

**ՄԵԿՆԱՐՎԵՍՏԻ ՎԵՐԱԾՆՈՒՆԴԸ ԿԱՄ ՀԱՅԵՐԵՆԻ ԵՐԵՔ  
ԿԵՐՊԵՐԻ ՄԵԿՏԵՂՈՒՄԸ**

(ղիտարկումներ Մարկ Նշանյանի «Ֆրիդրիխ Նիցշե՝ վասն  
ինքնիշխանութեան» մեկնության և Նիցշեի «Der Antichrist» երկի  
թարգմանության կապակցությամբ)

**ՄԻԼՎԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ**

*Ըսված է թե գիրք մը գրելու համար մատենադարան մը  
տակնուվրա ընելու է: Ի՞նչ զարմանալի բան կըլլար չմտածել,  
թե գիրք մը կարդալու համար ալ հարկ է մատենադարան մը  
տակնուվրա ընել...*  
Տիրան Չրաքյան (Բնտրա)

Բնտրայի խոսքերը, մասնավորաբար վերաբերելով իր «Ներաշխարհին», ընդհանրապես առնչվում են ամեն մի իմաստասիրական խորք և ընդգրկում ունեցող աշխատության: Դրանք առավել քան բնորոշ են այնպիսի մտածողի երկերին, ինչպիսին Ֆրիդրիխ Նիցշեն է, որի աշխատությունները ընկալելու համար ընթերցողը պետք է կարողանա հաղթահարել նրա մտահոգևոր իրականության ընդգրկուն համատեքստի մշակութաբանական-պատմագիտական, բառագիտական-նշանաբանական, բարոյաևհոգեբանական և, ի վերջո, կրոնագիտական-իմաստասիրական շերտերը: Որպես ընտրյալների մշակույթի տեսաբան Նիցշեն հակադրվում է գերմանական դասական փիլիսոփայության գիտապաշտական շարադրանքի ոճին, որդեգրում գեղարվեստակերպ շարադրանքի լեզուն և հանելուկներ ու մտածական հանգույցներ ստեղծելով՝ մարտահրավեր է նետում ընթերցող հասարակությանը՝ վերջինին տալով աճելու և ինքնահաղթահարման ազդակներ: Նիցշեն առաջ է ընկնում իր ժամանակից՝ նկարագրելով արդիականության հակասականությունը և կանխատեսելով հետարդի որոնումների հնարավորությունը: Պատահական չէ, որ նախորդ դարի շատ մտածողներ (Բատայ, Հայդեգեր, Ֆուկո, Դեյյոզ և այլն) փորձում էին ապակառուցել (կազմաքանդել) և վերակառուցել (վերակազմել) Նիցշեի երկերը՝ դրանց ընթերցմամբ հասկանալու համար իրենց իսկ ժամանակը քսաներորդ դարը:

Իսկ ի՞նչ կարող է տալ Նիցշեի ժառանգությունը քսանմեկերորդ դարի մարդուն, մասնավորաբար ժամանակակից հայ ընթերցողին, որը, գտնվելով այլ մշակութային աշխարհում, «պատրաստ չէ զայն ընկալե-

լու»<sup>1</sup>: Ահա մի հարց, որի լուծման համար Մարկ Նշանյանը ձեռնարկում է Նիցշեի ամենահակասական և ընկալման ու մեկնաբանման տեսանկյունից ամենաբարդ երկերից մեկի՝ «Der Antichrist»-ի թարգմանությունը<sup>2</sup>՝ հայոց ոսկեդարյան մեկնողական ավանդույթի յուրովի վերածնմամբ՝ այն համալրելով «Ֆրիդրիխ Նիցշե՝ վասն ինքնիշխանութեան» աշխատությամբ, որը լիարժեք ընկալելու համար, ի դեպ, նույնպես «հարկ է մատենադարան մը տակնուվրա ընել»: Նշանյանն իրականացնում է երկու «թարգմանություն»՝ նախ տասնիններորդ դարը «խոսեցնում» է քսանմեկերորդի լեզվական ու մտածական աշխարհում, երկրորդ, որն ամենայուրահատուկն է, Նիցշեին «խոսեցնում» է արևմտահայերեն, սակայն արևելահայ ընթերցողի համար: Դա հնարավորություն է տալիս, որ հայոց պատմական բախտի բերմամբ ծնունդ առած հայերենի երկու կերպերը՝ արևմտահայերենն ու արևելահայերենը, ինչ-որ տեղ միավորվեն՝ հզորացնելով իրենց իմաստասիրական արտահայտչականությունը: Նշանյանը, Երևանում դասական ուղղագրությամբ հրատարակելով իր թարգմանություններն ու մեկնողական երկերը, կամա թե ակամա մշակութային ծրագիր է իրականացնում՝ մերօրյա արևելահայ ընթերցողին հնարավորություն տալով նաև փոքր-ինչ մոտենալու հայերենի պատմական կերպին՝ գրաբարին, որի հետ կապի պահպանումը արդի սերնդի համար կարևոր է հայոց իմաստասիրական ավանդույթի և ընդհանրապես ողջ հոգեմտավոր մշակույթի ժառանգորդը լինելու տեսանկյունից: Արևմտահայերենը, ավելի հարազատ մնալով գրաբարյան բանաձևերին, պահպանել է իմաստասիրական լեզվի այնպիսի շերտեր, որոնք միանշանակ կհարըստացնեն արևելահայերեն իմաստասիրության լեզուն: Նշանյանի առաջարկած այնպիսի գեղեցիկ ձևակերպումներ, ինչպիսիք են՝ «վասն ինքնիշխանութեան», «յաղագս բարոյականութեան ծննդաբանութեան» և այլն, միաժամանակ ապրեցնում են գրաբարյան արտահայտությունները և զարմանալի կամ ավելի ճիշտ՝ օրինաչափ դիպուկությամբ տալիս են Նիցշեյան բանաձևերի հայերենը... Իրավամբ, Նիցշեի երկերից մեկը հայերենով «Վագներ դեպքը» անվանելու փոխարեն՝ հայոց մտածելակերպին որքան ավելի ներդաշնակ է Նշանյանի առաջարկած «Վագների պարագան» արտահայտությունը, որը նաև իմաստասիրության լեզվում առկա խզումը հաղթահարելու և պատմա-

<sup>1</sup> Մ. Նշանյան, Ֆրիդրիխ Նիցշե՝ վասն ինքնիշխանութեան, Եր., «Ինքնագիր գրական ակումբ», 2017, էջ 145 (այսուհետև այս հրատարակության հղումները կտրվեն տեքստում՝ փակագծերի մեջ, նշելով էջերը):

<sup>2</sup> Հարկ է նշել, որ Նիցշեի երկերի ծանրակշիռ մասը հայերեն է թարգմանել Հակոբ Մովսեսը (տե՛ս Ֆ. Նիցշե, Բարուց և չարից անդին: Չաստվածների մթնշաղ. «Ապոլոն», Եր., 1992, նույնի՝ Չվարթ գիտությունը, «Վան Արյան», Եր., 2005, նույնի՝ Այսպես խոսեց Ջրադաշտը: Գիրք ամենքի և ոչ ոքի համար, «Գրիգոր Տաթևացի», Եր., 2011, նույնի՝ Ողբերգության ծնունդը, Վագներ դեպքը, Չաստվածների մթնշաղ, Ecce homo, «Գրիգոր Տաթևացի», Եր., 2013): Հետաքրքրական կլիներ այդ թարգմանությունների համեմատական վերլուծությունը, որը, սակայն, դուրս է տվյալ հոդվածի նպատակներից:

կան զուգորդումներ անելու հնարավորություն է տալիս (հմմտ. օրինակ՝ Ալիշանի «Շնորհալի եւ պարագայ իւր»):

Սկզբից նեթ ցանկանում եմ նշել, որ Մ. Նշանյանի թարգմանությունը թե՛ գեղարվեստական տեսանկյունից, թե՛ իմաստասիրության լեզվի առումով այնքան հարազատ ու ներդաշնակ է հայոց լեզվին, որ ընթերցելիս նույնիսկ մոռացվում է դրա թարգմանություն լինելու հանգամանքը: Ի տարբերություն իմաստասիրական տեքստերի որոշ թարգմանությունների, որոնցում երբեմն հայերենով կազմված արտահայտությունները հասկանալու համար ընթերցողը ստիպված է լինում դրանք հայերեն այլ բառերով վերաձևակերպել, «Դերաքրիստոսը» կարդացվում է սահուն. պահպանված է մտքի հստակությունն ու արտահայտությունների դիպուկությունը, որ շոյում է ընթերցողի գեղագիտական ճաշակը: Ասվածը չի նշանակում, սակայն, որ այս տեքստը յուրացնելու համար բարդություններ չկան: Այն ընթերցողները, որոնք ծանոթ չեն արևմտահայերեն իմաստասիրական տեքստերին և դասական հայերեն ուղղագրությանը, բնականաբար դժվարանում են. «Դերաքրիստոսը» նրանց մարտահրավեր է նետում՝ մեկ քայլով մոտենալու դասական հայերենին և յուրացնելու որոշ արևմտահայերեն արտահայտություններ, առանց որոնց իրոք դժվար կլինի ընկալել երկը: Սակայն դրանով իսկ այն հանդես է գալիս որպես կամուրջ՝ ընթերցողին հնարավորություն տալով իր ներաշխարհում կամրջելու հայերենի երեք կերպերը և կարողանալու արդի իմաստասիրական մտքի զարգացման առանձնահատկություններն արտահայտելու համար օգտվել թե՛ ռուսերենի մշակութային տիրապետության աշխարհում գտնվող արևելահայերենից, թե՛ արևմտաեվրոպական լեզուների, հատկապես՝ ֆրանսերենի ազդեցությամբ բյուրեղացած արևմտահայերենից և թե՛ դեռևս հինգերորդ դարում հունարենի մեծ ազդեցությունը կրած՝ հայոց հունարան գրաբարի փիլիսոփայության լեզվից:

Նպատակ չունենալով «Դերաքրիստոսի» տեքստը համեմատելու իր բնագրի լեզվի՝ գերմաներենի հետ, Նիցշեի առաջարկած ephexis-ի մեթոդով կարելի է առկախել դա (թողնել գերմաներենին տիրապետող բանասերներին) և կենտրոնանալ հայերենով արդի իմաստասիրական որոնումները թարգմանելու հնարավորությունների ու խնդիրների, միով բանիվ՝ հայերեն փիլիսոփայության լեզվի հարցի վրա: Մանավանդ որ դա կօգնի փոքր-ինչ ավելի հստակ պատկերացնելու հունարան թարգմանությունների դարաշրջանը և փորձելու ապակառուցել հայագիտության մեջ որոշակիորեն կաղապարված այն մոտեցումը, ըստ որի՝ որպես կանխադրույթ ընդունվում է, որ նույն հասկացություններն արտահայտող տարբեր բառերը պետք է որ օգտագործված լինեն տարբեր ժամանակաշրջաններում: Հետազոտողները, մասնավորաբար Հ. Մանանդյանը, փորձում են ցույց տալ, որ, ըստ տեքստերում հանդիպող եզրույթ-բառերի առկայության կամ բացակայության, կա-

րելի է հստակ խոսել հունարան թարգմանությունների տարբեր փուլերի մասին<sup>3</sup>՝ անտեսելով այն հանգամանքը, որ որոշ հասկացությունների համար գուցահեռաբար կարող էին կիրառվել տարբեր բառեր նաև միննույն դարաշրջանում: Մոտավորապես այնպես, ինչպես հիմա է, երբ միննույն հասկացության համար տարբեր մտածողներ առաջարկում են տարբեր բառեր, և դրանք տարբեր դիսկուրսներում գոյատևում են՝ կատարելով իրենց իմացաբանական որոշակի գործառույթը և սպասելով ժամանակի՝ ամենագոր դատավորի ընտրությանը: Հենց վերը հիշատակված *ephexis*-ը բացատրելու համար Մ. Նշանյանը ծանոթագրության մեջ առաջարկում է «*դատողության կախակայուն*» արտահայտությունը (էջ 136, ծան. 29), իսկ Նիցշեի բուն տեքստում (էջ 102) այն չի թարգմանում՝ թողնելով լատինատառ: Դա հունարեն *epéko* բառն է, որից Հուսեռլը քաղել է իր *epoche*-ն՝ երևի հենց Նիցշեով միջնորդավորված<sup>4</sup>: Իսկ ահա հուսեռլյան *epoche*-ի համար Է. Աթայանն առաջարկում է «*դադարեցում, առկախում, բացառում*» բառերը՝ մեթոդն անվանելով «*փակագծերի մեջ առնելու մտափորձ*»<sup>5</sup>: Հետաքրքրական է նկատել, որ Նշանյանի առաջարկած «*կախակայունը*» կարող է օգնել թարգմանելու Դերիդայի փիլիսոփայության բարդ հասկացություններից մեկը՝ *différance*-ը, որը նա ստացել է *difference* (տարբերություն) բառի երկրորդ «e» ձայնավորը փոխարինելով «a»-ով, և այդ նորակազմությամբ ցանկանալով ցույց տալ, որ տեքստի ոչ մի մեկնաբանություն չի կարող նույնանալ նախօրինակին, այլ դատապարտված է անվերջորեն դեգերելու տարբերությունների միջև, դրանով իսկ առկախվելու, կախակայվելու: *Différance*-ի թարգմանությունը այլ լեզուների որոշակի դժվարություն է պարունակում, քանի որ այն հեղինակի կողմից արհեստականորեն «կերտված» բառ է, և այդ պատճառով Ա. Ոսկանյանը ստիպված է *Différance*-ը ներկայացնել հայերեն երկու բառով՝ «*տարբերություն*» և «*հետաձգում*»<sup>6</sup>: Եթե ցանկանանք եզրույթը արտահայտել մեկ բառով, «տարբերություն»-ը բավարար չի լինի, քանի որ իր միտքը մեկնաբանելու համար *difference*-ը Դերիդային չի բավարարել: Միայն «հետաձգում»-ը նույնպես չի տալիս հասկացության նշանակությունը, քանի որ ներգործական սեռի բայ է, իսկ Դերիդան *différance*-ով ցանկանում էր տալ հունարեն չեզոք սեռին բնորոշ գործողություն, որը դուրս է գործուն-կրավորական (ակտիվ-պասիվ) երկանդամից<sup>7</sup>: Դերի-

<sup>3</sup> Տե՛ս **Հ. Մանանդյան**, Հունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928:

<sup>4</sup> Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս **E. Boubli & Ch. Daigle** (eds.), *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*. Indiana Univ. Press, Bloomington & Indianapolis, 2013:

<sup>5</sup> **Է. Աթայան**, Նշան և նշանայնություն: Աշխարհի կաղապարման երեք մտափորձ // **Է. Աթայան**, Հոգի և ազատություն, Եր., «Մարգիս Խաչենց», 2005, էջ 298:

<sup>6</sup> Տե՛ս **Ա. Ոսկանյան**, Հասկացման անխուսափելիությունը, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2015, էջ 299-312, ինչպես նաև՝ էջ 352 և 361-362:

<sup>7</sup> Տե՛ս **Автономова Н.** Деррида и грамматология // **Деррида Ж.** О грамматологии. М.: "Ad Marginem", 2000, էջ 12:

դան նաև նշում է, որ *différance*-ը նախասկզբնականն է, թեպետ չի ցանկանում անվանել այն «նախասկիզբ» կամ «նախահիմք»՝ համարելով, որ այդ բառերը պատկանում են գոյա-աստվածաբանությանը (օնտոթեոլոգիա), մի համակարգի, որն անտեսում է տարբերությունները: *Différance*-ի վերոնշյալ նրբիմաստները արտահայտելու համար կարելի է «կախակայուն»-ի «կախ» արմատը փոխարինել «այլ»-ով, մանավանդ որ «այլացած» բառով Ինտրան ներկայացնում է ֆրանսերեն *differencié*-ն<sup>9</sup>: Կստացվի «այլակայուն» կամ «այլակայություն» եզրը՝ որպես *différance* հետարդի եզրույթի հայերեն համարժեք:

Անդրադառնանք մեկ այլ եզրույթի, որին հայերենում համապատասխանում են տարբեր հոմանիշներ. դա «սիմվոլիզմն» է, որ մեզանում, ռուսերենի միջնորդությամբ, հենց այդպես էլ կիրառվում էր թե՛ XIX-XX դարերում ձևավորված գեղագիտական հոսանքը նշանակելու համար, թե՛ ընդհանրապես խորհրդանշանների լեզվով ցանկացած հաղորդակցում (օրինակ՝ միջնադարյան սիմվոլիզմ): Նշանյանն առաջարկում է «սիմվոլիզմն» արտահայտել «խորհրդանշապաշտություն» բառով: «Ստիպված ենք «խորհրդանշապաշտ» ըսելու, եւ ոչ թե՛ «խորհրդապաշտ», որ սովորական արեւմտահայերէն բառն է ֆրանսերենի *symboliste* բառը թարգմանելու համար», - ծանոթագրում է նա՝ հավելելով, որ միայն վերջին սերնդի պոլսահայ բանաստեղծները և առաջին հերթին Ջարեհ Խրահունին են իրենց անվանում «խորհրդանշապաշտ» (էջ 362): Իսկ ահա Շահան Պերպերյանը *symbolisme*-ն առաջարկում է թարգմանել «խորհրդանշականութիւն» պնդելով, որ «բառին այս թարգմանութիւնը պէտք է ընդունիլ՝ *խորհրդապաշտութիւնը* վերապահելով *Mysticisme*ին»<sup>10</sup>: Բայց *Mystique*-ի համար Նշանյանն ունի այլ հայոց դարավոր ավանդությանը հետևող առաջարկ՝ «խորհրդագգած», «խորհրդագգածութիւն» եզրը, որը ներառված է նաև Հայկազյան բառարանում<sup>11</sup>: Իր ընտրությունը Նշանյանը փաստարկում է հետևյալ կերպ. «Հայկական գրաւոր ավանդութեան մէջ «խորհրդագգածութիւն» կոչուածը ներկայացուած է Դիոնիսիոս Արիոպագացիին վերագրուած նեոպղատոնական գրութիւններու թարգմանութեամբ Ը դարուն եւ անոնց դանդաղ ընկալումով վարդապետարաններէն ներս»<sup>12</sup>:

Ընդհանրապես, պետք է փաստել այս թարգմանության երկակի արժանիքը. այն միաժամանակ և՛ խիստ արդիական է՝ օժտված XXI

<sup>8</sup> Տե՛ս **Ж. Деррида**, О грамматологии. М., "Ad Marginem", 2000, էջ 140:

<sup>9</sup> Տե՛ս, օրինակ, **Տ. Չրաքյան (Ինտրա)**, Երկեր: Չափածո և արձակ գործեր, Եր., «Սովետական գրող», 1981, էջ 102:

<sup>10</sup> **Շ. Ռ. Պերպերեան**, Գեղագիտութիւն եւ գեղարուեստ, Հաւաքեց ու խմբագրեց Ա. Տէր Խաչատուրեան, «Տպ. Տոնիկեան», Պէյրոս, 1975, էջ 68:

<sup>11</sup> Տե՛ս **Գ. Աւետիքեան, Խ. Միրմելեան, Մ. Աւգերեան**, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Տպարան ի Սրբոյն Ղազարու, Վենետիկ, 1836, հ. 1, էջ 977:

<sup>12</sup> **Մ. Նշանեան**, Պատկեր, պատում, պատմութիւն: Փիլիսոփայական բարեկամութիւն մը, Եր., «Ակտուալ արվեստ», 2015, էջ 485:

դարի լեզվամտածողությանը բնորոշ բանաձևումներով, և՛ միաժամանակ ավանդական է, քանի որ հնարավորինս կապեր է ստեղծում հայոց թարգմանական արվեստի դարավոր ձեռքբերումների հետ: Նման կապի մի օրինակ է Ecce homo-ի թարգմանությունը. «*Ե դարու թարգմանիչներուն հայերէնով «Ահա այրդ»*» (էջ 183): Մեկ այլ օրինակ. «Դերաքրիստոս» բառը, որ թարգմանիչն ընտրել է որպէս Նիցշեի Der Antichrist-ի հայերէն համարժեք, փաստարկելով, թէ հունարէն *ἀντί-*ն լատիներէն *anti-*ն չէ, և սուկ «հակա» չի նշանակում, այլ օժտված է տարբեր իմաստներով, որոնցից հաճախ կիրառվող «փոխ»-ն է: «*Յունարէն բառին իմաստն է ուրեմն՝ Քրիստոսը փոխարինող, անոր տեղը գրաւող, ինքզինք որպէս Քրիստոս ձեւացնող*» (էջ 210), - ասում է Նշանյանը՝ մեջբերելով նաև Նարեկացու Մատյանի ՂԱ բանի այն հատվածը, որում օգտագործված է այդ բառը: Հավելենք միայն, որ Հովհաննէս Իմաստասեր Օձնեցին Նարեկացուց երկու դար առաջ «Ընդդէմ պավլիկյանների» ճառում արդէն հիշատակել է դերաքրիստոսին որպէս ադանդավորների առաջնորդի<sup>13</sup>: Հակիրճ և դիպուկ արտահայտությունների վարպետ Մ. Նշանյանը զարմանալիորէն Նիցշեի երկի ենթավերնագիրը թարգմանել է «*Անեծք քրիստոնէութեան դէմ*», այնինչ գուցէ նախընտրելի կլինէր ավելի հակիրճ, բայց միաժամանակ հակասական «*Նզովք քրիստոնէությանը*» տարբերակը: Գուցէ ենթավերնագրի այդ անուղղակի ձևը ընտրելով և *Der Antichrist*-ը որպէս *Դերաքրիստոս* թարգմանելով՝ Նշանյանը ցույց է տալիս, որ Նիցշեն, որքան էլ որ ջանում էր, այնուամենայնիվ, ըստ էության, դուրս չի եկել քրիստոնէական մշակութային աշխարհի սահմաններից, ու թեպէտ չգիտենք, թէ Նիցշեն «*ինչի՛ կձգտեր իտեալապէս, բայց իր գործին մէջ կատարուածը քրիստոնէութեան յարերգական վերիվայրում մըն էր: (...)* Նիցշեն մտած է յարերգութեան մէջ, լուրջի առած է զայն, ու այդ՝ սկսած է խոսիլ Դերաքրիստոսի անունով: Կամ ալ, ինչպէս բացատրեցի ընդերկար, ինքն իր գոհը եղած է, վասն ինքնիշխանութեան» (էջ 243): Նշանյանը դէմ է այն մեկնաբանություններին, ըստ որոնց՝ Նիցշեն փորձում է քրիստոնէությունը և Քրիստոսին ձեռքազատել խեղաթոյրումներից՝ վերադառնալով նախաստեղծ կերպարին: Սակայն, մյուս կողմից նկատում է, որ «Նիցշեն պէտք ունի անեղծ պատմութեան մը բացահայտելու համար պատմութիւնը որպէս եղծուած» (էջ 351): Բայց հարց է առաջանում. արդյոք հնարավոր է վերակազմել որևէ «անեղծ պատմություն», և մի թէ ցանկացած վերակազմություն դատապարտված չէ *այլակայություն*: Եվ արդյոք Նիցշեն պայքարում է ընդհանրապէս ողջ քրիստոնէության դէմ, թէ՛ այն տարատեսակի, որն իշխում էր արևմտաեվ-

<sup>13</sup> «*Եւ մինչ չն էր նոցա զօրավիզն գտեալ զկարապետս դերաքրիստոսին, յերկուցեայք և սարսեայք կային յուղիղ և ՚ի գերապանձ կրօնից քրիստոսականաց...*» (Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանեցոյ Մատենագրութիւնք, ի Վենետիկ, ի տպարանի Սրբոյն Ղազարու, 1833, էջ 39):

րոպական մշակութային աշխարհում, մասնավորաբար Գերմանիայում, որտեղ մարդկայինի ու աստվածայինի միջև անջրպետն այնքան էր ահագնացել, որ ամենայն կատարյալը, լիարժեքը, ուժեղն ու կյանքով լեցունը մնացել էին այն կողմում՝ մարդու այսկողմնյան աշխարհին թողնելով խեղճուկրակ, եղկելի գոյատևումը: Գուցե Նիցշեն պայքարում էր քրիստոնեության «*թույլ ու թուլացնող*» տարբերակի դեմ՝ չուզելով տեսնել նաև նրա «*հզոր ու վեհացնող*»<sup>14</sup> տարբերակի առկայությունը: Այստեղ կարելի է հեռավոր աղերսներ նկատել Ե դարի այն գաղափարական պայքարի հետ, որ մղում էին հայ և արևելյան որոշ այլ եկեղեցիների ներկայացուցիչները Քաղկեդոնի ժողովի դեմ, որտեղ տեղի ունեցավ աստվածայինի ու մարդկայինի խզման սկիզբը: Մեզանում ընդունված է այդ հակամարտությունը կապել քաղաքական նպատակների, հակաբյուզանդական միտումների հետ, ինչը որոշ առումով ճիշտ է և կարելի է մեկնաբանել քաղաքական աստվածաբանության ծիրում, սակայն գուցե մարդու հիմնախնդրի լուծումն այն ամենակարևոր կետն է, որտեղ մեր նախնիները հասկացել են, որ ոչ մի կերպ չեն կարող համաձայնել վաղքրիստոնեական լուսավոր, զվարթ հավատից իրենց զրկող ու աստվածայինը մարդուց հեռացնելու ներուժ բովանդակող արևմտյան ուսմունքի հետ: Իհարկե, բուն Քաղկեդոնում 451 թ. դեռ խոսք չկար Քրիստոսի մեջ երկու կամքի՝ աստվածայինի ու մարդկայինի առկայության մասին<sup>15</sup>, բայց արդեն նրա բնույթի այդ կողմերը համարվում էին որոշակի, ինչի մեջ հայ հոգևորականները նեստորականության վտանգ էին տեսնում: Մովսես Խորենացին և Դավիթ Անհաղթը պնդում էին, որ Քրիստոսի մեջ աստվածայինն ու մարդկայինը միաձուլված են անճառելի միասնությամբ<sup>16</sup>, և դրանով իսկ մերժում էին մարդու աստվածացման՝ թեոսիսի ճանապարհին խոչընդոտներ հարուցող արևմտյան վարդապետությունը<sup>17</sup>: Իհարկե, հայ եկեղեցու

<sup>14</sup> Քրիստոնեության այդ երկու տարբերակների մասին այլ համատեքստում խոսում է Է. Աթայանը (տե՛ս Է. Աթայան, Լեզու, պետություն, ազգ // Է. Աթայան, Հոգի և ազատություն, էջ 110):

<sup>15</sup> Այդ ուսմունքն ընդունվեց Կոստանդնուպոլսի 681 թ. ժողովում, որի բանաձևի համաձայն Քրիստոսը ունի ոչ միայն երկու բնույթ՝ աստվածային և մարդկային (Քաղկեդոն, 451), այլև երկու կամք՝ աստվածային և մարդկային:

<sup>16</sup> Խորենացու և Անհաղթի հակաձառությունները տեղ են գտել «Սրբոց վարդապետացն հայոց Մովսէսի եւ Դավթի հարցմունք ընդ երկաբնակ չարափառսն» երկում, որի պատմական և իմացաբանական-կրոնագիտական արժեքը հայագիտության մեջ դեռևս լիովին հստակեցված չէ (տե՛ս «Մատենագիրք Հայոց», Ի հատոր, ԺԲ դար, **Մխիթար Գոշ**, գիրք Բ., Եր., ՄՄ Մատենադարան, 2014, էջ 660-708): Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը Քրիստոսի բնության հարցում ակնհայտ երևում է Մովսէսի հետևյալ բանաձևման մեջ. «Օնաւ արդարեւ զառաքեալն ի Հաւրէ՛ ոչ Աստուած մերկ էւ ոչ մարդ սոսկ, այլ Աստուած մարդացեալ էւ մարմին աստուածացեալ, անսերմն ծննդեամբ ի կուսէն գոյացեալ էւ ի ծոցոյ Հաւր ոչ մեկնեալ էւ զգործս մարդեղութեամբ հաւասարապէս կատարեալ. ծնաւդ է ստեղծչին գոյից, անհայր ըստ մարմնոյ էւ անմայր ըստ ինքնաբաւ գոյութեանն» (նշվ. աշխ., էջ 693):

<sup>17</sup> Բյուզանդական եկեղեցին ընդունեց այդ բանաձևը Հռոմի Լևոն պապի նամակի հիման վրա: Բյուզանդիայի Պողոթեր կայսրուհին՝ երկաբնակության ջատագովը, նա-

որդեգրած դիրքը չի լուծում «երկրորդ անմեղության» խնդիրը, սակայն հնարավորություն է տալիս հուսալու աստվածանմանության և աստվածացման մասին, քանի որ «*սպականություն, զի ոչ ունի զգոյություն, ոչ կարէ տիրել աստուածացեալ մարդոյն*»<sup>18</sup>: Այս խնդիրը հետագա վերլուծությունների կարիք ունի, քանի որ առկա են և՛ դավանաբանական, և՛ եզրաբանական շփոթումներ (մասնավորաբար՝ միաբնակությունը *մոնոֆիզիտիզմ* համարելը՝ *միաֆիզիտիզմի* փոխարեն): Տվյալ պարագայում կարևոր է հասկանալ, որ քրիստոնեական աստվածաբանությունը, հետևաբար՝ նաև մարդաբանությունը, տարբեր կառուցարկումներ է ունեցել, որոնց հետևանքով մարդու՝ որպես սուբյեկտ-ենթակայի տարբեր մոտեցումներ են ձևավորվել, իսկ Նիցշեն իր մերժողական ողջ պաթոսն ուղղել է այդ կառուցարկումներից մեկի՝ հյուսիսարևմտյանի դեմ:

Ինչ վերաբերում է «սուբյեկտը» որպես «*ենթակա*» թարգմանելուն, տեղին է նշել, որ խորհրդային պատմական մատերիալիզմի խնդրակարգում սուբյեկտի՝ որպես պատմություն կերտող գործուն ուժի գաղափարը կար, սակայն եզրույթը չէր թարգմանվում՝ հայերեն թարգմանված փիլիսոփայության ձեռնարկներում կիրառվելով որպես «սուբյեկտ»: Նշանեանը շատ հետաքրքիր և հիմնավոր կերպով ներկայացնում է ԺԸ դարում արևմտաեվրոպական մշակութային աշխարհում տեղի ունեցած «ենթակա» բառի իմաստային հեղաշրջումը, երբ ժողովուրդը, դառնալով իրավունքի սուբյեկտ, «*սուվերեն*», դառնում է ինքնակա ենթակա, ինքնիշխան գերիշխան, այսինքն՝ մի կողմից ենթակա, որը ենթարկվում է օրենքներին, մյուս կողմից՝ օրենսդիր, որը ծնունդ է տալիս դրանց (էջ 146-151): Սակայն թե՛ լատիներեն «սուբյեկտ»-ը, թե՛ հայերեն «ենթակա»-ն ծագում են հունարեն *hypokeimenon* բառից, որը Պլատոնի և Արիստոտելի տեքստերում ուներ ոչ միայն և ոչ այնքան այսօրվա իմաստով ենթակայության, որքան հիմքում ընկած լինելու, իրենով պատճառավորելու իմաստ<sup>19</sup>: Քերականության մեջ տեսնում ենք ենթակայի այդ հետաքրքիր երկակի դրությունը. ենթական, ինչպես և ստորոգյալը, որոնք ըստ իրենց անվանումների պիտի լինեին կրավորական, ենթարկվող, հանդես են գալիս որպես նախադասության գլխավոր անդամներ՝ ազդելով նախադասության մյուս անդամների բնութագրերի վրա: Այս կապակցությամբ հարց է ծագում. իսկ ինչպե՞ս ասել հայերեն «*սուբյեկտիվ իդեալիզմ*», «*սուբյեկտիվ վերաբերմունք*», «*օբյեկտիվ իդեալիզմ*», «*օբյեկտիվ մոտեցում*» և այլն: Արդյո՞ք «*ենթակայական*» և «*առարկայական*» եզրերը պատշաճ են տվյալ հասկացությունները նշելու համար:

Խապատվությունը տվեց հռոմեական մոտեցմանը (մանրամասն տե՛ս J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*, Brill, Leiden, NY, Köln, 1994, էջ 244):

<sup>18</sup> «Մրբոց վարդապետացն հայոց Մովսէսի եւ Դաւթի հարցմունք ընդ երկարնակ չարափառսն», էջ 674:

<sup>19</sup> Տե՛ս նաև Дворецкий И. X. Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958, էջ 1690:



Նշանյանի առաջարկած իմաստասիրական, մարդաբանական-մշակութաբանական եզրույթները բազմաթիվ մտորումների տեղիք են տալիս<sup>20</sup>: Դրանցից մի քանիսը սկզբում խիստ խորթ են թվում, սակայն ընթերցանությանը զուգահեռ աստիճանաբար բացահայտում են իրենց արտահայտչական խորքն ու ընդգրկումը՝ հղացքը: Թարգմանելով շատ եզրույթներ, որոնք ռուսերենի ազդեցության դաշտում չէին թարգմանվում, այնուամենայնիվ կան բառեր, որոնց թարգմանումից նա հրաժարվել է, թեպետ դրանց մի մասի համար հայերեն գրալեզվում ստեղծված են գեղեցիկ և դիտարկման արժանի համարժեքներ: Այդպիսի մի բառ է «նիհիլականությունը» (տե՛ս, օրինակ, էջ 256), որի հայերեն «ոչնչացալաշտություն» տարբերակը բավականին ընդունված է իմաստասիրական լեզվում և, ըստ իս, ավելի լավ պիտի ընկալվեր: Մեկ այլ այդպիսի բառ է *decadence*-ը՝ անկումայնությունը (տե՛ս, օրինակ, էջ 21), որը և՛ մտաշխարհի վիճակ է, և՛ գեղարվեստական ուղղություն: Նշանյանը, հետևելով Նիցշեին, չի թարգմանում այն, այլ լատինատառ դնում է տեքստում, չնայած Ինտրան մեկ դար առաջ իր «Ներաշխարհում» *decadence*-ն անվանում է «քայքայականություն», իսկ *decadent*-ը՝ «քայքայական»<sup>21</sup>: Այստեղ զուցե խորհելու առիթ կա, քանի որ քայքայականությունը բառի միայն մի նրբերանգն է, սակայն չմոռանանք, որ շատ եզրույթներ ընդունվում են որևէ մեկ նրբերանգի համար, այնուհետև հարստանում դրանց համալիրով: Նշանյանը համանմանորեն չի թարգմանում *idiot*-ը՝ մեկնաբանելով այդ բառում առկա հունարեն լեզվաշխարհից եկող մարդու՝ իր ներաշխարհին սևեռվածության նրբիմաստը, ի տարբերություն «ապուշի», որում այն բացակայում է (էջ 134):

Նշանյանի բացատրությունները հնարավորություն են տալիս նաև ավելի լավ հասկանալու Ինտրայի «Ներաշխարհը», նրա «հակադերաքրիստոսությունը», եթե կարելի է այդպես արտահայտվել, որով ողողված է նրա ողջ երկը, և ի մասնավորի հետևյալ անդրադարձը՝ ի թիվս այլ մեծանուն խենթերի՝ նաև Նիցշեին. «...Մ.հ. երկարորեն կնայիմ խենթերուն. կխոնարհիմ այն թյուր, տարականոն բանին առջև, որ անոնց դիմագծությունը կորոշե, որ գուցե նախապաշարում մ' է, իմ նախանձնավորությանս մեկ տեսլահար երևակայությունը և որ սակայն իրենց աղետին սևադրոշմն է, իրենց ազատության նիշը, իրենց անդրաշխարհի ցուլքն է, իրենց ընտրյալի սպին, իրենց ներքայքայման արտա-

<sup>20</sup> Հետաքրքրական է նկատել, որ 2015-ին հայերեն իմաստասիրական բառապաշարի հարստացման երկու կարևոր քայլ է կատարվել. Մ. Նշանյանը իր «Պատկեր, պատում, պատմություն» գրքում տվել է արդի ֆրանսերեն փիլիսոփայության մեջ գործածվող որոշ կարևոր եզրույթների հայերեն համարժեքների հակիրճ բառարան (տե՛ս Մ. Նշանյան, նշվ. աշխ., էջ 481-487), իսկ Ա. Ոսկանյանն իր «Հասկացման անխուսափելիությունը» երկում առաջարկել է հերմենևտիկական եզրերի բառարան (տե՛ս Ա. Ոսկանյան, նշվ. աշխ., էջ 337-364)՝ չթարգմանելով «հերմենևտիկան», որը Նշանյանը թարգմանում է որպես «մեկնագիտություն»:

<sup>21</sup> Տե՛ս **Տիրան Չրաքյան (Ինտրա)**, Ներաշխարհ // **Տիրան Չրաքյան**, Երկեր: Չափածո և արձակ գործեր, Եր., «Մովեստական գրող», 1981, էջ 90, 96:

քին նուրբ ու ահավոր ծերայր. իրենց խորհուրդի կնիքը, որու առջև կխոնարհիմ արաբի ողջունով... տմույն ատլասնե ք. և անոնց հոյակապ փլատակին տակ անէացած են – դյուցազնական հոգիներ, խուլ հսկայամարտի մը մեջ իրենց աստվածայնությունեն տապալած...»<sup>22</sup>:

Ինտրայի «Ներաշխարհը» մարդու՝ առ Աստված ոչ պակաս ուշադրության արժանի հայերեն տրամախոսության մի յուրօրինակ նմուշ է, որ պարունակում է աղոթքի խորունկ հայտակերպումներ<sup>23</sup>: Այս պահին զանց առնելով աղոթքի մարդաբանական, հոգեբանական ու իմաստասիրական կողմերը՝ նշենք, որ տերունական աղոթքի տեքստային վերլուծությունը մեզ կարող է տանել դեպի եզրաբանական ճշգրտման՝ կապված որոշ հասկացությունների հայերենացման արդի փորձերի հետ: Երբեմն անդրադարձն ակունքներին զարմանալի բացահայտումների հնարավորություն է տալիս՝ զգացնելով իմաստասիրման ավանդույթների շարունակականության պահպանման նշանակությունը հենց նորոգման, վերանորոգման ու թարմացման տեսանկյունից: Այսպես, ներկայումս արևմտյան փիլիսոփայության մեջ, մասնավորաբար՝ Բատայի, Բլանշոյի և Ֆուկոյի ազդեցությամբ, տարածում է գտել *transgression* եզրույթը, որը Նշանյանն առաջարկում է թարգմանել «*օրինազանցում*» կամ «*օրինազանցություն*»<sup>24</sup>: Նա քրիստոնեության և ոչնչապաշտության հանգույցը «ճննդաբանորեն» վերակազմելիս նկատում է. «Նիցչե առաջին շարժումով մը՝ կ'ուզե անջատ ձեռով նկարագրել կրօնական «պարտք»ը եւ բարոյական «յանցանք»ը, հակառակ անոր (կամ ընդհակառակը՝ այն պատճառով որ) գերմաներեն լեզուով մէկն ու միւսը նոյն բառով կ'ըսուին: Երկուքն ալ *Schuld* են» (էջ 256-257): Նկատենք, որ հայերեն, ինչպես նաև որոշ այլ լեզուներում, նույնպես երկուսն էլ ասվել են նույն բառով. «*Եւ թո՞ղ մեզ զպարտիս մեր, որպէս եւ մեք թողու՞մք մերոց պարտապանաց*»: Բայց ահա արդի հայերենում առավել ընկալելի է «պարտ»-ի պիտոյական նշանակությունը՝ զինապարտ, պարտականություն, իսկ որպէս «մեղք» կամ «հանցանք»՝ այն մնացել է գրաբարյան տեքստերում, ի մասնավորի՝ տերունական աղոթքում: Տեսնում ենք, որ «հանցանք»-ը և «զանցանք»-ը արտահայտել են այն նույն իմաստը, ինչն արտահայտում է *transgression*-ը (սահմանազանցում, օրինազանցում, զանցառություն), սկզբնապես ցույց տալով Ադամի չենթարկվելը աստվածային պատգամին: Քանի որ հայերեն արդի իրավաբանական եզրաբանության մեջ «հանցանք»-ն ու «զանցանք»-ը շատ մասնավոր, կոնկրետ իմաստներ են ստացել, զուցե թե արդեն նպատակահարմար չէ դրանք օգտագործել *transgression*-ի թարգմանության համար: Է. Աթայանը Շտայների երկերը թարգմանելիս օգտա-

<sup>22</sup> Նույն տեղում, էջ 109-110:

<sup>23</sup> Ինտրայի առաջարկած բառն է «մանիֆեստ»-ի համար (տե՛ս **Ինտրա**, նշվ. աշխ., էջ 30):

<sup>24</sup> Տե՛ս **Մ. Նշանեան**, Պատկեր, պատում, պատմություն, էջ 487:

գործում է «*զանցառություն*»-ը<sup>25</sup>, Նշանյանն առաջարկում է «*օրինազանցություն*», իսկ Ֆուկոյի այն դրույթին, որ իմաստասիրել նշանակում է ամեն անգամ հաղթահարել մտքի առկա սահմանները, հայերենով կհամապատասխանի «*սահմանազանցություն*»: Բայց արդյո՞ք ճիշտ է տարբեր համատեքստերում օգտագործվող նույն եզրույթը հայերենով թարգմանել տարբեր բառերով, թե՞ պետք է մեկ բառ ընտրվի, որին կվերագրվեն բոլոր ենթադրվող նրբիմաստները: Հարց, որը, ի թիվս այլ հարցերի, ամեն անգամ մեզ մտածել է տալիս մշակույթների փոխշփումների եզրագծին գտնվելիս...

Խոստովանելով, որ այս չհամակարգված դիտարկումների շարքն անավարտ է, ու դեռ կան որոշ եզրույթներ ու իմաստասիրական ձևակերպումներ, որոնց պետք է անդրադառնալ, այնուամենայնիվ նշենք, որ թարգմանելու արարքն իր գոյությամբ իսկ արդեն հարստացնում է մեր լեզուն, զարգացնում մեր ինքնությունը՝ հնարավորություն տալով ինքներս մեզ վերահայտնաբերելու և նորովի հասկանալու: Նշանյանի քննարկվող թարգմանությունն ու հրաշալի մեկնաբանությունը մեզ հնարավորություն են տալիս հայերենի միջոցով ընկալելու Նիցշեի կենսական պայքարը, խորհելու եվրոպական մշակույթի անցած ուղիների և հայոց մշակութային աշխարհի յուրակերպությունների մասին: Այս և նման թարգմանությունների լույսի տակ նաև նորովի ենք կարողում հայ հեղինակներին՝ հին և նոր՝ ամեն անգամ նրանց հետ անցնելով մի այլ՝ նոր ճանապարհ, ամեն անգամ *սահմանազանցելով* ինքներս մեզ ու մեր մասին ունեցած մեր պատկերացումները, թեպետև, ինչպես նրբորեն նկատում է Թարգմանիչը՝ «թոթովանքէն անդին չենք անցած տակավին»<sup>26</sup>...

**Բանալի բառեր** – *մեկնաբանություն, թարգմանելու արարք, փիլիսոփայության լեզու, արևմտահայերեն, արևելահայերեն, գրաբար*

**СИЛЬВА ПЕТРОСЯН – Возрождение искусства комментария, или Объединение трёх разновидностей армянского языка (Заметки о комментарии Марка Ншаняна «Фридрих Ницше: во имя суверенитета» и переводе на армянский язык «Антихриста» Ницше).** – В статье, посвящённой комментарию М. Ншаняна «Фридрих Ницше: во имя суверенитета» и его же переводу на армянский язык «Антихриста», эти работы рассмотрены как попытка объединить три разновидности армянского языка: западно- и восточноармянский и грабар – древ-

<sup>25</sup> Շտայների տեքստը Աթայանը թարգմանում է հետևյալ կերպ. «*Ենթամարմնի զանցառություն – պարտք, մեղք; Աստեղամարմնի զանցառություն – փորձություն, Ես-ի զանցառություն – չարիք (չարք)*» (Ռ. Շտայներ, Հայր մեր (ադոլթի ներփակ քնություն) // Է. Աթայան, Հոգի և պատություն, էջ 474): Նպատակ չունենալով վերլուծելու շտայների դասակարգումը՝ պարզապես նկատենք, որ նա տարբերակում է զանցառության տարբեր մակարդակներ հիշատակելով «պարտքը» որպես «մեղքի» հոմանիշ:

<sup>26</sup> Մ. Նշանեան, Թարգմանական միմոսիթինը // Մ. Բեռման, Օտարութեան փորձընկալումը, Մշակոյթ եւ թարգմանութիւն վիպապաշտ Գերմանիոյ մէջ, Ֆրանսերէնէ թարգմանուած Բ. Աճէմեանի ու Մ. Նշանեանի կողմէ, «Մարգիս Խաչէնց», «Փրիթիինֆո», Եր., 2017, էջ 429:

ний литературный язык. Дело в том, что перевод и комментарий осуществлены по-западноармянски и по классической орфографии, но адресованы носителям восточноармянского языка. В статье утверждается, что комментарий следует рассматривать в широком контексте европейской культуры и менталитета. Рассуждая о современных концепциях и новейших явлениях, комментатор очень естественно пользуется древними словами, чтобы максимально точно выразить мысль и понятие. Перевод «Антихриста» помогает нам понять самих себя, переосмыслить наших былых и современных авторов и по-новому взглянуть на свою идентичность.

**Ключевые слова:** комментарий, акт перевода, язык философии, габар, западно-армянский, восточноармянский

**SILVA PETROSYAN – *Rebirth of the Art of Commentary or Unification of the Three Variations of the Armenian Language (observations concerning Marc Nicheanian’s Commentary “Friedrich Nietzsche: for the Sake of Sovereignty” and translation of Nietzsche’s “Der Antichrist”)*.** – The author of the article appraises Marc Nicheanian’s commentary and translation as an attempt to unify the three variations of Armenian language that have emerged historically: Western Armenian, Grabar, Literary Ancient Armenian and Eastern Armenian, as the translation and commentary are written in the Western Armenian but for readers in Armenia and in the classical spelling. The author of the article states that commentary is written in the wide context of the European culture and mentality. The Commentator uses not only modern concepts of newly emerged phenomena but also old Armenian words for a more accurate expression of the involved notions. The author of the article discusses some concepts and expressions and states that as a real act of translation the one under discussion helps us understand ourselves, rethink our past and present authors and shape our Identity in the light of Nietzsche’s struggle for sovereignty.

**Key words:** commentary, act of translation, language of philosophy, Western Armenian, Eastern Armenian, Grabar