

Դավիթ Ռ. Մոսինյան
Փիլ. գիտ. թեկնածու

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ, ԼԵԶՈՒ, ՓՈՐՁ*

Բանալի բառեր – պատմություն, անցյալ, ներկայություն, հիշողություն, նարատիվ, փորձ, լեզու, տեքստ, պատմագիտական գիտելիք, պատմության փիլիսոփայություն, ֆենոմենոլոգիա:

Մուտք

Առասպելների կամ լեգենդների շուրջ խոսակցություններին ժամանակակից մարդը որպես կանոն արձագանքում է հեզնանքով կամ դրանք առնվազն համարում է զուտ երևակայության արդյունք: Պատմությանը մարդը վերաբերվում է իբրև լրջագույն միջավայրի:

Այլ կերպ՝ առասպելն ու պատմությունը արդի գիտակցությանը ներկայանում են իբրև երևակայության և փաստի, հորինվածքի և իրականության, խաղի և լրջության հակադրություն: Ամենևին խնդիր չդնելով ազատագրել առասպելն այդօրինակ ըմբռնումից և բնավ կասկածի տակ չառնելով պատմության լրջությունը՝ այստեղ մեզ մեկ այլ հարց է հետաքրքրում. ինչն է հնարավորություն տալիս խոսելու պատմության մասին, ինչպես է գիտակցությունն ըմբռնում պատմությունը, ինչպես է այն առնչվում պատմությանը: Բանն այն է, որ պատմությունը պարզ տրվածություն չէ, այսինքն՝ այն հնարավոր չէ զգայել կամ արձանագրել այստեղ և հիմա, ուրեմն ինչի շնորհիվ ենք այդքան հեշտությամբ պատմությունն առանձնացնում ոչ պատմությունից: Այլ տեսանկյունից մոտենալով խնդրին՝ պարզ կդառնա, որ հարցը ոչ թե այն, թե ինչ է պատմությունն ինքնին կամ պատմական ռեալությունը, և կամ ինչպես է ձևավորում պատմագիտական գիտելիքը, այլ այն է, թե ինչպես գոյություն ունի պատմությունը գիտակցության համար, այսինքն՝ կամ արդյոք պատմության փորձառություն, թե՛ պատմությունը ներկայանում է բացառապես լեզվական տեքստերի միջոցով: Ուրեմն հարցը ոչ թե **գոյաբանական** է կամ զուտ **իմացաբանական**, այլ ավելի շուտ **ֆենոմենոլոգիական**:

Թ. (ԺԵ) ԳԱՐԻ, ԹԻՎ 2 (58), ԱՄՔԻԼ-ԽՈՒՄ, 2017
ՎԷՎ համահայկական հանդես

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 4.16.2017:

1. Պատմության փիլիսոփայություն, թե՛ պատմագիտության փիլիսոփայական հարցեր

Որևէ առարկայի նկատմամբ փիլիսոփայական անդրադարձը պայմանավորված է առնվազն դրա հասկացմանն առնչվող դժվարություններով: Ընդ որում, փիլիսոփայական անդրադարձն ի հայտ է գալիս ոչ այնքան գործին օժանդակելու պարզ ցանկությամբ կամ քմահաճույքով, այլ անհրաժեշտաբար, ինչը նույնն է, թե այն չէր կարող ի հայտ չգալ: Նույնպիսի անհրաժեշտությամբ 18–19-րդ դարերում փիլիսոփայական հարցադրումներ և հետևաբար նաև խորհրդածություն–պատասխաններ առաջադրվեցին պատմության նկատմամբ: Բայց **ինչպե՞ն է հնարավոր փիլիսոփայական մտածողություն պատմության շուրջ:** Ընդամին, այս հարցն ունի երկկողմ ուղղվածություն՝ կապված մի կողմից՝ **սուբյեկտի** հետ, մյուս կողմից՝ **օբյեկտի**: Սուբյեկտի առումով հարցն ու համապատասխան խորհրդածությունը բխում են սեփական իմացության նկատմամբ կասկածից և պատմությունը «**որսալի**» դարձնելու կամ մատնանշելու անկարողությունից: Օբյեկտի առումով իրավիճակն ավելի բարդ է: Ի՞նչ են նկատի ունենում «պատմության փիլիսոփայություն» բառակապակցության մեջ պատմություն ասելիս՝ իրադարձությունների որոշակի համախմբմամբ, ժամանակի հոլովման, տեքստերի միասնություն, թե՛ յուրահատուկ գիտելիքների հանրագումար: Այստեղ որպես զուգորդություն կարող է առաջ գալ բնության փիլիսոփայությունը, որը հատկապես գերմանական դասականների սևեռախոհանքի կարևոր առարկաներից մեկն էր: Ֆիզիկան էլ, վերջին հաշվով, ընդհուպ մինչև Նյուտոնը կոչվում էր բնափիլիսոփայություն: **Բնությունը դառնում է փիլիսոփայության առարկա, որովհետև այն տրված չէ փորձում որպես այդպիսին, որպես մեկ ամբողջ:** Փիլիսոփան բացահայտում է բնության թաքնված էությունը, մտածում է բնության սուբստանցիոնալ սկզբունքները և դրանց համաձայն մեկնաբանում մեխանիկական, ֆիզիկական և օրգանական աշխարհների փոխհարաբերությունները: Եվ ուրեմն թող կորչեն բոլոր գիտափորձերն ու ամենայն անցողիկը: Կա պատմություն, որ Ալբերտ Մեծն ու Թովմա Աքվինացին քննարկում են խլուրդի աչքեր ունենալու հնարավորության հարցը, և ի պատասխան այգեպանի առաջարկության, թե ինքը կարող է խլուրդ բերել՝ տեսնելու և հարցը լուծելու համար, մերժողաբար արձագանքում են, որ իրենք հարցը դրել են **սկզբունքորեն**: Եթե խոսել բնության մասին, ապա միայն *de causis et processu universitatis*: Գուցե սա սոսկ լեզենդ է, բայց ինչպես ասված է, «Լեզենդն այն է, որ երբեք չի եղել և չի լինի, բայց որը միշտ կա» (Սալլուստիոս): Իսկ քանի՞ խլուրդ կարող է սասանել փիլիսոփայի կեցվածքը, և քանի՞ գիտափորձ կարող է ազդել նրա ճաշակի վրա: Իսկական գաղտնիքն այն է, որը ոչ մեկը չգիտի, ինչպես որ ոչ ոք չգիտի, թե երբ է կույտը դադարում կույտ լինել: Բայց կույտը ինչ-որ մի հատիկից հետո չի մնում որպես այդպիսին: Նույն ձևով փիլիսոփան Լիր արքա դարձավ Վինդելբանդի թեթև ձեռքով: Անշուշտ, սխալ է ասել, թե գիտափորձը համանմանորեն վերածվեց բնության հեղինակավոր խոսնակի (հատկապես եթե հիշենք թեկուզ Լակատոսի կամ Լաուդանի անունները), բայց փիլիսոփա–

յությունը ստանձնեց օժանդակող, սպասարկող դեր, բնության փիլիսոփայությունը հետզհետե կորցրեց իր հմայքը և փլուզվեց որպես մեկ ամբողջ: Քսանտերոզ դարում արդեն «բնության փիլիսոփայություն» արտահայտությունը հնչում էր իբրև սխոլաստիկական մնացուկ, իսկ համանուն դասընթացներն ու գրքերը սրբագրվում էին՝ «Բնագիտության փիլիսոփայություն», իսկ ավելի ձգգրիտ՝ «Բնագիտության փիլիսոփայական հարցեր»: Ինչ խոսք, եթե բնագիտական ճանաչողությունը բեղմնավորվեր Գյոթեի իմաստությամբ, թերևս, բնության փիլիսոփայությունն այլ կարգավիճակ ունենար... ինչևէ, այն ընթացավ Գալիլեյ-Նյուտոնյան ուղիով:

Արդ, նույնն է պատկերը պատմության փիլիսոփայության դեպքում, համանման են իրավիճակները: «Պատմության փիլիսոփայություն» բառակապակցությունը սկիզբ է առնում Վոլտերից, բայց հասկացությանիս առումով այն առավել հասկանալի է դառնում Հեգելի պատմության փիլիսոփայությունը դիտարկելիս, որովհետև վերջինս «միշտ որպես հարացույց է ծառայել պատմության նկատմամբ դասական փիլիսոփայական մոտեցումների համար»¹: Հարացույց է եղել, քանի որ ամփոփում է իր ժամանակի, կարելի է ասել, բոլոր ուսմունքները: Հեգելի պարագայում բնության փիլիսոփայության և պատմության փիլիսոփայության միջև նմանությունն ակնհայտ է: Այդ երկու ոլորտների ընդհանրությունն այն է, որ այդտեղ էմպիրիկ նյութը հաշվի առնելով՝ այնուամենայնիվ մտածվում է գաղափարը: «Բնության փիլիսոփայությունը յուրացնում է փորձի հիման վրա ֆիզիկայի պատրաստած նյութն այն կետում, որտեղ հասցրել է ֆիզիկական և իր հերթին շարունակում է վերափոխել այն, բայց արդեն առանց փորձը իբրև վերջին հաստատում հիմքում դնելու: Ֆիզիկական, այսպիսով, պետք է օժանդակի փիլիսոփայությանը, նյութ պատրաստի նրա համար, որպեսզի փիլիսոփայությունը հասկացության լեզվի փոխադրի ֆիզիկայից ստացած դատողական ընդհանուրը»², իսկ այդտեղ արդեն նկատելու ենք, որ «բնությունը գաղափար է այլագոյության ձևում»³:

Նույն այդ **գաղափարը** կամ **ոգին** նշմարվում է նաև պատմությունը մտածելիս: «Միայն բուն համաշխարհային պատմության դիտարկումից պիտի պարզվի, որ նրա ընթացքը բանական էր, որ այն համաշխարհային ոգու բանական, անհրաժեշտ դրսևորումն էր»⁴: Այսինքն, 19-րդ դարի սկզբին, երբ Բեռլինում բացվել էր պատմության առաջին ամբիոնը, երբ Հեգելը դասախոսություններ էր կարդում համաշխարհային պատմության մասին, արդեն սրբագրված ու վերափոխված էր պատմահոր մտավորական դիրքորոշումը, թե դեպքերը գրի են առնվում, որպեսզի «չջնջվեն մարդկանց գործերը և անհայտ չմնան... խոշոր և հրաշակերտ կառուցումները»⁵: Իբրև թե դեպքերն ու իրադարձությունները կարող էին ինքնին լինել կարևոր կամ անկարևոր առանց համաշխարհային բանականության վճռի: Չէ՞ որ բանականությունն ինքն է պատմական, և դրա շնորհիվ են

1 Carr D., Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World. Oxford University Press, 2014, p. 124.

2 Гегель Г. В. Ф., Энциклопедия философских наук, том 2. Философия природы. М., 1975, с. 20-21.

3 Նույն տեղում, էջ 25:

4 Гегель Г. В. Ф., Сочинения, том VIII. Философия истории. М.- Л., 1935, с. 11.

5 Հերողոստոս, Պատմություն ինը գրքից: Թարգմ. Մինոն Կրկյաշարյանի, Եր., 1986, էջ 5:

հնարավոր պատմական իրադարձությունները: Ուստի հարկավոր է նախնառաջ գտնել բանականության զարգացման սկզբունքը: Ահա այս ապահով դիրքերից էին շատ հետեցեղականներ կրկնում դասականին հետևյալ ոգով. «Պատմության փիլիսոփայությունը պատմական ընթացքի որոշակի ոգիավորումն ու այլակերպումն է»⁶: Ուրեմն պատմությունը մտածվում է իբրև պատմական ռեալություն, որոշակի հոլովույթ, և դրա իմաստավորումն է դասական պատմության փիլիսոփայությունը: Ի հավելումն՝ մի ուշագրավ առանձնահատկություն ևս. եթե բնությունը ինչ-որ կերպ, ինչ-որ կողմով, հատվածով ներկայանում է սուբյեկտին, գիտափորձի հնարավորություն է ընձեռում, ապա դասական պատմության փիլիսոփայության շրջանակներում մտածված պատմությունը, վերջին հաշվով, էմպիրիկ առումով ընդհանրապես չի տրվում սուբյեկտին: Թեև Հեգելը, իրեն ապահովագրելով հնարավոր հանդիմանություններից, հատուկ նշում է, որ ինքը պատմությունը չի դիտարկում ապրիորի կադապարներով, այլ նկատի է առնում պատմաբանների հաղորդած էմպիրիկ նյութը⁷, այնուամենայնիվ այդ նյութը ևս ուղղակիորեն բխած չէ պատմական ռեալությունից:

Եթե չփորփրենք փակ շրջանակի տպավորություն ստեղծող հեգելյան «ավելի վատ փաստերի համար» լեգենդ դարձած արտահայտությունը⁸, առավել ևս չմանրամասնենք պոզիտիվիստների ու նորկանտականների հակահեգելական տրտունջները, առնվազն կարող ենք արձանագրել, որ անցյալ դարասկզբին պատմագիտության մեջ ձգնաժամ նկատվեց, և դա մասամբ բացատրվում էր նաև այն հանգամանքով, որ ինտելեկտուալ ողջ ուշադրությունն ուղղված էր ոչ թե դեպի **պատմագիտական գիտելիքը**, այլ մշուշոտ **պատմական ռեալությունը**:

Պատմական ռեալություն հասկացության առիթով ձևավորված այդօրինակ պատմության մետաֆիզիկայի դեմ փաստարկները մեծ հաշվով կարելի է դասակարգել երեք խմբի՝ կապված **նշանակության, վերաբերելիության և ճշմարտացիության** հետ⁹: Նշանակության հետ կապված փաստարկների իմաստն այն է, որ առաջադրվող ուսմունքներն ու հայեցակարգերը հնարավոր չէ վերիֆիկացնել: Վերաբերելիությունը կապված է նախորդի հետ և ցույց է տալիս այն հանգամանքը, որ պատմագիտական գիտելիքը մի կողմից՝ կառուցված է պատմական ռեալության և պատմական որոշակի իրադարձությունների շուրջ, բայց մյուս կողմից՝ չկա որևէ միջոց դրանց եղելությունը ստուգելու համար: Վերջապես, ճշմարտացիությանն առնչվող փաստարկը բխում է դատողությունների սուբյեկտիվությունից: Թերևս թիկունքում մեծ հեղինակություն ունենալու պատրվակով հաճախ այս փաստարկը համեմվում է Նիցշեին հղումով. ««Ես դա արել եմ»՝ ասում է իմ հիշողությունը: Ես դա չէի կարող արած լինել՝ ասում է իմ հպարտությունը և մնում է անդրդվելի: Ի վերջո հիշողությունը տեղի է

6 Бердяев Н., Смысл истории. М., “Мысль”, 1990, с. 16.

7 Տե՛ս Гегель Г. В. Ф., Сочинения, том VIII. Философия истории, с. 11.

8 Ի դեպ, Կարեն Սվալայանը սպառիչ կերպով հաստատում է այդ լեգենդի մշտակայությունը. «Եթե առարկեն, որ Հեգելը նման բան չի ասել, և որ դա նրան վերագրել են, դրան կարելի էր պատասխանել. ավելի վատ Հեգելի համար: Ուրեմն նա, ով հորինել է սա, Հեգել է եղել» (**Սվալայան Կ.**, Ոգու գիտությունները առանց գիտության և ոգու // Հոդվածներ: Եր., «Անտարես», 2014, էջ 235):

9 Առավել մանրամասն տե՛ս Данто А., Аналитическая философия истории. М., 2002, с. 34-40.

տալիս»¹⁰:

Հաշվի առնելով նշված դժվարությունները՝ խնդիր դրվեց հնարավորինս «որսալի» դարձնել **պատմությունը** կամ առնվազն **պատմագիտական գիտելիքը**: Այս մտահոգությունները և փիլիսոփայության մեջ լեզվաբանական շրջադարձը անցյալ դարի 60-70-ական թթ. մեկտեղվեցին, ինչի արդյունքում ձևավորվեց **վերլուծական**, իսկ այնուհետև՝ **հետմոդեռնիստական պատմության փիլիսոփայությունը** (Դանթո, Ուայթ, Մինք և այլք):

Պատմության փիլիսոփայության մեջ լեզվաբանական շրջադարձը կարծես խեղդվողի վերջին հույսն է՝ բռնվել գիտելիքից և դուրս գալ պատմական ռեալության կորստաբեր հորձանուտից: Քանզի լոկ լեզուն է (ավելի ճշգրիտ՝ լեզվի յուրաքանչյուր դրսևորումը) հնարավոր արձանագրել այստեղ և հիմա, ուրեմն այդտեղ է թաքնված դեպի պատմություն տանող բանալին: Եվս մեկ քայլ, արդեն այն ուղղությամբ, որ առանձին մեկ նախադասության վերլուծությունը հազիվ թե արգասաբեր լինի պատմության ոլորտում, և **նարատիվիստական շրջադարձն** անխուսափելի է: Փաստացիորեն հետազոտողը գործ է ունենում ոչ թե ինքնին անցյալի, այլ նարատիվի ձևով անցյալի մասին մտածողության հետ: Էլ ավելի սուր ձևակերպմամբ՝ «պատմությունը՝ իբրև անցյալի պատկերում կամ անցյալի վերարտադրում, անհասանելի նպատակ է»¹¹:

Ինչ-որ իմաստով այս դիրքորոշումը հիշեցնում է ժամանակին լայն տարածում գտած «**հոգեբանությունն առանց հոգու**» նախագիծը, քանզի նարատիվիզմն էլ նույն տրամաբանությամբ կարելի է կոչել «**պատմության տեսությունն առանց պատմության**»: Այստեղ բացակայում են **ժամանակ, պատմական ռեալություն, անցյալ** և բուն պատմությանը հղող նմանատիպ այլ հասկացությունները: Ուստի առավել անկեղծ լինելու դեպքում հարկավոր է ընդունել, որ գրեթե տարբերություն չկա պատմագիտության և գրականագիտության միջև. երկուսի դեպքում էլ ուսումնասիրվում են տեքստում օգտագործված տրոպները¹²:

Համառոտ և հստակ. եթե նախկին՝ դասական, մետաֆիզիկական ժամանակաշրջանում «ավելի վատ էր անցյալի կամ փաստերի համար», լեզվաբանական կամ նարատիվիստական շրջանում «ավելի վատ է հենց պատմության համար»: Եվ ուրեմն ամուլ են պատմագիտական վեճերը, սին են պատմությունից սեփական անցյալին առերեսվելու հնարավորություն ակնկալելու հույսերը, անիմաստ է պատմությունը գիտական տեսանկյունից մտածելը: Սակայն տևականորեն ծուռ հայելիների աշխարհում գտնվողն անհրաժեշտաբար տենչում է հանդիպել իր հետ, վերապրել իրեն: Տվյալ դեպքում այդ անհրաժեշտությունը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ խոսքը եղել է կամ ինքնին համաշխարհային պատմության մասին, կամ պատմագիտական գիտելիքի, իսկ արմատական տարբերակում՝ այդ գիտելիքի դրսևորման միջոցի՝ լեզվի: Բայց բացի «ինչ է

10 Նիցշե Ֆ., Բարոց և չարից անդին: Թարգմ. Հակոբ Մովսեսի, Եր., Ապոլոն, 1992, էջ 60:
11 Данто А., նշվ. աշխ., էջ 113:
12 Առավել մանրամասն տես Մոսինյան Գ., Հայդեն Ուայթի մետապատմության գաղափարը լեզվաբանական շրջադարձի համատեքստում // ՎԿՄ, 2016, N 1 (53), էջ 11-17:

պատմությունը» և «ինչպե՞ս ենք ճանաչում պատմությունը» հարցերից, որոնք քննարկվել են համապատասխան հարացույցերի շրջանակներում, անխուսափելիորեն գլուխ է բարձրացնում նաև «ինչպե՞ս է պատմությունը տրվում կամ ներկայանում մեզ» հարցը:

2. Պատմությունն իբրև փորձառություն

Պատմությունը մի կողմից՝ որպես որոշակի ռեալություն, մյուս կողմից՝ որպես գիտելիք այդ ռեալության մասին, մարմնավորվում է գիտակցության, ավելի ճիշտ՝ գիտակցական փաստի կամ ֆենոմենի տեսքով: Պատմությունը չկա ո՛չ լեզվում, ո՛չ էլ ինքնին անցյալն է տրված սուբյեկտին որպես այդպիսին: Միայն պատմաստեղծ գիտակցությունն է հակված այստեղ և հիմա տրված լեզուն կամրջել անցյալին և վերապրել պատմությունը: Այլ կերպ՝ պատմության մասին խոսքը դառնում է առարկայական, եթե կա **պատմությունն իբրև փորձ**:

Բայց ինչպե՞ս է հնարավոր մտածել պատմությունն իբրև փորձ: Չէ՞ որ զգայական փորձը կամ փորձառությունը ներկայում տեղի ունեցող գործընթաց է, իսկ պատմությունը նախևառաջ առնչվում է անցյալին: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե ներկան անցյալին կապող միակ միջոցը **հիշողությունն** է: Սակայն նախ՝ «բոլորը կհամաձայնեն, որ անցյալից ամեն ինչը չէ, որ պատմական է: Միայն անցյալի որոշ իրադարձություններ են պատմական իրադարձություններ»¹³, երկրորդ՝ հիշողությունն ու պատմությունը ոչ միայն նույնական չեն, այլև հակադիր են միմյանց¹⁴: Ի հավելումն՝ առանձին և մեծ հարց է, թե ինչպես է անհատական հիշողությունը վերածվում **հավաքական հիշողության**:

Պատմությունը որպես փորձ մտածելու համար, թերևս, անհրաժեշտ է անդրադառնալ **փորձ** հասկացությանը: Փիլիսոփայության պատմության մեջ փորձը մտածվել է տարբեր կերպ: Նախևառաջ, էմպիրիզմի, մասնավորապես Լոկի հայեցակարգում փորձը հակադրվում է մտածողությանը և ներկայանում է իբրև կրավորական ընկալման ձև. *tabula rasa*-ն ընդունում է արտաքին տեղեկությունը: Փորձի երկրորդ ըմբռնումը կարելի է համարել Հյումիինը. այստեղ խոսքը գիտելիքի այն տեսակի մասին է, որը հակադրվում է ապրիորիին և դրսևորվում է իրադարձությունների որոշակի կրկնությամբ: Այդպես է Հյումը բացատրում, օրինակ, **պատճառ** հասկացության ծագումը. այն ոչ թե ապրիորի է, այլ մարդը որոշակի իրադարձություններ ժամանակի մեջ միացնում է իրար և որպես բացատրություն առաջադրում պատճառը: Հաջորդը գերմանական դասականների, հատկապես Կանտի գործածած գերմաներեն **Erfahrung** եզրով արտահայտված հասկացությունն է, որը, ի դեպ, «Ջուտ բանականության քննադատության» Սերգեյ Ստեփանյանի թարգմանության մեջ գրված է՝ **փորձ**, իսկ Վարազդատ Տերոյանի թարգմանության մեջ՝ **փորձիմացություն**: Վերջինս, թերևս, ավելի լավ է ընդգծում տարբերությունը առաջին երկու ըմբռնումներից, որովհետև Կանտի պարագայում խոսքն առավելապես

13 Carr D., նշվ. աշխ., էջ 56:

14 Տե՛ս, օրինակ՝ Nora P., Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // Representations, No 26, Special Issue: Memory and Counter Memory (Spring, 1989), p. 8.

ապրիորիի և **ապոստերիորիի** հակադրության մասին է, որը ևս իմացության ձև է:

Սակայն նկարագրված հասկացությունները չեն արտահայտում պատմության՝ իբրև փորձառության իմաստը: Հետհեգելյան գերմանալեզու ավանդության մեջ գոյություն ունի **Erlennis** եզրը, որը հիմնականում գործածել է Դիլթայը, և որը կարող է լավագույնս արտահայտել մեր խնդրո առարկա հասկացությունը: **Erlennis**-ը ևս թարգմանվում է փորձ, բայց ի տարբերություն **Erfahrung**-ի՝ այստեղ արմատը **Leben** (կյանք) բառն է, ինչը հուշում է, որ կարելի է այն թարգմանել նաև **ապրում** կամ **վերապրում** և առավելապես մերձենալ պատմությանը: Տրամաբանորեն մոտենալով՝ «ամեն **Erfahrung Erlennis** է, բայց ոչ ամեն **Erlennis** է **Erfahrung**»¹⁵: Դիլթայը, որ փորձում էր ինտելեկտուալ ուշադրությունը հրավիրել վերապրում ֆենոմենի վրա և ցույց տալ, որ ամենայն ռեալություն տրվում է լոկ վերապրման մեջ, խոսելով իր փիլիսոփայության առանցքի մասին, գրում է հետևյալը. «Իմ փիլիսոփայության հիմնական միտքն այն է, որ մինչ այժմ փիլիսոփայության հիմքում չի դրվել ամբողջական, լիարժեք, չաղավաղված փորձը և դրա հետ մեկտեղ նաև ամբողջական, լիարժեք իրականությունը»¹⁶: Սա փաստորեն հակաֆունդամենտալիստական դիրքորոշում է, որն այլևս չի հավատում առանց նախադրյալների զուտ հավաստի ճանաչողության հնարավորությանը և փորձում է կենսափորձի անխուսափելի ներկայությունը դարձնել իմացության մեկնակետ և նաև հենակետ, քանզի «հնարավոր չէ դուրս գալ կյանքի սահմաններից»¹⁷: Իսկ քանի որ կյանքի հիմնական մոդուսը դիսանիկությունն է, ավելի ձգգրիտ՝ **պատմականությունը**, այստեղից էլ՝ **պատմական բանականության քննադատության** հռչակավոր ծրագիրը, որը հնարավոր է դարձնում պատմությունը մտածելը: Այդ հղացքը, որից հետագայում ազդվեց նաև Հայդեգերը, ներկայացնենք մեկ նախադասությամբ. «Մենք, նախևառաջ, պատմական էակներ ենք, իսկ հետո նոր՝ պատմությունը դիտողներ, և վերջինս մենք դառնում ենք հենց այն պատճառով, որ պատմական էակներ ենք»¹⁸: Պատմությունը թերևս առաջին անգամ ստանում է գոյաբանական-ֆենոմենոլոգիական կարգավիճակ, և Կանտին հիշեցնող, բայց, ըստ էության, հակականտական **պատմական բանականության քննադատությունը** դառնում է **պատմությունը հասկանալու** ուղին: Ի տարբերություն **զուտ բանականության քննադատության**՝ «պատմական բանականության քննադատությունը» նկատի չունի վերացական «դիտարկող բանականությունը» (Հեգելի արտահայտությամբ), որը հայտն է պատմությունը իբրև կանխատրված օբյեկտ»¹⁹: Պատմությունը Դիլթայի պարագայում վերապրման արգասիք է, մարդու կամ գիտակցու-

15 Carr D., նշվ. աշխ., էջ 22:

16 Dilthey W., Gesammelte Schriften, Bd. VIII. Göttingen, 1991, S. 171.

17 Dilthey W., Gesammelte Schriften, Bd. V. Göttingen, 1990, S. 5.

18 Dilthey W., Gesammelte Schriften, Bd. VII. Göttingen, 1992, S. 278. Հմնտ. «Ներկայության (Dasein) պատմականության վերլուծությունը փորձում է ցույց տալ, որ այդ գոյը ոչ թե «ժամանակային է», որովհետև «հանդես է գալիս պատմության մեջ», այլ որ, հակառակը, այն արտակայում է և ունակ է արտակայելու սուկ այն պատճառով, որ գոյության հիմքում ժամանակային է» (Heidegger M., Sein und Zeit. Tübingen, 2006, S. 376):

19 Плотников Н. С., Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собрание сочинений, т. 1. Введение в науки о духе. М., 2000, с. 63.

