվող միօրինակության գաղափարների վրա: Վերջինս բնույթով մետաֆիզիկական է, քանի որ ոչ մի փորձում չի կարող տրված լինել բնության միօրինակությունը: Չէ՞ որ փորձն անավարտ է, մեզ հասու չէ ապագայի փորձը և նմանօրինակ պնդումները ավելի շուտ հենվում են սովորույթի ուժի վրա: Հետևաբար բնության օրենք ձևակերպելու ցանկացած ձեռնարկ հենվում է բնույթով ոչ էմպիրիստական կանխադրույթի վրա, ինչը խնդրահարույց է դարձնում օրենքի հուսալիությունը:

Սոցիալական իրականության պարագայում, որտեղ մարդկային գիտակցությունն ու կամքի ազատությունը նշանակալի դերակատարություն ունեն (ուստի մեծանում է անկանխատեսելիության հավանականությունը), պատճառականության սկզբունքի գործադրումը առավել ևս խնդրահարույց է, ինչպես նաև սոցիալական երևույթների բացատրությունն ու կանխատեսումը՝ ըստ օրենքի: Այս կապակցությամբ հաջորդիվ դիտարկվող հակաբնապաշտական ուսմունքները բավական հետաքրքիր մոտեցումներ են առաջարկել:

Ինչ վերաբերում է ճանաչողության և հատկապես սոցիալական ճանաչողության ընթացքում արժեքային բաղադրիչի առկայության ժխտմանն ու բացառապես փաստականի գոյության պնդմանը, ապա պիտի նկատի ունենալ, որ ճանաչողության օբյեկտը՝ սոցիալական իրականությունը, ինքնին հյուսված է արժեքայինով (առնվազն հասարակության մեջ գործող նորմերի ու կանոնների միջոցով): Ի հավելումն սրան՝ ճանաչողության սուբյեկտը չի կարող զերծ մնալ սոցիա-

---

[109] Դ. Հյում, *Հետազոտություն մարդկային ըմբռնողության վերաբերյալ*, թարգմ.՝ Վ. Ազատյան, «Տիգրան Մեծ», Ե., 2003, էջ 53-58:

լական իրականության ազդեցություններից: Հետևաբար իր ճանաչողական գործունեության ընթացքում նա անխուսափելիորեն կրում է արժեքայինի ազդեցությունը: Եվ գուցե այդ պատճառով բացատրելն այն իմացական գործելակերպը չէ կամ միակ իմացական գործելակերպը չէ, որը բանեցնում ենք սոցիալական իրականությունը ճանաչելիս:

Այսպիսով, կարծես ուրվագծվում է, թե ինչ հիմնական հանձնառություններ պիտի ունենա հակաբնապաշտությունը: Վերոնշյալ հարցադրումներն ու գաղափարները հնարավորություն են ընձեռում այլ հայացքով նայելու սոցիալական իրականությանը և ոչ այնքան արմատական կասկածի տակ առնելու բնական գիտությունների որդեգրած ուղին, որքան մտածելու, որ գուցե սոցիալական իրականության մասին գիտություններն այլ սկզբունքների, մեթոդների ու գործելակերպերի կարիք ունեն, քան բնական գիտությունների սկզբունքները, մեթոդներն ու գործելակերպերն են:

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ՀԱԿԱԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ

Նախորդ գլխի վերջնամասում ընդհանուր և հիմնական կողմերով շոշափեցինք բնապաշտության սահմանափակումներն ու դրան ուղղված քննադատությունները: Այդպես մոտավորապես ուրվագծվում է նաև, թե որոնք կարող են լինել հակաբնապաշտության առանցքային ըմբռնումները: Իհարկե, պիտի հաշվի առնել, որ այս ձեռնարկում քննարկվում են 19-րդ դարի երկրորդ կեսից մինչև 20-րդ դարասկիզբ ընկած ժամանակահատվածի որոշ հակաբնապաշտական ուսմունքներ, որոնք, ինչպես նշվել է, կրում են բնապաշտության ազդեցությունը: Եվ այս շարադրանքը չի կարող հավակնել ներկայացնելու ո՛չ բնապաշտությունը, ո՛չ էլ հակաբնապաշտությունն ամբողջությամբ՝ իրենց գոյաբանական, իմացաբանական ու մեթոդաբանական դրույթներով:

19-րդ դարի երկրորդ կեսին գերմանական հողի վրա առաջացած հակաբնապաշտությունը սոցիալական իրականության մասին գիտություններում տիրապետող պոզիտիվիստական մոտեցմանը (ի-մա՝ բնապաշտությանը) հակազդելու և դրա սահմանափակումները հաղթահարելու ձգտման հետևանք էր:

Նախորդ շարադրանքի հետ կապը պահելու համար վերհիշենք այն հիմնական հարցերը, որոնք կողմնորոշում են 19-րդ դարի 30-ական թվականներից մինչև 20-րդ դարի սկիզբ ընկած ժամանակահատվածում «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բանավեճը:

Ինչպե՞ս կառուցել և գործարկել սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները:

Արդյո՞ք սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները պետք է կառուցել և գործարկել

այնպես, ինչպես կառուցված և գործարկված են բնական գիտությունները:

19-րդ դարի երկրորդ կեսին և 20-րդ դարասկզբին ի հայտ եկած հակաբնապաշտական ուսմունքները երկրորդ հարցին գլխավորապես բացասական պատասխան են տալիս՝ կա՛մ միայն որոշ հարցերում համաձայնելով բնապաշտների հետ, կա՛մ ինչ-ինչ փոփոխություններ առաջարկելով բուն գիտության համակարգում: Բայց դրանք չեն ձգտում արմատապես վերանայել ինքնին գիտության ըմբռնումը, որն արդիության փուլում ավելի շուտ բնագիտության փիլիսոփայական հիմնավորման արգասիք էր: Այդպես օրակարգում մնում է, ըստ էության, առաջին հարցը՝ *«Ինչպե՞ս կառուցել ու գործարկել սոցիալական իրականություն ուսումնասիրող գիտություններ»*: Քանի որ հակաբնապաշտության ձևավորումը սերտորեն կապված է գերմանական համատեքստում, ապա «հակաբնապաշտություն» խորագրի ներքո ստորև քննարկվելու են գերմանացի մտածողներ Վիլհելմ Դիլթայի, Վիլհելմ Վինդելբանդի, Հայնրիխ Ռիկերտի և Մաքս Վեբերի ուսմունքները: Սակայն մինչ այդ որոշ դիտարկումներ անենք տեղի ու ժամանակի հանգամանքների մասին:

Հակաբնապաշտության սկզբնավորման մեջ նշանակալի դեր է խաղացել 19-րդ դարասկզբին Պրուսիայում համալսարանական կրթության բարեփոխումը: Դրա հետևանքով այսուհետ համալսարանը համարվում է ոչ միայն կրթական, այլև հետազոտական հաստատություն: Ընդ որում, Գերմանիայում այս բարեփոխումը նախորդել է արդյունաբերական հեղափոխությանը: Գերմանական *Bildung*-ը՝ կրթանքը, ենթադրում էր, որ մեծ տեքստերի հետ անհատի սերտ առնչությունը՝ ընթերցում-մեկնությունը, կարող է բացահայտել նրա անձնային ներուժը և զարկ տալ անհատականության զարգացմանը[110]: Հակաբնապաշտության ձևավորման վրա հատկապես վճռական ազդեցություն են ունեցել 18-19-րդ դարերում ի հայտ եկած

[110] Տե՛ս F. Ringer, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, ՝Harvard University Press՝, Cambridge, Massachusetts, 1997, էջ 7-10:

պատմապաշտությունը[111] կամ պատմական դպրոցը, գերմանական դասական իդեալիզմը և այնպիսի մշակութային հոսանք, ինչպիսին ռոմանտիզմն էր[112]: Իհարկե, պատմական դպրոցն ու ռոմանտիզմը չմնացին լոկ գերմանական մտավորական-մշակութային իրողություններ, այլ տարածվեցին Արևմտյան Եվրոպայում ու ԱՄՆ-ում: Իր հերթին դժվար է հերքել համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի վրա գերմանական դասական իդեալիզմի թողած ազդեցությունը: Պատմական դպրոցին ու գերմանական իդեալիզմի հատկապես երկու ներկայացուցիչներին անդրադառնալու ենք հաջորդիվ, իսկ ռոմանտիզմին՝ առավել հակիրճ հիմա:

Ռոմանտիզմը 18-րդ դարավերջին և 19-րդ դարասկզբին ի հայտ եկած մշակութային, արվեստային շարժում է՝ գրականության, կերպարվեստի, ճարտարապետության, երաժշտության ասպարեզներում և այլն: Այն գլխավորապես ուղղված էր կլասիցիզմի ու նեոկլասիցիզմի, ինչպես նաև Լուսավորականության հիմնական մտայնությունների դեմ: Վերջինս ենթադրում է բանականության, կարգ ու կանոնի հանդեպ խորը հավատ:

Ի հակադրություն դրա՝ ռոմանտիզմը բանականության փոխարեն առաջնահերթում է զգացմունքներն ու հուզական ծայրահեղ վիճակները, ընդգծում ներըմբռնման դերը, ջատագովում բնության հանդեպ անսահման սերը, շեշտում իրողությունների եզակիությունը: Ռոմանտիզմի հիմնական կերպարները հերոսն ու հանճարն են՝ իրենց վառ անհատականության անկրկնելիությամբ: Ռոմանտիկների շրջանում հետաքրքրություն է առաջանում նաև տեղային, ժո-

---

[111] Ավստրիացի փիլիսոփա Կ. Պոպերը քննադատել է պատմապաշտության այն տարբերակը, որը պատմությունն ըմբռնում է որպես կանխորոշված, որոշակի օրենքներին կամ օրինաչափություններին ենթարկվող գործընթաց, հետևաբար կանխատեսելի իրողություն:

[112] Հակաբնապաշտության ներկայացուցիչ Հ. Ռիկերտը պնդում է, որ գերմանական իդեալիզմի շնորհիվ է ձևավորվել հակաբնապաշտական դիրքորոշումը, և մշակույթի մասին գիտությունները կամ, որ նույնն է, իր ժամանակի սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններն իրենց հասկացությունների մի զգալի մասը փոխառել են գերմանական իդեալիզմից, տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, «Республика», М., 1998, էջ 49:

ղովրդական մշակույթների հանդեպ, ինչը գիտական ասպարեզում արտահայտվում է բազմազանության, յուրահատկության ու եզակիության հանդեպ աննախադեպ ուշադրությամբ: Համարում են նաև, որ 19-րդ դարի ազգայնականության սկզբնավորման նախադրյալներից մեկը հենց ռոմանտիզմն է[113]:

Նշված իրողությունները թույլ են տալիս հաստատել, որ կարծես 19-րդ դարի երկրորդ կեսին հակաբնապաշտության երևան գալու համար բոլոր նախադրյալները կան, և դրանց շնորհիվ է, որ սոցիալական իրականության մասին գիտություններ կառուցելու ու գործարկելու այլընտրանքային մոդելը միս ու արյուն կարող էր ստանալ:

[113] Տե՛ս Romanticism, *The Art Story. Modern Art Insight* http://www.theartstory.org/-movement-romanticism.htm, Romanticism, *Encyclopedia Britannica,* https://www.britannica.com/art/Romanticism, այց՝ 08.03.2018:

Վ. ԴԻԼԹԱՅԻ ՀԱԿԱԲՆԱՊԱՇՏԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔԻ ՏԵՍԱԿԱՆ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ

Հակաբնապաշտական մոտեցում ունեցող վերոհիշյալ մտածողների շարքում գերմանացի փիլիսոփա Վիլհելմ Դիլթայն (1833-1911) առաջինն է բացեիբաց ու համակարգված կերպով մարտահրավեր նետում բնապաշտությանը: Այս ենթագլխում կդիտարկենք նրա ուսմունքի տեսական ակունքները, որոնք ինչ-ինչ բացառություններով, ըստ էության, հակաբնապաշտության տեսական ակունքներն են: Բացի ռոմանտիզմից, որին հակիրճ անդրադարձել ենք, ընդհանրապես հակաբնապաշտության և մասնավորապես Վ. Դիլթայի ուսմունքի վրա վճռական ազդեցություն են թողել.

- *18-19-րդ դարերի պատմապաշտությունը կամ պատմական դպրոցը,*
- *գերմանական դասական իդեալիզմը (հատկապես Ի. Կանտը և Գ. Ֆ. Հեգելը),*
- *Օ. Կոնտի պոզիտիվիստական ուսմունքը,*
- *Ֆ. Շլայերմախերի հերմենևտիկական ուսմունքը:*

Քանի որ Օ. Կոնտի ուսմունքին մի ամբողջ ենթագլուխ է նվիրված, այստեղ կքննարկենք մյուս ուսմունքները:

***

Յ. Յ. Վինկելմանի, Ժ. Բ. Վիկոյի, Յ. Գ. Հերդերի, հետագայում նաև Հեգելի, Յ. Գ. Դրոյզենի, Լ. Ֆոն Ռանկեի շնորհիվ 18-19-րդ դարերի գիտական-փիլիսոփայական մտքում տեղի է ունենում մի շրջադարձ, որն անվանում են *պատմական*: «Պատմական» անվանումը տրվել է ոչ միայն այն պատճառով, որ այդ շրջադարձն արմատական նշանակության իրադարձություն է փիլիսոփայության ու գիտության համար, այլ նաև այն, որ պատմությունն ու պատմականությունն աննախադեպ ուշադրության ու կարևորման են արժանանում: Մասնագիտական գրականության մեջ շրջանառվող տեսակետներից մեկի համաձայն՝ ինքնին պատմապաշտությունը ծնունդ է առել բնա-

պաշտությունից: Առաջինը բնապաշտությանն է հաջողվել թոթափել ոչ պատմական, փոփոխությունը թվացյալ համարող մետաֆիզիկական ըմբռնման գերիշխանությունը: Մասնավորապես բնապաշտության պնդումն առ այն, որ բնական երևույթների՝ բույսերի, կենդանական տեսակների առաջացումը և վերացումը տեղի են ունենում ժամանակի մեջ որոշակի վայրում, նշանակալիորեն խարխլել է մետաֆիզիկայի տիրապետող դիրքը: Պատմապաշտությունը, հետևելով բնապաշտությանը, պնդում է, որ այն ամենը, ինչ գոյություն ունի կամ տեղի է ունենում մարդկային աշխարհում, ունի իր բավարար պատճառները: Այդ պատճառները պատմական են, այսինքն՝ կախված են կոնկրետ տեղից, ժամանակից, հանգամանքներից[114]: Ուստի սոցիալական, մշակութային, քաղաքական, տնտեսական, իրավական ու բարոյական իրողությունները համարվում են ժամանակի մեջ ծնունդ առնող ու վախճանի հանգող:

Պատմապաշտության առանցքային սկզբունքներն են.

- *անհատականության սկզբունքը*, որի համաձայն՝ մարդկային աշխարհի իրողությունները՝ մարդիկ, մշակույթները, ազգերը և այլն, եզակի են, անկրկնելի,
- *հոլիզմի սկզբունքը*, ըստ որի՝ ամբողջը մասերի լոկ մեխանիկական գումարը չէ, այլ՝ ավելին: Ամբողջը պայմանավորում է մասերի ինքնությունը:

Ընդհանրապես աշխարհը պատմականորեն մտածելու շնորհիվ հնարավոր է դառնում գիտականորեն ուսումնասիրել աշխարհի տարբեր ծայրերում ու տարբեր ժամանակաշրջաններում ի հայտ եկած և մարդկային գործունեության արդյունք հանդիսացող արվեստի, իրավունքի, բարոյականության (և այլն) եզակի, բազմազան, կոնկրետ օբյեկտներն ու հարաբերությունները: Ինչպես կտեսնենք, հակաբնապաշտությունը և հատկապես Վ. Դիլթայի հայացքները մեծապես ազդված են այդ շրջադարձից:

---

[114] Տե՛ս F. C. Beiser, *The Historicist Tradition*, ՝Oxford University Press՝, Oxford, 2011, էջ 2-3:

Հաջորդ ազդեցությունը թողել է գերմանական դասական իդեալիզմը: Այս առումով տեղին է անդրադառնալ նրա երկու ներկայացուցիչների՝ Ի. Կանտի ու Հեգելի որոշ գաղափարներին: Ընդ որում, դրանց մի մասը առնչություն ունի վերոնշյալին:

Վ. Դիլթայի մտավորական ժառանգությունն ուսումնասիրելիս աչքի է զարնում այն հանգամանքը, որ նա սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների փիլիսոփայական հիմնահարցերը արծարծող իր նախագիծն անվանում է «Պատմական բանականության քննադատություն»: Սա նշանակում է, որ այդ գիտությունների փիլիսոփայական հարցերն ուղղակիորեն շաղկապված են պատմական բանականության քննադատությանը[115]:

Ուշադրությունը նախագծի խորագրին կենտրոնացնելիս նկատելի է, որ Ի. Կանտի հանրահայտ տրակտատի («Զուտ բանականության քննադատություն») ու Վ. Դիլթայի նախագծի առանցքային հասկացությունը բանականությունն է և դրա քննադատությունը:

Հարց է առաջանում՝ ինչպես է բանականությունն ըմբռնվել նախկինում, որ «պատմական» որոշիչի ավելացումը նշանակալի է: Ի՞նչ է ընդհանրապես տեղի ունեցել բանականության իմաստավորման հետ, որ Վ. Դիլթայի նախագծում այն դարձել է «պատմական»: Միանգամից կարելի էր ամփոփ պատասխանել. վերոնշյալ պատմական շրջադարձն իր անխուսափելի ազդեցությունն է թողել բանականության իմաստավորման վրա: Այսուհետ զուտ բանականության քննադատությունը ծավալվելու է պատմական-փիլիսոփայական մտահորիզոնում: Դրա հետևանքով էականորեն կվերանայվեն նաև Ի. Կանտի փիլիսոփայության որոշ լուծումներ, որոնք իմացաբանական ու մեթոդաբանական առումով առանցքային էին: Բայց դեռևս

[115] Ընդհանրապես Ի. Կանտի կենտրոնական տրակտատի՝ «Զուտ բանականության քննադատության» վերնագրումը հեղինակից հետո շատերին է ոգեշնչել իրենց ծրագրային ուսումնասիրությունների համար խորագիր ձևակերպել: Մասնավորապես խոսքը մախիզմի ներկայացուցիչ Ռ. Ավենարիուսի «Զուտ փորձի քննադատություն» և Փ. Սլոտերդայքի «Ցինիկ բանականության քննադատություն» աշխատությունների մասին է:

կարևոր է մի փոքր կանգ առնել ու հետևել բանականության ըմբռնման փոխակերպման ընթացքին:

Պատմականորեն փիլիսոփայության ամենաուշագրավ հարցերից են բանականության բնույթի, բանականության ու իրականության փոխհարաբերության հարցերը: Դրանք ուղղակիորեն շաղկապված են գիտելիքի, վերջինիս հուսալիության ու օբյեկտիվության, ճանաչող սուբյեկտի բնույթի, ընդհանրապես ճանաչողության հնարավորության հարցերին: Չէ՞ որ նաև բանականության միջոցով են ճանաչում իրականությունը: Ավելին, շատ մտածողներ պնդում են, որ գիտելիքի ճշմարտացիության, համընդհանրության, հուսալիության ու օբյեկտիվության երաշխավորը հենց բանականությունն է: Պարմենիդեսից ու Պլատոնից մինչև Ի. Կանտ բանականությունն ըմբռնել են որպես վերպատմական կամ ոչ պատմական իրողություն: Այսինքն՝ բանականությունը կապված չէ տեղին ու ժամանակին, ասել է թե՝ զերծ է սոցիալ-մշակութային փոփոխական համատեքստի ազդեցություններից[116]: Դրա շնորհիվ գիտելիքը ևս դառնում է համընդհանուր և անհրաժեշտ, հետևաբար վերածվում է ճշմարտության, որը վերանցնում է ցանկացած տեղի ու ժամանակի սահմանափակումները: Այլ կերպ ասած՝ բանականության վերպատմականությունը կամ ոչ պատմականությունը դառնում է իսկական, հուսալի գիտելիքի երաշխիքը և ձերբազատում ճանաչողին հնարավոր սուբյեկտիվ աղավաղումներից[117]: Սակայն այն, ինչ տեղի է ունենում 17-18-րդ դարերի Արևմտյան Եվրոպայում (խոսքը հատկապես հեղափոխությունների մասին է), մեծապես նպաստում է ակադեմիական ասպարեզում բանականության պատմականացման միտմանը: Ընդ որում, զարմանալիորեն վերպատմական բանականությունը պատմականացնելու գործում, բացի պատմապաշտության վերոհիշյալ ներկայացուցիչներից, իր որոշակի ավանդն ունի նաև նույն ինքը՝ Ի. Կան-

[116] Այս մասին մանրամասն տե՛ս T. Rockemore, Dilthey and Historical Reason, *Revue internationale de philosophie,* 2003/4, N 226, էջ 477-494:

[117] Պատահական չէ «բանականության աչքերով» էյդոսները հայելու, ճանաչելու պլատոնական համոզմունքի գոյությունը, երբ էյդոսները հենց հավերժականի վկայությունն են:

տը (1724-1804): Ի. Կանտը՝ գերմանական դասական փիլիսոփայության հիմնադիրը, կասկածի տակ չի դնում բանականության վերպատմական բնույթը: Ավելին, նրան քննադատել են բանականությունն այդպես ըմբռնելու և գիտելիքի ձևն ապրիորի ու անփոփոխ համարելու համար: Սակայն Ի. Կանտը, դրանով հանդերձ, այնուամենայնիվ, իր «Զուտ բանականության քննադատության» մեջ «պատուհան է բացել» բանականության պատմականացման համար, որը երևում է հետևյալ մեջբերումից. «<…> Մաթեմատիկայի և բնագիտության օրինակը, որոնք շնորհիվ մեկ անգամ իրագործված հեղափոխության դարձան այն, ինչ կան այժմ, բավականաչափ ուշագրավ է՝ խորհելու համար մտածելակերպի փոփոխության էության մասին, փոփոխություն, որն այնքան նպաստավոր էր, և փորձելու համար առնվազն նմանակել դրանց, քանզի դա թույլ է տալիս դրանց՝ որպես բանական իմացությունների նմանությունը մետաֆիզիկային: Մինչև այժմ ընդունում էին, որ մեր ամեն իմացություն պետք է համակերպվի առարկաներին, սակայն հասկացությունների միջոցով առարկաների մասին a priori ինչ-որ բան ասելու (ինչը կընդլայներ դրանց մասին մեր իմացությունը) բոլոր փորձերն անհաջողության մատնվեցին: Ահա ինչու հնարավոր եղավ փորձել՝ արդյոք ավելի մեծ հաջողությամբ լուծած չենք լինի մետաֆիզիկայի խնդիրները, եթե որպես հիմք ընդունենք ենթադրությունը, թե իրենք առարկաները պետք է համակերպվեն մեր ճանաչողությանը, ինչն ավելի լավ է համաձայնեցվում դրանց a priori իմացության պահանջին, իսկ իմացությունը պետք է այդ առարկաների մասին ինչ-որ բան հաստատի, նախքան դրանք տրվել են մեզ»[118]:

Ակնհայտ է, որ Ի. Կանտն այս մեջբերմամբ անհնար չէ համարում մտածողության եղանակ(ներ)ի, այսինքն՝ ոչ միայն գիտելիքի բովանդակության, այլև ձևի փոփոխությունը: Բացի դրանից՝ վերոնշյալ մեջբերումը ամրագրում է իմացաբանության մեջ Ջ. Բերկլիի և Ի. Կանտի բերած մեծագույն ավանդներից մեկը՝ մի դրույթ, որի հա-

[118] Ի. Կանտ, *Զուտ բանականության քննադատություն*, թարգմ.՝ Ա. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», Ե., 2006, էջ 19:

մածայն՝ ճանաչողության սուբյեկտը կառուցարկում է ճանաչողության օբյեկտին: Սա նշանակում է, որ մարդկային միտքը պասիվ ընդունող չէ, այլ ինքն է ակտիվորեն մասնակցում իրականության ստեղծմանը: Սա մի պնդում է, որին պարբերաբար հանդիպելու ենք հակաբնապաշտների ուսմունքներում: Այս բոլորից զատ՝ Վ. Դիլթայի ուսմունքի վրա Ի. Կանտի փիլիսոփայության ազդեցությունը նկատելի է նաև այլ առումներով: Մասնավորապես Ի. Կանտի՝ իսկական գիտական՝ բնույթով համընդհանուր ու անհրաժեշտ գիտելիքի ըմբռնումն է կողմնորոշում Վ. Դիլթային: Եվ վերջապես նրա համար ոչ պակաս կարևոր է ոգու մասին գիտությունների փիլիսոփայական հիմնավորումը ուղիղ կապի մեջ տեսնել հնարավոր փորձի սահմանների հարցի հետ, որն իր ոգով դարձյալ կանտական է:

Վ. Դիլթայի ուսմունքի վրա Ի. Կանտի փիլիսոփայության թողած ազդեցությունից անցնենք գերմանական դասական իդեալիզմի մյուս խոշոր ներկայացուցչի՝ Հեգելի (1770-1831) փիլիսոփայության թողած ազդեցությանը: Վերջինս առնվազն նկատելի է բանականության պատմականացման ու ոգու փոխակերպման առումներով:

Նախ առաջինի մասին: Գիտելիքի ձևի ու բովանդակության հարցին շատ հպանցիկ անդրադարձել ենք և արձանագրել, որ Ի. Կանտի համար գիտելիքի ձևը ապրիորի է, բովանդակությունը՝ ապոստերիորի: Ահա Հեգելը քննադատում է Ի. Կանտի ֆորմալիզմը, որը տեղ է գտել նրա «*Տրամաբանության գիտության*» մեջ: «<…> Տրամաբանության հասկացությունը, որին մինչ այժմ հարել են, հենվում է առօրյա գիտակցության մեջ իմացության *բովանդակության* ու *ձևի* տարանջատվածության մեկընդմիշտ տրված ենթադրության կամ, այլ կերպ ասած, *ճշմարտության* ու *ստության* վրա: Ենթադրվում է, որ, *առաջինը,* իմացության նյութը՝ որպես պատրաստի աշխարհ, գոյություն ունի ինքնին և իր համար մտածողությունից դուրս, որ մտածողությունը ինքնին դատարկ է, երբ այն կցորդվում է այդ մատերիային՝ որպես արտաքինից մի ձև, լցվում դրանով, միայն դրանով է ձեռք բերում բովանդակություն և դրա շնորհիվ դառնում իրական իմացություն: <…> Այդ պատճառով մտածողությունը, գալով իր նյութի ընկալմանն ու ձևավորմանը, դուրս չի գալիս ինքն

իրենից, նրա ընկալունակությունը և նրա հետ համապատասխանեցումը մնում է նրա իսկ ձևափոխությունը, և դրանից նա չի դառնում իր ուրիշը <…>: Ուստի նաև առարկայի հետ իր հարաբերության մեջ այն դուրս չի գալիս ինքն իրենից և անցնում առարկային: Վերջինս մնում է որպես ինքնին իր, պարզապես մտածողությանն անդին մի բան»[119]:

Ակնհայտ է, որ Ի. Կանտին ուղղված Հեգելի այս քննադատությունը կոչված է մտածողությունը և հատկապես բանականությունը դուրս բերելու վերպատմականության չափումից և տեղակայելու պատմականության չափման մեջ: Իր իսկ սահմաններից դուրս գալու մտածողության կարողությունը դառնում է վճռորոշ, ինչ-որ իմաստով բուն առարկայի հետ հարաբերվելու հնարավորության գրավական: Մտածողության ձևի ու բովանդակության այս սերտ հարաբերությունը, որը խարսխված է տրամաբանականի ու պատմականի փոխառնչության վրա, կարևոր է այնքանով, որքանով ցույց է տալիս մտածողության ձևերի, բանականության սխեմաների պատմականությունը, որ դրանք մեկընդմիշտ տրված չեն, այլ ժամանակի ընթացքում նկատելի փոփոխության են ենթարկվում: Ընդ որում, այս պատմական շարժընթացում, ինչպես հայտնի է, Հեգելի համար կարևոր դերակատարությունը պատկանում է բանախոհության, այլ ոչ թե Կանտի պարագայում բանականության մեջ ծագող հակասություններին, որոնք, ըստ Հեգելի, թույլ են տալիս բանականությանը վեր խոյանալ բանախոհության հանդեպ ու հաղթահարել հակասությունները:

Հեգելի գաղափարների հաջորդ ազդեցությունը նկատելի է հատկապես Վ. Դիլթայի ուշ շրջանի հայացքներում: Ինչպես հայտնի է, Հեգելի փիլիսոփայության մեջ պատմությունն ու պատմականությունը կենտրոնական տեղ են գրավում: Նրա *«Ոգու բնութագրություն», «Իրավունքի փիլիսոփայություն»* աշխատությունները և այլն լավագույնս հետագծում են ոգու զարգացման ուղին: Այդ ուղին ցույց

[119] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, „Holzinger", Berliner Ausgabe, Band 1, 2013, S. 36-37, http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484031834?page=2, այց՝ 12.02.2019:

է տալիս, թե ինչպես է կազմավորվում Վ. Դիլթայի ոգու մասին գիտությունների ուսումնասիրության առարկան՝ պատմական-հասարակական իրականությունը: Հեգելի փիլիսոփայության մեջ սեփականությունը, ֆորմալ իրավունքը, ընտանիքը, բարոյականությունը, քաղաքացիական հասարակությունը, պետությունը և այլն օբյեկտիվ ոգու փոխակերպումներն են[120]: Իսկ, ինչպես հայտնի է, Հեգելը, ոգուն օժտելով ազատությամբ ու բանական կամքով, ըմբռնում ու քննարկում է այն հաջորդաբար իր սուբյեկտիվ, օբյեկտիվ և բացարձակ ձևերում, և այդ հաջորդականությունը մի կողմից տրամաբանական է, մյուս կողմից՝ պատմական: Այսինքն՝ լայն իմաստով սոցիալական իրողությունների՝ իրավունքի, բարոյականության, քաղաքացիական հասարակության և այլնի երևան գալը որքան ներքին տրամաբանական, նույնքան պատմական շարժընթացի անքակտելի մասն է:

Հակաբնապաշտության և Վ. Դիլթայի ուսմունքի կազմավորման տեսական ակունքների շուրջ քննարկումը թերի կլինի, եթե չանդրադառնանք Ֆրիդրիխ Շլայերմախերի[121] (1768-1834) հերմենևտիկական ուսմունքին:

Ինչպես Հեգելի ոգու փոխակերպման գաղափարի, այնպես էլ Ֆ. Շլայերմախերի հերմենևտիկական ուսմունքի պարագայում մտավորական ազդեցությունը վերաբերում է Վ. Դիլթայի հայացքների ուշ շրջանին:

Նախ ընդհանուր առմամբ այն մասին, թե ինչ է հերմենևտիկան: Հերմենևտիկան սահմանում են որպես հասկացման արվեստ կամ մեկնության պրակտիկա: Այն սկիզբ է առել դեռևս անտիկ Հունաստանում: Հունական միջավայրում հասկացման ու մեկնության կա-

---

[120] Տե՛ս Гегель, Философия Духа, *Энциклопедия Философских Наук*, т. 3, «Мысль», М., 1977, էջ 326-381:

[121] Ի դեպ, Ֆ. Շլայերմախերն էլ է կրում ռոմանտիզմի ազդեցությունը: Հայտնի է, որ նա որոշ ժամանակ Բեռլինում բնակվել է ռոմանտիզմի ներկայացուցիչ Ֆրիդրիխ Շլեգելի հետ, և հետազոտողները երբեմն դժվարանում են հստակորեն ասել, թե Շլայերմախերի առաջարկած այս կամ այն գաղափարն ի՞նչ հեղինակածն է, թե՞ Շլեգելինը, տե՛ս M. Foster, Schleiermacher Friedrich, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/, այց՝ 10.08.2018:

րիք ունեին երազները, առասպելները, պատգամները, փիլիսոփայական ու բանաստեղծական տեքստերը: Բայց այդ կարիքը կարող է առաջանալ մի պարագայում, երբ այդ երազների, առասպելների ու տեքստերի իմաստն ու նշանակությունն ուղղակիորեն տրված չեն, այլ ներկայացված են այլաբանորեն: Հետևաբար գլխավոր խնդիրն այդ իմաստն ու նշանակությունը ճշգրտորեն մեկնելն ու հասկանալն է և հնարավոր թյուրըմբռնումներից խուսափելը:

Հասկացման ու մեկնության խնդիրն իր կարևորությունը պահպանում է նաև միջնադարում, հատկապես սուրբ գրքերի առնչությամբ: Ընդհանրապես հերմենևտիկայի տեսանկյունից գրավոր կամ բանավոր տեքստի հասկացման համար անհրաժեշտորեն պետք է պատասխանել հետևյալ հարցերին՝ «ո՞վ» (հեղինակ), «ի՞նչ» (առարկան), «ինչո՞ւ» (պատճառը), «ե՞րբ» (ժամանակը), «որտե՞ղ» (տեղը), «ինչպե՞ս» (եղանակը)[122]: Այս նպատակով հասկացման համար նախատեսված տեքստը դիտարկվում է սոցիալ-մշակութային այն համատեքստում, որում ծնունդ է առել, այսինքն՝ դիտվում է որպես ամբողջի մաս: Իր հերթին այդ ամբողջն էլ ամփոփված է մասի՝ տեքստի մեջ: Ստացվում է, որ սոցիալ-մշակութային համատեքստն ու (գրավոր կամ բանավոր) տեքստը մեկը մյուսի օգնությամբ հասկանալի ու ճանաչելի են դառնում: Այս փոխադարձաբար հասկանալի դարձնելը հիշեցնում է «հերմենևտիկական շրջանի» մտահղացումը, երբ տեքստը հասկանալու համար սկզբում պետք էր հասկանալ նրա մասերը, և այդ մասերն ավելի լավ են հասկացվում, երբ տեքստն ամբողջությամբ հասկանալի է:

Ժամանակակից իմաստով հերմենևտիկան գործ ունի ընդհանրապես մարդկային գործողությունների և այն ամենի հետ, ինչ դրանց արդյունքն են, այդ թվում՝ նաև տեքստերը, քանի որ և՛ առաջինները, և՛ երկրորդներն օժտված են նշանակությամբ: Պատահական չէ, որ Ֆ. Շլայերմախերը՝ որպես աստվածաբան, նորբողոքականության

[122] Տե՛ս B. Ramberg, K. Gjesdal, Hermeneutics, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/, այց՝ 11.08.2018:

հիմնադիր և եկեղեցու 19-րդ դարի հայրերից մեկը[123], նախ և առաջ հատուկ անդրադառնում է հասկացման ու մեկնության խնդրին:

Ֆ. Շլայերմախերի մոտեցմանը հատկանշական է դեռևս Հերդերին վերագրվող լեզվի ու մտածողության անքակտելիության պնդումը, ինչից կարելի է եզրակացնել, որ լեզվական տարբերություններն անխուսափելիորեն ծնում են նաև մտածական տարբերություններ: Եվ այս պնդումն էլ ավելի է խորացնելու սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում կոնկրետի, առանձնահատուկի նշանակությունը: Բացի դրանից՝ նա համոզված է, որ «հերմենևտիկան՝ որպես հասկացման արվեստ, դեռևս գոյություն չունի ընդհանուր ձևով. կան միայն բազմաթիվ հատուկ հերմենևտիկաներ»[124]:

Եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ մինչ իր ժամանակաշրջանը մեկնության ու հասկացման խնդիրը ոչ միայն կրոնական ու գրական տեքստերի, այլև իրավական փաստաթղթերի առումով էլ էր կարևորվում, ապա միանգամայն արդարացված է գերմանացի աստվածաբանի ու փիլիսոփայի ձգտումը՝ ի դեմս հերմենևտիկայի ստեղծել հասկացման ընդհանուր արվեստ՝ ընդհանուր սկզբունքներով ու կանոններով, կիրառելի բոլոր ասպարեզներում:

Վերադառնալով մեկնաբանության խնդրին՝ ինքը՝ Ֆ. Շլայերմախերը, համարում էր, որ գոյություն ունեն մեկնաբանության երկու, փոխկապակցված ձևեր՝ քերականական և հոգեբանական, որոնք «երկուսն էլ հավասար են կանգնած, և սխալ կլիներ քերականական մեկնաբանությունը ստորին և հոգեբանականը վերին համարել»[125]: Առաջինը տեքստում կիրառված բառերի ու դրանց նշանակությունը-

---

[123] Տե՛ս Ա. Ոսկանյան, *Հասկացման անխուսափելիությունը: Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի կազմաքանդման պատմությունից*, «ԵՊՀ հրատ.», Ե., 2015, էջ 11:

[124] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, „Suhrkamp", Ffm., 1977, S. 75, մեջբերումն՝ ըստ Ա. Ոսկանյան, *Հասկացման անխուսափելիությունը: Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի կազմաքանդման պատմությունից*, էջ 62, նույնն անգլերեն՝ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, transl. and ed. by A. Bowie, ՝Cambridge University Press՝, Cambridge, 1998, p. 5:

[125] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 79, մեջբերումն՝ ըստ Ա. Ոսկանյան, նշվ. աշխ., էջ 66:

ների միջոցով հասնում է գործադրված լեզվական կանոններին, որոնք ընդհանուր են և օբյեկտիվ: Մյուսը գործ ունի հեղինակի նեբաշխարհի հետ, որը սուբյեկտիվ է, առանձնահատուկ: Կարելի է եզրակացնել, որ տեքստն այս երկուսի՝ օբյեկտիվի ու սուբյեկտիվի միաձուլումն է, որում սուբյեկտիվանում է օբյեկտիվը և, հակառակը, օբյեկտիվանում սուբյեկտիվը:

Միաժամանակ Ֆ. Շլայերմախերի շնորհիվ հաստատվում են հերմենևտիկական մտածելակերպի երկու կարևոր սկզբունքներ՝ *հեղինակին գերազանցելու հնարավորությունը.* տեքստը կարելի է ավելի լավ հասկանալ, քան հեղինակն է հասկացել, և *մեկնությունն անվերջ է*[126]: Տեքստը հասկանալու համար մեկնաբանողն ունի ավելի լայն հնարավորություններ, քան ինքը՝ հեղինակը, որը գործում է անգիտակից ստեղծագործական կարողությամբ:

Ինչ վերաբերում է երկրորդ սկզբունքին, ապա այն հնարավորություն է ընձեռում ժամանակ առ ժամանակ վերադառնալու նույն տեքստին ու բացելու դրան նորանոր մեկնաբանությունների առջև անցյալի ու ապագայի անվերջ լինելու շնորհիվ:

Այսպիսով, կարծես թե մտավորական պայմանների մի ողջ շարք կա՝ ձեռնամուխ լինելու սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների փիլիսոփայական հիմնահարցերն արծարծելու համար այլ ուղիով, քան բնապաշտության, մասնավորապես պոզիտիվիզմի առաջարկած ուղին էր: Սակայն ինչպես կտեսնենք, Վ. Դիլթայի համար սա ամենևին չի նշանակում արմատականորեն մերժել պոզիտիվիզմի մտայնությունները:

[126] Տե՛ս Ա. Ոսկանյան, նշվ. աշխ., էջ 73:

ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԵՎ ՈԳՈՒ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ (ՎԻԼՀԵԼՄ ԴԻԼԹԱՅ)

Նախորդ ենթագլխում անդրադարձանք այն հիմնական տեսական ակունքներին, որոնք սնել են ընդհանրապես հակաբնապաշտությունը, մասնավորապես Վ. Դիլթայի ուսմունքը՝ վճռական դեր խաղալով դրանց կազմավորման գործում: Եվս մեկ անգամ ամրագրենք, որ սա գիտության պատմության մեջ մի ժամանակաշրջան է, երբ օրակարգի հիմնական հարցերից մեկը սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման հարցն է:

Ինչպես արդեն նշվել է, կյանքի փիլիսոփայության ներկայացուցիչ Վ. Դիլթայն[127] առաջինն է համակարգված կերպով և բացեիբաց հանդես եկել բնապաշտության դեմ: Եվ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների փիլիսոփայական հարցերն ուսումնասիրող իր նախագիծը նա անվանում է «Պատմական բանականության քննադատություն»: 1883 թվականին Վ. Դիլթայը հրատարակել է *«Ոգու մասին գիտությունների ներածություն»* աշխատությունը, որը նպատակ ուներ իրականացնելու այդ նախագիծը: Աշխատությունը մնաց անավարտ, մեծ հաշվով, նախագիծը՝ նույնպես: Բայց սա չի նշանակում, թե Վ. Դիլթայի ժառանգությունն անարգասաբեր էր սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների իմացաբանական ու մեթոդաբանական հարցերի լուծման տեսանկյունից: Հետևելով Ի. Կանտի քննադատականության ոգուն՝ այն պիտի միտված լիներ վերհանելու և մաքրելու այն պատրանքներն ու մոլորությունները, որոնք գոյություն ունեն սոցիալական իրականության գիտական ճանաչողության ժամանակ և բացահայտելու այն պայմանները, որոնք հնարավոր են դարձնում այդ սոցիալական իրականության օբյեկտիվ, գիտական իմացությունը:

---

[127] Վ. Դիլթայի հայացքների մասին ամփոփ տե՛ս R. Makkreel, Dilthey Wilhelm, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/dilthey/, այց՝ 28.01.2016:

Այսպես, նախ սկսենք նրանից, թե գիտությունների ինչ դասակարգման վրա է նա հենվում: Այդ դասակարգման համաձայն, որը նրա հեղինակածը չէ[128], գիտությունները բաժանվում են *բնության մասին գիտությունների (Naturwissenschaften)* և *ոգու մասին գիտությունների (Geisteswissenschaften)*: Անվանումներից առաջինը ակնհայտ է դարձնում, թե գիտությունների որ շարքն է հաստատապես ներառված դրանում՝ ֆիզիկա, քիմիա, կենսաբանություն և այլն: Տրամաբանորեն մնացած, ոչ բնական գիտությունները, օրինակ՝ իրավագիտությունը, պատմությունը և այլ գիտություններ ընդգրկված են ոգու մասին գիտություններում: Վ. Դիլթայը հատուկ ընդգծում է, որ «ոգու մասին գիտություններ» անվանումը չափազանց նեղ է՝ նշելու այն առարկայական տիրույթը, որ կոչված են ուսումնասիրելու այս գիտությունները: Եվ այդ սահմանափակությունը բնորոշ է բոլոր անվանումներին, որոնք շրջանառվում են իր ժամանակաշրջանում: Ընդունելի և համարժեք անվանման բացակայությունը ևս մի վկայություն է, թե 19-րդ դարի 30-ական թվականներին և 20-րդ դարասկզբի համատեքստում որքան խորքային են այդ գիտությունների կառուցմանն ու գործարկմանը վերաբերող խնդիրները:

Եթե հետևելու լինենք գերմանացի փիլիսոփայի մտքի ու ձևակերպումների ընթացքին և փորձենք դուրս բերել նրա հիմնական նպատակը, ապա վերջինս *փիլիսոփայական առումով ոգու մասին գիտությունների ինքնուրույնությունը հիմնավորելն է*, այսինքն՝ փիլիսոփայական տեսանկյունից ցույց տալ, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները իրենց սկզբունքների, գործելակերպերի, մեթոդների առումով էականորեն տարբերվում են բնության մասին գիտություններից: Ուստի առաջինը՝ ոգու մասին գիտությունները ամենևին կախված չեն վերջինից՝ բնության մասին գիտություններից:

Վ. Դիլթայի համոզմամբ սա չի նշանակում, թե բնության մասին գիտությունների և ոգու մասին գիտությունների միջև առնչություններ

---

[128] Տե՛ս Ա. Ոսկանյան, *Հասկացման անխուսափելիությունը: Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի կազմաքանդման պատմությունից*, էջ 83:

չկան, կամ դրանք գործարկում են գիտության տրամագծորեն տարբեր ըմբռնումներ և գիտականության չափանիշներ: Ի վերջո, գերմանացի փիլիսոփայի համար գիտությունն ընդհանրապես հոգևոր փաստերի ամբողջություն է կամ հիմնադրույթների ամբողջություն, որի տարրերը հասկացություններն են, և ուր մասերը փոխկապակցված են ամբողջի հետ: Հետևաբար այս առումով գիտությունների այս երկու խմբերի միջև տարբերություններ չկան: Շարադրանքի ընթացքում պարզ է դառնում, որ տարբերություններն ավելի շուտ վերաբերում են դրանց առարկային, հիմնական կատեգորիաներին, սկզբունքներին, ուսումնասիրության մեթոդներին:

Պիտի ասել, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող կամ ոգու մասին գիտությունների փիլիսոփայական հարցերի առնչությամբ Վ. Դիլթայի հայացքները որոշակի էվոլյուցիա են ապրել: Մասնագիտական գրականության մեջ դրանք ընդունված է բաժանել երկու շրջանի. առաջին շրջանին բնութագրական է փսիխոլոգիզմը, երկրորդ շրջանը փորձ է՝ ձերբազատվելու փսիխոլոգիզմից և ոգու մասին գիտությունները մեթոդաբանական առումով հենելու հերմենևտիկայի վրա[129]: Եվ շարադրանքի այս մասում կարծարծենք փսիխոլոգիստական կողմնորոշում ունեցող «*Ոգու մասին գիտությունների ներածություն*» աշխատության առանցքային գաղափարները: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հեղինակի նպատակը ոգու մասին գիտությունների ինքնուրույնության փիլիսոփայական հիմնավորումն է՝ հարցեր են առաջանում՝ ինչով է այն նշանավոր, և ինչպես է Վ. Դիլթայն այն իրագործում:

Եթե սկզբի համար շատ ամփոփ նախանշել, ապա *«Ոգու մասին գիտությունների ներածություն»* աշխատության մեջ Վ. Դիլթայը.

➢ Սկզբունքորեն մերժում է ոգու մասին գիտությունների[130]՝ մինչ իր ժամանակաշրջանը ձգվող մետաֆիզիկական հիմնավորու-

[129] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 87, 103-104:

[130] «Գիտություններ» բառն այստեղ վերապահումով պետք է ընդունել, քանի որ արդի իմաստով սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններ կամ դիլ-

մը: Վերջինս փիլիսոփայական մի հիմնավորում է, որը հասարակական, պատմական, մշակութային բոլոր իրողությունների խորքում ինչ-որ անփոփոխ, կայուն ու բացարձակ հենքեր է որոնում կամ ձգտում է ցույց տալ, թե ինչպես հասնել դրանց կայունությանն ու ներդաշնակությանը: Բայց ամենավճռականն այն է, որ մետաֆիզիկական մոտեցման շրջանակում անհնար է սոցիալական իրականության փորձնական ճանաչողությունը: Ի հավելումն սրան՝ մետաֆիզիկան ենթադրում է իմացության տեսություն, որը ոչ միայն ճանաչողության օբյեկտին՝ սոցիալական իրականությանը, այլև ճանաչողության սուբյեկտին է դիտում էմպիրիկական շրջանակից դուրս[131]:

➢ Ձգտում է ոգու մասին գիտությունների փիլիսոփայական առումով հիմնավորել այնպես, որ այդ հիմնավորումը լինի հակամետաֆիզիկական, ինչը, իմիջիայլոց, պարզորոշ ցույց է տալիս նրա հայացքների վրա պոզիտիվիզմի (իմա՝ բնապաշտության) թողած ահռելի ազդեցությունը: Հետևաբար ոգու մասին գիտությունները պետք է բռնեն փիլիսոփայական հիմնավորման մի ուղի, որում շեշտվում է փորձնականության դերը, ինչպես բնության մասին գիտությունների պարագայում:

➢ Պոզիտիվիզմից և պատմական դպրոցից ազդված լինելով հանդերձ՝ նա քննադատում է երկուսն էլ:

Հնարավոր է մատնանշել Վ. Դիլթայի ձեռնարկի այլ կողմեր ևս: Բայց այսքանն էլ բավական է՝ ուրվագծելու նրա ձեռնարկի մասշտաբը: Եվ այսպես, նա պնդում է, որ ոգու մասին գիտությունները

թայյան եզրաբանությամբ ոգու մասին գիտություններ, ըստ էության, մինչ 18-րդ դարի վերջ ու 19-րդ դարասկիզբ չկային:

[131] Մեր օրերում այսպիսի մոտեցումը ստացել է հենքապաշտություն (foundationalism) անվանումը: Իմացության տեսության մեջ հենքապաշտությունը տեսակետ է, որի համաձայն՝ իսկական գիտելիքը կամ հիմնավորված համոզմունքը բխում է կամ հենվում ինքնին հիմնավորում չպահանջող, բանականության կամ զգայականության վրա ուղղակի հենվող գիտելիքից: Հակահենքապաշտությունը պնդում է, որ գիտելիքը կայուն հենքեր չունի, որտեղից հնարավոր կլինի բխեցնել բացարձակ ճշմարիտ գիտելիք, ուստի բացարձակ հավաստի գիտելիք գոյություն չունի: Որոշ հետազոտողներ Վ. Դիլթայի մոտեցումը որակում են որպես հակահենքապաշտական, տե՛ս T. Rockmore, Dilthey and Historical Reason, էջ 486-487:

մինչև 18-րդ դարը ծառայում էին մետաֆիզիկային, իսկ 18-րդ դարից սկսած՝ զարգացող բնագիտության ենթակայության ներքո էին[132]: Միաժամանակ ասպարեզ է իջնում նաև պատմական դպրոցը, որը հոգևոր իրողությունների երևան գալը կապում է պատմական աճի՝ որպես գործընթացի հետ: Վերջինս մի դրույթ է, որը Վ. Դիլթային խորապես հոգեհարազատ է: Սակայն նա համոզված է, որ պատմական դպրոցն այդպես էլ չի հաղթահարել իր ներքին սահմանափակությունները[133]: Մասնավորապես նրան չի հաջողվել հիմնավորել պատմական գիտելիքը, այսինքն՝ գտնել այն հենքը, որը պատմական նկարագրությունն ու գնահատականները կդարձնի գիտական: Պատմական դիտարկումը և համեմատական մոտեցումն այդպիսի հենք դառնալ չեն կարող, ուստի պատմական դպրոցի շրջանակում անհնար է կառուցել ոգու մասին գիտությունների ինքնուրույն համակարգ:

Երբ Վ. Դիլթայը վերջինս համեմատում է պոզիտիվիզմի հետ, ապա նկատում է, որ գուցե պոզիտիվիզմի հետևորդները պատմական-հասարակական իրականության առավել աղքատիկ ու հողեղեն բնութագրություն են առաջարկում: Բայց, փոխարենը նրանք վարպետորեն վերլուծում են: Նրա տեսանկյունից պոզիտիվիստական մոտեցումն անընդունելի է այն պատճառով, որ բնագիտության սկզբունքներն ու մեթոդները կիրառում է սոցիալական իրականության ուսումնասիրության ժամանակ: Իսկ այսպես վարվելու դեպքում իրականությունն անխուսափելիորեն աղավաղվում է:

Փաստորեն, Վ. Դիլթայի կարծիքով պոզիտիվիզմի պարագայում խնդիրը հենքի բացակայությունը չէ, այլ ուսումնասիրության առարկայի և ուսումնասիրության սկզբունքների, մեթոդների միջև եղած անհամապատասխանությունը: Հորդորելով խուսափել երկու ծայրահեղություններից՝ խիստ նկարագրականությունից ու վերացա-

---

[132] Տե՛ս W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften,* B 1, „B.G.Teubner", Stuttgart, 1990, էջ XV:

[133] Տե՛ս նույն տեղում, էջ XVI:

կանությունից՝ նա առաջին հերթին հստակեցնում է բնության մասին գիտությունների և ոգու մասին գիտությունների միջև եղած առարկայական տարբերությունը: «Գիտությունների ամբողջությունը, որոնց առարկան պատմական-հասարակական իրականությունն է, այս աշխատության մեջ ամփոփված են ոգու մասին գիտություններ անվան ներքո»[134]: Նշված ձևակերպմամբ Վ. Դիլթայն ամրագրում է մի բան, որին համաձայն են նաև չափավոր բնապաշտները. պատմական-հասարակական իրականությունը ոգու մասին գիտությունների առարկան է, իսկ բնությունը՝ բնության մասին գիտություններինը: Սակայն հարց է առաջանում, թե որտեղից և ինչպես է ծնունդ առնում պատմական-հասարակական իրականությունը, եթե ակնհայտ է, որ բնությունն ի սկզբանե տրված է: Վաղ շրջանի հայացքներում գերմանացի փիլիսոփայի պատասխանը հետևյալն է. պատմական-հասարակական իրականությունը մարդու գործունեության հետևանք է, մարդու գործունեության նպատակը՝ հոգևոր իրողություններ ստեղծելը: Իսկ այն, ինչ բնորոշում է հենց մարդուն, նրա կամքի ինքնավարությունն է, պատասխանատվությունը և անձնական ազատությունը, և դրանք մարդուն զատում են բնությունից:

Այսպիսով, Վ. Դիլթայի ուսմունքում մեր աչքի առջև տարանջատվում են երկու թագավորություն՝ բնությունը և պատմությունը: Ընդ որում, ըստ նրա՝ բնության մեջ գործում է օբյեկտիվ անհրաժեշտությունը: Ընդհանրապես բնական փոփոխությունները մեխանիկական են և ի սկզբանե պարունակում են վերջնարդյունքը: Ի տարբերություն դրա՝ պատմության մեջ գործում է մարդկային ազատությունը, որի շնորհիվ զարգանում են մարդն ու մարդկությունը[135]:

«Բնություն-պատմություն» այս տարանջատմամբ Վ. Դիլթայն ինչ-որ իմաստով հետևում է իր նախորդներին՝ Ռ. Դեկարտին, Ի. Կանտին: Սակայն ի տարբերություն Ռ. Դեկարտի՝ այս տարանջատման հիմքում ինչ-որ սուբստանցիա ընկած չէ. բնության հիմքում՝

---

[134] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, S. 4:

[135] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 6-7:

մատերիական, պատմության դեպքում՝ հոգևոր: Ոչ էլ պատմական-հասարակական իրականության նրա ըմբռնումն է նույնական Ի. Կանտի նոումենների աշխարհի ըմբռնմանը: Քանի որ իր մտավորական գործունեության առաջին՝ փսիխոլոգիստական շրջանում նա ոգու մասին գիտությունները հենում է հոգեբանության վրա, ինչպես բնագիտությունն էր հենվում ֆիզիկայի վրա, ապա Վ. Դիլթայն առաջարկում է մեկ այլ բաժանում՝ բաժանում ներքին ու արտաքին աշխարհների միջև: Սա իրավունք է տալիս նրան հայտարարելու, որ «հասարակական իրողությունները մեզ հասկանալի են ներքինից: Մեր սեփական վիճակների հիման վրա <…> մենք կարող ենք դրանք վերարտադրել մեր մեջ <…>: <…> Բնությունն օտար է մեզ: Այն միայն արտաքին է մեզ համար, ոչ մի կերպ ներքին չէ: Հասարակություն. ահա մեր աշխարհը»[136]:

Վ. Դիլթայի համոզմամբ արտաքին աշխարհը արտաքին ընկալումների զգայական տրվածությունն է, իսկ ներքին աշխարհը՝ հոգեկան իրադարձությունների ու գործողությունների ներքին գիտակցման անմիջական նյութը: Հետևաբար պատմաբանը, տնտեսագետը, իրավագետը դրույթների իրենց առանձին համակարգի կարիք ունեն, որի վրա կարող են հենվել պատմական-հասարակական իրականությունն ուսումնասիրելիս: Այդ դեպքում հարց է առաջանում, որ եթե ոգու մասին գիտությունների ուղին էլ պետք է փորձնական լինի, բայց ոչ բնագիտականին նույնական, ապա այդ դեպքում ինչպիսի՞ փորձի մասին կարող է խոսք լինել: Վ. Դիլթայը ասպարեզ է բերում արտաքին ու ներքին փորձի տարբերակումը, որը, ինչպես հայտնի է, փիլիսոփայության պատմության մեջ ամենևին նոր չէ[137]: Նրա ուսմունքում արտաքին փորձը նախատեսված է բնության մասին գիտությունների, իսկ ներքին փորձը՝ ոգու մասին գիտությունների համար: «Բացառապես ներքին փորձում, գիտակցության փաստերի մեջ եմ ես գտել սեփական մտքի համար ամուր հենք: <…> Ցանկացած գիտություն սկսվում է փորձից, իսկ ցանկացած փորձ ի սկզբանե կապ-

---

[136] Նույն տեղում, էջ 36:

[137] Փորձի ներքին և արտաքին ձևերի գաղափարը պատկանում է անգլիացի փիլիսոփա Ջ. Լոքին:

ված է մեր գիտակցության վիճակի հետ, որի ներսում տեղ է ձեռք բերում և պայմանավորված է մեր բնույթի ամբողջականությամբ»[138]:

Պատահական չէ, որ երբ նա հայտարարում է, որ մարդը հոգեֆիզիկական միասնություն է, ապա, այնուամենայիվ, պնդում է, որ ներքին ինքնազգացողությամբ մարդը հոգևոր երևույթների համակարգ է, իսկ զգայությունների վկայությամբ՝ մարմնական ամբողջություն: Այս երկու կողմերը փորձնական առումով երբեք միաժամանակ տրված չեն, այլ միայն զատ-զատ: Բայց ազդված լինելով Ի. Կանտից՝ նրա համար կարևոր է ամրագրել, որ թե՛ ներքին, թե՛ արտաքին փորձն ունեն իրենց սահմանները:

Վ. Դիլթայի կողմից մարդկային բնույթի ամբողջականության շեշտումը, որը մեկ անգամ չէ, որ կարելի է հանդիպել *«Ոգու մասին գիտությունների ներածություն»* աշխատությունում, իրականում բավական վճռական է հատկապես իմացության տեսության համար: Եթե ուշադիր լինենք, ապա խոսքն այստեղ պարզապես մարդու մասին չէ, այլ մարդու՝ որպես ճանաչողության սուբյեկտի: Մեկ անգամ ևս դրանում համոզվելու համար մի մեջբերում ևս. «<…> Լոքի, Հյումի և Կանտի կազմավորած ճանաչող սուբյեկտի երակներում իսկական արյուն չի հոսում, այլ բանականության նոսրացած հյութը՝ որպես լերկ մտածական գործունեություն: Սակայն ինձ ողջ մարդուն վերաբերող ինչպես պատմական, այնպես էլ հոգեբանական հետազոտությունները բերել են նրան, որ ես մարդուն՝ իր ուժերի ու կարողությունների բազմազանության մեջ <…> այս կամենող, զգացող, պատկերացնող էակին <…>, դրեցի ճանաչողության և դրա հասկացությունների բացատրման հիմքում <…>»[139]:

Սա նշանակում է, որ ճանաչող սուբյեկտն ինչ-որ վերացական, տեղից ու ժամանակից դուրս, սեփական էմպիրիկական գոյությունից անկախ էակ չէ: Այն կոնկրետ, իրական էակ է, որին վերապահված է ճանաչելու անձի կենդանի միասնությունը, արտաքին աշխարհը, ան-

---

[138] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, S. XVII:
[139] Նույն տեղում, էջ XVIII:

հատներին, նրանց կյանքը ժամանակի մեջ, նրանց փոխազդեցությունը[140]: Սակայն միաժամանակ կարևոր է ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքի վրա, որ իմացաբանական տեսանկյունից հարցի այսպիսի լուծումը կարող է խնդիրներ հարուցել ներքինի ու արտաքինի միջև փոխհարաբերություններում: Որքանո՞վ է ներքին փորձը օբյեկտիվ, հետևաբար համընդհանուր ու անհրաժեշտ գիտելիքի աղբյուր: Արդյո՞ք ներքին աշխարհը կապված է արտաքին աշխարհի հետ:

Վ. Դիլթայը ներքինի ու արտաքինի միջև փոխհարաբերություններում այս հնարավոր խնդիրները հաղթահարելու համար պնդում է՝ ներքին փորձը օբյեկտիվ ռեալություն է, արտաքին աշխարհը գոյություն ունի, ներքին աշխարհը փոխանցվում է արտաքին աշխարհ՝ ամփոփվելով հոգևոր իրողությունների մեջ: Այսինքն, ինչպես արդեն իսկ այլ կերպ նշվել է, արտաքին աշխարհի հոգևոր իրողությունները ներքին աշխարհի առարկայացումներն են[141]: Սա հող է նախապատրաստում, որպեսզի Վ. Դիլթայը պնդի՝ հոգևոր իրողությունների ճանաչումը ոչ այլ է, քան դրանք ստեղծած մարդու հոգեկան ապրումների բացահայտում:

Այսպիսով, եթե հստակ է, թե ինչ են ուսումնասիրում ոգու մասին գիտությունները, ինչպիսի փորձի միջոցով, և ինչպիսին է ընդհանրապես ճանաչող սուբյեկտը, ապա հաջորդ հարցն այն է, թե որ գիտությունն է ոգու մասին գիտությունների հուսալի հենքը, եթե բնագիտության պարագայում ֆիզիկան է: Մարդուն հայտարարելով հոգեֆիզիկական միասնություն՝ Վ. Դիլթայը պարզորոշում է, թե ինչը կարելի է տարրագույն մասնիկ համարել ոգու մասին գիտություններում: Իր հերթին հոգեֆիզիկական միասնությունն ուսումնասիրում են հոգեբանությունն ու մարդաբանությունը: Ուստի ոգու մասին գիտություններում հիմնարար գիտության դերը ստանձնում է հոգեբանությունը: Բայց գերմանացի փիլիսոփայի համար հարց է, թե որ հոգեբանությունը: *Բացատրող հոգեբանությունը* տարանջատելով *նկարագրող*

[140] Տե՛ս նույն տեղում, էջ XVIII:
[141] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 20:

հոգեբանությունից՝ Վ. Դիլթայը ոգու մասին գիտությունները հենում է նկարագրող հոգեբանության վրա: Բանն այն է, որ վերջինս պետք է ամրագրի փաստերն ու փաստական օրինաչափությունները: Մինչդեռ բացատրող հոգեբանությունը հետամուտ է մի քանի կանխադրույթներից դեդուկտիվ ճանապարհող դուրս բերելու ողջ հոգևոր կյանքը: Հետևաբար որպես այդպիսին՝ բացատրող հոգեբանությունը չի կարող հիմնարար գիտության դեր ստանձնել ոգու մասին գիտություններում: Այդպես նկարագրող հոգեբանությունը դառնում է պատմական-հասարակական իրականությունը վերլուծելու մեկնակետը:

Արդեն հաստատել ենք, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կազմավորման փուլում բարձրացվող կարևոր հարցերից մեկն այն էր, թե *հնարավոր է սոցիալական իրականության վերաբերյալ չհակերպել օրենքներ*: Բնապաշտները միաբերան պնդում էին, որ ոչ միայն հնարավոր է, այլև ցանկացած գիտության հիմնական նպատակն է: Վ. Դիլթայն այս հարցը լուծում է մի փոքր այլ կերպ: Պատմական-հասարակական իրականության պարագայում խոսք կարող է գնալ ոչ թե օրենքների, այլ նույնաձևությունների մասին: Թեև հասարակությունը մարդու աշխարհն է, որը գիտենք ներքինից, այնուամենայնիվ նույնաձևությունների բացահայտումը, նրա համոզմամբ, համեմատելի չէ բնության օրենքների բացահայտման հետ: Հասարակության մեջ փոխազդող մարդիկ՝ որպես հոգեֆիզիկական միասնություններ, բազմազան են ու եզակի: Նրանց ճանաչողությունը դժվարանում է բնական պայմաններով, որոնցում գտնվում են: Վերջինիս հավելվում է նախորդ սերունդների թողած ազդեցությունները, ինչպես նաև այն, որ անհնար է մարդու ընդհանուր բնույթից բխեցնել որևէ իրադրություն: Այս առումով Վ. Դիլթային կարելի է հասկանալ, քանի որ դժվար թե մարդու մասին ընդհանրական պատկերացումից հնարավոր լինի դուրս բերել կոնկրետ պատմական-հասարակական իրականության ողջ բազմազանությունը: Բայց ոգու մասին գիտությունները հենելով նկարագրող հոգեբանության ու ներքին փորձի վրա՝ նա կանգնում է մեկ այլ խնդրի առաջ. ինչպե՞ս ցույց տալ, որ պատմական-հասարակական իրականության վերաբերյալ օբյեկտիվ իմացությունը հնարավոր է:

Եվ Վ. Դիլթայը դժվար կացությունից դուրս է գալիս հետևյալ կերպ. յուրաքանչյուրը հասարակության մաս է: Եթե յուրաքանչյուրն ապրում ու ըմբռնում է ինքն իրեն, ապա այդ հասարակության մաս լինելով՝ կարող է ըմբռնել նաև մյուսների էությունը: Եթե բնության մեջ գործում են անհոգի պատճառներ, ապա պատմական-հասարակական իրականության դեպքում խոսքը պատկերացումների, զգացմունքների ու դրդապատճառների մասին է[142]: Եվ այս կետում է, որ մեկը կարող է հասկանալ մյուսին, ուստի ոգու մասին գիտությունների համար կենտրոնականը հասկացման կարողությունն է:

Ոգու մասին գիտություններում անհրաժեշտ ու համընդհանուր (իմա՝ օբյեկտիվ, գիտական) իմացության հասնելու ճանապարհին Վ. Դիլթայը մի հանգամանքի վրա էլ է ուշադրություն հրավիրում: Վերջինս վերաբերում է ուսումնասիրողի հարաբերությանը ուսումնասիրության նյութին: Բանն այն է, որ ոգու մասին գիտություններում նյութի ծավալն իրականում ահռելի է: Սակայն գերմանացի փիլիսոփան համոզված է, որ այն, ինչի հետ մենք գործ ունենք, ամբողջականը չէ, քանի որ ողջը չի պահպանվել: Գիտությանն առնչություն չունեցող շահերը պայմանավորել են, թե ինչն է պատմականորեն պահպանվելու այս կամ այն կերպ: Եվ, փաստորեն, շահերն այն յուրահատուկ ընտրող խողովակներն են, որոնք կողմնորոշում են պատմական գիտակցությանն ընդհանրապես և սոցիալական ճանաչողությունը մասնավորապես: Նա առաջարկում է ուսումնասիրողին ավանդույթի հանդեպ պահպանել քննադատական մոտեցում, իսկ փաստերի հավաքագրման դեպքում՝ զգոնություն, որպեսզի այս հանգամանքը չխոչընդոտի հասնելու իսկական գիտական գիտելիքին:

Ըստ Վ. Դիլթայի՝ ոգու մասին գիտությունները կազմված են երեք բաղկացուցիչներից՝ *փաստերից*, որոնք նկարագրում են պատմական-հասարակական իրականությունը, *թեորեմներից*, որոնք վերացարկման ճանապարհով դուրս են բերում օրինաչափություններ այդ իրականության մասին, և *արժեքային դատողություններից ու*

[142] Տե՛ս W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, էջ 37:

կանոններից, որոնք մտքին հաղորդում են գործնական ուղղություն, այսինքն՝ գործնական առումով կողմնորոշում են, թե ինչն է ճիշտ իրականության մեջ, և ինչը՝ սխալ: «Այդ գիտությունները հետապնդում են հետևյալ նպատակները՝ ըմբռնել պատմական-հասարակական իրականության մեջ եզակին, անհատականը, ճանաչել դրանում գործող նույնաձևությունները, հաստատել նրա զարգացման հետագա նպատակները և նորմերը <…>»[143]:

Վերոհիշյալ պնդումներից կարելի է ևս մի միջանկյալ ամփոփում անել. սոցիալական ճանաչողության օբյեկտն ու սուբյեկտը լիովին պատմականացված իրողություններ են: Եվ կարծես դրանով ամբողջանում են Վ. Դիլթայի սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների փիլիսոփայական հիմնահարցերի վերաբերյալ հայացքները: Սակայն ոգու մասին գիտությունները նկարագրող հոգեբանության վրա հիմնավորելն ու պատմական-հասարակական իրականության ճանաչողությունը հոգեկան ապրումների ըմբռնմանն ու բացահայտմանը հանգեցնելը սուր քննադատության են արժանանում[144]: Խոսքը մասնավորապես հակաբնապաշտության որոշ ներկայացուցիչների՝ Վ. Վինդելբանդի և Հ. Ռիկերտի հնչեցրած քննադատությունների մասին է: Եթե շատ հակիրճ, ապա քննադատության հիմնական թիրախն ուղղված էր փորձը ներքին ու արտաքին ձևերի բաժանելու, գիտություններն ըստ առարկայի դասակարգելու, ապա՝ այդ առարկային համապատասխան մեթոդի ընտրության Վ. Դիլթայի համոզմունքների դեմ և այլն:

Վերոնշյալ քննադատությունն անարձագանք չի մնում, և իր գործունեության երկրորդ շրջանում Վ. Դիլթայը փորձում է ոգու մասին գիտությունները հենել հերմենևտիկայի վրա: Այդ անցումը շատ լավ երևում է նրա՝ 1900 թվականին հրապարակած *«Հերմենևտիկայի*

---

[143] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, S. 27:

[144] Սա այլ բան չի նշանակում, քան այն, որ Վ. Դիլթայն այդպես էլ բնապաշտական շրջանակից դուրս չի եկել: Նրա հայացքներին բնորոշ է ռեդուկցիոնիզմը, երբ ոգու մասին գիտությունները կառուցվում են հենց բնության մասին գիտությունների մոդելով:

ծագումը» ծրագրային հոդվածում. «Ոգու մասին գիտություններն ամեն մի բնագիտական իմացության նկատմամբ անշուշտ ունեն այն առավելությունը, որ նրանց առարկան զգայություններում տրված արտաքին երևույթ, ինչ-որ գիտակցության մեջ ինչ-որ իրականության սոսկական անդրադարձ չէ, այլ անմիջական ներքին իրականությունն ինքը՝ որպես ներքինից ապրված փոխկապակցություն: Սակայն արդեն իսկ այն կերպից, որով այդ իրականությունը տրված է *ներքին փորձում,* նրա օբյեկտիվ ըմբռնման համար մեծ դժվարություններ են ծագում»[145]:

Այդ դժվարությունները հաղթահարելու համար նախ նա պնդում է, որ սեփական անհատականությունը ճանաչելի է ուրիշների անհատականությունների հետ համեմատության մեջ, և, երկրորդը, օտար գոյությունը, այսինքն՝ մյուսները, մեզ տրված են նախ և առաջ դրսից՝ զգայական փաստերի, շարժուձևի, հնչյունների, գործողությունների միջոցով: Այս երկու հանգամանքները հնարավորություն են ընձեռում Վ. Դիլթային հայտարարելու, որ «<…> մենք հասկացում ենք անվանում այն գործընթացը, ուր, զգայականորեն տրված նշաններից ելնելով, ճանաչում ենք հոգեկանը, որի դրսևորումն են այդ նշանները»[146]: Եվ ապա, կանխադրելով, որ կյանքի դրսևորումները կարող են ամրագրվել, այսինքն՝ առարկայանալ-օբյեկտիվանալ, գրում է. «Տևականորեն ամրագրված կենսադրսևորումների <…> արվեստաբնույթ (kunstmäßig) հասկացումը մենք անվանում ենք մեկնություն (Auslegung) կամ մեկնաբանություն (Interpretation)»[147]:

Այսպիսով, Վ. Դիլթայը մեջտեղ է բերում հերմենևտիկական մեթոդը՝ որպես ոգու մասին գիտությունների համար ունիվերսալ մեթոդ, և նախապատրաստում, որ դրանց ուսումնասիրության թիրախը ուղղակի հոգեկան աշխարհը չէ, այլ պատմական աշխարհի կառուցու-

---

[145] Վ. Դիլթայ, *Հերմենևտիկայի ծագումը*, Ա. Ոսկանյան, *Հասկացման անիսուսափելիությունը: Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի կազմաքանդման պատմությունից*, էջ 113:

[146] Նույն տեղում, էջ 114:

[147] Վ. Դիլթայ, *Հերմենևտիկայի ծագումը*, էջ 115:

մը, որի խորքում ոգին ու նրա շարժումներն են: Փսիխոլոգիզմից ձերբազատվելու այս միտումը առավել քան նկատելի է իր 1910 թվականին հրատարակած «*Պատմական աշխարհի կառուցումը ոգու մասին գիտություններում*» աշխատության մեջ: Դրանով ակնհայտ է դառնում Հեգելի փիլիսոփայության համար կենտրոնական նշանակություն ունեցող փոխակերպումների ճանապարհով ոգու օբյեկտիվացման գաղափարի հսկայական ազդեցությունը:

«Մարդկությունը՝ <…> որպես ոգու մասին գիտությունների առարկա, առաջ է գալիս <…> միայն քանի որ մարդկային վիճակները ապրվում են, քանի որ դրանք կենսադրսևորումների մեջ արտահայտում են գտնում, և քանի որ այդ արտահայտումները հասկացվում են»[148]: Ընդ որում, Վ. Դիլթայի տեսանկյունից դրանք ոչ միայն մարդկային ժեստերը, խոսքը, ստեղծագործությունները, այլև ոգու կայուն օբյեկտիվացումներն են հասարակական հաստատություններում: Եվ ահա այստեղ երևան է գալիս նրա ուշ շրջանի հայացքներում կենտրոնական տեղ զբաղեցնող *«ապրում (Erleben)-արտահայտում (Ausdrucken)-հասկացում (Verstehen)»* կապակցությունը՝ որպես ոգու մասին գիտությունների ընթացակարգ: Ապրումը ժամանակի մեջ ընթացող հոսք է, որն ամրագրվում է ինչ-որ ձևով, ապա՝ տրվում հասկացման: Այն արդեն իսկ պարունակում է տարրական մտավոր գործողություններ, որոնք ի հայտ են գալիս գիտակցվածության աճին զուգահեռ: Կյանքի հոգեֆիզիկական միասնությունը՝ մարդը, նույնպես ինքն իրեն կճանաչի այս կապակցության միջոցով, քանի որ ներհայման մեթոդը (introspektive Methode) սահմանափակ է: Մարդն ինքն իրեն ճանաչում է իր սեփական արարքներով, ուրիշների վրա թողած ազդեցությամբ, ամրագրված այլ կենսադրսևորումներով: Ուստի ստացվում է, որ մարդու արածն ու ապրածն էլ է օբյեկտիվանում, օտար գոյության ձև ստանում՝ դառնալով հասկացման օբյեկտ: Ինչ վերաբերում է ուրիշի արածին, ստեղծագործության հե-

[148] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geistenwissenschaften*, Holzinger, Berliner Ausgabe, 2013, S. 98, http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484030974?page=2, այց՝ 13.02.2019:

ղինակին, ապա վերջինիս մտահղացումը հնարավոր է հասկանալ, քանի որ հերմենևտիկական մեթոդը ենթադրում է, որ ուսումնասիրողը կարող է իրեն դնել հեղինակի տեղը, և քանի որ խորքում նույն կյանքն է, կենսական տարերքը: Իրականում Վ. Դիլթայը նաև գլխի է գցում, որ ոգու մասին գիտություններում ճանաչողության սուբյեկտն ու առարկան համընկնում են: «Հոգևոր աշխարհի փոխկապակցությունը ծնունդ է առնում սուբյեկտի մեջ, և այն ոգու շարժումն է, որը միմյանց հետ է կապում առանձին տրամաբանական գործընթացները, ընդհուպ մինչև այդ աշխարհի նշանակության փոխկապակցության սահմանում: Այսպիսով, մի կողմից հոգևոր աշխարհը ըմբռնող սուբյեկտի ստեղծածն է, մյուսից, սակայն, ոգու շարժումն ուղղված է նրան, որպեսզի այս աշխարհում հասնենք օբյեկտիվ իմացության»[149]:

Ոգու մասին գիտություններում առարկայի ու մեթոդի յուրահատկության մատնանշումից և առանցքային ընթացակարգը մշակելուց բացի՝ Վ. Դիլթայն ուշադրություն է հրավիրում նաև նրանց սկզբունքի ու հիմնական կատեգորիաների յուրահատկության վրա: Ըստ նրա՝ «միասնություն», «բազմազանություն», «հավասարություն», «հարաբերություն» և այլն հասկացությունները, որոնք ծնունդ են առնում մտածական գործողություններից, հավասարապես կիրառվում են և՛ բնության մասին գիտություններում, և՛ ոգու մասին գիտություններում: Սակայն «արժեք», «նպատակ», «իմաստ», «նշանակություն», «ժամանակայնություն», «իրականություն», «զարգացում», «իդեալ», «փոխկապակցություն» կատեգորիաներն առանձնահատուկ կարևորություն ունեն ոգու մասին գիտություններում[150]: Դրանք բնորոշ են ինքնին կյանքին և բխում են կյանքից: Սա նշանակում է, որ հենց վերջիններս էլ պիտի համարել ոգու մասին գիտությունների հիմնական կատեգորիական ապարատը, որով ըմբռնում ու հասկանում են հոգևոր աշխարհը:

---

[149] W. Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der Historischen Vernunft*, https://www.vr-elibrary.de/doi/abs/10.13109/9783666303081.191#.XO0RfNIzZdg, այց՝ 28.05.2019:

[150] Տե՛ս W. Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der Historischen Vernunft*, https://www.vr-elibrary.de/doi/abs/10.13109/9783666303081.191#.XO0RfNIzZdg, այց՝ 28.05.2019:

Միաժամանակ այդ գիտություններում գործի պետք է դրվի ոչ թե պատճառականության, այլ «ամբողջ-մաս» հարաբերության սկզբունքը: Այս սկզբունքի կիրառականությունը դառնում է միանգամայն հիմնավորված, քանի որ ոգու մասին գիտություններում մեթոդը հերմենևտիկական մեթոդն է[151], իսկ էականը՝ գործողությունը, ներգործությունը: Վ. Դիլթայը համոզված է, որ ինքնին կյանքը, պատմությունը ենթադրում են մասի հետ ամբողջի փոխկապակցություն[152]: Հետևաբար երևույթի նշանակությունը բխում է ամբողջի նշանակությունից, և այդ երևույթը կարելի է հասկանալ միայն, երբ գործի ենք դնում մասի նկատմամբ ամբողջի հարաբերության սկզբունքը:

Այսպիսով, Վ. Դիլթայը «պատմական բանականության քննադատության» իր նախագծով ահռելի ջանք դրեց մարդուն, հասարակությունը, պատմությունն ու մշակույթն ուսումնասիրող գիտությունները մեկ խորագրի ներքո հավաքագրելու, դրանց առարկան, ուսումնասիրության յուրահատուկ մեթոդը սահմանելու, սկզբունքն ու կատեգորիաները մշակելու հարցում: Իր բոլոր բացթողումներով ու խոցելի կողմերով հանդերձ՝ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կայացման գործում նրա ձեռնարկը հեղափոխիչ դեր ուներ:

---

[151] Հայտնի «հերմենևտիկական շրջանի» մտահղացման մասին է խոսքը:
[152] Տե՛ս W. *Dilthey, Entwürfe zur Kritik der Historischen Vernunft*:

ՆՈՐԿԱՆՏԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման հիմնահարցի շուրջ միմյանց հետ բանավիճում էին ոչ միայն բնապաշտության և հակաբնապաշտության ներկայացուցիչները: Վերոհիշյալ հիմնահարցի շուրջ թեժ էին նաև հակաբնապաշտների շրջանում ծավալվող բանավեճերը: Եվ դրանք անխուսափելի էին ու միանգամայն բնական, եթե հաշվի առնել քննարկվող հարցի կարևորությունը, որպես ելակետ ընտրված փիլիսոփայական ավանդույթները: Նախորդ ենթագլխում նշել ենք գերմանացի նորկանտական փիլիսոփաներ Վ. Վինդելբանդի և Հ. Ռիկերտի՝ Վ. Դիլթայի հետ ունեցած որոշ անհամաձայնությունների մասին: Այժմ ժամանակն է ոչ միայն մանրամասնել այդ սկզբունքային անհամաձայնությունները, այլև շարադրել նրանց սեփական տեսակետները խնդրո առարկայի մասին: Մինչ վերջինիս անդրադառնալը նախ հարկ է այլ տեսանկյունից ներկայացնել բանավեճի համատեքստը, որի անքակտելի մաս է նորկանտականությունը:

Նորկանտականությունը փիլիսոփայական ուղղություն է, որն աննախադեպ թափ է հավաքել 19-րդ դարի 70-ական թվականներին Գերմանիայում և մինչև 20-րդ դարասկիզբ՝ Առաջին աշխարհամարտի ավարտը, պահպանել իր ազդեցությունը: Նորկանտական մտածողներ եղել են և՛ մինչև 19-րդ դարի 70-ական թվականները, և՛ Առաջին աշխարհամարտից հետո: Սակայն այս ուղղության ազդեցության բարձրակետը մոտավորապես նշված հիսուն տարիներն են: Եզրը հուշում է, որ նրա ներկայացուցիչների համար ելակետը Կանտի փիլիսոփայությունն է, ինչը չի նշանակում, թե նրանք Կանտի փիլիսոփայության յուրաքանչյուր գաղափարի ուղղափառ ջատագովներ էին: Նորկանտականներն ավելի շուտ փորձում էին հրվել, մեկնարկել Ի. Կանտի փիլիսոփայությունից, բայց չմնալ դրա սահմաններում մի իրաղրության մեջ, երբ փիլիսոփայական հիմնավորման կարիք ունեին բոլոր, ոչ միայն սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները: Ուստի համարում են, որ ընդհուպ մինչև 19-րդ դարի 70-80-ական թվականները նորկանտականության զա-

նազան ներկայացուցիչներ մեկնաբանել են Ի. Կանտի փիլիսոփայության այս կամ այն մասը և միայն 19-րդ դարի 90-ական թվականներին ստեղծել ինքնուրույն փիլիսոփայական համակարգեր[153]:

Ընդհանրապես նորկանտականությունն ասպարեզ է իջել մի կողմից բնագիտության բուռն զարգացման, մյուս կողմից՝ մետաֆիզիկայի քննադատության ու սնանկության համապատկերում: Վերջինս նկատելի է հատկապես Հեգելի փիլիսոփայության պարագայում, որի առանցքային գաղափարները մեծ հաշվով աղերս չունեին բնագիտական ուսումնասիրությունների հետ[154]: Ընդ որում, խնդիրը միայն փիլիսոփայության ճակատագիրը չէր, որը, մասնավոր գիտությունների երևան գալով, կարծես «ինքնության» ճգնաժամ էր ապրում և դեռ պիտի պատասխաներ այն հարցին, թե որն է իր դերակատարությունն այս նոր պայմաններում և կապ ունի այն գիտության հետ, թե՝ ոչ:

(Բնա)գիտությունն էլ իր հերթին ոչ բարենպաստ իրադրության մեջ էր և առանց պատշաճ փիլիսոփայական հիմնավորման կարող էր հեշտորեն ընկնել պարզունակ մատերիալիզմի գիրկը: Ուստի իր հերթին նոր պայմանների հրամայականներին համապատասխան այն իմացության տեսության կարիք ուներ՝ հիմնավորելու իր առանցքային հասկացությունները, օրինակ՝ պատասխանելով այն հարցին, թե արդյոք դրանք ապրիորի են: Կամ եթե առավել ընդհանուր հարց ձևակերպենք, թե ինչպես է հնարավոր գիտությունը, կամ որ պայմաններն են հնարավոր դարձնում գիտությունը. հարց, որը Ի. Կանտի փիլիսոփայության ոգուն խորապես համահունչ է:

Ահա այս հանգամանքներն էլ նպաստում են դարձին դեպի Կանտը, որի փիլիսոփայությունն ամենահուսալի մեկնակետն է թվում՝ վերոնշյալ խնդիրներն արծարծելու համար: Վաղ նորկանտա-

---

[153] Տե՛ս H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus*, „J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung", Stuttgart, 1979, էջ 2:

[154] Տե՛ս К. Свасьян, Неокантианство, *Новая философская энциклопедия*, http://iph.-ras.ru/elib/2043.html, այց՝ 12.02.2016:

կան մտածողներից մեկը՝ Օ. Լիբմանը, 1865 թվականին գրել է «Կանտը և էպիգոնները» աշխատությունը, որի յուրաքանչյուր գլուխն ավարտել է «այսպիսով պետք է վերադառնալ Կանտին» ձևակերպմամբ: Հատկանշական է, որ նորկանտականները, ապավինելով Ի. Կանտի փիլիսոփայության որոշ կողմերին (օրինակ՝ քննադատականության ու տրանսցենդենտալ իդեալիզմին), հրաժարվում էին այլ, մասնավորապես մետաֆիզիկական ու փսիխոլոգիստական կողմերից, առանցքային «ինքնին իրի» գաղափարից: Փոխարենը շեշտը տեղափոխվում էր նրա փիլիսոփայության տրամաբանական-իմացաբանական կողմի վրա, որը ծառայելու էր գիտության հնարավորության հիմնավորման խնդրի լուծմանը:

Նորկանտականության մեջ ձևավորված երկու դպրոց կա՝ Մարբուրգյան դպրոցը և Բադենյան դպրոցը: Մարբուրգյան դպրոցի Ներկայացուցիչներին՝ Հ. Կոհենին (1842-1918) և Պ. Նատորպին (1854-1924), հետաքրքրել են բնագիտության փիլիսոփայական խնդիրները:

Վ. Վինդելբանդը և Հ. Ռիկերտը ներկայացնում են Բադենյան դպրոցը, որտեղ շեշտադրումն ավելի շուտ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների հիմնավորման վրա է: Վերը ներկայացված հետնախորքում 1894 թվականին Վ. Վինդելբանդը, Ստրասբուրգի համալսարանի ռեկտորի պաշտոնը ստանձնելիս, *«Պատմություն և բնագիտություն»* վերնագրով մի բանախոսություն է կարդում: Բանախոսությունը ծրագրային էր և, ինչպես ժամանակն է ցույց տալիս, բավական ազդեցիկ:

ՆՈՄՈԹԵՏԻԿ ԵՎ ԻԴԻՈԳՐԱՖԻԿ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆՆԵՐ (ՎԻԼՀԵԼՄ ՎԻՆԴԵԼԲԱՆԴ)

Վ. Վինդելբանդի *«Պատմություն և բնագիտություն»* բանախոսությունն իր ծավալով մեծ չէ: Բայց 19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարասկզբի ակադեմիական տեղաշարժերի տեսանկյունից այն հույժ կարևոր է: Մտահոգությունների առումով այդ բանախոսությունն արձագանքում է իր ժամանակի ակադեմիական տեղաշարժերին: Դրանց շարքում, անշուշտ, բնույթով հետմետաֆիզիկական լինելու ձգտող փիլիսոփայության և նոր ձևավորված ու թափ հավաքող մասնավոր գիտությունների միջև հարաբերություններն են: Ինչպես հեղինակն է նշում, իր բանախոսության նպատակը համընդհանուր հետաքրքրություն առաջացնելն է, ըստ էության, թե՛ փիլիսոփաների, թե՛ մասնավոր գիտությունների ասպարեզը ներկայացնող գիտնականների շրջանում: Փիլիսոփայության ու մասնավոր գիտությունների միջև հարաբերությունների հստակեցման նպատակն ակնհայտ է հենց սկզբից: «Ողջ գիտական աշխատանքը կազմակերպված է այնպես, որ այն իր յուրահատուկ առարկան դնի լայն շրջանակում և մասնակի հարցերը լուծի ընդհանուր դիտանկյուններից: Այսքանով փիլիսոփայության պարագան այլ չէ, քան մնացյալ գիտություններինը: Սակայն այն ժամանակ, երբ հատուկ հետազոտության բավարար հուսալիության համար վերջիններիս թույլատրված է նմանատիպ սկզբունքները համարել ամուր և տրված, փիլիսոփայության համար էականն այն է, որ իր սեփական հետազոտության օբյեկտը հենց սկզբունքներն են, որ այն, այսպիսով, իր լուծումները ոչ թե ընդհանուրից կարող է բխեցնել, այլ ամեն անգամ ինքն է որոշում ընդհանուրը»[155]:

Վ. Վինդելբանդը փաստացի հստակեցնում է մասնավոր գիտությունների և փիլիսոփայության միջև տարբերությունը. առաջինի դեպքում ուսումնասիրության օբյեկտը հատուկ է, երկրորդի դեպքում՝

[155] W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Dritte Auflage, „Heitz und Mündel", Strassburg, 1904, S. 3.

ընդհանուր, որովհետև հենց այն ընդհանուր սկզբունքներն են, որոնք որոշում են և շրջանակում մասնավոր հետազոտությունները: Միաժամանակ նրա համոզմամբ փիլիսոփայությանն անհրաժեշտ է բավարար քաջություն ունենալ՝ ամեն անգամ այդ ընդհանուր սկզբունքները վիճարկելու համար, քանի որ այդ վիճարկումը նման է մի իրադրության, երբ ոտքի տակից փախչում է ամուր հողը: Այս կերպ նորկանտական մտածողը մի կողմից փիլիսոփայությանն օժտում է (ինքնա)վիճարկող հատկությամբ, մյուս կողմից՝ լուծում տալիս իր ժամանակի գլխավոր խնդիրներից մեկին՝ փիլիսոփայության ու մասնավոր գիտությունների փոխհարաբերության խնդրին: Ակնհայտորեն այդ լուծմամբ փիլիսոփայության հիմնահարցերն այսուհետ վերաբերում են գիտության մեթոդաբանությանն ու տեսությանը, որտեղ հետազոտության օբյեկտը հենց գիտությունն է: Այս ելակետից էլ նա փորձում է իր լսարանի համար ձևակերպել ու լուծել այլ հիմնահարցեր, որոնք խորքային առումով շոշափում են գիտությունների դասակարգման, գիտության առարկայի ու մեթոդի փոխհարաբերության խնդիրը: Դրա շնորհիվ ընդհանրապես գիտությունների, բայց մասնավորապես սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման հարցը հասնում է մի նոր հանգրվանի: Այդ նոր հանգրվանում Վ. Վինդելբանդի քննադատության թիրախում են հայտնվում Վ. Դիլթայի վաղ շրջանի հայացքները, ինչին նախորդող շարադրանքում հակիրճ անդրադարձել ենք: Բուն քննադատությունը կառուցված է մետաֆիզիկայի ու փսիխոլոգիզմի մերժման վրա, որոնց ազդեցությունը Վ. Վինդելբանդը շոշափում է Վ. Դիլթայի հայացքներում: Այդ քննադատությունը հնարավորություն է ընձեռում նորկանտական փիլիսոփային սահուն անցնելու սեփական հայեցակետի շարադրմանը՝ շեշտը դնելով գիտությունների այլ դասակարգման, գիտության առարկայի ու մեթոդի փոխհարաբերության հարցի վրա:

Իրականության իմացության ողջ հարստությունն անխուսափելի է դարձնում դրա բաժանումը տարբեր ասպարեզների: Սակայն Վ. Վինդելբանդի համար մինչ իր ժամանակաշրջանը կիրառվող գիտությունների դասակարգումը մի հիմնական խնդրահարույց կողմ

ունի. հենվում է ուսումնասիրության առարկայի տարբերության սկզբունքի վրա: Այսինքն, երբ գիտությունները հայտնվում են դասակարգման այս կամ այն թևում, դա պայմանավորված է նրանով, թե դրանք ինչ են ուսումնասիրում: Օրինակ՝ ֆիզիկան բնագիտության թևում է, քանի որ նրա ուսումնասիրության առարկան կամ օբյեկտը բնությունն է: Նման դասակարգումը նա որակում է իբրև մետաֆիզիկական: Ընդ որում, ըստ առարկայի դասակարգմանը զուգահեռ ենթադրվում էր, որ անկախ գիտական ասպարեզից՝ բոլոր գիտություններում առարկաները պիտի ուսումնասիրել միևնույն մեթոդով: Փաստացի, նրա կարծիքով, գիտության մեջ հաջորդաբար առաջարկվել են տարբեր համընդհանուր մեթոդներ՝ մեխանիստական, երկրաչափական, հոգեբանական և այլն[156]: Միաժամանակ նա նկատում է, որ ողջ 19-րդ դարի ընթացքում ձևավորվել ու զարգացել են նորանոր մեթոդաբանություններ՝ ճյուղավորված ու փոխկապակցված, որոնք իրենց հերթին միակը, գերակայական դառնալու հավակնություն ունեն:

Եթե միջանկյալ պարզաբանում անել, ապա կարելի է ասել, որ սկզբի համար Վ. Վինդելբանդը փորձում է տալ ժամանակի ակադեմիական իրավիճակի որոշակի «ախտորոշում»: Այդ «ախտորոշմամբ» առարկայի վրա հիմնված, բնույթով մետաֆիզիկական դասակարգումը հակասության մեջ է ասպարեզ իջած տարբեր մեթոդաբանությունների հետ: Եվ այն ավանդական ճանապարհով լուծելու փոխարեն՝ նախապատվություն տալով մեկ մեթոդաբանությանը, պահպանելով գիտությունների դասակարգման նախորդ մոդելը, Վ. Վինդելբանդը պիտի գնա մի այլ ճանապարհով: Եվ սա բնական է, քանի որ նրա նպատակը հակամետաֆիզիկական ուղիով ընթանալն է: Այդ ճանապարհին նա նախ դիտարկում է գիտությունները *բնության մասին գիտությունների* և *ոգու մասին գիտությունների* բաժանելու հայտնի դասակարգումը, որն ամենևին ընդունելի չէ, քանի որ դարձյալ որպես դասակարգման սկզբունք ընտրված է առարկան[157]: Իր համոզմամբ այդպիսի դասակարգման ակունքները

---

[156] Տե՛ս W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, էջ 6:
[157] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 8-9:

ձգվում են մինչև անտիկ փիլիսոփայական մտքի մայրամուտ և միջնադարյան փիլիսոփայական մտքի արշալույս: Այդ ժամանակ է սկզբնադրվել բնության և ոգու հայտնի տարբերակումը: Առավել համոզիչ լինելու համար, թե ինչու է ըստ առարկայի դասակարգումն անընդունելի, և ինչը կարող է համարժեք լինել ժամանակի զարգացումներին, Վ. Վինդելբանդը նախ մասնավորեցնում է այս դասակարգման լուրջ թերությունը: Իսկ այն ակնհայտ է, երբ դիտարկում ենք հոգեբանության՝ որպես գիտության դեպքը:

Նախորդող շարադրանքից հիշում ենք, որ Վ. Դիլթայն ընդունում էր մի կողմից բացատրող, մյուս կողմից՝ նկարագրող հոգեբանության գոյությունը: Նա ոչ թե բացատրող, այլ նկարագրող հոգեբանությունն է դարձնում ոգու մասին գիտությունների համար հիմնարար գիտություն: Պատճառն այն էր, որ բացատրող հոգեբանությունը ենթադրում է ընդհանրապես մարդ էակին վերաբերող ընդհանուր կողմերի բացահայտում և պիտանի չէ պատմական-հասարակական իրականության ուսումնասիրության համար: Փոխարենը նկարագրող հոգեբանությունն է տրամադրում կոնկրետ փաստեր և որպես հենք՝ միանգամայն հուսալի է պատմական-հասարակական իրականության ուսումնասիրության ժամանակ: Փաստացիորեն բացատրող հոգեբանության դեպքում հոգեկանի մասին բացահայտվում է ընդհանուրը, նկարագրող հոգեբանության դեպքում՝ եզակին, անկրկնելին: Այդպես հոգեբանությունը՝ որպես գիտություն, հայտնվում է երկակի ու ոչ միանշանակ իրադրության մեջ. նրա առարկան նույնն է՝ հոգեկանը: Բայց կախված ուսումնասիրության նպատակից՝ այն գործադրում է տարբեր մեթոդներ և ամրագրում բնույթով տարբեր արդյունքներ: Այնինչ Վ. Դիլթայը հաստատում է, որ ուսումնասիրության առարկան է որոշում ուսումնասիրության մեթոդը: Եվ ոգու մասին գիտությունները պետք է հենվեն ներքին փորձի վրա, իսկ բնության մասին գիտությունները՝ արտաքին: Նորկանտական մտածողի համար խնդիրները սկսվում են հենց այստեղ: Ըստ էության, Վ. Վինդելբանդն ուզում է ասել, որ եթե Վ. Դիլթայը հետևողական լիներ իր հայացքները շարադրելիս, ապա հոգեբանության մեջ պիտի գործի դրվեր մի մեթոդ՝ առարկային համապատասխան մեթոդը: Եվ Վ. Դիլ-

թայի որդեգրած գիտությունների դասակարգման սկզբունքով առաջնորդվելիս ի հայտ չէին գա երկու տիպի՝ բացատրող ու նկարագրող հոգեբանություններ: Այլ կերպ ասած՝ նորկանտական մտածողը պնդում է, որ դիլթայյան դասակարգման մեջ դասակարգման առարկայական սկզբունքն անհամապատասխանության մեջ է ձևական (ըստ մեթոդի դասակարգման) սկզբունքի հետ[158]: Նա ընդհանրապես վիճարկում է Վ. Դիլթայի այն համոզմունքը, որ ներքին փորձը կարող է ինքնավար կերպով գիտելիք առաջացնել՝ առանց հենվելու արտաքին փորձի վրա: Այս քննադատությամբ Վ. Վինդելբանդը ուղղորդում է մեզ դեպի մի հանգրվան, որտեղ գիտությունների դասակարգման պարագայում կարևորը առարկայական սկզբունքը չէ, այսինքն, թե դրանք ինչ են ուսումնասիրում: Կարևորն այն է, թե ուսումնասիրության ժամանակ տեսական կամ իմացական ինչ նպատակ են հետապնդում: Ըստ նպատակի՝ առանցքային է գիտությունների դասակարգման ձևական սկզբունքը, այսինքն՝ ըստ մեթոդի դասակարգումը: Իսկ նրա համոզմամբ նպատակը, որը պայմանավորում է, թե ինչ կերպ են ուսումնասիրելու ճանաչողության օբյեկտները, երկուսն են. «<…> Փորձնական գիտություններն իրականի ճանաչողության մեջ փնտրում են կա՛մ ընդհանուրը՝ բնության օրենքի ձևով, կա՛մ եզակին՝ պատմականորեն որոշված կերպարով: Դրանք դիտարկում են մի կողմից միշտ նույնական ձևը, մյուս կողմից՝ իրական դիպվածի՝ մեկ անգամ իր մեջ որոշված բովանդակությունը: Առաջինները օրենքի, մյուսները՝ իրադարձությունների մասին գիտություններ են <…>: Գիտական միտքը մի դեպքում նոմոթետիկ է, մյուս դեպքում՝ իդիոգրաֆիկ»[159]: Վ. Վինդելբանդի պնդմամբ նոմոթետիկ կողմնորոշված գիտությունների նպատակը ընդհանուր, ապոդիկտիկ դատողություններն են, իսկ իդիոգրաֆիկ կողմնորոշված գիտություններինը՝ եզակի, ասերտորիկ դատողությունները:

Այսպիսով, Վ. Վինդելբանդը հստակեցնում է, թե ուսումնասիրության ժամանակ գիտական միտքն ինչ նպատակներ կարող է և

---

[158] Տե՛ս W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, էջ 9-10:
[159] Նույն տեղում, էջ 12:

պետք է հետապնդի: Եթե հետևողական լինել, ապա այդ նպատակները հակադիր են, և միաժամանակ հետապնդելիս անհնար կլինի դրանք իրականություն դարձնել: Վերոնշյալ մեջբերումը վկայում է նաև, որ գիտությունների կառուցման ու գործարկման առումով ասպարեզ է իջնում մի հին փիլիսոփայական խնդիր՝ ընդհանուրի ու մասնակիի փոխհարաբերության հարցը, որի վրա ուշադրություն է բևեռում հենց ինքը՝ Վ. Վինդելբանդը: Ընդհանուրի հանդեպ ձգտումը՝ օրենք ձևակերպելը, ավելի շուտ պլատոնական իդեալի դրսևորում է, իսկ մասնակիի հանդեպ ձգտումը՝ արիստոտելյան: Փաստորեն, կարելի է ասել, որ բնապաշտությունը կարծես ավելի շատ կողմնորոշված է եղել պլատոնական իդեալով, քան թե արիստոտելյան, թեև մեծ հաշվով հին հունական փիլիսոփայությունը *phúsis-ի* վերաբերյալ ձգտել է մտածել որպես պահպանվող, նույնական գոյություն: Ուստի տիրապետող կողմնորոշումը, այնուամենայնիվ, ընդհանուր ձևեր գտնելն էր:

Գերմանացի մտածողի համար աներկբա է, որ միևնույն առարկան կարելի է ուսումնասիրել ինչպես նոմոթետիկ, այնպես էլ իդիոգրաֆիկ տեսանկյուններից, այսինքն՝ ուսումնասիրության ընթացքում մի պարագայում դրա վերաբերյալ ձգտել ձևակերպել ընդհանուր օրենքներ, մյուս պարագայում՝ անել եզակի դատողություններ: Ընթերցողի կամ ունկնդրի կասկածները փարատելու համար առ այն, թե արդյոք հնարավոր է իդիոգրաֆիկ մոտեցման կիրառում բնագիտության մեջ, նա բերում է որոշ օրինակներ. ֆիզիոլոգիայում, երկրաբանության կամ աստղագիտության մեջ պատմական սկզբունքը միանգամայն գործադրելի է: Ուստի իդիոգրաֆիկ ուսումնասիրություն հնարավոր է նաև բնական գիտություններում: Եվ սա ամրապնդելու համար հաստատում է, որ «<…> միշտ նույնականի ու մեկանգամյայի միջև հակադրությունը որոշ տեսանկյունից հարաբերական է»[160]:

[160] Նույն տեղում, էջ 12:

Այսպիսով, այն, ինչ մի տեսանկյունից ներկայանում է որպես գրեթե անփոփոխ, ձևի տեսանկյունից՝ նույնական, կարող է մեկ այլ տեսանկյունից ներկայանալ որպես սահմանափակ տարածաժամանակում նշանակություն ունեցող, գործող, ուժ ունեցող:

Նշված տարբերությունները ցույց տալով հանդերձ՝ Վ. Վինդելբանդի համար ոչ պակաս կարևոր է վեր հանել նոմոթետիկ և իդիոգրաֆիկ ուսումնասիրությունների միջև գոյություն ունեցող ընդհանրությունները: Երկուսի ելակետն էլ փորձն է, ընկալման առարկան, սակայն փորձը ոչ թե առօրեական իմաստով, այլ գիտական: Գիտական փորձը պետք է հղկված լինի, քննադատաբար կարգաբերված և ենթակա հղացքային վերլուծության: Այս իմաստով ուսումնասիրողը թե՛ նոմոթետիկ, թե՛ իդիոգրաֆիկ տեսանկյուններում հավասարապես պետք է տիրապետի գիտափորձի անցկացման գործելակերպերին: Ըստ նորկանտական մտածողի՝ հետազոտության տրամաբանությանը՝ ստույգության, հավանականության վճռման և այլնին վերաբերող հարցերը շատ ավելի լավ մշակված են նոմոթետիկ, քան թե իդիոգրաֆիկ գիտություններում: Հետևաբար իդիոգրաֆիկ գիտությունների համար դեռ անհրաժեշտ է մշակել այն տրամաբանական ձևերը, որոնք թույլ կտան իրականացնել պատմական դիտարկումների քննադատություն[161]:

Երկրորդ կարևոր ընդհանրությունն այն է, որ երկուսն էլ հենվում են նույն առարկային վերաբերող հղացքային տարրերի անհակասական համատեղելիության սկզբունքի վրա, ուստի իրականում բնագիտության ու պատմության միջև տարբերություններն ի հայտ են գալիս փաստերի իմացական կամ տեսական կիրառման դեպքում: Բնագետը մասնակիների հաստատումից ընթանում է դեպի ընդհանուրի ըմբռնմանը, իսկ պատմաբանը փորձում է պատկերել մասնակիները: Բնագիտության մեջ նպատակն օրենք ձևակերպելն է, պատմական գիտության մեջ՝ կառուցվածքային ձևերի բացահայտումը: «Բնագետի համար դիտարկման եզակի տրված օբյեկտը՝ որպես այդպիսին,

[161] Տե՛ս W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, էջ 15-16:

երբևէ արժեք չունի, այն ծառայում է նրան միայն այնքանով, որքանով թույլ է տալիս հիմնավորված կերպով այն որպես ընդհանուր հղացքի տիպ, հատուկ դեպք դիտել <…>: Պատմաբանի համար առաջադրանքը անցյալի որևէ պատկեր իր ողջ անհատական ձևավորմամբ իդեալական առկայության մեջ նորովի վերածնելն է»[162]:

Վ. Վինդելբանդի համար պատմաբանի առաջադրանքի ու ստեղծագործողի արածի միջև նմանություն կա: Երկուսն էլ հենվում են երևակայության վրա: Ուստի նա պնդում է, որ բնագիտության մեջ գերակայում է վերացարկումը, իսկ պատմության մեջ՝ հայեցողությունը: Սակայն հայեցողությունը, իր ըմբռնմամբ, չպետք է մատերիալիստական առումով մեկնաբանել: Հայեցողությունն իր դեպքում ոչ միայն զգայական, այլև ինտելեկտուալ իրողություն է:

Ուսումնասիրության երկու՝ նոմոթետիկ և իդիոգրաֆիկ կերպերի տարաբաժանմամբ ու անգամ հակադրության պարագայում կարծես օրակարգում է մնում այն հարցը, թե իմացության տեսանկյունից որն է առավել կարևոր ու արժեքավոր՝ օրենքի՞, թե՞ իրադարձության իմացությունը: Վ. Վինդելբանդի համար հարցի պատասխանը կամ առավել ճշգրիտ այս երկընտրանքի որևէ կողմին նախապատվություն տալը կախված է նրանից, թե գիտական աշխատանքն ինչպիսի վերջնանպատակ է հետապնդում:

Ինչ վերաբերում է օգտակարությանը, ապա այդ չափանիշի տեսանկյունից ուսումնասիրության երկու կերպերի գոյությունը հավասարապես արդարացված է[163]:

Նորկանտական մտածողը համոզված է նաև, որ գիտելիքի կարևորությունը որոշելիս պետք է կողմնորոշվել ոչ թե ուսումնասիրողին պատճառված հաճույքով, այլ գիտելիքի ինքնին կարևորությամբ, թե ինչ է այն իր հետ բերում արդեն եղած գիտելիքի ամբողջություն: Այլ կերպ ասած՝ որքանով նոր ձեռք բերված գիտելիքը եղած գիտելիքի ամբողջության մեջ կարելի է իսկական ներդրում համարել:

---

[162] Նույն տեղում, էջ 16:
[163] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 18:

Նոմոթետիկ և իդիոգրաֆիկ հետազոտությունների շուրջ մտորելիս Վ. Վինդելբանդը պնդում է՝ իդիոգրաֆիկ հետազոտություններում անհնար է չհիմնվել որոշակի ընդհանուր դատողությունների վրա: Այսինքն՝ ընդհանուրի ու մասնակիի փոխկապվածությունն անխուսափելի է եզակին ու անկրկնելին ուսումնասիրող գիտությունների համար: Սակայն նա գտնում է, որ գիտելիքի այս երկու պահերը, միևնույն է, անկախ են միմյանցից, պարզապես կողք կողքի դրված, երբ հարցը հասնում է գիտելիքին՝ որպես ամբողջությանը: Երբ հետազոտության ժամանակ կանխադրում են որևէ օրենք ու կոնկրետ իրադրություն՝ որպես այդպիսին եզրակացություն անելու համար, ապա կոնկրետ իրադրությունը տրամաբանորեն չի բխում օրենքից: Հետազոտողը կոնկրետ իրադրությունը կարող է բխեցնել նախորդող իրադրությունից և այդպես շարունակ: Ընդհանրապես կոնկրետ իրադրությունները միայն օրենքի հետևանք չեն, քանի որ օրենքի տեսանկյունից հնարավոր չէ որոշել կոնկրետ իրադրության որոշակի բնութագրիչները[164]:

Գիտությունների դասակարգման, գիտության առարկայի, օբյեկտի ու մեթոդի կարևոր փոխհարաբերությունների վերաբերյալ իր լուծումներով Վ. Վինդելբանդը դարձյալ վերադառնում է փիլիսոփայության կարգավիճակի հարցին: Եվ նրա արձանագրումն այն է, որ փիլիսոփայության դերակատարությունն սահմանափակվում է՝ յուրաքանչյուր գիտակարգի սահմանները որոշելով: Փիլիսոփայությունը ինքնին չի կարող առարկայական եզրակացություններ անել[165]:

Այսպիսով, նորկանտականությունը ներկայացնող այս մտածողը մի նոր ուղի բացեց՝ մտածելու այն հարցի շուրջ, թե ինչպես կառուցել ու գործարկել գիտությունները և, հատկապես, սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները: Եվ այդ ուղին ինչոր իմաստով կանխորոշեց գիտության համակարգի զարգացման ողջ հետագա ընթացքը:

---

[164] Տե՛ս W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, էջ 23:
[165] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 26-27:

ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ (ՀԱՅՆՐԻԽ ՌԻԿԵՐՏ)

Վ. Վինդելբանդի ծրագրային բանախոսությունից հետո նրա աշակերտ Հ. Ռիկերտը ձեռնամուխ է լինում զարգացնելու այդ բանախոսության որոշ հիմնական գաղափարներ: Նախորդող շարադրանքի հետ կապը պահելու համար վերհիշենք, որ Վ. Վինդելբանդը ճանաչողության օբյեկտի և մեթոդի միջև հարաբերությունը դարձրեց պայմանական՝ պնդելով, որ միևնույն օբյեկտը կարելի է ուսումնասիրել տրամագծորեն տարբեր մեթոդներով: Ուսումնասիրության ժամանակ մեթոդի ընտրությունն ամենևին պայմանավորված չէ օբյեկտի բնույթով, այլ հետապնդվող նպատակով: Այդպես ***«ուսումնասիրության մեթոդի համապատասխանությունն ուսումնասիրության օբյեկտին»*** սկզբունքը փոխարինվեց ***«ուսումնասիրության մեթոդի համապատասխանությունն ուսումնասիրության նպատակին»*** սկզբունքով: Դրանով Վ. Վինդելբանդը մարտահրավեր նետեց գիտության համակարգում երկար տարիներ տիրապետող գիտությունների դասակարգման ավանդույթին, որն է ըստ առարկայի դասակարգման ավանդույթը, ինչը, նրա համոզմամբ, մետաֆիզիկական է:

Հարց է առաջանում, թե այսպիսի մոտեցմամբ ինչ հնարավորություն է ստեղծվում գիտական ուսումնասիրության, գիտությունների դասակարգման համար: Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները, ըստ էության, հնարավորություն են ստանում չպարփակվելու ո՛չ բնապաշտական հարացույցի սահմաններում, որտեղ դրանց նպատակը օրենքների ձևակերպումն էր, ո՛չ էլ հակաբնապաշտության նախնական ձևում, որտեղ հիմնական մտայնությունը եզակին կամ առանձնահատուկը ուսումնասիրելն էր: (Թեև այս առնչությամբ պիտի նշել, որ Վ. Դիլթայը, այնուամենայնիվ պատկերացնում էր սահմանափակ իմաստով ինչ-որ տիպի օրինաչափությունների ձևակերպում պատմական-հասարակական իրականության եզակի օբյեկտների վերաբերյալ, որոնք անվանում էր նույնաձևություններ:)

Վ. Վինդելբանդն իր բանախոսության մեջ պարբերաբար, այս կամ այն կերպ շեշտում է, որ պատմությունն ուսումնասիրում է բնույթով եզակի իրադարձությունը, իսկ բնագիտությունը ձևակերպում է օրենք: Չնայած նշված հանգամանքին՝ նա, փաստացիորեն պայմանական դարձնելով ուսումնասիրության օբյեկտի և մեթոդի հարաբերությունը, ընդլայնում է հակաբնապաշտական հարացույցի սահմանները՝ դրանում տեղ բացելով բնապաշտական որոշ դրույթների համար: Այսուհետ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրելի է ոչ միայն իդիոգրաֆիկ, այլև նոմոթետիկ տեսանկյունից: Ուրեմն սոցիալական իրականության վերաբերյալ օրենքներ ձևակերպելն սկզբունքորեն անհնար չէ: Ահա այս հենքի վրա է Վ. Վինդելբանդի աշակերտ Հ. Ռիկերտը շարունակում մտածել գիտական ուսումնասիրություն անելու երկու կերպերի և գիտությունների այլ դասակարգման մասին:

1898 թ. Հ. Ռիկերտը[166] *«Մշակույթի մասին գիտություններ և բնության մասին գիտություններ»* վերտառությամբ մի ակնարկ է ներկայացնում, որը հետագայում լրամշակվում և մի քանի անգամ հրատարակվում է: Նրա հիմնական նպատակը ոչ բնագիտական գիտակարգերի հետաքրքրությունների, խնդիրների ու մեթոդների ըմբռնումը մշակելն է, ինչի շնորհիվ դրանք հստակորեն կտարանջատվեն բնական գիտություններից: Կարելի է ասել, որ նրա մտորումների առանցքը բնապաշտության դեմ պայքարն է: Վերոհիշյալ ակնարկն իր հիմնական մտայնություններով հետևում է ուսուցչի մշակումներին, սակայն ո՛չ պարզ, ո՛չ մեխանիկական ձևով: Եվ սա ակնհայտ է նրանից, թե Հ. Ռիկերտը *ա) գիտությունների ինչ դասակարգման է հետևում, այն է՝ տարբերակելով մշակույթի մասին գիտությունը (Kulturwissenschaft) բնության մասին գիտությունից (Naturwissenschaft)*: Այս դասակարգումն առաջին իսկ մոտեցմամբ ցույց է տալիս, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գի-

[166] Հ. Ռիկերտի ամբողջական հայացքների մասին տե՛ս A. Staiti , Rickert Heinrich, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/heinrich-rickert/, այց՝ 12.02.2016:

տությունները հավաքագրված են «մշակույթ» եզրի ներքո: Ուստի կենտրոնական հարցերից մեկն այն է, թե ինչպես է այդ եզրն ըմբռնվում, որպեսզի նման հավաքագրում թույլատրի, *բ) գիտական ուսումնասիրության այն երկու՝ իդիոգրաֆիկ և նոմոթետիկ ձևերը, որոնք Վ. Վինդելբանդն է առաջարկել, այստեղ զուտ, առանձին ձևերից դառնում են գիտությունների քարտեզագրման սպեկտրի եզրեր, որի ներսում տեղակայված են բնական ու ոչ բնական գիտությունները:* Դրա հետևանքով, բացի այն գիտակարգերից, որոնք դրսևորում են առարկայի ու մեթոդի նույնականություն, ի հայտ են գալիս միջանկյալ՝ առարկայի և մեթոդի տեսանկյունից ոչ նույնական գիտակարգեր: Ի լրումն դրանց՝ երկու հանգամանք էլ կա, որոնք արժի Հ. Ռիկերտի ուսմունքի առնչությամբ աչքի առջև ունենալ մանավանդ, որ հեղինակն ինքն է դրանց վրա ուշադրություն բևեռում.

- իրեն մեծ հաշվով հետաքրքրում է, թե որտեղ են գիտությունները հավագրած նյութը մշակում, դասակարգում և գործընթացը հասցնում ավարտի,
- բնական գիտությունները ոչ բնական գիտությունների համեմատությամբ համընդհանուր եզրաբանություն ունեն, տարբեր ասպարեզների միջև խնդիրները հստակ տարանջատված են, ինչի շնորհիվ այս գիտությունների հիմքն առավել ամուր է, քան ոչ բնական գիտություններինը[167]:

Ուստի ոչ բնական գիտությունների առումով պիտի որ անելիքն ավելի շատ լինի, և ներդրվող ջանքը՝ նույնպես:

Բնական գիտությունների հիմքերի ամրությունը Հ. Ռիկերտը բացատրում է այն հանգամանքով, որ բավարար թվով բնագետներ ու փիլիսոփաներ 17-րդ դարում ջանք են ներդրել բնագիտության փիլիսոփայական հիմնավորման համար: Նրա համոզմամբ հատկապես վճռական է եղել «բնություն» հասկացության հստակ սահմանումը, ինչը թույլ է տալիս յուրաքանչյուր բնական գիտության բնության ուսումնասիրության մեջ ունենալ իր յուրահատուկ մասնաբաժինը և

[167] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 46-47:

միաժամանակ միավորվել ու ներքին կապ հաստատել մնացած բոլոր բնական գիտությունների հետ՝ ուղղված մեկ նպատակի՝ բնության ճանաչողությանը: Սակայն նույնը հնարավոր չէ ասել մշակույթի մասին գիտությունների պարագայում, քանի որ դրանք ցրված են ու մասնատված, գործի են դնում տրամաբանական առումով տարբեր մեթոդներ, և ընդհանրապես մշակույթի մասին գիտություններն առավել ընդհանուր փիլիսոփայական հիմնավորում դեռ չեն ստացել:

Իր ուսուցչի պես Հ. Ռիկերտը նույնպես սկսում է արդեն գոյություն ունեցող, մասնավորապես Վ. Դիլթայի կողմից լայնորեն շրջանառվող գիտությունների դասակարգման քննադատությունից: Առանձնացնելով դասակարգման երկու սկզբունք՝ մատերիական, այսինքն՝ ըստ առարկայի և ձևական՝ ըստ ուսումնասիրության մեթոդի, նորկանտական մտածողի համոզմամբ այդ դասակարգման մեջ մատերիական տեսանկյունից առանցքային է «բնություն» և «ոգի» հասկացությունների տարանջատումը: Ընդ որում, դրանում բնությունը նույնացվում է մարմնականի հետ, իսկ ոգին՝ հոգեկանի: Մատերիական սկզբունքով դասակարգումից բխում է ձևական սկզբունքով դասակարգումը, երբ մարմնականն ուսումնասիրվում է մի մեթոդով, իսկ հոգեկանը՝ մի այլ[168]:

Հ. Ռիկերտը փորձում է ցույց տալ, որ դասակարգման ձևական սկզբունքն այսպիսի մոտեցմամբ արտածվում է, բխում է մատերիական սկզբունքից: Այսինքն՝ դասակարգման երկու սկզբունքների միջև «անհավասարազորություն» կա, որն իր համար անընդունելի է: Բացի սրանից՝ գիտությունների նման դասակարգման մեջ խնդրահարույց է թվում սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների համար հոգեկանի և հոգեբանության առաջնայնությունը: Վերջինս, ըստ նրա, ի վիճակի չէ ստանձնելու հիմնարար գիտության այն դերը, որը մեխանիկան ստանձնել է բնագիտության համար: Ուստի գիտությունների դասակարգման մատերիական այն սկզբունքը, որը հենվում է բնության և ոգու տարբերակման վրա,

[168] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 50-52:

անընդունելի է: Փոխարենը նա առաջնորդվում է գիտությունների առարկայական դասակարգման մեկ այլ տարբերակով: Այս շրջարկում ուշագրավը միայն այն չէ, որ Հ. Ռիկերտը «ոգի» հասկացության փոխարեն մի նոր հասկացություն է առաջարկում, այլ նաև այն, որ ի տարբերություն Վ. Վինդելբանդի՝ Հ. Ռիկերտը բացառապես չի շեշտադրում գիտությունների միայն ըստ մեթոդի դասակարգումը: Նրա համար հավասարապես կարևոր են թե՛ մատերիական, թե՛ ձևական սկզբունքներով դասակարգումները: Եվ դասակարգման այս երկու հավասարազոր սկզբունքների հիման վրա էլ գիտության համակարգը հստակեցնելու է իր հարաբերությունն իրականության հետ, որը, նրա կարծիքով, մեկ միասնական ամբողջություն է, և միայն ուսումնասիրողն է, իր հետաքրքրություններից ելնելով, այն մասնատում:

Հիմա այն մասին, թե ինչ է գալիս փոխարինելու ոգու հասկացությանը, թեև վերոշարադրյալից արդեն սպասելի է: «Ոգու» փոխարեն գերմանացի փիլիսոփան առաջարկում է «մշակույթ» հասկացությունը, որը, նրա համոզմամբ, առավել լավ է արտացոլում գիտնականների շրջանում մասնագիտական հետաքրքրությունների տարբերությունը[169]: Միաժամանակ Հ. Ռիկերտի համար բնության ու ոգու տարբերակման հիման վրա մատերիական սկզբունքով գիտությունների դասակարգման մեջ խնդրահարույց է ոչ միայն «ոգու» հասկացությունը, այլև բնության, քանի որ ըմբռնվում է որպես մարմնական կամ ֆիզիկական, այնինչ բնությունը պիտի ըմբռնել, ինչպես Ի. Կանտն է հասկացել, որպես ընդհանուր օրենքներով որոշվող իրերի առկա գոյություն[170]:

Նշված ճշգրտումը հնարավորություն է տալիս նրան սահուն անցնելու մեթոդի հարցի արծարծմանը: Արդյունքում բնագիտական մեթոդի կողքին, որը կիրառության է դրվում՝ ընդհանուր օրենքներ ձևակերպելու համար, նա առաջարկում է ամենալայն իմաստով ըմբռնված պատմական մեթոդը, որը գործադրվելու է եզակի գոյության առանձնահատկությունների բացահայտման համար:

---

[169] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 52:
[170] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 53:

Առարկայի և մեթոդի վերաբերյալ այս հիմնական նկատառումներն անհրաժեշտ են Հ. Ռիկերտին՝ հիմնավորելու այն դրույթը, որի համաձայն՝ գիտությունների դասակարգման մատերիական ու ձևական սկզբունքները միմյանց հետ կապակցված են, բայց մեկը մյուսից չեն բխում: Բնության մասին գիտություններում տիրապետող մեթոդը բնագիտականն է, այսինքն՝ օրենքների ձևակերպմանը հասցնող մեթոդը, իսկ մշակույթի մասին գիտություններում՝ պատմական մեթոդը: Սակայն բնագիտական մեթոդը կիրառելի է նաև մշակույթի մասին գիտություններում, ինչպես պատմական մեթոդը՝ բնության մասին գիտություններում: Այդպիսով, ստացվում է, որ կան գիտություններ, որոնք.

