

Մարիետա Կ. Նիկողոսյան
Փիլիսոփ. գիյր. թեկնածու

**ՎԻԼՀԵԼՄ ԳԻԼԹԱՅԻ «ՈԳՈՒ ՄԱՍԻՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ» ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ
ՄԵԹՈԴԱՔԱՆԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ***

Ժամանակակից փիլիսոփայական և հասարակագիտական տեսությունները զարգանում են պոզիտիվիստական-գիտապաշտական և մշակութային-մարդաբանական ուղղվածության հոսանքների միջև տեղի ունեցող սուր պայքարի պայմաններում: Եթե գիտապաշտական ուղղության նպատակը շրջապատող աշխարհի ռացիոնալ նկարագրությունն է, ապա մարդաբանական ուղղությանը՝ մարդու կյանքի իմաստի և նշանակության բացահայտումը:

Հասարակության պատմական զարգացման ընթացքում այս մոտեցումները գոյատևել են կողք կողքի և զարգացման որոշակի փուլում դրանցից մեկը գերակայություն է ձեռք բերել մյուսի նկատմամբ: **Հումանիտար գիտությունների փիլիսոփայական հիմնախնդիրների ուսումնասիրությունն անհնար է առանց սոցիոմշակութային համատեքստի վերլուծության, առանց հումանիտար մշակույթի գործառնման պատմական միջավայրի ուսումնասիրության, որում հումանիտար գիտություններն իրենք դառնում են դրա անքակտելի տարրերը:**

19-րդ դարի երկրորդ կեսին և 20-րդ դարասկզբին բանավեճեր ծավալվեցին մարդու և հասարակության մասին գիտությունների մեթոդաբանության շուրջ: Նոր ժամանակի փորձնական բնագիտության կազմավորման ընթացքում եվրոպական մշակույթը և հոգևոր կյանքն ամբողջությամբ զարգանում էին այնպիսի պայմաններում, երբ բանականությունը ներկայանում էր որպես որոշիչ գործոն ինչպես իմացաբանական-տեսական, այնպես էլ հասարակական-քաղաքական, բարոյական և այլ ոլորտներում:

Ակադեմիկոս Համլետ Գևորգյանի բնորոշմամբ՝ սկսած տասնյոթերորդ դարից եվրոպական մշակույթում և հոգևոր կյանքում բանականությունը դարձավ արևմտյան քաղաքակրթության հոմանիշը, իսկ գիտությունը դիտվում էր որպես բացառապես բանականության մարմնավորում¹: Հետագայում գիտության այդ իդեալը պոզիտիվիզմը տարածեց ինչպես մարդուն վերաբերող, այնպես էլ հասա-

* Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 03.03.2012:

1 Տե՛ս Գևորգյան Գ.Ա. Проблема единства культуры в философии 20-ого века. SYNOPSIS. Вып. 4. Философия. Наука. Гуманистика, Ереван., Изд. "Нойан тапан", 1994. с. 5.

րակական գիտությունների վրա: Այս իդեալի վրա էին հիմնված Օ.Կոնտի և Հ.Սպենսերի սոցիոլոգիան, Ջ. Ստ. Միլի տրամաբանությունը և գիտության մեթոդաբանությունը: Նման մոտեցմանը (որը «նատուրալիզմ» անունն էր ստացել), առարկում էին ռոմանտիկները՝ «կյանքի փիլիսոփայության», նորկանտակա-նության ֆրայբուրգյան դպրոցի ներկայացուցիչները: Նրանք նշում էին հատկա-պես հասարակության և մշակույթի պատմության այնպիսի առանձ-նահատկություններ, որոնք չեն կարող ուսումնասիրվել, նկարագրվել և բացատրվել բնագիտության մեջ մշակված և կիրառվող ռացիոնալ ճանաչողության եղանակներով՝ գիտափորձի ու տեսության կառուցմամբ երևույթների նկարագ-րության և բացատրության համար անհրաժեշտ ընդհանուր օրինաչափություննե-րի ձևակերպման միջոցով:

Այս բանավեճերի ընթացքում էր, որ 19-րդ դ. վերջին քառորդին գերմանացի փիլիսոփա **Վիլհելմ Գիլթայը** (1833-1911) պոզիտիվիստական նատուրալիզմին հակադրեց «**ոգու մասին գիտությունների**» ռոմանտիկական իդեալը²: Պետք է նշել, որ Գիլթայը գիտությունների ողջ համախումբը բաժանել է երկու մասի՝ բնության մասին գիտություններ և ոգու մասին գիտություններ: Ըստ Գիլթայի՝ «Հոգևոր երևույթների ամբողջությունը, որ ներկայանում է «գիտություն» հասկա-ցությամբ, սովորաբար բաժանվում է երկու խմբի: Մեկը հայտնի է «բնության մա-սին գիտություններ» անվանումով, իսկ մյուսի համար տարօրինակ կերպով հա-մընդհանուր ընդունելի անվանում գոյություն չունի: Ես միանում եմ այն մտածողների ներկայացրած ձևակերպմանը, որոնք ինտելեկտուալ գլոբուսի երկ-րորդ կիսագունդը անվանում են «ոգու մասին գիտություններ»³:

Հերմենևտիկայի⁴ տեսաբաններից՝ մարքսիստ փիլիսոփա Ե. Յուրգանովան 20-րդ դ. վերջին տասնամյակում առարկում էր նման հարցադրմանը՝ գրելով. «Գիլթայը շատ բարձր էր գնահատում հումանիտար գիտությունները՝ «ոգու մա-սին գիտությունները», քանի որ սրանք հետագոտում են մարդու ինքնագիտակ-ցությունը, այսպես կոչված՝ ներքին իրականությունը, ի տարբերություն բնական գիտությունների, որոնց հետագոտության օբյեկտը արտաքին փաստերն են: Հոգևոր կյանքի, ներքին իրականության ըմբռնման համար Գիլթայն առաջարկում է հարաբերականորեն կայուն «կյանքի դրսևորումների» համակարգված, կանո-

2 Տե՛ս Дильтей В., Наброски к критике исторического разума. // Вопросы философии, 1988 № 4, с. 141.

3 Дильтей В., Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы 19-20 вв., Тракта-ты, статьи, эссе. М., Изд-во МГУ, 1987, с. 114.

4 Հերմենևտիկան 20-րդ փիլիսոփայական հոսանքներից է, որ ձևավորվել է գրական տեքստերի մեկնաբանման հիմքով: Որպես տեսություն այն ներկայացնում է հասկացման գործընթացի նախադրյալները, հնարավորությունները և յուրահատկությունները: «Հերմենևտիկա» եզրույթը առաջացել է հին հունական «hermeneia» - «մեկնաբանություն» բառից և կապված է Օլիմպիական աստված Հերմեսի հետ, որը դիցաբանության մեջ մտել է որպես գրի և հաշվի ստեղծող և աստվածների բարձր: Հերմեսը միջնորդի դեր էր կատարում աստվածների և մարդկանց, ապրողների և մեռածների աշխարհի միջև՝ իրենով մարմնավորելով հակադրությունների միջնորդ օղակը: Նա աստվածներին մեկնում էր մարդկանց խնդրանքը, իսկ մարդկանց՝ աստվածների կամքը, այստեղից՝ հերմենևտիկա-մեկնարկեստ հասկացությունը: Հաճախ պատգամախոսների բառապաշարում «կամքը» արտահայտվում էր երկմաստ և խիստ համելուկային ձևով: Այն բացատրման, երբեմն նաև փոխաբերական մեկնության կարիք ուներ: Դա է պատճառը, որ հերմենևտիկան երկար դարեր կիրառվել է որպես մեկնության արվեստ: Հերմենևտիկան փիլիսոփայության խնդիրը համարում է մշակույթի սահմանային նշանակությունների մեկնաբանությունը, որքանով մեք իրականությունը տեսնում ենք մշակույթի շնորհիվ, մշակույթի միջոցով: Հերմենևտիկայի հիմնական հասկացություններն են՝ կանխահասկացման անհրաժեշտությունը, մեկնաբանման անվերջությունը, հերմենևտիկական շրջանը, գիտակցության ներհայեցողականությունը, և պատմության ու հերմենևտիկայի գլխավոր հարցը՝ ինչպե՞ս է հնարավոր հասկացումը:

նակարգված հասկացում, իսկ հասկացման արվեստը, ըստ նրա, իրականանում է գրական ստեղծագործության մեկնաբանման շնորհիվ»⁵:

Սակայն Դիլթայը կարծում էր, որ այս երկու դասի գիտությունների տարբերությունը առարկայի և հետազոտության մեթոդի առումով հարաբերական է: Այդ տարբերությունը պայմանավորված է նրանով, որ բնական և հոգևոր աշխարհները սերտորեն կապված են միմյանց: Բնությունը գործոն, հանգամանք և պայման է մարդկային ոգու գործունեության համար և որոշակիորեն պայմանավորում է մարդու կյանքը: Միևնույն ժամանակ, մարդը հակառակ ազդեցությունն է գործում բնության վրա՝ փոխելով բնական աշխարհը, այդ թվում նաև իրեն՝ որպես այդ աշխարհի մաս: Մարդուց անկախ, բնության ուժերի անխուսափելի ազդեցությունը և մարդկային ազատ ոգին միահյուսվում են հատկությունների, կապերի և հարաբերությունների մեկ միասնական համակարգի մեջ, որի մասերը ամբողջից ու իրարից անկախ գոյություն ունեն միայն մտովի: «Այստեղից պարզ երևում է, գրում էր Դիլթայը, - թե որքան պայմանական է գիտությունները երկու դասի բաժանելը: Մեկ և մյուս դասի գիտելիքները մշտապես միախառնվում են միմյանց բնության և հոգևոր երևույթների ուսումնասիրության սահմանային ոլորտներում...: Բնության մասին գիտությունների բերած գիտելիքները միախառնվում են ոգու մասին գիտությունների ձեռք բերած իմացությանը»⁶: Բայց միաժամանակ՝ Դիլթայը ընդգծում է, որ ռացիոնալ ճանաչողության եղանակները, որոնք հասուկ են բնական գիտություններին, կիրառելի չեն ոգու մասին գիտություններում: «Գիտությունը, իր առարկայի յուրահատկությամբ կազմակերպված, կատարում է վերլուծություն և ընդհանուր հարաբերություններ հաստատում մեկուսացված փաստերի խմբերի միջև: Կրոնը, պոեզիան և նախնական մետաֆիզիկական արտահայտում են նշանակություն և ամբողջի իմաստ: Առաջինը (այսինքն՝ գիտությունը) ուսումնասիրում է, ճանաչում, իսկ վերջինները՝ հասկանում»⁷:

Ի տարբերություն բնագիտության, որի նպատակը օրենքների բացահայտումն է, «ոգու մասին գիտությունների» նպատակը անհատական կառույցի հասկացումն է: Բացատրել՝ նշանակում է մասնավոր դեպքը ընդհանրացնել, հանգեցնել ընդհանուրին, օրենքին, իսկ հասկանալ՝ նշանակում է հասու լինել անհատականությանը: «Ոգու մասին գիտությունների» մեթոդաբանական բոլոր հնարների յուրահատկությունը Դիլթայը համարում է հետազոտության ընթացքում մեկնության հերմենևտիկական մեթոդների կիրառումը: Նրա կարծիքով՝ «Հասկացումը և մեկնությունը ոգու մասին գիտություններում կիրառվող մեթոդներ են: Բոլոր գործառույթները միավորվում են հասկացման մեջ: Հասկացումը և մեկնությունը բովանդակում են ոգու մասին գիտությունների ողջ ճշմարտությունը: Հասկացումը յուրաքանչյուր կետում բացահայտում է որոշակի աշխարհ»⁸:

Ըստ Դիլթայի՝ հասկացումը հնարավոր է ֆիզիկական գործընթացների հերմենևտիկական վերլուծության ձևով, որքանով որ ընդհանրություն գոյություն ունի

5 **Цурганова Е.А.**, Герменевтика - наука о смысле текста // Вестник Российской Академии наук. М., АНОРС, т. 64, N 12, 1994, с.1096.

6 **Дильтей В.**, Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы 19-20 вв., Трактаты, статьи, эссе. М., 1987, Изд-во МГУ, с.123.

7 **Дильтей В.**, Типы мировоззрения - Культурология, XX век. М., "Антология", 1995, с. 220.

8 **Дильтей В.**, Наброски к критике исторического разума. // Вопросы философии, № 4, 1988, с. 141.

հասկացման օրյեկտի և հասկացողի միջև: Այստեղ երևում է Ֆ.Դ.Շլայերմախերի⁹ ազդեցությունը, որը ևս հասկացումը հնարավոր էր համարում միայն այն ժամանակ, երբ տեքստի հեղինակը և մեկնողը գտնվում են միատեսակ պայմանների մեջ, երբ մեկնողի ակտիվ միջամտության շնորհիվ վերացվում է տեքստի հեղինակին և մեկնողին բաժանող լեզվական, մշակութային ու պատմական հեռավորությունը: Սրանով Դիլթայը իր տեսությանը հաղորդում է հոգեբանական երանգավորում՝ պնդելով, որ տեքստի հեղինակին և մեկնողին բաժանող լեզվական, մշակութային և պատմական հեռավորությունը հաղթահարելու համար տեքստի մեկնողը՝ թարգմանիչը, մշակութաբան-պատմաբանը, մշակութային մարդաբանը պետք է «ներապրեն», հոգեբանորեն մտնեն անցյալի մշակույթի աշխարհ, վերապրեն այդ աշխարհը: Այսպիսի իրավիճակում, ըստ Դիլթայի, հասկացումը ձևավորվում է ընդհանրության գիտակցման ոլորտում գիտակցության առանձին վիճակների պայման շնորհիվ: «Յուրաքանչյուր բառ,- գրում է նա,-, յուրաքանչյուր նախադասություն, բարեկրթության յուրաքանչյուր դրսևորում կամ ժեստ, արվեստի յուրաքանչյուր ստեղծագործություն հասկանալի են միայն այն պատճառով, որ արտահայտվածին և հասկացվողին միմյանց կապակցում է ընդհանրությունը, և նույնիսկ նա, ով զգայում է մեկուսի, միևնույն է, միշտ մտածում և գործում է ընդհանրության ոլորտում և միայն այդ պատճառով է հասկանում»¹⁰: Ընդհանրությունը հիմնավորվում է գիտակցության այն առանձին տարրերով, որոնք մենք կարող ենք հայտնաբերել կյանքի բոլոր դրսևորումներում, ներքին փորձի բոլոր ձևերում: Օրինակ՝ լեզվի նախադասություններում ամրագրված կյանքի դրսևորումների հասկացումը պայմանավորված է վերջիններիս իմաստի ձեռքբերմամբ: Իմաստը բազմաթիվ մարդկանց ընդհանուր նվաճումն է, քանի որ այդ մարդկանց համար տվյալ ընդհանրությունն ու նույնականությունը հաղորդակցության ընթացքում հասկացման հիմք են դարձել: Ընդհանրության դիլթայան հասկացությունը վերաբերում է ոչ թե մարդկանց միջև տեղեկատվության փոխանակման եղանակին, այլ այն պայմաններին, որոնցում այն իրականանում է, այսինքն՝ հասարակական հարաբերությունների վերլուծական համատեքստին: Հասարակության և մշակույթի պատմության երևույթների ճանաչողությունը հնարավոր է հասարակական-պատմական ամբողջությունը վերարտադրելու, վերապրելու և այդ կերպ այն հասկանալու և մեկնելու միջոցով: Ահա այս կերպ հերմենևտիկական հասկացման ու մեկնության իր գաղափարներով թափանցեց **«ոգու մասին գիտությունների»** մեթոդաբանության ոլորտ: Հետագա հետազոտությունները Դիլթային հանգեցրին «հասկացող սոցիոլոգիայի»¹¹

9 Ֆրիդրիխ Դանիել Շլայերմախերը (1769-1834) առաջադրեց մասնավոր՝ բանասիրական, աստվածաբանական, իրավաբանական և այլ հերմենևտիկաների հիման վրա միասնական կամ «համընդհանրական հերմենևտիկայի» մշակման խնդիրը: Շլայերմախերը հետազոտողների ուշադրությունն ուղղեց հասկացման գործընթացի վրա և իր սեփական տեսական ձգտումների նպատակը համարեց դրա սկզբունքների և օրինաչափությունների բացահայտումը: Նրա հերմենևտիկական ուսմունքը ձեռք բերեց փիլիսոփայական ուղղվածություն: Իր առջև նպատակ դնելով մշակել «համընդհանրական հերմենևտիկա» Շլայերմախերը որպես ելակետ ընդունում էր մարդու մշակութային կյանքում (անցյալ և ներկա) հասկացման երևույթի համընդհանրականության փաստը: Եթե հասկացումը ունի համընդհանուր բնույթ, ապա ընդհանրության նույնպիսի աստիճան պետք է ունենա նաև հերմենևտիկական որպես ուսմունք հասկացման մասին: Շլայերմախերի մեծ ավանդն այն է, որ միջնադարյան հերմենևտիկական կոնկրետ տեքստերի մեկնության խնդիրներից կողմնորոշեց դեպի նրանց հասկացման և հետազոտման ընդհանուր սկզբունքները:

10 Մեքք. ըստ՝ Куст В.Г., Герменевтика и гуманитарное познание, М., Изд-во Московского университета, 1991, с. 62.

11 Լայն իմաստով «հասկացող սոցիոլոգիան» 19-րդ. դարավերջի և 20-րդ. դ. սկզբի սոցիոլոգիայի

զաղափարին:

19-րդ դարի վերջին փիլիսոփայական հերմենևտիկայի առարկան ու հիմնահարցերը ընդլայնվեցին, և այն Դիլթայի կողմից միավորվեց «կյանքի փիլիսոփայության» հետ¹²: Այս դեպքում հերմենևտիկական փիլիսոփայությունը Դիլթայի կողմից ընկալվեց ոչ թե որպես տեքստերի հետազոտության մեթոդաբանություն, այլ որպես «ոգու մասին գիտությունների» կամ հումանիտար գիտությունների մեթոդաբանություն: Այսինքն՝ սա տեսություն է, որի օգնությամբ հիմնավորվում է հումանիտար գիտելիքը: Դիլթայը հետազոտեց հերմենևտիկայի առաջացման պատմությունը և հերմենևտիկան ձևակերպեց որպես անցյալի մշակույթի մեկնության մեթոդ՝ հետազոտվող դարաշրջանի «**հոգևոր կյանքի**» վերարտադրման հիման վրա: Հերմենևտիկայի և «կյանքի փիլիսոփայության» միավորման շնորհիվ «**հերմենևտիկական շրջան**¹³» հասկացությունը մեկնաբանվեց որպես հաս-

ուղղություններից մեկն է: Այս շրջանում հիմնական շեշտը դրվում էր սոցիալական գործունեության նպատակների ու իմաստի հասկացման վրա: Նեղ իմաստով «հասկացող սոցիոլոգիան» **Մաքս Վեբերի** սոցիոլոգիական խնդրակարգն է: Հասկացության տեսական-մեթոդաբանական ընկալման ձևակերպումը տրվել է Դիլթայի և Ջիմմելի կողմից: «Հասկացող սոցիոլոգիան» իր հետազոտության առարկա է դարձնում սոցիալապես ակտիվ սուբյեկտների անմիջական վերլուծությունը ընդգծելով «անձնավորության չափորոշիչները» սոցիոլոգիական գիտելիքում: Սոցիալական գործունեությունը բացատրվում է իմաստի գիտակցումով (կամ առկայությամբ), որը դրսից պարտադրված չէ, այլ ապրված է սուբյեկտի կողմից: Այս պահանջում է իր գործունեության հարաբերակցությունը Ուրիշների հնարավոր գործողություններին: Այդպիսի հարաբերությունների ներթափանցումը, ըստ Մ. Վեբերի, կազմում է վարքի իմաստային կապը: Այդ վարքը անմիջական առարկան է սոցիոլոգիական հետազոտության, որի խնդիրն է մեկնաբանելով հասկանալ սոցիալական գործունեությունը և սրա հիմքով հասկանալ իրականությունն ամբողջապես:

12 «**Կյանքի փիլիսոփայությունը**» իր հիմնական զարգացումն ապրել է 19-րդ դ. վերջին և 20-րդ դ. սկզբին: Այս հոսանքի շրջանակներում փիլիսոփայական գոյաբանության այնպիսի ավանդական հասկացությունների փոխարեն, ինչպիսիք են «կեցությունը», «մատերիան», «բանականությունը», իբրև ելակետային հասկացության որակում առաջադրվում է «կյանքը» որպես ինտուիտիվ կերպով ըմբռնված ամբողջական իրականություն: Այս ուղղությունը 19-րդ դարում ներկայացնում էին Արթուր Շոպենհաուերը և Ֆրիդրիխ Նիցշեն, խոշորագույն ներկայացուցիչներից են Վիլհելմ Դիլթայը, Գեորգ Ջիմմելը, Անրի Բերգսոնը, Օավալդ Շպենգլերը և ուրիշներ: «Կյանքի փիլիսոփայություն» ասելով՝ Դիլթայը հասկանում էր որոշակի անցումային աստիճաններ փիլիսոփայության և կրոնի, գրականության, պոետիկայի միջև: Այսինքն՝ փիլիսոփայության ամեն ինչ ավելի ազատ ձևերը, որոնք մտն են մարդու կենսական պահանջումներին: Փիլիսոփայելու նման ոճ ներկայացնող մտածողների շարքին Դիլթայը դասում էր Մ. Ավրելիոսին, Մոնտենին, Էմերսոնին, Նիցշենին, Տոլստոյին: Դիլթայը իր մեթոդական նոր սկզբունքը համարում էր այն, որ փիլիսոփայելը պետք է բխի կյանքից: Այսինքն՝ փիլիսոփայական մտքի գլխավոր խթանը պետք է դառնա կյանքից՝ կյանքից՝ կյանքը հասկանալու ձգտումը: Իսկ այն հարցին, թե ինչը պետք է դառնա մտածողության ելակետը, թելադրում է հենց փիլիսոփայելու սկզբունքը՝ իրաժարվել բոլոր այն «տրանսցենդենտալ» դրույթներից, որոնք արտաքին են կյանքի համեմատությամբ և հենվել այն ամենի վրա, ինչը «տրված» է միայն կյանքի կողմից: Կյանքի դիլթայան ընկալումը տարբերվում է բոլոր պոետիկորեն-ազատ «կենսական-փիլիսոփայական» նկարագրություններից (Ավրելիոս, Նիցշե, Տոլստոյ և ուրիշներ), ինչպես նաև կյանքի փիլիսոփայության իռացիոնալ հոսանքներից: Թե ինչ է իրենից ներկայացնում մարդը, կարող է ասել միայն նրա պատմությունը: Դիլթայը «կյանք» և «պատմական իրականություն» հասկացությունները հաճախ գործածում է որպես համարժեք հասկացություններ, քանի որ պատմական իրականությունն ինքնին ընկալվում էր որպես «կենսական», այսինքն՝ պատմական կենարար ուժով օժտված: Դիլթայը կարծում էր, որ կյանքն, ըստ էության, նույնական է պատմության հետ, իսկ պատմությունն ընդամենը կյանք է՝ դիտարկված համամարդկային տեսանկյունից:

13 **Դեռևս Ֆլացիուսը** ձևակերպել էր մի սկզբունք, որը հետագայում դարձավ հերմենևտիկայի առանցքային սկզբունքներից մեկը: Դա «հերմենևտիկական շրջան» էր, երբ ամբողջը մեկվում է՝ ելնելով նրա մեջ մտնող մասերից: Հերմենևտիկական շրջանի սկզբունքը հայտնի էր դեռևս անտիկ հռետորդներին և այնուհետև լայնորեն կիրառվում էր միջնադարյան մեկնագիտության մեջ: Ըստ Շլայերմախերի, հերմենևտը երևույթները հետազոտում է մեծ տեսադաշտում, նրան հասանելի է դրանց պատճառահետևանքային ամբողջությունը, մասի մեջ նա տեսնում է ամբողջը, իսկ ամբողջը ընկալում է իբրև մասերի միասնություն: Հերմենևտիկական շրջանի սկզբունքը այստեղ տարբերվում է Շլայերմախերի նախորդների՝ Օգոստինոս Երանելու և Ֆլացիուսի տեսակետներից: Շլայերմախերը քննարկում է հերմենևտիկական շրջանի երկու տարատեսակ: 1. Առաջինի դեպքում տեքստի մի մասը հարաբերակցվում է ողջ տեքստի հետ՝ որպես ամբողջի և ամբողջի իմաստը պարզաբանվում է մասերի հարաբերությամբ:

2. Երկրորդ դեպքում ինչ-որ տեքստ-հուշարձան դիտվում է որպես մաս, իսկ մշակույթը, որում այն

կանալու շրջանաձև շարժում:

Դիլթայը գտնում էր, որ տեքստի մեկնության ընթացքում գործում է «ամբողջ-մաս» հարաբերության երկու տիպ. **առաջինն** իրենից ներկայացնում է ստեղծագործության մասի հարաբերությունը ողջ ստեղծագործությանը՝ որպես ամբողջի, **երկրորդում** բացահայտվում է ստեղծագործության, որպես մասի հարաբերությունը ստեղծագործության հեղինակի կյանքի ներքին և արտաքին պայմանների համախմբին՝ որպես ամբողջի: Այս կապակցությամբ խորհրդային փիլիսոփա Լ. Իոնինը գրում է, որ Դիլթայը, հերմենևտիկական շրջանի հիմնախնդիրը ժառանգելով Շլայերմախերից, նրանում տեսավ ոչ միայն փաստերի ճնշումից մարդու ազատագրման միջոց, այլև ազատության ձեռքբերում¹⁴: Սա նշանակում է, որ առանձին կենսական դրսևորումները հասկացվում են՝ ելնելով ամբողջի համատեքստից: «Հերմենևտիկական շրջանը»՝ որպես հասկացման շարժում, ըստ Դիլթայի, ենթադրում է պատճառահետևանքային այսպիսի կառուցվածք.

ա. հեղինակի հոգևոր կյանքի մի հատվածը կազմող ստեղծագործության պատառիկի մեկնաբանմամբ «բանալի» է ձեռք բերվում դեպի ամբողջական շարքը,

բ. ամբողջական շարքի ընկալումից անցում է կատարվում դեպի փուլերի ամբողջությունը և դեպի ողջ ստեղծագործությունը,

գ. ողջ ստեղծագործության օբյեկտիվ մեկնությունը դուռ է բացում դեպի ազգային գրականության որոշ միտումները,

դ. այս ամենից հետո անցում է կատարվում դեպի համամարդկային-համապատմական երևույթները:

Համաձայնելով Դիլթայի առաջադրած այս մեխանիզմին՝ Հանս-Գեորգ Գադամերը¹⁵ ընդհանրացնում էր. «Հերմենևտիկայի խնդիրն է բացատրել այս հրաշք ըմբռնումը, որը ոչ թե ինչ-որ հոգիների հանելուկային հաղորդակցություն է, այլ համամասնակցություն է ընդհանուր մտքին»¹⁶:

Հետևելով Շլայերմախերին և ընդհանրացնելով հերմենևտիկական մեթոդի համընդհանուր բնույթը՝ Դիլթայը նշանակալիորեն ընդլայնեց հերմենևտիկայի

գործառում է, դիտվում է որպես ամբողջ: Այս դեպքում մասի և ամբողջի միջև հարաբերությունը ձեռք է բերում բուրբուխի այլ բնույթ: Այստեղ գործում է սեմիոտիկայի օրինաչափություններից մեկը, ըստ որի՝ տեքստը պետք է դիտարկել որպես որոշակիորեն եզակի նշան, որը հետագա տրոհման ենթակա չէ: Եզակի նշան-տեքստը մշակույթում գործառնելով ամբողջի մեջ, հերմենևտիկայի առումով իրենից հետագոտությունների մեջ նոր տեսանկյուն է ներկայացնում, որոնք միավորվել են մշակութաբանության, սեմիոտիկայի, կառուցվածքային լեզվաբանության գաղափարների ու մեթոդների հետ:

14 **Տեն Իոնի** J. Г., Понимающая социология. М., “Наука”, 1979. с. 32.

15 **Հանս-Գեորգ Գադամեր** (1900-2002) - 20-րդ դ. երկրորդ կեսի գերմանացի փիլիսոփա, ով մշակեց հերմենևտիկայի փիլիսոփայության տեսությունը իր «Ճշմարտություն և մեթոդ: Փիլիսոփայական հերմենևտիկայի հիմունքներ» (1960 թ.) աշխատության մեջ: Ի տարբերություն իր նախորդների, նա հասկացման մեթոդի հիմնահարցը փոխարինեց ճշմարտության բացահայտումով՝ հիմնավորելով, որ հասկացման խնդիրը ոչ թե տեքստի բովանդակային վերարտադրությունն է կամ վերակազմությունը, ինչը սկզբունքորեն հնարավոր չէ, այլ տեքստի իմաստի ստեղծումը կամ կառուցումը: Ընդ որում, ցանկացած հասկացում արդեն մեկնաբանություն է: **Եվ այստեղ նշանակալի է այն երևույթը, որ միևնույն տեքստը կարող է ունենալ բազմաթիվ, իրարից տարբեր և անզամ հակադիր մեկնաբանություններ, որոնցից ոչ մեկը չի կարող բացարձակ ճշմարիտ լինել, քանի որ, ըստ Գադամերի, բացառվում է «Ճշմարիտ մեկնաբանության» գոյության հնարավորությունը:** Գադամերը կարծում էր, որ մշտապես տեքստի իմաստը գերազանցում է հեղինակային հասկացմանը: Այդ պատճառով էլ հասկանալ նշանակում է ստեղծել տեքստի իմաստը: Այսինքն՝ հասկացումը տեքստի իմաստի որոնման անընդհատ գործընթաց է, որի ընթացքում հասկացողը կապվում է իր անցյալի հետ: Ինքնին անցյալ և ինքնին ներկա գոյություն չունեն, անցյալը միշտ ներկայանում է, քանի դեռ մեկնաբանվում է: Այս իմաստով Գադամերը հասկացման խնդիրը հանգեցրեց լեզվի խնդրին, քանի որ լեզուն է այն ընդհանուր միջավայրը, որում իրագործվում է հասկացումը և որում մարդը իրեն գտնում և հասկանում է:

16 **Գադամեր Գ.Գ.**, Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., “Мысль”, 1988, с. 346.

օբյեկտի մասին պատկերացումը. հասկացման ենթակա է ոչ միայն ցանկացած խոսակցական գործողություն, այլև այն ամենը, ինչը կարող է իմաստ ունենալ:

Քայց այս միտքը ուղղակի հայտարարության մեծ է, քանի որ Դիլթայը, ինչպես նաև Շլայերմախերը սահմանափակվում էին գրավոր տեքստերի մեկնաբանման խնդիրներով: Նրանց կարծիքով՝ միայն գրավոր տեքստում կարող են ամրագրվել տարբեր «**կենսական դիրքորոշումներ**»: Դիլթայի համար մեկնաբանման նպատակը տեքստում իրեն արտահայտած մարդն է՝ իր պատմական կեցության մեջ: Այստեղից՝ նրա հետաքրքրությունը այնպիսի հասկացությունների նկատմամբ, ինչպիսիք են՝ «դարաշրջանի ոգին», «մշակույթի ոգին», «ազգի ոգին»: Հետաքրքրությունը մի կողմից պատմական անհատի և մյուս կողմից՝ վերակառուցվող հոգևոր-պատմական դարաշրջանի համատեքստի նկատմամբ, Դիլթայի ստեղծագործության մեջ իրականանում է «հերմենևտիկական շրջանի» գործունեության սկզբունքին համապատասխան: Այսինքն՝ ստեղծագործող անհատին հասկանալ հնարավոր է միայն դարաշրջանի հոգևոր աշխարհի հասկացման պայմաններում: Իր հերթին սա հնարավոր է իրականացնել միայն այդ աշխարհի առանձին դրսևորումների հասկացման, ստեղծագործող անհատի «**կյանքի հատուկ առարկայացման**» շնորհիվ (ըստ Դիլթայի՝ տեքստերի միջոցով): Խոսքը հատկապես վերաբերում է օբյեկտիվ մեկնաբանությանը հասնելուն: Այդպիսի հնարավորությունը, Դիլթայի կարծիքով, ընկած է հասկացման հիմքում, որում մեկնաբանողի անհատականությունը և հեղինակի անհատականությունը չեն հակադրվում որպես երկու անհամեմատելի փաստեր: Երկուսն էլ ձևավորվել են ընդհանուր մարդկային բնույթի հիման վրա, ուստի մարդկանց համատեղ կեցության շնորհիվ հնարավորություն է ստեղծվում խոսքի և հասկացման համար: Դիլթայը, Շլայերմախերի մեծ, ենթադրում է, որ ցանկացած անհատականության հիմքում ընկած է որոշակի ընդհանուրը՝ համամարդկայինը, որն էլ հասկացման գրավականն է: Հասկացման էությունը նա տեսնում է հասկացման օբյեկտի մեջ սուբյեկտի անմիջական, ինտուիտիվ «ներգզացողության», «ներապրումի» ձևով: Դիլթայը գտնում է, որ հասկացումը տեղի է ունենում՝ ապրումակցման ճանապարհով¹⁷: Հասկացման երևույթի այսպիսի մեկնաբանությունը էականորեն տարբերվում է հասկացման շլայերմախերյան ընկալումից: Եթե Շլայերմախերը հասկացումը դիտում էր որպես երկու հակադիր՝ դիվինացիոն¹⁸, ինտուիտիվ և համեմատական, պատմական պահերի միասնություն, ապա Դիլթայը, ինչպես և Հենրիխ Ռիկերտը¹⁹՝ ելնում էին հասկացման և բացատրման մեթոդների բացարձակ հակադրությունից: Այդ մեթոդներից յուրաքանչյուրը որոշիչ դարձավ գիտելիքների իր սեփական ոլորտի համար. պատմական՝ «ոգու մասին գիտություններ» և դիվինացիոն՝ բնական գիտություններ:

Եթե Շլայերմախերի հերմենևտիկական ուսմունքում հասկացման գործընթացը իրականանում է իռացիոնալ (սուբյեկտիվ) և ռացիոնալ (օբյեկտիվ) պահերի միասնության մեջ, ապա Դիլթայի և Ռիկերտի տեսություններում հասկացումը

17 **Տե՛ս Дильтей В.**, Категории жизни // Вопросы философии, 1995, N 10, с. 130.

18 **Դիվինացիա**- (լատ. *Divinatio*- կանխագուշակում են, կանխագուշակում են) գուշակություն ինտուիցիայի հիման վրա կամ թռչունների կենսակերպի, զոհաբերված կենդանիների ներքին օրգանների տեղադրվածքի դիտարկմամբ: Հայտնի է Ցիցերոնի «Դիվինացիայի մասին» աշխատությունը:

19 **Ռիկերտ Զեներիխ** (1863-1936) - գերմանացի փիլիսոփա, նորկանտականության բաղնջյան դպրոցի հիմնադիրներից մեկը: Համակարգի բերեց նորկանտականների տեսությունը: Հիմնական աշխատություններն են՝ «Բնության մասին գիտություններ և մշակույթի մասին գիտություններ» և «Պատմության փիլիսոփայություն»:

համաձայնեցվում, կորոդինացվում է միայն «հոգևորի» իռացիոնալ ձեռքբերմամբ: Այսպես, գիտությունների տիպերի և նրանց համապատասխան մեթոդների հակադրման ընթացքում Դիլթայը ելնում է ոչ միայն օբյեկտների, այլև իմացության սուբյեկտների տարբերություններից. բացատրությունը ենթադրում է իր՝ սուբյեկտի դուրս գտնվելը օբյեկտի հետ հարաբերությունից: Այն օբյեկտիվություն է պահանջում, իսկ իդեալում նաև՝ իմացության անդիմություն: Այստեղ հասկացումը հիմնվում է այն բանի վրա, որ պատմությունը (ընդգծենք, որ «ոգու մասին գիտությունները» Դիլթայի կողմից իմաստավորվում են որպես պատմական գիտություններ) հետազոտում է այն անձը, ով արարում է այդ պատմությունը, այսինքն՝ պատմական իմացությունը հնարավոր է դարձնում օբյեկտի և սուբյեկտի համասեռությունը: Դիլթայի համար այստեղ ակնհայտ է, որ օբյեկտը ունի նույն բնույթը, ինչ իմացության սուբյեկտը, այսինքն՝ ըստ էության ինքն է դառնում սուբյեկտ, քանի որ կարող է հասկանալի լինել միայն ապրումակցման ճանապարհով: Անհրաժեշտ է սեփական ներքին փորձը հարաբերել այլ մարդու փորձի հետ (պատահական չէ, որ Ուրիշին հասկանալ, ըստ Դիլթայի, նշանակում է ամենից առաջ հասկանալ իրեն, քանզի ոգու դրսևորումների ըմբռնումը միաժամանակ ինտուիտիվ ինքնաըմբռնման ճանապարհն է), անհրաժեշտ է վերամարմնավորվել Ուրիշի մեջ, որն սկզբունքորեն հասանելի է՝ շնորհիվ համամարդկային բնույթի այն նույն սուբստրատի, ինչը հիմնավորվել էր դեռևս Շլայերմախերի կողմից, և այդ կերպ հասնել հասկացմանը: Հասկացման գործընթացը սուբյեկտի համար, այդպիսով, վերածվում է այլ սուբյեկտի մեջ **«վերամարմնավորման»**, **«ապրումակցման»** և **«ներգալու»**: Հասկացումը սեփական աշխարհին է հասնում **«ինքնադիտարկման»** (ինտրոսպեկցիայի) օգնությամբ, իսկ օտար աշխարհի հասկացումը տեղի է ունենում **«ապրումակցման»** ճանապարհով: Անցյալի մշակույթի հարաբերությամբ հասկացումը հանդես է գալիս որպես մեկնության մեթոդ, որը Դիլթայը կոչում է հերմենևտիկա՝ առանձին երևույթների մեկնություն, որպես ամբողջական հոգևոր-հոգեկան կյանքի վերակառուցման շղթայի օղակ:

Պատմական տարածության խնդիրը ևս Դիլթայը մեկնաբանում է հոգեբանական տեսանկյունից: Եթե Շլայերմախերի համար այս խնդիրը հանգում է սուբյեկտի և իմացության օբյեկտի ժամանակային հեռավորության, որպես խոչընդոտի հաղթահարման անհրաժեշտությանը և մեկնաբանողի վերջնական նույնացումը մեկնվող նյութի հետ պարզապես բացառում է ժամանակային միջակայքի դերը, ապա Դիլթայն ընդունում է նույնիսկ պատմական հեռավորության որոշակի իմացաբանական արդյունավետությունը: Քանի որ, ըստ նրա, իմացության օբյեկտը և սուբյեկտը ժամանակի մեջ ինչքան մոտ են կանգնած միմյանց, այնքան նրանց հարաբերությունները կախված են հոգեբանական մեկնաբանման ամենատարբեր արգելքներից՝ տվյալ իրավիճակին անհարիր հանգամանքներ, պայմաններ, սուբյեկտի այդ օրվա տրամադրությունը և այլն: Իսկ օբյեկտի նկատմամբ պատմական հեռավորությունը սուբյեկտի գիտակցության համար ապահովում է մաքրություն և ազատություն, որոնք անհրաժեշտ են իրականացնելու սուբյեկտի **«վերամարմնավորումը»**, **«վերապրումը»** օբյեկտի մեջ: **Ըստ այդմ՝ պատմական հեռավորության առկայությունը, ապահովելով բարենպաստ պայմաններ, հասկացող գիտակցությունը մաքրում է գոյություն չունեցող կամ աննշանակալի տարրերից, որոնք դժվարացնում են հասկացման ելքը:**

Այսպիսով, հրաժարվելով մեկնության տեսության վերամշակումից, փիլիսո-

փայական հերմենևտիկան իր ուշադրությունը կենտրոնացրեց տեքստի մեկնության արդյունքային կողմի վրա, հիմնավորելով, թե որպես տեսություն, հերմենևտիկական փիլիսոփայությունը գոյություն ունի մեկնության գործընթացում, ավելին, որպես մեկնություն՝ այն գոյություն չունի հերմենևտիկական (այսինքն՝ մեկնողական) գործընթացից դուրս: Հասկանալի է, փիլիսոփայական հերմենևտիկան չի տարրալուծվում միայն մեկնողական գործառույթում, ինչպես հերմենևտիկան պատկերացնում էին ավանդական ընկալմամբ և կրոնական մեկնագիտության մեջ, և չի դիտարկվում որպես մեկնության ընդհանուր տեսություն, ինչպես Շլայերմախերի և նրա հետնորդների հերմենևտիկան էր:

Դիլթայը հերմենևտիկային վերագրեց ընդհանուր խնդիր. այն կոչված է բացահայտելու ոչ թե գրողի՝ աստվածաբանի, փիլիսոփայի, որպես անհատականության, որպես որոշակի հայեցակարգի կրողի, մտքերի ներքին կառուցվածքը, այլ ամբողջական մի մշակույթի օբյեկտիվ ոգին, դարաշրջանի ներքին արժեքների անկրկնելի կառուցվածքը՝ մշակույթ և դարաշրջան, որոնց մեջ ընթանում է պատմական անձնավորության կյանքը: Դիլթայը հերմենևտիկան տանում է պատմության և մարդու մասին գիտության նկարագրման ոլորտ՝ պահպանելով հիմնարար հերմենևտիկական հարցը իմաստի և «ես»-ի հարաբերության մասին՝ առաջինը դիտելով վերագայական, մտացածին, երկրորդը՝ անդրադարձային:

«Պատմական բանականության» քննական վերլուծությամբ Դիլթայը հիմնավորեց պատմական դարաշրջանի գործիչների (որոնք իրենց մեջ միասնաբար կրում են այդ դարաշրջանի «ոգին») սուբյեկտիվ աշխարհի ներթափանցելու միջոցով իրականացող հասկացման կամ մեկնության հերմենևտիկական եղանակը:

Դիլթայը հիմնավորեց նաև, որ պատմական և մշակութային տեսությունների հասկացման հիմնական եղանակը ևս ինտուիտիվ վերապրումն է: Պատմաբանների խնդիրն է հաղթահարել անցյալի մասին սեփական նախապաշարումները և «փոխադրվել» անցյալի մեջ, վերապրել անցյալի իրադարձությունները, այնուհետև մեկնել այդ վերապրումը: Այդպիսի «փոխադրությունը», նրա կարծիքով, հնարավոր է, քանի որ պատմության կերտողները և մեկնողները ունեն միևնույն հոգեկան կերտվածքը: Դիլթայի տեսության մեջ հասկացման և մեկնության ճշմարտության չափանիշը դառնում է սուբյեկտի ինտուիցիան, որ նույնն է, թե ինքը՝ հասկացողը: Նրա կարծիքով՝ կյանքը ամենից առաջ հոգևոր գործընթաց է, այսինքն՝ այն է, ինչ մարդը մտածում է, գգում, ցանկանում: «Կյանքը», «ապրումը», «զգայումը» իրենցից ներկայացնում են ընկալումների, զգացողությունների, ցանկությունների մշտական հոսք, որը մտածողության ռացիոնալ կատեգորիաների օգնությամբ չի կարող ճանաչվել: Այստեղ կարևորը ներքին հոգեբանական փորձն է՝ որպես սուբյեկտիվ ապրում:

Դիլթայի հասկացման մեթոդը որոշակի հոգևոր ամբողջության՝ ապրումի ամբողջության անմիջական ըմբռնումն է: Նա հասկացման գործընթացում ևս հոգեբանականացնող պահ է մտցնում՝ սկսելով «կյանք» հասկացության քննարկումից և հիմնվելով «ապրում», «նշանակություն» կենսական, կյանքը բնութագրող հասկացությունների վրա: Դիլթայը մարդկանց գիտակցական կյանքի հիմքը համարում է յուրաքանչյուր մարդու կողմից ամեն պահ վերապրվող «**հոգևոր կյանքի**» նախասկզբնական ամբողջությունը: Այդ ամբողջությունը «**ձևավորվում է հենց ապրումից**»: Բայց հետագոտող հերմենևտի համար անցյալի մարդկանց հոգևոր կյանքի այդ զգացական ամբողջությունը հասկանալի չէ: Հերմենևտը գոր-

ծառում է նախկին գիտակցական գործունեության օբյեկտիվ, առարկայացած, իրային արդյունքով: Այդ, այսպես կոչված, «**ոգու օբյեկտիվացումները**» որոշակի ժողովրդի և նրա դարաշրջանի մշակույթի էությունն են: Սա, ըստ էության, հեգելյան գաղափար է: Ուստի պատահական չէ, որ երբեմն Դիլթայի փիլիսոփայությունը դասում են հեգելյան ավանդույթի շարքը:

Հեգելը իր փիլիսոփայական համակարգը ամբողջականացնող ոգու փիլիսոփայությունը ներկայացնում է երեք՝ սուբյեկտիվ ոգի, օբյեկտիվ ոգի և բացարձակ ոգի բաժիններով: Մարդաբանությունից, ոգու ֆենոմենոլոգիայից և հոգեբանությունից կազմված է սուբյեկտիվ ոգու մասին ուսմունքը, որ հիմնականում նվիրված է անհատական գիտակցության բնութագրերին: Այս աստիճանում մարդը հանդես է գալիս որպես անհատ, նախ՝ բնությանը ներդաշնակված, զգացական էակ («**Մարդաբանություն**»), ապա գիտակցող, ինքնագիտակցող և բանական անհատ («**Ոգու ֆենոմենոլոգիա**») և գործող ու ստեղծագործող և դրանով իսկ ազատ ոգու տեր մարդ («**Հոգեբանություն**»): Օբյեկտիվ ոգին հեգելյան համակարգի այն մասն է, ուր նա շարադրել է իր տեսությունը մարդկության սոցիալ-պատմական կյանքի վերաբերյալ: Օբյեկտիվ ոգին Հեգելի մոտ հանդես է գալիս որպես առանձին մարդկանցից վեր կանգնած օբյեկտիվ օրինաչափություն և դրսևորվում է նրանց առանձին կապերի ու հարաբերությունների միջոցով: Օբյեկտիվ ոգու աստիճանում դրսևորվում է մարդու կեցության հասարակական էությունը՝ իրավունքի, բարոյականության և հասարակական հաստատությունների (ընտանիք, քաղաքացիական հասարակություն, պետություն) ձևերով: Բացարձակ ոգու աստիճանը մարդու հասարակական գիտակցությունն է՝ արվեստի, կրոնի, գիտության ու փիլիսոփայության ձևերով:

Ի տարբերություն Հեգելի, Դիլթայը ոգու օբյեկտիվացումները դիտում է որպես միայն նշաններ, որոնք մինչ հետազոտումը ուրիշի հոգեկան աշխարհի ապրածի գաղտնագրերն են, որոնք այս կամ այն չափով օտար են հետազոտողի համար և բացատրության ու մեկնության կարիք ունեն: Բայց հասկացման սուբյեկտի և մեկնողի հասկացման միջև պետք է գոյություն ունենա մի միջնորդ, որը գաղտնագրի բանալին է: Միջնորդի այդ դերը Դիլթայի համար կատարում է օբյեկտիվ ոգին, որի կառուցվածքային տարրերն են իրավունքը, կրոնը, լեզուն, վարքագծի տիպերը, այսինքն՝ այն օբյեկտիվ ձևերը, որոնց մեջ առարկայանում է մարդկային գործունեությունը: Հերմենևտի համար դրանք հանդես են գալիս որպես մշակութային խորհրդանիշեր, իսկ հասկացման սուբյեկտին ներկայանում են որպես մշակութային ընդհանրության այս կամ այն ոլորտին պատկանողներ: Բայց այս տիպականացումը գիտության տրամաբանությանը ենթարկված համակարգ չէ, քանի որ դրա վերջին չափանիշը ապրումն է: Իսկ Դիլթայը հիմնավորում է, որ «ոգու մասին գիտություններում» վերացական յուրաքանչյուր դրույթ իր արդարացումը պետք է գտնի հոգեկան կենսունակության հետ կապի շնորհիվ, ինչպես դա տրված է ապրումի և հասկացման մեջ: Այստեղ ողջ հարցն այն է, որ անկրկնելի անհատների խիստ անձնային, սուբյեկտիվ պլանում հնարավոր լինի բացահայտել նրանց համար ընդհանուր օբյեկտիվ ոգին, իրականության նրանց ընդհանուր ընկալումը: Ըստ Դիլթայի՝ դա հնարավոր է գրավոր աղբյուրների հերմենևտիկական իմաստավորման միջոցով, որը պատմաբան հետազոտողին հնարավորություն է տալիս ոչ թե պարզապես «նկարագրել փաստերը», այլ այդ փաստերը տեսնել իրենց ժամանակակիցների աչքերով, հասկանալ ու մեկնել դրանք այդ

«նախնական ամբողջությամբ»: Դիլթայը հերմենևտիկան սահմանեց որպես ուսմունք գրավոր արձանագրված կենսական փաստերի հասկացման արվեստի մասին, և, հետևաբար, պատմական անցյալի հետազոտությունը նա դիտարկում էր որպես վերծանում՝ օբյեկտի և սուբյեկտի համագործությամբ և ոչ թե որպես պատմության իմացության փորձ:

20-րդ դարի հերմենևտիկական փիլիսոփայության որոշ հետազոտողներ քննադատում են Դիլթայի մոտեցումը: Օրինակ՝ մարքսիստ փիլիսոփաներ Ա. Ջիսը և Մ. Ստաֆեցկայան գտնում են, որ Դիլթայի մեթոդաբանությամբ հումանիստար գիտությունների յուրահատկությունները հնարավոր չէ բացահայտել և պատասխանել նրանց բնույթի մասին հարցերին, քանի որ այդ մեթոդաբանությանը բնորոշ է հասարակական-պատմական հետազոտությունների կտրվածությունը հասարակական պրակտիկայից: Նրանք գրում են. «Շլայերմախտերի և հատկապես Դիլթայի մոտ արարման անկրկնելի բնույթով պայմանավորված տեքստի մեկնության բարդությունը կարծես թե իրենով ծածկում, մոռացնել է տալիս ընդհատվող մշակութային ավանդույթի վերարտադրության անհրաժեշտությունը: Խնդիրը դրվում է ոչ թե ընդհանուր պլանում, ոչ թե որպես նշանային ձևերում օբյեկտիվացած իմաստի արդիականացման հիմնախնդիր, այլ որպես գեղարվեստագետի այս կամ այն ստեղծագործական ունակության օբյեկտիվացման խնդիր: Դիլթայը ուղղակիորեն ասում է. «Անհատական տաղանդը դառնում է տեխնիկա, իսկ այդ տեխնիկան զարգանում է պատմական գիտակցության հետ մեկտեղ»: Մյուս կողմից Դիլթայը գիտեր, որ յուրաքանչյուր օբյեկտիվացման թիկունքում կանգնած է «**կյանքի գաղտնիքը**»: Նա կարծում էր, որ այն արտահայտել հնարավոր է միայն որպես անհատական ամբողջի անեղծ շարք: ...Մարդկության պատմությունն, ըստ Դիլթայի, օբյեկտիվ ոգու և անհատականության միասնություն է, որին էլ առաջին հերթին ուղղված է հերմենևտիկական մեկնությունը: Հենց անհատականությունն էլ կարիք ունի հասկացման և նույնական մեկնության»²⁰: Այսինքն՝ ըստ մատերիալիստ փիլիսոփաների, Դիլթայը սկզբունքորեն չբացատրեց հասարակության հոգևոր կյանքի և դրանց համար հիմք հանդիսացող նյութական պայմանների դիալեկտիկան: Դիլթայի դիրքորոշման այս մեթոդաբանական անհամապատասխանությունը նկատել են նաև հերմենևտիկական փիլիսոփայության ուրիշ ներկայացուցիչներ:

Ավելի ուշ շրջանի աշխատություններում Դիլթայը հրաժարվել է ինքնադիտարկումից՝ որպես հասկացման հոգեբանական եղանակից, կենտրոնանալով անցյալի մշակույթի՝ որպես «օբյեկտիվ ոգու» արդյունքի դիտարկման վրա: Հերքելով բացարձակի հեգելյան ըմբռնումը՝ Դիլթայը չի կարողացել վերանալ օբյեկտիվության հիմնահարցից՝ պատմական գիտելիքի համընդհանրականության ընդունումից, ինչպե՞ս կարող է անհատականությունը ընդհանուր իմացության առարկա դարձնել օտար անհատական «կյանքի» զգայական տվյալը: Եվ որքան էլ Դիլթայը կրկներ, որ գլխավորը ոչ թե «կյանքի» անհատական, անձնային դրսևորումներն են, այլ «կյանքը» որպես ամբողջություն, որոշակի դարաշրջանի և որոշակի ժողովրդի «մշակույթի ոգին», այնուամենայնիվ, ինքը կենտրոնացավ անհատականությունների, նրանց հոգեբանության վրա: Եվ Դիլթայ-պատմաբանը գրեց ոչ թե ընդհանուր պատմական հետազոտություններ, այլ պատմական

20 Зисль А. Я., Стафеецкая М. П., Методологические искания в западном искусствознании, критический анализ современных герменевтических концепций, М., «Искусство», 1984, с. 169.

անձանց, նրանց հասկացման մասին մենագրություններ՝ «Շլայերմախերի կյանքը», «Երիտասարդ Հեգելը» և այլն: Դիլթայը իր ստեղծագործական այս փուլում առաջադրել է այն միտքը, որ աշխարհի մեծերը, յուրաքանչյուրն իր ժամանակի ոգուն համապատասխան, մշակել են պատմության մասին իրենց սեփական ընկալումը՝ վերահիմաստավորելով իրենց ժամանակը:

Այսպիսով՝ 1847 թ. առաջադրելով «ոգու մասին գիտություններ» հասկացությունը՝ որպես «ինտելեկտուալ գոբուսի» երկրորդ կեսի բնութագրություն, Դիլթայը ձգտում էր ձևակերպել հումանիտար գիտություններին բնորոշ գիտականության չափանիշները: Նա հիմնավորեց, որ այս հիմնախնդիրը տեսական-իմացաբանական բնույթ ունի, այսինքն՝ այն, ինչ կատարեց Կանտը բնական գիտությունների առումով, պետք է կրկնել հասարակական գիտությունների նկատմամբ: Սակայն հետազոտությունների ընթացքում Դիլթայն իր համար պարզեց, որ խնդիրը հնարավոր չէ լուծել Կանտի կիրառած մեթոդի օգնությամբ, քանի որ հիմնախնդրի տեսական-իմացաբանական մեկնությունը նա ընդլայնել էր մինչև «մարդու» և «մարդկային աշխարհի» վերլուծությունն ամբողջությամբ: Այս դեպքում փոխվում է մոտեցումը. ճանաչող սուբյեկտ հանդիսացող մարդու և նրա բանականության փոխարեն ելակետային հասկացություններ են դառնում «լիարժեք մարդը», «մարդկային բնույթի համընդհանրականությունը», «կյանքի ամբողջականությունը»: Այս հասկացությունները Դիլթայը կարողացավ մեկնաբանել հերմենևտիկական «կյանքի փիլիսոփայության» հետ միավորելով, որից հետո հերմենևտիկական Դիլթայի կողմից ընկալվեց ոչ թե որպես տեքստերի հետազոտության, այլ «ոգու մասին գիտությունների» կամ հումանիտար գիտությունների մեթոդաբանություն: Այսինքն՝ սա տեսություն է, որի օգնությամբ հիմնավորվում է հումանիտար գիտելիքը: Դիլթայը հետազոտեց հերմենևտիկայի առաջացման պատմությունը և հերմենևտիկական ձևակերպեց որպես անցյալի մշակույթի մեկնության մեթոդ՝ հետազոտվող դարաշրջանի «հոգևոր կյանքի» վերարտադրման հիման վրա: Ի վերջո նրա էական ներդրումը հումանիտար գիտությունների փիլիսոփայական հիմքերի, հասկացման եզրի և «հասկացող սոցիոլոգիայի» մշակումն էր: Դիլթայը ձևակերպեց նաև իմացաբանական այն խնդիրը, թե ինչ կերպ են անհատի փորձը և իմացությունը բարձրանում մինչև պատմական փորձի աստիճան:

Դիլթայի տեսության շնորհիվ հերմենևտիկայի հիմնական խնդրակարգն արդեն որոշարկված էր, և նրա հետագա էվոլյուցիան ընթանում էր հասկացությունների մշակման և հերմենևտիկայի՝ փիլիսոփայական կարգավիճակ ձեռք բերելու ուղղությամբ:

Summary

THE METHODOLOGICAL VALUE OF WILHELM DILTHEY'S SYSTEM OF THE "SCIENCES ABOUT THE SPIRIT"

Marieta K. Nikoghosyan

In 1847, suggesting the idea of "Sciences about the Spirit" as a characterization of the second half of the intellectual globe, W. Dilthey aimed to formulate the standards of a scientific character typical for the humanities. He sustained that the problem was of theoretical-gnosiological nature, that is to say, everything made by Kant in the sense of natural sciences, must be repeated in regard to the humanities.

However, during his research Dilthey found that the problem couldn't be solved with the help of the method applied by Kant, as the theoretical-gnosiological interpretation he had extended an analysis to was a single whole of the "human" and the "human world." In this case the approach has changed: instead of the "human being as a recognized subject and his intellect" such notions as "fully fledged person," "universality of human nature," "totality of human life," became the points of departure. Dilthey interpreted this concept by intertwining hermeneutics with the philosophy of life. Later hermeneutics was broadened by Dilthey, not as a simple research of texts but as a methodology of humanities and sciences about the spirit. That is to say, it was a theory with the help of which the humanities were founded. Dilthey studied the history of the origin of hermeneutics and formulated it as a method of past cultural interpretation, based on the reproduction of the investigated epoch of "spiritual life."

Finally his considerable contribution was the cultivation of the philosophical bases of the humanities, concept margin and "sensible sociology." Dilthey also formulated such gnosiological problems, as how the experience and gnosiology of the individual could be raised to the level of historical experience. Owing to the theory of Dilthey, the main issue of hermeneutics was defined; its further evolution was developing in the direction of obtaining the status of hermeneutical philosophy and cultivation of conceptions.