

ԽՈՍՔ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ

Քերմանական արդի աստվածաբանության նշանավոր ներկայացուցիչների շարքում իր առանձնահատուկ տեղն ունի Յուրգեն Մոլթմանը, որը տասնամյակների ընթացքում աստվածաբանական եւ գոյաբանական խնդրահարույց հարցերի իր յուրօրինակ մոտեցմամբ ու վերլուծությամբ շարունակում է ուղենիշային դերակատարություն ունենալ քրիստոնեության դեմ ծառացած մարտահրավերները հաղթահարելու ճանապարհին:

Յուրգեն Մոլթմանը ծնվել է 1926 թ. ապրիլի 8-ին Գերմանիայի Համբուրգ ֆաղափում: Իր իսկ վկայությամբ՝ հիմնականում աշխարհիկ դաստիարակություն է ստացել: 16 տարեկանում նրա համար օրինակելի տիպար է եղել Ա. Այնշտայնը, այդ իսկ պատճառով երազել է ուսում ստանալ համալսարանի ֆիզիկայի եւ մաթեմատիկայի ֆակուլտետում, որը, սակայն, չի իրականացել Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի պատճառով: Պատանի Մոլթմանը գորակոչվել է գերմանական բանակ, ծառայել գերմանական ռազմաօդային ուժերում՝ Լյուֆթվաֆում: Համբուրգի ուժերակոծության ընթացքում դասընկերոջը կորցնելուց հետո նա առաջին անգամ դիմում է Աստծուն հետեւյալ հարցադրումով. «Որտե՞ղ ես Դու: Ինչո՞ւ ես ողջ մնացի, երբ մյուսներն արդեն մեռած են»¹:

1945 թ. շրջափակման մեջ հայտնվելով՝ Յուրգեն Մոլթմանն անձնատուր է լինում բրիտանացի զինվորներին, որից հետո հայտնվում է գերմանացի ռազմագերիների համար նախատեսված ճամբարներում, որտեղ մնում է երեք տարի: Այս ընթացքում Մոլթմանին (ինչպես եւ մյուս գերմանացիներին) համակում է հուսալքության ու ամոթի զգացումը. նա խորապես հիասթափվել էր գերմանական մշակույթից ու գերմանացի ժողովրդից, որի համամարդկային նվաճումները երիտասարդ հասակում շատ բարձր էր գնահատում: Այս մտորումներով համակված՝ ռազմական ճամբարներից մեկում նա հանդիպում է քրիստոնյաների մի փոքրիկ խմբի, որի անդամների հետ հանդիպման ընթացքում ճամբարի ամերիկացի ֆահանսն նրան է նվիրում Նոր Կտակարան:

¹ Տե՛ս Գ. ԳԱՐՏՖԵԼԴ, *Немецкое богословие Нового Времени*, Москва, 2005, 41-йб., էջ 239:

Այն ընթերցելուց հետո Մոլթմանը հասկանում է, որ ֆրիստոնեական հավատը հենց այն է, ինչը կարող է հույս տալ մարդկանց:

Երեք տարի անց՝ 1948 թ., վերադառնալով հայրենիք՝ նա որոշում է աստվածաբանություն ուսումնասիրել, քանի որ հասկանում էր վերջինիս նշանակությունը ավերակներից հառնող երկրի հասարակական կյանքում: Նույն թվականին նա ընդունվում է Գյոթթինգենի համալսարան, որտեղ աշակերտում է Կարլ Բարթի հետետորդներին՝ Հանս-Յոահիմ Իվանդին, Էռնստ Վոլֆին, Օտտո Վեբերին եւ այլոց: Վերջինիս ղեկավարությամբ էլ Մոլթմանը 1952 թ. պաշտպանում է իր դոկտորական ատենախոսությունը:

1952–1957 թթ. ծառայել է Բրեմենի Լյութերական համայնքում:

1958-ից դասավանդել է Վուպերթալեի բողոքական ճեմարանում, իսկ 1963-ից՝ Բոնի համալսարանում:

1967–1994 թթ. Թյուբինգենի համալսարանում եղել է համակարգային աստվածաբանության պրոֆեսոր՝ զուգահեռաբար նույն գիտակարգը դասավանդելով նաեւ Էմորիի համալսարանում (1983–1993 թթ.):

1963–1983 թթ. Յուրգեն Մոլթմանը պաշտոնավարել է Եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդի «Հավատք եւ կարգ» հանձնախմբում:

2000 թ. Լուիսվիլի համալսարանում «Աստծու Գալուստը. ֆրիստոնեական վախճանաբանություն» գրքի համար նրան արժանացրել են Գրոմայերի մրցանակին:

Յուրգեն Մոլթմանի աստվածաբանական հայացքների ձեւավորմանը մեծապես նպաստել են հեղինակի սեփական տառապանքն ու դառը փորձառությունը, որոնց շնորհիվ լույս աշխարհ են եկել ֆրիստոնեական աստվածաբանության տարբեր նյութերին ու խնդիրներին նվիրված բազմաթիվ աշխատություններ: Ստորեւ ներկայացված են նրա երկերից մի ֆանիսը.

