

ՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԻՍԿՈՒԹՅԱՆ ԽԵՒԻՐԸ

Բ. Խ. ՔՈՉԱՐՅԱՆ

Մեր օրերում գիտությունը հավակնում է լինել ճանաչողության միակ օրինական ձևը: Ըստ Գադամերի, այդպիսի դեր ստանձնելու նրա ներկայացրած հայտի համար հենարան է ոչ այնքան գիտությունն ինքնին, այլ նրա հաջողություններով հիացող հասարակայնությունը¹: Խընդիրը, ըստ նրա, գիտությունը չէ, այլ՝ հենց զիտականությունը, որը, կարելի է ասել, վաղուց արդեն հաստատվել է որպես հարացույց (պարագիզմա): Գիտության ներկայացրած հավակնության դրսևորում է նաև այն, որ փրիստփայության մեջ առաջնային պլան է մղված գիտության տեսությունը, տրամաբանությունը, լեզվի վերլուծությունը: «Ամրապնդվող այդ միտումը հանգում է այն բանին, որ փրիստփայություն անվան տակ գոյություն ունեցող մնացյալը վտարվում է «գիտական» փրիստփայությունից որպես աշխարհայացք կամ գաղափարախոսություն և վերջին հաշվով՝ ենթարկվում կանխակալ քննադատության՝ այսուհետ թույլ չտրվող փրիստփայություն համարել շատ-շատերը»²: Այդ ի՞նչ որպես բուն իսկ փրիստփայություն է որոնում Գադամերը, որը կարող էր իր գոյության իրավունքը հաստատել այսօրվա «գիտական» փրիստփայության նկատմամբ և գոյություն ունենալ նրա հետ գոնե մեկտեղ: Գադամերը փրիստփայությունը որոնում է ժամանակակից գիտության՝ նոր ժամանակից ի վեր հաստատված հարացույցից դուրս, և որոնում է այդպիսի փրիստփայության «այսօրը»: Այսինքն՝ հարցն այն է, թե ինքն իրեն ժամանակակից գիտության հարացույցից դուրս ճանաչող փրիստփայությունում ինչ է մնում այնպիսին, որ իրավունք ունի գոյության՝ գիտության այսօրվա հավակնության հետ մեկտեղ:

Այսպիսով, ի՞նչն է խույս տալիս գիտականորեն կազմակերպված ճանաչողությունից, իսկալքյունը: Իսկության ինդիրը դուրս է մնում գիտականորեն կազմակերպվող դիսցիպլինների ուսումնասիրության ոլորտից: Ըստ Գադամերի, իսկությունն է «կորած» այն թեման, որ և վերականգնում է փրիստփայությունը սեփական հիմքի վրա և, ըստ էության, ձերբազատում նրան «գիտականության» կանխակալությունից: Իսկ ի՞նչ ասել է իսկալքյուն: Գադամերը մըշտապես նկատի ունի իսկության հայդեգերյան հասկացությունը:

Հայդեգերը իսկություն ասելով հասկանում էր այն որպես գոյության անթաքնություն³. այդպես էր նա թարգմանում հունարեն «ալեթեսյա» բառը⁴: Իսկությունը, որպես այդպիսին, անթաքնություն է մարդու նկատմամբ, ուստի այդ հասկացությամբ ընդհանրապես նկատի է առնվում մարդու ներկայությունը գոյում: Այս տեսակետը, որպես փրիստփայության՝ հունական անտիկ շրջանից կիող գոյարանական ըմբռնում, պնդում է Հայդեգերը, և այդ տեսակետի ծավալումն է հենց Գադամերի ուսմունքը:

Սակայն ի՞նչ է նկատի առնվում, երբ ասվում է, թե որպես անթաքնություն ըմբռնված իսկությունը խույս է տալիս գիտականությամբ կազմակերպված ճանաչողությունից: Մեթոդականությունը՝ ճանաչողության անցած ճանապարհին վերստին հետևելու հնարավորության ապահովումը, անհրաժեշտաբար «սահմանափակում» է գիտության՝ իսկության նկատմամբ ցուցաբերվող հավակնությունը: Եթե «եղած-չեղածը» միայն ստուգելիությունն է կազմում իսկությունը, ասում է Գադամերը, ապա մաշտաբբ, որի հետ համադրվում է ճանաչողությունը, այլևս իսկությունը չէ (որպես անթաքնություն), այլ՝ հավաստիությունը⁵: Իսկության էությունը փոխակերպվում է. նոր ժամանակում՝ ընդհանրապես և գիտության համար մասնավորապես՝ այն ձևակերպվում է որպես հավաստիություն: Մեթոդի ըմբռնումը փոխակերպում է իսկության

¹ Տե՛ս X.-Г. Гадамер, История понятий как философия.—Актуальность прекрасного М., 1991, էջ 28:

² Նույն տեղում:

³ Տե՛ս M. Heidegger, Being and Time, N 4, 1962, էջ 50—57:

⁴ Տե՛ս M. Хайдеггер, Наука и осмысление—Время и бытие, М., 1993, էջ 243:

⁵ Տե՛ս X.-Г. Гадамер, Что есть истина?—Логос, М., 1991, Կ. 1, էջ 32:

էութիւնը: Բայց արդո՞ք մեթոդի ըմբռնումն այնքան հիմնարար է, որ իրենով պայմանավորում է իսկութիւն՝ որպէս անթաքտութիւն, փոխակերպումը հավաստութիւն: Իսկ գոցեմ, ընդհակառակը, իսկութիւն փոփոխված էութիւն վրա է հիմնվում մեթոդի ըմբռնումը, թե՛ խնդրն ավելի բարդ է, և իսկութիւն որպէս հավաստութիւն հիմնադրումը, ինչպես նաև մեթոդի գաղափարի կազմակերպումը կանխորոշվում են երկուսի համար էլ հիմնարար մեկ այլ բանով: Ըստ Հայդեգերի, թերևս, ավելի ճիշտ է վերջինը:

Մտքի պատմութիւնն ընթացքում, Հայդեգերի կարծիքով, տեղի է ունեցել իսկութիւն ըմբռնման կերպափոխութիւն: Հայդեգերի և Գադամերի տեսակետից՝ այդ կերպափոխութիւնը է պայմանավորված՝ նոր ժամանակից ի վեր փիլիսոփայութիւնն ենթարկումը գիտականութիւն հարացույցի և արդէն որպէս «գիտական» նրա կազմակերպումը: Եվ հարկ է փիլիսոփայութիւնը վերադարձնել իսկութիւն հարցադրումը՝ նրա գոյութիւն լրիվութիւնում և այլևս չընայ սահմանափակված նրա՝ որեւէ կերպ կանխակալված գոյութիւն իրադարձութիւնը: Հնդամին, իսկութիւն ըմբռնման փոփոխութիւնը պայմանավորված է գոյում մարդու ներկայութիւն ձևի փոփոխութիւնը: Մարդու ներկայութիւն փոփոխութիւնը փոխակերպում է նաև իր նկատմամբ գոյի անթաքտութիւն մոդուսը: Մեթոդի գաղափարի ձևավորումը և իսկութիւն կերպափոխութիւնը պայմանավորված են նոր ժամանակում նախկինի համեմատ մարդու ներկայութիւն կերպափոխութիւնը: Հնդ որում, այն, ինչ նոր ժամանակում կատարվել է մարդու կեցողութիւն՝ հետ, սոսկ պատահու՞մք չէ կամ անակնկալ դիպված, այլ պատմական իրադարձութիւն: Այն կերպափոխութիւն է կեցողութիւն նախնական, մինչևտիրատյան ըմբռնման նկատմամբ, ըստ որի այն անթաքտութիւն ներկայութիւնն է, որ և գոյացնում է անթաքտութիւնը՝ «Այլթիւն»-ն որպէս անթաքտույց, ըստ Հայդեգերի, մտածել են հին հույները՝ մինչև Պլատոնի ներառույթ: Հիմնականում, ի՛հարկեմ, նա նկատի ուներ մինչևտիրատյան մտածողներին, քանի որ արդէն Պլատոնի ուսմունքում իսկութիւնը մեկնարանվում է երկակի՝ դեռ պահպանվում է «ալեթիւնայի» հին իմաստը՝ որպէս անթաքտույց, ինչպես նաև իմաստավորվում նորովի՝ որպէս «ճշմարիտ տեսողութիւն»՝, իսկութիւն այս նոր իմաստավորումը պայմանավորված է գոյում մարդու ներկայութիւն մոդուսի վերաբերյալ Պլատոնի՝ հնորից տարբեր մեկ այլ ըմբռնմամբ: Պլատոնի այս ըմբռնումը էական է նաև այն առումով, որ եթէ իսկութիւն նորվորական ըմբռնումը, որպէս հավաստութիւն, փոխակերպութիւն է նրա, որպէս «անթաքտույց», ըմբռնման նկատմամբ, ապա արդէն Պլատոնի, որպէս «ճշմարիտ տեսողութիւն», ըմբռնման ներկայումս փոխակերպութիւն էլ ճշմարտութիւն նորվորական ըմբռնման հաստատման համար սկզբնական իմպուլս է հանդիսացել Պլատոնի՝ իսկութիւն նոր՝ «ճշմարիտ տեսողութիւն» պատկերացումը, և այս առումով նորվորական ըմբռնումն ըստ էութիւն այդ ավանգույթի կատարումն է, այսինքն՝ այդ հիմնադիր ըմբռնման շրջանակներում գտնվելով՝ պատմական իրադարձութիւն է: Պլատոնի ուսմունքում իսկութիւն նորովի իմաստավորումը, որպէս «ճշմարիտ տեսողութիւն», պահպանում է դեռ նրա, որպէս անթաքտութիւն, ավելի հին ըմբռնումը, թեև այս դեպքում արդէն արտաքուստ. անթաքտութիւն թուլթիւն արդէն այլ է: Նրա էութիւնը Պլատոնը աննշում է գոյավորներից, այդ թվում նաև՝ իդեաններից, առավելագոյնն ճաճանշող կամ շողողուն իդեային⁹, որն իր լուսարձակմամբ (ինքնահայտմամբ) հիմնում է անթաքտույցը՝ որպէս իրենով առաջնորդող և կատարելագործող կամ կրթվող (սպայդեյն) մարդու (փիլիսոփայի) հայացքի ճշմարտութիւն: Այդ իդեայով «բարի»-ով («ազաթոն», իսկ քրիստոնեութիւն շրջանում այն անվանում էին Արարիչ Աստված)՝ առաջնորդող և կրթվող, ուստի և փոփոխվող կեցողութիւն¹⁰ մասին այլևս չենք կարող խոսել առանց իդեանների իդեային նրա աննշումը նկատի ունենալու:

Միջնադարում ճշմարտութիւն ըմբռնումը պահպանվում է, սակայն իսկութիւն էութիւն իմաստավորվում է իբրև ճշմարտութիւն՝ արդէն որպէս «իդեանների իդեա»՝ Արարիչ Աստուծոն

⁶ Հետագա շարադրանքում թերևս իմաստ ունի Հայդեգերի «Dasein» հասկացութիւնը ճշգրիտ կերպով որպէս «ներկայութիւն» թարգմանելուց բացի օգտագործել նաև «կեցողութիւն»՝ առավել շեղոր և մարդու գոյութիւն մոդուսի տարբեր կերպափոխութիւնները արտաշայտելու տեսակետից իր գործածելիութիւն մեջ ընդհանրական հասկացութիւնը:

⁷ Տե՛ս M. Хайдеггер, Изречение Анаксимандра—Разговор на проселочный дороге, М., 1991, էջ 88: Հարկ է նաև նշել, որ ըստ Հայդեգերի մեկնարանութիւն, հին հունական ըմբռնմամբ որպէս ներկայութիւն մտածվում էր ոչ միայն մարդու կեցողութիւնը. ներկայութիւնը գոյութիւն (бытие) այն տեղն է, որտեղ նաև ներկայում և հենց սկզբունքորեն այդ ներկայութիւնը կայացնում է մարդը, իբր մտածում է «գոյապատմականորեն»: Այս իմաստով ներկայութիւնը գոյութիւն այդ տեղն է, իսկ մարդը այդ ներկայութիւնում ներկայող և այն կայացնող է:

⁸ M. Хайдеггер, Учение Платона об истине—Время и бытие, М., 1993, էջ 354—359:

⁹ Նույն տեղում, էջ 356:

¹⁰ Տե՛ս M. Хайдеггер, Европейский нигилизм—Время и бытие, М., 1993, էջ 160:

նրա առնչմամբ: Իսկության միջնադարյան քրիստոնեական ըմբռնումը՝ ճշմարտությունը (սվերիտաս) արտահայտվում է հետևյալ կերպ: «Ճշմարտությունը իրի և բանականության (սինտելեկտուս) համապատասխանությունն է: Ասվածի մեջ «ե»-ի իմաստը բացորոշելու համար այն մեկնարանում են երկակի՝ «Ճշմարտությունը իրի համապատասխանությունն է բանականությանը» և «Ճշմարտությունը բանականության համապատասխանությունն է իրին»: Ըստ Հայդեգերի այս երկու մեկնարանություններում «բանականությունը» (սինտելեկտուս) գործածվում է տարբեր վերաբերությամբ¹¹: Առաջին դեպքում այն հասկացվում է որպես Աստծունը, նրա մտածում (սինտելեկտուս դիվինուս) և այս պարագայում՝ իրերը, եթե նրանք գոյություն ունեն այն տեսքով, որպիսին են ըստ էության, ապա՝ իրեր կայպիսին գոյություն ունեն, որովհետև որպես իսկ առաջված՝ համապատասխանում են Աստծո Նոգում նախասահմանված իդեալին և հենց այս առումով ճշմարիտ են: Իսկ երկրորդ մեկնարանության մեջ «բանականությունը» (սինտելեկտուս) հասկացվում է որպես մարդունը, և արդեն այս դեպքում՝ Աստծո կողմից մարդուն տրված ճանաչողության այս կարողությունը¹² ուղղվում է Աստծո իդեալին որքանով որ իրականացնում է մտքի համապատասխանեցում իրին, որն իր հերթին համաձայնության մեջ է իդեալի հետ: Երկրորդ մեկնարանությունը հնարավոր է միայն առաջին մեկնարանության՝ իրերի ճշմարտության հիման վրա¹³: Այս երկու վերաբերությունները որպես միասնական դիտելու, այսինքն՝ «ե»-ի դեպքում (այնպես, ինչպես տրված է սկզբունքային ձևակերպման մեջ) ճշմարտության ըմբռնումը հիմնվում է ողջ գոյավորի «արարված» լինելու բնութի վրա. իրը և միտքը հավասարապես համապատասխանում են իդեալի պիտոլակաին, ուստիև հարաբերակցվում միմյանց հետ աստվածային արարչագործության հենքով պայմանավորված՝ «Վերիտասն» ըստ էության նկատի ունի convenientia, գոյավորի որպես արարվածի համաձայնեցում Արարչին, «համաձայնություն» աստվածային կարգի համաձայնվածության հիման վրա¹⁴: Մինչևտևրատյան հին հույների «եներկայություն» մտածվող մարդու կեցողության նկատմամբ փոփոխված է միջնադարյան քրիստոնեական մտքում մարդուն այս կերպ արդեն «արարված» կանխադրող կեցողությունը ինքնաձևում է իսկություն-անթաթլությունը ճշմարտության՝ որպես համաձայնեցվածության (ադեկվաթիոն):

Նոր ժամանակում իսկության կերպափոխությունն ուղղակիորեն կապվում է սուբյեկտ-օբյեկտ կառուցվածք ունեցող իմացաբանական հարացույցով կազմակերպված փիլիսոփայությունում հաստատված սուբյեկտ (ենթակա)¹⁵ հասկացության հետ: Ընդհուպ մինչև Դեկարտը ողջ գոյավորն էր ըմբռնվում որպես սուբյեկտ, որը նշանակում է ենթա-կա, հիմքում-ընկած¹⁶: Այս մասին նշում է նաև Գադամերը՝ «Սուբյեկտը հունարեն «հիպոկեյմենոն» է, հիմքում ընկած. բառը մտքրել է Արիստոտելը, որպեսզի դրանով նշանակի այն, ինչը գոյավորի զանազան ֆենոմենալ ձևերի փոփոխվելու դեպքում չի փոխվում, այլ մնում է փոփոխվող որակների հիմքում»¹⁷: Դեկարտից սկսած սուբյեկտ (ենթակա) է դառնում առավելապես մարդը, մարդկային «Ես»-ը¹⁸:

Նոր ժամանակում ենթակայական կամ որպես «ենթակա» բնորոշված կեցողությունն արդեն հիմնադրում է իսկության մի նոր տեսակետ՝ ճշմարտությունը, ըմբռնված որպես հավաստիություն: Ենթակայական կեցողությունը նկատի ունի ոչ թե իսկությունը՝ որպես հենց անթաթլույց, այլ, գոյության նկատմամբ նախապես իրեն հիմնադրելով, առաջնորդվում է սուբյեկտի փոփոխված էությունը, գոյավորի նկատմամբ մարդու ճանաչողական հարաբերությունը բնութագրող ճշմարտության հասկացությամբ՝ ըմբռնված որպես հավաստիություն:

Հարցն այսպիսով հետևյալն է. «Երբեվրոպական պատկերացումների շրջանակում ինչպիսիք է ըստ էության մարդու ինքնությունը, այն, որ բնորոշվում է որպես ենթակայական կեցողություն և հենց ըստ ինքյան կազմակերպում է իսկությունն արդեն որպես հավաստիություն ըմբռնվող ճշմարտություն: Այլ կերպ ասած՝ ըստ էության ինչպիսիք է մարդու այն կեցողությունը, որ նոր ժամանակում է կոչվում «ենթակա»: Խնդիրն այսպիսով ենթակայի գոյարանության բացահայտումն է: Ինչպես տեսնում ենք, իսկության կերպափոխության բացահայտ-

¹¹ Տե՛ս М. Хайдеггер, О сущности истины—Разговор на проселочной дороге, М., 1991, էջ 14:

¹² Տե՛ս նույն տեղը:

¹³ Տե՛ս նույն տեղը:

¹⁴ Նույն տեղում:

¹⁵ Մարդը որպես սուբյեկտ (ենթակա)՝ նոր ժամանակում հաստատված և մասնավորապես գեկարտյան ըմբռնման մասին մանրամասն տե՛ս М. Хайдеггер, Европейский нигилизм—Время в бытие, էջ 117—134:

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 118:

¹⁷ Х.-Г. Гадамер, История понятий как философия—Актуальность прекрасного, М., 1991, էջ 35:

¹⁸ Տե՛ս М. Хайдеггер, Европейский нигилизм—Время и бытие, էջ 118:

ման խնդիրն անմիջականորեն հանգում է ենթակայի գոյարանության խնդրին: Որպես ենթակա ընկալվում է նախապես ինքն իրեն անդրադարձող լուծյունը (էակը): Այդ ինքնահարաբերությունն է կազմում ինքնագիտակցության էությունը: Դրանում մարդու ներկայությանն ի՛նչ նոր բան է հաղորդում, նրանում ի՛նչ է ներմուծում, կամ ներկայությունն ինչպե՛ս է որոշակիացնում ինքնագիտակցության, որպես ինքնահարաբերության, այս ֆենոմենը: Ենթագիտակցությունը տարանջատում է ինքնագիտակցող սուբստանցը՝ սուբյեկտը, մնացած բոլոր գոյավորից»¹⁹: Այս իմաստով սուբյեկտը ամբողջ գոյավորից առանձնացած, ինքնուրույն ինքնակամ էություն կամ էակ է: Ինքն իրեն անդրադարձող ինքնակազմակերպվածությունը, նշվում է Հայդեգերի, ինչպես նաև Գադամերի կողմից, ամբողջական գոյությունը մարդու՝ նրանում ներկայության տեսակետից կազմակերպում է սուբյեկտ-օբյեկտ տարանջատության կառուցվածքով, այն է՝ ինքն իր ծա-ի հիմնադրությամբ (ենթակայելով) աշխարհն իրեն առնչելու ակտով՝ այն առարկայացնելով, օբյեկտացնելով՝ քրպես օբյեկտ այն կազմակերպելով:

Արդեն նկատելի է, որ սուբյեկտ-ենթակայի այս ըմբռնումը դուրս է գալիս դեկարտյան մետաֆիզիկայի սահմաններից և իմաստալից է նորմվորակյան փիլիսոփայության ամբողջական համատեքստում ու մասնավորապես Հուսեռլի ֆենոմենոլոգիայի շրջանակներում: Դեկարտյան պատկերացումների շրջանակում ասել, թե ենթական աշխարհն իրեն առնչելու ակտով այն կազմակերպում է որպես առարկա, կլինե՞ր պրոբլեմատիկ, քանզի արտաքին աշխարհի գոյությունը ենթակայի համար արդեն իսկ դժվարին խնդիր էր նրա ուսմունքում: Ճիշտ չէր լինի ասել, թե արտաքին աշխարհի գոյության հարցը Դեկարտի սեռմունքում լուծված չէր: Այն յուրովի լուծված էր, «մտածող սուբստանցից» առանձին, նրա գոյությանը ոչ թե առնչված, այլ՝ կից (համագոյ), ոչ թե ենթակայի ճամար, այլ նրանից տարանջատ և ի սկզբանե տրվածություն՝ սուբստանցային (ստպրածական սուբստանց) գոյության իմաստով, այսինքն՝ Դեկարտի մետաֆիզիկայի դուալիստական բնույթով ապահովված, ուստի և հիմնավորված «արտաքին աշխարհի գոյության» առումով: Այսպիսով, ի՛նչ է նկատի առնվում, երբ ասվում է, թե արտաքին աշխարհի գոյությունը պրոբլեմատիկ էր Դեկարտի մետաֆիզիկայում: Այս դիտողությունը ի հայտ է բերում կամ մտածել է տալիս այն, որ դիտողություն կատարող Դեկարտի մետաֆիզիկան քննում է որոշակի կանխակալություն՝ «գոյությունի գոյության միասնականությունը» (единство бытия сущего) նախապես իսկ ընդունելով և այս կանխադատության պիտոյականությունը է դատում նրա մասին: Այս կանխակալության ընդհանուր փիլիսոփայական նշանակությունն այն է, որ բոլոր մետաֆիզիկական ուսմունքների նկատմամբ սահմանադրում, որպես պիտոյական է ենթադրում «միասնականության» ապահովվածությունը ներանցում: Մետաֆիզիկայի արևմտյան ավանդույթում սա արդարացված է, քանզի գոյավորի միասնական գոյության խնդիրն է հիմնում մետաֆիզիկան: Այդ, որպես հենց մետաֆիզիկական, ուսմունքներում, հարցադրվում է Գոյը. հարց է տրվում միասնական գոյություն ունեցողի մասին որպես այդպիսին (գոյավոր), և ամենեին էլ պատահական չէ, որ, ինչպես նշում է Գադամերը, արևմտյան մտքի ավանդույթում ստեղծվեց Գոյ («Յո օն»)՝ եղակի թվով արտահայտվող միասնական գոյավորի հասկացությունը, իսկ մինչ այդ խոսվում էր հոգանկի գոյավորի («օնթա») մասին²⁰:

Այսպիսով «միասնականության» կանխակալության կիրառումը Դեկարտի մետաֆիզիկայի նկատմամբ նույնպես իմաստավորված է՝ վերոշարադրյալ առումով, ընդհանուր բոլոր մետաֆիզիկական ուսմունքների համար: Այս տեսակետից ապահովված չէ այսպես կոչված «գամուրը» «մտածող և տարածական սուբստանցների» միջև: Դուալիզմով, պարզապես, սկզբունքորեն ապահովվում էր արտաքին աշխարհի գոյությունը, սակայն սուբստանցիոնալ մեկուսի գոյակցությամբ տարանջատություն կանխադրող այդ դուալիզմով չի ապահովվում արտաքին աշխարհի գոյությունը «մտածող սուբստանցի» ճամար: Դուալիզմով փորձ է կատարվում ուսմունքում ապահովել քննության խնդիր գոյավորի լրիվությունը: Դեկարտի մետաֆիզիկայում, որպես սկզբունքորեն մետաֆիզիկայի հիմնաքար, չի մտածվում գոյավորի գոյության միասնականությունը, այլ ուսմունք է գոյավորի մասին և դուալիզմով փորձում կամ ձգտում է ընդգրկել գոյավորը, իր քննության համար ապահովել նրա լրիվությունը, ուստի դուալիզմը նրա ուսմունքում ստիպողական է, պայմանավորված է գոյավորի լրիվությունն ընդգրկելու ստիպողականությամբ:

Հարկ է նշել, թերև, նաև այն, որ գոյության միասնականության ապահովումն ամենեին էլ ուսմունքին չի պարտադրում մոնիստական բնույթ: Ուսմունքի, որպես մոնիստական բնութագրումը, կողմնակիրորեն, անուղղակիորեն կամ ածանցյալ կերպով միայն նկատի ունենալով միասնականությունը՝ հիմնականում պայմանավորված է ուսմունքում միասնական գոյավորի (Գոյի)՝ որպես սուբստանց, և դրանով իսկ՝ որպես սոսկ գոյավոր, դիտարկմամբ: Մոնիստա-

¹⁹ Տե՛ս X.-Г. Гадамер, История понятий как философия—Актуальность прекрасного, М., 1991, էջ 35:

²⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 37:

կան լինելն ամենին էլ չի նույնանում այն դեպքերին, երբ միասնականությունն ապահովված է, երբ ուսմունքում միասնական գոյավորը (Գոյը) քննվում է գոյության միասնության (ЕДИНСТВО БЫТИЯ) առումով²¹, ինչպես տեղի ունի, օրինակ, Հուսեուի իդեալիստական ֆենոմենոլոգիայում, որտեղ արտաքին աշխարհի գոյությունն ապահովված է սուբյեկտի առաջադրում-պատկերացմամբ կազմակերպվող և այդպես սահմանվող գոյության առումով, որպես օբյեկտ-կամ Հայդեգգերի հմնարար գոյաբանությունում. որտեղ գոյության միասնությունն ապահովված է նրանում մարդու ներկայությամբ (աղազայն), ուստի և այդ ներկայության մեջ մըտնող (ընդգրկվող) գոյա-պատմական մտածողությամբ հաստատվող (\cong կայացող) գոյության առումով:

«Միասնականություն» կանխակալությունը Դեկարտի մետաֆիզիկայի նկատմամբ իրավագործ է նաև այն պատճառով, որ Դեկարտն ինքն է «կիսում» այդ կանխակալությունը՝ Նրա ուսմունքի, որպես դուալիստական, ձևակերպվածությունից ելնելով, լպպետք է համարել, թե նրանում «միասնականության» խնդիր գոյություն չունի: Ընդհակառակը, ըստ Հայդեգգերի մեկնարանության, «պատկերացման» մեջ Դեկարտը նկատի ունի «ստարածական» և «մտածող» սուբստանցների միասնական տրվածությունը, պատկերացվածությունը՝ այդպես փորձելով լուծել միասնականության հարցը: Ասկայն այն պետք է ապահովված լինի իր գոյության հնարավորությամբ, և հենց միասնանալու այդ հնարավորությունն է, որ բացակայում է: Նրա մետաֆիզիկայում ապահովված չէ «պատկերացնող-մտածող» սուբստանցի այն ակտի սկզբունքային հնարավորությունը, որ կարող է դուրս գալ «Ճա»-ի մեկուսացվածությունից և ի հայտ բերել իր համար հենց որպես «արտաքին» բնորոշչի աշխարհի գոյությունը: Ընթացակալի դեկարտյան ըմբռնումը դեռևս այնպիսին չէր, որ ապահովվեր միասնականություն կամ, առավել ևս, ընդհանրականություն: Ցուրաբանչյուր «պատկերացումն եմ, ուստի և կամ» ինքնորոշման դեպքում ենթական ըմբռնվում էր որպես անհատական, ինչպես նաև ինքնագիտակցության ֆենոմենը, այս իմաստով՝ ճիմն-ավորվելով սուբյեկտ-ենթականի նրա ըմբռնմամբ, նույնպես անհատական, այլ ոչ թե ընդհանրապես մարդկային ունակություն էր: Ընթական մարդկային, թերևս, միասնական կամ ընդհանուր լինելության ձև էր, ոչ վերոնշյալ՝ յուրաքանչյուրի ինքնորոշման դեպքում անհատական ինքնագիտակցությամբ հաստատվելու և այսպես «ինդուկտիվ» եղանակով որպես ընդհանուր կազմավորվելու իմաստով, որի դեպքում կարելի կլիներ ասել միայն, որ ենթական մարդկային լինելության ընդհանուր ձև էր: Նրա ուսմունքում չէր ապահովվում միասնության, նույնիսկ ընդհանրության հնարավորությունը մարդկային լինելության մտողու դեպքում, մարմնական (—ստարածական) և հոգևոր (—մտածող) սուբստանցների համար միասնականություն: Այլ անձանց գոյությունը, նաև միջսուբյեկտիվությունը դժվարին մի խնդիր և թերևս զորդյան հանգույն» էր նրա ուսմունքում:

Երբ ենթական պատկերացվում էր, ասում է Գադամերը, որպես իր ինքնագիտակցություն ունեցողը, որն ուստի և կենում էր ինքն իր՝ հետ միայնակ, ծագում էր տանջալից այն հարցը, թե ինչպես այդ ենթական դուրս գա իր «հոյակապ մեկուսացումից»²², Այսպես ձևավորվեց, շարունակում է նա, արտաքին աշխարհի ռեալականության հարցը:

Այսպիսով, արտաքին աշխարհն առնչել ենթականի, կնշանակել դուրս գալ Դեկարտի մետաֆիզիկայի շրջանակներից, գերազանցել ենթականի նրա ըմբռնման սահմանները: Ընթականի նորմիրոպական ըմբռնումը միայն Հուսեուի աշխատանքներում ստացավ իր ամբողջական իրավորությունը՝ Պետք եղավ մեր դարի ֆենոլոգիականությունը, որպեսզի «ինչպես է մեր միտքը, մեր գիտակցությունն անցնում (հասնում) արտաքին աշխարհին» հարցում նկատի նախնական մոլորություն, քանզի գիտակցությունն ընդհանրապես որևէ քանի գիտակցություն է»²³, Դեկարտյան ենթականի հաստատել է մեկուսացվածություն, որը հնարավոր եղավ հաղթահարել հուսեույան ֆենոմենոլոգիայում, որտեղ արդեն գիտակցությունը դիտվում է սկզբունքորեն ուղղորդված, և այս առումով գիտակցությունը ոչ թե սոսկ ինքնին գիտակցություն է, այլ՝ գիտակցություն է ինչ-որ բանի մասին: Հուսեուը ենթական դիտում է որպես սկզբունքորեն ինտենցիոնալությամբ օժտված, և որպես այդպիսին նա գոյում իր ենթականական ներկայության համաձայն գոյավորը կազմակերպում է որպես օբյեկտ (ապարկա): Նոր ժամանակից ի վեր ենթական ըմբռնվում է որպես ինքնակամությամբ օժտված, և եթե դեկարտյան շրջա-

²¹ Այդ նկատառումներով է պայմանավորված այն, որ կանխակալությունը նախընտրելիորեն անվանվեց որպես «միասնականություն», այլ ոչ «մեկ միասնականություն», որի դեպքում կենթադրվեր միասնական գոյավորի սուբստանցիոնալությունը, ուստի և ուսմունքի մոնիստական լինելը:

²² Դեկարտի «կոգիտարե»-ն որպես «պատկերացում»՝ Հայդեգգերի մեկնարանության մասին տե՛ս ստորև:

²³ Տե՛ս X.-Г. Гадамер, История понятий как философия.—Актуальность прекрасного, М., 1991, էջ 35:

²⁴ Նույն տեղում:

նում ինքնուկամությունը հասկացվում էր որպես ազատ Հայտնության իսկությունից, իրենով, իր ենթակայությունը պայմանավորված ճշմարտությանը (սպասելիքացնում են, ուստի և կամ) առաջնորդվող անձի կարողություն, ապա թերևս նորվերոպական ըմբռնմամբ (Հուսելու) այն կարելի է մեկնաբանել որպես poetic ինտենցիոնալություն, ինքնության կամ, որ նույնն է տվյալ դեպքում՝ ենթակայության բովանդակությամբ պայմանավորված ուղղորդվածություն:

Իսկության կերպափոխությունը և մեթոդի գաղափարի հիմնադրումը պայմանավորված են նոր ժամանակում ենթակայի ըմբռնմամբ, գոյում ենթակայական ներկայության յուրահատկությանը: Սուբյեկտ-ենթական իսկության նկատմամբ գտնվում է յուրահատուկ հարաբերություն մեջ, ենթական իմենա—ձևում, իրեն համապատասխան ձևով կազմակերպում է իսկությունը ճշմարտության՝ որպես հավաստիության, որ, ըստ էության, նրա իմենակամությամբ դրսևորում է իսկ ինչպես է «մեթոդի» հիմնադրումը պայմանավորված ենթակայական կեցողության յուրահատկությամբ:

Մեթոդի համար նույնպես էական է, ուստի հիմնադիր ենթակայի ըմբռնումը: Մեթոդը, թեև ունի Գաղամբրի ըմբռնմամբ՝ իբրև հետևան ճանապարհ, սկզբունքորեն մտածվում է որպես մոտեցում, այսինքն՝ մշակված կամ կազմակերպված և այս առումով բանորոշ ինտենցիոնալություն-ուղղորդվածություն: Եվ հարկ է նշել, որ մշակված մոտեցում կամ ըստ էության որոշակի կազմակերպված ուղղվածություն ունենալն արդեն իսկ ենթադրում է ճանաչվելիք երևույթի նկատմամբ ճանաչողի առկայություն՝ որպես իսկ ենթա-կայություն: Որոշակի կազմակերպված ուղղվածություն կարող է ունենալ նախապես ինքն իրեն անդրադարձող էությունը՝ ենթական: Իսկ ինչպիսի՞ն է այն ինտենցիոնալությունը, որի «ինքնագիտակցումն» է մոտեցումը: Այն կերպ ասած. ինչպես՝ գոյություն ունի մոտեցումը: Մոտեցում-մեթոդը, ընդհանուր առմամբ, որովհետև է Սակայն այն յուրահատուկ որոնում է: Այն կազմակերպված որոնում է և իրականացվում է սահման-ված կամ սահմանազգծված տիրույթում: Հարկ է նշել նաև, որ «յուրահատուկ» բնորոշելով «մոտեցում» կոչվող որոնումը, նկատի է առնվում ոչ թե սոսկ ընդհանրապես որոնումի հնարավոր ու բազմազան տեսակների շարքում որևէ մի տեսակ լինելը՝ յուրատեսակությունը, այլ, որ «մեթոդ» կամ «մոտեցում» որոնումը կազմակերպված է այն իրականացնողի կողմից՝ որպես իրեն իսկ համապատասխանեցմամբ. յուր-ահատուկ որոնում՝ կնշանակի որոնողի կողմից իրեն (որոնողին) իսկ համապատասխան կերպով կազմակերպված որոնում:

Այն տիրույթի սահման-վածությունը, որում միայն իրականացվում է որոնումը. և որոնման իսկ յուրահատուկ կազմակերպված լինելը, կանխապես, որպես այդպիսին՝ իրենց բնույթը որոշող ունեն ընդհանուր մի աղբյուր՝ սպասումը, որ հատուկ է որոնող-ենթակային: «Սպասում» հասկացությունը մտածել է տալիս «մոտեցում» կոչվող որոնումի կանխորոշված լինելը: Ընթացակարգի հատուկ սպասումը ինչպիսի՞ն ինտենցիոնալություն է բացահայտում մեզ համար, որ որպես որոնումի իսկ էություն, նրան իմանենտ, կիրառության պահ է²¹. Նախընտրությունը: Նախընտրությունը «գործողության մեջ», այսինքն՝ կիրառմամբ է հենց հաստատում կամ գոյացնում որոնումը որպես այդպիսին: Այն իր կիրառմամբ ոչ միայն ուղղորդված որոնման կազմավորողն է, այլև այն տիրույթի սահման-ողը (սահմանագծողը), որում իսկ լիուզորված և ի գորու է այդպիսի որոնումը: Ըստ էության, բացորոշված նախընտրությունն է, որ կոչվում է կազմակերպված մոտեցում կամ հենց մեթոդ: Նախընտրությունն է այն ինտենցիոնալությունը, որի «ինքնագիտակցումն» է մեթոդը: Այդ հասկացության էական, ուստի և մեզ համար նշանակալի կողմն այն է, որ նախընտրությունը բացահայտում է նաև այդ ինտենցիոնալության բնույթը, որոշակի կապ նշմարել տալով ենթակա-նախընտրողի հետ: Ի՞նչ հորիզոն է բացում մտքի համար «նախընտրություն» հասկացությունը իրենով իսկ նշվող ինտենցիոնալության բնույթը բացահայտելու համար: Անելով «նախընտրություն», արդեն իսկ նկատի է առնվում, որ որոշակի նախնական ընտրություն է կատարված ենթակայի կողմից, այսինքն՝ «ինչ-որ բան է պատահել» այն գոյվորի հետ, որ գուցե այդ պատճառով էլ անվանում են սուբյեկտ-ենթակա, և այդ «պատահածի» կամ փոփոխության բովանդակությամբ է պայմանավորված նրա այդպիսի ինտենցիոնալությունը: Ինչպես տեսնում ենք, այս հասկացությունը, «յուր-ահատուկ» որոնումի բնույթը, նույնն է թե ենթակային (նախընտրողին) համապատասխանությունը նրա

²¹ Այն, ինչը Գաղամբրը, ունիվերսալ հերմենևտիկայի իր ուսմունքը շարադրելիս, նշում է հասկացման նկատմամբ, պատմական հերմենևտիկայում, ի տարբերություն աստվածաբանական և իրավաբանական հերմենևտիկաների, մոռացուցիկության տրված և հենց հասկացմանն իմանենտ, նրա կիրառության պահի մասին (տե՛ս X. G. Гадамер, Истина и метод, М., 1988, էջ 364—366), ճշմարիտ է նաև վերոնշյալ ուղղորդված որոնման դեպքում: Որոնումն այս դեպքում նույնպես մշտապես գոյություն ունի կիրառության մեջ: Այն, ինչպես և հասկացումը (տե՛ս նույն տեղը, էջ 382—383, 402), գոյություն չունի որպես ընդհանուր մի բան, որի կիրառությունը սոսկ իր մասնավոր դրսևորումն է: Ինչպես հասկացումը (տե՛ս նույն տեղը, էջ 402), այնպես էլ որոնումը՝ (գործողություն—) գաղմուսն է:

իհնելու հարսերակցութիւնն արդէն իսկ արտահայտում է. շնք կարող խոսել նախընտրութեան մասին՝ նախընտրողից առանձին, որպէս մեկուսի և անկախ Այսպիսով, կարելի է տակ, որ «նախընտրութիւն» ինտենցիոնալութիւնը իր բնութիւնով կանխորոշված է: Իսկ ի՞նչ է նկատի առնվում նախընտրութիւնը՝ բնութագրելով կանխորոշ ինտենցիոնալութիւն: Ինչո՞վ է վերջինս կանխորոշված: Կանխորոշութիւն ասելով՝ մտածվում է noematic ինտենցիոնալութիւն: «Ենեմա»-յով, ասվելիքով²⁵ է կանխորոշ «մտածեցում» հիմնարող ինտենցիոնալութիւնը: Որպէս «ասվելիք» է բնութագրվում նաև ենթակա-որոնողին հատուկ «սպասումը»: «Ասվելիքը» մեզ ի ցույց է դնում մարդու, որպէս ենթակա, կազմակերպված էութեամբ պայմանավորված քողովութիւնը, այսինքն՝ բացութեան այն յուրահատուկ ձևը, որով նա ներկայում է գոյում: «Ասվելիքը» մեր մտքին հուշում է, որ ենթակայի գոյութեան հատուկ է որոշակի մի թողութիւնութեան, որի հետևով միայն ենթական թույլ է տալիս իրենում Բան-ասվելի: Թողութիւնութեան հետևով է լեցվում» հուսելայան «ասելիքը», բուն իսկ «Ենեմա»-ն: Թողութիւնութիւնը գոյութիւնում ենթակայի գրաված կեցվածքին հատուկ բացութեան ձև է:

Ասվելիքը պայմանավորված է ենթակայի գոյութեամբ: Ենթական գոյութիւն ունի այլ բացութեամբ, բան այն կեցողութիւնը, որն իր բացութեամբ թույլ է տալիս լսելի լինել ինքնիրեն բանարկող և կամ բանավորող՝ անթաքտութիւն ըմբռնված իսկութեանը: «Ասվելիք» հասկացութիւնը հուշում է մեզ, որ հարցի քննարկման գոյաբանական հարթութիւնում պետք է ներկատի ունենալ այն, որ մարդու հետ ինչ-որ բան է պատահել, այսինքն՝ իսկութեան նկատմամբ ընկալունակ ներկայութիւն-կեցողութիւնը փոխարկվել է ենթակային կեցողութեան:

Նկատելի է, որ մեթոդի հիմնարկութեան պայմանավորված լինելու հարցը անմիջականորեն կապված է նոր ժամանակում իսկութեան որպէս հավաստիութիւն հաստատման և «ենթակայի» գոյաբանութեան ժամահայտման խնդրի հետ: Ըստ Հայդեգերի, նոր ժամանակում «մեթոդի» հարցը «Տանապարհ կամ ուղի գցելու», մարդու կողմից իսկ հաստատվելիք հավաստիութեան ձեռքբերման և հիմնավորման հարց է²⁶: Մարդու, որպէս ենթակա գոյութեան խնդիրն, այսպիսով, հիմնաբար է իսկութեան և մեթոդի համար: Ի վերջո, ինչ ասել է՝ ենթակայութիւն. ինչպէ՞ս է Հայդեգերը մեկնաբանում «ենթական»: «Իսկութեան», «մեթոդի», «ենթակայի» վերաբերյալ Դեկարտի պատկերացումները պարզելու համար Հայդեգերը մանրամասն քննութեան է առնում նախ պատկերացնում եմ, ուստի և կամ» բանաձևը: Ըստ նրա, «այդ դրութիւնով նորովի է սահմանվում ճանաչողութեան և իսկութեան բնութեթը²⁷: Ըստ Հայդեգերի, Դեկարտը «կողորոշում» հասկացութեամբ նկատի ունի ոչ թե այն, ինչը կարծես բոլոր ժամանակների համար որպէս միևնույնը, անվանում են «մտածել», այլ՝ «պատկերացնել»²⁸: Պատկերացումը ներկայանում է առաջադրութեան²⁹, պատկերացնողի առջև դնելու-կանգնեցնելու կառուցվածքով: Պատկերացնել, ըստ Հայդեգերի, կնշանակի՝ որևէ բանն ընձեռովում է իր-առաջ-դնելու եղանակով: Այս հասկացութեամբ մշտապէս մտածվում է այն, ինչը հենց պատկերացման ակտով բերված հասցված է առաջադրող-պատկերացնողին³⁰: Այս իմաստով առաջադրում-պատկերացման մեջ նաև ներկա է, այսինքն՝ պատկերացվողի հետ միասնական համա-ներկայացված է պատկերացնող-առաջադրողը (իր առաջ դնողը): Դեկարտը, ստում է Հայդեգերը, նկատի չունի, թե իբր առարկայի ամեն մի պատկերացման մեջ ինքը Ծա-ը, պատկերացնողը նույնպէս դառնում է պատկերացվող առարկա³¹, ետքն այն մասին է, որ ամեն մի պատկերացման մեջ պատկերացվողը ներկայանում է պատկերացնողին, բերվում է նրա առաջ: Այսպէս ըմբռնված պատկերացման մեջ պատկերացվողի գոյութեանը՝ պատկերացվածութեանը տանված է պատկերացնողի գոյութեանը: Այսինքն՝ նա ներկա է ոչ թե որպէս պատկերացվող առարկաների թվին պատկանող ևս մի առարկա, այլ, թերևս, առավելապէս «ծածուկ», սկզբունքորեն մի

²⁵ Հուսելու ըմբռնումների շրջանակում «Ենեմա»-ն, իհարկե, պետք էր թարգմանել «մըտմըտանք» կամ որոշ իմաստով, թերևս, «ասելիք», նկատի ունենալով մտքի այն բովանդակութիւնը, որն իրենով պայմանավորում է ենթակայի «ինտենցիոնալութիւնը» այսինքն՝ «միտում-ուղղորդվածութիւնը»: Այս առումով, մտածելով «Ենեմա»-ն որպէս «ենթակայական ինքնութեան բովանդակութիւն» և կամ «ասվելիք»՝ մենք դուրս ենք գալիս Հուսելու իդէալիստական ֆենոմենոլոգիայի շրջանակներից: Որպէս «ենթակայական ինքնութեան բովանդակութիւն», կամ «ասվելիք» մեկնաբանութիւնները կարող են մտքի համար հարցի քննարկումը նոր ժամանակից ի վեր հաստատված «սուբյեկտ-օբյեկտ»-ային կառուցվածք ունեցող իմացաբանական հարցուցից և մասնավորապէս Հուսելու ֆենոմենոլոգիայից դեպի հայդեգերյան ըմբռնմամբ գոյաբանական հարթութիւն փոխադրելու հեռանկար բացել:

²⁶ Տե՛ս М. Хайдеггер, Европейский нигилизм—Время и бытие, էջ 114:
²⁷ Նույն տեղում, էջ 121:
²⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 122—126:
²⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 122—123:
³⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 123:
³¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 124:

Հիմք, որին յուրաքանչյուր դեպքում առնչված է պատկերացվող առարկան: Առանց նրա, ում առաջ բերված-գրված է առարկան, չի կարող լինել և ոչ մի պատկերացվող: Այդ «ում»-ը, որի առաջն է առարկան, պատկերացման մեջ և պատկերացման ճամբար անհրաժեշտ սկզբունքային հիմքն է, առանց որի ներկայություն հնարավոր չէ և ոչ մի պատկերացում-իր-առաջ-դնում: Այն սկզբունքորեն իսկ ապահովում է առաջադրում-պատկերացումը և այդ իսկ իմաստով հիմք է: Այստեղ արդեն նշմարվում է, թե ինչ սանչ է ենթակա (ենթա-կա): Հայդեգերը բացորոշում է՝ «ամեն մի «ես պատկերացնում եմ ինչ-որ բան» միաժամանակ ի հայտ է բերում իմ պատկերացման մեջ ինձ»³²: Ուստի Հայդեգերը այդ դրույթը նաև վերաձևակերպում է՝ մարդկային գիտակցությունը իր էության մեջ ինքնագիտակցություն է³³, «Իրերի և առարկաների գիտակցությունն իր էության մեջ սկզբնապես նախ և առաջ ինքնագիտակցություն է և միայն այդպիսությամբ է հնարավոր առարկաների գիտակցությունը»³⁴: Պատկերացման հիմնում ընկած է մարդու ինքնությունը: Այլ կերպ ասած, պատկերացումը երկնված է մարդու՝ որպես «հիմնում ընկած», այն է՝ ենթա-կա ինքնության վրա: Ենթակայի գոյաբանության բացահայտման համար հարկ է ի հայտ բերել «Հիմքում ընկած» արտահայտության մեջ իրողությունը: Մարդը պատկերացնելու ակտով արդեն իսկ ի հայտ բերելով ինքն իրեն կարող է սանչ՝ Ես³⁵: Պատկերացնելու ակտի մեջ պարունակվում է այն փաստը, որ պատկերացնողը ներկա է պատկերացման մեջ³⁶ և ինքն իրեն ի հայտ բերումը ըստ էության նշանակում է իդենտիֆիկացիայի ակա: Արդեն պետք է սանչ ոչ թե պատկերացնող, այլ պատկերացնող-ը. պատկերացնողը դառնում է որոշյալ (ը-ով հայտնենում քերականորեն որոշյալը արտահայտում է փիլիսոփայական իմաստով՝ գոյաբանորեն որոշյալը), այսինքն՝ պատկերացնողը արդեն կա, Ես կամ (պատկերացնում եմ ուստի և կամ (գոյություն ունեմ)): Պատկերացման ակտով պատկերացնողի համար իր գոյությունը, Ես-ի լինելը ամենահավաստի իրողությունն է: Սնացյալը՝ ողջ գոյավորը, սահմանվում է այնպես, որ այն գոյություն ունի այնքանով, որքանով որ առաջադրված է պատկերացման մեջ պատկերացնողին: Վերջինիս հավաստմամբ՝ Ես-ի գոյության հավաստիությանը էլ կա նաև այն, ինչը պատկերացումի մեջ առաջադրված է պատկերացնողին: «Ես կամ»-ի հավաստիությանը է շափված ողջ գոյավորի գոյությունը, և հավաստիորեն գոյավոր է լուի այն, ինչը շափված է ամենահավաստի իրողությանը՝ պատկերացնում եմ, ուստի և կամ», և, եթե չի շափված, ապա նրա գոյությունը կասկածելի է պատկերացնող (մտածող) մարդու համար: Այսպիսով, Նոր ժամանակում, և հենց Գեկարտի ուսմունքում, մարդու կենցաղությունն այնպիսին է, որ այն հիմք է և նրանով է սահմանված, շափավորված գոյավորը և որպես այդպիսին՝ ապահովված: Մարդու հավաստի լինելությունը ընկած է հիմնում, և նրան, որպես իր գոյության հիմնորոշ սկզբունքի է առնչված և ապահովված գոյավորը: Այս որակմամբ իսկ մարդու կենցաղությունը ենթակա է, սուբյեկտ է, իսկ գոյավորի գոյությունը՝ առարկա, օբյեկտ: Իսկ գոյության ներկայությունը, ըստ Հայդեգերի, ըմբռնված է որպես պատկերացվածություն³⁷. պատկերացման մեջ պատկերացված են և պատկերացվողը, և պատկերացնողը: Գոյությունը բացված է մեր նկատմամբ և ներկայանում է այդ բացվածությունում որպես պատկերացվածություն: Գոյությունը իր բացվածության մեջ ըմբռնված է որպես գոյական-ություն³⁸, և նրա այդպիսի՝ որպես գոյական, ներկայությունը մարդու ճամբար կա որպես պատկերացվածություն: «Գեկարտի համար գոյականությունը նշանակում է՝ սուբյեկտիվ և հենց նրա համար պատկերացվածություն»³⁹. Գոյությունն այլևս պատկեր է. դորձել է այդ ի պատկերացած է: Մարդու կենցաղությունը փոխակերպված է: Որպես գոյավոր նա իր գոյության մեջ այլ դիրք է գրավել՝ այլ բացությամբ է ներկայում գոյության մեջ: Այն կազմակերպված է արդեն ինֆնակամորեն, ի տարբերություն միջնադարի, և այդ ինքնակամ կենցաղության և նրանով սահմանված թողտվության վրա գոյությունը դառնում է որպես պատկեր, և այդ բացվածքում կա պատկերացած տեսքով⁴⁰, որպես այդպիսին է այն ներկա Նոր Ժա-

³² Նույն տեղում, էջ 124:

³³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 125:

³⁴ Նույն տեղում:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 127:

³⁶ Այս կապակցությամբ տե՛ս Գեկարտի «ergo»-ի՝ Հայդեգերի մեկնաբանությունը (М. Хайдеггер, Время картины мира—Время и бытие, М., 1993, էջ 60, ինչպես նաև՝ Европейский нигилизм—Время и бытие, էջ 127—128):

³⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 128, 132:

³⁸ Գոյական-ություն այս իմաստով նշանակում է արդեն իսկ մարդու համար հավաստիորեն գոյի՝ գոյականի լինելու եղանակ:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 134:

⁴⁰ Իհարկե այստեղ նույնպես՝ տեսով (ВНД), այնպես՝ ինչպես անտիկ շրջանում՝ Պլատոնով սկզբած ավանդությունում, պարզապես «տեսք»-ի կազմակերպվածությունն է փոխված,

մանակում մարդու կեցողության բացվածք՝ «պատկերացնող» մտղուում: Այստեղ, իհարկե, մարդը չի դիտվում որպես սոսկական կրավոր: Ընդհակառակը, մարդու կեցողությունը գործող է, նրա լինելությանը հատուկ է գործուն կենալը: Նոր ժամանակում իր ինքնակամությունից բխող ուղղորդվածությունը կազմակերպված կեցողությունը՝ պատկերացնող լինելությամբ՝ որպես «կեցողության» անող է ներկա մարդը գոյությունում, սա է մարդու ներկայության այս ժամանակում շեշտված և հաստատված կերպը: Հարկ է ավելացնել, որ Հայդեգերը «կոդիտաթիո» հասկացությունը մեկնաբանում է պատկերացում՝ ի տարբերություն համընդհանուր որպես մտածողությունը թարգմանության, հենվելով ինկարտի պարզաբանման վրա, ըստ որի նա այդ հասկացությամբ նշանակում է բոլոր տեսակները մարդու voluntas և affectus, բոլոր actiones և passiones⁴¹: Սշված է լրիվությամբ բոլորը, ինչը մարդը անում է իր հավաքականությամբ «կոդիտաթիո» անվան տակ, և հասկացությունը լրիվությամբ Հայդեգերը մեկնաբանելով թարգմանում է առաջադրություն-պատկերացում: Այսպիսով, մարդու պատկերացմամբ գոյությունը պատկերացված է:

Եվ սկզբունքորեն գոյավոր է մարդու համար միայն այն, ինչը պատկերացված է, ներառված է նոր ժամանակին հատուկ մարդու ներկայությունում: Նոր ժամանակում գոյության բացությունը փոխակերպված է: Մանրամասն սա նշանակում է՝ փոխակերպված է երկուստեք՝ ներկայությունը գոյությունում՝ պատկերացման, և փոխակերպված է գոյության ներկայությունը մարդու ներկայությունում՝ պատկերացվածությունից: Գոյությունը (Бытие) գոյավորի (сущее)՝ հենց այդպիսին լինելու, հաստատվելու կարգն է, և հայտնի «ավոր» վերջածանցն այդ էլ նշում է՝ գոյությունը «իրենում, իր մեջ» ունենալ, այդ կարգով լինել՝ ի տարբերություն անգոյի: Եվ եթե հիմքը՝ գոյությունը, փոխակերպված է մարդուն իր ներկայության կերպում, ապա քնականաբար գոյության հետ միասին որպես միանգամից, այլ ոչ որպես հետևանք, կերպափոխված է նաև գոյավորի ներկայությունը: Այն մարդու ներկայությունում որոշակորեն՝ «ը» որոշյալ հոդով, գոյավոր է (հիշենք՝ «Ես կամ», և կա սա. որն հավաստված է Ծս-ի հավաստիությամբ՝ ենթական-սուբյեկտը և առարկան-օբյեկտը):

Ինչպես արդեն տեսնում ենք գոյության ներկայության փոխակերպումը հիմնադիր է նոր ժամանակում իսկության և մեթոդի գոյաբանության պարզաբանման համար: Մարդու ներկայության կոդիտաթիոնը ենթակայության՝ իսկությունը հիմնադրել է հավաստիություն, և մեթոդը որպես այդ հավաստիության ձեռքբերման ուղի, որպես կանխորոշում՝ նախապես կազմակերպված ճանապարհ՝ նրան հասնելու համար: Այն ըմբռնվում է որպես գոյավորի իսկական-հավաստիորեն գոյավոր լինելը ի հայտ բերող ճանապարհ՝ «Ես կամ» ամենահավաստի իրողությունը որպես հիմք ունեցող: Իսկ ինչու է այն՝ մեթոդի համար հիմք: Մեթոդն ըստ էության «Ես-ի կայացման իրողությամբ գոյությունում մարդու նորովի գրաված դիրքով սահմանված թողություն, սկզբունքորեն որպես գոյավոր ի հայտ բերելու բացվածքի մեջ առաջակի գոյավորների ի հայտ բերման կանխորոշ ուղին է: Մեթոդի գոյաբանական կազմակերպվածքի հիմքում անբացահայտ կերպով ընկած է Ծս-ի կայացման, Ծս-ի հավաստումն (իդենտիֆիկացիայի) վերոնկարագրյալ կառուցվածքը, որի միջոցով պատկերացնում են, ուստի և կամ» իրողությունը բնորոշված է որպես ամենահավաստի: Ամենահավաստի հավաստման-կայացման այդ կառուցվածքը անպայմանորեն ընկած է այդ իսկ սկզբունքով որպես գոյավոր շափուղ և գոյության արտոնագիր տրվող բոլոր շափումների, շափողականությունների, ուստի և մեթոդի հիմքում և հենց մեթոդի էությունն է:

Պատկերացմամբ է հավաստվում Ծս-ը: Սակայն ինչպիսի՞ (մեթոդի հիմքը այս ինչպիսիությունն է) պատկերացմամբ է հավաստվում Ծս-ը: Որպես մեկուսի, անշատ առանձնացնող պատկերացմամբ և պատկերացման ակտում իր այդ իսկ մեկուսի (այն ինչը վերը մեկնաբանվեց ինքնակամ) լինելությամբ է պայմանավորված իրեն որոնելը և ի հայտ բերելը, նոր ժամանակում մարդը՝ որպես իրավազոր առանձին, իր՝ որպես մեկուսի կազմակերպված, կեցողությունում ի հայտ է բերում իր վրա հենվելու, իրենով առաջնորդվելու և դեպի իրեն ուղղվելու միտում-կազմակերպվածք, և, գոյությունում հենց այդպիսի կայացմամբ, այդ որպիսությամբ լինելով է ներկայում մարդու մեկուսի կեցողությունը: Պատկերացման մեջ մարդու՝ իրեն որպես մեկուսի առանձնացումը սկզբունքորեն որն է այլ բանից և դեպի ինքն իրեն կենտրոնացումը միաժամանակ ի հայտ է բերում նաև այլ գոյավորների առանձնացված և նախապես անշատավորված գոյությունը, ընդամենի, մարդու նկատմամբ այնպիսի միակ հարաբերությամբ, որն ուղղորդված է այդ դեպի ինքնիրեն կենտրոնացվածության «ուժային դաշտով», այս իսկ գոյավորող հարաբերությունն էր կոչվում առաջադրություն-պատկերացում: Ողջ գոյավորը որպես հավաքական Գոյ հավաքված է դեպի ինքն իրեն կենտրոնացած մարդու լինելության վրա,

այլ «կերպով» է այն ներկայում՝ ի տարբերություն Պլատոնի իդեանների և միջնադարի արարման իդեանների:

⁴¹ Տե՛ս M. Хайдеггер, *Время картины мира—Время и бытие*, էջ 59—60, ծանոթագրությունում՝ էջ 412. *Европейский негилизм—Время и бытие*, էջ 122—125: 206

որպես իսկ գոյութիւնն ունեցող՝ հավասարված է նրա այդ լինելութեամբ և հենց այդ կարգավիճակով ապահովված է մարդուն՝ գեպի ինքն իրեն կենտրոնացվածութեան կայացման հասարկութեանը: Գոյութեան գոյականութիւնը ենթարկեցված է մարդու ենթակայութեան կողմից մեղմուսը լինելութեանը: Սեփոզն ըստ էութեան իրականացվում է որպես այդ հավասարան, հավաստան և ապահովման՝ միասնական գործողութիւն, ենթակայի՝ իրենից տարբեր բոլորը իր նկատմամբ առարկայացնելու, որպես առարկայացված ի մի բերելու, իրեն ենթարկեցնելու գործողութիւն: Վեթոն այժմ անունն է գոյավորը որպես առաջադրված ապահովող, հնազանդեցող մոտեցման, այն սուբյեկտին որպես օբյեկտ հավաստելու համար⁴¹: Այս առումով մարդու դեպի ինքն իրեն կենտրոնանալը բերում է նաև իրենից տարբեր բոլորի՝ պատկերացման կառուցվածքով նորից դեպի իրեն կենտրոնանցում: Մարդու մեկուսի լինելութիւնը կազմակերպել է Գոյը այդ մեկուսութեան սկզբունքով: Սեփոզով է գոյը կազմակերպվում: Իսկ իսկութիւնը սահմանադրված և ձևակերպված է գոյութեան մեջ մարդու՝ «պատկերացում» յուրահատուկ բացվածքով, որով միայն մարդը ներկայում է նրանում, և որի հունով միայն մարդու համար գոյավորված են իրերը: Ո՞րն է «պատկերացման» յուրահատկութիւնը: Այն, որ նա իրենում ի հայտ է բերում իրեն, ինքն իրեն ապահովում է, ըստ էութեան իրականացվում է պատկերացման իդեոտիֆիկացիա, ինչը հենց նշանակում է, որ պատկերացումը հավաստում է իրեն: Եթե կարտի համար իսկութիւնը ինքնիրեն առաջադրող (պատկերացնող) և ապահովող պատկերացման հավաստութիւնն է⁴², Պատկերացման յուրահատկութիւնը նրա այդ ինքնահավաստողականութիւնն է: Իսկութիւնը կազմակերպված է պատկերացման ինքնահավաստողութեամբ: Իսկութեան այս կազմակերպվածքով՝ ինքնահավաստողականութեամբ է իրը ներառված մարդու պատկերացման մեջ և կա՝ մյուս բնու ու նույնպես գոյավոր ենթակայի համար որպես առարկա:

Այսպէս ըմբռնված իսկութեան որպես հավաստութեան և մեթոդի հասկացութեամբ է կազմակերպված ըստ Հայդեգերի և Գադամերի, Նոր Ժամանակից ի վեր ժամանակակից գիտութեան «գիտականութիւն» շահանքը: Հայդեգերը, մեկնարանելով Կիցերոնի⁴³, հաստատում է գիտութիւնը զեկավարվում է մեթոդով... Սեփոզն է նախ և առաջ որոշում, թե ինչը պետք է լինի գիտութեան առարկա և ինչ եղանակով է այն ստակականորեն մատչելի, այսինքն՝ որոշելի իր առարկայականութիւնում⁴⁴: Նրանցով է պայմանավորված այսուհետ գոյի մասին ուսմունքը՝ մետաֆիզիկական ճանաչողութիւնը: Ծանաչողութիւնը սահմանադրված է հավաստութեան և մեթոդի վերոշարադրյալ թողովութեամբ, և գիտական է լով այն, ինչն այդ թողովութեամբ ներկա է սուբյեկտի համար և գիտականորեն անիմաստ չէ, և արդյունավետ է միայն այդ բացվածքում ներառվածը և նրա մասին գիտելիքը: «Գիտութեանը և գիտականութեանը մեթոդը պատկանում է ոչ միայն որպես հետազոտութեան եղանակ, այլև միաժամանակ որպես առարկայի առարկայականութեան որոշում»⁴⁵: Այսպիսով գիտականութիւնը Նոր Ժամանակից ի վեր որպես հարացույց հաստատված է և որպես այդպիսին է կազմակերպված գոյութիւնում մարդու ներկայութեան՝ արդեն որպես «ենթակա» կերպավորմամբ: Այս գիտականութեամբ է նաև կազմակերպված որպես «գիտութեան տեսութիւն» և կամ «գիտական» փրիլոսոփայութիւնը: Եվ հարցը, որ առաջադրում է Գադամերը, հետևյալն է. «Կարո՞ղ է այնուամենայնիվ այդպիսի մի բան որպես փրիլոսոփայութիւն լինել, քան գիտութեան տեսութիւնն է»⁴⁷: Հարցնում է նաև մեկ այլ կերպ. «Գիտութեան դարաշրջանում կա՞ գիտելիքի և իմաստութեան մարդկային մեծ ժառանգութեան պահպանման և հաստատման որևէ այլ ճանապարհ»⁴⁸: Այս նկատարումներով նրա հերմենտիկան է հիմնված է իսկութեան մեկ այլ տիրույթում, առավելապես լրիվ, քան «գիտական» ճշմարտութիւնը կամ հավաստութիւնը: Իր «Իսկութիւն և մեթոդ» գրքի կարճ նախաբանում Գադամերը գրում է. «Հերմենտիկական ֆենոմենը ի սկզբանե չի համարվել մեթոդի պրոբլեմ... Պատմական ավանդութեամբ մեզ հաղորդածը հասկանալուց ոչ թե պարզապէս հասկացվում են այս կամ այն տեսակերը, այլ ձեռք են բերվում որոշակի իսկութիւններ: Այդ ի՞նչ ճանաչողութիւն և ի՞նչ իսկութիւն է»⁴⁹:

Ինչպէս իրավագիտորեն նշում է Ռ. Փալմերը, Գադամերի համար մեթոդը իսկութեան ուղին

⁴² M. Хайдеггер, Европейский нигилизм—Время и бытие. էջ 132:

⁴³ Նույն տեղում, էջ 134:

⁴⁴ «Ոչ թե գիտութեան հաղթանակն է այն, ինչը բնորոշում է մեր 19-րդ դարը, այլ՝ գիտութեան նկատմամբ բնագիտական մեթոդի հաղթանակը» (Воля к власти, Թ. 466, գրված է վերջին տարում՝ 1888 թ. Կիցերոնի պատահած աղետից առաջ. մեջբերումը Հայդեգերինն է):

⁴⁵ M. Хайдеггер, Цолликоновские семинары—Логос, т. 3 (1); М., 1992, էջ 93:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 94:

⁴⁷ H.-G. Gadamer, Philosophy or Theory of science?— Reason in the Age of Science, Cambridge, 1983, էջ 151:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 150:

⁴⁹ X.-Г. Гадамер, Истина и метод, М., 1988, էջ 38:

է, և այս առումով նրա «Իսկութիւն և մեթոդ» գրքի վերնագիրը հեգհանք է պարունակում»⁵⁰, «Իսկութիւնը խույս է տալիս մեթոդական մարդուց»⁵¹, Նույն հարցի՝ գրքի վերնագրի կապակցութեամբ Փոլ Ռիկլորը գրում է. «Գործի վերնագիրն իսկ հակադրում է Հայդեգգերի իսկութիւն հասկացութիւնը Դիլթայի մեթոդ հասկացութեանը, Հարցն այն է, թե որքանով արժե գործն անվանել «Իսկութիւն և մեթոդ», և արդյո՞ք պետք չէր այն վերնագրել «Իսկութիւն կամ մեթոդ»⁵²։

Հայդեգգերի հիմնարար գոյարանութիւնում հանկացումը դիտվում է որպէս մարդու գոյութեան կառուցվածք, և նույն այդ ըմբռնմամբ է նաև Գաղամբերի հերմենետիկայում. այսինքն՝ արդեն ոչ միայն մարդն է սոսկ գոյութեան բացվածք, այլև որպէս արդեն «հասկացող» ուզողորդածութեամբ կազմակերպված՝ հետամուտ է, ուղղված է դեպի հենց այդ գոյութեան բացվածքը, գեպի գոյութեան սկզբունքային այն բացութիւնը, որն էլ անվանվում է իսկութիւն, որով և որում ներկայում կամ ներկայանալի է, գոյավորվում է գոյութիւնը, Հետ Փալմերի, Գաղամբերի ուսմունքում «հասկացումն արդեն պատկերացվում է ոչ որպէս մարդու սուբյեկտիվ շարժան օբյեկտի դեմ ու վրա, այլ՝ մարդու գոյութեան իսկ ուղի...»⁵³։ Ինչպէս Հայդեգգերի հիմնարար գոյարանութիւնում, այնպէս էլ Գաղամբերի հերմենետիկայում իսկութիւնն այլևս կանխակալված չէ գիտականութեամբ, իսկ ըստ էութեան՝ մարդու «ենթակայութեամբ» (սուբյեկտ լինելով), այլ մարդու արդեն իսկ գոյութիւնն է՝ մարդն է դիտվում որպէս գոյութեան բացվածք (открытость бытия), Հիշենք, որ իսկութիւնը Գաղամբերը հասկանում է Հայդեգգերի ըմբռնմամբ՝ որպէս գոյութեան անթաքուցութիւն, իսկ գոյութիւնն անթաքուց է, բացված է ի գոյավորութիւն, և հասկացումն է այդ բացվածութեան կառուցվածքը, Իսկութեան՝ ամբողջականութիւնը այս առումով նշանակում է «հասկացում»-բացահայտողութեան ունիվերսալութիւն, Հասկացման ֆենոմենի այսպիսի դիտողականութիւն-տեսութիւնը՝ հերմենետիկան, կիրառելի է ողջ գոյավորի (Գոյի) նկատմամբ։

Գաղամբերի հերմենետիկայում հասկացմանը հատուկ է լեզվականութիւն և հենց այն պատճառով, որ այն, ինչ հասկացվում է, ինչը ներկա է հասկացման մեջ՝ սկզբունքորեն լեզվական է, ուստի և գոյութեան սկզբունքային բացվածքը լեզուն է, և լեզվի համընդգրկուն տիրույթով ապահովվում է մարդու «հասկացող»-ութեանը ունիվերսալութիւն, հասկացման մեջ գոյութեան՝ որպէս գոյավորութիւն կարգվածութեամբ ընդգրկվածութիւնը։ Հերմենետիկան իսկութեան գոյութեան կառուցվածքն է, Իսկութեան ամբողջականութիւնը հաղորդում է հերմենետիկային ունիվերսալութիւն, Գաղամբերի հերմենետիկայում մարդկային լեզուն է այլևս իսկութեան տիրույթը, որում, ինչպէս արդեն նշմարելի է, նրան՝ իսկութեանը, ապահովված է լրիւութիւն՝ ի տարբերութիւն ճշմարտութեան և հավաստիութեան, որքանով որ լրիւ է օրպէս համընդգրկուն, ունիվերսալ մարդկային լեզուն՝ հենց այն համընդգրկունութեամբ գոյութեան նկատմամբ, որքան իսկ մարդունն է։ Լեզուն գոյութեան ունիվերսալ բացվածքն է և այնքան, որքան մարդն է գոյութեան բացվածք. լեզվի շահողականութիւնը համընկնում է մարդու շահողականութեան հետ։ Այսպիսով, իսկութիւնը, որի գոյութիւնը արվեստում, պատմութիւնում, փիլիսոփայութիւնում բացորոշում է (էքսպլիկացիա) Գաղամբերը, այլևս կանխակալված չէ, այլ ըստ էութեան շահելի է հենց մարդու հետ։ Այսպիսի հերմենետիկան՝ իսկութեան ամբողջականութեան իր հիմնադրութեամբ, այլևս Դիլթայի որպէս սոսկ մեթոդաբանական ճանաչված հերմենետիկան չէ, այլ, ըստ Գաղամբերի, փիլիսոփայական է. այս փիլիսոփայական հերմենետիկան ունիվերսալ է և գոյութիւնն ունի որպէս իսկութեան գոյութեան բացահայտում։ Այսպէս ըմբռնված նրա ունիվերսալ հերմենետիկան սոսկ գիտական փիլիսոփայութիւնն չէ և գոյութեան իրականք է ստանում «գիտութեան տեսութիւն» փիլիսոփայութեան հետ մեկտեղ և այդ իրավունքի ընկալում է ակնկալում նաև, որպէս փիլիսոփայական բազմակարծութիւն, նրան կողմնակից գիտական հասարակայնութեան կողմից։

Р. Х. КОЧАРЯН—Философия и проблема истины.—В статье рассмотрен обоснующий проект философской терменевтики Х.-Г. Гадамера. Современное состояние философии характеризуется доминирующей в нем «научной организованностью». В отличие от такой «научной философии», ориентиром для Гадамера в поисках философии служит потерянная ею тема истины. Понятие истины он берет у Хайдеггера, в его древнегреческом значении—алетейя, понятая как непотаенность.

⁵⁰ R. E. Palmer, Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Evanston, 1969, էջ 163:

⁵¹ Նույն տեղում:

⁵² P. Ricoeur, Hermeneutics and The Human Sciences, Cambridge, 1982, էջ 60:

⁵³ R. E. Palmer, նշվ. աշխ., էջ 163:

В зависимости от времени по особенному формируется модус человеческого существования. Человеческое пребывание складывается как своеобразная открытость бытия, и его трансформации прослеживаются Хайдеггером в истории европейской мысли, начиная с древнегреческих мыслителей. В каждое время по особенному сформированное человеческое присутствие своеобразно определяло понятие истины. Хайдеггером выявлена трансформация понятия истины как алетей—«непотаенности» в «справильность взгляда» у Платона, в «согласованность» в средневековье, в «достоверность» у Декарта.

Гадамер, следуя за Хайдеггером, исходит из того, что свойственное Новому Времени субъектно-оформленное присутствие человека по своему модифицировало истину в «достоверность» и организовало понятие метода как путь обеспеченного обретения достоверного сущего в активно доставляющем собрании человеком на свое под-лежащее (субъектное) основание в качестве объекта. Субъект организует сущее в виде объекта мира своим представлением, перед собой ставлением и тем самым введением в свою обозримость.

Понятие «научности» основано на понятиях «достоверности» и «метода» и на нем построена современная наука и философия. Гадамер, продолжая Хайдеггера в его стремлении высвобождения из-под контроля «научности» темы «истины», свое учение философской герменевтики тем самым основывает на другом, более полном измерении истины, чем «научная достоверность». Истина бытия самоосуществлена как непотаенная структурой открытости того сущего, которое называется человеком: пониманием, особенностью человеческого существования, его присущей и отличительной чертой. Человеческое присутствие осуществляется пониманием. Все что понимается, понимается потому, что оно принципиально языковое. Язык есть откровенность бытия и такой все и полно-охватностью языка; человеческому пониманию обеспечена универсальность.

Философская герменевтика осуществляется как экспликация бытия истины—в опыте искусства, истории, языка— и развертывается в универсальную перспективу.