թյան և աշխարհի հանդիպման արդյունք:

3. Պատմության ֆենոմենոլոգիայի ձևավորումը

Պատմագիտական գիտելիքի՝ պատմական էականերով պայմանավորված լինելու թեման իր շարունակությունն է գտնում Հուսեռլի աշխատություններում, մասնավորապես «Եվրոպական գիտությունների ձգնաժամը և տրանսցենդենտալ ֆենոմենոլոգիան» գրքում: Նա խոսում է պատմականության՝ իբրև որոշակի ռեալության մասին²⁰ և ըստ էության այդտեղից սկիզբ է առնում **պատմության ֆենոմենոլոգիան**: Ճիշտ է, Հուսեռլը չի գործածում այդ եզրը, և հետագայում էլ այն չի ընկալվում իբրև մինչև վերջ որոշարկված գիտակարգ, և այդ ուղղությամբ իրականացվող հետազոտությունները գուցե ինչ-որ առումով հեռանում են Հուսեռլի գաղափարներից, բայց, այնուամենայնիվ, որոշ մտածողներ փորձում են մտածել պատմությունը որպես փորձ, փորձառություն, ֆենոմեն: Ընդամին, խոսքն այստեղ ոչ թե հիշողության մասին է, այլ ավելի շուտ ինքնին անցյալի վերապրման կամ անցյալում եղած որոշակի պատմական գիտակցությանը կամրջվելու: Ներկայումս այդօրինակ հայացքներն ապաստան են գտել հոլանդական միջավայրում, և կարելի է ասել՝ ձևավորվել է պատմության փիլիսոփայության հոլանդական դպրոց՝ հանձինս հատկապես **Ֆրանկ Անկերսմիթի** (որ իր գիտական գործունեության սկզբում էականորեն կրում էր Հայդեն Ուայթի ազդեցությունը և հանդես էր գալիս նարատիվիստական պատմության փիլիսոփայության դիրքերից)²¹ և **Էելկո Ռուսիայի**:

Անկերսմիթն իր վաղ շրջանի աշխատության մեջ՝ «Նարատիվ տրամաբանություն: Պատմաբանի լեզվի իմաստաբանական վերլուծություն» (1983 թ.), քննարկում է նարատիվի հետ կապված տրամաբանական հարցեր, այնուհետև ուշադրությունը կենտրոնացնում է պատմության վերակառուցման (representation) էսթետիկայի վրա («Պատմական վերակառուցում», 2001 թ.), իսկ այժմ նրա ուսումնասիրության առարկան փորձն է (սկսած հատկապես «Վեհ պատմական փորձ» (2005 թ.) աշխատությունից):

Պատմությունը համակողմանի մտածել նշանակում է հաշվի առնել առնվազն երեք կողմ. օբյեկտը (պատմական ռեալությունն ինքնին), սուբյեկտը (պատմությունը մտածողը) և օբյեկտը սուբյեկտին կապող օղակը, որը, որպես կանոն, դիտարկվում է որպես տեքստ կամ լեզու: Այսպես կոչված նարատիվիստական շրջանում Անկերսմիթը խնդիր է դնում ուսումնասիրել պատմագրության տրամաբանական կառուցվածքը, քանզի սուբյեկտին տրվածը սոսկ նարատիվն է. օրինակ՝ «սառը պատերազմը» ոչ թե պատմական ռեալություն է, այլ լեզվական կառույց, որին, ըստ էության, ոչինչ չի համապատասխանում: Սակայն «երբ եզակի ձմարիտ դատողության մակարդակից անցնում ենք դատողությունների, ներկայացումների

20 Հնարավոր է, որ այդ առումով նրա վրա ազդեցություն են ունենում իր աշակերտի՝ Հայդեգերի հայացքները՝ շարադրված «ձգնաժամ»-ից (1936 թ.) ավելի վաղ հրատարակված «Գոյություն և ժամանակ»-ում (1927 թ.), չնայած այդ աշխատության նկատմամբ իր բացասական վերաբերմունքին: 21 Տե՛ս **Անկերսմիթ Ֆ.**, Վեց դրույթ նարատիվիստական պատմության փիլիսոփայության մասին (թարգմ. **Դավիթ Մոսիսյանի**) // ՎԷՄ, 2015, N 3 (51), էջ 14–23:

(representation) համախմբի մակարդակ, նաև անցում ենք կատարում իմացաբանությունից վերակառուցում (էսթետիկա)»²²: Այս մակարդակում պարզ է դառնում, որ նարատիվներ կառուցելիս առավել կարևորվում է **պատումի** ներկայացումը, որը միտված է իրենով փոխարինելու պատմական ռեալությունը, հետևաբար՝ գիտելիքի վերաբերելիության խնդիրը վերանում է, իսկ դրա հետ միասին վերանում է նաև անցյալ-օբյեկտի անհրաժեշտությունը. կարևորը պատմությունը ներկայանալի լինի: Սակայն ստացվում է, որ մարդը չի առնչվում անցյալին, մինչդեռ բաղձանքն առ անցյալը գոյություն ունի որպես հակում ոչ միայն էմոցիոնալ առումով (նախնիների հետ հանդիպում), այլև մետաֆիզիկական իմաստով (սեփական ես-ի կառուցման հնարավորություն): Ընդ որում, հիշողությունն այդ հարցը չի լուծում, որովհետև հիշողությունը միշտ կարող է սխալվել իմացաբանորեն: Ուրեմն, ինչպես է հնարավոր էաբանական կապն անցյալի հետ: Անկերամիթթի իր «Վեհ պատմական փորձ» աշխատության հիմնական դրույթը ձևակերպում է այսպես. «Գոյություն ունի փորձի տեսակ, որը գերազանցում և անդրանցում է ճշմարտության ու սխալի հարցերը»²³: Այսինքն՝ խնդիրը պահանջում է հնարավորինս ըմբռնելի և արձանագրելի դարձնել պատմական փորձառությունը, որը ճշմարիտից ու սխալից անդին է: Իսկ անցյալի այդօրինակ փորձը հնարավոր չէ ընկալել իբրև ամենը «վերևից» հայտնաբերելու համար՝ սուբյեկտ, քանի որ «անցյալը, նախևառաջ, այն է, ինչը պայմանավորում է մեր փորձի կառուցվածքը»²⁴: Ահա սա է պատճառը, որ Անկերամիթթը պատմական փորձն անվանում է՝ «վեհ». քանզի դա փորձն է, որի սուբյեկտը չկա, այն տարրալուծված է փորձառության մեջ: Նպատակ դնելով հետազոտել «պատմական փորձի պատմությունը, այն է՝ էպոսը, թե ինչպես է արևմտյան մարդը դարերի ընթացքում վերապրել իր անցյալը»²⁵ Անկերամիթթը, բնականաբար, նկատում է, որ այստեղ փակ շրջանակի վտանգ կա. պատմագիտական տեսությունը հնարավոր է շնորհիվ փորձի, իսկ փորձը ներկայանում է տեսության միջոցով: Ուստի գրում է. «Իմ տեսությունը տեսություն է ընդդեմ տեսության, թեև ինձ պարզ է իրավիճակի ճշտող հեզնանքը, երբ տեսությունից հրաժարման համար պահանջվում է գրել վերին աստիճանի տեսական աշխատություն»²⁶: **ՆՐՔԱԳՈՅՆ ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ՎԵՆՈՒՄ Է՝ ԼԵՂՎԻ ՄԻՋՈՂԻ ԳՈՅԳ ՄԱԿ, ՈՐ ԿԱ ՈՇ ԼԵՂՎԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐԻ**: Եվ նույնչափ նրբանկատություն է պահանջվում ներկայում լինելով՝ ցույց տալ անցյալի ռեալությունը: Չէ՞ որ ներկան կարծես համատարած է, ինչը ժամանակին նկատել էր Օգոստինոս Երանելին՝ խոսելով անցյալի ներկայի (հիշողություն), ներկայի ներկայի (անմիջական մտահայտում) և ապառնիի ներկայի (սպասում) մասին²⁷:

Նկարագրված մշտնջող իրավիճակում Անկերամիթթի պատասխանը կա-

22 Domanska E., Frank Ankersmit: From narrative to experience // Rethinking History, vol. 13, No 2, June 2009, p. 179.

23 Ankersmit F., Sublime historical experience. Stanford University Press, 2005, p. 9.

24 Froeyman A., Frank Ankersmit and Eelco Runia: the presence and the otherness of the past // Rethinking History, vol. 16, issue 3, September 2012, p. 397.

25 Ankersmit F., նշվ. աշխ., էջ 13:

26 Նույն տեղում, էջ 263-264:

27 Տե՛ս Օգոստինոս Երանելի, Խոստովանություններ: Թարգմ. Խաչիկ Գրիգորյանի, Եր., Անկյուն-նաքար, 2002, էջ 229:

րելի է ներկայացնել դիալեկտիկական ձևով. «Անցյալը կարող է առավել-լազանց ներկա լինել հենց այն պատճառով, որ ինքը բացակա է: Քանի որ անցյալը բացակայում է մեր վերակառուցողական հասկացություններում, այն կարող է ներկա լինել մեր մեջ, շատ ավելի անմիջական ճանապարհով, քան եթե լիներ վերակառուցված»²⁸: Այս պատասխանը ոգեշնչված է մեկ այլ հոլանդացուց՝ Յոհան Հայզինգայից, որը խոսում է **պատմական զգացման** մասին՝ խաղարկելով այն միտքը, որ պատմական փորձը պատմաբանի արձագանքն է անցյալի կանչին: Տրվելով այդ կանչին՝ պատմաբանը մի պահ «նոռանում է» **պատմագրական համատեքստը**, որի շրջանակներում նա աշխատում է²⁹: **Պատմական փորձը և համատեքստայնացումը բացառում են միմյանց**: Որպես պատմական փորձի առաջացման օրինակ Հայզինգան ներկայացնում է արվեստի ստեղծագործությունների հետ հաղորդակցումը: Ընդ որում, հաղորդակցումը համեմատաբար անհայտ, անհետաքրքիր ստեղծագործությունների հետ, քանի որ գրեթե անհնարին է նույնը, ասենք, Ռեմբրանդտի կամ Գոյայի կտավների պարագայում, քանի որ այդ դեպքում անխուսափելի է համատեքստայնացումը. դրանք պատված են մեկնաբանությունների հաստ շերտերով, և «թարմ» աչքերով մուտքն այդտեղ արգելված է³⁰: Եթե ասվածին հավելենք ևս մեկ հոլանդացու՝ վան Դեյսելի այն նկատառումը, որ շոշափելիքն առավելություն ունի տեսողության համեմատ, որովհետև վերջինիս դեպքում միշտ որոշակի հեռավորություն է մնում աչքի և օբյեկտի միջև³¹, կստացվի, որ պատմաձանաչողության գերագույն ձևը պատմության հետ միաձուլումն է, վեհ, առանց սուբյեկտի փորձառությունը: Իսկ այս առումով պատմական փորձառությունը միշտ ողբերգական է, կորստյան փորձառություն է, քանզի մենք «հայտնաբերում ենք» լոկ արդեն կորած պատմությունը կամ անցյալը: Անկերամիթի խոսքերով՝ «անցյալի փորձառությունը նման է կրքոտ սիրո, որը, սակայն, երբեք չի հասնում իր բնական գագաթնակետին, բայց անվերջ մոտենում է դրան այնպես, որ հասնելը միշտ մնում է խոստում՝ չդառնալով իրականություն (ընդգծումը մերն է – Դ. Մ.)»³²:

Ռունիան, մտահոգվելով նույն խնդիրների մասին, մեկնարկում է մեկ այլ կողմից: Իր արդեն հայտնի դարձած «Ներկայություն» հոդվածում նա նշում է, որ վերջին երեք տասնամյակում անցյալի հետ կապված հարցերն առավելապես լուծվել են ռեպրեզենտացիոնալիզմի³³ դիրքերից, ընդամին, տևական ժամանակ՝ բավականին հաջող, մինչև որ այն բախվեց վերջին ժամանակներս տարածում գտած այնպիսի երևույթների, ինչպիսիք են հիշողությունը, հիշողության վայրերը (lieux de mémoire), տրավման և այլն³⁴:

28 Froeyman A., նշվ. աշխ., էջ 398:

29 Տե՛ս Ankersmit F., նշվ. աշխ., էջ 125:

30 Թե՛ն նման փորձը չի բացառվում. Հայզինգան ինքը իր հայտնի «Միջնադարի աշունը» աշխատությունը գրել է 1902 թ. ամռանը Բրյուզել քաղաքում կազմակերպված ցուցահանդեսից, հատկապես՝ Յան վան Էյքի արվեստից ներքնապես «մտրակված» (տե՛ս Ankersmit F., նշվ. աշխ., էջ 126-127.):

31 Տե՛ս Ankersmit F., նշվ. աշխ., էջ 130:

32 Նույն տեղում, էջ 177:

33 Փիլիսոփայական ուղղություն, ըստ որի՝ մենք չենք տեսնում ինքնին աշխարհը, այլ այն կառուցում ենք հասկացություններով: Պատմության տեսության մեջ հիմնական ներկայացուցիչներից է Հայդեն Ուայթը:

34 Տե՛ս Runia E., Presence // History and Theory, vol. 45, issue 1, February 2006, p. 1.

Ռեպրեզենտացիոնալիզմի անբավարար լինելու գլխավոր պատճառն այն է, որ այստեղ բացառապես կարևորվում է **իմաստը**: Մինչդեռ Ռուսիայի համոզմամբ, իր կողմից «**ներկայություն**»³⁵ կոչվածն առնվազն նույնքան կարևոր է, որքան իմաստը: Մեզ ներկայությանը մղող հիմնական թեման տրավման է, որը կարող է համարվել իմաստի բացասական և քաղաքական առումով կոռեկտ համարժեքը³⁶: **Ինչ-որ հուշատախտակի վրա գոհվածների անուններ դրոշմելն ու կարդալը, առավել ևս նրանցից որևէ իր պահելը ոչ այնքան իմաստ է, որքան ներկայություն**: Ներկայության նկատմամբ անտարբերությունը պայմանավորված է մետաֆիզիկական կամ մտահայեցողական պատմության փիլիսոփայությունից խուսափելու և ողջ պատմության փիլիսոփայությունը **պատմագրության փիլիսոփայության** հանգեցնելու հանգամանքով: ««Ներկայությունը», ըստ իս, բառացիորեն կամ պատկերավոր «շփման մեջ լինելն է» մարդկանց, իրերի, իրադարձությունների և զգացմունքների հետ, որոնք քեզ դարձնում են այնպիսի մարդ, որը դու ես»³⁷: Այս առումով **ներկայությունը** նման է Անկերամիթի **վեհ փորձին**, մի տարբերությամբ, սակայն, որ վերջինիս դեպքում սուբյեկտը վերանում է, այսինքն՝ ինչ-որ իմաստով այն տեղի է ունենում ոչ դիտավորությամբ, մինչդեռ ներկայությունը, ինչպես նաև իմաստը, հակադրվում են տարերային փորձառության ընթացքին:

Ներկայությունը նշանակալից է դառնում նաև որպես պատմության մեջ **անընդհատության** և **ընդհատության** խնդրի էքզիստենցիալ համարժեք: Խոսքն այն մասին է, որ մենք, մնալով նույնը, տարբերվում ենք այն անձից, որը նախկինում էինք³⁸: Ըստ Ռուսիայի՝ **փոխանունությունը** (metonymy) (օրինակ՝ «Բուշը հարվածեց Իրաքին», «Լևերկյունը Կիերկեգոր է կարդում» և այլն) լավագույն գործիքն է՝ ըմբռնելու համար ընդհատությունն ու ներկայությունը: Փոխանունությունը «ներկայություն է բացակայության մեջ» կամ, ավելի ձիշտ, անընդհատության և ընդհատության միահյուսման այլաբանությունն է: Անընդհատությունն ու ընդհատությունը հասկանալու համար կարելի է գուգահեռ անցկացնել անհատ մարդու հիշողության հետ՝ հոգեվերլուծության դիրքերից: Ֆրոյդն իր այցելուներին օգնում էր հիշել իրենց անցյալը, ընդ որում՝ ոչ ուղղակիորեն. այն, ինչը թվում է որպես ուղիղ ճանապարհի դեպի անցյալը, երբեք չի կարող քեզ տանել քո տեսանելիությունից անդին, մինչդեռ ներկայի վերլուծությունն ի գործ է քեզ տեղափոխել այնպիսի խորքեր, որ չէիր էլ ենթադրում, թե կարող ես հայտնվել այնտեղ³⁹: Ուրեմն հեշտությամբ տրվող անցյալը, որը մատուցում է ինքն իրեն և ակնհայտորեն շրջանառվում է հասարակության մեջ, եթե նույնիսկ մեռած չէ, ապա ավելին էլ չէ, քան արդեն մեր իմացածը: Այլ կերպ՝ կարծես ճանաչում ենք լոկ արդեն ճանաչված անցյալը: Միչդեռ էական է և իմաստավորման է սպասում այն անցյալը, որը բացակայում է անգամ մեր առասպելներից, որը չկա գիտակցության մեջ: Հետևելով Հայզինգային ու

35 Բնագրում հետաքրքիր բառախաղ կա ներկայությունը բնութագրելիս. «The unrepresented way the past is present in the present» (Runia E., նշվ. աշխ., էջ 1):

36 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 4:

37 Նույն տեղում, էջ 5:

38 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 6:

39 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 8:

Անկերամիթին՝ Ռուսիան որպես այդ անհայտ անցյալ մուտք գործելու միջոց նույնպես օրինակ է բերում արվեստի ստեղծագործությունը, մասնավորապես՝ հուշարձանները, որոնք փոխանունային դեմոտագիայի և այլաբանական կոննոտացիայի միասնություն են. դրանք ասում են ինչ-որ բան (կոննոտացիա) այն մասին, թե ինչ են նշանակում (դեմոտագիա)⁴⁰: Այնպես, ինչպես մենք միշտ տեսնում ենք ութ թուղթ առաջվա արևը, այդպես էլ արվեստի ստեղծագործություններն անցյալի ներկայություն են և հնարավորություն են տալիս ունենալ ոչ միայն «**այստեղ և հիմա**»-ի փորձառություն, այլև անցյալի: «Պատմական տեքստի հրաշքն այն չէ, որ իրեն **չի հաջողվում**, ինչպես ռեպրեզենտացիոնալիզմն է ենթադրում, կապ հաստատել մեր և պատմական ռեալության միջև, այլ այն, որ, չնայած իր տեքստուալությանը, ինչ-որ կերպ, երբեմն **կապ է** հաստատում մեր և պատմական ռեալության միջև»⁴¹: Անշուշտ, այդ կապը շարունակական չէ, տևական չէ, չունի հստակ պարբերականություն, բայց, այնուամենայիվ, դրա միջոցով անցյալը կարող է մեզ հանկարծակիի բերել իր անակնկալ այցով:

4. Անցյալի բեռը. կարոտախտ առ պատմություն

Արձանագրենք մի հանգամանք. անցյալի կամ անցյալի գիտակցության փորձառությունը հնարավոր է լույս ներկայի դիրքերից: Արվեստի ստեղծագործությունը կամ անցյալի որևէ մնացուկ անհրաժեշտաբար նաև այստեղ է և հիմա: Եվ որպես փոխանունություն այն իր հետ բերում է անցյալ, որը, բնականաբար, միշտ **մեր** անցյալն է: Անշուշտ, մշուշոտ են անցյալի մասին խոսակցությունները, հատկապես իմացաբանական առումով, դժվար «որսալի» է անցյալը, իսկ նրա գոյաբանական կարգավիճակը՝ խիստ վիճարկելի: Բայց չէ՞ որ նույնքան դժվարըմբռնելի է նաև ներկան: Եթե չբավարարվենք հիշատակելով ձեն-բուդդայականների՝ «**այստեղ և հիմա**»-ն որպես դժվարահաս գերագույն բարիք ըմբռնելու ուսմունք կամ Հայդեգերի՝ **Dasein**-ը (ներկայություն) մատնանշելու՝ ըստ էության անավարտ մնացած փորձեր, ապա կարելի է նաև հղել նշվածի հետ միջնորդավորված ձևով կապ ունեցող մի իրողություն. քսաներորդ դարի սկզբներին, երբ ակտիվորեն քննադատվում էր **անգիտակցականի** հնարավորությունը, Ջեյմսը, չհիշատակելով ոչ Ֆրոյդի անունը, ոչ հոգեվերլուծությունը, մի հողված հրատարակեց՝ «հավակնոտ» վերնագրով՝ «Գոյություն ունի գիտակցությունը», որտեղ պաշտպանում էր այն դրույթը, որ կա **գուտ փորձը**, իսկ գիտակցությունը կարող է մտածվել սուսկ որպես **գործառույթ** և ոչ որպես **էություն**⁴²: Համանմանորեն՝ ներկան, մի կողմից, միշտ կա, բայց մյուս կողմից՝ այն հեղիեղուկ է և սկրդում է ամենայն արձանագրելու փորձ կատարելիս: Ներկան իրականության մոդուս է, ինչը ֆենոմենոլոգիական առումով բացահայտվում է սուսկ post factum, երբ մտածվում է ժամանակը և ըստ այդմ՝ նաև անցյալն ու ապագան:

Ասվածի լույսի ներքո փորձենք իրավիճակին մոտենալ հակառակ կող-

40 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 17:

41 Նույն տեղում, էջ 28:

42 Տե՛ս **James W.**, Does 'consciousness' exist? // The Journal of Philosophy. Psychology and Scientific Methods. Vol. 1, No. 18, September, 1904, p. 477.

մից. նախնառաջ խնդրարկենք ոչ թե անցյալի գոյությունը, այլ մեկնարկենք այն կետից, որ կա բնական հակում դեպի անցյալը՝ միտված «շարտվածության» մասին հոգ տանելուն, սեփական Եւր կառուցարկելուն, թե պայմանավորված մեկ այլ հանգամանքով: Եվ այդ հակումը չի գործառնում ճշմարիտ-սխալի երկրնտրանքի շրջանակներում, այն «բարուց և չարից» անդին է: Ավելին, «մենք ընտրում ենք մեր անցյալը նույն կերպ, ինչպես որ ընտրում ենք մեր ապագան»⁴³: Եթե այս մեջբերմանը հավելենք Հեգելի այն միտքը, որ «մարդկության երջանիկ օրերը eo ipso դատարկ էջեր են պատմության գրքում»⁴⁴, տեսանելի կդառնա մարդու և անցյալի դիալեկտիկական փոխհարաբերությունը. կա հակում դեպի անցյալը, իսկ այնուհետև՝ փախուստ անցյալի բեռից՝ «թարմ» և ստեղծագործ ապրելու համար ներկայության մեջ: Որքան շատ ես փորփրում անցյալը, ուրեմն այնքան շատ խնդիր կա ներկայում: Իսկ այստեղից՝ կախված ներկայից՝ փոխվում է անցյալը. ոչ թե երևում կամ ներկայանում է ինչ-որ տեսքով, այլ ինքնին փոխվում է: Ահա **պատմությունը ստեղծվում է անցյալի և մտածողության-փորձառության հաղորդակցման արդյունքում** ու ձևավորվում է պատմական գիտակցությունը. ավելի ճշգրիտ՝ պատմությունն ու պատմական գիտակցությունը ծնվում են միաժամանակ: Այստեղ հառնում է անցյալի և պատմության հակադրության հետաքրքիր պատկեր. ի դեպ, թերևս հենց այս տեսանկյունից է հասկանալի դառնում Նժդեհի հայտարարությունը. «Պատմությունն – դա անավարտ վեպ չէ, այլ չավարտված ճակատամարտ»⁴⁵: Անցյալը փորձում է դեպի իրեն քաշել ամենայն միտք, իսկ գիտակցությունը ջանում է դուրս սողոսկել հիշողության ու անցյալի ճիրաններից: Իսկ այդ պայքարի ներքին դրաման հանգուցալուծվում է կամ հիշողության գերին դառնալով, կամ պատմաստեղծումով, ասել է թե՛ իմաստ ու ներկայություն վեր խոյացնելով, ինչը ոչ այնքան շնորհ է, որքան առաջադրանք:

Դավիթ Ռ. Մոսինյան – գիտական հետազոտությունների բնագավառները՝ պատմության փիլիսոփայություն, մշակույթի փիլիսոփայություն, գիտության մեթոդաբանություն, կինոյի նշանագիտություն:

43 White H., The Burden of History // History and Theory, Vol. 5, No. 2 (1966), p. 123.

44 Մեջբերված է ըստ՝ Ankersmit R., Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Thought // Western Historical Thinking. An Intercultural Debate. New York, Oxford, 2005, p. 76.

45 Նժդեհ Գ., Երկեր, Երկու հատորով, հատոր 1, Եր., 2002, էջ 246:

Summary

HISTORY, LANGUAGE, EXPERIENCE

Davit R. Mosinyan

Key words – history, past, presence, memory, narrative, experience, language, text, historical knowledge, philosophy of history, phenomenology

What makes it possible to talk about history and understanding relating to the history of consciousness? The fact is that history is not a simple given, that is, it seems that it makes no sense or it is impossible to fix the history here and now, due to which it is difficult to separate history from non-history. If we approach the problem from a different point of view, it becomes clear that we are not talking about what is history in itself, or as a form of historical knowledge about historical reality, but rather about how the history is presented for consciousness, i.e. whether there is an experience of history or history is represented exclusively through linguistic texts. Therefore, the question is not ontological or epistemological, but rather phenomenologic.

Резюме

ИСТОРИЯ, ЯЗЫК, ОПЫТ

Давид Р. Мосинян

Ключевые слова – история, прошлое, присутствие, память, нарратив, опыт, язык, текст, историческое знание, философия истории, феноменология

Что дает возможность говорить об истории и понимании относящейся к истории сознания. Дело в том, что история не простая данность, то есть, по-видимому, не имеет смысла или невозможно зафиксировать историю здесь и сейчас, благодаря чему трудно отделить историю от не-истории. Если подойти к проблеме с другой точки зрения, становится ясно, что речь идет не о том, что есть история сама по себе, или как форма исторического знания об исторической реальности, но, скорее о том, как представляется история для сознания, то есть, есть ли опыт истории или история представляется исключительно посредством лингвистических текстов. Поэтому вопрос не онтологический и не гносеологический, а скорее феноменологический.