ԳՐՔԵՐ ԵՒ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

— „Theologie der Hoffnung“ (*«Հույսի աստվածաբանություն»*)²,

— „Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie“ (*«Խաչյալ Աստված. Քրիստոսի խաչը որպես քրիստոնեական աստվածաբանության հիմք եւ քննադատություն»*)³,

² S. J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, München, 1964:

³ S. J. MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1972:

— „Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie“ (*«Եկեղեցին Հոգու զորության ներքո. ներդրում մեսիական եկեղեցաբանության մեջ»*)⁴,

— „Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre“ (*«Երրորդություն և Աստծու Արքայություն. Աստծու մասին վարդապետությունը»*)⁵,

— „Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre“ (*«Աստված արարչագործության մեջ. արարչագործության բնապահպանական ուսմունքը»*)⁶,

— „Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie“ (*«Աստծու Գալուստը. քրիստոնեական վախճանաբանություն»*)⁷,

— „Ethik der Hoffnung“ (*«Հույսի վարքականոն»*)⁸ և այլն:

Ստորև հայերեն թարգմանությամբ ներկայացված է Յուրգեն Մոլթմանի 1966 թ. Մյունխենում երրորդ անգամ վերահրատարակած «Հույսի աստվածաբանություն» աշխատասիրության՝ «Վախճանաբանություն և պատմություն» խորագիրը կրող Դ. Գլխի առաջին հատվածը⁹: Սույն թարգմանությամբ փորձել ենք կրոնափիլիսոփայական, աստվածաբանական խնդիրներով հետաքրքրվող ուսանողներին ու մասնագետներին ծանոթացնել այս բողոքական աստվածաբանի դիտարկումներին ու վերլուծություններին՝ քրիստոնեական վախճանաբանության և պատմության ընկալման փոխհարաբերությունների վերաբերյալ¹⁰:

⁴ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München, 1975:

⁵ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München, 1980:

⁶ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München, 1985:

⁷ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, München, 1995:

⁸ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Ethik der Hoffnung, München, 2010:

⁹ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, München, 1966, էջ 210–232:

¹⁰ Յուրգեն Մոլթմանի կյանքին, գործունեությանն ու աստվածաբանական մտածողությանն առավել մանրամասն ծանոթանալու համար տե՛ս R. BAUCKHAM, The Theology of Jürgen Moltmann, Edinburgh, 1995. GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ, Phantasie für das Reich Gottes: die Theologie Jürgen Moltmanns, eine Einführung, Gütersloh, 2000. MICHAEL WELKER, MIROSLAV VOLF (Hrsg.), Der lebendige Gott als Trinität: Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloher Verlagshaus, 2006. JÜRGEN MOLTSMANN, ECKART LÖHR, Hoffnung für eine unfertige Welt. Jürgen Moltmann im Gespräch mit Eckart Löhr, Patmos Verlag, Ostfildern, 2016 և այլն:

ՅՈՒՐԳԵՆ ՄՈԼԹՄԱՆ

ՀՈՒՅՍԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ. ՎԱԽՃԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ¹¹

1. Քննադատություն և ձգնաժամ.

Պատմության արդի ընկալումը ճգնաժամի ըմբռնումն է, եւ պատմության ներկայիս ողջ փիլիսոփայությունը հիմնականում ճգնաժամի փիլիսոփայություն է¹²: Ժամանակակից մարդու պատմական դարակազմիկ փորձառությունը հիմնված է անսահման նոր՝ ծանր փորձառության եւ ավանդությունների՝ հասարակ եղանակներով չհաղթահարվող հավանականությունների վրա: Առկա են նոր հավանականություններ՝ բարու եւ չարի, առաջընթացի ու անդառնալի անկման համար: Սակայն, այդ նոր ապագայի հավանականությունները միշտ նախեւառաջ փորձարկվել են որպես ավանդական հաստատությունների, կացութաձեւեր եւ ցայտմ հայտնիի ու վստահելիի ճգնաժամ եւ անկում: Պատմությունը դուրս է հորդում ավանդույթի ավերից: Ավանդույթի եւ կարգ ու կանոնի ամբարտակներն սկսում են խորտակվել բոլոր ոլորտներում: Դրանք այլեւս չեն համապատասխանում պատմական նոր փորձառությանը եւ այդ իսկ պատճառով չեն կարող հանդես գալ ակնհայտ կերպով: Հնանում են կամ, այնուամենայնիվ, դժվարությամբ գոյատևում միայն պահպանողականության շնորհիվ: Դրանք մարդկանց այլեւս չեն առաջար-

¹¹ Սույն գլխի հետ համեմատեք հեղինակի հետեւյալ հոդվածները՝ «Պատմության մեկնություն եւ վախճանաբանություն» („Exegese und Eschatologie der Geschichte“, „Evangelische Theologie“ 22, 1962, էջ 31 շրնկ.), ինչպես նաեւ՝ «Քարոզը որպես մեկնության խնդիր» („Verkündigung als Problem der Exegese“, „Perspektiven der Theologie“ 52, 1963, էջ 24 եւ հջ.):

¹² Տե՛ս G. MANN, Grundprobleme der Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel, in: „Der Sinn der Geschichte“, 1961, էջ 13 շրնկ., ինչպես նաեւ՝ H. HEIMPEL, Geschichte und Geschichtswissenschaft, „Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte“, 1957, հմր. 1, էջ 15, որտեղ ի մասնավորի գրված է. «Պատմական իմաստ, ըստ Հերդերի, նշանակում է խորհրդածություն վտանգված կարգի մասին»: Հմմտ. R. KOSELLECK, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg-München, 1959 եւ E. ROSENSTOCK-HUESSY, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, Jena, 1931:

կում սահմանակարգային (ինստիտուցիոնալիզացված) վարքի արդեն եղած անառարկելի ակնբախուցիչությունները: Հետեւաբար դրանք դառնում են խորհրդածության եւ քննադատության առարկա, իսկ մարդը հեռանում է դրանցից թշվառության, տատամսության եւ անորոշության ուղղությամբ: Նա հայտնվում է ճգնաժամի մեջ, որը նրան վտանգում եւ ծանրաբեռնում է կենսական ինչ-որ որոշում կայացնելու հարկադրանքով: Այսպիսով՝ նրա համար պատմությունն ընկալելի է դառնում որպես ճգնաժամ, իսկ ավանդույթների պատմական քննադատությունը սույն ճգնաժամի գիտակցության ծնունդն է:

ԺԹ. դարում Եւրոպա աշխարհամասում պատմաբանների, հասարակագետների եւ պատմության փիլիսոփաների՝ պատմության վերաբերյալ ունեցած բոլոր գիտարկումների հիմքում ընկած են Ֆրանսիական հեղափոխության առաջ բերած ցնցումներն ու դրանց անկանխատեսելի հետեւանքները¹³: Սույն հեղափոխության ընթացքում անկում ապրեց հին սահմանակարգային կառույցը, իսկ դրա հետ մեկտեղ՝ նաեւ վեր-

¹³ Սույնի առնչությամբ առավել մանրամասն տես I. KANT, Der Streit der Fakultäten, 1798, Philosophische Bibliothek 252, էջ 87, որտեղ կարդում ենք հետեւյալը՝ «Նմանատիպ արտասովոր իրողությունն այլեւս չի մոռացվի, քանի որ այն մարդկային բնության մեջ բացահայտվել է որպես նախատրամադրվածություն եւ ընդունակություն հանուն բարեկարգության, ինչը եւ ոչ մի քաղաքական գործիչ իրադարձությունների նախկին ընթացքից չէր մտածի», ինչպես նաեւ F. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1793/4, որտեղ գրված է՝ «Հարցը, որին այլ կերպ պատասխանում էր միայն զորեղի կույր իրավունքը, այժմ, թվում է, սպասողական վիճակում է գտնվում պարզ բանականության դատական ատլանի առջեւ, եւ նա, ով միշտ ընդունակ է միայն իրեն դնել ամբողջի կենտրոնում ու սեփական անհատականությունը վերածել տեսակի, կարող է բանականության սույն ատլանում իրեն որպես ատենակալ ընդունել, որովհետեւ նա՝ իբրեւ մարդ եւ քաղաքացի, միաժամանակ կուսակից է եւ իրեն քիչ թե շատ ներգրավված է համարում արդյունքի մեջ»: Հմմտ. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Werke, Bd. XI, էջ 557՝ «Քանի դեռ արեւը գտնվում է երկնակամարում, եւ մոլորակները պտտվում են դրա շուրջը, [երբեւէ] չի եղել այնպես, որ մարդը, իր մտքի վրա հենվելով, կառուցի իրականությունը: Անաքսագորասն առաջինն է ասել, որ բանականությունն իշխում է աշխարհին, բայց միայն այժմ մարդը եկավ այն գիտակցության, որ միտքը պետք է կառավարի հոգեւոր իրողությունը: Այսպիսով՝ դա մի փառավոր այգաբաց էր» (այսուհետ՝ G. HEGEL, Werke, Bd. XI), ինչպես նաեւ J. G. FICHTE, Briefwechsel, Bd. I, ed. H. Schulz, Leipzig, 1925, էջ 349 շրնկ.՝ «Իմ համակարգը (այսինքն՝ գիտության վարդապետությունը) ազատության առաջին համակարգն է. ինչպես այդ ժողովուրդը (այսինքն՝ Ֆրանսիայի) մարդուն ազատում է արտաքին շղթաներից, այնպես եւ իմ համակարգն ազատագրում է նրան իրերի կապանքներից, արտաքին ազդեցությունից եւ ներկայացնում իր նախնական սկզբունքով՝ որպես ինքնուրույն գոյակ». FR. SCHLEGEL, Athenäumsfragmente, Nr. 222՝ «Աստծու [հաստատած] կարգն ընկալելու հեղափոխական ցանկությունը բոլոր առաջադիմական կրթական համակարգերի առաձգական կետն է եւ նորագույն պատմության սկիզբը» (հղումը կատարված է ըստ հետեւյալ աշխատության՝ K. LÖWITZ, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart, 1960, էջ 157:

ջինիս բնազանցական (մետաֆիզիկական) կայունությունը: Մոռացության մատնվեցին մշակութային ու հոգեմտավոր՝ ինքնըստինքյան ընկալելի եւ համընդհանուր իրողությունները, որոնք կարող էին անվտանգ կյանք ունենալու հնարավորություն ընձեռել: Այս ամենով հանդերձ՝ ամբողջ պատմականությունն ընկալվեց որպես մարդկության լիակատար ճգնաժամ: Տվյալ ժամանակաշրջանից սկսած՝ «ճգնաժամը» դարձավ պատմական ուսումնասիրության նյութ եւ պատմափիլիսոփայական խորհրդածության մարմնացում:

Գ. Հեգելը «ճգնաժամի» վերաբերյալ նոր պատկերացումը, այդ թվում նաեւ՝ վերջինիս փորձառական բովանդակությունը, վերագրեց բովանդակ անցյալին: Նա գիտեր, որ «այսպիսով, շարժումն ու խռովությունը շարունակվում են: Այս բախումը, այս դժվարությունը, այս խնդիրն այն է, ինչին դիմակայում է պատմությունը, եւ ինչը նա պետք է լուծի ապագա ժամանակներում»¹⁴: Լեոպոլդ Ֆոն Ռանկեն հավատում էր սույն հեղափոխական ճգնաժամի՝ պահպանողականությամբ հնարավոր հաղթահարմանը՝ եվրոպական մեծ ուժերի միջեւ հավասարակշռության վերականգնման եւ հին ավանդույթների հետ հաշտեցման ճանապարհով¹⁵: Յակոբ Բուրկհարդթը հարաճուն ճգնաժամի պայմաններում Արեւմուտքի ապագայի վերաբերյալ մտահոգությամբ փնտրում էր «այն շարժման արագության եւ ուժի ծավալը, որում մենք ինքներս ենք ապրում»¹⁶: Յոհան Գուստավ Դրոյզեն հարցնում էր «մակընթաց շարժման ուղղության» վերաբերյալ, որի մեջ, ըստ պատմական դիտարկման, զետեղված է ամեն բան¹⁷:

Պատմության ուսումնասիրության առնչությամբ ԺԹ. դարի «կոչը» եւ վերջինիս բացարձակ կենսական անհրաժեշտությունը թվագրվում են Ֆրանսիական հեղափոխության: Նշյալ ժամանակից ի վեր «պատմությունը» սկսեց ընկալվել որպես հարատեւ մի ճգնաժամ կամ

¹⁴ Տե՛ս G. HEGEL, Werke, Bd. XI, էջ 563. J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, „Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen“, Heft 63, 1957, էջ 15 շրնկ.: Տե՛ս նաեւ H. MARCUSE, Vernunft und Revolution, 1962, էջ 15 շրնկ.:

¹⁵ Տե՛ս C. HINRICHS, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, Göttingen, 1954:

¹⁶ Տե՛ս J. BURCKHARDT, Weltgeschichtliche Betrachtungen, ed. W. Kaegi, Bern, 1947, էջ 59, 250 շրնկ.:

¹⁷ Տե՛ս J. G. DROYSEN, Historik, 4. Aufl., München, 1960, էջ 358, որտեղ գրված է. «Սկիզբն ու վախճանը քողարկված են սահմանափակ հայացքից: Սակայն նա մտահայեցողությամբ կարող է բացահայտել մակընթաց շարժման ուղղությունը»:

որպես անփոփոխելի, անկասելի եւ անզսպելի հեղափոխություն: Այդ իսկ պատճառով պատմաբաններն ու պատմության փիլիսոփաները, անկախ պահպանողական կամ հեղափոխական լինելու հանգամանքից, կենտրոնացել էին շարունակական այս ճգնաժամի հոգեմտավոր, քաղաքական ու հասարակական հաղթահարման վրա: Պատմագետներն ու պատմության փիլիսոփաները ստիպված են եղել այն ընկալելի դարձնել՝ քաոսը, աղետները, ճգնաժամերը եւ դրանով իսկ պատմությունն առհասարակ կառավարելի դարձնելու համար: Այդ պահից ի վեր՝ տիեզերաբանական-բնագանցագիտական կողմնորոշման տեղը զբաղեցրեց ներկայի՝ պատմափիլիսոփայական կողմնորոշումը: Հենց պատմական շարունակականության ուղղակի խախտումն էլ ծնունդ տվեց պատմության աստվածացման գործընթացին, որն էլ ԺԹ. դարաշրջանի մեսիական (փրկչական) շարժումներում հանգեցրեց պատմության պաշտամունքին¹⁸:

Արդ, պատմության իմաստը, պատմության նկատմամբ առկա հետաքրքրությունը եւ այն ընկալելու անհրաժեշտությունը միշտ ծագում են ճգնաժամային, անհանգիստ ժամանակներում, որի ընթացքում հորիզոնին ծնունդ են առնում մինչ օրս անհայտ ու անսպասելի նոր հնարավորություններ: Նոր ձեւավորված ներկան ըմբռնելու եւ դրանում ապրել կարողանալու համար պետք է առնչվենք անցյալին՝ լինի դա ավանդույթների հետ նոր փորձառության ներդաշնակեցման թե հանուն նոր ներկայի՝ անցյալի բեռից ազատվելու ճանապարհով:

Օգոստինոս Երանելու «Աստծու քաղաքը» աշխատությունից սկսած՝ նմանատիպ ճգնաժամերի փորձառությունն ընկած է պատմության մեծ մտածողների երկերի հիմքում: Սակայն Ֆրանսիական հեղափոխությունից հետո պատմությունն ամբողջությամբ ընկալվեց որպես ճգնաժամ: Այն այլեւս չի կարող սահմանափակվել քաղաքական կամ հասարակական ոլորտներով, սակայն համընդհանուր դառնալու եւ կյանքի բոլոր բնագավառներն անորոշության մատնելու միտում ունի իր ներսում: Ծգնաժամը վերածվում է ընդհանուր պատմությանը վերաբերող համապարփակության եւ ներգործում մարդկային ողջ կեցության վրա: Այդ իսկ պատճառով ամբողջականն ու ամբողջատիրականը նույնպես

¹⁸ Հաշվի առնելով հեղինակի լեզվամտածողության առանձնահատկությունները՝ բնագրի սույն հատվածում կիրառված «կրոն» բառը փոխարինել ենք «պաշտամունք» եզրով (ծան. prqմ.):

իմաստ են ձեռք բերում սույն ճգնաժամի համար¹⁹։ Հետեւաբար պատմության այս ճգնաժամում ներգրավված բոլոր բնագավառների հանդեպ համաշխարհային պատմական մոտեցումը դարձել է անխուսափելի իրողություն նույնիսկ այն դեպքում, երբ ակնհայտորեն հստակ է, որ համապարփակ պատմության բոլոր հայեցակարգերը սույն ճգնաժամի ընթացքում մատնվել են անհաջողության, քանի որ դրանք կառավարելի չեն դարձրել այն, այլ իրենք իսկ ներհատուկ են եղել այդ ճգնաժամին, ուստի եւ միայն խթանել ու նպաստել են վերջինիս ծավալմանը։ Յուրաքանչյուր ճգնաժամ շոշափում է պատմական ապագայի հարցը։ Քանի որ գոյություն ունեցող ամեն բան ճգնաժամի մեջ է, ակնհայտ է դառնում, որ ապագան այլեւս ինքնաբերաբար չի կարող անցյալից առաջանալ, եւ որ այսուհետեւ այն չի կարող անցյալի բնական կրկնությունն ու շարունակությունը լինել, այլ որ՝ անհրաժեշտ է ինչ-որ նոր բան գտնել նրա մեջ։ Հետեւաբար ներկայի վերաբերյալ հարկավոր է կայացնել պատշաճ որոշում, որը չի ընդունում անցյալի հետ կապված որեւէ պատկերացում, եւ որի համար պատճառն այլեւս չի կարող խոչընդոտ հանդիսանալ։ Սույն որոշումից է կախված ապագայի կերպը, իսկ այդ որոշումն իր ձեւն ստանում է ապագայի ինչ-որ հուսալի կամ զգուշանալի, ցանկալի կամ խուսափելի տեսլականից։ Իսկ սա նշանակում է, որ ներկային պարտադրված որոշումը պետք է բխի ապագայի հանդեպ եղած երազանքից։

Գոյացականի քննադատությունն այդ նույն գոյացականը վերածում է անցյալի եւ ազատագրում ներկայիս որոշման ճգնաժամից։ Պատմականորեն այն միշտ կապված է ուտոպիայի հետ, որն ուսումնասիրում է գալիքի հնարավորություններն ու միտումները, կանխատեսում դրանք եւ միակցում ներկայիս որոշմանը²⁰։ Ինչպես քննադատությունը, այնպես

¹⁹ Առավել մանրամասն տե՛ս J. L. TALMON, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln, 1961. նույնի՝ „Politischer Messianismus: Die Romantische Phase“, Köln, 1963:

²⁰ Սա հատկապես հստակ կերպով ներկայացված է Ռայնհարթ Կոզելլեքի վերոհղյալ աշխատության մեջ (տե՛ս R. KOSELLECK, Kritik und Krise..., 1959, էջ 133 շրնկ., էջ 208 շրնկ.), որտեղ, ի մասնավորի, գրված է հետեւյալը. «Լուսավորության՝ գոյացականին ուղղված քննադատությունը կապված է «գեղեցիկ հեղափոխության» (Ֆրանսուա-Մարի Արուե՝ Վոլտեր), ինչ-որ «համապարփակ հեղաշրջության» (Լուի-Սերաստյան Մերսիե) եւ «անփոփոխելի հեղափոխության» (Ժան-ժակ Ռուսո) հանդեպ առկա հույսերի հետ»։ «Մենք մոտենում ենք ճգնաժամային իրավիճակին եւ հեղափոխությունների դարաշրջանին»,— ասել է Վոլտերը։ Իլյումինատները, մասոնները եւ լուսավորիչները սույն քննադատությունը եւ մեծ ճգնաժամի հանդեպ ունեցած իրենց սպասումներն արգարացնում են բովանդակ տիեզերքի ներդաշնակության ուտոպիաներով, պետությունների ու դասակարգերի տապալումով, եւ Աստծու հանդեպ առկա բարոյական հավատի՝ մարդկային թագավորության մեջ եկեղեցապաշտության

եւ ուտոպիան ծնունդ են առնում ճգնաժամից: Ուտոպիայի եւ քննադատության միջեւ առկա սույն կապը հստակ կերպով նկատելի է հատկապես այն դարաշրջանում, որի ընթացքում հող է նախապատրաստվել ճգնաժամի համար:

ԺԸ. դարում ամենուրեք սկիզբ առած քննադատությունները՝ ուղղված միահեծան իշխանությանը, պատմական կառույցների վերածված եկեղեցիներին եւ ուղղափառությանը, դասակարգային հասարակությանը, միշտ ուղեկցվել են Աստծու արքայությանը, պետությանն ու մարդկանց նոր բնական վիճակին առնչվող գորեղ ուտոպիաներով եւ գործադրվել՝ ի սպաս անիրագործելի սույն երազանքների: Ակնհայտ է, որ Լուսավորության շրջանի պատմափիլիսոփայական ինքնագիտակցությունը, առավել վաղ շրջանում սկզբնավորված պատմական շարժումների հետեւողությամբ, քննադատությունն այլեւս չի համադրում ապականված ներկայի հետահայաց երազանքի, վերանորոգության, բարեկարգության, վերածննդի կամ բարեփոխության հետ, այլ կապակցում է «նորի» ստորոգությանը, այսինքն՝ նոր ժամանակին, նոր աշխարհին, նոր գիտական հետազոտությանը, հետեւապես նոր գիտությանը, առաջընթացին, վախճանի ժամանակին:

Ներկայի քննադատությունն այլեւս չի ընթանում հանուն սկզբնապատճառի եւ հանուն նախասկզբնական ոսկե դարաշրջանի վերականգնման, այլ հանուն աննախընթաց ապագայի: 1789 թվականից սկսած՝ «ուտոպիա» երկիրն այլեւս չի գտնվում ծովերից այն կողմ՝ ինչոր վայրում, այլ պատմության հանդեպ առկա հավատի միջոցով եւ առաջընթացի գաղափարի հիման վրա այն փոխադրվել է հնարավոր, սպասելի կամ բաղձալի ապագա: Ուտոպիան, այսպիսով, ձեռք է բերել պատմափիլիսոփայական բնույթ եւ տեղափոխվել գործնական փիլիսոփայության ոլորտ: Առաջին անգամ հայտնութենական հազարամյակի

վերացումով: Եթե, ինչպես արդարացիորեն նշվել է, գերմանական իդեալիզմը Ֆրանսիական հեղափոխության տեսությունն է կամ, առնվազն, այս ճգնաժամի նետած մարտահրավերի փիլիսոփայական պատասխանը, ապա հասկանալի է դառնում, որ գերմանական գաղափարապաշտությունն սկզբնավորվում է որպես «ներկա դարաշրջանի տեսություն» եւ ձգտում է խորհրդածել իր ժամանակաշրջանի, հեղափոխության ճգնաժամի, հետեւաբար եւ պատմության մասին: Ուստի առավել հստակ է դառնում, թե ինչու Հերդերի, Շիլլերի, Կանտի, Ֆիխտեի, Նովալիսի, է. Մ. Առնդթի եւ Հեգելի աշխատություններում ժամանակի ոգու քննադատությունը զուգակցված է Աստծու արքայության, աշխարհաքաղաքացիության ու բանական պետության, անտեսանելի եկեղեցու եւ այլ ուտոպիաների հետ:

տեսությունը (խիլիագմ, հուն. χιλιάς «հազար» բառից) եւ հոգեմտավորի հայտնությունական խանդավառությունը, որոնց համար վախճանն ինչ-որ այլ բան է, քան ծնունդը, եւ նպատակն՝ առավել մեծ, քան սկզբնավորությունը, իսկ ապագան՝ ավելի լավը, քան ողջ անցյալը, պատմական առումով դառնում են ներգործուն։ Սակայն այդքան խորն արմատավորված քննադատությամբ հանդերձ՝ մեծանում է ճգնաժամը, որը մինչ այդ եղած եւ այժմ առկա ամեն բան զետեղում է անկման «ստվերի» տակ։ Վերահաս ճգնաժամն այլեւս չի կարող միայն հին հասարակարգի խորտակում նշանակել, ոչ էլ կարող է պարզապես դարավերջի իմաստ բովանդակել, այլ վտանգում է այն ամենը, ինչը կեցությունը սահմանում է մարդկանց համար հայրենիքում, պետության սահմաններում, աշխարհում եւ բնության մեջ։

Այսպիսով՝ սույն ճգնաժամի նույնականացման գործընթացի առնչությամբ, որն սկզբնավորվել է Ֆրանսիական հեղափոխությունից եւ վերջինիս հետ սերտորեն կապված արդյունաբերական հեղաշրջումից, ամենուրեք գործածվել են հայտնությունական պատկերներ։ Այսպիսի համաշխարհային պատմությունն աշխարհի դատապարտությունն է։ Այսօրինակ ազատություն մարդկության առջեւ ծառանում է «անհետացման ցասումը»։ Հեղափոխական մտածողների կարծիքով՝ սույն ճգնաժամը շոշափելիորեն մոտեցնում է Աստծու արքայությունը կամ ազատության ու մարդկության թագավորությունը։ Այս իմաստով քաղաքական մեսիականությունը յուրացնում է ընձեռված նոր հնարավորությունները։ Ըստ պահպանողական այնպիսի փիլիսոփաների, ինչպիսիք են Դը Բոնալդը, Դը Մեստրը, հետագայում նաեւ՝ Դը Տոկվիլը եւ Յակոբ Բուրկհարդթը՝ նշյալ ճգնաժամից հնչում է Ահեղ Դատաստանի փողը։ Երկու կողմերն էլ ճգնաժամն ընկալում են որպես վճռական ճակատամարտի նախերգանք։

Սեն-Սիմոնի համար «հեղափոխություն» նշանակում էր «ճգնաժամ»։ «Մարդկային տեսակը,— գրում էր նա 1813 թվականին,— իր գոյության սկզբից վերապրած ճգնաժամերի համեմատ՝ ներգրավված է ամենածանրերից մեկի մեջ»²¹։ Ճգնաժամի սույն հայեցակարգը դեռեւս նկատելի է եղել Ժ. Ժ. Ռուսոյի երկերում, սակայն Սեն-Սիմոնի եւ Օգյուստ Կոմտեի գաղափարներում այն նոր է։ «Նա նկատի ունի հեղափոխությունը, սա-

²¹ S. N. SOMBART, St. Simon und A. Comte, in: A. Weber, Einführung in die Soziologie, München, 1955, էջ 87։ Հմմտ. J. L. TALMON, Politischer Messianismus, էջ 21 շրնկ.՝ Սեն-Սիմոնի վերաբերյալ հատվածը։

կայն ներթափանցելով վերջինիս քաղաքական սկզբնական ծրագրի մեջ՝ բացահայտում է պատմահասարակական իրականությունը՝ իր ամբողջականությամբ հանդերձ: Այլ կերպ ասած՝ ճգնաժամի մասին խոսելիս Սեն-Սիմոնն առաջինն է, որ ուշադրություն է դարձրել պատմությանը՝ վերջինիս միանգամայն արդիական իմաստով»²²:

Սեն-Սիմոնի եւ Օգյուստ Կոմտեի համար հեղափոխության պատմական, քաղաքական եւ հասարակագիտական ընկալման նպատակը «հեղափոխության լրումն» է: «Հարկավոր է, որ մենք իր ավարտին հասցնենք հեռագնաց գործառնությունը, որ սկսել են Բեկոնը, Դեկարտն ու Գալիլեյը. այդ ժամանակ միայն կվերանան հեղափոխական ցնցումները»²³: Երբ հեղափոխությունն իր հանգամանքներով, զարգացման օրենքներով²⁴ եւ դրդապատճառներով դառնում է թափանցիկ, ապա վերածվում է կանխատեսելի, ինչպես նաեւ խուսափելի իրողության: «Սոցիալական ֆիզիկայի» շնորհիվ հասարակության հեղափոխական ցնցումները նույնքան կանխատեսելի, իսկ դրանց օրինաչափությունները նույնչափ հասկանալի են դառնում, որքան բնության երեւույթները՝ արդի բնագիտության շնորհիվ: Այս համապատկերում Կոմտի «դրապաշտական փիլիսոփայությունը» կատարյալ մեսիական ուղղվածություն ունի: Աշխարհի եւ պատմության վերաբերյալ գիտական իմացությունը կփոխարինի անգործածական դարձած բնագանցագիտական եւ նույնիսկ առավել հին՝ աստվածաբանական դարաշրջաններին: Համաշխարհային երեւույթները կանխատեսելի են դառնում իրենց բնական փոխկապակցվածության պատճառով: Գիտական եւ հասարակական-ճարտարագիտական (սոցիալ-տեխնիկական) քաղաքակրթությունը կդառնա աշխարհի երրորդ եւ վերջին դարաշրջանը: Ճգնաժամերը դառնում են կառավարելի, իսկ պատերազմները՝ խուսափելի: Մոտենում է հավերժական խաղաղության ժամանակաշրջանը, որում գերիշխանության վերաբերյալ փաստացի գիտելիքները գտնվում են հասարակագետների ձեռքերում: Այս դարագլխում դեռեւս ընթանալու է գիտության ու գիտարվեստի կատարելագործմանն ուղղված անվերջանալի առաջընթացը, սակայն այլեւս չեն

²² Տե՛ս անդ, էջ 88:

²³ Տե՛ս А. КОМТЕ, Die Soziologie, Die positive Philosophie, Leipzig, 1933, էջ 15:

²⁴ Բնագրի սույն հատվածում հեղինակի օգտագործած «Bewegungsgesetzen» բառը նշանակում է «շարժման օրենքներ», սակայն շարադրանքի տարաբնույթ առանձնահատկությունները հաշվի առնելով՝ թարգմանել ենք «զարգացման օրենքներ» (ծան. բրգմ.):

լինի արմատական այլընտրանքներ եւ կործանարար փոփոխություններ: Եթե ներկայումս հեղափոխությունը «ճգնաժամ» է, որը եւ նշանակում է «պատմություն», ապա «հեղափոխության լրումը» պատմության միջոցով եւ «ճգնաժամի ավարտը» հասարակագիտության շնորհիվ ենթադրում են ոչ այլ ինչ, քան համապարփակ «պատմության վախճան»՝ վերջինիս գիտական իմացության եւ գիտարվեստի վերահսկելիության միջոցով: «Պատմության վախճանը», այսպիսով, ձեռք է բերում շոշափելիություն, քանզի այն իրագործելի ու հասանելի մերձակայություն է: Գիտական լուսավորության եւ արհեստավարժ գործողությունների միջոցով «պատմության կորուստը» (Ալֆրեդ Հոյս), «հրաժեշտ պատմությանը» (Ալֆրեդ Վեբեր), «պատմության մշտական կատարելագործումը» (Հանս Ֆրեյեր) դառնում են անխուսափելի իրողություններ: Առեղծվածային, քաոսային պատմությունն ավարտվում է այնտեղ, որտեղ այն չեղարկվում է պատմության իմացությամբ եւ վերջինիս վերահսկելիությամբ:

Պատմագիտությունը, որն սկզբնավորվում է հեղափոխության ստվերում եւ անդադար միացող ճգնաժամի պայմաններում, նույնպես ձեռք է բերում ինչ-որ դրապաշտական-հայտնութենական նշանակություն: ԺԹ. հարյուրամյակում կրկին ու կրկին պնդում էին, որ պատմական գիտությունն ազատում է պատմությունից: Պատմական գիտակցությունը խորտակում է վերջին շղթաները, որոնք փիլիսոփայությունն ու բնագիտությունն ի վիճակի չէին կոտրելու: «Մարդն այժմ ամբողջությամբ ազատ է» (Վիլհելմ Դիլթայ)²⁵: «Պատմական երեւույթը՝ անաղարտ եւ ամբողջությամբ ճանաչված ու լուծված իմացությանն առնչվող խնդրի շրջանակներում, այլեւս գոյություն չունի նրանց համար, ովքեր գիտակցել են այդ: Պատմությունը՝ որպես մաքուր եւ ինքնուրույն ընկալված գիտություն, մարդկության համար կդառնա մի տեսակ կյանքի ամփոփում ու կարգավորում» (Ֆ. Նիցշե)²⁶: «Որովհետեւ մարդկային մտածողության կառուցվածքի պատմական ուսումնասիրությունը միշտ ծառայում է մեր՝ դրանից ազատվելուն» (Վ. Հերման)²⁷: Պատմությունը, այսպիսով, վերածվում է հենց պատմության հաղթահարման միջոցի: Պատմագիտությունը

²⁵ S. W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Stuttgart, 1931, էջ 225:

²⁶ S. F. NIETZSCHE, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, „Kroner“ 37, 1924, էջ 12:

²⁷ S. W. HERRMANN, Verkehr des Christen mit Gott, 3. Aufl., Stuttgart, 1896, էջ 42: Հմմտ. AHNLEH A. EICHORN, Thesen und Antithesen, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 18, №. 2, 1908, էջ 156 (ամբողջական հոդվածը՝ էջ 140–156). «Պատմաքննադատական հետազոտությունը

մարդուն ազատություն է շնորհում պատմությունից: Այդ իսկ պատճառով պատմությունը՝ որպես գիտություն, ձեռք է բերում պատմությունը՝ որպես հիշողություն վերացնելու միտում: Սույն պատմականությունը՝ որպես «ճգնաժամի գիտություն», եւ այդ իմաստով՝ որպես ճգնաժամերի դեմ դեղամիջոց, հակված է ոչնչացնելու պատմության հանդեպ առկա հետաքրքրությունն ու զգացականությունը: Պատմության պատմականացման ու տրամաբանորեն կատարելագործվելու (ռացիոնալացման) հետեւանքը պատմության վերացումն է եւ մարդկային, հասարակական կյանքի պատմության կորուստը: Այս առումով գիտական պատմականությունը ծառայում է «պատմության վախճանի» խանդավառ, մեսիական գաղափարին եւ ինքնին «պատմության ավարտի» ինչ-որ ակնթարթ է հանդիսանում:

Պատմական ուսումնասիրությունների եւ պատմական երեւույթների հետազոտման սույն դրդապատճառը հասկանալի է միայն Ֆրանսիական հեղափոխության հետ միաժամանակ տեսագաշտում հայտնված համապարփակ ճգնաժամի համայնապատկերում: Սակայն հավասարապես հասկանալի է, որ պատմական կատարելագործման դարաշրջանում, այսինքն՝ ԺԺ. դարի երկրորդ կեսին շոշափվել են ճգնաժամի այսօրինակ հաղթահարմանը վերաբերող հարցեր: Ֆրիդրիխ Նիցշեի՝ 1874 թվականին հրատարակած «Կյանքի համար պատմության օգուտի ու վնասի մասին» գրքից սկսյալ՝ հարց է առաջադրվում «միջավայրի» կամ «հորիզոնի» (որի շրջանակներում վերարտադրվում է միայն կյանքը)՝ այդ «ոչ պատմական» կողմի վերաբերյալ: Պատմական գիտակցությունն արմատախիլ է անում ապագան, քանի որ այն ոչնչացնում է մտապատրանքը եւ էականերին զրկում իրենց միջավայրից, որտեղ միայն նրանք կարող են ապրել եւ ձեռք բերել ներունակություններ: Բոլոր կենդանի էակներին անհրաժեշտ է որոշակի մթնոլորտ, խորհրդավոր միջավայր. եթե նրանց զրկեն այդ պատյանից, եթե դատապարտեն կրոնը, արվեստը, հանճարեղությունը, նրանք կնմանվեն ուղեծիրը կորցրած աստղի, եւ այլեւս զարմանալի չեն լինի արագ անապատացման, կարծրացման եւ անպտղության երեւույթները: Վերոնշյալն այժմ ճշմարիտ է նշանակալից բոլոր գործերի համար, որոնք առանց որոշակի պատրանքի դեռ երբեք

հատկապես վերաբերում է նրան, որ «պատմության շնորհիվ մարդը, ավանդույթի համեմատությամբ, դառնա ազատ մարդ»:

հաջողությամբ չեն պսակվել²⁸։ Ներկայումս ի հայտ է գալիս պատմության պատմականության հարցը, որը փաստերն ու օրինաչափություններն ուսումնասիրող պատմաբանը թաքցնում է։ Եթե մարդկային հասարակության մեջ հեղափոխական ճգնաժամերն ավարտվում են փաստերի դրապաշտական (պոզիտիվիստական) հետազոտությամբ, ապա հարց է ծագում՝ արդյոք դրա հետ մեկտեղ չեն դադարել եւ չեն քարացել նաեւ մարդկային կենսունակությունն ու համաշխարհային գործընթացները։ Մեկ այլ հարց է առաջանում. պատմական ճգնաժամի՝ այսպիսի վերջնակետը, ինքնըստինքյան, արդյոք խիստ ճգնաժամային ձեռնարկ չէ։ Թեպետ «պատմության մեջ պատմության ավարտը» հաղթահարում է ճգնաժամերը գիտարկվող տիրույթում, այնուամենայնիվ որպես նախաձեռնություն՝ այն ինքնին ամբողջությամբ նպաստում է առավել սարսափազդու ճգնաժամի առաջացմանը։ Ինչ ճգնաժամեր էլ հայտնվեն գիտատեխնիկական աշխարհում, դրանք կարելի է տրամաբանորեն հիմնավորել։ Սակայն այդ նույն գիտատեխնիկական աշխարհն ինքնին վերածվում է անկառավարելի, անբացատրելի ինչ-որ զորության, այդ իսկ պատճառով այն չի կարելի այլեւս անուշադրության մատնել, որովհետեւ ոչ ոք այսուհետ ունակ չէ դրա սահմաններից այն կողմ հնարավոր մեկ այլ ապագա տեսնելու²⁹։ Սույն իրողությունը շոշափում է հետեւյալ կարեւոր հարցը՝ արդյոք բավարար է այս հայեցակարգը, որը «պատմությունը» նույնացնում է «ճգնաժամի» հետ, եւ միթե պատմագիտությունը, որը պատմությունը տարրալուծում է գիտելիքի մեջ, արդարացնում է նրա պատմականությունը եւ իր սեփական գիտելիքների հնարավոր պատմական բնույթը։

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

Գերմաներենից թարգմանությունը՝
ՅՈՒՐԳԵՆ ՄՈԼԹՄԱՆ

²⁸ Տե՛ս F. NIETZSCHE, նշ. աշխ., էջ 60։

²⁹ Սույն շրջադասությունը, մասնավորապես նկատել է Մաքս Վեբերը։ «Հիասթափությունն» ու արդի գիտության միջոցով աշխարհի եւ իր պատմության տրամաբանական հիմնավորումը հանգեցնում են ինչ-որ անիմաստ վերբանականության (իռացիոնալության), որը վերաբերում է առավել անկախ ու կամայական «հարաբերություններին», որոնք այժմ իշխում են մարդկային վարմունքի վրա (հմտ. K. LÖWTH, Max Weber und Karl Marx, in: K. LÖWTH, Gesammelte Abhandlungen, էջ 26)։