

ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ԱԳՆՈՍԻՑԻԶՄԻ ԻՄԱՑԱՐԱՆԱԿԱՆ ԿԱՊԸ
ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ԻԳԵԱԼԻՍՏԱԿԱՆ ԸՄԲՐՈՆՈՒՄՆԵՐԻ ՀԵՏ

Վ. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ

Հասարակական կյանքի էության ըմբռնման ու փիլիսոփայական իմաստավորման պրոբլեմներն ունեն հազարամյակների պատմություն: Մարդիկ, իրենց կենսագործունեության պահանջներից ելնելով, միշտ էլ ձգտել են այս կամ այն ձևով ճանաչել աշխարհը, բացատրել կյանքի խորհրդավոր թվացող երևույթները, բացահայտել դրանց պատճառները, որոշել իրենց տեղն ու դերը կյանքում:

Սակայն ինչպես մինչմարքսիստական, այնպես էլ արդի բուրժուական փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական միտքը անկարող է պատմության իղեալիստական ըմբռնման դիրքերից պարզաբանել թե՛ հասարակական կյանքի էությունը և թե՛ մարդու, որպես սոցիալական էակի, կենսագործունեության իմաստն ու այն պայմանավորող գործոնների բնույթը:

Պատմության իղեալիստական ըմբռնումն իր անմիջական արտահայտությունն է գտնում նաև իմացաբանության, մասնավորապես սոցիալական իմացության հարցերի նկատմամբ բուրժուական փիլիսոփաների ու սոցիոլոգների վերաբերմունքի մեջ, որը դրսևորվում է հասարակական կյանքի, նրա տարբեր ոլորտների, մարդու բնության, նրա օրգանիզմում տեղի ունեցող կենսաբանական, ֆիզիոլոգիական ու հոգեբանական պրոցեսների էության, մարդու, որպես կենսաբանական, բանական կամ սոցիալական էակի ձևավորման ու կենսագործունեության՝ իղեալիզմի դիրքերից մեկնաբանման ձևերով:

Համառոտակի կանգ առնենք հասարակական կյանքի իղեալիստական ըմբռնման, կյանքի զանազան երևույթների ու պրոցեսների, սոցիալական իմացության առանձին կողմերի մետաֆիզիկական մեկնաբանումներին վերաբերող մի քանի կոնցեպցիաների վրա, որոնք որոշակի իմացաբանական հիմք են դառնում հասարակական կյանքի ու նրա զարգացման օրինաչափությունների գիտական ճանաչման հնարավորությունը ժխտելու համար:

Բուրժուական փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական կոնցեպցիաների համար առավել բնորոշ գիծը հասարակական կյանքի նկատմամբ մեխանիստական հայացքն է: Էքզիստենցիալիստ Ժան-Պոլ Սարտրը հասարակական կյանքը հանգեցնում էր մարդաբանական կոնկրետության: Նրա կարծիքով, սոցիալական իրականությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ անհատների հատուկ անսամբլ: Անգլիական բուրժուական գաղափարախոս Ի. Բենտամը գտնում էր, որ «հասարակությունը շինծու մարմին է՝ կազմված անհատ դեմքերից, որոնք

դիտվում են որպես այն կազմող մասեր»¹։ Ամերիկյան սոցիոլոգ Ջ. Մորենոյի կարծիքով, հասարակութունը «սոցիալական ատոմների» կոնգլոմերատ է, այսինքն՝ անհատ անձերի ու նրանց խմբերի հավաքածու, որոնք միմյանց հետ կապված են հոգեբանորեն։

Վերջին տարիներին ամերիկյան փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական գրականության մեջ, ինչպես նաև զանազան բանավեճերում հաճախ է շոշափվում սոցիոլոգիայի մոդեռնացման, կոնկրետ սոցիոլոգիական ուսումնասիրությունների հետ միասին ընդհանուր տեսական պրոբլեմների մշակման անհրաժեշտության հարցը։ Այդ հիմքով առաջ քաշված զանազան կոնցեպցիաներում նույնպես հասարակական կյանքի ըմբռնման ու մեկնաբանման մեջ ինդիվիդուալիզմն ու մեխանիստական մոտեցումը հանդես են գալիս որպես սոցիալական մեթոդաբանության հիմնական սկզբունքներ։

Մեխանիստական մոտեցման սկզբունքով հասարակության պատկերի ստեղծման փորձերը նորութուն չեն պատմության մեջ։ Պոզիտիվիստ փիլիսոփաներից Հ. Սպենսերը շնայած սկզբունքորեն ժխտում էր հասարակական կյանքի իմացության հնարավորությունը, այնուամենայնիվ չէր հրաժարվում մեխանիստական-կենսաբանական մոդելի միջոցով հասարակական կյանքը բացատրելու փորձերից։ Նրա «օրգանական տեսության» հիմքում դրված էր մարդը՝ որպես կենսաբանական էակ։ Կասկածից վեր է, որ «օրգանական տեսության» միջոցով հասարակության հանգեցումը մարդու կենսաբանական կառուցվածքին չէր կարող հասարակական կյանքի գիտական ըմբռնման համար օգտակար լինել։

Իդեալիստական կոնցեպցիաներում հասարակական կյանքի ու նրա ճանաչման վերաբերյալ հարցեր քննարկելիս բիոլոգիզմի սկզբունքը դրսևորվում է տարբեր ձևերով։ Որոշ կոնցեպցիաներում սոցիալականը չի քննարկվում առանձին, իր որոշակի որակական վիճակի մեջ, այլ դիտվում է որպես ոչ սոցիալական աշխարհի անխզելի մաս, որպես նրա առանձնահատուկ դրսևորում։ Ամերիկյան փիլիսոփա Ջ. Դյուլիի սոցիոլոգիական կոնցեպցիայում սոցիալականը հանդես չի գալիս որպես հետազոտության առանձին օբյեկտ։ Նրա «անզանազանելիության սկզբունքի» համաձայն, սոցիալական կյանքը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ «կենսաբանական օրգանիզմների» «կուլտուրական միջավայր»։ «Խոսել, կարդալ, տիրապետել ցանկացած արվեստի (արդյունաբերությանը, կերպարվեստին կամ քաղաքականությանը) — այդ ամենը, — նշում է Ջ. Դյուլին, — տեղի ունեցող փոփոխությունների դեպքեր են, որոնք կյանքի են կոչվում կուլտուրական միջավայրի կենսաբանական օրգանիզմի ներսում»²։

Ջ. Դյուլին սոցիալական կյանքը հանգեցնելով կուլտուրական միջավայրում մարդու օրգանական վարքին, փաստորեն ժխտում է այդ «կուլտուրական միջավայրում» առանձնահատուկ օրենքների գոյությունը, հետևաբար նաև՝ սոցիալական գիտության հնարավորությունը։ Ջ. Դյուլիի կարծիքով, մարդկանց սոցիալական վարքը ենթարկվում է կենսաբանական շարժման օրենքներին։

Մարդու օրգանիզմի կենսագործունեությունը, անկասկած, իրականանում է մատերիայի շարժման կենսաբանական ձևի օրենքներին համապատասխան։

¹ И. Бентам, Избр. соч., т. I, СПб, 1867, с. 3.

² Քաղում ևնք ըստ Պ. Կ. Կրոսերի «Нигилизм Джона Дьюи», գրքի։ (М. 1958, էջ

Բայց մարդու համար բնորոշը ոչ թե նրա կենսաբանական հատկությունների դրսևորումն է «կուլտուրական միջավայրում», որը ևս սոցիալական երևույթ է, այլ այն, որ մարդը հանդես է գալիս որպես սոցիալական հարաբերությունների մարմնացում, որոնք իրենց ամբողջության մեջ որոշում են այդ «կուլտուրական միջավայրի» էությունը: Բուրժուական փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական կոնցեպցիաներում դրսևորվող հիմնական տենդենցներից մեկը մարդաբանական սկզբունքի կիրառումն է հասարակական կյանքի երևույթների ու մարդու բնության հետազոտության մեջ: Դեռ հին աշխարհի փիլիսոփայական միտքը ձգտում էր հասարակական կյանքի էությունը բացատրել մարդաբանական սկզբունքի միջոցով, մարդուն դիտելով որպես բանական, կենդանական աշխարհից տարբերվող էակ: Փիլիսոփայության պատմության մեջ մարդաբանական սկզբունքը տարբեր մոտիվներով կիրառվել է թե՛ մատերիալիստների և թե՛ իդեալիստների կողմից: Մատերիալիստական կոնցեպցիաներում մարդաբանական սկզբունքի կիրառումը թեև ունեւ որոշ դրական, այդ թվում նաև՝ ճանաչողական նշանակություն, քանի որ փորձ էր արվում մարդկանց կյանքը բացատրել կյանքի իրական գործոններից ելնելով, այնուամենայնիվ չէր կարող գիտական մեթոդ դառնալ մարդու իրական բնությունը՝ նրա սոցիալական էությունը բացահայտելու համար:

Իդեալիստական մարդաբանության սկզբունքը, որը տարբեր կերպարանափոխություններով դրսևորվում է բուրժուական փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական բազմաթիվ կոնցեպցիաներում, առավել ևս չի կարող հասարակական կյանքի ու մարդու բնության գիտական ըմբռնման մեթոդ դառնալ:

Հասարակական կյանքի սուբյեկտիվ իդեալիստական կոնցեպցիաների շարքում իր մարդաբանական ուղղվածությամբ առանձնապես աչքի է ընկնում «կյանքի փիլիսոփայություն» կոնցեպցիան, որի ներկայացուցիչները (Ֆ. Նիցշեն, Հ. Բերգսոնը, Վ. Դիլտեյը, Օ. Շպենգլերը և ուրիշներ) իրենց առջև խնդիր էին դնում «փիլիսոփայական խորություն» հասկանալ կյանքի իմաստը: Նրանք փորձում էին ապացուցել, թե իբր սոցիալականը քննարկում են ավելի լայն պլանով: Իրականում «կյանքի փիլիսոփայությունը» դուրս չի գալիս իդեալիստական մարդաբանության և բիոլոգիկայի շրջանակներից: «Կյանքի փիլիսոփայության» ներկայացուցիչների կարծիքով, մարդու վարքը իբր չի պայմանավորված սոցիալական պատճառներով, այլ սոսկ անգիտակցական, բնազդային կյանքի դրսևորումն է: Ֆ. Նիցշեն կյանքի իմաստը հանգեցնում էր մարդու բնազդային ձգտումներին, որոնց մեջ իբր դրսևորվում է նրա կենդանական էությունը: Վ. Դիլտեյը շփոտելով, որ հասարակական ու պատմական իրականությունները շատ բարդ են, նրանց ճանաչման համար առաջարկում է «տարաբաժանման» և «հոգեբանական վերլուծության» իր մեթոդը: Նա անհրաժեշտ է գտնում «հասարակական ու պատմական այդքան բարդ իրականությունը» «բաժանել առանձին նպատակային համակարգերի», որոնցից կազմված է այդ իրականությունը: Բայց պարզվում է, որ «...այդ ամբողջը... ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ նրանում փոխգործողության մեջ գտնվող մարդկային անձնավորությունների հոգեբանական կապ»³:

Կասկածից վեր է, որ հոգեբանական կապերի վերլուծության Վ. Դիլտեյի

³ В. Дильтей. Описательная психология. М., 1924, с. 23.

մեթոդը ոչ մի ընդհանուր բան չունի հասարակական կյանքի իմացության գիտական մեթոդի հետ:

Հասարակական կյանքի աղավաղված պատկերումը նրա բովանդակության դրսևորման ոլորտների սահմանափակման միջոցով յուրահատուկ ձևեր է ընդունում ֆենոմենաբանական փիլիսոփայության, էքզիստենցիալիզմի, փիլիսոփայական մարդաբանության, սոցիալ-բիհեյոնոլոգիայի, նեոպոզիտիվիզմի և այլ կոնցեպցիաների ներկայացուցիչների մոտ:

Ֆենոմենաբանական փիլիսոփայության հիմնադիր էր. Հուսսերլը առարկայական աշխարհն ընդհանրապես չի ընդգրկում ֆենոմենաբանական փիլիսոփայության հետաքրքրությունների ոլորտը, գտնելով, որ դրանով զբաղվում են առօրյա գիտակցությունն ու բնության մասին գիտությունները: Ինչ վերաբերում է ֆենոմենաբանական փիլիսոփայության առարկային, ապա էր. Հուսսերլը այդպիսին համարում է մտածային, իդեալական օբյեկտները:

էր. Հուսսերլը շնայած պնդում է, որ հասարակական կյանքը չի հանդիսանում ֆենոմենաբանական հետաքրքրության առարկա, և, որ անհրաժեշտ է «անցնել նրա վրայով», այնուամենայնիվ ֆենոմենաբանական փիլիսոփայության սկզբունքներից ելնելով, պատմական գոյք դիտում է որպես գիտակցության ֆենոմենաբանական հոսանքի կազմավորումներից մեկը: Միայն այդ տեսանկյունով է նա հասարակական կյանքը ներառում փիլիսոփայական հետազոտության ոլորտը, այն էլ նրա ոչ բոլոր դրսևորումների մեջ: էր. Հուսսերլը հետազոտելի է համարում իր մեկնաբանությունների շղարշով պատված կյանքի միայն այն դրսևորումները, որոնք «պատմականորեն ակնառու» են: Նշանակում է, ֆենոմենաբանական փիլիսոփայությունը չի հետաքրքրվում ոչ պատմական անցյալի և ոչ էլ հասարակական կյանքի ապագայի վերաբերյալ հարցերի ուսումնասիրությամբ: Իսկ կյանքի այն դրսևորումները, որոնք «գիտակցության ֆենոմենալ հոսանքի» ձևով ընդգրկվում են ֆենոմենաբանական փիլիսոփայության հետաքրքրության շրջանակը, հանգեցվում են մարդու որպես անհատի կենսագործունեության որոշ երևույթներին, մասնավորապես, այնպիսի բացասական հոգեկան պրոցեսներին, ինչպիսին են մարդկանց անհանգիստ ապրումները, վախը, սարսափի զգացումը, սեփական «ոչնչության» գիտակցումը և այլն: Ինչ վերաբերում է հասարակությանը, ապա էր. Հուսսերլը այն դիտում է որպես սեփական «ոեալ գոյք» շունեցող «միասնական անձ»: Այլ կերպ ասած, հասարակական կյանքը իր բազմազան, իրական դրսևորումներով հուսսերլյան իմացաբանության մեջ հետազոտության օբյեկտ չի հանդիսանում:

Հասարակական կյանքի վերաբերյալ հուսսերլյան ֆենոմենաբանական փիլիսոփայության բոլոր հիմնական սկզբունքները ծառանդվեցին նրա հետեվորդների, մասնավորապես, Մ. Հայդեգերի, Կ. Յասպերսի, Ժ.-Պ. Սարտրի և այլոց կողմից ու դրվեցին էքզիստենցիալիստական մարդաբանության հիմքում:

էքզիստենցիալիստները հասարակությունը չեն դիտում որպես ոեալ գոյություն: Նրանք ընդունում են միայն «մարդկային գոյության ոեալությունը» և փորձում են այդ «ոեալության» օգնությամբ բացատրել այն ամենը, ինչ վերաբերում է մարդկանց կյանքին, նրանց ողջ կենսագործունեությանը:

Մ. Հայդեգերը սոցիալականը նույնացնում է մարդկանց առօրյա անհատական կյանքի հետ և գտնում, որ մարդկանց համատեղ կյանքը բացառում է այդ «համատեղ կյանքի» մեջ ընդգրկված յուրաքանչյուր մարդու՝ ոեալ գո-

յությունը, նրան դարձնում անդեմ: Այլ կերպ ասած, էքզիստենցիալիստների կարծիքով, մարդկանց «համատեղ կյանքը» առաջ է բերում հասարակութուն, որը զուրկ լինելով «նալ գոյութունից», չի կարող փիլիսոփայական ուսումնասիրության առարկա դառնալ:

Իդեալիստական կոնցեպցիաների շարքում փիլիսոփայական մարդաբանությունն աչքի է ընկնում մարդու պրոբլեմի բազմապլանային ուսումնասիրությունամբ և այդ նպատակով մարդու վերաբերյալ գիտական գիտելիքների, մասնավորապես, կենսաբանության, ֆիզիոլոգիայի ու հոգեբանության նորագույն նվաճումների աղավաղված օգտագործման փորձերով:

Փիլիսոփայական մարդաբանության ներկայացուցիչները էքզիստենցիալիստների նման հետաքրքրվում են մարդու կենսագործունեության միայն առանձին կողմերի վերլուծությամբ: Ըստ որում, եթե էքզիստենցիալիստները դա կատարում են, ելնելով մարդու հոգեբանական-զգացումային կյանքից, ապա փիլիսոփայական մարդաբանության ներկայացուցիչները այդ նսյատակը ձգտում են իրականացնել մարդու կենսաբանական առանձնահատկությունների վկայակոչմամբ:

Ի տարբերություն կենսաբանական ուղղության մարդաբանության ներկայացուցիչների, որոնք «... մարդուն և կուլտուրական աշխարհը հասկանալու մեջ իրենց մարդաբանական մոտեցումը սահմանափակում են կենսաբանական ոլորտով, փորձելով մարդկային կյանքի բոլոր երևույթները բացատրել, ելնելով մարդու կենսաբանական կազմավորման առանձնահատկություններից, նրա այսպես կոչված կենսաբանական ազդակներից ու պահանջմունքներից»⁴, կուլտուրական ուղղության մարդաբանության ներկայացուցիչները (Ա. Գեյլենը, է. Ռոտխակերը, Մ. Լանդմանը և ուրիշներ) իրենց կոնցեպցիաներում պահպանելով բիոլոգիզմի սկզբունքը, շեշտը դնում են մարդու կենսագործունեության բանական կողմերի վրա, ելնում այն գործոններից, որոնք հանդես են գալիս որպես կուլտուրական կյանքի ազդակներ: Այստեղ մարդը դիտվում է որպես անհատ գործող էակ, որին գործողության մղող ուժը լոկ բանականությունն է: Ա. Գեյլենի կարծիքով, մարդը, ի տարբերություն մյուս կենդանիների, կենսաբանորեն հարմարված չլինելով բնական միջավայրին, բանականության ուժով ու ակտիվ գործունեությամբ ստեղծում է իր կուլտուրական կյանքը, որտեղ էլ դրսևորվում է նրա կենսաբանական էությունը: Սակայն Ա. Գեյլենը գտնում է, որ մարդիկ ստեղծում են ոչ թե պատմական նոր աշխարհ, այլ կենդանական աշխարհից «ինչ-որ» տարբեր բան: Իսկ այդ «ինչ-որը» հենց մարդու, որպես բանական էակի, նոր բնությունն է, սոցիալական կերպարանքով նրա գոյությունը կենդանական աշխարհի ոլորտում:

Այսպիսով, փիլիսոփայական մարդաբանության ներկայացուցիչները ընդգծելով մարդու բանական էակ լինելու փաստը, որով էլ հենց պատճառաբանում են նրա տարբերությունը մյուս կենդանիներից, անտեսում են մարդու սոցիալական էության ճանաչման, հետևաբար՝ հասարակական կյանքի, որպես նոր որակական վիճակի, գիտական ըմբռնման անհրաժեշտությունը:

Մարդու և հասարակական կյանքի մարդաբանական և բիոլոգիզմի ըսկզբունքներով քննարկումը բնորոշ է նաև միկրոսոցիոլոգիական կոնցեպցիաներին: Դրանցից մեկը ամերիկյան սոցիոլոգ Զ. Մորենոյի սոցիոմետրական

⁴ Б. Т. Григорян, Философская антропология. Критический анализ современных буржуазных концепций. М., 1978, с. 34.

