

ՄԱՐԵՏԱ ՆԻԿՈՂՈՍՅԱՆ

ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԻ ԵՎ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴՄԱՆ
ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ
ՀԵՐՄԵՆԵԿՏԻԿԱՅՈՒՄ

«Ինչ և ինչպես էլ մենք փորձենք խորհել, մենք մտածում ենք ավանդույթի տարածությունում»: Մ. Հայդեգեր

20-րդ դարի երկրորդ կեսին իրականանում է խիստ զօր թուլացում բնական և հումանիտար գիտությունների միջև, որի հայտանիշը հետաքրքրությունն է ավանդույթի և սրա հետ կապված այլ երևույթների մեթոդաբանական նշանակության նկատմամբ: Հերմենևտիկան փորձում է վերարտադրել մարդկության հոգևոր և մշակութապատմական անընդմեջ փորձը, որն օբյեկտիվացած է նյութական նշաններում, արտաքինից ընկալման համար հասանելի արտահայտչաձևերում: Սա այն հիմքն է, որը մարդկանց նոր սերունդներին հաղորդակից է դարձնում անցյալի մշակույթին և պատմական ավանդույթներին: Հերմենևտիկական վերլուծության գլխավոր օբյեկտը պատմական տեքստերն են, որոնք մեկնողից առանձնացած են ժամանակի մեծ հատվածով, որը նա ձգտում է հաղթահարել իր մեկնություններով: Այս երևույթի հետ կապված առաջանում է պատմական հասկացման պրոբլեմը: Ցանկացած տեքստ հերմենևտիկայում անխուսափելիորեն դիտարկվում է որպես պատմական, որպես անհատի ներքին փորձի արտահայտություն: Պետք է նկատի առնել այն հանգամանքը, որ հերմենևտները մեծ հետաքրքրություն են ցուցաբերում պատմական աշխարհի նկատմամբ: Այն նրանք բնութագրում են որպես մարդկային բնույթի ծավալում ժամանակի մեջ, որը, նրանց կարծիքով, ամբողջական կենսական – պատմական պրոցես է: Այդ ծավալումն ընթանում է փորձի հենքով: Ակնհայտ է, որ այստեղ փորձը չի նույնացվում բնագիտական նշանակությամբ փորձի և զգայական- փորձառական իմացության հետ, այլ համարվում է աշխարհի յուրացման ունիվերսալ ձև: Այն ներառում է իրականության ինչպես տեսական, այնպես էլ կենսական – պրակտիկ յուրացումը: Ընդ որում իրականության յուրացումը փորձի ձևով նրա յուրահատուկ իմաստավորումն է, ապրումը: Անհատի այդ ներքին փորձը բացահայտող հիմնական հասկացություններից են «ժամանակայնությունը» /temporalность/, որպես սուբյեկտի ներքին կեցության, նրա գիտակցության փոփոխականության և հոսունության բնու-

թագրիչ, և «ապրումը», որպես մեր կյանքի ներքին բովանդակություն: «Կյանք» հասկացությունը, ըստ հերմենևտիկայի, մետաֆիզիկական հիմք է մարդու հոգևոր աշխարհի համար: Կյանքը միակ ռեալությունն է, որը մեզ տրվում է ներքին փորձում: Դեռևս այս դեպքում է, որ լեզվական արտահայտության նշանակությունը դիտվում է որպես կյանքի նշանակություն: Դերմենևտների անդրադարձը պատմական ընկալմանը պայմանավորված է միջնորդ օղակների բացահայտմամբ, որոնք նպաստում են պատմական տեքստի հասկացմանը: Նրանք այդպիսի միջնորդ օղակներ են համարում ավանդույթը և լեզուն: Ավանդույթը բնութագրվում է որպես ժառանգորդվող օղակ, որն անցնում է անցյալից դեպի ներկա, որպես այն բանի «պահպանում», ինչը գոյություն է ունեցել, ինչպես նաև «պահպանումը» այն բանի, ինչն սովորաբար է մնացել ամենատարբեր պատմական փոփոխությունների մեջ: Ինչպես Գադամերն է գրում. «Ըստ իր էության ավանդույթը այն ամենի պահպանումն է, ինչը կա, գոյություն ունի: Պահպանում, որն իրականանում է ցանկացած պատմական փոփոխությունների դեպքում»: Քննարկելով ավանդույթի դերը մարդու կյանքում ընդհանրապես, Գ.Գ.Գադամերը գրում է. «Բոլոր դեպքերում անցյալի նկատմամբ մեր հիմնական հարաբերությունները, հարաբերություն, որը մենք մշտապես արդիականացնում ենք, հեռացում չէ պատմականորեն տրվածից և ոչ էլ ազատագրում դրանից: Ավելի շուտ մենք միշտ գտնվում ենք ավանդույթի ներսում և այդ ներսում գտնվելը առարկայացնող հարաբերություն չէ, երբ այն, ինչ ասում է ավանդույթը, մեր կողմից չպետք է ընկալվի որպես որոշակիորեն օտար մի բան, այլ ընդհակառակը, այն մշտապես և անմիջականորեն մեզ համար ինչ որ բանով մերն է որպես նախօրինակ, նախազգուշացում կամ ինքնաճանաչում: Այստեղ մեր հետագա պատմական դատողությունների համար կարևոր է ոչ այնքան իմացությունը, որքան կանխակալ միաձուլումը ավանդվածի հետ»¹: Անհատի ներքին փորձը և նրա իմացությունը մարդկանց միջև գոյություն ունեցող ընդհանրության շնորհիվ հետզհետե բարձրանում են մինչև պատմական փորձի աստիճան: Օրինակ՝ ըստ Դիլթայի. «Ներքին փորձը օբյեկտիվացվեց զգայական աշխարհում, օբյեկտիվ ոգու բազմազան ձևերում: Որպես կենսակերպ այն օբյեկտիվացվեց հաղորդակցության ձևերում, հասարակության կողմից ձևավորվող նպատակային կապերում ու սովորույթներում՝ իրավունք, պետություն, կրոն, արվեստ, գիտություն և փիլիսոփայություն»³: Ըստ Դիլթայի «Օբյեկտիվ ոգին» միջնորդ է դառնում մարդկային հաղորդակցության և հասկացման միջև: Գադամերի կարծիքով. «Ինչ էլ լինի, ոգու մասին գիտու-

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод основы философской герменевтики. М., 1988. с.334.

² Там же, с 335

³ Дилтей В., наброски к критике исторического разума. Вопр. Философии, 1988, № 4 с.143.

թյուններում հասկացումը կենդանի կյանքից առանձնացնում է ավանդույթը որպես որոշակիորեն հիմնական նախադրյալ»⁴։ Դերմենևտները գտնում են, որ անցյալի ցանկացած մեկնություն միաժամանակ նաև ճանաչող սուբյեկտի արարումն է։ Այն պայմանավորված է որոշակի սոցիալ-մշակութային միջավայրով, որը նրան շրջապատում է, և որի մասնիկն է նաև ինքը։ Ռիկերտի համոզմամբ. «ժամանակակից հասարակությունը ապրում է այսպես կոչված, անցյալի կտրատված շերտերի վրա՝ մշակույթի նախկին նվաճումների առանձնացում լեզվում և ժողովրդական ավանդույթներում, բարոյականության մեջ և իրավունքում, որոնք չէին ենթարկվում գրավոր հաշվառման։ Այս ամենը կազմում են կենդանի ավանդույթը, որում անգնահատելի կերպով իրենով ամրագրում է գրավոր ավանդույթը»⁵։ Կեցության գոյության այն եղանակը, ինչպիսին մարդու համար հասկացումն է, հաղթահարում է օբյեկտի և սուբյեկտի միջև եղած կեղծ հակադրությունը։ Տեքստը և մեկնողը կապված են մեկը մյուսին, փոխապայմանավորում են միմյանց, նրանք ներառված են պատմական ավանդույթի մեջ, որն էլ ձևավորում է սուբյեկտի մտածելակերպի յուրահատկությունները։ Անցյալի հետ երկխոսության հնարավորությունը, գրավոր աղբյուրների նույնական ընկալումը պայմանավորված են մեկնողի և տեքստի հեղինակի նախնական ներառվածությամբ պատմական տարածության, պատմական ավանդույթի մեջ։ Ավանդույթը դիտվում է որպես մի հորիզոն, որում ընթանում է մեր մտածողությունը։ Դասկացման սահմանները պարփակված են սուբյեկտի կենսածնի կամ սուբյեկտի գոյության ձևերի տրվածության մեջ, որը գալիս է ավանդույթից։ Պատմական հասկացումն ու գիտակցությունը ավանդույթի գործունեություն է ոչ միայն նրա նկատմամբ ով գիտակացորեն իրեն է վերագրում այդ ավանդույթը, այլև նրանց նկատմամբ, ովքեր հենց ավանդույթն են բացառում։ Ինչպես նշում է Գադամերը, «պայքարը կանխադրյալների դեմ, տարածված էր նաև Լուսավորության դարաշրջանի մտածողների մոտ՝ սկսած Դեկարտից ավարտած Դեգելով։ Ավանդույթը հասկացման իրական սուբյեկտ է, որը գործում է մեկնողի միջոցով։ Պատմական ավանդույթը ինքն իրեն հասկանում է և այդ մշտական «ինքնահասկացումը» ավանդույթի կյանքն է, այն, ինչը ապահովում է նրա իրողությունը։ «Իրականում ավանդույթը որպես այդպիսին մշտապես ազատության և պատմականության հանգուցակետն է»⁶։ Ավանդույթին բնորոշ այս յուրահատկությունը Դ. Գ. Գադամերը բացատրում է այսպես. «Իհարկե, ավանդույթը պարզապես պահպանություն չէ, այլ հաղորդում (փոխանցում), փոխադրում։ Այն ենթադրում է, որ ոչինչ չի մնում անփո-

⁴ Гадамер Г.-Г. Истина и метод основы философской герменевтики. М. 1988, с.335.

⁵ Риккерт П., Философия жизни. М., 1922, с.127.

⁶ Гадамер Г.-Г. Истина и метод основы философской герменевтики. М., 1988, с.334.

փոխ, պահածոյացված, այլ գոյություն ունի ձգտում՝ հինը հասկանալ և արտահայտել նորովի»⁷: Ավանդույթը որպես փոխադրում քննարկվում է նաև արդի ժամանակաշրջանի նշանավոր գիտնական է. Ս. Մարգարյանի կողմից: Նա գրում է. «Ցանկացած մշակութային ավանդույթ վերջին հաշվով որոշակի փոխակերպման փուլի արդյունք է, որն իրականանում է մարդկային կյանքի փորձի հետագա փուլերում, երբ որոշակի նորարարություն ընտրվում է որոշ տարբերակների համակարգից և ընդունվում ու տեղավորվում է խմբի հետագա կարծրատիպերում»⁸:

Ժամանակային հեռավորության պատճառով առաջացող թյուրիմացությունները հաղթահարելու համար Գադամերը ձևակերպում է պատմական գիտակցության գաղափարը, ըստ որի. «Պատմական գիտակցությունը ձգտում է իմաստավորել սեփական հասկացումը, ուղղորդել նախահասկացումները, որպեսզի այլակարծություն ներկայացնող ավանդույթները ևս առանձնացվեն և նկատելի դառնան»⁹: Այս շարունակում է. «Գործուն-պատմական գիտակցությունը նախ և առաջ հերմենևտիկական իրավիճակի գիտակցումն է»¹⁰: Իսկ սա նշանակում է, որ փիլիսոփայական հերմենևտիկական չէր կարող դառնալ հասկացման ընդհանուր տեսություն, եթե իր հորիզոնը սահմանափակեր միայն «ոգու մասին գիտություններով»:

Ավանդույթի վերաբերյալ փիլիսոփայական հերմենևտիկական խնդրակարգում գոյություն ունի երկու մոտեցում՝

1. ընդհանուր փիլիսոփայական, երբ ավանդույթը դիտվում է փիլիսոփայապատմական և մշակութափիլիսոփայական հիմնահարցերի համատեքստում,

2. մասնավոր հերմենևտիկական. այս դեպքում ավանդույթը դիտվում է որպես հերմենևտիկական փիլիսոփայության ինքնահաստատման միջոց:

Լայն ըմբռնմամբ «ավանդույթը» նշանակում է փոխանցում, ժառանգորդում և բնութագրում է սոցիալ-մշակութային համակարգի կեցության յուրահատուկ եղանակը: Ժառանգորդման պրոցեսին զուգընթաց ավանդույթի հասկացությունը ընդգրկում է նաև ժառանգորդման օբյեկտը՝ մշակութային ժառանգորդումը: Հերմենևտները ընդունում են այն դրույթը, որ «մենք ապրում ենք ավանդույթի մեջ», գտնվում ենք նրա ներսում: Փիլիսոփայական հերմենևտիկական այն տեսակետին է, որ ավանդույթը կազմում է մարդկային կեցության անբաժանելի մասը: Ո՞րն է նման պնդման իրական իմաստը: Մարդը որպես հասարակական էակ, ըստ էության մշակութային էակ է, այսինքն ապրում է յուրահատուկ նշանային իրականության մեջ: Իսկ ավանդույթը ոչ այլ ինչ է, եթե

⁷ Гадамер Г.-Г Актуальность прекрасного. М. 1991, с. 318:

⁸ Маркрян Э.С Науки о культуре и императивы эпохи М.2000 с.50:

⁹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод основы философской герменевтики. М., 1988. с. 354.

¹⁰ Там же, с 357.

ոչ մշակույթ, որի շրջանակներում այն ձևավորվում և ինքնաիրականացման է գնում: Մշակույթի այսպիսի ընկալման դեպքում Գաղամերի թեզիսը ավանդույթից մարդկային հասարակության անքակտելիության, նրանում մարդու էականորեն արմատավորվածության մասին առարկություն չի առաջացնում: Գաղամերյան մոտեցումը ուղղված է այնպիսի պատկերացման դեմ, երբ ավանդույթը ընկալվում է արդիականությունից անչափ հեռու պատմության տեսքով: Օրինակ ավանդույթը Հայների կարծիքով «մի մեծ դիարան է, որտեղ յուրաքանչյուրը որոնում է հանգուցյալների, որոնց սիրում է, կամ որոնց բարեկամն է»¹¹:

Գաղամերը գտնում է, որ մարդը երբեք չի ընկալի ավանդույթի էությունը, եթե չհասկանա նրա ակտիվ, շարժուն, գործուն բնույթը: Նրա կարծիքով. «Մեր պատմական գիտակցությունը լի է բազմաթիվ ծայներով, որոնցում արձագանքում է անցյալը: Անցյալը գոյություն ունի լույս այդ ծայների բազմազանության մեջ, որը կազմում է պատմական ավանդության էությունը, որին մենք մասնակից էինք և որին ձգտում ենք մասնակցել»¹²: Այնուհետև Գաղամերը շարունակում է. «Պատմական գիտակցությունը, ձգտելով հասկանալ ավանդույթը, չպետք է հենվի այն մեթոդական – քննադատական հնարների վրա, որոնցով մոտենում է իր սկզբնաղբյուրներին: Այն պետք է ուսումնասիրի նաև իր սեփական պատմականությունը: Ավանդույթում արմատավորվածությունը չի սահմանափակում իմացության ազատությունը, ավելին՝ այն հնարավոր է դարձնում»¹³: Այստեղ Գաղամերը ներմուծում է «գործուն պատմության» հասկացությունը: Ավանդույթը նաև այն պատճառով չի կարող լինել միայն անցած ժամանակաշրջանի վերապրուկ, որքանով որ այն հանդես է գալիս որպես համընդգրկուն տարերք, որում հավասար չափով ներառված են և անցյալը, և ներկան: Այդ պատճառով էլ, ըստ Գաղամերի, երբևէ չի կարելի խիստ սահմանագիծ անցկացնել անցյալի և ներկայի միջև՝ մենք երբևէ չենք կարող ամրագրել, թե որտեղ է ավարտվում «անցյալը» և որտեղ է սկսվում «ներկան»: Անցյալը պոտենցիալ ձևով իր մեջ կրում է ներկան, իսկ ներկան ոչ այլ ինչ է, քան իրականացած և իրականանալ շարունակվող անցյալ: Ջարգացնելով այս միտքը Գաղամերը առաջադրում է «ավանդույթի անընդհատություն» (կանտինուում) դրույթը, որում դրսևորվում է ինչպես Գաղամերի տեսության ուժը, այնպես էլ թուլությունը: Դրականն այն է, որ առաջադրվում է մի թեզիս, ըստ որի, այն ամենը ինչը կազմում է ավանդույթի բովանդակությունը պատկանում է անցյալին և այն ամենը, ինչը ժամանակային իմաստով համընկնում է ներկային, ժամանակակից կոչվելու իրավունք է ձեռք բերում: Գաղամերը գրում

¹¹ Гейне Г. Собр. соч. в 10 томах. М., 1959. т 6, с. 156.

¹² Гадаммер Г. - Г. Истина и метод основы философской герменевтики. М. 1988. с. 338.

¹³ Там же. с. 424-425.

է. «ես պետք է ընդունեմ, ճանաչեմ պատմական ավանդույթը լսելի լինելու նրա միտումի մեջ և նրան ընդունեմ ոչ թե որպես անցյալից ինչ որ բան, այլ այն իմաստով, որ, ըստ էության, նա ինչ որ բան ունի ինձ ասելու»¹⁴¹³: Այսինքն ավանդույթները ձևավորվում են մարդկանց սոցիալ-պատմական գործունեության պրոցեսում, այդ պատճառով էլ նրանք օբյեկտիվ բնույթ ունեն և հայտնի չափով կախված չեն իրենց կրողների կամքից և գիտակցությունից՝ մենք դա կամենում ենք, թե ոչ, մենք գտնվում ենք այս կամ այն ավանդույթի «ներսում»: Բայց վերջին հանգամանքը Գաղամերը գերազանցատու է: Ավանդույթի անկախությունը նրա ազդեցության ոլորտ ներառված անհատների կամքից ու գիտակցությունից, Գաղամերի տեսության մեջ ներկայանում է որպես ավանդույթի անկախություն հասարակությունից և մարդկային գործունեությունից որպես այդպիսին: Արդյունքում ավանդույթին վերագրվում է վերժամանակային, վերպատմական, ասոցիալ կեցություն:

Ավանդույթի մեկնաբանման մեջ որպես գործող պատմության, առկա է ևս մեկ հանգամանք՝ նրա շրջանակներում մարդը հանդես է գալիս ոչ միայն որպես ավանդույթի արդյունք, այլև՝ նրա ուղեկցորդ: Ավանդույթը, ըստ Գաղամերի, օբյեկտ չէ, որը դրվում է ճանաչող սուբյեկտի առջև, այլ հանդես է գալիս որպես «իրադարձություն», «դեպք», որի ներսում վերջինս հենց սկզբից գտնվում էր: Այստեղ Գաղամերը ձևավորում է նոր հիմնախնդիր: Որպեսզի կարողանանք հետազոտել ավանդույթը, անհրաժեշտ է նրան ունենալ որպես օբյեկտ: Ողջ դժվարությունը, սակայն, նրանում է, որ այդպիսի օբյեկտ հետազոտողին տրված չէ: Ավանդույթը չի կարող օբյեկտ լինել, որովհետև նրա ներսում մենք ինքներս ենք գտնվում:

Ավանդույթի այս յուրահատկությունը դրսևորվում է նաև փիլիսոփայական հերմենևտիկայում: Ավանդույթի հերմենևտիկական հետազոտությունը սկսվում է ավանդույթը ճանաչող անհատի՝ «սուբյեկտի» սկզբունքային ներգրավվածությունից «օբյեկտի» մեջ: Ավանդույթի ճանաչումը ըստ Գաղամերի, կարող է իրականանալ միայն մեկ ձևով, «փորձի ձևով»: Այստեղ փորձը մեկնաբանվում է յուրահատուկ կերպով՝ այն հերմենևտիկական հասկացման զուգահեռական է (կորեյատը): Փորձը լայն հասկացություն է բովանդակության տեսակետից՝ աշխարհի փորձ և կյանքի փորձ, գիտակցության փորձ և մտածողության փորձ, պատմության փորձ և փիլիսոփայության փորձ, արվեստի փորձ և ավանդույթի փորձ: Այսպիսին է այն դաշտը, որում «փորձ» հասկացությունը ներկայացնում է փիլիսոփայական հերմենևտիկական: Այստեղ փորձ ասելով հասկացվում է աշխարհի յուրացման յուրահատուկ ձև, կամ ավելի ճիշտ նրա յուրացման ունիվերսալ ձև: Այն իր մեջ ներառում է իրական-

¹⁴ Там же, с. 425

նության ինչպես տեսական, այնպես էլ կենսական-պրակտիկ յուրացումը: Ընդ որում, իրականության յուրացումը փորձի ձևով նրա յուրահատուկ իմաստավորումն է՝ ապրումը: Նախընտրելով խոսել ոչ թե աշխարհի ճանաչողության, այլ «աշխարհի փորձի» մասին, Գաղամերը դրանով ընդգծում է, որ մարդը ծագում է ոչ միայն ճանաչել աշխարհը, այլև կարողանալ նրանում կողմնորոշվել: «Փորձ» հասկացությունը հնարավոր է դարձնում ինչպես մարդու կողմից իրականության յուրացման աստիճանի, նրա հարմարվածության աստիճանի կողմնակալ մեկնողությունը, այլև ներկայանում է որպես աշխարհայեցողության և աշխարհընկալման ամբողջականություն, որը իմաստավորված կենսագործունեության անհրաժեշտ նախադրյալն է: Այստեղ բավականին մեծ և տարբեր իմաստ ունեն այնպիսի միմյանց հետ կապված հասկացություններ, ինչպիսիք են «մտածողության փորձը» և «իմացության փորձը»: Այդ երկու հասկացությունները արդյունավետ են հատկապես պատմա-հումանիտար իմացության ոլորտում: Հումանիտար ոլորտում սուբյեկտը ինքը մասնակից է իր կողմից իմաստավորվող դեպքերին: Այդ պատճառով էլ նրա մտածողությունը հանդես է գալիս ոչ միայն որպես օբյեկտի, այլև՝ իր իմաստավորում: Իրականությունը, որի հետ նա գործ ունի, վերջին հաշվով իր սեփական կեցության իրականությունն է: Տվյալ հանգամանքն էլ ձևավորում է ավանդույթի էությանը համամասնակից լինելու մասին փիլիսոփայական-հերմենևտիկական դրույթի հիմքը: Ավանդույթի յուրացումը ոչ այնքան տեսական, որքան բանական-գեղագիտական և բարոյապրակտիկ յուրացում է, որն իրականանում է ոչ թե նրա իմաստավորման, այլ ավանդույթի «փորձի» միջոցով: Գաղամերը այս միտքը անցկացնում է խիստ հետևողականորեն: Ըստ նրա, հերմենևտիկական գիտակցության վճռորոշ տարբերությունը գիտականից մասնավորապես նրանում է, որ այն չի զբաղվում համեմատություններով և առնմանություններով, այլ իր համար բացահայտում է ավանդույթի փորձը և նրանում առկա ճշմարտությունը: Իր վերաբերմունքը ավանդույթի նկատմամբ Գաղամերը ձևակերպում է այսպես՝ տեքստի իմաստի մեջ ներթափանցելու համար պետք է ոչ թե վերարտադրել նախասկզբնական իմաստը, այլ՝ նորից արարել: Ավանդույթի պահպանները տեսավորելով անցյալի փուլերը թանգարանային արժեքների մեջ, որպես հետևանք կորցնում են կենդանի հետաքրքրությունը ավանդույթի նկատմամբ, իսկ Գաղամերի հերմենևտիկայի արդյունքն այն է, որ ավանդույթը դառնում է ժամանակակից հոգևոր կյանքի անհրաժեշտ տարր: Բայց դա չի նշանակում ավանդույթի վերափոխում արդիականության պահանջներին համապատասխան և առավել ևս՝ հասարակական և մշակութային առաջընթացին համապատասխան: «Ավանդույթի տեքստի» մեկնությունը Գաղամերի խնդրակարգում դառնում է զուտ փիլիսոփայական հետազոտություն: Հերմենևտիկական մեկնությունը որպես այդպիսին նույնացվում է փիլիսոփայության հետ: Կարելի

է ասել, որ ավանդույթի քննարկումը հերմենևտիկական փիլիսոփայության մեջ վերածվում է մտածողության հատուկ եղանակի, որի շրջանակներում ողջ հոգևոր-մշակութային նորույթը ավանդույթի մեջ մեկնաբանվում է իր ներկառուցողական տեսակետից: Կամ ավելի խիստ ասած, փորձ է արվում մշակույթի նոր երևույթներով ցույց տալ, որ դրանք այնքան էլ նոր չեն, կամ ծայրահեղ դեպքում ավանդույթում արդեն պարունակվում է նրանց բացատրության բանալին: Գաղափարը գրում է. «Յերմենևտիկան պետք է ելակետ ունենա այն երևույթը, որ նա ով ուզում է հասկանալ, ըստ էության, անդրադառնում է պատմականորեն տրվածին և կապված է կամ փոխազդեցության մեջ է գտնվում այն ավանդույթի հետ, որը մեզ տալիս է պատմությունը»¹⁵: Այնուհետև շարունակում է՝ ավանդույթը կայունության հիմքն է, անփոփոխն է փոփոխականի մեջ, կայունն է անկայունի մեջ: Այսինքն՝ «Իր էությամբ ավանդույթը պահպանողականությունն է, որը որպես այդպիսին ուղեկցում է ողջ պատմական փոփոխականությամբ»¹⁶: Այսպիսով՝ փիլիսոփայական հերմենևտիկայում ավանդույթի իմաստավորումը ներկայացնում է որպես մշակութապատմական պրոցեսին բնորոշ կայունության բացահայտում, այն՝ բանի միարժեք հայտնաբերում, որը չի տրոհվել, չի քայքայվել:

Բայց մարդկային կեցության պատմականությունը փորձի միակ գոյաբանական բնութագիրը չէ: Նրա որոշակիությունը ամենից առաջ դրսևորվում է այնպես, որ տալիս է աշխարհայեցողության որոշակի համատեքստ՝ իրականության նախամեկնություն և նախա-հասկացում: Ինչպես իրավացիորեն նկատել է Ա. Սիխայլովը. «Չաղորդակցության ընթացքում վերարտադրվող մարդկային վարքի ցանկացած դրսևորում, իմաստային կառուցվածքի ցանկացած յուրացում փորձի հորիզոնի ներսում իր տեղն ունի: Փորձի հորիզոնային բնույթը այլ խոսքերով նշանակում է, որ այն ամենը ինչ մեր կողմից ընկալվում է որպես նոր, նոր է միայն նախկին հայտնիի շրջանակներում, որի շնորհիվ մինչև այժմ մեզ համար անհայտը դառնում է ինչ-որ ձևով հայտնի: Այս իմաստով նորը հերմենևտիկական փորձի համատեքստում միշտ հարաբերականորեն է նոր: Բացարձակ նոր այստեղ ընդհանրապես գոյություն չունի՝ այն չի կարող ներառվել փորձի մեջ՝ լինելով բացարձակ անըմբռնելի»¹⁷: Այդպիսով ավանդույթը ոչ թե փորձի փոխանցման բնութագիրն է, այլ նրա վերարտադրության բնութագիրը: Մշակութային ավանդույթը իր կեցությամբ պարտական է ոչ թե իմացաբանական և սոցիալական փորձի առաջընթացին (կունուլյացիա) և հաղորդմանը, այլ սկզբնական՝ «աշխարհի փորձի» խորը ինքնանույնականությանը, որի

¹⁵ Там же, с. 349

¹⁶ Там же, с. 334

¹⁷ Михайлов А.А. Современная философская герменевтика, Мн., 1984, с. 131

ուժով մարդկությունն ամեն անգամ նորովի է ստեղծում և ձևավորում մոտավորապես միևնույն բովանդակությունը: Յետևաբար ավանդույթը չի շարժվում, այլ մնում է իր մեջ: Ցանկացած շարժում իրականանում է միայն իր ներսում՝ «անվերջ վերադարձի» սկզբունքով: Այստեղ գուգորդությունը Նիցշեի փիլիսոփայության հետ նկատելի է, և իր ստեղծագործության վրա Նիցշեի փիլիսոփայության ազդեցության մասին գրել է Գադամերն ինքը: Պատահական չէ, որ Գադամերը խոսում է ոչ թե փորձի ավանդույթի մասին, այլ՝ ավանդույթի փորձի: Վերջինս մի կազմավորում է, որն իր հիմքում անկասկած անփոփոխ է և պայմանավորված չէ սոցիալական պատճառականությամբ: Այստեղ դրսևորվում է Գադամերի ավանդույթի փիլիսոփայության թույլ կողմերը:

Փիլիսոփայական հերմենևտիկայում «ավանդույթով» նշանակվում է ոչ թե լինելիությունը, այլ կեցությունը, ոչ թե հետևողականությունը և մշակույթի պատմության տարբեր պահերի փոխադարձ կապը, այլ նրանց կեղծ համաժամանակայնությունը: Ավանդույթի անընդհատության մեջ իր ուժը կորցնում է մշակույթների ու դարաշրջանների տարբերությունը, նրանք բոլորը մարդկային փորձի աշխարհի համընդհանրության ապրիորի ուժով սկզբունքորեն մույնական են: Այլ կերպ ասած, փորձի գոյաբանական որոշարկվածությունը այնպիսին է, որ նրա կառուցվածքը ոչ միայն ձևականորեն, այլև բովանդակային տեսակետից մեկընդմիջտ տրված է՝ եզակի և անփոփոխ: Յետևաբար, եզակի և անփոփոխ է նաև ավանդույթը: Այդ պատճառով էլ զարմանալի չէ, որ փիլիսոփայական-հերմենևտիկական իմաստավորմամբ ավանդույթը «կանգնած է տեղում»: Արդյունքում ստացվում է հակասություն, որը բնորոշ է ավանդույթի ողջ հերմենևտիկական խնդրակարգին՝ հակասություն ավանդույթի հերմենևտիկական հասկացման և տվյալ երևույթի բովանդակության բացատրության մեջ: Իսկ սա նշանակում է, որ հերմենևտիկական փիլիսոփայության շրջանակներում չի կարող կառուցվել ավանդույթի անհակասական տեսություն: Գադամերի ավանդույթի փիլիսոփայության մեջ գոյություն ունի ևս մեկ հակասություն՝ այն երկու իմաստների հակասությունն է, որով Գադամերի կողմից ներկայացվում է ավանդույթը: Դրանք ընդհանուր փիլիսոփայական և մասնավոր հերմենևտիկական հակասություններն են: Գադամերը չէր կարող չնկատել, որ անընդհատության հետ միաժամանակ գոյություն ունի մշակույթի ճեղքվածք, ավանդույթների իրական բազմազանություն և միմյանց նկատմամբ նրանց այլընտրանքայնություն: Բայց նա վերառվում է տարբեր ավանդույթների անհանգեցնելիությունից և տարբեր ավանդույթների ստորաբաժանումից՝ պլատոնիզմից ու արիստոտելիզմից, էմպիրիզմից ու ռացիոնալիզմից, ռացիոնալիզմից ու իռացիոնալիզմից, չխոսելով նորեվրոպական փիլիսոփայության մեջ լայնիցականության և նյութոնականության կամ կանոն-հուսերյան և շելլինգ-հեգելյան ավանդույթի մասին:

Ավանդույթի փիլիսոփայությանը հետաքրքիր մեկնություն է տվել Նաև Ե.Ս. Սարգարյանը: Նրա կարծիքով. «Ավանդույթը իր մշակութային իմաստով ձևավորվել է մարդկային հասարակության ձևավորման գործընթացում և պահպանել է իր ներքին համակարգող բնույթը նաև հետագայում, երբ տեղի ունեցավ սոցիալական կարծրատիպերի նկատելի առանձնացում, օրինակ սովորույթների, ծիսակարգերի, նորմերի, որոնք պահպանվում են միայն հասարակական կարծիքով և նորմերի, որոնք գործունեությունը ապահովվում է պետական իշխանությամբ, ինչպես նաև նորմերի, որոնք կենսափորձի միջոցով փոխանցվում են բանավոր կերպով կամ արտահայտվում են գրավոր փաստաթղթերում»¹⁸:

Այսպիսով 3.-9. Գաղամերի հերմենևտիկայում առանձնակի տեղ է գրավում մշակութային ավանդույթի հասկացությունը: Գաղամերը ծագում էր ցույց տալ, թե ինչպես է յուրաքանչյուր մարդու մտածողության ու աշխարհընկալման մեջ դրսևորվում «ավանդույթի հեղինակությունը»: Գիտակցության յուրաքանչյուր երևույթի, մտածողության յուրաքանչյուր գործողության մասնակցում են անցած սերունդների բազմաթիվ հանդգնումներ, նախապաշարմունքներ, ենթադրություններ: Նա ցույց է տալիս, որ յուրաքանչյուր նոր իր հիմքերն ունի մեզ ավանդվածում և այնքան էլ նոր չէ: Գաղամերի հերմենևտիկայի արդյունքը այն է, որ ավանդույթը դառնում է ժամանակակից հոգևոր կյանքի անհրաժեշտ երևույթ: Կարելի է ասել, որ ավանդույթի քննարկումը հերմենևտիկական փիլիսոփայության մեջ վերածվում է մտածողության յուրահատուկ եղանակի, որի շրջանակներում ողջ հոգևոր-մշակութային նորույթը ավանդույթի մեջ մեկնաբանվում է իր ներկառուցողական տեսակետից: Կամ ավելի խիստ ասած, փորձ է արվում մշակույթի նոր երևույթներով ցույց տալ, որ դրանք նոր չեն, կամ ծայրահեղ դեպքում ավանդույթում արդեն պարունակվում է նրանց բացատրության բանալին:

Օգտագործված գրականություն

1. Гадамер Г.-Г. Истина и метод основы философской герменевтики. М., 1988.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991
3. Геворкян Г. А. Проблема единства культуры в философии XX века. || sinopsis. Философия. Наука Гуманистика. К идеалу единства культуры на рубеже веков. Ереван., 1994
4. Гейне Г. Собр. соч. в 10 томах, М., 1959. т.6
5. Дилтей В., наброски к критике исторического разума. || Вопр. Философии, 1988, № 4
6. Малахов В.С., Философская герменевтика Ганса Георга Гадамера. М.1988
7. Маркарян Э.С. Науки о культуре и императивы эпохи. М., 2000
8. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Мн., 1984
9. Риккерт П. Философия жизни. М., 1922

¹⁸ Маркарян Э.С. Науки о культуре и императивы эпохи. М., 2000 с.46.