

ԵՂԿԱՐԴ ՀՎՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

# ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ԱՅԼԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ  
ՇԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

**ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՍՏԱՏՄԱՐԱՆ**

**ԷՊՎԱՐԴ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

**ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆ  
ԱՅԼԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ**

**ԵՐԵՎԱՆ  
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ  
2018**

ՀՏԴ 1/14

ԳՄԴ 87

Հ 422

Հրատարակության է երաշխավորիկ ԵՊՀ սոցիալական  
փիլիսոփայության և քարոյագիլության ամբիոնը

Տպագրվում է ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության  
ֆակուլտետի գիլական խորհրդի որոշմամբ

**Խմբագիր՝** թ. գ. թ. Մ. Վ. Հովհաննիսյան

**Գրախոսներ՝** փ. գ. թ., դոց. Գ. Ա. Սողոմոնյան  
փ. գ. թ., դոց. Ա. Լ. Ղարագուլյան

### **Հարությունյան Է. Ա.**

Հ 422 Մարդկային կեցության այլակերպումները/Հարությունյան  
Է. Ա./: -Եր., ԵՊՀ հրատ., 2018, 188 էջ:

Մենագրությունը մարդկային համակեցության էկզիստենցիալ, երնոմշակութային և մարդաբանական այլատեսակությունների, կյանքի անդրանցական ու սահմանազանցական խռովքի, ինչպես նաև արդիականության համատեքստում հայ ժողովրդի համակեցության սոցիոմշակութային առանձնահատկությունների սոցիալ-փիլիսոփայական վերլուծության փորձ է:

Մենագրությունը հասցեագրվում է հասարակագետ մասնագետներին և ընթերցող լայն շրջաններին:

ՀՏԴ 1/14

ԳՄԴ 87

ISBN 978-5-8084-2270-4

© ԵՊՀ հրատ., 2018

© Հարությունյան Է. Ա., 2018

## Ի ԶԳՈՅՑ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

**Ներում չեմ հայցում, բանի որ մեղակոր չեմ,  
բայց հասկացվել եմ ուզում:**

**Բորիս**

Որոշ անելանելիություններ բախտորոշ են, որոշ կասկածներ՝ անփարատելի, որոշ ապրումներ՝ անպատմելի: Երկատման անավարտ անվերջությունից և կյանքի վախվորած ներկայությունից սիրտը ծվատվում է, միտքը՝ կարկամում:

Անորոշ երկրորդությունների աշխարհում ենք արդեն մի աճրող հավերժություն: Աշխարիի իրադարձումն ու մարդու ծնունդը միապատիկ չեն: Ու թեն ամեն ինչ երկրորդված է այս աշխարհում, բայց ոչ ոք չի հանդիպի իր նախնական հղվածքին: Այստեղ՝ կյանքի քրքուացող հորիզոնից անդին՝ կապույտ հեռվում, ոչ թե անգոյությունն է, այլ Ուրիշ մի գոյություն: Առերեսումն անհնար է, որովհետև մենք միշտ Ուրիշ ենք:

Երկատվելու ախտով չեն տառապում միայն խենթերը: Նրանք նենգ ու վախազլու իրենց անգիտության թմբիրի մեջ կյանքի մի ծածանք են պահում նրանց համար, ովքեր տակավին տքնում են վերծանել այս աշխարիը: Եվ ուրեմն որոշ մտածումներ միայն խենթերը կարող են բարձրածայնել: Նրանց անմեղսունակությունը առինքնող է: Պատահական չեն, որ Նիշշեն մի պարկեշտ խելազարի բերանով հայտարարեց, որ Աստված ոչ թե մեռել է, ոչ թե մենք նրան սպանել ենք, այլ մեռել է նրան ոյմելու մեր ներքին ցանկությունը: Աստված ոչ թե մեռել է, այլ դարձել է Անհնարին: Վրարային դատարկություն է:

Սյորեն Կիերկեգորն ասում էր, որ Աստված եթե հայտնվեր իր ապրած ժամանակներում, նրան ոչ թե կիսաշեին, այլ կծաղրեին: Մեր պարագայում Աստված ոչ խաչի կարժանանար, ոչ էլ՝ ծաղրանքի: Նրան պարզապես չէին նկատի: Մեր ապրած աշխարհում կարևորություններ չկան այլս:

Ամեն անհնարին հնարավոր է, և ոչինչ՝ զարմանալի:

# ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԲՆ

## ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՈՐՊԵՍ ԱՆԱՎԱՐՏ ԷՏՅՈՒԴ

### 1.1. Մարդկային կեցության սոցիոմշակութային տարատեսակությունների ապականումը

*Փրկիչը կգա այն ժամանակ միայն, երբ այլևս  
հարկավոր չի լինի: Նա զա իր ժամանումից մեկ  
օր անց, կգա ոչ քե վերջին, այլ ամենավերջին  
օրը:*

*Ֆրանց Կաֆկա*

Նախորդ դարաշրջաններում ապագայի նախագծման գրեթե բոլոր հայեցակարգերի հիմքում ընկած էր տեխնիկական դետերմինիգմը: Տեխնիկայի զարգացման ակնառու փաստերի վրա կառուցված մտահղացումները թվում էին հավաստի ու անվերապահ, որովհետև հասկանալի ու չափելի էին դրանց վարքն ու տրամարանությունը: Բայց ինչպես ասում են՝ ժամանակները փոխվել են: Մենք արդեն ապրում ենք բոլորովին այլ աշխարհում, որտեղ մեզ սկզբունքորեն այլ իրեր են շրջապատում, որոնք, նաև դեռ չհասցրած հաստատվել կյանքում ու կենցաղում, անհետանում են, ասես չեն էլ եղել: Դրանք ասես զորք են ժամանակային չափումներից, ունեն հապանցիկ կենսագրական տևողականություն և չեն հասցնում ամրագրվել մեզ շրջապատող սոցիոմշակութային դաշտում: Ի հեճուկս մեր առարկայապաշտ մտածողությանը՝ նրանք նաև աստիճանաբար թոքափում են իրենց նյութական-տարածական բեռոք՝ մեր աշխարհին հաղորդելով անչափելի պատրաճքայնություն: Փոխվել և արագորեն փոխվում է կեցության առանցքը, և մենք հարկադրված ենք կրկին վերահմաստավորել ու նորովի վերաշարադրել մարդկության պատմությունը:

Եվ իրոք, անցյալից մեզ հասած պատմական որոշ անցքեր ասես չափից ավելի պայծառ գույներով են ներկայանում, որոշները լիովին մոռացվել են, իսկ իրադարձությունների մեզ այլ փունջ այնքան է խամրել, որ գունավորման կարիք ունի: Բայց խնդիրը միայն անցյալի խամրող գույների վերականգնումը չէ: Ամեն մի անդրադարձում ենքարում է պատմական եղելությունների նորովի մեկնարանություն և նոր շեշտադրումներ: Ինչպես կասեր Զորջ Հերբերդ Սիլք, «Այն ժամանակներից ի վեր, ինչ մենք երեխաներ էինք, որիշ Սովորատ էր հմայում արենական երիտասարդությանը, որիշ Կեսար էր անցնում Ռուբիկոնը, որիշ Հիսուս էր ապրում Գալիլեայում: Եվ մենք գիտենք, որ մեր երեխաները կայրեն մեր աշխարհից տարրեր աշխարհում, և անհրաժեշտ կլինի նորից գրել այն տարեգրությունը, որը մենք այնքան ջանադրաբար կազմում էինք»<sup>1</sup>: Բանն այն է, որ այն փաստերը, որոնք կազմում են պատմության անվերջանալի շղթան, մեր ջանադրաբար կազմած տարեգրության մեջ ներառվում են այնքանով, որքանով համապատասխանում են սոցիալ-քաղաքական ու մշակութանական կարևոր կշիռ ունեցող իրադարձությունների մեր պատկերացումներին: Անցյալն ընտրողաբար է վավերագրվում, և այն միշտ քննադատաբար վերընթերցվելու կարիք ունի, առավել ևս, որ անցյալի նախն մեր պատկերացումները հաճախ պայմանավորված են մեր ներկա հանգամանքներով<sup>2</sup>, որոնք ժամանակ առ ժամանակ անցյալը հանձնում են պատմության դատին, դատում ու դատապարտում այն, որպեսզի կյանքը շարունակի իր ընթացքը<sup>3</sup>: Անցյալը բոլորովին էլ նման չէ մի ճանապարհի, որը աստանան սալարկել է ոչնչացված արժեքներով: Անցյալը նաև հներից մեզ քողած հնարժեքությունների հավաքածու չէ, որին պետք է նայել քաղքենի գրոսաշրջիկի աշքերով: Անցյալը պատկանում է ապրողներին, որոնք միշտ անցյալի մեջ են,

<sup>1</sup> Mead G. H., Selected Writings Ed by Reck A. J. N. Y., 1964, p. 335.

<sup>2</sup> Տե՛ս Խոլբեկս Մ., Социальные рамки памяти. М., 2007, էջ 119:

<sup>3</sup> Տե՛ս Հիպշե Փ., О пользе и вреде, истории для жизни// Философия истории: Антология, М., 1995, էջ 139:

քանի որ ամեն մի նոր սերունդ այն պարտավիր փորփրում է՝ վիճակ-լով իր ամորթանցական ու անդրբնութեմական ակունքները:

Այսպես որ, ինչպես կասեր Ա. Բերգստեմը, ամեն մի անցյալ իր մեջ պարունակում է չիրականացված հնարավորությունների վիրտուալ խորություն, և մեր արարքները, նախապատվությունները, անգամ կյանքի ծրագրերը կազմելիս երբեմն ղեկավարվում ենք չիրականացված-չիրացված անցյալի անորոշներով<sup>4</sup>: Ամեն մի նոր սերունդ իր կենսական էներգիայի մի մասը վատնում է նախորդ սերնդի չարած և կամ սխալ արած գործերը շտկելու վրա: Անցյալի մեջ ամփոփված «չիրականացված հնարավորությունների վիրտուալ խորությունը» պատմության մասին, այնուամենայնիվ, «եթեներով» դատելու գրավիչ խայծ է, որովհետև մեզնից յուրաքանչյուրը ոչ միայն ուզում է իմանալ, թե ինչպիսին պետք է լիներ անցյալում, որպեսզի դառնար այնապիսին, ինչպիսին այժմ է<sup>5</sup>, այլև, որն առավել հետաքրքիր է, ինչպիսին չպետք է լիներ անցյալում, որպեսզի այժմ ունենար այլ ճակատագիր: Եթեկու դեպքում էլ մենք չենք կարող անցյալը գանց առնել, այն մերք ցավեցնում է, մերք՝ տագնապներ հարուցում, մերք էլ՝ մատնանշում մեր էկզիստենցիալ ճակատագրի փոփոխության անհնարինությունը: Անցյալը հաղթահարելու անհնարինությունը, ի շարս այլ պատճառների, բացատրվում է նաև այն իրողությամբ, որ նման անցյալ ծնող հանգամանքները չեն վերացել կամ հաղթահարվել: Եվ ընդհանրապես, անցյալից շատ ավելի քիչ անցած քան կա, քան մեզ թվում է:

Անցյալի «չիրականացված հնարավորությունների վիրտուալ խորությունը» ընդամենը վկայում է, որ պատմության ընթացքը այլնարանքային է: Բայց, ինչպես կասեր Մարկովեն, պատմությունը մի դրամա է, որի ավարտն անհայտ է: Եթե մենք ինչ-որ հնարքով կարողանայինք վերադարձնել անցյալը, և ասենք հարյուր տարի առաջ ապրած մեր նախնիները հնարավորությունների վիրտուալ խորությունը»<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Տե՛ս **Бергсон А.**, Матрерия и память// Бергсон А., Собр. соч. в 4-х т., т. 1, М., 1992, էջ 179:

<sup>5</sup> Տե՛ս **Лакан Ж.**, Функция и поле речи языка в психоанализе, М., 1995, էջ 69:

թյունից նախընտրեին կյանքի կազմակերպման մեկ այլ մշակույթ, միևնույնն է, պատմության դրամայի ավարտը կմնար անհայտ: Եվ ընդիանրապես, քաղաքակրթության զարգացումը հարզմբունելի է: Մարդկության կողմից առաջարկված կյանքի կազմակերպման ցանկացած մշակույթ առկեցուն է չնախատեսված հետևանքներով, որոնք երբեմն սկզբունքորեն հակադիր են նախնական նկատառումներին: Կյանքի կազմակերպման յուրաքանչյուր մշակութային նախագիծ ունի իր հականախագիծը: Եվ դեռ պարզ չէ, թե դրանցից որին բաժին կհասնի ապագայի անձնագիրը: Իզուր չեր Ն. Բերյասը ցավով նկատում, որ մարդու ինքնահաստատման ջանքերն ի վերջո կարող են ավարտվել մարդու ինքնաշխացումով: Վերածննդի, լուսավորականության և ավելի ուշ շրջանի հումանիստ մեծերը չեն ել կարող պատկերացնել, որ, օրինակ, մշակույթի դեմ ընդվզող քաղաքակրթությունը ինքնահայող մարդու փոխարեն կձևավորի մարդու մի նոր տեսակ, որին բնորոշ է հոգևոր անմեղսունակությունը: Սի բան ակնհայտ է, որ գերմարդու նիցշեյսան նախագիծը ձախողվել է, և չկա նաև «մարդկայնացված մարդուն» հանդիպելու որևէ հույս: Քաղաքակրթական անդեմ հարաբերությունները պատմության բատերաբեմ են նետել մարդու մի տեսակ, որն ասես զորկ է նախնիների արյան կանչից, մարդ է «ոչ մի տեղից», մանկուրտ է, որի ճակատագրին միջամտել է Ուրիշը:

Ինչպե՞ս պատահեց, որ ժամանակակից քաղաքակրթության համընդգրկուն միտումը դարձավ մարդկանց հոգևոր և ֆիզիկական որակների, պահանջնունքների, ճաշակի, հավակնությունների, ապրլունյան և դիոգենեսյան տիպերի, նոյնիսկ սեռերի համահարթումն ու հավասարարացումը: Դեմիուրգն ու Տրիստերը ներսից բզեզում են մարդուն, ու թեև իրականության դեմ ընդվզող արվեստը տակավին բարիկադների վրա է, բայց արվեստի դաստավարությունը, ինչպես կասեր Ալբեր Կամյուն, վերջնականապես հանձնառու է, և 21-րդ դար մտած քաղաքակրթության խրտվիլակը՝ հետարդիականության մարդաբանական այդ նոր «կազմավորումը» (ամբոխը), **Սրի և Վահանի** փոխարեն հրապարակում ճոճում է ժողովրդավարության

և ազատականության Մանիֆեստը: Սոկրատեսի «Ծանաչիր ինքդ քեզ» հորորդի փոխարեն թևածում է ամբողջահաճն «հաց և տեսարան» պահանջը: Ել ինչպես շասենք. «Պարուն մեռավ, կեցցե՛ Հաճախորդը»: Եվ իրոք, ժամանակակից քաղաքակրթությունը ասես հաճախորդների պակաս չունեցող «սպառման տոնավաճառ» լինի, որտեղ ինչ-որ բան գմելու ձգձգվող տենդը ամեն ինչ վերածել է ապրանքի: «Ունենալ թե լինել» ֆրումյան երկրնտրանքը մոտենում է իր հանգուցալուծմանը, **և դեպի մարդը** կողմնորոշված հասարակությունը (լինել) հաստատորեն բռնել է **դեպի իրերը** կողմնորոշված հասարակության ուղին (ունենալ): Ուշագրավն այն է, որ կյանքի վախճանաբանական այս դրաման արտածելի չէ ոչ երկրային կյանքը դրախտի վերածելու մարդկության իդեռից, ոչ էլ իդեալական աշխարհի սոցիալական կառուցարկման տեսություններից: Միքե՞՞ իւկապես վտարումը դրախտից վերջնական է, և, ինչպես կասեր, Ֆրանց Կաֆկան՝ մեղսագործ է տեղը, որտեղ գտանք մեզ՝ անկախ մեղքից:

Եվ իրոք, մարդու էուրյունը ասես ի սկզբանե ներքնապես հակասական է եղել: Նրանում ընդվզումը արարչագործության ակտով է ներարկված. մի կողմից նրան պատգամվել էր չհամտեսել Կենաց (իմացության) ծառից, մյուս կողմից, սակայն, նա պարտավոր էր գործել որպես ազատ և ինքնակամ էակ, որովհետև մարդ Աստծո էր և պիտի փորձեր համազորվեր աստվածայինին: Փաստորեն, բացաման ոզին միաժամանակ արարման ոզի է, և մարդուն ներքնապես բզկտող այդ նախնական դրվածքը այս աշխարհում սեփական ներկայությունը հաստատելու տարերքն է: Բայց դա նաև մարդու ինքնահաստատման դրաման է, որովհետև նա այս աշխարհում տնամկ է և ստիպված է իր համար չնախատեսված բնական աշխարհը հարթարեցնել իրեն, ատեղծել իր համար տանելի «սոցիալական աշխարհ»՝ մարդկային կեցություն: Իսկ դա նշանակում է, որ աշխարհում մարդկային կեցության հնարավորությունը իրականություն է դառնում բնական աշխարհից մարդու էկզիստենցիալ-հոգևոր անկախության

նվաճումով<sup>6</sup>: Բայց այն պահից, երբ մարդը սկսեց իր գաղափարներին ու նախապատվություններին համապատասխան «սոցիալական աշխարհի» կառուցարկումը, սկսվեց նաև մարդու ինքնահաստատման դրամայի բեմականացումը:

«Հենց այստեղ և հենց իմա» կենսադիրորշումով ապրող մեր ժամանակների Հաճախորդը հազիվ թե կարողանա լիովին գնահատել մարդու ինքնահաստատման դրամայի ողջ խորությունը, այն մեծ զրոհորությունը, երբ մեր նախնիները բնական աշխարհից իրենց էկզիստենցիալ անկախությունը հաստատելու ճանապարհին Ոզին հակադրեցին Նյութին, և սանձեղով կենդանական բնազդները, ինչպես Ֆրոյդն էր ասում, ձևափորեցին մի նոր կենսաշխարհ, որտեղ «հաճույքի սկզբունքը» փոխարինվում է «ունալության սկզբունքով»: Ինքն իրեն մշակութային հարկադրանքի ենթարկելու այս պատմական գոհորությամբ էլ հենց սկսվում է մարդու ինքնահաստատման դրամայի քաղաքակրթական եղանակավորումը, ու ձևափորվում են մարդկային կեցության էկզիստենցիալ այլակերպությունները (հոգս, տագնապ, տառապանք, վախս, մենություն, սեր, հավատ և այլն): Բայց որպես աշխարհից վեր կանգնած և այդ աշխարհի համար մտահոգ էակ՝ մարդն այդ աշխարհում ոչ միայն ցանկալի հյուր է, այլև օտար: Արտաքին-բնական աշխարհը ինքնին չի բավարարում մարդու նվիրական ձգտումներին: Նրա սիրտն ու ինքնությունը մշտապես գերազանցում են այդ աշխարհին, և նա ստիպված է առանց ձեռքերը ծալելու տքնել ու արարել, որպեսզի այն փոխի, լիովին ձեռք բերի և դարձնի «ապրված» աշխարհ:

Ընդունին, որքան ինքնական և գիտակցարար է իրականացվում աշխարհի սոցիալական կառուցարկման մտահղացումը, այնքան այդ աշխարհը մարդու համար դառնում է հասկանալի, մտերմիկ ու կանխատեսելի: Որպես ներքնապես անկայուն էակ՝ մարդու համար կայունության ամենօրյա արտադրությունը դառնում է մարդաբանա-

<sup>6</sup>Տե՛ս Ռելեր Մ., Положение человека в космосе, В кн.: Проблема человека в западной философии, М., 1988, էջ 31-33:

կան անհրաժեշտություն<sup>7</sup>, որովհետև միայն այդ կերպ կարելի է ամրագրվել հողին և առանց խուճապի պարզել այն, ինչն այլս չկա (անցյալ) և այն, ինչը դեռևս չկա (ապագա): Առավել ևս, որ աշխարհը մարդու համար կա հասկացվածության չափով, այսինքն՝ հասկացված իմաստների տեքստ է: Ի տարբերություն բնական աշխարհի՝ սոցիալական աշխարհն արհեստածին է. ստեղծվել է մարդու կողմից և մարդու համար, և եթե մարդկանց կողմից ընդունելության չարժանանա, չունենա կենսական նշանակություն, կվորցնի իր իմաստն ու գոյության անհրաժեշտությունը:

Բայց, ինչպես արդեն նշեցինք, մարդու ինքնահաստատման դրաման կանխորոշված համգուցալուծում չունի: Այս նշտապես հավելվում է չնախատեսված դրվագներով, անսպասելի շրջադարձներով և մրրկային իրադարձություններով, որոնք լարվածության և անգիտության մեջ են պահում թե՛ սցենարի հեղինակներին, թե՛ դերասաններին և թե՛ հանդիսատեսին:

Բնությունից մարդու էկզիստենցիալ անկախացումը, որով սկսվում է կեցության մարդկայնացման ճարտարակերտումը, գոյաբանական լուրջ հակասություն է պարունակում. մի կողմից մարդն իր կեցությամբ ինքնարավ և ազատ էակ է, մյուս կողմից, սակայն, նա իրենից լուրս գտնվող բնական ու հասարակական միջավայրի արդյունք է: Մարդկային կեցության առանձնահատկությունը հենց այն է, որ ենթադրվում է որպես **գոյության այնպիսի ինքնաիրացում**, որը գոյաբանուն կապված է իրենից լուրս գտնվող բնական ու սոցիալական աշխարհների հետ: Մարդու էկզիստենցիալ կեցությունը կառուցարկվում և իմաստափորվում է բնական ու սոցիալական Ուրիշի հետ փոխհարաբերության համատեքստում: Բնական և սոցիալական Ուրիշը մարդու կենսական ուժերի լրսուրման հնարավորությունների այն աշխարհն է (**կենսաշխարհ**), որի հետ մարդը մշտապես երկխոսության մեջ է<sup>8</sup>: Մարդու այդ «բացվածությունը», կենսաշ-

<sup>7</sup> Տե՛ս **Бергер П., Лукман Т.**, Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания, М., 1995, էջ 89:

<sup>8</sup> Տե՛ս **Гуссерль Э.**, Кризис современных наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004, էջ 155:

խարիի հետ երկխոսության մեջ մտնելու «գործիքը», ինչպես նաև մարդու մարդ լինելու ալիքին մշակույթն է, որն էլ հենց ձևավրում է մարդկային իմաստավոր կեցության ողջ բազմազանությունը՝ **կենսական տարածությունը՝ կենսաշխարհից «կորպված» այն ամենը, ինչն «այսուղի և հիմա» մարդու համար ունի կենսական իմաստ և նշանակություն։ Կարելի է ասել, որ դա նարդկանց միջև համաձայնեցված գնահատականների, մեկնաբանությունների, ծրագրերի, իդեալների, նախապատվորյունների, հուզական կապվածությունների, պարտքի ու պատասխանատվության, ինչպես նաև անդրանցական ու անդրքնութեանական արժեքների այն աշխարհն է, որի ձեռագործ լինելը վկայում է, որ մարդկային իմաստավոր կեցությունը **մարդակերտ կացությունների** մի անվերջ շարք է, որի բովանդակային ծանրաբեռնվածության պատասխանատուն Հողը պազանող և առ Աստված հայող երկատված մարդն է։ Մարդը հողեղեն և ոգեղեն կենդանի է միաժամանակ, և հենց դրանում էլ արտահայտվում է նրա գոյության տրագիֆմը։ Ոգեղեն սկիզբը մարդուն դարձնում է իմաստավոր կեցության կրող, օժտում բնությունից Եկզիստենցիալ անկախությամբ՝ որպես հատուցում, սակայն, նրան գրկելով բնական-կենսական հզորությունից ու կազմակերպվածությունից, այսինքն՝ մարդու և կենսաշխարհի օրգանական միասնությունից։**

Ավելին, դառնալով իմաստավոր կեցության ճարտարակերտման համար օժանդակ հումք՝ աշխարհը կորցնում է իր բովչանքը, զրկվում շողշողանքից և բոլոր այն որակներից, որոնք չկան կամ տրված չեն ճանաչողական փորձի մեջ։ Բայց մի՞թե դա էր ինքն իրեն ինքնական մշակութային հարկադրանքի ենթարկելու գոհողության և բնական աշխարհից Եկզիստենցիալ անկախության նվաճման բուն նպատակը։ Իր կյանքը դարձնելով ազատության անընդեմք մրցավազք՝ Արիստոտելի ասած «զոռն պոլիտիկոնը» (քաղաքական-քաղաքային կենդանին) իր ներքին ազատության և հոգու մետաֆիզիկական առաջնայնության համար ընդգման մեկնարկում դեռևս չեր պատկերացնում, որ իր ճարտարակերտած մարդկային աշխարհը ականապատ է։ Թեև մշակութային հարկադրանքի «տեսչությունը» զանադ-

բարար սանձում է մարդու բնական վիճակին հարազատ «հաճույքի սկզբունքի» հնարավոր դրսերումները, բայց անգիտակցականում կայանած «ցանկությունների անկշտում մեքենան» գաղտնաբար գրում է քաղաքակրթության ընդհատակյա պատմությունը՝ անհագործն սնվելով քաղաքակրթության դեմ մշտագետ ընդվզող նախամարդու հիշողությունից և երևակայությունից<sup>9</sup>: Այսպես կոչված «սիրարիսի առասպելը» երբեմն առ երբեմն հարություն է առնում, և կարի գետերն ու հրաշագործ հացրուս վառարանները արթնացնում են մեր մեջ մրափած անզգա ցանկությունների ու անգործության նախնական բնազդները:

Բնականության և բանականության սահմանները տարորշող և սահմանապահ կարգված մշակույթի գործերը այնքան էլ բարեհաջող չեն: Պատմական իրողություն է, որ բնական կեցությունից լուրս և տարածաժամանակային նոր չափումներ ունեցող սոցիալական աշխարհում ապրելու համար մեր հեռավոր նախնիները մի անքացատրելի խենթությամբ ձեռնարկեցին հանրային կյանքի բեմականացման մշակութային մի նախագիծ, որը կապահովեր մարդու ոգեղեն պարփակվածությունը: Այս իմաստով մշակույթը ոչ միայն ապաստարան է, որտեղ կարող են տնափորվել հաճույքի սկզբունքից ինքնական հրաժարվածները, այլև, ինչպես արդեն նշեցինք, **սահմանապահ** է, մի դիտապահակ նավազ, որն աշալցորեն հսկում և ժամանակին ահազանգում է մարդկային աշխարհի հնարավոր ձևախեղումների մասին, և հենց ինքն էլ ձեռնարկում անսարքությունների շտկումը:

Սահմանը կյանքի ցանկացած ձևի գոյության, ինչպես նաև այդ ձևի ինքնության պահպանման անհրաժեշտ պայման է: Ներփակվել որոշակի սահմանի մեջ նշանակում է գոյության սեփական աշխարհը պաշտպանել քառսից, արտաքին վտանգներից և ապակառուցողական ներխուժումներից: Մարդկային աշխարհում այդ կարևոր գործառույթը վերապահված է մշակույթին: Ստեղծելով իմաստավոր կե-

<sup>9</sup> Ст'у **Маркузе** Г., Эрос и цивилизация. М., ”Изд-во АСТ”, 2003, էջ 20-23:

ցուրյան ներքին կազմակերպման իր տեսակը, մշակույթը, պատկերավոր ասած, իրեն զրկում է ներքին տարածքից և ամբողջապես հաստատվում է սահմանի վրա: Իմաստավոր կեցուրյան մշակութային գաղտնիքների մեջ բափանցելու, օրինակ, այս կամ այն էքնոմշակութային ինքնուրյան առանձնահատկությունները հասկանալու համար հարկավոր է դուրս գալ նրա սահմաններից և նրանից դուրս փնտրել պատասխանը: «Օտարի» բացակայուրյան պարագայում բացակա է նաև «Յուրայինը»: Մեր մշակութային Որպիսությունը որոշարկվում է միայն այլոց մշակութային Որդիշուրյան հետ հանդիպման սահմանագծում, և դրանից դուրս այն կորցնում է իր իմաստն ու գոյուրյան անհրաժեշտուրյունը<sup>10</sup>: Մշակութային սահմանը ձևավորում է մի աշխարհ, որտեղ պահպանվում են ստատուս-քվոն, կարգն ու կարգավորվածուրյունը: Եվ հակառակը, այնտեղ, որտեղ մշակութային սահմանները ջնջվում ու վերանում են, մարդու վերածվում է ինքնուրյունից գորկ, պատկանելիուրյուն չունեցող անհասցե քոչվորի:

Բայց ժամանակները փոխվում են, և քանդվում են մշակույթի և իրականուրյան միջև երբեմնի խորհրդապահական (կոնֆիդենցիալ) կապերը: Եթե մինչարդյունաբերական հասարակություններում մշակույթը գերազանցում էր սոցիալական իրականուրյանը և իր անդրանցական իդեալներով և հոգու էկզիստենցիալ տվյալաթանքներով փորձում էր կյանքի ուղենիշ դարձնել **Քարին, Գեղեցիկն ու ճշմարիտը**, ապա ժամանակակից բաղաքարքուրյան պարագայում էապես փոխվել է մշակույթի իրավակացուրյունը: Գիտուրյան և տեխնիկայի աննախաղեաց զարգացման արդյունքում ձևավորվում են տեխնոլոգիական նոր պատրանքներ, նոր հավակնուրյուններ, և երբեմնի մշակութային իդեալները (արդարություն, ազատուրյուն, հավասարություն և այլն) վերածվում են նյութականացման մեծ հավանականություն ունեցող սովորական «ապրանքի»: Եթե նախկինում, օրինակ, արվեստի ու բարձր մշակույթի անանձնական իդեալների պատճա-

<sup>10</sup> Ст'ю Бахтин М., К вопросам методологии эстетики словесного творчества// Собрание соч., т. 1, М., 2003, № 282:

ուած ախտրժելի վայելքը, ինչպես կասեր Մարկուզեն, հասու էր միայն հասարակության արտոնյալ փոքրամասնությանը, ապա ժամանակակից աշխարհում իրականությունն այլևս գերազանցում է իր մշակույթին, և մեր օրերի մարդուն դժվար է զարմացնել մշակութային հերոսների ու կիսաստվածների սիրաճքներով և անհավանական բացող արարքներով<sup>11</sup>: Ավելին, եթե նախորդ դարաշրջանների մշակույթը իրականություն էր ներմուծում ընդօրինակման արժանի հերոսի կերպար, ապա ժամանակակից զանգվածային մշակույթի գեղարվեստական կերպարը «փոքր մարդն» է, որը կյանքի ու մահվան մասին հոգի բզկտող խորհրդածությունների փոխարեն ընդամենը ցանկանում է, որ մշակույթը ոչ թե «անհանգստացնի» իրեն, այլ զբաղեցնի:

Չկա այլևս նախկին «հանդիսատես» հասարակությունը, որտեղ ամեն ոք թեն ուներ իր տեսակետը, բայց գործում էին համաձայնեցված ու աչքի ընկնում հաշտակեցությամբ: Աճող հատվածականությունը, ինչը գիտությունն անվանում է ներդաշնակության կորուստ, մարդու ամբողջականության փոխարեն հանրային կյանք է նետել զանգվածային լսարանը ներկայացնող դիմակավոր մեկին, որն ինքն էլ այլս չի հիշում իր իսկական դեմքը և իր կյանքի երևացող-արտաքին գործը դարձրել է **իրավական պարտականությունների** ձանձրական միահարապության մեր ծանծաղ «դրուսը» օրակուր օտարում է **քարոյական պարտավորությունների** մեր ինքնարուխ «ներսից»: Խորինելու և երկմտելու փոխարեն մակերես են դուրս եկել անհոգությունն ու վայելքը: Ստեղծվել է «**տպավորությունների արտադրության**» մի տարօրինակ հասարակություն, որտեղ մեր կյանքի շենշող բազմապիսությունը արտածվում է գորշ տարտմությունից, մեր ներքին (ներսի) սոցիալական մեկուսացումը բռնարկվում է բարեկլրթության էսքտիկայով, իսկ մեր արտաքին (դրսի) սոցիալական մեկուսացումը բռնարկվում է տեսողության վայելուչ էսքտիկայով: Այժմ ողջախոհ է

<sup>11</sup> Ст.у Մаркузе Г., Эрос и цивилизация, էջ 319-320:

միայն այն ամենը, ինչ առավել բարեկիրք է ու առավել տեսանելի<sup>12</sup>: Երբեմնի մարդկային ջերմ ու բարեկամական լճկերակցությունը որը կիրք ու զրուդություն էր պահանջում, փոխարինվել է հանրային կարգ ու կանոնին ծառայող կեղծ ու անդեմ հանդուրժողականությամբ: Քաղաքակրթության հյուսած սարդոստայնի գրավիչ փափկությունը հեշտ ու հարմարավետ կյանքի ներշնչականներով կարծես առմիշտ սանձել է ժողովրդական տարերքը և փափկության ու հարմարավետության հենց այդ նույն ներշնչականներով «դրախտից վտարվածներին» իրենց իսկ աստվածության գիրկը նորից վերադառնալու հույսից զրկել՝ անելով այնպես, որ նրանք ինքնական հրաժարվեն բարության համար մարառող Կամքից, գեղեցկության ձրգուող Հոգուց և ճշմարտության ծարավը հագեցնող Մտքից: Անվայելչության աստիճանի շխտակ ու մեղսավորության մեջ իսկ պարկեշտ Մարդը վերածվել է իր կենսունակության մետաֆիզիկական ավելցուկը անհմաստ մսխելու ցանկությունների անհագուրդ մերենայի:

Համաշխարհային պատմության փորձը վկայում է, որ սոցիալական լճտրասերումը առաջընթացի հիմնական շարժիչ ուժն է: Ցուրաքանչյուր սոցիալական համակարգ օժտված է զարգացման բազում հնարավորություններով, որոնց ամբողջությունը կարելի է անվանել հասարակության զարգացման հնարավորությունների գանձարան<sup>13</sup>: Ինքնին հասկանալի է, որ իբրև սոցիալականության կազմակերպման եղանակ՝ Մշակույթը այդ հնարավորություններից ընտրում է այն, որը համակարգի զարգացումը չի հակադրի մարդկանց ինքնախրացման (մասնագիտական աճի) և ինքնահաստատման (սոցիալական աճ) ձգտումներին: Այդ տեսանկյունից նախորդ բոլոր դարաշրջաններում կյանքի կազմակերպման մշակույթը առավել քան իրատեսական էր: Միջին վիճակագրական մարդը առաջադրում էր այնպիսի խնդիրներ ու նպատակներ, որոնք տվյալ պահին կենսական առաջնահերթություն ունեին և համապատասխանում էին տվյալ

<sup>12</sup> Стю Сеннет Р., Падение публичного человека. М., Логос, 2002, № 119:

<sup>13</sup> Стю Бранский В. П., Пошарский С. Д., Социальная синергетика и акмеология, СПб., 2001, № 8:

մարդու սոցիալական հնարավորություններին ու նյութական կարություններին: Այսինքն՝ ցանկությունների ու պահանջմունքների հնարավորություններից ընտրվում էր այն մեկը, որի իրականացման հավանականությունը համապատասխանում էր տվյալ մարդու գնուղունակությանը: Բայց «ոտքը վերմակի չափ պարզելու» այդ մշակույթը արդեն հնացած է:

Եթե նախորդ հասարակություններում սոցիոմշակութային իրադարձություններն ընթանում էին «իրականացվում է այն, ինչ իրապես հնարավոր է» սկզբունքին համապատասխան, ապա ժամանակակից հետարյունաբերական հասարակություններում մարդը կարող է ունենալ այն ամենը, ինչը վեր է իր գնողունակության հնարավորություններից: Դա մի հասարակություն է, որտեղ մարդը **հավերժ անիրականացվածություն** է և ապրում է ապագայի հաշվին: Նման հասարակության խորհրդանշներ են համարվում, օրինակ, ապահովակը, ապահովագրությունը, վարկը և այլն: Ստեղծվել է ցանկությունների բավարարման մի համակարգ, որը, օրինակ, վարկերի ու ապառիկների միջոցով մարդուն հնարավորություն է տալիս իր բարեկեցության ապագա հնարավորությունը իրականացնելու այս պահին: Եթե նախորդ հասարակություններում մարդիկ «այստեղ և հիմա» էին ծախսեր անում, օրինակ, վրահաս հիվանդության և դժբախսության համար, ապա ժամանակակից ապահովագրությունը վճար է հնարավոր դժբախսության ու հիվանդության համար. վճարվում է ոչ թե բուժումը, այլ բուժման հնարավորությունը<sup>14</sup>: Պատահական չէ, որ ժամանակակից արևմտյան քաղաքակրթությունը հաճախ անվանում են «ապագա հնարավորությունների» համակարգ, որտեղ խախտված է մշակույթի կարգավորիչ գործառույթի ներքին տիրույթը:

Մշակույթի կարգավորիչ գործառույթի ներքին տիրույթի խախտումը մարդկային կյանքում լուրջ իրադարձություն է: Բանն այն է, որ մշակույթի գործառության ներքին որոշարկված տիրույթը այն տարածությունն է, ուր մշակութային հարկադրանքը լեզվակիմ է:

<sup>14</sup> Ст. «Эпилог М. Н., Философия возможного. СПб., “Алетейя”, 2001, № 13-14:

Մինչդեռ մեր ապրած հետարդիականությունը, որը երբեմն բնութագրվում է որպես «հոսող», «քեմականացված» և «վլիսուալ» իրականություն, այնպես է խորհրդագերծվել, որ մշակույթն այլևս մեր վարքի սոցիալականության ոչ գրավականն է և ոչ էլ այլուրեքությունը (ալիքին): Եվ դեռ ավելին, կառավարելի քառակի, զանգվածային տեղաշարժերի, սահմանային իրավիճակների մշտականության պարագայում համակարգ ներքափանցող օտար և լուսանցքային երևոյթների քանակական աճը մշակույթին զրկում է «սահմանապահ» լինելու իր երբեմնի մենաշնորհից:

Ամբողջ հարցն այն է, որ մշակույթի գոյության ամեն մի ակնքարք գոյության մի վիճակից այլ վիճակի անցնան աննշմարելի փոխակերպում է, ինչը նշանակում է, որ «սահմանային իրավիճակը» կյանքի մշտական ուղեկիցն է; Բայց մշակութային գիտակցությունը իր անենորյա «հերքապահության» ընթացքում արձագանքում է միայն այն ազդակներին, որոնք տեղափորփում են իր իսկ կողմից հաստատված կարգի շրջանակներում: «Ընդդիմադիր մշակույթի» ներկայությունը քացահայտվում է միայն այն ժամանակ, եթե իր գոյությամբ հարուցում է քառային փոփոխություններ, համակարգի վարքին հարորդում անկանխատեսելիության որոշ չափարաժին՝ հարցականի տակ դնելով կյանքի կազմակերպման տիրապետող մշակույթին ապավինելու սովորույթի հուսալիությունը: Իսկ դա նշանակում է, որ իշխող մշակույթի հարկադրանք գործադրելու իրավասությունները պայմանավորված են նաև տվյալ տիրույթում «ընդդիմադիր մշակույթի» ազդեցության չափերից: Եթե «ընդդիմադիր մշակույթի» ազդեցությունը մեծանում է, սոցիոմշակութային ներքին փոխակերպումները ձևավորում են, այսպես կոչված, «լուսանցքային գիտակցություն», «լուսանցքային մշակույթ» և «լուսանցքային մարդ»: Բավական է, օրինակ, իիշել գեղագիտական այն «հեղափոխությունների» մասին, որոնք քարորանդ արին արևմուտքի մշակութային հոյակերտ կորողը՝ Էսթետիկան փոխարինելով զանգվածային մշակույթով: Ու թեև ժամանակի մի շարք նշանավոր դեմքեր (Նիցշե, Դուստոնսկի, Կաֆկա, Կամյու և այլն) վաղուց ահազանգում էին լուսանցքային գիտակցության ավերիչ հեղափոխության մասին, բայց

Նոր ժամանակի ոգին արտահայտող մշակույթը այդ ամենը զիտակցեց միայն այն ժամանակ, եթե նախորդից տարբեր նոր աշխարհի ստեղծումն արդեն անհերքելի իրողություն էր, և արվեստի վրա դատավոր էր կարգվել նորին մեծություն **Ամբոխը**: Ուրեմն մշակույթը միշտ չէ, որ աշալուրջ է, և նրան պահ տրված սահմանները հաճախ խախտվում են: Բայց ամբողջ հարցն այն է, որ նախորդ դարաշրջաններում գործող համակարգի մեջ մշակութային «օտար» տարրերը ներքափանցում էին արտարին միջավայրից միջնշակորային շփոմների կամ մշակութային պարտադրաների հետևանքով: Բայց նախորդ բարի ու իին ժամանակներում, այնուամենայնիվ, կային հասող տարրողված սահմաններ, և մշակութային օտար տարրերի ճակատին երկար ժամանակ մնում էր «սահմանախատի» խարանը: Մինչեւ ժամանակակից համաշխարհայնացված հոսող-հեղիեղուկ այս աշխարհում, որտեղ երբեմն դժվար է տարանջատել իրական ու պատրաճքայինը, մշակույթը սահմանապահություն է անում մի տարածքում, որը նաև սահմաններ չունի, և որտեղ «քնիկ» և «օտար» մշակույթների խճանկարը կյանքը դարձել է ապատարածկան: Փասորեն՝ մարդկային կեցության մասին մեր այն պատկերացումները, թե ամեն ինչ ունի գոյության իր տիրույթն ու իր սահմանները, ինացել են: Լուսանցքայնությունը դարձել է մեր մշակութային ինքնության հարացույցներից մեկը, և մենք ստիպված ենք համակերպվել «սահմանն ամենուրեք է և ոչ մի տեղ» նորին: Կոմմունիտարիզմի հայտնի ներկայացուցիչ Զարլզ Թեյլորը այս առնչությամբ նկատում է, որ ազատական-ժողովրդավարական ճգնաժամի պայմաններում մեր քաղաքակրթության կողմնորոշումները որոշ չափով փոխվել են, և այն դրույթը, որ մարդու պարտավոր է ճնշել իր **ուրիշությունը**, որպեսզի մերվի մեծամասնության մեջ, այլև արդիական չէ<sup>15</sup>:

Բազմամշակութային աշխարհ ստեղծելու նախագծի հաջողությունների ու ձախորդների մասին վերջին շրջանում շատ է խոս-

<sup>15</sup> **Տեյլոր Ч.**, Демократическое исключение (и лекарство от него?)// Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ, М., 2002, էջ 26:

վում: Այսպես կոչված «արարական գարունը», արմատականության ու ահարեկության տարածումը, ինչպես նաև միջլրոնական հողի վրա մշակութային բախումները մեկ անգամ ևս հաստատում են, որ քաղաքակրթական, առավել ևս մշակութային սահմանների վերացման մասին կանխատեսումները ժամանակավորեալ են: Տիեզերքի իր անկյունում կայունություն փնտրելու ճանապարհին ազգային ու քաղաքացիական տարրեր հասարակություններ ձևավորել են կյանքի կազմակերպման իրենց մշակույթը, իրենց բարքերն ու սովորույթները, այսինքն՝ սահմանազատվել են, որպեսզի իրենց ուրիշությունը դարձնեն ինքնատիպություն և ինքնազիտակցություն: Որոշ իմաստով կարելի է ասել, որ մշակութային սահմանների մեջ ներփակվելու արդյունքում ձևավորվում է սոցիոմշակութային «խիտ» և մտերմիկ մի միջավայր, որի ներքին ու արտաքին սահմաններին սպառնացող վտանգները կարող են դառնալ տվյալ համակարգի ապականման ու պղծման պատճառ: Պատահական չէ, որ գրեթե բոլոր դարաշրջաններում էլ ծավալապաշտ մշակույթների նկատմամբ արդարացի նողկանքը հաճախ ծառայում է որպես սեփական աշխարհը նշանակելու և պաշտպանելու միջոց<sup>16</sup>:

Ժամանակակից քաղաքակրթության սոցիոմշակութային համատեքստի որակական փոխակերպումները, ինչպես նաև մշակութային ժառանգության բանգարանացման արագույթումը փոխում է կենսաշխարհի սովորական կառուցվածքը, մեծանում է ժամանակի մեկ միավորի մեջ նորարարությունների քանակը, նվազում է ժամանակագրական տարածությունը այն անցյալի նկատմամբ, որն արդեն հնացել է և չի կարող տալ մեր կենսաշխարհի կողմից բարձրացված հարցերի պատասխանը: Սա մի իրողություն է, որի արդյունքում անցյալը գնալով դառնում է օտար ու անհասկանալի<sup>17</sup>, և սոցիոմշակութային այն փորձը, որը ժամանակին ազդել է նախորդ սերունդների ինքնության ձևավորման վրա, արագորեն արժեզրկվում և լուրս է

<sup>16</sup> Стін Кристєва Ю., Силы ужаса: Эссе об отвращении, СПб., “Алетейя”, 2003, № 45:

<sup>17</sup> Стін Ліаббе Г., В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // “Вопросы философии”, 1994, № 10, № 95:

գալիս շրջանառությունից: Կյանքի ռիթմն այնքան է արագացել, որ ներկան վերածվում է անցյալ՝ չհասցնելով «կարգին ծերանալ»: Մշակույթը սուզվում է հիշողության օվկիանոսի խորքերը, մատնվում մոռացության՝ չհասցնելով գործառնել ու դառնալ կենսափորձ: Ներկան այնքան արագ է փոխվում, որ դառնում է **չապրված** անցյալ: Ներկայի «անհետացումը», առանց ապրվելու անցյալ դառնալը մերժենայաբար առաջին պլան են մոլում հիշողության դերը, քանի որ այն դառնում է անցյալը ներկայի հետ կապող միակ կամուքը, պատմության արդիականացման միակ հնարավորությունը:

Մեր աշխարհը, իրոք, դարձել է «հոսող իրականություն», որտեղ ասես դրված է ամեն տեսակի նույնականություններից ձերքազատվելու խնդիր, և որտեղ բացակայում է անվերջության (շարունակականության) պահանջմունքը, քանի որ երկու դեպքում էլ բացակայում է անցյալի և ներկայի անխօնի կապը: Հենց այս հանգամանքը նկատի ունենալով՝ Բերդյանը ժամանակին նկատում էր, որ պատմության ընթացքում մարդը ձեռք է բերել **անելանելիության** որոշ գծեր: Հավերժությունը, մարդկության այդ անընդունելի գոյաբանական հույսը, մշտապես անարգվում է ժամանակի կողմից: Այն մարդու համար, որը խորասուզված է կյանքի իմաստի ըմբռնման խորհրդածությունների մեջ, ժամանակի հոսքը, նրա հպանցիկությունը դառնում են հավերժության դինամիկ ծաղրանք: Անելանելիությունը, ինչի մասին խոսում էր Բերդյանը, առնչվում է ժամանակի պրոբլեմին: Մարդը մշտապես ձգտում է կայունության, կյանքի հիմքերի ամրապնդման և հուսալիության, մինչդեռ նրա կեցությունը կազմված է ներկայից, անցյալից ու ապագայից: Իսկ դա արդեն ոչ քեզ դրամա է, այլ ոռելգություն, որի կենտրոնում ընկած է ամենակող Հպանցիկությունը: Պատմությունը, այսինքն՝ ժամանակի մեջ մարդու կյանքը մշտապես ուղղված է դեպի ապագան, փախուստ է անցյալից դեպի ներկան: Բայց մեր այդ ներկայապաշտությունը նախապես դատապարտված

Է ձախողման, քանի որ «հաջորդ ներկային» (ապագային) հասնելու մարդկային այր անկշտում մղումը արժեզրկում է ներկան<sup>18</sup>:

Մենք անընդհատ ապրում ենք «նոր աշխարհում», անվերջ և անհոգաբար փոխում ենք մեր ինքնուրբան սոցիոմշակութային համատեքստը և, հետևաբար, սահմանափակում անցյալի կենսափորձի դերը մեր ամենօրյա կյանքում: Այս ժամանակներից ի վեր, ինչ «հունական կորուսյալ դրախտից դեպի Եվրոպական ու համաշխարհային առկա դժոխքը տանող ճանապարհի ճիշտ կեսին»<sup>19</sup> հայտնրված Նարեկացին ինքնակամ իր վրա էր վերցնում մարդկության ամեն կարգի մեղսավորությունները և աղաղակում էր համատեքստի ստեղծման մասին, թիւ ավելի ուշ, երբ Եվրոպաներում ինդուլգենցիաների օգնությամբ պղծումը ներվեց, երբ ավելի ուշ, արդեն որպես հետևանք, թևաբափ ու անվայելու շխտակությամբ հայտարարվեց Աստծու և մարդու «մահվան» մասին, սկսեց ձևավորվել «մանկության աստիճանաբար վերածվեց արտաժամանակային գոյակցության, որի գոյության ազատությունը գլխավորապես տարածական է: Բայց այսպես չի կարող լինել կամ չպետք է լինի: «Այս տեղը» «այն տեղից» տարբերելուց զատ՝ մարդը պարտավոր է տարբերել նաև «այս ժամանակը» «այն ժամանակից», այժմը՝ անցյալից: Հիշողությունը մարդու ծպտյալ սուբյեկտիվությունն է, այն ոճը, որը մենք ձեռք ենք բերում մեր նախնիների անցած-զնացած ինքնուրբան հետ անմեկնելի շփման միջոցով: Որոշ իմաստով կարելի է ասել, որ հիշողությունը բռնի նոյնականացման ձև է<sup>20</sup>, քանի որ անցյալի և ներկայի միջև կապի խզումը կարող է խզում առաջացնել «ինչպիսին էինք»-ի և «ինչպիսին ենք»-ի միջև: Առավել ևս, որ մեր կյանքի համատեքստում

<sup>18</sup> Տե՛ս Բերդյաև Ա., Смысл истории, М., 1990, էջ 147:

<sup>19</sup> Արայի Է., Հոգի և ազատություն. Խողվածներ և բարգմանություններ: Եր., «Սարգսի Խաչենց», 2005, էջ 88:

<sup>20</sup> Րիկեր Պ., Պамять, История. Забвение. М., Изд-во гуманитарной литературы, 2004, էջ 119-120:

կատարվել են այնպիսի փոփոխություններ, որոնք պարագորսալ երանգներ են հաղորդել հասարակական համակարգին, որն ամեն ինչ հիշում է, բայց նրա անդամներից ոչ մեկը ոչինչ չի հիշում: Հասարակության ինտեգրող-կրթեկտիվ հիշողության և մարդկանց հուզական երանգավորում ունեցող հիշողության միջև խզում է առաջացել, ինչը գնալով խորանում է, քանի որ ժամանակակից հասարակական կյանքը նման է մի բնմի, որտեղ համայն հանրության առջև հիմնականում խաղարկվում են մասնավոր դրամաներ, և «մասնավոր դրամաների» այդ հասարակությունում կյանքը վերածվել է հատվածական իրադարձությունների անվերջանալի սերիալի. մի վիճակ, որը Զ. Բատմանն անվանում է հետարդիմականության կողմից պարտադրված թաքրու ստրկություն<sup>21</sup>:

Սեր կյանքի մշակութային համատեքստը եթե ոչ լիովին, ապա մասնակիորեն արդեն ապականվել է: Եվ երբ աշխարհում Բարին, Շշմարիտն ու Գեղեցիկը անկարևոր շռայլություններ են, երբ ժամանակը ծովորեն մաքրում է մեր հիշողության գրատախտակի վրա մնացած կարևոր խոսքերը, երբ մեր կյանքի Համատեքստից ջնջվում են ուշ անցյալի և ուշ ապագայի արձագանքները, երբ տնանկն ու տնավորը, մեղապարտն ու մեղադրողը հայտնվում են միևնույն անձնավորության մեջ, Լուսաբացի պղծված մաքրության վրա գրվում է վերջին ճերմակ սաղմոսը. «Ուզո՞ւմ ես տեսնել այն, ինչ չեն տեսել մարդկային աչքերը: Լուսնին նայիր: Ուզո՞ւմ ես լսել այն, ինչ չեն լսել ականջները: Թուշնի կանչը լսիր: Ուզո՞ւմ ես շոշափել այն, ինչ չեն շոշափել ձեռքերը: Հողը շոշափիր: Շշմարիտ եմ ասում, Աստված աշխարհը դեռ չի ստեղծել»<sup>22</sup>:

<sup>21</sup> Стін Бауман З., Глобализация. Последствия для человека и общества. М., Изд-во, “Весь мир”, 2004, էջ 126-127:

<sup>22</sup> Թորխես Խ. Լ., Երկու արքաները ու երկու լաբիրինտոսները, Եր., «Ապոլոն», 1992, էջ 143:

## **1.2. Վիճարկումն իբրև անհնարինի հաղթահարման կամագդակում**

**Յուրաքանչյուր ընդլառումի մեջ բացահայտ-  
վում էն մեզաժիղիկական ամբողջականության  
պահանջը, դրան հասնելու անհնարինությունը և  
փոխարինակող աշխարհի սրեղծումը:**

**Ալեք Կամյու**

Այն հեռավոր-անհիշելի ժամանակներում, երբ նախաստեղծ գույգը հայտնվեց երկրի վրա, աշխարհն անգիտության մեջ էր: Իրենքը ոչ անոն ունեին, ոչ էլ հատկանիշ: Արևո սաստիկ թաց էր ու ջուրը՝ չոր: Երկրի վրա ամեն տեսակի կենդանի շունչ կար, որոնք ևս անգիտության մեջ էին: Նրանք համակերպվել էին իրենց նախասահմանված վիճակին, և հավքը հավք էր, գազանք՝ գազան: Լուսաբացները կաթնամշուշից էին ծնվում և մայրամուտներից քուլա-քուլա տրտմություն էր ծորում: Գարնան առաջին անձրևից և ամռան շեկ սննդույրից աշխարհը զինովցած էր, և անմեղսումակ էր իրականությունը համայն: Ժամանակը դեռ դարձելի էր, և խոտերի մեջ շնչակտուր սյուրը ասես երջանկության մի հատաշ էր: Անգիտություն էր տիրում աշխարհում, երբ երկիր «ժամանեց» Մարդը: Ու թեև նրա ժամանած օրը ևս նախասահմանված կարգով «և իրիկուն, և առավոտ եղավ», բայց լրվածության մի զգացողություն ծանրացել էր սրտին: Զկար հյուրընկալող գեր մի ձեղուն, և ինքն ապաժաման էր այս աշխարհում: Կողմնակի աչք էր, որ տեսավ երկրին պատուհասած մեծ վտանգը: Անգիտությունից զատ՝ երկիրը գորկ էր նաև հեռանկարից: Զկար մեկը, որ վիճարկեր Զանձրույթը:

Մարդու և աշխարհի հանդիպումը հանպատրաստի հղացում էր: Արարման բնագրում մարդուն այլ ճակատագիր էր վերապահված: Բայց Կենաց ծառից ծառագող գայթակղությունը ստեղծեց մի անհաղթահարելի վիճակ, մի անկանխելի պարագա, երբ այդ հանդի-

պումը դարձավ անխուսափելի: Բայց ասում են, որ Դրախտից արտաքելու պատճառաբանությունը անհավանալի է, նույնիսկ՝ շինծու: Հասկանալի չէ, թե Տիրոջ պատկերով և նմանությամբ, ասել կուզե՝ արարելու օժտվածություն ունեցողին ինչո՞ւ էր **ավարա կյանք** նախատեսված: Մի առենդված, որ երբեմն ջրի երես է դուրս գալիս դառնալով մարդու էության ու բնույթի նախին զանազան ուսուպիական ու թաքնաբանական անմեկնելի տեքստերի սյուժե: Եվ այդուհանդերձ, աշխարհի և մարդու հանդիպումը մեր պատմության մեկնակետն է: Դա, եթե կուզեք, բնականի և բանականի, ի բնուած նախասահմանված կարգի և արարման տքնանքներին ինքնական դատապարտվածի հանդիպում էր, որով սկսվեց արարչագործության բնագիր տեքստի սրբագրման, բնականության կարգը բնազնցության կարգին ենթարկելու, մի խոսքով՝ **Երկնային արքայության** նմանությամբ երկրային ձեռակերտ արքայություն ստեղծելու մարդկային արկածների պատմությունը: Ի դեպ, եթե մինչ մեղսագործությունը նախապատվելի էր մարդու վիճակը, քանի որ տրված էր անհոգ կյանքով ապրելու բացառիկ շամս, ապա «հետդրախստային» կյանքում նախապատվելի է դառնում նրա կարգավիճակը, քանի որ ստացավ ինքնուրույն վճիռներ կայացնելու հնարավորություն: Ավելին, թեև մեղսագործությունը հոչակվեց անքավելի, բայց փոխարենը տրվեց ինքնամաքրման տքնանքներին հաղորդակից լինելու փառահեղ զգացողություն:

Մարդկային կյանքի հիմնարար օրենքներից մեկը շրջակա աշխարհի հանդեպ սեփական գերազանցությունը հաստատելու անքավ ձգտումն է: Դրա համար մարդը հարկադրված է գտնել ինքնահստատման այնպիսի եղանակ, որը հնարավորություն կտա պարտակելու սեփական բուլություններն ու իր տարաշխարհիկության իրավունքը տիրելու այս աշխարհին: Թեև մարդը սեփական բնություն չունի և այդ իմաստով ցուցանքային կերպար է, բայց պատվիրազանցության փաստն իսկ վկայում է, որ նա հավակնում է ապրել իրքն սեփական ճակատագիրը արարող մարդ (Homo Autocrator), իրքն մեկը, որի համար աշխարհի իրադարձումը ոչ թե մեկնդմիշտ տրված ու

անքեկանելի եղելություն է՝ իր նախարնիկ կանխորշվածությամբ, այլ տակապին չավարտված իրադարձություն, որին նա կարող է միջամտել սեփական «եղիցի» ծրագրով: Առավել ևս, որ այդ նախարնիկ աշխարհի անհարմարություններն ու պատճառած անբավարարությունը արդեն իսկ հարուցում են ցնորական ու անբավարարագությունը՝ «սեփականաշնորհել աշխարհը» և այն դարձնել մարդկային հարազատ ու մտերմիկ միջավայր: Հավանաբար նա այդ իրավունքը վաստակել է, որովհետև մեկ անգամ արդեն Տիրոջ հանձնառությունը չկատարելու գնով իր իշխանության սահմանները ընդլայնած այդ «արսորյալը», մեղսագործության անեծքով գոյի ողորմությունից՝ օրևանի ու կերակրի վայելքից զրկված այդ աստանդակը լիովին հասկացել է, որ արտաքին հանգամանքներից իր նվաստացուցիչ ենթակայությունը մեղմելու միակ ելքը **Ընդլայնեն** է: Իրականությունը չհանդուրժելու և այն ժամանակի խորքերն աքսորելու Նիցշեի վեհերու պահանջները այսօր էլ սաղրիչ են: Զգայական թմրիրից դուրս գալուց ի վեր աշխարհի իր նախապատվություններին ու հայեցողությանը հարմարեցնելու այդ վարանու խոհածությունը, իր առանձնակի գերադասությունը ընդգծելու տրտունջքը, մի խոսքով՝ իրադարձությունների բնականոն ընթացքին միջամտելու մարդկային այդ քուլությունը Կենաց ծառից ստացած կենատնակության ու բանիմացության էներգիայի այն մետաֆիզիկական ավելցուկն է, որը լիովին ծախսվում է հանրային կյանքի կազմակերպման թեմատիկ միջուկի ձևավորման վրա:

Որպես իրականությունը չհանդուրժող մի «**հավերժ Ֆառատ**», ով մշտապես ծգուում է քորափել իր «այստեղ և հիմա» գտնվող կեցության հոգալ<sup>23</sup>, մարդը էներգիայի մետաֆիզիկական ավելցուկը փոխակերպում է աշխարհի գեղագիտական ճարտարակերտման: Բայց չմոռանամք, որ նա այս «անբարեկարգ» աշխարհ եկավ պատվիրանների բարոյական ծանր քեռով և այս աշխարհին իր հանդուգն ցանկությունները պարտադրելուց զատ պետք է էներգիայի մետաֆի-

<sup>23</sup> Stein Шелер М., Положение человека в Космосе// Шелер М. Избранные произведения, М., Изд-во „Гнозис”, 1994, № 164:

զիկական ավելցուկի հոսքն ուղղորդեր նաև աշխարհի բարոյական ճարտարակերտման վրա: Տերը մեր կավիճ չգոհություն էր խառնել՝ պատվիրելով, սակայն, արարքը ենթարկել է կզիստենցիալ շարժառիթների և Ուրիշով չափել սեփական արժանիքները: «Ես կամենում եմ», – աղաղակում է մեր մեջ նատած գեղապաշտը: «Դու պարտավոր ես», – հորդորում է բարոյապաշտը: Նախապատվությունների և պայմանականությունների կծիկ է ամենազոր կյանքը, և այդ ոճավորումը ըմբոստության է մղում՝ անկախ նրանից, թե ժամանակի այդ հատվածում մեր ուշաբափության պատճառը գեղեցկության առինքնող բուրմունքն է, թե Բարոյականության խնկարույր աղոքը:

Սարդու համար կյանքը վերածվում է իրական աղետի ոչ թե այն ժամանակ, երբ տնականորեն ինչոր բանի պակաս է զգում, այլ այն ժամանակ, երբ կորցնում է կյանքի նկատմամբ հետաքրքրությունը: Կյանքն անհամենատ ավելի նշանակալի մի բան է, քան մի պակասությունից մյուսին անցումը: Մեր կյանքի «տարօրինակություններից» մեկն այն է, որ այն մի կողմից առեցում է զվարճանքների ու անհոգ վայրիվերումների անսպառ հնարավորություններով, մյուս կողմից, սակայն, ունայնության ու ձանձրույթի սարդութայնի բակարդում հոգեխանգարմունքի ենթարկվածների կուտակումներ են նկատվում: Ամոր էլ է խոստովանել, քայլ մենք այդպես էլ չկարողացնք սերտորեն ու սրտաբաց դաշնակցել մեր իսկ կողմից ճարտարակերտված աշխարհի հետ: Աշխարհին այս խելակորույս սլաքը ինքներս ենք հաղորդել և զիշապտույտից սրտնեղած՝ փորձում ենք սանձել անսանձելին: Մեր ամբողջ պատմությունը պայշարելով հնագանդվելու, կենսական բիլսության և կենսաբանական հոգոցների արանքում է կզիստենցիալ տագնապների, պիտանի և վաստակած օրերը անպիտան և ավարա օրերով փոխարինելու պատմություն է: Մի բան ակնհայտ է, որ մարդու բնական և սոցիալական վիճակների միջև հակայական խզվածություն կա, և, հավանաբար, այդ երկու անկշտում գիշատիչներին տանելի հաշտեցման կարող է դրդել միայն գոյատևման մտահոգությունը՝ մարդկային նարմնականությանը բնո-

րոշ ապրելու բնագդը կամ, որ նույնն է, «տեխնիկական բանականությունը»:

Մարդկանց մարմնական հավաքականության կազմակերպման եղանակը, այսինքն՝ համակեցության հուզական խտությունը բնորոշող թեմատիկ միջուկը կարող է լինել ինչպես բարոյաբանական, այնպես էլ՝ գեղարանական: Սրանք թեև հավաքականության և համակեցության կազմակերպման փոխարացնող եղանակներ են, բայց իրականում զգայական աշխարհի կառուցարկման տարբեր կենսադիրքորոշումներ են, որոնցից առաջինը (բարոյաբանականը) դեկավարվում է «Եղիք ուրիշի համար» (Կանտ), իսկ երկրորդը (գեղարանական)՝ «Եղիք թեզ համար» (Նիշշե) սկզբունքով: Առաջինի դավանանքը Խիդճն է (պետք է), իսկ երկրորդինը՝ Կամքը (ուզում եմ): Գերմանացի ժամանակակից փիլիսոփա Բ. Հյութները այս առնչությամբ նկատում է, որ բարոյական օրենքները ոչ այնքան գործողության մղող (ինչ անել), որքան մարդկանց կրքերն ու բնագդները զապող (ինչ չանել) պատվիրաններն են, որոնք ակտիվանում են միայն այն ժամանակ, եթե ակտիվանում է խիդճ, մինչդեռ գեղարանությունը բնութագրում է իշխանության տեսչող Կամքի գործնական հակածությունը, այն, թե որտեղ, ինչպես և ում վրա սպառի իր էներգիայի մետաֆիզիկական ավելցուկը<sup>24</sup>, զմայլվի ինքն իրենով, կասեր Կիերկեգորը:

Մարդկային հավաքականության իմքում ընկած վերոհիշյալ «թեմատիկ միջուկի» ներքին հակասականությունը, ավելի ճիշտ՝ թվացյալ իրարամերժությունը մեր կյանքի երկիրեղկածության հավերժ ցուցիչն է, որը մեկ արտահայտվում է Երկնային և երկրային արքայությունների (Օ. Երանելի), մեկ՝ «անձավի» և «սեռի» կուոքերին հաջորդող «իրապարակի» և «քատերոնի» կուոքերի (Ֆ. Բեկոն), մեկ՝ հոգևոր (Հոգու) և քաղաքակրթական (Վեսարի) իշխանությունների, մեկ՝ էլ՝ «իմաստավորող խորիրդածության» և «հաշվարկող մտածողության» (Մ. Հայդեգեր) առճակատումներով ու ալեքախու-

<sup>24</sup> Ст'ю Хюбнер Б., Произвольный Этос и принудительность эстетики. Минск, “Пропилеи”, 2000, т.2 29-30:

թյամբ: Դժվար չէ նկատել, որ մեր կյանքի երկփեղկվածությունը բնուրշող այս ձևակերպումները վերջիվերջու առնչվում են սոցիալական կեցության առանձնահատկությունը բնութագրող մարդաբանական երկու հիմնական հաստատուններին՝ Հոգուն և Բանականությանը, որոնցից առաջինը դրսևորվում է իրքն վարք, իսկ երկրորդը՝ իրքն կամք: Այլ կերպ ասած՝ առաջին դեպքում մենք գործ ունենք բարոյական կեցության հետ, որի գոյաբանական հիմքը բարին է, իսկ երկրորդ դեպքում՝ գեղագիտական կեցության հետ, որի գոյաբանական հիմքը բարին է: Եթե հարցը դիտարկենք մարդկային գործունեության ներքին շարժառիթների տեսանկյունից, ապա խոսքն այն մասին է, թե մեր վարքը կարգավորող մշակութային տարածության մեջ հանրային կյանքի հուզական խտությունը որտեղ է առավելապես կուտակվում: Եթե, օրինակ, հին աշխարհում հանրային կյանքի հիմնական հավաքատեղին Հրապարակն էր (ազորա), միջնադարում Տաճարը (Եկեղեցի), ապա արդյունաբերական քաղաքակրթության հանրային կյանքի գլխավոր ասպարեզը, պատկերավոր ասած, Շուկան է: Դժվար չէ նկատել, որ հոգու կրքերի վրա հսկողություն սահմանող իշխալ հանրային հաստատությունները հենվում են մարդաբանական տարրեր հաստատունների վրա: Մասնավորապես, եթե Տաճարին նախապատվություն տվող հասարակություններում մարդաբանական հաստատուն է համարվում Հավատը, ապա ազատական-շուկայական հասարակություններում՝ Բանականությունը<sup>25</sup>: Հավանաբար մարդկության ճակատագիրը բոլորովին այլ ընթացք կունենար, եթե կյանքի բարոյական ճարտարակերտումը ինչ-ինչ հնարքով համատեղվեր գեղագիտական ճարտարակերտման հետ, եթե մեր կառուցարկած սոցիալական աշխարհը համապատասխաներ մեր բարոյական իդեալներին և վերջապես, եթե «հաց և տեսարան» նախընտրող ժամանակակից մարդու իմքնիշխան ոգին լիովին չսահմանազատվեր ապաշխարանքով ներում հայցող հոգու անձկու-

---

<sup>25</sup> Ст'и́н Марко́в Б. В., Храм и рынок. Человек в пространствах культуры, СПб., «Алатейя», 1999, т. 13-14:

թյունից: Բայց, ինչպես ասում են, պատմության մասին «եթե»-ներով չեն դասում:

Տերունական աղոքքի ներփակ քննության առնչությամբ Ռուդոլֆ Շտայները նկատում է, որ «աղոքքի քրիստոնեական հիմնաւորամադրվածությունը» բացառում է որևէ եսասիրական ցանկություն ու կամագրում, այն է՝ «ոչ որպէս ես կամիմ, այլ որպէս դու կամիս»<sup>26</sup>: Սա Տաճարի բանաձևն է: Մեծ հաշվով՝ սա նաև ավանդական հասարակությունների բարոյակերտման բանաձևն է: Միակ տարբերությունն այն է, որ առաջին դեպքում «Դու»-ն (Աստված) ցանկացած պարագայում որոշիչ է, իսկ «Ես»-ը (մարդը)՝ որոշյալ, մինչդեռ երկրորդ դեպքում (մարդ-մարդ հարաբերություններում) մարդը և որոշիչ է (դու), և որոշյալ (ես): Ծիծու է, այս դեպքում ևս «Ես»-ի արժեքները չափող հաստատում «Ուրիշն» է (ոսկե օրենք), բայց բարոյական հարաբերությունների առանձնահատկությունն այնպիսին է, որ ցանկացած մարդ նաև Ուրիշ է և, հետևաբար, արժանի որոշիչ լինելու պատվին: Եվ ընդհանրապես, աշխարհը հենց սկզբից մեր համատեղ կյանքի հորիզոնն էր, որ համակեցության ոսկե օրենքը խոստանում էր հնարավորությունների հավասարություն: Բայց ժամանակի ընթացքում հնարավորությունների հավասարության մասին երբեմնի հորինված լավագույն եղբարդությունը գոյատևման խրամատներում ընդգործ մարդու խոպու կոկորդից հնչում է որպէս մարտակոյ, այն է՝ «այլ որպէս ես կամիմ»: Սա Շուկայի բանաձևն է: Մեծ հաշվով՝ սա նաև ապակրոնականացված, ապարքազանացված այն աշխարհի գեղակերտման բանաձևն է, որտեղ միշտ և ամենուրեք «Ես»-ը որոշիչ է, իսկ «Դու»-ն՝ որոշյալ:

Համակեցության կառուցարկման բարոյաբանական («այլ որպէս դու կամիս») և գեղարանական («այլ որպէս ես կամիմ») սկզբունքները ունեն կյանքի հոսքի մեջ ներառվելու տարբեր շարժառիթներ: Մարդն ընդհանրապես ըմբռատանում և մաքառում է այն ամենի դեմ, ինչ դրսեկություն է, տարանձնային է և խոչընդոտող: Այս

<sup>26</sup> Շտայներ Ռ., Հայր մեր (աղոքքի ներփակ քննություն) // Էղվարդ Աքայան, Հոգի և ազատություն, Եր., «Սարգիս Խաչենց», 2005, էջ 461:

իմաստով մարդու մեջ գոյություն ունի աշխարհը վերափոխելու և տիրապես ելու մի անբավարակություն, որը, ինչպես արդեն նշեցինք, ունի կամ բարոյաբանական կամ գեղաբանական նկատառում։ Բարոյաբանական առումով կյանքը «**ծառայություն**» է, գեղաբանական առումով՝ «**բավականություն**»։ Ծառայել նշանակում է նախագծել «Ես»-ից դուրս գտնվող որևէ նպատակ և կենսունակության էներգիայի մետաֆիզիկական ավելցուկը պարագել Ուրիշի համար։ Բավականություն ստանալ նշանակում է կենսունակության էներգիայի մետաֆիզիկական ողջ ավելցուկը ուղղորդել սեփական «Ես»-ի ինքնախրացման վրա՝ այդ նպատակին ենթարկելով նաև Ուրիշին։ Թե «մարդ-ծառայությունը» և թե «մարդ-բավականությունը» էկզիստենցիալ մտահոգությունից ձերբազատվելու և այս անհասկանալի աշխարհում հասկանալի մի անկյուն ունենալու մտահայեցողական նախագծեր են, որոնք երբեմն այնպիսի կախվածություններ են ստեղծում, որ մենք ակամայից դառնում ենք մեր իսկ կողմից հորինված փոքր աշխարհի պատանդմերը<sup>27</sup>։ Եթե ավանդական հասարակություններում, որտեղ կյանքը գլխավորապես «ծառայություն» է, մարդը ոչ միայն իր վարքը հարմարեցնում է Ուրիշին, այլև այդ Ուրիշին ենթարկվում է որիշների կողմից շրջանավոր նորմերով, ապա ազատական մշակույթի շրջանակներում, որտեղ կյանքը գլխավորապես «բավականություն» է, կյանքի կազմակերպման և փոխհարաբերությունների հաստատման ծես ու եղանակը դառնում են ընտրության առարկա, ինչը նշանակում է, որ կյանքը ոչ թե Ուրիշի սցենարով սահմանված բնամարդություն է, այլ նախապատվությունների և նախափրկությունների հրավառություն։ Մի անհատապաշտական կրապաշտություն, եթե բոլոր կարգի նույնականությունները կեղծագործվում են, կրկնությունները վերածվում տեսողական պատրաճքի, իսկ

<sup>27</sup> Стéн Бард А., Ян, Зодерквист. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб., 2005, էջ 5-6:

տարբերությունները հարաբերակցում են տարբերությունների հետ հենց տարբերությունների միջոցով<sup>28</sup>:

Քաղաքակրթության պատմությունը ցույց է տալիս, որ «**այլ որպէս դու կամիս»** սկզբունքով դեկավարվող հասարակություններում, որտեղ գիսավորապես իշխում է խճանակալական մշակույթը, մարդկային շփումների տարածության խտությունը նպաստում է սոցիալական համակարգի ամբողջականության պահպանմանը, մինչդեռ «**այլ որպէս ես կամիմ**» սկզբունքով դեկավարվող հասարակություններում, որտեղ գերիշխում է ազատական մշակույթը, շփման տարածության կազմակերպումը հարմարեցված է համակարգի գործառության օպտիմալությանը: Այս առնչությամբ ամերիկացի նշանավոր ազգագրագետ Մարգարետ Սլոյը նկատում է, որ ավանդական հասարակություններում իշխում է նախնիներին կողմնորոշված մշակույթը, որտեղ փոփոխություններն այնքան դանդաղ ու աննկատ են ընթանում, որ պապերը իրենց թոռներին այնպիսի ապագա են ցանկանում, ինչպիսին իրենց անցյալն էր: Այսինքն՝ ավագ սերունդի անցյալը դառնում է նոր սերնդի ապագան՝<sup>29</sup> («որպէս դու կամիս»): Բայց մենք ապրում ենք մշակութային շրջադարձի փուլում, երբ դեպի անհայտություն ընթացող մեր երթ այլևս նախնիների կողմից ոչ էկղաստենցիալ աջակցություն է ստանում, ոչ էլ՝ առօրյա հոգածություն, քանի որ սերնդների միջև մշակութային խզումը նախնիների փորձը դարձել է անգործածելի, և յուրաքանչյուր ոք ստիպված է անձամբ գտնել կեցության բարձրացրած հարցերի պատասխանը՝<sup>30</sup> (որպէս ես կամիմ):

Կյանքը նյութականացված մշակույթ է և բննականացվում ու խաղարկվում է որպէս նախապես գրված մշակութային տեքստ: Մշակութականացված կյանքը գոյություն ունի և շարունակական է,

<sup>28</sup> Stein Делез Ж., Различие и повторение, М., СПб., ТООТК “Петрополис”, 1998, էջ 334:

<sup>29</sup> Stein Мид М., Культура и мир детства. Избранные произведения. М., “Наука”, 1988, էջ 322-323:

<sup>30</sup> Stein Мид М., Культура и мир детства, էջ 360:

քանի որ ամեն ակնթարք դիմադրում և մինչև վերջ չի ենթարկվում մարդկային քնահաճույքներին՝ թողնելով, ասկայն, մեր կյանքի դրամային երբեմն տալ հերոսական, երբեմն՝ մարտիրոսական, երբեմն էլ՝ կարեկցական շեշտադրումներ: Համաշխարհային հոռետեսության մեծ տեսաբան Շոպենհաուերը նշում էր, որ կյանքը անվերջ խարեւություն է, մի ձեռնարկ է, մի անհաջող գործարք, որն իր ծախսերը երբեք չի ծածկում և երբեք իր խոստումները չի կատարում<sup>31</sup>: Բայց կյանքի հմայքը շափից ավելի առինքնող է, և ոչ ոք չի կարող շրջանցել նրան: Չի կարող նաև այն պատճառով, որ միայն ապրելով կարելի է հավատարիմ մնալ կոչմանը: Բայց դա այնքան էլ հեշտ գործ չէ, քանի որ այս պակասավոր աշխարհում մարդկային կարողությունները միշտ ինչ-որ չնախատեսված բավարար հիմունքի պակաս ունեն, և կյանքը ինչ-ինչ հնարքով մաքրագործելու հավակնությունները իրազործելիս մշակութային բանհմացության ողջ պաշարը մարդիկ ծախսում են աշխարհը վիճարկելու գերխնդրի վրա:

Ժամանակակից աշխարհում վիճարկումը դարձել է գոյության փաստարկ: Ես գոյություն ունեմ, եթե ուրիշները վիճարկում են իմ գոյության փաստը, եթե նրանք վիճարկում են աշխարիլ գեղաձեւելու իմ իրավունքը («որպէս ես կամիմ») և չեն ցանկանում խաղալ իմ կողմից բեմականացված աշխարհում: Բայց սա նշանակում է նաև, որ մարդը իրեն վիճարկող Ուրիշի կարիք ունի, քանի որ միայն այդ վիճարկման մեջ նա կարող է գոյություն ունենալ<sup>32</sup>: Այս առիթով եկեք մեկ անգամ ևս անդրադառնանք «Աղամի գործին»: Լիովին պարզ է, որ ճանաչողությանը անհաղորդ մնալու Արարչի պատվիրանը այլընտրանքի տեղ չէր թողնում, և ոչ մի հույս, որ ինչ-որ հեռավոր ապագայում Աղամը կզգար սեփական ճակատագիրը կերտելու տքնանքից ծնված երջանկության խորհրդավոր համը: Դա նշանակում է, որ մարդը նախապես չէր տիրապետում կյանքի կենսատու ակունքներին, ընդամենը Տիրոջ կամքի Հռչակագիրն էր, և նրա կեցության հիմունքները լիարժեք չէին և պատկանում էին Ուրիշին: Բայց ինչպես

<sup>31</sup> Stéphane Шопенгауэр А., Избранные прозведения. М., “Просвещение”, 1992, № 63:

<sup>32</sup> Stéphane Бланшо М., Неописуемое сообщество. М., МФФ, 1998, № 13:

եղավ, որ այդ նախաստեղծ մարդը անտեսեց իր գոյարանական փխրունությունը և ցանկացավ իշխանություն հաստատել անզոյության վրա: Աշխարհում մահից ուժեղ և անզոյությունից սարսափելի ոչինչ չկա, և ինչպես Հայդեգերն էր ասում, մահը Ոչինչի տապանն է<sup>33</sup>: Բայց եթե մահվան սպառնալիքը չկանխեց Աղամին, կնշանակի, որ իր արարքի շարժառիթների մեջ նա ունեցել է մի այնպիսի զորեղ պատճառ, որի համատեքստում պատվիրանով սահմանված կարգը կորցրել է իր նշանակությունն ու կարևորությունը: Այդ ի՞նչ զորեղ շարժառիթ էր, որ նախասահմանված կարգը վերածեց քառսի, որից, Նիցշեն կասեր, կարող էին «պարող աստղեր» ծնվել: Եթե մեր բաժինը մահն է և մեր տեղը Դժոխքն է, միևնույնն է, թող աշխարհը գոյի «որպես ես կամիմ». ահավասիկ նախաստեղծի Էկզիստենցիալ խոռվության բանաձևը: Բայց սա հենց վիճարկելով գոյությունը փաստելու բանաձևն է: Ո՞վ էր Աղամը, քանի դեռ չեր վիճարկել Տիրոց որոշումը և ապրում էր որպես Նրա կամքի **Հռչակագիր**, ո՞վ էր նա, քանի դեռ վիճարկելով չեր ստեղծել ապշահար այն անկարգությունը, որով բնութագրվում է կյանքի տարերքը: Ինքնին հասկանալի է, որ այդ վիճարկումով ոչ միայն սկսվեց իմաստավոր կեցության ճարտարակերտումը, այլև սահմանազատումը նախասահմանվածը չվիճարկող մնացյալ շնչավորներից: «Ամենայն մարդ» վիճարկող Աղամ է: Բայց մեր գործողությունները ունեն նաև հակադարձ արտացոլանքը: Վիճարկելով ճանաչողությանը անհանդրդ մնալու պատվիրանը՝ մեղսագործության գայթակղող ուժից մի պահ շվարած մարդը հաջորդ ակնքարքին ապրեց Աստծո գոյության անսանելի թովչանքը և որպես հավելում ճանաչողության առաջին առկայժումներից կռահեց, որ այսուհետ գրկվել է կեցության գոյարանական երաշխիքներից: Բայց հուսահատության և տագնապի բաց երախը, որն այսուհետ պղծելու է բանականության բերքը, այն նվազագույնն է, որ «ամենայն մարդ» պատրաստ է Ռուսի և Առյուծի այլակերպումներով կրել, մինչև կզա Մանուկը (Նիցշե): Եթե թույլատրվել է պատվիրազանցությունը, կն-

<sup>33</sup> Stéin Хайдеггер М., Бытие и время, СПб., 2002, т.2 324:

շանակի Տերը և իրեն վիճարկող Ուրիշի կարիք ուներ և միայն այդ վիճարկումով կարող էր փաստել իր գոյությունը: Այս առնչությանք ժորժ Բատոյը նկատում է. «Մենք Աստծո ներկայությունն ենք փատրում մեր մեջ, բայց հազիվ կենդանություն առած, Նա միջապես իր մահն է պահանջում. մենք Աստծուն հասու ենք դառնում սոսկ այն ծամանակ, երբ Նրան սպանում ենք»<sup>34</sup>:

Աստված գոյություն ունի միայն իրեն վիճարկող մարդկանց համար, մնացյալ շնչավորները հանակերպված են նախասհմանված կարգին և դրա համար էլ անմեղսունակ են և անաստված: Մնում է ենթադրել, որ վերահաս պատիժը ուշացավ («նորանից կերած օրդ մահով պիտի մեռնիս»), որովհետև ինչպես ասում են, ինքն իրեն ճանաչող մարդը ինքն իր դասին է:

Վիճարկումը մտքի տրամաբանական շղթայի մերոդական դադար չէ միայն. այն գոյության մշտական հողն է, որի վրա մենք քափ ու քրտինք աշխատում ենք՝ փաստելով ինչպես մեր, այնպես էլ ուրիշ-ների հեղինակային իրավունքը: Իբրև աշխարհի ճարտարակերտման եղանակ՝ վիճարկումը աշխարհի մի հատված սեփական գործունեության ասպարեզ դարձնելու կենսադիրքորոշում է, հեղինակային իրավունքի հայս է, որով մարդը փորձում անձամբ ձևակերպել կյանքի հոսքի մեջ «որպես ես կամիմ» սկզբունքով ներառվելու և «ուրիշի» ծրագրերը վիճարկելու բանաձևը: Այն, մասնավորապես, ենթադրում է, որ «վիճարկման շարժում» նախաձեռնող մարդու տեսակը ոչ թե պարզունակ հակառակվող է, այլ մեկը, ով գիտակցում է իր «ես»-ի եզակիությունը և իր իշխանության ձգտող կամքին հուսախար շանելու համար պատրաստ է հաղթահարել իրեն անհարմարություններ պատճառող ուրիշի խորրությունը, շփվել ու երկխոսել նրա հետ՝ նրան օգտագործելով որպես իր գոյության երաշխիք<sup>35</sup>: Ինչպես ասում են, աշխարհը ախտրժելու համար այն պետք է ձեռքի տակ պահել:

<sup>34</sup> **Батай Ж.**, Внутренний опыт. СПб., “Аксиома”, “Мифрил”, 1997, с. 167.

<sup>35</sup> Stéphane Levinas Э., Избранное. Тотальность и Бесконечное, М., СПб., 2000, № 189, 281:

Բայց աշխարհը միայն տեսարան կամ համայնապատկեր չէ, այն նաև մեզ ուղղված հայացք է, մեզ հետևող Ուրիշն է, ում փոխելու և մեր գեղագիտական մտադրությունների գործակալ դարձնելու համար երբեմն պահանջվում է ուժերի գերլարում և գեղագիտական գինովորյուն: Առավել ևս, որ դիմակահանդեսի նմանիող ժամանակակից աշխարհում լրջության և խաղի համադրության շնորհիվ ստեղծվել է նմանը չունեցող մի «տեսարժան Ուրիշ», մի անծանոք դրկից, որը ոչ կարգին հանդիսատես է, ոչ Էլ՝ դերասան: Նա այդ երկուսից հունցած մի անձն խառնուրդ է, որին շատ դժվար է ընտելացնել ու դարձնել մեր գեղագիտական մտադրությունների գործակալ: Ավելին, ավարտին է հասնում այն աշխարհի ճարտարակերտումը, որը նախահարձակ միջակությունից, անհատապաշտությունից, ներման ու ցավակցման օգացնունքներից ձերբազատված մարդկանց ընկերակցությունից խուսափելու վերջին ելքը մնացել է իրեն նախագծել գոյության սահմանափակ տարածության մեջ՝ ապատարածականացված, սպասարակի վերածված այս աշխարհում վերականգնելով իին ու բարի ժամանակների նատակյաց կյանքի մշակույթը:

Առերևույթ բաց, բայց իրականում գոյության սեփական պարկումի մեջ փակված «մենակյացների» այս աշխարհում Ուրիշն այլևս անմատչելի ու դժվարահաս թիրախն է, և զնալով ավելի ու ավելի դժվար է նրան դարձնել սեփական մտահղացումների ծեփանյութ: Նա ոչ միայն ուրիշ է, այլև՝ օտար, անտովոր ու տարասեռ, ինչն ավելի է ամրապնդում նրան վիճարկելու մեր մտադրությունը: «Վիճարկող մարդը», որին այնպես անսրող փառարանում էր Նիցշեն, օժտված է կյանքի գոյաբանական հզրությունը մարմնավորող արժանիքով՝ անհնարինը բացահայտելու և հաղթահարելու կամքով ու երևակայությամբ: Կամք առ իշխանությունը (ավելի ստույգ՝ առ հզրությունը) իենց անհնարին հաղթահարման օժտվածությունն է, որից, ինչպես Նիցշեն կասեր, շրջակա օդը ալեկոծվում է և հողի շնչառությունը՝ բոցավափում: Բայց խնդիրը ոչ այնքան անհնարինի ինքնանապատակ հաղթահարումն է, որքան նոր «ինչու»-ների և նպատակների արարումը: Արարումը հնարավոր չէ առանց անհնարինի հաղթահարման:

Կյանքը չի պահպանվի, ասում էր Նիցշեն, եթե նրանից խլենք հեռանկարայնությունը<sup>36</sup>: Աշխարհը նրա համար գոյություն ունի, որ ամեն վայրկյան ծագում է որպես այլ, որպես նոր հեռանկար, ինչպես ասում են, իրերի և գաղափարների «երկարատև օգտագործման» ժամանակներն անցել են, երկարատև կայունությունն արդեն շռայլություն է:

Կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման յուրաքանչյուր մշակույթ ունի գերակա մի կող, որը կանխորոշում է տվյալ համակեցության շրջանակներում ընկալման ու ըմբռնման բնույթը, այն էմպիրիկ կարգը, որի մեջ մարդիկ պետք է կողմնորոշվեն: Բայց դա նաև այն կարգն է, որը զարգացման ինչ-ոք փուլում օտարվում, դառնում է վիճարկման արժանի Ուրիշ: Կյանքի «ինչպէս դու կամիս» փուլը ավարտվում է, և վրա է հասնում «ինչպէս ես կամիմ» փուլը: Հայտնրվում է իրական մարդը, նա, ով կյանքի առույգությունը հակառակ է թեական մարդու բարեպաշտությանը, ով հովերգում է մարդու ֆիզիկական խառնվածքին բնորոշ կամայականությունը (քմահաճույքը) և վիճարկում բարոյական խառնվածքում համեստորեն ծվարած արժանապատվությունը (պատրաստակամությունը): Էներգիայի մետաֆիզիկական ավելցուկը, որը մինչ այդ ծախսվում էր կյանքի բարոյական ճարտարակերտման վրա, այժմ արդեն փոխարկվում է վիճարկման էներգիայի՝ իրենից դուրս իրեն փնտրող, իրեն վերստին ձեռք բերելու համար տարատեսակ նախագծեր հորինող նորին մեծություն Դժգոհին լիցքավորելու համար: Սա ակնքարքի մեջ խտացած մի հավերժություն է, երբ առ իշխանություն ձգողող Կանքը երջանկության բերկուանք է պատճառում վիճարկման տարերքով ապրող այն մարդուն, ով այդ պահին ոչ թե ըստ Ուրիշի է սահմանվում, այլ ըստ իր մեջ արքնացած գեղապաշտի: Սա այն անկրկնելի և եզակի պահերից մեկն է, երբ մարդը ըմբռշխանում է իր իսկությունը, իր բնագիրսկրնագիր էությունը, քանի որ արարման խառնաշփորքի մեջ նա ինքն իր հետ մնալու եզակի հնարավորություն է ստանում:

<sup>36</sup> Стін Ніцше Ф., Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей, М., 1994, № 263:

Մարդու ողջ կյանքը կառուցված է հնարավորի և անհնարինի սահմանագլխին: Եղած սահմանները խախտելու և չեզորացնելու, հնարավորությունների նոր հորիզոններ բացելու այս հակվածությունը, որը Մ. Ֆուկոն անվանում է տրանսգրեսիա, արտահայտում է մարդու կանգ առնելու անհնարինությունը<sup>37</sup>: Կյանքը հեռանկար է, փորձորկվող ուժերի և նրանց վտակների հավերժ փորձորկվող և հավերժ վերադարձող ծով է, իշխանության հասնելու մրցավազք է, երբ կամքը հետամտում և վիճարկում է նրան, ով դիմապրում է<sup>38</sup>: Չանչի դեռ մարդու գոյությունն աստվածային կամեցողության արդյունք էր (կյանքը դրախտում), այն ընթանում էր իրեն իրադարձությունների բնական ընթացք, սակայն արդեն երկրային չափումներում կյանքը վերածում է գոյության համար ամենօրյա պայքարի: Ինքնին հասկանալի է, որ հոգենաշ այդ պայքարում անբարենկարգ աշխարհի շարիքներից խոցված ու վիրավորված մարդը, աստվածային տնօրինումից զրկվելուց ի վեր, երբեմն տրվում է ներդաշնակ ու կատարյալ կյանք երևակայելու «քուլությանը»՝ կազմելով ու նախագծելով աշխարհը վերափոխող զանազան ուսուպիական ծրագրեր: Ուսուպիան իրականության հանդեպ անդրանցումային կողմնորոշում է, որը կարող է մասսամբ կամ լլովին պայթեցնել իրերի գործող կարգը: Եթե սկզբնապես ուսուպիական այդ նախագծերը համեմված էին երևակայական ծայրահեղություններով և ասես ապագայի մասին վիպերգություններ լինեին, ապա ժամանակակից աշխարհում այդ նախագծերը բռքափել են գեղարվեստական երևակայության գունազարդումները և հավակնում են այլընտրանքային կենսական հնարավորությունների բացահայտման մենաշնորհին: Բայց պարադրան այն է, որ աշխարհի ռացիոնալացման նման նախագծերը, որպես կանոն, մարմնավորվում են խռացիոնալ ուժերի (հեղափոխության) կողմից<sup>39</sup>: Մարքսը,

<sup>37</sup> Stéphane Фуко М., О трансгрессии// Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века., СПб., “Мифрил”, 1994, № 117:

<sup>38</sup> Stéphane Ницше Ф., Черновики и наброски 1885-1887гг// Полное собрание сочинений. В 13 томах, т. 12, М., Культурная революция, 2005, № 385:

<sup>39</sup> Stéphane Бердяев Н., Царство Духа и Царство Кесаря, Гносеологическое введение// Бердяев Н., Избранные произведения. Ростов н/Д, изд-во «Феникс», 1997, № 302:

օրինակ, կշտամբում էր նախորդ այն փիլիսոփաներին, որոնք տարբեր կերպ նկարագրել են աշխարհը, բայց չեն դրել այն վիճարկելու և փոխելու խնդիր: Փոքր-ինչ այլ ձևակերպումներով նույն բանն էր ասում նաև Նիցշեն՝ քննադատելով կյանքից հոգնած-խոնջացածներին, որոնք չեն ցանկանում իրենց համար ստեղծել այնպիսի աշխարհ, ինչպիսին որ նա պետք է լիներ: Կյանքի հանդեպ խոռվարարության այս փիլիսոփայությունը, որը նախապես ընդամենը հավակնում էր տեսականորն անաշել աշխարհի հնարավոր ճարտարակերտումները, աստիճանաբար վերածվում է աշխարհը վերափոխելով գործնական գաղափարախոսության և գործնական խոռվության՝ ամեն ինչ վիճարկելու համատարած մտայնության և խառնաշփորհ մեջ կազմակերպելով «կոլեկտիվապաշտական կրոնին» արժանի մի այնպիսի գորանց (ընկերվարություն, ֆաշիզմ), որտեղ ո՞չ Մարքսը կուգեր ապրել ո՞չ է առավել ևս Նիցշեն: Բայց մինույնն է, գոյություն ունեցող աշխարհի կարգն ու դասավորությունը ճշնարիտ ու անվիճարկելի համարող ճակատագրապաշտներից զատ, ովքեր համակերպվելով ստեղծում են հարմարավետության պատրաճը, պատմության շրջադարձային փուլերում չգիտես ինչպես և որտեղից ասպարեզ են իշխում առկան վիճարկող և ապագայի հասուկ տեսլականով խանդակառ ինչ-որ գեղապաշտներ, որոնք փորձում են մեկընդմիշտ հաղթահարել կյանքի անորոշությունը և իրականությունն այնպես փոխել, որ օրինյալ երկիրը, այն տեղը, որը չկա (ου-topos), դառնա «տեղ», որն ամենուրեք է<sup>40</sup>:

Կյանքի անորոշության հաղթահարումը սիզիփոսյան աշխատաճը է: Բայց մենք չենք կարող անձնատուր լինել: Կենդանին և կյանքը անքաժանելի են: Մարդը և կյանքը ևս անքաժանելի են: Բայց, ի տարրերություն մյուս կենդանիների, մարդը ոչ միայն հենց ինքը՝ կյանքն է, այլև տնօրինում է այդ կյանքը: Նա կյանքի հանդեպ «դիրքավորված» է, այսինքն՝ ոչ միայն համակերպում է կյանքին, այլև փորձում այն վերափոխել: Վերելապաշտությունը սիզիփոսյան

<sup>40</sup> Стéн Тиллих П., История и царство Божие// Философия истории: Антология, М., “Аспект Пресс”, 1995, էջ 240-241:

աշխատանքի հավերժական շարժիչն է: Ինչպես Նիցշեն է ասում, կյանքից հոգնածները ու խոնջացածները, նրանք, ովքեր պատրաստ են իրենց պատկերացումներն ու ցանկությունները հարմարեցնել իրերի բնական ընթացքին ու կարգին, դեկավարփում են նպատակահարմարության օրենքներով: Նրանց աշխարհը հուսալի է, բայց՝ ձանձրալի: Բոլորովին այլ է վերելապաշտների պարագայում: Նրանք, ովքեր միտումնավոր «խեղաթյուրում» են աշխարհի իրական պատկերը և պատրաստ են իրենց երևակայության ու տեսլականի համար գնալ զրկանքների ու զոհողության, դեկավարփում են նպատակադրման օրենքներով: Նրանց աշխարհը անկանխատեսելի է, բայց՝ գրավիչ: Նրանք վիճարկողներն են, և եթե իրականությունը չի համապատասխանում նրանց գեղագիտական պատկերացումներին ու սոցիոմշակությային տեսլականին, մեղափորը ոչ թե պատկերացումներն են ու տեսլականը, այլ իրականությունը: Մի բան ակնհայտ է, որ իմացության և հավատի, ճշմարտության և տեսլականի, մի խորոք՝ համակերպման ու վիճարկման չափանիշները իրար փոխարինելի չեն: Վիճարկումը իրականությունից դուրս ձևափրում է իդեալական աշխարհի մոդել (ուտոպիա), որի գոյության իրավունքի համար մարդիկ ինքնակամ զոհաբերությունների են զնում: Մարդը միաժամանակ և՛ ճշմարտության աշխարհում է, և՛ հավատի: Երկու դեպքում էլ նրա կյանքի ամեն ակնքարք մոտիվացված է: Վիճարկումը, Ֆուկոյի ասած, կանգ առնելու և եղածով բավարարվելու անհնարինությունը, ընդամենը աշխարհին վախճանաբանական կամ վերելապաշտական հեռանկար հաղորդելու կամագդակում է: Ինչպես ասում են, ընտրության գանձարանը հարուստ չէ, բայց նվազ չափով այլընտրանքային է: Ազատության (գեղագիտություն) և անվտանգության (քարոյագիտություն) ճգոտումների միջև բախումները շարունակում են դրամատիկ բովանդակություն հաղորդել մարդկային կյանքին, քանի որ իրարամերժ են և տարբեր կերպ են արժնորում Ուրիշին: Եթե առաջին դեպքում վիճարկվում է Ուրիշը, ապա երկրորդ դեպքում Ուրիշն է վիճարկողը: Ծիշտ է, վիճարկող և վիճարկելի Ու-

րիշները առնչվելի են, բայց նրանց արարքի ու վարքի շարժադրմերը անհամաշափելի են, քանի որ նրանք նաև իրար փոխարինելի չեն:

Սարդը մեղսավոր է, և յուրաքանչյուր ոք պատվիրազանց է կամ կլինի: Բայց լինել պատվիրազանց, ամենին էլ չի նշանակում լինել անհավատ: Ել չասած, որ պատմական տարրեր ժամանակահատվածներում գործել են համակարգաստեղծ տարրեր հարացույցներ (Աստված, Պետություն, Հասարակություն, Անհատականություն), որոնք նաև ունեցել են մարդու վարքն ու արարքը գնահատող տարրեր չափորոշիչներ: Մի բան ակնհայտ է, որ չափից ավելի բարոյահակությունն և գեղահակությունը կարող են դառնալ կյանքի ապականման հիմնարար պատճառ, բանի որ բարոյական կամ գեղագիտական հավելումների օգնությամբ կարող են կյանքին հաղորդել ավելորդ կամ թվացյալ խորություն, հավաստիություն և գաղափարական ծանրաբեռնվածություն:

Աշխարհը ոչ համատարած թյուրիմացություն է, ոչ էլ՝ անհերերություն: Անձի սկզբունքային մենակությունը նույնան անհնարին է, որքան ուրիշների բացակայությունը: Անառարկելի իրողություն է խոռվահույզ «ես»-ի գոյությունը: Բայց իրողություն է նաև գոյության թույլտվություն վաստակած Ուրիշը: Քաղաքակրթությունը, կասեր Բողոքիյարը, ամեն ինչ արել է Ուրիշին բնաջնջելու համար, բայց նա շարունակում է մեր առջև հառնել իրքն անխորտակելի<sup>41</sup>:

Կյանքը վիճարկելի է, բայց՝ անխորտակելի: Անսպառ են այլակերպման նրա հնարավորությունները, և ամեն այլակերպում հնարավորությունների նոր պատուհան է բացում: Բայց կյանքը պարբերաբար զգայագրկվում, աղավաղկվում և նվարդում է՝ ժամանակ առ ժամանակ ընկնելով ցնորական վիճակի մեջ: Նման դեպքերում աշխարհի և մարդու միջև հարաբերությունները ժամանակավորապես խրզվում են կամ դառնում դրամատիկորեն լարված:

«Վաղը լուսադեմին, երբ մենք մեղսավոր քնի մեջ կլինենք, Զգոնությունը ինքնասպան կլինի: Անցյալից ժամանակ դիմակավոր նա-

<sup>41</sup> Степан Бодрийяр Ж., Прозрачность зла, М., “Добросвет”, 2000, էջ 215:

խամարդը, որի ճեռքին Վիճարկելու վճիռն է, անպարկեշտ շխտակությամբ մեզ կառաջարկի հարմարավեստ տեղավորվել «Հավերժ վերադարձի» ճեպընթացի մեջ: Սկսվում է Հետադարձը, և տրված է հետհաշվարկի մեկնարկը: Չմոռանանք իշնել Զեր ծննդավայրում: Դուք Զեր ծննդնի վկաներն եք»: Այսպիսի մի խօրգանք գտա չգրված ու չընթերցված մի նշանափոք գրքում, որի բոլոր էջերից ճերմակով ճերմակի վրա գրված էր. «Ամեն ծնվող մարդու հետ աշխարհից մի բուռ հող է պակասում: Կյանքը կհասնի իր վախճանին, երբ վերջին բուռ հողը կշնչափորվի: Արարման վեցերորդ օրը վիճարկելի է: Վիճարկելի է վեցերորդ օրվա արարվածը»:

Ես հաղորդվեցի և եղա վիճարկման վկան: Իսկ երբ համոզվեցի, որ ունայնությունը ունայն է, դարձյալ «Ն' իրիկուն եղավ, և' առափոտ», և իմ առջև բացվեց չգրված ու չընթերցված նշանափոք գրքի ճերմակ բոլերի հեծկլտոցի գաղտնիքը. վիճարկված գրվածքների թափորն էր հեծկլտում: Նրանց մեջ էր նաև իմ խօրգանքը:

### **1.3. Արտասավոր ապագան ապրված անցյալում**

**Մենք Ասպծո ներկայությունն ենք փնտրում  
մեր մեջ, բայց հազիվ կենդանություն առած, Նա  
անմիջապես իր մահն է պահանջում. մենք Ասպ-  
ծուն հասու ենք դառնում սուկ այն ժամանակ,  
երբ նրան սպանում ենք:**

**Ժորժ Բարսյ**

Մարդկային կյանքի անցած ու գալիք պատմոթյունը ինչ-որ առումով «ինչպես ապրելու» տեքստ է: Միշտ էլ մեր կյանքում հայտնվում է մի հավաքական գերապատվելի, ով կամ հավատի, կամ էլ համոզունքի ուժով առաջարկում է կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման իր Տեքստը: Թեև ամեն մի ննան նախագիծ աշխարհի իր պատկերացրած կարգը (կրոնական կամ աշխարհիկ) համարում է միակ հնարավորը, բայց «ինչպես ապրելու» այդ տեքստերը, դեռ կյանքի մշակույթ չղարձած, վիճարկվում են: Ըղձականն ընդ-վզում է առկայի դեմ, եմքաղըյալը հակաղըվում է պիտոյականին, տարերքը՝ սառը հաշվարկին, և տեքստի սրբագրման ու խմբագրման համար պայքարի թոհուրություն պարզվում է, որ «ինչպես ապրելու» վարկածներն անհաշիվ են, անհաշտ և իրարամերժ: Կյանքի իսկությունն անհմանալի է, և կողմերից յուրաքանչյուրը յուրովի ճիշտ է: Ոչ ոք չգիտի, թե խորիրությունը այդ հղացումն ինչպես ճիշտ ապրել: Ոչ ոք չգիտի, թե ինչո՞ւ մարդկային կենսափորձում աճբարված գիտելիքների իմմնական պաշարը ոչ այնքան ճիշտ ապրելու մասին է, որքան ճիշտ չապրելու: Բայց մենք շարունակում ենք հանդիմել: Մեր կյանքի ամեն քայլափոխ «արգելված գոտի» թափանցելու հանդություն է: Նա, ով կյանքն ապրում է վիճարկելով, ով ուզում է իր կյանքի վաղանցիկ ակնքարքներին տևողություն հաղորդել, ով նահվանն ընդառաջ գնալու վախը հաղթահարել է, հոգու խորքում մի դիվային կարու ունի, որ դրդում է՝ զնա՛, չափն անցի՛ր, սահմանը ոտնակոյն տուր և հանձնվի՛ր քո կյանքի բնագիր տեքստին: Վիճարկի՛ր բոլոր առաջարկներն ու դարձի՛ր քո կյանքի Տնօրինը: Ոչ թե ունենալով, այլ

լինելիությամբ է չափվում կյանքի խորությունը: Բայց չմոռանանք: Մարդը պարագրսալ էակ է: Նա մի կողմից խորիրդավոր, անշրջագիծ ու շրջնադատված կյանքի կարոտ ունի, մյուս կողմից, սակայն, իրեն բանտարկում է ստուգելի, շրջագծված ու ծանր մի իրողության մեջ հետո միայն պարզելով, որ այդ անշրջագծվածն ու շրջագծվածը միևնույն զորության այլազան ըմբռնումներն են՝ ամրագրված երկու տարրեր տեքստերում: Արտասավոր տեքստեր են դրանք՝ միաժամանակ և՝ խստաշունչ, և՝ խոստումնաշատ, ինչպես կշռադատված, այնպես էլ՝ անհասկանալի, նոյնքան բարեգութ, որքան՝ ահարեկող: Երկուսն էլ կյանքը կշռադատված ցանկությունների սկզբունքին ծառայեցնելու (ոչինչ՝ չափից ավելի), քմահաճ և ինքնասեր մարդուն հրեշտավոր միակողմանությունից ետ պահելու տեքստեր են, որոնք, մի դեպքում Աստծո օրենքով, մյուս դեպքում՝ Հասարակության սահմանած համակեցության կանոններով, երանելի կյանք են խստանում...արտասավոր ապագայում:

Բայց այդ արտասավորության մեջ ինչ-որ օտարոտի, անհավանական, նոյնիսկ վախսագրու մի բան կա: Ամեն ինչ մեկ անգամ ապրված կյանքի պատկեր է հիշեցնում, դրախտի աղոտ մի պատկեր՝ արտասավոր անցյալում, որտեղից մարդուն վտարեցին հենց միայն այն պատճառով, որ հանդգեց նախասահմանված միապաղադ կյանքին անհամաշափություն հաղորդել, չնախատեսված հետաքրքրասիրություն դրսերել և դեռ տարակուսել մի բանում, որը միանգամայն անհայտ է: Մի խորպով հենց միայն այն պատճառով, որ չուզեց ապրել ապագայից զորկ և ծովլնեաց անմահ մի կյանքով, որի ներկան ու ապագան գրեթե նոյն բանն են: Եվ իրոք, եթե դրախտը, որտեղ իբրև թե միաժամանակ ապրել է մարդը, երկրային կյանքի երանելի ու կատարյալ հղացում էր հավերժական մարդու (homo aeternus) համար, կնշանակի այն ավարտում և վերջնական մի բան էր՝ երկրային արքայություն, որը նաև չունի իր գերադարձական աստիճանը: Եթե մի պահ ընդունենք, որ կատարյալից ավելի կատարյալը կա, ասել է թե՝ դրախտից ավելի դրախտ և անմահությունից ավելի անմահություն, կնշանակի եղակետային կատարյալը անկատար է:

Բայց եթե այդպես չէ, կնշանակի երկրային արքայության մեջ ապագան նախապես և մեկլնումիշտ կատարյալ ներկայի վրկնությունն էր լինելու, և մարդու անմահ կյանքը ի սկզբանե գրկված էր հեռանկարից: Բայց արդյոք այդպես է: Թերևս աշխարհի այս խճճված հորինվածքում որոշ նպատակադրություններ և որոշ մտադրություններ կան, որոնք հասկանալի են միայն ապագայի համատերսում: Սեղսագործության արարքն ու արտաքսման վճիռը, որոնք հիմնովին փոխեցին մարդու ճակատագիրը, վկայում են, որ հեռանկարի փակուղին երևութական էր: Մարդկային կյանքում դրախտի և անմահության հպանցիկ փայլատակումն ու անհացումը կանխորոշված էր իրեն «ապրված անցյալի» մի դրվագ, որն արդեն տեղահար արված երկրային մարդու կողեկտիվ անգիտակցականում կմնա որպես երանելի անցյալի նախնային կաղապար (արխետիպ)՝ քաքուն և քացահայտ սննդով կատարյալ ապագա ճարտարակերտելու նրա երևակայությունը: Ծնորիիվ այդ արխետիպի՝ մարդը կարող է մտովի լինել այստեղ, որտեղ երբեք չի եղել լիարժեք, այլ սուկ նշմարել է նրա աղոտ ստվերների հեռավոր ուրվագիծը, կարող է վերստեղծել այն, ինչ իր նախաստեղծ նախնին տեսել և ապրել է կյանքի արշալույսին: Այսինքն՝ կառուցել երբեմնի տեսածին ու ապրածին արժանի երկրային-աշխարհիկ կյանք: Այս իմաստով «այստեղ և հինա» ծավալվող մարդկային կյանքը ինքնադրանորման մշակութային ու քաղաքակրթական կաղապարների ձևագոյացման հարատև շարժում է: Եթե հաշվի առնենք կյանքի միասնականացման ու համագոյակցման այդ փորձերի հետևանքները, ապա կարող ենք ասել, որ «փորձի և սիսալի» սկզբունքով ճարտարակերտված այդ աշխարհում մարդը թեև աստիճանաբար օտարվում է ինքնարուխ կյանքի ակունքներից, բայց այն դարձնում է առավել կանխատեսելի ու կառավարելի: Ի դեմս քաղաքակրթության՝ մարդն իր մեջ եղած լիվային ոժերը լծեց հանրային կառքին և մի գորանց ստեղծեց, որտեղ յուրաքանչյուր ոք գիտեր ումից պետք է հարցնի, և ով պետք է իրենից հարցնի: Համարձակության և ապշեցուցիչ սրագության այդ հաշվարկը մարդկային կյանքի կանոնակարգման հարցում ակնառու հայտնագործություն

Էր, որի մեջ, սակայն, ծայրահեղ սառը հաշվենկատությամբ լի ինչ-որ սարսափելի անգրություն կա՝ հումանիզմից զորկ համախմբվածության այդ հորինվածքում: Ուժի դեմ անճարակությունը՝ կյանքի այդ անբոնագրոսիկ օրենքը, որը Դարվինն անվանում էր գոյության կոիվ, փոխարինվեց իրավունքի դեմ անգրության օրենքով: Տղամարդկային ծանր արժանապատվությամբ խորհին ու պատվին տրված հավատարմությունը, որի մեջ կենդանականն ու մարդկայինը այնքան էլ հստակ զատորշված չէին և ինքնակամություն էին ենթադրում, սաստկացող հանրային խառնաչփորի և մարդկային կուտակումների համաճարակից ախտահարված կյանքը ծույլ և կանխատեսելի մի ընթացքի մեջ դնելու համար այլևս երաշխիք չէր: Հավատարմությունը, խիորդն ու պատիվը արտասովոր խոցելի են, երբ շահը, օգուտն ու հածույքը յուրաքանչյուր մեկի մեջ արքնացնում են իրեն աշխարհին պարտադրելու և աշխարհին իրենով անելու քարուն ցանկությունը: Սա էր հավանաբար բնականության առաջ մեղանչելու այն շարժառիքը, որն օրենսդիրներին հուշեց կյանքը հոչակել որպես հանրային պարտականությունների տեքստ: Մի տեքստ, որի մեջ մարդն այլևս և գլխավորապես ոչ թե աստվածային հորինվածք է կամ կենսաբանական բրդիոների մի կատարյալ ներդաշնակություն, այլ տանելի կամ անտանելի ինչ-որ սոցիալական ճակատագրի մարմնավորում:

Ակնհայտ փաստ է, որ պատմական տարրեր ժամանակներում և աշխարհի տարրեր մասերում սոցիալական կարգի ընկալումները, հետևաբար նաև՝ հանրային պարտականությունների տեքստերը տարրեր շեշտադրումներ ունեն, և տարրեր են գոյի հետ հարաբերակցման եղանակները, բայց ամենուրեք մարդու սոցիալական ճակատագիրը բախվում է սահմանված կարգին, և նրա գործողությունները, վարքն ու հավակնությունները հրահանգավորված են: Այդպես էր անգամ Դրախտում: Որքան էլ ցավալի է, բայց գոյությունը չի կարող ինքնավար և կենսունակ լինել միաժամանակ<sup>42</sup>: Հնարավոր չէ միաժամանակ և՝ պատրիկ լինել, և՝ պլերեյ: Այսպիսին է կյանքի

<sup>42</sup> Стін Батай Ж., О Ницше. Воля к шансу, М., 2010, էջ 81:

«քաղաքակրթման» ձևաբանությունը: Բայց ինչպես ասում են, իմաստ չունի կառանել ամայի ափին: Դրա համար էլ նրանք, ում կյանքը միայն հաճրային պարտականություն է կամ սոցիալական անհեռանկար ճակատագիր, այս ու այնտեղ ընդվզում են կյանքի մեկնության նման տեքստերի դեմ, գոյության անհեռանկար տաղտուկի դեմ ելնում, իրարանցում հրահրում՝ աշխարհի բարօրության ու արդարության համար իրենց բաժին պատասխանատվությունը տեքստում ամրագրելու նպատակով: Մեզ թվում է, թե մեր ապրած օրերն որվագրեր են, որոնք դեռ հնարավոր է խմբագրել և կազմել կյանքի կազմակերպման կատարյալ մի ժողովածու:

Եթե հավատանք աստվածաբանական ու թաքնաբանական զանազան մեկնություններին, ապագան, որին մենք դատապարտված ենք, որպես կյանքի բնօրինակ նախորդել է անցյալին: Կյանքի այդ «քննագիրը», որին իրը թե կծանոթանանք երկրի վրա Աստծո վերջին պատուհասներով լցված ցաման յոր սկավառակները բափվելու հաջորդ այգաբացին, ինչպես ասվում է սուրբ Հովհաննեսի Հայտնության տեքստում, «կյանքի գրքում» գրանցվածներին դրախտ և անմահություն է խստանում. մի ապագա, որը, ի դեպ, արդեն ապրված անցյալ է: Ինչ-որ արտառող, բայց և գրավիչ մի բան կա կյանքի էվոլյուցիայի կրոնական այս դրամատորգիայում: Այն մասնավորապես ենթարկում է, որ կյանքի ողջ դրամատորգիան, դրամայի ողջ ֆարուխան նախապես ծրագրավորված է, և նրա վերջնարդյունքը կանխորշված է ի բնուստ: Նման հավաստումից քիսում է, որ ապագան առնվազն երկու անգամ փաստում է իր գոյությունը աշխարհում: Մեկ՝ որպես մտահղացում, որպես երկրային կյանքի «սոցիալական երազանք» (ուսուայիա): Եթե մի պահ ընդունենք, որ այդ «սոցիալական երազանքի» նախատիպը դրախտն է, որտեղ մի կարճ ժամանակ ապրել է մեր նախնին, կնշանակի, որ այդ մտահղացումը, այնառում ենայիկ, մեկ անգամ արդեն «ապրված անցյալ» է: Մենք ծգտում ենք ապագայում վերականգնել այն, ինչ արդեն ապրել ենք անցյալում: Երկրորդ անգամ ապագան մեր կյանքում առավել քողարկված ներկայություն է:

Այստեղ և այս պահին ընթացող իրադարձությունները, դիպված ներք, պատահականություններն ու անհամար անկարևորությունները, որոնք կազմում են մեր առօրյա կյանքի մանրամասնությունների՝ առերևույթ անհերեթ համայնապատկերը, իրականում ապագայի գաղտնագրերն են: Վերծանեք այդ անկարևորությունները, համակարգեր խառնաշփոր մանրամասնությունները, ինքնարերաբար ծավալվող հանգամանքները դիտարկեք Հեգելի ասած «պատմության խորամանկության» տիրույթում, և այնժամ ներկան կերևա իրքն կանխատեսված ապագայի ժամանակավոր հանգրվան: Եթե մի պահ ընդունենք, որ կյանքը ոչ թե օրգանական ամբողջություն է, այլ անցյալի, ներկան և ապագայի մեխանիկական գումար է, ապա կարելի է ներկան դիտարկել որպես անցյալից ու ապագայից ազատագրված մի վիճակ, որի համար վճարված գինը ինքը թեզ շղթայված լինելն է<sup>43</sup>: Բայց ամբողջ հարցն այն է, որ մարդը չի կարող ինքն իրեն շղթայված ապրել: Անցյալը ճգում է, ապագան՝ կանչում: Ներկան պատմություն չունի: Մինչդեռ կյանքը պատմություն է: Ամեն որ նախատեսված է անցյալի մի դրվագում՝ որպես մեկ այլի գոյության նախադրյալ: Մեծ հաշվով՝ անցյալն այս աշխարհում նաև իմ ներկայության մտահղացումն իրագործելու պատմություն է: Եթե կուզեք՝ աշխարհը իմ մտահղացման հանգամանքները կազմակերպելու հոգուվ է ապրել, և անցյալի ամեն հաջորդ դրվագ իմ ներկան է նախապատրաստել ամենայն ջանափրությամբ: Ներկան անորսալի ակնքարը է, որից քիչ առաջ ես այլս եղել եմ, իսկ քիչ հետո՝ կինեմ: Ես այլս եղել եմ և դեռ պետք է լինեմ, որովհետև ապագայում լինելու համար աշխարհի հորնվածքի անվերծանելի տերսում նախախնամությունն այդպես է մտահղացել:

Բայց եթե այդպես է, եթե կյանքի էվոլյուցիան նախասահմանված տերսում է, առարկում է Ա. Բերգունը, նշանակում է՝ ապագան ոչ թե անցյալի բնական կամ բանական հանգամանքների արդյունք է

<sup>43</sup> Стéн Левинас Э., Время и другой. Гуманизм другого человека, СПб., 1998, т2 44:

(մասամբ՝ կանխատեսելի, մասամբ էլ՝ ոչ), այլ սոույզ կանխորոշված մի վերջնակետ է, որից բառացիորեն ածանցյալ են ինչպես անցյալ, այնպես էլ ներկա իրադարձությունները։ Մնում է ընդունել, որ առաջընթացն ու ներդաշնակությունը, որոնք համարվում են կյանքի ստեղծագործական էվոլյուցիայի ինքնարուխ շարժափթները, ոչ թե կյանքն առաջ մոռոյ ազդակներ են, այլ պատրաստի մի բան, իրապուրիչ մի խայծ՝ տեղադրված էվոլյուցիայի վերջում<sup>44</sup>։ Իսկ դա նշանակում է, որ անցյալից դասեր քաղելու, այն ներկայի պարագաներով արժեորելու կամ արժեզրկելու ցանկացած հանդգնություն ուննագություն է ճակատագրի և հենց սեփական գոյության դեմ, որովհետև այդ անցյալուն ես արդեն իսկ նախատեսված եմ եղել դեպի ապագան ձգվող ժամանակի ինչ-որ հանգույցում։

Ճակատագրապաշտական այս ենթադրության մեջ գուցեն անհավանական, բայց իրոք առինքնող ինչ-որ բան կա։ Սի լրացուցիչ հանգստություն է իջնում վրայ, երբ մտածում ես, որ քո աշխարհ գալու մտահղացումը սրբագրման ենթակա չէ, որովհետև ապագան նախագծելիս անհայտ մի պատճառով թեզ ևս ներառել են այդ անվերծանելի տեքստի մեջ։ Միայն հայտնի չէ, թե որտեղ ես գրանցված՝ խորշակահար եղողների ցուցակո՞ւմ, թե՞ «կյանքի գրքում»։ Առավել ևս, որ ներսից ու դրսից գրված և յոթ կնիքով կնքված գիրքը դեռ փակ է, և դեռ չի եկել Նրա բարկության մեծ օրը։ Ընդ որում՝ երկյուղալին ոչ այնքան պատիմն է, որքան դրան սպասելու անտանելիորեն տանջալի անորոշությունը։ Սպասումն ու անորոշությունը կեղեքում են, և հայտնի չէ, թե երբ կավարտվի կյանքի և մահվան շրջապտույտը։

Սարդկային կյանքը էուրենական և էկզիստենցիալ է առմիշտ։ Այն մերք իրեն շրջանակի մեջ է առնում, փորձում է գունել (ստեղծել) բնականորեն մեկուսացված կենսապայմանների փակ համակարգ, որպեսզի հաստատի իր անկախությունն ու անհատականությունն, մերք էլ սահմանազերծ է լինում, այստեղ և այժմ գտնվելու կապանքներից ձերբազատվում, որպեսզի իր իսկ կողմից իրահրված անորո-

<sup>44</sup> Ст. «Бергсон А., Творческая Эволюция», М., 2001, т. 81:

շուրջունների խառնաշփորհում գոյաբանական ողջ զորությամբ վերատին արարի կորուսյալ կարգը: Եվ որևէն՝ մարդկային կյանքը երկփեղկված է, և արարչագործված բարեգրությունն ու պատիժը (դրախտն ու արտաքսումը) այնպես են միահյուսված, որ միայն միասնության մեջ կարող են բացահայտել կյանքի իմաստը: Եվ իրոք, նախապես մարդուն տրված էր անզործ, անհոգ և աննահ գոյության իրավունք: Բայց գոյությունը ինքնանպատակ չի կարող լինել: Մարդկային կյանքի որակական հատկանիշներից մեկը սեփական աշխարհը կերտելու օժտվածությունն է՝ արտաքնական ինչ-որ բան արարելու այն ներունակությունը, որից մշտապես սնվում է «ապրելու ցանկությունը»: Մինչդեռ անտեղյակության մեջ մնալու պատվիրանը մարդուն իրականում զրկում էր կյանքը գիտակցաբար ապրելու իրավունքից: Այս առումով կարելի է ասել, որ առաջին մեղսագործությունը մարդկության կյանքում նաև անհնարինը հաղթահարելու, անսահմանազանցելին սահմանազանցելու առաջին ակնառու փորձն էր, եթե հոգսը գերադասվեց անհոգությունից, կյանքին «մասնակցելու» իրավունքը՝ գոյության իրավունքից, եթե մարդը վիճարկեց նախասահմանաված կարգի իրավասությունն ու դուրս եկավ անմահության պատճառած ընդարձությունից: Ավարտվեցին կենսական ուժերի աճօգնական և անօգտակար կուտակման տաղտկալի ժամանակները, եթե աշխարհը դեռևս իր նախաստեղծ լինելիության մեջ էր, և կյանքը պատկերանում էր սոսկ որպես չգոյության խորխորատ: Եվ դեռ ավելին, եթե մարդու կյանքը զուրկ էր Կամքից կամ գերադաս մեկ որիշի կամքն էր կրում, եթե մարդու կյանքը նաև զուրկ էր Հեռանկարից կամ գերադաս մեկ որիշի կյանքի հեռանկարն էր ապրում: Այժմ, եթե արդեն առմիշտ վիճարկվել է մարդու նախասահմանաված կարգավիճակը, և ժամանակն ու ժամկետը չափվում են մահկանացու մարդու կյանքի տևողությամբ, տևանկ և անտերունչ մարդու ճակատագիրն արդեն սեփական ձեռքերում է: Մարդու՝ որպես այս երկրի վրա մահկանացու էակի այդ նվազությունն ու նվաստությունը, որն այսուհետ նրա ճակատագրի մշտական ուղեկիցն է լինելու, «նրա առավելությունն է առերևույթ կատարյալ-աննահ օլիմպիական աստ-

վածությունների համեմատ աստվածություններ, որոնք զուրկ են լիարժեք կյանքից հենց այն պատճառով, որ զուրկ են նաև»<sup>45</sup>:

Կյանքի արժեքը մահով է չափվում: Բայց մահը ոչ միայն երկրային կյանքի տևողությունն է չափում, այլև՝ ապրելու խտությունը: Եղծականությունը՝ անցավոր լինելու այդ գգուշավոր ներկայությունը, որի մեջ խորամուխ լինելու քաջությունը հաճախ սպառվում է մեր մահկանացու լինելու հանգամանքն ի գիտություն ընդունելու հաջորդ ակնքարբում, կյանքին խորհրդավորություն է հաղորդում, կշիռ ու արժեք է տալիս՝ մեր մտածումների, ապրումների ու տառապանքների ստորոգյալ դարձնելով դժբախտությունը, երջանկությունը, համակերպումը, ընդվզումը, բարությունը, գեղեցկությունը, մի խսորով՝ կյանքը<sup>46</sup>: Մահը դիմավորում և անձնավորում է կյանքը, և այն, ինչն ասես մեր աշխարհին ներհատուկ շռայլություն է, համընդիանուր օգտագործման անսպաս «անտերություն», մահվան սպառնալիքով «սեփականաշնորհվում» է մարդկանց միջև, և յուրաքանչյուր ոք, կամա, թե ակամա, ստանձնում է իր բաժին վերջավոր կյանքը տնօրինելու ծանր մի պարտականություն: Գուցե մեծ հաշվով իրոք ճիշտ է, որ «Սարդը որոշում է, Աստված՝ տնօրինում», բայց նախախնամության հանդեպ երկյուղայի այդ ակնածանքը իրականում մեզ չի ազատում մարդկային կեցության էկզիստենցիալ հոգսերից: Էլ չասած, որ կյանքն ու կեցությունը զուգորդելի մեծություններ են, և ապրել նշանակում է կեցել: Ուրեմն՝ «կյանքի տնօրինումը» ենթադրում է նաև «կեցության տնօրինում»: Կենսաբանական մակարդակում կյանքը գոյատևման մի յուրօինակ մրցավագը է, որի նախաձեռնողը, պատկերավոր ասած, կույր և անզիտակից համաշխարհային կամքն է, որի ցանկությունները, ինչպես կասեր Արքուր Շոպենիառությունը, մշտապես անհազ և անկշտում են: Հետևաբար, յուրաքանչյուր մարդ այնպիսին է, ինչպիսին նրա կամքն է՝ անբավ ցանկությունների կծիկ:

Անշուշտ, մարդկային կյանքի մետաֆիզիկական խորությունը հաճախ հնարավոր չէ գիտականորեն չափել և փորձով հիմնավորել:

<sup>45</sup> Արային Է., Հոգի և ազատություն, Եր., «Սարգս Խաչենց», 2005, էջ 382:

<sup>46</sup> Տե՛ս Դիլլետ Յ., Категории жизни// “Вопросы философии”, 1995, N 10, էջ 136:

Մտահայեցողությունը, գոյաբանական մտակառույցները, այլաբանությունները, երևակայության անկաշկանդ խաղերը, վերջապես նաև թաքնաբանական գողտրիկ պատումները ոչ միայն անհայտից կարկամած մարդու բուլություններ են, այլև էկզիստենցիալ գոյաբանության մեջ ներքափանցելու, նրա բարուն նշանակությունը կռահելու և այնկողմնայինի դարպասները բացելու փորձեր: Աշխարհը մըտքի անդրադարձերում պատկերող և իրականությունն իռացիոնալ մի կենաւնակությամբ օժտող Շոպենիանուերի, Բերգստնի և կամ Նիգշեի նպատակը ոչ այնքան ինչ-որ գաղափարներ ապացուցելն է, որքան դրանք ցուցադրելն ու ներշնչելը<sup>47</sup>, ինչը բառի ու պատկերի գործածման հատուկ շնորք է պահանջում: Հավանաբար հենց այդ դիտանկյունից էլ պետք է նայել շոպենիանուերյան կամքի տառապանքներին: Եթե հաշվի առնենք, որ Շոպենիանուերը մարդկային կյանքը առավելապես կենսաբանական երևոյթ էր դիտարկում, ապա լավագույն դեպքում կարելի է համաձայնել, որ բանականությունից և հոգուց գորպէ այդ կամքի տառապանքները ֆիզիկական բնոյթի են: Ցանկությունները, որոնք նաև անբավ են, իրականում ենքատեքստ և գաղտնի մտադրություններ չունեն: Ցանկությունը, ասում է Է. Լիննասը, ոչ թե կեցության հանդեպ ինչ-որ մտադրության դրսորում է, այլ ինչ-որ բան լիովին տիրապետելու և ինչ-որ կարիք բավարարելու ինքնաբուխ նկատառում է: Այդ իմաստով գոյության հոգար ցանկությունները բավարարող «ինչ-որ բաների» բացակայության գոյաբանական շարունակությունն է: Կարիք բավարարող ցանկությունների հետևում գոյության էկզիստենցիալ նկատառումներ չկան: Թեև ենթատեքստը հասկանալի է, բայց միևնույնն է, մենք ոչ ուտելու համար ենք ապրում, ոչ էլ ապրելու համար ենք ուտում: Մենք ուտում ենք, որովհետև քաղցած ենք<sup>48</sup>: Այն էլ՝ պարբերաբար: Ահա ամենը: Մենք պարբերաբար քաղց ենք զգում, որովհետև առանց անհրաժեշտ կենսական էներգիայի (սննդի) կյանքի «արտադրությունը» կանգ կառնի: Մենք պետք է սնվենք, և կենսաբանական այդ «հոգսից» պրծում

<sup>47</sup> Տե՛ս Գևորգյան Հ., Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 162:

<sup>48</sup> Տե՛ս Լևինաս Յ., Իզբռանու. Տոタルնություն և բեսկոնեչություն, Մ., ՍՊԾ, 2000, էջ 21:

չկա, որովհետև կյանքն իր իսկ կենսական էներգիայի քաղցը հազեցնող, ինքն իրեն կենտրոնակությամբ լիցքավորող «կենսաբանական տնտեսության» մի յուրօրինակ համակարգ է (Ավենարդիու):

Հնարավոր է, որ ցանկացած կենդանի օրգանիզմ օժտված է ծնունդով իրեն տրված արտաքին, օտար և աննպաստ միջավայրին հարմարվելու մի հատուկ գենետիկ կարողությամբ: Կյանքը շարունակվում է՝ ի հեճուկս աննպաստ հանգամանքների: Բայց մարդը, ինչպես ասում էր Նիցշեն, չափից ավելի է մարդկային: Այլ կերպ ասած՝ մարդը չափից ավելի է անբնական: Դժվար է ասել, մարդը էվոլյուցիոն սխալ հաշվարկի զոհ է, բնության անբարեխիղճ աշխատանքի արդյունք, թե իր բնական հնարավորությունների մեջ պակասավոր կենդանի, բայց մի բան պարզ է. մարդը գոյության բավարար հիմունքի պակաս ունի, և այդ բնական սահմանափակության պատճառով նրա կյանքն ավելին է, քան «կենսաբանական տնտեսությունը»: Եթե մարդը տառապող և ողբերգական էակ է, ապա հենց այն պատճառով, որ «անավարտ նախագիծ» է: Ի տարբերություն այլ կարգ ու կարգավիճակ ունեցող մյուս արարածների, որոնք ասես նախատեսված են այս աշխարհի համար, և որոնց հայտնվելուն աշխարհը հիմնովին «նախապատրաստվել» էր, մարդը կենսաբանական անվերականգնելի այնպիսի բերություններ ունի, որոնք մեկ անգամ ևս հաստատում են, որ նա, ըստ ամենայնի, նախատեսված չէր այս աշխարհի համար, և աշխարհն էլ նախապատրաստված չէր նրա հետ հանդիպմանը: Կազմաբանական իմաստով անօգնական վիճակը և անբարեհաջող արտաքին հանգամանքները մարդուց պահանջում էին անհնարինը բեմականացնել կյանքի սեփական սցենարը՝ հոսանք, որ ընթացքում հիմնովին կփոխվի և հիմնովին կփոխվի իր շրջապատը: Այս առողջով կյանքն ասես կենսաբանական սևագիր տեքստ է, որի վրա օրենսդիր և գործադիր լիազորություններով օժտված բոլոր կենդանի արարածները, ներառյալ նաև մարդը, կարող են ջնջումներ և հավելումներ անել՝ խաղարկելով կյանքի իրենց փորձնական տարբերակը: Այլ կերպ ասած՝ թե՛ կենդանին և թե՛ մարդը աշխարհն արտացոլում են իրու կյանքը բացատրող մի փորձնական

տեսություն, իբրև պրոբլեմներ լուծող կյանքի ծրագիր, ասում է Կ. Պոպերը, և դեռ սրամուում, թե աշխարհն արտացոլելու և նրան հարմարվելու տեսանկյունից «ամեռայից մինչև Եյնշտեյնը մի քայլ է»<sup>49</sup> : Երկուսն էլ կյանքի ինչ-որ նախագիծ են փորձարկում՝ ապավի-նելով «փորձի և սխալի» մեթոդին: Երկուսի համար էլ կյանքը վար-կած է՝ աղեցուն անհայտ ելքերով և բազում սխալներով: Խնդիրն այդ սխալների հաղթահարման հետևանքների մեջ է: Այս առումով կենդանու և մարդու միջն այդ «մի քայլ» տարբերությունն անհաղթա-հարելի է:

Բանն այն է, որ կենդանին և նրա մարմինը չտարորշված մեկ ամբողջություն են: Կենդանին հենց կենդանու մարմինն է, որը միջա-վայրին հարմարվում և կողմնորոշվում է կույր բնագիտներով: Կենդա-նու կազմած «կյանքի տեսությունը» մարմինց անօտարելի է, և եթե այդ տեսության մեջ սխալներ կան, ապա դրանց կույր չեզոքացումը, որպես կանոն, ավարտվում է ինքնաչեզոքացմամբ:

Այլ կերպ ասած՝ կյանքի բեմում կենդանու խաղացածը կենսա-րանական ոլլերգություն է: Մարդու պարագայում իրավիճակը սկրզ-բունքորեն այլ է: Մարդն ավելին է, քան իր մարմինը: Նա ոչ միայն հենց իր մարմինն է, այլև այդ մարմնի հոգևոր տերը: Որպես կենդանի հյուսվածք՝ նա պարտավոր է ենթարկվել իր մարմնի կենսարանու-թյան տրամաբանությամբ, բայց որպես բանական էակ՝ նա պարտա-վոր չէ և չի կարող մնալ կենսարանության կույր տրամաբանության շրջանակներում: Մարդու կյանքի նախագիծը հոգևոր-տեսական տեքստ է, որի վրա հարկ եղած պարագայում կարելի է ճշգրտումներ ու հավելումներ անել՝ խուսափելով կույր ինքնաչեզոքացումից: Հա-վելենք միայն, որ դրանից ամենին էլ չի թերևանում մարդու գոյու-թյան էկզիստենցիալ հոգաբ: Նիցշեն ասում էր, որ մարդու մեջ կենդա-նին և արարիչը մեկ ամբողջություն են, և նրանց միջև գերակայու-թյան համար պայքարը տակավին շարունակվում է՝ պահպանելով «հացի՞վ, թե՞ բանիվ», «ունենա՞լ, թե՞ լինել» երկընտրանքների ար-

<sup>49</sup> Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Попер и его критики, М., 2000, с.69.

դիականությունը: Սիակ մխիթարանքն այն է, որ կյանքի բեմում մարդու խաղացածը, այնուամենայնիվ, ոչ թե ոլքերգություն է, այլ՝ կենացարանական դրամա:

Մարդու երկրային ուղին տանջալիորեն կամային է: Աշխարհի և մարդու հանդիպումը երկուստեք փորձություն էր՝ ամհայտ ելքով: Մահը քառատրուի արշավում էր բոլոր կողմերից և մարդկային հոգին աստիճանաբար ծանրանում էր սեփական ճակատագրով: Հարկավոր էր տրվել կյանքի նոր հոսքին և իր ու աշխարհի բարօրության պատասխանատվությունը կրել մարդավայել:

Որոշ անելանելիություններ բախտորոշ են. նենգ ու վախազդու իրենց մահարել թմբիրի մեջ կյանքի մի ծածանք են պահում նրանց համար, ովքեր հավատում են անհնարինը հաղթահարելու իրենց առաքելությանը: Կյանքը հենց անելանելիության մեջ պահ տփած այն եղակի հնարավորությունն է, ինչն այնքան լարված ու գրավիչ է դարձնում աշխարհում մարդու գոյության դրաման: Ապշելու բան է, որ մարդն ապրում է: Դրանում ինչ-որ հանդիսավոր ու սրբազն, խորհրդավոր ու անմեկնելի բան կա: Եվ մեր օրերի հեռվից անգամ մի պարտավորեցնող կարեկցանք և մի խորին ակնածանք ես ապրում մեր այն հեռու-հեռավոր նախնիների հանդեպ, որոնք չկարկանցին անելանելիության առջև, թևաթափ չեղան իրենց անօգնականությունից և շրողեցին, որ աշխարհը սպրդի իրենցից: Հավանաբար «հացիվ» էր նրանց օրվա խնդիրը, և հաջողություն էր ևս մեկ արևածագ դիմավորելու բախտավորությունը: Բայց ապրած ամեն մի օր մարդուն համակում է սրբազն առաջնությանք և «հացիվ» մեջ նրանք միաժամանակ «բանիվ» խնդիրներ են լրտում: Կազմաբանական իմաստով անօգնական և «կենացարանական մասնագիտացումից» գուրկ տեսակների հանդեպ աշխարհն անողոք է: Բայց մենք կանք այս աշխարհում, և կեցության մեջ մեր տեղի վճարությունը շարունակվում է: Հիմա դժվար է ասել, թե կենացարանական էվոլյուցիայի ընթացքում ինչ մի աննախադեեւ անելանելիության հարկադրանքով է մարդը մտել ինքնակերտման ծանր բնորի տակ: Բուդրայականությունը մեր ընտրության հնարավորությանը բարուն մի կանխորոշ-

վածություն է վերագրում: Պայծառամիտն ասում էր, որ մեր կյանքում իշխում է «ծագումից կախվածության օրենքը», և լնարությունն ու վճար կանխորոշված է մարդու՝ նախորդ ծնունդներում ունեցած ծառայություններով ու մեղքերով: Ամեն ինչ առնչվում է անցյալին, և մեր ներկա վիճակի վրա նրա դրոշմը չափազանց նկատելի է: Աշխարհի նախասահնանված կամ բնական կարգի դեմ ոտնձգությունը, մեծ հաշվով, կարելի է նաև «հանցանք» բնութագրել: Բայց ո՞ւմ վերագրենք այդ հանցանքը: Վերջիվերջո անմեղսունակության խնդիր կա: Մյուս կողմից էլ, սակայն, անքույլատրելի է անգամ ենթադրել, որ Աստված կարող է մեղք վերագրել անմեղսունակներին: Այստեղից էլ, ուրեմն, քոյլ կրվան է կոյլը հետաքրքրասիրությամբ և կամ ուրիշի դրդմամբ բացատրել մի ենթադրյալ հանցանք, որը, բերևս, մարդկության հետագա նակատագրին երբեք մատուցած մեծագույն ծառայությունն է: Սեղագործության անեծքի մեջ ասես օրինանք կա: Քափ ու քրտինքով սեփական հացը վաստակել նշանակում է **Լինել, Արարել** և գրել սեփական կյանքի դրաման:

Նախորդ ծնունդներում մեր հանցանքներն ու ծառայությունները մի էկզիստենցիալ մարդու գործ է եղել: Այնտեղ՝ Սրբազն սարի փեշերին գտնվող քարքարոս մի վայրում, որ քավարան էր իրքն նախատեսված, այդ էկզիստենցիալ մարդը մեր ընդհանուր նախահայրենիքի առաջին քարը դրեց, և օջախում մարմրող խաճառողի նվադ լույսի մեջ առաջին անգամ տեսավ իր Ուրիշին՝ վաստակած ու մեղավոր: Օտարոտի և ակնածանքի արժանի մի բան կար նրա դեմքին: Հավանաբար հենց նա՝ մարդու մեջ ապրող այդ «Ուրիշն» է ստեղծվել Աստծո պատկերով ու նմանությամբ: Բնական-կենսաբանական վիճակում մարդը ոչ ոք է: Կյանքը ինչ-որ մեկը դառնալու սրբազն պարտավորություն է՝ ոչ բոլորին տրված: Ինչ-որ մեկը դառնալու համար մարդը, հավանաբար, պետք է ծնվեր իր մահվան պահին, այն ժամանակ, երբ արդեն կունենար ինքն իրեն կերտելու լիարժեք փորձ: Բայց, ինչպես նակատում է Է. Ֆրոնը, մարդկանց մեծամասնության ճակատագիրը ողբերգական է. նրանք մեռնում են՝ այդպես էլ շիաց-

ներով ծնվել<sup>50</sup>: Կարելի է նաև ասել, որ «ծնվել չհասցրած մեռնողները»՝ մարդկային գոյր ուժասպառ անող այդ ամենակուլ անասնական մնացուկը, ոչ միայն ընտրասերման եռման կաթսայի քափն է, այլև բոլոր ժամանակներում պահանջարկ ունեցող բաղաքակրթական այն ապրանքը, որից օգտվում են «հաց և տեսարան» բեմականացնելիս: Եվ որենք, թեև ինքնարարությ միայն մարդուն հասուկ բացառիկ օժտվածություն է, բայց պետք չէ ամեն մեկի մեջ փնտրել նրա ներկայությունը: Այն ընդամենը մարդու հավաքական տեսակին պատկանող սեփականություն է, որից բոլորն օգտվում են իբրև «հանրային օգտագործման ունեցվածք»:

Այն հանգամանքը, որ մարդը դատապարտված է մշտապես լինել «իր Ուրիշը», հաղբահարել իմքն իրեն, նշանակում է, որ «այժմ և այստեղ» նա միայն կենվոր է: Նրա տարերքը անդրանցականությունն է, ավելի ճիշտ՝ ինքնանդրանցականությունը: Ֆիզիկական տարածությունը նրան խոչներտում է, ժամանակը՝ կաշկանդում: Նա մշտապես դժգոհ է իր ներկայից և ապագայի մեջ է փնտրում իր խակությունը: Մարդը դժբախտ ու տառապող էակ է իր մեծության ու վսեմության պատճառով, այն պատճառով, որ նրանում ապրում է Անվերջությունը և նրան ոչ մի կերպ չի հաջողվում իրեն վերջնականապես թաղել Վերջավորի մեջ: Անգլիացի փիլիսոփա և պատմաբան Թոմաս Կարլեյլ՝ մարդու երկիրեղիկած էության մասին այս բնորոշումից ելնելով՝ Ն. Բերլյանը նկատում է, որ կյանքը, ի վերջո, հավերժության հուղարկավորումն է վերջավորի մեջ<sup>51</sup>: Թերևս այդպես է: Բայց կարելի է նաև ասել, որ կյանքը հավերժության ներկայությունն է վերջավորի մեջ: Մարդը ոչ մի կերպ չի կարող հանակերպվել վերջավորին, որովհետև այս աշխարհում հայտնվելուց առաջ նրա **հոգին երգել է աստվածների երգչախմբում**, կասեր Պլատոնը: Բայց մարդուն ոչ մի կերպ չի հաջողվում իրեն «վերջնականապես թաղել վեր-

<sup>50</sup> Stein Фромм Э., Здоровое общество//Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма, М., 1995, т.2 292:

<sup>51</sup> Stein Бердяев Н., Самопознание// Бердяев Н. Избранные произведения, Ростов н/Д, 1997, т.2 351:

ջավորի մեջ», որովհետև նրան այդպես էլ տրված չէ վերջնականապես ծնվել երկրային կյանքում: Նա այս աշխարհում միակ գոյածն է, որը ֆիզիկական ներկայությունից հետո է սկսում ծնվել: Բայց մարդն այլ կերպ չի լինում: Նա միշտ էլ ներսից ջլատված է: Մինչ ապշորջյան մեջ հոգին անիրականանալի ինչ-որ փափագ է հյուսում, մինչ ապաշխարանքին անձնատուր լինելու բոլոր բարորդունը մղում է ներանձուկ կյանքի, ապրելու պարտավորությունը **Հաց և Տոն** է փառաբանում: Թեև պաղ թշվառության մեջ, բայց տեսանելի ողջ իրականությունը իրենց սեփականությունը հոչակած մեր տարօրինակ նախնիները կոահեցին, որ անձնական պատասխանատվությունը անխափան աշխատանքի միակ երաշխիքն է: Եվ նրանք ձգտում էին իրենց մեջ ներդրված կատարելության խոռվքը մարմնավորել որպես մշակույթ: Մարդու կյանքում պահեք են լինում, որ իրականության հետ հաշտվելը, այլ կյանք չսկսելու ծովությունը հավասարազոր է մահվան: Այս ինաստով մշակույթն անկատար աշխարհի վիճարկման հանդգնություն է, ինչով օժտված են նրանք, ովքեր տևական ժամանակ լեզվակապ նստելու, ունայնության մեջ խորասուզվելու և սեփական խորքերում նշնարած թափթփուկին դատելու և ոտնակոխ անելու պահանջ ունեն: Նրանք հավանաբար ուժից վեր, անմարդկային ցավ են ունեցել սրտում և իրենց խոռվքից հիվանդ, Տիրոջ հետ մրցելու մի խելագար մարմաջով ախտահարված՝ մշակութային խոռվություն են բարձրացրել ընդուն կենդանականի: Բայց քաղաքակրթության ցուրտ կրակը ամեն վայրկյան լափում է իր ճանապարհին հանդիպած մշակութակերտ մարդուն, և բնազդական տարարյունությունը վերատին խառնում է կյանքի հաշիվները: Վայրիացման գորշ բոլանդարը ծովորեն կախվել են մշակույթի գլխին, և «նարեկյան ցավով» հիվանդները անձնատուր անող կարեկցանքով ու անսփոփ տրտնությամբ հետևում են մարդու վայրընթաց ճակատագրին: Նրանք քաղաքակրթության մթնշաղի սգավոր ստվերների բեկրեկուն սահմանագծին տեսնում են մշակույթի սպառվող ուժերի հոգևարքն ու Նիցշեի հետ միասին ծածկաբար սոսկում են «հավերժ վերադարձի» անխուսափելիությունից:

Նարեկացին երկրորդ անգամ պետք է աշխարհ գա, որովհետև «Մատյանն» աճապարտ է: Բայց չմոռանանք, որ նարեկյան տուկումը միշտ էլ եղել է: Բոլոր ժամանակներում էլ մտքի ու սրտի երաշտի տարիներ են եղել: Կեցության և չկեցության կենաց-մահու կրիվը հարատև է, և որքան էլ ցավալի է, բարիկադների երկու կողմերում էլ մարդն է, հաճախ՝ նույն մարդը: Մարդու ինքնահաստատման ճանապարհին չկեցությունը դրսերվում է իրքև անելանելիություն, որն ասես ծաղրում է մարդուն՝ իշեցնելով նրա գոյաբանական, հոգեսրու ու բարոյական անձարակությունը: Մահն ու ճակատագիրը (**գոյաբանական սպառնալիք**), անհավատությունն ու հուսահատությունը (**հոգեսրու սպառնալիք**), մեղքն ու մեղադրանքը (**բարոյական սպառնալիք**) չկեցության այդ ամենահաս գործակալներն իրենց սև գործն են անում կեցության տաճարում<sup>52</sup>: Դեմիուրզը, ինչպես ասում են, չհասցրեց արմատախիլ անել աշխարհի չար հոգին, չհասցրեց կարգի բերել, ողջ անկանոնը, և Տիեզերքը հավերժ գեղեցիկ հորինվածք չէ, ինչպես կարծում էր Պլատոնը: Եվ այդ աճապարտ գործերի ծանր բեռք ընկած է ամենասովորական մարդու ուսերին:

Ինչ խոսք, ծանր բեռ է: Մինչ կեցությունը պետք է վաստակել, չկեցությունն ինքնակամ տրվում է: Նրանում անձնատուր անող մի բան կա: Նա հայտնվում է գոյությունից հոգնելու պահին՝ այն ժամանակ, երբ արտաքին աշխարհից և մարդու ներսից խափուկ խավարի նման հոսում է վախը՝ «շղթայված ազատությունը», կասեր Սյորեն Կիերկեգորը: Բայց հենց այդ պահին, երբ թվում է, թե կյանքն սկսել է շրջանցել մարդուն, նրա կենդանությունն ավելի շոշափելի է դառնում: Վիշտը բարմանում է, տագնաաը՝ ուժգնանում: Հավանաբար նման մի պահի գլխին կախված պատուհասին համարժեք մի կրահում, որն ավելի շուտ ներքին օժտվածություն է, քան վարժանքով ձեռք բերված մի բան, մարդուն դրդում է փոխել իր «կյանքի տերսութը»: ճիշտ է, դրանից հետո ևս նա շարունակում է հաղորդակից մնալ պղծյալին, և կենսական բիրտության բավին ու ունայնություն

<sup>52</sup> Ст. Тиллих П., Мужество быть. М., 1995, кг 31-32:

դավանող չկեցության ախտրժակը ներսից ծվատում են նրան, բայց նա «կյանքի տերսութին» անդրատենչ մի հանդգնություն է ներարկել և երկնային հավերժությանը հաղորդակցվելու և երկրային կատարելությանը հասնելու հույսով այլ աշխարհի քարուն անձկությամբ է ապրում: Այնտեղ՝ կյանքի բրբուացող հորիզոնից անդին, կապուտ հեռվում ոչ թե անգոյսություն է, այլ՝ որից գոյություն:

Մարդը չի կարող ապրել ի հեճուկս երկրային օրենքների և չի կարող իրմնովին փոխել իրեն հյուրընկալած աշխարհը: Բայց անդրատենչությունը՝ ուրիշ մի գոյության մեջ հայտնվելու քարուն փափազը, նրան հնարավորություն է տալիս քայլ առ քայլ հաղթահարելու անհրաժեշտության քագավորության մեջ իրեն պարտադրված սահմանափակությունները: Նրա կյանքը սեփական սահմաններից դուրս գալու հորիզոնական (երկրային կյանք) և ուղղահայաց (երկնային կյանք) նարառում է միաժամանակ: Նա երկակի կյանքով է ապրում և իրեն փնտրում է Երկրում և Երկնքում՝ փորձելով իր միջոցնով և իր մեջ վերստին միավորել բաժանված աշխարհը: Արարիչն ու Մարդը չեն կարող չխանդիպել: Ներքեսում գտնվողը նմանակն է վերևում գտնվողի (Հերմես Եռամեծ), և նրանց բաժանումը մքագնում է արարման վեցերորդ օրվա մտահղացման ողջ հանձարեղությունը: Մարդն աստվածային է, և Աստված՝ մարդկային: Նրանք միմյանց կարիքն ունեն, ասում է Ն. Բերլյասը, և նրանց դրամատիկ հանդիպումն անխոսափելի է: Բայց այդ հանդիպումը կլինի ոչ թե կեցության մեջ, այլ հոգևոր փորձում՝ հավատի, բարոյականության և մշակույթի ասպարեզում<sup>53</sup>: Ինչպես տեսնում էք, հանդիպման վայրը խիստ առանձնահատուկ է. այն ոչ Երկնքում է, ոչ էլ Երկրում, այլ, ասես, այդ երկուար կապող ճանապարհի միջնամասում, այնտեղ, որտեղ մարդն իմաստավորում է իր գոյությունը, որ հետո այն անիմաստ հոչակի, որտեղ գտնում է իրեն, որ հետո կորցնի, որ գտածից ու կորցրածից միաժամանակ և՛ հրձվում է, և՛ սոսկում: Բայց հոգևոր փորձում անգամ այդ հանդիպումը նախատեսված է սոսկ որպես ան-

<sup>53</sup> Ст'и́н Бердяев Н., Царство Духа и царство Кесаря. Гносеологическое введение// Бердяев Н., Избранные произведения, т. 218:

փաստելի ներքին զգացողություն, որպես անասելի ապրում, որպես անդրանցական տեսիլը: Կյանքի օրացույցում մի օր բացակայում է: Մի օր կա, որ նախատեսված չէ ոչ մի պարագայում: Դա Աստծոն և Մարդու հանդիպման օրն է: Հաշտեցումը նախատեսված չէ:

Արակետներ բացում են նրանք, ովքեր մի կարևոր առաքելությամբ են համակված, ովքեր ունեն լրջալի մի բան՝ նվիրական մի փափագ: Բայց ճակատագրին հանդիման նրանց երթը անհայտնելով է առլեցուն: Ծանրակյաց այս կյանքի համար հնարավոր բոլոր հնարավորություններն անտանելի քեզ են: Բայց զուտ մարդկային տանջանքները, որոնք ծագում են անհայտությանը դիմավորելու տանջալի սպասումից, մարդկային կյանքը դարձնում են լարված ու հանդիսավոր: Ուզում ես հավատալ, որ մարդն իր բնական տեղում է գտնվում, և նրան նախատեսված վայրն այստեղ է՝ Երկրի վրա: Բայց այդ դեպքում որտեղից է այլ աշխարհի բարուն անձկությունը: Այդ ի՞նչ աններելի հանցանք է գործել մարդը, որ համաշխարհային ջրհեղեղով պիտի հատուցեր: Այդ մասին միայն ձկները կարող են պատմել: Քառասուն օրվա տեղատարափը նրանց համար երկնքից թափվող մանանա էր: Բայց ձկները լրում են: Նրանք կ այդ կերպ են պատժվել: Բայց հնարավոր է, որ հանցանք անպատճելի է: Հնարավոր է նաև, որ կյանքը մարդու մեջ բանտարկված Արարիչն ու Փրկիչն են միաժմանակ: Այլապես որտեղից էմպիրիկ սահմանների խորտակման փափագը (**անդրանցականություն**): Այլապես որտեղից էմպիրիկ սահմանների ընդայման փափագը (**սահմանազնում**): Հնարավոր է նաև, որ կյանքը մարդու մեջ բանտարկված «իր Ուրիշն է»: Մարդն ընդամենը «իր Ուրիշի» կյանքի ականատեսն է:

Սենք մեռնում ենք, երբ «մեր Ուրիշը» խորտակում է քանտի դրոներն ու լրում մեզ: Բայց դա նշանակում է, որ մենք երբեք չենք մեռնում, որովհետև «մեր Ուրիշը» մահկանացու չենք:

**ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ  
ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՈՐՊԵՍ  
ԷԹՆՈՍԸՆԿՈՒԹՅՅԻՆ ՏԵՔՈՏ**

**2.1. Էթնոմշակութային ապաստարանը որպես գոյատևման  
գեղագիտական նախագիծ**

*Ժողովրդի նշանակությունը որոշվում է ոչ թե  
նրանով, թե նաև ինչ չափով է հեշտացրել կամ զե-  
ղուցկացրել իր գոյությունը, այլ այդ ժողովրդի գո-  
յուրյան սրբությամբ:*

*Բելա Հավմաշ*

Մինչ մենք Հայկի, Արա Գեղեցիկի, Վարդանի ու Փոքր Միերի բարոյական հաղթանակների հովերգությունն էինք անում, որիշներն աշխարհն էին իրար մեջ անում: Մինչ մենք Նարեկացու ինքնադատման զոհասեղանին մեր հոգին էինք մատադրում և պատիժ հայ-  
**ցող** աղերսանքներով դիմում առ Աստված, որիշները քողություն հայցող ինդուլգենցիաների վաճառքով էին զրադված: Մինչ մենք կազմաքանդում ու մասնատում էինք այս աշխարհը և մեր գոյության իմքներն էինք որոնում, մեզ հատկացված ժամանակը սպառվում էր և օրավոր խամրում մեր էության փայլը:

Հայոց պետականություն կերտելու այս տարիների ջանքերը թեև սոցիալական ինչ-ինչ հիվանդություններ դարձանեցին, և գոյութենական այս միջավայրում աստիճանաբար արդիականանում է նաև մեր ինքնությունը, բայց հասարակությանը լարձեք անդամակցելուն անհրաժեշտ իրավունքների և պարտականությունների հարաբերակցության ներկա վիճակը սոցիալական նոր հիվանդությունների ախտանշաններ է պարունակում: Հնարավորություններին անհամապա-

տասխան մի համատարած հավակնություն ակնհայտորեն խճողել է մեր միտքը և հոգին հանձնել նյութապաշտական բաղձանքների ծվատմանը: Նույնիսկ նրանք, ովքեր բերանքսիվայր ապրելու տևական փորձ ունեն, տակավին սպասում են անհավատալի մի շրջադարձի՝ հուսալով, որ այսուհետ կձերքազատվեն առջնիքը հոգար հոգալու նվաստացուցիչ մտահոգությունից: Այդ հոգսի մշտականությունից հոգնելու, թե որիշ մեկ այլ, թերևս էքսոնդին բացատրություն ունեցող պատճառով հայ ժամանակակից հասարակայնությունը իր բարեկեցությունը և կամ դրա հեռանկարը այլևս չի կապում կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման՝ հենց հիմա ընթացող քաղաքակրթական բարեփոխումների հետ:

Երևոյթն այնքան համահասարակական է, որ նույնիսկ ընդդիմադիր քաղաքական ուժերի գործունեությունը ոչ այնքան ճշմարտության որոնումների պայքար է, որքան բարոյական ընդվում այն ամենի դեմ, ինչը մեր ներազգային կյանքը դարձրել է անդեմ ու անհոգի: Կյանքի հոգար, այն հաղթահարելու մղումը և բանական ու բարոյական հնարավորություններին անհամապատասխան բարեկեցության մի հավակնություն այնպես հրատապ առաջնահերթություն է ձեռք բերել, որ ջանք ու ժամանակ պահանջող գործնական քայլերի և ոչ մի առաջարկ ու նախագիծ այլևս չի ընկալվում որպես իրավիճակի շտկման ռեալ դեղատում և, առավել ևս, զանգվածներին առինքնելու լավագույն հնար: Առօնքեր կյանքում և անգամ քաղաքական ու մշակութային քարոզչության մեջ նյութապաշտության և ցուցադրական կենցաղի գովքը հասել է մի աստիճանի, երբ այլևս ոչ միայն պատիկ քաղընենին, այլև հոգևոր ընտրանու հավակնություններ ունեցող զանազան խավեր ու շերտեր իրենց սպառողական տեսչը քավարարելու ճանապարհին պատրաստ են ցանկացած գին վճարել և անգամ իրաժարվել ինքնիշխանության իրենց անօտարելի իրավունքից: Չարագուշակ մի կանխատեսում, թե ներքին ու արտաքին անբարեհաջող հաճագամանքների մշտականության պատճառով հայ հասարակության կենսական լիբիդոն վերջիվերջո կսպառվի (Ֆլորենսկի), ասես իրականացման շեմին է:

Բայց ի՞նչ է պատահել: Դեռ երեկ, երբ խորհրդային ավատատիրության ամրոցը նոր-նոր միայն փուլ էր գալիս, ազատական ու ժողովրդավարական հասարակություն կառուցելու մասին մի աննման հովերգություն մեզ գրեքն շնչահեղձ էր անում: Սարքերով չափվող մի փառահեղ ցնցում էր սկսվել, և նիրվանայից դուրս եկող մեր հավաքական միտքը ասես արթնանում էր հուսախարության հերքական քնքիրից: Անցյալի դիցագերծնան այդ հազվագյուտ օրերին նոյնական համատարած ունեցրկման և այստեղ ու այնտեղ անհաշիվ հարստություն սեփականացրած մեկի «հայտնությունը» բնական տեսանք՝ հոգու մի անկյունում փայփայելով մեր իսկ նմանակերպ «հայտնության» նոյնքան բնական ելքը:

Խորհրդային հասարակության արժեհամակարգի ուղեցույց քիրախներ էին համարվում անդեմ հասարակականը և զաղափարայնացված հոգևորը: Ու թեն դրանք անհատ և անհատականություն սպանող անանձնական արժեքներ էին, բայց, այնուհանդերձ, ներհասարակական կյանում ձևավորվել էին հավասարական «քարեկեցության» և խաղաղ համակեցության պատրանք պատրանք, որովհետև դրանք խորհրդային քաղաքացու վարքի մեջ ներդրված, բայց ոչ բնավորություն դարձած կողմնորոշչիներ էին: Եվ ահա, երբ սկսվեց ազատական քաղաքակրթության ներդրման փուլը, քվում էր, թե նրան ներքնապես հատուկ նյութապաշտության և եսապաշտության սկզբունքները կնապաստեն ներհասարակական կյանքի խաղաղ գոյակցությանը և քարեկեցությունը շեն դարձնի փոքրամասնության մենաշնորհը: Բայց հերթնիզմն ու եսապաշտությունը այդպես էլ զանգվածներին ո՛չ քարեկեցություն պարզեցին, ո՛չ էլ նպաստեցին հանդուրժողականության ձևավորմանը: Դեռ լավ է, որ սրափման սառը ցնցուի տակ մենք արագորեն հասկացանք, որ ինչպես նախորդ, այնպես էլ այս նոր հասարակարգի արժեհամակարգում շրջանառվում են դիցարանական ինչ-ինչ պատրանքներ, որոնք գեղագիտական իրապուրանք են ավելացնում ինքնին դժվարություններ ենքաղող սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական փոխակերպումներին զանգվածների մասնակցության շարժառիթներին: Գեղագիտական

այդ հմայքը (ձեռներեցություն, մրցակցություն, անհատականության առաջնայնություն, շուկայական հարաբերություններ և այլն), որն այնքան հոգեհարազատ էր մեր կյանքի մշակույթին, հրապուրիչ խայծ էր՝ նետված ուղիղ մեր ինքնությանը: Չէ՞ որ արտաքին և, ցավոք սրտի, ներքին անբարենպաստ հանգամանքների գրեթե մշտականությունը մեզ հարկադրել է ապավիճել կյանքի կազմակերպման և ազգի գոյատևման «գեղագիտական ելքերին»:

Գոյատևման հատկապես գեղագիտական ելքին ապավիճելու հայկական հակվածությունը (Արա Գեղեցիկի և Փոքր Սիերի կենսափիլիսոփիայությունը) հոգին վեհացնող տեսարան է, մի կաշուն գաղափար, մի շարունակական նղանավանց, որն ինչ-որ տեղ խիստ համահունչ է «բացառիկ ազգ» լինելու մեր դիցարանական պարծեցումներին: Բայց եթե այդ հակվածությունը դիտարկենք պետականաշինության նկատմամբ ուրիշ ազգերի ունեցած հավատի ու ակնածանքի և կարիքից ու հանգամանքներից ածանցյալ մեր «**ազգակցականության էսթետիկայի**» համեմատության մեջ, կտեսնենք, որ, իրոք, դժվար ու անհնարին է մշտապես ապրել ու մաքառել քաղաքակրթությունից չերփած տարերային ուժերի զարիւրելի արքայության մեջ՝ ապավիճելով կյանքի գեղագիտական սրբազնման իրաշքին: Լուսամետ այդ ինչ հավատ է, որ դեռ սնում է ապրելու և արարելու մեր կենսունակության ու մեր եռանդի հոգեսոր նարտկոցը: Հունգարացի հայտնի գրող և հրապարակախոս Բելա Համվաշը ասում է, որ ժողովրդի նշանակությունը որոշվում է ոչ թե այն բանով, թե նա ինչ շափով է հաշտեցրել կամ գեղեցկացրել իր գոյությունը, այլ այդ ժողովրդի գոյության սրբությամբ: Ի հեճովս մեր շարունակականությամ՝ խօպումը կանխագուշակողների՝ ցօրս գոյատևման գեղագիտական ելք փնտրող հայ ժողովուրդը, վստահարար, հենց Հավմաշի մատնանշած այն ժողովուրդներից մեկն է, ով առանձնանում է ճակատագրի մաքրությամբ: Ահավասիկ անբարեհաջող արտաքին հանգամանքներում կենսունակության եռանդը տակավին չկորցնելու և տեսակի «բացառիկության» դիցարանական պարծեցումի կարևոր մի հիմունք ևս:

Ի դեպ, մեր կենսունակության եռանդի սպառման հավանականությունը արտաքին անբարենպաստ հանգամանքներից ածանցելու մի ուշագրավ կանչսատեսում արել է Պավել Ֆլորենսկին: Մշակութակերտ հայ ժողովրդի նկատմամբ անսպոռ բարյացակամությամբ տրամադրված այս ինքնատիպ մտածողը մեզ դիմացկուն ժողովուրդ է հաճարում: Եվ տեղին: Գոյատևելու աներես մի համառությամբ իրեն ոչնչացնելու և վայրիացման եկած օտար բիրու ուժերին հայ ժողովուրդը հակառակ է լինելու և տևելու մի անկոտր Կամք, և աշխարհը իր կերպին համապատասխան վերակերտելու մշակութաբանական մի փառահեղ Հավատ: Հայկի ժամանակներից սկսած՝ գոյատևման կամքն ու բնօրրանը մշակութային տեսքափոխման ենթարկելու անբավ փափազը դարձել է մեր **Ապրելու ծրագիրը**: Բայց ապրելու այդ ծրագրի կենսագործման ամեն մի ջանք սիզիֆյան տառապանքի նման մի քանի դարձել, քանզի Աստված մեզ ոչ թե խաղաղ կյանք է բաժին հանել, այլ՝ կրակագիծ. արարվածի մեծ մասը կրակի բաժին է դառել և դրանք նորեն վերականգնելու ամեն մի տրնանքից հետո Շագրենու կաշվի նման նվազել են ցանկությունների իրագործման համար մեզ ի վերուստ տրված Կամքի մեղվաջանությունն ու Հավատի համբերությունը: Ահա թե ինչու Պավել Ֆլորենսկին համոզված պնդում էր, որ մեր դրությունն անել է, և մենք դատապարտված ենք լուծելու այլ ժողովուրդների մեջ՝ նրանց ներարկելով արդեն անարգասավոր սեփական արյան հնամենի մակարդը: Այսինքն՝ հայոց երկրի գրաված դիրքն արդեն իսկ մեր պատմությունը դարձնում է ճակատագրական, և մեզ վերապահված ուրիշներին մաքրագործելու ազգագրական ընտիր հումք ծառայելու է: Ինչ խոսք, միմիքարական մահախտական է, իմացյալ մահվան մի հերթական հովերգություն՝ երես ոչ գոյատևման, ապա գոնե մահվան գեղագիտական ելքով:

Լայնքով տարածվող քաղաքակրթության դեմ ուղղածից ընձյուղու մշակույթը կամ, այլ կերպ ասած, տարածականության ձևգտող քաղաքակրթության դեմ ոգեղեն պարփակվածության ձգտող կյանքի մշակույթը դատապարտված է անեության: Կյանքի կանոնա-

կարգման մշակույթի անհացման ողբին, որն այնքան ինքնարուխ էր գլուխապաշտական քաղաքակրթության բնագիրը «ներսից ապրած» արևամտյան մտածողներին, մեր դեպքում լալահառաջության երանգներ են ավելանում, քանի որ քաղաքակրթության բերած բարոյական ընդհանուր ավերածություններին հավելվում է մեր աշխարհաքաղաքական դիրքի կրակագիծ լինելու հանգամանքը: Հույժ կարևոր է մի գործոն, որն անտես մի ճակատագրի նման խառնվել է մեր ներքին կյանքին և խառնել այդ կյանքը, այնքան հաճախ ու իիմնովին, որ ինքներս էլ հակված ենք մեր բոլոր դժվարությունների ու դժբախտությունների պատճառները հիմնավորապես վերագրելու արտաքին անբարեհաջող հանգամանքներին: Մեղքի վերագրման այս մտայնությունը ասես կանխորշվածապաշտության մի հրապորիչ սարդուստայն լինի, որի մեջ ներփակված արդեն բազում հարյուրամյակներ պետականաշխնության մեջ մեր անգործությունն իսկ հաճույքով վերագրում ենք մեզ շրջապատած ու մեր կենսաշխարհը զավթած այլոց անպատեհ ներկայությանը:

Մեղքի վերագրումը, որի համար, այնուամենայնիվ, կան անհրաժեշտ ու բավարար իրական հիմքեր, որպեսզի այն աստիճանաբար դառնար մեր ազգային հոգեկերտվածքի բաղկացուցիչը, վերջիվերջո, իրոք, կարող է դառնալ պատճության թատերաբեմից մեր «աննկատ» հեռանալու կենսափիլխոտփայություն, քանի որ սեփական վիճակի անհարկի օրյեկտիվացումը թե՛ ազգին և թե՛ առանձին մարդուն զրկում է աշխարհաքաղաքական և ներազգային համակարգերում գործոն լինելու հնարավորությունից: Առավել ևս, որ հանրային կյանքը արտաքին կանոններով համատեղ գոյատևում է: Ավելին, հանրային կյանքը, ապրելակերպն ու կենցաղը, որքան էլ յուրակերպ լինեն, միևնույնն է, կրում են աշխարհաքաղաքական հանգամանքների կնիքը: Վերջիվերջո անհերքելի իրողություն է, որ մեր ազգային կենսագրությունը զրվել է աղետածին միջավայրում, և այն մի ուշագրավ պատճություն է գոյութենական (Եկզիստենցիալ) իրավիճակներում ապրող ժողովրդի ճակատագրի մասին: Սակայն անհերքելի է նաև այն իրողությունը, որ մեղքը արտաքին հանգամանքներին

վերագրելու մտայնությունը արդեն ոչ միայն որպես մեր դատապարտվածությունը հիմնավորող տեսական նախադրյալ է ծառայում, այլև դարձել է հանրային կյանքից օտարվելու ազգային բնափորություն: Ամենօրյա դիտարկումներն իսկ հաստատում են, որ, օրինակ, մեզանում ազգային ու պետական խնդիրների լուծման իրավասությունները փորձագետներին (պետական բյուրոկրատական ապարատին) բողնելլ դարձել է հանրային կյանքից ինքնական օտարվելու անմեղսունակ պահպածք: Նման խուսափուկ պահպածքի պատճառներից մեկն էլ այն է, որ հայ մարդը, հավանաբար աշքի առաջ ունենալով պատմական կենսափորձը, դեռևս մարդ-քաղաքացի չէ, և անձնական կյանքը խստորեն տարանջատում է հանրային կյանքից՝ այդպես էլ չըմբռնելով, որ «փորձագետ» կոչվածը ընդամենը իր «ընտրության կամքով» ստեղծված գործիք է և ոչ ավելին:

Հատվածական հմայնքներին տրվելու հայկական այս բարքերը, անձնական կյանքը դասավորելիս օրինականությունը շրջանցելու և կամ ազգակցականության հաստատությունների ընձեռած հնարավորություններից լիովի օգտվելու այս համատարած մտայնությունը, ինչը ի վերջո կրավորականություն է սերմանում, քաղաքացի շղանալու կենսափիլխոտփայություն է: Հայոց սոցիումը ասես ապրում է ի չգոյէ ժամանակի և տակավին դեկավարվում նախաքաղաքական ազգերին բնորոշ Ազգակցականության էրիկայի սկզբունքներով: Թե՛ առընթեր և թե՛ քաղաքական կյանքի ամենօրյա շինարարության մեջ օրինականության և իրավունքի հետ հավասարաշափ մշակութային շաղախ է խառնված: Սահմանադրությանը զուգահեռ ծանրաբեռնված գործում է նաև Ազգակցականության դիվանը: Պատահական չէ, որ քաղաքակիրք ներկայանալու ցուցադրանքից մի քայլ այն կողմ մեր առօրյա կյանքը կանոնակարգող կյանքի մշակույթը, եթե իսկ չի պարտակում անօրինականությունն ու անարդարությունը, ապա առնվազն այնքան էլ ցավագին չի տանում «մարդու իրավունքների» ուժնահարումները: Ազգակցականությունը ինքնին «մարդամերժ» է, նրա խծրծանքի ու աջակցանքի ենթական «անձն» է, այն դիմավոր մեկը, որին տրված է «բարեկամ» լինելու Արտոնագիր:

Բայց մակաղելու, ներազգային կյանքը կանոնակարգելու այս եղանակը լի է հաստվածապաշտական աղանդի ներքին վտանգներով:

Ինձ երբեմն թվում է, թե մենք «խաղաղ կյանքը» միակամ ապրելու ազգային-քաղաքացիական ծրագիր երբեք էլ չենք ունեցել: Թե մի բան էլ եղել է՝ **Ազգակցականությունն է:** Մեր ազգային կյանքի պատմական փորձը ցույց է տալիս, որ անհնարինության հասնող մի իրավիճակ է պետք, անհապաղ սխրագործության գնալու մի տագնապալի իրողություն, որ գանց ազգային-քաղաքացիական միակամության, այն էլ՝ մինչև անհնարինության հաղթահարումը: Հետո սկսվում են սովորական դարձած ջախջախիչ մասնատումը և հանրային պատմության ընդհատումը: Ինչ-որ բան հաղթահարելու և կամ ինչ-որ բան թորափելու մեր միակամությունը հաջորդ խկ պահին ավարտվում է, որովհետև հավաքական վտանգի նահանջից հետո պարզվում է, որ մեզանից յուրաքանչյուրի ցանկությունը և իրապարակ ներքերվածն այնքան տարրեր են: Բնութագրելով հայ մարդու ինքնության անհատապաշտական հակվածությունները՝ Էդվարդ Արայանը իր լեզվաշխարհին բնորոշ պատկերավորությամբ նկատում է, որ Աստված հայությունը ասես բաղադրել է այն բոլոր անհատապաշտ հոգիների միագումարից, որոնք չեն ցանկացել ծնվել որևէ այլ ժողովրդի մեջ: Ուրեմն էլ ինչու զարմանանք, որ անհապաղ սխրագործության անհրաժեշտության վերացումից հետո մի երդվալ ոյուրահավատի, մեկ այլ օգտապաշտի և էլի մի կասկածապաշտի՝ որևէ այլ ժողովրդի մեջ ծնվել չցանկացող այդ ինքնորոշվածների միակամությունը այլքան վաղանցիկ է:

Հիմակուիմիմա ապրելու կամքը, որով պարծենալու իմանքեր ունենք, այնուամենայնիվ, ոչ թե հանրային կյանք է ստեղծում, այլ՝ **շփման խմբեր:** Մի ուրիշ բան է պետք, որ մեր հանրային պատմությունը չընդիատվի, և չլինեն ջախջախիչ մասնատումներ: Գոյատևման կամքը՝ մեր գոյության կշռությին հավանաբար ի վերուստ տրված մարգարեական հանկարծաստեղծ այդ շնորհը, հետո արդեն ձեռքբերովի դարձած այդ օժտվածությունը նպաստել են **Մեղվաշանությամբ** աչքի ընկնող հայի հավաքական տեսակի ձևավորմանը:

Բայց պատմական շարունակականության տեսանկյունից թե նայենք, ջանափրության այդ հրավառությունը ինքննաիրկիզման նման մի բան է, իսկը մեր «բարոյական հաղթանակների» շարքից: Հարցն այն է, որ գոյատևելու կամքը, այն կենասապաշարը, ինչով տակավին ամբարված է մեր գերազույն եռյունը, ինչին տիրապետում ենք գրեթե հանրուեն, ընդամենը շփման, լիովին շմեկուսացման վիճակ է ապահովում: Նույն այդ գոյատևման կամքը, օրինակ, մեղուներին հարկադրում է ձևափորել պարս՝ շփման խոսք: Հետևաբար ապրելու բնագրը, ինչով օժտված են բոլոր շնչավորները, հազիվ թե կարելի է «**ապրելու ծրագիր**» անվանել: Լավագույն դեպքում այն կենսաբանական ծրագիր է, և ոչ ավելին, որպիշտուն նրանում իսպառ բացակայում է «**ընտրության կամքը**»: Որպեսզի մեր «գոյատևման կամքը» ձեռք բերի վերկենսաբանական լրացուցիչ որակ, որպեսզի դառնա կազմակերպված հասարակության «ապրելու ծրագրի» խրանիչ ազդակ, պետք է վերափոխարկվի «**ընտրության կամքի**» կամ, առնվազն, ծառայի վերջինիս:

Գոյատևման անձկության մեջ տեսնել ցեղի տարերքը, նույնն է, թե նրան անգեն բողնել անդեմ-քնական, իսկ մեր դեպքում՝ նաև աշխարհաբարական ուժերի դեմ անհավասար պայքարում: Այս առնչությամբ, օրինակ, եթե մի պահ գոյատևման կամքը որպես մեզ ի բնուստ տրված ազգային ներքին հնարավորություն դիտարկենք, իսկ անդամահատված գոյությունը՝ որպես մեր դարավոր մաքառումների արդյունքում կերտված ներկայանալին, ապա դրանց համապրումը, գեղարքեստի լեզվով արտահայտած, զավեշտական զգացողություն կամ, լավագույն դեպքում, ափսոսանք կառաջացնի. տեսեք, թե ինչպես մի մեղվածան ազգ, որին նաև ամբարեհաջող աշխարհաբարական դիրք է բաժին հասել, ձեռքի տակ ունեցած աստվածատուր հումքից ընդամենը «շփման խոսք» է կերտել, ինչը նաև ամենին չի ներդաշնակում իր ազգային գոյի ներքին բնույթին: Եռանդի մախման և կամ մշակույթի զուլաբությամբ դիվային քաղաքակրթությանը ապրելու անձկությամբ հակադրվելու այս ակնածանքի ու տարակուսանքի արժանի կենսանախագիծը, իրոք, որ մեր պատմությանը հաղոր-

դում է ճակատագրական երանգներ: Ու թեև Էղվարդ Աքայանը մեզ համարում է օտար զավթիշներին «հանրութողաբար խոճացող», այսինքն՝ ներքնորեն ազատ գոյ և մեր ճակատագրի նրբերանգները ամենայն խորությամբ զգալով՝ նկատում, որ «աշխարհաբաղաքական դատապարտվածությունը» միաժամանակ նաև մեր գոյատևման «պարադրսալ շարժանիքն» է, միևնույն է, ցեղի տարերքը ապրելու անձկության մեջ մսխելը հարատևման լավագույն ելքը չէ: Թերևս ճիշտ է, որ այդ ելքը աղետավոր միջավայրն է պարտադրել, և դեռ լավ է, որ կարողացել ենք «աշխարհաբաղաքական դատապարտվածության» հումքից գոյատևման «պարադրսալ շարժանիք» հունցել: Առավել ևս, որ երկրի աշխարհագրական դիրք կոչվածը, լինի անբարեհաջող, կրակագիծ, թե ուրիշ մի բան, կապ չունի, մեր Հայրենիքն և ուրեմն՝ մեր ապրելու ծրագրի մի կարևոր բաղկացուցիչը: Այլապես, երբ հանրային կյանքի ձախողումներն ու անհաջողությունները բացառապես վերագրվում են աշխարհագրական անբարեհաջող դիրքին, դրանով իսկ ստեղծվում է արտապատճական ու արտաժամանակային պատճառաբանության մի անհերքելի այլուրերություն՝ սոցիալական ու քաղաքական ներքին պատճառները փոխարինելով բնական հանգամանքներով:

Ազգերը ծնվում և ձևավորվում են «այսեղ և հիմա», այսինքն՝ իրոք, ճակատագրական մի բան կա նրանց բաժին հասած տարածա-ժամանակային շափումների մեջ: Այս դեպքում ճակատագրի անխուսափելիությունը դրսեորվում է որպես գոյության տրված ձևի փոփոխության անհնարինություն: Հավանաբար հենց այս «ենթարկվածության» հանգամանքը նկատի ունենալով՝ Ֆլրենսակին գտնում էր, որ հայոց երկրի գրաված դիրքը արդեն իսկ մեր պատմությունը դարձնում է ճակատագրական, ինչին, սակայն, Էղվարդ Աքայանը նրբանկատորեն հակադարձում է՝ մատնանշելով ուրիշների համար անհասկանալի ու աննկատելի՝ անհնարինը հնարավոր դարձնելու հայոց տեսակի «պարադրսալ շարժանիք» կոչվող կամային որակը: Այդ որակը մեր պատմության նատվածքն է, պատմության անբացատրելի այն հրաշըներից մեկը, երբ իրադարձությունների քասում

գերլարված ազգային ոգին արարում է սկզբունքորեն նոր որակ, այնպիսի մի բան, որը ոչ միայն անհավանական է, այլև՝ անհնարին: Թերևս հավելենք միայն, որ պատմության դատավճռին ընդդիմացող ապրելու այդ կամային որակը իր հանրորեն ընդունված մակերեսում ընկալվում է որպես բնական տարերք ու բնական ըմբոստացում, որպես հայ էթնոսի մարդաբանական-բնական կառուցվածքի առանձնահատկություն: Ծշմարտության դեմ չմեղանչող մի ընկալում, որովհետև հայոց աշխարհայնցողության մտակառույցում, այնուամենայնիվ, բացակայում է քաղաքակրթությունից արտադրյալ շարունակական գոյածելի հարկաբաժինը: Եղածն էլ կարելի է անվանել ապրելու գեղագիտական ելքեր մատնանշող մշակութարանական հարկաբաժին, որտեղ ինքնապահպանման ազգային բնագրը դեռևս կարողանում է հոգու խորհրդավորության խորին խորքերում բանտել վախճանաբանության մասին հայոց իրապաշտ բանականության մտմտոցները և մարտահրավերներ նետել հենց իրեն՝ Նորին մեծություն ճակատագրին՝ ապացուցելով, որ կարելի է ապրել նաև **ի չգոյէ հնարավորի:**

Ծակատագրին մարտահրավեր նետել նշանակում է փորձել դուրս գալ տարածաժամանակային այնպիսի մի նոր աշխարհ, որտեղ գոյության տարածությունը ընդարձակ է ազգին տրված ապրելու և կենսագործելու առկա տարածքի բնական չափումներից, իսկ ժամանակը երկար է ազգին տրված ապրելու և կենսագործելու ռեալ տևողության բնական չափումներից: Առկա, «այստեղ և հիմա» տարածաժամանակային ասհմաններում մնալով հանդերձ՝ նրանից «որուս գալու» պատմության անբացատրելի այդ իրաշքը հենց վկայություն է այն մասին, որ, ի հեճուկս ճակատագրի, կարելի է արարել դատողականության տեսանկյունից անհավանական ու անհնարին թվացող սկզբունքորեն նոր աշխարհ: Պատմության արարման իմաստը հենց նրանում է, որ ստեղծվում է մի բան, ինչը չէր կարող ստեղծվել բնական ճանապարհով և բնական հենքի վրա չէր կարող ձգտել հավերժության:

«Նոր աշխարհ» արարելու հայկական ունակության բանալին մշակոյքն է: Այն անհավանականի և անհնարինի փնտրութի դաշտն է: Ազգի «փրկության» և «հայտնության» իմաստը՝ ճակատագրի սահմանափակումների հաղթահարումը, իրագործվում է բնական - կենսաբանական աշխարհից «մշակոյքի աշխարհ» տեղափոխվելով: Ֆրեյդն այդ ցատկը բնութագրում էր որպես անցում **Հաճույքի** աշխարհից **Ուեալության** աշխարհ, այսինքն՝ պահանջնունքների անգուստ և այսրոպեական բավարարումի, հաճույքի ու զվարձանքի աշխարհից ինքնակամ իրաժարվելու և ինքն իրեն մշակութային հարկադրանքի ենթարկելու անհավանական զոհողության գնով անցում հաճույքի զայնան, հետաձգման, տրնաջան աշխատանքի ու վաստակի բերկրանքն «ապրելու» աշխարհ: Դատողական մակարդակում դժվար է բացատրել, թե այդ ինչ ներքին մորում էր, որ հանուն սկզբունքորեն նոր սոցիալական կենսաշխարհ ստեղծելու մեր նախնիները թզենու տերև «հազան», առավել ևս, որ ինչպես Ֆրեյդը կասեր, դեռ հարց է, թե կյանքը մշակութային զապաշապկի մեջ առնելուց ստացած օգուտն է շատ, թե այդ զապաշապկի բերած տառապանքները: Բայց հարցադրումն արդեն ուշացած է, որովհետև պատմության մասին երե-ներով չեն դատում: Մեզ մնում է միայն փասել, որ եղածը անհավանականի ու անհնարինի արարման մի պատմական իրադարձություն էր, փառահեղ մի շրջադարձ, երբ որ մարդ և հասարակություն կոչվելու համար արդեն պետք էր ենթարկվել ինքնահարկադրանք՝ ցանկությունների սահմանափակման գնով բնական կեցությունից դուրս և տարածածանակային նոր չափումներով գործող աշխարհում ապրելու համար: Այս իմաստով աշխարհը սեփական գոյին համապատասխան մշակութային կերպարանափոխման ենթարկելու և «սեփական աշխարհ» կերտելու հայկական «խենթությունը» անհնարինը հնարավոր դարձնելու իրադարձությունների շարքից է և ըստ ամենայնի՛ աշխարհագրական ու աշխարհաբարպական դիրքին (ճակատագրին) հակադրվելու առաջին ազգային նախագծերից մեկը: Պատահական չէ, որ միջավայրի հայկական կերպարանավորումը դարերի ընթացքում դարձել է եք-

նոմշակութային յուրացման, անգամ իր բացակայությամբ իր ներկայության և աշխարհի այդ հաստվածի նկատմամբ իր ժառանգավան իրավունքի ապացուցման եղանակ: Պատահական չէ նաև, որ հայկական տարածքները ֆիզիկապես տիրացած օտարերր հայակական սոցիոնշակութային դաշտում իրենց պատմական ներկայությունը օրինականացնելու համար այս էլ քանի դար գրադարձ են վանդալիզմով: Բայց կյանքի մշակույթը ոչ միայն ինքնահարկադրանքի գործիք է, այլև և հենց դրանով՝ հանրային կյանքի բեմականացման սոցիալական նախագիծ: Կյանքի մշակույթը կորսվող միասնությունը վերականգնելու և հարկադրանքի ու ինքնահարկադրանքի միջոցով մարդկանց վարքի ու ապրելակերպի վրա վերահսկողություն հաստատելու եղանակ է: Լինել մշակութային ազգ, ունենալ կյանքի մշակույթ նշանակում է ունենալ հանրային կյանքի կազմակերպման ու բեմականացման մշակված և փորձություն բռնած սցենար, այսինքն՝ ունենալ ապրելու և զարգանալու «քաղաքակրթական» վիճակություն: Ուրեմն որևէ ազգի պատմական հեռանկարը կամ նրա շարունակականությունը հնարավոր դարձնելու հավանականությունը կախված է այն բանից, թե տվյալ ազգը **Մշակույթի և Քաղաքակրթության** համագոյակցության հարցում որքանով է հաջողել: Ամբողջ խնդիրն այն է, որ, լինելով հանրային կյանքի բեմականացման սցենար, մշակույթը կարող է ներկայացնել դառնալ միայն այն դեպքում, եթե նյութականանում է զանազան հաստատությունների (քաղաքակրթության) համակարգերում: Այս դեպքում օրենքի և օրինականության, իրավունքի և պարտականության քաղաքակրթական-սահմանադրական «լծակները» մշակույթի պարտադրած հարկադրանքի բարյական սկզբունքները վերածում են Ռեալության աշխարհի քաղաքակրթական սկզբունքների: Միայն քաղաքակրթական լծակների բանեցման միջոցով կարելի է աշխարհաքաղաքական հանգանակքները պատշաճնեցնել ազգային շահերին և ձևավորել տարածության ու ժամանակի մեջ մարդկանց անընդմեջ համագոյակցություն: Ընդ որում, եթե տարածության մեջ մարդկանց համագոյակցությունը ձևավորում է «**Մերձավորների աշխարհ**», ապա ժամանակի մեջ հա-

մագոյակցությունը ձևավորում է «**Սերունդների աշխարհ»։ Այս առնչությամբ հարկ է նկատել, որ թե՛ մերձավորների և թե՛ սերունդների խաղաղ գոյակցության աշխարհները կազմում են հայ ժողովրդի կյանքի մշակույթի հենասյուները։ Պետք է նկատել, ասկայն, որ մշակութային հարկադրանքի արդյունքում ձևավորված մերձավորների ու սերունդների խաղաղ գոյակցության հայկական աշխարհը «համայնքի աշխարհ» է, որտեղ առավելապես գործառնում են Ազգակցականության էքիվայի նորմերը։ Դա մի աշխարհ է, մի յուրատեսակ մշակութային **Էքստապատարան**, որտեղ մարդկանց ճակատագրերի գոյութենական (Եկղիստենցիա) ընդհանրությունը և դրա համատեղ վերապրումը ստեղծում է ազգակցական-անձնական կախվածությունների ցեղային-ոգեղեն ինքնության մի եզակի կառույց։ Ի բնուստ ապրելով քաղաքակրթությունների բախման ու տարանջատման խառնարանում՝ անքավ մի հավակնությամբ, երբեմն նաև «քարոյական հաղթանակների» գնով, հայ ժողովուրդը փորձել է իրավաքաղաքական ու տեխնիկական կազմակերպվածության ձգոտ քաղաքակրթությանը բարոյական ու գեղագիտական այլընտրանքներ ներարկել՝ մասնավոր իրավասությունների մեջ բգկտվող ազգային կեցության ամբողջականության վերականգնումը տեսնելով մշակութային եզակիության պահպանման մեջ։ Հանգամանք, որ հայոց գոյատևման կենսափիլխառնությանը (**Կյանքի մշակույթին**) հնարավորություն չի արվել ձերբագատվել զգայական աշխարհընթան գորությունից, անվայելչության աստիճանի շիտակությունից, երբ որ աշխարհագրական դիրքն իսկ պահանջում էր, հենց թեկուզ շունչ քաշելու համար, երբեմն դիմել քաղաքակրթության շնարարո քծնաքրին ու դիվանագիտական երկերեսանությանը։ Սա հայ ազգային գիտակցության խորհրդապաշտական ու գործնապաշտական երկառվածության արդյունք է և իրադարձությունների ընկալման վրա ազդող նախկին զգայական փորձի մշտական ներկայության պատճառով այլպես էլ չի հաղթահարվում։**

Ազգայնականի և աշխարհաքաղաքացիականի այս աններդաշնակությունը, համամարդկային գաղափարներ որդեգրելիս անզամ

նրանց ինքնածին մի երանգ հաղորդելու և իր էությունը շրջապատին խստորեն հակառակելու այս «մտահոգությունը» թերևս կարելի է անվանել ազգային հոգսը իր մեջ ներփակելու և ինքնափակվածությունը պաշտպանական համակարգ դարձնելու կենսափիլսոփայություն։ Դժվար չէ նկատել, որ այս կենսափիլսոփայության մեջ մշակութային գորություն կա, բայց ոչ քաղաքական կամք։ Իսկ դա նշանակում է, որ հայ ժողովրդի գոյատևման կենսափիլսոփայության մեջ գերիշխում է ինքնազատման մշակութային պահպանողականությունը, աշխարհն իր մեջ ներփակելու և այն այլընտրանքային կենսական հնարավորություններից գրեթե գեղարվեստական երևակայությունը։ Սի խոսքով՝ այդ կենսափիլսոփայությունը ուստավիտական չէ։ Մեր՝ փորձով ու մշակույթով հագեցած հավաքական պատճական մտածողությունը կենսական գրգիռներ է ստանում (իմմնականում) անցյալի հիշողության շտենարանից։ Ընդ որում, այդ «վերադարձը» ոչ այնքան պատճությունից դասեր քաղելու և այն նորից գրելու հակվածություն է, որքան՝ քաղաքակրթության դեմ ըմբռաստանալու հնար։ Այդ «վերադարձի» մեջ գրվում է քաղաքակրթության ընդհատակյա պատճությունը՝ «շփման խումբ» մնալու և Ազգակցականության հոգերգությունը։

Թե մի կողմ դմենք գոյատևման հայկական կենսունակության հովերգության գայթակղությունը, ապա կմնա փաստել, որ մեր գոյության չափը երկատված է. գործնապաշտ ու ծեռներեց հայ անհատների հավաքականությունը քաղաքացիական ինքնության ձևավորման կես ճամփին մշտապես դեմ է առնում ազգակցական ինքնության բարիկադներին՝ այդպես էլ մնալով «տրամադրությամբ» դեկավարվող խառնամբոխ։ Սա հետևանքներից այն վատքարագույնն է, եթե քաղաքացիական ամբողջը անդամահատվում է, և հանրային կյանքի ազգային մեկնարանի գործառույթը մնում է նրանց մենաշնորհը, ովքեր կառավարելի հասարակություն ունենալու և իրենց իշխանությունը ժառանգական դարձնելու նպատակով նախընտրում են Ազգականությանը օժտել օրինականության քաղաքական լիազորություններով։ Հայրենակցական անդամահատված միությունների

այդ խճանկարում Ազգակցականության քամիներով գործի դրված կենսունակության մեր հողմաղացը հույժ անդիւպ ավյունով սերնդեսերունդ ժառանգաբար փոխանցվող հպատակներ ու նախարարական տներ է արտադրում, որոնք «մեծահոգաբար» հանդուրժում են մինյանց, որովհետև գոյատևման հարցում բախտակից են ճակատագրի կամոր: Բայց ի հեծուկս ճակատագրի՝ ապրելու, անդամահատված «շփման խմբերից» կազմակերպած հասարակություն ձուլելու և հայոց Էկզիստենցիալ բեմում գոյատևման կանքի գեղագիտական ընդվզումը մեկեն ու ընդմիշտ քաղաքակրթական բեմադրություն դարձնելու համար անհրաժեշտ է ընտրության կամք: Հայ մարդ-անհատականություններին ինքնական մակաղելու այդ այնքան առինքնող քաղաքակրթական նվաճումը հազիվ թե գոյության էկզիստենցիալ բեմի դեկորների դասավորվածությունը, բայց կատեղծի Խորենացու «Ողբի»՝ մեկ առ մեկ թվարկվող պատճառները հաղթահարող դերուսույցների հայոց բանակը: Եվ այնժամ, թերևս, մեր այսօրվա պատմությունը վավերացնող ու մեկնող մի ապագա իմաստասեր արժանապատվորնեն կամփովի. «...Սակայն» բազում գործք արության գտանին գործեալ և ի մերում աշխարհիս և արժանի գոյյիշատակի...»:

## 2.2. Հայկական շարունակականություն. Լինե՞լ, թե՞ ունենալ

*Տակապին օրորոցում մեզ պապում են  
ցեղի հավապալիքների դաշվածքով:  
Հոգմա*

Քաղաքակրթությունների մրցակցության և երկխոսության արդի դարաշրջանում ազգային ինքնիշխանության խնդրին միտված զաղափարաքաղաքական ծրագրերում ապագան իշխում է անցյալի վրա, քաղաքական բնույթի նախագծերը՝ ստվորույթների: Այլ կերպ ասած՝ մրցունակ լինելու մեր աշխարհում երկրի ու ազգի ճակատագրով մտահոգվելու քաղաքական շարժադրությունը ոչ այնքան բխում են անցյալի և նրա արժեքային համակարգի նկատմանը ունեցած հավատարմությունից, որքան քաղաքակրթության զարգացման ապագան կրահելու և այդ ապագայում սեփական տեղն ու դերը ճշգրտելու մտահոգությունից: Նույնիսկ այն դեպքերում, երբ գաղափարաքաղաքական նախագծերի հիմքում ընկած են ազգային ավանդական կեցության ընկերանշակութային արժեքների պահպանման կամ արդիականացման շարժադրությունը, միևնույնն է, դրանք միտված են դեպի ապագան: Բանն այն է, որ հարավունի մեր աշխարհում արագորեն արժեզրկվում է կյանքի կազմակերպման նախորդ սերունդների փորձը, և ամեն մի նոր սերունդ իր ազգային կեցությունը հարկադրաբար դարձնում է խնդրահարույց և փորձում մշակել քաղաքակրթության զարգացման նոր պայմաններին ու պահանջներին համարեք, բայց նաև սեփական կենսաշխարհին բնորոշ նախագիծ:

Իրողությունն այն է, որ արագորեն փոխակերպվող և այդ իսկ պատճառով անկայուն այս աշխարհում ապագան ավելի ուժեղ է ազդում մեր քաղաքական վարքի վրա, քան անցյալն ու ներկան: Իսկ դա նշանակում է, որ արդի պայմաններում ազգային ու հասարակական կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթը ոչ միայն պետք է սերունդների ժառանգական կապի ապահովման գործառույթ կատարի, ինչը ինքնին հասկանալի է, այլև արդիականության

մեջ ներառվելու, նրա կանոններով մրցակցելու և սեփական կեցության կենտրոնակությունը ապացուցելու գործառույթ:

Եվ իրոք: Եթե նախապես գիտենք, որ վաղը մենք ապրելու ենք առկա պայմաններից էապես տարբերվող ընկերամշակութային և քաղաքական պայմաններում, ապա քաղաքակրթության զարգացումներին միտված ազգային ու պետական ռազմավարության մշակումը դառնում է ավելի էական ու կարևոր, քան, ասենք, ամենագերազո արարողակարգերին ու ծեսերին հետևելն ու ենթարկվելը:

Այն պարզ պատճառով, որ ապագայի մարտահրավերներից այլևս որևէ ազգ պատսպարվելու տեղ չունի, նշանակում է՝ բոլոր ազգերն էլ բառացիորեն դատապարտված են լինելու ժամանակակից: Հետևաբար կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման ազգային մշակույթները ևս պետք է արդիականացվեն:

Ոչ հեռու անցյալում իշխում էր ազգագրական մի կանխավարկած, ըստ որի՝ յուրաքանչյուր ազգային համակարգ ունի կյանքի կազմակերպման, գործառության և վերարտադրության այնպիսի ընդգրկուն ու ամբողջական մշակութային փորձ, որը մի կողմից ապահովում է տվյալ ազգի ինքնության և նույնականության շարունակականությունը, մյուս կողմից՝ նպաստում ազգամիջյան փոխընդունումներին ու համակեցությանը: Բայց ժամանակները փոխվել են: Ազգամիջյան քաղաքական ու մշակութային հակամարտությունների, քախումների ու մրցակցության փորձը ցույց է տալիս, որ ժամանակակից ազգերը կոտորակվում են ըստ մշակութային առանձնահատկությունների և առաջադրում իրենց անցյալի, ներկայի ու ապագայի համատեղման և գալիքի նախագծման իրարամերժ ռազմավարություններ ու մարտավարություններ: Մարդկությունը մտել է միջմշակութային մրցակցության և հակամարտությունների մի նոր դարաշրջան, որը քաղաքական մշակույթ դառնալու հավակնություններ են դրսնորում կյանքի ընկերային, տնտեսական ու քաղաքական կազմակերպման ու կանոնակարգման այնպիսի տարաբնույթ հայեցակարգեր, որոնցից յուրաքանչյուրը նաև յուրովի է մեկնարանում մշակութային ավանդույթների մեջ ամրագրված անցյալը, առընթեր

կենսադիրքորոշումների մեջ ամրագրված ներկան և հասարակական ակնկալիքների մեջ ամրագրված ապագան:

Ուշագրավ է նաև, որ ազգային կյանքի կազմակերպման տարիմաստ այդ մշակույթներում աստիճանաբար փոխվում են համակարգաստեղծ ու համակարգապահպան գործոնների կարևորման երբեմնի շեշտադրումները: Մինչ համաշխարհայնացման ներկա մարտահրավերները, այսպես կոչված, բազմաբներ աշխարհի դարաշրջանում, ազգային շարունակականությունը ապահովող համակարգաստեղծ ու համակարգապահպան իմբնական գործոն էր համարվում պատմական ժառանգականությունը երաշխավորող էթնոմշակութային իիշողությունը: Այն այսօր էլ կարևոր ազգապահպան գործոն է: Մշակութային կողը, նախաձեռնոր (արխետիպները) և գենը ակտիվորեն ներգործում են ժամանակակից մարդու վարքի ու աշխարհնկալման վրա: Բայց երբ խոսքը վերաբերում է ազգային ու պետական կյանքի կազմակերպման քաղաքական մշակույթին, թերևս էականը ոչ այնքան պատմամշակութային ժառանգությունն է (որպես համակարգաստեղծ գործոն), որքան ապագային միտված նախագծի մշակութային բովանդակությունը:

Բանն այն է, որ պատմամշակութային ժառանգությունը, որի մեջ, ի դեպ, ավելի շատ բնագդ կա, քան մշակույթ, իմբնականում կատարում է ազգային վարքը նախասահմանող գործառույթ: Միայլ չհասկացվելու համար ասեմ, որ ազգային ինքնության ու նույնականության շարունակականության պահպանման տեսանկյունից պատմամշակութային ժառանգության դերն անգնահատելի է: Բայց մեր օրերում մշակույթը առաջին հերթին այլընտրանքային իրավիճակներում ընտրություն կատարելու, ազգի մտավոր ու քարոյական որակները քաղաքականապես կազմակերպելու, կյանքը կանոնակարգելու և համակեցություն ձևավորելու, պահպանելու միջոց ու մեխանիզմ է:

Ես միտումնավոր շեշտում եմ «այլընտրանքային իրավիճակներում մշակույթի քաղաքական ընտրություն կատարելու» գործառույթը, քանի որ անցել են քարի ու իին այն ժամանակները, երբ արգելանքների (տարուների) ու սովորույթների ազգային հաստատու-

թյունները կարող էին ապահովել ներազգային հորիզոնական կապերի մշտականությունը, ազգային նույնականության շարունակականությունը և հետևաբար՝ ազգի սոցիոմշակութային անվտանգությունը:

Դրամատիրական հարաբերությունների ձևակայացումից ի վեր ներփակ բնատնտեսության սկզբունքով ձևավորված և դեկավարվող կյանքի կազմակերպման մշակույթը և նրան բնորոշ նախարարական ազգերը վերափոխվեցին քաղաքական ազգերի, ինչի հետևանքով նրանց կյանքի կազմակերպման մշակույթը ևս քաղաքականացվեց: Բանն այն է, որ մրցակցության նոր սկզբունքների վրա կառուցվող արևնտյան քաղաքակրթությունը այլև չէր կարող հանդրութել, որ տնտեսական, ընկերային և ազգային կյանքի կազմակերպման մշակույթը ձևավորվի ու գործառի քաղաքական խնամատարությունից անկախ: Ներազգային կյանքի կազմակերպումը, որ մինչև այդ ընկալվում էր որպես տվյալ էթնոսին բնականից տրված «կարգ», նոր պատմության համատեքստում դատնում է քաղաքական կամք ու քաղաքական կողմնորոշում և այսուհետ դժվարությամբ է տեղավորվում երբեմնի բարոյական ու հոգևոր «բարդույթների» կապանքներում: Սա հենց այն շրջանն է, երբ արևնտաելորսական երկրներում ձևավորվող ազգ-պետությունները առաջ քաշեցին «ամեն մի պետություն պետք է ունենա իր ազգային մշակույթը» հայտնի կարգախոսը:

Հասարակական կյանքի կազմակերպման գործում «այլընտրանքային իրավիճակներում մշակույթի քաղաքական ընտրություն կատարելու» գործառույթը ընդգծվում է նաև այն պատճառով, որ հայ ժողովուրդը դասական իմաստով դեռևս քաղաքական ազգ չէ, և ներազգային կյանքի կազմակերպման նրա մշակույթը չունի քաղաքական հստակ կողմնորոշվածություն կամ, առնվազն, կենսանվագ է: Այս առնչությամբ «հայկական շարունակականության» ճգմաժամք շուրջ քննարկումների, առաջարկվող լուծում-նախագծերի ճիշտն ու սխալը հասկանալու և, վերջապես, մեկնարկային առաջնահերթությունները որոշելու համար, իրոք, անհրաժեշտ է պարզել և ճշգրտել մեր ազգային ինքնության ու նույնականության կողրդինատները:

Այս խնդրի պարզաբանումը ունի մերողաբանական կարևոր նշանակություն, քանի որ «շարունակականություն» հասկացությունը ունի տարիմաստ մեկնաբանություններ: Մի դեպքում, օրինակ, շարունակականությունը ենթադրում է անցյալի պատմամշակութային ինքնության պահպանում, մեկ այլ դեպքում միտված է դեպի ապագան և ենթադրում է ազգային համակեցության արդիականացում: Առաջին դեպքում, որպես կանոն, առաջադրվում են այնպիսի նախագիծ-դրագրեր ու գերմանապատակներ, որոնք բնորոշ են նախարարաքական ազգերին, որոնց գործունեության համակարգերը գործառում են «սոցիոմշակութային Հայրենիքին» բնորոշ օրինաչափություններով: Երկրորդ դեպքում առաջադրված նախագծերն ու գերմանապատակները բնորոշ են քաղաքական ազգերին, որոնց գործունեության համակարգերը գործառում են «քաղաքական Հայրենիքին» բնորոշ օրինաչափություններով:

Ազգերի ձևավորման հարցում կան մի շարք տարարնույթ մեկնաբանություններ. առաջիմ՝ ազգը որպես ազգ-պետություն (անզուամերիկյան), երկրորդ՝ ազգը որպես լեզվամշակութային ընդհանրություն և տնտեսական ու քաղաքական զարգացածության բարձր մակարդակ ունեցող հանրույթ (գերմանական և մարքսիստական), երրորդ՝ ազգը որպես ինքնանույնականացման և էքնոպատկանելիության բարձր գիտակցություն ունեցող հանրույթ և այլն:

Դժվար չէ նկատել, որ վերոհիշյալ սահմանումներից առաջինը և երկրորդը վերաբերում են դրամատիրական հարաբերությունների հաստատման փուլում ձևավորված եվրոպական ազգերին, որոնք ընկերային, տնտեսական ու քաղաքական կյանքում ազատական մշակույթ ներդնելու միջոցով ստեղծեցին ազգ-պետություն (քաղաքական ազգ): Ընդ որում, պետության և ազգի միավորումը եվրոպական երկրներում ընթացել է տարբեր ճամապարհներով: Եթե Արևմտյան և Հյուսիսային Եվրոպայում քաղաքական ազգերի (ազգ-պետությունների) ձևավորումը ընթացել է արդեն գործառող «տարածքային պետության» շրջանակներում, ապա արևելանեվրոպական երկրներում, ինչպես նաև Գերմանիայում և Իտալիայում քաղաքական ազգերը

կազմավորվել են որպես ազգային գիտակցության, լեզվի, մշակույթի և ազգային նույնականության ձևավորման արդյունք: Սակայն երկու դեպքերի համար էլ ընդհանուրն այն է, որ այդ ազգերը ձևավորվեցին այն բանի շնորհիվ, որ արևմտյան քաղաքակրթությունը կարողացավ հայտնագործել կյանքի կազմակերպման սկզբունքորեն նոր՝ ազատական մշակույթ, որին բնորոշ են տնտեսակենտրոնությունը և էքսունինտրոնությունը:

Ընկերային կյանքի կազմակերպման ազատական մշակույթի գլխավոր նորույթն այն էր, որ հստակեցրեց տնտեսական ու քաղաքական իշխանությունների գործառույթները, դրանք տարանջատեց և յուրաքանչյուրի իրավասությունների վերահսկման համար ձևավորվեց գրեթե օրենսդիր լիազորություններ ունեցող ամենակարող մեխանիզմ՝ շուկա: Այդ ամենի հետևանքով տնտեսական հարաբերություններում աստիճանաբար ձևավորվեց մասնավոր շահի սկզբանքով գործող տնտեսական շուկան (շուկայական հարաբերություններ), իսկ քաղաքական հարաբերություններում՝ ազգային և ընկերային շահերի սկզբանքով գործող քաղաքական շուկան (իրավական հարաբերություններ):

Ինչ վերաբերում է վերոհիշյալ երրորդ սահմանմանը, ապա այն բնորոշ է մշակութային և մարդածին ընդհանրական հատկանիշների վրա դեռևս հճագույն ժամանակներում ձևավորված ազգերին, որոնցից մեկն էլ հայ ազգն է:

Հայ ժողովրդի սոցիոմշակութային և քաղաքական արդիականացումը (մողեռնիզացիան), հետևաբար նաև հայ ազգի կազմավորումը ընթացել է «ներքից վերև»: Այսինքն՝ ոչ քե նախապես ձևավորվել է տարածքային սկզբունքով գործող ինչ-որ պետություն, որն էլ, իր հերթին, աստիճանաբար իրեն ենթակելով այդ տարածքում ապրող հպատակներին, նրանց միջև ձևավորել է պետականական հարաբերություններ և ներայտական մշակութային համասնություն՝ դրանով իսկ նպաստելով հայ ազգի կազմավորմանը: Ցիշտ հակառակը: Նախապես որոշակի տարածք (Հայկական լեռնաշխարհը) ենթակելով էքսունմշակութային յուրացման, ստեղծելով մշա-

կութային ինքնություն և համակեցության հորիզոնական-ազգային կապեր՝ արդեն ձևավորված հայ ազգը կազմավորել է նաև իր ազգային պետությունը: Փաստորեն, եթե արևմտաեվրոպական երկրներում ազգ-պետությունները նախորդել են իրենց ազգերին, ապա հայոց սոցիումում ազգն է նախորդել ազգ-պետությանը:

Ի դեպ, եթե արևմտաեվրոպական երկրներում գործել է «ամեն մի պետություն պետք է ունենա իր ազգային մշակույթը» կարգախոսը, ապա հայկական իրականությանը առավել բնորոշ է եղել «ամեն մի ազգային մշակույթ պետք է ունենա իր պետությունը» կարգախոսը: *Պատկերավոր ասած՝ եթե արևմտյան ազգերը իրենց ծագման համար «պարտական» են պետությանը և կյանքի ազատական մշակույթին, ապա մեր պարագայում պետությունն է «պարտական» ազգին: Եթե հաշվի առնենք նաև այն իրողությունը, որ պատմական հանգամանքների բերումով պետականությունը չի եղել մեր կյանքի մշտական ուղեկիցը, հավանաբար հասկանալի կդառնա նաև այն ցավալի փաստը, թե ինչու հայ մարդը ոչ միայն չունի պետական քաղաքացու հետևողական մտածելակերպ, այլև *Պետությունը չի դիտում որպես իր սոցիոմշակութային շարունակականության նախապայման ու երաշխավոր:**

Պատահական է արդյոք, որ հայ ժողովրդի կենսափիլիստիայության մեջ իշխում է մի համատարած մտայնություն, թե ինքնապահանջատիրության՝ լեզվի, մշակույթի, պատմական հիշողության, դավանանքի պահպանման միջոցով կարելի է նաև օտար երկրներում կազմակերպել «**հոգևոր ինքնապաշտպանություն**» և հայ մնալ: Այդ կենսափիլիստիայության բովանդակային խորքերում ազգ-պետությունը փոխարինվում է ազգ-հայրենիքով, իսկ վերջինս էլ, իր հերթին, նույնացվում է «հայ մնալու» մտայնությանը: Աշխարհի ցանկացած մասում «մի կտոր Հայաստան» ստեղծելու մոլորդությունը Հայրենիքն իր մեջ կրելու ինքնախարեւության և ինքնարդարացման վտանգավոր ապրում է, ինչը և անցյալում, և այսօր ծառայում է արտագաղթի տեսական, բարոյական և հոգեբանական իիմնավորմանն ու արդարացմանը: Սա նախարարական ազգին բնորոշ կենսափիլիստիա-

յուրյուն է, որն արդեն իսկ գաղափարախոսություն և քաղաքականություն դառնալու հավակնություններ է դրսերում։ Ես նկատի ունեմ այն հանգամանքը, որ հայկական շարունակականությունը քաղաքական ազգ դառնալու և քաղաքակիրք պետություն կառուցելու մեջ տեսնելու փոխարեն ազգային-արմատական և ազատական-արմատական նախագիծ-տեսլականներ շրջանառող քաղաքական ուժերն ու տեսաբանները մնալու և դառնալու փոխարեն հերթական անգամ առաջարիւմ են գնալու և ունենալու վարդապետություններ՝ երկու դեպքում էլ առաջարիւլով ազգային այնպիսի նախագիծ, որի իրագործման պայմանները հիմնականում արտածին են։ Ու թե հանկարծ իրադարձություններն այնպես դասավորվեցին, որ արտածին պայմանները հաճընկենն դեպի պատմական Հայրենիք կամ արևմտյան քաղաքակրթություն գնալու մեր երազանքներին, ապա նախաքաղաքական ազգի ներկա կարգավիճակով կունենանք մեր երազանքների անձանաչելի այլակերպումներ։ Ասած հաստատող օրինակը նախաքաղաքական ազգի բարքերով ու մշակութային հնագույն ազգ լինելու պարծանքով անկախության և պետականության արժեզրկման այս տարիների փորձն է։

Եթե հնագույն մշակութային ազգ լինելը կամ արևմտյան քաղաքակրթության պատկանելիությունը հպարտանալու տեղիք են տալիս, հպարտանանք։ Իսկ եթե մրցակցային մեր աշխարհում նախաքաղաքական ազգերը արագորեն չփոխակերպվեն քաղաքական ազգի, դատապարտված են։ Լավագույն դեպքում նրանք կդառնան ազգագրական ու ընկերամշակութային հումք, որից աշխարհի հզրները իրենց տեսրով ու ճաշակով կծեփեն ու հնամենության շուրջ կտան համաշխարհայնացման օրինաչափություններով իրենց շարունակականությունը կազմակերպող ազգերին։

Ինչո՞ւ ընդիանրական մշակույթի ու լեզվի, ճակատագրի ու խառնվածքի ընդիանրության հիմքի վրա ձևավորված, բայց նախաքաղաքական ազգի օրինաչափություններով գործող մեր ազգային ու պետական համակարգերը չեն կարող ո՞չ արևմտյան քաղաքակրթության մեջ ներառնվել, ո՞չ էլ «ամբողջական և անկախ հայրենիքի տա-

րածքում» բարեկեցիկ կենսագործունեություն հաստատելու միջոցով ապահովել «հայկական շարունակականությունը»:

Հայտնի և աճվիճելի իրողություն է, որ էթնոսը ընդամենը բնական-ազգագրական հումք է, որից պատմական զարգացման որոշակի փուլում ժողովուրդը վերածում է պատմության ենթակայի (սուրյեկտի) ազգի: Այդ տեսանկյունից էթնիկական ցանկացած հանրույթ առաջին հերթին մարդկային հասարակության «բնական» զարգացման արդյունք է: Այն հենավում է մարդածին հատկությունների վրա և որոշ իմաստով ինքնարավ է: Այլ կերպ ասած՝ իրադարձությունների բնականոն զարգացման պարագայում էթնիկ հանրույթը քաղաքական կազմակերպություն չունի: Բայց էթնիկականը ոչ միայն արյունակցական-ազգակցական որակների ամբողջություն է, այլև էթնունշակութային ընդհանրության ընկերային կազմակերպման ձև, ինչը ևս բնականոն զարգացման պարագայում էթնոսից քաղաքական կազմակերպվածություն չի պահանջում:

Ազգագրական առումով մարդկանց էթնիկ նույնականության ձևավորման հիմքում ընկած են ծագումնաբանական առասպեկտները, տարածքային կապվածությունը, համերաշխության զգացումը և այլն: Այդ գործոնները կազմում են էթնոսի առասպեկտախորհրդանշային այն համակարգը, որի շրջանակներում էլ հենց ձևավորման էթնիկ նույնականությունը: Դժվար չէ նկատել, որ էթնոսի առասպեկտախորհրդանշային համակարգը ապարահարկան է:

Նախաքաղաքական ազգերին բնորոշ էթնիկ նույնականության հիմքում քաղաքական ծրագրի բացակայությունը պայմանավորված է նրանով, որ ծագումնաբանական ընդհանրություններ ունեցող, բայց պետության ազգային ձևի մեջ ինչ-ինչ պատճառներով չհամախմբված մարդիկ կյանքը կազմակերպելու և կանոնակարգելու նպատակով ստիպված ապավիճում են սովորույթների, ազգակցական կապերի և համակեցության ընդհանրական մշակույթի կարգավորիչ գործառույթներին: Այդ կերպ ձևավորված նույնականությունը չունի տնտեսական, քաղաքական ու իրավական միասնության ինստիտուցիոնալ կառույց և հենց այդ պատճառով էլ հատվածական է:

Հայ ժողովրդի պարագայում, օրինակ, Էթնոկեցությանը բնորոշ հատկանիշներից մեկը համայնքային կյանքի մշակույթն է: Բայց շմոռանանք, որ համայնքը կարգավորված գործունեության համար անհրաժեշտ արգելակիչ նորմերի համակարգ է, որտեղ առանձին անհատների գործունեությունն ու ապրելակերպը նախապես կանոնակարգված են և ենթակա տվյալ համայնքի գործառության օրինաշափություններին: Համայնքի առասպելախտրիրդանշային համակարգին ենթակա և նրանց ածանցյալ համատեղ կյանքի մշակույթը, որի բնորոշ հատկանիշներից մեկը ներհամայնքային անձնականազգակցական կախվածության հարաբերություններն են, աստիճանաբար ձևավորում է աշխարհին հակադիր «մենքի» գիտակցում ստեղծելով դրան համապատասխան այնպիսի մետաֆորներ, ինչպիսիք են՝ «միասնական ընտանիք», «սրբազն երկիր», «Էթնիկ բացառիկություն» և այլն: Փաստորեն՝ այդ «մենքը» աշխարհին ընդդիմադիր նույնականություն է, որի դրսնորման ոլորտը սահմանափակված է համայնքի կենացգործունեության շրջանակներով, և այդպանով էլ ազգայնական նույնականություն է: Պատահական չէ, որ նախարարաքական ազգերի կյանքի մշակույթը ավելի ազրեսիվ է, ներփակ և կոլեկտիվ-իռացիոնալ որակներ, որոնք մրցակցային մեր աշխարհում հայկական նույնականության շարունակականությունը դարձնում են խնդրահարույց:

Նախարարաքական ազգի էթնիկ նույնականությունը չունի նաև իրավական իիմքեր: Դա սովորույթների հասարակություն է, որտեղ որոշում կայացնելու իրավունքը գտնվում է հոգևոր կամ քաղաքական առաջնորդի ձեռքում: Նման հասարակություններում, որպես կանոն, մարդը ոչ միայն տնտեսական, այլև իրավական ապահովագրություն չունի, ինչի պատճառով ներազգային փոխհարաբերությունների «տարածքը» դառնում է անկանխատեսելի: Դա չէ արդյոք պատճառը, որ նմանատիպ հասարակություններում մարդը ազգային բարքերից իր ազատությունն ու անձնական կյանքի բարեկեցության իր իրավունքը մեկնարանում է որպես անարգելք արտագաղթի իրավունք դեպի այն երկրները, ուր ինքնախրացման դաշտը հուսալի է և

ապահովագրված: Ուշագրավն այն է, որ նախաքաղաքական ազգերին բնորոշ կյանքի մշակույթից, որպես կանոն, «փախչում» է պրոմեքսայան տիպի ընտրանին՝ իր հետ տանելով առաջանցիկ պահանջմունքների ազգային ողջ էներգիան:

Համաշխարհայնացման արդի գործնքացներում նախաքաղաքական ազգերը կյանքի կազմակերպման և համակեցության կարգը պահպանելու հարցում մնացել են «սովորույթների հասարակության» մակարդակում: Այլ պարագաներում այդ հանգամանքը կարող էր դառնալ ազգային շարունակականության հոսափ երաշխիք: Բայց միասնացող մեր աշխարհում, երբ նաև քաղաքակրթական շփումների ակտիվացման հետևանքով նվազ տնտեսական ու ընկերային հնարավորություններ ունեցող հասարակություններում սկսում է գործել «ընկերային նմանակման օրենքը», վիճակը էապես փոխվում է:

Քաղաքակրթական արդի իրողությունների մեջ ընթացքից ներառվող «սովորույթների հասարակությանը» բնորոշ պարադրաներից մեկն այն է, որ տնտեսական, ընկերային ու քաղաքական ազատությունները հարուցում են ինքնատիպ ոլորդրություններ ու արժեքային բնույթի հակասություններ: Մասնավորապես՝ կենցաղը աստիճանաբար վերաճում է քատերայնացված սոցիումի, որտեղ մարդիկ հնարավորություն են ստանում խաղալու իրենց մտավոր, տնտեսական ու քարոյական կարողությունները գերազանցող դեր: Այդ տեսանկյունից հայկական շարունակականությանը սպառնացող և ազգային համակեցությունը ներսից քայլայող գործուներից մեկը կարելի է ճանաչելու որպես ազգայինի և քարեկեցության երկրնտրանք:

Ազգայինի և քարեկեցության երկատվածությունը, բացի այլ պատճառներից, նաև հայ ժողովրդի նախաքաղաքական ազգ մնալու հանգամանքով պայմանավորված սահմանափակ քաղաքական հնարավորությունների և հայ էքնոսի կենսաբանական ու ընկերամշակութային որակների ընձեռած ստեղծագործական հավակնությունների անհամապատասխանության հետևանք է: Այդ անհամապատասխանությունը հայրենասիրական կոչերով և ազգային գեր-

նպատակներ առաջադրելով չես վերացնի, առավել ևս, որ գիտակցության խորհրդապաշտական և օգտապաշտական երկատվածությունը հայ ազգային ինքնության բնորոշ գծերից մեկն է: Եթե մեզ պատմական Հայրենիք կամ Արևմուտք առաջնորդող քաղաքական ուժերը առաջիկայում չկարողանան լուծել «**ազգայինի և բարեկեցության»** երկնուրաճքը, ապա հայկական շարունակականության առանց այն էլ վտանգվածությունը կստանա նոր դրսևորումներ: Դրանցից մեկը ես կանգանեի ազգային կյանքի «**ժամանակային ուղղահայացի»** ժառանգական հաջորդականության կորուստ:

Պարզաբանեմ միտքս: Մարդը կենդանուց գլխավորապես տարբերվում է կյանքի մասին վերացական պատկերացումներ ձևակերպելու օժտվածությամբ: Բայց առօրյա գիտակցության համար կյանքի մասին պատկերացումներն այնքան ավելի են իրատեսական ու գործունեական, որքան առարկայական են ու հասանելի: Այդ իմաստով մարդ արարածը «նախնիներին» վերադառնալու կենսաբանական հնարավորությունները դեռևս խապառ չի կորցրել: Կենդանին իր կեցությունն ու գոյությունը ծավալում է տարածության մեջ: Նրա գոյության ազատությունը տարածական է, քանի որ օժտված է «այս տեղը» «այն տեղից» տարբերելու ընդունակությամբ: Մինչդեռ մարդը էքնոմշակութային և ընկերամշակութային էակ է գլխավորապես այն պատճառով, որ, բացի տարածական կողմնորոշումներից, օժտված է նաև «այս ժամանակը» «այն ժամանակից», այժմը անցյալից տարբերելու ընդունակությամբ: Նույնիսկ այն դեպքերում, երբ մարդը իր գոյության իրավունքը փաստում է զուտ տարածական չափումներով, կենդանուն բնորոշ «այստեղի» ու «այնտեղի» տարածական ըմբռնումներին նոր իմաստ է հաղորդում, քանի որ նրա համար դրանք ոչ թե պարզապես աշխարհագրական չափումներ են, այլ էքնոմշակութային (Հայրենիք) ու ընկերամշակութային (Պետություն)։

Կենդանին անպայման ապրում է այժմ: Մարդը ժամանակի մեջ տեղափոխվող էակ է: Նա կարող է դուրս գալ «այժմից» և վերադառնալ «անցյալ»: Անցյալի հիշողությունը, ներկայի իմաստավորումը և ապագայի ուրվագումը հնարավոր են դառնում միայն այն պատճա-

ոռվ, որ մարդը օժտված է անցյալը հետոյից, մինչևը հաջորդից, անցողիկը հավերժից տարրեկելու ունակությամբ:

Պատմության գրեթե բոլոր դարաշրջաններում հայ ժողովրդի հերոսական պայքարի կամ համբերատար տառապանքների ներքին շարժառիթ եղել է առաջընթաց մի դիրքորոշում՝ անցյալը կիշել, ներկան հաղթահարել և զնալ ապագայինն առաջ: Այլ կերպ ասած՝ հայկական շարունակականության կենսափիլխտփայության հիմքում թեև ընկած է անցյալի, ներկայի և ապագայի օրգանական միասնությունը, բայց գերիշխողը անցյալի հիշողությունն է և ներկայի հաղթահարումը: Ընդ որում, հայկական անցյալը ժողովրդի հիշողության մեջ ամրագրվել է ընտրողաբար. պահպանվել և հիշվում են գլխավորապես պատմության մղձավանջային դրվագները: Այստեղից էլ՝ զնալու, «Ավետյաց երկիրը» մեկ այլ տեղ փնտրելու կենսակերպը և կենսափիլխտփայությունը:

Թվում էր, թե ինքնիշխանության հաստատումից հետո իրավիճակը կփոխվի: Բայց հենց այն պատճառով, որ հայոց ազգային համակարգը հետխորհրդային այս տարիներին, որպես կանոն, ծանրաբեռնվեց առընթեր ելքեր չունեցող նախագծերով ու պատմական հատուցում պահանջող քաղաքական անհետաձգելի պահանջմունքներով, որոնք նաև հայ քաղաքացուց պահանջում են ժամանակավորապես իրաժարվել «այսօր բարեկեցիկ ապրելու» ցանկություններից, այդ պատճառով էլ հայոց հասարակությունը ազգային կյանքի «ժամանակային ուղղահայացի» փոխարեն նախընտրում է ապավիճել կյանքի կազմակերպման «տարածական ուղղահայացի»: Ըստ այդ նախընտրանքի, եթե «ազգային երկիրը» բնականոն կենսագրծունեության համար չունի և չի ստեղծում անհրաժեշտ պայմաններ, իսկ ժամանակային ուղղահայացը ներկան հիմնովին ենթարկում է անցյալից մնացած ազգային չլուծված գերխնդրին, մնում է այլորմերում փնտրել բնականոն կենսագրծունեության ընկերային, տնտեսական ու քաղաքական պայմաններ. հանգամանք, որ հետխորհրդային հայ հասարակության համար վերածել է հայկական շարունակականության ժամանակային ուղղահայացի անլուծելի խնդիրներից

փախուստի ձևի: Անշուշտ, այս իրողությունից ամեննին էլ չի հետևում, թե հայ քաղաքացին իր սոցիալական ճակատագիրը նախընտրում է ազգային ճակատագրից: Ճակատագրերի այդ երկափությունից ընդամենը բխում է, որ ազգային գգացմունքներից, խորհրդանշներից ու պատմական անցյալից ածանցյալ տեսլականները կարող են և համընկնել, և չհամընկնել «ընկերային ու տնտեսական անհատի» ռացիոնալ գնահատականներին: Եթե նկատի ունենամք, որ ազգայինը գլխավորապես ժամանակային շարունակականություն է, իսկ ընկերայինը՝ տարածական, ապա կարող ենք փաստել, որ ազգայինի և ընկերայինի անհամամասնական զարգացման, որպես կանոն, ընկերային կյանքը ազգային կյանքին ստորադասելու քաղաքականության հետևանքով հայկական շարունակականությանը վտանգող գործոն կարող են դառնալ անգամ հայկական պահանջատիրության անհարկի շահարկումները:

Մրրազան զգացմունքները չեն ձևայնացվում և չեն դառնում նախագիծ-ծրագրեր: Դրանք նաև չեն թմրկահարվում: Առավել ևս, որ հայկական շարունակականության խնդիրը ոչ թե պատմական Հայրենիքի տարածքային ամբողջականության վերականգնման տեսլականի մեջ է, որը փայլվում ու մարմրում է ցանկացած հայի հոգու անիմանալի խորքերում, այլ այդ տեսլականի առարկայացմանն ուղղված այս պահի իրատեսական քաղաքական գործողությունների: Միթե<sup>o</sup> պարզ չէ, որ ժամանակային շարունակականության խզման գլխավոր պատճառներից մեկը ինքնարավության ծզսող հայ անհատների և նրանց գործունեության համար անհրաժեշտ պայմանների բացակայությունն է: Տնտեսական իմաստով հարցը պարզ է: Համապատասխան պայմանների ձևավորման դեպքում հնարավոր է նաև, որ հայրենիքից հեռացածների մի մասը վերադառնա: Բայց հայկական շարունակականության տեսամելյունից երևույթն արդեն իսկ վտանգել է ազգապահպան մի շարք քախսորոշ գործոնների գոյությունն ու գործառությունը: Բանն այն է, որ ազգային համակարգը կարող է գործառել այնքան ժամանակ, քանի դեռ առանձին անհատ-

Աերը ինքնակամ հավատագրվում են ազգային նույնականությանը և ունեն այդ նույնականությունը կորցնելու վախ:

Ազգայինի և բարեկեցության ներկա երկընտրանքի պարագայում ազգաստեղծ ու ազգապահպան վերոհիշյալ գործոնները լիարժեք չեն աշխատում: Ազգայինը դիտեղով որպես ժամանակային հաջորդականության դրսորում, իսկ բարեկեցությունը՝ տարածական՝ հայ հասարակության մի ստվար հատվածը իր ինքնարավության դրսորման սոցիոմշակութային հիմունքների՝ ազատության, հույսի և ձեռքբերման գործոնների էներգիան իրացնելու հնարավորությունը գլխավորապես տեսնում է կյանքի կազմակերպման տարածական չափումների փոփոխության մեջ: Մեր գոյության իրավունքը դարձել է տարածական: Գնա՛ և կունենաս: Եթե ցեղասպանության տարիներին տարածական չափումների փոփոխությունը հայության մի զգալի հատվածի համար այլընտրանք չունեցող հարկադրանք էր, ապա կյանքի կազմակերպման տարածական կոորդինատների ներկա փոփոխության պատճառն այն է, որ հայոց սոցիումի տնտեսական, ընկերային, քաղաքական ու բարոյահոգեբանական տարածությունները չունեն ազգային ու ընկերային կապվածությանը նպաստող անհրաժեշտ գրավչություն: Այդ գրավչությունը բացակայում է նաև «հայկական շարունակականության» քաղաքական նախագծերում: Դրանք այնքան ընդիանքական ճշմարտություններ պարունակող նախագծեր են, որ ընդունելի են բոլորի կողմից: Եվ իրոք, ով կմերժի այն ծրագիր-նախագիծը, որի տեսլականը ինքնարավ, ազատ ու բարեկեցիկ կյանքով ապրող անհատների հասարակության ստեղծումն է: Հայ հասարակության մեջ չես գտնի մեկին, որ մերժի բարեկեցիկ կենսագործունեության համար անհրաժեշտ նախապայմանի՝ ամբողջական ու անկախ հայրենիք ստեղծելու գերնպատակը: Բայց ուշագրավն այն է, որ այդ գերնպատակ-նախագծերում հասարակությունը չի դիտվում որպես գործողությունների քաղաքական սուբյեկտ: Իսկ դա վկայում է, որ հայոց քաղաքական ընտրանին փորձում է «հայկական շարունակականության» քաղաքականությունը կառուցել «վերսից ներքև»՝ մեկ անգամ ևս հաստատելով այն իրողությունը,

որ մեզանում գաղափարական նախագծերը նախորդում են ազգի կամքին, ազգային համակեցության փորձին ու առջնորդության իռավունքին: Ազգային ու պետական կյանքի սոցիալ-տնտեսական կազմակերպման խնդիրը լուծելու փոխարեն «արտակարգ լիազորություններով» գործելու և նախագծերի ներդրման-պարտադրման քաղաքականությամբ զբաղվելու շարժադրման մեջն այս է, որ հայ քաղաքական ընտրանին չի վստահում հասարակության կողմնորոշումներին ու ընտրություն կատարելու կարողությանը: Պակաս կարևոր չէ նաև այն հանգամանքը, որ քաղաքական ընտրանու համար շատ ավելի դյուրին է ժողովրդի հետ խոսել վերացական, հեռու-հեռավոր ապագային առնչվող և, հետևաբար, չպարտավորեցնող ազգային-պրագան խնդիրների մասին: Ինչ խոսք, Հայրենիքի և Պետության համատեղման լրջագույն խնդիրը ունեցող հայ ժողովրդի պարագայում ցանկացած քաղաքական նախագիծ չի կարող լիովին ձերքագատվել հույսական նրբերանգներից: Բայց պատճառը միայն դա չէ:

Համակարգային փոխակերպումների այս տարիների փորձը ցոյց է տալիս, որ առարկայական ու ենթակայական քազմաքիլ պատճառներով ազատականության ու ժողովրդավարության արժեքները նախարարական ազգային համակարգերում ենթարկվում են այլակերպումների, ինչը սեփական սխալները կոծկելու և ընկերային դժգոհությունները մեղմելու նպատակով քաղաքական ընտրանին հաջողությամբ շահարկում է: Նման շահարկման տարածված ձևերից մեկն էլ սոցիոմշակութային ազգայնականությունն է: Թյուր մեկնաբանությունները բացառելու համար հարկ է նկատել, որ արդի համաշխարհայնացման ու համահարթման վտանգները կանխելու ճանապարհին առողջ ազգայնականությունը ազգային ու պետական կյանքի ներքին կազմակերպվածության, արտաքին ու ներքին վտանգները զգալու և կանխելու համակարգային ընկալունակության, ինչպես նաև հասարակության բարոյահոգերանական հուսալիության կարևոր նախապայմաններից մեկն է: Բայց մեր օրերում ազգայնականությունը կարող է դառնալ կենսակերպ ու կենսափիլ-ստվարություն, եթե «ազգային տրվածությունը» լրացվում է «քաղա-

քացիական տրվածությամբ»: Հակառակ դեպքում ազգային ու քաղաքացիական նույնականությունների միջև կարող են ծագել հակասություններ, ինչը լարված հարաբերություններ է ստեղծում նաև հասարակության ազգայնական ու ժողովրդավարական ինքնազիտակցությունների միջև:

«Հայկական շարունակականության» իմանախնդրի տեսանկյունից ազգայինի և քաղաքացիականի տարրմբոնումները, ինչպես նաև «ազգի իրավունքի» և «քաղաքացու իրավունքի» անհիմն ու անհարկի հակադրումները մեկ անգամ ևս հաստատում են, որ մեզանում դեռևս չի լուծվել պետության և հասարակության, ազգային ու քաղաքացիական շահերի միջև ներդաշնակության հաստատման իրմանախնդրը: Բան այն է, որ ազգային և քաղաքացիական նույնականությունները ձևափորվում են տարբեր իմքերի վրա և ենթարկվում շարունակականության տարբեր տրամարանությունների: Ազգային նույնականության պարագայում պետության նկատմամբ նարդու պարտականություններն ու կապվածությունը բարոյական են և խարսխված են ազգային հայրենասիրության զգացմունքի վրա, մինչդեռ քաղաքացիական նույնականության պարագայում պարտավորություններն ու կապվածությունը իրավական են և խարսխված օրենքի հեղինակության վրա:

Այն իրողությունը, որ հայոց հասարակությունը այս տարիներին ներքնապես պառակտվել է, և ակնհայտ օտարվածություն կա անպաշտպան-անապահով մեծամասնության ու ընկերային-քաղաքական ընտրանու միջև, նշանակում է՝ իրոք, մարդկանց ազգային ու քաղաքացիական պատկանելիությունների միջև ձևափորվել է վտանգավոր անջրապետ և գործառական տարբերություն: Այդ տարբերությունը այսօր արդեն «հայկական շարունակականությունը» դարձրել է վթարային, քանի որ Ազգային ու Պետական հայրենասիրությունների դրսնորման համար ստեղծվել են անհավասար պայմաններ: Կասկած չկա, որ «հերթական» սահմանային իրավիճակում հայ ժողովուրդը իր նույնքան հերթական «Ավարայրով» ու «Սարդարապա-

տով», բարոյական ու ռազմական հաղթանակներով վերստին կփաստի Ազգային հայրենասիրության իր բարոյական անսպառությունը:

Տառապած ու հալածված ազգի արժանապատվության, համբերության և հատուցման ակնկալման խօացիոնալ ցանկությունները միշտ էլ հակված են իրենց տառապանքները իմաստավորելու և գոյատևման մաքառություններին ոգեղեն բովանդակություն հաղորդելու համար ստեղծել հատուցման և հատուկ առաքելության հայրենասիրական կենասպիլիստվայություն: Բայց դա քաղաքականապես չկազմակերպված, պետական-դիվանագիտական հնարավորությունից զորկ, մի խորով՝ նախարարական ազգերին բնորոշ կենասպիլիստվայություն է: Եթե պետականության քացակայության պայմաններում այն այլընտրանք չուներ, և վտանգ չկար, որ պետության ընկերային ու տնտեսական սխալ քաղաքականության հետևանքով մարդու քաղաքացիական իրավունքներն ու քաղաքացիական հայրենասիրությունը կարող են խարխլել ազգային հայրենասիրության հիմքերը, ապա պետականության պարագայում, երբ նաև քաղաքական նախագծերում մարդկանց ընկերային շահերը չունեն կոտորակված բովանդակություն, Սահմանադրական հայրենասիրությունը կարող է զրկվել առարկայական հիմքերից: Բանն այն է, որ միայն ազգային հայրենասիրության սնափառ քարոզությամբ, առանց արդարության, օրինականության, իրավահավասարության և, վերջապես, ազգայինի և բարեկեցության միասնականացման, Սահմանադրական հայրենասիրություն չի լինում:

Կյանքի նվազագույն-անհրաժեշտ պահանջմունքների դիկտատուրայի կապանքներում հայտնված մարդկանց մեծ մասի մեջ վաղ թե ուշ ձևավորություն է երկրի գործերին «չմասնակցելու էքիվ» և «չմասնակցելու քաղաքականություն»: Այն մեզանում արդեն իրողություն է, և «հայկական շարունակականությունը» վեարային իրավիճակից դուրս բերելու ելքը Պետության ներազգայնացումն է:

Քաղաքականության զարգացման արդի գործընթացների համատեքստում «հայկական շարունակականության» խնդիրը «մնալու» և «ներքին պահանջատիրության» հատուկ հայեցակարգի մշա-

կումն ու իրագործումն է: Եթե պահանջատիրության արտաքին դրսերումը ուղղված է պատմական հայրենիքի վերականգնմանը, ապա ներքին ուղղվածությունը հանգում է այն խնդիրներին, որոնք նպաստում են ազգի քաղաքական կազմակերպման ամրապնդմանը և նրան դարձնում իրական պահանջատեր: Պահանջատիրության արտաքին ուղղվածությունը կարելի է անվանել բացարձակ պահանջատիրություն, իսկ ներքին ուղղվածությունը՝ հարաբերական պահանջատիրություն: Ընդ որում, բացարձակ պահանջատիրությունը պետք է ընկած լինի ազգային գաղափարախոսության հիմքում, իսկ հարաբերական պահանջատիրությունը՝ պետական քաղաքականության: Նկատենք միայն, որ պահանջատիրության բացարձակ ու հարաբերական դրսերումները ոչ միայն իրար չեն հակասում, այլև փոխադարձաբար պայմանավորված են: Պատմական հայրենիքի պահանջատիրությունը այս փուլում ենթադրում է ազգային ուժեղ պետականության առկայություն, որն իր հերքին պատմական հայրենիքի պահանջատիրությունը քաղաքականապես լուծելու միջոց է:

Սա նաև Հայրենիքի ու Պետության «երկրնտրանքի» լուծման ուղին է: Հայրենիքի ու Պետության «երկրնտրանքի» լուծման և քաղաքական ազգի ու քաղաքական նույնականության ձևավորման համար անհրաժեշտ են մի շարք պայմաններ. առաջին՝ հոգևոր, քաղաքական և տնտեսական իշխանությունների իրավասությունների ճշգրտում և տարանջատում, երկրորդ՝ մասնավոր շահերի սկզբունքով գործող տնտեսական շուկայի ձևավորում, երրորդ՝ ազգային և հասարակական շահերի սկզբունքով գործող քաղաքական շուկայի ձևավորում, չորրորդ՝ շահերի համաձայնեցման ու հավասարակշռման միջոցով սոցիալ-տնտեսական տարրեր շահեր ունեցող խավերի ինտեգրում, իննօքերորդ՝ պետության և հասարակության գործընկերության հաստատում և այլն: Հասարակության սոցիալ-քաղաքական այդ ինտեգրացիայի հետևանքով ազգի բոլոր անդամները ձեռք են բերում հավասար իրավունքներ և դառնում պետության քաղաքացիներ: Այդ, այսպես կոչված, սահմանադրական պետությունը ազգային կյանքի քաղաքական կազմակերպման այնպիսի կարգ է,

որը ստեղծվում է ժողովրդի ցանկությամբ ու կամքով: Բայց նման պետության ստեղծնան համար անհրաժեշտ է, որ ազգը դառնա նաև քաղաքացիական ինքնազիտակցության կրող: Նման քաղաքական մորիլիզացիայի համար անհրաժեշտ են շատ ավելի ուժեղ և համախմբող գաղափարներ, քան, ասենք, ինչ-որ տեղ գնալու և ինչ-որ մեկին նմանակելու վերացական գաղափարը: Այդպիսին կարող է լինել նոյն պետությանը պատկանելու գաղափարը (պետական նոյնականություն):

## **2.3. Հնարավորությունների հավասարություն և շահերի հավասարակշռություն**

**Կարծ է կյանքը, հակիրճ ընթացքը, և մահը  
կողոպպում է մեզ: Մագսաղցուն ժամանակի մեջ  
այլին նոյնը չէ:**

**Օ Ասպծո ժամանակ, լե՛ռ մեզ հաշվակալ:**  
**Սե՞ն-Ժոն Պերս**

Օրերը հաջորդում են միմյանց, դաստիարակում ու ստեղծում են կյանքի ամբողջականության պատրանք, կենսագրության հոսք, որի միջից երբեմն առ երբեմն, ասես Վրիպակներ, դուրս են ցայտում իրար հետ ոչնչով չկապված ու տրոհված «գերյալները», նրանք, ում սոցիալականության սարդոստայնը մեկ առ մեկ հավաքագրում ու ստեղծում է կազմակերպված հասարակություն: Հեզելի ձևակերպած «պատմության խորամանկության» արտահայտության իմաստն այն է, որ անհատականությունների քառակի խառնարանում զաղտմարար գործի է դնում հավաքական գոյություն կազմակերպելու անտեսանելի մանիչը: Բայց պատմության քարուն այս նշանակությունը մեր ձևորով է կատարվում. այն ընդամենը ստեղծում է հարկադրանքի միջավայր, որի պատառին առկայօնող քառակի արտացոլանքը կարգի ու կայունության արտադրության ամենօրյա պահանջմունք է ձևավորում: Մեր կրկնակի գոյության (կենդանի նարդ և քաղաքացի անձ) ճակատամարտում մշակութային-քաղաքակրթական հարկադրանքը մի օր հաճույքների բնականությունը ծածկեց սոցիալական խոհեմության քաղաքական տարազով, և առաջինը, որ տեսավ այդ զարմանալի տեսքափոխումը, Արիստոտելն էր, ով, չզիտես ափսոսանքով, թե սիլոգիզմի նկատմամբ ունեցած պաշտամունքից դրդված, հայտարարեց, որ մարդը քաղաքական կենդանի է: Բայց հարկ չէ տարակութել, քանի որ քաղաքական մարդու գոյությանը կասկածելն արդեն անհնար է, և մնում է նրան սովորեցնել կամ պարտադրել ապրել քաղաքական համակարգի խաղի կանոններով՝ հրահրելով ինք-

նակամ մասնակից դառնալ այդ կանոնների մշակման արարողակարգերին:

Սասնակից դառնալու այդ պարտավորությունը ոչ քմահաճույք է, ոչ էլ քաղաքական բեմականության մեջ մի պահ բեմում երևալու պարծանք: Մեր կյանքի ամեն մի տրոփյուն արձագանք է պահանջում, որովհետև «հասարակական դաշինքի» արդյունքում ձևավորված և մեր կյանքի կազմակերպման արտոնություն ստացած քաղաքական համակարգը բերևս օժտված է «դաշինքի» մեկ այլ ծալքով ևս, որտեղ գործում է ներկայացուցչական համերաշխության սկզբունքը:

Իշխանության կողմնակալ լինելու պատմությունն սկիզբ է առել առաջին պետությունների ծագման հետ մեկտեղ: Ոչ մի քաղաքական համակարգ դեռևս չի անտեսել հասարակության առավել ազդեցիկ սոցիալական խավերի շահերը: Սա համարենք «մնացուկ», բնազդի «քանձրույթ», թե մեր խորքերում բնավորված նյութապաշտական մոլուցը, միևնույն է, քաղաքական համակարգի վերին հարկը զրադեցված է նրանց կրողից, ովքեր վեցերորդ զգայարանով զգում են, որ «իշխանությունը փող է», որի համը հարիր է միայն իրենց և իրենց շրջանակին պատկանող արտոնյալ ընտրախավի քիմքին: «Այստեղ և այս պահին» ամեն ինչ տիրելու և ունենալու մոլուցը դարձել է ժամանակակից մարդու կենսակերպ, հնարավորից առավելագույնը ստանալու ցանկություն: «Սպասում և հետաձգում պահանջող հատուցումն անցանկալի է, կյանքն ընկալվում է որպես մեծ խաղատուն, որտեղ խաղադրույթը երաշխավորված շահում-հատուցում պետք է ապահովի և լինի վայրկենական»<sup>54</sup>: Բայց եթե դա անգամ պատառիկներից կարկատած դրվագների խճանկար է միայն և ոչ քաղաքական գոյի հիմնատրամադրվածություն, միևնույն է, արդեն իսկ վտանգ կա, որ պետականություն կազմակերպելու իշխանության գործառույթը կարող է այլափոխվել սոցիալ-քաղաքական ընտրանու-

<sup>54</sup> **Գ. Սողոմոնյան.** Անհապաղը որպես արդիականության կառուցարկման սոցիոնշակութային ֆենոմոն, «Բանքեր Երևանի համասարանի. Փիլիսոփայություն», Հոգեբանություն», 139.4, 2013, էջ 13:

կազմակերպման գործառույթի, իսկ դա, ըստ Էության, քաղաքական հովանավորչության մի ձև է, ինչի շնորհիվ ձևավորվում է սոցիալական ընտրանու մի հասուլ շերտ, որն իր դերի ու դիրքի համար պարտական է ոչ թե Պետությանը, այլ Անձին: Բացի նրանից, որ պարտականության հասցեատիրոջ այսպիսի փոփոխության պատճառով խախտվում է բնականության և բանականության հավասարակշռությունը պահպանող «հնարավորությունների հավասարության» սկրզբունքի բուն էությունը, տեղի է ունենում նաև հասարակության ոչ լեգիտիմ շերտավորում, ինչի արդյունքում սոցիալական ընտրանու մի զգալի մասի տնտեսական ու քաղաքական հնարավորությունները ակնհայտորեն գերազանցում են նրանց ինտելեկտուալ և քարյական լինդունակություններին: Սինչդեռ քաղաքական համակարգի առաքելությունը ոչ թե հասարակության տարանջատումն է, այլ միավորումը, ոչ թե առանձին մարդու, այլ հասարակության շահին ծառայելն է:

Հասարակության միավորման իր առաքելությունը կատարելու համար քաղաքական համակարգը պետք է իրեն զրկի ամբողջականանալու հակումներից, տարանջատվի և իր ներսում հաստատի հակակշխների ինստիտուտ: Այս տեսանկյունից քաղաքական ու տնտեսական իշխանությունների տարանջատման սկզբունքի հիմքում ընկած է մասնավոր շահի սկզբունքով գործող «տնտեսական շուկայի» և ազգային ու հասարակական շահի սկզբունքով գործող «քաղաքական շուկայի» գործառույթների սահմանազատումը:

Ժողովրդավարական և ազատական հասարակություն կառուցելու դասական լմբունման համաձայն՝ 1) տնտեսական գործունեությունը պետք է տարանջատել քաղաքական և աղմինիստրատիվ իշխանություններից, այն «**ապապետականացնել**» և ներարկել Շուկայի իշխանությանը, 2) իշխանության քաղաքական գործառույթները պետք է «**ազգայնացնել ու պետականացնել**» և հանձնել հարկադրանքի մոնոպոլ լիազորություններ ունեցող Պետությանը: Պատկերավոր ասած՝ նման տարանջատման նպատակը մասնավոր իրա-

վունքի (ուզում եմ) և սոցիալական իրավունքի (կարելի է) միջև հարաբերությունների կանոնակարգումն է:

Շուկան «ուզում եմ» միումների ազատ իրացման դաշտ է: Սոցիոնշակուրային իմաստով այն հանդես է զայխս որպես «հնարավորությունների հավասարության» սկզբունքի գործառության բնագավառ, որտեղ յուրաքանչյուր որ կարող է փորձարկել մրցունակության իր կարողությունը: Փաստորեն՝ տնտեսական ազատականությունը կյանքի կազմակերպման այնպիսի ձև է, որը մարդուն հնարավորություն է տալիս ինքնախրացման համար այլևս չդիմելու պատճական հեռանկարի համար պայքարի անհրաժեշտությանը: Ազատական հասարակություններում Շուկան բարեկեցության հոգսի «փարատման» այնպիսի եղանակ է, երբ Աշխատանքի և Բիզնեսի փոխայնականավորվածությունը լրացնում է անձնական պատասխանատվություն ստանձնած մարդկանց ազատ գործունեության արդյունքում և առանց քաղաքական հարկադրանքի: Ազատ մրցակցության տնտեսական շուկայում իշխողի և բելազողի դերում պահանջմունքներն են, և, հետևաբար, միակ «օրենսդիր մարմինը» **Սպառողի** է: Պահանջմունքները բավարարելու նրա հնարավորությունները (գնողունակությունը) միաժամանակ կանխորշում են և իր, և տնտեսությամբ զբաղվող մյուս մարդկանց «ուզում եմ» հրամայականի իրացվածության աստիճանը: Ի մի բերելով ասվածը՝ կարելի է ենքաղընել, որ շուկայական տնտեսության մեջ մարդկանց «անհատական կամքը» դրսնորվում է ազատ մրցակցության ձևով և այդ ձևի մեջ: Բայց ամբողջ խնդիրն այն է, որ, անհատական շահերից զատ, յուրաքանչյուր մարդ խաղում է մի եքր, որն այս կամ այն կերպ պայմանավորված է տվյալ հասարակության շահերով: Մարդու վարքն ու արարքներն ունեն նաև կողեւկտիվ (ազգային) պայմանավորվածություն: Կախված են հասարակական (ազգային) որոշակի պատկերացումներից ու գաղափարներից, որոնց ամբողջությունը կարելի է անվանել «**ազգային ընդհանրական գիտակցություն**», որի կարևորագույն բաղկացուցիչներից մեկն էլ «**ազգային կամքն**» է: Եթե «**անհատական կամքը**» դրսնորվում է ազատ մրցակցության ձևով, ապա «ազ-

գային կամքը» արտահայտում է ազգի այն ընդհանուր հակվածությունը, որի նյութականացված ձևը Պետությունն է:

Եվ այսպես, ազատական-ժողովրդավարական հասարակություններում Շուկան և Պետությունը այն երկու անփոխարինելի կառույցներն են, որոնք կազմակերպում և կանոնակարգում են սոցիալական լյաճարի կայունության ամենօրյա արտադրությունը՝ ծառայելով ինչպես բոլորի, այնպես էլ համընդհանուրի կամքին: Ընդ որում, շարունակելով Ռուսայի միտքը, կարելի է վստահաբար պընդել, որ «բոլորի կամքը» և «համընդհանուր կամքը» տարբեր բաներ են: Առաջինը (բոլորի կամքը) առանձին մարդկանց նաևնավոր ցանկությունների մեխանիկական գումար է (օրինակ՝ բոլորը անձնական բարեկեցություն են ցանկանում, ինչը ամենին չի նշանակում, թե այդ նաևնավոր ցանկությունների արդյունքում բոլորը պարտադիր կունենան հավասարաշափ բարեկեցություն), մինչդեռ երկրորդը (համընդհանուր կամքը) արտահայտում է ազգային ընդհանրական շահը՝ համընդհանուր բարեկեցությունը: Այլ կերպ ասած՝ Շուկան և ազատ մրցակցությունը հնարավորությունների հավասարության ասպարեզն են, Պետությունը՝ հարաբերությունների՝ հավասարության երաշխավորը: Առաջինը (շուկան) **արդարություն** է ապահովում, երկրորդը (պետությունը)՝ **ներդաշնակություն**: Ընդ որում, արդարությունն անհրաժեշտ է տնտեսական լյաճարի արդյունավետության, իսկ հավասարությունը՝ սոցիալական լյաճարի համերաշխության համար: Այլ կերպ ասած՝ ազատականության և ժողովրդավարության (Շուկայի և Պետության) հարաբերությունը կարելի է ներկայացնել որպես համերաշխության մքնորդություն անհատական շահերի հավասարակշռության ձգուում: հանգամանք, որն անհրաժեշտ է «հեռատես զիջողական եսակենտրոնությամբ»<sup>55</sup> օժտված անհատների ձևավորման համար:

«Հեռատես զիջողական եսակենտրոնությամբ» օժտվածությունը, դժբախտաբար, մարդկային համընդհանուր որակ չէ և հազիվ թե

<sup>55</sup> Արայիս Է., Հոգի և ազատություն, Եր., «Սարգիս Խաչենց», 2005, էջ 397:

երբեմն դաշնա պրարքի և գործունեության նույնքան համընդհանուր շարժառիթ, առավել ևս, որ ազգային կյանքի տնտեսական ու քաղաքական կազմակերպման արևմտյան մողելը այդպէս էլ չկարողացավ հաղթահարել ազատականության և ժողովրդավարության միջև պարբերաբար կրկնվող ներքին լարվածությունն ու հակասությունը<sup>56</sup>: Ազատ մրցակցության սկզբունքով դեկավարվող ազատական տնտեսությունը խարսխված է «հնարավորությունների հավասարության» սկզբունքի վրա, ինչից հետևում է, որ մրցակցությանը դիմանալու համար պետք է ոչ քե օգտվել իշխանության հովանավորչությունից, այլ գործել ռացիոնալ և արդյունավետ: Այս առնչությամբ տրամաբանական հարց է՝ ծագում՝ ազատականության ավանդույթների շրջանակներում արդյոք հնարավոր է ձևափորել այնպիսի իշխանություն, որը կկարողանա մրցակցային-շոկայական տնտեսությունը պահել սոցիալական պետության ոգուն համապատասխան՝ չխոչընդոտելով նաև այդ տնտեսության բնականոն գործառությանը:

Մի քան ակնհայտ է, որ պետությունը, այնուամենայնիվ, քարեկեցության աղբյուր չէ և չի կարող լիովին իր վրա վերցնել մարդկանց նյութական քարեկեցության ապահովման խնդրի լուծումը: Բայց որպեսզի պետությունը, այնուամենայնիվ, կարողանա պաշտպանել ազգային ընդհանրական շահը, ինչպես նաև «հնարավորությունների հավասարության» սկզբունքի օպահմալ գործառությունը, պետք է առնվազն գործի քաղաքական ու տնտեսական իշխանությունների տարանջատման սկզբունքը: Սա, անշուշտ, դժվարին խնդիր է, քանի որ նույնիսկ կայացած ժողովրդավարական երկրները չունեն ապահովագրական մեխանիզմների այնպիսի համակարգ, որն իսպառ քացառի քաղաքական ու տնտեսական իշխանությունների հանցավոր մերձեցումը: Պատահական չէ, որ գոեթե ամենուրեք իշխանությունը ոչ միայն «ուժ է», այլև «փող», ոչ միայն գաղափարների (սոցիալական նախագծերի) իրագործման մեխանիզմ է, այլև հարստանալու հնարավորություն: Մինչդեռ իշխանությունն առաջին հերթին ծառա-

<sup>56</sup> Ст'и **Хабермас Ю.**, Кризис государства благосостояния и исчерпанность утопической энергии.- в кн.: Хабермас Ю., Политические работы, М., 2005, т.2 96:

յություն է, իսկ հարստանալը՝ գործունեություն: Եթե հասարակությանը ծառայություններ մասուցելուն զուգահեռ իշխանությունը գործում է հարստանալու մղումով, նշանակում է քաղաքական ու տնտեսական ընտրանիների միջև վաղ թե ուշ կիաստատվի փոխադարձ հովանավորչության ալյանս: Այնտեղ, որտեղ այդ ալյանսն արդեն գործողության մեջ է, ընտրազանգվածի ժողովրդավարական ինքնիշխանության լեզիտիմությունը դառնում է խնդրահարույց, իսկ քաղաքական որոշումներ կայացնելու պետության ինքնիշխանությունը՝ կորնչական: Բացի այդ՝ քաղաքական և տնտեսական իշխանությունների փոխհովանավորչական ալյանսի դեպքում ոչ միայն «սեփականության ապավետականացում» է տեղի ունենում, այլև «իշխանության ապավետականացում»: Ընդ որում, եթե սեփականության ապավետականացումը շուկայական տնտեսության ձևավորման և գործառության անհրաժեշտ պայման է, ապա իշխանության ապավետականացումը դառնում է անօրինականության և կոռուպցիայի արմատավորման նախադրյալ:

Քաղաքական և տնտեսական իշխանությունների փոխհովանավորչական ալյանսի հետևանքով տնտեսական ու քաղաքական կյանքում խախտվում է առաջարկի և պահանջարկի հարաբերակցության հանրահայտ սկզբունքը: Եթե տնտեսական հարաբերություններում սպառումից ու պահանջարկից տնտեսավարողի կախվածության սկզբունքը աստիճանաբար վերաճում է քաղաքական իշխանությունը անձնական կամ կյանային շահերին ծառայեցնող իշխանությունից կախվածության սկզբունքի, ապա քաղաքական կյանքում իշխանության քաղաքական որոշումներն ու վճիռները վերածվում են «հասուկ» շուկայի ապրանքի և ինչ-ինչ հանգանակներում կարող են նույնական վտանգել ազգային ինքնիշխանությունը: Բան այն է, որ եթե տնտեսական շուկայում միակ օրենսդիր նարմինը սպառողն է, ապա քաղաքական շուկայում՝ ընտրողը: Բայց, ինչպես ցույց է տալիս նույնական զարգացած ժողովրդավարական երկրների փորձը, ընտրական տեխնոլոգիաների, ֆինանսական մեծածավալ ներդրումների և այլնայլ կարգի ընտրախսախտումների օգնու-

թյամբ քաղաքական համակարգը և նրա միջուկը կազմող իշխանությունը ձեռք էն բերում ընտրազանգվածի կամքից չվախված ինքնավերարտադրման առավել հուսափի երաշխիքներ: Նման դեպքերում քաղաքական շուկայում զանգվածային սպառողը (ընտրազանգվածը) գրեթե չի նաևնակցում «քաղաքական ապրանքի» գնազոյացմանը, և իշխանության համակարգը, ըստ եռթյան, նախորդում է ընտրազանգվածի կամքին: Այն վերաճում է որոշումներ կայացնող մի յուրահատուկ կենտրոնի, որի գործունեությունը հաճախ չի բխում սոցիալական համակարգի հնարավորություններից, քանի որ երկրի իրական պատմությունն ու նրա ընթացքը թիւ չափով են պայմանավորված հասարակության մեծամասնության ընտրությունից ու կամքից. հանգամանք, որ քաղաքական իշխանությանը ստիպում է հասարակական կյանքը «բովանդակային տիրապետման» ենթակելու փոխարեն պարբերաբար դիմել «ֆիզիկական տիրապետման» մեթոդներին ու հնարքներին: Մինչդեռ, եթե ընտրությունները դիտարկենք որպես իշխանության և քաղաքացիների միջև որոշակի պարտավորությունների ստանձնման «համաձայնագրի» վավերացման արարողակարգ, ապա հասարակությունը ոչ թե պետք է ֆիզիկական ճնշման լծակների տակ պարզապես ենթարկվի քաղաքական կազմակերպման այս կամ այն ձևին, այլ այդ ձևը ճանաչի որպես իր հավաքական գոյության լավագույն եղանակ: Այս իմաստով տնտեսական ու քաղաքական իշխանությունների տարանջատման կարևորագույն նպատակներից մեկն այն է, որ ներկայացուցչական քաղաքական համակարգը ձերբազատվի կողմնակալ որոշումներ կայացնելու զայրակրությունից և գրդի որպես ազգային շահերի անվտանգության սուրյան, առավել ևս, որ ներազգային կյանքում քաղաքական համակարգի գլխավոր գործառույթներից մեկը ոչ թե մարդկանց կարիքների բավարարումն է, այլ շահերի պաշտպանությունը:

Ժամանակակից արևմտյան քաղաքակրթության միտումները վկայում են, որ փորձ է արփում աշխարհը դարձնելու մեկ միասնական մի նախագիծ, որի հիմքում ընկած են երկու հիմնական համակարգաստեղծ արժեքային հարացույցներ՝ ժողովրդավարության և

հումանիզմի իդեալները: Առաջինի նպատակը սեփական կյանքի պայմանները ձևավորելու մարդու հնարավորությունների ստեղծումն է: Ընդ որում, սեփական կյանքի պայմանները ձևավորելու հնարավորությունների ստեղծումը (ժողովրդավարություն) ընդամենը հումանիստական իդեալների իրագործման միջոց է և ոչ ավելին: Ժողովրդավարությունն ու ազատականությունը կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման (կառուցարկման) ինստիտուցիոնալ մեխանիզմներն են, որոնք ընդամենը ուրվագծում են սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական խաղի կանոնները՝ ելնելով դասական ժողովրդավարությանը բնորոշ ռացիոնալ ուսուվիզմի այն կանխավարկածից, որ, մարդկային աշխարհի հոգևոր որակներից անկախ, հենց միայն «խաղի կանոնների» օգնությամբ հնարավոր է կառուցարկել լիովին ռացիոնալ սոցիալական աշխարհ: Մինչեւ ժողովրդավարության և ազատականության սոցիոնշակութային բովանդակությունը մեծապես պայմանավորված է մարդկային նյութի որակներից՝ մարդու և հասարակության հոգեկերտվածքից, ինքնակառավարման ներքին ունակությունից, բարոյական գիտակցությունից և այլն<sup>57</sup>: Իսկ դա նշանակում է, որ աշխարհի սոցիալական կառուցարկման հումանիստական տեսանկյունը անբաժան է մարդու ինքնահաստատման դրամայից:

Ժողովրդավարության սկզբունքներով կյանքի քաղաքական կազմակերպման պարագայուն դրաման արտահայտվում է նրանում, որ այն մի կողմից նպաստում է ինքնափրացման ու ինքնահաստատման ազատ դրսորմանը, մյուս կողմից, սակայն, ստեղծում է ինստիտուցիոնալ հզրդ մեխանիզմներ, որոնք անհատին գրկում են ինքնավարությունից: Փասորեն՝ ժողովրդավարությունը մի կողմից կարելի է դիտարկել որպես սեփական ճակատագրի համար պատասխանատու մարդկանց բանականության իշխանություն կամ «բանականության ժողովրդավարություն», մյուս կողմից՝ որպես քաղաքական հասուկ պատրաստվածություն չունեցող, հաճախ զգացմունքներով

<sup>57</sup> Ст. Бердяев Н., Судьба России. Самосознание, Ростов н/Д, 1997, № 195:

կողմնորոշվող զանգվածների զգացմունքների իշխանություն կամ «տրամադրության ժողովրդավարություն»<sup>58</sup>: Եթե հաշվի առնենք, որ ժողովրդավարությունը մեծամասնության իշխանություն է, իսկ մեծամասնությունը ձևավորվում է հենց զանգվածներից, ապա կարելի է ասել, որ կառավարման ժողովրդավարական համակարգը իրականում ոչ թե բանականության ընդգումի համակարգ է, այլ ընդգամենքը զգացմունքների ընդգուման մի անդրբունելի միակցության խառնաշփոր, ինչն էլ հենց կոչվում է «կառավարելի քառ»: Այդ քառարը, եթե այն պարփակենք իմաստալից արտահայտության մեջ, կոչվում է պլյուրալիզմ, որն իբր թե ի զորու է բացառելու որևէ շերտի կամ խավի մեջիշխանությունը:

Ժամանակակից աշխարհում որքան էլ կարևոր լինեն տեսակետների այլնտրանքայնությունն ու բազմակարծությունը, այնուամենայնիվ, պլյուրալիստական ժողովրդավարությունն ի վերջո հանգում է ամբողջատիրության, քանի որ տեսակետների այլնտրանքայնության շրջանակներում անգամ պետք է հաղթի և քաղաքականապես մարմնավորվի տեսակետներից մեկը: Պարզ ասած՝ իշխանության ձևավորման պլյուրալիստական հայեցակարգը ընդգամենքը արտահայտում է ժողովրդավարության դասական ըմբռնման էությունը, ըստ որի՝ ամեն մի քաղաքացի ունի քաղաքական գործընթացներին մասնակցելու իրավունք (մասնակցության իրավունք)` չբացահայտելով այդ մասնակցության կրնկրետ ձևն ու մեխանիզմը: Առավել ևս, որ մասնակցության իրավունքից չի բխում, թե քաղաքացին ստացել է իր տեսակետը կյանքի կոչելու պարտադիր երաշխիք:

Պլյուրալիստական ժողովրդավարությունը սոցիալական իրականության կազմակերպման մշակույթների մի յուրատեսակ բանավեճ, իրականության վիճարկման մի յուրօրինակ դատավարություն է, որի ելքը վճռող «երդվյալ ատենակալները» **լնորողներն են**: Ընտրողին տրված է իր հայեցողությանք քաղաքական հայրենիքը վերակազմավորելու բացառիկ հնարավորություն: Բայց հենց այն պատ-

<sup>58</sup> Стін Мангейм К., Избранное. Социология культуры, М., СПб., 2000, т.2 168:

ճառով, որ նրա «մասնակցության իրավունքը» ավարտվում է որևէ մեկին (մեծամասնական) կամ որևէ քաղաքական ուժի (համամասնական) իր փոխարեն վճիռ կայացնելու պատգամով, նշանակում է ընտրողների մեծամասնություն կազմող բանակը իշխելու իրավասությունը հնուտ մի ձեռնածությանք (ներկայացուցական ժողովրդավարություն) հանձնում է փոքրամասնությանը (իշխող ընտրանուն): Այսինքն՝ իր կայացման գործընթացում իսկ ժողովրդավարության բուն իմաստը քողարկված կերպով ժխտված է: Մեծամասնության թվացյալ ներկայությունը կապանքված է հաղող ընտրանու ներփակ համակարգի գաղափարական շղթաներով: Ընդամենը, ստեղծելով այլնտրանի առկայություն ապահովող ընդդիմություն և քաղաքական հայրենիքի տարիմաստ մեկնաբանման լեգիտիմ կառույցներ՝ պլյուրալիստական ժողովրդավարությունը մեծամասնության ջանքերով ընտրված փոքրամասնության իշխանությունը դարձնում է անբողոքարկելի անարդարություն՝ իիմքից մերժելով «փոխլրացողականության գիտակցումը»<sup>59</sup>:

Ուրեմն ո՞րն է ելքը: Ինչպե՞ս ոճավորել և ի՞նչ ոճ հաղորդել իշխանությանը, որպեսզի այն արտահայտի հասարակության մեջ առկա «ուժերի հարաբերակցությունը»՝ պահպանելով հանդերձ տարաբնույթ «շահերի հավասարակշությունը»: Ոճը ոչ միայն բնութագրում է իշխանության, իսկ ավելի ճիշտ՝ կյանքի քաղաքական կազմակերպման ներքին որոշակիությունը, այլև քաղաքակրթական տարածության մեջ նրա կերպարի ընկալման ու ճանաչման եղանակն է, քաղաքական այլ համակարգերի հետ բաց երկխոսության նախապայմանը: Ոճը իշխանության կերպի սուբյեկտիվությունը բնութագրող, նրա կառուցարկած հանրային կյանքի ծպտյալ ու անսրող ինքնության պարփակման այն եղանակն է, որին հաճախ բնուրոշ է ժողովրդավարության բատերայնացված պատկերը<sup>60</sup>: Սա նշանակում է, որ ամեն մի իշխանություն ձևավորում է սոցիալապես

<sup>59</sup> Стю Мангейм Г., Избранное, Социология культуры, М., СПб., 2000, № 267:

<sup>60</sup> Стю Бард А., Зодерквист Я., Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма, СПб., 2005, № 38-39:

կազմակերպված ազգային (հանրային) կյանքի մի ինքնատիպ քաղաքական «քեմապուրյուն», որտեղ իրեն վերագրված է բոլորի անունից հանդես գալու դերակատարում։ Ազգային (հանրային) կյանքի քաղաքական քեմականացման, այսինքն՝ հանրային կյանքի ոճավորման որակը հենց այն ցուցանիշն է, որով կարելի է որոշել, թե քաղաքակրթության քեմահարթակում մշակույթի վայրէջքը կնպաստի ազգային կյանքի օրգանացմանը, թե կրառնա միասնականության կորստի հավելյալ խթան։ Խնդիրն առավել ևս կարուրութում է, քանի որ քաղաքականապես ազգի օրգանականացումն արդեն խսկ խնդրահարույց է, որովհետև սոցիալապես կազմակերպված այդ աշխարհը ինչ-որ մարդկանց (քաղաքական ինչ-ինչ ուժերի), մի խոսքով՝ որիշի քեմականացման արդյունք է, այն էլ՝ բարեկեցության և ժողովրդավարության անսահմանելի և անհասանելի, վերացականանդեմ մտակառույցներով նենգափոխված։ Մի խոսքով՝ հաց (բարեկեցություն) և տեսարան (ժողովրդավարություն), որոնց քեմականացման ասպարեզը Շուկան և Պետությունն են՝ երկու հսկաներ, որոնք մարդու վրա իշխանություն ունենալու տնտեսական ու քաղաքական սցենարը վերախմբագրում են՝ անձնական կյանքի վրա այն տարածելու անհագուրդ ախորժակով։ Այս պարագայում «ուժերի հարաբերակցությունը» պահպանող իշխանության ձևավորման հարցը մնում է առկախ, քանի որ Շուկայի և Պետության փոխհարաբերություն ոճավորող իշխող ընտրանին գործնականում ամենուրեք փորձում է ինքնավերարտադրման հուսալի նախադրյալներ ստեղծելու միջոցով կառավարման համակարգում իր տեղը դարձնել ժառանգական՝ անտեսելով այն ակնհայտ իրողությունը, որ մարդկանց ինտելեկտուալ կարողությունները ժառանգականության հետ շատ քիչ առնչություններ ունեն։ Ասել կուզի, որ պետական իմաստնությունը ժառանգական չէ, և իշխող ընտրանին, եթե ուզում է իրոք ընտրանի լինել, դրսից քարմ ուժերի ներարկման կարիք ունի<sup>61</sup>։ Այլապես անփոխարինելիության նստվածքը, գումարվելով իշխանության ընձեռած հնարա-

<sup>61</sup> Стін **Моска Г.**, Правящий класс. //«Социс», 1994, № 194-195:

Վորություններին, վերածում է ավտորիտար բարոյականության, ըստ որի՝ իշխանության բարքերն ու արժեհամակարգը ճշշմարիտ են ու անքննադատելի, քանի որ համապատասխանում են ընտրանու և նրա առաջնորդի պատկերացումներին ու ցանկություններին: Նման դեպքերում իշխանության քաղաքական ինքնության ու հոգեկերտվածքի մեջ իշխում է ոչ թե բանականությունը (իրականությունը ճանաչելու և այն ճշմարիտ կառուցարկելու), այլ բանախնհությունը (ամեն ձևով իշխանությունը պահելու և այն սեփական շահին ենթարկելու ձգուումը): Նկատենք, որ առաջին դեպքում գործողության ուղեցույց է դառնում ազգային-պետական կյանքի ամբողջականության ստեղծման ու պահպանման տեսլականը, մինչդեռ երկրորդի նպատակը «լինել ամբողջական» սկզբունքը «տիրել ամբողջը և ամբողջին» գոյատևման կենսաբանական սկզբունքով փոխարինելն է: Մի ջղագրգիռ զգացականություն, որից ել հենց կախված է իշխանություններից քաղաքացիների ազատության աստիճանը, քանզի հանրային կյանքի վրա վերահսկողության խստացումն ու բոլացումն արդեն պայմանավորված են «ամբողջը տիրելու» իշխանության ախորժակով ու հագենալու զգացողությամբ: Ի հավելումն ասվածի՝ նշենք նաև, որ «հիմա և այսուեղ» ամեն ինչ իրենով անելու՝ իշխանության և հարատության նկատմամբ ներքնապես պայմանավորված կույր ախորժակը նաև արտաքնապես միջնորդավորված հանգամանքներից ածանցյալ օրինաչափություն է: Բանն այն է, որ մարդկանց սահմանադրական իրավունքների ոտնահարման ուժգնությունն ու հաճախականությունը՝ որպես օրինաչափություն, պայմանավորված են նաև արտաքնապես միջնորդավորված այնպիսի հանգամանքներով, ինչպիսիք են՝ ա) երկրի անվտանգությանը սպառնացող արտաքին հանգամանքով (պատերազմ, շրջափակում և այլն), բ) հասարակության սոցիալական կառուցվածքի ընտրասերման բնականն ընթացքի խաթարումները (արտագաղթ, գործազրկություն և այլն): Երկու դեպքում էլ (ճակատում և թիվունքում) հասարակությունը կորցնում է իր օժտված, բարոյապես հուսալի, պարտքի գիտակցումով ապրող, ձեռներեց, ակտիվ, հավակնութ պահանջմունքներ ու-

նեցող անհատներին ու խավերին՝ դաշտը քողնելով կամային թույլ որակներ և նվազագույն պահանջմունքներ ունեցող «սոցիալական նատվածրին», որին վերապահված է «ապրել ըմբռնումով»:

Ահավասիկ «ներքին գաղութացման» մի ուշագրավ դրսնորում, մի ապերեսույթ, որը վաղ թե ուշ անձնիշխանության է բերում: «Սոցիալական նատվածրի» գոյատևման կենսավիխլսովայության մեջ ժողովրդավարությունն ու նյութական նվազագույն ապահովածությունը վերածում են իրարամերժ այլընտրանքների, և հացիվ խնդիրներին նախապատվություն տվող ճարահատյալ մեծամասնությունը, շարունակարար ապրելով «ըմբռնումով», վերջիվերջո իր նյութական խեղճությանը հավելում է նաև հոգևոր խեղճություն: Այդ պահից սկսած՝ մարդը վերածվում է սոցիալական պատկանելիությունից և համապատասխան սոցիոմշակութային կողմնորոշումներից գորկ, սուկ նյութական պահանջմունքներով ապրող «միայնակ ոմն-ի», որին երբեմն անվանում են «ազատ ընտրազանգված»՝ մարդու մի տեսակ, որի սոցիալական պատկանելիության և քաղաքական նախայիրությունների միջև միակ պատճառահետևանքային կապը ընտրակաշառքն է: Համենայնդեպս, աղքատ հասարակություններում «ազատ ընտրազանգված» մի զգալի հատվածը ընտրությունից ընտրություն քաղաքական ուժերի ակտիվ միջամտությամբ վերածվում է «կազմակերպված» սոցիալական մի խավի, որը քաղաքական համակարգից ոչ թե շահերի պաշտպանություն է ակնկալում, այլ նվազագույն կարիքի բավարարում: Ի դեպ, նման հասարակություններում սոցիալական ոչ լեզվային շերտավորման նշված երևույթը գործում է նաև քաղաքական կյանքում: Մասնավորապես անցումային հասարակությունների քաղաքական կյանքի վայրիվերումները հաստատում են, որ տնտեսական ու քաղաքական իշխանությունների սերտաճման «գրավիչ» հեռանկարները գայթակորում են նաև ընդիմադիր քաղաքական ուժերին, որոնք պարբերաբար ենթարկվում են գաղափարական անսպասելի կերպարանավոլուման, արագ համակերպվում փոփոխվող իրավիճակներին՝ փաստելով որ իրենք ազատ ընտրազանգվածից ոչնչով չտարբերվող «քաղաքական նատվածր»

Են ընդամենք: Արդյունքում, որպես կանոն, քաղաքական ու իշխանական համակարգերի և նրանց առանձին օրակների միջև կապն ու համագործակցությունը ենթարկվում էն ոչ այնքան գաղափարական ու գործառական կախվածության, որքան անձնական կախվածության հարաբերությունների տրամաբանությանը:

Օգտապաշտ քաղքենու ժամանակավոր հավատարմության այս գործելակերպն ու հոգեբանությունը բնորոշ են բոլոր այն հասարակություններին, որտեղ տարանջատված չեն տնտեսական ու քաղաքական իշխանությունները, և որտեղ քաղաքական իշխանությունը ոչ թե արտացոլման, այլ վերաբերմունքի (հարստանալու և հաշվեհարդարի) համակարգ է: Հարկ է նկատել, սակայն, որ իրենց բարոյական որակներով սոցիալական և քաղաքական «նատվածքները» Էապես տարբերվում են: Եթե առաջինների մեջ «ազատ ընտրազանգվածի» կարգավիճակը ընտրությունից ընտրություն քաղաքական շրերթին մասնակից դառնալու սազական դիմակ է՝ ժամանակավոր, ցինիկ ու հաշվենկատ (ընտրակաշառքը վերցնում, բայց քվեարկում են իրենց նախընտրածի օգտին), ապա «քաղաքական նատվածքի» հոգու բարոյական մշակվածությունը խսպառ բացակայում է, և նրա դեմքն ու դիմակը գրեթե նույնական են: Հենց նրա՝ մետաֆիզիկական ըննադատության պարուղ հարմար պահին և հարմար գնով աճուրդի հանող և «մանկուրտի» անմեղունակությամբ ծառայամտություն դրսորող հպատակի գոյությունն է պատճառը, որ գոյատևման խնդիր ունեցող հասարակության մեծամասնությունը հարկադրված շուկա է հանում «ազատ ընտրազանգվածի» իր քվեն: Հոգեբանական մի փորձություն, որի մշտականությունից վերոհիշյալ ցինիզմը մի օր կսպառվի, և որպես այդ խաղին հարկադրաբար մասնակցելու տուրք՝ նյութապահտությունը կենսածնից կվերաճի գաղափարաբանության: Այնժամ արդեն խոհեմաքար կարելի է ընդունել, որ «ամեն ժողովուրդ արժանի է սեփական իշխանությանը» բանաձևը հենց հասարակությանը հասցեազրված մեղադրական վճիռ է:

Ժողովրդավարության պարագայում այդ մեղադրանքը ուղիղ համեմատական է ընտրողի ինքնիշխանությանը: Բայց եթե մի պահ

ընդունենք, որ ընտրողն իրոք ինքնիշխան է, միևնույն է, անխղություն կիմի ամեն ինչ ընտրողի վրա ջարդելը, եթե սահմանված չէ հենց ժողովրդավարական ճանապարհով իշխանության եկածների կամքի բավարարվածության Զափը:

Ծիշտ է, ժողովրդավարական հասարակություններում քաղաքական ուժերին իշխանության բերողը **Մեծամասնությունն** է, բայց նրա կամքի բավարարվածության չափը որոշողը **Սահմանադրությունն** է: Այդ իսկ պատճառով ժողովրդավարությունը ոչ միայն մեծամասնության իշխանություն է, այլև մեծամասնության կամքի սահմանադրութեան ճշտված ոեժիմ: Մեծամասնությունը իշխանությանը լեզիտիմություն է հաղորդում, Սահմանադրությունը՝ կարգ: Ընդ որում, հաշվի առնելով տնտեսական և քաղաքական իշխանությունների սերտաճման և իշխանության մենաշնորհման բոլոր իրական և ենթադրելի վտանգները՝ քաղաքական համակարգի նկատմամբ սահմանադրական կարգը պետք է դեկավարվի «անվստահության կանխավարկածի» սկզբունքով: Առավել ևս, որ ամեն մի և հատկապես ճգնաժամային իրավիճակներում դեկավարում ստանձնած իշխանություն ճգնում է իր իրավասությունների մենաշնորհմանն ու սահմանադրական կարգը խախտելու պերմանենտ հակվածությանը՝ պատճառաբանելով, որ «սահմանային իրավիճակներում», երբ նաև սոցիալական նատքածրը ունակ չէ օբյեկտիվ գնահատելու պահի պատճական նշանակությունը և ծիշտ ընտրություն կատարելու, իշխող ընտրանին «քարի նպատակներով» կարող է շրջանցել սահմանադրական կարգը և մնալ լեզիտիմ:

**ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ  
ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՈՐՊԵՍ  
ՍՈՑԻՈՆՉԱԿՈՒԹՅԱՅԻՆ ՆԱԽԱԳԻԾ**

**3.1. Էթնիկ նույնականության սոցիոմշակութային շարժառիթները**

**Դժվարին հանգամանքներում ժողովրդին  
կարող է փրկել հերոսուրյունը, սակայն նրա մեծարությունը որոշում է միայն մանր առօրյա առաքի-  
նուրյունների ամբողջուրյունը:**

**Լեռնա**

Սոցիոմշակութային համակարգերի զարգացման փորձը ցույց է տալիս, որ հատկապես բնկումնային դարաշրջաններում, երբ հանգամանքների բերումով առաջին պլան են մղվում ազգային խճնության և խճնիշխանության հարցերը, ծագում է գոյատևման կենսափիլիստիկայության իխմնական սկզբունքների և պատմական հենանկարի վերախնատափորման խնդիրը: Ո՞րն է մեր ուղին և կյանքի մեր սկզբունքը: Արդյո՞ք համաշխարհային քաղաքակրթության մեջ յուրաքանչյուր ժողովուրդը անհրաժեշտարար պետք է ունենա կենսափիլիստիկայության սեփական «հարկաբաժինը», խճնության և խճնատիպության էքնո- և սոցիոմշակութային իր համակարգը: Մեր խճնությունը մեր ուժն է, գոյության գրավականը, թե մի հատուկ առաքելություն կանխորոշող փորձաքար է:

Կյանքի սկզբունքը ընտրելիս սոցիալական ցանկացած համակարգ նեկավարվում է կենսագործունեության նախորդ փորձով: Բովանդակային խնասոտով և ուսուցողական նշանակությամբ սոցիալական փորձը կարելի է բաժանել երկու մասի՝ **հաջողության փորձ և անհաջողության փորձ**: Համակարգի սոցիալական վարքի ծրագրի

մշակման տեսանկյունից առաջինը ղեկավարվում է գերօգտակար ուացիոնալիզմի, իսկ երկրորդը՝ բարոյական խոացիոնալիզմի սկզբունքներով: Հայ ժողովոյի կյանքում վերտիշյալ սկզբունքները դրսորպել են հուսալի էմպիրիզմի և «քարոյական հաղթանակների» կենսափիլիստփայուրյունների ձևով: Զնական տրամաբանության տեսակետից իրարամերժ այդ սկզբունքների երկընտրանքը հեշտ լուծելի է: Ինքնին հասկանալի է, որ ազգային և պետական համակարգերի օպտիմալ և հուսալի կենսագործունեության համար նախընտրելին ժամանակի ոգուն բնորոշ էմպիրիկ և ռացիոնալ արժեքներին ապավիճնելն է: Նկատենք, սակայն, որ կենսափորձի այս կամ այն արդյունքը վարդի ծրագիր դարձնելն առաջին հերթին աշխարհայացքային ընտրություն է և պայմանավորված է տվյալ ազգի ինքնության, պատմության, աշխարհաքաղաքական պայմանների առանձնահատկություններով: Ազգը չի կարող հենց այնպես ընտրել այս կամ այն կենսափիլիստփայուրյունը: Գոյատևման գաղափարական համակարգը ազգի ներքին որոշակիության արտահայտման ու պահպանման եղանակ է և պետք է բխի նրա ինքնության առանձնահատկություններից:

Տարբեր ազգեր ունեն ավանդույթների և կյանքը կազմակերպելու քաղաքական ձևերի անկրկնելի եղանակներ, և ձգտում են այդ ամենը պահպանել որպես ազգային արժեք: Մարդկային աշխարհը ունի վառ արտահայտված սոցիոմշակութային երանգավորում: Պատահական չէ, որ ամեն մի քաղաքակրթություն փորձում է մարդկանց մեջ ներդնել ու զարգացնել որոշակի սոցիոմշակութային որակներ: Արևմտյան քաղաքակրթությունը, օրինակ, մարդկանց մեջ ներարկում է այնպիսի արժեքներ, ինչպիսիք են ձեռներեցությունը, մրցունակությունը, ինքնատիրապետությը և այլն: Այս առնչությամբ սոցիալ-փիլիստփայական, սոցիոգիական ու քաղաքագիտական հետազոտություններում կարևոր տեղ է զբաղեցնում «սոցիոմշակութային նույնականություն» հասկացությունը: «Նույնականություն» հասկացությունը հնարավորություն է տալիս քացահայտելու սոցիալական սուբյեկտների ներանձնային և սոցիոմշակութային կա-

պերը, դրանց փոխազդեցություններն ու փոխպայմանավորվածությունները: Հանգամանորեն չանդրադասնալով աճձի և սոցիոմշակութային պայմանների փոխազդեցությունների առանձնահատկություններին՝ կարելի է նշել, որ սոցիոմշակութային նույնականությունը այն կայտն գծերի ամբողջությունն է, որի օգնությամբ այս կամ այն խումբը կարողանում է իրեն սահմանազատել ու տարրերել մյուս խմբերից:

Պատմական գրեթե բոլոր դարաշրջաններում սոցիալ-վիվսուֆայական միտքը սոցիոմշակութային նույնականության հարցերին անդրադասնալիս կարևորել է պատմամշակութային գործոնը՝ ընդգծելով, որ ազգային բնափորությունն ու ինքնությունը ձևավորվում են պատմական, աշխարհագրական ու բնակլիմայական պայմանների ազդեցության տակ: Հայտնի հոգեբան Է. Յունգը, անդրադասնալով հիմնախնդրի էքնիոգեբանական առանձնահատկություններին, ներմուծեց «արքետիպ» հասկացությունը՝ այն բնութագրելով որպես վաղ անցյալում ձևավորված անգիտակցական կողեկտիվ պատկերացումներ:

Սոցիոմշակութային նույնականության երեսութիւն հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ զգացմունքների, ավանդույթների, հավատքի ընդհանրությունները ազգի հոգեկերտվածքին տալիս են որոշակի միասնություն և ամրություն: Այս առնչությամբ ֆրանսիացի հայտնի մտածող Գ. Լերոնը նկատում է, որ ամեն ժողովուրդ տիրապետում է այնպիսի կայուն հոգեկերտվածքի, ինչպիսի կայունություն ունի նրա կենսարանական առանձնահատկությունը, և հենց այդ հոգեկերտվածքից են ծագում ժողովրդի մտքերը, զգացմունքները, հավատքն ու մշակույթը<sup>62</sup>: Նոյն քաղաքակրթության շրջանակներում տարրեր դեր ու դիրք ունեցող մարդկի ունենում են խառնվածքի ընդհանուր գծեր, որոնք անգիտակցաբար ժառանգվել են նախնիներից: Այդ իմաստով ժողովուրդների ճակատագիրն ու մշակույթը մեծապես պայմանավորված են նախորդ սերունդների ստեղծած քաղաքա-

<sup>62</sup> Стін Лебон Г., Психология народов и масс, СПб., 1995, т. 12-13:

կրթական հիմունքներով: Դժվար չէ նկատել, որ, օրինակ, արևմտյան քաղաքակրթության սոցիոմշակութային նույնականությանը բնորոշ են այնպիսի կողմնորոշչներ, ինչպիսիք են անհատականությունը, ռացիոնալությունը, անձնական պատասխանատվությունը, հաջողության բարոյականությունը և այլն: Դժվար չէ նկատել նաև, որ վերոնշյալ արժեքները ձևավորվել են հարյուրամյակների ընթացքում (վերածունդ, ուժորմացիա, լուսավորչականություն և այլն):

Սոցիոմշակութային ընդհանրության հետ մարդկանց նույնականացումը կատարվում է սոցիալականության տարրեր մակարդակներում (խմբի, հասարակության, պետության, քաղաքակրթության): Ուշագրավ է, որ նույնականացման եղանակը մեծապես պայմանավորված է պատմական դարաշրջանի, քաղաքական համակարգի ու քաղաքական գաղափարախոսության առանձնահատկություններով: Այլ կերպ ասած՝ ազգի քաղաքական կազմակերպումի (պետության) մակարդակում նույնականությունը կատարում է քաղաքական լծակի որոշակի գործառույթներ: Ինչպես ցոյց է տալիս արդի վիխսակերպող երկրների փորձը, ազատական-ժողովրդավարական ուժիմների հաստատման ընթացքում քաղաքական ուժերն ու առանձին գործիչները փորձում են իրենց նույնականացնել իրենց ընտրազանգվածի հետ: Նման դիրքորոշման նպատակը քաղաքական ուժի և ընտրազանգվածի համախմբումն է: Մյուս կողմից, սակայն, նույն այդ ուժերը ձգտում են պահպանել իշխանական ինստիտուտների հետ իրենց նույնականությունը: Ինչ-որ իմաստով կարելի է ասել, որ քաղաքական-գաղափարական մակարդակում սոցիոմշակութային նույնականությունը երկրնտրանքային է: Մարդիկ մի կողմից իրենց նույնականացնում են այս կամ այն քաղաքական գաղափարախոսությանը և դրանով իսկ հայտնվում իշխանության կամ ընդդիմության համակարգում դատմալով այդ համակարգի արժեքների կրողն ու պաշտպանողը: Մյուս կողմից՝ նույնականանում են ազգային արժեքներին, որոնք միշտ չեն, որ համընկնում են քաղաքական ծրագրերին ու նախագծերին:

Նոյնականացման երկընտրանքայնությունը հաճախ արտահայտվում է արդիականության ու պահպանողականության հակասության տեքով, ինչն առավել խորությամբ դրսևորվում է հատկապես փոխակերպվող այն հասարակություններում, որտեղ ազգային ինքնության արդիականացման և ազգային արժեքների պահպանման հարաբերակցությունը լիովին ճշգրտված չեն<sup>63</sup>:

Մարդու սոցիոմշակութային նոյնականության կողմնորոշչիները մշտապես փոխվում և հարստանում են: Մարդը քաց համակարգ է և մշտապես ձգտում է ընդլայնել իր փոխարարքերությունների ու համակեցության շրջանակները: Այս իմաստով մարդկանց հետաքրքրություններն ու կենսադիրքորոշումները ավելին են, քան նրանց սոցիոմշակութային նոյնականության կաղապարները: Բանն այն է, որ վարքի ընտրության այլնոտրանքների տատանման աստիճանն ավելի մեծ է, քան այն հնարավորությունները, որ ընձեռում է սոցիոմշակութային նոյնականությունը: Մասնավորապես, մարդկանց կողմնորոշումների ու նախապատվությունների վրա կարող են ազդել պատմական հաճախանքները, սոցիալ-հոգեբանական ապրումները և համանման այնպիսի գործոններ, որոնք միշտ չեն, որ կարող են համապատասխանել սոցիոմշակութային նոյնականության գործող կաղապարներին: Ուսումնասիրելով ավտորիտարիզմի ակունքները՝ Ֆրոմը նկատում է, որ ճգնաժամային իրավիճակներում կամ պատերազմի վտանգի պարագայում մարդիկ հաճախ հակված են ավտորիտար քաղաքական իշխանության, եթե անգամ ունեն նոյնականության ժողովրդավարական կողմնորոշումներ<sup>64</sup>: Սա ցույց է տալիս, որ մարդկանց սոցիոմշակութային նոյնականությունը միշտ էլ այլնոտրանքային է և հաճախ էական տարբերություններ կարող են նկատվել նրանց համոզմունքների և գործնական-իրադրային կողմնորոշումների միջև: Այս հանգամանքը առավել ցայտուն կերպով դրսևորվում է տեղեկատվական հասարակություններում, որտեղ

<sup>63</sup> Տե՛ս Հարությունյան Է., Անցումային հասարակությունը որպես տրամաֆորմացիոն գործունեության համակարգ, Եր., 2000, էջ 10:

<sup>64</sup> Տե՛ս Փրօմմ Է., Դуша человека. Ее способность к добру и злу, М., 1992, էջ 21-22:

մարդկանց իրական ու վիրտուալ կյանքում գործում են սոցիոմշակութային նույնականության տարրեր չափորոշիչներ: Հանգանաճը, որ մի շաբթ տեսաբանների կողմից բնութագրվում է որպես նույնականության ճգնաժամ: Եվ իրոք, մարդիկ մի կողմից բննադատում են արդի տեղեկատվական քաղաքակրթության «հաճույքների արտադրության» ուղղվածությունը, մյուս կողմից՝ ապրում այդ արժեքներով<sup>65</sup>:

«Նույնականություն» հասկացությունը արտահայտում է նարդու ինքնագիտակցության պրոբլեմային իրավիճակը: Բանն այն է, որ մարդիկ նույնականության մասին հիշում են այն ժամանակ, երբ նվազում է սեփական պատկանելիության մասին վստահությունը, երբ չգիտեն կամ չեն կարողանում շրջապատճեն հանողել, որ հասարակության մեջ գրաված իրենց դերն ու դիրքը օրինական են: Բայց արդի տեղեկատվական հասարակություններում իրավիճակը աստիճանաբար փոխվում է: Մարդկանց համար կարևոր ոչ այնքան հասարակական, քաղաքական ու խմբային նույնականության պահպանումն է, որքան հասարակական կապերից ու պարտականություններից խուսափելը: Ակտիվ կենսադիրքորոշումը ենթադրում է որոշակի լարվածություն, քաղաքացիական ակտիվություն և ինքնահաստաման եռանդ, ինչը միշտ չէ, որ համապատասխանում է ժամանակակից մարդու կենսակերպին: Վերլուծելով հետմողենմիստական դարաշրջանի նույնականությունից «փախչող» մարդու մարդաբանական տիպերը՝ Զ. Բաումանը նկատում է, որ ձևավորվում են «քափառաշրջիկ», «խաղացող», «գրոսաշրջիկ» մարդկային տիպեր, որոնց կենսատնիքն բնորոշ չէ նույնականության նկատմամբ հավատարմությունը<sup>66</sup>:

Փակ հասարակություններին բնորոշ արյունակցական ու կորպորատիվ կապերը նույնականությունը հանգեցնում էին խմբային անդամակցության պարզունակ գաղափարին: Սինչեն ազգային

<sup>65</sup> Stein Baumann Z., От поломника к туристу. // Социологический журнал, М., 1995, т. 2 144-145:

<sup>66</sup> Stein Giddens A., Transformation of Intimacy. Cambridge: Polity Press, 1992, т. 2 137:

կյանքի ազատականացումը, տնտեսական, քաղաքական ու իրավական նույնականության ինստիտուտային կառույցների ձևավորումը և, վերջապես, արդյունաբերական հասարակության հաստատումը նպաստեցին, **որ անհատների** հասարակությունը միաժամանակ հանդես գտ որպես **քաղաքացիների հասարակություն**: Այս դեպքում արդեն մարդկանց ազգային-մշակութային նույնականությունը լրացվում է քաղաքացիական-իրավական նույնականությամբ: Այս առնչությամբ տեղին է նկատել, որ ավանդական հասարակություններից արդյունաբերական հասարակությունների անցման առաջին շրջանում, երբ ձևավորվում էին նաև ազգային նույնականության պետական իիմունքները, ազգային կյանքի ազատականացման և ազգային պետությունների ձևավորման գլխավոր նպատակը մարդկանց սոցիալական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային միասնականության ընդունումն էր: Այսինքն՝ նույնականացումը ընթանում էր ոչ թե սահմանազատնան, այլ կապերի ընդլայնման ճանապարհով:

Նույնականության ոլորտի ընդլայնման կարևոր նախապայմաններից մեկը սոցիալական միասեռ մշակույթի ձևավորումն է: Մշակույթը, ինչպես հայտնի է, կատարում է փոխհարաբերությունների կարգավորման գործառույթը և ակտիվորեն մասնակցում մարդկանց վարքի ուղղորդմանը: Սա կարևոր համգամանք է, քանի որ հասարակության համար իմաստ ու նշանակություն ունեն մարդկային այն արարքները, որոնք մշակույթի տվյալ համակարգում ունեն որոշակի կարևորություն ու արժեք, այսինքն՝ սոցիալապես բնորոշ են տվյալ հասարակությանը կամ էքնոկեցությանը: Էքնակեցությանը բնորոշ արժեքային որակների ամբողջությունը մշակութային այն ախտանիշն է, որով կարելի է որոշել, թե այն որքանով է նպաստում խմբային (ազգային) նույնականության ձևավորմանը: Տարբեր ազգերի էքնոկեցաբանական արժեքների համակարգերին առնչվող հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ կան մի շարք արժեքներ, որոնք հանդիսանում են ազգային ինքնության և նույնականության համընդիանուր իիմունքները: Դրանք ունեն համընդիանուր նշանակություն, քանի որ համապատասխանում են մարդկային գոյության

համընդիանուր պահանջներին (կենսաբանական պահանջմունք, սոցիալական փոխհարաբերության պահանջմունք, հարաբերությունների գործառության պահանջմունք և այլն):<sup>67</sup> Նման համընդիանուր արժեքներ են նաև իշխանությունը, անվտանգությունը, հարմարվողականությունը, հաճույքը և այլն: Ելնելով այդ արժեքների առանձնահատկություններից՝ կարելի է առանձնացնել երեք հիմնական սոցիոմշակութային առանցքներ, որոնց շուրջը ձևավորվում է ազգային նույնականությունը:

**Առաջին՝ պահպանողական:** Պահպանողականության առանցքի վրա ձևավորված էքսոմշակույթներում առանձին անհատների գոյությունը պայմանավորված է սոցիալական հարաբերությունների հետ նույնականության աստիճանով: Նման էքսոմշակութային համակարգերում նույնականացնան լինիհանրական չափորոշիչներ կարող են համարվել սոցիալական կարգի, ավանդապաշտության, ընտանիքի, կարգապահության և նմանատիպ այլ արժեքները:

**Երկրորդ՝ հավասարապաշտական:** Այս առանցքի շուրջ ձևավորված էքսոմշակույթներում մարդկային փոխհարաբերությունների կարգավորումը իրականացվում է նախապես սահմանված դերերով ու դրանց գործառույթներով: Ինքնության և նույնականության նման համակարգերում կարևոր դեր են խաղում հեղինակությունը, սոցիալական իշխանությունը, հարատությունը և այլն: Ինչ վերաբերում է մարդկային փոխհարաբերություններին, ապա դրանք ընկալվում են որպես հավասարների գործընկերություն՝ հենված հավասարության, արդարության, ազնվության սկզբունքների վրա:

**Երրորդ՝ տիրապետման:** Այս առանցքի շուրջ գործառող էքսոմշակույթներում իշխում է բնական ու սոցիալական աշխարհի կառավարման մղումը: Նման էքսոմշակութային համակարգերում ազգային ինքնության ու նույնականության կարևոր չափորոշիչներ են հաջողությունը, հավակնությունը, ձեռներեցությունը և այլն:

<sup>67</sup> Stū Smith P. B., Schwartz S. H., Handbook of cross cultural psychology, Vol. 3. Social behavior and applications, Boston, 1997, էջ 83-86:

Ամենօրյա կյանքում մարդիկ ունեն պատկանելիության տարրեր խմբեր, որոնք, սակայն, միշտ չեն, որ կարող են բավարարել մարդկանց կյանքի հուսալիության հոգեքանական պահանջմունքը: Բանն այն է, որ նման խմբերի կազմը մշտապես փոխվում է, բացի այդ՝ նրանց գոյության տևողությունը ժամանակի մեջ սահմանափակ է, քանի որ ինչ-ինչ պատճառներով կարող են մարդկանց վտարել այդ խմբերից և այլն: Մինչդեռ էքնիկ նույնականությունը չունի հիշյալ բացերը: Մարդու էքնիկ պատկանելիությունը տրվում է ծննդյանը և անօտարելի է: Պետք է նկատել, սակայն, որ էքնոմշակույթի հիմնա վրա ձևավորված նույնականության դրսերումները պատճական առանձնահատկություններով:

Ուսումնասիրելով էքնոնույնականության սոցիոմշակութային առանձնահատկությունները, ամերիկացի նշանավոր ազգագրագետ Մ. Սիլը առանձնացնում է զարգացման պատմական հանգամանքներով պայմանավորված մշակութային երեք կարգի նորմատիվ համակարգեր: Առաջին՝ **պոստֆիզուրատիվ** մշակույթ, որի պայմաններում փոփոխություններն այնքան դանդաղ են ընթանում, որ անցյալի և ապագայի միջև սոցիոմշակութային տարրերությունները գրեթե աննկատ են, և ինչ-որ իմաստով ավագ սերնդի անցյալը նոր սերնդի ապագան է: Էքնոմշակութային նույնականության այս համակարգում մարդկանց կյանքն ու ապրելակերպը, բարոյական ու գեղագիտական պատկերացումներն արդեն խսկ նախանշված են և ունեն վերարտադրվելու մեջ հավանականություն<sup>68</sup>: Երկրորդ՝ **կոֆիզուրատիվ** մշակույթ, որի դեպքում «մարդկանց վարքի տիրապետող նորել է դպունում իրենց ժամանակակիցների վարքը»<sup>69</sup>: Այս մշակույթը բնուրուց է հետավանդական գրեթե բոլոր հասարակություններին, որտեղ էքնիկ հանրույթները այլևս չունեն ավանդույթների և աշխարհընդունման կայուն համակարգեր: Չնայած այս ամենին, այդ հասարա-

<sup>68</sup> Տն՝ և Միդ Մ., Культура и мир детства. Избранные произведения, М., 1988, էջ 324-329:

<sup>69</sup> Նույն տեղում, էջ 342:

կուրյուններում մարդկանց միջև չկան խորքային հակասություններ ու խզումներ, քանի որ պահպանվում են մշակութային այնպիսի չափորչիչներ, որոնք հստակ ու որոշակի են դարձնում էքնիկ պատկանելիությունն ու նույնականությունը (լեզուն, կրոնը, պատմական հիշողությունը, առասպելները և այլն): Երրորդ՝ **պրեֆիգուրատիվ** մշակույթ, որի դեպքում ոչ թե նախնիները կամ ժամանակակիցներն են որոշում մարդու վարքն ու աշխարհբնույնը, այլ տվյալ պահին գործող մարդը<sup>70</sup>:

Հիմնականում համաձայնելով Մ. Սիդի հիշյալ մեկնաբանություններին՝ պետք է նշել, սակայն, որ էքնիկ հանրույթների սոցիոմշակութային կայնքի մեկնաբանման երրորդ մոդելը (պրեֆիգուրատիվ) ունի չափազանց կատեգորիկ բնույթ: Թեև արագ փոփոխվող արդի աշխարհում էապես մեծացել է անձնական պատասխանատվության դերը, և էքնիկ պատկանելիությունից բխող արժեքներն ու ավանդույթները այլևս չունեն կողմնորոշման երբեմնի գործառույթները, բայց որպես կենսափորձ պահպանել են իրենց ազդեցությունը: Առավել ևս, որ արդի քաղաքական, էկոլոգիական ու սոցիալ-տնտեսական ճգնաժամերը մարդկանց դրդում են վերադառնալ «արմատներին»: Ելնելով անցյալը վերանայելու և վերահմաստավորելու էքնոմշակութային պահանջմունքի մասայականությունից՝ կարելի է ասել, որ էքնիկ նույնականության պահանջմունքի պատճառներից ու շարժարիթներից մեկը տեղեկատվական գերհազեցած համակարգերում մշակութային կողմնորոշչիների և կայունության հուսալի մեխանիզմների փնտրություն:

Այդի փոխակերպվող հասարակություններում ազգային նույնականության պահանջմունքի էքնոմշակութային շարժառիթները բացատրելիս անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել մի շարք գործընթացների վրա. առաջին հիմ կարգերի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական ճգնաժամի, որի հետևանքով մարդկային հարաբերությունները դառնում են կոնֆլիկտային, երկրորդ՝ ազգաբնակչության

<sup>70</sup> Ст'я и Мид М., Культура и мир детства. Избранные произведения, М., 1988, № 360:

հիմնական խավերի ու շերտերի միջև սոցիալական շահերի հակասության պրման, որի հետևանքով քաղաքացիական ու պետական նույնականություններն այլև չեն ընկալվում որպես փոխհարաբերությունների կարգավորման հուսալի մեխանիզմներ, երրորդ՝ բարոյական նախորդ համակարգի կարգավորիչ գործառույթների կորուստի, որի հետևանքով ազգային ավանդույթներն ու սովորույթները ձեռք են բերում «սոցիալապես չեզոք» սոցիոմշակութային կարգավորիչների գործառույթը:

Ծգնաժամների ու կոնֆլիկտների համատեքստում ազգային նույնականության հաստատման առավել արդյունավետ մողելը Ենթադրում է մի շարք նախապայմաններ, որոնցից առավել կարևորներն են՝ ա) սոցիալական, բարոյական ու մշակութային ձևախեղումների հետևանքով ծագած օրինականության (լեզվայինության) ճգնաժամը, բ) սոցիալական մորֆիլության հորիզոնական աստիճանակարգի խախտումը, գ) սոցիալական հաղորդակցման ու փոխհարաբերությունների բարձր մակարդակը, դ) ազգային բնույթի շահերի բախումները և այլն:

Ինչպես ցույց է տալիս հետխորհրդային և հետսոցիալիստական երկրների փորձը, նման դեպքերում կողեկտիվ (ազգային) նույնականության ձգությունը սոցիալական տարրեր պատկանելիություն ունեցող մարդկանց ստիպում է համախմբվել մեկ միասնական ազգային շարժումների մեջ, ինչն էլ, իր հերթին, նպաստում է ազգային նույնականության ձևավորմանը:

Էթնիկ նույնականությունը սոցիալական նույնականության տարատեսակներից մեկն է և ունի մի շարք առանձնահատկություններ: Այդ առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ, ի տարբերություն քաղաքական, քաղաքացիական և այլ նույնականությունների, որոնք գլխավորապես կողմնորոշված են մերկա կամ ապագա սոցիոմշակութային չափորոշիչների արժեքային համակարգերը, էթնիկ նույնականությունը մարմնավորվում է անցյալի ժառանգության միջոցով: Առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ էթնիկ նույնականությունը դիցարանական է, քանի որ «նրա գլխավոր հենարանը

մշակութային, ծագումնաբանական ու պատմական ընդհանրության մասին գաղափարներն ու առասպելներն են»<sup>71</sup>:

Եթեկ նոյնականության կառուցվածքում կարելի է առանձնացնել երկու հիմնական տարրեր՝ **իմացական** (ազգային պատկանելիության մասին գիտելիքները) և **հուզական** (ազգային պատկանելիության գնահատականը): Այսինքն՝ էթնիկ նոյնականությունը ոչ միայն էթնիկ հանրույթի հետ նոյնականության գիտակցումն է, այլև այդ նոյնականության կարևորության գնահատումը: Բանն այն է, որ մարդիկ կարող են ունենալ էթնիկ նոյնականության գիտակցում, բայց այդ փաստը գնահատել բացասաբար: Նման իրավիճակներ առաջանում են հատկապես այն ժամանակ, երբ էթնիկ պատկանելիությունը խոչընդոտում է մարդկանց ինքնահաստատմանը: Հայ ժողովրդի պարագայում, օրինակ, քիչ չեն այն դեպքերը, երբ մարդիկ ընդունում են իրենց ազգային պատկանելիությունը, բայց չեն պահպանում ազգային լեզուն ու ավանդույթները: Եթե արտերկրում այդ հանգամանքը կարելի է բացատրել մարդուց անկախ ինչ-ինչ հանգամանքներով, ապա սեփական հայրենիքում «հայտագրված» (ծնունդով տրված) նոյնականության և գործնականում դրանից հրաժարվելու իրողությունները վկայում են, որ հասարակության ներսում առկա են «սոցիոմշակութային հիվանդության» ախտանիշներ: Նման հիվանդության օրինակներ կարող են ծառայել օտար բարքերը, օտարանուն ցուցանակները և այլն: Այս երևույթները վկայում են, որ որոշ դեպքերում էթնիկ նոյնականությունը կարող է սահմանափակվել միայն ձևական հատկանիշներով ու համապատասխան վարք չպահանջող հայտարարություններով:

Եթեկ նոյնականության ճանաչման ու դրսերման համար կան բազմաթիվ նախանշաններ՝ լեզու, պատմական հիշողություն, կրոն, ազգային խառնվածք, առասպելներ, վարքի կարծրատիպեր և այլն<sup>72</sup>: Այս նախանշանները պայմանականորեն կարելի է բաժանել

<sup>71</sup> Солдатова Г. У., Психология межкультурной напряженности, М., 1998, с.48.

<sup>72</sup> Степан Гумилев Л. Н., Этносфера: История людей и история природы, М., 1993, с. 286:

երկու կարգի: Առաջին՝ **հորիզոնական** կամ ազգակցական-արյունակցական կապերից ածանցյալ նոյնականություն: Երկրորդ՝ **ուղղահայաց** կամ սոցիոմշակութային պատկանելությունից ածանցյալ նոյնականություն: Կարելի է ասել, որ առաջին կարգի նոյնականությունը պատմականորեն կապված է էքսուի ձևավորման վաղ շրջանի հետ, թեև, օրինակ, հայ ժողովրդի պարագայում այն տակավին պահպանվել է: Որոշ խմաստով կարելի է ասել, որ հորիզոնական նոյնականությունը գոյատևման համայնքային կենսաձևի արյունք է: Աշխարհագրական կտրվածության, տնտեսական ու քաղաքական միասնական դաշտի բացակայության, ինչպես նաև էքսիկ փորրաքանակության պատճառով ազգակցական-արյունակցական նոյնականության ինստիտուտը հայ ժողովրդի ներազգային կյանքի կազմակերպման ու կարգավորման գործում վճռորոշ նշանակություն է ունեցել: Ինչ վերաբերում է ուղղահայաց կամ սոցիոմշակութային պատկանելիությունից ածանցյալ նոյնականությանը, ապա այն ունի ավելի կայուն, ինստիտուտային ու համապետական բնույթ ու բովանդակություն: Ուղղահայաց ազգակցականությունը (սոցիոմշակութային պատկանելիություն) դրսևորվում է նախնիների պաշտամունքի, լեզվամշակույթի, տարածքային ընդհանության (հայրենիք), պատմական ճակատագրի, պատմական հիշողության և նմանատիպ այլ որակների նոյնականության ձևով: Դժվար չէ նկատել, որ ուղղահայաց կամ սոցիոմշակութային պատկանելիությունից ածանցյալ նոյնականությունն ավելի կայուն է, քանի որ բխում է էքսիկ պատկանելիության փաստից:

Ազգային Ես-ի նկատմամբ հպարտությունը բնորոշ է ամեն մի ժողովրդի: Այդ հպարտությունն ու ակնածանքը արտահայտվում ու դրսևորվում են տարրեր կերպ: Առաջին՝ մարդիկ բարձր են գնահատում իրենց ազգի ինքնատիպությունը (կենսակերպ, ինքնությունը, ընտանեկան հարաբերությունների բնույթը, բարբերը և այլն): Սրանք այնպիսի սոցիոմշակութային գործոններ են, որոնք ոչ միայն կարգավորում են մարդկային հարաբերությունները, այլև պաշտպանում են տվյալ էքսուիամակարգի ինքնատիպությունը: Այդ գործոնների ամ-

բողջությունը կազմում է ազգի սոցիոմշակութային բնութագիրը: Երկրորդ՝ արմատական վոլփիտարյունների ժամանակ, երբ այլևս չեն գործում սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային նախորդ կողմնորոշչներն ու սկզբունքները, ազգային ինքնությունը դառնում է այն միակ և ամենահուսալի ապաստարանը, որտեղ նոյնականացման շափորոշչներն ու մեխանիզմները գործում են անխափան, և հենց այդ պատճառով էլ դառնում սոցիալական պաշտպանվածության, կայունության ու հավաքականության վերջին հանգրվանը: Երրորդ՝ ազգային նոյնականության գործոնը վճռորոշ նշանակություն է ստանում հատկապես այն ժամանակ, երբ լուծվում են երնկեցուրյանն առնչվող արմատական հարցեր (ազգային ինքնորոշում, անկախ պետականություն, ազգամիջյան պատերազմներ և այլն): Նման դեպքերում, որպես կանոն, նոյնականությունը դառնում է ազգի համախմբման ու ներազգային համերաշխության ամրապնդման ամենավճռորոշ գործոններից մեկը: Այս հանգամանքը կարևոր է նաև այն պատճառով, որ, օրինակ, անցումային հասարակություններում գաղափարական ու քաղաքական տարածայնությունները դառնում են անխոսափելի, և ազգի սոցիալ-հոգեբանական համերաշխության ու համախմբվածության ամենահասանելի միջոցը մնում է ազգային նոյնականությունը:

Կրկին անդրադասարով հորիզոնական և ուղղահայաց նոյնականությունների առանձնահատկություններին՝ կարելի է ասել, որ դրանք արտահայտում են նոյնականության ձևափորման փուլերի հաջորդականությունը: Այս իմաստով հորիզոնական նոյնականությունը դեռևս չստուգված նոյնականություն է, քանի որ գործում է ոչ թե ազգային պատկանելիության շարժառիթը, այլ ընդամենը միկրոխմբի (ազգակցականների) կենսառու ընդօրինակելու պաշտամունքը, մինչդեռ ուղղահայաց նոյնականության բնորոշ գծերից մեկը կրրության ու դաստիարակության միջոցով սեփական ժողովրդի սոցիոմշակութային համակարգի մեջ խորանակն է:

Թե՛ հորիզոնական և թե՛ ուղղահայաց նոյնականության ձևափորման գործընթացներում մեծ դեր են խաղում ազգային կարձրա-

տիպերը: Մասնագիտական գրականության մեջ կարծրատիպերի գլխավոր գործառույթներից մեկը համարում են այն, որ սոցիալական ճանաչողության ընթացքում մարդկանց ազատում են սոցիալական բարդ աշխարհին արձագանքելու դաժան անհրաժեշտությունից: Այսինքն՝ կարծրատիպերը կատարում են տեղեկատվության պարզեցման ու համակարգման գործառույթը: Չանտեսելով այն հանգամանքը, որ կարծրատիպերն իրոք կատարում են «միջոցների խնայողության» գործառույթ, պետք է նկատել, որ դրանք ոչ միայն պարզեցնում ու հեշտացնում են աշխարհի ընկալումը, այլև մարդկանց փոխանցում հենց այն տեղեկատվությունը, որն ունի սոցիալական նշանակություն: Ավելին, կարծրատիպերի սոցիալ-հոգեբանական կարևորագույն գործառույթներից են խմբային (երնիկ) նույնականության ձևավորումն ու պաշտպանումը:

Պարզելու համար, թե կարծրատիպերը ինչպես են նպաստում էրնիկ նույնականության ձևավորմանը, բավական է անդրադառնալ նրանց մի շարք հատկանիշներին: Էրնիկ կարծրատիպերի բնորոշ հատկանիշներից մեկը այն է, որ տալիս են իրականության հուզական-զգացմունքային գնահատականը: Բանն այն է, որ ազգային «Մենքը» ձևավորվում է այլ էրնիկ հանրույթների հետ համեմատության ընթացքում, եթե ազգային նույնականության կազմավորման ժամանակ առանձնացվում են այն դրական ու բացասական հատկանիշները, որով տվյալ էրնիկ հանրույթը տարբերվում է մյուսներից: Ազգային կարծրատիպերի մեկ այլ կարևոր հատկանիշը կայունությունն է, իսկ որոշ դեպքերում նոր տեղեկատվության նկատմամբ զգուշափորությունը: Սա կարևոր հանգամանք է, քանի որ էրնիկ նույնականությունը ենթադրում է իր և մյուս խմբերի կերպարի հատակություն և հարաբերական կայունություն: Էրնիկ կարծրատիպերին բնորոշ մյուս առանձնահատկությունը ներազգային պատկերացումների, գնահատականների ու արժնորումների համաձայնեցվածությունն է: Ըստ որում, այդ համաձայնեցվածությունը կարող է ձևավորվել տարբեր շարժափներով: Սի դեպքում, օրինակ, ինչ-ինչ հարցերի կամ իրադարձությունների նկատմամբ ազգը կարող է ունենալ կանխա-

կալ միասնություն, մեկ այլ դեպքում ներքին կոնսենսուսի պատճառ կարող է դառնալ երևոյթների կամ իրադարձությունների նկատմամբ անկիրք, աճքաղաքավարի վերաբերմունքը և այլն:

Մարդկային ամենօրյա կյանքում կարծրատիպերն ու գործողությունների կայուն հետևողականությունը առանձնահատուկ տեղ են գրավում: Ինչպես նշեցինք, դրանք ոչ միայն «միջոցների խնայողության» նպատակ են հետապնդում, այլև կատարում են սոցիոմշակութային մի շարք այնպիսի գործառություններ, որոնք նպաստում են էքսունույնականության ձևավորմանն ու պահպանմանը: Մասնավորապես, ինչպես ցույց են տալիս ներազգային կյանքի ուսումնասիրման արդյունքները, կարծրատիպերը ներազգային առօրյա կյանքում հանդիսանում են փոխհարաբերությունների կարգավորման, իրադարձություններն ու երևոյթները միակերպ գնահատելու և փոխադարձ հաղործողականություն հաստատելու մեխանիզմներ: Այլ կերպ ասած՝ կարծրատիպերը ազգային նույնականության ինստիտուցիոնալ դրսեորման այնպիսի կաղապարներ են, որոնք նպաստում են հասարակության համախմբմանն ու ազգային կյանքի կայունությունը:

Ինչպես արդեն նշեցինք, ազգային նույնականության հորիզոնական և ուղղահայաց կառուցվածքները իրարից գլխավորապես տարրերում են ինստիտուցիոնալության մակարդակով: Քանի դեռ ազգը չի ձևավորվել որպես իրավական, քաղաքական ու տնտեսական միասնական կառույց, էթնիկ նույնականության ինստիտուցիոնալ դրսեորմանները սահմանափակվում են ընտանիքի ու համայնքի շրջանակներում: Միայն տնտեսական ու քաղաքական նույնականության ձևավորումից հետո է ազգային նույնականությունը ձեռք բերում կայուն կառուցվածք: Ավելին, եթե «հորիզոնական նույնականության» դեպքում մշակույթը հիմնականում կատարում է տարանջատման գործառույթ, ապա հասարակության քաղաքական կազմակերպումի դեպքում մշակույթը նպաստում է ազգային նույնականության շրջանակների ընդլայնմանը, ինչի շնորհիվ համայնքային նույնականությունը ընդլայնվում և վերաճում է հասարակական նույնականության:

### **3.2. Էթնիկ նույնականության տարատեսակները**

**Սևզամից յուրաքանչյուրը ծնվում է և ախտող  
սերունդների ծնունդ առած գաղափարների ու  
հավատայիքների մքնողորպում:**

**Մաշին**

Մարդկային հանրույթներն ունեն ինքնադրսեորման սոցիոմշակութային տարրեր ձևեր: Հասարակությունները միմյանցից տարրեր-փում են ոչ միայն սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական առանձնահատկություններով, այլև իրենց սոցիոմշակութային բնութագրերով: Իսկ դա նշանակում է, որ ներազգային կյանքի փոխակերպումներն ու զարգացումները ընթանում են տվյալ հասարակության սոցիոմշակութային դաշտի համատեքսում և կրում նրա ինքնատիպության կնիքը: Կարելի է ասել, որ ամեն մի մշակույթ ունի կենտրոնական կող, որի շրջանակներում տվյալ հասարակությունը կողմնորոշվում է<sup>73</sup>:

Սոցիոմշակույթի ինքնատիպ բնութագրերից մեկն այն է, որ մըշտապես փոփոխվում ու զարգանում է՝ պահպանելով իր առանձնահատուկ որակների նախնական բովանդակությունը: Այս հանգամանքը սոցիալական համակեցության կարևոր նախապայմաններից մեկն է, քանի որ մարդիկ համատեղ գործունեություն ծավալելու համար պետք է ունենան այնպիսի որակներ, որոնք բնորոշ են նաև մյուսների սոցիոմշակութային ինքնությանը: Նման ընդհանրական որակների ծեսավորման ու պահպանման գործում անգնահատելի դեր է խաղում ազգի սոցիոմշակութային համակարգը: Այն, մասնավորապես, հանդես է գալիս որպես ճշմարտության, արդարության ու բարոյականության չափանիշների ամբողջություն՝ կազմելով տվյալ ազգի արժանապատվության, սոցիալական ու տնտեսական ինստիտուտների գործառության, օտարների հետ փոխհարաբերության, համակեցության կարգավորման բարոյական իշմունքները:

<sup>73</sup> Տե՛ս **Փуկօ Մ.**, Слова и вещи. Археология гуманитарных наук, М., 1977, էջ 37:

Արևմտաեվրոպական ազգ-պետությունների ձևավորումից ի վեր սոցիալ-փիլիսոփայական միտքը առաջ է քաշել ազգային պատկանելիության ու համակեցության մի նոր հայեցակարգ, որը պայմանականորեն բաժանվում է երկու հիմնական տարատեսակների՝ (1) **ռացիոնալ**, ըստ որի՝ յուրաքանչյուր ազգ ունի քաղաքական ինքնորոշման իրավունք (քաղաքական ինքնորոշյուն), (2) **իռացիոնալ**, ըստ որի՝ ազգը ունի լեզվական ու արյունակցական ընդհանրություն (ազգային ինքնորոշյուն): Ֆրանչացի հայտնի սոցիոլոգ Լեբոնը «Ամբոխի հոգեթանությունը» հանրահայտ աշխատության մեջ դրեց ապաքաղաքականացված ազգային տեսության հիմքը, որը կարևորվում է ոչ թե «ազգային գաղափարը», ինչը ինքնին ունի քաղաքական երանգ, այլ՝ ազգային ինքնորոշյունը: Այս դեպքում կարևորվում են երճիկ հանրություն մարդկանց անգիտակցական կապերը: Մի քան ակնհայտ է, որ ազգային նույնականության և համակեցության ընդհանրական որակների առանձնացումը հնարավորություն է տալիս պարզելու, թե ինչ հատկանիշների հիման վրա է այս կամ այն ազգը համախմբվում ու տարբերվում մյուսներից:

Այն, թե այս կամ այն հասարակության քաղաքացիները ինչպես են հասկանում իրենց նույնականությունը, շատ կարևոր հանգամանք է, քանի որ կանխորոշում է այդ քաղաքացիների փոխհարաբերությունը, ուրվագծում այդ հասարակության ներքին համախմբվածության բովանդակությունը: Յուրաքանչյուր ազգային նույնականություն ունի, այսպես կոչված, համակարգաստեղծ գործոնների շարք, որի կարևոր բաղկացուցիչներ են համարվում լեզուն, մշակույթը, քաղաքացիությունը, կրոնը, գաղափարախոսությունը և այլն: Այդ քաղաքացիներից յուրաքանչյուրը պատմական ինչ-ինչ հանգամանքներում կարող է դառնալ այն համակարգաստեղծ ու համակարազապահապան միջուկը, որի շուրջ համախմբվում են նույնականությունն ու ինքնորոշյունը որոշող մյուս քաղաքացուցիչները: Այդ միջուկը ազգային որպիսության այն հիմնական հատկանիշն է (կամ հատկանիշների ամբողջությունը), որին համապատասխան ձևավորվում են տվյալ ազգի գերակա շահերը: Եվ, իրոք, քանի դեռ ազգը չի սահմա-

նելու ու հստակեցրել իր ով լինելը, չի կարող ճշտորեն որոշել իր գերակա շահերի ոլորտը: Բայց ազգի «ով» լինելը բազմիմաստ և դժվար սահմանելի խնդիր է: Եթե, օրինակ, փորձենք հասկանալ հայի «ով լինելը», ապա ստիպված պետք է ճշտենք, թե նա ինչով է տարբերվում այլ ազգերից. արդյո՞ք ռասայական տարբերությամբ, թե՞ մշակույրով կամ կրոնով, բաղաքակրթական հասուկ առաքելությամբ, թե՞ գերմանականության մեջ այլ հատկանիշով:

**Մասնագիտական գրականության մեջ հաճախ որպես ազգի սոցիոմշակութային ինքնության ընդհանրական որակ մատնանշվում է ազգային նպատակը:** Ընդհանուր նպատակը գործողությունների և, ընդհանրապես, համակեցության յուրատեսակ ծրագիր է, ինչը հնարիափորություն է տալիս համաձայնեցնելու մարդկանց գործողությունները և անհրաժեշտության դեպքում սահմանափակելու անհատական հավակնություններն ու նախապատվությունները:

Այլ կերպ ասած՝ միևնույն նպատակի շուրջ ծավալված համատեղ գործունեությունն ու ապրելակերպ մարդկանց մոտ ձևավորում է անձնական շահերն ու նպատակները մյուսների շահերի ու նպատակների հետ համաձայնեցնելու ընդունակություն: Կենսագործունեությունը ուղղորդելու կարողությունը մարդկանց մոտ աստիճանաբար ձևավորում է սոցիոմշակութային այնպիսի արժեքներ, ինչպիսիք են՝ կարգապահությունը, հանդուժողականությունը, փոխարժեանումը, պատասխանատվությունը և այլն, որոնք աստիճանաբար վերածում են ազգային նույնականության համար անհրաժեշտ սոցիոմշակութային ինքնության որակական ցուցանիշների: Կարելի է ասել, որ անձի ինքնությունից ածանցյալ ակտիվությունը (նախաձեռնություն, հնարամտություն, նպատակալացություն և այլն) համատեղ գործունեության ընթացքում վերածում է ազգային ու սոցիալական արժեքի, եթե ծառայում է կոլեկտիվ շահերին ու նպատակներին: Այս հանգանանքը ազգային համակեցության սոցիոմշակութային որակների ձևավորման գործում ունի կարևոր նշանակություն, քանի որ, ինչպես ցույց են տալիս ժամանակակից մշակութային ու բաղաքակրթական գործընթացները, ամենօրյա կյանքն ու կենսակերպը էապես ազդում

և փոխում են ազգային ինքնության ու նոյնականության բովանդակությունը։ Ժամանակակից մարդու առօրյան աշքի է լճկում ուսցիոնալ բովանդակություն ունեցող ավանդական արժեքներից հրաժարվելու միտումնվ։ Ընթանում է ինքնաճանաչողության վերահմաստավորման ու վերագնահատման մի համընդհանուր գործընթաց, ինչի հետևանքով առաջնային են դատնում այնպիսի արժեքներ, ինչպիսիք են անձնական կյանքը, ընտանիքը, մասնավոր հարաբերությունները և այլն<sup>74</sup>։

Ավանդական փակ հասարակություններում երնույնականությունը չուներ ինստիտուցիոնալ բարդ կառուցվածք։ Այս կամ այն էքնոսի նոյնականությունը որոշվում էր այլ էքնոսների նոյնականության որակներին հակադրվելու միջոցով։ Օտարը, որպես կանոն, ընկալվում էր որպես հնարավոր հակառակորդ, բացասական որակ։ Երկու նոյնականությունների հակադրման այս պարզունակ եղանակի շրջանակներում մարդ լինել նշանակում էր լինել տվյալ էքնոսի անդամ (յուրային) և ունենալ նոյն պատկանելիությունը։ Ընդ որում, այդ պատկանելիությունը մարդկանց համար ուներ «սահմանափակող» նշանակություն, քանի որ պատկանելիության հանգամանքը ծառայում էր էքնոկեցության համախմբմանն ու պահպանմանը։ Նման հասարակություններում նոյնականությունը լմկալվում է որպես «օջախի» հոմանիշ, որի շուրջ ծավալվում էին բոլոր կարգի հարաբերությունները։

Ավանդական փակ հասարակություններում նոյնականությունը հիմնականում ամրագրվում է արգելանքների (տարու) միջոցով։ Դրանք յուրային օտարից սահմանազատելու այնպիսի մեխանիզմներ են, որոնք կանխարգելում են օտար նոյնականության ներքափանցման փորձերը և կանխորդում տվյալ հանրույթի նոյնականության տարածական կողրդինատները։ Ի դեպ, մարդկանց հոգե-

<sup>74</sup> Стю Марфесоли М., Околдованность мира или божественное социальное, «Социолог», М., 1991, № 79:

կանում արգելանքները դրսերվում են որպես կարծրատիպեր և գործում որպես վարդի սոցիալական կաղապարներ՝<sup>75</sup>:

Որպես ներազգային փոխարարաբերությունների կարգավորման միջոցներ՝ արգելանքներն ու կարծրատիպերը նպաստում են հասարակական փորձի կուտակմանն ու փոխանցմանը՝ դրանով իսկ օժանդակելով ազգային նույնականության պահպանմանն ու վերարտադրմանը: Ընդ որում, որքան մեծանում են մարդկային փոխարարաբերությունների շրջանակները, նոյնչափ ընդլայնվում են արգելանքների ազդեցության շրջանակները, ինչի շնորհիվ համազգային բնույթ են ստանում նաև նույնականության չափորոշիչները: Այլ կերպ ասած՝ հասարակական կյանքի և գործունեության ընդլայնման շնորհիվ ձևավորվում է ազգային նույնականության ավելի ճկուն և ավելի բարդ համակարգ: Այն, մասնավորապես, «**արգելանքների**» համակարգից վերածում է «**պատգամների**» համակարգի, որը նոյնականության բովանդակության մեջ ընդգրկում է ոչ միայն պատկանելիության հանգամանքը, այլև այնպիսի նոր որակներ, ինչպիսիք են տնտեսական, քաղաքական, իրավական, կրոնական և այլ կարգի նույնականությունները: Իսկ դա նշանակում է, որ ազգային նույնականությունը ընդլայնում է մարդկանց համախմբման հիմքերը և պարզապես էքսունչակութային գործոնից վերածում է սոցիոնչակութային բարդ, բայց առավել կոնկրետ համակարգի: Պատկերավոր ասած՝ սոցիալական կյանքի բարդացումը ընդլայնում է ազգային նույնականության շրջանակները:

Այս կապակցությամբ տեղին է նկատել, որ «**արգելանքների**» (տարու) համակարգում նույնականության չափորոշիչները գլխավորապես բարոյական են, մինչդեռ «**պատգամների**» համակարգում նրանք ձեռք են բերում սոցիոնչակութային իմաստ ու բովանդակություն: Այսինքն՝ այս դեպքում ձևավորվում է յորատեսակ մշակութային կանխավարկած, ըստ որի՝ սոցիալական բարդ կառուցվածք ունեցող հասարակություններում, որտեղ կան նաև միկրոնչակու-

<sup>75</sup> Ст'и́н Бе́лл Д., Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования, М., 1999, էջ 264:

թային տարբեր համակարգեր, նույնականության չափորոշիչները դառնում են առավել ընդհանրական և չեն սահմանափակվում միայն խմբային պատկանելիության արյունակցական-ազգակցական կապերով: Այս հաճգամանքը ազգային նույնականության ձևավորման որակապես մի նոր աստիճան է, քանի որ ծագում են նույնականության սոցիալական ու մշակութային առանձին համակարգեր, և առաջանում են մարդկանց միջն ընդհանրություններ գտնելու նոր հնարավորություններ:

Սոցիալական կյանքի բազմազանությունը և աշխարհիկ ուղղվածությունը նպաստում է մարդկանց ճանաչելու նոր ըմբռնումների զարգացմանը և, առաջին հերթին, մարդու՝ որպես սոցիալական բազմազանության կրողի գիտակցմանը: Այսուհետ մարդը նախ հանդիս է գալիս որպես տարբեր նույնականությունների միասնական սուբյեկտ և հետո միայն ազգային պատկանելիության կամ միևնույն մշակույթի սուբյեկտ: Այսինքն՝ մարդն այլևս չի դիտվում որպես տիրապետող կարծրատիպերին ու ավանդույթներին ենթակա ու կանխատեսելի համակարգ: Իսկ դա նշանակում է, որ մշակութային նույնականությունը այլևս չի համարվում սոցիալական կապերի վերարտադրության միակ ձևն ու եղանակը: Ազգային պատկանելիության ազգակցական կապերի ինստիտուտի բուլացումը և մշակութային արժեքների ազատականացումը ընդդեմ են նույնականության ընտրության անձի հնարավորությունները և դրանով իսկ նպաստում ազգային նույնականության սոցիոմշակութային համակարգի արդիականացմանն ու ազատականացմանը: Բացի այդ՝ նույնականության տարբեր համակարգերի ձևափորումը անձի ներաշխարհին ու անձնական կյանքը դարձնում է «մշակութային լարվածության» համակարգ<sup>76</sup>:

Կարելի է ասել, որ արդիականությունը աչքի է ընկնում երկու իրարամերժ գործնքացներով: Մի կողմից՝ ձևավորվում են միասնական տնտեսական, սոցիալ-քաղաքական ու մշակութային գլոբալ հա-

<sup>76</sup> Ст'и́н Сороки́н П. А., Социокультурная динамика. // В кн: Сорокин П. А., Человек. Цивилизация. Общество, М., 1992, № 246.

մակարգեր, մյուս կողմից՝ ձևավորվում են հարաբերականորեն անկախ տնտեսական համակարգեր, ժողովրդավարական այլընտրանքային ինստիտուտներ, խճանկարային մշակույթ, ինքնավար սոցիալական ու կրթական համայնքներ և այլն: Եթե նախորդ դարաշրջանում ռացիոնալիզմը, անձի ներքին ազատությունը և ազգային հասարակությունը գոյակցում էին կողք կողքի և ապահովում սոցիալական համակարգի կառավարումը, ապա ժամանակակից հասարակության մեջ անձի ազատության և հասարակական արդյունավետության միջև ուղղակի կապ չկա: Բազմազանությունը դարձել է ժամանակակից քաղաքակրթության բնորոշ գძերից մեկը<sup>77</sup>:

Մինչև 19-րդ դարը պատմության և մարդու մեկնարանման հիմնական սկզբունքը վարքի պատճառահետևանքային սկզբունքն էր: Բայց արդեն 20-րդ դարի բնագիտական, կենսաբանական, հոգեբանական ու սոցիալ-փիլիսոփայական ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ միևնույն համակարգը էվոլյուցիայի տարրեր փուլերում կարող է փոխել հատկություններն ու վարքը: Միներգետիկան հաստատեց, որ ժամանակակից աշխարհը անկայուն է ու բազմազան: Այս կապակցությամբ կարելի է ասել, որ սոցիալական կյանքում և մշակույթի մեջ բազմազանության հաստատումը և մեխանիկական կոլեկտիվիզմի սնանկացումը առաջին պլան մղեցին անհատականության, օգտապաշտության և անձնական կյանքի հիմնախնդիրները: Սրանք այնպիսի նոր երևոյթներ էին, որոնք ծևավորեցին նաև նոր պահանջնունքներ, նոր մշակույթ ու աշխարհայացք:

Արդիականության բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ մարդկային գրքունեությունը դառնում է **ռիսկայիհի:** Թեև գիտության ու տեխնիկայի աննախադեպ զարգացումը էապես նվազեցրել է ավանդական ռիսկի չափարաժինը (համաճարակներ, դժբախտ պատահարներ, տարերային աղետներ և այլն), բայց մեծացրել է ինստիտուցիոնալ ռիսկի չափարաժինը (լնտրություններ, կոնֆլիկտների կարգավորում, քաղաքական որոշումների կայացում

<sup>77</sup> Յայոր Կ., Смысл и назначение истории. М., 1991, էջ 154:

և այլն): Բացի այդ, եթե փակ հասարակություններում մարդիկ ապավիճում էին գերբնական ուժերին, ճակատագրին կամ առաջնորդի իմաստությանը, ապա ժամանակակից աշխարհում կենսական նշանակություն ունեցող հարցերում նրանք ստիպված են անձանք կայացնել որոշումներ՝ ապավիճելով սեփական փորձին ու ինտուիցիային:

Արդիականության վերոնշյալ առանձնահատկությունները անձի ամենօրյա կյանքը դարձնում են ժամանակատարածային խզվածքների մի անվերջ շղթա, որը գրեթե առնչություն չունի սերունդների ժառանգականության և նախորդ սոցիալ-քաղաքական փորձի հետ: Այս ամենի հետևանքով ավանդական կենսական կողմնորոշիչները ճգնաժամերի հաղթահարման հարցում գրեթե չեն աշխատում: Սակայն դա չի նշանակում, թե մարդիկ ընդիանրապես դուրս են մնում սոցիալական կյանքից: Մարդկանց սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական ռիսկածին իրողություններին հարմարվելու համար նրանք պետք է օժտված լինեն ժողովրդավարական ազատություններով: Եվ այնուամենայնիվ, արդիականությունը և նրան բնորոշ ռիսկային սոցիոմշակույթը հարուցում են զանազան հակասական հոգեբանական վիճակներ, որոնք արտահայտվում են գանգատների, կասկածանքների, մտատանջությունների և նմանատիպ այլ հոգեկան խախտումների ձևով: Այս առնչությանը Գի Դե Բորը իրավացիորեն նկատում է, որ ժամանակակից սոցիալական կյանքը մի շարունակական բնմադրություն է, որի ժամանակ տագնապների, անրավարարվածության և զգոհության «արտադրության» միջոցով ստեղծվում է յուրահատուկ ապրանք՝ նմանակում և ընդօրինակում: Այդ նպատակով ստեղծվում կամ հորինվում են, այսպես կոչված, «սպառող աստղեր», որոնց կյանքն ու ապրելակերպը դառնում է մասսաների երազանքը<sup>78</sup>:

Նման իրավիճակներում անձից պահանջվում է արագ համակերպվել փոփոխությունների հոսքին և կյանքի այլընտրանքներին, որպեսզի շիայտնվի կյանքի լրացնցքում: Նման վտանգը լուրջ հիմ-

<sup>78</sup> Стін Ги Дебор, Общество спектакля, М., 1999, էջ 53-54:

թեր ունի, քանի որ կենսագործունեության կազմակերպման նոր իրուղություններում մարդիկ գործնականում կորցնում են երթևմնի արտաքին այն հենարանները (հեղինակություն, ավանդույթներ, հավատ և այլն), որոնք մեծապես պայմանավորում էին նրանց վարքն ու գործուղությունները: Այս առնչությամբ հարց է ծագում, թե ինչպես և ինչ միջոցներով կարելի է կազմակերպել ու կարգավորել համատեղ գործունեությունը և ապահովել գործողությունների համաձայնեցվածությունը:

Ինչպես արդեն նշվեց, համատեղ գործունեության միասնական նպատակը կանխորոշում է մասնակիցներից յուրաքանչյուրի խընդիրն ու գործողությունների հաջորդականությունը: Սիասնական նպատակի պարագայում գործունեության մեջ ներառված մասնակիցներից յուրաքանչյուրի առանձին գործողությունը հանդես է գալիս որպես ընդհանուր գործունեության բաղկացուցիչ մաս և բխում է այդ ընդհանուրի տրամարանությունից: Բայց իրավիճակի բարդությունը նրանում է, որ ներառվելով համատեղ գործունեության մեջ՝ մարդիկ, որպես կանոն, նեկավարվում են տարբեր նպատակներով: Այդ նպատակների համընկեցումը ավելի շուտ պատահականություն է, քան օրինաչափություն: Այս առնչությամբ հարց է առաջանում, թե նման պարագաներում ինչպես է ձևավորվում կողեւկտիվ ինքնությունից ածանցյալ միասնական նպատակը:

Սխալ կլիմի կարծել, թե համատեղ գործունեության մեջ ներառված ամեն մարդ ունի միայն մեկ նպատակ: Կենսագործունեության ընթացքում մարդկանց մոտ ձևավորվում է նպատակների մի ամբողջական համակարգ, որոնցից մի նասը կարող է պայմանավորված լինել մարդկանց սոցիոմշակութային ինքնության առանձնահատկություններով, մյուս մասը կարող է լինել անցողիկ ու պատահական և այլն: Եվ հենց այս պատճառով, որ մարդիկ ունեն տարաբնույթ նպատակներ: Ստեղծվում է անհատական նպատակների համաձայնեցման և կողեւկտիվ նպատակի ձևավորման հնարավորություն: Նկատենք, սակայն, որ հարցը ոչ թե մարդկանց նպատակների պատահական համընկեցման մասին է, այլ համակեցության պահանջմունքի:

Այսինքն՝ համակեցության պահանջմունքը նպաստում է համատեղ գործունեության միասնական նպատակի ձևավորմանը, ինչը, իր հերթին, հասարակական կարգի ու կարգավորվածության նախապայմաններից մեկն է:

Ցանկացած սոցիալական համակարգ կայուն և կարգավորված է շնորհիվ այն բանի, որ ունի ինքնահարմարման ու ինքնակազմակերպման ընդունակություն: Սոցիալական համակարգի՝ որոշակի կենսունակության և կայունության դրսերման համար այն պետք է, կարողանա հակառակ ապակառուցողական երևույթներին, պետք է ունենա գործառական մի շարք հատկանիշներ՝ հարմարվողականություն, նպատակալացություն, ինտեգրման կարողություն, սոցիոմշակութային հարցույցների վերաբերման հնարավորություն և այլն: Գործառական այս հատկանիշների շարքում առանձնահատուկ դեր ու նշանակություն ունի սոցիոմշակույթը: Այն, մասնավորապես, կանխորոշում է սոցիալական սուբյեկտների փոխհարաբերությունների էությունն ու որակը, նպաստում գործունեության մեջ մարդկանց ներառվածությանը: Արևմտյան հասրակությունների փորձը ցույց է տալիս, որ կարգի ու կարգավորվածության տեսանկյունից ուժեղ են այն համակարգերը, որոնք կայունությունը, սոցիալական հավասարակշռությունը և ներհասարակական համերաշխությունը ապահովում են ոչ թե հարկադրանքի ինստիտուտների, այլ արժեքային նվիրվածության օգնությամբ<sup>79</sup>: Հասարակության կայուն զարգացումը առավելապես պայմանավորված է սոցիոմշակութային արժեքների այն համակարգով, որը ձևավորվում է սոցիալական դերերի ներդաշնակ փոխհարաբերություններ, վարդի միասնական շարժառիթներ և բարոյական կողմնորոշչներ:

Սոցիոմի շրջանակներում անձի կյանքն ու կատարած սոցիալական դերերը նպաստում են այնպիսի հատկանիշների ձևավորմանն ու փոխակերպումներին, որոնք կազմում են նրա հոգեբանական կերտվածքը: Սոցիալական շարժման ընթացքում հոգեբանա-

<sup>79</sup> Տե՛ս **Парсонс Т.**, Система современных обществ, М., 1997, էջ 162:

կան գործընթացները, իրենց հերթին, վերաճում են ինքնուրյան ձևավորման գործընթացների: Այդ փոխակերպումները ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է պարզել, թե անձի համար սոցիալական որ իրադարձություններն են իմաստալից, և ինչպես են դրանք հարուցում ինքնուրյան կազմավորման վիճակներ: Բայց հասկանալու համար, թե ինչով է պայմանավորված ինքնուրյան ձևավորմանը նպաստող իրավիճակների դերը, անհրաժեշտ է բացահայտել հասարակական կյանքում անձի զարգացման պայմանների ու հնարավորությունների առանձնահատկությունները:

Մարդու և հասարակության զարգացումը, արտադրական, ընտանեկան, բարոյական և այլ կարգի հարաբերությունները ձևավորվում ու կարգավորվում են հաղորդակցման ու գործունեության մեջ: Հենց այդ գործընթացներում էլ ձևավորվում են վարքի նորմերն ու կանոնները, փորձի կուտակման և հաջորդ սերունդներին այն փոխանցելու մեխանիզմներն ու եղանակները, կոլեկտիվ պատկերացումները, մարդկանց ինքնուրյան դրական ու բացասական գծերը և այլն: Այս ընթացքում անձի ինքնուրյան ձևավորման ու զարգացման առանձնահատկությունների վրա ազդում են այնպիսի գործոններ, ինչպիսիք են.

- սոցիալական հարմարվողականության անձի կարողությունները,
- սոցիալական ինքնաճանաչողությունն ու ինքնակողմնորոշումը,
- սոցիալ-պատմական և էքնոմշակութային առանձնահատկությունները:

Ցանկացած սոցիում (կայուն սոցիալական ընդհանրություն, որտեղ մարդիկ ունեն կենսագործունեության միասնական պայմաններ), մի ամբողջություն է, որը ձևավորվում է հարաբերականորեն ինքնուրույն խմբերի ու առանձին անհատների գործունեության փոխանակման արդյունքում: Տվյալ սոցիումի շրջանակներում մարդկանց ու խմբերի գործունեությունը կարգավորվում է ավանդույթների, իրավունքի ու բարոյական պարտադրանքների մեջ ամրագրված սո-

ցիալական նորմերով: Գիտության մեջ «սոցիում» հասկացությունը կիրառվում է հասարակության սոցիոմշակութային ամբողջականությունը բնութագրելու նպատակով: Սոցիումի ձևավորման և զարգացման օրինաչափությունների գործառության հետևանքով փոխվել ու զարգացել են նաև մարդու ինքնությունը, հոգեկերտվածքն ու խառնըվածքը: Բայց մարդու ինքնության զարգացումը կապված է նաև ընտանիքի, սոցիալական խմբերի և մշակույթի հետ:

Աշխարհի նկատմամբ մարդու վերաբերմունքի ձևավորման հարցում մեծ է հատկապես ինքնության այս կամ այն համակարգին նրա պատկանելիությունը: Մարդը չի կարող գոյություն ունենալ ինքնության այս կամ այն համակարգին պատկանելիությունից դուրս: Ամեն մի կոնկրետ անհատ ներառված է սոցիումի տարրեր ենթահամակարգերի մեջ, և նրանից յուրաքանչյուրը ազդում է նրա սոցիոմշակութային ինքնության ձևավորման վրա: Որքան շատ ենթահամակարգերի մեջ ներառված լինի մարդը, այնքան բազմազան կլինի նրա սոցիոմշակութային ինքնությունը: Հասարակության մեջ մարդու դերն ու դիրքը կանխորոշում են նրա գործունեության եղանակն ու բռվանդակությունը, հաղորդակցման ոլորտը, այսինքն՝ նրա կենսակերպը: Այդ իմաստով կարելի է ասել, որ կենսակերպը կանխորոշում են մարդու էքսոմշակութային ու սոցիոմշակութային ինքնությունն ու խառնըվածքը: Տվյալ սոցիումին բնորոշ առանձնահատկությունները տարրեր կերպ են արտացոլվում մարդու էքսոմշակութային ու սոցիոմշակութային ինքնության որակները մարդու համար գույտ արտաքին հանգամանքներ չեն: Շփման ու գործունեության լճարացքում այդ որակների մի զգալի մասը յուրացվում և դառնում են անձին ներհատուկ որակներ՝ կանխորոշելով նրա ինքնության կերտվածքի բովանդակությունը:

Սոցիալական խառնվածքը կամ սոցիոմշակութային ինքնությունը կարելի է բնութագրել որպես միևնույն մշակույթին պատկանող մարդկանց համար այն ընդհանուրը, որը ձևավորվում է ձգտումների, կողմնորոշումների, դիրքորոշումների հարաբերականորեն կայուն

համակարգ և գործառում է այնպես, ինչպես դա պահանջում են հասարակական կառույցները։ Սոցիոմշակութային ինքնությունը կենսական էներգիայի կազմնակերպման այնպիսի եղանակ է, ինչի արդյունքում ծագում է տվյալ սոցիոմշակությի պահանջներին համապատասխան գործեղություն։ Այդ ինքնության վրա, ինչպես արդեն նշեցինք, ազդում են տվյալ հասարակության սոցիոմշակութային ու քաղաքական գաղափարները, կրոնական պատկերացումներն ու տնտեսական գործունեության առանձնահատկությունները։

Սոցիոմշակութային ինքնության և խառնվածքի միջոցով նախորդ սերունդների բարոյական պատկերացումները՝ սերը, հանդուժողականությունը, քշնամաճը ու տագնապները փոխանցվում են նոր սերնդին։ Քանի դեռ կենսակերպի օրյեկտիվ պայմաններն ու պրակտիկան հարաբերականորեն կայուն են, հասարակության մեջ սոցիոմշակութային ինքնությունն ու սոցիալական խառնվածքը կատարում են կայունացնող գործառույթ։ Բայց երբ այդ պայմանները փոխվում և չեն համապատասխանում արդեն ձևավորված ինքնությանը, ապա այդ ինքնությունը դառնում է ապագործառական տարր։ Այս երևույթն առավել ակնհայտ դրսերումներ է ստանում արդի փոխակերպվող հասարակություններում, որտեղ, որպես կանոն, հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտների արդիականացումը չի ընթանում սեփական «ավանդական ինքնության» հիմքերի վրա, հանգամանք, որ այդ հասարակություններին դարձնում է ճգնաժամային ու վրարային։

Ի դեպք, հասարակության վրարային վիճակն արտահայտվում է նրանում, որ մարդիկ չեն կարող հենվել նախորդ սերնդի կուտակած փորձի, նորմերի ու սոցիոմշակութային արժեքների վրա, քանի որ փոփոխված նոր հանգանանքներում դրանք ոչ թե օգնում, այլ խանգարում են նոր իրավիճակներին հարմարվելու գործընթացներին։ Ընդ որում, մարդիկ ճգնաժամային իրավիճակը գգում և ընկալում են և ուղղակի և փոխարերական իմաստով։ Ուղղակի իմաստով ճգնաժամային իրավիճակի պատճառը սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական արմատական փոխակերպումներն են, որոնց հետևանքով եր-

բեմնի սոցիոմշակութային արժեքները, սոցիալական ինքնության որակների մի զգալի մասը կորցնում են իրենց լեզվահմտությունը (օրինականությունը): Նման իրավիճակներում հայտնված հետխորհրդային հասարակությունները լին տեսաբան Յ. Ստանիցկիսը անվանում է «կապիտալիզմ առանց պետության»<sup>80</sup>, քանի որ այդ հասարակություններում չուկայական հարաբերությունները դեռևս չունեն խստորեն սահմանված քաղաքակրթական կանոններ: Փոխարերական իմաստով ճգնաժամային են նաև այն իրավիճակները, որոնք դուր չեն գալիս այս կամ այն մարդուն, սոցիալական խմբին կամ հասարակության ինչ-որ շերտերի:

Կարելի է ասել, որ սոցիալական վթարների ու ճգնաժամների պատճառներից մեկն այն է, որ ժամանակակից սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային զարգացումները պարագորսալ դրսւորումներ ունեն: Բանն այն է, որ այդ զարգացումների ու փոխակերպումների ընթացքում հաճախ անտեսվում են մարդու գործունեության նպատակներն ու շարժառիթները, սոցիոմշակութային ինքնության որակները և այլն, այն դեպքում, երբ այդ փոխակերպումների նախաձեռնողն ու իրագործողը հենց մարդն է: Այլ կերպ ասած՝ հասարակական զարգացումների ու փոփոխությունների ցանկացած դրսւորում պետք է ունենա մարդկային դիմագիծ:

Վերջին տասնամյակների զարգացումները, օրինակ, վկայում են, որ ավելի շատ ուշադրություն է դարձվում փոփոխությունների ընդհանուր մշակութային, քան սոցիոմշակութային ձեռքբերումների վրա: Հարցն այն է, որ սոցիալական զարգացումները կարելի է դիտարկել երկու տարբեր տեսանկյուններից: Մի դեպքում այդ փոփոխություններն ու զարգացումները կարելի է դիտարկել գիտական նորարարության և գիտատեխնիկական արդյունավետության տեսանկյունից: Այս դեպքում, օրինակ, հետխորհրդային երկրներում ընթացող փոխակերպումները ընդհանուր մշակութային առաջընթացի անժխտելի իրողություններ են, քանի որ հիմնականում համապատաս-

<sup>80</sup> Станицкис Я., Посткоммунизм - явление тайны. // Социологические исследования, 2002, N 2, с.18.

խանոս են արդի տեխնիկական ու տեխնոլոգիական առաջընթացի ընդունված չափանիշներին: Մեկ այլ դեպքում՝ այդ զարգացումները կարելի է դիտարկել մարդու սոցիալական դերի ու դիրքի, անհատականության դրսորման հնարավորությունների, կենսամակարդակի և այլնի տեսանկյունից: Այս դեպքում առաջադիմության չափանիշ են դիտարկվում մարդկանց սոցիոմշակութային պայմաններն ու այդ պայմաններում ինքնադրսորման հնարավորություններ ստացած մարդը:

Առաջին դեպքում առաջադիմության մշակութային չափանիշները անդեմ ու անանձնական են, իսկ երկրորդ դեպքում՝ դիմավոր ու անձնավորված: Այս տեսանկյունից հարցը քննելիս կարող ենք ասել, որ փոխակերպվող հասարակություններում ճգնաժամային ու վրաբարային իրավիճակների առաջացման պատճառներից մեկն էլ այն է, որ փոխակերպումները հաճախ ընթանում են անդեմ ու անձնական շարժառիթներով: Ավելին, այդ փոխակերպումները ունեն տարածական բնույթ և կարևորվում են այն իրողությունները, թե դրանք որքանով են ընդգրկում կյանքի բոլոր ոլորտները (սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական, հոգեւոր): Մինչդեռ քիչ ուշադրություն է դարձվում մարդկանց սոցիալական ու սոցիոմշակութային գոյության ու վերարտադրության կենսական տարածության՝ որպես մարդկանց կենսական ուժերի դրսորման պայմանների բովանդակության վրա: Չպետք է մոռանալ, որ ցանկացած մշակույթը ունի որոշակի իդեալ և ուղղվածություն, և այդ մշակույթը կրողների համար իդեալը միշտ նշանակում է «քարիք», «քարեկեցություն» և այլն<sup>81</sup>:

Այսպիսով՝ սոցիալական փոխակերպումները համատեղ գրգռութեանության մեջ անձի ներառվածության տեսանկյունից քննարկելիս անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել այն սոցիոմշակութային հետևանքների վրա, որոնք դրական կամ բացասական ազդեցություն են բողնում անձի սոցիալական խառնվածքի և սոցիալական ինքնության ձևավորման ընթացքի վրա: Այս տեսանկյունից ուշադրության է

<sup>81</sup> Տե՛ս Հեյզինգա Й., Homo ludens, Մ., 1992, էջ 260:

արժանի Է. Ֆրոմի մոտեցումը: Ուսումնասիրելով ժամանակակից ամերիկյան հասարակության առանձնահատկությունները՝ Ֆրոմը նկատում է, որ ժամանակակից մարդու սոցիալական խառնվածքի վրա մեծ ազդեցություն է բռնել հատկապես շուկան: Սոցիալական խառնվածքի վրա բողած դրական հետևանքներից նա առանձնացնում է գործնականությունը, ջանադրությունը, զայվածությունը, համառությունը, կարգապահությունը և այլն: Բայց այդ նույն շուկայի ազդեցության տակ ամերիկյան հասարակության սոցիալական խառնվածքի և ինքնությանը բնորոշ գծերն են դարձել նաև կասկածամտությունը, երևակայության պակասը, ինքնուրույն որոշումներ կայացնելով վախը, անհատականության կորուստը և այլն: Ընդհանրացնելով շուկայի ազդեցության տակ խառնվածքի ձևավորման միտումները՝ Ֆրոմը նկատում է, որ մրցակցության փոխարեն աստիճանաբար ուժեղանում են համատեղ աշխատանքի հակումները, շահույթի աճի ձգումը փոխարինվում է հուսալի եկամուտ ապահովելու ցանկությամբ, իշխանության և իշխելու փոխարեն առաջին պլան է մղվում շուկայի և հասարակական կարծիքի ինստիտուտին ապավինելով պահանջմունքը և այլը<sup>82</sup>:

Այժմ փորձնենք պարզել անձի սոցիոմշակութային առավել տիպական այն որակները, որոնք նպաստում են համատեղ գործունեությունը ապահովող ինքնության ձևավորմանը:

Սոցիալ-փիլիսոփայական, սոցիոլոգիական և սոցիալ-հոգեբանական վերլուծություններում համատեղ գործունեությանը նպաստող ինքնության սոցիոմշակութային որակների կարևորման հարցում տրվում են տարաբնույթ մեկնաբանություններ: Եվ դա բնական է, քանի որ վերոհիշյալ գիտակարգերը ունեն հետազոտման տարրեր նպատակներ ու խնդիրներ: Մի բան ակնհայտ է, սակայն, որ անձի ինքնության սոցիոմշակութային որակները ունեն գործառական մեծ ծանրաբեռնվածություն և ծառայում են հասարակության և անձի փոխարարերությունների կարգավորմանը: Հարցն այս տեսանկյու-

<sup>82</sup> **Фромм Э.**, Человек для себя, Минск, 1997, № 355-356:

Այս դիտարկելիս կարելի է առանձնացնել անձի սոցիոմշակութային մի շարք որակներ, որոնք նպաստում են համատեղ գործունեության համար անհրաժեշտ ինքնության ձևավորմանը: Մասնավորապես.

**Հասարակականորեն օգտակար գործունեության շրջանակներում կոլեկտիվ առաջադրանքի կատարման պատրաստակամությունը:** Անձի սոցիոմշակութային այս որակը ունի առանձնահատուկ կարևորություն, քանի որ աշխատանքի հասարակական բաժանման ներկա փուլը աչքի է ընկնառմ գործառական կախվածության խորացմամբ, և կոլեկտիվ գործունեության յուրաքանչյուր օղակ վճռորոշ նշանակություն ունի աշխատանքի վերջնական արդյունքի ստացման հարցում: Ավելին, ժամանակակից պայմաններում աշխատանքային կարգապահությունը չափվում է ոչ միայն քանակական ցուցանիշներով, այլև՝ որակական, ինչը նշանակում է, որ կարևորվում է կոլեկտիվ առաջադրանքի նշանակության խմացության կարողությունը<sup>83</sup>: Անձի սոցիոմշակութային այս որակը կարելի է անվանել **կատարողական ինքնություն**:

**Հասարակականորեն օգտակար գործունեության շրջանակներում նոր խնդիրների ու նպատակների առաջադրման կարողությունը:** Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ գործունեության համակարգը դեկավարվում է հասարակական ու անհատական պահանջարկի տրամաբանությամբ, շատ կարևոր է, որ համատեղ գործունեության յուրաքանչյուր անդամ կարողանա ժամանակին զգալ հասարակական պահանջմունքների փոփոխության դինամիկան և առաջադրի համապատասխան խնդիրը: Այլ կերպ ասած՝ համատեղ գործունեության արդի համակարգերում արժմուրվում են ոչ միայն մարդկանց կատարողական ինքնության արժանիքները, այլև՝ նախաձեռնությունը, մրցակցության հակածությունը, գործունեության նպատակներն ու խնդիրները ժամանակին արդիականացնելու ընդունակությունը և այլն: Անձի սոցիոմշակութային այս որակը կարելի է անվանել **նախաձեռնողական ինքնություն**:

<sup>83</sup> Stéphane Joseph S., Roucex and Roland L.Warren, Sociology and introduction. Totowa, New Jersey, 1972, էջ 64:

**Հասարակականորեն օգտակար գործունեության շրջանակներում խնդրի լուծման առավել արդյունավետ եղանակի ընտրության կարողությունը:** Բանն այն է, որ ցանկացած խնդրի ունի լուծման տարրեր եղանակներ: Լուծման տարաբնույթ հնարավորությունների առկայությունը ենթադրում է, որ բուն գործունեությունը լուծման արդյունավետ եղանակների պարբերական փնտրումների գործընթաց է: Լուծման արդյունավետ եղանակի ընտրությունը ոչ միայն պահանջում է մասնագիտական, այլև սոցիալական ու տեխնոլոգիական քննադատության որոշակի ընդունակություններ: Այդ քննադատությունը վկայում է գործունեության համակարգի ներսում որոշակի տարածայնությունների և խնդրի լուծման եղանակի հարցում տարաբնույթ մեկնաբանությունների առկայության մասին: Ինչ վերաբերում է խնդրի լուծման արդյունավետ եղանակին, ապա կարևորվում է այն հանգամանքը, թե անձը որքանով է տիրապետում արդյունավետության տեխնիկական-տեխնոլոգիական ու սոցիալ-արժեքային չափանիշներին: Անձի սոցիոմշակութային այս որակը կարելի է անվանել քննադատական ինքնություն:

**Հասարակականորեն օգտակար գործունեության մեջ ներառվելու հատկությունը:** Գործունեության մեջ անձի ներառվածությունը ունի երկակի բնույթ: Մի դեպքում այն համատեղ գործունեության անհրաժեշտության գիտակցման և սոցիալական համակեցության տրամաբանությանը ենթարկվելու պահանջնունք է: Մյուս կողմից՝ այն բնութագրում է անհատականության ինքնահաստատման, ակտիվության դրսուրման, սեփական ծրագրերի ու նպատակների իրացման անձի կարորունակությունը: Առաջին դեպքում անձը հանդէս է գալիս որպես հասարակական ու խմբային արժեքների ու իդեալների վերաբարության սուբյեկտ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ակտիվ-ընտրողական դիրքորոշման իրացման սոբյեկտ: Երկու դեպքում էլ, սակայն, ներառվածության աստիճանը պայմանավորված է գործունեության առաջարկած խնդիրներին անձի հոգեբանական վիճակի համապատասխանությամբ: Ի դեպ, հարցի հոգեբանականացման դեպքում որպես ներառվածու-

թյան շարժառիթ կարող են ծառայել ներխսմբային փոխհարաբերությունների իրական մոտիվուրյունը, համերաշխուրյունը, շվման անմիջականությունը և նմանատիպ այլ գործոնները: Անձի սոցիոմշակութային այս որակը կարելի է անվանել **ներառվելու ինքնություն**:

**Հասարակականորեն օգտակար գործունեության շրջանակներում և հատկապես սահմանային իրավիճակներում արագ կողմնորոշվելու, սեփական հնարավորությունները ճիշտ գնահատելու և պատասխանատվություն ստանձելու ընդունակությունը:** Սահմանային իրավիճակներում, եթե նաև իշխում է տեղեկատվական անորոշությունը, իրադրության կառավարման և խուճապի չմատնվելու հատկանիշը համատեղ գործունեության ապահովման կարևոր նախապայմաններից մեկն է: Այս հատկանիշն առավել կարևոր է գործունեության այն բնագավառներում, որտեղ հնարավոր չեն նախապես կանխատեսել գործողությունների հաջորդականությունը, և հուսալիության գլխավոր երաշխիքը մարդկային գործոնն է: Անձի սոցիոմշակութային այս որակը կարելի է անվանել **պատասխանատու ինքնություն**:

Համատեղ գործունեության արդյունավետությանը նպաստող ինքնության տարատեսակների վերլուծությունը մարդկային փոխհարաբերությունների բնույթի ու բովանդակության պարզաբանման հարցում ունի սկզբունքային նշանակություն: Հարցը անմիջապես առնչություններ ունի արտադրության, փոխանակման, սպառման, քաղաքացիական հասարակության, սոցիալ-քաղաքական կայունության, հանդուրժողականության, կոնֆլիկտների հաղթահարման և նմանատիպ այլ խնդիրներին և առավել արդիական է ժամանակակից հասարակություններում օտարման տարատեսակ դրսորումների հաղթահարման համատեքստում:

Ժամանակակից ազգային ինքնագիտակցության ոլորզությունն այն է, որ մարդու մշտապես կանգնած է դժվարին ընտրության առջև. ինչպե՞ս համաձայնեցնի իր անձնական շահերը եքնութագային շահերի հետ, ինչպե՞ս համատեղի քաղաքացիական քարեկեցության իր առնդեք պահանջմունքները ազգային «քարձրագույն»

արժեքներին, որոնք, որպես կանոն, ամենօրյա կյանքի հետ անմիջական աղերսներ չունեն և հաճախ դառնում են նաև քաղաքական շահարկումների թիրախ: Այլ կերպ ասած՝ ժամանակակից ազգային գիտակցությունը կանգնած է իր ճակատագրի ազգային-էկզիւտենցիալ և ընկերային-գործնապաշտական ընդհանրությունների՝ որպես ընկերանշակութային երկարավոր համատեղման դժվարին խնդրի առջև:

### **3.3. Վարքի սոցիոմշակութային շարժառիթների մարդաբանական բնութագիրը**

**Անցյալ սերունդները բողել են մեզ ոչ այնքան  
հարցերի պատրաստի որոշումներ, որքան բուն  
հարցեր:**

**Սևանելա Կրպուեր**

Կյանքի պայմանների արտադրության ու վերարտադրության ընթացքում մարդը դրսնորում է նպատակառության ակտիվություն, որպեսզի կարողանա բավարարել իր նյութական ու հոգևոր պահանջմունքները: Այլ կերպ ասած՝ պահանջմունքները հանդիսանում են սոցիալական ակտիվության շարժիչ ուժեր: Պետք է նկատել, սակայն, որ հասարակության մեջ նյութական և հոգևոր պահանջմունքների բավարարումը, որպես կանոն, հնարավոր չէ առանց համատեղ գործունեության և միջանձնային փոխհարաբերությունների: Իսկ դա նշանակում է, որ պահանջմունքների սոցիալ-վիլխոտվայական և սոցիոլգիական վերլուծության ժամանակ առաջին պլան են մղվում մարդկանց շահերի, նպատակների, շարժառիթների հիմնահարցերը: Այս հիմնահարցերը կարևոր նշանակություն ունեն սոցիալական կյանքի ինքնազործ սուբյեկտ հանդիսացող մարդու վարքի մեխանիզմները ճիշտ հասկանալու համար: Հարկ է նկատել, սակայն, որ պահանջմունքներն ու շահերը վերանձնային գործուներ են և հիմնականում բացահայտում են մարդկանց սոցիալական վարքի տիպական, օրինաչափ և վերացական շարժառիթները: Եվ դա բնական է, քանի որ միայն այդ ճանապարհով կարելի է պարզաբանել կենսական կոնկրետ իրավիճակներում մարդկանց վարքի ընդհանուր օրինաչափությունները: Այսինքն՝ կենսագործունեության օրինաչափությունների բացահայտումը անհրաժեշտ, բայց ոչ բավարար պայման է անձի սոցիալական վարքի շարժառիթների լիարժեք իմացության համար: Բավական է նշել, որ սոցիալական կյանքում մարդկային վարքի սկզբունքների ձևավորումը սկսվել է հեռավոր անցյալում, և

այդ գործնքացներին ակտիվ մասնակցություն են ունեցել հնքագիտական սոցիալական դիրքորոշումները, հավատը, ակնկալիքները, ավանդույթները, սովորույթները և այլն: Իսկ դա նշանակում է, որ սոցիալական վարքի շարժափների անբողջական հայեցակարգի մշակումը հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե իմնախնդրի սոցիալ-փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական վերլուծությունները լրացվեն մարդաբանական վերլուծությամբ: Վերջինս կարևոր է նաև այն պատճառով, որ հնարավորություն է տալս իմնախնդիրը քննարկելու սոցիոմշակութային գործոնների համատեքստում:

Սոցիոմշակութային գործնքացների հետազոտման կարևորագույն առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ այս դեպքում հասարակության և անհատի հոգևոր փորձը դառնում է վերլուծության իմնական օբյեկտը: Պատահական չէ, որ արդի հասարակություններում գիտական ու գործնական մեծ հնչեղություն են ձեռք բերել սոցիոմշակութային գործնքացների, դրանց փոխակերպումների, մարդու անձնային բնուրագրերի վրա ունեցած ազդեցությունների, ինչպես նաև մարդկանց ակտիվ կենսադիրքորոշումների ներքին շարժափների իմնահարցերը: Այս իմաստով հասարակական կյանքի սոցիալ-փիլիսոփայական և մարդաբանական վերլուծությունները մի կողմից լրացնում են միմյանց, մյուս կողմից՝ ունեն մեթոդաբանական տարրերություններ:

Բանն այն է, որ մարդու վարքի ընդհանուր փիլիսոփայական և մարդաբանական վերլուծությունների ժամանակ թեև հետազոտման տեսադաշտում մնում են վարքի օբյեկտիվ պայմանները, բայց առաջին դեպքում բացահայտվում են որոշակի պայմաններում վարքի շարժափների օբյեկտիվ օրինաչափությունները, միտումներն ու մեխանիզմները և դրանք պայմանավորող արտածին գործոնները, մինչդեռ երկրորդ դեպքում հաշվի են առնվում նաև սոցիոմշակութային դաշտի ինքնածին, սուրյեկտիվ-անձնական գործոնները: Վարքի շարժափների համատեքստում սոցիոմշակութային գործոնների առանձնացումը ունի կարևոր նշանակություն, քանի որ սոցիալականությունը միշտ և անխուսափելիորեն արտահայտվում է

մշակույթի մի որոշակի ձևով և միայն այդ ձևով է ներգործում մարդու գիտակցության նպատականդիված-արժեքային ոլորտի վրա: Հարորդակցվելով մշակույթի և նրա հիմունքների հետ՝ մարդը ձեռք է բերում նպատակավաց գործունեության կարողություն:

Մարդկային վարքի ու գործունեության ընդհանուր փիլիսոփայական և մարդաբանական մոտեցումների տարրերակիչ առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ սոցիալ-փիլիսոփայական վերլուծություններում մարդու էությունը հիմնականում ածանցվում է սոցիալական բնութագրերից, մինչեւ մարդաբանական վերլուծություններում այն դիտարկվում է որպես կենսաբանական և սոցիալական բնութագրերի համադրություն: Սա կարևոր հանգամանք է, քանի որ մարդու էության ձևավորման ընթացքում կենսաբանական գործոնը նրա սոցիալական բնության նյութական անհրաժեշտ նախադրյալն է<sup>84</sup>: Կարելի է ասել, որ մարդկության սոցիալական նվաճումները մեծապես կանխորոշված են կենսաբանական ժառանգությամբ:

Այս առնչությամբ տեղին է նկատել, որ մարդու կենսաբանական առանձնահատկությունները միայն արտաքին չեն: Անգիացի հայտնի կենսաբան Էլուարդ Ռիլսոնը կարծում է, որ հավանաբար գոյություն ունի կենսաբանական մի այնպիսի որակ, որը կանխորոշում է մարդու սոցիոնշակութային ճակատագիրը: Պարզապես մարդը իր կենսաբանական գեներից այնքան է հեռացել, որ արդեն որոշիչ բնութագիր է դարձել միայն մշակույթը<sup>85</sup>: Այս հանգամանքը կարելի է բացատրել նրանով, որ մարդկության սոցիոնշակութային էվոլյուցիան շատ ավելի արագ է կատարվում, քան կենսաբանականը: Թեև, ինչպես նկատում է Ռիլսոնը, կա մի սահման, որից այն կողմ ինքնության կենսաբանական որակները կանխորոշում ու կարգավորում են սոցիոնշակութային էվոլյուցիայի գործընթացները<sup>86</sup>: Կենսաբանա-

<sup>84</sup> Stein Поршинев Б. Ф., О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии), М., «Наука», 1972, № 17:

<sup>85</sup> Stein Wilson E. O., On human nature.- Cambridge (NASS), London, Harvard univ.press, 1978, XII, p. 32:

<sup>86</sup> Stein Wilson E. O., On human nature.- Cambridge (NASS), London, Harvard univ.press, 1978, XII, p. 32:

կանի և սոցիալականի վերոհիշյալ փոխազդեցության, մտավոր և սոցիոմշակութային երևոյթների կապի հիմնահարցը առաջին անգամ խորությամբ մշակել է Հ. Սպենսերը: Նա թեև հոգեբանական ու սոցիալական երևոյթները չեր հանգեցնում կենսաբանականին, բայց այդ երևոյթների ծագումն ու զարգացումը բացատրելիս փորձում եր օգտվել կենսաբանական մեխանիզմներից: Սպենսերի կարծիքով, մասնավորապես, ֆիզիկական ու հոգևոր բարձր որակ ունեցող մարդիկ հասարակական զարգացման գործընթացներում հասնում են առավել հաջողությունների: Այս առնչությամբ կարելի է նշել, որ մարդու բնական-կենսաբանական էության տեսանկյունից ուրվագծվում են երկու հիմնական միտումներ:

Առաջին՝ մարդը աստիճանաբար կորցնում է իր բնական որակ-ները, և նկատվում է ազգաբնակչության առողջական վիճակի անկում: Քաղաքական բախումները, տնտեսական ճգնաժամները և, վերջապես, բնապահպանական հիմնախսնդիրները ոչ միայն բացասաբար են անդրադառնում մարդկանց դիմադրողականության կենսաբանական համակարգի վրա, այլև հարուցում են զանազան «սոցիալական հիվանդություններ» (հարբեցողություն, թմրամոլություն և այլն): Սոցիալական մարդաբանության ֆրանչիզի հայտնի տեսաբան Մ. Սոսար նկատում է, որ մարդկային մարմնի երեք հիմնական չափումները (կենսաբանականը, սոցիալականը և հոգեբանականը) ոչ միայն համագոյակցում են, այլև մարդկային մարմնի մեջ ձևավորում փոխազդեցությունների անկրկնելի համակարգ<sup>87</sup>:

Մարդու մարմնականության սոցիալական վերլուծության փորձները զարգացել են երկու հիմնական հարացույցների շրջանակներում: Մի դեպքում շեշտադրվում է մարդու մարմնականության կենսաբանական էությունը, որը աստիճանաբար հարմարվում է սոցիալական միավայրին՝ պահպանելով իր բնական վիճակը, մեկ այլ դեպքում շեշտադրվում է մարմնականության սոցիոմշակութային էությունը, որի «բնականությունը» միաձուլվում է սոցիալականին, քանի

<sup>87</sup> Стίу Быховская И. М., “Homo somaticos”: аксеология человеческого тела, М., 2000, էջ 33:

որ կեցության ֆիզիկական ու սոցիալական մակարդակները մշտապես գտնվում են փոխներգործության մեջ<sup>88</sup>:

Երկրորդ՝ մարդու աստիճանաբար կենառորդություն տեղափոխվում է տեխնոլոգիա, և տեղի է ունենում մարդու և տեխնիկայի ամրողաբեկում: Համապատասխան հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ արդի տեխնոլոգիական համակարգերը էապես ազդում են մարդու կենաքանական որակների վրա, և ձևափորվում է յուրատեսակ «տեխնոլոգիական մարդ»<sup>89</sup>:

Ի դեպ, մարդու սոցիոմշակութային առանձնահատկությունների վրա կենաքանական որակների ազդեցության կանխավարկածը հարուցում է լուրջ հարցադրումներ: Մասնավորապես, եթե ճիշտ է, որ մի շաբթ բարոյական զգացմունքներ (ինքնազոհողություն, այլասիրություն և այլն) արդեն իսկ ներդրված են մարդկանց գեներում, ապա բարոյական ու ցանկացած սոցիոմշակութային երևույթի գենետիկ պատճառականությունից հետևում է, որ հասարակության բարոյական վերափոխումը կա՞մ անհնարին է, կա՞մ անցանկալի, քանի որ այն տրված է բնությունից: Սակայն այս պնդումը այնքան էլ ճիշտ չէ, քանի որ մարդու ակտիվ-ստեղծագործ էակ է և կարող է որոշ չափով հակադրվել իր իսկ բնությանը: Ավելին, ինչպես ցույց են տալիս փորձնական տվյալները, գենետիկորեն ներդրված հատկանիշների դրսնորման համար անհրաժեշտ են համապատասխան պայմաններ: Այդ տեսանկյունից բնության և սոցիալական միջավայրի արհեստական հակադրումը արդարացի չէ: Այդ գործոններից յուրաքանչյուրը տարրեր չափերով ազդում և կանխորոշում է մարդկային վարքը, թեև այդ ազդեցության տոկոսային ճշգրիտ հարաբերակցությունը դժվար է որոշել:

<sup>88</sup> Стю Сокулер З. А., Социология постмодернизма. Сводный реферат, Социологические исследования на пороге XXI века. ИИОН РАН, М., 2000, т. 2 160:

<sup>89</sup> Гирц К., Влияние концепции культуры на концепцию человека.- Антология исследования культуры, т. 1, Интерпретация культуры, СПб., Университетская книга, 1997, с. 137.

<sup>90</sup> Stü Oldengoust A., Evolution and ethics.- Personalist, Los Angeles, 1978, Vol. 59, N 1, т. 66:

Մարդկային վարքի ու գործունեության մարդաբանական վերլուծության մեջ այլ առավելությունն էլ այն է, որ հնարավորություն է տալիս իիմնահարցերը քննարկելու սոցիալական նույնականության տեսանկյունից: Այս տեսանկյունը առավել կարևոր է ժամանակակից փոխակերպվող հասարակությունների իիմնախնդիրների համատեքստում, քանի որ ընթացող համակարգային փոփոխությունների հետևանքով փոխվում են ոչ միայն սոցիալական հարաբերությունների արտաքին դրսորումները, այլև մարդկանց ներաշխարիթ: Մանրամասն չանդրադառնալով սոցիալական նույնականության բովանդակությանը՝ նշենք միայն, որ սոցիալական նույնականությունը դրսուրվում է տարբեր սոցիալական հանրույթներին (ընտանիք, երնիկ խուճք, պետություն և այլն) մարդկանց պատկանելիության վերապրումների տեսքով: Ընդ որում, նույնականությունը ընկալվում է որպես որոշակի վիճակ, հարաբերականորեն վերջնական արդյունք: Հենց այն պատճառով, որ նույնականությունը մարդիկ ընկալում են որպես ավարտուն և կայուն վիճակ, հասարակական կյանքի արմատական փոխակերպումների փուլում ծագում է նույնականության ճգնաժամ: Բանն այն է, որ տնտեսական ու քաղաքական կյանքում արմատական փոփոխությունները, ցնցելով տվյալ հասարակության սոցիալական ակնկալիքների ողջ համակազզը, հարուցում են անորոշություններ ու ճգնաժամներ, որոնք, իրենց հերթին, դառնում են ագրեսիվության, հուսահատության, անտարբերության պատճառ: Փաստորեն՝ նույնականությունը արտացոլում է այն իրողությունը, թե մարդն իրեն ինչպես է ընկալում, բնուրագրում և վերապրում որպես հասարակական հարաբերությունների սուբյեկտ:

Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ նույնականության հասկացության օգնությամբ մարդաբանական վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու կապերի այն մեխանիզմները, որոնք առկա են անձի վարքի ու դրա սոցիոմշակութային պայմանափորվածության միջն: Պատահական չէ, օրինակ, որ հայ իրականության մեջ վերջին տարիների արմատական փոխակերպումների հետևանքով ծագել է լուսանցքային (մարգինալ) նույնականություն:

Այդ նույնականության կրողներն են համարվում այն անհատները, որոնք դեռևս տաստանվում են նախորդ և ներկա մշակույթների միջև՝ անհրաժեշտ չափով չտիրապետելով այդ նշակույթներից և ոչ մեկի նորմերին ու արժեքներին: Տարբեր նույնականությունների մեջ չփորփած և չկողմնորոշված մարդկանց այդ խումբը հայտնվել է ներանձնային կոնֆիլկտների ցանցում: Նույնականության ճգնաժամի այդ դրսնորումները հանդիսանում են հասարակության սոցիալական ինքնազգացողության յուրահատուկ ցուցանիշներ: Մեկ կարևոր հանգամանք ևս: Ի տարբերություն ընդիհանուր վիլյամսիայական ու սոցիոլոգիական վերլուծությունների՝ վարքի և գործունեության մարդարանական հետազոտման ժամանակ հնարավորություն է ստեղծվում ուշադրության կենտրոնում պահելու մարդու ստեղծագործական էության հիմնահարցը: Շրջապատող աշխարհի փոխարարերություններում մարդող արարող-ակտիվ կողմն է: Իր գործունեության շնորհիվ մարդն այս աշխարհին հաղորդում է որոշակի իմաստ ու նշանակություն: Կարելի է վստահաբար փաստել, որ մարդն է ստեղծում իր օրյեկտները: Պետք է ճկատել, սակայն, որ հասարակության հիմքը ոչ թե առանձին մարդն է, այլ մարդկային սոցիալականությունը:

Սոցիալական մարդարանությունը ելնում է այն սկզբունքից, որ մարդու էությունը կարելի է բացահայտել միայն այն դեպքում, եթե նրան դիտարկվում են իր անմիջական կենսագոյության շրջանականերից դուրս: Դեռևս Արխատոտելը գիտեր, որ մարդը հասարակությունից դուրս անբացատրելի է: Բայց մարդու գարգացումը ոչ միայն սոցիալական, այլև սոցիոմշակութային պայմանների ներգործության արդյունք է: Այդ տեսանկյունից սոցիալական ու սոցիոմշակութային պայմանները թեև փոխայմանավորված մեծություններ են, բայց ունեն նաև էական տարբերություններ: Այդ տարբերությունները բացահայտելու համար անհրաժեշտ է ցույց տալ, թե ընդիհանուր վիլյամսիայական և մարդարանական հետազոտությունների ժամանակ ինչն է դառնում ուսումնասիրման օրյեկտ: Համակարգային փոխակերպումների և մարդկանց կենսագործությունների վերլուծությունները ցույց են տալիս, որ ազատական-ժողովրդավարա-

կան համակարգի ձևավորման խնդիրներն ու դժվարությունները հիմնականում քննարկվում են սոցիալական պայմանների փոփոխությունների համատեքստում: Նման մոտեցումը հիմնավոր է այնքանով, որ սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային ենթահամակարգերում ճգնաժամային դրսնորումները, իրոք, խոչընդոտում են մարդկանց էութենական ուժերի լիարժեք դրսնորմանը:

Կասկածից վեր է, որ տնտեսական կյանքում սեփականության ձևերի փոփոխությունները, քաղաքական կյանքում բազմակուսակցական համակարգի ձևավորումը, սոցիալական կյանքում ինստիտուցիոնալ փոփոխություններն ու քաղաքացիական հասարակության ինստիտուտների ձևավորումը հարուցում են սոցիալական կոնֆլիկտները ու ապագործառական իրավիճակները: Բայց, ինչպես ցոյց են տալիս փոխակերպական գործընթացների արդյունքներն ու հետևանքները, սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական կյանքում նոր տիպի հարաբերությունների ու արժեքների հաստատման հաջողությունները մեծապես պայմանավորված են նաև սոցիոմշակութային պայմաններով: Հետխորհրդային ու հետսոցիալիստական երկրներում սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական փոխակերպումների ընդհանուր ու տարրերակից գծերի համեմատական վերլուծությունը ցոյց է տալիս, որ ազատականության և ժողովրդավարության հիմունքների ներդրման հաջողություններն ու անհաջողությունները մեծապես պայմանավորված են նաև տվյալ երկրի սոցիոմշակութային առանձնահատկություններով:

Մարդկային գործունեության ու վարքի ուսումնասիրության ժամանակ մարդարանական մոտեցման առավելությունները պայմանավորված են նաև նրանով, որ, ի տարրերություն տեսական-փիլիսոփայական ու ընդհանուր սոցիոլոգիական մոտեցումների, մարդարանական մոտեցումը ունի ընդգծված սոցիոմշակութային ուղղվածություն: Այս հանգանաճն ունի մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն, քանի որ անձի և հասարակության փոխարարերություննե-

րում մարդկային գործոնը ձեռք է բերում ուսումնավարական բնույթ<sup>91</sup> : Այս առնչությամբ մարդու և հասարակության փոխհարաբերություններում մարդը հանդես է գալիս որպես. ա) հասարակության օրյեկտիվ միտումների և զարգացման նախագծերի իրագործման սուբյեկտ, բ) հասարակության գործունեության սոցիոմշակութային ծրագրերի գաղտնազերծման բանալի, գ) սոցիալական կյանքը անհատականացնող ստեղծագործ ակտիվության կրող: Նույն համատեքստում հասարակությունը հանդես է գալիս որպես ա) մարդու՝ որպես սոցիալական եւկի կյանքի անհրաժեշտ պայման, բ) անհատականությանը նպաստող հնարավորությունների ամբողջություն, գ) սոցիալականացման չափորոշիչների ու պահանջների ամբողջություն, որը կարող է նաև խոչընդունել անհատականացման միտումներին:

Հաշվի առնելով այն հաճամանքը, որ հասարակության և անհատի զարգացման, գործառության ու վերաբերության սոցիոմշակութային պայմանների մեջ են մտնում նաև ավանդույթները, սովորույթները, էթնոմշակույթը, լեզվական միջավայրը և այլն, կարելի է ասել, որ սոցիոմշակութային գործընթացների բնուրագրման չափանիշը մարդն է: Մարդն է այս աշխարհին իմաստ հաղորդողը: Ցանկացած գործընթացի արժեքը չափվում է մարդու զարգացման մեջ ունեցած նշանակությամբ: Ընդ որում, հասարակության հիմքում ընկած է ոչ թե առանձին մարդը, այլ մարդկային սոցիալականությունը, որը կարող է համարժեք ներկայանալ միայն մշակույթի՝ որպես արդի սոցիալական փոխակերպումների մարդաբանական բացատրության հիմնական գործիքի միջոցով: Սոցիալականությունը որոշակի տեսք է ստանում նշակույթի մեջ, և միայն այդ կերպ այն կարող է հանդես գալ: Մշակույթի հետ հաղորդակցվելով և այն յուրացնելով՝ մարդը ձեռք է բերում վերափոխիչ գործունեության կարողություն:

Փիլիսոփայության տեսանկյունից սոցիոմշակության գործընթացը ներառում է երկու փոխարացող երևույթներ: Մի կողմից՝ ընթանում է արժեքների, նորմների և նշանային համակարգերի ձևավորում,

<sup>91</sup> Стéн Барулин В. С., Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. Монография СПб., 2000, էջ 426:

մյուս կողմից՝ տեղի է ունենում մշակութային ժառանգության յուրացում: Թե՛ առաջին և թե՛ երկրորդ դեպքում նպատակը սոցիալական ռեալության վերափոխումն է, ինչպես նաև նարդկային պատմության ընթացքում ստեղծված արժեքները անձի սեփականություն դարձնելը: Այս իմաստով կարելի է ասել, որ սոցիոմշակութային գործընթացները մշակութային բազմազան գործոնների ազդեցության տակ հասրակության սոցիալական էվոլյուցիայի անվերջ շղթա են:

Արդի սոցիոմշակութային գործընթացների նկատմամբ զիտական հետաքրքրության աճը պայմանավորված է նաև այն հանգամանքով, որ վերջին տարիներին ընթացող համակարգային փոխակերպումներն որակական փոփոխություններ են կատարել կենսագործունեության գրեթե բոլոր ոլորտներում. ստեղծել են սոցիալական, տնտեսական ու քաղաքական նոր իրողություններ, որոնք էապես ազդում են սոցիոմշակութային կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման ընթացքի վրա: Մասնավորապես,

- սոցիալ-տնտեսական գործընթացների համաշխարհայնացումը ավելի ու ավելի ուժեղ ներգրածություն է բռնուում սոցիումի, նրա նյութական ու հոգևոր կյանքի զարգացման վրա,

- կազմակերպչական-կառավարչական և նյութական-արտադրական ավանդական տեխնոլոգիաները գնալով կորցնում են իրենց երրեմնի նշանակությունը, և ձևավորվում են նորագույն տեխնոլոգիաներ (տեղեկատվական, սոցիալական, ինտելեկտուալ և այլն), որոնք ոչ միայն էապես փոխում են հասարակական կյանքի կազմակերպման եղանակը, այլև առաջին պլան մղում այնպիսի արժեքներ, ինչպիսիք են մարդկային ներուժը, զիտական զիտելիքը, սոցիալական կապիտալը, փոխընթանումը, երկխոսությունը և այլն),

- նոր տիպի զիտելիքների արտադրության և սպառման իմքերի վրա քաղաքակրթությունը արդյունաբերական հասարակությունից վերափոխվում է տեղեկատվական հասարակության, ինչի հետևանքով քայլայվում են սոցիալական ու տնտեսական նախորդ ինստիտուտները, և ձևավորվում են նոր սկզբունքներով գործող ինստիտուտներ,

- տեխնոլոգիական դետերմինիզմի և տնտեսակենտրոնության գաղափարախոսությունը աստիճանաբար իր տեղը զիջում է մարդակենտրոն գաղափարախոսությանը:

Նման գործընթացների համատեքստում սոցիոմշակութային երևոյթների, կյանքի կազմակերպման, կյանքի հոգևոր կողմնորոշչիչների արդյունավետ բացատրման և կանչատեսման մոդելների վիճակությունը ձեռք է բերել տեսական ու գործնական մեծ նշանակություն: Սոցիալական կյանքի արդի իրողությունները պահանջում են բազմակողմանիորեն ինաստավորել մարդկային կեցության բոլոր կողմերը: Այս խնդրի լուծման հարցում մեծ է հատկապես սոցիոմշակութային մարդարանության՝ որպես սոցիալական վիլյատվայության առանձնահատուկ ուղղության դերն ու նշանակությունը: Առավել ևս, որ ժամանակակից սոցիալական վիլյատվայության մեջ նկատվում է «սոցիոկենտրոնությունից մարդակենտրոնության» անցման միտում, ինչը արտահայտվում է սոցիալական, քաղաքական և տնտեսական կառուցվածքների անդեմ հարաբերությունների գործառությունից դիմային հարաբերությունների վերլուծության պահանջարկի ակտիվացմանը:

Սոցիոմշակութային գործընթացների գիտական-մարդարանական ինաստավորման արդիականությունը պայմանավորված է նաև մերոդարանական այլ հանգամանքներով: Մասնավորապես, ժամանակակից աշխարհում ընթացող համակարգային վոլյակերպությունները պահանջում են վերանայել և վերահմաստավորել աշխարհայացքային համակարգերը, նաև սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական գործընթացները դիտարկել արդի քաղաքակրթության զարգացման տրամադրանության համատեքստում: Հասարակության սոցիոմշակութային իրավիճակի ուսումնասիրությունները մի կողմից բացահայտում են կենսակերպի կոմկրետ դրսորումների առանձնահատկություններն ու նշակառաջին նախապատվորյունները, մյուս կողմից՝ բացահայտում արդի սոցիոմշակութային համակարգերում այն կայուն կազմավորումների տեղն ու դերը, որոնք հասարակության մե-

ծամանության համար ապահովում են կայունություն և միասնականություն:

Մարդկանց սոցիալական գործողությունների կարգավորումը, կենսագործունեության իմաստավորումը, ինքնանույնականացման միջոցով համախմբվածությունը և այլն տեղի են ունենում սոցիոնշակութային գործնթացների ազդեցության տակ: Մյուս կողմից նման սոցիոնշակութային գործնթացները հրահրվում են հենց մարդկանց կողմից, որոնք, ձգտելով բավարարել իրենց պահանջնունները, ստիպված են համատեղելու կարգավորել իրենց գործողությունները: Հասարակության սոցիոնշակութային գործնթացների սոցիալական ու մշակութային դիմամիկայի ուսումնասիրնան և հայեցակարգի մշակման հարցում մեծ է հատկապես Պ. Սորոկինի դերը: Ըստ նրա՝ սոցիոնշակութային գործնթացների մարդաբանական վերլուծության հիմքում ընկած է մարդու և մշակութի հարաբերակցության հարցը<sup>92</sup>:

«Մշակույթ» հասկացությունը բազմիմաստ է: Ամենաընդիմանուր ձևով այն կարելի է սահմանել որպես մարդկային կենսագործունեության կազմակերպման ու զարգացման յուրահատուկ եղանակ, որն արտահայտվում է նյութական և հոգևոր աշխատանքի արդյունքների, սոցիալական նորմերի, կազմակերպությունների, մարդ-բնություն և մարդ-մարդ հարաբերությունների ձևով: Այլ կերպ ասած՝ մշակույթի մեջ արտացոլված են այն հիմնական տարրերությունները, որոնք առկա են մարդկային կենսագործունեության և կյանքի կենսաբանական ձևերի միջև: Մշակույթը արտացոլում է նաև պատմական տարրեր փուլերում մարդկային կենսագործունեության որակական տարրերությունները: Մշակույթի մեջ ներառված են ինչպես մարդկային գործունեության առարկայական արդյունքները, այնպես էլ մարդկային կարողությունները, ձգտումները, ակնկալիքները և այլն: Առավել նեղ իմաստով՝ մշակույթը կարելի է մեկնաբանել որպես սոցիալ-

<sup>92</sup> Ст. Сорокин П., Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000, т.2 80:

բարոյական հարաբերությունների այնպիսի հատկանիշ, որը կանխորշում է բարոյական պահանջների, կանոնների, սովորույթների կազմը:

Նոյն բնութագիրը կարելի է տալ նաև սոցիոմշակույթին: Այն, ըստ Էրյան, արտացոլում է սոցիալական հարաբերությունների ու գործընթացների, կարգավորման մեխանիզմների, մարդկանց սոցիալական փոխներգործության կանոնների ու նորմերի, արժեքային գիտակցության, հասարակական կենսագործունեության տարրեր ոլորտներում դրանց մարմնավորման սկզբունքների և ավանդույթների ամբողջությունը: Եթե այս տեսանկյունից դիտարկենք սոցիոմշակույթի հիմնական գործառույթը, ապա կարելի է ասել, որ այն հանգում է սոցիալական սուբյեկտների (անհատ, խումբ, ժողովուրդ և այլն) փոխհարաբերությանն ու կենսագործունեության վերաբերակցությունների կարգավորմանն ու կանոնակարգմանը: Այլ կերպ ասած՝ սոցիոմշակույթը յուրահատուկ սոցիալական ինստիտուտ է, որի միջոցով կարգավորվում են սոցիալական հարաբերությունների ու գործընթացների վերաբերակցությունն ու փոխակերպումները: Իր դրսերման կոնկրետ ձևերում սոցիոմշակույթը կանոնների, ավանդույթների որոշումների բարդ կազմավորում է, որի օգնությամբ կարգավորվում են սոցիալական սուբյեկտների տնտեսական, իրավական, սոցիալական, բարոյական, տեղեկատվական, գեղագիտական հարաբերությունները: Սոցիոմշակույթի ներգործության շնորհիվ իրականացվում են հասարակական օրգանիզմի գործառությունն ու զարգացունք, մարդկանց սոցիալականացումն ու սերունդների սոցիոմշակութային ժառանգականությունը:

### **3.4. Նույնականության ճգնաժամ և սոցիոմշակութային անվտանգություն**

**Կյանքի արվեստը ոչ այնքան այն է, որ հարմար գնացք նավեմ, որքան այն, որ իշնես հարկավոր կայարանուն:**

**Զիգֆրիդ**

Ժամանակակից սոցիալական վիխտփայության մեջ նկատվող միտումներից մեկն այն է, որ սոցիոկենտրոնությունից աստիճանաբար անցում է կատարվում մարդակենտրոնությանը, ինչը նպաստում է սոցիալական ու տնտեսական կառույցների անդեմ հարաբերությունների վերլուծությունից դիմային հարաբերությունների վերլուծությանը անցնելուն:

Սարդկային գործունեության ու վարքի ուսումնասիրության ժամանակ մարդաբանական մոտեցման առավելությունները պայմանավորված են նրանով, որ ունեն ընդգծված սոցիոմշակութային ուղղվածություն: Սոցիոմշակութային գործընթացների նկատմամբ գիտագործնական հետաքրքրության աճը պայմանավորված է նաև այն հանգամանքով, որ վերջին տասնամյակներում ընթացող քաղաքակրթական լուրջ փոխակերպումները որակապես փոխել են նաև մարդկային կենսազործունեության գրեթե բոլոր ոլորտները, ստեղծել նոր լրողություններ, որոնք էապես ազդում են սոցիոմշակութային կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման ընթացքի վրա: Ինչ վերաբերում է փոխակերպվող հասարակություններին, ապա հաշվի առնելով նրանց զարգացմանը բնորոշ միտումները՝ կարելի է առանձնացնել մի շարք հանգամանքներ, որոնք էապես ազդում են նույնականության ու համակեցության համար անհրաժեշտ ինքնության ձևավորման վրա:

Առաջին՝ մեծացել է հասարակական գործընթացների զարգացման ու փոփոխման արագությունը: Կյանքի ոիքմի փոփոխությունը պահանջում է ճկունություն և արագ կողմնորոշվելու ընդունակու-

թյուն: Հետխորհրդային փոխակերպումների հետևանքով փոխվել են նաև սոցիոմշակութային հարացույցները, արժեքային կողմնորոշումները, մարդկանց ինքնառքսկորման հնարավորությունները և այլն: Եթե ավանդական փակ հասարակություններում անձը ձևավորվում էր սոցիալական հստակ չափորոշիչների՝ կողեկտիվ պատկերացումների ու միասնական քաղաքական համակարգի շրջանակներում, ապա ժամանակակից անձի ձևավորումը ընթանում է վերացական համակարգերի ներգրծության տակ, որոնք նաև նշտապես առաջադրում են այլընտրանքային հնարավորություններ ու քաղաքական նախապատվություններ:

Երկրորդ՝ փոխվել է հասարակության ինստիտուտային համակարգի ներքին բովանդակությունը: Զնավորվել են սոցիալ-քաղաքական այնպիսի ինստիտուտներ, որոնք նախկինում ընդիանուապես գոյություն չունեին: Այս ամենի հետևանքով ծագել է համաշխարհայնացման մակրոմիտումների և անձնային դիսպոզիցիաների փոխարքերությունների վերլուծության անհրաժեշտություն: Ինչպես նկատում է անգլիացի նշանավոր սոցիոլոգ Ա. Գիլբերտը, «մարդկային պատմության մեջ առաջին անգամ «ես»-ը և հասարակությունը միմյանց հետ կապվել են գլոբալ մասշտարով»<sup>93</sup>: Իսկ դա նշանակում է, որ անհրաժեշտ է բացահայտել, թե ինստիտուտային փոխակերպումների հետևանքով ինչպես են փոխվում անհատները, նրանց քաղաքական նախապատվությունները և սոցիոմշակութային նույնականության չափորոշիչները:

Երրորդ՝ ժամանակակից փոխակերպվող հասարակությունների բնորոշ գძերից մեկն էլ դարձել է անորոշությունների ու ոլուկայնության աննախադեպ աճը: Ի հավելումն ապածի՝ ոլուկային իրավիճակները վերարտադրվում ու նորացվում են, ինչը խոչընդոտում է նույնականության կայուն չափորոշիչների գործառական հուսալիությանը: Փաստորեն՝ կենացագրություններում կազմակերպման նոր իրողություններում մարդը գործնականում կորցրել է նույնականու-

<sup>93</sup> Giddens A., Modernity and Self-identity.-Stanford:Stanford University Press, 1991, p. 32.

թյան երբեմնի հենարանները, որոնք մեծապես պայմանավորում էին նրա վարքն ու գործողությունների տրամարանությունը:

Որոշակի կենսունակություն և կայունություն դրսւորելու, ապա-կառուցողական երևոյթներին հակադրվել կարողանալու համար սոցիալական համակարգը, պետք է ունենա գործառական մի շարք հատկանիշներ (նպատակապացություն, հարմարվողականություն, սոցիոմշակութային նույնականության վերարտադրման հնարավո-րություններ և այլն): Գործառական այս հատկանիշների շարքում առանձնահատուկ դեր ու նշանակություն ունի սոցիոմշակությը: Այն, մասնավորապես, կանխորոշում է սոցիալական սուբյեկտների փոխարարելությունների էությունը, առաջարդում է նույնականու-թյան չափորոշիչներ, նպաստում է համակեցության ապահովման համար անհրաժեշտ ինքնության ձևավորմանը և այլն: Այս տեսան-կյունից սոցիոմշակույթի գլխավոր առանձնահատկությունը սո-ցիալական ընտրասերումն է, ինչը նպաստում է ստեղծագործ, մար-դասեր, նույնականության ճգոտող մարդու վերարտադրությանը: Այս իմաստով իրավացի են այն հեղինակները, որոնք գտնում են, որ մար-դու վարքը կարելի է հասկանալ ու կանխատեսել, եթե իմանանք նրա «գոյության ծրագիրը»:

Մարդկային վարքի ու գործունեության մարդաբանական վերլու-ծության առավելություններից մեկը հենց այն է, որ հնարավորություն է ստեղծում իմանահարցերը քննարկելու սոցիալական նույնականու-թյան տեսանկյունից: Հանգամանք, որ առավել կարևոր է ժամանա-կակից փոխակերպվող հասարակությունների հիմնախնդիրների հա-մատեքստում: Բանն այն է, որ հետխորհրդային երկրներում զնիա-ցող փոխակերպումները առնչվում են ոչ միայն սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններին, այլև մարդկանց ներաշխարհին, արժեքային կողմնորոշումներին ու համակեցության չափորոշիչներին:

Սոցիումի մեջ ինտեգրվելու ճգոտումը մարդու կարևորագույն սո-ցիոմշակութային պահանջմունքներից մեկն է: Սոցիալական տարա-ծության մեջ կողմնորոշվելու, ինչպես նաև սոցիալական տարա-բնույթ խմբերին պատկանելու հակվածությունը սոցիալական նոյ-

նականության դրսորման յուրահատուկ եղանակ է: Առօրյա կյանքում մարդիկ նույնականությունը ընկալում են որպես ավարտուն և անփոփոխ վիճակ: Հոգեբանական մակարդակում մարդիկ նույնականության կարիք ունեն, քանի որ որոշակի ավանդույթների, մշակույթի, հավատի ու դերային հարաբերությունների հիմքի վրա ձևավորված նույնականությունը կյանքի հուսալիության, կանխատեսվածության և անվտանգության «սոցիոմշակութային ապաստարանի» գործառույթ է կատարում: Պատահական չէ, որ սոցիալ-վիճակովայական ու սոցիալ-հոգեբանական գրականության մեջ նույնականությունը հաճախ մեկնարանվում է որպես տարբեր խմբերի կողմից սեփական շահերի պաշտպանության նպատակով համերաշխության, համախմբվածության ու փոխօգնության պահպանման ձգուում: Ֆրեյդը նույնականությունը դիտարկում էր որպես երեխայի և ծնողի նույնացման անգիտակցական հուզական ձգուում: Ծնորհիվ նույնականացման՝ ամեն անհատ կրում է իր ցեղի հոգին, հավատը, քաղաքացիական կացությունը և այլն<sup>94</sup>:

Մարդու սոցիոմշակութային նույնականության կողմնորոշչները եւսպես փոխվում կամ վերափականաստավորվում են: Մարդը քաց համակարգ է և մշտապես ընդլայնում է իր փոխհարաբերությունների ու համակեցության շրջանակները: Այս ինաստով մարդկանց հետաքրքրություններն ու կենասարքաբորոշումներն ավելին են, քան նրանց սոցիոմշակութային նույնականության կաղապարները: Բանն այն է, որ վարքի ընտրության կամ, օրինակ, քաղաքական ինքնորոշման այլնուրանքների տատանման աստիճանը ավելի մեծ է, քան այն հնարավորությունները, որ ընձեռում է սոցիոմշակութային նույնականությունը: Մասնավորապես, երբեմն մարդկանց կողմնորոշումների ու վճիռների վրա կարող են ազդել սոցիալ-հոգեբանական այնպիսի ապրումներ կամ իրադրային այնպիսի հանգանաքներ, որոնք կարող են և չհամապատասխանել նրանց սոցիոմշակութային նույնականության կաղապարների բովանդակությանը: Այս առնչությամբ

<sup>94</sup> Стін Фрейд З., Массовая психология и анализ человеческого Я//Фрейд З., Избранные, Кн. 1, М., 1999, № 14:

Ե. Ֆրոմը նկատում է, որ ճգնաժամային իրավիճակներում մարդկանց մեծամասնությունը հակվում է ավտորիտար քաղաքական իշխանության գաղափարին, թեև հնարավոր է, որ նրանք իրականում ունեն նույնականության ժողովրդավարական կողմնորոշչներ<sup>95</sup>: Այս փաստն իսկ ցույց է տալիս, որ մարդկանց սոցիոմշակութային նույնականությունը այլընտրանքային է, և հաճախ էական տարրերություններ կարող են նկատվել մարդկանց համոզմունքների և գործնական-իրադրային կողմնորոշումների միջև: Երկատվածության նման իրավիճակները առավելապես բնորոշ է արդի տեղեկատվական քաղաքակրությանը, որտեղ մարդկանց իրական ու վիրտուալ կյանքում գործում են սոցիոմշակութային նույնականության տարրեր չափորոշիչներ:

Նույնականության նկատմամբ «անհավատարմության» այս երևոյթը մասնագիտական գրականության մեջ դիտարկվում է որպես նույնականության ճգնաժամ: Նույնականության ճգնաժամը բնորոշ է սոցիալական այն համակարգերին, որոնցում հասարակական կյանքի ոլորտների արդիականացումը չի ընթանում սեփական «ավանդական ինքնության» հիմքերի վրա: Ի դեպ, հասարակության վրարային վիճակը արտահայտվում է նրանում, որ մարդիկ չեն կարող հենավել նախորդ սերնդի կուտակած փորձի, նորմերի, սոցիոմշակութային արժեքների վրա, քանի որ փոփոխված նոր համագումանքներում դրանք ոչ թե օգնում, այլ խոչընդոտում են նույնականության ձևավորմանը: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է լեհ հայտնի սոցիոլոգ Շտոմպական, սոցիալական վթարեները առաջին հերթին մշակութային վթարներ են, քանի որ խարիսում ու քանդում են սոցիալական իրականության ավանդական խորհրդանշների, իմաստների ու նշանակության իմունքները<sup>96</sup>:

Մշակութային վթարներն ու ճգնաժամները, որպես կանոն, հարուցում են երկու կարգի հետևանքներ: Առաջին՝ կյանքի կազմակերպ-

<sup>95</sup> Stein Фромм Э., Душа человека. Ее способность к доброму и злу. М., 1992, № 21-22:

<sup>96</sup> Stein Штомпка П., Культурная травма в посткоммунистическом обществе/статья вторая// «Социологические исследования», 2001, N 2, № 10:

ման ու կանոնակարգման նախորդ եղանակի փլուզումը հարուցում է մասսայական ապակողմնորշվածություն և նույնականության կրուստ: Երկրորդ՝ անմիջապես ծագում է նշակութային նոր մոդելի անհրաժեշտություն: Այս համատեքստում նույնականության կրուստը արտահայտվում է նրանով, որ մարդիկ կորցնում են սոցիալական միջավայրում կողմնորշվելու հմտությունները, իսկ արտաքին միջավայրն այլևս չի համապատասխանում նրանց ակնկալիքներին: Պատկերավոր ասած՝ մարդիկ կորցնում են սոցիալական հայելու մեջ արտացոլվելու հատկությունը: Նման դեպքերում ծագում է անվստահության ու տագնապի, ճգնաժամի ու հուսահատության զգացողություն, ինչն իր հերթին դժվարացնում է համատեղ գործունեության մեջ մարդկանց ներառվածությունն ու ինքնախրացունը: Հանրահայտ փաստ է, որ մարդկանց նույնականությունը ինստիտուցիոնալացված է (ընտանիք, մասնագիտություն, ազգ, պետություն և այլն): Ինքնին հասկանալի է, որ համակարգային փոխակերպումների ընթացքում բովանդակային փոփոխության են ներարկվում նաև վերոհիշյալ ինստիտուտները, և փոփոխություններին շնախապատրաստված մարդկանց մի զգալի հատվածը ապրում է «կենսագրության կորստի» յուրահատուկ մի փորձաշրջան:

Զնականորեն մարդու անհատական կենսագրությունը բնութագրվում է անցյալի ու ներկայի միասնությամբ: Կենսագրությունը, մի կողմից, ապրած կյանքն է, մյուս կողմից՝ ապրելու ապագա ծրագիրը: Բայց անձնական մակարդակում մարդու կենսագրության ամբողջականությունը պայմանավորված է ոչ թե ապրած անցյալով, այլ ակնկալիությունունը և կանխատեսելի ապագայով: Ապագայի հավանականությունը և կանխատեսելիությունը մարդու նույնականության հուսալիության գլխավոր երաշխիքն են: Այդ իմաստով ինստիտուցիոնալ կտրուկ փոփոխությունները եապէս խարիսում են մարդկանց կյանքի ծրագրերի իիմքերը, ստիպում արմատապես վերանայել այդ ծրագրերը, ինչը, բնականաբար, փոխում է նաև նրանց կենսագրությունը: Նման դեպքերում ապագան դառնում է անորոշ, քանի որ քանդվում են համապատասխան ինստիտուտների մեջ ամրագրված

և մշակույթի մեջ բովանդակող ապագայի օրյեկտիվ հիմքերը: Բայց այդ ամենի հետևանքով անհետանում է նաև անցյալը, քանի որ ապագան այլևս հանդես չի գալիս որպես նրա չափորոշիչ ու մեկնարանուրյուն: Սոցիոմշակութային համակարգերի արմատական փոխակերպումների հետևանքով անցյալը վերածվում է իրադարձությունների անկարգ հավաքածուի:

Սոցիոմշակութային նույնականությունը ցույց է տալիս, թե մարդը հասարակության մեջ իրեն ինչ տեղ ու դեր է հատկացնում, որ սոցիալական խմբին կամ խավին է վերագրում իր պատկանելիությունը, ում է համարում օտար և այլն: Սոցիալական նույնականությունը նաև ինքնության ձևավորման գործընթաց է, քանի որ իրեն նույնականացնելով այս կամ այն մշակութային համակարգին՝ անձը ձեռք է բերում ինքնության համապատասխան որակներ: Լայն իմաստով ցանկացած սոցիոմշակութային նույնականության հիմքում ընկած է պատկանելիության ու կապվածության հոգեբանական ապրումը, թեև որոշ հանգամանքներում ու դեպքերում նույնականության ձևավորման հիմքում կարող է ընկած լինել օտարին հակադրվելու սկզբանքը: Նկատենք, սակայն, որ նման սկզբունքով ձևավորված նույնականությունները չեն կարող գործառել որպես կայուն կազմավորումներ, քանի որ մարդկանց համագոյակցության տարանջատման հիմքում ընկած է բացասական որակների հակադրումը: Այս երևույթը առանձնապես մեծ տարածում ուներ խորիրդային հասարակությունում, որտեղ մարդկանց համախմբման և նույնականության ձևավորման նկատառումներով իշխանությունները մշտապես ստեղծում ու քարմացնում էին արտաքին ու ներքին քշնամու կերպարը: Ցանկացած, առավել ևս փոխակերպվող հասարակություններում «**ագրեսիվ մորթիկացիայի**» այս քաղաքականությունը համակարգի աննպաստ պայմաններին հարմարվելու և սոցիալական դժգոհությունները զլսապելու նպատակ է հետապնդում և որսուրվում է պահպանողական ու ազգայնական գաղափարախոսությունների տեսքով: Այս առնչությամբ կարելի է վստահաբար պնդել, որ քանի դեռ ներհասարակական կյանքի կազմակերպումն ու համախմբումը ընթանում են «**քա-**

**ցասական նույնականության»** տրամաբանության շրջանակներում, նշանակում է այդ հասարակությունը տառապում և սոցիոնշակութային իշխանությամբ:

Նույնականության ճգնաժամի հարուցած բացասական հետևանքներից մեկը հասարակության որոշ շերտերի մարգինալացումն է: Ի դեպ, Ռոբերտ Պարկը մարգինալությունը (լուսանցքայնություն) բնութագրում է որպես իրար հետ մրցակցող մշակույթների սահմանագծում հայտնված անհատների այնպիսի վիճակ, որը ծագում է բոլոր այն դեպքերում, երբ մարդիկ փորձում են միաժամանակ ինքնանույնականալ տարրեր սոցիոնշակութային սկզբունքներով դեկավարող խմբերին ու խավերին<sup>97</sup>: Մարգինալության առաջացման պատճառներից մեկն էլ այն է, որ համակարգային փոխակերպումների ընթացքում համապատասխան սոցիոնշակութային պատրաստվածություն չունեցող մարդիկ ստիպված են սոցիալական մեկ կարգավիճակից անցնել մեկ այլ կարգավիճակի՝ փոխելով նաև իրենց կարգավիճակը, կապերն ու արժեքային կողմնորոշումների համակարգը: Պետք է նկատել, սակայն, որ կարգավիճակի փոփոխության ընթացքում մարդկանց նույնականության կոռորդնատների փոփոխությունը կարող է արտահայտել գործառական տարրեր վիճակների բնութագիրը: Սի դեպքում, օրինակ, մարգինալությունը կարելի է դիտարկել որպես կարգավիճակը փոխելու և նոր նույնականություն ընտրելու գործընթացում հայտնված մարդու կամ խմբի վիճակ (ռինամիկ մարգինալություն), մեկ այլ դեպքում՝ որպես հասարակության սոցիալական կառուցվածքում լիովին մեկուսացված, սոցիալական երաշխիքներից ու իրավիճակներից գրկված մարդու կամ խմբի վիճակ (կառուցվածքային մարգինալություն):

Դիմամիկ մարգինալությունը ցանկացած փոխակերպվող հասարակությանը բնորոշ կարգավիճակ է, քանի որ նման հասարակություններում ընթանում են այնպիսի խորքային տեղաշարժեր, որոնք պահանջում են վերանայել աշխարհի ու նրանում մարդկանց տեղի

<sup>97</sup> Stéu Park R. E., Human Migration and the Marginal Man.-AJS. 1928, Vol. 33, N 6, էջ 881-893:

ու դերի մասին երբեմնի պատկերացումները: Դինամիկ մարզինալությունից դրւու գալու և կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման նոր մշակույթին հարմարվելու համար առաջին հերթին անհրաժեշտ է, որ մարդիկ գիտակցեն իրենց սոցիալական շահերը: Այդ իրավիճակից դրւու գալու և նոյնականության ճգնաժամը հաղթահարելու տարրերակներից մեկն էլ պատրաստի սոցիոմշակութային որևէ մոդելի ներդրումն է: Բայց, ինչպես ցույց է տալիս խորհրդային երկրների փոխակերպումների փորձը, սոցիոմշակութային նոյնականության ճգնաժամի հաղթահարման այս ուղին արդյունքներ տալիս է միայն այն երկրներում, որոնք ունեն համապատասխան պատմական փորձ, պայմաններ, էթնոմշակութային նախադրյալներ և այլն: Հակառակ դեպքում նոյնականության ընդօրինակված սոցիոմշակութային հարացույցներն բացառապես կրում են ձևական բնույթ և չեն կատարում համակեցության ձևավորման ու նոյնականության կազմավորման իրենց գործառույթները: Նման դեպքերում նոյնականության ճգնաժամը ոչ թե հաղթահարվում է, այլ ստեղծվում է «քեմականացված նոյնականություն»<sup>98</sup>:

Քեմականացված նոյնականության դրսերման ձևեր են պահվածքը, հագուստը, խոսկելածեր, կենցաղը և այլն: Անցումային փուլերում քեմականացված նոյնականության մասսայական դրսերման պատճառներից մեկը համապատասխան կրթության, դաստիարակության, կենսափորձի պակասն է, նաև գավառամտությունը: Քանի որ նոյնականության այս կամ այն մշակույթի քեմականացման ժամանակ խորությամբ չեն յուրացվում ընդօրինակված մշակույթի բարյական էությունն ու բովանդակությունը, այդ պատճառով էլ նման նոյնականությունները չունեն խաղի կայուն կանոններ: Մարդիկ կարող են ունենալ վերնախավին բնորոշ նոյնականության արտաքին հատկանիշներ՝ չունենալով, սակայն, համապատասխան ընդունակություններ ու բարյականություն:

<sup>98</sup> Ст'ю Ионин Л. Г., Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М., 2000, кг 242:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ իրականության արժևորման և համապատասխան արժեքային համակարգ մշակելիս անձը միայն իր դիրքից ու դերից բխող շահերը չի արտահայտում, կարելի է ասել, որ «նույնականությունը սուբյեկտիվ ռեալության որոշիչ տարրերից մեկն է»<sup>99</sup>: Փոխակերպվող հասարակություններում սուբյեկտիվ ռեալության և սուբյեկտիվ նույնականության դրսերումները լայն տարածում ունեն հատկապես քաղաքական ոլորտում: Նման հասարակություններում ձևավորված քաղաքական կուսակցությունները, որպես կանոն, ունեն ոչ քեզ քաղաքական, այլ մշակութային բովանդակություն: Թեև այդ կուսակցություններից շատերը ձևավորել են ժողովրդավարական բնույթի կուսակցական քաղաքականության արտաքին հատկանիշներ (ծրագիր, առաջնորդ, մամուլ և այլն), բայց ծրագրային դրույթներով միմյանցից գրեթե չեն տարբերվում: Նրանք չեն ներկայացնում սոցիալական կոնկրետ խավերի շահերը և հիմնականում հանդես են գալիս որպես նույնականություն փնտրող մարդկանց ժամանակավոր ապաստարաններ:

Ոչ հեռու անցյալում տարածված տեսակետ էր, թե համաշխարհայնացման միտումները, նյութական մշակույթների համաքաղաքակրթական բովանդակության մասսայականացումը և կյանքի անհատականացումն ու միակերպությունը աստիճանաբար նվազեցնում են ազգային նույնականության գործառական հնարավորությունները: Բայց վերջին տասնամյակներում սկսված գործընթացները ցույց տվեցին, որ «արևմտյան հասարակությունները արդեն գտնվում են հետազգայնական փուլում» պնդումը այնքան էլ չի համապատասխանում իրականությանը: Համաշխարհայնացման գործընթացներին գուգահեռ՝ էթնոմշակութային նույնականության աճող պահանջմունքը վկայում է, որ ժամանակակից քաղաքակրթության զարգացումները ազգային նույնականությանը սպառնացող մարտահրավերներ են պարունակում: Ելնելով այս իրողությունից և հաշվի առնելով հարցի տեսական ու գործնական կարևորությունը՝ անհրաժեշտ է նորովի

<sup>99</sup> Բերգեր Պ., Լուկման Տ., Социальное конструирование реальности, М., 1995, с.279.

բացատրել նաև ազգային նույնականության արդիականացման սովորմանը պատճառներն ու շարժադրները։ Այս առնչությամբ նույնականության հիմնախնդրի արդիականացման բացատրական հայեցակարգերում կարելի է առանձնացնել մի շարք պատճառաբանություններ։

Առաջին՝ առավել զարգացած երկրների տնտեսական ու տեխնոլոգիական ազրեսիվ քաղաքականության հետևանքով մրցակցությանը չփիմացող երկրներն ու ժողովուրդները, չունենալով հակագրման արդյունավետ այլ միջոցներ, ազգային նույնականությունը դարձնում են ներքափանցումները կանխարգելող զաղափարախոսություն և քարոզչություն։

Երկրորդ՝ համաշխարհայնացման հետևանքով տեղի է ունենում նյութական և հոգևոր մշակույթների համասեռացում, ինչի հետևանքով մարդկանց սոցիալական ճակատագիրը, խառնվածքն ու պատկանելիությունը թեև ստեղծում են նույնականության վերազգային որակներ, բայց նաև նպաստում են ազգամիջյան փոխհարաբերությունների ակտիվացմանը, ինչը իր հերթին մեծացնում է տարրեր էքնոմշակութային ինքնությունների համեմատման հնարավորությունները։

Երրորդ՝ արևմտյան քաղաքակրթության սոցիոմշակութային իմպերատիվների արտահանման ուժեղացող միտումները, ինչպես նաև մշակութային երկխոսության բովանդակության միակողմանի ըմբռնումները և մշակութային պատերազմները, էքնոմշակութային նույնականության անվտանգության հիմնահարցերին տվեցին տեսական ու գործնական նոր հնչեղություն։

Չորրորդ՝ խորհրդային համակարգի վլուգումից հետո ազգային ինքնիշխան պետությունների վերականգնման կամ ձևավորման լիովին օրինական ձգումները, ինչպես նաև խորհրդային քաղաքացու էքնոպատկանելիության հանգամանքի կարևորումը, սոցիալական ու քաղաքական նույնականությունից բացի, վերականգնեցին նաև ազգային նույնականության կարգավիճակը։ Թե՛ համաշխարհայնացման գործընթացները, թե՛ հետխորհրդային փոխակերպում-

ների հարուցած «քառսը» ցույց տվեցին, որ էթնոմշակութային համակարգերը կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման, քաղաքական զարգացումների մեջ ճիշտ կողմնորոշվելու և, վերջապես, սոցիալ-տնտեսական ու ֆիզիկական անվտանգության առավել հուսալի համակարգեր են:

Ինչ վերաբերում է արդի փոխակերպվող հասարակություններում ազգային նույնականության պահանջմունքի աճի սոցիոմշակութային շարժադրյաներին, ապա անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքի վրա, որ փոխակերպումների հետևանքով սոցիալական շահերի միջև հակասությունների սրման, նախորդ քարոյական համակարգի կարգավորիչ գործառույթների անկման և նմանատիպ այլ գործընթացների հետևանքով, մի կողմից, քաղաքացիական ու պետական նույնականությունները այևս չեն ընկալվում որպես փոխարարքերությունների կարգավորման հուսալի մեխանիզմներ, մյուս կողմից՝ ազգային ավանդույթներն ու սովորույթները ձեռք են բերում «սոցիալապես չեզոք» սոցիոմշակութային կարգավորիչների գործառույթներ:

Փոխակերպվող հասարակությունների առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ մարդկանց սոցիալ-տնտեսական և սոցիոմշակութային պահանջմունքները զարգանում են տարբեր արագությամբ: Իր սոցիոմշակութային հավակնություններով հետխորհրդային քաղաքացին այսօր արդեն նեկավարվում է արևմտյան քաղաքակրթության արժեքային կողմնորոշումներով, մինչդեռ սոցիալական կյանքում ստիպված է ենթարկվել առողջեր հոգսի ու գոյատևման պահանջմունքների տրամադրանությանը: Ազգային կյանքի սոցիոմշակութային անվտանգության տեսանկյունից քաղաքակրթության երկու տարրեր հարթություններում գտնվելու այս հանգամանքը լուրջ խնդիր է: Ընդունված տեսակետ է, որ մարդկանց սոցիալական քավարարվածությունը որոշվում է նրանց հնարավորությունների ու հավակնությունների հարաբերակցությամբ: Փոխակերպվող հասարակություններին բնորոշ դրամատիկ միտումներից մեկն այն է, որ սոցիոմշակութային նոր իրողությունների մեջ հայտնված մարդկանց

հավակնություններն ավելի արագ են աճում, քան դրանց բավարարման հնարավորությունները։ Նման դեպքերում կենցաղը աստիճանաբար դառնում է քատերայնացված այնպիսի սոցիում, որտեղ հնարավոր է խաղաղ մտավոր, բարոյական ու տնտեսական հնարավորություններից էապես տարբերվող սոցիալական դեր ու դերակատարություն։ Գործում է, այսպես կոչված, սոցիալական ննանակման օրենքը, ըստ որի՝ մարդիկ մեխանիկորեն ընդօրինակում են իրենց հնարավորություններին ու էթնոմշակութային կեցությանը ոչ համարժեք շափորոշիչներ ու արժեքային կողմնորոշիչներ։ հանգամանք, որ լրջորեն խարիսում է հասարակության էթնոմշակութային համախմբվածության, նոյնականության և ներքին կազմակերպվածության հիմունքները։ Առավել ևս, որ ազգային ու պետական կյանքի ներքին կազմակերպվածությունը, վտանգներն զգալու և կանխելու համագույն ընկալունակությունը և, ի վերջո, բարոյահոգեբանական հուսալիությունը սոցիոմշակութային անվտանգության ապահովման կարևոր նախապայմաններն են։

## ՎԵՐՋԱՔԱՆԻ ՓՈԽՎՐԵՆ

**Մեզանից առաջ ապրածները շատ բան են  
չեռնարկել, բայց ոչինչ չեն հասցրել ավարդին:**  
*Մենեկա*

Արդի փոխակերպվող հասարակությունների առջև ծառացած սոցիալ-փիլիսոփայական կարևոր խնդիրներից մեկը բարեփոխումների համակարգված հայեցակարգի մշակման, էքնոմշակութային և սոցիոնշակութային համակարգերի պատճական հեռանկարի ճշգրտման հիմնահարցն է: Փորձը ցույց է տալիս, որ անցումային հասարակությունների պատճական հեռանկարի մասին քիչ թե շատ հստակ հայեցակարգի բացակայության պարագայում սկսված գործընթացները հարուցում են բազմաբնույթ առարկայական ու ենթակայական դժվարությունները. հաճախանք, որն արդեն խսկ կարևորվում է արմատական փոխակերպումների ենթարկվող հասարակություններին բնորոշ օրինաչափությունների ու միտումների, ինչպես նաև սոցիոնշակութային առանձնահատկությունների տեսական վերլուծությունը: Նկատենք նաև, որ «փորձի ու սխալի» մեթոդին լիովին ապավինած գործընթացների հիմնական ծանրությունն ընկնում է հասարակության «պահպանողական մեծամասնության» վրա, որի կենսամակարդակից ու զգացողությունից մասսամբ ածանցյալ են նաև տվյալ հասարակության դիմադրողականությունն ու հուսավորությունը: Այս կապակցությամբ, ինչպես գրում է Պ. Սորոկինը, միշտ պետք է նկատի ունենալ, որ ցանկացած ազգ կամ հասարակություն, որը չի կարող կործանված հնի փոխարեն ստեղծել որոշարկված սոցիոնշակութային կարգ, դադարում է «առաջատար» պատճական ազգ լինե-

լուց և դառնում ազգագրական հումք, որից կօգտվեն առավել ստեղծագործ ու կենսունակ ազգերը<sup>100</sup>:

«Ազգագրական» հումքը դառնալու վտանգը մեծանում է հատկապես արմատական փոխակերպումների փուլում: Վերոհիշյալ վտանգի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական տեսանկյուններն ունեն առավել ակնհայտ դրսևորումներ և այս կամ այն չափով արտացոլված են ազգային ու պետական համակարգերի անվտանգությանը հայեցակարգերում: Նկատենք, սակայն, որ խնդրի սոցիոմշակութային և էթնոմշակութային տեսանկյունները, որոնք պակաս կարևոր տեղ ու դեր չունեն սոցիալական համակարգերի անվտանգության և հուսալիության ապահովման գործում, դեռևս սոցիալ-վիլյուսովայական անհրաժեշտ վերլուծության չեն արժանացել: Եվ դա պատահական չէ:

Ակնհայտ փաստ է, որ հասարակական կյանքը և ճրա կազմակերպման ու կարգավորման ձևերն ու եղանակները մշտապես փոփոխվում ու փոխակերպվում են՝ ապահովելով համակարգի զարգացումն ու վերընթաց վերարտադրությունը: Համակարգային փոփոխությունների արտաքին դրական կամ բացասական դրսևորումներն առավել ակնհայտ նկատվում են քաղաքական ու տնտեսական ոլորտներում: Այդ իսկ պատճառով պատճության փիլիսոփայությունը փոխակերպումների խնդիրը հիմնականում դիտարկում է քաղաքական ու տնտեսական կյանքի հեղափոխական առաջընթացի տեսանկյունից: Ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ համակարգային փոխակերպումների այդ փուլերում պատրանքային գիտակցությամբ ապրող «պատճության շարժիչ ուժերը» մի անհիմն լավատեսությամբ գործում են մակրոհեղափոխության բացառապես դրական փոփոխությունների ակնկալիքով: Փիլիսոփայական «հիմնավորման» ենթարկված մի ռացիոնալ պատրանք, ըստ որի՝ պատճության Էվոլյուցիային բնորոշ են ներքին համաձայնեցվածությունն ու հաջորդականությունը, և սոցիալական կյանքի տարբեր ոլորտների

<sup>100</sup>Տե՛ս Սորոկին Պ. Ա., Главные тенденции нашего времени, М., 1997, էջ 107:

հնարավոր փոփոխությունները ընթանում են պատճառահետևանքային օրինաչափությունների շրջանակներում՝ դրական ազդեցություն բողնելով նաև սոցիոմշակութային և էքնոմշակութային կյանքի վրա: Մշտապես երջանիկ ավարտ ունեցող պատմական դրամայի իշխող մտայնությունը ոչ միայն տեղ չի բողնում միկրոհեղափոխության քիչ թե շատ հիմնավոր տեսության համար, այլև փոխակերպումների հարուցած սոցիոմշակութային դժվարություններն ու ստվերային հետևանքները դիտարկում է որպես ժամանակավոր ու ժամանակավեպ երևույթներ: Բայց, ինչպես ցույց տվեցին 20-րդ դարի վերջերին սկսված համակարգային փոխակերպումներների արդյունքներն ու հետևանքները, քաղաքակրթությունը ոչ միշտ է զարգանում կանխատեսելի ուղենիշով, և սոցիոմշակութային ու էքնոմշակութային ոլորտներում հաճախ ծագում են այնպիսի խնդիրներ, որոնք իրենց բնույթով պարադրսալ են և պարունակում են վրարային իրավիճակներ ստեղծելու հարուցիչներ: Այս առնչությամբ ժամանակակից սոցիալ-վիլյանտիվայական գրականության մեջ ավելի ու ավելի հաճախ է բննարկվում արդի սոցիոմշակութային ու էքնոմշակութային փոխակերպական գործընթացների ապագործառական հետևանքների պրոբլեմը:

Անշոշտ, ցանկացած արմատական փոփոխություն, համակարգաստեղծ գործոնների ցանկացած հերթափոխ հասարակական կյանքը ծանրաբենում է լրացուցիչ «քառոսվ» ու ապագործառական հետևանքներով: Այս իմաստով պրոբլեմը նոր չէ, և սխալ է կարծելը, թե այն ընդհանրապես անտեսվել է նոր ժամանակների ռացիոնալ վիլյուտիվայության կողմից: Պարզապես նոր ու նորագոյն ժամանակների պատմության վիլյուտիվայական մեկնարանությունները մերողաբնական տարրեր սկզբունքներով են գնահատել ու վերլուծել վերոհիշյալ խնդիրը:

Նոր ժամանակների պատմավիլյուտիվայությունը, որին այնքան բնորոշ էր պատմական ռացիոնալիզմը, դեկավարվում էր «գիտելիքի մեջ այնքան գիտություն կա, որքան մաքենատիկա» սկզբունքով: Այդ սկզբունքը լիովին կիրառելի է հիմնարար գիտությունների գիտե-

լիքների Էությունը արտահայտելիս, սակայն չի կարող դառնալ մետաֆիզիկական գիտելիքի գնահատման չափանիշ: Եվ ինչպես ցոյց տվեցին նոր ժամանակների ռացիոնալ փիլիսոփայության զարգացման արդյունքները, վերոհիշյալ սկզբունքին ապավիճելու պատճառով փիլիսոփայությունն աստիճանաբար ստանձնեց իրեն ոչ բնորոշ գիտական գիտելիքի ստացման և նրա ծշմարտության ապացուցման հետագոտական հնարքի գործառույթ: Մինչդեռ փիլիսոփայությունը՝ որպես պատմական դարաշրջանի ինքնազիտակցություն, աշխարհի և մարդու միջև մշակութային միջնորդի իր գործառույթով է առանձնանում այլ գիտություններից և այդքանով էլ իմաստափրություն է:

Աշխարհի գիտական ու ռացիոնալ բացարձությանը հակված նոր ժամանակների փիլիսոփայության ձախորումներն առավել ակնհայտ ու նաև ճակատագրական հետևանքներով դրսնորվեցին սոցիալական փիլիսոփայության բնագավառուն: Մասնավորապես, ձևավորվեցին ռացիոնալ-ուսուալիստական որոշ տեսություններ, որոնք իդեալական սոցիալական համակարգի գործառության ու կարգավորման գաղափարը դարձրին կիրառական փիլիսոփայության իմանական սկզբունքը: Աշխարհի կառուցարկման փիլիսոփայական-գիտապաշտական այլ մոռեցման հիմքում ընկած է նախապես կասկածելի մի հաստատուն, ըստ որի՝ սոցիալական կյանքի զարգացումն այլընտրանք չունի, և անզամ բնապատմական օրինաչափությունների շրջանակում հնարավոր է մշակել սոցիալական կյանքի կառուցարկման կատարյալ մողել և փորձել այն իրագործել կյանքում:

Նման հարցադրումն ու հավակնությունն ինքնին տեղավորվում է մետաֆիզիկական պրոբլեմների շրջանակներում: Բանն այն է, որ սոցիալական պատմության ցանկացած ուսուպիստական կամ ուսուպիստական-ռացիոնալիստական մեկնարաբանություն փիլիսոփայական մակարդակում հաճգում է կյանքի իմաստի պրոբլեմին: Ո՞վ ենք մենք և ո՞ւր ենք գնում: Պատմության քառուղիներում մեր տառապանքներն ու զրկանքները երբեւ կիատուցվե՞ն երջանիկ ու իդեալական դրախտ-հանգրվանով, թե՞ ամեն ինչ ունայն է: Մրանք ոչ միայն

մետաֆիզիկական հարցադրումներ ու մարդաբանական առասպեկտներ են, այլև «ռացիոնալիստական արկածախնդրության» մրող և աշխարհը մարդկային իդեալներին մոտեցնող սոցիալական կամքի սնուցիչներ. փաստ, որն ինքնին հատուկ է մարդկային գործունեությանը:

Կտանքը ծագում է այն ժամանակ, երբ դրախտի մարդաբանական առասպելը դուրս է գալիս մետաֆիզիկայի ու պոեզիայի երևակայության դաշտից և որպես արդեն սոցիալական առասպել՝ հավակնում է դառնալ սոցիալ-քաղաքական գործունեության ծրագիր: Պատմության նկատմամբ «ռացիոնալիստական արկածախնդրություն» գործադրելու տեսական ու գործնական գրեթե բոլոր փորձերի ձախողումը ենթադրող եղակետային սխալն այն է, որ մարդկային երազանքներն ու նպատակները վերագրվում են պատմությանը: Պատմական դրամայի երջանիկ ավարտի «գիտապաշտական առասպելի» թե՛ հումանիստական և թե՛ տեխնոկրատական մեկնաբանությունների հիմքում ընկած է պատմական անհրաժեշտության՝ դեպի առաջընթաց միտված սոցիալական օրինաչափությունների գոյության ինքնին ենթադրելի փաստը: Պատահական չէ, որ պատմության փիլիսոփայության ռացիոնալիստական ուսմունքներում սոցիալական համակարգի զարգացման պատմությունը դիտարկվում է որպես անցյալի, ներկայի և ապագայի պատճառահետևանքային ուղղագիծ և մեկից մյուսը անհրաժեշտաբար բխող գործընթաց:

20-րդ դարի սոցիալ-քաղաքական դրամաներից շատերի պատճառը հենց այն էր, որ թե՛ հումանիստներն ու տեխնոկրատները, թե՛ հեղափոխականներն ու բարեփոխչները սոցիալական համակարգի որակական իիմունքները փոխելու իրենց տեսական ու պրակտիկ գործունեությունը կառուցում էին սոցիալական էվոլյուցիայի վերընթաց և ներքնապես ռացիոնալ զարգացման ենթադրության վրա: Այլ կերպ ասած՝ պատմության զարգացման վրա արտաքին միջամտությունը ընկալվում էր որպես հեղափոխությունների կամ բարեփոխումների միջոցով բացասական երևոյթների հաղթահարման բնական գործընթաց: Անշուշտ, հասարակական նշանակություն ունեցող

ցանկացած գործունեության հիմքում ընկած է որոշակի **փոխակերպական խնդիր:** Այդ խնդիրը ձևակերպված ծրագիր-նպատակ է, որի լուծման պահանջը բխում է համակարգի գործառության ու զարգացման պայմանների օպտիմալացման անհրաժեշտությունից: Կարելի է ասել, որ փոխակերպական խնդիրը հասարակական կյանքի սոցիալականացման ծրագիր է, որի մեջ առարկայացվում է ապագան: Այդ ծրագիրը (սխալ, թե ճիշտ) կարող է փոխել պատմության ընթացքը: Խնդիրն այն է, թե ինչպես և ինչի հետևանքով է ծագում սոցիալական նոր որակը, և արդյոք «արտաքին» միջամտությունները ենթադրում են զարգացման պատճառահետևանքային տրամաբանական հաջորդականության շղթա:

Պատմական լավատեսությունը, որով դեկավարվում էին նոր ժամանակների հեղափոխականներն ու բարեփոխչները, կառուցված է պատմական զարգացման ընթացքի մեկնաբանման երկու հիմնական սկզբունքների վրա: Առաջին՝ պատմությունն ընթանում է ինքնակատարելագործման ուղղվ, և ռացիոնալ մոտեցման դեպքում կարելի է կառուցարկել այդ ուղղու համապատասխանող հասարակության իդեալական մոդել և նպաստել դրա իրագործմանը: Երկրորդ՝ մարդկությունն օժտված է պայմաններին հարմարվելու և ինքն իրեն փոխելու ընդունակությամբ: Կասկած չի հարուցում այն հանգամանքը, որ մարդկությունն օժտված է պայմաններին հարմարվելու և ինքն իրեն փոխելու ընդունակությամբ: Բայց ինքն իրեն փոխելու մարդկային օժտվածությունն ընդամենը վկայում է, որ մարդկային գործունեությունը նպատակալաց է և ունի սեփական գոյության ու գործունեության պայմանների օպտիմալացման ուրիշականություն: Բայց ամբողջ պարադքսն այն է, որ համակարգի «ռացիոնալացումը» չունի միանշանակ, հասարակության բոլոր խավերի կողմից հավասարապես ընդունելի մեկնաբանություն: Ի հավելումն օպտիմալության բովանդակության բազմիմաստության փաստի նշենք նաև, որ մարդկային ցանկացած գործունեություն ենթադրում է հետևանքների մի ամբողջ համալիր, որոնք նախապես նպատակադրված չեն և հակասում են անգամ տվյալ գործունեության շարժառիթներին: Ասվա-

ծից հետևում է, որ վերափոխիչ ցանկացած գործունեություն կապված է որոշակի ռիսկի հետ և ինչ-որ իմաստով յուրատեսակ սոցիալական գիտափորձ է: Հեզեւը նկատում էր, որ ամեն մի կոնկրետ դարաշրջանում ծագում են այնպիսի առանձնահատուկ հանգամանքներ, երբ անհրաժեշտ է լինում հասարակության առջև ծառացած խնդիրները լուծելիս ելնել տվյալ կոնկրետ վիճակի պահանջներից: Հաշվի առնելով սոցիալական ճանաչողության ու սոցիալական գիտափորձի առանձնահատկությունները՝ կարելի է ասել, որ նպատակալաց ամեն մի գործունեություն դեռևս միանշանակ «Երաշխավորված առաջադիմական» ուղղվածություն չունի, ինչպես հարցը ներկայացնում է պատմության փիլիսոփայության ուսցիոնալիստական թևը: Մարդկային պատմության ընթացքը ցույց է տալիս, որ վերափոխիչ գործունեությունը ոչ միայն պատմության բյուրեղացման եղանակ է, այլև նրա «տարօրինակությունների» դրսորման ձև:

Մարդկային պատմությունը բնության պատմությունից տարբերվում է նրանով, որ զարգացումներն ու փոփոխություններն ընթանում են ոչ միայն «անհրաժեշտության» տրամաբանությամբ, այլև «նպատակահարմարության»: Ավելին, սոցիալական կյանքում անհրաժեշտությունը ևս դիմավոր ու արժեքային յուրահատուկ դիրքավորում է և արտահայտում է սոցիալական որոշակի խավերի ու շերտերի շահերը: Ասվածից հետևում է, որ սոցիալական զարգացումներն ու փոխակերպումները մի կողմից բնութագրում են համակարգի նպատակապաց գործունեության ուղղվածությունն ու օբյեկտիվ տրամաբանությունը, մյուս կողմից՝ տվյալ համակարգի սոցիոնշակութային ու արժեքային ընդհանուր վիճակը: Համակարգային փոփոխությունների անհրաժեշտությունը ոչ միայն բնական է, այլև առկա պայմանների ու հանգամանքների բննադատական յուրացման արդյունքը: Վերջին հանգամանքը խիստ կարևոր է քաղաքակրթության պատմության իմաստը ճիշտ հասկանալու համար, քանի որ հասարակությունը ոչ միայն սոցիալական է, այլև **մարդկային**: Պատմությունը պատճառահետևանքային օրինաչափությունների տեսանկյունից քննարկող ուսցիոնալ փիլիսոփայությունը, ըստ Էության, ենում էր հասարակու-

թյան առաջնայնության սկզբունքից՝ անտեսելով անհատի առաջնայնության սկզբունքը: Արդյունքում, անկախ մոտեցումների ելակետային տարրերություններից, մարդքայօմից մինչև կառուցվածքային ֆունկցիոնալիզմը, սոցիալական համակարգերի գործառության, զարգացման ու վերարտադրության խնդիրները քննարկվում էին «փակ» համակարգը մեխանիկական հավասարակշռության մեջ պահելու տեսանկյունից:

Քաղաքակրթության «սոցիալական» ու «մարդկային» որակների համատեղման անհրաժեշտությունը հրատապ է դառնում հատկապես հասարակության համակարգային փոխակերպումների փուլում: Իդեալական աշխարհակարգ ստեղծելու հնարավորությունները պաշտպանող փիլիսոփայական ուսմունքները նման դեպքերում փորձում են պատմական զարգացման օբյեկտիվ մեխանիզմներն ու օրինաչափությունները հարմարեցնել «երջանիկ ապագայի» մարդկային անտրոպոգեն առասպելին: Չանդրադառնալով հիշյալ առասպելի իրականացման փորձերի ճակատագրիմ՝ նշենք միայն, որ նախորդ համակարգի հարուցած խնդիրների լուծման տարաբնույթ հնարավորությունների պատճառով անցումային փուլերում սոցիալական քննադատությունը դառնում է քաղաքական պայքարի ու քարոզության վճռորոշ եղանակ: Հենց այն փաստը, որ սոցիալական քննադատությունն արտահայտում է կողմիլիկողով կողմերի վերաբերմունքը, արդեն իսկ նշանակում է, որ այն զարգափարականացված ու քաղաքականացված է և այդքանով էլ ոչ այնքան տեսական-գիտական է, որքան՝ սուբյեկտիվ-դիրքային: Սոցիալական քննադատության սուբյեկտիվ-դիրքային դրսերումը բնորոշ է հատկապես անցումային փուլերին, եթե շոշափվում են համակարգի պատմական հետանիկարի, մարդկանց ու քաղաքական ուժերի շահերի հարցերը: Նման պայմաններում քննադատության այդ ձևը գերիշխող է դաշնության այն պատճառով, որ 1) քննադատող կողմերը իրավիճակը գնահատելիս նախապատվություն են տալիս քաղաքական շահերին, 2) նրանց միջև հակասություններն այնքան խորն են, որ գրեթե քացառվում են երկխոսության հնարավորությունները, 3) կողմերից մեկը

չունի իր տեսակետը հաստատող բավարար ու համոզիչ փաստարկ և փորձում է շահարկել հակառակորդի դիրքորոշումը և այլն: Նշված շարժառիթներով ծավալված քննադատությանը բնորոշ է իրականության «մետաֆիզիկական բացասման» գործելառնը:

Քաղաքակրթության պատմության նորագույն շրջանի փորձը ցույց է տալիս, որ ռացիոնալ-իդեալական հասարակության կառուցարկման ցանկացած տեսություն հասցեագրված է որևէ սոցիալական խավի, և այդքանով էլ այն կողմնակալ է: Խնդիրն այն է, թե պատմական այս կամ այն դարաշրջանում սոցիալական որ խավի գործունեությունն է կանխորոշում համակարգային փոխակերպումների ընթացքը: 20-րդ դարի հատկապես երկրորդ կեսի իրադարձությունները ցույց տվեցին, որ, մասնավորապես, պատմական թիշ թե շատ կարևոր իրադարձություններն ու դրանց իրացնան մեխանիզմները դուրս են մարդկային մեծ զանգվածների առողջ բանականության ու առօրյա ցանկությունների շրջանակներից: Հասարակության պահպանողական մեծամասնության պատկերացրած «նպատակահարմար» սոցիալական համակարգը հաճախ չի համապատասխանում «անհրաժեշտ» համակարգին:

Նոր աշխարհակարգի ձևավորման արդի փուլում, երբ նաև սոցիալական առանձին համակարգերի կառուցվածքային կապերն ու կախվածությունները խիստ բարդացել են, հասարակության զարգացման ու գործառության օպտիմալացման, ինչպես նաև համակարգի պատմական հեռանկարի ճշգրտման մենաշնորհն անցել է փոքրամասնություն կազմող ընտրանու ձեռքը: Համակարգային նշանակություն ունեցող փոխակերպումների փուլում հասարակության «կազմակերպված փոքրամասնությունը»՝ որպես նորարարության ու առաջադիմության զաղափարները կրող ընտրանի, ստանձնում է համակարգային փոփոխությունների «անհրաժեշտության» հիմնավորողի և իրագործողի գործառույթ՝ որպես կանոն չունենալով «պահպանողական մեծամասնության» աջակցությունը: Կարելի է ասել, որ քաղաքակրթության անցումային փուլերում, երբ նաև դրվում են համակարգի պատմական հեռանկարի ճշգրտման հարցեր, պատ-

մական «անհրաժեշտության» տրամաբանությունն իրագործող արմատական ազատականությունը իշխանության նոր համակարգի ձևավորման ընթացքում դեկապարփում է իշխող վոքրամասնության արտոնյալ (կաստային) համակարգի ստեղծման գաղափարախոսությամբ՝ պատճառաբանելով, որ արմատական փոփոխությունների քառոսում հայտնված «պահպանողական մեծամասնությունը» չի կարող օրյեկտիվորեն գնահատել տեղի ունեցող գործընթացների պատճառական նշանակությունը և քաղաքական ճիշտ ընտրություն կատարել:

Ամփոփելով պատմության առաջընթացի ռացիոնալիստական մեկնաբանությունների վերլուծությունը՝ հարկ է նկատել, որ այդ տեսությունները հիմնականում անդրադառնում են քաղաքակրթության զարգացման «սոցիալական» բռվանդակությանը և ինչ-որ իմաստով ներկայանում որպես սոցիալական վարքի այլընտրանքներ չընդունող կողերս: Համակարգերի հատկապես անցումային փուլերում այդ «կողեքսի» առջև ծառանում են մերոդարբանական լուրջ դժվարություններ, քանի որ քաղաքակրթությունը հայտնվում է պատճական հեռանկարի մրցակցող հնարավորությունների ու այլընտրանքների շուկայում: Նման դեպքերում սոցիալական պատմության վերլուծության ու առարկություններ չընդունող օրինաչափությունների կարևորման համատեքստում վիլխսովփայությունը կարող է որևէ կիրառական գործառույթ ունենալ, եթե ա) ուսումնասիրում է քաղաքակրթության զարգացման այլընտրանքային հնարավորությունները և այդ շրջանակում փաստարկում առաջընթացի առավել հնարավոր, հավանական ու օպտիմալ տարրերակի առավելությունները, թ) քացահայտում է զարգացման այլընտրանքային հնարավորություններից յուրաքանչյուրի հնարավոր քացասական հետևանքները և իր վրա վերցնում քաղաքակրթությանը նախազգուշացնելու՝ նոր ժամանակներում շատ ավելի արդիական գործառույթը:

Ինչ խոսք, վիլխսովփայությունը միշտ էլ ունեցել ու կատարել է «նախազգուշացման» գործառույթ, բայց արդի դարաշրջանում, եթե հաշվի առնենք նաև մարդկային գործունեության անկանխատեսելի

և սոցիալական պատմության հետագա ճակատագրի վրա ունեցած բացասական հետևանքների աճը, «վեհ նպատակներին» ուղղորդելոց զատ՝ փիլիսոփայությունը կանգնած է նարդկությանը սպասվող «մեծ վտանգների» առաջացման պատճառների և հետևանքների հետազոտման խնդրի առջև: Առավել ևս, որ «վեհ նպատակների» կենսափիլիսոփայությունը հավակնում է քաղաքակրթության զարգացման ընթացքի տնօրինման մեջաշնորհին: Նման դեպքերում փիլիսոփայությունը հայտնվում է պարադոքսալ իրավիճակում: Ստեղծելով պատմության ռացիոնալ հայեցակարգ՝ փիլիսոփայությունը դրանով իսկ ազդում է քաղաքակրթության զարգացման ընթացքի վրա: Բայց երբ այդ հայեցակարգը գտնում է համապատասխան սոցիալ-քաղաքական պատվիրատու, ապա աշխարհի բացատրության ու կանխատեսման գործառույթի փոխարեն փիլիսոփայությանը պարտադրվում է իշխող սոցիալական գործառույթի քաղաքականության զարգարական իիմնավորման ծառայողական պարտականություն: Այդ իմաստով ռացիոնալության դասական ու հետդասական ազատական ուսմունքները գրեթե անտեսում ու բացառում են քաղաքակրթության էքսո- և սոցիոմշակութային այլընտրանքայնությունը: Պատահական չէ, որ անցումային հասարակությունների օրինաչափություններն ու առանձնահատկություններն ուսումնասիրող այդ տեսություններում սոցիոմշակութային փոխակերպումները կամ անտեսվել են, կամ ել դիտարկվել ինքնին ենթադրելի և սոցիալ-տնտեսական փոխակերպումներից ածանցված գործընթացներ:

## **ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ**

Ի ԶԳՈՅԵ ԺԱՄԱՆԱԿԻ .....	3
<b>ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ</b>	
ՍԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԱՆԱՎԱՐՏ ԷՏՅՈՒԴ 4	
1.1. Մարդկային կեցության սոցիոմշակութային տարատեսակությունների ապականումը ..... 4	
1.2. Վիճարկումն իբրև անհնարինի հաղթահարման կամագրակում ..... 23	
1.3. Արտասապիր ապագան ապրված անցյալում ..... 42	
<b>ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ</b>	
ՍԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ	
ԷԹՆՈՍՉԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՏԵՔՈՒՆ ..... 61	
2.1. Էթնոմշակութային ապաստարանը որպես գոյատևման գեղագիտական նախագիծ ..... 61	
2.2. Հայկական շարունակականություն. Լինե՞լ, թե՞ ունենալ ..... 77	
2.3. Հնարավորությունների հավասարություն և շահերի հավասարակշռություն ..... 97	
<b>ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ</b>	
ՍԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ	
ՍՈՑԻԱԼՉԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՆԱԽԱԳԻԾ ..... 113	
3.1. Էթնիկ նույնականության սոցիոմշակութային շարժառիթները ..... 113	
3.2. Էթնիկ նույնականության տարատեսակները ..... 129	
3.3. Վարքի սոցիոմշակութային շարժառիթներ մարդաբանական բնութագիրը ..... 149	
3.4. Նույնականության ճգնաժամ և սոցիոմշակութային անվտանգություն ..... 162	
ՎԵՐՋԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ ..... 175	



## ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՍՏԱՏՄԱՆ

### ԷԴՎԱՐԴ ԱՐԶՈՒՄԱՆԻ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

# ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ԱՅԼԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի  
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի  
Հրատ. խմբագրումը՝ Մ. Հովհաննիսյանի

Տպագրված է «Արման Ասմանգովյան» ԱԶ-ում:  
թ. Երևան, Հր. Ներսիսյան 1/125

Ստորագրված է տպագրության՝ 07.03.2018:  
Զափոր՝ 60x84  $\frac{1}{16}$ : Տպ. մամուլ՝ 11.75:  
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն  
թ. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1  
[www.publishing.am](http://www.publishing.am)



ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԱՌԱՀԱՆ  
ԵՐԵՎԱՆ 2018  
[publishing.yzu.am](http://publishing.yzu.am)