կոնցեպցիան է, որտեղ ուշադրություն է դարձվում հատկապես մարդկանց ու նրանց խմբերի միջև փոխհարաբերությունների հոգեբանական կողմերի ուսումնասիրության վրա:

Ջ. Մորենոյի սոցիոմետրական կոնցեպցիան կառուցված է բիոլոգիզմի և ինդիվիդուալիզմի սկզբունքներով: Նրանում մարդը հանդես է գալիս որպես «սոցիալական ատոմ», այն «ամենափոքր սոցիալական կենդանի միավորը, որին այլևս հնարավոր չէ ենթարկել հետագա բաժանման»⁵: Ջ. Մորենոյի կարծիքով, ամենալայն իմաստով «սոցիալական ատոմը ընդգրկում է անհատին և մոտիկ ու հեռու այն մարդկանց, որոնց հետ տվյալ մոմենտում նա հուզականորեն կապված է»⁶: Այլ կերպ ասած, հասարակական կյանքը դիտվում է որպես հուզականորեն փոխկապակցված անհատների ու նրանց խմբերի կենսագործունեություն: Դրանից ելնելով էլ, Ջ. Մորենոն որոշում է սոցիոմետրական իմացաբանության նեղ շրջանակը:

Այսպիսով, բուրժուական փիլիսոփայության մեջ մարդաբանական բնույթի բոլոր կոնցեպցիաներում մարդը դիտվում է որպես անհատ, որպես կենսաբանական կամ կենսաբանա-բանական մեկուսացած, սոցիալական իրականությունից կտրված էակ: Շատ կոնցեպցիաներում լիովին անտեսվում է հասարակական կյանքի, որպես նոր որակական վիճակի, առանձնահատուկ ուսումնասիրության փաստը: Սոցիալական իմացությունը նենգափոխվում և սահմանափակվում է մարդու, որպես կենսաբանական կամ կենսաբանա-բանական էակի, ֆիզիոլոգիական ու հոգեկան պրոցեսների՝ իղբալիստական մարդաբանության տեսանկյունով հետազոտման ոլորտով:

Մարքս-լենինյան փիլիսոփայությունը քննադատում է իղբալիստական իմացաբանության մեջ մարդաբանական սկզբունքի կիրառումը ոչ թե այն բանի համար, որ մարդը դարձվում է հետազոտության առարկա, այլ որովհետև մարդու պրոբլեմը քննարկվում է հասարակական հարաբերություններից անջատ, որոնք իրենց ամբողջության մեջ բնութագրում են մարդուն, դրոսեորում նրա իրական բովանդակությունը: Մարքսիզմ-լենինիզմն ամենևին չի ժխտում մարդու պրոբլեմի ուսումնասիրման կենսական անհրաժեշտությունն ու գիտաճանաչողական նշանակությունը: Սակայն դա իրականացվում է բոլորովին այլ կերպ: «Սոցիոլոգ-մատերիալիստը,— նշում է Վ. Ի. Լենինը,— որ իր ուսումնասիրության առարկա է դարձնում մարդկանց հասարակական որոշակի հարաբերությունները, դրանով իսկ արդեն ուսումնասիրում է նաև ռեալ աճեալներին, որոնց գործողություններից էլ գոյանում են այդ հարաբերությունները»⁷:

Արդի բուրժուական փիլիսոփայության մեջ բավական տարածված է սոցիալ-բիհևիորիստական կոնցեպցիան, որի ներկայացուցիչները նույնպես հասարակական կյանքի էություն և նրա ճանաչման վերաբերյալ հարցերը բննարկում են բիոլոգիզմի դիրքերից, ըստ որում սահմանափակելով սոցիալական իմացության օբյեկտի շրջանակները:

Սոցիալ-բիհևիորիզմի կոնցեպցիայի համաձայն սոցիալական գիտությունների ճանաչողական ֆունկցիայի՝ մարդու անմիջական գիտարկելի և բնկալելի վարքի հետազոտման բնագավառով սահմանափակելու անհրաժեշ-

⁵ Дж. М. Морено, Социометрия, М., 1958, с. 41.

⁶ Նույն տեղում, էջ 107:

⁷ Վ. Ի. Լենին, ԵԺ, հ. 1, էջ 514—516:

տությունը իբր պայմանավորված է դիտակցութեան սոցիալական դետերմինավորման անհնարինութեամբ: Ելնելով այդ կեղծ հիմքից, սոցիալ-բիհեյմո-րիստները փորձում են հիմնավորել ու արդարացնել մարդու վարքի ուսումնասիրութեամբ սոցիալական իմացութեան սահմանափակման իրենց մեթոդաբանությունը: Նրանք նպատակ են դնում զտնել մարդու վարքի հոգեբանական ու հոգեբանաֆիզիոլոգիական ազդակները և դրանով իսկ իբր «մարդու ուսումնասիրությունը մոտեցնել ավելի խիստ գիտությունների մակարդակին, քան փիլիսոփայությունը և պատմությունն են»⁸:

Սոցիալ-բիհեյմորիստների մտադրությունը՝ մարդու ուսումնասիրությունը դիտական դարձնելու վերաբերյալ, եթե հավատանք նրանց խոսքին, անկասկած, բարի է: Բայց սոցիալական իմացութեան սահմանափակումը մարդու վարքի հոգեբանական և հոգեբանաֆիզիոլոգիական մոտիվների ուսումնասիրութեան շրջանակներով, որը իդեալիստական մարդաբանութեան և բիոլոգիզմի դոսևորման ձևերից մեկն է հանդիսանում, երբեք չի կարող դառնալ իմացաբանական պրոբլեմի գիտական լուծում:

Սոցիալ-բիհեյմորիզմի տարատեսակներից մեկի համար բնորոշ է «սոցիալական» հասկացութեան ավելի լայն իմաստով մեկնաբանումը: Ամերիկայան սոցիոլոգ Ջ. Միդը պնդում է, որ «սոցիալական» հասկացությունը ունի լայն նշանակություն: Իբր այն կիրառելի է բնութեան զարգացման բոլոր մակարդակներում երևույթների բնութագրման ժամանակ: Նրա կարծիքով, սոցիալական բնույթ ունի նաև բոլոր կենդանի օրգանիզմների վարքը:

«Սոցիալական» հասկացութեան այդպիսի լայն մեկնաբանումը՝ սոցիալական կյանքի մեջ բնութեան որոշ երևույթների ընդգրկմամբ ոչ միայն բնութեան զարգացման ստորին մակարդակները բարձրացնում է մատերիալի զարգացման սոցիալական ձևի մակարդակին, այլև սոցիալական ձևը փաստորեն իջեցնում է բնութեան զարգացման ստորին աստիճանի մակարդակին:

Սոցիալական կյանքի հարցերին այդպիսի մոտեցման դեպքում և «սոցիալական» հասկացութեան լայն ընդգրկումով մեկնաբանումը փաստորեն հիմք են ստեղծում սոցիալական կյանքին բնորոշ օբյեկտիվ օրենքների գոյությունը ժխտելու կամ անտեսելու համար, քանի որ սոցիալականը և օրգանականը միմյանցից շտաբբերելով, բուրժուական փիլիսոփաները մատնանշում են կենդանի օրգանիզմների վարքի այնպիսի երևույթներ, որոնք հավասարապես բնորոշ են բոլոր մակարդակի կենդանի օրգանիզմների, այդ թվում նաև մարդու համար: Ահա հենց այդ պատճառով էլ հասարակական կյանքի իմացութեան հարցերին նրանց մոտեցումը դուրս չի գալիս իդեալիստական մարդաբանութեան և բիոլոգիզմի շրջանակներից:

Սոցիալ-բիհեյմորիստ Ջ. Միդը չի սահմանափակվում «սոցիալականի» էութեան այդպիսի հակագիտական մեկնաբանութեամբ: Նա ժխտում է նաև հասարակական հարաբերութեանների օբյեկտիվ բնույթը: Նրա կարծիքով, հասարակական հարաբերութեանները սոցիալական էկրանի վրա այն պրոցեսների խոշոր պլանով արտացոլման լուկ միջոցներն են, որոնք տեղի են ունենում մեր կենտրոնական ներվային համակարգում⁹:

Վերջին ժամանակներում ամերիկյան սոցիալ-բիհեյմորիզմի կոնցեպցիայում նկատվում են որոշ փոփոխութեաններ՝ կապված այն բանի հետ,

⁸ «Политическая наука в США», М., 1976, с. 11.

⁹ «Современная идеалистическая гносеология», М., 1968, էջ 407:

որ ամերիկյան փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական հետազոտությունների առաջնահանրթ խնդիր է դարձել ընդհանուր սոցիոլոգիական պրոբլեմների մշակումը ոչ թե էմպիրիկ մեթոդների կիրառմամբ, որը բնորոշ է բուրժուական փիլիսոփայական շատ կոնցեպցիաների, այդ թվում նաև սոցիալ-բիհևիորիզմի համար, այլ ուսցիոնալ մեթոդների կիրառմամբ: Այդպիսի մոդայափոխության նպատակը սոցիալ-բիհևիորիզմի հարմարեցումն է ամերիկյան սոցիոլոգիական մտքի արդյի էվոլյուցիային բնորոշ՝ ընդհանուր տեսական պրոբլեմների հետազոտման տեղնդնցի ու դրա հետ կապված նոր խնդիրների պահանջներին: «Նոր հոսանքի զլխավոր նպատակը,— նշում է ամերիկյան սոցիալ-բիհևիորիստ Պ. Իստոնը,— հենց ընդհանուր տեսության կառուցումն է»¹⁰:

Դժվար չէ համոզվել, որ սոցիալ-բիհևիորիզմի այդ տարբերակը ևս չի կարող որակական փոփոխություններ մտցնել բուրժուական սոցիոլոգիական մտքի մեջ, քանի որ այստեղ նույնպես հասարակական կյանքի էական հարաբերությունները և նրանց զարգացման օրինքներն ու շարժիչ ուժերը չեն դարձվում հետազոտության առարկա:

Հասարակական կյանքի իդեալիստական ըմբռնումը և այդ հիմքով նրա գիտական ճանաչման հնարավորության ժխտումը նեոպոզիտիվիստական ուղղության փիլիսոփայական կոնցեպցիաներում դրսևորվում են բազմազան ձևերով: Ելակետային սկզբունքները, որոնց հիմքով նեոպոզիտիվիստական փիլիսոփայության մեջ մշակվում են իմացաբանական պրոբլեմներն ու սոցիալական մեթոդաբանության հարցերը, հանդիսանում են՝ հասարակական զարգացման ընդհանուր օրինաչափությունների ժխտումը, սոցիալականի հանգեցումը մարդկանց անհատական վարքին ու կյանքի եզակի փաստերին, որոնք իբր ենթակա չեն ընդհանրացման:

Այն բանը, որ սոցիալականի բովանդակությունը նեղացվում ու նույնացվում է լոկ «անմիջական տվյալին» և կյանքի ակնառու երևույթներին, արդեն իսկ կանխորոշում է սոցիալական մեթոդաբանության նեղ շրջանակը և սոցիալական իրականության սահմանափակ ոլորտը, որն ընդգրկվում է նեոպոզիտիվիզմի իմացաբանական պրոբլեմատիկայի մեջ: Եթե հաշվի առնենք և այն հանգամանքը, որ նեոպոզիտիվիզմի տարբեր փիլիսոփայական կոնցեպցիաներում հետազոտության առարկա են դարձվում միայն անմիջականորեն տրված ակնառու փաստերը, լեզվական արտահայտությունները, մտածողության տրամաբանական ձևերը կամ դրանց զանազան զուգորդությանը ձևավորված «օբյեկտները», ապա դժվար չէ նկատել, որ հասարակական կյանքի նեոպոզիտիվիստական ըմբռնումը իմացաբանական հիմք է դարձվում նրա գիտական ճանաչման հնարավորությունը ժխտելու համար:

Վյանքում տեղի ունեցող արմատական փոփոխությունները, մինչ այդ չտեսնված տեմպերով ու շափերով գիտության ու տեխնիկայի զարգացումը և, մյուս կողմից, պատմական պրոցեսի էության ըմբռնման, հասարակական զարգացման օրինաչափությունների հավաստի ճանաչման մեջ բուրժուական փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական մտքի անկարողությունը վկայող ակունհայտ փաստերը ստիպում են բուրժուական գաղափարախոսներին լրջորեն մերանայելու սոցիալական մեթոդաբանության հարցերը, մշակելու և կիրառելու այնպիսի «նոր» միջոցներ ու կյանքի հետազոտման եղանակներ, որոնք

¹⁰ Քաղ. ըստ «Политическая наука в США» գրքի, Մ., 196, էջ 22:

հնարավորություն տալին հաղթահարելու սոցիալական իմացության դժվարությունները և ստեղծելու իրականության ճշմարտանման պատկերը:

Այս առումով բուրժուական փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական բազմազան կոնցեպցիաների ֆոնի վրա դիտելով, հիմնականը, թերևս, կարելի է համարել կառուցվածքաֆունկցիոնալ վերլուծությունը, համակարգային հետադոտությունը, սոցիալիզմաբանությունը, «ստեղծագործական սոցիոլոգիան», մի շարք միկրոսոցիոլոգիական կոնցեպցիաներ և այլն, որոնց մեջ կիրառվում են հասարակական կյանքի հետազոտության որոշ ռացիոնալ մոմենտներ, օգտագործվում հավաստի գիտական փաստեր, փորձեր են արվում ռեալիստորեն մոտենալու հասարակական զարգացման առանձին կողմերի ու պրոցեսների ըմբռնման հարցերին:

Սակայն երբ հետևում ենք բուրժուական փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական մտքի այդ էվոլյուցիային, բացահայտում նորաստեղծ տեսական կոնցեպցիաների էությունն ու իրական նպատակները, նկատում ենք նույն պատկերը, ինչ ընդհանրապես բնորոշ է պատմության իդեալիստական ըմբռնման հիմքով մինչ այդ ստեղծված բուրժուական փիլիսոփայական կոնցեպցիաներին: «Նոր» ու հին կոնցեպցիաների միջև տարբերությունը էական չէ: Նրանք զանազանվում են սոցիալական կյանքի պատկերի ստեղծման միայն որոշ ձևերով ու մեթոդներով, ինչպես և նրանով, որ «նոր» կոնցեպցիաներում կիրառվող դրական գիտելիքների շափը, թերևս, ավելին է, քան նախորդ կոնցեպցիաներում: Այդ տարբերությունները, իհարկե, էական փոփոխություններ չեն մտցնում հասարակական կյանքի մեկնաբանությունների բովանդակության ու գիտաճանաչողական արժեքի մեջ:

Ամերիկյան հայտնի սոցիոլոգ Տ. Պարսոնսի մշակած կառուցվածքաֆունկցիոնալ տեսությունը 50-ական թթ. համապատասխանում էր բուրժուական քաղաքական գիտության ու սոցիոլոգիայի նոր պահանջներին: Այդ տեսությունը ավելի հաջող, քան մինչ այդ գոյություն ունեցող կոնցեպցիաները, հնարավորություն էր տալիս ստեղծելու քաղաքական գործողությունների պատկերը դիտատեխնիկական առաջընթացի և աշխարհում տեղի ունեցող սոցիալ-քաղաքական արմատական փոփոխությունների պայմաններում: Եթե մինչ այդ առանձին կոնցեպցիաներում հիշատակվում էին սոսկ միմյանցից մեկուսացված առանձին ֆունկցիաներ, ապա Տ. Պարսոնսի կառուցվածքաֆունկցիոնալ տեսության մեջ հասարակության քաղաքական սիստեմի ֆունկցիաները ներկայացված են բավական լայն ըմբռնումով և որոշակի ստորակարգությամբ: որը և դարձվում է տեսական հիմք ցանկացած քաղաքական սիստեմի արդարացման ու պաշտպանման համար: Դա, ըստ որում, պատճառաբանվում է նրանով, որ քաղաքական ֆունկցիաները անխզելիորեն կապված են քաղաքական սիստեմի կառուցվածքի հետ:

Տ. Պարսոնսի կոնցեպցիայում հասարակությունը կազմված է տարբեր, խստորին ստորակարգված սիստեմներից՝ իրենց ենթասիստեմներով: Սակայն տեսության մեջ սիստեմներ դարձող կառուցվածքային գոյացումների առանձնացումը Տ. Պարսոնսը չի բխեցնում հասարակական կյանքի օբյեկտիվորեն դետերմինացված հարաբերություններից: Ահա թե ինչու պատահական չէ, որ նա սոցիալական սիստեմի էությունը տեսնում է ոչ թե հասարակական կյանքի իրական հարաբերությունների մեջ՝ իրենց առանձնահատուկ օբյեկտիվ օրինաչափություններով, ոչ թե հասարակության՝ էպպես նոր որակ լիելու մեջ, որով տարբերվում է մատերիայի շարժման այլ ձևերից, այլ բնու-

թյան, մասնավորապես, օրգանական կյանքի հետ նրա կապերի մեջ: «Մենք,— գրում է Տ. Պարսոնսը,— սոցիալական սիստեմը դիտում ենք որպես գործողության ենթասիստեմներից մեկը... որոնք բոլորն էլ կապված են կյանքի օրգանական հիմքերի և միջավայրի օրգանական ադապտացիայի հետ՝ ամենալայն կենսաբանական իմաստով»¹¹:

Հասարակական կյանքի այդպիսի ըմբռնումը ըստ էության պայմանավորում է Տ. Պարսոնսի իմացաբանական դիրքորոշումը, մասնավորապես, սոցիալական գիտությունների ճանաչողական դերի վերաբերյալ նրա կարծիքը: «Փաստերի այդ կենտրոնական կոմպլեքսի կուլթյան մեջ թափանցելը,— գրում է Տ. Պարսոնսը,— հանդիսանում է սոցիալական գիտության արդի տեսությունների հիմքը: Այն հետևանք է առնվազն շորս ուղղությունների՝ ֆրեյդիստական փրիխտոփայություն, որը ելնում է բժշկականսաբանության հիմքից, Վեբերի սոցիոլոգիայի, որը վճռել է դուրս գալ իդեալիզմի-մատերիալիզմի գերմանական ավանդական պրոբլեմատիկայի շրջանակներից, «սոցիալական փաստերի» նկատմամբ անհատական հեղինակի հարաբերությունների դյուրկգեյմյան վերլուծության, «սիմվոլիկ ինտերակցիոնիզմի» ամերիկյան տեսաբաններ Կուլիի և Միդի՝ պրագմատիզմի փրիխտոփայության վրա հենվող սոցիալական փրիխտոփայության կոնվերգենցիայի»¹²:

Իժմար չէ նկատել, որ Տ. Պարսոնսի սոցիալական փրիխտոփայության համար բնորոշը հասարակական կյանքի հարցերին համապարփակ մոտեցման միտումն է՝ կառուցվածքաֆունկցիոնալ վերլուծության համակարգի մեջ ընդգրկելով իդեալիստական այն հիմնական հոսանքները, որոնք նրա կարծիքով, իրենց ամբողջության մեջ վերցրած կարող են ապահովել հասարակական կյանքի հավաստի իմացությունը:

Չնայած այն որոշակի դերին, որ ունեցել է կառուցվածքաֆունկցիոնալ վերլուծությունը բուրժուական փրիխտոփայական ու սոցիոլոգիական մտքի՝ մեթոդաբանական էմպիրիկ համակարգերից համեմատաբար ընդհանուր տեսական համակարգերին անցման էվոլյուցիայի մեջ, այնուամենայնիվ այն նույնպես ստիպված եղավ «հրաժարվել» իր հավակնոտ մտադրություններից: Հասարակական կյանքում տեղի ունեցող փոփոխությունների և հատկապես կոմունիստական ու բուրժուական գաղափարախոսությունների հակամարտության սրման արդի պայմաններում բուրժուական երկրներում սոցիալական փրիխտոփայությանը ներկայացվում են նոր պահանջներ, հետապնդելով որոշակի հույսեր, որ կարող են զանազան հնարքներով, մի կողմից, դիմակայել հասարակական կյանքի մարքս-լենինյան ուսմունքին և, մյուս կողմից, իդեալիստական իմացաբանության շրջանակներում ստեղծել կյանքի ճշմարիտ թվացող պատկերը:

Բուրժուական փրիխտոփանների ու սոցիոլոգների անընդհատ ձգտումը սոցիալական իմացության մեջ կիրառել մեթոդաբանական նոր սկզբունքներ ու եղանակներ, վկայում է իդեալիստական իմացաբանության հիմնական ըսկզբունքների ու սոցիալական մեթոդաբանության օրբստօրե խորացող ճրգնաժամի մասին: Նրանց որոնումները շարունակվում են. տեղի է ունենում գոյություն ունեցող կոնցեպցիաների ճանաչողական նշանակության վերա-

¹¹ «Наука, техника, человек». (Справочные материалы к XV международному философскому конгрессу). М., 1973, с. 60.

¹² Նույն տեղում, էջ 61:

զնահատում: Իմացաբանական պահանջներից ելնելով, դրանք վերափոխվում, լրացվում ու նորացվում են, անհրաժեշտության դեպքում ստեղծվում են նոր կոնցեպցիաներ՝ սոցիալական մեթոդաբանության իրենց առանձնահատուկ սկզբունքներով: Այս առումով բնորոշ է այն փաստը, որ կապիտալիստական երկրներում հաճախ տեղի են ունենում սոցիոլոգիայի հարցերին նվիրված զանազան դիսկուսիաներ ու վիճարանություններ, տեսական կոնֆերանսներում քննարկվում են սոցիալական հետազոտություններին վերաբերող պրոբլեմներ, նոր ուժով բարձրացվում են սոցիալական ու ոչ սոցիալական աշխարհի, սոցիոլոգիայի և մյուս գիտությունների հարաբերակցության հետ կապված հարցերը: Հատկանշական են ԱՄՆ-ում տեղի ունեցած դիսկուսիաները՝ նվիրված այնպիսի սոցիոլոգիական հոսանքների պրոբլեմներին ու ստատուսին, ինչպիսին են այսպես կոչված «ստեղծագործական սոցիոլոգիան» ու «սոցիալկենսաբանությունը»:

«Ստեղծագործական սոցիոլոգիան» որոշ առումով լինելով մի շարք տեսական ուղղությունների, մասնավորապես, ֆունդամենտալական սոցիոլոգիայի, սիմվոլիկ ինտերակցիոնիզմի, էթնոմեթոդաբանության և «անհեթեթություն» սոցիոլոգիայի տեսական ու մեթոդաբանական կապի դրսևորում, սոցիալական կարգը չի դիտում որպես ինչ-որ անփոփոխ բան: Ճիշտ է, հասարակությունը քննարկվում է իր դինամիկայի մեջ, որը առաջին հայացքից սոցիալական իմացության հարցերին դիալեկտիկական մոտեցման տպավորություն է թողնում: Իրականում այդ կոնցեպցիայի ներկայացուցիչները սոցիալական կյանքի գոյացումն ու կենսագործունեությունը փորձում են բացատրել ոչ թե սոցիալական իրականության օբյեկտիվ հանգամանքներով, այլ իմացության պրոցեսի առանձնահատկություններով:

Հասարակությունը դիտելով որպես մարդկանց գիտակցությամբ պայմանավորված անընդհատ հոսանք, «ստեղծագործական սոցիոլոգիայի» տեսաբանները փաստորեն անտեսում են հասարակական կյանքի գոյացման և մարդկանց կենսագործունեության բոլոր օբյեկտիվ հիմքերը: «Մնում է լոկ հասարակության գոյացումը որպես զուտ հոգեբանական գործունեություն»¹³:

«Ստեղծագործական սոցիոլոգիան» կառուցված լինելով հասարակական կյանքի ծայրահեղ ռեյատիվիստական ըմբռնման հիման վրա, այդ կյանքի կառուցվածքաֆունկցիոնալ հանգամանքը (որը Տ. Պարսոնսի տեսական կոնցեպցիայի հետազոտության առարկան էր) դիտում է լոկ որպես նրա գոյացման մոմենտ: Կանգնած չի կարող լինել, որ, «ստեղծագործական սոցիոլոգիայի» ձգտումը ավելի լայն տեսական փաստարկումներով բացատրել կյանքի իմաստն ու դինամիկան՝ առանց դուրս գալու պատմության իդեալիստական ըմբռնման և սոցիալական մեթոդաբանության մեջ ծայրահեղ ռեյատիվիզմի շրջանակներից, չի կարող փրկարար օղակ դառնալ իդեալիստական իմացաբանության ճգնաժամը հաղթահարելու համար:

Նույն հակագիտական դիրքորոշումն ու անճարակ փորձերն ենք նկատում «սոցիալկենսաբանության» կոնցեպցիայի ներկայացուցիչների մոտ, որոնք նույնպես ակնհայտորեն հավակնում են իրենց տեսությունը համարելու մարդու և մարդկային հասարակության վերաբերյալ միակ ճշմարիտ գիտական տեսությունը:

Ամերիկյան սոցիոլոգ էլլիս Լին իր «Սոցիոլոգիայի մայրամուտն ու ան-

¹³ «Современная буржуазная социология». Выпуск III. М., 1979, с. 43.

կումը 1975-ից 2000 թվականների ժամանակաշրջանում» աշխատանքի մեջ և ԱՄՆ-ի գիտնականների 1977 թ. դիսկուսիայի ժամանակ սոցիակենսաբանության պրոբլեմների մասին ելույթում փորձում էր ապացուցել սոցիոլոգիայի նկատմամբ սոցիակենսաբանության արագ ու անխուսափելի հաղթանակի հնարավորությունը: Նա, մատնանշելով այն փաստը, որ հասարակական կյանքի տարբեր բնագավառներում սոցիոլոգիական հետազոտությունները, որպես կանոն, անց են կացվում ինստիտուտային կամ միջանձնական մակարդակով, կշտամբում է սոցիոլոգներին, որոնք «ուսումնասիրվող երկվույթների մեջ կենսաբանական գործոնների գործողության նկատմամբ մնում են խուլ»¹⁴: էլլիս կին ամեն կերպ փորձում էր ապացուցել մարդկանց սոցիալական վարքի անմիջական կապը ոչ միայն սոցիալական միջավայրի, այլև գենետիկական գործոնների հետ: Նշելով այն հանգամանքը, որ գենետիկական գործոնների ազդեցությունը մարդկանց գործունեության վրա միջնորդավորվում է կենտրոնական նյարդային համակարգում տեղի ունեցող կենսաբիոսոցիալական պրոցեսներով, էլլիս կին գտնում է, որ «վարքի ցանկացած տեսական բացատրություն պետք է իրականացվի այդ հասկացություններով»¹⁵:

էլլիս կին ձևականորեն շփոտելով, որ մարդու վարքի դետերմինատներինց մեկն էլ հանդիսանում է սոցիալական միջավայրը, այնպես է բացարձակացնում մարդու վարքի մեջ կենսաբանական և հոգեբանաֆիզիոլոգիական մոմենտների դերը, որ փաստորեն սոցիալական դետերմինիզմն ամբողջովին փոխարինվում է կենսաբանական դետերմինիզմով: Նրա կոնցեպցիայում հասարակությունն ու մարդկանց կուլտուրական կյանքը վերցվում են լոկ որպես արտաքին ֆոն, որի վրա, նրա կարծիքով, ծավալվում է մարդկանց կենսաբանական էվոլյուցիան: Բնական է, կյանքի էության և նրա իմացության առանձնահատկությունների մասին այդպիսի հարցադրման դեպքում ոչ մի խոսք չի կարող լինել հասարակական դարգացման օրինաչափությունների գիտական ճանաչման հնարավորությունների մասին:

Ճիշտ է, դիսկուսիայի մասնակիցներից շատերը չէ, որ բաժանում էին էլլիս կիի նատուրալիստական կոնցեպցիայի տեսական հարցադրումները: Բայց նույնիսկ նրա քննադատները իրենց պնդումներում դուրս չէին գալիս իդեալիստական մարդաբանության ու բիոլոգիզմի շրջանակներից: Նրանց հայացքներում տարբերությունները վերաբերում էին սոսկ սոցիակենսաբանության ու սոցիոլոգիայի հարաբերակցության բնույթի գնահատումներին: Այնպես որ, Վ. Ի. Լենինի խոսքերով ասած, ոչ մի նշույլ գիտականություն «չկա այս ամբողջ կենսաբանություն-սոցիոլոգիա խաղի մեջ»¹⁶:

Հասարակական կյանքի երևույթների բացատրման նատուրալիստական տենդենցների և, մասնավորապես, բնական գիտությունների հասկացությունների ու կատեգորիաների ոչ տեղին օգտագործման վերաբերյալ իդեալիստական փորձերի լենինյան քննադատությունը տակավին պահպանում է իր նշանակությունը և լիովին վերաբերում արդի բուրժուական փիլիսոփաներին ու սոցիոլոգներին, որոնք ամեն կերպ փորձում են սոցիոլոգիան նհնգափոխել կենսաբանությամբ, այն հանգեցնել կենսաբանական գիտության որևէ ճյուղին: Այլ կերպ ասած, նրանց հայացքներում սոցիալականը ներկայացվում է

¹⁴ «Современная зарубежная социология». Вып. I, М., 1978, с. 13.

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 28:

¹⁶ Վ. Ի. Լենին, ԾԺԺ, հ. 18, էջ 430:

որպէս կենսաբանական երևույթների ներսում գոյացած, նրանց ստորակարգ «կուլտուրական միջավայր»: Բնական գիտությունների հասկացությունների շատ հաճախ անիմաստ ու ոչ տեղին կիրառումը, նշում է Վ. Ի. Լենինը, «հասարակական գիտությունների բնագավառի նկատմամբ՝ դատարկ ֆրագ է: Իսկ իրականում հասարակական երևույթների ոչ մի հետազոտություն, հասարակական գիտությունների մեթոդի ո՛չ մի պարզաբանում տալ չի կարելի այս հասկացությունների օգնությամբ: Ավելի հեշտ բան չկա, քան ճգնաժամերի, հեղափոխությունների, դասակարգերի պայքարի և նման այլ երևույթների վրա «էներգետիկական» կամ «կենսաբանա-սոցիոլոգիական» պիտակ փակցնելը, բայց չկա և ավելի անպտուղ, սխոլաստիկական, մեռյալ բան, քան այդ զբաղմունքը»¹⁷:

Արդի բուրժուական սոցիոլոգիայում նատուրալիզմի ու բիոլոգիզմի ծավալվող տենդենցը փաստորեն ոչ այլ ինչ է, քան «կենսաբանություն-սոցիոլոգիա խաղ»՝ սոցիալական իմացության նենգափոխման և կյանքի օբյեկտիվ օրինաչափությունների գիտական ճանաչումը ժխտելու համար:

Բուրժուական բազմաթիվ այլ կոնցեպցիաներում ևս սոցիալական կյանքը մեկնաբանվում է բիոլոգիզմի, իդեալիստական մարդաբանության, պսիխոլոգիզմի, մեխանիցիզմի հակագիտական դիրքերից, սոցիալականը սահմանափակվում է մարդու վարքի՝ անհատական կենսագործունեության հետ անմիջականորեն կապված առանձին կողմերի ու պրոցեսների շրջանակներով: Ըստ որում մարդը դիտվում է լոկ որպէս կենսաբանական կամ կենսաբանասոցիալական էակ, բացարձակացվում է մարդու օրգանիզմում տեղի ունեցող կենսաբանական, ֆիզիոլոգիական ու հոգեբանական պրոցեսների իմաստը և դերը մարդու և հասարակական կյանքի իմաստավորման ու զնահատման մեջ:

Այսպիսով, հասարակական կյանքի իդեալիստական ըմբռնումը, սոցիալական իմացության մետաֆիզիկական մեկնաբանությունը, «սոցիալական» հասկացության իրական բովանդակության աղավաղումն ու նենգափոխումը իմացաբանական հիմք են դարձվում ազնատիցիզմի համար, ծառայեցվում հասարակական կյանքի ճշմարիտ արտացոլման և սոցիալական գիտության հնարավորության ժխտման նպատակին:

В. С. ТУМАНЯН — Гносеологическая связь социологического агностицизма с идеалистическим пониманием общественной жизни. — Социологический агностицизм есть концептуальное образование с определенной гносеологической функцией, нацеленной на отрицание возможности познания социальной жизни. Мировоззренческой и теоретической основой социологического агностицизма является идеалистическое понимание истории. Марксистско-ленинская философия отвергает попытки буржуазных философов и социологов посредством идеалистического понимания истории и метафизической интерпретации сущности социального поведения человека и взаимоотношения различных компонентов общественной жизни и возможность ее научного познания.

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 431—432: