

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՈՍԿԱՆՅԱՆ ԱՇՈՏ ՎԱՂԻՆԱԿԻ

**ՀԱՍԿԱՑՄԱՆ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱԿԱԿԱՆ ՀՂԱՑՔԸ
ԵՎ ՆՐԱ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՐ**

Թ 00. 01 – Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտորի գիտական
աստիճանի հայցման ատենախոսության

ՍԵՂՄԱԳԻՐ

Ատենախոսության թեման հաստատվել է Երևանի պետական համալսարանի փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի գիտական խորհրդում

Պաշտոնական ընդդիմախոսներ՝ փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր **Ս. Ա. Զաքարյան**

փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր **Ա. Հ. Սարգսյան**

փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր **Կ. Ա. Սվասյան**

Առաջատար կազմակերպություն՝ ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտ

Ատենախոսության պաշտպանությունը կայանալու է 2018 թվականի ապրիլի 13-ին՝ ժամը 15:00-ին, Երևանի պետական համալսարանում գործող ԲՈՀ-ի փիլիսոփայության և սոցիոլոգիայի 013 մասնագիտական խորհրդի նիստում:

Հասցե՝ 0025, Երևան, Աբովյան փ. 52 ա, ԵՊՀ 8-րդ մասնաշենք:

Ատենախոսությանը կարելի է ծանոթանալ ԵՊՀ գրադարանի գիտական աշխատողների ընթերցասրահում:

Սեղմագիրն առաքված է 2018 թվականի մարտի 9-ին:

Մասնագիտական խորհրդի գիտական քարտուղար՝ փ. գ. թ., դոցենտ



Գ. Ա. Սողոմանյան

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Թեմայի արդիականությունը: Հասկացման հիմնահարցը ժամանակակից փիլիսոփայության կենտրոնական պրոբլեմներից մեկն է: Ինդրի կարևորությունը պայմանավորված է նրանով, որ ժամանակակից հասարակությունն իր էության մեջ տեղեկատվական և հաղորդակցական համակարգ է: Նրանում շրջանառվող լեզուներն ու հաղորդակցական հոսքերը գործառնվում են ամենուր՝ արտադրական գործընթացներից մինչև հոգևոր կյանքի բոլոր ոլորտները, ներառելով մշակութային ավանդության և ազգային ինքնության իմաստավորման հարցերը: Վերջիններիս ոչ միանշանակ, էպես գաղափարական բնույթը անխուսափելիորեն առաջ է բերում բազմաթիվ՝ ինչպես հաղորդակցման բնույթից ինքնաբերաբար բխող, այնպես էլ գիտակցաբար հրահրվող թյուրմբռնումներ: Արդի հասարակության ինքնառեֆլեքսիան անհնար է առանց գիտականորեն մշակված հասկացման տեսության: Բնական է, որ հասկացման խնդիրը՝ այս կամ այն կտրվացքով, քննարկվում է համարյա բոլոր փիլիսոփայական դպրոցների կողմից և հիմք է ծառայել առանձին ուղղության՝ հերմենևտիկական փիլիսոփայության ստեղծման համար: Հերմենևտիկայի հարցադրումները և նվաճումներն, իրենց հերթին, նկատի են առնվում մյուս փիլիսոփայական ուղղությունների կողմից:

Հեղազոտության նպատակն ու խնդիրները: Պաշտպանության ներկայացված ատենախոսությունը նպատակ ունի վերհանելու հերմենևտիկայի՝ որպես ինքնուրույն փիլիսոփայական բնագավառի, զարգացման ներքին տրամաբանությունը, հիմնական չափելիությունները, նրա հիմքում ընկած աշխարհայացքային նախադրվածքները, ինչպես նաև ցույց տալ հասկացման հերմենևտիկական տեսության մեթոդաբանական նշանակությունը հասարակագիտական, մասնավորապես՝ ազգային ինքնության հետազոտությունների համար: Այդ նպատակի իրականացման համար անհրաժեշտ էր լուծել հետևյալ խնդիրները.

- մանրակրկիտ հետազոտության ենթարկել հերմենևտիկայի զարգացման հիմնական փուլերը՝ յուրաքանչյուրը կապված տվյալ փուլի հիմնադիր և մշակող փիլիսոփայի տեսության հետ;
- ցույց տալ հասկացման երևույթի տարբեր մեկնաբանությունների (զարգացման փուլերի) գաղափարական հետնախորքը;
- ի ցույց դնել հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման կենսունակությունը, այն համեմատության մեջ դնելով արդիական և հետարդիական այլ մոտեցումների հետ;
- վերհանել հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման մեթոդաբանական ներուժը;

- հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման հիման վրա մշակել ազգային ինքության հետազոտության մեթոդ;
- փորձարկել մշակված մեթոդը ազգային ինքնության հետ կապված կոնկրետ հետազոտություններում:

Գրականության տեսությունն ու վերլուծությունը: Ատենախոսությունը հիմնականում հենվում է հերմենևտիկայի դասականների բնագրերի հետազոտության վրա: Վերլուծական աշխատանքերից առանձնապես հիշատակելի են հետևյալ աղբյուրները: Շլայերմախերի փիլիսոփայության ընդհանուր գնահատականի առումով՝ նշանակությունը չի կորցրել Սեմյոն Ֆրանկի հետազոտությունը¹, շլայերմախերյան հերմենևտիկայի վերաբերյալ մրցակցող (մենտալիստական և լեզվաբանական) մոտեցումները ներկայացված են մի կողմից՝ Վ. Դիլթայի², Հ.-Գ.Գադամերի³ և նրա աշակերտ Հ. Քիմերլեյի⁴, մյուսից՝ Մանֆրեդ Ֆրանկի⁵ աշխատություններում: Վ. Դիլթայի հերմենևտիկայի նկատմամբ նույն կրկնակի մոտեցումը կարելի է գտնել համապատասխանաբար՝ Հ.-Գ.Գադամերի և Յ. Հաբերմասի գործերում⁶: Հայդեգերի փիլիսոփայությանը նվիրված գրականությունն անձայրածիր է: Այստեղ առանձնապես հիշատակելի են Հայդեգերի մերձավոր աշակերտ Վ. Բիմելի, Հայդեգերյան ընկերության երկարամյա նախագահ Գ. Ֆիգալի, Ռ. Ջաֆրանսկու աշխատությունները⁷, ինչպես նաև Դ. Տոմեի խմբագրությամբ հրատարակված Հայդեգերի փիլիսոփայության տարբեր տեսանկյուններին նվիրված ժողովածուն⁸: Հայդեգերի և Գադամերի հղացքների ըմբռնման համար էական են Կ.-Օ. Ապելի վերլուծությունները⁹, որտեղ հաղթահարվում է բնագիտական և հումանիտար մոտեցների հակադրությունը և ցույց է տրվում, որ նախահասկացման կառուցվածքը հավասարապես ընկած է այդ երկու մտածելակերպերի հիմքում: Գադամերի փիլիսոփայության վերլուծության համար կարևոր նշանակություն ունեն

¹ Франк., С., “Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера”, в кн.: Ф. Д. Шлейермахер, Речи о религии. Монологи, Русская мысль, М., 1911.

² Dilthey W., “Die Entstehung der Hermeneutik”, in: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, B. V, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924.

³ Gadamer H.-G., Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972.

⁴ Kimmerle H., Einleitung, in: Schleiermacher F., Hermeneutik (Nach d. Hss. neu hrsg. u. eingel. von H. Kimmerle), C. Winter, Heidelberg, 1959.

⁵ Frank M., Das individuelle Allgemeine, Suhrkamp, Ffm., 1977.

⁶ Gadamer H.-G., նշվ. աշխ., Habermas J., Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Ffm., 1988.

⁷ Biemel W., Heidegger, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1999; Habermas J., Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Ffm., 1988; Figal G., Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg: Junius, 2003; Safranski R., Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Carl Hanser Verlag, München, Wien, 1994.

⁸ Thomä D. (Hrsg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003.

⁹ Apel K.-O., Die Erklären : Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Suhrkamp, Ffm., 1979; ders., Transformation der Philosophie, B.II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Suhrkamp, Ffm., 1973.

նրա բանավեճը Յ. Հաբերմասի հետ¹⁰, կրթության բնույթի վերաբերյալ հերմենևտիկական և հետարդիական տեսակետների բախումը, որ առկա է Ժ.-Ֆ. Լիոտարի և Մ. Նաումանի գործերում¹¹: Հերմենևտիկային նվիրված հայալեզու աշխատություններից պետք է հիշատակել Ռ. Քոչարյանի¹² և Մ. Նիկողոսյանի¹³ գործերը: Ժակ Դերիդայի փիլիսոփայության հիմնական տեսանկյունները վերլուծված են Հ. Քիմերլեի (պրոտագոնիստական) և Յ. Հաբերմասի (քննադատական) աշխատություններում¹⁴: Ազգային ինքնության հիմնահարցի հետազոտության մեթոդաբանական մոտեցման մշակման ընթացքում՝ բացի Հեգելի «Ոգու բներևութաբանությունից» և Հայդեգերի հիմնարար աշխատություններից, ելակետ են ծառայել Զ. Ագամբենի¹⁵, Պ. Ռիկորի¹⁶, ինչպես նաև Ժ. Դըյոզի և Ֆ.Գվատարիի¹⁷ գործերը:

Աշխարհի մեթոդաբանությունը: Հետազոտությունն իրականացվել է խնդրի պատմական և տրամաբանական տեսանկյունների միասնության գիտակցմամբ: Հեղինակը նկատի է ունեցել, որ հերմենևտիկայի զարգացման պատմական փուլերից յուրաքանչյուրը նշանավորում է արդի հերմենևտիկական տեսության էական տեսանկյուններից մեկը և շարունակում է կարևոր դեր խաղալ հասկացմանը նվիրված արդի հետազոտություններում: Համապատասխանաբար, հասկացման տեսության ամբողջական պատկերը կարող է ձեռք բերվել այդ տեսությունների մշտական ներգրավման միջոցով: Այդ պատճառով էլ ատենախոսության մեջ հիմնարար դեր է խաղում քննվող հեղինակի հետ միասին «ճանապարհ անցնելու» հնարը, որի հիմքում ընկած է հայդեգերյան «կրկնություն ժառանգությունից» մեթոդաբանական սկզբունքը:

Արենախոսության արդյունքների նորությունը: Ներկայացվող ատենախոսությունն առաջին հայալեզու հետազոտությունն է, որում

¹⁰ Habermas J., "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", in: Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen v. K.-O. Apel, C. v. Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, H. J. Giegel, J. Habermas, Suhrkamp, Ffm., 1971.

¹¹ Лиотар Ж.-Ф., Состояние постмодерна, Алетея, СПб., 1998; Naumann M., Bildung – eine deutsche Utopie, in: "Die Zeit", № 2 50, 2003.

¹² Քոչարյան Ռ., Հ.-Գ. Գադամերի փիլիսոփայական հերմենևտիկական, ԳԱԹ, Եր., 2006 (գրքի հիմքում ընկած թեկնածուական թեզը պաշտպանվել է տողերիս հեղինակի գիտական ղեկավարությամբ):

¹³ Նիկողոսյան Մ., Հերմենևտիկա. պատմամշակութային հիմնախնդիրների քննություն, Տիգրան Մեծ, Եր., 2009:

¹⁴ Kimmerle H., Derrida zu Einführung, SOAK im Junius Verlag, Hamburg, 2000; Habermas J., Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Ffm., 1988.

¹⁵ "What is a Paradigm" A lecture by Giorgio Agamben, August 2002:

<http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>

¹⁶ Рикер П., Время и рассказ, т. 1, Университетская книга, М.-СПб., 2000.

¹⁷ Делез Ж., Гваттари Ф., Что такое философия?, Академический проект, М., 2009.

հերմենևտիկական փիլիսոփայությունը վերլուծության է ենթարկվել *իր ամբողջության մեջ վերցված*: Հետազոտության ընթացքում ձեռք բերված արդյունքները հետևյալն են:

Հերմենևտիկական փիլիսոփայության զարգացումը դիտարկվել է որպես տրանսցենդենտալիզմի սկզբունքի հետագա զարգացում և փոխակերպում: Այդ ընդհանուր համատեքստում.

ա/ Ի լրումն Մ. Ֆրանկի տեսակետի, ըստ որի Շլայերմախերն իրականացրել է անցում բանականության քննադատությունից իմաստի քննադատությանը, ցույց է տրվել, որ Շլայերմախերի փիլիսոփայական պատկերացումների հիմքում ընկած է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի **երեք** կերպափոխում: Առաջինում անհատական հույզերը (Gemüt und Gefühl) վերառնվում են զգայական հայեցողության առավելապես լայն ունակության մեջ (Anschauung) և ստանում են էսթետիկական դրսևորում: Երկրորդը «էթիկական կառուցավորման» փուլն է, որում անմիջական ընկալման էսթետիկական կարողությամբ օժտված տրանսցենդենտալ սուբյեկտը ենթարկվում է հետագա տարրորոշման (դիֆերենցման) և միջնորդավորման և հանդես է գալիս որպես անկրկնելի անհատներից կազմված համակարգ, որում համագործակցությունն իրականացվում է որպես մտքի և խոսքի միասնություն: Եվ միայն երրորդ՝ հերմենևտիկական կերպափոխման ընթացքում է, որ բանականության քննադատությունից անցում է կատարվում իմաստի քննադատությանը:

բ/ Ցույց է տրվել, որ չնայած կանտյան տրանսցենդենտալիզմի էսթետիկական կերպափոխությանը և Շլայերմախերի սերտ համագործակցությանը գերմանական ռոմանտիզմի նշանավոր ներկայացուցիչների հետ, նա չի պատկանում ռոմանտիզմի համար բնորոշ էսթետիկական հարացույցին:

գ/ Շլայերմախերի «1819 թվականի հավաքածու շարադրանքի» վերլուծության հիման վրա ցույց է տրվել, որ Մ. Ֆրանկի թեզը՝ ունիվերսալ հերմենևտիկայի նշանաբանական կերպափոխման մասին ի զորու չէ վերառնել Գադամերի և Քիմերլեի մենտալիստական մոտեցումը: Նշանաբանական և հոգեբանական (տեխնիկական) տեսանկյունների փոխլրացման մեխանիզմը քննվել է «ոճի» ֆենոմենի վերլուծության միջոցով: Ապացուցվել է, որ նշանաբանական նկարագրությունը չի սպառում «ոճի» անքակտելի մասը կազմող մենտալիստական մնացորդը:

դ/ Նորովի է հիմնավորվել Դիլթայի թեզը «արժեքային մոտեցման» սահմանափակության վերաբերյալ: Ցույց է տրվել, որ Դիլթայի անցումը հոգեբանական հարացույցից հերմենևտիկականին մասամբ վերառնում է բնական և հասարակական գիտությունների բաժանման երկու՝ «հոգեբանական» և «հակահոգեբանական» տարբերակների հակադրությունը և նոր մակարդակի է բարձրացնում կանտյան տրանսցենդենտալիզմը, վերածելով այն պատմական բանականության քննադատության:

ե/ Վերհանվել է Մարտին Հայդեգերի «Գոյություն և ժամանակ» աշխատության ձևավորման ներքին տրամաբանությունը: Ցույց է տրվել, թե ինչպես է է. Հուսեռլի, Ս. Կիրկեգորի, Վ. Դիլթայի և կոմս Պ. Յորք ֆոն Վարտենբուրգի գաղափարների համադրությունից ծնվել Հայդեգերի պատմականության հղացքը, որն իր արտահայտությունն է գտել բներևութաբանության, հերմենևտիկայի և գոյաբանության նույնության թեզի մեջ: Դասական բներևութաբանությանը հատուկ «ակնհայտության» սկզբունքը սուբյեկտի «արթունության» պահանջով փոխարինելու շնորհիվ առաջնային է դարձել ավանդության հետ աշխատելու գոյաբանական տեսանկյունը:

զ/ Մանրակրկիտ վերլուծության է ենթարկվել «նմուշ-գոյի» հայդեգերյան գաղափարի ձևավորումը, ցույց է տրվել նրա հիմնարար մեթոդաբանական նշանակությունը մշակութային ժառանգության, մասնավորապես՝ ազգային ինքնության հետազոտության համար (տես՝ ժե):

է/ Ցույց է տրվել, որ տրանսցենդենտի և տրանսցենդենտալի վերաբերյալ դասական պատկերացումների կերպափոխումը Մ. Հայդեգերի «Գոյություն և ժամանակ»-ում հանգեցրել է դրանց մասնակի համընկնմանը, որի արդյունքում կանտյան «տրանսցենդենտալ ապրիորին» վերածվել է «տրանսցենդենտալ հորիզոնի»: Հիմնավորվել է վերջինիս ժամանակային բնույթը:

ը/ Առաջարկվել և փիլիսոփայական ու բանասիրական հիմնավորում են ստացել «գոյության» կատեգորիայի այս կամ այն տեսանկյուններն արտահայտող հայդեգերյան եզրերի (“Sein”, “Seiendes”, “Dasein”, “Existenz” և դրանց ածանցյալների) հայերեն թարգմանությունները: Հերմենևտիկական եզրերի «հայացման» աշխատանքը ամբողջական դրսևորում է գտել «Հերմենևտիկական եզրերի բառարանում» (տես «Հավելված»): Դրանով տեսական հիմք է ստեղծվել հերմենևտիկական տեքստերի գիտական թարգմանությունների համար:

թ/ Համեմատական վերլուծության են ենթարկվել «Գոյություն և ժամանակ» գրքի նախագծի և առկա (գրված) մասերի կառուցվածքը: Ցույց է տրվել, թե ինչու որպես շարունակություն գրված երկու երկերն ի գորու չեն եղել ամբողջացնել տրակտատի կառույցը:

ժ/ Վերլուծվել են հիմնական պատճառները, որոնք Հայդեգերին դրդել են անավարտ թողնել «Գոյություն և ժամանակ» տրակտատը: Մի կողմից, հիմնավորվել է, որ ներ-կայության և գոյության վերլուծության համար Հայդեգերն օգտագործել է ժամանակի տարբեր՝ անհամատեղելի ըմբռնումներ, որի պատճառով արգելակվել է անցումը առաջինից երկրորդին: Մյուս կողմից ցույց է տրվել, որ աշխատության վերջին մասում ներմուծված «ժողովուրդ» եզրի բովանդակությունը հակասության մեջ է մտել անհատական գոյությանը հարաբերված «ներ-կայության» հետ, որի պատճառով չի կատարել միջնորդ օղակի գործառույթը «ներ-կայության» և «բուն

գոյության» միջև: Հայդեգերի «ժողովրդի բախտ» հասկացության համեմատությունը Կարլ Շմիտի «քաղաքական էքզիստենցիալիզմի» հիմնարար հասկացությունների հետ թույլ է տվել ցույց տալ, որ «ժողովրդի բախտը» հանդես է գալիս որպես «կոլեկտիվ մահվան» սուռոգատ-կրկնակ: Վերջինիս հասկացությունը ներքնապես հակասական է, քանի որ կոլեկտիվ մահը անհատական-էքզիստենցիալ իմաստով անխուսափելի չէ և կարող է այդպիսին դառնալ միայն զանգվածային ֆիզիկական բռնության քաղաքական մեխանիզմների կիրառության դեպքում:

Ժա/ Հ.-Գ. Գաղամերի հերմենևտիկական հղացքի հիմնարար եզրերի համեմատությունը Կ.-Օ. Ապելի և Յ. Հաբերմասի հղացքների հետ, հնարավորություն է տվել վերհանել հերմենևտիկական և քննադատական դպրոցների դիրքորոշումների փոխլրացնող բնույթը: Ցույց է տրվել, որ չնայած Գաղամերի և Հաբերմասի փաստարկների բովանդակային հակադրությանը, տարբերությունը նրանց միջև զգալիորեն սղվում է, երբ դրանք համադրվում են կրթության և գիտության վերաբերյալ Մ. Նաումանի և Ժ. Ֆ. Լիոտարի հետարդիական հայացքների հետ: Դա պայմանավորված է նրանով, որ վերջիններիս կողմից «մետա-պատմությունների» ժխտումը իրականում միտում ունի *կրթության* (ինչպես հեղինակության, այնպես էլ գաղափարախոսության քննադատության վրա հենված) մետա-պատմությունները փոխարինելու *քաղաքական համակարգին* վերաբերվող «մետա-պատմությամբ»:

Ժբ/ Մշակութայինի և քաղաքականի փոխթափանցման մասին թեզի հետագա հիմնավորումն իրականացվել է Ժակ Դերիդայի փիլիսոփայության վերլուծության հիման վրա: Կիրկեգորի, ինչպես նաև Կարլ Շմիտի կենսափուլերի հղացքների հետ համեմատությունը թույլ է տվել վերհանել Դերիդայի «հավերժ հետածգման» գաղափարի պատկանելությունը էսթետիզմի հարացույցին: Նույն գաղափարի համադրական վերլուծությունը Գերսոմ Շոլեմի համանուն հղացքի համատեքստում, օգնել է տեղակայել Դերիդայի մոտեցումը «պատմության ավարտը» ազդարարող ազատական ուտոպիայինների շարքում:

Ժգ/ Ցույց է տրվել, որ «պատմության ավարտի» ուտոպիայի համատեքստում ազատ ընտրության հնարավորությունը նենգափոխվում է հասարակական համակարգի աուտոպոեզիսով:

Ժդ/ Ցույց է տրվել, որ հասկացման տեսության բոլոր տարբերակներում հասկացմանը հատուկ է «անմիջական ցուցադրության» տարրը, որը մարքայան փիլիսոփայության հարացույցում նկարագրվում է որպես «պրակտիկ-հոգևոր»:

Ժե/ «Հասկացման» հերմենևտիկական հարացույցի վերը ներկայացրած բաղկացուցիչների (նախ և առաջ՝ Հայդեգերի «նմուշ-գոյի» հասկացության և ավանդության կրկնության մասին պատկերացումների), Գաղամերի «փորձի» հղացքի, Դերիդայի «կազմաքանդման» սկզբունքի, Ժ. Դըլլոզի և Ֆ. Գուատարիի «կոնցեպտուալ պերսոնաժի» հղացքի, ինչպես նաև «հասկացման» այլ՝

մասնավորապես հեգելյան բներևութաբանության և մարքսյան «պրակտիկ-հոգևորի» հասկացության վրա հենված մոտեցումների համադրության հիման վրա, մշակվել է մշակութային ավանդության ուսումնասիրության նոր մեթոդ, որը հեղինակն անվանել է «կազմաքանդող բներևութաբանություն»: Մեթոդի հիմքում ընկած է մտովի կառուցված սխեմատիկ ֆիգուրների՝ «կոնցեպտուալ պերսոնաժների», ավանդության համատեքստում առաջ եկող կերպափոխությունների հետազոտությունը: Այն *ի ցույց է դնում* ավանդության ներքին տրամաբանությունը և դրանով ի հայտ բերում նրա՝ ներկայի համար վարքի օրինակելի մոդել ծառայելու ներուժը (կիրառելիությունը կամ խոսելիությունը):

Ժգ/ Կազմաքանդող բներևութաբանությունը կիրառվել է ազգային ինքնության գործնական հետազոտության ոլորտում: Մասնավորապես, քննական վերլուծության են ենթարկվել արդի հայ հասարակության սոցիալական կառուցվածքի կապը հայոց ազգային էպոսի հիմնական արքեստիպային ֆիգուրների, ինչպես նաև «Վարդանանց» առասպելի հետ: Այդ նպատակով կառուցավորված հիմնական կոնցեպտուալ պերսոնաժներն են «հոմո թրիքտերը» (5) և «ուխտի միաբանությունը» (8): Դրանց միջոցով հետազոտվել են արդի հասարակությանը սպառնացող երկբևեռ վտանգը՝ մի կողմից, օրենքի վերածումը բազմաթիվ բացառություններից բաղկացած խաղի, մյուսից՝ «կոլեկտիվ մահվան» հղացքում պարունակվող քաղաքական տոտալիտարիզմի սպառնալիքը: Նույն նպատակին են ծառայել «Հայ անհատը և նրա հասարակությունը» (11) հոդվածում կիրառված կոնցեպտուալ մոդելները: «Կազմաքանդող բներևութաբանության» մեթոդը հիմնարար ձևով կիրառվել է «Չարենցի ժամանակը» մենագրության մեջ (2), որի պերսոնաժը՝ «ճանապարհ գնացող Ֆաուստը», մարմնավորում է Չարենցի ստեղծագործության առանցքային բաղկացուցիչը՝ ինքնահաղթահարման ճիգը, որը՝ ինչպես ցույց է տրվել մենագրության մեջ, նոր որակ է նշանավորում հայկական մշակույթի համար:

Ժե/ առաջադրվել է հիմնարար թեզն այն մասին, որ «կազմաքանդող բներևութաբանությունը», հնարավոր դարձնելով ավանդության կենդանի կրկնությունը նոր պայմաններում, մեղմում է մեխանիկական արդիականացման վտանգները և հանդես է գալիս որպես լուսավորություն:

Գործնական կիրառելիությունը: Ինչպես նշված է վերը (տես ժգ կետը), կազմաքանդող բներևութաբանության մեթոդը գործնական կիրառություն է ստացել *ազգային ինքնության քննադատական հետազոտության բնագավառում:*

Հետազոտության արդյունքները կիրառվում են ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետում «գոյաբանություն» և «մեթոդաբանություն» առարկաների դասավանդման ժամանակ:

Արենախոսության կառուցվածքը: Աշխատանքը բաղկացած է ներածությունից, վեց գլուխներից, վերջաբանից և որպես հավելված կցված՝

հերմենևտիկական եզրերի բացատրական բառարանից: Առաջին չորս գլուխները նվիրված են հերմենևտիկայի դասականների՝ Ֆր. Շլայերմախերի, Վ. Դիլթայի, Մ. Հայդեգերի և Հ.-Գ. Գադամերի տեսությունների վերլուծությանը: Հինգերորդ գլխում քննվում է Ժ. Դերիդայի հղացքը: Վերջին գլխում ներկայացված են ազգային ինքնության ուսումնասիրության մեթոդաբանական հարցերը:

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՌՈՏ ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Առաջին գլուխը՝ «Ֆրիդրիխ Շլայերմախերը և ունիվերսալ հերմենևտիկան» քննում է ունիվերսալ հերմենևտիկայի ձևավորումը Ֆր. Շլայերմախերի (1768-1834) կողմից: Ունիվերսումի երկու բևեռների՝ անվերջ բազմազանության և դրա հիմքում ընկած նույնության հանգուցակետը Շլայերմախերը փնտրում է սուբյեկտի հուզական ինտուիցիայում: Նա վերառնում է անհատական հույզը ամենալայն ձևով ըմբռնված զգայականի մեջ, որը դիտարկում է որպես գոյաբանական, իմացաբանական և հասարակական հակադրությունները *միավորող-համադրող* ատաղծ: Դրանով Շլայերմախերն իրականացնում է *կանտյան փիլիսոփայության իր առաջին կերպավորությունը*:

Հետագայում նա մշակում է *հուզական-զգայական ոլորտի ներքին որոշարկման և հեղազա միջնորդավորման* նոր եղանակներ: Ռոմանտիկներին բնորոշ՝ գեղարվեստական պատահիկների փոխգործունեությունից Շլայերմախերը անցնում է անկրկնելի անձնավորությունների իրական փոխգործունեությանը: Տրասցենդենտալ սուբյեկտը դիտարկելով որպես *հաղորդակցվող անկրկնելի անհատականությունների ամբողջական համակարգ*, Շլայերմախերն իրականացնում է կանտյան ուսմունքի *երկրորդ կերպավորությունը*:

Բնագիտության իմացական մեթոդներին Շլայերմախերը հակադրում է «էթիկական կառուցավորումը»: Ընդհանուրը, ըստ նրա, իրականանում է երկու իրավահավասար ձևերով. ա/ որպես բոլորին պատկանող ընդհանրական բովանդակություն, և բ/ որպես *մեկ անհատականությունից դուրս եկող և մեկ ուրիշի սեփականությունը դարձող իրական շարժում*: Առաջինը, որն իմացությանը հանրանշանակություն և հավասարազոր բովանդակություն է վերագրում, *մտածողությունն է*, երկրորդը, որն անհատականությունից է բխում և արտաքին դրսևորում է ստանում, *խոսքն է*: Այդ երկուսի շնորհիվ մարդկային հոգևոր կյանքը ներկայանում է որպես *իմացության և պատկերման* զարկերակում: Խոսքը, մտածողության հետ մեկտեղ, հնարավոր է դարձնում անհատականությունների փոխշփման հիմքում ընկած անհրաժեշտ պայմանը՝ *հասկացումը* (Verstehen):

Մտածողությունը, ըստ Շլայերմախերի, չի հակադրվում հայեցողությանը (Anschauung), այլ ինքնին հենց ինտելեկտուալ հայեցողությունն է: Որպես իր մեջ

միասնական իմացություն, այն անմիջական է՝ ոչ շարադիր: Հույզի կատարյալ իրականացումը կրոնն է, մտածողության իրականացումը գիտությունը, մտահայեցողությունը (Spekulation)՝ փիլիսոփայությունը: Այն ոչ թե բանաձևում է պահանջում, այլ հոգևորի անմիջական հայեցողություն: Մտածողության ներքին տարրորոշումը ապահովվում է շնորհիվ խոսքի, որն օրգանական միջնորդի դեր է կատարում: Ընդհանուր առմամբ մտածողությունը և խոսքը նույնական են, քանի որ ամեն մի մտածողություն ներկայանում է որպես ներքին խոսք, իսկ ամեն մի ներքին խոսք արտաբերվելու միտում ունի:

Մտածողության գերագույն ձևը փիլիսոփայությունն է, մտածողությունն առանց լեզվի հնարավոր չէ, իսկ լեզուն անպայմանորեն անհատականացված է որոշակի ազգային-մշակութային շրջանակներում: Սակայն ազգային փիլիսոփայության միասնությունը չի իրականանում որպես միասնական տեսություն: Այն հանդես է գալիս որպես *կաճառ* (Akademie): Այսպիսով, գիտելիքի միասնության հիմքը դուրս է բերվում ոչ միայն շարադիր բանաձևերով արձանագրված ընդհանուր սկզբունքների, այլև անհատական ու ընկերային հուզա- և մտա-հայեցողության շրջանակներից: Այն ներկայանում է որպես *հասարակական հաստատություն*՝ իրական մարդկանց պրակտիկ-հոգևոր հաղորդակցման արգասիք: Սրան հետևում է համամարդկային մակարդակը՝ կաճառների հանրությունը, որ վերածվում է համընդհանուրի և առանձնահատուկի բարձրագույն միասնության:

Մարդկանց հոգևոր հաղորդակցությունն ապահովող հիմնական ունակությունը՝ *հասկացումը*, այնպիսի նշանակություն է ստանում, որ հիմք է դառնում *հասկացման հնարավորության պայմաններն ուսումնասիրող առանձին բնագավառի՝ հերմենևտիկայի* ստեղծման համար:

Հերմենևտիկական ուսմունքի ստեղծմամբ Շլայերմախերը վերջնականապես իրականացնում է կանտյան կրիտիցիզմի *երրորդ և վերջին կերպափոխությունը*:¹⁸ Եթե առաջին փուլում բազմազանության և միասնության ապորիայի հաղթահարումը Շլայերմախերը փնտրում է ամենալայն ձևով մեկնաբանված զգայականի մեջ, իսկ երկրորդում՝ հասնում է իմացության սուբյեկտի կառուցվածքի որակապես նոր ըմբռնման, ապա այստեղ նա հիմք է դնում իմացաբանության մեջ կատարվելիք (միայն մեր օրերում իրականություն դարձած) վճռական շրջադարձի համար, ցույց տալով այն ուղին, որով հնարավոր էր սուբյեկտի տեսությունից անցնել հաղորդակցման տեսության:

¹⁸ Կանտյան կրիտիցիզմի հերմենևտիկական կերպափոխման մասին դրույթը պատկանում է Մանֆրեդ Ֆրանկին և հենվում է Կ.-Օ.Ապելի արտահայտած որոշ զաղափարների վրա: Ատենախոսության մեջ պաշտպանվող թեզն այն է, որ Շլայերմախերի ուսմունքում ոչ թե մեկ, այլ երեք կերպափոխություն է իրականացվել, և որ դրանք բոլորը պահպանել են իրենց նշանակությունը որպես ընդհանուր հղացքի առանձին տեսանկյուններ:

Ունիվերսալ հերմենևտիկայի շլայերմախերյան հղացքը ատենախոսության մեջ վերլուծվել է «1819 թվականի հավաքածու շարադրանքի» հիման վրա: Վերլուծության կենտրոնում են եղել հետևյալ դրույթները. ա/ անցումը բազմաթիվ հատուկ հերմենևտիկաներից հերմենևտիկայի ունիվերսալ հղացքին, բ/ հասկացման երկու՝ քերականական և հոգեբանական մոմենտների հարաբերությունը հաղորդակցման ընթացքում, գ/ մեկնության արվեստակերպ բնույթը, դ/ հերմենևտիկայի «դրական բանաձևը»: Քննության է ենթարկվել նաև տեխնիկական մեկնաբանության խրթին կառույցը, որում համադրված են հոգեբանականը և լեզվականը: Լեզվական, բայց ոչ քերականական արտահայտչամիջոցների ստեղծման շնորհիվ ձևավորվում է հեղինակի անկրկնելի *ոճը*: Բաժինը եզրափակվում է «*հերմենևտիկական շրջանի*» գաղափարի վերլուծությամբ:

Ատենախոսության երկրորդ գլխում՝ «<Հերմենևտիկան որպես հումանիտար գիտությունների մեթոդ>», քննված է կերպափոխությունը, որին ենթարկվել է Վիլիելմ Դիլթայի բնագիտական և հասարակագիտական գիտությունների դիխոտոմիան՝ նկարագրական հոգեբանությունից մինչև հերմենևտիկա:

Դիլթայը Կանտի քննադատական աշխատանքը շարունակել է հումանիտար գիտությունների ոլորտում, զուտ բանականության քննադատությունը լրացնելով պատմական բանականության քննադատությամբ: Ոգու մասին գիտությունների խնդիրն, ըստ նրա, պատմական-հասարակական իրականության եզակի, անհատական երևույթների վերհանումն է, նրանց նկարագրություններում նույնաձևության բացահայտումը և հետագա պատկերման նպատակների ու կանոնների ամրագրումը: Սրա հիման վրա իրականացվել է բացատրող և հասկացող գիտությունների նրա բաժանումը:

Բնագիտությունը կարգավորում է արտաքին ընկալումներից բաղկացած տարրերը՝ պատճառական կապերի վերհանման միջոցով: Սրան հակառակ, հումանիտար գիտությունների հիմքում ընկած է «հոգևոր կյանքի փոխկապվածությունը որպես ի սկզբանե տրված միասնություն»: «Բնությունը մենք բացատրում ենք, հոգևոր կյանքը՝ հասկանում»:

Հումանիտար ոլորտին պատկանող բոլոր գիտությունների առարկաները՝ տնտեսությունը, իրավունքը, կրոնը, արվեստը և այլն, հենվում են հոգեկան փոխկապվածության նախնական միասնության վրա: Դրանց իմացաբանական հիմքը *հոգեբանական է*: Վերջինիս ուսումնասիրությամբ պետք է զբաղվի նոր տիպի՝ *նկարագրող և չորհող* հոգեբանությունը, որը լրացվում է *համեմատական* հոգեբանությամբ: Առաջինի նպատակը հոգեկան կյանքի միանմանության վերհանումն է, երկրորդինը՝ տարբերությունների ուսումնասիրությունը: Այդ հետազոտությանը համապատասխանող տրամաբանական ձևը «կառուցվածքն» է: Պատճառական

կապի և կառուցվածքի տրամաբանական հակադրությամբ ամբողջանում է բնության և ոգու մասին գիտությունների դիլեմայան բաժանումը:

Գլխում մանրամասն տեղ է հատկացված Դիլեմայի հղացքի քննադատությանը նորկանտականության բաղենյան դպրոցի ներկայացուցիչների կողմից, որոնք առաջադրել էին պատմական և բնական գիտությունների դասակարգման սեփական տարբերակը՝ ոչ թե առարկայի, այլ մեթոդի հիմքի վրա: Մասնավորապես ցույց է տրվում, որ Վ.Դիլեմայի որոշ սկզբունքային հարցադրումների անտեսումը բաղենյացիների կողմից լուրջ իմաստային կորուստների է հանգեցնում: Նորկանտականների համար արժեքների տեսությունը հանդես է գալիս որպես *արտաքին* տրանսցենդենտալ նախադրյալ պատմական փաստերի ընտրության և իմաստավորման համար: Այն չի կարող փոխարինվել «պատմական իրականության» քննությամբ, քանի որ այդ դեպքում կորցվում է պատմական անցքերի *էականության* չափանիշը: Դիլեմայը չի վախենում էականության կորուստից, որովհետև նրա չափանիշը *ներքին* է: Քանի որ նա, ով ուսումնասիրում է պատմությունը, նույն ինքն է, որ պատմությունը կերտում է, պատմական փորձի կարգավորման սկզբունքը ոչ թե բառիս ուղղափառ իմաստով «տրանսցենդենտալ» արժեքային հարաբերությունն է, այլ ներքին պատմականությունը, որը պատկանում է փորձին: Այդպես հնարավոր է դառնում «պատմական ապրիորին»:

Կենսական ընթացքի փոքրագույն, ինքնուրույն *նշանակություն* ունեցող տարերն ապրումներն են: *Նշանակությունը* սահմանվում է որպես «կյանքի մասի հարաբերությունն ամբողջին»: Նշանակությունների միջև եղած ներքին կապերը կազմավորում են ներկա ապրումը, որի դրսևորման ամենացայտուն ձևը *ինքնակենսագրությունն* է: Նկատի ունենալով, որ հիշողության մեջ նորովի վերակենդանանում է այն, ինչ արդեն ապրվել է անցյալում, Դիլեմայը մտցրել է *վերաապրումի* հասկացությունը: Վերջինս, վերապրող սուբյեկտին հասու դառնալու համար, պետք է *ամրագրված* լինի: Որպես այդպիսին, այն այլ սուբյեկտների *հասկացում* է պահանջում: Այսպես ձևավորվում է ուշ Դիլեմայի ուսմունքի հիմքում ընկած եռամիասնությունը՝ «ապրում – արտահայտություն – հասկացում»: Դրանով, նա վերջնականապես հրաժարվում է պսիխոլոգիզմից:

Գրավոր արձանագրված կենսական արտահայտությունների օրինաչափ հասկացումը Դիլեմայն անվանում է մեկնություն, իսկ մեկնության արվեստը՝ հերմենևտիկա: Հերմենևտիկան, ի տարբերություն հոգեբանության, զուրկ է հետազոտության սեփական առարկայից և հանդես է գալիս որպես *ոգու մասին գիտությունների համընդհանուր մեթոդ*:

Ուշ Դիլեմայի մոտ *կենսական փարեորքը* ստացել է վերացական մեկնաբանություն, ներկայանալով որպես անանձնական ոգու խտացում: Հոգեբանական վերապրումից անցնելով ինտելեկտուալ հայեցողության, Դիլեմայն

անքակտելիորեն կապվում է բներևութաբանական փիլիսոփայության հետ: Նրա ուսմունքում առկա՝ լեզվականի և հոգևորի միասնությունը նրա հետևորդներին հնարավորություն է տվել հեշտությամբ անցնելու ինչպես նշանաբանական, այնպես էլ բներևութաբանական հարացույցներին:

Ատենախոսության երրորդ գլուխն է «Մարտին Հայդեգերը և հերմենևտիկայի գոյաբանականացումը»: Հայդեգերի փիլիսոփայության իմաստային կիզակետը գոյության հարցն է: Յուրացնելով հուսեոյան բներևութաբանությունը որպես *դեպի բուն իրերն առաջնորդող փիլիսոփայական մեթոդ*, Հայդեգերը կերպափոխել է այն և համապատասխանեցրել *գոյության* մասին փիլիսոփայական նոր լեզվով խոսելու իր կենտրոնական խնդրին:

Շեշտադրելով այն հանգամանքը, որ գիտակցությունը՝ իր ինտենցիոնալության շնորհիվ, կենդանի հայեցողության բնույթ ունի, Հայդեգերը կապել է կատեգորիալ հայեցողության հարցը *ընդհանուրը անմիջականորեն ընկալելու* հետ: Վերջինս հնարավոր է, եթե *կարեգորիալ* ակտերը *հիմնավորված* են առանձին գոյերի հայեցողության մեջ: Այդպիսի կազմավորումները «նմուշ-գոյերի» կարգավիճակ են ստանում: Ապրիորիի իմաստն այն է, որ այն ո՛չ իմանենտ է, ո՛չ տրանսցենդենտ, չի պատկանում սուբյեկտիվությանը, բայց և ենթակա չէ իրականությանը:

Բներևութաբանության հայդեգերյան վերլուծությունը նպատակ ունի հաղթահարելու գիտակցության և տրանսցենդենտալ իրականության տարանջատումը, որը հատուկ է արևմտյան փիլիսոփայությանը: Քանի որ դրա հիմքում ընկած է գոյի երկու հիմնարար ոլորտների *գոյության կերպերի* հակադրությունը, Հայդեգերը հարց է դրել *գոյության իմաստի* մասին: Նրա մոտեցման յուրահատկությունն այն է, որ փիլիսոփայության մեջ շարունակաբար «արժեքային» երանգավորումով վկայակոչվող խնդիրը, որը որպես կանոն ընկալվել է որպես «հոգևորի ոլորտում» լուծվելիք «կյանքի իմաստի» հարց, Հայդեգերը դրել է որպես գոյի տարբեր ոլորտների տարանջատման *տեխնիկական պրոբլեմ*:

Նկատի ունենալով գոյության հասկացության ունիվերսալ բնույթը, Հայդեգերը՝ վերը նշվածին համաձայն, փորձել է այդ ունիվերսալիան հետազոտել այնպիսի «նմուշ-գոյի» նկարագրության միջոցով, որում այն առավելապես ցայտուն է ամրագրված: Այդպիսի նմուշ-գոյը մարդն է:

Մարդն ինքնին ինտենցիոնալ է, այսինքն՝ «ուղորդված է դեպի...» և մշտապես դուրս է գալիս ինքն իր սահմաններից: Գիտակցության ինտենցիոնալությունը միայն մասնավոր դրսևորումն է մարդու աշխարհում լինելու այն յուրահատուկ կերպի, որի շնորհիվ գիտակցությունը, իմանենտ լինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ միավորված է աշխարհի հետ: Այդպես ըմբռնված մարդն արդեն ոչ թե *առարկա* է, այլ *անձնավորություն*, որի հիմնարար բնորոշումը *պայրմականությունն* է:

Մարդու նկատմամբ այդ նոր մոտեցման ակունքներում կանգնած են եղել Դիլթայը և Սյորեն Կիրկեգորը: Հայդեգերին հաջողվել է բներևութաբանական հարացույցի շրջանակներում մերձեցնել և վերաիմաստավորել դրանց հղացքները: Սինթեզն ապահովող վճռական քայլը մտածողն արել է, երբ վերջավոր մարդու «ինքն իր համար և ինքն իր հնարավորություններից» ելնող գոյության կերպն իմաստավորել է որպես «փաստականություն»: Վերջինիս *գոյակերպը որպես գոյություն «ներկա լինելն» է*: Հղացքի ձևավորման այս փուլում «անձնավորություն» կամ «անհատ» բառերն այլևս չեն օգտագործվում: Դրանց փոխարինում է Dasein-ը, որն ատենախոսության մեջ թարգմանված է «ներ-կայություն»:

Արձանագրելով, *որ փաստացի կյանքը չի կարող ըմբռնվել անմիջականորեն*, Հայդեգերը մերժել է հուսեռյան բներևութաբանության հիմնասյուներից մեկը՝ *ակնհայտության սկզբունքը*: Հուսեռյան «ինտուիցիան» փոխարինվել է մարդու՝ որպես առանձնահատուկ գոյի, կենդանի և փաստական «ներ-կայությամբ»: Վերջինիս փաստականությունը պատմական է և պահանջում է միջնորդավորված մոտեցում: Դրա պատճառն այն է, որ ներկան բեկվում է *պարմական ավանդության* մեջ, իսկ վերջինս ակնհայտ չէ և *հասկացման կարիք ունի*: Ընդունելով, որ անձնավորության ինքնահասկացումը կարող է իրականացվել միայն *զարպուղի ճանապարհով*՝ որպես ոչ թափանցիկ պատմական ավանդության անհատական յուրացում, Հայդեգերն ընդհուպ մոտեցել է սեփական փիլիսոփայական հղացքի ձևավորմանը:

Ատենախոսությունը մանրամասնորեն վերհանում է կերպափոխությունները, որոնց Հայդեգերը ենթարկում է իր նախորդների գաղափարները.

- Ինտենցիոնալ առարկայի կատեգորիալ կազմության վերլուծական նկարագրությունը՝ անալիտիկ դեսկրիպցիան, որ կենտրոնական դեր ուներ հուսեռյան բներևութաբանությունում, Հայդեգերի մոտ փոխարինվել է պատմական ավանդության կազմաքանդող հասկացմամբ: Սույնով, *բներևութաբանությանը շնորհվել է հերմենևտիկայի կարգավիճակ*:
- Պատմական ավանդության հասկացումը մեկնաբանվել է որպես փաստական ներ-կայության գործառույթ: *Դիլթայի՝ լեզվական տեքստերի հասկացմանն ուղղված հերմենևտիկական տեսության մոդելի փոխարեն առաջ է եկել փաստականության հերմենևտիկայի հղացքը*:
- Ներ-կայության *արթունությունն* արձանագրվել է որպես պատմական ավանդության հասկացման պայման: Արթունության պահանջը համապատասխանում է բներևութաբանության մեթոդաբանական ուղղվածությանը: Դրա շնորհիվ, «իրենք իրենց ցույց տվող ֆենոմենների» քողազերծող հասկացումն իր հիմնական խնդիրը համարող *փաստականության հերմենևտիկան պահպանել է նաև բներևութաբանական գործառույթը*:

- Տույց է տրվել, որ ավանդության որևէ մեկնաբանություն՝ հասկացում, չի կարող լինել բուն ինքը բոլոր ժամակների համար: *Բուն ինքը* կարող է լինել *արթուն ներկայությունը*: Այստեղից առաջ է եկել փաստական ներ-կայության «արթունության հնարավորության պայմանների» նկարագրության խնդիրը, որի իրականացումը բներևութաբանական միջոցներ է պահանջում:
- «Փաստական ներ-կայության» կատեգորիալ կազմությունը մեկնաբանվել է որպես *գոյի գոյությունը* բնորոշող ապրիորի: *Փաստականության հերմենևտիկան ստացել է գոյաբանության կարգավիճակ*:
- Փաստականությունը դիտվել է որպես առանձնահատուկ գոյ, որի գոյակերպի ուսումնասիրությունը կարող է ի բաց դնել գոյության իմաստն ընդհանրապես: Սույնով, *հերմենևտիկական բներևութաբանությունը վերջնականապես հաստատվել է որպես գոյաբանություն*:

Արմատական կերպափոխությունների և վերաիմաստավորումների այս շղթայի շնորհիվ, գոյաբանությունը, բներևութաբանությունը և հերմենևտիկան հարաբերվում են միևնույն առարկային՝ ներ-կայության փաստականությանը, և ըստ էության համընկնում են: Այդ սինթետիկ պատկերացման ձևավորմամբ վերջնականապես բյուրեղանում է վաղ Հայդեգերի փիլիսոփայական հղացքը:

Գլխի հաջորդ մասում վերլուծության է ենթարկված Հայդեգերի «Գոյություն և ժամանակ» տրակտատի ձևավորման ներքին տրամաբանությունը և նրա հասկացության կազմը: Մանրակրկիտ բովանդակային և լեզվական վերլուծության են ենթարկվել գրքում ներմուծված հիմնական էքզիստենցիալները, հիմնավորված են դրանց հայերեն թարգմանելու տարբերակները:

Ձեռնարկի անհաջողության պատճառներին նվիրված մասում հատուկ ուշադրություն է հատկացվել տրանսցենդենտի և տրանսցենդենտալի հասկացությունների փոխհարաբերության հայդեգերյան ըմբռնմանը, և «տրանսցենդենտալ հորիզոնի» գաղափարին, որում հավասարապես ճանաչելի են ինչպես «փորձառությանը ձև տալու, այն կազմավորելու» կանտյան, այնպես էլ «սեփական սահմաններից դուրս գալու»՝ Հայդեգերի ներմուծած գործառույթները: Հատուկ ուշադրություն է դարձվել կերպափոխումներին, որ ապրել է ժամանակի հայդեգերյան հղացքը նրա փիլիսոփայության զարգացման հետ մեկտեղ:

Ատենախոսության մեջ պաշտպանվում է այն թեզը, որ Հայդեգերի «Գոյություն և ժամանակ» սկզբնական նախագիծը պահպանելի չէր: Միևնույն ժամանակ նշվում է, որ գրքի նշանակությունը չի սահմանափակվել «գոյության հարցով»: *Ոչ փիլիսոփայական ներ-կայության* հիմնարար վերլուծությունը տրակտատում մնում է Հայդեգերի ամենամեծ պատմաներգործական հետևանքներ ունեցող նվաճումը:

Գլխի հաջորդ հատվածում առաջադրվել է վարկած այն մասին, որ «Գոյության և ժամանակի» վերջին մասում ներմուծված *ժողովրդի ներ-կայությանը* վերապահված է եղել կամրջի գործառույթ՝ հիմնավորելու համար նախատեսված անցումը՝ *անհատական ներ-կայությունից* դեպի *գոյությունն ընդհանրապես*: Արձանագրվել է, որ Հայդեգերը, որպես կանոն, *գոյության* իմաստը մեկնել է *չգոյության* համատեքստից ելնելով: Եթե «Գոյություն և ժամանակ»-ում մարդկային ներ-կայության գաղափարը կազմավորվել է անհատական մահվան անշրջանցելիության փիլիսոփայական իմաստավորումից ելնելով, ապա «Մետաֆիզիկայի ներածության» մեջ գոյությունը, որպես այդպիսին, ըմբռնված է *ոչինչի* հետ այն առնչելու միջոցով: Հարց է դրվել այն մասին, թե ինչու՞ նույն բանը կիրառված չէ «ժողովրդի» նկատմամբ: Ինչու՞ է տրակտատում բացակայում *կոլեկտիվ մահվան հասկացությունը*: Համեմատությունը Կարլ Շմիտի հղացքի հետ թույլ է տվել ցույց տալ, որ Հայդեգերը հնարավորություն է ունեցել համոզվելու, որ կոլեկտիվ մահը նույնքան անխուսափելի դարձնելու համար, որքան անհատի մահն է անխուսափելի, անհրաժեշտ են տոտալ մոբիլիզացման՝ բռնության քաղաքական մեխանիզմներ: Այդ դեպքում, սակայն, փիլիսոփայական հարցադրման տրամաբանական շարունակությունը նացիոնալ-սոցիալիզմի պրակտիկան էր լինելու:

Թեև Հայդեգերի ստեղծագործության երկրորդ շրջանը ատենախոսության մեջ չի ենթարկվել մանրամասն քննության, առանձին վերլուծության առարկա են դառել արդիականության և մետաֆիզիկայի կապի և մետաֆիզիկայի հարթահարման խնդիրները: Հատուկ ուշադրություն է դարձվել «կրավորական ընտրության» գաղափարին և Հայդեգերի երկրորդ շրջանի փիլիսոփայության կարևորագույն հասկացության՝ «իրա-դարձության» (Ereignis) կրկնակի իմաստի բացահատմանը:

Ատենախոսության չորրորդ գլուխը՝ «Հ.-Գ.Գադամերի հերմենևտիկական հղացքը» նվիրված է հայդեգերյան ուսմունքի Հ.-Գ.Գադամերի ջանքերով իրականացված վերաիմաստավորմանը, որի արդյունքում հերմենևտիկական վերածվել է փիլիսոփայության ունիվերսալ տեսանկյունի՝ կապված մարդկային իմացության և պրակտիկայի բոլոր բնագավառներում ավանդության լեզվական հասկացման և բանական յուրացման հետ: Ատենախոսության համար ելակետային է եղել Գադամերի թեզը ճշմարտության հասնելու երկու ճանապարհների մասին: Երկրորդ՝ մշակութային տեքստերի հետ կապված մոտեցման յուրահատկությունն այն է, որ դրանց ուսումնասիրության ընթացքում մենք ոչ միայն գիտելիք ենք ստանում տեքստերի մասին, այլև դրանց միջոցով ձեռք ենք բերում ճշմարտություն և փորձառություն, այսինքն՝ *փոխվում ենք*: Հերմենևտիկայի խնդիրը *հասկացման երևույթի և նրա միջոցով սրացված փորձառության քննությունն է*:

Վերլուծության են ենթարկվել գադամերյան հերմենևտիկայի այնպիսի հիմնարար հասկացություններ, որպիսիք են «կրթությունը», «փորձը»,

«նախապաշարումը», «հեղինակությունը», «հորիզոնը» «պատմաներգործական գիտակցությունը»: Վերջինիս նշանակությունն առավել մեծ է ազգային ինքնության խնդիրների՝ մշակութային ավանդույթի ուսումնասիրության համար:

Հասկացումը միշտ *հորիզոնների միաձուլման* ընթացք է: Պատմականորեն մտածել նշանակում է սեփական մտածողության մեջ իրականացնել անցյալ դարաշրջանների հասկացությունների բոլոր կերպափոխությունները, որոնք դրանք ապրել են ժամանակի ընթացքում: Հասկանալ տեքստը նշանակում է կիրառել այն սեփական իրադրության նկատմամբ:

Ցույց է տրվել, թե ինչպես հուսել-հայրեգերյան ինտենցիոնալության սկզբունքը Գադամերի մոտ ներկայացվել է որպես լեզվի ինտենցիոնալություն: Լեզուն հանդես է գալիս որպես աշխարհ ունեցող մարդու հորիզոն և նրան տալիս է մշտապես առաջ շարժվելու, նոր փորձառություն ձևավորելու հնարավորություն: Հորիզոնների միաձուլմանը համապատասխանում է լեզուների համատեղելիությունը: Նույն ակունքից է ծագում «իրագործումը», որն անմիջական զուգահեռականության մեջ է հայրեգերյան «իւրա-դարձության» հետ: Այն թույլ է տալիս խոսել մեկնողի՝ տեքստին «պատկանելության» մասին, որի իրականացման ձևը ավանդությունը *լսելն* է (Hören): Ավանդությունը դիմում է մեզ անկախ նրանից, արդյոք մենք ցանկանում են ականջ դնել նրան: Նրա ճշմարտությունը մեզ է հասնում անմիջականորեն՝ ինչպես գեղեցիկի զգացողությունը: Այստեղից մակաբերվող մյուս կարևոր հասկացություններն են «դիալեկտիկականը» և «սպեկուլյատիվը»:

Հիմնարար նշանակություն ունի այն կերպափոխությունը, որին Գադամերը ենթարկել է հայրեգերյան «գոյությունը»: Դրա խտացված դրսևորումն է մտածողի «գոյությունը, որ կարող է հասկացվել, լեզուն է» հայտնի դրույթը: Նույնատիպ վերաիմաստավորման է ենթարկվել «գոյաբանական տարբերությունը»՝ հասկացվածի գոյութենական կազմությունը որոշարկվում է որպես լեզու, իսկ գոյերը հասանալի են դառնում որպես մեկնաբանություններ:

Գադամերի հերմենևտիկական հղացքից մակաբերվող էքսպլիկացիաները քննարկվել են Կ.-Օ.Ապելի, Յ.Հաբերմասի, Ժ.-Ֆ.Լիոտարի հայացքների հետ համեմատության միջոցով: Արձանագրվել է, որ շնորհիվ *հասկացման էքզիսպենցիալ նախակառուցվածքի* հայտնագործման, «հասկանալու» և «բացատրելու» երկընտրանքը վերառնվել է, և հասկացումն արմատավորվել է որպես ամեն մի իմացության անքակտելի բաղկացուցիչ: Ավանդության վերաիմաստավորումը որպես «հաղորդակցական հանրության ապրիորի» հնարավորություն է սովել գադամերյան հղացքը ներմուծել լայն հաղորդակցական համատեքստ, որն առավել ակտուալ է դարձրել բանավեճը այլ փիլիսոփայական ուղղությունների, մասնավորապես, ֆրանկֆուրտյան քննադատական դպրոցի ներկայացուցիչների հետ: Այդ առնչությամբ քննության են ենթարկվել Յ. Հաբերմասի փաստարկներն ընդդեմ հերմենևտիկական

հասկացման գոյաբանականացման, հերմենևտիկայի ունիվերսալության հավակնության, հեղինակության դերի գերազնահատման, լեզվի գաղափարախոսական դերի և բանականության քննադատական գործառույթի անտեսման դեմ:

Նկատի ունենալով, որ սոցիալական գործողությունն ինքնին կազմավորվում է առօրյա հաղորդակցության ընթացքում, հերմենևտիկան լեզուն դիտարկում է որպես *մեդրահասարակություն*, որից կախված են բոլոր հասարակական հաստատությունները: Բայց պետք է հաշվի առնել, որ լեզուն իր հերթին կախված է հասարակական ընթացքներից: Այն հանդես է գալիս նաև որպես տիրապետության և հասարակական իշխանության միջոց, որով ծառայում է կազմակերպված բռնության հարաբերությունների լեգիտիմացմանը: Այս իմաստով, լեզուն գաղափարախոսական է, և նման դեպքերում հերմենևտիկան պետք է կերպափոխվի գաղափարախոսության քննադատության:

Մյուս կողմից, անտեսելի չէ Գաղամերի փաստարկն այն մասին, որ պարտադրանքից զուրկ ռացիոնալ զրույցին ապավինելով, հաճախ թերագնահատում ենք ճարտասանական մանիպուլացիայի վտանգը և անտեսում ճարտասանության միջոցով համաձայնության գալու հնարավորությունը:

Ատենախոսության մեջ հիմնավորվել է այն թեզը, որ հետարդիական հարացույցի հետ համադրության մեջ վերցված, Գաղամերի և Հաբերմասի դիրքերը համատեղելի են և փոխլրացնող: Այդ խնդիրն իրականացնելու համար կրթության գաղամերյան հղացքը համեմատության մեջ է դրվել Մ. Նաումանի և Ժ.-Ֆր. Լիոտարի մոտեցումների հետ: Բռնության առարկա է հանդիսացել ավանդական գիտելիքի ձևավորման և արտահայտման պատմողական ձևը՝ նառատիվը:

Ունիվերսալ նառատիվների հիման վրա առաջ են գալիս *մեդրապարմություններ*, որոնց սուբյեկտներն են «մարդկությունը» կամ «բացարձակ ոգին»: Սակայն, հետարդի աշխարհում ծավալվող հարաբերությունների բազմազանությունն այլևս անհնար է միավորել մեկ սպեկուլյատիվ մետալեզվի մեջ, որը լեգիտիմացնող դեր կստանձներ գիտելիքի առանձին բնագավառների նկատմամբ: Աշխատանքում պաշտպանվում է այն թեզը, որ մետապատմությունների նկատմամբ վստահության կորուստյան պատճառով դրանց անհետացման մասին վարկածը պատրանք է: Մետապատմությունները պարզապես կերպափոխվում են: Պարապը լցվում է գործող սոցիալ-տնտեսական համակարգի տոտալացնող գաղափարախոսությամբ: Նոր մետանառատիվը պատմում է ոչ թե «կյանքի», այլ «համակարգի» մասին, միևնույն ժամանակ ժխտելով իր «պատմողական» բնույթը: Դրա հիմքն այն է, որ ինքնապահպանումից բացի այլ հեռահար նպատակներ չհետապնդող համակարգը միայն փոփոխվում է, բայց չի զարգանում:

Դիտարկելով Հաբերմասի՝ դիսկուրսի միջոցով հանրային համաձայնության հասնելու սկզբունքը որպես «համակարգի» տարածման միակ խոչընդոտ, Լիոտարը փաստորեն ցույց է տվել, որ Գադամերի և Հաբերմասի հղացքների հակադրությունը վավեր է միայն որոշակի նեղ շրջանակներում: Այնինչ, երբ հարցականի տակ է դրվում գիտելիքը լեգիտիմացնող մետապատմությունների սկզբունքը որպես այդպիսին, Գադամերը և Հաբերմասը հայտնվում են բարիկաղների միննույն կողմում:

Ատենախոսության հինգերորդ գլուխը՝ «Ժակ Դերիդայի 'հավերժ հետաձգումը' հետարդիական իրողությունների համատեքստում», շարունակում է լեզվի և լեզվական դրսևորումների թեման, որը կազմում է հերմենևտիկական հետազոտությունների առանցքը: Դերիդայի ելակետը «սոսության» է՝ նա արձանագրում է, որ նշանային համակարգերում ծագող իմաստները միանշանակ կապված չեն որոշակի «կրող-նշանների» հետ, այլ առաջանում են համակարգը ձևավորող նիշերի (marque) միջև եղած *դարբերություններից*: Նորությունն այն հիմնարար դերն է, որը Դերիդան վերագրում է «տարբերությանը», օգտվելով այն նշանակող «différance» բառի բազմանշանակությունից: *Տարածական* առումով, բառը մեկնաբանվում է որպես «տարբերություն» և վերաբերվում է լեզվական համակարգը կազմող նիշերի դիրքային տարբերություններին: *Ժամանակային* առումով, «différance»-ը ներկայանում է որպես «հետաձգում»: Երբ նշանակվող առարկան առկա չէ, մենք նշաններ ենք օգտագործում: Դրանց շրջանառությունը հետաձգում է այն պահը, երբ մենք կարող էինք հանդիպել առարկային:

Եթե Հայդեգերի և Գադամերի հայացքը կենտրոնացած է ավանդության հետ աշխատանքի ընթացքում կազմավորվող իմաստի վերհանման վրա, ապա Դերիդան համարում է, որ «հավերժ հետաձգումը», այսինքն՝ *անվերջանալի ընթացքը դարբերությունից դարբերություն*, հետարդիական մարդու գոյության միակ հնարավոր կերպն է:

Ատենախոսության մեջ քննության են առնվել սոցիալական նշանակություն ունեցող այն հետևությունները, որոնք բխում են այդ զուտ տեսական թվացող դրույթից: Տարբերությունների անընդհատ շարժը նշանակում է, որ աշխարհում *ոչ մի էական բան չի ավարտվում*: Բայց դա նշանակում է, որ այն ապրում է «հավերժ ներկայում», այսինքն նրանում պատմությունը կասեցված է: Այսպիսով, Դերիդան վերահաստատում է լիբերալ հարաբերությունների հավերժությունն արձանագրող ուտոպիան, որը ժամանակին ներկայացվել էր Ֆ. Ֆոկոյամայի «End of History»-ում:

Նույն տրամաբանությանն է ենթարկվում Դերիդայի *կազմաքանդման* մեթոդը՝ այս կամ այն փիլիսոփայական ավանդույթի տեքստի «կազմաքանդումը» Դերիդան իրականացնում է *այն նույն լեզվով*, որով շարադրված է ինքը ավանդությունը: Դա գիտակցված դիրքորոշում է, որը միտված է *բոլոր հնարավոր դիրքորոշումների հարաբերականացմանը*: Այդ մոտեցման համեմտությունը

Կիրկեզորի և Կարլ Շմիտի ուսմունքների հետ, հնարավորություն է տվել ցույց տալ, որ այն էապես *էսթետիկական* է: Գերագույն աստիճանը, որին Դերիդան իր էսթետիկական անմիջականությամբ ապավինում է, ազատ ապրանքային փոխանակման սկզբունքի վրա հենված հետադրիական հասարակությունն է:

Ատենախոսության վեցերորդ գլխում՝ «Կազմաքանդող բներևութաբանությունը որպես ազգային ինքնության հետազոտության մեթոդ», առաջակված է հետազոտության նոր մեթոդ, որը մշակվել է հասկացման ֆենոմենի վերը ներկայացված ուսումնասիրության արդյունքների հիման վրա: Մեթոդի հիմքում ընկած է «ազգային ինքնության» որոշակի ըմբռնում՝ որպես *անցած և դեռևս անցնելիք ճանապարհի*: Այն առանձնահատուկ կարևորություն է ձեռք բերում մեր օրերում, երբ գլոբալացվող աշխարհի մարտահրավերներն անհրաժեշտ և անխուսափելի են դարձնում հայկական հասարակության հետագա արդիականացումը:

Հեղինակը ելել է նրանից, որ զուտ տեխնիկական-օպերացիոնալ իմաստով իրականացված արդիականացումը չի կարող հակասության մեջ չմտնել ազգային կենսաշխարհի խորունկ շերտերի հետ: Հակասությունը մեղմելու, սոցիալական վարքի ավանդական մոդելների և անխուսափելի նորի միջև հավասարակշռությունը պահելու և օրգանական ամբողջի հասնելու միակ ճանապարհը *արդիականացումը որպես լուսավորություն իրականացնելն է*: Լուսավորությունը պահանջում է *համակարգային արդիականացման ներքին յուրացում*, որն իր հերթին առաջ է բերելու կենսաշխարհային կերպավորումներ:

Ազգային կենսաշխարհը հնարավոր չէ տրանսֆորմացնել առանց պատմականորեն անցած ճանապարհի փորձառության: Եթե հասարակությունը չի հասցրել անցնել պատմական զարգացման որոշակի փուլեր, ապա դրանք պետք է նվաճվեն սեփական կենսաշխարհային իրողությունների անդրադարձ վերամշակման և կազմաքանդող վերլուծության միջոցով: Արդիականացման օպերացիոնալ կանոններն իրենց հերթին պետք է անընդհատ մեկնաբանվեն, վերամեկնաբանվեն, տրանսֆորմացվեն և լեգիտիմացվեն սեփական մշակութային ավանդույթի լույսի ներքո: Սրանով է, որ անցած ճանապարհի փորձառության յուրացմանն ուղղված *հասկացումը* հանդես է գալիս որպես ազգային ինքնության հիմքում ընկած պատմական, մշակութային և սոցիալական իրողությունների *նորոգող յուրացման* մեթոդաբանական ելակետ:

Փորձառությունը որպես գիտակցության անցած ճանապարհ, որպես հոգևոր բազմազանության օրգանական միասնություն պատկերելու մեթոդի դասական ելակետը Հեգելի «Ոգու բներևութաբանության» մեջ էական դեր խաղացող «գիտակցության պատկերներն» են: Մյուս կարևոր ելակետը Կարլ Մարքսի հրաժարումն է նախկին փիլիսոփայության «զուտ տրամաբանական», մտահայեցողական կառույցներից և դրանց փոխարինումը *մարդկանց պրակտիկ*

գործունեության պատկերմամբ (Darstellung): Այս դեպքում կոնկրետ-գիտական օրինաչափությունների տեսական արտահայտությունը միևնույն ժամանակ ծառայում է որպես փիլիսոփայական գաղափարների ներկայացում:

Հերմենևտիկական հարացույցի համատեքստում կենտրոնական տեղը պատկանում է Հայդեգերի «նմուշ գոյին»՝ դիտված որպես «արտոնյալ» կազմավորում, որում երևակվում է ընդհանուրը: Հայդեգերի մոտեցման առավելությունն այն է, որ նա՝ ի հակադրություն Հեգելի, մերժում է արտաժամանակային ունիվերսալ տեսակետի գոյությունը և հարաբերականացնում է «արդիականացում - լուսավորություն» զույգին հատուկ «վարպետ - աշկերտ» հարաբերության երանգը, դրանով շեշտելով գիտակցության փորձառության ձեռքբերման ինքնուրույն բնույթը: Բացի այդ՝ ներմուծելով ավանդության կազմազերծման սկզբունքը, նա պարտադիր է դարձրել քննադատական վերաբերմունքն ինքնության խնդիրների նկատմամբ: «Կազմազերծման» մեթոդը հետագա զարգացում է ստացել ժակ Դերիդայի «կազմաքանդման» հղացքում:

Ատենախոսության մեջ առաջարկված հետազոտության մեթոդի մշակման համար էական դեր են ունեցել Ջորջո Ագամբենի պատկերացումը *հարացույցների* մասին, ինչպես նաև Ժիլ Դըլյոզի և Ֆելիքս Գվատարիի «կոնցեպտուալ պերսոնաժի» և Պոլ Ռիկյորի «ինտրիգի» հղացքները: Դա հնարավորություն է տվել «գիտակցության պատկերների» կամ «արտոնյալ գոյերի» կարգի կազմավորումները տրանսֆորմացնել «կոնցեպտուալ պերսոնաժների», իսկ վերջիններիս ներքին կերպափոխումները ներկայացնել որպես որոշակի պատմության դրվագների շարք: Ռիկյորի մոտեցումը կարևոր է նաև այն պատճառով, որ այն վերառնում է պրակտիկ-հոգևորի «ռեպրեզենտատիվ» և «լեզվական» կողմերի միջև առկա հակասությունը, որը Հուսեռեյի մենտալիստական փիլիսոփայությունից սերող հայդեգերյան հղացքն ի վիճակի չէր հաղթահարել:

Ավանդության հետ աշխատելու հիմնական ձևը «կրկնությունն է ժառանգությունից» (Հայդեգեր), որն իրականացվում է ներկայի համատեքստում: Դրա միջոցով է, որ «հասարակ», այսինքն՝ անհատական գիտակցությանը «հայտնի», բայց իրենց խորքային իմաստով «չճանաչված» պատմական և մշակութային կազմավորումները քննադատական փորձության են ենթարկվում որպես օրինակելի «նմուշ-գոյեր» և կերպափոխվում են ժամանակի պահանջին համապատասխան: Գիտակցության կերպափոխվող պատկերների ռեֆլեկտիվ նկարագրությունը և դրանից առաջ եկող պատկերային կոնստելացիաները հնարավոր են դարձնում ազգային կենսաշխարհի քննադատական կազմաքանդումը: Նրանք կազմալուծում են ոսկրացած կենսաշխարհային ապրիորին, այն ընկալունակ դարձնելով արտաքին ազդակների հանդեպ: Այստեղ գրության և ընթերցողի աշխարհների փոխաբանացում է տեղի ունենում: Որոնելով մեր սեփական ինքնությունը, մենք շարունակականություն

ենք ապահովում «նախասկզբնական պատմության» և իրական պատմության միջև և պատասխանատվություն ենք ստանձնում վերջինիս համար:

Քանի որ նման ընթացակարգում կենսաշխարհային իրողությունների բներևութաբանական նկարագրությունը միևնույն ժամանակ հանդես է գալիս որպես *կազմաքանդում*, առաջարկված մեթոդը կոչվել է «*կազմաքանդող բներևութաբանություն*»: Մեթոդի կիրառությունը *լուսավորական* է, նրա բուն խնդիրը ոչ թե հասարակության արտաքին, հաճախ ձևական արդիականացումն է, այլ վերջինիս հիմքում ընկած խորքային տրամաբանության իմաստավորումը և արժևորումը:

Ազգային կենսաշխարհի բներևութաբանական կազմաքանդման մեթոդն իր կիրառությունն է գտել ատենախոսության հեղինակի մի շարք աշխատություններում: «Homo trickster»-ում (5) ցույց է տրվել, որ հայոց պատմության յուրահատկությամբ պահմանավորված «հետաձգված գոյության» ֆենոմենը, որն իր մարմնավորումն է գտել Փոքր Միերի դիցույթի մեջ, պայմանավորում է հանրային կյանքի «էսթետիզացումը», որի արդյունքում օրենքների գործողությունը փոխարինվում է բազմաթիվ «բացառությունների» խաղով, հասարակությունը հասցնելով անոմիայի վիճակի, որի մարմնավորումն է հնարներ բանացնող «հոմո թրիքստերը»: Երկրորդ ուսումնասիրության մեջ (8)՝ «ուլիսի միաբանության»՝ որպես հավաքական ֆիզուրի հետազոտության հիման վրա, ցույց է տրվել, որ Վարդանանց առասպելից սերող «կղեկտիվ մահվան» հրամայականը, իր լայնորեն հայտնի դրական բովանդակության հետ մեկտեղ, մարմնավորում է նաև ամբողջատիրական միտումներ, որքանով որ կղեկտիվ մահվան իրականացումը արդի հասարակության մեջ հնարավոր է միայն քաղաքական բռնության միջոցների կիրառության պայմաններում: «Չարենցի ժամանակը (Ոգու մասին)» մենագրության մեջ (2) հետազոտության են ենթարկվել ազգային ինքնության զարգացման ընթացքում *ինքնահաղթահարման* սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ տեսանկյունները, որպես ստեղծագործ անհատի և սոցիալական ամբողջի կերպափոխման նախադրյալներ: «Հայ անհատը և նրա հասարակությունը» հոդվածում (11) առաջարկված է ևս երկու մոդել՝ «կարգին հասարակությունը» և «Ջուղա-3»-ը, որոնք նախատեսված են արդի հայ հասարակության ներքին կառուցվածքի հետազոտության համար:

Այդ ամենով հանդերձ, առաջարկված մեթոդի արժեքը ոչ թե առանձին՝ ի վերջո վերացական դրույթների վերհանումն ու ձևակերպումն է, այլ կոնցեպտուալ պերսոնաժի հետ միասին «ճանապարհ անցնելու» ընթացակարգը: Դրա շնորհիվ է, որ այն հանդես է գալիս ոչ թե որպես «ապացույց» կամ «բացատրություն», այլ որպես «ցուցադրություն»: Սա հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման այն առանցքն է,

որն ընկած է ինչպես Հեգելի «Ոգու բներևութաբանության»¹⁹, այնպես էլ Գադամերի «փորձառության» հղացքի հիմքում:

Հավելվածում ներկայացված են հիմնական հերմենևտիկական եզրերի հայերեն թարգմանությունները, տրված է դրանց բանասիրական և փիլիսոփայական հիմնավորումը:

Եզրակացություն

Ատենախոսության մեջ իրականացված հետազոտությունը հնարավորություն է տալիս անել հետևյալ եզրակացությունները.

1. Հերմենևտիկական փիլիսոփայությունը, անցնելով զարգացման մի քանի հանգրվաններ, ձևավորվել է որպես օրգանական ամբողջություն, որում յուրաքանչյուր փուլ վերառնված ձևով պահպանել է իր յուրահատկությունը և մեթոդաբանական արժեքը: Նրա զարգացման հասուն՝ դասական, շրջանը կապված է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի մի շարք կերպափոխումների հետ, որոնք ի վերջո հանգեցրել են տրանսցենդենտալիզմի սկզբունքի վերառնմանը:

1.1 Առաջին երեք՝ էսթետիկական, էթիկական (սոցիալական) և նշանային կերպափոխումները իրականացրել է Ֆր. Շլայերմախերը, միավորելով հասկացման առանձին ոլորտները ունիվերսալ հերմենևտիկայի հղացքում:

1.2 Վ. Դիլթայը, հերմենևտիկային տալով հումանիտար հետազոտության ընդհանուր մեթոդի կարգավիճակ, կանտյան կրիտիցիզմը վերածել է պատմական բանականության քննադատության:

1.3 Մ. Հայդեգերը՝ գոյաբանականացնելով հերմենևտիկական մոտեցումը, տարրալուծել է տրանսցենդենտի ու տրանսցենդենտալի միջև եղած սկզբունքային տարբերությունը, դուրս գալով դասական կրիտիցիզմի շրջանակներից: Մշակութային ավանդության հասկացումը մեկնաբանվել է որպես ժառանգության վերարտադրող կրկնություն, որտեղ հատուկ տեղ է տրվել «նմուշ-գոյի» օգտագործմանը:

1.4 Հ.-Գ. Գադամերը՝ մեկնաբանելով Հայդեգերի ներմուծած «գոյության» հղացքը որպես լեզու, և շարունակելով հեգելյան բներևութաբանական ավանդույթը, ցույց է տվել, որ հասկացումը չի կարող հանգեցվել որևէ բովանդակության պարզ յուրացման, քանի որ հասկացման ընթացքը ինքնուրույն արժեք ունի մարդու համար:

2. Հերմենևտիկական մոտեցումը իր զարգացման բոլոր փուլերում, անկախ հեղինակների գաղափարական նախասիրություններից՝ ազատականից մինչև ծայրահեղ պահպանողական, առնվազն վերառնված ձևով պահպանել է

¹⁹ «Քանի որ առարկան նպատակով չի սպառվում, այլ՝ *իրականացմամբ* (Ausführung), *արդյունքը* դեռ *իրական* ամբողջը չէ, այլ՝ իր լինելիության հետ միասին», H.G.W, Hegel, Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp, Ffm., 1986, S. 13.

արդիականության հիմնական բնորոշիչները՝ պատմականությունը և շարունակականությունը:

2.1 Ժ. Դերրիդան՝ վերամեկնաբանելով Հայդեգերի «գոյաբանական տարբերությունը» որպես տարբերությունից տարբերություն փոխվող լեզվական իմաստների ոչ կոմուլատիվ հերթափոխ, և ավանդության հայդեգերյան «կազմազերծումը» փոխարինելով «կազմաքանդում» մեթոդով, կասկածի տակ է դրել հերմենևտկայի առանցքային սկզբունքը՝ հասկացումը որպես պատմական ընթացք դիտարկելու, հետևաբար՝ այն որպես նառատիվ կառուցելու հնարավորությունը: Գաղափարական առումով, դա՝ անկախ իր կամքից, հանգեցրել է ազատական տնտեսական հարաբերությունների հավերժության ջատագովությանը:

2.2 Հերմենևտիկական փիլիսոփայության մյուս ընդդիմախոսը՝ լուսավորականության վրա հիմնված «Ֆրանկֆուրտյան քննադատական դպրոցը»՝ չնայած Հաբերմասի և Գադամերի միջև ծավալված սկզբունքային բանավեճին, զգալի ընդհանրություն է ցուցաբերում հերմենևտիկական ուղղության հետ:

3. Հետարդիականության համատեքստում հերմենևտիկան՝ վերը ներկայացված երկու ընդդիմախոսների հետ մրցակցելու ընթացքում, ապացուցում է իր կենսունակությունը, հանդես գալով որպես լուսավորականության վրա հիմնված արդիականության հետագա ծավալման լրացուցիչ հնարավորություն: Նրա կարևոր գործառույթը՝ հասարակության արդիականացման հետ կապված հիմնահարցերի ներքին՝ հասկացող իմաստավորումն է:

4. Հերմենևտիկայի մեթոդաբանական ներուժի դրսևորումներից է ատենախոսության մեջ առաջարկված «կազմաքանդող քննադատականության» մեթոդը (ԿԲՄ), որը նախատեսված է ազգային ինքնության խնդիրների *հասկացող* հետազոտության համար: Նրա նպատակն է մեղմել արտաքինից պարտադրված սխեմատիկ արդիականության հնարավոր վտանգները, արդիականացումը զուգակցելով ավանդության քննադատական իմաստավորման, նրա հասկացող յուրացման հետ:

4.1 ԿԲՄ-ը հանդես է գալիս որպես այլընտրանք քննադատական դպրոցի մոտեցմանը, քանի ավանդության զուտ ռացիոնալիստական, քննադատական իմաստավորումը փոխարինում է «կոնցեպտուալ պերսոնաժների» ընթացքի նկարագրությամբ: Այս իմաստով այն կոչվում է քննադատականություն:

4.2 Մինևույն ժամանակ, ԿԲՄ-ը պահպանում է քննադատական գործառույթը, քանի որ իրականացվում է որպես կազմաքանդում: Սակայն նրանում, ի տարբերություն Ժ.Դերրիդայի հղացքի, կազմաքանդումը չի բացառում կոմուլատիվ շարքերի վրա հենված նառատիվների օգտագործումը:

4.3 ԿԲՄ-ը փորձարկվել է հեղինակի՝ ազգային ինքնությանը վերաբերվող հետազոտություններում: Ստացված արդյունքներից մի քանիսը ներկայացված են

ատենախոսության գիտական նորությանը նվիրված բաժնի ժգ կետում: Միննույն ժամանակ, սկզբունքային է նշել, որ ԿԲՄ-ի միջոցով կատարված ուսումնասիրությունների հիմնական նպատակը ոչ թե ազգային ինքնությանը վերաբերվող վերացական ճշմարտությունների շտեմարանի ստեղծումն է, այլ ավանդության կենդանի՝ հասկացող յուրացման ապահովումը:

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐՆ ԱՐՏԱՑՈՂՎԵԼ ԵՆ
ՀԵՂԻՆԱԿԻ ՀԵՏԵՎՅԱԼ ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Մենագրություններ

1. Ոսկանյան Ա., Հասկացման անխուսափելիությունը. Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի և կազմաքանդման պատմությունից, Եր., ԵՊՀ, 2015, 394 էջ
2. Ոսկանյան Ա., Չարենցի ժամանակը (Ոգու մասին), Փրինթ-ինֆո / Ակտուալ արվեստ, Եր., 2017, 376 էջ

Հոդվածներ

3. Ոսկանյան Ա., «Գեղարվեստական ռեալություն» հասկացության մեթոդաբանական և իմացաբանական տեսանկյունները էպիստեմիկայի հարցեր, հ. 3, Հայաստան, Եր., 1987
4. Ոսկանյան Ա., Ազգային ինքնության հիմնահարցը և մտավորականության կոչումը, Ինքնություն, ՀՀԿ տարեգիրք, Եր., 1995
5. Ոսկանյան Ա., Homo Trickster, կամ էպիստեմի ծուղակները, «Ռուբիկոն», թիվ 2(7), Եր., 2004: Առցանց՝ <http://www.arteria.am/hy/1349514646>, 09/12/2017
6. Ոսկանյան Ա., «Վիլիելմ Դիլթայ», «Ռուբիկոն», թիվ 1 (8), Եր., 2005
7. Ոսկանյան Ա., «Վիլիելմ Դիլթայ, պատմական բանականության քննադատությունից դեպի հերմենևտիկա», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 3, Լինգվա (ԵԼՊՀ), Եր., 2005
8. Ոսկանյան Ա., «Ուլտի միաբանությունը», «Ռուբիկոն», թիվ 2 (10), 2006:
9. Ոսկանյան Ա., «Ժակ Դերիդայի «հավերժ հետաձգումը» հետադիական իրողությունների համատեքստում», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 4, Լինգվա (ԵԼՊՀ), Եր., 2006
10. Ոսկանյան Ա., «Գոյության» և «ներ-կայության» միջև. Մարտին Հայդեգերի փիլիսոփայական հղացքի ձևավորումը», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 5, Լինգվա (ԵԼՊՀ), Եր., 2007
11. Ոսկանյան Ա., Հայ անհատը և նրա «վիրտուալ հասարակությունը», D'Arménie, Éditions le Quartier: Quimper, Erevan, 2008, էջ 121-135. Առցանց՝ <http://arteria.am/hy/1327488242>: Ֆրանսերեն տարբերակը՝ նույն տեղում, էջ 31-46:
12. Ոսկանյան Ա., «Ավանդության արդիականությունը. Հանս-Գեորգ Գադամերի «ունիվերսալ հերմենևտիկայի» հղացքի ծանրակետերը», «ՎԵՄ. համահայկական հանդես», 2 (ԺԲ) տարի, թիվ 3 (47) հուլիս-սեպտեմբեր, Եր., 2014
13. Ոսկանյան Ա., «Ինչո՞ւ չապաշխարեց Հայդեգերը», «ՎԵՄ. համահայկական հանդես», 2 (ԺԲ) տարի, թիվ 2 (46) ապրիլ-հունիս, Եր., 2014
14. Ոսկանյան Ա., Լուսավորությունը որպես կազմաքանդող բներևութաբանություն, Բանբեր Երանի համալսարանի, Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն, 2014, 1 (142):
15. Ոսկանյան Ա., «Լինել» հայերեն, ԵՊՀ Բանբեր, Մանկավարժություն և հասարակական գիտություններ, 2 (33), Եր., 2015
16. Восканян А. В., “Практически-духовная природа философского знания и аргументация в философии”, в кн.: Брутян Г.А., Нарский И. С. (отв. ред.), Философские проблемы аргументации, изд. АН Арм. ССР, Ер., 1986, с. 119-131

- 17.Voskanian A., "Die Bedeutung des philosophischen Realitätsbegriffs für die Bestimmung der Struktur der philosophischen Argumentation", Problems of Philosophical Argumentation, II Special Problems, University of Turku, Turku, 1992
- 18.Voskanian A., "Der Begriff der Individualität bei S. Kierkegaard und F. Schleiermacher im Lichte der geistigen Situation der Postmoderne", in: Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006
- 19.Voskanian A., "Paradoxien des kollektiven Daseins. Zur Phänomenologie des armenischen Geistes", in: Wissen um Werte. Perspektiven der Religion. – Strukturen der Wirklichkeit. Schriftenreihe der DUA und der Akademie St. Paul, Bd. 3, Via Verbis Verlag, 2007
- 20.Voskanian A., "Warum Schleiermacher kein Romantiker ist", in: 200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.-17. März 1999, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2000
- 21.Voskanian A., Vom Geist. Aufklärung als dekonstruktive Phänomenologie, VI, A, TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. No. 17/2008. WWW: http://www.inst.at/trans/17Nr/1-2/1-2_voskanian17.htm

Восканян Ашот Вагинакович

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПОНИМАНИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности «09.00.01»

Защита состоится 13-го апреля 2018 года в 15:00 часов на заседании Специализированного совета Философия и социология 013 ВАК в Ереванском государственном университете, по адресу: 0025, г. Ереван, ул. Абовяна, 52а.

Резюме

В диссертации исследованы внутренняя логика развития герменевтики как самостоятельной области философии и ее основные составляющие, показано методологическое значение герменевтической теории для гуманитарных исследований. Особое место уделено применению герменевтики в области изучения национальной идентичности.

Актуальность диссертации определяется универсальностью проблемы понимания. Саморефлексия современного общества невозможна без научно разработанной теории понимания.

Научная новизна исследования заключается в том, что это первое в армянской философии целостное исследование совокупного развития герменевтической теории. На этой основе был разработан специфический метод «деконструктивной феноменологии», предназначенный для исследования проблем национальной идентичности.

Метод исследования основан на принципе единства исторического и логического. Особую роль играет принцип «совместно пройденного пути», исходящий из хайдеггеровской концепции «повторения из наследия».

Практическая ценность: результаты диссертации используются на факультете философии и психологии ЕГУ при преподавании курсов «онтология» и «гносеология». Разработанный в работе метод «деконструктивной феноменологии» успешно применяется в области исследования проблем национальной идентичности.

Диссертация состоит из шести глав и приложения – Словаря герменевтических терминов, с философским и филологическим обоснованием предложенных переводов на армянский язык.

В первой главе сделана попытка концептуализировать герменевтику Шлейермахера в качестве тройственной трансформации кантовского трансцендентализма. Первая связана с снятием отдельных способностей чувственного познания в широком понятии чувственного как метафизического принципа. Вторая – с рассмотрением трансцендентального субъекта в

качестве системы неповторимых личностей, взаимодействие которых реализуется через единство мысли и слова. Третья - обусловлена переходом "от критики разума к критике смысла".

Вторая глава посвящена дильтейевская трансформации трансцендентальной парадигмы в "критику исторического разума". Особое внимание уделено борьбе Дильтея против ценностного подхода баденской школы, с целью утверждения "внутренней природы" феномена понимания.

В третьей главе рассмотрена онтологическая трансформация герменевтики, осуществленная Хайдеггером. Особенное внимание обращено на размывание границы между трансцендентным и трансцендентальным, временную интерпретацию трансцендентального априори в качестве "трансцендентального горизонта", а также переосмысление гуссерлевской идеи категориального созерцания, что позволило Хайдеггеру связать феномен непосредственности понимания с конститутивным понятием "образцового сущего" (Muster-Dasein).

Четвертая глава рассматривает дальнейшую разработку Гадамером хайдеггеровского поворота от гуссерлевской феноменологии к гегелевской, понимаемой как наука об опыте сознания. Развитие Гадамером темы понимания традиции связывается с интерпретацией бытия как языковой среды и преосмыслением хайдеггеровского "повторения из наследия" в контексте классических понятий "образования" и "опыта как пройденного пути".

Пятая глава посвящена анализу постмодернистского подхода Деррида, отрицающего кумулятивный характер герменевтической парадигмы. Вскрыто значение принципов "различия" и "деконструкции" для критического анализа культурной традиции.

В шестой главе представлен разработанный диссертантом метод "деконструктивной феноменологии", предназначенный для критического исследования культурной традиции, связанной с проблемами национальной идентичности. Показано, что герменевтический подход позволяет избежать сведения социо-культурной модернизации к чисто техническим операциональным процессам, открывая перспективу для понимания модернизации как просвещения.

Ashot V. Voskanyan

HERMENEUTICAL CONCEPT OF UNDERSTANDING AND ITS SIGNIFICANCE FOR THE RESEARCH OF NATIONAL IDENTITY

Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophical Sciences
under the speciality "09. 00.01"

The defense will take place on 13th April 2018 at 15:00, at the meeting of the Specialized Council of Philosophy and Sociology # 013 of the Supreme Certifying Committee, acting at the Yerevan State University. Address: Yerevan, 0025, 52a Abovyan str., YSU.

SUMMARY

The dissertation examines the immanent development of hermeneutics as an independent sphere of philosophy and its constituencies. Furthermore, it demonstrates the methodological significance of the hermeneutics for the social science research, especially for studies in the fields of cultural tradition and national identity.

The actuality of the dissertation is determined by the universal nature of the understanding problem. The self-reflection of society is impossible without a scholarly developed theory of understanding.

The scientific novelty of the research lies in the fact that this is the first holistic study of the cumulative development of the hermeneutic theory, implemented in Armenian philosophy. On the basis of this study, a new method of "deconstructive phenomenology" was developed for the research of national identity.

The research method is based on the principle of unity of the historical and the logical. The special role devoted to the principle "shared path" centered on the Heideggerian concept "repetition from legacy".

The practical value: the results of the dissertation are used at the YSU Faculty of Philosophy and Psychology for teaching courses "ontology" and "gnoseology". The method of "deconstructive phenomenology" developed in the dissertation is successfully applied in the field of national identity studies.

The dissertation consists of 6 chapters and an appendix – "Glossary of hermeneutical terms" with the philosophical and philological explanation of proposed translations into the Armenian.

In the first chapter, an attempt is made to conceptualize Schleiermacher's hermeneutics as three transformations Kant's transcendentalism. The first one is related to the sublation of individual emotions in the utmost capacity of sensual contemplation as a metaphysical principle. The second transformation of the transcendental subject manifests itself

as a system of unique individuals where the in-between interaction is carried out in the unity of thinking and speech. The third one is implemented through the movement from the “critique of the reason to critique of the sense”.

In the second chapter Dilthey’s transformation of transcendental paradigm to the “critique of the historical reason” is discussed. The importance of Dilthey’s arguments upon the “inner nature” of the understanding in his struggle against the “value-based” approach of Baden school is substantiated.

In the third chapter, the ontological transformation of hermeneutics implemented by Heidegger is analyzed. The special attention was paid to the blurring boundaries between “transcendent” and “transcendental”, to the temporal understanding the transcendental *a priori* as a “transcendental horizon”, as well as rethinking the Husserlian idea of “categorical contemplation”, which enabled Heidegger to link the phenomenon of “immediate understanding” with the constitutive concept of the “paragon being” (Muster-Dasein).

The fourth chapter discusses the further shift from the Husserlian phenomenology to its Hegelian version (understood as the science of the experience of consciousness), implemented by Gadamer. Shown, that the conceptualization of “Being” as “Language” and the interpretation of Heideggerian “repetition from legacy” in the context of classical concepts of “education” and “experience as the path taken” led to the development of new ways of understanding tradition.

The fifth chapter analyses the post-modern approach by Derrida, which fundamentally rejects the cumulative character of hermeneutic paradigm. The significance of the principles “différance” and “deconstruction” for the critical analysis of the cultural tradition is exposed.

The sixth chapter presents a new method of “deconstructive phenomenology”, developed in the dissertation. This method is designed for the critical study of cultural tradition, especially, the problems of national identity. The application of this method allows avoiding reducing social-cultural modernization to the purely technical operationalized processes, which in its turn opens a perspective for understanding the modernization as enlightenment. The presented approach has been successfully applied by the author in his research of special problems of national identity.