- ըստ առարկայի և մեթոդի՝ բնագիտական են,
- ըստ առարկայի՝ բնագիտական են, ըստ մեթոդի՝ պատմական,
- ըստ առարկայի և մեթոդի՝ մշակույթի մասին գիտություն են,
- ըստ առարկայի՝ մշակույթի մասին գիտություն են, ըստ մեթոդի՝ բնագիտական[171]:

Հետևյալ կերպ ձևավորվում է գիտակարգերի սպեկտրը, որում առարկայի և մեթոդի տեսանկյունից տարբեր գիտակարգերն ի ցույց են դնում գիտության համակարգի ներքին բարդությունը և բազմազանությունը:

Հիմա Հ. Ռիկերտի համար ժամանակն է սահմանելու, թե ինչ է հասկանում նա՝ «բնություն» և «մշակույթ» ասելով. ««Բնություն» և «մշակույթ» բառերը միանշանակ չեն <…>: Բնության արգասիքները նրանք են, որոնք ազատորեն աճում են հողից: Մշակույթի արգասիքներն առաջացնում են դաշտը, եթե մարդն այն վարել է և ցանել: Ըստ այդմ՝ բնությունն էությունն է նրա, ինչն առաջացել է, ծնունդ առել ինքն իրենից և թողնված է իր սեփական աճին: Դրան հակառակ՝ մշակույթը վեր է հառնում որպես այն, ինչը կա՛մ ուղղակիորեն առաջացել է գործող մարդկանց նպատակներին համաձայն, կա՛մ եթե

[171] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 52-54:

արդեն կա, ապա դրա մասին առնվազն մտադրաբար հոգ են տանում հանուն դրան առնչվող արժեքի»[172]:

Գերմանացի փիլիսոփան գիտությունների իր դասակարգման մեջ բնության և մշակույթի հիմնարար հասկացությունները տարանջատելու համար ասպարեզ է բերում «մարդու գործունեություն» հասկացությունը: Վերջինիս առկայությունը կամ բացակայությունը որոշում է՝ տվյալ իրողությունը պատկանում է բնությանը, թե մշակույթին: Եթե պատկանում է մշակույթին, ապա անխուսափելիորեն ենթադրում է մարդու գործունեություն, իսկ եթե բնությանը, ապա այդպիսի գործունեությունը բացակայում է: Սակայն բնությունը մշակույթից տարանջատելիս Հ. Ռիկերտը չի սահմանափակվում միայն մարդկային գործունեության վկայակոչմամբ: Նա ավելի է հստակեցնում իր ըմբռնումները, երբ պնդում է, որ մշակութային իրողությունները միշտ ինչ-որ արժեք են մարմնավորում: Ընդհանրապես նորկանտականության Բադենյան դպրոցի ներկայացուցիչների, մասնավորապես Հ. Ռիկերտի համար արժեքի հասկացությունը կենտրոնական նշանակություն ունի: Այս համատեքստում այն դառնում է մի ուղենիշ, որով բնության իրերը տարբերակվում են մշակութային իրերից: Արժեքների հետ ունեցած հարաբերությունն է օբյեկտները դարձնում մշակութային իրեր: Ընդ որում, ինչպես ինքը Հ. Ռիկերտն է նշում, արժեքների առնչությամբ չենք կարող ասել, որ դրանք գոյություն ունեն, այլ միայն այն, որ նշանակություն ունեն: Սակայն եթե դրանց վերաբերյալ չենք կարող ասել, որ գոյություն ունեն, ապա ինչպե՞ս են, այնուամենայնիվ, նշանակություն ձեռք բերում՝ մարմնավորվելով որոշակի օբյեկտներում: Գերմանացի փիլիսոփան պնդում է, որ դրանք ընդհանուր ճանաչում են գտնում կամ գոնե կանխադրվում են որպես այդպիսին մի մշակութային մարդու կողմից[173]: Պարզ ցանկության մարմնացման հետ չշփոթելու համար նա արժեք մարմնավորող մշակութային օբյեկտներն անվանում է բարիքներ: Իսկ փսիխոլոգիզմից խուսափելու նպատակով Հ. Ռիկերտը արժեքներն ու դրանց

[172] Նույն տեղում, էջ 54-55:
[173] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 55:

նշանակությունը սկզբունքորեն տարբերակում է բուն արժեորման ակտերից, և մշակույթի դեպքում շեշտը արժեքների վրա է և ոչ թե արժեորման ակտերի[174]:

Ըստ առարկայի՝ գիտությունների դասակարգման հիմնահարցը քննելուց հետո հեղինակն անդրադառնում է դրա մյուս՝ ձևական տեսանկյանը: Վերջինում, ինչպես արդեն նշվել է, կենտրոնականը մեթոդի հարցն է, այսինքն՝ այն, թե գլխավորապես ինչ ուղով են ընթանում բնության, և ինչ ուղով՝ մշակույթի մասին գիտությունները: Վերջինս հասկանալու համար ոչ պակաս կարևոր է հստակեցնել «իրականություն-ճանաչողություն» հարաբերությունը: Խոսքն այն մասին է, թե ճանաչողության ընթացքում իրականությունն արտացոլվո՞ւմ է, թե՞ վերակազմվում: Իմացության տեսության մեջ սա հայտնի է որպես ռեալիզմի ու կոնստրուկտիվիզմի միջև բանավեճ, որին կարճ անդրադարձել ենք ձեռնարկի սկզբում զետեղված նկատառման մեջ: Հ. Ռիկերտը՝ որպես Ի. Կանտի իսկական հետևորդ, մերժում է իրականությունն ուղղակիորեն արտացոլելու հնարավորությունը և պնդում, որ ճանաչողության ընթացքում ուսումնասիրողն այն վերակազմում է (umbilden): Նրա համոզմամբ մեր ձեռքի տակ եղած հասկացություններով, մենք վերակազմում ենք իրականության մասին պատկերացումները և երբևէ չենք կարող ասել, թե ինչպիսին է ինքնին աշխարհը: «Իրականությունը մեզ ինքն իրեն ի ցույց է դնում որպես մի անընդգրկելի բազմազանություն, որը միշտ ավելի մեծ է երևում, որքան ավելի ենք դրանում խորամուխ լինում և սկսում դրան տարրալուծել իր մանրամասնությունների մեջ: <…> Իմացությունը չի արտացոլում, այլ վերակազմում է և այն էլ <…> միշտ պարզեցնում»[175]:

Միաժամանակ վճռական է Հ. Ռիկերտի պնդումն այն մասին, որ իրականությունն անընդհատ է, այսինքն՝ այստեղ կտրուկ գծված սահմաններ չկան, այլ միայն սահուն անցումներ: Իրականության՝ որպես բազմազան ու անընդհատ բնութագրին միանում է ևս մեկը, որ

[174] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 58:
[175] Նույն տեղում, էջ 61:

այն տարասեռ է, ինչը նշանակում է, որ ցանկացած իրականություն յուրահատուկ է, և բացարձակ նույնական բաներ չկան, միայն՝ նմանություններ: Այս պարագայում ճանաչողությունը՝ որպես իրականության պարզեցում ըմբռնելը բխում է այն հանգամանքից, որ գիտական իմացությունը գործ ունի այս բազմազան, անընդհատ ու տարասեռ իրականության հետ և ստիպված դիմում է պարզեցման, քանի որ ի վիճակի չէ փոխանցելու այդ բնութագրերից բխող հետևանքները[176]: Եվ ահա այստեղ հարց է առաջանում. եթե իրականությունը ճանաչելիս անխուսափելիորեն պարզեցնում ենք, ապա դրա հետ գործ ունենալու ի՞նչ ուղիներ կան: Նորկանտական մտածողը գիտական ճանաչողության մեջ իրականության վերակազմման պարագայում երկու ուղի է տեսնում՝ ***պահպանելով անընդհատությունը՝ տարասեռությունը հանգեցնել համասեռության*** և ***պահպանելով տարասեռությունը՝ անընդհատությունը վերածել ընդհատության***: Առաջին դեպքում գիտական իմացությունը վերանում է որակական յուրահատկություններից, երկրորդ դեպքում՝ ճիշտ հակառակը. որակական յուրահատկությունները պահպանվում են[177]:

Վերոնշյալ պնդումները մեզ հետևողականորեն մոտեցնում են Հ. Ռիկերտի նախանշած երկու մեթոդներին: Այդ մեթոդները, ինչպես արդեն գիտենք, երկուսն են՝ բնագիտական և պատմական: Բնագիտական մեթոդն ընդհանրացնում է, հետևաբար բնագիտությունն ընդհանրացնում է[178]: Վերջինս նշանակում է, որ վերանալով օբյեկտների անհատական յուրահատկություններից՝ բնագիտությունն այս մեթոդի շնորհիվ ի վիճակի է ձևավորել ընդհանուր հասկացություններ և օրենքներ: Այդպես մեծ թվով օբյեկտներ ընդգրկվում են բնագիտական ճանաչողության տիրույթում իրենց ընդհանուր հատկություններով ու կողմերով: Այսինքն՝ դրանց այս կամ այն կողմը դառնում է ընդհանուր օրենքի մասնավոր դեպք: Սակայն նորկանտական մտածողը հատուկ նշում է, որ վերացարկվելով օբյեկտների անհա-

---

[176] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 62:
[177] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 63:
[178] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 69:

տական յուրահատկություններից՝ բնագիտականը, այնուամենայնիվ, մնում է վերլուծական և ձգտում է խորամուխ լինել իրերի էության մեջ: Ընդ որում, ոչ միայն նյութական, այլև հոգեկան իրականությունն էլ ուսումնասիրվում է բնագիտական մեթոդով: Եթե անդրադառնանք այն հարցին, թե այս դեպքում ուսումնասիրության մեջ ինչպես է էականը տարանջատվում ոչ էականից, ապա պատասխանը հետևյալն է՝ բնագիտական մեթոդի կիրառման ժամանակ բազմաթիվ օբյեկտների մեջ ընդհանուրը գտնելու սկզբունքի հիման վրա, երբ դրանք էմպիրիկորեն համեմատվում են միմյանց հետ:

Ընդհանրացնող բնագիտական մեթոդին հակադրվում է պատմական մեթոդը, որը ոչ միայն այլ կերպ է էականը տարանջատում ոչ էականից, այլև կողմնորոշված է դեպի յուրահատուկը, հետևաբար այն անհատականացնում է[179]: Այս դեպքում Հ. Ռիկերտը սկզբունքորեն հակադրվում է գիտության մեջ Արիստոտելից եկող այն մտայնությանը, թե գիտությունը կարող է գործ ունենալ միայն ընդհանուրի հետ, ուստի պատմությունը գիտություն չէ: Յուրահատուկի բացահայտումը գիտության նպատակն է, և սա ամենևին չի խաթարում գիտության համակարգի միասնականությունը: Նրա համոզմամբ գիտություններին մեկ համակարգի մեջ միավորողն այն է, որ բոլորն էլ ճշմարիտ դատողություններ են անում, և գիտությունն այն է, ինչն ուսումնասիրում է իրականությունը[180]: Նրանց միջև ձևական տարբերությունն ի հայտ է գալիս այն դեպքում, երբ դրանք կա՛մ անհատականացնում են, կա՛մ ընդհանրացնում: Եթե բնագիտությունը փորձում է մեծ թվով օբյեկտներ ընդգրկել իր ուսումնասիրության մեջ, ապա պատմությունը, ճիշտ հակառակը, կենտրոնանում է մեկ օբյեկտի վրա՝ կլինի այն անձ, կրոնական կամ սոցիալական շարժում, թե՝ ժողովուրդ[181]:

Անհատականացնող գիտությունների առանձնահատկությունը ոչ միայն այն է, որ դրանք ուսումնասիրում են եզակի օբյեկտներ,

---

[179] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 75:
[180] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 75:
[181] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 78:

այլև այն, որ կազմավորում են այդ օբյեկտի մասին պատմական հասկացություններ: Ի տարբերություն դրա՝ ընդհանրացնող գիտություններում նպատակը (համ)ընդհանուր, այսինքն՝ վերպատմական հասկացություններ կազմավորելն է: Ինչպես Վ. Վինդելբանդի դեպքում, Հ. Ռիկերտի համար նույնպես սա ամենևին չի նշանակում, թե պատմական կամ անհատականացնող գիտությունները չեն օգտվում ընդհանուր հասկացություններից: Դրանք ավելի շուտ օժանդակ դերակատարություն ունեն: Բայց դրանք այս ասպարեզում հետազոտություն անելու համար խիստ անհրաժեշտ չեն[182]: Գիտությունների տրամաբանական դասակարգման համար սկզբունքային է, թե ինչ նպատակ են հետապնդում այդ գիտությունները:

Հ. Ռիկերտը պնդում է, որ պատմությունը՝ որպես անհատականացնող գիտություն, շատ ավելի մոտ է իրականությանը, քան բնագիտությունը: Եթե բնագիտությունը ստիպված է ոչնչացնել իրականության և՛ անմիջական ակնառությունը, և՛ անհատականությունը, ապա պատմությունը ոչնչացնում է միայն անմիջական ակնառությունը, երբ հասկացությունների օգնությամբ փոխադրվում է այդ իրականությունը:

Ներկայացնելով գիտությունների դասակարգման և՛ մատերիական, և՛ ձևական սկզբունքները՝ նորկանտական մտածողն իր առջև նպատակ է դնում՝ ցույց տալու նաև դրանց միջև կապը: Այդ ընթացքում ոչ պակաս կարևոր հարցեր են, թե *ինչպես է հնարավոր պատմությունը որպես գիտություն, որ սկզբունքն է առաջնորդում պատմական հասկացությունների ձևավորմանը*: Այս հարցերի պատասխաններն իրենց հերթին անհրաժեշտ են՝ վերջնականապես հիմնավորելու գիտությունները բնության մասին գիտությունների և մշակույթի մասին գիտությունների դասակարգելու մոտեցումը:

Գիտությունների դասակարգման երկու սկզբունքների միջև կապ հաստատելու համար նա ելնում է նրանից, որ երբ դիտում ենք իրականության այն մասերը, որոնք արժեքների հետ հարաբե-

[182] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 83:

բակցված չեն, այսինքն՝ դիտում ենք բնագիտական առումով, ապա ուսումնասիրողին հետաքրքրում են օբյեկտների ոչ թե անհատական, այլ ընդհանուր կողմերը: Ուստի գործադրվող մեթոդն էլ ընդհանրացնող մեթոդն է: Սակայն պարագան այլ է, երբ այդ իրականության օբյեկտները դիտարկում ենք արժեքների հետ հարաբերության մեջ: Նման դեպքերում ուշադրության արժանի է ոչ թե այն, թե ինչն է ընդհանուր օբյեկտների միջև, այլ նրանց յուրահատկությունները: Հետևաբար միանգամայն արդարացված է պատմական մեթոդով ուսումնասիրել յուրահատուկն ու անհատականը[183]:

Այն, որ միայն մշակութային արժեք ներկայացնողը կարող է դիտարկվել պատմական, անհատականացնող տեսանկյունից, իրավունք է տալիս Հ. Ռիկերտին լուծելու նաև պատմության գիտականության հարցը: Մշակույթի ու պատմության միջև փաստացի գոյություն ունի ամուր կապ: Այդ կապն ակնհայտ է, երբ ուսումնասիրողը, այս դեպքում՝ պատմաբանը, տարասեռ իրականությունից առանձնացնում է իր ուսումնասիրության օբյեկտը: Այդ առանձնացումը հնարավոր է, եթե էականի ու ոչ էականի միջև զանազանումն առաջնորդվում է որոշակի սկզբունքով: Այդ սկզբունքն իր հերթին ***իրականության օբյեկտների հարաբերությունն է մշակութային արժեքներին***: Եթե այդ օբյեկտն ինքնին արժեք է մարմնավորում կամ միտված է նպաստելու մշակութային առաջընթացին, ապա հենց այդ էլ դառնում է նրա ուսումնասիրության առարկան: Պարզ տարասեռությունը չէ, որ այդ օբյեկտին դարձնում է պատմական ուսումնասիրության առարկա[184]: Այդպես Հ. Ռիկերտը ցույց է տալիս, թե ինչպես են մի կողմից բնության, մյուս կողմից՝ մշակույթի հասկացությունները գիտությունների դասակարգման մատերիական ու ձևական սկզբունքների միջև անհրաժեշտ կապ հաստատում: Ակնհայտ է, որ *արժեքներին հարաբերված լինելու սկզբունքը* կենտրոնական նշանակություն ունի գիտությունների դասակարգման մեջ մշակույթի մասին գիտությունների մատերիական ու ձևական սկզբունքների հարա-

[183] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 89:
[184] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 91:

բերվածության համար: Սակայն Հ. Ռիկերտը ձգտում է ավելի մասնավորեցնել դրա քննությունը: Եվ դրան անդրադառնալը հատուկ նշանակություն ունի սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների համար: Բնապաշտ մտածողները, Դ. Հյումից ներազդված, պնդում էին, որ եթե արժեքներն ու արժեքային դատողություններն ինքնին ուսումնասիրության առարկա չեն, ապա դրանք տեղ չպիտի ունենան գիտություններում: Հակառակ դեպքում դրանք արտահայտում են ուսումնասիրողի սուբյեկտիվ դիրքորոշումը: Իսկ վերջինս զրկում է գիտական գիտելիքը օբյեկտիվությունից: Թյուրըմբռնումներից խուսափելու և այս հարցում իր դիրքորոշումը վերջնականապես հստակեցնելու համար Հ. Ռիկերտը պնդում է, որ պատմության իր ըմբռնումը ոչ մի կերպ հակասության մեջ չէ գիտելիքից սուբյեկտիվ գնահատականը զտելու վերոհիշյալ մոտեցման հետ: Գնահատականը սուբյեկտի գործողության հետ արժեքի կապակցման հետևանք է, որը միանգամայն տարբերվում է բարիքից՝ որպես արժեքի ու օբյեկտի կապակցման արդյունք: Մշակույթի մասին պատմական գիտություններն անհրաժեշտաբար պիտի զերծ մնան գնահատականներ տալուց, երբ հարց է առաջանում, թե տվյալ բարիքն իսկապես բարիք կոչվելուն արժանի է, և իրավացիորե՞ն է նման գնահատական տրվում, թե՞ ոչ: Ըստ Հ. Ռիկերտի՝ արժեքների նշանակությունը պատմության խնդիրը չէ, բայց արժեքները կարևոր դեր են խաղում պատմական ուսումնասիրության մեջ: Այդպես նորկանտական մտածողը փորձում է գնահատումը կտրուկ տարանջատել ***«արժեքներին հարաբերված լինելու»*** սկզբունքից:[185] Թե որքանո՞վ է համոզիչ այս տարանջանտման շուրջ նրա հիմնավորումը, այլ հարց է: Ակնհայտորեն ուսումնասիրության ժամանակ արժեքների հետ պատմական իրողության կամ օբյեկտի հարաբերելը մնում է ուսումնասիրողի՝ ճանաչողության սուբյեկտի գործը: Էլ չասած, որ Հ. Ռիկերտի կողմից բուն արժեքները անանցանելիության ու տրանսցենդենտալության բնութագրերով օժտելը լուրջ առարկության կա-

[185] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 94:

ղող է հանդիպել: Ինչևէ, նա շարունակում է պնդել, որ պատմական անհատականությունները գոյություն ունեն՝ անկախ պատմաբանի գնահատականից, և արժեքներին հարաբերելու սկզբունքը փաստերը գտնելու համար է, և արժեքները օգնում են պատմաբանին գտնելու դրանք: Արժեքների տեսանկյունից ինչ-որ օբյեկտ կարևոր համարելը դեռ չի նշանակում գնահատական տալ, քանի որ վերջինս կարող է լինել դրական կամ բացասական[186]:

Ստացվում է, որ «արժեքներին հարաբերելու» սկզբունքը ենթադրում է, որ արժեքների կարևորությունը չի որոշվում ուսումնասիրողի կողմից, և այս կամ այն օբյեկտի կարևորությունն էլ որոշվում է՝ ըստ այդ արժեքների հետ ունեցած դրա հարաբերության: Հ. Ռիկերտը պնդում է, որ դրական կամ բացասական, գովասանքի կամ պարսավանքի գնահատականներ տալն ամենևին չի ներառվում պատմական հասկացությունների կազմավորման գործընթացի մեջ: Սակայն ինքը՝ պատմաբանը, կարող է նման գնահատականներ տալ: Ըստ նրա՝ մշակութային արժեքների համընդհանրության շնորհիվ անհնար են դառնում պատմական հասկացությունների կազմավորման մեջ կամայականությունները, և երաշխավորվում է անհրաժեշտ օբյեկտիվությունը: Այն, ինչ պատմականորեն կարևոր է համարվում, այդպիսին է ոչ առանձին անհատի, այլև բոլորի համար: Նա համարում է, որ բնագիտության համեմատությամբ մշակույթի մասին գիտություններում օբյեկտիվությունն առանձնահատկություն ունի: Էմպիրիկական առումով «արժեքների հետ հարաբերված» նկարագրությունը կարող է նշանակություն ունենալ միայն որոշակի շրջանակի մարդկանց համար: Իսկ եթե հրաժարվել արժեքների հետ հարաբերելուց և հենվել զուտ փաստերի վրա, ապա պատմական հասկացությունները կվոխվեն մի ժամանակաշրջանից մեկ ուրիշ ժամանակաշրջան: Հետևաբար նրա համար ընդհանուր, տրանսցենդենտալ արժեքների գոյությունը երաշխավորվում է նախ և առաջ մշակույթի մասին գիտություններում պատմական կամ անհատականացող մե-

[186] Տե՛ս Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, էջ 95:

թողով ձևավորված հասկացությունների ու դրանց հիման վրա իրականացրած ուսումնասիրության օբյեկտիվությունը: Բնագիտության պարագայում խնդիրը լուծված է ոչ միայն նրա մեթոդի, այլև այն բանի շնորհիվ, որ մեխանիկան հիմնարար նշանակություն ունի բոլոր բնագիտական գիտակարգերի համար և երաշխավորում է բնագիտության միասնությունը[187]: «<…> Մշակույթի մասին գիտությունների միասնությունն ու օբյեկտիվությունը պայմանավորված է մշակույթի մեր հասկացության միասնությամբ ու օբյեկտիվությամբ և սա իր հերթին մեր իսկ կողմից հաստատված արժեքների միասնությամբ ու օբյեկտիվությամբ»[188]:

Երբ Հ. Ռիկերտը կառուցում էր գիտական գործունեության իրականացման իր սպեկտրը, ապա այն ենթադրում էր, որ թե՛ բնագիտական, թե՛ պատմական մեթոդները թափանցում են համապատասխանաբար առաջինը մշակույթի մասին գիտություններ և երկրորդը՝ բնության մասին գիտություններ: Դրա շնորհիվ երկու ծայրահեղ ձևերի միջև առաջանում էին միջանկյալ գիտակարգեր: Օրինակ՝ այդպիսի մի միջանկյալ գիտություն է կենսաբանությունը, որում կիրառվում է պատմական մեթոդը: Կամ քաղաքատնտեսության ու լեզվաբանության մեջ կարող է կիրառվել ոչ միայն անհատականացնող, այլև ընդհանրացնող մեթոդը[189]:

Հ. Ռիկերտի համոզմամբ հոգեբանությունը՝ որպես գիտություն, նույնպես օգտվում է հասկացությունների կազմավորման ընդհանրացնող մեթոդից, երբ փորձում է բացահայտել մարդկային հոգուն բնորոշ ընդհանուր հատկություններն ու կողմերը: Սակայն ընդհանուր հասկացությունների գործադրումն առավելապես բնորոշ է տնտեսական կյանքն ուսումնասիրող մշակույթի մասին գիտություններին:

Սույն ձեռնարկում քննարկվող հիմնահարցերի տեսանկյունից Հ. Ռիկերտի ուսմունքի հաջորդ կարևոր նկատառումներից մեկը վե-

---

[187] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 123:
[188] Նույն տեղում, էջ 125:
[189] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 107:

բաբերում է մշակույթի մասին գիտություններում պատճառականության սկզբունքի գործադրմանը: Ինչպես հիշում են, Վ. Դիլթայը պնդում էր, որ պատճառականության սկզբունքը պիտի գործադրվի միայն բնության մասին գիտություններում, իսկ ամբողջի և մասի միջև հարաբերության սկզբունքը՝ ոգու մասին գիտություններում: Ահա նորկանտական մտածողն ամենևին չի բացառում մշակույթի մասին գիտություններում պատճառականության սկզբունքի գործադրումը միայն այն պայմանով, որ այն պիտի վերաբերի եզակի պատճառական կապերի ուսումնասիրությանը, այլ ոչ թե դիտարկվի իբրև ընդհանուր օրինաչափության մասնավոր դրսևորում:

Այսպիսով, նորկանտականության Բադենյան դպրոցում և մասնավորապես Հ. Ռիկերտի ուսմունքում սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների փիլիսոփայական հիմնավորումը հանգրվանեց մի կետում, երբ հակաբնապաշտությունը վերանայում է և վերահիմաստավորում իր իսկ հանձնառությունները՝ փորձելով հետևողականորեն ամրացնել այդ գիտությունների հիմքերը:

ՄԱՔՍ ՎԵԲԵՐԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ

19-րդ դարավերջի և 20-րդ դարասկզբի հակաբնապաշտության մասին խոսելիս անհնար է շրջանցել սոցիոլոգ, քաղաքական տեսաբան Մաքս Վեբերի (1864-1920) թողած ժառանգությունը: Նրա գործը (որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով Կ. Մարքսի և Է. Դյուրկհայմի ներդրման հետ) ահռելի նշանակություն է ունեցել սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կայացման համար[190]: Սոցիոլոգիայի, քաղաքագիտության, կրոնագիտության ասպարեզներում նրա փոքր ու մեծ աշխատությունները և՛ իր ժամանակին, և՛ այսօր համարվում են դասական: Անգամ ներկայումս շրջանառվող տեսակետներից մեկի համաձայն՝ մենք նայում ենք աշխարհին գլխավորապես վեբերյան հայացքով[191]:

Վերոնշյալ գիտությունների առնչությամբ Մ. Վեբերը հիմնավորապես անդրադառնում ու քննարկում է դրանց իմացաբանական ու մեթոդաբանական հիմնահարցերը: Այդ անդրադարձը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ իր ժամանակաշրջանում ուսումնասիրության էմպիրիկական և տեսական բավարար չափով գործիքներ չկային: Որպես հետևանք՝ հարցականի տակ էր հայտնվում նաև այդ ասպարեզում ստացված գիտելիքի գիտականությունը: Ինչ վերաբերում է նրա մտավորական ելակետերին ու առաջարկվող լուծումներին, ապա դրանց առանձնահատկություններն ըմբռնելու համար պիտի հենց սկզբից նկատի առնել, որ հեղինակը փիլիսոփա չէ: Ի տարբերություն վերը դիտարկված հակաբնապաշտ մտածողների, որոնք փիլիսոփաներ էին, Մ. Վեբերը գործում է մասնավոր գիտության ասպարեզում:

Քաջատեղյակ լինելով «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բանավեճում շրջանառվող պնդումներին ու փաստարկներին՝ նրան հաջողվում է այդ բանավեճը բերել մի նոր հանգրվանի՝ դի-

---

[190] Տե՛ս K. Sung, Max Weber, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/weber/, այց՝ 15.02.2015:

[191] Տե՛ս A. MacIntyre, *After Virtue*, sec. ed., ‘Duckworth’, London, 2000, էջ 109:

տարկելով դրանք սոցիալական գիտնականի աչքերով: Ավելին, «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բանավեճի առնչությամբ Մ. Վեբերի ձեռնարկը կարելի է անվանել համադրական (թեև հանուն ճշմարտության պիտի ասել, որ համադրականությունն ինչոր իմաստով բնորոշ է նաև նորկանտականներ Վ. Վինդելբանդի ու Հ. Ռիկերտի հայացքներին:

Արժեք, օբյեկտիվություն և նոմոթետիկ գիտելիք

Մ. Վեբերի հայացքներին նվիրված ձեռնարկի այս հատվածում առանցքային տեղ ունեն նրա *իդեալական տիպերի* ու *եզակի պատճառական վերլուծության* մասին ուսմունքները: Սակայն դրանց քննարկումն անհնար և անիմաստ կլիներ, եթե ի սկզբանե չհստակեցնենք, որ այդ ուսմունքներն ուղղակիորեն կապված են սոցիալական գիտելիքի օբյեկտիվության, գիտական ուսումնասիրության նպատակի, նոմոթետիկ և իդիոգրաֆիկ գիտելիքների փոխհարաբերության հարցերին և այլն:

Այսպես, Հ. Ռիկերտի ուսմունքը ցույց տվեց մշակույթի մասին գիտություններում «արժեքներին հարաբերված լինելու» սկզբունքի, արժեքային դատողությունների (կամ գնահատականների) և գիտական գիտելիքի օբյեկտիվության փոխհարաբերության հարցի կարևորությունը: Որպես հիշեցում՝ հակաբնապաշտական այդ ուսմունքում (հավերժական) արժեքների հետ հարաբերության շնորհիվ պարզորոշվում է մշակույթի մասին գիտությունների առարկան, ուսումնասիրության ժամանակ էականը զատվում է ոչ էականից, երաշխավորվում են պատմական հասկացությունների կայունությունն ու ստացված գիտելիքի օբյեկտիվությունը: Սա չէր նշանակում, թե ուսումնասիրողը չի կարող սուբյեկտիվ գնահատական տալ: Կարող է: Բայց, ըստ Հ. Ռիկերտի, գնահատականը պետք է տարբերել օբյեկտի ու արժեքի միջև հարաբերությունից: Վերջինում գնահատական տվողը գործ չունի: Այս հարցը, որը «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բանավեճում իսկական թնջուկ է և այդ բանա-

վեճի էական հարցերից մեկը, չի շրջանցում նաև Մ. Վեբերի ուշադրությունը: Չշրջանցելու պատճառներից մեկն էլ այն է, որ նրա մտորումները ծավալվում են արդեն գոյություն ունեցող գերմանական ավանդույթի հենքի վրա, որը, ինչպես պարզվեց, առանցքային տեղ է հատկացնում արժեքների ու գիտելիքի օբյեկտիվության փոխհարաբերության խնդրին:

Մ. Վեբերը մեկնարկում է հետևյալ պնդումից. սոցիալական կյանքը ճանաչելու ձգտումը կապված է գործնական նկատառումների հետ: Այսինքն՝ այդ կյանքը ճանաչելու նպատակն ի վերջո գիտելիքի միջոցով դրանում գործնական փոփոխություններ առաջ բերելն է: Այդ դեպքում անխուսափելի են այդ կյանքի մասին ճանաչողի կողմից տրվող զանազան գնահատականները: Ուստի հարց է առաջանում, թե *ինչպես է հնարավոր սոցիալական կյանքի կամ մշակույթի զանազան հասկացությունների ու գործընթացների գիտական իմացությունը*, եթե ի վերջո ամեն ինչ հանգում է նրան, թե ինչ պետք է անել: *Արդյո՞ք մշակույթի մասին էմպիրիկական գիտությունների նպատակն է կողմնորոշող իդեալներ ու նորմեր ստեղծել ու տրամադրել, որոնցից էլ կարելի կլինի գործնական ուղեցույցներ քաղել պրակտիկ գործունեության համար: «Ի՞նչ պետք է անել»* հարցը, որն ուղղակիորեն վերաբերում է պրակտիկ գործունեությունն իրականացնելուն, բարոյական հարց է, և Մ. Վեբերի տեսանկյունից սա ոչ թե էմպիրիկական գիտության, այլ մարդու աշխարհայացքի, անհատական ընտրության ու հավատի հարց է: Այդ դեպքում անհրաժեշտ է տրամաբանական ու էմպիրիկական առումով դիտարկվող խնդիրները տարանջատել գործնական, էթիկական ու աշխարհայացքային գնահատականներից, որոնք այս կամ այն երևույթի առնչությամբ հնչեցրած պարսավանքներ կամ հավանություն են[192]: «Էմպիրիկ գիտությունն ի վիճակի չէ որևէ մեկին սովորեցնելու, թե

[192] Տե՛ս M. Вебер, Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990, էջ 547:

ինչ *պետք է* անել, այլ ինչ *կարող է* անել, իսկ հայտնի հանգամանքների պարագայում՝ ինչ *է ուզում* անել»[193]:

Սա նշանակում է, որ գերմանացի մտածողի համար շատ հստակ են էմպիրիկական գիտության անելիքները: Դրանք իդեալներ ու նորմեր տրամադրելը չեն, այլ ենթադրվում է. *ա) ըմբռնել, թե արդյոք ընտրված նպատակին հասնելու միջոցները համապատասխանում են նպատակին, թե ոչ, և հետևաբար ծանրութեթև անել, թե նպատակին հասնելու ինչ նախադրյալներ կան, բ) ելնելով պատմական իրադրությունից՝ քննադատել բուն նպատակը՝ բնութագրելով այն գործնականորեն իմաստավորված կամ տվյալ պայմաններում անիմաստ*[194]: Հասկանալի է, որ գիտնականն ինքն էլ անձնային առումով որոշակի իդեալների ու նորմերի կրող է, և, հետևաբար գիտական բանավեճում չեն կարող չլինել արժեքային դատողություններ կամ գնահատականներ: Սակայն ակնհայտ է, որ էմպիրիկական գիտության խնդիրը իրադրության մեջ որոշակի հրամայական լինելը չէ, այլ դրա պարզաբանումը, գիտելիք հաղորդելը: Այդ գիտելիքն օգնում է որոշում կայացնելիս հասկանալ սեփական ձգտումների նշանակությունը, տեսնել նպատակները, քննադատորեն մտածել դրանց մասին, ի վերջո բացահայտել այն ելակետերը, արժեքները, որոնցից մեկնարկում ենք[195]:

Այսպիսով, Մ. Վեբերի համար գիտելիքը պետք է տարանջատել արժեքային դատողությունից: Առաջին դեպքում նպատակը ճշմարտությունը բացահայտելն է, որն արտացոլված պիտի լինի փաստերի մեջ, մյուս դեպքում՝ սեփական իդեալների պաշտպանությունը: Մշակույթի մասին կամ սոցիալական գիտություններում արժեքներն ավելի շուտ կողմնորոշում են գիտնականին, ներշնչում նրան, թե նա որ ասպարեզում է գործի դնելու իր մասնագիտական գործունեությունը՝ էմպիրիկական իրականության մտածական կարգաբերումը: Գիտա-

---

[193] М. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990, с. 350. (Մ. Վեբերի գործերից արված բոլոր մեջբերումները համեմատված են գերմաներեն բնագրերի հետ):
[194] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 348:
[195] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 350:

կան նոր հարցադրումներ անելու շարժիչ ուժը գործնական խնդիրներն են: Ուստի հնարավոր չէ դրանց գոյությունն ամբողջովին կտրել ժամանակակիցների ցանկություններից ու կամային ուղղորդումներից: Այդ պատճառով գիտնականը պարտավոր է հստակեցնել, թե ինչ չափանիշներից է ելնում, երբ արժեքային դատողություն է անում իրականության մասին, և իր պարագայում որտեղ է մտածող, դատողականությանն ապավինող մարդն իր տեղը զիջում կամային ու զգացմունքային էակին[196]:

Արժեքային դատողությունների ու օբյեկտիվ ճշմարտության հասնելու շուրջ այս մտորումները Մ. Վեբերն անում է մի հետնախորքում, որում տարբեր տեսակետներ, մեթոդներ ու հասկացություններ են երևան գալիս մշակույթի մասին գիտություններում: Ուստի ժամանակն է հստակեցնելու իր սեփական տեսակետը, և նա նախ և առաջ ձեռնամուխ է՝ նշելու մշակույթի մասին գիտությունների տիրույթն ու դրանց առանձնահատկությունները: Այդ գիտությունները մարդկային կյանքի իրադարձությունները դիտարկում են դրանց *մշակութային նշանակության* անկյան տակ[197]: Սոցիալական գիտությունը պատկանում է մշակույթի մասին գիտությունների շարքին և գիտություն է իրականության մասին: Ըստ Մ. Վեբերի՝ սոցիալական գիտությունը ձգտում է հասկանալ իրական կյանքն իր առանձնահատկության մեջ՝ նրա երևույթների միջև կապն ու մշակութային նշանակությունն այնպես, ինչպես այդ պահին դրանք ներկայանում են, պատճառները, թե ինչու պատմականորեն հենց այդպիսին են և ոչ այլ կերպ[198]: Այսպիսի սահմանումից ակնհայտ է, որ Մ. Վեբերը շարունակում է մշակույթի հասկացությանը նույնքան առանցքային տեղ հատկացնել իր ուսմունքում, որքան Հ. Ռիկերտն էր հատկացնում: Սակայն նրա ուսմունքում մշակութային նշանակությունները պատմականորեն կազմավորվող իրողություններ են և բոլորովին զերծ են վերպատմական (իմա՝ տրանսցենդենտալ) չափումից: Այսինքն՝

[196] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 355-356:
[197] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 364:
[198] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 369:

դրանք փոխվում են ժամանակաշրջանից ժամանակաշրջան: Միաժամանակ նա հետևողականորեն պայքարում է Կ. Մարքսի պատմական մատերիալիզմի դեմ, որը մշակութային, սոցիալական երևույթների ու գործընթացների գոյությունը բխեցնում էր մատերիական շահերից և շեշտում դրանց տնտեսական պայմանավորվածությունը[199]:

Այժմ ժամանակն է պարզաբանելու, թե ինչպես է մշակույթի մասին գիտությունների առարկան ձևավորվում և ուսումնասիրվում: Մ. Վեբերը գիտակցում է, որ սոցիալական ու մշակութային երևույթներն ու գործընթացներն անթիվ-անհամար են: Եվ ուսումնասիրության առումով անհրաժեշտ է նախ սահմանափակել կամ կոնկրետացնել ուսումնասիրության օբյեկտը՝ ընդունելով, որ իրականության միայն վերջավոր մասը կարելի է ուսումնասիրել: Այս սահմանափակումից էլ բխում է մյուս անհրաժեշտությունը՝ հստակեցնել երևույթը դիտարկելու տեսանկյունը: Ահա այստեղ ի հայտ է գալիս Վեբերգիտնականի կոնստրուկտիվիզմը: Նրա համոզմամբ մշակութային, սոցիալական կյանքի կատարյալ «օբյեկտիվ» գիտական վերլուծությունն անհնար է, քանի որ այն կախված է ընտրված տեսանկյունից ու ճանաչողական նպատակից:

«Որևէ դեպքի որակը, որը թույլ է տալիս համարել նրան «սոցիալ-տնտեսական» երևույթ, այն չէ, ինչ նրան որպես այդպիսին «օբյեկտիվորեն» է հատուկ: Այն ավելի շուտ պայմանավորված է մեր իմացական *հետաքրքրության* ուղղվածությամբ, ինչպես որ այն բխում է առանձնահատուկ մշակութային նշանակությունից, ինչի հետ կապում ենք եզակի բերումով տրված դեպքը»[200]:

Ինչպես հիշում ենք, դեռևս Ի. Կանտն էր հաստատում, որ ճանաչողության օբյեկտի կառուցարկման մեջ ճանաչողության սուբյեկտն ամենաակտիվ դերակատարությունն ունի: Սակայն Մ. Վեբերի ուսմունքի դեպքում խոսքը Ի. Կանտի տրանսցենդենտալ սուբյեկտի մասին չէ, որը գտնվում է սոցիալ-մշակութային համա-

---

[199] Տե՛ս М. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, էջ 365:
[200] Նույն տեղում, էջ 360:

տեքստից վեր և դուրս: Ավելի շուտ այն նման է դիլթայյան սուբյեկտի, որը ներառված է մշակութային համատեքստում միայն մի էական տարբերությամբ. նա պետք է ի վիճակի լինի իր կամային ու հուզական կողմերը գիտակցել, երբ դատողություններ է անում իրականության մասին: Այսինքն՝ նա պիտի հստակ տարանջատի արժեքային դատողությունները և ճշմարտության մեջ փաստերի արտացոլումը: Մ. Վեբերի համոզմամբ մշակույթի մասին գիտություններում բացարձակ օբյեկտիվությունը, այսինքն՝ տրամաբանական առումով անաչառությունն անհնար է, քանի որ միշտ գոյություն ունեն արժեքներ, որոնց հետ հարաբերության մեջ է հնարավոր հասարակական երևույթների ուսումնասիրությունը:

Գիտակցելով և ամրագրելով մշակույթի մասին կամ սոցիալական գիտություններում օբյեկտիվության խնդրի ողջ բարդությունը, հասկանալով որոշակի տեսանկյունից իրականությունը դիտելու անխուսափելիությունը՝ նա ցույց է տալիս այսպիսի ճանաչողության ոչ միանշանակ սուբյեկտիվ, ոչ օբյեկտիվ լինելը: Արժեքային գաղափարների հետ հարաբերակցությունն է հենց պատճառ դառնում այս ոչ սուբյեկտիվ, ոչ օբյեկտիվ կամ յուրահատուկ իմաստով օբյեկտիվ լինելու հանգամանքը[201]: Ուսումնասիրողն ինքը մշակութայնացված է և միշտ որոշակի դիրք է գրավում աշխարհի նկատմամբ՝ իմաստ հաղորդելով դրան: Այսինքն՝ ճանաչելու նախադրյալները բավական սուբյեկտիվ են: «<…> Թե ինչ է դառնում հետազոտության առարկա և պատճառական կապերի անսահմանության մեջ որքան հեռու է այդ հետազոտությունը ձգվում, որոշում են գիտնականի և տվյալ ժամանակաշրջանում տիրապետող արժեքային գաղափարները»[202]: Սակայն սա չի նշանակում, թե հետազոտության արդյունքները սուբյեկտիվ են, այսինքն՝ մեկի համար նշանակություն ունեն, մյուսի համար՝ ոչ: Պարզապես մարդիկ ավել կամ պակաս չափով են հետաքրքրված ուսումնասիրության արդյունքներով: Քանի որ ուսումնասիրության թեմայի ընտրությունը կախված է ազգի կամ մարդկու-

[201] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 378-379:
[202] Նույն տեղում, էջ 382:

թյան ընդհանուր հետաքրքրությունից, իսկ այդ հետաքրքրությունը պատմական է, այսինքն՝ ժամանակի ընթացքում փոխվում է, ապա Մ. Վեբերի պնդմամբ մշակույթի մասին գիտություններում հիմնախնդիրներն ու գիտելիքի բնագավառները խստորեն ամրագրված չեն, այլ նույնպես ենթակա են փոփոխությունների[203]:

Գերմանացի սոցիոլոգի ուսմունքում շեշտադրված հաջորդ կարևոր հարցը վերաբերում է գիտության մեջ օրենքի ձևակերպման ու գործադրման հիմնախնդրին: Նորկանտականների Բադենյան դպրոցին վերաբերող մասում պարզեցինք, որ օրենքի կամ օրինաչափության ձևակերպումը մեծապես կախված է նրանից, թե դիտարկվող իրականությունը որքանով է դրսևորում համասեռության հատկությունը: Այդ դեպքում ուսումնասիրողն ի վիճակի է ձևակերպել օրենք կամ օրինաչափություն, որին ենթարկվում են մեծ թվով երևույթներ, այդ թվում՝ նաև սոցիալական իրականության վերաբերյալ: Հիշեցնեմ, որ բնապաշտության դիրքորոշումն այն էր, որ սոցիալական իրականության ուսումնասիրության նպատակը օրենքներ կամ օրինաչափություններ ձևակերպելն էր, ինչը միանգամայն հնարավոր է: Սակայն մի կողմից հենց վերջինս խիստ հակազդեցության է հանդիպում Մ. Վեբերի հայացքներում: Մյուս կողմից՝ նա իսպառ չի բացառում նոմոլոգիական գիտելիքի հնարավորությունը սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում: Իր արմատները ձգելով դեռևս անտիկ շրջանում՝ բնապաշտությունը, ըստ Մ. Վեբերի, երևույթների մեջ էական է համարում միայն օրինաչափը, հետևաբար գիտական տեսանկյունից անտեսվում է կամ էական ու հետաքրքրական չի համարվում անհատականը: Այդ այն դեպքում, երբ իրականությունը, այնուամենայնիվ, անհատական է, յուրահատուկ, և, ինչպես Հ. Ռիկերտը կասեր, մշակույթի մասին գիտություններում իրականությունը քննվում է իր որակի, ոչ թե քանակի տեսանկյունից: «Մինչ աստղագիտության մեջ մեր հետաքրքրությունից ելնելով՝ երկնային մարմինները դիտարկվում են միայն իրենց *քանակական*,

[203] Տե՛ս M. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, էջ 383:

ստույգ չափմանը հասանելի փոխհարաբերությունների տեսանկյունից, սոցիալական գիտության մեջ մեզ համար կարևոր է դեպքերի *որակական* նրբերանգը»[204]:

Սոցիալական գիտություններում ուսումնասիրվող սոցիոմշակութային կյանքն անխուսափելիորեն անհատական կառուցվածք ունի, որի եղելումը, ըստ Մ. Վեբերի, նույնքան անհատական կառույցների հետևանք է: Սա չի նշանակում, թե այդ անհատականի մեջ չի կարելի փնտրել համընդհանուրը: Պարզապես Մ. Վեբերի նպատակը սոցիալական իրականության պատմականությունը շեշտելն է, այսինքն՝ դրա պատմականորեն երևան գալը, եզակիությունն ու անհատականությունը: Միայն դրանից հետո կարելի է ձգտել բացահայտել դրան բնորոշ համընդհանուր կողմերը: Ուստի պատահական չէ, որ ինչ-որ օրինաչափությունների ձևակերպում հնարավոր է միայն *post factum*: Բուն մշակութային երևույթների նշանակությունը և այդ նշանակության պատճառը հնարավոր չէ բխեցնել, հիմնավորել ու բացատրել օրենքների ու հասկացությունների համակարգի միջոցով: Այդ նշանակությունը ենթադրում է մշակութային երևույթների հարաբերակցություն արժեքի գաղափարի հետ: Իսկ մշակույթ է իրականության այն մասը, որն արժեքի հետ հարաբերակցության շնորհիվ դառնում է մեզ համար նշանակալի:

Եթե մի միջանկյալ ամփոփում անենք, ապա պետք է նշել, որ Մ. Վեբերի ուսմունքում մի կողմից մշակույթը ձևավորվում է արժեքների հետ հարաբերակցության մեջ, մյուս կողմից՝ ուսումնասիրողը, հենվելով իր ճանաչողական հետաքրքրության վրա, կողմնորոշվելով իր իդեալներով, ընտրում է իրականության այս կամ այն կողմը: Արժեքի հետ հարաբերության մեջ ձևավորվող նշանակությունն էլ ուսումնասիրողի հիմնական նպատակն է: Այս պնդումները հնարավորություն են ընձեռում նրան բացառելու բնագիտական իմաստով մեկընդմիշտ տրված ընդհանուր օրենքի գործառությունը մշակույթի մասին կամ սոցիալական գիտություններում: Օրենքը չի կարող պի-

[204] Նույն տեղում, էջ 371:

տանի լինել անհատական ու յուրահատուկ իրականությունն ուսումնասիրելիս իր ընդհանրության պատճառով:

Բնական գիտություններում օրենքն արժեքավոր է այնքանով, որքանով համընդհանուր նշանակություն ունի: Պատմական երևույթների ճանաչողության դեպքում դրանք պակաս նշանակություն ունեն: Օրենքների իմացությունը միջոց է հետևանքներն իրենց պատճառներին հանգեցնելու համար, բայց ոչ երբեք՝ նպատակ: Եվ որքան օրենքներն ընդհանուր են, այնքան անպիտան են անհատական երևույթների պատճառական բացատրության ժամանակ: Սա ենթադրում է, որ, այնուամենայնիվ, ընդհանուր հասկացություններն ու օրինաչափությունները որոշակի տեղ ունեն մշակույթի մասին գիտություններում, մասնավորապես տնտեսական երևույթները բացատրելիս: Սակայն այս ասպարեզում օրինաչափությունը չպետք է հասկանալ նեղ բնագիտական իմաստով: Ինչպես նա է կարծում, այստեղ առավելապես գործ ունենք համարժեք պատճառական կապերի հետ, որոնք արտահայտվում են որոշակի կանոններում[205]:

Փաստորեն, եթե նորկանտական փիլիսոփաներ Վ. Վինդելբանդն ու Հ. Ռիկերտը համարում էին, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում նոմոթետիկ գիտելիքը կարող է լինել նպատակ, այլ ոչ միջոց, ապա Մ. Վեբերի դեպքում ճիշտ հակառակն է. նոմոթետիկ գիտելիքը միայն միջոց է և ոչ երբեք նպատակ:

Մ. Վեբերի համար անընդունելի է ոչ միայն սոցիալական իրականությունը բացառապես նոմոլոգիական դիտանկյունով նայելը, այլև հասարակական իրողությունների հոգեբանականացումը[206]: Հիշենք՝ վերջինս ենթադրում է, որ սոցիալական, տնտեսական երևույթները բացատրելիս ճիշտ է դրանք հանգեցնել հոգեբանական գործոններին, ապա քննել այդ գործոնները: Նրա համոզմամբ հասարակական հաստատությունները ճանաչելիս անհրաժեշտ է խորամուխ

---

[205] Տե՛ս M. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, էջ 377-378:
[206] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 388:

լինել դրանց բուն կառույցների ու փոխհարաբերությունների մեջ: Եվ, ուստի եթե օրենքներ ու օրինաչափություններ փնտրելը մշակույթի մասին գիտություններում նպատակ չէ, այլ միջոց, քանի որ այստեղ գիտական հետաքրքրության կիզակետում անհատականն է, պատմականորեն առաջացածը, ապա հարց է առաջանում՝ հետազոտական ինչպիսի կառուցարկներ կարող են գործի դրվել՝ հասարակական երևույթները բացատրելու ու հասկանալու համար: Այս խնդրի լուծման նպատակով գերմանացի սոցիոլոգը մշակում է իր հայտնի իդեալական տիպերի մասին գաղափարը, որը ցայսօր սոցիալական և հումանիտար գիտություններում էվրիստիկական մեծ ուժ ունի:

Իդեալական տիպերի ուսմունքը

Մ. Վեբերը հենց սկզբից պնդում է, որ մշակույթի մասին գիտություններում իդեալական տիպերի ստեղծումը[207] օրենքների ձևակերպման պես ևս միջոց է, ոչ թե նպատակ: Կառուցարկված իդեալական տիպը կանխավարկած չէ, այլ՝ ավելի շուտ ուտոպիա[208]: Փորձելով իդեալական տիպի գաղափարը տարբերակել բնագիտության մեջ ընդհանուր հասկացությունից՝ նա պնդում է, որ դրանք պատմական երևույթների մասին իդեալական կառուցարկներ են: Ուստի ենթադրվում է, որ ժամանակի ընթացքում կարող են առաջանալ նորանոր այդպիսի կառուցարկներ, երբ երևան գան հասարակական նոր երևույթներ: Հարց է առաջանում, թե ինչպես են դրանք ձևավորվում և ինչի համար: Մ. Վեբերը կազմավորման գործընթացը պատկերացնում է մոտավորապես հետևյալ կերպ. հետազոտողն իրականության մի մասի վերաբերյալ ձևավորում է մտապատկեր, որը զուրկ է ներքին

---

[207] Մ. Վեբերի ուսմունքում տեղ գտած այս և հաջորդող թեմաների մասին հանգամանալից տե՛ս F. Ringer, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, ՝Harvard University Press՝, Cambridge, Massachusets, 1997:

[208] Տե՛ս M. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, էջ 389-392:

հակասություններից ու ենթադրում է իրականության որոշակի տարրերի շեշտադրում մտքի ուժով[209]: Օրինակ՝ մշակույթի մասին գիտություններում կարող են ձևավորվել կապիտալիզմի, քաղաքային տնտեսության, արհեստի վերաբերյալ հասկացություններ: Դրանք ներկայացնում են իրականության մեջ եղած կոնկրետ հասարակական երևույթների իդեալական տիպը՝ վերանալով դրանց բնորոշ որոշ կողմերից: Այնուհետև ուսումնասիրողն իրական կյանքից տվյալ երևույթի մասին ստացված էմպիրիկական փաստերը համեմատության մեջ է դնում իդեալական տիպի հետ: Այդպիսի համեմատությունը հնարավորություն է ընձեռում ճշմարիտ դատողություններ անելու իրականության տարրերի պատճառահետևանքային կապերի մասին իդեալական տիպում ենթադրվող տարրերի միջև կապերի միջոցով: Սակայն խնդիրը ուսումնասիրվող երևույթի ինքնատիպությունը բացատրելն է: Միշտ չէ, որ իրական երևույթը դրսևորում է այն կողմերն ու գծերը, որոնք ենթադրվում են իդեալական տիպում: Իրական երևույթի և իդեալական տիպի համեմատության շնորհիվ բացահայտվում է նաև, թե որքանով են իրական երևույթին բնորոշ գծերը մոտ, կամ, ճիշտ հակառակը, որքանով են դրանք շեղվում իդեալական տիպում ենթադրվող բնորոշ գծերից: Այդպիսով, հնարավոր է դառնում նաև հասկանալ, թե իդեալական տիպում ենթադրվող երևույթն իրականում կա, թե չկա: Նման իդեալական տիպի օրինակ է բյուրոկրատիան: Իդեալական տիպում բյուրոկրատիան ենթադրում է.

- **անդիմություն.** բյուրոկրատական կազմակերպության աշխատակիցներն անձնապես ազատ են, պարտականություններն ու պարտավորությունները վերաբերում են պաշտոնական դիրքին,
- **աստիճանակարգություն.** պաշտոնները դասավորված են ուղղահայաց հարաբերվող աստիճաններում՝ ներքևից վերև,

[209] Տե՛ս М. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, էջ 390:

- **աշխատանքի հստակ բաժանում.** յուրաքանչյուր պաշտոնատար անձ գիտի իր անելիքներն ու գործառույթները և պատասխանատվություն է կրում դրանց (չ)իրականացման համար,
- **աշխատակիցների ընտրության կանոններ.** աշխատակիցների ընտրությունն ու տեղաբաշխումը իրականացվում են ըստ նրանց որակավորման,
- **կանոններ ու հրահանգներ.** աշխատակիցների գործունեությունը կարգավորվում է վերացական, խիստ ձևական կանոններով, որոնք համընդհանուր են:

Ցանկացած հասարակության մեջ գործող բյուրոկրատիան կարելի է համեմատել այս իդեալական տիպի հետ և բացահայտել, թե ինչ նման ու տարբեր կողմեր կան դրանց միջև: Քանի որ իդեալական տիպը նաև գիտական վարկած չէ, ապա այն միայն ուղղորդում է խնդրո առարկայի վերաբերյալ գիտական վարկածի ձևավորման գործընթացը: Հետևաբար այն նաև իրականության պատկերը չէ, այլ միջոցներ է տրամադրում իրականությունը պատկերելու համար[210]: Մ. Վեբերը պնդում է, որ «<…> պետք է ամբողջովին հրաժարվել այն մտքից, որ *ուրամաբանական* առումով այս «իդեալական» մտավոր կազմավորումները <…> ինչ-որ չափով *պիտոյության*, «նմուշի» բնույթ ունեն: Խոսք է գնում այն կապերի կառուցարկման մասին, որոնք ներկայանում են մեր *երևակայությանը* բավարար չափով պատճառավորված, հետևաբար «օբյեկտիվորեն հնարավոր», իսկ մեր նոմոլոգիական իմացությանը՝ *համարժեք*»[211]:

Գործադրել իդեալական տիպ նշանակում է ճանաչել մշակույթի կոնկրետ երևույթներն իրենց փոխկապակցության, պատճառական պայմանավորվածության ու նշանակության մեջ: Իրականության ցանկացած երևույթ երբևէ չպետք է համարել իդեալականի մասնա-

[210] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 389-390:
[211] Նույն տեղում, էջ 391:

վոր դեպք[212]: Մ. Վեբերի այս պնդումն ուղղված է չեզոքացնելու այն հնարավոր թյուրըմբռնումը, թե այն համանման է բնագիտության մեջ օրենքին: Իսկ վերջին դեպքում բացատրել կոնկրետ երևույթը նշանակում էր ցույց տալ, որ այն ընդհանուր օրենքի մասնավոր դեպքն է: Իդեալական տիպերը մի կողմից էվրիստիկական դեր են խաղում ուսումնասիրության մեջ, մյուս կողմից՝ համակարգում իրականության պատկերը: «<…> Ամենուր իդեալ-տիպային հասկացությունների կազմավորման նպատակը մշակութային երևույթների *ոչ* թե սեռային հատկանիշները, այլ *հնարաւորիութիւնն* <…> ըմբռնելն է»[213]:

Նշված դատողություններից հետո կարևոր է ընդգծել, որ Մ. Վեբերի համոզմամբ մշակույթի մասին գիտություններում ոչ միայն հիմնահարցերը, հասկացությունները կարող են փոխվել տվյալ մշակույթում կամ սոցիոմշակութային կյանքում իրաղրության փոփոխության հետևանքով,[214] այլև մի մշակույթից մեկ այլ մշակույթ տեղափոխվելիս: Մարդկային մշակույթի մասին գիտություններում հասկացությունների կազմավորումը կախված է տեղից, որը զբաղեցնում է տվյալ մշակույթում դիտարկվող խնդիրը, իսկ այն կարող է փոխվել հենց մշակույթի բովանդակության փոփոխությամբ[215]:

---

[212] Տե՛ս М. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, էջ 393:

[213] Նույն տեղում, էջ 401-402:

[214] Մ. Վեբերն իր «Բողոքական էթիկան և կապիտալիզմի ոգին» աշխատության մեջ հատուկ նշում է իր մեթոդաբանական կողմնորոշումների մասին, որոնք, ըստ էության, համապատասխանում են վերը քննարկված գաղափարներին, տե՛ս Մ. Վեբեր, Բողոքական էթիկան և կապիտալիզմի ոգին, Քաղաքական դիսկուրս, թարգմ.՝ Վ. Սողոմոնյան, «Ակտուալ արվեստ», Ե., 2019, էջ 37-38:

[215] Տե՛ս М. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политичекого познания, էջ 407:

Եզակի պատճառական վերլուծություն

Մ. Վեբերի՝ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների մեթոդաբանական և իմացաբանական հիմնահարցերի վերաբերյալ մտորումներում կենտրոնական նշանակություն ունի պատճառականության սկզբունքը: Եթե պատճառահետևանքային կապերը բնորոշ են ոչ միայն բնությանը, այլև սոցիոմշակութային կյանքին, ապա հարց է առաջանում, թե ինչպես են դրանք գործում և ինչ կողմեր ունեն այդ տարասեռ ու որակական առանձնահատկությունները շեշտող միջավայրում: Հիշենք, որ դեռևս Հ. Ռիկերտն էր ընդունում այդ սկզբունքի կիրառության հնարավորությունը մշակույթի մասին գիտություններում, սակայն եզակի, մասնավոր դեպքերի առնչությամբ[216]: *Եզակի* պատճառական վերլուծության Մ. Վեբերի տեսլականը դարձյալ հետևում է գերմանական ավանդույթին, ուր շեշտվում է անհատականն ու եզակին: Սակայն հետաքրքրական կերպով եզակի պատճառական վերլուծության նրա ձեռնարկում մտքի շարժումներն այնպիսին են, որ տեղ են բացում ոչ միայն եզակիի ու անհատականի, այլև ընդհանուրի ու օրինաչափի համար: Ավելին, այդ սկզբունքի գործադրումը պատմական ուսումնասիրություններում խիստ կարևոր է մի կողմից պատմական գիտելիքի օբյեկտիվությունը երաշխավորելու, մյուս կողմից՝ հոգեբանական կամ ներընմռնողական տարրերին մեծ տեղ չհատկացնելու համար:

Մշակույթի մասին և սոցիալական գիտություններում եզակի պատճառական վերլուծության հիմնահարցին նա առավել հանգամանալից անդրադառնում է մեթոդաբանական նշանակություն ունեցող իր գործերից մեկում, ուր իր բանավեճը Էդուարդ Մայերի հետ է: Պատճառականության սկզբունքի շուրջ այդ բանավեճում առանցքային իրողություններ են ազատ կամքը, անհատական որոշումը կամ գործողությունը, պատահականությունն ու հավանականությունը: Եվ այդ համատեքստում նա պնդում է, որ պատճառական վերլու-

---

[216] Հ. Ռիկերտը պատճառական կապ էր տեսնում նաև մարմնի և հոգու միջև՝ մերժելով հոգեֆիզիկական զուգահեռականության գաղափարը:

ծությունը երբևէ չի ենթադրում ուսումնասիրության օբյեկտի վերաբերյալ արժեքային դատողությունների ձևակերպում: Ոչ էլ արժեքային դատողությունը պետք է միտված լինի պատճառական բացատրություն տալու պատմական իրադարձությանը[217]:

Նրա հաջորդ կարևոր ճշգրտումը վերաբերում է ազատ կամքի և իռացիոնալության՝ մարդու աֆֆեկտների ու կրքերի, փոխհարաբերության խնդրին: Գերմանացի սոցիոլոգի համար սկզբունքորեն անընդունելի է դրանց նույնացումը: Նա պնդում է, որ էմպիրիկական առումով առավել ազատ են այն գործողությունները, որոնք ռացիոնալ են, իսկ վերջիններս ենթադրում են գիտակցված նպատակ ու դրանց հասնելու ընտրված միջոցներ[218]: Բուն պատճառական վերլուծության մեջ Մ. Վեբերը կարևորում է «օբյեկտիվ հնարավորության» և «համարժեք պատճառավորման» հասկացությունները: Դրանց բովանդակության բացահայտմամբ փորձենք հետևել ու վերակազմել եզակի պատճառական վերլուծության վերաբերյալ Մ. Վեբերի մտորումների ընթացքը:

Ըստ Մ. Վեբերի՝ պատմական տեսանկյունից ուսումնասիրողի խնդիրը երևույթների միջև պատճառահետևանքային կապերի բացահայտումն է: Սակայն այսպիսի բացահայտումն իմաստ ունի նաև այնքանով, որքանով ի սկզբանե ընդունում ենք, որ պատմությունն օբյեկտիվորեն կարող է զարգացման տարբեր ընթացքներ ունենալ: Այլ կերպ ասած՝ օբյեկտիվորեն պատմական իրադարձությունները տարբեր կերպ ծավալվելու հնարավորություն ունեն: Ըստ էության՝ սա է նաև ուսումնասիրողին հնարավորություն ընձեռում իսկապես խորամուխ լինելու իրադարձությունը պայմանավորող գործոնների մեջ և բացահայտելու, թե հատկապես դրանց ինչպիսի փոխդասավորությունն է արդյունավորել իրերի հենց այդպիսի և ոչ այլ դրությունը: Փաստացիորեն պատմության մեջ օբյեկտիվ հնարավորությունների ընդունմամբ հետազոտողը կարող է վեր հանել որոշակի գործոնների

---

[217] Տե՛ս М. Вебер, Критические исследования в области логики наук о культуре, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990, էջ 425:
[218] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 426:

ու դրանց հարուցած հետևանքների միջև կապը, հետևաբար բացատրել իրական պատմական հետևանքների պատճառները: Սակայն հարց է առաջանում, թե ինչպես հասնել այս առանցքային իմացական նպատակին: Մտավոր ի՞նչ գործողություններ են բանեցվում, ինչպես հեղինակն է ասում, պատճառական կապ համադրելու համար: Վերջին դեպքում ուշագրավ է, որ խոսքը հենց համադրելու, այսինքն՝ ուսումնասիրողի կողմից որոշակի մտավոր գործողությունների օգնությամբ այդպիսի կապի կառուցարկման մասին է, ինչը նրանից պահանջում է ճշգրիտ քայլերի հաջորդականություն: Գերմանացի մտածողը ներկայացնում է մեթոդաբանական ու տրամաբանական քայլերի այնպիսի հաջորդականություն, որը, ըստ նրա, հանգեցնելու է փափագած նպատակին: Կշռադատությունների շարքը նա կառուցում է հետևյալ կերպ. անվերջ թվով երևույթների մեջ նշանակություն ունի միայն մի վերջավոր մասը: Միայն այս դեպքում տրամաբանական առումով անհատական երևույթների ճանաչումն իմաստ ունի: Երևույթների պատճառական բացատրության համար կարելի է առանձնացնել անսահման թվով գործոններ, որոնք նախորդել ու պատճառավորել են դրանք: Սակայն հետազոտողն սկզբունքորեն ի վիճակի չէ իր ուսումնասիրության ծիրում ներառել բոլորը և կոնկրետ երևույթը, օրինակ՝ պատմական իրադարձությունը բացատրելիս ինքն է սահմանափակում այդ գործոնների թիվը[219]: «Միայն այն պատճառներն ենք զատում, որոնք առանձին դեպքում կարող են *հանգեցվել* իրադարձության «*էական*» բաղադրիչներին. այնտեղ, որտեղ խոսքը երևույթի *անհարկականության* մասին է, պատճառականության հարցը *օրենքների* մասին հարցը չէ, այլ կոնկրետ պատճառական *կապերի,* այն հարցը չէ, թե որպես մասնավոր դեպք՝ երևույթը որ բանաձևին է հետևում, այլ այն, թե որպես հետևանք՝ ինչ անհատական համաստեղծության են հանգեցնում <…>»[220]: Ուստի հարցն այն է, թե հետազոտողը եղած պատճառներից կամ գործոննե-

[219] Տե՛ս Մ. Вебер, «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, էջ 374-376:
[220] Նույն տեղում, էջ 376-377:

րից որոնք է ընտրելու կամ զատելու և ինչի հիման վրա: «Որոշիչ գործոնների անսահմանությունից ընտրելու հնարավորությունը պայմանավորված է առաջին հերթին մեր պատմական *հետաքրքրության* բնույթով: <…> Պատմությունը բացառապես պատճառական բացատրություն է տալիս հետազոտվող իրադարձության միայն այն «բաղադրիչներին» ու «կողմերին», որոնք որոշակի տեսանկյուններից ունեն «համընդհանուր նշանակություն» և *այդ պատճառով* պատմական *հետաքրքրություն* են ներկայացնում <…>»[221]: Այլ կերպ ասած՝ հիմնվելով պատմական հետաքրքրության վրա՝ հետազոտողը հստակեցնում է գործոնների կամ պայմանների այն շարքը, որը կարևոր է իրադարձության պատճառական բացատրության համար: Ընդ որում, բացատրվող երևույթում կարևորվող կողմերն են որոշում պատճառների կամ գործոնների հավաքակազմը:

Տրամաբանորեն հաջորդ մեթոդաբանական ու իմացական քայլն ուղղված պիտի լինի՝ ցույց տալու, թե հետևանքի ինքնատիպության, անհատականության համար որ գործոնը կամ գործոններն են վճռական եղել: Գերմանացի մտածողի համար դիտարկումը որպես մեթոդ այն չէ, ինչին այս պարագայում պետք է ապավինել են: Գործի պետք է դնել մտածական գործընթաց, որը ենթադրում է վերացարկումների շարք: «Առաջինն ու որոշիչն այն է, թե մենք, ելնելով գործընթացի իրական պատճառական բաղադրիչներից, *մտովի* պատկերացնում ենք դրանցից մեկը կամ մի քանիսը՝ որոշակի կերպով փոփոխված, և հարց ենք տալիս, թե այս կերպ փոփոխված պայմաններից հետո էլ կարելի էր ակնկալել «էական» հարցերում նույնակա՞ն, թե՞ *մեկ այլ* հետևանք»[222]: Այսպես եղած պատճառական բաղադրիչների կամ գործոնների մի մասը էականորեն պայմանավորում է հետևանքի բնույթը: Երբ Մ. Վեբերն առաջարկում է այսպես վարվել, նա ցույց է տալիս, թե ինչպես է հետազոտողը պատմական զարգացման օբյեկտիվ հնարավորությունների հանգամանքը գործի դնում: Եթե պատկերացնել այդ մեկ կամ մի քանի պատճառական բաղա-

[221] М. Вебер, Критические исследования в области логики наук о культуре, с. 469.
[222] Նույն տեղում, էջ 470:

դրիչները փոփոխված կամ անգամ բացակա, ապա նշանակում է ընդունել, որ իրադարձությունները կարող էին միանգամայն այլ կերպ ընթանալ: Մասնագիտական գրականության մեջ այսպես մտորելու կերպն անվանում են հակափաստական: Հակափաստականորեն մտորելով, այսինքն՝ իրերի առկա դրության հնարավոր պատճառները մի կողմ դնելով կամ փոխելով և կազմավորելով երևակայական կառուցումներ իրադարձությունների հնարավոր այլ ընթացքների վերաբերյալ՝ նա հասնում է հիմնական նպատակին՝ ցույց տալու, թե հատկապես որ գործոններն են հանգեցրել հետազոտվող կոնկրետ փաստական հետևանքին: Բայց հակափաստականորեն մտորելու և երևակայական կառուցումներ կազմավորելու համար անհրաժեշտ են նաև, այսպես կոչված, էմպիրիկական կանոններ: Դրանք, ինչպես Մ. Վեբերն է բացատրում, նոմոլոգիական, այսինքն՝ ընդհանրացնող բնույթի գիտելիք են, որոնք ձևավորվում են սեփական կենսական պրակտիկայի ու այլ մարդկանց վարքի իմացության հետևանքով[223]: Օրինակ՝ այդ էմպիրիկական կանոնը կարող է վերաբերել նրան, թե ինչպես են մարդիկ սովորաբար արձագանքում նմանատիպ իրադրություններին: Եթե ուշադիր լինենք, ապա Մ. Վեբերը նման նոմոլոգիական գիտելիքի ձևավորումը պատկերացնում է, ըստ էության, ինդուկտիվ ճանապարհով: Հիմա հարցն այն է, թե ինչ խնդիր են դրանք լուծում ուսումնասիրության ընթացքում: Գերմանացի սոցիոլոգի համոզմամբ դրանք օգնում եմ հետազոտողին պոզիտիվ դատողություններ անել այն մասին, թե հետազոտական տեսանկյունից առանձնացրած որևէ գործոն ինչ հետևանքի կարող է հանգեցնել: Հետազոտողը կարիք ունի մի շարք էմպիրիկական կանոնների, որպեսզի յուրաքանչյուր առանձնացրած գործոնից, այդպիսի մի էմպիրիկական կանոնի համաձայն, հետևանք բխեցնի: Հանրագումարելով այդ բխեցումները՝ նա կարող է եզրակացնել, թե որքանով էին նախապես մեկուսացրած պատճառական գործոնները օբյեկտիվորեն հնարավոր դարձնում այս կամ այն իրերի դրությունը: Եթե դրանք մտովի փոփո-

[223] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 473:

խում է և էմպիրիկական կանոնների հիման վրա, բոլորովին այլ դրություն ստանում, ուրեմն հենց այդ գործոններն են պայմանավորել կամ հանդիսացել իրերի փաստական դրության բավարար պատճառները: Եթե դրանց փոփոխման կամ բացառման պարագայում նույն փաստական հետևանքն է, ապա կարելի է ճշտել այդ գործոնների պատճառական նշանակությունը[224]:

Եզակի պատճառական վերլուծության վեբերյան տարբերակում հաջորդ կարևոր հասկացությունը «համարժեք» պատճառական պայմանավորվածության հասկացությունն է, որը նա տարբերում է «պատահական» պատճառական պայմանավորվածության հասկացությունից: Եթե մտովի առանձնացրած պայմաններից, էմպիրիկական կանոնների համաձայն, հետազոտողը բխեցնում է այն հետևանքը, որը փաստացի առկա է, ապա հետազոտողն այս դեպքում գործ ունի «համարժեք» պատճառական պայմանավորվածության հետ: Իսկ եթե հետևանքի պատմականորեն էական բաղադրիչները, էմպիրիկական կանոնների համաձայն, չէին կարող բխել մտովի առանձնացված ու մեկտեղված պայմաններից և այդպիսի հետևանքի հանգեցրել են այլ փաստեր, ապա գործ ունենք «պատահական» պատճառական պայմանավորվածության հետ, քանի որ այդպիսի հետևանքը համարժեք չէ այդ պայմաններին[225]:

Եզակի պատճառական վերլուծության այս մոդելով Մ. Վեբերը վերջնականապես սահմանափակեց հոգեբանական գործոնների դերը՝ տեղ տալով ապահոգեբանական իրողություններին:

Մեկնաբանելով հասկանալ և բացատրել

Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման վերաբերյալ Մ. Վեբերի տեսակետը թե-

---

[224] Տե՛ս М. Вебер, Критические исследования в области логики наук о культуре, էջ 474:
[225] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 482-483:

րի կմնա, եթե հակիրճ չանդրադառնանք սոցիալական գործողության և սոցիոլոգիայի՝ որպես գիտության նրա ըմբռնումներին: Մ. Վեբերը գրում է. «Սոցիոլոգիան <…> գիտություն է, որը ձգտում է մեկնելով հասկանալ սոցիալական գործողությունը և դրա միջոցով պատճառականորեն բացատրել նրա գործընթացն ու ազդեցությունը: <…> «Գործողություն» պետք է անվանել մարդու վարմունքը <…>, եթե գործող անհատը կամ անհատները դրա հետ սուբյեկտիվ *իմաստ* են կապում: «Սոցիալական» պետք է անվանել այն գործողությունը, որը գործող անձի կամ անձանց կողմից ենթադրվող իմաստով հարաբերակցվում է *այլ* մարդկանց վարմունքին և իր ծավալման ընթացքում կողմնորոշված է դեպի այն»[226]:

Սահմանումների այս շարքը սոցիոլոգիայի՝ որպես գիտության պատմության համար խիստ հիմնարար նշանակություն ունի և բազմապիսի մեկնաբանությունների ու քննադատությունների տեղիք է տվել: Այս դեպքում մեզ այն հետաքրքրում է ոչ այն պատճառով, որ սոցիալական գործողությունը դառնում է հասարակության մասին գիտության՝ սոցիոլոգիայի հիմնարար ու նվազագույն ուսումնասիրության առարկան: Մեթոդաբանական առումով Մ. Վեբերը շատ ավելի կարևոր քայլ է անում. նա գերմանական հերմենևտիկայի *մեկնելով հասկանալը*, որը հնարավոր է սուբյեկտի կողմից իմաստի ներդրման պարագայում, միավորում է բնապաշտությունից սերող *բացատրությանը*, որը ձգտում է ցույց տալ օբյեկտիվորեն, սուբյեկտից զատ սոցիալական իրականության մեջ գործող պատճառահետևանքային կապերը: Ստացվում է, որ այս երկուսը՝ մեկնաբանելով հասկանալը և բացատրությունը, սոցիալական գործողության շնորհիվ փոխկապակցված են: Պետք է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ գիտական առումով Մ. Վեբերի համար սոցիալական գործողությունն առավել հետաքրքիր է ոչ միայն և ոչ այնքան իր դրդապատճառների, որքան մարդու կողմից որդեգրած նպատակների ու դրանց հասնելու միջոցների տեսանկյունից: Ուստի ակնհայտ է, որ գերմանացի մտա-

[226] М. Вебер, Основные социологические понятия, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990, с. 602-603.

ծողը ձգտում է ռացիոնալացնել սոցիալական գործողությունը: Եվ փաստացիորեն Մ. Վեբերը հնարավորինս ապահոգեբանականացնում է սոցիալական գործողությունը և ուղղում դեպի ռացիոնալ-տրամաբանական ըմբռնում:

Այսպիսով, Մ. Վեբերը սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների իմացաբանական ու մեթոդաբանական հիմնահարցերի քննարկման տիրույթում յուրովի է համադրում բնապաշտությունն ու հակաբնապաշտությունը: Եվ սա ակնհայտ է ոչ միայն եզակի պատճառական վերլուծության իր մոդելում, որում նոմոթետիկը ներհյուսված է իդիոգրաֆիկին, ապրիորին՝ ապոստերիորին, այլև սոցիալական գործողությունը մեկնաբանելով հասկանալու և բացատրելու մեջ:

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Այս ձեռնարկում հակաբնապաշտությունը ներկայացված է գերմանացի մտածողներ Վ. Դիլթայի, Վ. Վինդելբանդի, Հ. Ռիկերտի և Մ. Վեբերի ուսմունքներում: Իրականում ոչ միայն հակաբնապաշտությունը, այլև բնապաշտությունը նույնպես դիտարկվող ժամանակահատվածում ընդգրկում է այլ մտածողների ուսմունքներ ևս: Եվ վերոշարադրյալն ու ներքոշարադրյալը մտավորական որոնումների պատմության ընդամենը մի դրվագ է, որից դուրս են մնացել, օրինակ՝ Ջ. Ս. Միլի, Կ. Մարքսի, Գ. Զիմելի և մյուսների ուսմունքները: Ուստի այս ձեռնարկը չի ներկայացնում խնդրո առարկայի շուրջ մտավորական անցուդարձի ողջ պատկերը: Սակայն հիմնական հարցերն ու մոտեցումները, որոնք առաջ են քաշվել ու քննարկվել այդ ընթացքում, արտացոլված են: Եվ քանի որ մոտենում է սույն ձեռնարկի ավարտը, ապա վերջին մասը մի կողմից փորձ է ամփոփելու հակաբնապաշտության մոտեցումը, մյուս կողմից՝ ուրվանշելու քննարկվող հարցերի վերաբերյալ ինչ-ինչ հետագա զարգացումներ: Ամփոփման վերնագրումն էլ պատահական չէ: Վերոհիշյալ հակաբնապաշտական ուսմունքներն ի վերջո հանդես են գալիս սոցիալական ճանաչողության առանձնահատկություններն ընդունելու դիրքից:

Հիմնական հարցադրումները վերհիշելու և մոտեցումների հետ կապը պահելու համար մի վերջին անգամ բարձրացնենք ուղղորդող հարցադրումները.

ինչպե՞ս կառուցել և գործարկել սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները,

արդյո՞ք սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները պետք է կառուցել և գործարկել այնպես, ինչպես կառուցված ու գործարկված են բնական գիտությունները:

Հակադրվելով բնապաշտությանը և մերժելով բնական գիտությունների մոդելին հետևելու մոտեցումը՝ հակաբնապաշտության վերոհիշյալ չորս ներկայացուցիչները՝ Վ. Դիլթայը, Վ. Վինդելբանդը, Հ. Ռիկերտը և Մ. Վեբերը, ունեն առաջին հարցի իրենց պատասխանը. սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները չպետք է կուրորեն հետևեն բնագիտության կառուցման ու գործարկման մոդելին: Սա ամենևին չի նշանակում, թե պետք է ընդունել գիտության տրամագծորեն այլ ըմբռնում: Գիտության ըմբռնումը նույնն է: Բոլոր գիտություններն էլ պիտի լինեն փորձնական գիտություններ, գործադրեն որոշակի սկզբունքներ ու մեթոդներ, տրամաբանական տեսանկյունից լավ մշակված ընթացակարգեր ու գործելակերպեր, ունենան հասկացութային ապարատ, տրամադրեն հավաստի և օբյեկտիվ գիտելիք: Սակայն հետապնդվող նպատակները, գործի դրվող սկզբունքները, մեթոդները, գործելակերպերն ու ընթացակարգերը, ըստ էության, պետք է տարբեր լինեն: Այլ կերպ ասած՝ հասարակությունը, պատմությունը, մշակույթը և այլն ուսումնասիրողները կարիք ունեն այլ ելակետերի ու միջոցների:

Գիտության համակարգի միասնության տեսանկյունից գուցե հակաբնապաշտությունն այնքան էլ ընդունելի չէ: Երևան գալով՝ այն փաստացիորեն սասանեց գիտության ու գիտական գիտելիքի (օրինակ՝ գիտական գիտելիքի օբյեկտիվության, ուսումնասիրության օբյեկտի ու սուբյեկտի փոխհարաբերության) վերաբերյալ տիրապետող կարծրատիպերը: Բայց դրանով հրապարակ իջան նոր պատկերացումներ, որոնք հետագայում մեծապես նպաստեցին գիտության համակարգի նորացմանը, դրանում այլընտրանքային մոտեցումների ձևակերպմանը:

Պայմանավորված ամփոփման նկատառումով՝ ներքոշարադրյալում հարկադրված ենք անտեսել հակաբնապաշտության ներսում եղած որոշ տարբերություններ ու անհամաձայնություններ: Ուստի թույլ են տրված նաև որոշ կոպտացումներ, որոնք անխուսափելի են:

- *Սոցիալական իրականությունը յուրահատուկ իրականություն է: Ի տարբերություն բնության, որը նախապես տրված է, այն մարդկային գործունեության հետևանք է: Դրանում մարդկային գի-*

տակցությունն ու կամքը վճռական դերակատարություն ունեն: Այն երբեք նույնը չի մնում, այլ պատմականորեն փոխվում է տեղից տեղ, ժամանակաշրջանից ժամանակաշրջան:

- *Գուցե իսկական գիտելիքը գիտական գիտելիքն է: Սակայն սոցիալական իրականության մասին գիտությունները, հաշվի առնելով այդ իրականության յուրահատկությունը, պետք է կառուցվեն և գործարկվեն այլ կերպ, քան կառուցված ու գործարկված են բնական գիտությունները:*
- *Մարդկային գիտակցությունն այնքան էլ մաքուր գրատախտակ չէ, ոչ էլ պասիվ ընդունող: Այն իր գործարկման կերպն ունի: Ուստի այն ոչ այնքան իրականությունն արտացոլում է, որքան վերակառուցում, կառուցարկում: Եվ ժամանակի ընթացքում կարող են կազմավորվել մտածական ձևեր (կառուցարկներ), որոնք, ինչ-որ պահից սկսած, դառնում են նախատորոշնական:*
- *Սոցիալական իրականությունը ճանաչելիս արժեքները կողմնորոշիչ նշանակություն ունեն: Արժեքայինը կարող է. ա) նախորդել ուսումնասիրությանը՝ որպես ճանաչողական գործունեության ելակետ, բ) ուղեկցել ուսումնասիրության գործընթացին որպես՝ էականը ոչ էականից զանազանելու միջոց, գ) գործնական ուղղություն հաղորդել մտքին, դ) երաշխավորել գիտելիքի օբյեկտիվությունը և այլն: Ուստի սոցիալական ճանաչողության ընթացքում արժեքայինն սերտորեն կապված է փաստականին, ինչը չի նշանակում, որ ուսումնասիրողը չպիտի զանազանի իր սուբյեկտիվ գնահատականը բուն գիտելիքից:*
- *Ուսումնասիրողը կամ սոցիալական ճանաչողության սուբյեկտը կարող է համընկնել ուսումնասիրվողի, այսինքն՝ սոցիալական ճանաչողության օբյեկտի հետ: Հետևաբար սոցիալական ճանաչողությունը նաև ինքնաճանաչողություն է, երբ մարդն իր էության առարկայացման, իր ստեղծածի միջոցով, ի վերջո, ճանաչում է ինքն իրեն:*
- *Քանի որ սոցիալական ճանաչողության սուբյեկտը տեղակայված է որոշակի սոցիալական ու մշակութային համատեքստում, ապա նրա դիրքն ամենևին թափանցիկ չէ: Վերջինիս վրա մեծապես*

ազդում են սոցիոմշակութային համատեքստի արժեքներն ու հետաքրքրությունները:

- *Հետևաբար ուսումնասիրողը ինչ-որ տեղ սոցիալական իրականության և՛ «ներսում» է, և՛ «դրսում»: Նա ամենևին հեռավորություն չի պահում ուսումնասիրության օբյեկտից: Ընդ որում, «ներսում» լինելը իրապես նպաստում է ըմբռնել, այսինքն՝ հասկանալ խնդրո առարկան և ամենևին չի խոչընդոտում հասնելու գիտելիքի հավաստիությանն ու օբյեկտիվությանը:*
- *Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում գիտելիքի օբյեկտիվությունն ունի իր առանձնահատկությունները: Եվ այն, ի տարբերություն բնական գիտություններում գիտելիքի օբյեկտիվությանը, պարունակում է սուբյեկտիվության անխուսափելի բաղադրիչներ:*
- *Գիտական գիտելիքին տանող ճանապարհին միտքը տրամաբանական առումով ընթանում է ոչ միայն մասնավորից դեպի ընդհանուրը, այլև ընդհանուրից դեպի մասնավորը՝ բանեցնելով նաև տրամաբանական այլ գործողություններ:*
- *Քանի որ սոցիալական իրականությունը յուրահատուկ, բնությունից սկզբունքորեն տարբեր իրականություն է (որում ավելի շուտ գործում են (աստվածային կամ մարդկային) կանոններ), ապա բնության օրենքների համանմանությամբ հնարավոր չէ ձևակերպել սոցիալական իրականության մասին օրենքներ:*
- *Սա չի նշանակում, թե գիտությունների այս ասպարեզում նոմոթետիկ գիտելիքն իսպառ բացառվում է: Ընդհանուրն ամրագրող գիտելիքը կարող է լինել եզակի, անհատական երևույթների մեջ նույնաձևության որոնման արդյունք կամ էմպիրիկ դիտարկումների հիման վրա արված ընդհանրացումներ:*

- *Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում այդպիսի նոմոթետիկ գիտելիքը ավելի շուտ միջոց է, քան թե նպատակ*[227]*:*
- *Այդպիսի նույնաչափություններն ու ընդհանրացումները, այնուամենայնիվ, սոցիալական իրականության վերաբերյալ ճշգրիտ կանխատեսումներ անելու համար չեն:*
- *Սոցիալական իրականությունը ոչ թե բացատրում են, այլ մեկնաբանում (Վ. Դիլթայ), կամ և՛ բացատրում են, և՛ մեկնաբանում (Մ. Վեբեր):*

Հակաբնապաշտության մոտեցումն արտահայտող այս ընդհանրացումների շնորհիվ նկատելի է, թե ինչ տեղաշարժեր են եղել մի կողմից «բնապաշտություն-հակաբնապաշտություն» բանավեճի, մյուս կողմից՝ հակաբնապաշտության ներսում եղած բանավեճերի հետևանքով: Դրանք մեծապես նպաստել են հետագայում մեկ այլ՝ մեթոդաբանական մոնիզմի և մեթոդաբանական փլուրալիզմի միջև բանավեճի ասպարեզ իջնելուն: Այդ բանավեճը կարելի է ձևակերպել այսպես.

> *գոյություն ունե՞ն սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրելու մեկից ավելի մոտեցումներ (սկզբունքներ, մեթոդներ, ընթացակարգեր):*

Մեթոդաբանական մոնիզմը պնդում է, որ գոյություն ունի սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրելու միայն մեկ մոտեցում: Մեթոդաբանական փլուրալիզմն ընդունում է ուսումնասիրության մեկից ավելի մոտեցումների գոյությունը: Ի՞նչ է սա նշանակում, եթե մտորել գիտության փիլիսոփայության անկյան տակ:

20-րդ դարում հետպոզիտիվիզմի ականավոր ներկայացուցիչներից մեկը՝ Թոմաս Քունը, իր *«Գիտական հեղափոխությունների կա-*

---

[227] Ամեն դեպքում այս դրույթը տարածելի չէ նորկանտականներ Վ. Վինդելբանդի և Հ. Ռիկերտի ուսմունքների վրա, որտեղ օրենքի ձևակերպումը սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրելիս կարող է հանդես գալ որպես նպատակ:

ուցվածքը» աշխատության մեջ կենտրոնական տեղ է հատկացնում «հարացույց» (paradigm) հասկացությանը: «<…> Հարացույցը <…> համոզմունքների, արժեքների, գործելակերպերի և այլնի համաստեղություն է, որոնք կիսում են տվյալ համայնքի ներկայացուցիչները»[228]: Ուսումնասիրողի համար հարացույցն այն շրջանակն է կամ գիտական ցանցը, որի տեսանկյունից որոշվում է, թե ինչ է ուսումնասիրվելու (ուսումնասիրության առարկան), ինչու և ինչպես (ինչ մեթոդներով): Ըստ նրա՝ որևէ գիտական ասպարեզում հարացույցի գոյությունը տվյալ գիտության հասունության վկայությունն է: Սա նշանակում է նաև, որ կարող է լինել նաև գիտական ուսումնասիրություն՝ առանց հարացույցի գոյության[229]:

Թ. Քունի կարծիքով քանի դեռ հարացույցն ի վիճակի է լուծել առաջացող գիտական խնդիրները, այդքան ժամանակ գիտությունը նորմալ փուլում է: Երբ կուտակվում են անոմալիաները՝ չլուծվող գլուխկոտրուկները, ապա վրա է հասնում ճգնաժամը, և գիտական հեղափոխության շնորհիվ հին հարացույցին փոխարինելու է գալիս նոր հարացույցը:

Թ. Քունը հարացույցի և դրա փոփոխության վերաբերյալ գաղափարները ձևակերպել է գիտության պատմությունն ինչ-որ սխեմայի մեջ իմաստավորելու համար, որում առաջնորդողը գիտության մեջ հեղափոխության հնարավորության գաղափարն է: Այսպիսի ըմբռնումը թույլ է տալիս գիտության մեջ ցանկացած մտաշրջանակ համարել պայմանական, ժամանակավոր, ուստի փոփոխական: Փաստացիորեն Թ. Քունի պատկերացմամբ մեթոդաբանական առումով գիտությունը մոնիստական է որոշակի ժամանակահատվածում:

Եթե հարացույցի այս կողմնորոշիչ գաղափարը կիրառության մեջ դնենք՝ հասկանալու սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների իրադրությունը, ապա ակնհայտ է, որ այսպիսի գծային մոտեցման մեջ դրանք այնքան էլ չեն տեղավորվում: Արդեն

---

[228] Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Third Edition, ՝The University of Chicago Press՝, Chicago, London, 1996, p. 175.
[229] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 11:

իսկ 20-րդ դարում նորկանտականության Բադենյան դպրոցի շնորհիվ ակնհայտ դարձավ, որ միևնույն օբյեկտը կարելի է ուսումնասիրել տարբեր մոտեցումներով: Հետևաբար այսօր այդ գիտություններին այլ բան չի մնում, քան ընդունելի համարել ոչ այնքան մեթոդաբանական մոնիզմը, որքան մեթոդաբանական փլուրալիզմը: Սակայն պիտի ասել, որ անգամ այսօր վերոհիշյալ բանավեճը ինչ-որ կերպ շարունակում է ծավալվել և դրա վերաբերյալ ուրվագծվում են մոտավորապես հետևյալ տեսակետները.

- գիտնականների մի մասը համոզված է, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում միանգամայն հնարավոր է և կա մեկ մոտեցում:
- Երկրորդ տեսակետը պնդում է, որ այդ գիտությունները *նախահարացույցային* փուլում են: Հետևաբար դրանք դեռ ընդհանուր սկզբունքների ու չափօրինակների որոնման փուլում են՝ մեկ մոտեցում ձևավորելու համար:
- Երրորդ տեսակետը հակված է պնդելու, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններն սկզբունքորեն *ոչ հարացույցային* կամ գուցե բազմահարացույցային են: Այդ հարացույցերից ոչ մեկը չի կարող տիրապետող լինել, կամ դրանք առավելապես մեկը մյուսի հետ մրցակցում են: Ուստի այս վերջին տեսանկյունից մեթոդաբանական փլուրալիզմը միանգամայն բնական է և ընդունելի:
- Չորրորդ տեսակետը համարում է, որ սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները հետհարացույցային իրադրության մեջ են: Արդիության որոշակի ըմբռնմանն ուղղակիորեն առնչվել է գիտական կանխադրույթների հավաքակազմ, որը երաշխավորել է մեկ հարացույցի գոյությունը: Սակայն այն այլևս չի գործում, հետևաբար մեկ հարացույց այլևս չկա:
- Եվ վերջապես հինգերորդ տեսակետը պնդում է, որ բանավեճի ու փաստարկման ընդհանուր չափօրինակներ հաստատելով,

միակ ճշմարտության իդեալից հրաժարվելով՝ կարելի է թույլ տալ տարբեր մոտեցումների ու ապացույցների համագոյակցություն[230]:

Այս վերջին ըմբռնման համաձայն՝ փաստացիորեն կարելի է ձևավորել մի հարթակ, որի շնորհիվ տարբեր ելակետեր ու ընթացակարգեր որդեգրող ուսումնասիրողներ՝ միմյանցից տարբեր մոտեցումներով, միմյանց հասկանալի լինելու և գիտության ու գիտական ուսումնասիրության միասնական ըմբռնում ունենալու հնարավորություն կստանան: Տեղին է նշել, որ հատկապես սոցիալական գիտություններում ժամանակակից էմպիրիկական հետազոտությունները ձգտում են համատեղել տարբեր մոտեցումներ ու մեթոդներ, որոնք կոչված են նվազեցնելու գիտելիքի սուբյեկտիվությունն ու սխալականությունը և բարձրացնելու վավերականությունն ու հուսալիությունը[231]: Այդ դեպքում խոսքը զուտ իմաստով համադրման մասին չէ, այսինքն՝ երկու մեթոդաբանական ռազմավարությունների օրգանական միասնության, այլ մոտեցումների փոխառնչման, որը բաց ու ճկուն է դարձնում ուսումնասիրության շրջանակը՝ միաժամանակ երաշխավորելով արդյունքների ընդունելի հուսալիությունը:

Իրենց սկզբնավորման ժամանակաշրջանում սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունները տարբեր անվանումներ են ստացել[232]: Սակայն արդեն տևական ժամանակ շրջանառվում ու աներկբա ամրապնդվել է սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններն սոցիալականի ու հումանիտարի միջև բաժանելը: Այս բաժանումը պատմական որոշակի նախադրյալներ ունի: 19-րդ դարի ընթացքում ձևավորվում են գիտելիքի երկու եզ-

---

[230] Տե՛ս D. della Porta, M. Keating, How Many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, in: *Approaches and Methodologies in Social Sciences. A Pluralist Perspective*, էջ 19-21:

[231] Սոցիալական գիտություններում այդ գործելակերպն անվանում են «տրիանգուլացում»: Ընդ որում, տրիանգուլացման պարագայում ուսումնասիրողն անհրաժեշտաբար պետք է հստակեցնի այդ տարբեր ռազմավարությունների ու մեթոդների որդեգրման ժամանակ ընդունված կանխադրույթներն ու բացառի դրանց միջև անհամատեղելիությունը: Եզրը փոխառնված է նավագնացությունից և հողի հետազոտության ասպարեզից:

[232] Տե՛ս *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* էջ 17-18:

րեր. մի եզրում տեղակայվում է առաջինը մաթեմատիկան, ապա դրան են հաջորդում բնական գիտությունները, մյուս եզրում՝ հումանիտար գիտությունները, որը սկսվում է փիլիսոփայությամբ: Այնուհետև դրան են հաջորդում արվեստային պրակտիկաները՝ գրականությունը, նկարչությունը, քանդակագործությունը, երաժշտության ուսումնասիրությունները: Այս փոխդասավորության մեջ սոցիալական գիտություններն առավել մոտ են բնագիտությանը և հետամուտ են՝ հասնելու ընդհանրացնող գիտելիքի, իսկ պատմությունը՝ վերջին՝ հումանիտար եզրին, ուստի առավելապես եզակին է դառնում ուսումնասիրության առարկա[233]:

Գիտության փիլիսոփայության մեջ այսպիսի բաժանման ամրապնդման տեսական հիմնավորման մեջ իրենց ներդրումն են բերել վերը քննարկված նորկանտականության Բադենյան դպրոցի ներկայացուցիչներ Վ. Վինդելբանդը հետազոտության իր «նոմոթետիկ-իդիոգրաֆիկ» տեսանկյունների առաջադրմամբ և Հ. Ռիկերտը մշակույթի մասին գիտություններում մեթոդի առումով ընդհանրացնող և անհատականացնող գիտությունների տարանջատմամբ: Այդպես սոցիալական գիտություններն իրենց բնույթով նոմոթետիկ են, ընդհանրացնող, իսկ հումանիտար գիտությունները՝ իդիոգրաֆիկ, անհատականացնող:

Կարելի է ասել, որ այս ինքնատիպ երկատումը ևս մեկ անգամ ի ցույց է դնում մոտեցումների անխուսափելի բազմազանությունը, որը գոյություն ունի սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտություններում: Մյուս կողմից՝ անհրաժեշտ է նշել, որ մոտեցումների՝ սկզբունքների, ընթացակարգերի, մեթոդների, գործելակերպերի ու հղացքների զանազանությունն սերտորեն կապված է արևմտյան հասարակությունների փորձառությունների հետ, որտեղ էլ վերոնշյալ գիտությունները ծնունդ են առել: Իսկ ի՞նչ է տեղի ունենում, երբ այդ, որոշակի համատեքստում ծնունդ առած մոտեցումները գործի են դրվում, օրինակ՝ ոչ արևմտյան փորձառություններն ուսումնասիրելիս: Սա մեկ այլ, ոչ պակաս կարևոր հարց է և ասպարեզ է բացում

[233] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 9-10:

նորանոր բանավեճերի համար: Դրանցում քննության առարկա են դառնում ոչ միայն գիտական գիտելիքի բնույթի, դրա սահմանների, գիտական ուսումնասիրության չափօրինակների վերաբերյալ հարցադրումներ, այլև այն, թե ինչպես են գիտելիքը, դրա արտադրությունն ու շրջանառումն սերտորեն կապված իշխանական հարաբերությունների հետ[234]: Ի՞նչն է այս դեպքում մեթոդաբանական առումով անխուսափելի և միաժամանակ արգասաբեր:

Հայտնի է, որ երբ սահմանափակ թվով արևմտյան հասարակությունների (մեծ հաշվով սահմանափակ) փորձառությունների վրա հենվող տեսությունները, էմպիրիկական ուսումնասիրության միջոցները տարածվում են նաև ոչ արևմտյան հասարակությունների փորձառությունների վրա, ապա իմացական աղավաղումները կարող են լինել անխուսափելի[235]: Որպես իմացական բռնության դրսևորում՝ դրանք կարող են անտեսել տեղային առանձնահատկությունները: Բայց ոչ պակաս լուրջ խնդիր է գիտության ուսումնասիրության ասպարեզում անընդհատ տեղային առանձնահատկությունների բացառիկության շեշտումը և այդպիսով համընդհանուր գիտական չափօրինակների մերժման արդարացումը: Առաջին հայացքից փակուղի տանող այս իրադրությունն իրականում շատ լավ առիթ է վերահաստատելու, որ գիտական իմացությունը մեկընդմիշտ տրված ըմբռնումների, նորմերի, պրակտիկաների ու չափօրինակների շրջանակում իրականացվող մի բան չէ, այլ վերաիմաստավորումների ու վերահիմնադրումների ասպարեզ:

---

[234] Այս մասին տե՛ս M. Foucault, The order of discourse, in: *Untying the text: A post-structuralist Reader*, ed. and transl. by R. Young, ՝Routledge՝, London, New York, 1990, էջ 48-78:

[235] Պատահական չէ, որ սոցիալական գիտությունները համարվել են առավելապես արևմտյան, իսկ հումանիտար գիտությունները՝ ոչ արևմտյան հասարակությունների ուսումնասիրությանը կոչված գիտություններ, տե՛ս *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* էջ 20-39:

ԲԱՌԱՐԱՆ

ԱՊՐԻՈՐԻԶՄ (APRIORISMUS, APRIORISM, АПРИОРИЗМ) – Իմացաբանության մեջ ուղղություն է, որի համաձայն՝ գիտելիքը, եթե ոչ նրա բովանդակությունը, ապա առնվազն նրա ձևը նախափորձնական է: Տե՛ս նաև *ԷՄՊԻՐԻԶՄ*:

ԱՊՐՈՒՄ (ERLEBEN, IMMEDIATE EXPERIENCE, ПЕРЕЖИВАНИЕ) – Վ. Դիլթայի ուսմունքի կենտրոնական հասկացություններից մեկն է, ոգու մասին գիտություններում ընդունված *«ապրում (Erleben) – արտահայտում (Ausdrucken) – հասկացում (Verstehen)»* ընթացակարգի առաջին անդամը: Վ. Դիլթայի կարծիքով ապրումը ժամանակի մեջ ընթացող հոսք է: Տե՛ս նաև *ԱՐՏԱՀԱՅՏՈՒՄ* և *ՀԱՍԿԱՑՈՒՄ*:

ԱՐԺԵՔ (WERT, VALUE, ЦЕННОСТЬ) – Ընդհանրապես որևէ երևույթի այս կամ կողմի դրական նշանակությունը, կարևորությունը: Նորկանտականության Բադենյան դպրոցի առանցքային հասկացություններից մեկն է: Ըստ Հ. Ռիկերտի՝ արժեքի պարագայում չեն ասում, թե այն գոյություն ունի, այլ միայն նշանակում է: Մշակութային բարիքները մարմնավորում են որոշակի արժեք: Արժեքներն են որոշում՝ ինչն է ուսումնասիրության տեսանկյունից էական, ինչը՝ ոչ:

ԱՐՏԱՀԱՅՏՈՒՄ (AUSDRUCKEN, EXPRESSION, ВЫРАЖЕНИЕ) – Վ. Դիլթայի ուսմունքի կենտրոնական հասկացություններից մեկն է, որը նշանակում է կենսադրսևորումների, օրինակ՝ մարդկային ժեստերի, խոսքի և այլնի օբյեկտիվացումը: Տե՛ս նաև *ԱՊՐՈՒՄ* և *ՀԱՍԿԱՑՈՒՄ*:

ԲԱՑԱՏՐՈՒԹՅՈՒՆ (ERKLÄREN, EXPLANATION, ОБЪЯСНЕНИЕ) – Իմացական ընթացակարգ է, որի միջոցով վեր են հանում, թե ինչու գոյություն ունի տվյալ իրողությունը կամ ինչու է տեղի ունեցել տվյալ իրադարձությունը: Գիտության մեջ բացատրել նշանակում է նաև ցույց տալ, որ կոնկրետ իրողությունը գիտական օրենքի մասնավոր դեպք է:

ԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ (NATURALISMUS, NATURALISM, НАТУРАЛИЗМ) – Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման վերաբերյալ տեսակետ է, որի համաձայն՝ այդ գիտությունները կառուցելիս ու գործարկելիս պետք է հետևել բնական գիտությունների մոդելին: Տե՛ս նաև *ՀԱԿԱԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ*:

ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ (NATURWISSENSCHAFTEN, THE NATURAL SCIENCES, НАУКИ О ПРИРОДЕ) – Վ. Դիլթայի և Հ. Ռիկերտի ուսմունքներում գիտությունների այն շարքն է, որն ուսումնասիրում է բնությունը: Դրանք հակադրվում են Վ. Դիլթայի ուսմունքում ոգու մասին գիտություններին, իսկ Հ. Ռիկերտի ուսմունքում՝ մշակույթի մասին գիտություններին: Տե՛ս նաև *ՈԳՈՒ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ* և *ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ*:

ԳԻՏԱԿԱՆ ՕՐԵՆՔ (WISSENSCHAFTLICHES GESETZ, SCIENTIFIC LAW, НАУЧНЫЙ ЗАКОН) – Իրականության երևույթների միջև ընդհանուր, կրկնվող, էական կապ է, որի միջոցով բացատրում են կոնկրետ, եզակի իրողությունները: Ըստ բնապաշտության՝ գիտական օրենքի ձևակերպումը ցանկացած գիտական ասպարեզի նպատակն է և հասունության վկայությունը:

ԳԻՏԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ (SZIENTISMUS, SCIENTISM, СЦИЕНТИЗМ) – 19-20-րդ դարերում գիտական գիտելիքի կարգավիճակի շուրջ ձևավորված տեսակետ է: Այդ տեսակետի համաձայն՝ գիտական գիտելիքը (նկատի ունենալով բնագիտական գիտելիքը) գերազանց դիրք ունի գիտելիքի մնացած բոլոր ձևերի նկատմամբ և ի վիճակի է լուծելու ծագող բոլոր (գործնական) խնդիրները: Տե՛ս նաև *ՀԱԿԱԳԻՏԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ*:

ԳԻՏԵԼԻՔ (WISSEN, KNOWLEDGE, ЗНАНИЕ) – Ճանաչողության՝ որպես գործողության և գործընթացի արդյունքն է: Տե՛ս նաև *ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅՈՒՆ*:

ԷԼԻՄԻՆԱՏԻՎ ԻՆԴՈՒԿՑԻԱ (ELIMINATIVE INDUKTION, ELIMINATIVE INDUCTION, ЭЛИМИНАТИВНАЯ ИНДУКЦИЯ) – Ֆ. Բեկոնի ուսմունքում առաջ քաշված ինդուկտիվ մեթոդի նոր

ըմբռնում է, որի դեպքում միտքը ընթանում է ոչ միայն մասնավորից ընդհանուրը, այլև ընդհանուրից մասնավորը, դիմում համանմանության գործողությանը:

ԷՄՊԻՐԻԶՄ (EMPIRISMUS, EMPIRICISM, ЭМПИРИЗМ) – Իմացաբանության մեջ ուղղություն է, որի համաձայն՝ գիտելիքն ստանում են և հիմնավորում փորձով: Այլ կերպ ասած՝ գիտելիքը բնույթով փորձնական է: Տե՛ս նաև *ԱՊՐԻՈՐԻԶՄ*:

ԻԴԵԱԼԱԿԱՆ ՏԻՊ (IDEALTYPUS, IDEAL TYPE, ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП) – Մ. Վեբերի ուսմունքի կենտրոնական հասկացություններից մեկն է: Իդեալական տիպերն ուսումնասիրողի կողմից վերացարկման ճանապարհով ստեղծվող ճանաչողական միջոցներ են, կառուցարկներ, որոնք գիտական վարկածներ չեն, այլ ավելի շուտ ուտոպիաներ: Դրանք զուրկ են ներքին հակասականությունից և կողմնորոշում են ուսումնասիրության ընթացքը:

ԻԴԻՈԳՐԱՖԻԿ (IDIOGRAPHISCH, IDIOGRAPHIC, ИДИОГРАФИЧЕСКИЙ) – Վ. Վինդելբանդի ուսմունքում գիտական հետազոտության տեսանկյուններից մեկն է, որն իրականի ճանաչողության մեջ փնտրում է եզակին՝ պատմականորեն որոշված կերպարով, իրական դիպվածը՝ մեկ անգամ իր մեջ որոշված բովանդակությամբ: Տե՛ս նաև *ՆՈՄՈԹԵՏԻԿ*:

ԿԱՆԽԱՏԵՍՈՒՄ (VORHERSAGE, PREDICTION, ПРЕДСКАЗАНИЕ) – Իմացական ընթացակարգ է, երբ ելնելով ներկա իրավիճակից և հենվելով օրենքի կամ օրինաչափության վրա՝ նկարագրում են ապագա վիճակները:

ԿՈՒՌՔ (IDOLE, IDOL, ИДОЛ) – Ֆ. Բեկոնի իմացության տեսության կենտրոնական հասկացություններից մեկն է: Կուռքերը մարդկային ըմբռնողականությունը գրաված ու խորապես արմատավորված սխալ պատկերացումներ են և չորս տիպի են՝ ցեղի, քարանձավի, հրապարակի և թատրոնի:

ՀԱԿԱԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ (ANTINATURALISMUS, ANTINATURALISM, АНТИНАТУРАЛИЗМ) – Սոցիալական իրականությունն ուսումնասիրող գիտությունների կառուցման ու գործարկման վերաբերյալ մոտեցում է, որի համաձայն՝ այդ գիտությունները

չպետք է կառուցվեն և գործարկվեն այնպես, ինչպես կառուցված ու գործարկված են բնական գիտությունները: Դրանք ունեն իրենց ուրույն սկզբունքները, մեթոդները, ընթացակարգերը, գործելակերպերը և նպատակները: Տե՛ս նաև *ԲՆԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ*:

ՀԱԿԱԳԻՏԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ (ANTISZIENTISMUS, SCIENTISM, АНТИСЦИЕНТИЗМ) – 19-20-րդ դարերում գիտական գիտելիքի կարգավիճակի շուրջ ձևավորված տեսակետ է, որի համաձայն՝ գիտական գիտելիքը (նկատի ունենալով բնագիտական գիտելիքը) գերազանց դիրք չունի գիտելիքի մնացած բոլոր ձևերի նկատմամբ, ի զորու չէ լուծել ծագող բոլոր խնդիրները և անգամ կարող է հարուցել նոր խնդիրներ: Տե՛ս նաև *ԳԻՏԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ*:

ՀԱՍԿԱՑՈՒՄ (VERSTEHEN, UNDERSTANDING, ПОНИМАНИЕ) – Հերմենևտիկայի կենտրոնական հասկացություններից մեկն է: Այն ուղղված է գրավոր կամ բանավոր տեքստի, գործողության իմաստի ու նշանակության ըմբռնմանը: Տե՛ս նաև *ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆ*:

ՀԱՐԱՑՈՒՅՑ (PARADIGMA, PARADIGM, ПАРАДИГМА) – Թ. Քունի ուսմունքում համոզմունքների, արժեքների, գործելակերպերի և այլնի համաստեղություն է, որոնք կրում են գիտական համայնքի ներկայացուցիչները: Ուսումնասիրողի համար հարացույցն այն շրջանակն է կամ գիտական ցանցը, որի տեսանկյունից որոշվում է, թե ինչ է ուսումնասիրվելու (ուսումնասիրության առարկան), ինչու և ինչպես (ինչ մեթոդներով):

ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱ (HERMENEUTIK, HERMENETICS, ГЕРМЕНЕВТИКА) – Մարդկային գործողության, ինչպես նաև դրա արդյունք հանդիսացող գրավոր ու բանավոր տեքստերի հասկացման ու մեկնության մասին ուսմունք:

ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅՈՒՆ (ERKENNTNIS, COGNITION, ПОЗНАНИЕ) – Մարդու որոշակի կարողության ծավալումը գործընթացի ու գործողության ձևով: Տե՛ս *ԳԻՏԵԼԻՔ*:

ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄՈՆԻԶՄ (METHODOLOGISCHER MONISMUS, METHODOLOGICAL MONISM, МЕТОДОЛОГОЧЕСКИЙ МОНИЗМ) – Գիտության փիլիսոփայության մեջ տեսակետ է, որի համաձայն՝ գոյություն ունի իրականության ուսումնասիրության

միայն մեկ մոտեցում: Տե՛ս նաև *ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՓԼՈՒՐԱԼԻԶՄ*:

ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՓԼՈՒՐԱԼԻԶՄ (METHODOLOGISCHER PLURALISMUS, METHODOLOGICAL PLURALISM, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ) – Գիտության փիլիսոփայության մեջ տեսակետ է, որի համաձայն՝ գոյություն ունեն իրականության ուսումնասիրության մեկից ավելի մոտեցումներ: Տե՛ս նաև *ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄՈՆԻԶՄ*:

ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆ (DEUTEN/AUSLEGEN, INTERPRETATION, ИСТОЛКОВАНИЕ/ИНТЕРПРЕТАЦИЯ) – Հերմենևտիկայի կենտրոնական հասկացություններից մեկն է: Կիրառվում է *հասկացմանը* զուգահեռ: Վ. Դիլթայի ուսմունքում տևականորեն ամրագրված կենսաղրսևորումների արվեստաբնույթ հասկացումն է: Տե՛ս նաև *ՀԱՄԿԱՅՈՒՄ*:

ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ (KULTURWISSENSCHAFTEN, THE SCIENCES OF CULTURE, НАУКИ О КУЛЬТУРЕ) – Հ. Ռիկերտի ուսմունքում գիտությունների այն շարքն է, որ ուսումնասիրում է լայն իմաստով մշակույթային արժեքներ մարմնավորող իրողությունները: Տե՛ս նաև *ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ*:

ՆՈՄՈԹԵՏԻԿ (NOMOTETISCH, NOMOTHETIC, НОМОТЕТИЧЕСКОЕ) – Վ. Վինդելբանդի ուսմունքում գիտական հետազոտության տեսանկյուններից մեկն է, որն իրականի ճանաչողության մեջ բնության օրենքի ձևով փնտրում է ընդհանուրը, նույնաձևը, կրկնվողը: Համապատասխանաբար նոմոլոգիական գիտելիքը ընդհանուրն ամրագրող գիտելիքն է: Տե՛ս նաև *ԻԴԻՈԳՐԱՖԻԿ*:

ՈԳՈՒ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ (GEISTESWISSENSCHAFTEN, THE HUMAN SCIENCIES, НАУКИ О ДУХЕ) – Վ. Դիլթայի ուսմունքում գիտությունների այն շարքն է, որն ուսումնասիրում է պատմական-հասարակական իրականությունը: Տե՛ս նաև *ԲՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ*:

ՊԱՏՄԱՊԱՇՏՈՒԹՅՈՒՆ ԿԱՄ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑ (HISTORISMUS/HISTORISCHE SCHULE, HISTORICISM/HISTORICAL

SCHOOL, ИСТОРИЦИЗМ/ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА) – 18-րդ դարում առաջ եկած մտավորական հոսանք է, որը համարում է, որ հասարակական-մշակութային իրողությունները առաջանում են պատմականորեն, հետևաբար կախված են կոնկրետ հանգամանքներից, տեղից ու ժամանակից:

ՊԱՏՃԱՌԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՈՒՆՔ (KAUSALPRINZIP, PRINCIPLE OF CAUSALITY, ПРИНЦИП ПРИЧИННОСТИ) – Գիտության հիմնական սկզբունքներից մեկն է, որի համաձայն՝ իրականության երևույթների, իրադարձությունների միջև գոյություն ունի գենետիկ կապ, երբ մի երևույթ կամ իրադարձություն առաջացնում է մեկ այլ երևույթ կամ իրադարձություն: Առաջացնողը պատճառն է, առաջացածը՝ հետևանքը:

ՊՈԶԻՏԻՎԻԶՄ (POSITIVISMUS, POSITIVISM, ПОЗИТИВИЗМ) – 19-րդ դարի առաջին կեսին ասպարեզ իջած փիլիսոփայական ուղղություն է: Այն իսկական է համարում միայն դիտարկմամբ ստացված կոնկրետ, ստույգ գիտական գիտելիքը և մերժում էություններ փնտրող մետաֆիզիկական մոտեցումը:

ՓՍԻԽՈԼՈԳԻԶՄ (PSYCHOLOGISMUS, PSYCHOLOGISM, ПСИХОЛОГИЗМ) – Փիլիսոփայության մեջ տեսակետ է, որի համաձայն՝ իմացաբանության խնդիրները կարող են լուծվել հոգեբանական ուսումնասիրությունների միջոցով: Վ. Դիլթայի վաղ շրջանի հայացքներում նկարագրող հոգեբանությունը ոգու մասին գիտությունների համար հիմնարար գիտություն է, և պատմական-հասարակական երևույթների ճանաչումը հնարավոր է, եթե դրանք հանգեցնել հոգեկան ապրումներին:

ՌԵԴՈՒԿՑԻՈՆԻԶՄ (REDUKTIONISMUS, REDUCTIONISM РЕДУКЦИОНИЗМ) – Իրողությունները դիտարկելու ու քննելու կերպ է: Այն ենթադրում է, որ առավել բարդ համարվող իրողությունը ճանաչելու համար այն պետք է հանգեցնել մի այլ՝ առավել պարզ համարվող իրողության: Ծայրահեղ բնապաշտությունը պնդում է, որ բոլոր սոցիալական երևույթների արմատը բնական իրականության մեջ է: Հետևաբար սոցիալական երևույթները բնական երևույթներից սկզբունքորեն տարբեր չեն: Դրանք կարելի է հանգեցնել բնականին,

և բացատրել սոցիալական երևույթները նշանակում է խորամուխ լինել դրանց բնական պատճառների մեջ: Վ. Դիլթայի վաղ շրջանի հայացքներին էլ է բնորոշ ռեդուկցիոնիզմը, այս մասին տե՛ս *ՓՍԻԽՈԼՈԳԻԶՄ*:

ՌՈՄԱՆՏԻԶՄ (ROMANTISMUS, ROMANTICISM, РОМАНТИЗМ) – 18-րդ դարի վերջին և 19-րդ դարի սկզբին ծավալված մշակութային հոսանք է: Ռոմանտիզմում շեշտը դրվում է զգացմունքի, եզակիի, անհատականի, հանճարեղի, տեղայինի վրա:

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ (SOZIAL, SOCIAL, СОЦИАЛЬНЫЙ) – Մարդկայինի չափումներից մեկին տրվող բնորոշում է, որը նշանակում է մարդկանց համատեղ գործելու և ապրելու կարողությունը: Արդիության տեսանկյունից *սոցիալականը* հակադրվում է *բնականին*:

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՓԱՍ (SOZIALER TATBESTAND, SOCIAL FACT, СОЦИАЛЬНЫЙ ФАКТ) – Է. Դյուրկհայմի սոցիոլոգիական տեսության կենտրոնական հասկացություններից մեկն է: Սոցիալական փաստերը զգալու, մտածելու և գործելու բյուրեղացած հասարակական ձևերն են, որոնք ունեն հարկադիր բնույթ:

ՏՐԱՆՍՑԵՆԴԵՆՏԱԼ ԻԴԵԱԼԻԶՄ (TRANSZENDENTALER IDEALISMUS, TRANSCENDENTAL IDEALISM, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ) – Ի. Կանտի իմացաբանությունը բնութագրող եզր է: Նրա փիլիսոփայության մեջ երևույթների ու ինքնին իրերի հայտնի տարբերակումը ենթադրում էր, որ ճանաչելի են միայն երևույթները, որոնք տարածության ու ժամանակի՝ որպես զգայականության ապրիորի ձևերի մեջ ընդամենը ներկայացնում են անճանաչելի ինքնին իրերը: Միաժամանակ բացի տարածությունից ու ժամանակից՝ այդ ճանաչողության հնարավորությունը պայմանավորված է նաև ինտելեկտի ապրիորի ձևերով: Այդպես Ի. Կանտի փիլիսոփայության մեջ գիտություններն իրենց առարկան կառուցարկում են համաձայն բանականության օրենքի, և փորձի դատողությունները դառնում են համընդհանուր: Նորկանտականության Բադենյան դպրոցը տրանսցենդենտալ իդեալիզմի եզրն ինչ-որ առումով ընդլայնում է և կիրառում մշակույթի առնչությամբ, ուր բանականությունը, գալով ինքնագիտակցության, ստեղծում է իր առարկաները և դրանցում իր

նշանակության թագավորությունը: Այդպես մշակույթն իր բազմազանությամբ հանդերձ օժտված է որոշակի միասնությամբ:

ՕԲՅԵԿՏԻՎՈՒԹՅՈՒՆ (OBJEKTIVITÄT, OBJECTIVITY, ОБЪЕКТИВНОСТЬ) – Գիտական գիտելիքի հիմնական հատկանիշներից մեկն է, որն այդ գիտելիքի հուսալիության, ճանաչող սուբյեկտի կամայական ազդեցություններից զերծ լինելու վկայությունն է:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Դյուրկհայմ Է., *Սոցիոլոգիական մեթոդի կանոնները*, թարգմ.՝ Ս. Խաչատրյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», Ե., 2006:

2. Կանտ Ի., *Պրոլեգոմենաներ ապագա ամեն մետաֆիզիկայի*, թարգմ.՝ Ա. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», Ե., 2000:

3. Կանտ Ի., *Զուտ բանականության քննադատություն*, թարգմ.՝ Ա. Ստեփանյան, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո», Ե., 2006:

4. Հյում Դ., *Հետազոտություն մարդկային ըմբռնողության վերաբերյալ*, թարգմ.՝ Վ. Ազատյան, «Տիգրան Մեծ», Ե., 2003:

5. Հովսեփյան Ա., *Սոցիալական փիլիսոփայության հիմունքներ*, «Դեֆակտո», Ե., 2003:

6. Ոսկանյան Ա., *Հասկացման անիտուսափելիությունը: Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի կազմաքանդման պատմությունից*, «ԵՊՀ հրատ.», Ե., 2015:

7. Վեբեր Մ., *Բողոքական էթիկան և կապիտալիզմի ոգին*, թարգմ.՝ Վ. Սողոմոնյան, «Քաղաքական դիսկուրս», «Ակտուալ արվեստ», Ե., 2019:

8. Аристотель, Метафизика, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, «Мысль», М., 1976.

9. Вебер М., «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990.

10. Вебер М., Критические исследования в области логики наук о культуре, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990.

11. Вебер М., Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990.

12. Вебер М., Основные социологические понятия, *Избранные произведения*, «Прогресс», М., 1990.

13. Гегель, Философия духа, *Энциклопедия философских наук в трех томах*, т. 3, «Мысль», М., 1977.

14. Гуссерль Э., *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию*, «Владимир Даль», С.-П., 2004.

15. Кемеров В., *Введение в социальную философию*, «Аспект пресс», М., 1996.

16. Конт О., *Дух позитивной философии,* http://comte.newgod.su/lib/duh-pozitivnoj-filosofii, այց՝ 09.02.2018:

17. Лейбниц Г. В., Новые Опыты о Человеческом Разумении Автора Системы Предустановленной Гармонии, *Сочинения в четырех томах*, т. 2, «Мысль», М., 1983.

18. Момджян К., *Введение в социальную философию*, «Высш. шк.», КД «Университет», М., 1997.

19. Ницше Ф., *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*, «Азбука», С.-П., 2013.

20. Платон, Государство, *Избранное*, «АСТ», М., 2006.

21. Платон, Горгий, *Избранные диалоги*, «РИПОЛ КЛАССИК», М., 2002.

22. Риккерт Г., *Науки о природе и науки о культуре*, «Республика», М., 1998.

23. Свасьян К., *Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика*, 2 изд., «Академический Проект», «Альма Матер», М., 2010.

24. Свасьян К., Неокантианство, *Новая философская энциклопедия*, http://iph.ras.ru/elib/2043.html, ɯɟɡ` 12.02.2016:

25. Секст Эмпирик, Философия древности и средневековья, *Антология мировой философии в четырех томах*, т.1, ч. 1, «Мысль», М., 1969.

26. Шичалин Ю., Ксенократ, *Новая философская энциклопедия*, http://iph.ras.ru/elib/1565.html, ɯɟɡ` 21.10.2017:

27. Шюц А., Структура повседневного мышления, *Социологические исследования*, 1988, № 2, с. 129-137.

28. Arendt H., *The Human Condition*, sec. ed., ʿThe University of Chicago Pressʾ, Chicago, 1998.

29. Audi R., Fact/value, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed., ed. by Dancy J., Sosa E., Steup M., ʿWiley-Blackwellʾ, Malden, 2010.

30. Bacon F., *Novum Organum*, ʿP.F. Collier & Sonʾ, New York, 1902.

31. Barber B., *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, ʿUniversity of California Pressʾ, Berkeley, Los Angeles, 2003.

32. Beiser F., *The Historicist Tradition*, ʿOxford University Pressʾ, Oxford, 2011.

33. Benton T., Craib I., *Philosophy of Social Science. The philosophical foundations of social thought*, ʿPalgraveʾ, New York, 2001.

34. Bhaskar R., Naturalism, in: *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, sec. ed., ed. by Outhwaite W., ʿBlackwell Publishingʾ, Malden, 2006.

35. Bhaskar R., Philosophy of Social Science, in: *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, sec. ed., ed. by Outhwaite W., ʿBlackwell Publishingʾ, Malden, 2006.

36. Bourdeau M., Auguste Comte, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/comte/, ɯɟɡ` 05.02.2018:

37. Bruce H., Empiricism, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed., ed. by Dancy J., Sosa E., Steup M., ʿWiley-Blackwellʾ, Malden, 2010.

38. Carls P., Emile Durkheim, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/durkheim/, ɯɟɡ` 18.02.2016:

39. Comte A., The Law of Development, in: *Readings in Philosophy*, ʿR.G. Adams and Co.ʾ, Columbus, Ohio, 1921.

40. Comte A., *A General View of Positivism*, ʿCambridge University Pressʾ, Cambridge, New York, 2009.

41. D'Agostino F., Epistemology of social sciences, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed., ed. by Dancy J., Sosa E., Steup M., ʿWiley-Blackwellʾ, Malden, 2010.

42. Descartes R., *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, ʿOxford University Pressʾ, Oxford, 2008.

43. Foster M., Schleiermacher Friedrich, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/, ɯɟɡ` 10.08.2018:

44. Foucault M., The order of discourse, in: *Untying the text: A poststructuralist Reader*, ed. and transl. by Young R., ʿRoutledgeʾ, London, New York, 1990.

45. Goldman A., Blanchard Th., Social Epistemology, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/epistemology--social/, ɯɟɡ` 23.12.2017:

46. Hamati-Ataya I., Outline for a Reflexive Epistemology, in: *Proceedings of International Conference "Social Philosophy of Science. Russian Perspectives"*, Vol. 1, ʿAlfa Mʾ, Moscow, 2014.

47. Hume D., *A Treatise of Human Nature*, ʿThe Clarendon Pressʾ, Oxford, 1960.

48. Kratochwil F., Constructionism: What it is (not) and how it matters, in: *Approaches and Methodologies in Social Sciences. A Pluralist Perspective*, ed. by della Porta D., Keating M., ʿCambridge University Pressʾ, Cambridge, New York, 2008.

49. Kuhn Th., *The structure of scientific revolutions*, ʿThe University of Chicago Pressʾ, Chicago, London, 1996.

50. Latour B., *We have never been modern*, ʿHarvard University Pressʾ, Cambridge, Massachusetts, 1993.

51. Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ʿT. Tegg and Sonʾ, 73, Cheapside, London, 1836.

52. MacIntyre A., *After Virtue*, sec. ed., ʿDuckworthʾ, London, 2000.

53. Makkreel R., Dilthey Wilhelm, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/dilthey/, ɯɟɡ` 28.01.2016:

54. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* ed. by Wallerstein I., ʿStanford University Pressʾ, Stanford, California, 1996.

55. Cognition, *Oxford Dictionary of English Language*, https://en.oxforddictionaries.com/english, ɯɟɡ` 23.12.2017:

56. Perez-Ramos A., Francis Bacon and man's two-faced kingdom, in: *The Renaissance and 17th Century Rationalism, Routledge History of Philosophy*, Vol. VI, ed. by Parkinson G., ʿRoutledgeʾ, London, New York.

57. Pettit Ph., Naturalism, in: *A Companion to Epistemology*, sec. ed., ed. by Dancy J., Sosa E., Steup M., ʿWiley-Blackwellʾ, Malden, 2010.

58. Porta della D., Keating M., Introduction, in: *Approaches and Methodologies in Social Sciences. A Pluralist Perspective*, ed. by della Porta D., Keating M., ʿCambridge University Pressʾ, Cambridge, New York, 2008.

59. Porta D. della, Keating M., How Many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, in: *Approaches and Methodologies in Social Sciences. A Pluralist Perspective*, ed. by della Porta D., Keating M., ʿCambridge University Pressʾ, Cambridge, New York, 2008.

60. Ramberg B., Gjesdal K., Hermeneutics, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/, ɯɟɡ` 11.08.2018:

61. Ringer F., *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, ʿHarvard University Pressʾ, Cambridge, Massachusets, 1997.

62. Rockemore T., Dilthey and Historical Reason, *Revue internationale de philosophie,* 2003/4, N 226, pp. 477-494.

63. Romanticism, *The Art Story. Modern Art Insight*, http://www.theartstory.org/movement-romanticism.htm, ɯɟɡ` 08.03.2018:

64. Romanticism, *Encyclopedia Britannica*, https://www.britannica.com/-art/Romanticism, ɯɟɡ` 08.03.2018:

65. Schleiermacher F., *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, transl. and ed. by Bowie A., ʿCambridge University Pressʾ, Cambridge, 1998.

66. Shields Ch., Aristotle, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/aristotle/, ѡјg` 22.01.2018:

67. Staiti A., Rickert Heinrich, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/heinrich-rickert/, ѡјg` 12.02.2016.

68. Sung K., Max Weber, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/weber/, ѡјg` 15.02.2015:

69. Dilthey W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften,* B. 1, „B.G.Teubner", Stuttgart, 1990.

70. Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geistenwissenschaften*, Holzinger, Berliner Ausgabe, 2013, http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484030974?page=2, ѡјg` 13.02.2019:

71. Dilthey W., *Entwürfe zur Kritik der Historischen Vernunft*, https://www.vr-elibrary.de/doi/abs/10.13109/9783666303081.191#.XO0RfNIz-Zdg, ѡјg` 28.05.2019:

72. Glasersfeld von E., Einführung in den radikalen Konstruktivismus, in: *Die erfundene Wirklichkeit: Was wissen wir, was wir zu wissen glauben?*, „Piper", München, Zürich, 1991.

73. Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Berliner Ausgabe, Band 1, 2013, http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484031834?page=2, ѡјg` 12.02.2019:

74. Ollig H.-L., *Der Neukantianismus*, „J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung", Stuttgart, 1979.

75. Windelband W., *Geschichte und Naturwissenschaft*, Dritte Auflage, „Heitz und Mündel", Strassburg, 1904.

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՄԿՐՏՉՅԱՆ ՆԱԻՐԱ ԺՈՐԱՅԻ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՃԱՆԱՉՈՂՈՒԹՅՈՒՆ

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. խմբագրումը՝ Մ. Հովհաննիսյանի

Տպագրված է «Վարդան Մկրտչյան» ԱՁ տպագրատանը:
Երվանդ Քոչար 7-62

Ստորագրված է տպագրության՝ 04.10.2019:
Չափսը՝ 60x84 $^{1}/_{16}$: Տպ. մամուլը՝ 11.875:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.am