

ՋՈՐՋՕ ԱԳԱՄԲԷՆ

ԼԵԶՈՒՆ ՈՐ ԿՐ ՄՆԱՅ

(*La lingua che resta* լոյս տեսած է 2024ին, Piccola Biblioteca Einaudi, Միլանո: Հոս կը հրամցենք գիրքին վերջին գլուխը, որ նոյն վերնագիրը կը կրէ):

(Իտալերէնէ թարգմանութիւն՝ Մինաս Լուռեան եւ Մարկ Նշանեան, հանդերձ ծանօթագրութեամբ)

Է.

Լեզուն որ կը մնայ

«Ի՞նչ կը մնայ: Կը մնայ լեզուն:»

Հ. Արեւոտ, Գ. Գառուսի հետ զրոյցի մը ընթացքին:

1. *Reliquia* կը նշանակէ նշխար, մնացորդ: Նշխարներու քրիստոնեայ պաշտամունքի մասին կանխահասօրէն մեզ տեղեակ կը պահէ *Վարժ Սրբոցը*: Այսպէս կ'իմանանք որ 30 յունիս 446-ին, երբ Կոստանդնուպոլսոյ մօտակայքը գտնուող Ռուփինիանայի վանքի վանահայր՝ Հիւպատիոս կը վախճանի, հաւատացեալներու բազմութիւնը «բզկ-բզկ կ'ընէ անոր մահինը որպէսզի իւրաքանչիւրը կարենայ իր հետ վախճանեալի զգեստէն պատառիկ մը իր հետ տանիլ. մէկը դանակով մը պատանքը կը կտրէր, ուրիշ մը մօրուքին մագերը կը պոկէր»¹: Մօտաւորապէս դար մը ետք, պաղեստինեան մենաստանի մը Թէոդոսիոս անունով վանահօր դիակը երբ հանրութեան կը ցուցադրուի, «կարելի էր տեսնել խուժող ամբոխ մը, վանականներու եւ աշխարհականներու. ոմանք հապնեպով դիակին ձեռք կու տային անկէ օրհնութիւն ստանալու նպատակով, այլք՝ դիակը ծածկող հագուստները կը պատռտէին ու սուրբ

մօրուքին մագերը կը փրցնէին, ամէն մէկը կ'ուզէր իրմէ բան մը ունենալ, յիշողութեան բոցը վառ պահելու համար»²: Սիւնակեաց Ալիւպիոսի մահուան առիթով, «կիները զիրար կը բզկտեն, հեծկլտալով սուրբի մնացորդին (*leipsanon*) վրայ, փորձելով արգելք ըլլալ որ մարմինը փոխադրուի, որպէսզի իրենք օրհնութենէ չզրկուին»։ Զորս դար ետքը, անտարբեր հանդիսատես մը «գոեհիկ յիմարութեան արարքներ» կ'որակէր հաւատացեալներու փորձերը՝ իրենց հետ տանելու Նիկոն Մետանոէտի սուրբ նշխարներէն բեկորներ։

Նշխարներու պաշտամունքը աստուածաբանական առումով հիմնաւորելու ամենահին փորձը Ռուան Բաղաֆի Վիկտորիսիոս եպիսկոպոսին *De laude sanctorum* շարագրութիւնն է (Գ. դարու վերջաւորութեան)։ Իր փաստարկումին — որուն մէջ նիւթականն ու հոգեւորը կարծես կը միաձուլուին — հիմքը կը կազմէ Քրիստոսի մարմնին եւ բարեպաշտներու ու սուրբերու մարմիններուն միջեւ սերտ համագոյացութեան մը եւ գրեթէ ինչպէս ինքը կ'ըսէ՝ «համամարմնականութեան» մը գաղափարին շուրջ պնդումը. «Ըստ Ս. Գրոց խորհուրդին, մարմնականութեան մէկ ու միակ գանգուած մը (*unam corpurolentiae massam*) կը կազմենք [...]. պէտք է իմանանք, շատ սիրելի եղբայրներ, որ մարդիկ իրարմէ բաժնուած են ո՛չ թէ ի բնէ, այլ միայն ըստ ժամանակին, վայրին, գործողութեան ու մտածողութեան։ Տարբերութիւնը խորթ է միութեան, սակայն միութիւնը ամէն կողմ կը տարածուի առանց նուազումի ենթարկուելու։ Եւ եթէ մտքին աչքերը կը տեսնեն որ ամբողջ մարդկութեան համար կայ միայն մէկ մարմին (*omnium hominum unum corpus esse*), պէտք է հետեւցնել որ բոլոր անոնց համար՝ որոնք Քրիստոսի ու Եկեղեցւոյ մէջ կ'ապրին, նոյն փաստարկութեամբ պէտք է հաւատանք որ կայ մէկ գոյացութիւն, մարմնի, արեան ու հոգւոյ։ Ինչպէս օրինակ՝ կնունքի խորհուրդով աստուածային հոգւոյն կը միանանք, նոյն պատճառով՝ մեր մարմիններն ալ հաւատքի կապով իրարու միացած են. ուստի՝ ինչպէ՞ս կարելի է կասկածիլ որ առաքեալներն ու մեր մարտիրոսները կատարեալ եւ բացարձակ միասնութեան մը արժանացած ըլլան [...]: Կը մնայ հետեւաբար եզրակացնել, որ բոլոր ասոնք Փրկիչին մէջ նոյնացած են։ Ուրեմն անոնց համար որոնց հաւատքին մէջ ո՛չ մէկ տարբերութիւն կայ, ամէն բան հասարակաց է Աստուծոյ նշմարտութեան մէջ։ Արդարութեան միջոցաւ՝ Փրկիչին ընկերակիցները կը դառնան, խոհեմութեան միջոցաւ՝ մրցակիցները, անդամներու գործածութեան միջոցաւ՝ համամարմնականները, արեան միջոցաւ՝ արեանակիցները, նշխարի միջոցաւ՝ խաչի յաւերժութեան վիճակակիցները»³։

Այս համագոյացութեան գաղափարին մէջ՝ վճռական է սուրբերու մարմիններուն ամէն մէկ մասին մէջ Աստուծոյ ամբողջական ներկայութիւնը։ Սրբոց մարմիններուն փոքրագոյն պատառիկին մէջ (*in minutiis sanctorum*) պէտք է ներկայ հա-

մարել «(Քրիստոսի) մարմնոյն ամբողջ չարչարանքին նշմարտութիւնը» (անդ, էջ 83): «Ամբողջ հաւատով եւ ամենայն հեղինակութեամբ կը յայտարարենք որ նշխարներուն մէջ ոչինչ կայ որ չըլլայ լրիւ: Անդամները ամբողջական են, հոն ուր ամբողջական է դարմանումը»⁴: Եւ մասին մէջ ամբողջին այս ներկայութիւնն է, որ նշխարը կը գոյացնէ որպէս այդ — «Ինչո՞ւ նշխարք կը կոչենք: Բառերը իրերու պատկերներն ու նշաններն են: Աչքերուն առջեւ կը յայտնեն արիւնն ու ցեխը: Մենք — կարծես մղուած ըլլայինք կենդանի բառի մը տպաւորութեամբ — զանոնք կը նշենք նշխարք անունով, որովհետեւ կարելի չէ այլ կերպ անուանել: Ամբողջութիւնը մասին մէջ հաստատելով (*totum in parte dicendo*), զանոնք չենք գետեղեր մարմնի աչքերուն առջեւ, այլ կը բանակն սրտին աչքերը [...]: Յոյց տուինք որ ամբողջութիւնը կրնայ մասին մէջ գտնուիլ: Այստեղ պէտք չունինք անոնց փոքրութեան մասին վիճելու: Իրօք, երբ կը յայտնենք որ ինչպէս տեսակի պարագային՝ ոչինչ կը վախճանի սրբազնասուրբ մարմիններուն մէջ, կ'ուզենք ըսել թէ ինչ որ աստուածային է՝ չի նանչնար նուազում, որովհետեւ ամբողջն է ամբողջին մէջ: Եւ հոն ուր կայ բան մը, հոն կայ ամբողջը (*ubi est aliquid, ibi totum est*)»⁵:

Մնացորդը — նշխարքը — մասնագիտական իմաստ մը կը ստանայ հոս, որ գայն կը զանազանէ մարմնի մէկ պարզ մասէն: Նշխարքը մաս մըն է որ ամբողջը կը ներկայացնէ, նոյն գոյացութիւնն ու նոյն ոյժն ունի, նոյնիսկ որոշ առումով՝ կը զանցէ գայն: Ատկէ կը սերի բուժելու եւ հրաշքներ գործելու կարողութիւնը. «Բուժումը մասերուն մէջ նուազ չէ քան ամբողջին [...]: Ինչ որ կը բուժէ՝ կ'ապրի, եւ ինչ որ կ'ապրի՝ մասունքներուն մէջ է: Առաքեալներն ու մարտիրոսները կը բուժեն եւ կը մաքրագտեն: Ուստի կապուած են մասունքներուն լման յաւերժութեան կապով»⁶:

Նշխարներու հարցը աւելի բարդ է երբ կը վերաբերի Քրիստոսի մարմնին: Տրուած ըլլալով որ Քրիստոս երկինք յարեալ իր ամբողջ մարմնով, չի կրնար մարմնական մասունքներ թողած ըլլալ: Ատկէ՝ հպումով նշխարներու բազմապատկումը, քրիստոնէական աշխարհով մէկ տարածուած Խաչի բեկորներէն սկսեալ, մինչեւ Քողերն ու վարշամակները, որոնք իր մարմնին հպած են (*mandylion*-ը⁷, զոր Քրիստոս նուիրած կ'ըլլայ Եդեսայի թագաւորին, եւ *Վերոնիքա*-ն զոր սրբուհի մը Հոմմ տարած կ'ըլլայ բուժելու համար Տիբերիոս կայսրը): Աստուածաբաններու ու վարդապետներու յամառ երեւակայութեան փաստն է՝ երեւան բերած ըլլալ Քրիստոսի մարմնէն մնացած այդ կոտորակները, որոնք կրնային իրմէ բաժնուած ըլլալ նախ քան համբարձումը. թլփատումի թլփը (պահուած թէ՛ Քոնք, թէ՛ Լատերանո⁸, բայց Կալվինը իր ատենին՝ առնուազն 13 վայրեր թուարկած է, որոնք այս մասունքի պահպանութեան նուիրուած էին) եւ Յիսուս մանուկի ատամները, որոնք նախանձախնդրութեամբ պահպանուած են Սուրբ Մեդարդոսի վանականներուն կողմէ: Իսկ

չարչարանքէն յառաջացած վերքերէն ժայթքած արիւնը ու գայն պարունակող սրուակները թանկարժէք մասնատուփերու մէջ պահուած, տարածուած են Արեւմուտքի սահմաններուն մէջ մնալով՝ Բրիւժի, Մանթովայի ու Բոլոնիայի տանարներուն մէջ:

Այս մասունքներուն դէմ է, որ ԺԲ. դարու սկիզբը՝ Գիբեր դը Նոժան կը յօրինէ իր *De pignoribus sanctorum*-ը — Յաղագս սուրբերու խոստումներուն: Քրիստոսի մարմնոյն միակ ներկայութիւնը սուրբ հաղորդութեան մէջ էր եւ այս պատճառով է, որ ան չէր կրնար մասունքներ թողուլ, քանի որ իր նպատակն էր «մեզ անցընել իր հարազատ մարմինէն դէպի իր խորհրդական մարմինը, եւ այդ ձեւով մեզ աստիճանաբար կրթել աստուածային պարզութեան իմացութեամբ»⁹: Յամենայն դէպս նշանակալից է «pegno» (գրաւ) իրաւական եզրին ընտրութիւնը. մասունքները հոս եւ հիմա նիւթական առարկայի մը մէջ կ'իրագործեն, այս իսկ պահուս, Սուրբի մարմնոյն ներկայութիւնը երկնային ոլորտին մէջ, այնպէս՝ ինչպէս գրաւը կ'երաշխաւորէ պարտատիրոջ ակնկալիքի հատուցումը: Այս պարագային ալ, մէկ մասը համագոր է գայն կանխող ու երաշխաւորող ամբողջին:

2. Մնացորդի հարցեր կան նաեւ թաղմանական ծէսերէն ներս: Եւ գոնէ երկու իմաստով՝ *eidolon*-ի կամ մեռեալի ուրուականին իմաստով եւ դիակին իմաստով: Արդարեւ, մահուան առաջին հետեւանքն է ապրող միաւորին մասնատումը շարք մը տարրերու ու նշխարներու, զոր թաղմանական ծէսերը ի վերջոյ պէտք է ձեւով մը վերակազմեն: Ասոնցմէ ամենէն շատ տագնապեցնողը ուրուականն է կամ մեռեալին պատկերը (Լատիններու *larva*-ն, Յոյներու *eidolon*-ը եւ *phasma*-ն, Հնդկներու *pitr*-ը, Եգիպտացիներու *ba*-ն), անորոշ ու սպառնալից էակ մը, որ ապրողներուն մէջ կը մնայ ու նոյն կերպարանքով կը վերադառնայ իր յանախած վայրերը: Թաղմանական արարողութեանց նպատակն է փոխակերպել այս անհանգիստ նշխարը բարեբաստիկ նախահօր մը, որ անչատ աշխարհի մը մէջ կ'ապրի եւ որուն հետ ծիսականօրէն սահմանուած յարաբերութիւններ կը մշակուին: Այս նպատակով՝ պէտք է նախ եւ առաջ պատուել եւ միեւնոյն պահուն ոչնչացնել ու ծածուկ պահել այդ միւս նեղացուցիչ մնացորդը, որ է դիակը, գայն լուալով, բուրելով, զգեստաւորելով եւ ի վերջոյ՝ թաղելով, այրելով եւ կամ լքելով գիշատիչ թռչուններուն: Եթէ իրօք, ինչպէս նկատած է Մալամուդ, թաղմանական արարողութիւնները այլ նպատակ չունին եթէ ոչ՝ «մանրակրկիտ ու մոլեգին» պատասխան մը տալ «ինչպէ՞ս ձերբազատուիլ դիակէն» հարցումին¹⁰, նոյնքան նշմարիտ է թէ որքան ալ մանրակրկիտ ու մոլեգին ըլլայ պատասխանը՝ անկարելի է ամբողջովին անհետացնել մարմինէն մնացած հետքերը: Ուստի, լուծումի այլընտրանք մը դիակի անհետացումին

փոխարեն՝ գմոսումն է, որ մեռեալը ողջ կը ձեւացնէ, ինչպէս թէ մասունքները խոր-
քին մէջ՝ մասունք չըլլային: Կամ, քրիստոնէական միջավայրէ ներս, գմոսուած մար-
մինին վերածումը ամբողջական նշխարքի մը, որ իր տեղն ունի սուրբ հաղորդու-
թեան խորանին տակ:

Յամենայն դէպս, վստահ է որ թաղմանական արարողութիւնները կ'առնչուին
այն եղանակին, որով մարդկային ընկերութիւնները ըստ կարելւոյն կը լուծեն վախ-
նանողի մնացորդներուն հարցը: Այս իմաստով, ասոնք էապէս առնչուած են եղած
անցածին հետ յարաբերութիւնը դիմագրաւելու ու կազմակերպելու, սեփական ան-
ցեալին հաշիւները մաքրելու եղանակին:

3. 1934-ին, Բերգսոն կը հրապարակէ *Le possible et le réel* աշխատասիրութիւնը,
ուր կը բանաձեւէ առաջին հայեացքով զարմանք պատճառող դրոյթը, որուն
համաձայն կարելին իրականը չի կանխեր, այլ գայն կ'ենթադրէ, ներկայի տեսակ մը
յետահայեաց հեռարձակումով անցեալին մէջ: Բերգսոն այդտեղ կը մեկնի գործ մը
յօրինող արուեստագէտի օրինակէն: Իրագործուելէն ետք հաւաստել որ սոյն գործը
կարելի էր՝ կը նշանակէ անգիտանալ մէկ բան. պէտք է հանճարեղ մարդ մը
յայտնուէր ու գայն յօրինէր, որպէսզի մենք ալ այդ պատրանքը սնուցանէինք՝ թէ
ուրեմն յառաջուց հնարաւոր էր: Միայն իրագործումի պահէն ետքն է ի հարկէ, որ
կարելի դարձաւ ան «յետահայեաց կամ յետագոյցիկ ձեւով»: Ուստի, հնարաւոր չէ
ըսել որ նախապէս կարելի էր անցեալին: Ապառնի անցեալով արտայայտուող տա-
րօրինակ «անցեալի մէջ ապագան» օգտագործելով է, որ կրնանք ըսել այսօր, միայն
այսօր, երբ արդէն իսկ կատարուած է՝ «կարելի դարձած պիտի ըլլար»: Այն
առարկութեան դէմ, որուն համաձայն ասիկա կը նշանակէ թէ ներկան կարողութիւնն
ունի որեւէ բան ներմուծելու անցեալին մէջ, թէ «արարքը ժամանակին մէջ
յետընթաց շարժումով իր դրոշմը կը դնէ», Բերգսոն կը հակադրէ ըսելով որ երբեք
չէ պնդած թէ իրական որեւէ բան կարելի է ներմուծել անցեալին մէջ. ուզած է միայն
ըսել որ «հնարաւոր է հոն գետեղել կարելի մը, ու նոյնիսկ՝ որ կարելին անցեալի
որեւէ պահուն մէջ գետեղուած է»¹¹: «Երբ իրականութիւնը հետզհետէ կը կերտուի,
անկանխատեսելի ու նոր, անոր պատկերը կը ցոլանայ ետեւը, անորոշ անցեալի մը
մէջ: Այս ձեւով, այն տպաւորութիւնը կը ձգէ որ ամէն պահու կարելի էր, մինչդեռ
միայն ներկայ պահուն է որ կը սկսի հինէն ի վեր կարելի եղած ըլլալ. այս
պատճառով կ'ըսէի որ անոր կարելիութիւնը չի կանխեր իրականութիւնը, այլ գայն
կանխած կ'ըլլայ այն ատեն միայն երբ իրականութիւնը արտադրուած է: Կարելին
հետեւաբար ներկային կրկներեւոյթն է անցեալին մէջ [...]: Ճիշդ ինչպէս եթէ
կանգնելով հայելիին առջեւ եւ տեսնելով պատկերս՝ ըսէի որ պիտի կարենայի անոր

դպչիլ եթէ հայելիին ետեւը մնացած ըլլայի: Երբ կը դատենք ուրեմն որ կարելին իրականութիւնը չ'ենթադրեր, կ'ընդունինք որ իրականացումը պարզ կարելիութեան վրայ բան մը կ'աւելցնէ, որ կարելին արդէն իսկ սկիզբէն հոն էր, տեսակ մը ուրուականի նման, որ իր ժամուն կը սպասէ, որ իրականութիւն պիտի դառնայ բանի մը յաւելումով, արիւնի կամ կեանքի չես գիտեր ո՛ր ներարկումին միջոցաւ: Զենք անդրադառնար որ հակառակն է ճիշդը, որ կարելին իրեն համապատասխանող իրականութիւնը կ'ենթադրէ յաւելեալ տարրով մըն ալ, քանզի կարելին զուգակից հետեւանքն է իրականութեան, մէյ մը որ յայտնուած է, եւ գայն դէպի ետ փոխադրող կարգուսարքի մը»¹²:

Եթէ մէկդի թողունք իր աշխատասիրութեան մէջ Բերգսոնին օգտագործած հայելային փոխաբերութիւնները (հայելին, ցոլացուող պատկերը, կրկներեւոյթը), գուցէ աւելի մեծ ճշգրտութեամբ պիտի կարենանք ըսել որ կարելին անցեալին մէջ ներկայէն մնացորդի նման բան մըն է: Այնպէս՝ ինչպէս անցեալէն նշխարներ կան ներկային մէջ, նոյնպէս՝ ներկայէն մնացորդներ կան անցեալին մէջ: Այլ խօսքով, կը նշանակէ թէ իրականը իրական է ըստ էութեան՝ ինքզինք գերազանցելով, թէ ներկային մէջ միշտ բան մը կայ որ չենք յաջողիր ըմբռնել ու ապրիլ, բան մը որ ուրեմն կը մնայ չփորձնկալուած ու չապրուած: Իրականի այս նշխարն է որ դէպի անցեալ կը մղուի, որպէս տակաւին կարելի բան մը, ճիշդ ինչպէս ֆրէժուէի կարգուսարքին մէջ այն հոգեխոցը գոր գիտակցութիւնը չի յաջողիր ընդունիլ՝ կը մղուի դէպի անգիտակիցը, որպէս խանգարիչ մնացորդ մը, որպէս մնացորդ մը որ յետոյ գիտակցութեան պիտի վերադառնայ ախտաբանական ձեւերով, նախ քան վերջապէս յիշողութեան մէջ յայտնուիլը: Իրականի այս յաւելեալ մնացորդը, այս նշխարը գոր ներկան կը թողու իր ետին, արդարեւ ունի երկու ձեւ կամ երկու երես. առաջինը կարելին է, որուն մասին Բերգսոն իրաւամբ փաստած է որ չի կանխեր իրականը, այլ կը հետեւի անոր: Երկրորդը յիշատակն է:

4. Բենիամին ցոյց տուած է որ յիշատակին ու կարելիութեան միջեւ կայ տեսակ մը գաղտնի ազգակցութիւն: *Passagenwerk*-ի մէկ ծանօթագրութեան մէջ, հետեւեալը կը գրէ ան. «յիշողութեամբ փորձառութիւն մը կ'ապրինք, որ կ'արգիլէ պատմութիւնը հիմնապէս ապաստուածաբանական կերպով պատկերացնել» (N8,I): «Գիտութեան կողմէ “հաստատուած”ը կրնայ յիշողութեան կողմէ փոխակերպուիլ: Յիշողութիւնը կրնայ անկատարը (երջանկութիւնը) կատարուածի փոխակերպել եւ կատարուածը (ցաւը)՝ անկատարի»¹³:

Այս կրնայ միայն նշանակել որ յիշողութեան գործողութիւնը կը կայանայ անցեալին ինքն իր կարելիութիւնը վերընծայելուն մէջ, ձեւով մը կարելիի ոլորտին մէջ փոխադրելով ինչ որ վերջնականապէս կատարուած կը թուէր ըլլալ: Ամէն անգամ որ իսկապէս բան մը կը յիշենք — այսինքն երբ անցեալը յանկարծակիօրէն յիշողութեան մէջ սաստկութեամբ կը ժայթփի, այդ տպաւորութիւնը թողնով որ ցարդ բնաւ չէինք ապրած գայն — այդ պահուն անցեալը այլեւս անփոփոխ բան մը չէ կամ մեռած չէ. գայն դարձեալ կը զգանք իբր կարելի ու կենդանի, այնքան մը որ կարծես պիտի կարենար — չէ՛, որ տակաւին կրնայ — տարբեր ըլլալ:

Յիշողութեան այս ձեւին ու անոր նիւթեղէն իրի մը մէջ յանկարծական յայտնութիւններուն է, որ Փրուստ իր ամբողջ գործը նուիրած է: Այս կը նշանակէ անցեալը իր ժամանակագրական վայրէն տեղահանել, ու գայն գետեղել ներկային մէջ, հոն ուր բնաւ չէինք ակնկալեր հանդիպիլ անոր. «անցեալը կը պահուրտի (մեր խելքին) ոլորտէն ու հասողութենէն դուրս, պատահական նիւթեղէն իրի մը մէջ [...], որուն մասին գաղափար իսկ չունինք: Պատահականութեան ձգուած է որոշելը, թէ մեռնելէ առաջ պիտի հանդիպի՞նք այդ առարկային կամ ոչ»¹⁴: Տուեալ առարկան — որ ըսենք՝ յետ մահու հանգամանքով կը կազմաւորուի, իբր տեսակ մը մնացորդ կամ նշխար — կրնայ կրկնեփով մը ըլլալ, ներմակ պատի մը մէկ մասնիկը, կամ անջատ աղիւս մը խնուղիին մէջ. բայց կրնայ նաեւ լուսանկար մը ըլլալ:

Բրասայ վերակազմած է այն յատուկ, կրճոտ հոգածութիւնը, գոր Փրուստ կը յատկացներ իր ընկերներու եւ իր սիրած անձերու նկարներուն: Երբ քսաներկու տարեկան էր, գուլիցերիացի երիտասարդ մը՝ Էդգար Ալբերտ, որուն սիրահարած էր, իրեն նուիրեք է դիմանկար մը, ուր Ռոսսօփի մէկ ոտանաւորը արտագրեր էր. «Look at my face: my name is Might have been; I am also called No more, Too late, Farewell»: Այս տողը այնքան ազդած պետք է ըլլայ Փրուստին, որ յիշողութեան իր ըմբռնումին համար ծրագրային դեր տուած է անոր: Յիշելով Մադլէն Լըմէրի *սալոնը* եւ հոն կատարուող հանդէսները, կը գրէ. «ամէն անգամ որ գայն ոգեկոչելու համար՝ յիշողութեանս դողդոջուն ու պղտոր խորքին մէջ կը դիտեմ այդ հանդէսներէն մէկը», կարծես կը լսէ այն ձայնը որ կ'ըսէ՝ «Եթէ կարող ես, ա՛ն իմ դէմքս, փորձէ՛ նայիլ ուղիղ դէմքին. անունս է՝ ան որ *կրնար ըլլալ* ու չեղաւ»¹⁵: Իշխանուհի Բիբեսֆոն կը յիշէ որ երջանկութեան առնչութեամբ գրոյցի մը ընթացքին, Փրուստ «սկսաւ երկար բացատրել բան որ ինծի կը թուէր ըլլալ ձախողութեան ներքողը, քանի որ կրնար ըլլալ ու չեղաւ»¹⁶:

Եթէ յիշողութիւնը, ինչպէս լուսանկարի մը պարագային կը պատահի, կը թուի անդառնալի կերպով անշարժացնել ինչ որ եղած է, ի՞նչ ձեւով իր մէջ կրնայ պարունակել գաղտնագիրը այն բանին որ պիտի կարենար տարբեր ըլլալ: Զախո-

դութեան մասին չէ խօսքը այնքան, որքան՝ ակամայ յիշողութեան յատուկ գործողութեան մասին: Իրարմէ՛ գանազանելով յիշողութիւն (*Gedächtnis*) ու յիշատակ (*Erinnerung*), Թէոդոր Ռայֆ գրած է որ մինչ առաջինը հիմնովին պահպանողական է, քանի որ կը ձգտի ստացուած տպաւորութեանց պաշտպանութեան, երկրորդը կործանիչ է, քանի որ կը ձգտի անոնց քայքայումին¹⁷: Եթէ յիշողութիւնը համեմատելի է արխիւի մը, որ արդէն իսկ կատարուածը կը պահպանէ իր անսրբագրելի կերպով վերջացած վիճակին մէջ, յիշատակը կը քանդէ արխիւին պատերը եւ անցեալը կ'ընկալէ ճիշդ ա՛յն կէտին՝ ուր ան առաջին անգամ ըլլալով ներկայի մակերեսին կը ծագի, իր բոլոր կարելիութիւններով — ներառեալ չյիշուելու կարելիութեամբ: Յիշատակը այս առումով՝ ըստ էութեան իր յիշածը չյիշողն է: Անոր ընկերացող «արդէն իսկ տեսնուած»ի զգայութիւնը ուրիշ բան չէ եթէ ոչ մնացո՛րդը, կամ՝ շո՛ւ՛քը, գոր յիշատակը դէպի անցեալ կ'արձակէ, երագին նման, որ մեզի համար գոյութիւն ունի միայն երբ արթուն վիճակի մէջ գայն կը յիշենք:

5. Եթէ նկատի առնենք այն ընկերային միջավայրերը, որոնք մարդաբաններու կողմէ «պատմութիւն կուտակող» ընկերութիւններ կ'որակուին — այսինքն այն ընկերութիւնները որոնց մէջ կ'ապրինք, հակադրուած նախնական ընկերային միջավայրերուն, որոնք «անփոփոխ պատմութեամբ» ընկերութիւններ կը սեպուին — եւ անոնց մէջ անցեալի փոխանցումին յատկացուած գործունէութիւնը, կը նշմարենք որ ան նախ եւ առաջ մնացորդներու անսահման կուտակումի, պահպանումի ու փոխանցումի աշխատանք մըն է: Ոչ միայն արխիւները — հանրային կամ անձնական —, ամէն տեսակի թանգարանները, եկեղեցիներու ու թագաւորական տոհմերու «գանձարաններ»ը, հնավանառներու խանութները, մինչեւ իսկ «պատմական կեդրոններ» կոչուած ու ամբողջութեամբ թանգարանի վերածուած քաղաքները, այլ նաեւ կրթօճախներու ու ամէն մակարդակի ու որակի դպրոցներու պատկառագողու համակարգը, նախակրթարանէն մինչեւ համալսարան, այս բոլորը կարելի պիտի չըլլար երեւակայել եթէ չըլլային անցեալէն մնացորդները: Կրնան ասոնք — ինչպէս այսօր «մարդկային մնացորդներու հնախօսութիւն» կոչուած կրթանքի պարագային — աշխարհական նշխարներ ըլլալ, հնախոյզներուն կողմէ գերեզմաններէ դուրս հանուած, անոնց պատկանած ընկերային ու կրօնական ստորակարգութիւններուն մասին տեղեկութիւններ քաղելու նպատակով, եւ կամ պարզապէս հին ու անվնաս զարդարանքներ ըլլալ, բոլոր պարագաներուն՝ այդ մնացորդներու տեսակն ու որակը այնքան ճշտ են, որ անոնց ամբողջական ցանկագրումն իսկ անյադրահարելի մարտահրաւէր մըն է: Ինչ որ ալ ըլլայ, ընկերային իրականութիւն մը կարելի է «պատմական» որակել այն ատեն միայն երբ կուտակէ, պահպանէ, ու փորձէ — քանզի միշտ

չէ՛ որ ի վիճակի է ընելու — փոխանցել այդ մնացորդները: Արդարեւ, եթէ պահ մը երեւակայեմք որ մնացորդները անհետանան — ինչպէս կը պատահի անփոփոխ պատմութեամբ յատկանշուած ընկերային միջավայրերու պարագային — եւ մնան միայն քանի մը նուիրական իրեր, այդ մշակոյթը այնպէս ինչպէս որ կը ճանչնանք գայն՝ պիտի դադրէր գոյութիւն ունենալէ:

Յստակ է որ անցեալի մնացորդներուն փոխանցումը իր մէջ հոգեւոր գործողութիւն մը կ'ընդգրկէ, զանոնք կեանքի կոչելու իր կարողութեամբ — իսկ հետզհետէ նուազ բացայայտ է այսօր թէ այդ գործողութիւնը ինչպէս կրնայ տեղի ունենալ: Շատ մը նշաններ խորհիլ կու տան որ որոշ ստեղծ մը ի վեր՝ անցեալին հետ կապը մնայուն տագնապի ենթակայ է, որուն հետեւանքները դիւրին չէ գուշակել: Մնացորդներու փոխանցումով զբաղող կարգուսարքերը այնքան անարդիւնաւէտ կը թուին ըլլալ, որ ամենէն զգայուն մտաւորականները սկսած են լուրջի առնել մշակոյթի անհետացումէն ետք եկող կեանքի մը պատրաստուելու անհրաժեշտութեան վարկածին: Բենիամին կրցած է այսպէս գրել, որ եթէ կայ բան մը որմէ անցեալը պէտք է անյապաղ ձերբազատել՝ իր աւանդութեան այդ եղանակն է, որ գայն փոխանցուելիք «ժառանգութեան» մը կամ «ազգային հարստութեան» մը համարժէք կը նկատէ¹⁸: Մշակոյթի պատմութիւնը, կ'աւելցնէ ան, «մարդկութեան ուսերուն վրայ ծանրացած գանձերու կշիռը կ'աւելցնէ, սակայն չի թոյլատրեր որ մարդկութիւնը կարենայ զանոնք ուսերէն վար թօթուել եւ այդպէսով՝ ձեռքերուն մէջ առնել», այսինքն զանոնք օգտագործել¹⁹: Մէյ մը որ անցեալի մնացորդները «մշակութային հարստութիւն» նկատուին, անխուսափելի հետեւանքը այն կ'ըլլայ որ անոնց մատակարարումը տնտեսութեան մը կը վստահուի, այսինքն հասոյթներու ու կորուստներու հաշուարկումի մը, որուն համաձայն կ'որոշուի թէ ի՞նչ բան պահպանել պէտք է եւ ի՞նչ բան քայքայել կամ վաճառել: Այսուհանդերձ, մնացորդներու ու ասոնց փոխանցումին հարցը ոչ միայն մէջտեղէն չէ վերցուած, այլեւ որպէս «ինչքեր» որոնց արժէքը կարելի է չափել՝ անոնք այժմ ա՛լ աւելի տեղ կը գրաւեն: Անցեալի մնացորդները տնտեսական արժէք մը ունին որովհետեւ մենք կարելո՞ր կը համարենք անոնց պահպանումը, թէ արդեօք հակառակն է ճիշդը: Իսկ ի՞նչ բան է մնացորդ մը, եթէ գայն փորձենք մտածել որպէս այդ:

Յիշատակելի է այն — կատարելապէս լուրջ — նախադասութիւնը, որուն միջոցաւ Մորից Սթայնշնայդեր²⁰, հրէութեան Գիտութեան հիմնադիրներէն մէկը, կը պատասխանէր իրեն հարցնողներուն թէ ի՞նչի կը ծառայէին իր կատարած ուսումնասիրութիւնները. «Միակ բանը որ կրնանք ընել՝ հրէականութեան պատշաճ թաղմանական արարողութիւն մը ապահովել է»: Կարելի է գուցէ այսօր այս դառն ախտանանաչումը ընդարձակել արեւմտեան մշակոյթի լման պատմութեան:

6. Աւանդութիւն կը նշանակէ «յանձնում»: Հայիմ Նախման Բիալիք եբրայական աւանդութեան մէջ կը գանազանէ *Հայախահր*, այսինքն իրաւական յարակցութեամբ կարգանշուած ուսմունքը, «կարծր, ծայրայեղ բժախնդիր, խիստ նշգրտութեան մը արտայայտութիւն»ը, եւ *Ազգադահր*, աւանդութեան ոչ իրաւական մասը, որ պատումներէ ու առակներէ կը բաղկանայ, «թեթեւ ու ներողամիտ, ողորմութեան արտայայտութիւն»²¹: Բենիամին սոյն գանազանութիւնը կ'օգտագործէ աւանդութեան նկատմամբ Քաֆայի յատուկ դիրքը սահմանելու համար, անոր գործը նկատելով նոյն այդ աւանդութեան տեսակ մը հիւանդագին վիճակը: Բիալիքի համար, *Հայախահր* ու *Ազգադահր* «մէկ էութիւն են, կամ միեւնոյն էակին երկու երեսները», եւ *Հայախահր* *Ազգադահր*ի բիւրեղացումն ու վերջին արդիւնքն է միայն, իսկ *Ազգադահր*՝ իր հոսանուտութեան վերադարձուած *Հայախահր*, մինչդեռ Բենիամին վնոականօրէն իրարու կը հակադրէ մէկ կողմէ՝ նշմարտութիւնը իր ազգադահակա՛ն թանձրութեամբ, այսինքն իր փոխանցելիութեամբ նկատի առնուած, եւ միւս կողմէ՝ նշմարտութիւնը իբր գուտ օրէնք, անկախաբար իր «յանձնելիութենէն»: Այնպիսի ժամանակաշրջանի մը որ կորսնցուցած էր նշմարտութեան ազգադահական յարակցութիւնը, եւ ուր մարդիկ մեծամասնութեամբ կը փորձէին ամէն գինով հաստատուն պահել նշմարտութիւնը, դիւրին ճամբան բռնելով ու հրաժարալեվ գայն յանձնելու ու ձեռքէ ձեռք փոխանցելու անհրաժեշտութենէն, «ինչ որ ուղղակի հանճարեղ է Քաֆայի մօտ, այն է որ բացարձակապէս նոր բան մը փորձած է ինք. գոհած է նշմարտութիւնը, փրկելու համար անոր փոխանցելիութիւնը, անոր ազգադահական տարրը»²²:

Հաւանական է որ մեր մշակոյթը տակաւին կը տառապի Քաֆային նկարագրած հիւանդութենէն — նոյնիսկ, եթէ կարելի է, նոյն այդ հիւանդութեան աւելի սուր հանգրուանի մը հասած ըլլալով: Ան երկփեղկուած է փոխանցուելիք որեւէ նշմարտութենէ գերծ փոխանցումի մը եւ փոխանցուելու որեւէ կարողութիւն կորսնցուցած նշմարտութեան մը միջեւ. երկփեղկուած է ընդմէջ մէկ կողմէ՝ պատմութիւններու եւ պատումներու, որոնք ոչ մէկ բան ունին այլեւս սորվեցնելիք, եւ միւս կողմէ՝ նոյնքան հեղինակաւոր որքան անգործադրելի պատուիրաններու: Կը նշանակէ որ կ'ապրինք ժամանակաշրջանի մը մէջ, ուր մնացորդի խնդիրը հասած է յորդելու աստիճանին: Արխիւներու եւ տոմարներու մէջ անցեալէն մնացորդներու կուտակումին կը համապատասխանէ յիշողութեան նշանակալից կորուստ մը. մնացորդներն ու յիշատակները գործածելու եւ փոխանցելու անկարողութեան կը համապատասխանէ տարբեր ու աւելի մտահոգիչ մնացորդի մը կերպարին անսահման անը, գոր ամէն գինով պէտք է ոչնչացնել ու քայքայել: Եւ ճիշդ այս մթագին, անտեսանելի

մնացորդին — այս «տականք»ին, զոր ոչ մէկ աղբանոց կրնայ այլեւս պարփակել եւ ոչ մէկ վերօգտագործում՝ վերստին ամբողջութեամբ շրջանառութեան մէջ դնել — հանդիպելով է, որ կարծես՝ արդիւնաբերական ու յետարդիւնաբերական հասարակութիւնը անդառնալիօրէն խորտակուելու վրայ է: Այս խորտակումին յայտնութեան կան նշանը՝ անկործանելի մնացորդի մը արտադրութիւնն է. խօսքս միջուկային թափօնին մասին է, որուն տեւողութիւնը կը գանցէ գայն տնտեսելու պարտաւորութիւնը ունեցող մարդկութեան հաւանական վերապրումը հարիւր հազարաւոր տարիներով:

7. Երբայական ու պաւղոսեսն մեսիականութեան էական կորիզը հանդիսացող աստուածաբանական ուսմունքի ծիրին մէջ՝ մնացորդի յղացքը սերտօրէն առնչուած է փրկութեան յղացքին: Մարգարէական աւանդութեան համաձայն, «մնացորդ»ը (*shear, scherit*, Եօթնասնից թարգմանութեամբ՝ *kataleimma, kataleiphten* եւ *hypo-leimma*) արդարեւ Իսրայէլին կ'առնչուի, որպէս վախճանաբանական փրկութեան ենթական: Եսայիի մօտ այդ եզրը կը յայտնուի իր տեսիլքին առաջին պահէն, Երուսաղէմի քանդումին հետ կապակցութեամբ, որուն ժողովուրդը լքած է իր Աստուածը. «Եթէ զօրքերու Տէրը զմեզ մնացորդ մը թողած չըլլար, արդէն իսկ Սողոմի նման կ'ըլլայինք, Գոմորի նման» (Եսայի, 1, 9): Բայց ամենէն նշանակալից հատուածը Եսայիի մեսիական մարգարէութեան մէջ է, 10, 20-22. «Այդ օրը, Իսրայէլի մնացորդը ու Յակոբի տան վերապրողները այլեւս պիտի չապաւինին իրենց հարուածողին, այլ պիտի ապաւինին Տիրոջ, Իսրայէլի Սուրբին, հաւատարմօրէն: Մնացորդը՝ Յակոբի մնացորդը պիտի դառնայ զօրաւոր Աստուծոյ: Որովհետեւ նոյնիսկ եթէ ժողովուրդդ, օ՛ Իսրայէլ, ծովու աւազին նման ըլլար, անկէ մնացորդ մը միայն մը պիտի փրկուի»: Ատկէ քիչ մը առաջ, մնացորդի գաղափարը պարփակուած է Եհովայի կողմէ Եսայիին յայտնուած գաւկի անունին իսկ մէջ. *Shear iasub*, «մնացորդ մը պիտի վերադառնայ» (կամ պիտի փրկուի — վերադարձ եւ փրկութիւն սերտօրէն առնչուած են հրէական մտայնութեան մէջ): Ասորեստանի թագաւորին դէմ ուղղուած մարգարէութեան մէջ ալ, Երուսաղէմի փրկութիւնը կապուած է մնացորդի մը աւետումին. «Քանզի Երուսաղէմէն պիտի յայտնուի մնացորդ մը, Սիոն լեռան վերապրողներէն: Ա՛ն է որ Տէրը պիտի գովաբանէ» (37, 32): Այս «մնացորդ»ին կը դիմէ մարգարէն, կեղծ աստուածներուն դէմ յաղթանակը եւ գալիք փրկութիւնը աւետելու ստեն. «Ունկնդրեցէք, Յակոբի տուն եւ համայն Իսրայէլի մնացորդք, դուք որ յանձնուած էիք արդէն իսկ մօր արգանդէն, ծնունդէն նուիրեալներ [...]: Ինչպէս արդէն ըրած եմ, նոյնպէս նեցուկ պիտի կանգնիմ, ձեզ պիտի առաջնորդեմ ու պիտի փրկեմ» (46, 3-4):

Միջիա մարգարեին մօտ ալ (4, 7), մեսիական աւետումը մնացորդի մը կը վերաբերի, որ Աստուծոյ ձեռքովն իսկ պիտի կազմուի. «Այդ օրը, - կ'ըսէ Տէրը, - կաղ մարդիկ պիտի հաւաքեմ շուրջս, ցամբան կորսուածները ու իմ կողմէս պատժուածները պիտի համախմբեմ: Կաղերը մնացորդի պիտի վերածեմ, իսկ կորուսեալներով՝ զօրաւոր ազգ մը պիտի կերտեմ»: Իսկ Ամուսը (5, 15), զգուշացնելով բոլոր անոնք, որոնք Տիրոջ Օրուան կը սպասեն, կ'ըսէ որ «իրենց համար խաւարում պիտի ըլլայ եւ ոչ լուսաւորում», քանզի «բոլոր հրապարակներուն վրայ ողբ պիտի լսուի», եւ այսուհանդերձ, հակասականօրէն, մնացորդի մը փրկութիւնը կ'աւետէ. «Ատեցէք վատը եւ սիրեցէք լաւը: Հնազանդ եղէք արդարութեան, որ մօտակայ է, եւ գուցէ օր մը Յաւերժականը, զօրքերու Աստուածը, պիտի գթայ Յովսէփի մնացորդին»: Եւ երբ, Եգիպտի մօտ, Տէրը Իսրայէլի վախճանը կը ծանուցէ եւ իր հրեշտակները կը հրաւիրէ անգթօրէն կոտորելու «ծերունիները, երիտասարդները, պարմանուհիները, մանուկներն ու կանայք», մարգարէն անոր կը հակադրէ մնացորդի մը գաղափարը. «Ո՛վ, Տէր իմ, դո՞ւն ես որ Իսրայէլի մնացորդը պիտի կոտորես, գայրոյթը թափելով Երուսաղէմի վրայ [...] կ'ուզես ուղղակի քանդել Իսրայէլի մնացորդը» (9, 8 - 11, 13):

8. Այս մարգարէական աւանդութիւնն է որ Պաւղոս կը յիշէ ու կը զարգացնէ *Թուղթ առ Հռովմայեցիսին* մէջ (11, 5-26): Իրեն յատուկ մեսիականութեան արմատականացումին համաձայն, մնացորդը այլեւս ապագային առնչուած բան մը չէ՛. ներկայ իրականութիւն մըն է, որ կը գուգադիպի մեսիական «հիմա»ին. «հիմակուան ժամանակին մէջ (*en to nyn kairoi*), շնորհի ընտրութեամբ մնացորդ մը մէջտեղ ելաւ (*leimma [...] gegonen*)»: Եսայիի մարգարէութեան հակադրուելով («միայն մնացորդ մը պիտի փրկուի»), Պաւղոս ժամանակներու աւարտին մէջ կը տեսնէ լիութեան (*pleromatico*) պահը, ուր Աստուած «ամբողջն է ամբողջին մէջ» (*panta en pasin*), ու նոյնքան վնասակամութեամբ կ'աւետէ — նոյնիսկ եթէ «խորհուրդ» մըն է (*mysterion touto*) — որ «ամբողջ Իսրայէլը պիտի փրկուի» (*pas Israel sothesetai*: 11, 26)²³:

Սխալ պիտի հասկցուի այս մնացորդի մեսիական նշանակութիւնը եթէ, ինչպէս կ'ընէ մեկնաբաններու մեծամասնութիւնը, գայն տեսնենք որպէս թուային մաս մը, այսինքն Իսրայէլի այն մասը որ կը վերապրի վախճանաբանական աղէտին եւ այսպիսով տեսակ մը կամուրջ կը կազմէ աւերին ու փրկութեան միջեւ: Բայց ոչ իսկ մնացորդը կրնայ պարզօրէն գուգադիպիլ Իսրայէլի հետ, որպէս ժողովուրդներու կործանումէն նողոպրած ու վերապրող ընտրեալ ժողովուրդ: Ուշադիր ընթերցում մը, ըլլայ մարգարէական գրութիւններուն, ըլլայ Պաւղոսի հատուածներուն, ցոյց

կու տայ որ մնացորդը Իսրայելի կողմէ մարմնաւորած յարակցութիւնն է, երբ ան անմիջական յարաբերութեան մէջ կը գտնուի մեսիական եղելութեան հետ: Չի գուգադիպիր ան ուրեմն ո՛չ ամբողջութեան հետ, ո՛չ ալ անկէ բաժնուած մասին հետ, այլ կը նշէ գուգադիպութեան անկարելութիւնը ամբողջութեան ու մասին միջեւ եւ իւրաքանչիւրին՝ ինքն իրեն հետ: Եթէ նշխարը մաս մըն է որ կը յաւակնի ներկայացնել ամբողջը, ամբողջին ու մասին միջեւ յարաբերութիւնը այստեղ յաւելեալ բարդութեան մը կը բախի: Մնացորդը ամբողջ մըն է որ կը կազմաւորուի իբր մաս, եւ մաս մըն է որ կը գանցէ ամբողջը որուն մէկ կոտորակն է: Վերջին օրը — այսինքն որոշիչ պահուն — ընտրեալ ժողովուրդը — եւ գուցէ ամէն ժողովուրդ — անհրաժեշտօրէն կը ներակայանայ որպէս նշխար, որպէս ոչ-ամբողջ: Ա՛յս է Պաւլոսին աւետած «խորհուրդը» Հոովմայեցիներուն:

9. Լուրիական Քապալային մէջ, մնացորդի ուսուցումը անսպասելի զարգացումի կ'արժանանայ²⁴: Ան Իսրայելի ժողովուրդէն կը տեղափոխուի ու կ'անցնի անոր Աստուծոյ: Աստուծոյ (*En-Sof*-ի, ինչպէս Քապալայի հետեւորդները կ'անուանեն աստուածութիւնը իր սկզբնական խորհրդով նկատի առնուած) առաջին արարքը ո՛չ յայտնութեան եւ ո՛չ ալ արարչագործութեան արարք է: Կծկուիլ մը եւ ծածկուիլ մըն է. ո՛չ թէ գործել իրմէ դուրս, այլ ինքն իր մէջ ետ քաշուիլ (*contraxerit [...] se a se ipso in se ipsum*, ըստ Քնոո ֆոն Ռոզընրոթի պարզ բանաձեւին, իր *Kabbala Denudata* գիրքին մէջ)²⁵: Երբ Աստուած ամէն տեղ է, որպէսզի աշխարհ մը կարենայ գոյութիւն ունենալ եւ ոչինչէն ստեղծուիլ՝ հարկաւոր էր որ ի մի հաւաքուի եւ ինքն իր մէջ խորասուզուի, ձեւով մը ուրեմն՝ ոչնչանայ: Այս ներաստուածային շարժընթացը *Shulganul* կը կոչուի, այսինքն՝ «կծկում» կամ «նահանջ», եւ ձեւով մը՝ կարելի է հասկնալ որպէս Աստուծոյ աքոր մը ինքն իր մէջ («*Shulganul* գաղափարը, — կը գրէ Շոլեմ, — աքորի ամենախոր խորհրդանիշն է գոր կարելի է երեւակայել»)՝²⁶:

Հոս է որ կը յայտնուի մնացորդի մը գաղափարը: Արդարեւ, ըստ Լուրիայի, Աստուծոյ կծկումը իր անէութեան մէջ մնացորդ մը (*reshimu*) կը թողու, որ համեմատելի է — բայց ակնյայտօրէն միայն պատկերի մը հետ է որ գործ ունինք — պարպուած շիշի մը յատակը մնացող գինիի կամ իւղի դիրտին: Ի՞նչ ձեւով կարելի է մտածումի առարկայ դարձնել այս մնացորդը: Տակաւին աստուածային²⁷ բանի մը հետ է որ գործ ունինք, թէ արդեօք Աստուծոյ անէութեան հետ: «Կրնանք խորհիլ, — կը գրէ Շոլեմը, ընդգծելու համար լուրիական ուսմունքին ներյայտ հակասութիւնները, — որ այս *reshimu*-ն տակաւին կազմուած է նոյն աստուածային էութենէն. բայց կրնանք նաեւ շեշտը դնել այն իրողութեան վրայ՝ որ *En-Sof*-ի էութիւնը այստեղ պէտք է անհետացած ըլլայ, որպէսզի շարժընթացին արդիւնքը գտնուի Աստուծ-

մէ դուրս»²⁷: Դիւրաւ հասկնալի է թէ ինչու Աստուծմէ պարպուած մը եւ միեւնոյն ժամանակ ձեւով մը աստուածային «մնացորդ» մը ենթադրող մտածումը իր յայտնութեան պահուն իսկ սրբապիղծ նկատուեցաւ:

Լուրիական ուսմունքին իրերայաջորդ ընդլայնումներուն մէջ, Աստուծոյ ինքն իր մէջ աքտորի պահը արարչագործութեան մէջ իր յայտնութեան նախաբանն է միայն: Այսուհանդերձ, եթէ նկատի ունենանք ինքն իր մէջ *Յիւզուսը*, դէմ յանդիման կը գտնուինք մէկ կողմէ՝ մինչեւ անհետացում ինքն իր մէջ կծկուած Աստուծոյ մը հետ, եւ միւս կողմէ՝ նախնական տարածութեան մը հետ ուր ան ներկայ է, «մնացորդ»ի կերպարանքով: Ինչպէ՞ս մտածել նման տարածութիւն մը, աշխարհը կանխող նման աշխարհ մը – եթէ ընդունինք որ իմաստ ունի այս պարագային՝ աշխարհի մը մասին խօսիլը: Ի՞նչ կը նշանակէ գոյութիւն ունենալ մնացորդի եղանակով: Եւ ի՞նչ է Աստուծոյ յարաբերութիւնը իր մնացորդին հետ եւ մնացորդին յարաբերութիւնը Աստուծոյ հետ:

10. Եթէ Շուեմի թելադրանքը ընդունինք, որուն համաձայն *Յիւզուսը* իրականութեան մէջ աքտորի, այսինքն աշխարհի երեսին հրեաներու կացութիւնը բնորոշող *galut*-ի խորհրդանիշ մըն է, կարելի է ուրեմն որ մնացորդի ուսմունքը իր մէջ պարփակէ հրեաներու գոյութեան բնագանցական յարացոյցը: «Արդարները իրենց գերեզմաններուն մէջ են եւ մարգարէները արդէն իսկ ինչ մէջ են, մինչ մենք, մեր հողերէն վտարուեցանք, Սիոնը մեր ձեռքերէն խլեցին եւ մեզ կը մնայ միայն Աստուած ու իր Թորան» . այսպէս կ'արտասանէ Բարուխի *Ասորական Յայտնութիւն* գիրքը (85, 3)²⁸: Քանի որ Աստուած ինքն իր մէջ ի սկզբանէ կծկուած է եւ միայն մնացորդ մը թողած է, իր կողմէ ընտրուած եւ տարագրուած ժողովուրդը իր կարգին կրնայ գոյատեւել միմիայն մնացորդի կարգավիճակով, մերթ ընդ մերթ ստանձնելով այս կամ այն օտար լեզուն եւ ինքնութիւնը, որոնց նկատմամբ հրեան այսուհանդերձ միշտ մնացորդի դիրքը կը գրաւէ: Աքտորը ուրեմն պատմականօրէն դիպուածական այն վիճակը չէ, զոր սիոնականութիւնը փորձած է ջնջել ի գին ամէն ինչի. այլ՝ բնագանցական գոյավիճակ մըն է, որ կը սահմանէ եւ կ'որոշէ իր իսկ գոյութեան պայմանները պատմութեան մէջ: Ինչպէս կը յուշէ Ամնոն Ռագ-Քրաքոցքին, աքտորի գաղափարը ձեւաւորուած էր արդէն իսկ Տանարի 70 թուականին տեղի ունեցած երկրորդ քանդումէն առաջ: Այդ գաղափարը կ'ենթադրէ որ նոյնինքն Աստուած ինքզինքն աքտորած է Աստուածաշունչով փակուող սրբազան պատմութեանէն, որ ասկէ ետք աստուածային ներկայութեան գրկուած՝ ամբողջովին անուրբ պատմութեան մը վերածուած է, դիպուածայինէն անդին որեւէ նշանակութեան գուրկ²⁹: Ոչ միայն մեսիական եղելութեան տեսանկիւնէն, այլեւ իր էութեամբն իսկ՝ Իսրայէլ տեսապէս *shear Israel* կամ *sherit Josep* է, տեսապէս անամբողջ է ու որեւէ ինքնութեան համե-

մատուցեամբ՝ չափէն դուրս է: Այս պատճառով է որ Ովսէի (Պաւղոսին կողմէ յիշուած) բառերով՝ Իսրայէլ ըստ էութեան ոչ-ժողովուրդ մըն է («գայն պիտի անուանեմ ոչ-ժողովուրդ-իմ, քանզի իմ ժողովուրդս չէ՛ք եւ ես ձեզի համար չեմ»): Ա, 9), ու մանաւանդ այն պատճառով որ որպէս ոչ-ժողովուրդ՝ հրեաները «պիտի կոչուին ապրող Աստուծոյ որդիները» (Ա, 10)³⁰: Ահա՛ ինչու, ինչպէս նկատած է Շլոմօ Փինես, ճիշդ է որ հրեաներու պատկանելիութիւնը այն մշակոյթներուն՝ որոնց մէջ ապրած են եւ որոնց լեզուն որդեգրած են ստոյգ պատմական իրողութիւն է, նոյնիսկ եթէ իրենց գիտակցութեան մէջ չէ ներգրաւուած, բայց եւ այնպէս հրէական ինքնութիւնը որպէս այդ՝ խնդիր մըն է, ոչ թէ տուեալ մը³¹: Իսրայէլ ժողովուրդ մըն է որ կ'ապրի իբր մնացորդ, աշխարհի մը մէջ որ իր կարգին միայն Աստուծոյ մէկ մնացորդն է:

11. Ինչպէս որեւէ գուտ աստուածաբանական յղացք, մնացորդի յղացքը պատմութեան փիլիսոփայութեան ծիրին պատկանող յղացք մըն է: Ան կ'արտա-յայտէ անգուգադիպութիւնը ոչ միայն ամբողջին ու մասին միջեւ, այլ նաեւ *olam hazzeh*-ի — արարչագործութենէն մինչեւ ժամանակներու աւարտը երկարող ժամանակաշրջանի — եւ *olam habba*-ի (գալիք էոնի) միջեւ, ոչ եւսի եւ ոչ տակաւինի, անցեալի ու ապագայի միջեւ: Ժամանակը որ կը մնայ երկու էոններուն միջեւ, բուն պատմական ժամանակն է, որ ո՛չ չափելի ժամանակագրական շարքն է, ո՛չ ալ անժամանակ ու անչափելի յաւերժութիւնը: Պատմութիւնը այս մնացորդն է, որ արգելք կը հանդիսանայ երկու էոններուն միջեւ գուգադիպութեան ու անոնց փոխադարձ ներթափանցումին, եւ անոնց միջեւ բաց կը թողու մարդկային գոյութեան տարածքը:

Հոս է որ մնացորդի մեսիական գաղափարը կը գողուի պատմական ժամանակը սահմանող գաղափարին հետ: Եբրայական մեսիականութեան ուղղուած Շոլեմի քննադատութեան համաձայն՝ ապրիլ ժամանակի մը մէջ որ կը մնայ կը նշանակէ ո՛չ թէ գոյատեւել յետագումի եւ սպասումի եղանակով, այլ՝ փորձըն-կալել որ ամէն պահ «փոքր շքամուտքն է, ուրկէ մուտք կը գործէ մեսիան»³², ու իբր այդ՝ անտեղադրելի է ժամանակագրական շարքին մէջ, որ ընդհակառակը՝ ամէն տեղ ընդհատուած ու բեկանուած է: Մեսիական ժամանակը ժամանակներու վերջաւորութիւնը չէ, որ պիտի ըլլար ժամանակագրական ժամանակին մէկ մասնիկը — վերջինը —, այլ՝ վերջաւորութեան ժամանակն է, ժամանակ մը որ կը կծկուի եւ կը սկսի աւարտիլ ու անկէ դուրս չըլլալով հանդերձ՝ չի գուգադիպիր ժամանակագրական ժամանակին հետ, քանի որ գայն ներսէն շարունակաբար կը փոխակերպէ: Այս

առումով՝ ժամանակը որ ամեն վայրկեան կը մնայ մեզի՝ միակն է որ կրնանք ձեռք առնել որպէս մեր ժամանակը, միակն է որ ունինք մեր տրամադրութեան տակ:

12. Հնդկական աւանդութեան մէջ, սննդեղէնի աւելցուքը պիղծ կը համարուի: Ո՛վ որ աւելցուքը ուտէ անկէ կը վարակուի եւ մեղք գործած կ'ըլլայ, որմէ պէտք է մաքրուի: «Ջուրերը թող զիս մաքրեն աւելցուքը (*ucchistam*) կերած ըլլալուս համար, — այսպէս կ'արտասանէ աղօթք մը *Taittiriyaanyaka*-էն, — արգիլուած ուտեստեղէններու, բոլոր իմ վատ արարքներու եւ չար մարդոցմէ նուէրներ ընդունած ըլլալու մեղքերէն»³³: Այսուհանդերձ կան մնացորդներ, մատաղներէն մնացած, որոնք մաքրամաքուր սնունդ կը սեպուին:

Որպէս գոհագործական ընծայաբերում, աստուածներուն հրամցուած կերակուրի մնացորդներէն՝ գոհաբերողը ամեն անգամ երեք կլուակ կը ստանայ, որոնք վերապահուած են արարողութեան հրաւիրուած պրահմաններուն: «Ջոհաբերումի աւելցուքներով սնանող բարի մարդիկը որեւէ ապականութենէ զերծ են. բայց անոնք որոնք իրենց կարիքներուն ու սպառումին համար սննդամիջոցը կ'եփեն, մեղաւորներ են եւ մեղքով կը սնանին» (*Bhagavadgītā*, III, 13): Եւ այս՝ կ'արժէ նաեւ ուսուցիչին կողմէ թողուած աւելցուքներուն համար, որ աշակերտը պէտք է ուտէ երկիւղածութեամբ, կարծես ընծայաբերումի մը նշխարները ըլլային:

Մնացորդին յատուկ այս կարգավիճակը չի սահմանափակուիր սնունդի ոլորտին: Նշխարը նաեւ *karman*-ին կողմէ պատճառուած վերածնունդներու շրջափուլին գաղտնի շարժիչ ուժն է: Իւրաքանչիւր անհատի բարի կամ վատ արարքները իրարու միջեւ չեն հաւասարակշռուիր, կը մնայ աւելցուք մը կամ նշխար մը (*anusaya*), որ կ'որոշարկէ վերամարմնացումը եւ այսպէս շարժման մէջ կը պահէ ծնունդներու անվերջ մեքենայութիւնը: *Karman*-ի այս մնացորդէն կը փորձէ խոյս տալ *samnyasin*-ը, «հրաժարողը», բայց նոյն այս մնացորդը բարի գործողին կ'ապահովէ լաւ վերածնունդներու շարքը, որուն շնորհիւ երկինք պիտի բարձրանայ: Պիտի չզարմանանք տեսնելով որ նշխարի նման բան մը կայ նաեւ լեզուի շրջածիրէն ներս: Ըստ *Aitareya Upanishad*-ին, *vac*-ը, խօսքը, գայն կազմող վանկերուն հետ չի նոյնանար, այլ անոնցմէ վեր ու անդին՝ մնացորդի նման բան մըն է (*ucchisyate*): Վանկերը որպէս խօսքի բաղադրիչներ՝ երբեք ամբողջը չեն, ինչպէս *vac*-ը իր մասերուն ամբողջութիւնը չէ, այլ անոնց նկատմամբ՝ միայն մնացորդ մըն է: Ինչպէս պարզ կերպով կը գրէ *Aitareya*-ին հեղինակը. «Վանկը — *aksasram* — եռավանկային է, խօսքը, *vac*, մէկ վանկ է միայն»³⁴: Ինչ որ կարելի է արտայայտել նաեւ ըսելով թէ ինչ որ

խօսքին մէջ նշանակութիւն ունի — իմաստաբանական տարրը — մնացորդ մըն է ձայնային ու հնչաբանական իրականութեան հետ համեմատած:

Այս իմաստով է որ Մալամուտ կրնայ հաւաստել որ մնացորդի յղացքը հիմնական տեղ մը կը գրաւէ պրահմանական վարդապետութիւններուն մէջ: «Նիւթի կամ արարքներու որոշ քանակ մը սովորաբար չի սպառիր ամբողջութեամբ. գործողութիւնները որոնց ենթարկուած է ան վերջնական արդիւնքի մը չեն յանգիր. նշխար մը կը մնայ, անորոշ, որուն յատկութիւնը սակայն այն է որ անշարժ չէ, ընդհակառակը՝ ներգործօն է»³⁵: Կը հասկցուի ուրեմն թէ ինչու *Atharvaveda*-ի ժողովածոյին մէջ գրուած է հետեւեալը. «Նշխարին (*uchiste*) վրայ հիմնուած են անունն ու կերպը, նշխարին վրայ հիմնուած է աշխարհը: Նշխարին մէջ կը կեդրոնանան Ինտրան ու Ագնին, ամբողջը [...]: Էութիւնն ու անէութիւնը, երկուքն ալ մնացորդին մէջ են, մահը, գօրութիւնը, *Prajapati* [...]: Շունչը, ներշնչուած ու արտաշնչուած, տեսողութիւնը, լսողութիւնը, իրողութիւնը որ բաները անկորնչելի են, նաեւ իրողութիւնը որ կորստական են. նշխարէն ծնած են բոլոր աստուածները որոնք երկնքին մէջն են եւ հոն կը բնակին»³⁶:

13. 1803-ի ու 1804-ի միջեւ, Հէօլդերլին *Andenken* (Յուշ) օրհներգը յօրինած է, որ 1808-ին «*Musen Almanach*»-ին մէջ պիտի հրատարակուէր: Ինչպէս վերնագիրը կը յուշէ, ոտանաւորի հինգ տուները տարբեր ձեւերով անցեալէն բան մը կ'ոգեկոչեն — առաջին տունին մէջ ի հարկէ՝ մօտաւոր անցեալէն, քանի որ հոն՝ տեսարան մը կ'երեւի Փրանսայէն («Գեղեցիկ Գարոնն / ու Բորդոյի պարտէզները»), ուրկէ Հէօլդերլին անցած էր տարի մը առաջ — եւ կամ աւելի վաղ շրջանէ մը, ինչպէս չորրորդ տան մէջ, ուր կը նշէ «ընկերները» եւ Բելլարմինը, *Hyperion*-ի նամակներուն հասցէատէրը («Ո՞ւր են սակայն ընկերները, Բելլարմին — ընկերոջ հետ . . . »): Վերջին տան մէջ, դարձեալ կ'ոգեկոչուի Փրանսական տեսարանը, ծովուն հետ «որ կը խլէ — եւ կու տայ յուշը», եւ սիրոյ «որ յարատեւութեամբ կը հալածէ աչքերը»: Այս կէտին հասած, օրհներգը կը փակուի յանկարծ հետեւեալ տողով՝ *Was bleibt aber, stiften die Dichter* («ինչ որ կը մնայ, բանաստեղծները կը հիմնեն») ³⁷:

Հէօլդերլինի մտադրութիւնը սխալ պիտի հասկցուէր, եթէ *Was bleibt*-ը մեկնաբանուէր որպէս ժամանակին մէջ դիմադրող ու տեւող բան մը, այսինքն բանաստեղծին գործը: Այս սխալին մատնուած է, գոնէ առաջին շրջանին, Մարթին Հայդեբերը, որ 1941-42 ձմրան կիսամսեան յատկացուցած է օրհներգի մեկնութեան: «Խօսքը այստեղ — կը գրէ ան սկսելէ առաջ վերլուծական աշխատանքը — կը վերաբերի հիմնելուն, ապագայ բանի մը հիմքը դնելուն, ո՛չ թէ անցեալին պատահած

բանի մը յիշողութեան: Կը խօսուի բանի մը մասին որ կը մնայ, ո՛չ թէ անցեալին անցած գացածի մասին: Եթէ նշմարե՛նք արդէն իսկ հոս, որ Հէօլդերլինի բանաստեղծութիւններուն մէջ ամէն ինչ կ'ամփոփուի եզրափակիչ տողերուն մէջ ու յանախ՝ հո՛ն է միայն որ բուն խնդիրը կը յայտնուի, այն ատեն՝ կապակցութիւնը եզրակացութեան եւ վերնագիրին միջեւ բոլորովին առեղծուածային կը դառնայ, հակառակ անոր որ վերնագիրին մէջ պէտք է գաղափար մը քաղէինք ամբողջին մասին»³⁸: Դասընթացքի աւարտին, վերջին տողը պարզաբանելով, Հայդեգեր կը զարգացնէ իր մեկնաբանութիւնը: Մտածողութիւնը — յիշողութիւնը (*Andenken*) — որ օրհներգին առարկան է՝ կը յառի թէ՛ անցեալին, թէ՛ «գալիք»ին: Մտածելով դէպի ետ ու դէպի առաջ (*zurück-und vor-denkende*), յիշողութիւնը կը պարզէ որ նակատագրին կը պատկանի. «այդ մտածող պատկանելիութիւնը յիշողութեան սկզբնական էութիւնն է»³⁹:

Այս կէտին հասած, փիլիսոփան նոր տարր մը կը ներմուծէ, որ մեկնաբանութիւնը նուազ նախատեսելի ուղղութեամբ կ'առաջնորդէ: «Հիմնելու համար ինչ որ կը մնայ, բանաստեղծը ի՛նք պէտք է մնացորդ մը ըլլայ (*ein bleibender*). մէկ բան պէտք է կարենայ ընել անմնալ այն ամբողջին մէջ՝ որ ժամանակի երկայնքին կը մնայ կրելիք ու երգին մէջ ըստուելիք» (անդ, էջ 194): Ինչ որ վնասական է հոս այլեւս՝ բանաստեղծին կացութիւնը չէ այնքան անցեալին ու ապագային միջեւ, անցեալի եղածին ու գալիք երգին միջեւ, որքան՝ այն իրողութիւնը որ նոյնիմէք բանաստեղծը պէտք է մնացորդի դիրքը գրաւէ, պէտք է ըլլայ միայն «բան մը որ կը մնայ»: Սակայն ի՞նչ բանի համեմատ:

14. Այն հանգամանքը՝ թէ հէօլդերլինեան վերջին շրջանի ոտանաւորներուն մէջ աստուածները կ'երեւին հրաժեշտի ապաստուածաբանական պատկերով, նկատուած է արդէն իսկ բաւական ժամանակէ ի վեր: *Dichterberuf* վերնագրուած կտորին վերջին տողի սրբագրութիւնը (*solange der Gott nicht fehlet*, «այնքան ատեն որ Աստուած բացակայ չէ», դարձած է՝ *solange, bis Gottes Fehl hilft*, «այնքան ատեն որ Աստուծոյ բացակայութիւնը կ'օգնէ») պարզապէս «հեգնական» չէ ինչպէս կը նշէ Բայսներ⁴⁰, այլ հիմքը կը հանդիսանայ Հէօլդերլինի վերջին շրջանը յատկանշող՝ աստուածայինին հետ նոր ու աննախընթաց յարաբերութեան: Ժամանակը որուն մէջ բանաստեղծը կ'ապրի եւ ինքզինք կը կորսնցնէ «զրկանքի ժամանակ» մըն է (*dürftige Zeit*), ուր «Բարձրեալը երես կը դարձնէ — եւ ոչ մէկ անմահ տեսանելի կ'ըլլայ երկնքին մէջ — եւ կանաչ աշխարհի մակերեսին» (Պատմոս) եւ «իրենց աստուածները կորսնցուցած» մարդիկ (*Götterlosen*) սուրբ գիշերուան մէջ կը թափառին «ինչպէս թէ քունի մէջ» (*wie Schlummer*)⁴¹: Պատահական չէ որ աստուածներու այս հրաժեշտին

ծայրայեղ տիպարը ըլլայ Քրիստոս («վերջինը ձեր տոհմէն») — այսինքն աստուածային տիպար մը որուն մէջ, ըստ Պաղոսի գրչին, Աստուած դատարկուած է իր աստուածութենէն (*eauton ekenosen* — Թուղթ առ Փիլիպպեցիս, 2, 7)⁴²: Քրիստոս — տարօրինակօրէն Դիոնիսոսին հետ նոյնացուած — է՛ ինչ որ կը մնայ, մէյ մը որ աստուածները հեռացած են այս աշխարհէն (այսպէս՝ Դիոնիսոսի մասին Հէօլդերլին կ'ըսէ թէ «կը մնայ (*bleibet*) եւ հրաժեշտ տուած աստուածներու հետքը Աստուծմէ գուրկ մարդիկ դէպի խաւար կ'առաջնորդէ» (Ծրդ տուն)⁴³: Հէօլդերլինի *Brot und Wein*ի վերջին տունները կրնան կարդացուիլ որպէս զուտ կենսական աստուածաբանութեան մը իմաստով, ուր Աստուած «մարդկային կերպար ստանձնած է / եւ աւարտած ու փակած է, միսիթարելով, երկնային խրախնամքը» (Ծրդ տուն)⁴⁴:

Կարելի չէ այսուհանդերձ այս հէօլդերլինեան բանաստեղծական ապաստուածաբանութեան յատուկ նկարագիրը հասկնալ, եթէ չչափենք տարածութիւնը որ գայն կը բաժնէ Ի. դարու կենսական աստուածաբանութենէն: Այս վերջինի պարագային՝ աստուածութեան հրաժեշտը եւ Աստուծմէ գուրկ աշխարհի մէջ գոյութիւնը մթին ու վնոպէս ողբերգական կերպարանք կը ստանան, Հէօլդերլին ընդհակառակը Աստուծոյ բացակայութիւնը կ'ապրի վերջին հաշուով որպէս խաղաղ գոյավիճակ, գրեթէ քնաշրջիկի մը երջանկութեամբ: Ատկէ՝ յարակարծական բանաձեւումները, ինչպէս օրինակ՝ «բացակայութիւնը որ կ'օգնէ» եւ, *Նդիրոսի* թարգմանութեան հետ տպուած «Դիտողութիւններ»ուն մէջ՝ «սուրբ տեսակի դաւանանութեան» մը գաղափարը («մարդ կը մոռնայ ինքզինք ու կը մոռնայ աստուածը, եւ կը դարձնէ դէմքը, իրապէս սուրբ շարժումով մը, դաւանանի մը նման»)՝⁴⁵: Այս վիճակը, երեւութապէս հակասական, կարծես երբեմն կը նախագուշակէ աստուածներու ապագայ վերադարձ մը, եւ այս իմաստով է որ մեկնաբանները գայն կ'ընթեռնեն — եւ սակայն, գրեթէ հերքելու աստիճան այս մեկնաբանութիւնը, *Mnemosyne*-ին նուիրուած օրհներգը վնոականօրէն կը հաստատէ որ «մենք չենք ուզեր դէպի առաջ նայիլ, ո՛չ ալ դէպի ետեւ»⁴⁶: Հոս խնդրոյ առարկայ ժամանակը հարկ է մտածել անցեալի ու ապագայի միջեւ տարբերութենէն անդին, որպէս այն ժամանակը — մեսիական ժամանակը — որ կը մնայ անոնց միջեւ եւ նոյնպէս աստուածայինը մտածել ո՛չ թէ որպէս անդառնալիօրէն անցած կամ դարձեալ գալիք, այլ շարունակաբար եւ անժամանակ կերպով ներկայ՝ մնացորդի մը երեւոյթով:

Աստուածայինի այս փորձընկալումին հակաողբերգական ու գուարթ նկարագիրը բացայայտ է Հէօլդերլինի վերջին բանաստեղծութիւններուն մէջ, որոնցմէ շատերը Սֆարդանելի ստորագրութիւնը կը կրեն, եւ ուր, իրարու յաջորդող եղանակներու փոխանակելիութեան պարզ նկարագրութեան մէջ, մարդկային կեանքը այլեւս կը յայտնուի «որպէս աստուածային պատկեր», որուն «կատարե-

լութիւնը գուրկ է ողբէ»։ Այս բանաստեղծութիւններուն սովորաբար «խելագարութեան» գործեր սեպուիլը կը նշանակէ միայն մէկ բան. այն շրջանին երբ յղացուած են անոնք, այս գործերուն մէջ յայտնուող աստուածաբանութիւնը կարելի էր մտայղանալ միայն այդ գինով։

15. Հնարաւոր է ուրեմն, որ բանաստեղծութեան լեզուն յատուկ լեզու մը չըլլայ, այլ լեզուի մնացորդի նման բան մը. որ լեզուն, Հ.Արեւնտի բառերով, ըլլայ գերագանցօրէն բան մը որ «կը մնայ»։ Քննադատները կը նշմարեն Հէօլդերլինի վերջին շրջանի լեզուական յատուկ դժուարութիւնը, ուր բառերու մեկուսացումը եւ ծայրայեղութեան մղուած յարադասութիւնը գրեթէ անկարելի կը դարձնեն իմաստի յստակ ընկալում մը։ Շարադասութեան եւ լեզուի իմաստաբանութեան կապերու այս փլուզումն է, որ Գեօթէի ու Շիլլերի աչքերուն՝ անգործածելի ու գրեթէ ծիծաղելի կը դարձնէր Սոփոկլէսի թարգմանութիւնները, որոնց Հէօլդերլին նուիրած էր իր վերջին ուժերը։ Այս՝ ա՛լ աւելի ճիշդ է Ցելանի բանաստեղծութեան պարագային, ուր Փրիմօ Լէվիի նման ուշադիր ընթերցող մը կրցած է նշմարել միայն «խախուտ թոթովանք մը, մահամերձի մը հոնդիւնին նման բան մը», յամենայն դէպս «ոչ հաղորդակցութիւն մը եւ ոչ իսկ բուն իմաստով լեզու մը»⁴⁷։ Երկու պարագաներուն ալ, կարծես լեզուէն (գերմաներէնէն) մէկ առ մէկ հանուէին ու անգործադրելի դարձուէին հաղորդակցական յատուկ բոլոր գործառոյթները, որոնք զայն հասկնալի կը դարձնեն հասարակաց գործածութեան մէջ։ Բանաստեղծութեան լեզուն ա՛յն է որ *կը մնայ*, մէյ մը որ այս գործառոյթները աստիճանաբար ջնջուին կամ իրենց դուզնագոյն սահմանին հասցուին. *նոյնիսկ երբ լեզուի բոլոր գործողութիւնները անգործօն դարձուին, միշտ բան մը կը մնայ եւ այդ մնացորդը բանաստեղծութիւնն է*։ Կարելի է խորհիլ որ ասիկա կը համապատասխանէ լեզուի նախնական եւ ադամային վիճակի մը, երբ տակաւին անունը նշանակութեան մէջ չէր գահավիժած. ամէն պարագայի, իրողութիւնը այն է որ ան մեզի այսօր նշխարի երեւոյթով կը յայտնուի։

Ասոր նման բան մըն է ականաւոր ուամկերէնը, զոր Դանթէ կը նկարագրէ իր *De vulgari eloquentia*-ին մէջ⁴⁸, որ այս կամ այն քաղաքի լեզուին վերագրելի չէ, այլ միայն մնացորդն է, երբ Իտալիոյ տարբեր քաղաքներու կամ կեդրոնական շրջաններու տասնչորս խօսակցական ուամկ լեզուները մաքրագտուին իրենց յատկութիւններէն եւ այլանդակութիւններէն։ «Ականաւոր, արժունական ու կեդրոնական ուամկերէնը» տարբեր լեզու մը չէ. է՛ ինչ որ կը մնայ տեղական ուամկերէններէն, «դէպի ներս եւ դուրս գիշումներէ» ետք, «իտալական պուրակէն տեւաբար արմատախիլ ընելով» զայն այլանդակող «փշոտ մացառները»։ Դանթէին որոնած «յովագը», որ «ամէն կողմ իր բոյրը կը տարածէ, սակայն որեւէ տեղ չի յայտնուիր»,

լեզուի այն գործածութիւնն է՝ զոր ոչ մէկ քաղաք կրնայ իրը համարել, ինչ որ կը մնայ երբ անգործադրելի դարձած են գործածութեան միջոցներն ու եղանակները որոնցմով խօսողները իրենց խօսքերը կ'իւրացնեն: Բանաստեղծութեան լեզուն անհաղորդելին է, որ կը մնայ երբ ամէն հաղորդակցութիւն կախակայուած ու անգործադրելի դարձած է. անխօսելի մնացորդն է, որ կը զանցէ որեւէ բարբառ եւ որեւէ լեզուային փոխանակում — այս իմաստով, Ճովաննի Փասֆոլիի բառերով, մեռեալ լեզուն է, որ կը բնակի ու կը դիմակայէ ամէն լեզուի մէջ, զոր կենդանի լեզու կը կոչենք⁴⁹:

16. «Մնացորդ լեզուի» կամ «լեզուի մնացորդ»ի մը գաղափարը նաեւ փիլիսոփայական աւանդութեան կիզակէտին կը գտնուի: *Ստորոգութիւններուն* նուիրուած իր մենագրութեան մէջ, Արիստոտել երեւութապէս ամբողջական կերպով կը ցանկագրէ խօսքի (*legomena*-ներու) տասը հիմնական ձեւերը. գոյացութիւն, որակ, քանակ, վայր, ժամանակ, յարաբերութիւն, ներգործութիւն, կրաւորութիւն, վիճակ, դիրք: Հոչակաւոր դարձած ուսումնասիրութեան մը մէջ, Բենվենիստ կը փաստէ որ այս ստորոգութիւնները, որոնք փիլիսոփայական պատմութեան մէջ մեկնաբանուած են որպէս էոյթը ըսելու ձեւերը, խորքին մէջ յունարէն լեզուի հիմնական կառոյցներուն կը համապատասխանեն: Բայց արդէն իսկ հին մեկնաբանները, գիրքին առարկան սահմանելու պահուն, անդրադարձած էին որ փիլիսոփան կ'ուզէր զբաղիլ ո'չ թէ միայն գոյակներով կամ ո'չ թէ միայն լեզուական հարցերով, այլ՝ գոյակներով որպէս լեզուական եզրերուն ընդմէջէն ցուցանշուած: Էսբանութիւն եւ տրամաբանութիւն, այս իմաստով, անբաժանելի են: Բայց էոյթի ու լեզուի այս սերտ էսբանական կապակցութենէն — ըստ որուն էոյթը է՝ ինչ որ կ'ըսուի եւ լեզուն ամէն անգամ կ'ըսէ ինչ որ է (կամ չէ) — մեկնելով է, որ փիլիսոփայութիւնը կը սահմանէ իր իսկ պարտականութիւնն ու իր մատուցած մասնայատուկ ծառայութիւնը:

Արդարեւ, փիլիսոփայութիւնը կը ջանայ ըմբռնել էոյթի ու լեզուի փոխկապակցութիւնը, կը ջանայ ըսել ո'չ միայն իրերը կամ ո'չ միայն լեզուն, այլ նոյն այդ կապակցութիւնը լեզուին ու աշխարհին միջեւ, որ լեզուն կը կազմաւորէ իբր լեզու եւ էոյթը իբր էոյթ: Այս փոխկապակցութիւնը ըսող ու բացայայտող խօսքը, չի կրնար լեզուին մէջ պարփակուած՝ ցուցանշող նառասութիւն մը ըլլալ, բանի մը մասին բան մը ըսող տեսակէն. պէտք է ըսէ նոյն ինքն՝ լեզուն, այն չափով եւ այն առումով որ ան կ'ըսէ գոյակը — եւ ըսել գոյակը այն չափով եւ այն առումով որ ան լեզուի մը մէջէն ըսուած է —, առանց իր տրամադրութեան տակ ունենալու անդրլեզու մը, որուն միջոցաւ լեզուն նկատի առնուէր որպէս առարկայ:

Հոսկէ կը բխի Պղատոնի համար իտէայի մասին խօսելու դժուարութիւնը: Ի հարկէ, ըլլալով անանուն՝ իտէան կրնայ միայն զգայական գոյակներու համեմատութեամբ սահմանուիլ, համանունական ձեւով («նոյն ինքն բոլորակը», «նոյն ինքն ձին»...), որպէս «նոյն ինքն բանը» որ խնդրոյ առարկայ է գոյակներուն վերաբերող ամէն ճանաչողութեան մէջ: Նոյն կերպով, Արիստոտէլը, էութիւնը սահմանելէ ետք որպէս նախադրեալ, որուն վրայ ամէն ինչ կը ստորոգուի, բայց որ ինքը ուրիշ որեւէ բանի վրայ չի ստորոգուիր, ստիպուած է սեւեռելու լեզուի այդ մնացորդը, որ ի սկզբանէ անցեալին մէջ կը խուսափի, ստորոգութիւններէն անդին, որպէս ասոնցմէ իւրաքանչիւրին մէջ խնդրոյ առարկայ «էոյթը որ էր» (*ti en einai*): Մտածողութիւնը հոս պէտք է չափուի անկանոն եզրերու հետ, որոնք կարծես ոչինչ կը ցուցանշեն — եւ, այսուհանդերձ, միշտ չըսուած կերպով ներկայ են այն իրողութեան մէջ՝ որ կը խօսինք կամ խօսած ենք բանի մը մասին — եւ այս առումով ամէն ճանաչողութեան մէջ կը մնան ըսուելի եւ չըսուած:

Այս դիտանկիւնէն՝ կարելի է փիլիսոփայութիւնը սահմանել որպէս լեզուի «մնացող» բաժնին ուսումնասիրութիւնը, երբ ողջամիտ բոլոր առաջադրութիւնները — բոլոր *doxai*-ները, կարծիքները որոնք բանի մը առնչութեամբ բաներ մը կ'ըսեն — ըսուած են (կամ կ'ենթադրուի որ ըսուած են). ինքն ալ ուրեմն, բանաստեղծութեան նման, «լեզու մըն է որ կը մնայ» կամ՝ «լեզուի մնացորդ մը»:

17. Սկոլաստիկ փիլիսոփայութիւնը այս մնացորդը կը մտածէ անդրանցականի անունով: Անդրանցական (*transcendentia*) կամ գերանդրանցական (*supertranscendentia*) եզրերը այն եզրերն են որոնց իմաստը համազօր է «էոյթ»ին (*ens*), եւ որոնք ըլլալով հանդերձ ամէն ստորոգութեան եւ ամէն ճանաչողութեան մէջ ներկայ՝ չեն նոյնանար անոնց հետ («մէկ [*unum*]», «իրական [*verum*]», «իր [*res*]», «բան մը [*aliquid*]»): Նոյն այս պատճառով, փիլիսոփայութեան պատմութեան մէջ, անդրանցականներու հարցը կարծես թէ կը զուգադիպի բնագանցութեան կամ առաջին փիլիսոփայութեան առարկային հետ: Այնքան էական չէ հոս գանգաճումը անոնց միջեւ՝ որոնք բնագանցութեան առարկան կը համարեն «գոյակը իբրեւ գոյակ», «Աստուած», իրը կամ «որեւէ բան մը», որքան՝ խնդրական կարգավիճակը այս եզրերուն, որոնք ամէն ճանաչողութեան մէջ ըսուած ու ենթադրուած ըլլալով հանդերձ՝ չեն կրնար իրենց կարգին «ըսուիլ» եւ միակողմանիօրէն սահմանուիլ: Անդրանցականը կը նշէ այսպէս լեզուի մէկ մասը, կամ աւելի ճիշդ՝ մէկ ծայրամասը, ուր լեզուն կը դադրի ցուցանշական դեր կատարելէ, եւ սակայն ձեւով մը տակաւին կը մնայ լեզու (նոյնիսկ եթէ այն հարցումը՝ թէ լեզուի այս մնացորդը տակաւին լեզուական բան մը պահէ իր մէջ, հոս ամէն առումով բախտորոշ է):

Երբ Քանթ, անդրանցականը ընդունելով որպես փիլիսոփայության միակ կարելի առարկան, կարծեց անոր համար գտած ըլլալ նոր միջնաբերդ մը, խորքին մէջ՝ պարտական կը մնար սկոլաստիկ հնամենի աւանդութեան մը: Իր «ընդհանուր առմամբ առարկայի մը յղացքը» եւ «նումէն = X»ը, որոնց մասին կարելի չէ ըսել թէ բա՞ն մըն են, թէ ոչի՛նչ, չհարցադրուած կը ձգեն միակ խնդիրը որ կարելոր է. լեզուն (այսինքն՝ «անդրանցականները», որպէս միակ լեզուն որ կը մնայ փիլիսոփայութեան) բնոյթով՝ է՞ թէ չէ՞ գուտ լեզուական: Այս ձեւով՝ իտեան, որուն գոյութեան մասին կը պնդէր տակաւին Պղատոն գգայարանականներու կողքին, տարածքի մը կը վերածուի որ պէտք է դատարկ մնայ, ստուգելի — իմա՝ գիտական — նանաչողութեան սահմաններէն անդին: Փիլիսոփայութեան խզումը ընդմէջ՝ տրամաբանութեան, որ ցուցանչական առաջադրութիւններու ձեւակարգային՝ ֆորմալ նշգրտութեամբ կը զբաղի, եւ բնագանցութեան, որ կը յամառի խօսիլ ըսեմք՝ դատարկօրէն, կը մատնէ լեզուի անկարելութիւնը կատարելապէս ինքն իր հետ գուգադիպելու: Իրականութեան մէջ՝ լեզուն, պարզ այն պատճառով որ ինքզինք չի կրնար ըսել, եւ սակայն պէտք է ջանայ այդ ընել, չի կրնար ինքն իրեն հետ գուգադիպիլ, չի կրնար ըլլալ ամբողջ: Լեզուին յատուկ այս տեղաշարժով, այս «ամբողջ չըլլալ»ու երեւոյթով է, որ կը զբաղի փիլիսոփայութիւնը: Եւ եթէ, նախ քան որեւէ աւանդութեան փոխանցումը, մարդիկ անհրաժեշտօրէն իրարու պէտք է փոխանցեն լեզուն, այն ատեն՝ բանաստեղծութիւնն ու փիլիսոփայութիւնը յանձն կ'առնեն կարծիքներու ու պատգամներու հաղորդակցութեան միջավայրը գանցող լեզուի այս մնացորդը փոխանցել (Ահա՛ ինչու Վիթգենշտայն կրնար օրինակելիօրէն ըսել՝ «փիլիսոփայութեան մարզէն ներս, կարծիք չունիմ»)՝⁵⁰:

18. *Ypostasis* յունարէն կը նշանակէ մնացուկ, մրուր (Իպպոկրատի մօտ՝ մէզին դիրտը, Արիստոտելի մօտ՝ ուտելիքի մնացուկը՝ կղկղանքը): Այս իմաստով չէ որ կը հասկնանք մենք «մնացորդ» եզրը: Ան կ'արտայայտէ այստեղ բանի մը — էոյթին կամ լեզուին — անկարելիութիւնը գուգադիպելու ինքն իրեն հետ եւ ուրիշին հետ, այսինքն սկզբունք մը որ անտեղիտալիօրէն կը դիմադրէ ինքնացումի փորձերուն: Էմիլ Մէյերսոն դիտել կու տայ որ = նշանը, հաւասարումի մը մէջ կրնայ բազմաթիւ նշանակութիւններ ունենալ («կ'արժէ», «կրնայ փոխարինուիլ», «նոյն յատկութիւններն ունի», եւն), բայց ո՛չ մէկ պարագայի կրնայ բացարձակ նոյնութիւն մը արտայայտել⁵¹: Հաւասարութեան նշանով միացած երկու եզրեր կրնան ուստի միայն մասամբ նոյնը ըլլալ, այլապէս պիտի հակասէր լայնիցեան անգատորոշելիներու սկզբունքին, որուն համաձայն բնութեան մէջ գոյութիւն չունին միայն թիւով գատորոշելի երկու գոյակ, քանի որ հակառակ պարագային՝ իրապէս անկարելի պիտի

ըլլար զանոնք իրարմէ զանագանել: Նոյն բանը կարելի է նաեւ արտայայտել, ըսելով որ էոյթն ու լեզուն երբեք իրենք իրենց հետ հաւասարելի չեն, այլ ըստ էութեան մնացորդի դիրքին մէջն են որեւէ ինքնութեան նկատմամբ: Մնացորդը, այս առումով, բնաւ աւելցում կամ անգործօն գոյացութիւն չէ, այլ՝ բան մըն է որ կը ստացուի երկու եզրերու յարաբերութեամբ, որոնք կը ձգտին, առանց յաջողելու, մէկ ինքնութեան վերածուելու:

Առնենք երիտասարդ Հէօլդերլինի համար համաստուածութիւնը սահմանող բանաձեւը — *en kai pan*, մէկ եւ ամբողջ: Կամ առնենք հարագատօրէն սփինոզեան բանաձեւը՝ *Deus sive natura*: Ասոնք չեն նշանակեր՝ «մէկ = ամբողջ» կամ «Աստուած = բնութիւն», որովհետեւ այն ինչ որ այստեղ պէտք է մտածել *kai* («եւ») եւ *sive* («կամ») շաղկապներուն իմաստն իսկ է: Աստուածային չէ Աստուած ինքն իրմով կամ բնութեան հետ իր նոյնութեամբ. ինչ որ աստուածային է՝ իր *sive*-ն է, իր արդէն իսկ եւ միշտ փոփոխուիլն է, բնութիւն դառնալն է — իր «ծնիլը» — բնութիւնը կազմող անսահման ձեւերով: Աստուածայինը հետեւաբար այն մնացորդն է, որ Աստուծոյ եւ բնութեան միջեւ անդադար կ'արտադրուի, որուն շնորհիւ՝ անոնց միջեւ յարաբերութիւնը անգործօն ինքնութիւն չէ՛, այլ՝ կեանք:

Առնենք այժմ պաւղոսեան բանաձեւը, որուն համաձայն՝ «գի եղիցի Աստուած ամենայն յամենայնի» (*pas en pasin*: *Ա.Կորնթ. 15, 28*): Զի կրնար նշանակել այն կրկնաբանութիւնը՝ ըստ որուն ամբողջը հաւասար է բոլոր իրերուն: Աստուած ամբողջ է միայն որպէս այն նշխարը, որ կ'արտադրուի ամէն ինչի ու ամէն լեզուի ինքն իր հետ զուգադիպելու անկարելիութեամբ, անոնց ան-ամբողջ ըլլալու անհրաժեշտութեամբ: Մէկ ու միակ գոյացութեան եւ անոր անսահման ձեւերուն միջեւ, Աստուած ըստ էութեան՝ մնացորդ է: Եւ այս՝ միակ ողջամիտ ձեւն է ըմբռնելու համաստուածութիւն կոչուածը:

19. Մարդն ալ չի կրնար զուգադիպիլ ինքն իրեն հետ, չի կրնար «ամբողջ» ըլլալ, այսինքն ամբողջովին մարդկային: Փորձենք մտածել մարդկութեան ծնունդը, այսինքն *homo* տեսակի պրիմատին *sapiens* դառնալը (*sapiens loquendi*, այսինքն՝ որ գիտէ խօսիլ, ո՛չ թէ պարզապէս՝ որ կը խօսի): Մարդու մարդկայնութիւնը չի կրնար ընկալուիլ իբր բան մը, որ իր մէջ ամբողջովին ստանձնած ու կլանած ըլլայ գայն նախորդած կենդանական վիճակը: Անասունին ու խօսուն մարդուն միջեւ անհրաժեշտօրէն մնացորդ մը կայ եւ իսկական մարդեղութիւնը այդ նշխարին մէջ է: Այդ մնացորդը ի հարկէ լեզուն է, ոչ որպէս նշաններու համակարգ, մօտաւոր կերպով համեմատելի կենդանական լեզուներուն հետ, այլ որպէս զանոնք զանցող ըստ

էութեան: Ասոր համար, մարդկութեան ծնունդը եղելութիւն մը չէ որ մի անգամ ընդ միշտ տեղի ունեցած է *in illo tempore*, ատենօք, այլ միշտ կատարուող գործընթաց մըն է, որ նաեւ պէտք է մնայ այդ գործընթացը որ է. ահա՛ ինչու մարդոց լեզուները անդադար փոփոխութեան երթարկուած են եւ պատմականօրէն կը զարգանան, չի՛ գիտցուիր՝ դէպի ուր: Եթէ մարդս յանդգներ մտածել թէ արդէն կատարած ու ջնջած է իր կենդանական մասը, եթէ լեզուն, հաստատելով ինքզինք իբր *homo sapiens*-ի իր կատարին հասած կենդանական լեզուն, ենթադրէր թէ կարող է կատարելապէս արտայայտել ինչ որ բառ չունի — այսինքն եթէ ձեւակարգային առումով կատարեալ լեզու մը միանգամ ընդմիշտ կարելի ըլլար →, ո՛չ միայն պատմութիւնը կ'անշարժանար, այլեւ «մարդ» եւ «կենդանի» եզրերն իսկ իմաստագուրկ կը դառնային, եւ ինչպէս այսօր տեղի կ'ունենայ կարծես՝ պիտի չկարենայինք այլեւս զանազանել թէ ինչը մարդկային է եւ ինչը՝ անմարդկային: Եւ մարդուն պէս՝ իր պատմութիւնն ալ չի կրնար ամբողջ մը ըլլալ, ոչ թէ որովհետեւ անսահմանօրէն կը տեւէ, այլ ընդհակառակն՝ որովհետեւ ամէն պահու կ'աւարտի, միշտ մնացորդի դիրքին վրայ է, տարուբերուած՝ ժամանակագրական ժամանակի անվերջանալի վերացականութեան եւ ժամանակներու աւարտի մը նոյնքան վերացական գաղափարի մը միջեւ:

Այս իմաստով պէտք է ընկալել Բլանշոյի նախադասութիւնը, որուն համաձայն «մարդ արարածը այն անկործանելին է, որ կրնայ սակայն անհունօրէն կործանուիլ»⁵²: Այս չի նշանակեր որ մարդուս մէջ կայ էութիւն մը, որ չի կրնար երբեք ամբողջովին ջնջուիլ. կը նշանակէ ընդհակառակը, որ մարդս միշտ մարդկութենէն ասդին կամ անդին է, միշտ մնացորդ մըն է մարդուն եւ ոչ-մարդուն միջեւ, կործանումին եւ փկութեան միջեւ, փրկուածին ու առ յաւէտ կորսուածին միջեւ: Արարական առասպել մը, ալ-Հալլաժ սուֆի բանաստեղծին կը վերագրէ Իբլիսի (մահմետականութենէն դուրս նետուած հրեշտակի) ողբին հետեւեալ բացատրութիւնը. «Իբլիս կ'ողբայ աշխարհին համար, քանզի պիտի ուզէր զայն կործանումէն փրկել, կու լայ այն բաներուն համար՝ որոնք անցուկ են եւ ինք պիտի ուզէր դարձեալ կեանքի բերել, քանզի չի գիտեր թէ ինչ որ կը մնայ՝ Աստուծոյ կը պատկանի (*چېلهش ايل پافه*)»:

20. Ի՞նչ կը մնայ, ի վերջոյ: Ի՞նչ կը մնայ լեզուէն: Ամփոփ գրութիւն մը գործալօ Քալվինոն սովորաբար ընկերներուն կը մակագրէր, իբր իր «հոգեւոր կտակը», շարք մը ծայրատուած եւ գրեթէ շնչադադարի վիճակի մէջ մրճահարուած նախադասութիւններով կը փակուի. «յիշողութեան նիւթ յիշողութեան արտաքսում կորած յիշողութիւն պահպանելն ու կորսնցնելը ինչ որ կորսնցուցած ենք ինչ որ

չենք ունեցած ինչ որ ուշացումով ունեցած ենք ինչ որ մեր հետ կը տանինք ինչ որ մեզի չի պատկանիր ապրիլ առանց մեր հետ որեւէ բան տանելու (անասունը). գուցէ մեր հետ աւելի կեանքը կը տանինք գործին համար. կը կորսուինք. անօգուտ գործը կա՛յ, ես չկամ այլեւս»⁵³:

Այս պատահականներու կոյտը կարելի է կարդալ որպէս խոկում «ինչ որ մեր հետ կը տանինք»ի եւ մեր հետ կը մնայի շուրջ — եւ սակայն այս մնացորդը սահմանուած է միայն ժխտական եզրերով ու աղօտ ակնարկութիւններով: Սկիզբը ոգեկոչուած յիշողութիւնը «արտաքուտ» եւ «կորսուած» յիշողութիւն մըն է, կարծես անոր վստահուած ըլլար տաժանելի, անկարելի պարտականութիւնը «պահպանելու ու կորսնցնելու ինչ որ կորսնցուցած ենք»: Հարցը այն է որ, ըլլա՛յ անհատական, ըլլա՛յ հաւաքական կեանքէ ներս, կորսուած բաներու եւ բառերու ծաւալը, ամէն օր մոռցուող չնչին ու աննշմարելի եղելութիւններու վատնումը այնքան անսահման է որ ոչ մէկ արխիւ եւ ոչ մէկ յիշողութիւն պիտի կարենար անոնց տոմարները պահել: Եւ սակայն, ինչ որ կը մնայ, կեանքի ու լեզուի այն մասը որ քանդումէ կը փրկենք, յատուկ յարաբերութիւն մը կը պահէ անհետացածին հետ, ձեռով մը անոր տեղը կը գրաւէ, անոր անունով կը խօսի ու կը պատասխանէ: Վերջին հարցը ուրեմն «ի՞նչ ունեցանք կամ ի՞նչ բանէ զրկուեցանք» չէ՛, «ի՞նչ բան կը փրկուի» չէ՛, այլ՝ «ի՞նչ կը մնայ» — ոչ իբր անցեալի մէկ պատահիկը, այլ իբր նոր բան մը, որ առաջին անգամ ըլլալով կը յայտնուի եւ կը քանդէ այն ոստայնը գոր յիշողութիւնն ու լեզուն ամէն պահու հիւսած ու քակած են: Այդ կէտին վրայ, եղածին փրկութիւնը կը կորսուի անփրկելի ընկալումին մէջ եւ ինչ որ կը մնայ փրկութեան եւ աւերումի անորոշելի խառնուրդ մըն է: Կայ այսպէս կորսուածի աւանդութիւն մը, որ գուգահեռաբար կ'ընթանայ փրկուածի աւանդութեան հետ եւ բազմաթիւ կէտերով կը կտրատէ զայն — եւ անյիշատակ կործանումն իսկ է, որ կը սահմանէ կարգը այն ինչին գոր կը յաջողինք ըսել ու յիշել:

Այս ձեռով է միայն, որ իր լուծումը կը գտնէ Պաւլոսի երեւութական հակասութիւնը, իր *Թուղթ առ Հռովմայեցիս*ին մէջ («միայն մնացորդը պիտի փրկուի» - 9, 27. «ամբողջ Իսրայէլը պիտի փրկուի» - 11, 26), ու այս ձեռով է նաեւ որ «մեզի կը մնան միայն Աստուածն ու Թորան» բառերով արտայայտուած յայտնութեանական խոստովանանքը իր բուն իմաստը կը յայտնէ: Ի՞նչ կը նշանակէ մնացորդի մը ապրիլը: Կը նշանակէ որ մնացեալը ամբողջութեամբ կորսուած է: Կամ աւելի ճիշդ՝ չի՞ նշանակեր արդեօք որ մնացորդը կորսուածին միայն մէկ մասնիկը չէ, այլ անոր ամենէն թափուն ու մթին կորիզն է — եւ այդ պարագային՝ ինչ որ մնացորդը կը պահէ իբր իր ամենաթանկարժէք հարստութիւնը ուրիշ բան չէ եթէ ոչ՝ մոռցուածին պա-

հանջը *հրր այդ* անմոռանալի մնալու: Ուրեմն չի՞ նշանակեր արդեօք, ալ-Հալլաժի խօսքը յարասելով, թե «կորսուածը Աստծոյ կը պատկանի»:

Խմբագրական ծանոթագրութիւններ

- ¹ Տե՛ս Michel Kaplan, «De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle» [Դիակէն՝ նշխարը. սուրբերու պաշտամունքին կազմութիւնը Բիւզանդիոյ մէջ, Ե. դարէն մինչեւ ԺԲ. դար], *Les Reliques. Objets, cultes, symboles* [Նշխարները: Առարկաներ, պաշտամունքներ, խորհրդանիշեր], Brepols, Turnhout, 1999, հատորին մէջ, խմբագիր՝ E. Bozçky, A.M. Helvétius, էջ 20:
- ² Անդ: Այս պարբերութեան միւս մէջբերումներն ալ կը յղուին նոյն յօդուածի նոյն էջին: Ալիւպիոս սիւնակեացը է. դարու նգնաւոր սուրբ մըն էր:
- ³ Տե՛ս Victricius, *De laude sanctorum* [Յաղագս սուրբերու գովաբանութեան], in «Corpus Christianorum», SI, 64, Brepols, Turnhour, 1985, էջ 79-80:
- ⁴ Անդ, էջ 84:
- ⁵ Անդ, էջ 85:
- ⁶ Անդ, էջ 88:
- ⁷ *Mandyliion* կոչուած դաստառակէն օրինակ մը վեց դարերէ ի վեր պահուած է ձեռնով ֆաղափի Հայոց սուրբ Բարդողումէոս եկեղեցւոյ մէջ: Տե՛ս Մարկ Նշանեան, պատկերը որպէս նշխար», լոյս տեսած Նագիկ Արմենակեանի *Վերապրածները* գիրքին (4Պլիւս, Երեւան, 2015) որպէս յառաջաբան:
- ⁸ Քոնգ՝ Conques, որուն արքայական վանքը կը գտնուէր Քոմփոսթելի Սբ. Յակոբի նաւապարհին: Լատերանոն Հռոմի պապական հին նստավայրն էր:
- ⁹ Տե՛ս Henri Platelle, «Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum*: Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques» [Գիբեր դը Նոժան եւ իր *De pignoribus sanctorum*-ը: Նշխարներու միջնադարեան քննադատութեան հարստութիւններն ու սահմանափակումները], նոյնպէս *Les Reliques. Objets, cultes, symboles* գիրքին մէջ լոյս տեսած, էջ 113:
- ¹⁰ Հոս Ագամբէն առանց յղում տալու՝ կը դիմէ հետեւեալ գիրքին. Charles Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne* [Աշխարհը եփել: Ծէս եւ մտածողութիւն հին Հնդկաստանի մէջ], La Découverte, 1989: Վերնագիրը սանսկրիտ լեզուով արտայայտութեան փոխադրութիւնն է: Գիրքը թարգմանուած է տարբեր լեզուներով, ի միջի այլոց՝ իտալերէն (Adelphi, 1994ին) եւ անգլերէն (Oxford Univ. Press, 1996ին):
- ¹¹ Տե՛ս Henri Bergson, *Le possible et le réel* [Կարելին եւ իրականը], նոր գիտական հրատարակութիւն, խմբագրութեամբ A. Bouaniche-ի եւ F.Worms-ի, PUF, 2011, էջ 13:
- ¹² Անդ, էջ 13-14:
- ¹³ Տե՛ս Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, Band V-1, Suhrkamp, 1991, էջ 589: Կ'արժէ նշմարել որ Բենիամին «Wissenschaft» բառը կը գործածէ (ուրեմն մեր թարգմանութեամբ՝ «գիտութիւն») հոն ուր Ագամբէն իտալերէն կ'ըսէ *conoscenza* (որ աւելի՝ «իմացութիւն» է): Պատմութիւնը ուրեմն նոյնքան գիտութիւն է, որքան՝ յիշողութիւն: Եւ «յիշողութեան» (կամ «յիշատակ»ին, յիշելու արարքին) համար՝ Բենիա-

մինի բառն է հոս՝ «Eingedenken»: Ի՞նչ է ուրեմն տարբերութիւնը Eingedenken-ի եւ Erinnerung-ի միջեւ, եթէ երկուքն ալ յիշատակին եւ յիշելու արարքին կը յղեն: Կարծես թէ Eingedenken ներկային մէջ բերել է բան մը, որ անցեալին մէջ կատարուած է, բայց իր աւարտին չէ հասած, պէտք ունի նորոգուելու եւ նոյնիսկ՝ կը պահանջէ իր նորոգութիւնը: Այդ ձեւով է, որ Բենիամին կը գործածէ այդ բառը նաեւ Պատմութեան մասին իր դրոյթներէն մէկուն մէջ, երբ կ'ըսէ՝ «Թորահը եւ աղօթքը հրեաները կը յորդորեն յիշելու» կամ «օգնութեան կու գայ որպէսզի սորվին յիշել»: Տե՛ս *Gesammelte Schriften*, Bd. I-2, էջ 704, եւ համապատասխան դրոյթին հայերէն թարգմանութիւնը, Վալթեր Բենիամին, *Հուսանկարչութիւն եւ պատմութիւն*, 4Պլիւս, Երեւան, 2020, էջ 203, ուր թոյլ կերպով թարգմանուած է «Die Thora und das Gebet unterweisen sie... zum Eingedenken» նախադասութիւնը: Հարցը միշտ ներկային մէջ բերել է անցեալը եւ գայն երբեք աւարտած չնկատել: Այս մասին տե՛ս նաեւ Սթեֆան Մոզէսի յօդուածը՝ Stéphane Mosès, «Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins» [Յիշողութիւն եւ հիմնկութիւն: Պատմական գիտակցութիւնը Վ. Բենիամինի վերջին շրջանի գործերուն մէջ], *Memoria. Vergessen und Erinnern* գիրքին մէջ (խմբագիր՝ Anselm Haverkamp, Renate Lachmann) München, 1993:

¹⁴ Ագամբէն չի տար յղումը, բայց Փրուստի հռչակաւոր էջն է յիշողութեան մասին: Տե՛ս Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* [Կորուսեալ ժամանակին ի խնդիր], I, Bibliothèque de la Pléiade, էջ 44:

¹⁵ Տե՛ս Gyula Halász Brassai, *Marcel Proust sous l'emprise de la photographie* (Մարսէլ Փրուստ լուսանկարչութեան ազդեցութեան տակ), Gallimard, 1997, էջ 39:

¹⁶ Անդ, էջ 41:

¹⁷ Ենթադրաբար հոս Ագամբէն կը յղէ Թեոդոր Բայքի հետեւեալ գիրքին. Theodor Reik, *Der überraschte Psychologe* [Զարմացած հոգեբանը], լոյս տեսած 1935ին: Գիրքին ենթախորագիրն է՝ «Über erraten und verstehen unbewusster Vorgänge» [Անգիտակից շարժընթացներու գուշակութեան եւ ըմբռնումին մասին]: Այդ գիրքին գլուխներէն մէկը ի հարկէ կը կոչուի «Der Gegensatz von Gedächtnis und Erinnerung» [Յիշողութեան եւ յիշատակի հակադրութիւնը]:

¹⁸ Տե՛ս Բենիամին, *Gesammelte Schriften*, I.3, էջ 1242:

¹⁹ Բենիամին, II.2, էջ 478:

²⁰ Խօսքը Moritz Steinschneider-ի մասին է (1816-1907), հնագէտ, մատենագէտ, ԺԹ. դարու եբրայերէն գիրքերու հաւանաբար ամենէն ծանօթ մասնագէտը: Բազմաթիւ հրատարակութիւններու կարգին՝ յիշենք իրմէ *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters; meistens nach Handschriftlichen Quellen* [Միջնադարեան շրջանի եբրայերէն թարգմանութիւնները եւ Հրեաները որպէս թարգման: Միջնադարեան գրականութեան պատմութեան բերուած նպաստ, մեծ մասամբ ձեռագրային աղբիւրներու հիման վրայ], շատ կանուխէն ծրագրուած գործ մը, որ լոյս տեսած է միայն 1893ին, Բեռլին:

²¹ Ինչպէս միշտ երբ եբրայական աղբիւրներու մասին է խօսքը, Ագամբէն յղում չի տար Հայիմ Նախման Բիալիբի եւ իրմէ մէջբերուած տողերուն մասին: Բիալիբ (1873-1934)

իր ժամանակաշրջանի եբրայալեզու ամենէն հռչակ վայելող բանաստեղծը եղած է, ու մինչեւ այսօր Իսրայէլի մէջ յիշուած է որպէս իրենց բուն «ազգային բանաստեղծ»ը: 1924ին Թել-Ավիւ անցած է (ատկէ առաջ նախ՝ Օդեսա կ'ապրէր, յետոյ քանի մը տարի՝ Բեռլին), իր հիմնած հրատարակչատունն ալ հետը հոն փոխադրելով: 1927ին՝ ընտրուած է Եբրայալեզու գրողներու միութեան նախագահ: Ազամբէնի յղումը ենթադրաբար կ'երթայ Բիալիքի 1917ին գիրքի ձեւով լոյս տեսած փորձագրութեան՝ *Հալախահ եւ Ազգադահ*, որուն թարգմանութիւնը ի դէպ՝ մատչելի է անգլերէն լեզուով, Hayim Nahman Bialik, *Halakah and Aggadah*, Schocken, Նիւ Եորք, 1977:

²² Տե՛ս Walter Benjamin/Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933-1940* [Նամականի, 1933-1940], Suhrkamp, 1980, էջ 272: Ուրիշ լեզուներով կարդացողներուն համար, նշեմք հոս որ խօսքը 12 Յունիս 1938ի նամակին մասին է: Լման նամակը Քաֆքայի մասին է, ու կը սկսի (Շոլեմին խնդրանքով) Քաֆքային նուիրուած Մաքս Բրոդի նոր լոյս տեսած գիրքին քննադատութեամբ: Ահաւասիկ Ազամբէնին մէջքերած նախադասութիւնը, բնագրին լեզուով. «Das eigentliche Geniale an Kafka war, daß er etwas ganz neues ausprobiert hat: er gab die Wahrheit preis, um an der Tradierbarkeit, an dem haggadischen Element festzuhalten». Եւ ահաւասիկ ատկէ ետք եկող տողերը, այս անգամ թարգմանաբար. «Քաֆքային ստեղծագործութիւնները ըստ էութեան առակներ են (Gleichnisse): Բայց իրենց դժբախտութիւնը եւ իրենց գեղեցկութիւնը այն է, որ ստիպուած էին աւելին ըլլալու քան առակներ: Չեն գոհանար ուսմունքին նոտքերուն առջեւ փոռելով, ինչպէս կ'ընէ Ազգադահը Հալախահին առջեւ:»

²³ Պաւլոսին յատուկ մեծիականութեան լման հարցը զարգացուած է Ազամբէնին կողմէ 2002ին լոյս տեսած գիրքին մէջ՝ *Il tempo che resta*, որուն հայերէն թարգմանութիւնը լոյս տեսաւ Երեւան, ԿԱՄ փիլիսոփայական գրադարան շարքին մէջ, 2024ին (հրատ.՝ Հայ գրքի կենտրոն), վերնագիր՝ *Ժամանակը որ կը մնայ*:

²⁴ «Լուրիական Քապալան» իր անունը կը պարտի Իցհակ Լուրիա բարունապետին (1534-1572), որ Սաֆեդի (Բաղեստինի հիւսիսը՝ Գալիլեայի մէջ ծաղկած) քապալայական դպրոցին երկրորդ մեծ անունը հանդիսացած է (Յակոբ Կորդովերոյէն ետք): Իցհակ Լուրիայի աշակերտները (որոնցմէ առաջնահերթ դեր կատարած է Հայիմ Վիտալ) գրի առած են ու աւելի ուշ հատորներու մէջ հաւաքած են իր ուսմունքը: Հայիմ Վիտալին պատրաստած ու հրատարակած տարբերակը կը կոչուի *Կեանքի ծառը* (Եբրայերէն՝ «Էձ Հայիմ»):

²⁵ Knorr von Rosenroth (1636-1689) Վերածնունդի շրջանին Եւրոպայի մէջ ծաղկած քրիստոնէական Քապալայի մեծ ներկայացուցիչներէն մէկն է: *Kabbala Denudata*-ն լոյս տեսած է չորս հատորով (երկու հատոր՝ 1677-78 թուականներուն, երկու հատոր եւս 1684ին): Կայ անգլերէն մասնակի թարգմանութիւն մը *The Kabbalah unveiled* վերնագիրով: Շոլեմը կարճ յօդուած մը ունի Քնոռ ֆոն Ռոզենրոթի մասին, *Encyclopedia Judaica*-ի 10րդ հատորին մէջ (1972): Իսկ Ազամբէնի կողմէ մէջքերուած Քնոռ ֆոն Ռոզենրոթի տողը կարելի է կարդալ օրինակ հետեւեալ գիրքին մէջ. Christoph Schulte, *Tsimsum: God and the Origin of the World* [Յիմնում, Աստուած եւ աշխարհի ծագումը], Univ. of Pennsylvania Press, 2023, էջ 110-111 (այս գիրքը սկզբնապէս լոյս տեսած է

գերմաներեն լեզուով 2014ին, *Zimzum: Gott und Weltursprung* վերնագիրով, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag): *Kabbalah Denudata*-ի լատիներեն բնագիրը վերատպուած է ամբողջութեամբ Georg Olms հրատարակչատան կողմէ (Հիլտըսհայմ / Նիւ Եորք) 1974ին, երկու հսկայածաւալ հատորներով: Տե՛ս բացատրութիւնները Քրիսթոֆ Շուլթէի գիրքին մէջ, անգլերէն հրատարակութեամբ՝ էջ 366: Իսկ Ագամբէնին մէջբերած տողը կարելի է կարդալ Georg Olms հրատարակչատան վերատպումով՝ vol. I-3 (որ կը համապատասխանէ 1678ին Սուլցպախի մէջ լոյս տեսած հատորին), էջ 70-71:

²⁶ Ագամբէն կու տայ հոս իտալերէն յղում մը. Gershom Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica* [Հրէական խորհրդագրածութեան գլխաւոր հոսանքները], Einaudi, Թորինո, 1997, էջ 271: Ֆրանսերէն թարգմանութեան մէջ (*Les grands courants de la mystique juive*, Payot, 19968), մէջբերուած տողը կը գտնուի էջ 279: Կ'արժէ յիշեցնել որ ֆրանսերէն թարգմանութեան հեղինակը միջնադարեան խորհրդագրածութեան ծանօթ մասնագէտ՝ Մ.Մ. Դավին էր (Marie-Magdeleine Davy, 1903-1998): Շուլթէի գիրքին բնագիրը անգլերէն լեզուով լոյս տեսած է 1941ին, որպէս արդիւնք Նիւ Եորքի մէջ կարդացուած դասախօսութիւններու:

²⁷ Անդ, էջ 274: Ֆրանսերէն թարգմանութեան մէջ՝ էջ 281:

²⁸ Բարուխի Ասորական Յայտնութիւնը առաջին դարուն՝ Երկրորդ Տանարի քանդումէն ետքը գրուած աստուածաշնչական «անվաւեր» կոչուած գիրքերէն մէկն է, որմէ մնացած է միայն ասորերէն լեզուով թարգմանութիւնը: Մաս կը կազմէ Աստուածաշունչին միայն ասորական Եկեղեցւոյ աւանդութեան: Կայ անգլերէն թարգմանութիւն մը, *Syriac Apocalypse of Baruch* վերնագրով, *The Old Testament Epigraphia* շարքին մէջ (1983): Ագամբէնի մէջբերումը կու գայ գիրքին վերջին բաժինէն (գլուխ 78-87), որ ծանօթ է որպէս *Բարուխի Թուղթ*:

²⁹ Տե՛ս Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale* [Աքսոր եւ ինքնիշխանութիւն: Հրէականութիւն, սիոնականութիւն եւ երկագլխին մտածողութիւն], La Fabrique, 2007, էջ 44:

³⁰ Ահաւասիկ այս երկու մէջբերումներուն գրաբարը. *Մարգարէութիւն Մովսէայ*, Ա,9՝ «Եւ ասէ, կոչեա զանուն նորա Ոչ ժողովուրդ իմ, զի դուք չէք ժողովուրդ իմ, եւ ես ոչ ինչ եմ ձեզ», եւ Ա,10՝ «Ոչ ժողովուրդ իմ դուք, անդ կոչեացին նոքա Որդիք Աստուծոյ կենդանւոյ»: Այս վերջին տողը լատիներէն Աստուածաշունչին մէջ Բ,1-ին կը համապատասխանէ: Իսկ Ագամբէն (թերեւս սխալմամբ) կը յղէ Բ,3 տողին:

³¹ Շլոմօ Փինես (Shlomo Pinès, 1909-1990), Փարիզ ծնած փիլիսոփայ ու արեւելագէտ մըն էր, դժբախտաբար այսօր քիչ ծանօթ: Իր երիտասարդութեան՝ ապրած է Ռուսիա եւ Գերմանիա, երեսունական թուականներուն Ֆրանսա էր, 1940ին գաղթած է Պաղեստին, ուր 1952էն սկսեալ ու մինչեւ իր հանգստեան կոչուիլը դասաւանդած է հրէական փիլիսոփայութեան եւ քաղաքացի շուրջ: Գործերուն մեծ մասը անգլերէն լեզուով շարադրած է, բայց նաեւ երբայերէն եւ ֆրանսերէն: Ունինք իրմէ հինգ հատորով *Collected Works* (Magnes Press/Brill հրատարակիչներուն մօտ, լոյս տեսած 1979էն 1997): Առաջին մասնագիտութիւնը եղած է արաբական գիտութիւնը միջնադարեան շրջանին: Հոչակաւոր է Մայմոնիդէսի *Մոլորածներու առաջնորդը* գործին անգլերէն թարգմանութիւնը

(Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Univ. of Chicago Press, 1963): Ֆրանսերեն լեզուով ունինք իրմէ Shlomo Pinès. *La liberté de philosophe. De Maïmonide à Spinoza* [Փիլիսոփայելու ազատութիւնը: Մայմոնիդէսէն Սպինոզա], Desclée de Brouwer, Փարիզ, 1997, Ռէմի Բրագի (Rémi Brague) խմբագրութեամբ ու թարգմանութեամբ: Այդ գիրքէն քաղուած է Ազամբէնի նշած դիտողութիւնը: Ահաւասիկ ֆրանսերէն նախադասութիւնը. «On peut soutenir qu'à une certaine époque, les Juifs se trouvaient dans l'espace de la culture gréco-romaine, puis à une autre époque dans celui de la culture gréco-arabe, puis dans celui de la culture christano-européenne. Si l'on prête attention à ces faits, le concept de "culture juive" devient pour le moins problématique» (Կարելի է պնդել որ որոշ շրջանի մը՝ հրեաները կը գտնուէին յունահռոմէական մշակոյթի տարածքին մէջ, ուրիշ շրջանի մը՝ յունա-արաբական մշակոյթի, ետքն ալ՝ քրիստոնէական-եւրոպական մշակոյթի: Այդ իրողութիւններուն եթէ ուշադիր ըլլանք, «հրեական մշակոյթ»ի յղացքը կը դառնայ առնուազն խնդրական):

³² Վալթեր Բենիամինի խօսքն է հոս մէջբերուածը: Տե՛ս նորէն վերը յիշուած հատուածը՝ *Gesammelte Schriften*, Bd. I-2, էջ 704, եւ հայերէն թարգմանութիւնը, Վալթեր Բենիամին, *Հուսանկարչութիւն եւ պատմութիւն*, 4Պլիւս, Երեւան, 2020, էջ 203: Ազամբէն հոս ներկայով կը վերարտադրէ այդ նախադասութիւնը գոր Բենիամին գրած էր անցեալ ժամանակով (անցեալ մը, որ անշուշտ կ'արժէ ներկային համար ալ). «...ապագան հրեաներուն համար չդարձաւ միատարր ու դատարկ ժամանակ: Քանի որ ամէն երկվայրկեան փոքր շքամուտքն էր, որմէ Մեսիան կրնար մուտք գործել»:

³³ Հոս եւս՝ յղումը կ'երթայ վերը յիշուած գիրքին, Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne* [Աշխարհը եփել: Ծէս եւ մտածողութիւն հին Հնդկաստանի մէջ], La Découverte, 1989, էջ 20:

³⁴ Malamoud, էջ 295:

³⁵ Անդ, էջ 38:

³⁶ Անդ, էջ 39:

³⁷ Հէօլդերլինի այդ տողին մասին գրած էր արդէն իսկ Ազամբէն, քսան տարի առաջ կամ աւելի, նոյն «մնացորդ»ի խնդրականութիւնը զարգացնելով, *Quel che resta di Auschwitz* գիրքին մէջ, տե՛ս մեր թարգմանութիւնը, *Մնացորդ Աւշուիցի*, Ակտուալ Արուեստ, Երեւան, 2020, էջ 209:

³⁸ Տե՛ս Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne Andenken*, Klostermann, Ֆրանկֆուրտ, 1982, էջ 24:

³⁹ Անդ, էջ 194:

⁴⁰ «Dichterberuf» ոտանաւորը տե՛ս օրինակ Ֆրիդրիխ Բայսների եւ Յոխեն Շմիտի կողմէ պատրաստուած՝ Hölderlin, *Werke und Briefe*, առաջին հատորին մէջ, էջ 82-84: Վերջին տողերուն ձեռագիր տարբերակները կը գտնուին երրորդ հատորին մէջ, էջ 33-34, Բայսների մեկնաբանութեամբ ու դիտողութիւններով: Այդտեղ է, որ Բայսներ Ironie բառը կը գործածէ «so lange, bis Gottes Fehl hilft» տողը բացատրելու համար: Ուրիշ օրինակներ ալ կու տայ նման հեգնանքի, ինչպէս երբ «Brot und Wein» բանաստեղ-

ծուքեան մէջ՝ Հէօլդերլին կ'ըսէ՝ so sehr schonen die Himmlichen uns (որքա՛ն կը խնայեն մեզ երկրայինները):

⁴¹ Այս երկու ակնարկները կու գան «Brot und Wein» (Հաց ու գինի) բանաստեղծութեան, *Werke und Briefe I*, առաջինը՝ էջ 119, երկրորդը՝ էջ 118: Յակոբ Մովսէսի թարգմանութեամբ (*Բանաստեղծութուններ*, Երեւան, 2002), էջ 143 եւ 142:

⁴² «⁷ Այլ գանձն ունայնացուց՝ գկերպարանս ծառայի առեալ, ի նմանութիւն մարդկան եղեալ, եւ կերպարանօք գտեալ իբրեւ զմարդ, ⁸ խոնարհեցուց գանձն, լեալ հնազանդ մահու չափ եւ մահու խաչի»: Աստուածային յատկանիշներէն այս ունայնացումը աստուածաբաններուն կողմէ կը կոչուի kenosis: Քանի մը տող վարը՝ Ագամբէն կ'ըսէ՝ «una teologia puramente kenotica», որ եթէ յունարէն բառը պահենք՝ պիտի թարգմանուի. «գուտ կենոսիսական աստուածաբանութիւն»:

⁴³ Ահաւասիկ գերմաներէնը՝ «Weil er bleibt und selbst die Spur der entflohenen Götter / Götterlosen hinab unter das Finstere bringt» (*Werke und Briefe*, հատոր 1, էջ 119):

⁴⁴ «Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest» (էջ 117):

⁴⁵ Տե՛ս մեր թարգմանութիւնը, Ֆ. Հէօլդերլին, «Դիտողութիւններ Եդիպոսի մասին», ԿԱՄ թիւ 9, Երեւան, 2021, էջ 79:

⁴⁶ Այդ տողը կը գտնուի Mnemosyne-ի երրորդ տարբերակին մէջ (Բայսների թուարկումին համաձայն), *Werke und Briefe*, էջ 201: Յակոբ Մովսէսի թարգմանութեամբ՝ էջ 215 (հոս երեք տարբերակները չեն զանազանուած):

⁴⁷ Յղումը կ'երթայ հետեւեալ գիրքին. Primo Levi, *Opere*, Einaudi, Թորինո, 1990, եւ ասոր մէջ՝ «L'altrui mestiere» [Ուրիշին արհեստը] վերնագրուած էջերուն, հոն՝ էջ 637:

⁴⁸ Դանթէի *De vulgari eloquentia* [Ռամկերէնի պերնախօսութիւնը] գրուած է ԺԴ դարու սկիզբը, 1305ի շուրջ, լատիներէն լեզուով: Մատչելի է այսօր երկլեզու հրատարակութեամբ (լատիներէն-անգլերէն). Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, Cambridge University Press, 1996, խմբագիր՝ Steven Botterill:

⁴⁹ Ագամբէն յառաջաբան մը գրած էր Ջովաննի Փասքոլիի (1855-1912) մասին 1982ին, *Il fanciullino* [Փոքրիկ տղան] գիրքի վերատպումին առիթով (Giovanni Pascoli, *Il fanciullino*, Feltrinelli, Milano): Յառաջաբանին վերնագիրը էր՝ «Pascoli e il pensiero della voce» [Փասքոլի եւ ձայնին մտածողութիւնը]: Այդ առաջին փորձագրութիւնը տպուեցաւ յետոյ *Categorie italiane: Studi di Poetica e di letteratura* հատորին մէջ (Վենետիկ, Marsilio Editori, 1996, վերատպուած 2010ին, յաւելումներով), որուն անգլերէն ու ֆրանսերէն թարգմանութիւնները կան հրատարակին վրայ, փոխուած վերնագիրով, ֆրանսերէն՝ *La fin du poème*, Circé, 2002, անգլերէն՝ *The End of the Poem*, Stanford Univ. Press, 1999: Ընթերցողը այդ փորձագրութեան հայերէն թարգմանութիւնը պիտի գտնէ ԿԱՄ հանդէսի առցանց տարբերակին մէջ: Բայց անշուշտ Ագամբէն վերստին դիմած է Ջովաննի Փասքոլիին, այս անգամ ուղղակի «մնացորդ լեզու»ի խնդրականութեան հետ կապակցութեամբ, *Quel che resta di Auschwitz* գիրքին մէջ, պարբերութիւն 4.11, էջ 150, մեր հայերէն թարգմանութեամբ՝ *Մնացորդ Աւշուիցի*, էջ 184:

-
- ⁵⁰ Ենթադրաբար ակնարկը կ'երթայ հետեւեալ տողերուն՝ «On all questions we discuss, I have no opinion... It is the essence of philosophy not to depend on experience», տե՛ս *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932-35*, Oxford, 1979, Basil Blackwell, p. 97:
- ⁵¹ Հոս նախ յիշեցնենք որ Էմիլ Մէյերսոն (Emile Meyerson, 1859-1933) ֆրանսացի գիտութիւններու փիլիսոփայ մըն էր, բազմաթիւ (եւ ստուար) հատորներու հեղինակ (բայց միեւնոյն ժամանակ՝ տնօրէնն էր ֆրանսայի մէջ «Հրէական գաղութարարութեան ընկերակցութեան»): Ազամբէնի ակնարկը ենթադրաբար կը յղուի (1921ին երկու հատորով լոյս տեսած) *De l'explication dans les sciences* [Բացատրութիւն գիտութիւններուն մէջ] կամ *Du cheminement de la pensée* [Մտածողութեան ընթացիկի մասին] գիրքին (լոյս տեսած երեք հատորով, 1931): Առաջինին մէջ հաւասարութեան եւ նոյնացումի խնդրականութիւնը զարգացուած է Հեգելին հետ կապակցութեամբ, տե՛ս օրինակ գլուխ 5, էջ 191, երկրորդին մէջ՝ Ֆրեգէի փիլիսոփայութեան հետ կապակցութեամբ, տե՛ս օրինակ հատոր 3, գլուխ 2, պարբ. 199, էջ 333-335:
- ⁵² Այս տողը մէջբերուած էր արդէն իսկ Ազամբէնի կողմէ իր *Ժամանակը որ կը մնայ* գիրքին մէջ, տե՛ս մեր թարգմանութեամբ հրատարակուած հատորին մէջ՝ էջ 82, խմբագրական ծանօթագրութիւն թիւ 23: Քաղուած է Մորիս Բլանշոյի *L'Entretien infini* [Անվերջանալի խօսակցութիւնը] գիրքէն (Gallimard, 1969), էջ 192: Անգլերէն թարգմանութեան մէջ (Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, University of Minnesota Press 1993), էջ 137:
- ⁵³ Այս տողերը քաղուած են «La poubelle agréée» գրուածքէն, լոյս տեսած *Romanzi e racconti* գիրքին մէջ, Mondadori, 1991, հատոր 3, էջ 79: