

ԲԱՆԱՎԵՃ

Հակոբ Մովսես

Բանաստեղծ, թարգմանիչ

ORCID ID: 0009000053500795

hakobmovses@gmail.com

DOI: 10.54503/1829-0116-2025.2-273

ՄԻ ԳՐՔԻ ՀՈՒՇՄԱՄԲ՝ ԱՄԵՆԱՎԵՐՋՈՒՄ Մ. ՀԱՅԴԵԳԵՐԻ «GEREDE» ԲԱՌԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ¹ *

Բանալի բառեր – Մ. Հայդեգեր, բառ, թարգմանություն, բանավեճ, Հյոլդերլին:

Այս ուսումնասիրության նյութը ոչ թե թարգմանության առանձին մի դրվագի մասին հարցում է ու լուրջ բանավեճ, այլ թարգմանության տեսության մասին հարցադրում, որ արդի գրական պրոցեսում գրապատմական նշանակություն ունի, ուստի կարելի է ասել, որ վերջին տասնամյակներում թարգմանական թոհում բռնում պակասում են հենց թարգմանության մասին տեսական մեկնաբանությունները, որոնք կանդրադառնային այսօրվա պահանջներին, լեզվին, տաղաչափական և առոգանական լուծումներին, ճշգրտումներին, մոլորություններին, ինչին նվիրված է այս ուսումնասիրությունը:

Hakob Movses

Poet, translator

ORCID ID: 0009000053500795

hakobmovses@gmail.com

AT THE END: ON THE TRANSLATION OF M. HEIDEGGER'S “GEREDE” IN REFERENCE TO A PARTICULAR BOOK

Keywords: *M. Heidegger, word, translation, debate, Hölderlin.*

The material of this study is not a question about a separate episode of translation and a local debate, but a question about the theory of translation, which has a literary–historical significance in the modern literary process. Therefore, it can be said that in recent decades, the translation frenzy has lacked theoretical interpretations about translation that would address today's requirements, language, stylistic and accentual solutions, clarifications, and misconceptions, which is what this study is dedicated to.

¹ Սկիզբը՝ նախորդ համարում:

* Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 20.05.2025 թ.:

Ուղարկվել է գրախոսության 03.07.2025 թ.:

Ակոբ Մովսես
Поэт, переводчик.
ORCID ID: 0009000053500795
hakobmovses@gmail.com

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ – О ПЕРЕВОДЕ СЛОВА «GEREDE» МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА, СВЯЗАННОГО С ОДНОЙ КНИГОЙ

Ключевые слова: *М. Хайдеггер, слово, перевод, спор, Гёльдерлин.*

Материалом данного исследования является не вопрос об отдельном эпизоде перевода и локальном споре, а вопрос о теории перевода, имеющий литературно–историческое значение в современном литературном процессе. Поэтому можно сказать, что в последние десятилетия в переводческом ажиотаже не хватало теоретических интерпретаций о переводе, которые бы учитывали сегодняшние требования, языковые, стилистические и акцентные решения, разъяснения и заблуждения, чему и посвящено данное исследование.

Վերջերս իմ ընկերն ինձ ուղարկեց Հայդեգերի այդ մտքին նվիրված մեր ժամանակի նշանավոր մտածողներից Ջ. Ագամբենի փոքրիկ «Только Бог может нас спасти» հոդվածի ռուսերեն թարգմանությունը. մեջբերում եմ ռուսերենից թարգմանությամբ. «Միայն Աստված կարող է մեզ փրկել»:

Հայդեգերի «Միայն Աստված կարող է մեզ փրկել» կտրուկ արտահայտությունը 1976 թ. «Շպիգել» հանդեսում մշտապես տարակուսանք է հարուցել: Այդ արտահայտությունը հասկանալու համար հարկավոր է նախ այն վերադարձնել իր ենթատեքստ:

Հայդեգերը դրանից առաջ խոսել է տեխնիկայի մոլորակային տիրապետության մասին, որը, ըստ երևույթին, ոչ ոք ի գործու չէ կառավարել: Փիլիսոփայությունը և ոգու մյուս ոլորտները՝ բանաստեղծությունը, կրոնը, արվեստը, քաղաքականությունը, կորցրել են Արևմուտքի ժողովուրդների կյանքն ուղղորդելու կամ թեկուզ և զգացմունքի մեջ դնելու ունակությունը: Այստեղից էլ դառը ախտորոշումը, որ նրանք «չեն կարող ոչ մի անմիջական փոփոխություն առաջ բերել աշխարհի ներկա իրավիճակի մեջ», և անխուսափելի հետևանքը, որ «Միայն Աստված կարող է մեզ փրկել»: Որ այստեղ խոսքն ինչի մասին ասես կարող է լինել, բայց ոչ միլլենարիստական մարգարեության, հաստատվում է դրանից հետո եկող ճշգրտմամբ, որ մենք պարտավոր ենք մեզ նախապատրաստել ոչ մայն «Աստծու հայտնությանը», այլև ավելի շուտ «Աստծու մթնշաղին և նրան, որ բացակայող Աստծու հանդիման մենք կործանվել ենք»:

Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ Հայդեգերի ախտորոշումն իր ակտուալությունը չի կորցրել նաև այսօր. ընդհակառակը, այն ավելի անժխ-

տելի ու հնարավորինս ճշմարիտ է դարձել: Մարդկությունը հրաժարվել է ոգեղեն խնդիրների վճռորոշ կարգավիճակից և ստեղծել է դրանց չեզոքացման իր հատուկ ոլորտը՝ մշակույթը: Արվեստը, բանաստեղծությունը, փիլիսոփայությունը և ոգու մյուս ոլորտները, եթե դրանք դեռ լրիվ չեն հանգել կամ ամբել, դրվել են թանգարան և ամեն կարգի մշակութային հաստատությունների մեջ, որտեղ նրանք շարունակում են գոյություն քարշ տալ առավել կամ պակաս հետաքրքիր զվարճանքների և գոյության ձանձրության կտրվելու տեսքով (իսկ երբեմն էլ ոչ պակաս ձանձրալի):

Եվ ինչպե՞ս հասկանանք փիլիսոփայի դառը ախտորոշումը: Ի՞նչ իմաստով «միայն Աստված կարող է մեզ փրկել»: Գրեթե երկու դար առաջ այն ժամանակներից, ինչ Հեգելն ու Նիցշեն հայտարարեցին Աստծու Մահվան մասին, Արևմուտքը կորցրեց իր Աստծուն: Բայց մենք կորցրել ենք միայն այն Աստծուն, որին կարելի է անուն տալ կամ սահմանել նրա անհատականությունը: Աստծու մահը, ըստ էության, աստվածային անունների կորուստն է («Կորել են անունները աստվածային», - գանգատվում էր Հյուդեգերը): Անուններից անդին մնում է ամենակարևորը՝ աստվածայինը: Այնքան ժամանակ, քանի դեռ մենք ընդունակ ենք ընկալել ծաղիկը, դեմքը, թռչունին, ժեստը կամ խոտի տերևը՝ իբրև աստվածային մի բան, մենք կարող ենք զուլի հանել առանց Աստծու, որին կարելի է կոչել անվամբ: Մեզ բավական է աստվածայինը. ածականը մեզ համար կարևոր է գոյականից: Ոչ թե «Աստված», ավելի շուտ. «միայն աստվածայինը կարող է մեզ փրկել»:

(Ի դեպ, այս ողջ ասվածը ասված է Պոլ Վալերիի «Տեսրերի» մի տողով. «Ես չեմ տեսնում Աստծուն, բայց ես չեմ ասում, թե աստվածայինը գոյություն չունի» – «Je ne vois pas de Dieu, mais je ne dis pas que le divin soit inexistant» (Paul Valéry, Cahiers, VIII: 312):

(Նորից ի դեպ. Հայդեգերի՝ հյուդեգերիան ասպրումով գրված բազմաթիվ հոդվածների ու խոհագրությունների մեջ կա մեկը, որը ես բարձր եմ գնահատում. կյանքի վերջին տարիներին (1974) գրած «Der Fehl der heiligen Namen» («Սուրբ անունների պակասը») 34-էջանոց փոքրիկ հոդվածը, որտեղ Հայդեգերը, որն արդեն կռահել էր (թեև մինչև վերջ այդպես էլ չկռահեց) իր փիլիսոփայության հիմնական մի հասկացությունը՝ «Sein»-ը (inվ) «Seyn»-վ (ynվ) փոխելու անհրաժեշտությունը՝ երկրորդ բառի «իպսիլիոնով» գոյությունը պոկելով իր զուտ գոյական գոյությունից և այնտեղ ներառելով նաև այն, ինչը գոյությանը գոյություն է շնորհում (ես այդ տարբերությունը այսպես կմեկնաբանեի. «Sein»-ը գոյությունն է գոյի մեջ, «Seyn»-ը՝ հակառակը, գոյն է գոյության մեջ): Հյուդեգերիան մեկնակետով տեսնված այս «Seyn»-ը հենց այդ սուրբ անունների «պակասի» գի-

տակցությամբ չէ՞, որ դառնում է այդպիսին, և որտեղ Աստծու հենց այդ պակասն է, որ դառնում է նրա ներկայությունը և գոյությունը դարձնում է գոյություն: Ավելի հեռուն չգնալու համար ասեմ միայն, որ ես համաշխարհային բանաստեղծության մեջ այդ կոթողային տողը համարում եմ Ժ. դ' Մեստրի «Աստված մեզ լքել է», Նիցշեի «Աստված մեռած է», Լ. Բլուայի «Աստված հեռանում է» արտահայտությունների կանխատեսումն ու մարգարեությունը. ես այստեղ այս բոլորի աստվածաբանական-իմացաբանական մանրամասների մեջ չեմ մտնի, դրանք հետարդի գուրուների համար չեն (ընթերցողը դրանց մասին իմ մոտեցումները կարող է կարդալ Նիցշեի Երկերի 5-րդ հատորի 2-րդ գրքում զետեղված «Նիցշե: Քրիստոնեության տեխնիկան» և Լ. Բլուայի «Նապոլեոնի հոգին» գրքում զետեղված «Քրիստոնեությունն իբրև գիտակցություն և էքզիստենցիա» իմ հոդվածներում): Եվ քանի որ նման «վերացական», ոչ պրագմատիկ ու ոչ հասարակագիտական գաղափարները մեր գուրուի համար, ենթադրում եմ, անհասկանալի են, փորձեմ դա նրան բացատրել պրագմատիկ մի օրինակով. ենթադրենք նա շատ է ուզում, որ Երևանյան իր «թասախոսություններ» ժամանակ իրեն բանաստեղծուհիները շրջապատեն և աջ ու ձախ հարցեր տան, ինքն էլ մի ռիշիի պես պատասխանի, բայց որովհետև այդպիսիք «չիք» («Der Fehl der heiligen... Dichter-innen» – «Սուրբ բանաստեղծուհիների պակասը»), դա նրան «օգնում է», որ նա Երևանում ինչքան մեկից էմանսիպացված, «խորոտիկ յարից» («մարալ ասեմ, թե ջեյրան ասեմ») մի ցատկով դեպի «իմ խորոտիկ փուսսի» ցատկած կա՝ հավաքի գլխին և նրանց հոչակի Ջապել Եսայանեն ի վեր ամենաապշեցուցիչ երևույթներ, որպեսզի նրանք էլ ի երախտագիտություն բռնեն և իրեն այդպիսին համարեն...

Բայց այս ամենը գործի տեխնիկական կողմն է: Գուրուն չի բավարարվում սոսկ լեզվաքերականական սխալներ բռնելու ցուցամատաթափահարություններով և անցում է կատարում ավելի լուրջ թեմաների: Այս մեծամիտ և անագնիվ հոդվածում, իր բառերով ասած՝ «ամենեն անտանելին» նրա «դերաքրիստոսության» ստանձնությունն է, միայն թե եթե Նիցշեին դա տարավ խելագարության, սրան տարել է «Ջապել Եսայանեն ի վեր» հետարդիական աղջիկ բռնելու իր խանդավառությանը... Սակայն այստեղ հանկարծ այն կարծիքը չստեղծվի, թե ես արեիզմը կամ իրապաշտությունը չեմ ընդունում և դրանց դեմ եմ. չէ՛, իմ սիրած հեղինակներից մեկը, որն այսօր էլ գերում է ինձ, Պ. Վալերին է, իսկ ամենամեծ գաղտնիքները, ես գիտեմ, իրականության ու իրական բաների մեջ են

թաքնված: (Գրեցի սա և հանկարծ հիշեցի Է. ֆոն Հարթմանի ձևակերպումը՝ «տրանսցենդենտալ ռեալիզմ»): Վերևում տեսանք, թե գերմաներեն «Offene»-«Բացի» դեպքում դա նրան ինչ «բացություններ» է հուշել, սակայն դա չարիքի փոքրագույնն է: Ամեն ինչ սկսվում է Հյուդեոլինի «Քրիստոս-Հիմների»՝ նրա չգիտես էլ թե որ լաքունանսիներից վերցրած դատողություններից: Մի կողմ թողնենք, որ այստեղ նույնպես, ինչպես իր համակարգչային գիտելիքների պայմաններում գրված իր անգամ հաստատվոր գրքերում, մի ինքնուրույն մտքի, մի ինքնուրույն դատողության չես հանդիպի. ամենուր մոլի ու մոլագար ինտելեկտուալի պատրանք ստեղծող համակարգչային վկայակոչումներ՝ «այսինչը այսպես ըսած է», «այսինչը իր անգլերեն գրքի աս էջին մեջ ատ այսպես արտահայտած է»... մի խոսքով՝ ինտելեկտուալ բամբասանք, որի ժամանակ «բա դո՞ւ ինչ ես ասում» հարցը մնում է օդում կախված: Ավելին, այս գուրունները անգամ կատաղում են, երբ որևէ տեքստում հանդիպում են քո սեփական մոտեցումներին, ինչն իր հոդվածում երբեմն չի կարողանում թաքցնել, չի՝ հանդուրժում, քաջարի սան մեր այս գուրուն. «Եւ հոս յանկարծ կհանդիպինք իսկական Յակոբ Մովսեսին, որ հասկնալի լեզուով իր կարծիքը կհայտնէ եւ իր մեկնաբանությունները կառաջարկէ թարգմանած քերթուածներուն մասին, նաեւ յաւելեալ տեղեկութիւններ կու տայ»... «Հոս Յակոբ Մովսէս իր սրտի խոսքն է, որ կարտաբերէ, ետին ձգելով ի միջի այլոց Բայսների «արտաքին, զուտ բանասիրական» նկարագրությունը»... «Հակոբ Մովսէս... իր խոսքը կսէ բանաստեղծի մասին... մշակութային կարևորությունը կբացատրէ, ու կրոնափիլիսոփայական նշանակության մասին կու տա ընդհանուր պատ կեր մը, ի հարկէ՝ իր կազմած պատկերը, հիմնված իր մեկնաբանություններուն վրա: Յառաջաբանին տարօրինակությունը այն է, որ հոն կանցնին... Հայդեգեր, Գադամեր, Բլանշո, բայց թարգմանիչ-մեկնաբանին վերլուծումները չեն հիմնվիր անոնց կատարած վերլուծումներուն կամ անոնց պաշտպանած դրոյթներուն վրա»... Սա նրան կատաղեցրել է... Ա՛յ քեզ բան. հիշատակած բոլոր անունների հոդվածները (ի դեպ, երբեմն իրարամերժ) եւ դրել եմ գրքում, որպեսզի ընթերցողը տարբեր մեկնաբանությունների հնարավորություն ունենա, բայց եւ պարտավոր եմ նրանց նման մտածել, կամ հենվել նրանց «կատարած վերլուծումներուն» վրա, հո եւ էլ նրանց սանը չե՞մ, ինչպես ինքը քաջարի նանսիների և լաքու-լաքարթների...

Իհարկէ, ոչ մի խոսք թարգմանությունների մասին, ոչ մի խոսք, թե, ասենք, «Պատմոս» կամ «Միմոզինէ» հիմների մուտքերի փառահեղ հատվածները թարգմանելիս թարգմանիչը կարողացե՞լ է արդյոք գտնել բնագրի վեհապանծ-ողբերգական առողջությունները (եւ այսպես եմ

թարգմանում հունարեն «պրոսոդիա» եզրույթը): Դա նրա խնդրի մեջ չի մտնում: Նրա խնդիրը «սխալներ» բռնելով ու «սխալ» հանելով գուրուի իմիջ ստեղծելն է: Իր ոտքերի տակ նստած իր աղեպտների «վաու»-ին (wow!) հասնելու նպատակի համար նա ի՛նչ միջոցների ասես որ չի դիմում. դրանից ամենանենգը «Ծանոթագրություններ» բաժնում իբր թե սխալ թարգմանված և այն էլ անչափերտ մեջբերված ծանոթագրություններ հայտնաբերելն է՝ սկզբում «արգիլված չէ, կենթադրեմ, ուրիշի մը պարզաբանումները բառացի փոխադրելը» ապահովագրմամբ, ապա «Բայց գիրքին ուր ըստած է, որ այդպիսի փոխադրություն մըն է կատարուածը եւ ո՞ւր տրուած է ատոր արդարացումը: Արդյոք ըստած է և իմ աչքես վիրիպեցա՞ւ» (wow!): Իհարկե, գուրու իմ, «ըսված է», բաց արա գրքի 398 էջը և կարդա. բա այնտեղ ծանոթագրությունների և բանասիրական մեկ նությունների բոլոր աղբյուրները, Բայսների (ի, դեպ, վերջինիս հրատարակության մասին 18-րդ էջի տողատակում զարմանալի սուտ տեղեկատվություն է հաղորդվում. «...մոտ երեք հատորով հրամցրած առձեռն հրատարակության»: Նախ՝ «մոտ»-ը ո՞րն է, դա նման է «մոտավորապես հղիին», երկրորդ, դա երեք հատոր չէ, այլ երկու), Յո. Շմիդտի, Գ. Միթի, Հ. Յ. Բալմեզի, ինչպես նաև Ս. Կրկյաշարյանի) և մյուսների անունները հատ առ հատ նշելուց հետո գրված չէ՞, որ նրանց «ծանոթագրությունների դիցաբանական և պատմաբանասիրական բլոկից էլ օգտվել եմ», իսկ 400 էջում գրված չէ՞, որ դրանք երբեմն պարզապես «վերաշարադրված» են, ոչ թե Հյուդեդոլինի բանաստեղծությունները մեկնաբանելու, այլ ընդամենը, ինչպես և ասված է, դրանց ընթերցանությունը դյուրացնելու նպատակով, որովհետև յուրաքանչյուր ոք կարող է ունենալ իր սեփական մեկնաբանությունը, ինչից էլ գուրուների ժամանակների մեր այս «իմպոտնի» հայ գուրուն սոսկում է: Եվ ընդհանրապես, ծանոթագրություն թարգմանելը ո՞րն է, դրանք սովորաբար վերաշարադրվում են, երբեմն չես էլ հիշում, թե այս կամ այն ծանոթագրությունը կամ բանասիրական մեկնաբանությունը որտեղ կամ երբ ես կարդացել... Բայց անհեթեթությունը սրանով չի վերջանում. մեր գուրուն իր հոդվածում, իր գիտելիքների անսահմանությունը փաստելու նպատակով (որպեսզի իր աղեպտներին ցույց տա, որ ինքը անգամ գիտի, որ Հյուդեդոլինը թարգմանություններ էլ է արել, պատկերացնո՞ւմ եք...), իր դիտողությունների շտեմարանը բերնբերան լցնելու համար պահաջում է, որ անգամ թարգմանվեին Հյուդեդոլինի՝ Պինդարոսից և Սոփոկլեսից արված թարգմանությունները («Մեկ քով ձգված են թարգմանությունները», պատկերացնում եք՝ եթե «մեկ քով չձգեի դրանք» և թարգմանեի... թարգմանությունները, ա՛յ քեզ բան...): Իսկ այնտեղ, որտեղ ես կարիք եմ ունեցել թարգմանչի և ընթերցողի իմ խոսքն ասել, ես անգամ

չեմ դրել իմ անունը, ինչպես 45 էջի «Առ վարդ» գողտրիկ բանաստեղծության ծանոթագրման պարագային, բանասիրականության ընդհանուր շրջանակներից դուրս չգալու համար: Վերոհիշյալ աղբյուրների մեկնաբանությունները երբեմն թարգմանված են, երբեմն վերաշարադրված, երբեմն էլ, ուրեմն, ուղեկցված իմ սեփական ընկալումներով, որոնցից մեկի դեմ գուրուն պարզապես գազազել է: Մեր գուրուն «եքյա» գուրու է, բայց դեռ չի կռահել, որ որևէ մեկը կարող է նաև ինքնուրույն մտածել... Արդեն ասացի՝ մի տեղ չէ, որ դա նրան մոլեգնության է հասցնում: Մղում է անգամ շերտկտումայան ինդուկտիվ ու դեդուկտիվ մեթոդներով հետաքննչական եզրակացությունների. նա, օրինակ, փորձել է նաև պարզել, զորօրինակ, թե ես ինչ եմ կարդացել և ինչ չեմ կարդացել, առանց հասկանալու (գրքի առաջաբանը նրան դա պետք է հուշած լիներ), որ ես ինչ կարդացել եմ՝ նրան խորհուրդ չէի տա կարդալ, ի՞նչ օգուտ, իսկ այն, ինչ ինքը դեռ շարունակում է կարդալ ու կարդալ, ես վաղուց մի կողմ եմ նետել, ի թիվ իր հոդվածում բազմիցս հիշատակվող Բեդա Ալեմանի շատ թույլ գիրքը, որն իմ ծանոթագրություններում հիշատակված է (էջ 489), և որը եթե որոնեմ՝ գուցե գտնեմ իմ գրադարանի ինչոր անկյունում, ներքևի վաղուց փակ դարակների ինչ-որ գրքերի տակ: (Այստեղ գուցե ավելացնեմ, որ Մ. Հայդեգերի հոդվածները Հյոլդեովիսի մասին, որոնց ինքը շարունակ անդրադառնում է, ես գնահատում եմ, բայց ամեն ինչ չէ, որ այնտեղ ինձ համար բարձրարժեք կամ անգամ ընդունելի է: Մ. Հայդեգերը անցած դարի երևելի մտածողներից է, սակայն նրա մեկնություններն ինձ համար դուրս չեն. այնպես որ ոչ մի պարսավելի բան չկա, եթե ես որոշ տեղերում ասեմ «Հայդեգերի ըսածին ճիշտ հակառակը»: («Զրադաշտում» մի փառահեղ գլուխ կա, «Վասն շրջանցումի», որտեղ Զրադաշտը խոսում է իրեն կապկոդների՝ «Զրադաշտի կապիկների» մասին: Պետք չէ լինել հիմա էլ «հայդեգերի կապիկը»: Ի դեպ, գերմանացի՝ այժմ Հայաստանում շատ մոդայիկ և ավելցիկ մեջբերվող այս փիլիսոփան իր անդրադարձած մի քանի հեղինակների անուններով բայեր է ստեղծել, օրինակ՝ ռիլկեյ, հյոլդեովիսեյ, և ահա այսօր Հայաստանում ով նրա անունը լսել է՝ հայդեգերում է)... Բայց այս ամենը, իրոք, թողնենք. չխորանանք և չբացատրենք, որ հայդեգերյան հոդվածները թարգմանված են ի սպաս, հետևաբար միանգամայն բնական է նրա էքզիստենցիալ հասկացությունները տարբեր բառերով հրամցնելը: Այլ անդրադառնանք գուրուի գաղափարական մոլեգնություններին, որոնց մեջ նա ընկնում է այնպես, ինչպես եթե ՍՍՀՄ վերջին գենսեկ Անդրոպովը, ասենք, Թոմաս Աքվինացի կամ Ֆրիդրիխ Գոգարթեն կարդար:

Եվ ահա սկսվում են գուրուի գաղափարական մատնաթափահարումները՝ նորից ու նորից սխալ բռնելու մարմաջով. Աստված իմ, սա ինչքա՛ն է սիրում սխալ բռնել: Նիցշեի «ՀակաՔրիստոսը» («Der Antichrist») գրքի վերնագրի թարգմանության առիթով գրում է. թարգմանած է «ՀակաՔրիստոսը» «սխալ վերնագրով»: Այդպես՝ միանգամից, շը՛րիսկ, անսխալական սխալբռնիչի կամ «բռնել տվողի» ավյունով, բուռն ծափահարություններ ոտքերի տակ հատկապես առաջին շարքում նստած «հետադի» գոլս ու բոյսերից: Դե, մտածում ես, հող ու հիմքից գուրկ գուրու տղա է, ի՞նչ է մնացել իրեն, եթե ոչ Հայաստանում դրանց խմբակներում իր համար իմիջ ստեղծելը, չխանգարենք, չզրկենք իրեն իր հաճույքից: Բայց՝ չէ՛, սա փոխանակ դրանցում տեղավորվի ու սուս մնա, իրեն թույլ է տալիս զանազան այլևայլ բաներ.... Ա՛յ գուրու, որ քո մի քանի նորընծաներին Նիցշեի գործի վերնագիրը «Դերաքրիստոս» թարգմանելով քյոլմստել ես, թե իբր «ազգային-ազատագրական» գյուտ ես արել, բա չե՞ս հասկանում, որ այդ գիրքը «Der Antichrist» վերնագրված է հենց «Anti»-«Հակա» ժխտական նախաձանց-մասնիկի իմաստով, որ այդ գրքի բուն վերնագիրը հենց այդ «հակա»-ն ու հակայությունն է, ինչն էլ նախանշում է հեղինակի՝ քրիստոնեության հանդեպ վերաբերմունքի ողջ պոտենցիալը, որը կռահել է Մ. Հայդեգերը իր «Նիցշեի «Աստված մեռած» է խոսքը» հոդվածում, որտեղ հենց այդ «հակա»-ի մասին գրված է. «... Սակայն իբրև պարզապես հակաշարժում, ինչպես որ ամենայն հակա, այն անհրաժեշտաբար զամված է մնում նրա էության մեջ, ինչի դեմ գնում է»: (Նիցշե Բ, 2018: 471): Եվ ապա. «... քրիստոնեության հետ որևէ վեճ ոչ մի դեպքում և անպայման պայքար չէ քրիստոնեության դեմ, ինչպես որ աստվածաբանության քննադատությունը դեռ հավատի քննադատություն չի նշանակում...» (նույն տեղը, էջ 474): Սա հասկացել է Հայդեգերը, որը նույն հոդվածում Նիցշեի քամահրական ձևակերպման՝ «քրիստոնեությունը իբրև զանգվածների համար պլատոնականություն» արտահայտության վերլուծությամբ ինչպե՞ս կռահեր, որ այն մի աստիճան էլ է ցած գլորվելու՝ հիմա էլ դառնալով պլատոնիզմ պոստմոդեռնիստական հասարակագիտության համար (իսկ հենց իր փիլիսոփայության հիմնական հասկացությունը՝ «Daseyn»-ը, արդեն ասացի, վերածվելու է... դիզայնի, քան որ եթե վեհից մինչև ծիծաղելին մի քայլ է, ուրեմն Դազայնից մինչև դիզայն ևս մի քայլ է:

Նիցշեի գործի այս հիմնական միտումը հասկացել են բոլորը: (Անգամ թունդ հականիցշեական բողոքական աստվածաբան Կ. Բարտը): Այդ «հակա»-ն է, որը միտում ունի քրիստոնեությանը վերապոտենցավորել իր հիմնադրով, ում մասին ասված է. «Աշխարհում մի ճշմարիտ քրիստոնյա կար, որին էլ մենք խաչեցինք», և այդ վերնագիրը նպատակ ունի խոսել ոչ

թե Նեոի ու քո հասկացած դեռահասական դերաՔրիստոսի մասին, այլ ժամանակակից աշխարհի և հենց իր՝ քրիստոնեության հակաքրիստոնեականության, որպեզի հեղինակը ցույց տա իր հակաությունը այդ քրիստոնեության և այն աղավաղող բարքերի՝ հաստատության, սովորության, ձևականության, կեղծավորության, սուտ բարեպաշտության դեմ, և այդ «հակա»-ով իսկ ի հայտ բերի իր «համա»-ությունը այն քրիստոնեությանը, որի մասին ինքը երագում էր: (Լսի՛ր, գուրո՛ւ իմ, և մի՛ միացիր նրանց, ովքեր համաշխարհային փիլիսոփայության այս եզակի ազնվագույն միտքը երեկ տարան կոխեցին ֆաշիզմի տիղմերի մեջ, իսկ այսօր կոխում են երևի ոչ պակաս մի աթեիզմի՝ մեջ. «... միայն և միայն՝ քրիստոնեական գործունեությունը, այնպիսի մի կյանք, ինչպիսին ապրեց նա, ով մեռավ խաչի վրա, ահա թե ինչն է քրիստոնեական... Այսօր նույնպես նման կյանք հնարավոր է, որոշ մարդկանց համար՝ անգամ անհրաժեշտ. իսկական նախասկզբնական քրիստոնեությունը բոլոր ժամանակներում հնարավոր է լինելու» (հատոր 51, էջ 227)... Իսկ դու բացել ես Հայկազյանը և «Նեո»-ի տակ տեղադրված գրաբարյան այդ ձևը (ի դեպ հայերենում կա նաև «փոխՔրիստոս տարբերակը») որոշել ես ներկայացնել իբրև գյուտ... Եվ երկրորդ՝ չես տեսնո՞ւմ, որ հատուկ անվան դեմ որոշյալ հոդ կա դրված, ինչը հուշում է, որ բառին առավելապես ոչ թե հատուկ անվան, այլ հասկացության նշանակություն է տրված, որ խոսքն առավելապես ոչ թե հատուկ անվան մասին է, այլ դրա իմաստի ու նշանակության, այն էլ՝ բառի բառակազմական իմաստով և, ուրեմն, շատերի (նաև Մ. Հայդեգերի) կողմից միանգամայն արդարացիորեն ընկալվում է ոչ թե իբրև հակաՔրիստոսը, այլ հակաքրիստոնյան, ինչը հուշում է հենց հատուկ անվան դիմաց դրված որոշյալ հոդը: (Որ այս բառը առավելապես հասկացություն է և ոչ թե հատուկ անուն, հուշում է անգամ այն, որ այն Հովհաննեսի թղթերում հանդես է գալիս անգամ հոգնակի թվով. «Որոյակնե՛ր, վերջին ժամանակն է: Եվ, ըստ այսմ, ինչպես լսել եք, Նեոը գալու է, բայց արդեն իսկ եկել են բազում նեոեր» (Ա. Հովհ. 2:18): (Մեր կողմից եկեք ավելացնենք՝ նաև «նեոիկներ»)... Դրան է մղում նաև ենթավերնագիրը՝ «Fluch auf das Christentum» «Նզովք քրիստոնեությանը»: Ինչը հուշում է, որ թացը չորի հետ խառնած այս պամֆլետը ուղղված է արդի հաստատութենական-պատմական քրիստոնեության դեմ (ինչի մասին ամենայն որոշակիությամբ ասված է նաև 1888 թ. գրված «Արշալույսի» «Առաջաբանում». «Թշնամի հավատի ու քրիստոնեականության այժմյան [ընդգծումն իմն է] ցանկացած տեսակի»), այլ ոչ թե՝ Հիսուս Քրիստոսի և նրա սերմանած քրիստոնեության, որը գուցե դեռ չի էլ սկսվել («ըստ էության մի քրիստոնյա է եղել, և նա էլ մեռավ խաչի վրա»):...

(Ես «ՀակաՔրիստոսի» իմ ծանոթագրություններում վերնագրի մասին մանրամասնորեն խոսել եմ, կարդալ 5/1 հատորի 541-542 էջերը: Բայց որովհետև այստեղ նաև անձնական խանդի պահ կարող է լինել,- այս ստեղծագործությունը նաև ինքն է թարգմանել, ես այնքան առաքինություն եմ ունեցել, որ 5/1 հատորի 634 էջի ծանոթագրության մեջ նշել եմ փաստը, և այնքան առաքինություն եմ ունեցել, որ «Դերաքրիստոսը» վերնագրի մասին չեմ գրել «անհեթեթ», Բայց հիմա գրում եմ): Միգուցե իր ոտքերի տակ նստած «սոցիալիստական» մարքսիզմը ֆրոյդ-սարտրյան «կապիտալիստական» էրոտիկ մարքսիզմով փոխարինած ադեպտների աչքում այդ գրաբարյան ձևը տպավորություն է թողել, բայց դա միանգամայն աղճատում է գրվածքի ողջ պաթոսը, նշանակությունը և իմաստը և ապացուցում, որ մեր «քաջ-քաջ կակաչը» (ես այսպես եմ թարգմանում իմ սիրած ֆիլմերից մեկի՝ «Fanfan la Tulipe» վերնագիրը) բան չի հասկացել այդ ողբերգական ստեղծագործության իմացական (կոգնիտիվ) թիրախայնությունից: Այնպես որ հայերեն նեո կամ «դերաքրիստոս» բառը պղծում է այդ թիրախայնությունը...

Սխալբոնիչի տոփանքը նրան ավելի առաջ է մղում, և գուրուն հետաքրքիր ատենակալի մուրճն իջեցնելով՝ մի անբեկանելի դատավճիռ (verdict) էլ կայացնում է «Կամք առ իշխանություն» արտահայտության առիթով, դարձյալ գրելով՝ թարգմանած է «սխալ վերնագրով»: Եվ քանի որ հավես չկա (և ոչ մի օգուտ չունի) իրեն այստեղ կրկին բաներ բացատրելը, եկեք հիշեցնենք «Կամք առ իշխանություն» վերնագրի մասին իմ ելակետը, որն ընթերցողին ներկայացված է Նիցշեի Երկերի 5-րդ հատորի 2-րդ գրքում, որտեղ ես հիմնավորել եմ «իշխանություն» բառի իմ ընտրությունը: «...Ես կուզենայի միայն երկու խոսք ասել «Wille zur Macht» արտահայտության «Macht» բառի թարգմանության մասին: Այս բառ-հասկացությամբ «Wille zur Macht»-«Կամք առ իշխանություն» կապակցությամբ առաջին անգամ հանդիպում է «Զրադաշտի» «Վասն ինքնահաղթահարման» գլխում («Ես որտեղ ապրողը գտա՝ այնտեղ գտա կամքն առ իշխանություն»): Չմտնելով նիցշեական փիլիսոփայության՝ գոյավորի («ապրողի») ողջ ուժականությունն ու կարողականությունն ապահովող այդ հասկացության օրգանական, բնութենական, կենսաբանական, կենսական, ֆիզիկական, քաղաքական, բարոյական, հոգևոր, հոգեբանական, գոյաբանական և տասնյակ այլ բացատրությունների մանրամասների մեջ (դրանց հարյուրավոր ուսումնասիրություններ են նվիրված), փորձեմ ներկայացնել դրա հայերեն թարգմանության խնդիրը: Գերմաներեն «Macht» բառը երկու հիմնական իմաստ ունի՝ «գործություն» («ուժ») և «իշխանություն», որից ածանցյալ են մնացածները: Մ. Հայդեգերը, նիցշեական այս հասկացու-

թյունը համարելով ողջ գոյավորի հիմնարար բնութագիրը (թերևս կրկնելով հենց իրեն՝ Նիցշեին, որը Էլիզաբեթի և Գաստի կազմած բանաքաղության 693-րդ ասույթում գրում է. «...Գոյության ներքնագույն էությունը առ իշխանություն կամքն է», տե՛ս սույն հատորը, էջ 176), իր երկհատորյա մենագրության առաջին հատորում (Heidegger, Nietzsche, 1996: 55-63) իր սիրած մեթոդով «Macht» բառի ստուգաբանական վերլուծություն է անում՝ այն հանգեցնելով հին գերմաներեն «magan»-«կարողանալ»-ին (ինքնըստ-ինքյան աչք է ծագում, որ նույնն է նաև ռուսերեն «мощь»-«могущество-мочь...» շարքը, միայն թե այստեղ власть»-ն այլ ստուգաբանություն ունի) և նույն տեղում հասկացությունը կապում է արիստոտելյան dynamis-ին և energia-ին (ես կավելացնեի նաև «էնտելեխիան», որը հոգևոր գործությունն է, և որից ծագում է «ինտելեկտ»-ը): Այս «ծննդաբանությամբ» է բառը գերմաներենում նաև իր «իշխանություն» իմաստն ստացել, որը, հետևաբար, առավելապես կենսաբանական ու բնագիտական և նաև դրանցից սերված էթոս է, քան՝ հասարակագիտական-քաղաքագիտական: Իր փիլիսոփայման մեթոդով միանգամայն տրամաբանորեն շեշտը դնելով բառ-հասկացության երևութաբանական-էքզիստենցիալական դրսևորումների վրա (օրգանիկայից մինչև politic)՝ Հայդեգերը, ինչպես և սպասելի է, հարկավոր ուշադրություն չի դարձնում դրա նաև իմացաբանական-օնտոլոգիական կողմին, որի արմատները կորչում են կրոնական պատկերացումներում, որտեղ «Macht»-ը իր թե՛ վերոհիշյալ «գործություն» և թե՛ «իշխանություն» իմաստներով հենց նույնպիսի արարչագործ-կենսամղումային և կայացուցիչ-գոյացուցիչ նշանակություն ունի, ինչպես Նիցշեի փիլիսոփայության մեջ: Ես կուզենայի խոսել «Wille zur Macht» հասկացության «Macht»-ի այդ երկու («գործություն» և «իշխանություն») իմաստների և իմ թարգմանություններում նախապատվությունը երկրորդին տալու մասին՝ հայերենի իրենց մակարդակով, որով էլ, ուրեմն, Հայդեգերի՝ Ֆր. Հյուդեգերինի «Ինչպես տոնօրեքին» հիմնը վերլուծող նույնանուն հոդվածը եզրափակող տողը շրջելով, դրանք «պահպանության են տրված հայերի արևելյան (°) լեզվին» և կարող են հիմք ծառայել այդ երկու հասկացությունների միջև ընտրություն կատարելու համար: Հին Ուխտի մարգարեությունների հունարեն Յոթանասնից թարգմանություններում հանդիպող «dynamis»-«գործություն(ներ)» և «exusiai»-«իշխանություն(ներ)» բառերով Եսայի, Դանիել, Եզեկիել մարգարեները, իսկ Նոր Ուխտում նրանց «եզրաբանությունն» օգտագործող Պողոս առաքյալը (տե՛ս, օրինակ, Կողոս. 1, 16) նշում են երկնային աստիճանակարգության («քահանայապետության») այն Զորություններին ու Իշխանություններին, որոնք արարչագործության և կյանքի արտաբխության ու կարգաբերության հասկացություններ են: Արդեն Դիո-

նիստս Արեոպագոսին հինուխտյան այդ հասկացություններն օժտում է կենսապարզ և «ի պատկերի» հատկությամբ (Զորությունների մասին նա ասում է՝ «...անշեղորեն հայում են գերագո և գորացուցիչ Զորությանը, և գորացող տեսակով լինում նրա պատկերը, որքան հնարավոր է, և դեպի Նա են դարձել...», իսկ Իշխանությունների մասին՝ «...և կարգված [են] [իբրև] գերաշխարհիկ և իմանալիի իշխանություն, ոչ թե բռնակալի պես վատթարաբար չարաշահելով ստորինների նկատմամբ իշխանական գորություններով, այլ համարձակ լինելով աստվածային բերկրություններում և բարի կերպով վեր բարձրացնելով նրանց, ովքեր իրենցից հետո են և ըստ ամենայնի նմանվելով իշխանաստեղծ Իշխանապետությանը...»։ (Դիոնիսիոս Արեոպագոսի, 2013: 36)։ Այստեղից երևում է *Macht-dynameis-virtutes* (վերջինս լատիներենն է) գորություն հասկացության կենսական՝ թե՛ ծագման և թե՛ հանգման սերնդաբանությունը (նիցշեական եզրույթով՝ «ծննդաբանությունը»), ասել է թե՛ «Պատկերից» սերող («ի պատկերի») և Պատկերին ձգտող « (...և ի նմանություն)», - այստեղ միևնույնն է՝ ում Պատկերի. Արարչի՞ (ասենք՝ արեոպագիտների մեկնիչ Մաքսիմուս Խոստովանողի կամ այն 9-րդ դարում լատիներենի թարգմանած Դոնս Սկոտ Էրիուգենի ընկալմամբ), թե՞ Բնականության, Կենսականության կամ անգամ Կենսաբանականության (Նիցշեի ընկալմամբ)։ Երկու դեպքում էլ այն Դեմիուրգին ձգտող ներուժականություն և կենսական «էներգետիկա» է (հենց «*energia* իմաստով» էլ այն հասկանում է Էրիուգենը)։ Անշուշտ, «*dynameis-virtutes-energia*-գորություն» այս իմաստով է հասկացությունն իր համակարգում արծարծում գերմանացի փիլիսոփան՝ դրանով պայմանավորելով, ուրեմն, գոյության ներուժականություն-կարողականությունն ու կենսականություն (վիտալականություն)-էքզիստենցիալականությունը (բնականաբար նրա բոլոր մասնավորություններով՝ կենսաբանական-կենդանականից մինչև քաղաքական)։ Թերևս սա է պատճառը, որ «*Deutschland, Deutschland über alles*»-«Գերմանիա, Գերմանիա ամենից վեր»-ի դարաշրջանում նա վախենում էր, որ այս բառը «գերմանացիների» համար» (եկեք այստեղ «գերմանացի» բառի տակ ոչ թե էթնոս, այլ էթոս հասկանանք և նկատի ունենանք նաև մեզ) դժվարընկալելի կլինի. (... «*der Wille zur Macht* իբրև սկզբունք նրանց [գերմանացիներին] շատ դժվարհասկանալի կլինի», - գրում է նա սևագիր մի պատառիկում։ Ես հատուկ ուզում եմ նշած լինել, որ այստեղ սևագրության նախորդ և հաջորդ տողերի տրամաբանությունը մեզ հուշում է, որ արտահայտությունը նախ և առաջ վերաբերում է ոչ թե հասկացության անհասկանալիությանն իբրև այդպիսին, այլ հենց «գերմանացիների» (ինչպես ասվեց՝ բոլորիս) անհասկացողությանը»1)։- Հետևելով վերոհիշյալ հայդեգերյան ստուգաբանու-

թյան տրամաբանությանը՝ «der Wille zur Macht» արտահայտությունը հայերեն կարելի էր թարգմանել թե՛ «Կամք առ զորություն» և թե՛ «Կամք առ կարող(ական)ություն», մանավանդ որ, ըստ Գ. Ջահուկյանի, հնդեվրոպական «kari»-«kar» արմատների հիմքում հենց նիցշեական հասկացության կենսականությունն է՝ «ուժ ունենալ», «ի վիճակի լինել», «կարողանալ», ինչը և փոխանցված է հայերենին: Գրեթե նույնն է «զորության» դեպքում: Բառը Հ. Աճառյանը համարում է իրանական փոխառություն, որի ծագումն անհայտ է: Իր օնտոլոգիական կիրառականությամբ այն նույնպես Արեոպագիտների քահանայապետական աստիճանակարգ է և նշում է մի օնտոս, որը, ի տարբերություն զորությունների, «գերագո և զորացուցիչ զորությանը անշեղորեն հայող» իր բնույթին, միտված է արարչագործության (գոյության) վեր բարձրացնող կենսական տարերքին: (Ի դեպ, «արեոպագիտյան» է նաև Նիցշեի՝ կյանքի շերտավորումը իրագործող և այն քառսից դուրս բերող մի հիմնական հասկացությունը՝ «աստիճանակարգությունը» (ιεραρχία, hierarchia), որը VIII դարի հայ մեծ թարգմանիչ Ստեփանոս Սյունեցին թարգմանել է «քահանայապետություն»): Այս երկու դեպքում էլ մենք գործ ունենք գոյավորի կարելիական և ունենալիական որակների հետ, որոնք նրա ձևայիններն են. դրանցով են նրանք կազմում իրենց ողջ գործունեությունը: Հետևաբար «Կամք առ կարող(ական)ություն կամ զորություն»-ը կլինե՞ր գոյավորի մոդալավորումը «ունենալու», ձեռք բերելու, յուրացնելու, տիրանալու նրա միտմամբ, նրա օրգանիկայի ընդլայնումն ու նվաճումը, որն առավելապես կենսաբանականության ոլորտ է: Բայց այդ «յուրացմամբ» բաց կմնար «իրացման», «իրագործման» ձևայինը: Աշխարհն իբրև «սնունդ» ենթադրում է ոչ միայն օրգանական յուրացում «նյութափոխանակության» համակարգով, այլև իրացում, թույլ տվե՞ք, «մտափոխանակության» համակարգով. մենք սնվում ենք ոչ միայն «ուտելով», այլև «մտածելով», և աշխարհը «ուտելով» ոչ միայն պետք է օրգանապես զորանալ, այլև այդ զորացմամբ հարկավոր է նրան տիրանալ՝ առաջինը եկե՞ք կոչենք կենդանական սկզբունք, երկրորդը՝ մարդկային, նկատի ունենալով, որ մարդը կենդանուց տարբերվում է նաև նրանով, որ նա ոչ միայն զորանում է, այլև բանական, ճանաչողական կամ գիտակցական «նյութափոխանակությամբ» «տիրանում» է աշխարհին, ինչը կենդանին չի կարող անել: Այդ զորացման ձևային էլ հենց «իշխելն» ու «իշխանությունն» է, որով մարդն աշխարհի և գոյության «տերն» է դառնում: Դրանով դրվում է Զրադաշտի «Գիշերաշրջիկի երգը»-ի 4-րդ մասի ամենի հարցը. «Ո՞վ պիտի տեր լինի Երկրին»: Ահա այդ «տեր լինելու» ձևային արդեն ոչ միայն «զորությունն» է, այլև «իշխանությունը»: Զորությունը, լինելով «կենսական տարածքների» նվաճման ձևային, դրանց տի-

րապետություն չի ենթադրում և բնութագրական է առավելապես իբրև օրգանական-կենսաբանական մոդում, սակայն ո՛չ բանական, որը տիրացածին նաև «տեր դառնալ» է ենթադրում: Այս իմաստով է, որ այն կարող է դրվել «կամքի» կողքը՝ իբրև նրա խնդրականությունը և այն, ի տարբերություն բնագոյի, մղման ու կրքի, ապահովել իբրև բանական ու բանականության ուղղորդություն՝ այն բարձրացնելով «Եղիցի կամք քո» աղերսանք-ըզձանքի «կամքի» մակարդակին: Բայց սա հարցի միայն մի կողմն է: «Բարուց և չարից անդին»-ում Նիցշեն գրում է. «Մարդկանց տարբերությունն արտահայտվում է ո՛չ միայն նրանց բարիքների տախտակների տարբերությամբ, ուրեմն՝ ոչ միայն նրանով, որ նրանք տարբեր բարիքներ են ձգտման արժանի համարում և, միաժամանակ, իրար հետ անհամաձայն են արժեքի ավելի ու պակասի, համընդհանուր ընդունված բարիքների աստիճանակարգության հարցում.- այն է՛լ ավելի շատ արտահայտվում է նրանով, թե նրանց կողմից ինչն է որևէ բարիքի իրական ունենալ և տիրել համարվում»: «Ունենալու» կողքը դնելով «տիրել»-ը՝ Նիցշեն «ունենալու» օրգանական-բնախոսական-ընդհանուր կարգը բարձրացնում է «տիրելու» մասնավոր-անհատական կարգի: «Տիրելը» ենթադրում է ոչ միայն ունեցվածք և տիրապետում, այլև ունեցածի կիրառություն (միևնույն է՝ բնագոյային թե նպատակային): Այս դեպքում տիրելը ոչ միայն ունեցվածք է, այլև պաթոս և պատասխանատվություն: Բանն այն է, որ փիլիսոփան կարողության, կարողականության, զորության կենսական հանգամանքը դիտարկում է նաև իբրև իշխելու հակում, մոդում, եթե ոչ նաև կիրք (վերջին բառը հայերենում ստուգաբանորեն նույնպես կապված է վերոհիշյալ արմատից ածանցված «կարող-ական-ության» հետ. «կիրքը» հայերենում ոչ թե կուրացնող անասնական մոդումն է, այլ որևէ մեկի աչքերը բացող կ(ա)րողականությունը): Այս և տասնյակ այլ հատվածներ ցույց են տալիս, որ Macht-ը կարողականություն է ոչ միայն իբրև օբյեկտի ինքնին հատկություն, այլև իբրև սուբյեկտ պահանջող իշխանություն, և այս դեպքում մարդը Macht-ով միայն աշխարհանվաճող չէ, այլև՝ աշխարհակերտիչ և անձնակերտիչ: Այսպիսով՝ իշխանությունը մարդու հիմնական հարաբերությունն է ոչ միայն աշխարհի, այլև առաջին հերթին ինքն իր հանդեպ: Այդպես էլ ասվում է «Զրադաշտի» «Վասն ինքնահաղթահարման» առանցքային գլխում, որտեղ «առ իշխանություն կամքը» հենց առաջին անգամից հրամայման մղման կողքին հանդես է գալիս նաև իբրև հնազանդման ու ինքնահնազանդման մոդում. «...նրան են հրամայում, ով չի կարողանում ինքն իրեն հնազանդվել»: Ինքն իրեն և դրանով աշխարհում իշխելու կամքն է (այսպիսով՝ կամքը գոյավորի եռակի էներգիան է՝ կամք առ իշխանություն, կամք առ ճանաչողություն և կամք առ ճշմարտու-

թյուն), որը ճանաչողությունը և ճշմարտությունը հանում են գուտ ցանկալիության սահմաններից և նրան գոյավորի բնույթ են հաղորդում (այստեղ տեղին է «Կամք առ իշխանություն» բանաբաղության ելակետային ասույթը. «Գոյավորմանը գոյի բնույթը դրոշմել - սա բարձրագույն առ իշխանություն կամքն է», ինչը և նկատված է «Զրադաշտի» նույն գլխում: Այստեղից էլ գալիս է այդ սուբյեկտը յուրացնելու, իրենով անելու, այն իրեն ու իր օրգանիկային ենթարկելու իշխանությունը, որը, այդպիսով, դույն իշխանությամբ դույն սուբյեկտը դարձնում է իր համար եթե ոչ նպատակ ու սևեռուն գաղափար, այլ մի արդյունք: Այդ իշխանությունը անհատին (անձին) հնարավորություն է տալիս յուրացնելու աշխարհը սեփական օրգանիզմով (այստեղ այս «օրգանիզմ» բառով պետք է հասկանանք նաև մտածողությունը)՝ այսպիսով ինքը գորանալով իր սնունդով և իր գորությամբ գորացնելով ողջ գոյությունը: Ավելի պարզ ասած՝ հայերեն «գորություն» բառը առավել բնութագրական կլիներ, ինչպես գերմանացի իմաստունն ինքն է ասում, մեր «պրոտոպլազմայական»-միաբջիջ նկարագրին, որով, դիցուք, սննդի հայթայթմամբ ոչ թե մեր սոսկական հնարավորություններն են ընդլայնվում, այլ մեր ընդլայնված հնարավորություններն են կենսականացվում: «Der Wille zur Macht»-ը «գորություն» իմաստով մնում է այդ «պրոտոպլազմային» բնույթի սահմաններում, իբրև ինքն իր նպատակը, դրանով իսկ հանդես գալով իբրև կենսաբանական ինքնապահպանության ինքնանպատակ, իսկ ահա իշխանությունը դրանից արդեն մի քայլ վեր է. այն այլևս միջոց չէ. («... արդյոք առ իշխանություն կամքը միայն միջոց է»): Այն գոյության «իրենից դուրս»-ի ինքնաներսբերումն է, այն, հակառակը, «կոպեռնիկոսյան»՝ կենտրոնից հեռացող մարդու ինքնավերադարձն է, մարդու ինքնա-ժողովումն ու ինքնահավաքումն իր իսկ մեջ: Իշխանությամբ մարդն իր վրա գոյությունը կերտելու պատասխանատվություն է ստանձնում (հիշենք՝ «Ո՞վ պետք է տեր լինի երկրին»): Կամք առ իշխանությունն այս իմաստով մի տեսակ լոգոնոն է, կանտյան «գուտ բանականության», հեգելյան «բացարձակ գիտակցության», ֆիխտեական «բացարձակ ես»-ի տեսակ՝ իր ֆիզիկական և հոգևոր բոլոր իմաստներով: Այն արժեք սահմանողն է, և նրանով է, որ արժեքները բարոյախոսության դաշտից ելնում են և մտնում գոյության ու գոյութենականության ոլորտ: Այն այս դեպքում դուրս է գալիս նաև «միաբջջիչային» բարոյախոսության ծիրից և հայտնվում է այն անդինում, որտեղ, Միքելանջելոյի «նիցշեական» միտքը մեջբերելով, «չգիտեմ ինչն է լավ՝ արդյոք չարը, որն օգուտ է բերում թե՞ բարին, որը վնաս է տալիս»: Այս իմաստով նիցշեական «իշխանության» կամքի կրողը «իշխան» ու «գորավոր» է, բայց «իշխանավոր» ու «գորավար» չէ: Աշխարհին «տեր կանգնելու» նրա դիրքը եթե իր մենտալ

աղբյուրներից չի բխում՝ աշխարհի բռնակալություն է: Ես կուզենայի, որ 1880 թ. գրառված և մեր հրատարակության 5/1 հատորի 563/564 էջերում մեջբերված մի պատառիկ այստեղ նորից մեջբերվեր. ես այն Նիցշեի «կամք առ իշխանություն» հղացքի բանալի եմ համարում. «...Բայց ես ուժը գտել եմ այնտեղ, որտեղ այն չեն փնտրում՝ պարզ, մեղմ ու բարեհաճ մարդկանց մեջ՝ առանց տիրելու դույզն-ինչ հակման, և, ընդհակառակը, տիրելու հակումն ինձ համար հաճախ թուլության նշան է թվացել. նրանք վախենում են ստրուկի իրենց հոգուց և նրա վրա նետվում են թագավորական պատմունճանով (սակայն նրանք, ի վերջո, իրենց արբանյակների, իրենց փառքի և այլնի ստրուկներն են դառնում): Ուժեղ բնավորությունները տիրում են, դա անհրաժեշտություն է, - անգամ մատ չշարժելով: Եվ անգամ երբ կյանքի օրոք իրենց թաղում են որևէ պարտեզի տաղավարում» (անշուշտ նկատի ունի «պարտեզների փիլիսոփային»՝ Էպիկուրին):

Այստեղ է, որ այս պատառիկի «առանց տիրելու դույզն-ինչ հակման» արտահայտությունը ձայնակցում է «Արեոպագիտների»՝ իշխանություններին բնութագրող վերևում մեջբերված հատվածին. «...և կարգված [են] [իրքն] գերաշխարհիկ և իմանալի իշխանություն, ոչ թե բռնակալի պես վատթարաբար չարաշահելով ստորինների նկատմամբ իշխանական գործություններով, այլ համարձակ լինելով աստվածային բերկրություններում և բարի կերպով վեր բարձրացնելով նրանց, ովքեր իրենցից հետո են և ըստ ամենայնի՝ նմանվելով իշխանաստեղծ Իշխանապետությանը» ... Այստեղ է, որ «երկրի տերը» հիշեցնում է «Երկրի աղը» (Մատթ. 5:13) ավետարանական արտահայտությունը), միայն թե այն աստվածաբանությունից հանված և իջեցված է «աշխարհաբանության» (անգամ քաղաքականության) ոլորտ, ինչպես որ Զրադաշտի քարոզներն են «լեռից» իջեցված «շուկայի հրապարակ» (որտեղ, սակայն, ոչ թե հավատացյալներն են, այլ նրա վրա հռիռացողները), սակայն դրա պաթոսը, այնուամենայնիվ, պահպանված է. այն կոչվում է «ճշմարտություն»: «Իշխանության» այս կամ(ք)-ավորը և այս «իշխանը» (որն այլևս Մաքիավելու «իշխանը» չէ, այլ մի «ինքնիշխան»՝ իր գերագույն ազատությամբ ոչ թե իրեն բաց թողնելու, այլ հենց ինքն իր վրա իշխելու իմաստով) «երկրի իմաստը» տեսնում է ճշմարտության («վտանգավոր ճշմարտությունների») մեջ. միայն թե նա «Ի՞նչ է ճշմարտությունը» պիղատոսյան ամեհի հարցի պատասխանը փորձում է գտնել ոչ թե Լերան քարոզի հավատացյալների, այլ, ինչպես և ասված է «Բարոյականության ծննդաբանության շուրջ»-ում, «կոպեռնիկոսյան» մարդու միջավայրում, որը «թեք մի հարթության վրա հայտնված, - այժմ գնալով ավելի ու ավելի արագ գլորվելով հեռանում է կենտրոնից, - դեպի ո՞ւր, դեպի Ոչի՞նչ, դեպի «իր Ոչնչի շաղափող զգացումը»):

Իսկույն կռահելի է որ այս դեպքում «der Wille zur Macht» ուղղակի կապի մեջ է կամքի մի այլ գուգահեռ դրսևորման՝ der Wille zur Wahrheit-ի հետ, իսկ սա մեզ հուշում է, որ այդ յուրացումը և իշխումը նաև ճանաչողական է, և մարդու համար ճանաչողությունն է, որն ապահովում է նրա ինքնությունը, ինքնավարությունն ու ինքնիշխանությունը: Քանի որ մեր անճանաչողությունն է, որը մեզ հրամայում է, քանի որ ճանաչողությամբ այդ մենք ենք հրամայում: Այն խստիվ ստորաբաժանում է այն ուժը, որը իշխանություն է ծնում, և այն իշխանությունը, որը ուժ է ծնում: Այն ի հայտ է բերում այն, ինչը մեռնում է իշխանության մեջ, ինչպես մանանեխի հատիկն է մեռնում մանանեխի ծլի մեջ: Այն «der Wille zur Macht» գատում է «der Wille zu Herrschaft-տիրապետելու կամք»-ից: Ճանաչողությամբ մենք դուրս ենք գալիս գույքային «haben» (ունենալ)-ի սահմաններից և մտնում ենք կարողական «besitzen» (տիրանալ)-ի ոլորտ. ճանաչողությունը մեզ «ունենալու» գորեղությունից հանում և դնում է «իշխելու» ու ինքնիշխանության գործության մեջ, մենք ձեռք ենք բերում գոյության հետ այն առնչությունը, որը մեզ դարձնում է գոյության իշխան ու ինքնիշխան, այն մեզ տալիս է այն իշխանությունը, որը ոչ թե յուրացնում, այլ իրացնում է ձեռք բերածը, և որի վրա մենք ոչ թե սուկ տիրում ենք, այլ արդեն տիրապետում ենք նրան, ինչպես մեր կարողականությանը: Այդ «besitzen»-ին հասնելու համար մենք պետք է տիրապետենք նաև մեզ,- մենք պետք է հրամայենք նախ և առաջ մեզ՝ հասնելով ոչ թե ասածս գորավարի տիրման, այլ գորավորի ինքնատիրապետման, ինչպես և նույն գլխում ասում է Զրադաշտը:

«Առ իշխանություն կամքը» համարելով «գոյության ներքնագույն էությունը»՝ Նիցշեն մարդուն գոյության վրա տեր է կարգում՝ մարդը դառնում է գոյության իշխանը (Հայդեգերն ասում է՝ «գոյության հովիվը». մեր հայտը բառի իմ ասած բոլոր նիցշեական և ոչ նիցշեական իմաստները կարող է տալ, ասենք, «այստեղ լեռը (կամ ծառը) իշխում է ողջ տարածության վրա» արտահայտությամբ, որտեղ «իշխել» բառը ոչ թե քաղաքական, այլ աստիճանակարգային իմաստ ունի), և այստեղ ներգործական կամքը միանում է այն կրավորական աղերսականությանը, որով արարվել և շարունակում է արարվել աշխարհը՝ «եղիցի կամք քո». «Երկրին տեր կանգնող» մարդը միանում է արարմանը... Իշխել այստեղ պարզապես նշանակում է արարել):

Աշխարհի ճանաչողություն և ոչ թե շահագործում կամ աշխարհի շահագործում ճանաչողությամբ՝ ահա նիցշեական հոչակավոր դրույթի իմաստը... Եվ այս ճանաչողական մակարդակով է, որ ի հայտ է գալիս մարդ-աշխարհի այն նույնականացումը, որը Մ. Էքհարդտը պատկերաց-

նում էր հենց իբրև ճանաչողություն և խոսում էր ճանաչողությամբ Աստծուն միանալու (ուրեմն՝ «Զորաց Տիրոջ» զորությունն ստանալու) մասին՝ գրելով Պենտեկոստեից հետո Մխիթարիչին իբրև ճանաչողության մխիթարություն ստանձնելու իր մեծ տողերը. «Աստված և ես մեկ ենք ճանաչողությամբ»...

Հետևաբար, վերադառնալով հայերեն «զորություն» և «իշխանություն» բառերի նախընտրության հարցին, կարելի է այսպես ամփոփել. ելակետը մարդու և աշխարհի նույնականացման, նրանց համասեռության հարցն է. «իշխանությունը» մարդու իշխանությունն է իր և աշխարհի վրա և միաժամանակ նրա իմացաբանական-ճանաչողական ձևությամբ, որի դեպքում հասկացությունն իր կենսաբանական-հասարակական կանխադրությից զատ՝ նաև օնտոլոգիական-էքզիստենցիալիստական-հոգևոր կանխադրությ է: Այս իմաստով հայերեն «իշխանություն» բառն ի վիճակի է տալու ոչ միայն նիցշեական գորանալու, հզորանալու և ուժի իմաստը, այլև «տիրելու-ենթարկվելու» կարևոր հարաբերությունը: Իշխանությունը որքան որ դեպի դուրս, նույնքան էլ դեպի ներս ուղղված զորություն է: Բառը նշանաբանորեն և իր այդ ուղղվածությամբ (ինտենցիայով) ավելի նիցշեական է, քանզի արտահայտում է կենսական միավորների կամային ուժականությունների ոչ միայն կենսաբանական և օրգանական, այլև ճանաչողական, մտավոր և հոգևոր շատ ավելի լայն շառավիղ:

Հ. Գ. Գուրուի հոդվածն ինձ մղեց նաև մի հասկացության թարգմանական գյուտի. դա գերմաներեն «Gerede» բառն է, որը իբրև Հայդեգերի փիլիսոփայության եզրույթ-հասկացություն՝ ճշգրիտ համարժեքով թարգմանելը հեշտ չէ. ես առաջ կարծում էի, թե հայերեն «ճամարտակություն» բառը լիովին «կուտա» սրա իմաստը, բայց հետո հասկացա, որ՝ չէ... «Gerede»-ի մեջ ինչ-որ կրքի պահ կա, որը «ճամարտակություն»-ը չունի: Պայծառացումը վրա հասավ մի քանի տարի առաջ մեր Աշոցք գավառի գեղերում թափառելիս: Եվ, ի հակակշիռ գուրուի «այսօրուան փողոցի գերմաներենի», ես դիմում եմ «այսօրուան» մեր այդ գեղերի հայերենին:

Ճիզվիտական դիսցիպլինարության «կարգը» մի պահ հիտլերյան «դիսցիպլինարության» հետ խառնած Մ. Հայդեգերը վերոհիշյալ «Gerede» հասկացությունը հաճախ է օգտագործում՝ իր գրքերում երբեմն հենց ինքն էլ ընկնելով նրա որոգայթների մեջ և հանձնվելով լեզվի քմայքներին ու սեթևեթանքներին, քան նրա հաղորդության խորհուրդներին: Բառը «reden»-«խոսել» բառի՝ ge-աֆֆիքսի միջոցով գոյականացված ձևն է, որը գերմաներենում որոշ դեպքերում հավաքականություն է արտահայտում:

(Wasser նշանակում է ջուր, Gewasser՝ այն ամենը, ինչը ջուր է, մի տեսակ ջրեղեն): Այս աֆֆիքսը rede(n)-խոսել բային միանալով՝ գոյական է կազմել, որի իմաստը միանգամայն այլ է. չմտնելով դրա փիլիսոփայական երևույթի մեջ՝ Հայդեգերը գրում է, որ «Gerede» ոչ այնքան դատարկ-դատարկ դուրս տալն է (Զրադաշտում մի տեղ ես օգտագործել եմ «խոսքաշաղ ա՛նել» արտահայտությունը), որքան գոյության ֆոնային դուրս-տրվածություն (հայերեն «դուրս տալ» արտահայտությունն այստեղ փոքր ինչ մոտենում է այս հայդեգերյան հասկացությանը), որը եթե չի ապականում (կոռուպցիայի ենթարկում, թույլ տվեք բառախաղ՝ դուրսընկածության հասցնում), ապա առնվազն արժեզրկում է գոյությունը, քանի որ իր ուղղվածությամբ միտված է նրան, որ անընդհատ գոյության մասին խոսելով՝ ուշադրությունը շեղի գոյությունից... Բառարաններն այս բառի անձնավորված գոյական չեն տալիս, բայց ես, որ մի անգամ Mozart անվան վրա Mozärtlichkeit բառն եմ նվիրել իմ սիրած գերմաներենին, մի նվեր էլ հիմա եմ անում՝ der Gerede - իսկ ինչո՞ւ ոչ: Բայց մի բան է բառ հորինելը, այլ բան՝ դրա իմաստը տալը: Եվ ահա այստեղ նույնպես ինձ օգնության հասան մեր Աշոցքի նույն գեղերը. այնտեղ թռչունի մի տեսակ կա, որը քամու ժամանակ օդ է բարձրանում և կուրծքը քամուն դեմ տալով՝ սկսում է fick-fick շարժումներ անել, որոնք ինչ-որ բան են հիշեցնում, թեև հեշ էդ բանը չեն, չնայած ինչ իմանաս՝ գուցե և հենց այդ բանն են, - թող ինքը գնա ստուգի, թե ժողովուրդն այդ թռչունին ինչ է ասում»: («Եվ ինչո՞ւ Զրադաշտը չպետք է սովորի նաև ժողովրդից», - այսպես խոսեց Զրադաշտը, «Վասն ազատագրման»): Մի քիչ ռամկական ու սլենգային է ստացվում, բայց թե հետարդի միտքը դրանցից ո՞ր մեկից է խուսափում, որ ես խուսափեմ. մի քիչ կոպիտ է, բայց «էությունը կու տա»:

Գրականության ցանկ

1. **Բլում Լ.**, Նապոլեոնի հոգին, Եր., Սարգիս Խաչենց, Փրինթինգտոն, 2023, 313 էջ:
2. **Դիոնիսիոս Արեոպագոցի**, Աստվածաբանական երկեր, Երևան, «Նաիրի» հրատ., 2013, 238 էջ, թարգմ.՝ Վ. Ղազարյան:
3. **Մովսես Հ.**, Հակոբ Մնձուրի: Փոքր Արմտան համաստեղություն, *Գրականագիտական հանդես*, 2020, Ի, հ. 1, էջ 65–109:
4. **Նիցշե Ֆ.**, Երկեր, հ. 2-րդ, Եր., «Անտարես», 2018, 612 էջ, թրգմ.՝ Հակոբ Մովսես:
5. **Նիցշե Ֆ.**, «Նիցշե: Քրիստոնեության տեխնոնում», Երկեր 5 հատորով, հ. 5/2, Եր., «Անտարես», 2023, 728 էջ, թարգմ.՝ Հակոբ Մովսես:
6. **Նշանեան Մ.**, Թարգմանական դամբանական, Երևան, Հայ գրքի կենտրոն հրատարակչություն, 2024, 380 էջ:
7. **Heidegger M., Nietzsche**, 1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, 598 p.

References

1. **Blois L.**, The Soul of Napoleon, Yerevan, Sargis Khachents, Printinfo, 2023, 313 pages (in Armenian).
2. **Dionysius Areopagites**, Divine Lands, Yerevan, "Nairi" Publishing House, 2013, 238 pages, transl. by V. Ghazaryan (in Armenian).
3. **Movses H.**, Hakob Mndzuri. Small Seed Constellation, Literary Journal, 2020, I, vol. 1, pp. 65–109 (in Armenian).
4. **Nietzsche F.**, Lands, vol. 2, Yerevan, "Antares", 2018, 612 pages, transl. by Hakob Movses (in Armenian).
5. **Nietzsche F.**, "Nietzsche. Technical Examination of Christianity", Works in 5 volumes, vol. 5/2, Yerevan, "Antares", 2023, 728 pages, translated by Hakob Movses (in Armenian).
6. **Nshanian M.**, Translational Dictionary, Yerevan, Armenian Book Center Publishing House, 2024, 380 pages (in Armenian).
7. **Heidegger M.**, Nietzsche, 1, Frankfurt am Mein, Vittorio Klostermann, 1996, 598 pages (in German).

***Հակոբ Մովսես** – բանաստեղծ, թարգմանիչ: Հեղինակ է տասից ավելի բանաստեղծական ժողովածուների, բանաստեղծական արվեստին նվիրված չորս ժողովածուների, տասնյակից ավելի թարգմանական գրքերի՝ եվրոպական և համաշխարհային գրականությունից:*

ORCID ID: 0009000053500795
hakobmovses@gmail.com

***Hakob Movses** – poet and translator. Author of more than ten poetry collections, four collections dedicated to poetic art, and more than a dozen translated books from European and world literature.*

ORCID ID: 0009000053500795
hakobmovses@gmail.com

***Акоп Мовсес** – поэт, переводчик. Автор более десяти поэтических сборников, четырех сборников, посвященных поэтическому искусству, и более десятка переводных книг из европейской и мировой литературы.*

ORCID ID: 0009000053500795
hakobmovses@gmail.com