

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԷԳՎԱՐԴ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

**ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ
ԱՅԼԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ**

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

2018

ՀՏԴ 1/14

ԳՄԴ 87

Հ 422

*Հրապարակության է երաշխավորել ԵՊՀ սոցիալական
փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոնը*

*Տպագրվում է ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության
ֆակուլտետի գիտական խորհրդի որոշմամբ*

Խմբագիր՝ ք. գ. ք. Մ. Վ. Հովհաննիսյան

Գրախոսներ՝ փ. գ. ք., դոց. Գ. Ա. Սողոմոնյան

փ. գ. ք., դոց. Ա. Լ. Ղարազուլյան

Հարությունյան Է. Ա.

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

Մենագրությունը մարդկային համակեցության էկզիստենցիալ, էքնոմշակութային և մարդաբանական այլատեսակությունների, կյանքի անդրանցական ու սահմանագանցական խտովքի, 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 ԶԳՈՅԷ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

*Ներում չեմ հայցում, քանի որ մեղավոր չեմ,
բայց հասկացվել եմ ուզում:*

Բորիսևս

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

Անորոշ երկրորդությունների աշխարհում ենք արդեն մի ամբողջ հավերժություն: Աշխարհի իրադարձումն ու մարդու ծնունդը միապատիկ չէ: Ու թեև ամեն ինչ երկրորդված է այս աշխարհում, բայց ոչ ոք չի հանդիպի իր նախնական հղվածքին: Այնտեղ՝ կյանքի թրթռացող 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 վախազոր իրենց անգիտության թմբիրի մեջ կյանքի մի ծածանք են պահում նրանց համար, ովքեր տակավին տքնում են վերածանել այս աշխարհը: Եվ ուրեմն որոշ մտածումներ միայն խենթերը կարող են բարձրաձայնել: Նրանց անմեղսունակությունը առիքնող է: Պատահական չէ, որ Նիչչեն մի պարկեշտ խելագարի բերանով հայտարարեց, որ Աստված ոչ թե մեռել է, ոչ թե մենք նրան սպանել ենք, այլ մեռել է նրան դիմելու մեր ներքին ցանկությունը: Աստված ոչ թե մեռել է, այլ դարձել է Անհնարին: Վթարային դատարկություն է:

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

Ամեն անհնարին հնարավոր է, և ոչինչ՝ զարմանալի:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ
ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԱՆԱՎԱՐՏ ԷՏՅՈՒՂ

**1.1. Մարդկային կեցության սոցիոմշակութային
տարատեսակությունների ապականոմը**

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

Ֆրանց Կաֆկա

Նախորդ դարաշրջաններում ապագայի նախագծման գրեթե բոլոր հայեցակարգերի հիմքում ընկած էր տեխնիկական դետերմինիզմը: Տեխնիկայի զարգացման ակնառու փաստերի վրա կառուցված մտահղացումները թվում էին հավաստի ու անվերապահ, որովհետև հասկանալի ու չափելի էին դրանց վարքն ու տրամաբանությունը: Բայց ինչպես ասում են՝ ժամանակները փոխվել են: Մենք արդեն ապրում ենք բոլորովին այլ աշխարհում, որտեղ մեզ սկզբունքորեն այլ իրեր են շրջապատում, որոնք, մաս դեռ չհասցրած հաստատվել կյանքում ու կենցաղում, անհետանում են, ասես չեն էլ եղել: Դրանք ասես գուրկ են ժամանակային չափումներից, ունեն հպանցիկ կենսագրական տևողականություն և չեն հասցնում ամրագրվել մեզ շրջապատող սոցիոմշակութային դաշտում: Ի հեճուկս մեր առարկայապաշտ մտածողությանը՝ նրանք մաս աստիճանաբար թոթափում են իրենց նյութական-տարածական բեռը՝ մեր աշխարհին հաղորդելով անչափելի պատրանքայնություն: Փոխվել և արագորեն փոխվում է կեցության առանցքը, և մենք հարկադրված ենք կրկին վերաիմաստավորել 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 մեկ այլ փունջ այնքան է խամրել, որ գունավորման կարիք ունի: Բայց խնդիրը միայն անցյալի խամրող գույների վերականգնումը չէ: Ամեն մի անդրադարձում ենթադրում է պատմական եղելությունների նորովի մեկնաբանություն և նոր շեշտադրումներ: Ինչպես կասեր Ջորջ Հերբերտ Սիլը, «Այն ժամանակներից ի վեր, ինչ մենք երեխաներ էինք, ուրիշ Սոկրատ էր հմայում աթենական երիտասարդությանը, ուրիշ Կեսար էր անցնում Ռուբիկոնը, ուրիշ Հիսուս էր ապրում Գալիլեայում: Եվ մենք գիտենք, որ մեր երեխաները կապրեն մեր աշխարհից տարբեր աշխարհում, և անհրաժեշտ կլինի նորից գրել այն տարեգրությունը, որը մենք այնքան ջանադրաբար կազմում էինք»¹: 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 մշակութաբանական կարևոր կշիռ ունեցող իրադարձությունների մեր պատկերացումներին: Անցյալն ընտրողաբար է վավերագրվում, և այն միշտ քննադատաբար վերընթերցվելու կարիք ունի, առավել ևս, որ անցյալի մասին մեր պատկերացումները հաճախ պայմանավորված են մեր ներկա հանգամանքներով², որոնք ժամանակ առ ժամանակ անցյալը հանձնում են պատմության դատին, դատում ու դատապարտում այն, որպեսզի կյանքը շարունակի իր ընթացքը³: Անցյալը բոլորովին էլ նման չէ մի ճանապարհի, որը սատանան սալարկել է ոչնչացված արժեքներով: Անցյալը մաս հներից մեզ թողած հնարժեքությունների հավաքածու չէ, որին պետք է մայել քաղքենի զբոսաշրջիկի աչքերով: Անցյալը պատկանում է ապրողներին, որոնք միշտ անցյալի մեջ են,

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

² Տե՛ս Хольбвакс М., Социальные рамки памяти. М., 2007, էջ 119:

³ Տե՛ս Ницше Ф., О пользе и вреде, истории для жизни// Философия истории: Антология, М., 1995, էջ 139:

քանի որ ամեն մի նոր սերունդ այն պարտադիր փորձիրում է՝ փնտրելով իր անդրանցական ու անդրբնութենական ակունքները:

Այնպես որ, ինչպես կասեր Ա. Բերգսոնը, 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 անուրջներով⁴: 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, «եթեմերով» դատելու գրավիչ խայծ է, որովհետև մեզնից յուրաքանչյուրը ոչ միայն ուզում է իմանալ, թե **ինչպիսին պետք է լիներ անցյալում**, որպեսզի դառնար այնպիսին, ինչպիսին այժմ է⁵, այլև, որն առավել հետաքրքիր է, **ինչպիսին չպետք է լիներ անցյալում**, որպեսզի այժմ ունենար այլ ճակատագիր: Երկու դեպքում էլ մենք չենք կարող անցյալը զանց առնել, այն մերք ցավեցնում է, մերք՝ տագնապներ հարուցում, մերք էլ՝ մատնանշում մեր էկզիստենցիալ ճակատագրի փոփոխության անհնարիությունը: Անցյալը հաղթահարելու անհնարիությունը, 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 բան կա, քան մեզ թվում է:

Անցյալի «չիրականացված հնարավորությունների վիրտուալ խորությունը» ընդամենը վկայում է, որ պատմության ընթացքը այլընտրանքային է: Բայց, ինչպես կասեր Մարկուզեն, 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 խորու-

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

⁵ 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 ընդհանրապես, քաղաքակրթության զարգացումը հարըմբռնելի է: Մարդկության կողմից առաջադրված կյանքի կազմակերպման ցանկացած մշակույթ առկայում 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: Իգուր չէր Ն. Բերդյաևը ցավով նկատում, որ մարդու ինքնահաստատման ջանքերն ի վերջո կարող են ավարտվել մարդու ինքնառոչացումով: Վերածննդի, լուսավորականության և ավելի ուշ շրջանի հումանիստ մեծերը չէին էլ կարող պատկերացնել, որ, օրինակ, մշակույթի դեմ ընդվզող քաղաքակրթությունը ինքնահայող մարդու փոխարեն կձևավորի մարդու մի նոր տեսակ, որին բնորոշ է **հոգևոր անմեղսունակությունը**: Մի բան ակնհայտ է, որ գերմարդու միջշեյան նախագիծը ձախողվել է, և չկա նաև «մարդկայնացված մարդուն» հանդիպելու որևէ հույս: Քաղաքակրթական անդեմ հարաբերությունները պատմության թատերաբեմ են նետել մարդու մի տեսակ, որն ասես գուրկ 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, պահանջմունքների, ճաշակի, հավակնությունների, ապոլլոնյան և դիոգենեսյան տիպերի, մույնիսկ սեռերի համահարթումն ու հավասարաբացումը: Դեմիուրգն ու Տրիստերը ներսից բզկտում են մարդուն, ու թեև իրականության դեմ ընդվզող արվեստը տակավին բարիկաղների վրա է, բայց արվեստի դատավարությունը, 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 «Ճանաչիր ինքդ քեզ» հորդորի փոխարեն թևածում է ամբոխահաճո «հաց և տեսարան» պահանջը: Էլ ինչպես չասենք. «Պարոնը մեռավ, կեցցե՛ Հաճախորդը»: Եվ իրոք, ժամանակակից քաղաքակրթությունը ասես հաճախորդների պակաս չունեցող «սպառման տոնավաճառ» լինի, որտեղ ինչ-որ բան գնելու ձգձգվող տենդը ամեն ինչ վերածել է ապրանքի: «Ունենալ թե լինել» ֆրոմյան երկընտրանքը 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 ո՛չ երկրային կյանքը դրախտի վերածելու մարդկության իղձերից, ո՛չ էլ իղեալական աշխարհի սոցիալական կառուցարկման տեսություններից: Միթե՞ իսկապես վտարումը դրախտից վերջնական է, և, ինչպես կասեր, Ֆրանց Կաֆկան՝ մեղսագործ է տեղը, որտեղ գտանք մեզ՝ անկախ մեղքից:

Եվ իրոք, մարդու էությունը 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 ինքնական էակ, որովհետև մարդ Աստծո էր և պիտի փորձեր համագործակցել աստվածայինին: Փաստորեն, բացասման ոգին միաժամանակ արարման ոգի 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 տնանկ է և ստիպված է իր համար չնախատեսված բնական աշխարհը հարմարեցնել իրեն, ստեղծել 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

նվաճումով⁶: Բայց այն պահից, երբ մարդը սկսեց իր գաղափարներին ու նախապատվություններին համապատասխան «սոցիալական աշխարհի» կառուցարկումը, սկսվեց նաև մարդու ինքնահաստատման դրամայի բեմականացումը:

«Հենց այստեղ և հենց հիմա» կենսադիքորոշումով ապրող մեր ժամանակների Հաճախորդը հազիվ թե կարողանա լիովին գնահատել մարդու ինքնահաստատման դրամայի ողջ խորությունը, այն մեծ զոհողությունը, երբ մեր նախնիները բնական աշխարհից իրենց էկզիստենցիալ անկախությունը հաստատելու ճանապարհին Ոգին հակադրեցին Նյութին, և սամձելով կենդանական բնագոյները, ինչպես Ֆրոյդն էր ասում, ձևավորեցին մի նոր կենսաաշխարհ, որտեղ «հաճույքի սկզբունքը» փոխարինվում է «ռեալության սկզբունքով»: Ինքն իրեն մշակութային հարկադրանքի ենթարկելու այս պատմական զոհողությամբ էլ հենց սկսվում է մարդու ինքնահաստատման դրամայի քաղաքակրթական եղանակավորումը, ու ձևավորվում են մարդկային կեցության էկզիստենցիալ այլակերպությունները (հոգս, տագնապ, տառապանք, վախ, մեղություն, 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:

Ընդամին, որքան ինքնական և գիտակցաբար 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-

⁶ St'u Шелер М., Положение человека в космосе, В кн.: Проблема человека в западной философии, М., 1988, էջ 31-33:

կան անհրաժեշտություն⁷, որովհետև միայն այդ կերպ կարելի է ամրագրվել հողին և առանց խուճապի պարզել այն, ինչն այլևս 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, կկորցնի իր իմաստն ու գոյության անհրաժեշտությունը:

Բայց, ինչպես արդեն նշեցինք, մարդու ինքնահաստատման դրաման կանխորոշված հանգուցալուծում չունի: Այն մշտապես 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 ինքնաբավ և ազատ էակ է, մյուս կողմից, սակայն, նա իրենից դուրս գտնվող բնական ու հասարակական միջավայրի արդյունք է: Մարդկային կեցության առանձնահատկությունը հենց այն է, որ ենթադրվում է որպես **գոյության այնպիսի ինքնաիրացում**, որը գոյաբանորեն կապված է իրենից դուրս գտնվող բնական ու սոցիալական աշխարհների հետ: Մարդու էկզիստենցիալ կեցությունը կառուցարկվում և իմաստավորվում է բնական ու սոցիալական Ուրիշի հետ փոխհարաբերության համատեքստում: Բնական և սոցիալական Ուրիշը մարդու կենսական ուժերի դրսևորման հնարավորությունների այն աշխարհն է (**կենսաաշխարհ**), որի հետ մարդը մշտապես երկխոսության մեջ է⁸: Մարդու այդ «բացվածությունը», կենսաշ-

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

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

խարհի հետ երկխոսության մեջ մտնելու «գործիքը», ինչպես նաև մարդու մարդ լինելու արիքին մշակույթն է, որն էլ հենց ձևավորում է մարդկային իմաստավոր կեցության ողջ բազմազանությունը՝ **կենսական տարածությունը**՝ կենսաշխարհից «կորզված» այն ամենը, ինչն «այստեղ և հիմա» մարդու համար ունի կենսական իմաստ և նշանակություն: Կարելի է ասել, որ դա մարդկանց միջև համաձայնեցված գնահատականների, մեկնաբանությունների, ծրագրերի, իդեալների, նախապատվությունների, հուզական կապվածությունների, պարտքի ու պատասխանատվության, ինչպես նաև անդրանցական ու անդրբնութենական 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 տրագիզիան: Ոգեղեն սկիզբը մարդուն դարձնում է իմաստավոր կեցության կրող, օժտում բնությունից էկզիստենցիալ անկախությամբ՝ որպես հատուցում, սակայն, նրան զրկելով բնական-կենսական հզորությունից ու կազմակերպվածությունից, այսինքն՝ մարդու և կենսաշխարհի օրգանական միասնությունից:

Ավելին, դառնալով իմաստավոր կեցության ճարտարակերտման համար օժանդակ հումք՝ աշխարհը կորցնում է իր թովչանքը, 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 էկզիստենցիալ անկախության նվաճման բուն նպատակը: Իր կյանքը դարձնելով ազատության անընդմեջ մրցավազք՝ Արիստոտելի ասած «գոռն պոլիտիկոնը» (քաղաքական-քաղաքային կենդանին) իր ներքին ազատության և հոգու մետաֆիզիկական առաջնայնության համար ընդվզման մեկնարկում դեռևս չէր պատկերացնում, որ իր ճարտարակերտած մարդկային աշխարհը ականապատ է: Թեև մշակութային հարկադրանքի «տեսչությունը» ջանադ-

րաբար սանձում է մարդու բնական վիճակին հարազատ «հաճույքի սկզբունքի» հնարավոր դրսևորումները, բայց անգիտակցականում կայանած «ցանկությունների անկշտում մեքենան» գաղտնաբար գրում է քաղաքակրթության ընդհատակյա պատմությունը՝ անհագորեն սնվելով քաղաքակրթության դեմ մշտապես ընդվզող նախամարդու հիշողությունից և երևակայությունից⁹ : Այսպես կոչված «սիբարիսի առասպելը» երբեմն առ երբեմն հարություն է առնում, և կաթի գետերն ու հրաշագործ հացթուխ վառարանները արթնացնում են մեր մեջ մրաված անզգա ցանկությունների ու անգործության նախնական բնազդները:

Բնականության և բանականության սահմանները տարորոշող և սահմանապահ կարգված մշակույթի գործերը այնքան էլ բարեհաջող չեն: Պատմական իրողություն է, որ բնական կեցությունից դուրս և տարածաժամանակային նոր չափումներ ունեցող սոցիալական աշխարհում ապրելու համար մեր հեռավոր նախնիները մի անբացատրելի խենթությամբ ձեռնարկեցին հանրային կյանքի բեմականացման մշակութային մի նախագիծ, որը կապահովեր մարդու ոգեղեն պարփակվածությունը: Այս իմաստով մշակույթը ոչ միայն ապաստարան է, որտեղ կարող են տնավորվել հաճույքի սկզբունքից ինքնական հրաժարվածները, այլև, ինչպես արդեն նշեցինք, **սահմանապահ** է, մի դիտապահակ նավագ, որն աշալոջորեն հսկում և ժամանակին ահագանգում 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-

⁹ St'u **Маркузе Г.**, Эрос и цивилизация. М., "Изд-во АСТ", 2003, էջ 20-23:

ցության ներքին կազմակերպման իր տեսակը, մշակույթը, պատկերավոր ասած, իրեն զրկում է ներքին տարածքից և ամբողջապես հաստատվում է սահմանի վրա: Իմաստավոր կեցության մշակութային գաղտնիքների մեջ թափանցելու, օրինակ, այս կամ այն էքնոմշակութային ինքնության առանձնահատկությունները հասկանալու համար հարկավոր է դուրս գալ նրա սահմաններից և նրանից դուրս փնտրել պատասխանը: «Օտարի» բացակայության պարագայում բացակա է նաև «Յուրայինը»: Մեր մշակութային Որպիսությունը որոշարկվում է միայն այլոց մշակութային Որիշության հետ հանդիպման սահմանագծում, և դրանից դուրս այն կորցնում է իր իմաստն ու գոյության անհրաժեշտությունը¹⁰: Մշակութային սահմանը ձևավորում է մի աշխարհ, որտեղ պահպանվում են ստատուսքվոն, կարգն ու կարգավորվածությունը: Եվ հակառակը, այնտեղ, որտեղ մշակութային սահմանները ջնջվում ու վերանում են, մարդը վերածվում է ինքնությունից գուրկ, պատկանելիություն չունեցող անհասցե քոչվորի:

Բայց ժամանակները փոխվում են, և քանդվում են մշակույթի և իրականության միջև երբեմնի խորհրդապահական (կոնֆիդենցիալ) կապերը: Եթե մինչարդյունաբերական հասարակություններում մշակույթը գերազանցում էր սոցիալական իրականությանը և իր անդրանցական իդեալներով և հոգու էկզիստենցիալ տվյալտանքներով փորձում էր կյանքի ուղենիշ դարձնել **Բարին, Գեղեցիկն ու Ճշմարիտը**, ապա ժամանակակից քաղաքակրթության պարագայում էապես փոխվել է մշակույթի իրավակացությունը: Գիտության և տեխնիկայի աննախադեպ զարգացման արդյունքում ձևավորվում են տեխնոլոգիական նոր պատրանքներ, նոր հավակնություններ, և երբեմնի մշակութային իդեալները (արդարություն, ազատություն, հավասարություն և այլն) վերածվում են նյութականացման մեծ հավանականություն ունեցող սովորական «ապրանքի»: Եթե նախկինում, օրինակ, արվեստի ու բարձր մշակույթի անանձնական իդեալների պատճա-

¹⁰ См. у Бахтин М., К вопросам методологии эстетики словесного творчество.// Собрание соч., т. 1, М., 2003, էջ 282:

ռած ախորժելի 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 սխրանքներով և անհավանական թվացող արարքներով¹¹: 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 թեև 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 այլևս չի հիշում իր իսկական դեմքը և իր կյանքի երևացող-արտաքին կողմը դարձրել է **իրավական պարտականությունների** ձանձրալի մի խաղ, որը քաղաքակրթության տեսարժան, բայց տարտամ միակերպության մեր ծանձաղ «դուրսը» օրավուր օտարում է **բարոյական պարտավորությունների** մեր ինքնարուխ «ներսից»: Խորհելու 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 քողարկվում է բարեկրթության էսթետիկայով, իսկ մեր արտաքին (դրսի) սոցիալական մեկուսացումը քողարկվում է տեսողության վայելուչ էսթետիկայով: Այժմ ողջախոհ է

¹¹ Տե՛ս **Маркузе Г.**, Эрос и цивилизация, էջ 319-320:

միայն այն ամենը, ինչ առավել բարեկիրք է ու առավել տեսանելի¹²։ Երբեմնի մարդկային ջերմ ու բարեկամական **ընկերակցությունը**, որը կիրք ու գոհոլություն 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 գրկել՝ անելով այնպես, որ նրանք ինքնական հրաժարվեն բարության համար մաքառող **Կամքից**, գեղեցկության ձրգտող **Հոգուց** և ճշմարտության ծարավը հագեցնող **Մտքից**։ Անվայելչության աստիճանի շիտակ ու մեղսավորության մեջ իսկ պարկեշտ Մարդը վերածվել է իր կենսունակության մետաֆիզիկական ավելցուկը անիմաստ մսխելու ցանկությունների անհագուրդ մեքենայի։

Համաշխարհային պատմության փորձը վկայում է, որ սոցիալական ընտրասերումը առաջընթացի հիմնական շարժիչ ուժն է։ Յուրաքանչյուր սոցիալական համակարգ օժտված է զարգացման բազում հնարավորություններով, որոնց ամբողջությունը կարելի է անվանել հասարակության զարգացման հնարավորությունների գանձարան¹³։ Ինքնին հասկանալի է, որ իբրև սոցիալականության կազմակերպման եղանակ՝ Մշակույթը այդ հնարավորություններից ընտրում է այն, որը համակարգի զարգացումը չի հակադրի մարդկանց ինքնաիրացման (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

¹² Տե՛ս **Сениет Р.**, Падение публичного человека. М., Логос, 2002, էջ 119:

¹³ Տե՛ս **Бранский В. П., Пошарский С. Д.**, Социальная синергетика и акмеология, СПб., 2001, էջ 8:

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

Եթե նախորդ հասարակություններում սոցիոմշակութային իրադարձություններն ընթանում էին «իրականացվում է այն, ինչն իրապես հնարավոր է» սկզբունքին համապատասխան, ապա ժամանակակից հետադյունաբերական 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 խորհրդանիշներ են համարվում, օրինակ, ապառիկը, 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 դժբախտության համար, ապա ժամանակակից ապահովագրությունը վճար է հնարավոր դժբախտության ու հիվանդության համար. վճարվում է ոչ թե բուժումը, այլ բուժման հնարավորությունը¹⁴: 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 լեզվափոխ է:

¹⁴ Ст'ю Эпштейн М. Н., Философия возможного. СПб., “Алетейя”, 2001, էջ 13-14:

Մինչդեռ մեր ապրած հետաքրքիրականությունը, որը երբեմն բնութագրվում է որպես «հոսող», «բեմականացված» և «վիրտուալ» իրականություն, այնպես է խորհրդագերծվել, որ մշակույթն այլևս մեր վարքի սոցիալականության ոչ գրավականն է և ոչ էլ այլուրեքությունը (ալիբին): Եվ դեռ ավելին, կառավարելի քառսի, զանգվածային տեղաշարժերի, սահմանային իրավիճակների մշտականության պարագայում համակարգ ներթափանցող օտար և լուսանցքային երևույթների քանակական աճը մշակույթին զրկում է «սահմանապահ» լինելու իր երբեմնի մենաշնորհից:

Ամբողջ հարցն այն է, որ մշակույթի գոյության ամեն մի ակնթարթ գոյության մի վիճակից այլ վիճակի անցման անմշտելի փոխակերպում է, ինչը նշանակում է, որ «սահմանային իրավիճակը» կյանքի մշտական ուղեկիցն է: Բայց մշակութային գիտակցությունը իր ամենօրյա «հերթապահության» ընթացքում արձագանքում է միայն այն ազդակներին, որոնք տեղավորվում են իր իսկ կողմից հաստատված կարգի շրջանակներում: «Ընդդիմադիր մշակույթի» ներկայությունը բացահայտվում է միայն այն ժամանակ, երբ իր գոյությամբ հարուցում է քառսային փոփոխություններ, համակարգի վարքին հաղորդում անկանխատեսելիության որոշ չափաբաժին՝ 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: Երբ «ընդդիմադիր մշակույթի» ազդեցությունը մեծանում է, սոցիոմշակութային ներքին փոխակերպումները ձևավորում են, այսպես կոչված, «լուսանցքային գիտակցություն», «լուսանցքային մշակույթ» և «**լուսանցքային մարդ**»: Բավական է, օրինակ, հիշել գեղագիտական այն «հեղափոխությունների» մասին, որոնք քարուքանդ արին արևմտքի մշակութային հոյակերտ կոթողը՝ էսթետիկան փոխարինելով զանգվածային մշակույթով: Ու թեև ժամանակի մի շարք նշանավոր դեմքեր (Նիցշե, Դոստոևսկի, Կաֆկա, Կամյու և այլն) վաղուց ահագանգում էին լուսանցքային գիտակցության ավերիչ հեղափոխության մասին, բայց

Նոր ժամանակի ոգին արտահայտող մշակույթը այդ ամենը գիտակցեց միայն այն ժամանակ, երբ նախորդից տարբեր նոր աշխարհի ստեղծումն արդեն անհերքելի իրողություն էր, և արվեստի վրա դատավոր էր կարգվել նորին մեծություն **Ամբոխը**: Ուրեմն մշակույթը միշտ չէ, որ աշախույջ է, և նրան պահ տրված սահմանները հաճախ խախտվում են: Բայց ամբողջ հարցն այն է, որ նախորդ դարաշրջաններում գործող համակարգի մեջ մշակութային «օտար» տարրերը ներթափանցում էին արտաքին միջավայրից միջմշակութային շփումների կամ մշակութային պարտադրանքների հետևանքով: Բայց նախորդ բարի ու հին ժամանակներում, այնուամենայնիվ, կային հատուկ տարրորշված սահմաններ, և մշակութային օտար տարրերի ճակատին երկար ժամանակ մնում էր «սահմանախախտի» խարանք: Մինչդեռ ժամանակակից համաշխարհայնացված հոսող-հեղհեղուկ այս աշխարհում, որտեղ երբեմն դժվար է տարանջատել իրականն ու պատրանքայինը, մշակույթը սահմանապահություն է անում մի տարածքում, որը նաև սահմաններ չունի, և որտեղ «բնիկ» և «օտար» մշակույթների խճանկարը կյանքը դարձրել է ապատարածական: Փաստորեն՝ մարդկային կեցության մասին մեր այն պատկերացումները, թե ամեն ինչ ունի գոյության իր տիրույթն ու իր սահմանները, հնացել են: Լուսանցքայնությունը դարձել է մեր մշակութային ինքնության հարացույցներից մեկը, և մենք ստիպված ենք համակերպվել «սահմանն ամենուրեք է և ոչ մի տեղ» մտքին: Կոմմունիտարիզմի հայտնի ներկայացուցիչ Չարլզ Թեյլորը այս առնչությամբ նկատում է, որ ազատական-ժողովրդավարական ճգնաժամի պայմաններում մեր քաղաքակրթության կողմնորոշումները որոշ չափով փոխվել են, և այն դրույթը, որ մարդը պարտավոր է ճնշել իր **ուրիշությունը**, որպեսզի մերվի մեծամասնության մեջ, այլևս արդիական չէ¹⁵:

Բազմամշակութային աշխարհի ստեղծելու նախագծի հաջողությունների ու ձախողումների մասին վերջին շրջանում շատ է խոս-

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

վում: Այսպես կոչված «արաբական գարունը», արմատականության ու ասիականության տարածումը, ինչպես նաև միջկրոնական հողի վրա մշակութային բախումները մեկ անգամ ևս հաստատում են, որ քաղաքակրթական, առավել ևս մշակութային սահմանների վերացման մասին կանխատեսումները ժամանակավրեպ են: Տիեզերքի իր անկյունում կայունություն փնտրելու ճանապարհին ազգային ու քաղաքացիական տարբեր հասարակություններ ձևավորել են կյանքի կազմակերպման իրենց մշակույթը, իրենց բարքերն ու սովորույթները, այսինքն՝ սահմանազատվել են, որպեսզի իրենց ուրիշությունը դարձնեն ինքնատիպություն և ինքնագիտակցություն: 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 միջոց¹⁶:

Ժամանակակից քաղաքակրթության սոցիոմշակութային համատեքստի որակական փոխակերպումները, ինչպես նաև մշակութային ժառանգության բանգարանացման արագությունը փոխում է կենսաաշխարհի 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 կենսաաշխարհի կողմից բարձրացված հարցերի պատասխանը: Սա մի իրողություն է, որի արդյունքում անցյալը գնալով դառնում է օտար ու անհասկանալի¹⁷, և սոցիոմշակութային այն փորձը, որը ժամանակին ազդել է նախորդ սերունդների ինքնության ձևավորման վրա, արագորեն արժեզրկվում և դուրս է

¹⁶ Տե՛ս **Кристева Ю.**, Силы ужаса: Эссе об отврашении, СПб., “Алетейя”, 2003, էջ 45:

¹⁷ Տե՛ս **Ляббе Г.**, В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // “Вопросы философии”, 1994, № 10, էջ 95:

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

Մեր աշխարհը, իրոք, դարձել է «հոսող իրականություն», որտեղ ասես դրված է ամեն տեսակի մույնականություններից ձերբազատվելու խնդիր, և որտեղ բացակայում է անվերջության (շարունակականության) պահանջմունքը, քանի որ երկու դեպքում էլ բացակայում է անցյալի և ներկայի անխզելի կապը: Հենց այս հանգամանքը նկատի ունենալով՝ Բերդյասը ժամանակին նկատում էր, որ պատմության ընթացքում մարդը ձեռք է բերել **անելանելիության** որոշ գծեր: Հավերժությունը, մարդկության այդ անըմբռնելի 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 դիմամիկ ծաղրանք: Անելանելիությունը, ինչի մասին խոսում էր Բերդյասը, 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 թե դրամա է, այլ ողբերգություն, 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 այդ անկշտուն մղումը արժեզրկում է ներկան¹⁸:

Մենք անընդհատ ապրում ենք «նոր աշխարհում», անվերջ և անհոգաբար փոխում ենք մեր ինքնության սոցիոմշակութային համատեքստը և, հետևաբար, սահմանափակում անցյալի կենսավորձի դերը մեր ամենօրյա կյանքում: Այն ժամանակներից ի վեր, ինչ «հունական կորուսյալ դրախտից դեպի եվրոպական ու համաշխարհային առկա դժոխքը տանող ճանապարհի ճիշտ կեսին»¹⁹ հայտնված Նարեկացին ինքնակամ իր վրա էր վերցնում մարդկության ամեն կարգի մեղսավորությունները և աղաղակում էր համատեքստի ստեղծման մասին, քիչ ավելի ուշ, երբ եվրոպաներում ինդուլգենցիաների օգնությամբ պղծումը ներվեց, երբ ավելի ուշ, արդեն որպես հետևանք, թևաթափ ու անվայելուչ շիտակությամբ հայտարարվեց Աստծու և մարդու «մահվան» մասին, սկսեց ձևավորվել «մանկուրտ հասարակության» մի ինքնատիպ համակարգ, որտեղ «հացիվ խնդիրները» դարձան մարդկանց գլխավոր մտահոգությունը: Մարդն 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 ծայտյալ սուբյեկտիվությունն է, այն ոճը, որը մենք ձեռք ենք բերում մեր նախնիների անցած-գնացած ինքնության հետ անմեկնելի շփման միջոցով: Որոշ իմաստով կարելի է ասել, որ հիշողությունը բռնի նույնականացման ձև է²⁰, 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

¹⁸ Տե՛ս **Бердяев Н.**, Смысл истории, М., 1990, էջ 147:

¹⁹ **Աբալյան Է.**, Հոգի և ազատություն. հոդվածներ և թարգմանություններ: Եր., «Մարգիս Խաչենց», 2005, էջ 88:

²⁰ **Рикёр П.**, Память, История. Забвение. М., Изд-во гуманитарной литературы, 2004, էջ 119-120:

կատարվել են այնպիսի փոփոխություններ, որոնք պարադոքսալ երանգներ են հաղորդել հասարակական համակարգին, որն ամեն ինչ հիշում է, բայց նրա անդամներից ոչ մեկը ոչինչ չի հիշում: Հասարակության ինտեգրող-կոլեկտիվ հիշողության և մարդկանց հուզական երանգավորում ունեցող հիշողության միջև խզում է առաջացել, ինչը գնալով խորանում է, քանի որ ժամանակակից հասարակական կյանքը նման է մի բեմի, որտեղ համայն հանրության առջև հիմնականում խաղարկվում են **մասնավոր դրամաներ**, և «մասնավոր դրամաների» այդ հասարակությունում կյանքը վերածվել է հատվածական իրադարձությունների անվերջանալի սերիալի. մի վիճակ, որը Ջ. Բաումանն անվանում է հետադիականության կողմից պարտադրված թաքուն ստրկություն²¹:

Մեր կյանքի մշակութային համատեքստը եթե ոչ լիովին, ապա մասնակիորեն արդեն ապականվել է: Եվ երբ աշխարհում Բարին, Ճշմարիտն ու Գեղեցիկը անկարևոր շռայլություններ են, երբ ժամանակը ծուլորեն մաքրում է մեր հիշողության գրատախտակի վրա մնացած կարևոր խոսքերը, երբ մեր կյանքի Համատեքստից ջնջվում են ուշ անցյալի և ուշ ապագայի արձագանքները, երբ տմանկն 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 նայի՞ր: Ուզո՞ւմ ես լսել այն, ինչ չեն լսել ականջները: Թռչնի կանչը լսի՞ր: Ուզո՞ւմ ես շոշափել այն, ինչ չեն շոշափել ձեռքերը: Հողը շոշափի՞ր: Ճշմարիտ եմ ասում, Աստված աշխարհը դեռ չի ստեղծել»²²:

²¹ Տե՛ս **Бауман З.**, Глобализация. Последствия для человека и общества. М., Изд-во, “Весь мир”, 2004, էջ 126-127:

²² **Բոլխես Խ. Լ.**, Երկու արքաները ու երկու լաբիրինթոսները, Եր., «Ապոլոն», 1992, էջ 143:

1.2. Վիճարկումն իբրև անհնարինի հաղթահարման կամագղակում

Յուրաքանչյուր ընդվզումի մեջ բացահայտվում են մեկտաֆիզիկական ամբողջականության պահանջը, դրան հասնելու անհնարինությունը և փոխարինվող աշխարհի ստեղծումը:

Այբեր Կամյու

Այն հեռավոր-անհիշելի ժամանակներում, երբ նախաստեղծ գույգը հայտնվեց երկրի վրա, աշխարհն անգիտության մեջ էր: Իրենքը ոչ անուն ունեին, ոչ էլ հատկանիշ: Արևը 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, գազանը՝ գազան: Լուսաբացները կաթնամշուշից էին ծնվում և մայրամուտներից քուլա-քուլա տրտմությամբ էր ծորում: Գարնան առաջին անձրևից և ամռան շեկ սնգույրից աշխարհը գինովցած էր, և անմեղսունակ էր իրականությունը համայն: Ժամանակը դեռ դարձելի էր, և խոտերի մեջ շնչակտուր պուքը ասես երջանկության մի հառաչ էր: Անգիտություն էր տիրում աշխարհում, երբ երկիր «ժամանեց» Մարդը: Ու թեև նրա ժամանած օրը ևս նախասահմանված կարգով «**և՛ իրիկուն, և՛ առավոտ եղավ**», բայց լքվածության մի զգացողություն ծանրացել էր սրտին: Չկար հյուրընկալող գեթ մի ձեղում, և ինքն ապաժաման էր այս աշխարհում: Կողմնակի աչք էր, որ տեսավ երկրին պատուհասած մեծ վտանգը: Անգիտությունից գատ՝ երկիրը գուրկ էր նաև հեռանկարից: Չկար մեկը, որ ուզեր հաղթահարել միապաղաղ Այսօրը: Չկար մեկը, որ վիճարկեր Չանձրությքը:

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

պումը դարձավ անխուսափելի: Բայց ասում են, որ Դրախտից արտաքսելու պատճառաբանությունը անհասկանալի է, նույնիսկ՝ շինծու: Հասկանալի չէ, թե Տիրոջ պատկերով և նմանությամբ, ասել կուզե՞ն արարելու օժտվածություն ունեցողին ինչո՞ւ էր **ավարա կյանք** նախատեսված: Մի առեղծված, որ երբեմն ջրի երես է դուրս գալիս՝ դառնալով մարդու էության ու բնույթի մասին զանազան ուտոպիական ու քաբնաբանական անմեկնելի տեքստերի սյուժե: Եվ այդուհանդերձ, աշխարհի և մարդու հանդիպումը մեր պատմության մեկնակետն է: Դա, եթե կուզեք, բնականի և բանականի, ի բնուստ նախասահմանված կարգի և արարման տքնանքներին ինքնական դատապարտվածի հանդիպում էր, որով սկսվեց արարչագործության բնագիր տեքստի սրբագրման, բնականության կարգը բնազանցության 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 շանս, ապա «հետդրախտային» կյանքում նախապատվելի է դառնում նրա կարգավիճակը, քանի որ ստացավ ինքնուրույն վճիռներ կայացնելու հնարավորություն: Ավելին, թեև մեղսագործությունը հռչակվեց անքավելի, բայց փոխարենը տրվեց ինքնամաքրման տքնանքներին հաղորդակից լինելու փառահեղ զգացողություն:

Մարդկային կյանքի հիմնարար օրենքներից մեկը շրջակա աշխարհի հանդեպ սեփական գերազանցությունը հաստատելու անբավ ձգտումն է: Դրա համար մարդը հարկադրված է գտնել ինքնահաստատման այնպիսի եղանակ, որը հնարավորություն կտա պարտալիցելու սեփական թուլություններն ու իր տարաշխարհիկության իրավունքով 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 իբրև սեփական ճակատագիրը արարող մարդ (Homo Autocrator), իբրև մեկը, որի համար աշխարհի իրադարձումը ոչ թե մեկընդմիջտ տրված ու

անբեկանելի եղելություն է՝ իր նախաբնիկ կանխորոշվածությամբ, այլ տակավին չավարտված իրադարձություն, որին նա կարող է միջամտել սեփական «եղիցի» ծրագրով: Առավել ևս, որ այդ նախաբնիկ աշխարհի անհարմարություններն ու պատճառած անբավարարությունը արդեն իսկ հարուցում են ցնորական ու անբավ մի փափագ՝ «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 «աքսորյալը», մեղսագործության անեծքով գոյի ողորմությունից՝ օթևանի ու կերակրի վայելքից զրկված այդ աստանդակը լիովին հասկացել է, որ արտաքին հանգամանքներից իր նվաստացուցիչ ենթակայությունը մեղմելու միակ ելքը **Ընդվզումն է:** Իրականությունը չհանդուրժելու և այն ժամանակի խորքերն արտրելու Նիցշեի վեհերոտ պահանջները այսօր էլ սադրիչ են: Զգայական թմբիկից դուրս գալուց ի վեր աշխարհը իր նախապատվություններին ու հայեցողությանը հարմարեցնելու այդ վարանոտ խոհածությունը, իր առանձնակի գերադասությունը ընդգծելու տրտմնջքը, մի խոսքով՝ իրադարձությունների բնականոն ընթացքին միջամտելու մարդկային այդ թուլությունը Կենաց ծառից ստացած կենսունակության ու բանիմացության էներգիայի այն մետաֆիզիկական ավելցուկն է, որը լիովին ծախսվում է հանրային կյանքի կազմակերպման թեմատիկ միջուկի ձևավորման վրա:

Որպես իրականությունը չհանդուրժող մի «**հավերժ Ֆաուստ**», ով մշտապես ձգտում է թոթափել իր «այստեղ և հիմա» գտնվող կենցության հոգսը²³, մարդը էներգիայի մետաֆիզիկական ավելցուկը փոխակերպում է աշխարհի գեղագիտական ճարտարակերտման: Բայց չմոռանա՞նք, որ նա այս «անբարեկարգ» աշխարհ եկավ պատվիրանների բարոյական ծանր բեռով և այս աշխարհին իր հանդուգն ցանկությունները պարտադրելուց զատ պետք է էներգիայի մետաֆի-

²³ Տե՛ս **Шелер М.**, Положение человека в Космосе// Шелер М. Избранные произведения, М., Изд-во „Гнозис“, 1994, էջ 164:

գիկական ավելցուկի հոսքն ուղղորդել նաև աշխարհի բարոյական ճարտարակերտման վրա: Տերը մեր կավին չգոհություն էր խառնել՝ պատվիրելով, սակայն, արարքը ենթարկել էկզիստենցիալ շարժառիթների և Ուրիշով չափել սեփական արժանիքները: «Ես կամենում եմ»,– աղաղակում է մեր մեջ նստած գեղապաշտը: «Դու պարտավոր ես»,– հորդորում է բարոյապաշտը: Նախապատվությունների և պայմանականությունների կծիկ է ամենագոր կյանքը, և այդ ոճավորումը ըմբոստության է մղում՝ անկախ նրանից, թե ժամանակի այդ հատվածում մեր ուշաթափության պատճառը գեղեցկության առիթքնող բուրմունքն է, թե Բարոյականության խնկաբույր աղոթքը:

Մարդու համար կյանքը վերածվում է իրական աղետի ոչ թե այն ժամանակ, երբ տևականորեն ինչ-որ բանի պակաս է գգում, այլ այն ժամանակ, երբ կորցնում է կյանքի նկատմամբ հետաքրքրությունը: Կյանքն անհամեմատ ավելի նշանակալի մի բան է, քան մի պակասությունից մյուսին անցումը: Մեր կյանքի «տարօրինակություններից» մեկն այն է, որ այն մի կողմից առլեցուն է զվարճանքների ու անհոգ վայրիվերումների անսպառ հնարավորություններով, մյուս կողմից, սակայն, ունայնության ու ձանձրության սարդոստայնի թափարդում հոգեխանգարմունքի ենթարկվածների կուտակումներ են նկատվում: Ամոթ էլ է խոստովանել, բայց մենք այդպես էլ չկարողացանք սերտորեն ու սրտաբաց դաշնակցել մեր իսկ կողմից ճարտարակերտված աշխարհի հետ: Աշխարհին այս խելակորույս սլացքն ինքներս ենք հաղորդել և գլխապտույտից սրտնեղած՝ փորձում ենք սամձել անսամձելին: Մեր ամբողջ պատմությունը պայքարելով հնազանդվելու, կենսական բիրտության և կենսաբանական հոգոցների արանքում էկզիստենցիալ տագնապների, պիտանի և վաստակած օրերը անպիտան և ավարա օրերով փոխարինելու պատմություն է: Մի բան ակնհայտ է, որ մարդու բնական և սոցիալական վիճակների միջև հսկայական խզվածություն կա, և, հավանաբար, այդ երկու անկշտում գիշատիչներին տանելի հաշտեցման կարող է դրդել միայն գոյատևման մտահոգությունը՝ մարդկային մարմնականությանը բնո-

րոշ ապրելու բնագործ 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՝ գեղաբանական: Սրանք թեև հավաքականության և համակեցության կազմակերպման փոխլրացնող եղանակներ են, բայց իրականում զգայական աշխարհի կառուցարկման տարբեր կենսադիրքորոշումներ են, որոնցից առաջինը (բարոյաբանականը) ղեկավարվում է **«Եղիբ ուրիշի համար»** (Կանտ), իսկ երկրորդը (գեղաբանական)՝ **«Եղիբ քեզ համար»** (Նիցշե) սկզբունքով: Առաջինի դավանանքը **Խիղճն է (պետք է)**, իսկ երկրորդինը՝ **Կամքը (ուզում եմ)**: Գերմանացի ժամանակակից փիլիսոփա Բ. Հյոբները այս առնչությամբ նկատում է, որ բարոյական օրենքները ոչ այնքան գործողության մղող (ինչ անել), որքան մարդկանց կրքերն ու բնագղները զսպող (ինչ չանել) պատվիրաններն են, որոնք ակտիվանում են միայն այն ժամանակ, երբ ակտիվանում է խիղճը, մինչդեռ գեղաբանությունը բնութագրում է իշխանության տենչող Կամքի գործնական հակվածությունը, այն, թե որտեղ, ինչպես և ում վրա սպառնի իր էներգիայի մետաֆիզիկական ավելցուկը²⁴, զմայլվի ինքն իրենով, կասեր Կիերկե-գորը:

Մարդկային հավաքականության հիմքում ընկած վերոհիշյալ «թեմատիկ միջուկի» ներքին հակասականությունը, ավելի ճիշտ՝ թվացյալ իրարամերժությունը մեր կյանքի երկփեղկվածության հավերժ ցուցիչն է, որը մեկ արտահայտվում է Երկնային և երկրային արքայությունների (Օ. Երանելի), մեկ՝ «անձավի» և «սեռի» կուռքերին հաջորդող «հրապարակի» և «քատերոնի» կուռքերի (Ֆ. Բեկոն), մեկ՝ հոգևոր (Հոգու) և քաղաքակրթական (Կեսարի) իշխանությունների, մեկ էլ՝ «խնաստավորող խորհրդածության» և «հաշվարկող մտածողության» (Մ. Հայդեգեր) առնակատումներով ու ալերախու-

²⁴ Տե՛ս **Хюбнер Б.**, Произвольный Этос и принудительность эстетики. Минск, “Пропилеи”, 2000, էջ 29-30:

թյամբ: Դժվար չէ նկատել, որ մեր կյանքի երկփեղկվածությունը բնորոշող այս ձևակերպումները վերջիվերջո առնչվում են սոցիալական կեցության առանձնահատկությունը բնութագրող մարդաբանական երկու հիմնական հաստատումներին՝ Հոգուն և Բանականությանը, որոնցից առաջինը դրսևորվում է իբրև **վարք**, իսկ երկրորդը՝ իբրև **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 բարիքն 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 (ագորա), միջնադարում՝ **Տաճարը** (եկեղեցի), ապա արդյունաբերական քաղաքակրթության հանրային կյանքի գլխավոր ասպարեզը, պատկերավոր ասած, **Շուկան** է: Դժվար չէ նկատել, որ հոգու կրքերի վրա հսկողություն սահմանող հիշյալ հանրային հաստատությունները հենվում են մարդաբանական տարբեր հաստատումների վրա: Մասնավորապես, եթե Տաճարին նախապատվություն տվող հասարակություններում մարդաբանական հաստատուն է համարվում **Հավատը**, ապա ազատական-շուկայական հասարակություններում՝ **Բանականությունը**²⁵: 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 ինքնիշխան ոգին լիովին չսահմանազատվեր ապաշխարանքով ներում հայցող հոգու անձկու-

²⁵ Տե՛ս **Марков Б. В.**, Храм и рынок. Человек в пространствах культуры, СПб., “Алатейя”, 1999, էջ 13-14:

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

Տերմնական աղոթքի ներփակ քննության առնչությամբ Ռուդոլֆ Շտայները նկատում է, որ «աղոթքի քրիստոնեական հիմնատրամադրվածությունը» բացառում է որևէ եսասիրական ցանկություն ու կամագրում, այն է՝ «ոչ որպես ես կամիմ, այլ որպես դու կամիս»²⁶: 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): Ճիշտ է, այս դեպքում ևս «ես»-ի արժեքները չափող հաստատունը «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, ուր համակեցության ոսկե օրենքը խոստանում էր հնարավորությունների հավասարություն: Բայց ժամանակի ընթացքում հնարավորությունների հավասարության մասին երբեմնի հորինված լավագույն եղերությունը գոյատևման խրամատներում ընդվզող մարդու խռպոտ կոկորդից հնչում է որպես մարտակոչ, այն է՝ «այլ որպես ես կամիմ»: Սա Շուկայի բանաձևն է: Մեծ հաշվով՝ սա նաև ապակրոնականացված, ապասրբազանացված այն աշխարհի գեղակերտման բանաձևն է, որտեղ միշտ և ամենուրեք «Ես»-ը որոշիչ է, իսկ «Դու»-ն՝ որոշյալ:

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

²⁶ **Շտայներ Ռ.**, Հայր մեր (աղոթքի ներփակ քննություն) // Էդվարդ Աբայան, Հոգի և ազատություն, Եր., «Սարգիս Խաչենց», 2005, էջ 461:

իմաստով մարդու մեջ գոյություն ունի աշխարհը վերափոխելու և տիրապետելու մի անբավ հավակնություն, 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 պարպել Ուրիշի համար: Բավականություն ստանալ նշանակում է կենսունակության էներգիայի մետաֆիզիկական ողջ ավելցուկը ուղղորդել սեփական «Ես»-ի ինքնաիրացման 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 ականաչից դառնում ենք մեր իսկ կողմից հորինված փոքր աշխարհի պատանդները²⁷: Եթե ավանդական հասարակություններում, որտեղ կյանքը գլխավորապես «ծառայություն» է, մարդը ոչ միայն իր վարքը հարմարեցնում է Ուրիշին, այլև այդ Ուրիշին ենթարկվում է ուրիշների կողմից շրջանառվող նորմերով, ապա ազատական մշակույթի շրջանակներում, որտեղ կյանքը գլխավորապես «բավականություն» է, կյանքի կազմակերպման և փոխհարաբերությունների հաստատման ձևն ու եղանակը դառնում են ընտրության առարկա, ինչը նշանակում է, որ կյանքը ոչ թե Ուրիշի սցենարով սահմանված բեմադրություն է, այլ նախապատվությունների և նախասիրությունների հրավառություն: Մի անհատապաշտական կուլտություն, երբ բոլոր կարգի նույնականությունները կեղծագործվում են, կրկնությունները վերածվում տեսողական պատրանքի, իսկ

²⁷ Տե՛ս **Бард А., Ян, Зодерквист.** Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб., 2005, էջ 5-6:

տարբերությունները հարաբերակցում են տարբերությունների հետ հենց տարբերությունների միջոցով²⁸:

Քաղաքակրթության պատմությունը ցույց է տալիս, որ «**այլ որպես դու կամիս**» սկզբունքով ղեկավարվող հասարակություններում, որտեղ գլխավորապես իշխում է խնամակալական մշակույթը, մարդկային շփումների տարածության խտությունը նպաստում է սոցիալական համակարգի ամբողջականության պահպանմանը, մինչդեռ «**այլ որպես ես կամիմ**» սկզբունքով ղեկավարվող հասարակություններում, որտեղ գերիշխում է ազատական մշակույթը, շփման տարածության կազմակերպումը հարմարեցված է համակարգի գործառության օպտիմալությանը: Այս առնչությամբ ամերիկացի նշանավոր ազգագրագետ Մարգարետ Միլլը նկատում է, որ ավանդական հասարակություններում իշխում է նախնիների 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 ապագան²⁹ («որպես դու կամիս»): Բայց մենք ապրում ենք մշակութային շրջադարձի փուլում, երբ դեպի անհայտություն ընթացող մեր երթն այլևս նախնիների կողմից ոչ էկզիստենցիալ աջակցություն է ստանում, ոչ էլ՝ առօրյա հոգածություն, քանի որ սերնդների միջև մշակութային խզումը նախնիների փորձը դարձել է անգործածելի, և յուրաքանչյուր որ ստիպված է անձամբ գտնել կեցության բարձրացրած հարցերի պատասխանը³⁰ (որպես ես կամիմ):

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

²⁸ Տե՛ս **Делез Ж.**, Различие и повторение, М., СПб., ТООТК “Петрополис”, 1998, էջ 334:

²⁹ Տե՛ս **Мид М.**, Культура и мир детства. Избранные произведения. М., “Наука”, 1988, էջ 322-323:

³⁰ Տե՛ս **Мид М.**, Культура и мир детства, էջ 360:

քանի որ ամեն ակնթարթ դիմադրում և մինչև վերջ չի ենթարկվում մարդկային քմահաճույքներին՝ թողնելով, սակայն, մեր կյանքի դրամային երբեմն տալ հերոսական, երբեմն՝ մարտիրոսական, երբեմն էլ՝ կարեկցական շեշտադրումներ: Համաշխարհային հոռետեսության մեծ տեսաբան Շոպենհաուերը նշում էր, որ կյանքը անվերջ խաբեություն է, մի ձեռնարկ է, մի անհաջող գործարք, որն իր ծախսերը երբեք չի ծածկում և երբեք իր խոստումները չի կատարում³¹: Բայց կյանքի հմայքը չափից ավելի առիմքնող 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 իրագործելիս մշակութային բանիմացության 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 աշխարհը գեղաձևելու իմ իրավունքը («որպես 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 ունենալ³²: Այս առիթով եկեք մեկ անգամ ևս անդրադառնանք «**Ադամի գործին**»: Լիովին պարզ է, որ ճանաչողությանը անհաղորդ մնալու Արարչի պատվիրանը այլընտրանքի տեղ չէր թողնում, և ոչ մի հույս, որ ինչ-որ հեռավոր ապագայում Ադամը 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

³¹ Տե՛ս **Шопенгауэр А.**, Избранные произведения. М., “Просвещение”, 1992, էջ 63:

³² Տե՛ս **Бланшо М.**, Неопишемое сообщество. М., МФФ, 1998, էջ 13:

եղավ, որ այդ նախաստեղծ մարդը անտեսեց իր գոյաբանական փխրությունը և ցանկացավ իշխանություն հաստատել անգոյության վրա: Աշխարհում մահից ուժեղ և անգոյությունից սարսափելի ոչինչ չկա, և ինչպես Հայդեգերն էր ասում, մահը Ոչինչի տապանն է³³: Բայց եթե մահվան սպառնալիքը չկանխեց Ադամին, կնշանակի, որ իր արարքի շարժառիթների մեջ նա ունեցել է մի այնպիսի գորեղ պատճառ, որի համատեքստում պատվիրանով սահմանված կարգը կորցրել է իր նշանակությունն ու կարևորությունը: Այդ ի՞նչ գորեղ շարժառիթ էր, որ նախասահմանված կարգը վերածեց քաոսի, 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 խռովության բանաձևը: Բայց սա հենց վիճարկելով գոյությունը փաստելու բանաձևն է: Ո՞վ էր Ադամը, քանի դեռ չէր վիճարկել Տիրոջ որոշումը և ապրում էր որպես Նրա կամքի **Հռչակագիր**, ո՞վ էր նա, քանի դեռ վիճարկելով չէր 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 Ադամ է: Բայց մեր գործողությունները ունեն նաև հակադարձ արտացոլանքը: Վիճարկելով ճանաչողությանը անհաղորդ մնալու պատվիրանը՝ մեղսագործության գայթակղող ուժից մի պահ շվարած մարդը հաջորդ ակնթարթին ապրեց Աստծո գոյության անասելի թովչանքը և որպես հավելում՝ ճանաչողության առաջին առկայծումներից կռահեց, որ այսուհետ զրկվել է կեցության գոյաբանական երաշխիքներից: Բայց հուսահատության և տագնապի բաց երախը, որն այսուհետ պղծելու է բանականության բերքը, այն նվազագույնն է, որ «ամենայն մարդ» պատրաստ է Ուղտի և Առյուծի այլակերպումներով կրել, մինչև կգա Մանուկը (Նիցշեն): Եթե թույլատրվել է պատվիրազանցությունը, կն-

³³ Տե՛ս **Хайдеггер М.**, Бытие и время, СПб., 2002, էջ 324:

շանակի Տերը ևս իրեն վիճարկող Ուրիշի կարիք ունեւ և միայն այդ վիճարկումով կարող էր փաստել իր գոյությունը: Այս առնչությամբ Ժորժ Բատայը նկատում է. «Մենք Աստծո ներկայությունն ենք փնտրում մեր մեջ, բայց հազիվ կենդանություն առած, Նա միջապես իր մահն է պահանջում. մենք Աստծուն հասու ենք դառնում սոսկ այն ծամանակ, երբ Նրան սպանում ենք»³⁴:

Աստված գոյություն ունի միայն իրեն վիճարկող մարդկանց համար, մնացյալ շնչավորները համակերպված են նախասիմանված 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 դահիճն է:

Վիճարկումը մտքի տրամաբանական շղթայի մեթոդական դադար չէ միայն. այն գոյության մշտական հողն է, որի վրա մենք քափ ու քրտինք աշխատում ենք՝ փաստելով ինչպես մեր, այնպես էլ ուրիշների հեղինակային իրավունքը: Իբրև աշխարհի ճարտարակերտման եղանակ՝ վիճարկումը աշխարհի մի հատված սեփական գործունեության ասպարեզ դարձնելու կենսադիքորոշում է, հեղինակային իրավունքի հայտ 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 հուսախաբ չանելու համար պատրաստ է հաղթահարել իրեն անհարմարություններ պատճառող ուրիշի խորթությունը, շփվել ու երկխոսել նրա հետ՝ նրան օգտագործելով որպես իր գոյության երաշխիք³⁵: Ինչպես ասում են, աշխարհը ախորժելու համար այն պետք է ձեռքի տակ պահել:

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

³⁵ **Տե՛ս Լեւինաս Է.**, Избранное. Тотальность и Бесконечное, М., СПб., 2000, էջ 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 գինություն: Առավել ևս, որ դիմակահանդեսի նմանվող ժամանակակից աշխարհում լրջության և խաղի համադրության շնորհիվ ստեղծվել է նմանը չունեցող մի «տեսարժան Ուրիշ», մի անծանոթ 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, ուր նախահարձակ միջակությունից, անհատապաշտությունից, ներման ու ցավակցման զգացմունքներից ձերբազատված մարդկանց ընկերակցությունից խուսափելու վերջին ելքը մնացել է իրեն նախագծել գոյության սահմանափակ տարածության մեջ՝ ապատարածականացված, սպասասրահի վերածված այս աշխարհում վերականգնելով հին ու բարի ժամանակների նստակյաց կյանքի մշակույթը:

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

Կյանքը չի պահպանվի, ասում էր Նիցշեն, եթե նրանից խլենք հեռանկարայնությունը³⁶: 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 էնայի-րիկ կարգը, որի մեջ մարդիկ պետք է կողմնորոշվեն: Բայց դա նաև այն կարգն է, որը զարգացման ինչ-որ փուլում օտարվում, դառնում է վիճարկման արժանի Ուրիշ: Կյանքի «ինչպես դու կամիս» փուլը ավարտվում է, և վրա է հասնում «ինչպես ես կամիմ» փուլը: Հայտնը-վում է իրական մարդը, նա, ով կյանքի առույգությունը հակադրում է թեական մարդու բարեպաշտությանը, ով հովերգում է մարդու ֆիզիկական խառնվածքին բնորոշ կամայականությունը (քմահաճույքը) և վիճարկում բարոյական խառնվածքում համեստորեն ծվարած արժանապատվությունը (պատրաստականությունը): Էներգիայի մետա-ֆիզիկական ավելցուկը, որը մինչ այդ ծախսվում էր կյանքի բարոյա-կան ճարտարակերտման վրա, այժմ արդեն փոխարկվում է վիճարկ-ման էներգիայի՝ իրենից դուրս իրեն փնտրող, իրեն վերստին ձեռք բե-րելու համար տարատեսակ նախագծեր հորինող նորին մեծություն Դժգոհին լիցքավորելու համար: Սա ակնթարթի մեջ խտացած մի հավերժություն է, երբ առ իշխանություն ձգտող Կամքը երջանկու-թյան բերկրանք է պատճառում վիճարկման տարերքով ապրող այն մարդուն, ով այդ պահին ոչ թե ըստ Ուրիշի է սահմանվում, այլ ըստ իր մեջ արթնացած գեղապաշտի: Սա այն անկրկնելի և եզակի պա-հերից մեկն է, երբ մարդը ըմբռնվում է իր իսկությունը, իր բնագիր-սկզբնագիր էությունը, քանի որ արարման խառնաշփոթի մեջ նա ինքն իր հետ մնալու եզակի հնարավորություն է ստանում:

³⁶ Տե՛ս **Ницше Ф.**, Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей, М., 1994, էջ 263:

Մարդու ողջ կյանքը կառուցված է հնարավորի և անհնարինի սահմանագլխին: Եղած սահմանները խախտելու և չեզոքացնելու, հնարավորությունների նոր հորիզոններ բացելու այս հակվածությունը, որը Մ. Ֆուկոն անվանում է տրանսգրեսիա, արտահայտում է մարդու կանգ առնելու անհնարինությունը³⁷: Կյանքը հեռանկար է, փոթորկվող ուժերի և նրանց վտակների հավերժ փոթորկվող և հավերժ վերադարձող ծով է, իշխանության հասնելու մրցավազք է, երբ կամքը հետամտում և վիճարկում է նրան, ով դիմադրում է³⁸: Քանի դեռ մարդու գոյությունն աստվածային կամեցողության արդյունք էր (կյանքը դրախտում), այն ընթանում էր իբրև իրադարձությունների բնական ընթացք, սակայն արդեն երկրային չափումներում կյանքը վերաճում է գոյության համար ամենօրյա պայքարի: Ինքնին հասկանալի է, որ հոգեմաշ այդ պայքարում անբարեկարգ աշխարհի չարիքներից խոցված ու վիրավորված մարդը, աստվածային տնօրինումից զրկվելուց ի վեր, երբեմն տրվում է ներդաշնակ ու կատարյալ կյանք երևակայելու «թուլությանը»՝ կազմելով ու նախագծելով աշխարհը վերափոխող զանազան ուտոպիական ծրագրեր: Ուտոպիան իրականության հանդեպ անդրանցումային կողմնորոշում է, որը կարող է մասամբ կամ լիովին պայթեցնել իրերի գործող կարգը: Եթե սկզբնապես ուտոպիական այդ նախագծերը համեմված էին երևակայական ծայրահեղություններով և ասես ապագայի մասին վիպերգություններ լինեին, ապա ժամանակակից աշխարհում այդ նախագծերը թոթափել են գեղարվեստական երևակայության գունազարդումները և հավակնում են այլընտրանքային կենսական հնարավորությունների բացահայտման մենաշնորհին: Բայց պարադոքսն այն է, որ աշխարհի ռացիոնալացման նման նախագծերը, որպես կանոն, մարմնավորվում են իռացիոնալ ուժերի (հեղափոխության) կողմից³⁹: Մարքսը,

³⁷ Տե՛ս **Фуко М.**, О трансгрессии// Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века., СПб., «Мифрил», 1994, էջ 117:

³⁸ Տե՛ս **Ницше Ф.**, Черновики и наброски 1885-1887гг// Полное собрание сочинений. В 13 томах, т. 12, М., Культурная революция, 2005, էջ 385:

³⁹ Տե՛ս **Бердяев Н.**, Царство Духа и Царство Кесаря, Гносеологическое введение// Бердяев Н., Избранные произведения. Ростов н/Д, изд-во «Феникс», 1997, էջ 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-խռճացածներին, որոնք չեն ցանկանում իրենց համար ստեղծել այնպիսի աշխարհ, ինչպիսին որ նա պետք է լիներ: Կյանքի հանդեպ խռովարարության այս փիլիսոփայությունը, որը նախապես ընդամենը հավակնում էր տեսականորեն ճանաչել աշխարհի հնարավոր ճարտարակերտումները, աստիճանաբար վերածվում է աշխարհը վերափոխելու գործնական գաղափարախոսության և գործնական խռովության՝ ամեն ինչ վիճարկելու համատարած մտայնության և խառնաշփոթի մեջ կազմակերպելով «կոլեկտիվապաշտական կրոնին» արժանի մի այնպիսի գործանոց (ընկերվարություն, ֆաշիզմ), որտեղ ո՛չ Մարքսը կուզեր սպրել ո՛չ էլ առավել ևս Նիցշեն: Բայց միևնույն է, գոյություն ունեցող աշխարհի կարգն ու դասավորությունը ճշմարիտ ու անվիճարկելի համարող ճակատագրապաշտներից զատ, ովքեր համակերպվելով ստեղծում են հարմարավետության պատրանք, պատմության շրջադարձային փուլերում չգիտես ինչպես և որտեղից ասպարեզ են իջնում առկան վիճարկող և ապագայի հատուկ տեսլականով խանդավառ ինչ-որ գեղապաշտներ, որոնք փորձում են մեկընդմիջտ հաղթահարել կյանքի անորոշությունը և իրականությունն այնպես փոխել, որ օրինյալ երկիրը, այն տեղը, որը չկա (ou-topos), դառնա «տեղ», որն ամենուրեք է⁴⁰:

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

⁴⁰ Տե՛ս **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, ղեկավարվում 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, ղեկավարվում են նպատակադրման օրենքներով: Նրանց աշխարհը անկանխատեսելի է, բայց՝ գրավիչ: Նրանք վիճարկողներն են, և եթե իրականությունը չի համապատասխանում նրանց գեղագիտական պատկերացումներին ու սոցիոմշակութային տեսլականին, մեղավորը ոչ թե պատկերացումներն են ու տեսլականը, այլ իրականությունը: Մի բան ակնհայտ է, որ իմացության և հավատի, ճշմարտության և տեսլականի, մի խոսքով՝ համակերպման ու վիճարկման չափանիշները իրար փոխարինելի չեն: Վիճարկումը իրականությունից դուրս ձևավորում է իդեալական աշխարհի մոդել (ուտոպիա), որի գոյության իրավունքի համար մարդիկ ինքնական զոհաբերությունների են գնում: Մարդը միաժամանակ և՛ ճշմարտության աշխարհում է, և՛ հավատի: Երկու դեպքում էլ նրա կյանքի ամեն ակնթարթ մոտիվացված է: Վիճարկումը, Ֆուկոյի ասած, կանգ առնելու և եղածով բավարարվելու անհնարիությունը, 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 (բարոյագիտություն) ձգտումների միջև բախումները շարունակում են դրամատիկ բովանդակություն հաղորդել մարդկային կյանքին, քանի որ իրարամերժ են և տարբեր կերպ են արժևորում Ուրիշին: Եթե առաջին դեպքում վիճարկվում է Ուրիշը, ապա երկրորդ դեպքում Ուրիշն է վիճարկողը: Ճիշտ է, վիճարկող և վիճարկելի Ու-

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

Մարդը մեղսավոր է, և յուրաքանչյուր ոք պատվիրազանց է կամ կլինի: Բայց լինել պատվիրազանց, ամենևին էլ չի նշանակում լինել անհավատ: Էլ չասած, որ պատմական տարբեր ժամանակահատվածներում գործել են համակարգաստեղծ տարբեր հարացույցներ (Աստված, Պետություն, Հասարակություն, Անհատականություն), որոնք նաև ունեցել են մարդու վարքն ու արարքը գնահատող տարբեր չափորոշիչներ: Մի բան ակնհայտ է, որ չափից ավելի բարոյականությունն և գեղահակությունը կարող են դառնալ կյանքի ապականման հիմնարար պատճառ, քանի 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՝ անհեթեթություն: Անձի սկզբունքային մենակությունը նույնքան անհնարին է, որքան՝ ուրիշների բացակայությունը: Անառարկելի իրողություն է խռովահույզ «ես»-ի գոյությունը: Բայց իրողություն է նախ գոյության թույլտվություն վաստակած Ուրիշը: Քաղաքակրթությունը, կասեր Բողոքիարը, ամեն ինչ արել է Ուրիշին բնաջնջելու համար, բայց նա շարունակում է մեր առջև հառնել իբրև անխորտակելի⁴¹:

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

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

⁴¹ Տե՛ս **Бодрийяр Ж.**, Прозрачность зла, М., “Добросвет”, 2000, էջ 215:

խամարողը, որի ձեռքին Վիճարկելու վճիռն է, անպարկեշտ շիտակությամբ մեզ կառաջարկի հարմարավետ տեղավորվել «Հավերժ վերադարձի» ճեպընթացի մեջ: Սկսվում է Հեռադարձը, և տրված է հետհաշվարկի մեկնարկը: Չմոռանա՞նք իջնել Ձեր ծննդավայրում: Դուք Ձեր ծնունդի վկաներն եք»: Այսպիսի մի խզբզանք գտա չգրված ու չընթերցված մի նշանավոր 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 կշնչավորվի: Արարման վեցերորդ օրը վիճարկելի է: Վիճարկելի է վեցերորդ օրվա արարվածը»:

Ես հաղորդվեցի և եղա վիճարկման վկան: Իսկ երբ համոզվեցի, որ ունայնությունը ունայն է, դարձյալ «և՛ իրիկուն եղավ, և՛ առավոտ», և իմ առջև բացվեց չգրված ու չընթերցված նշանավոր գրքի ճերմակ թղթերի հեծկլտոցի գաղտնիքը. վիճարկված գրվածքների թավորն էր հեծկլտում: Նրանց մեջ էր նաև իմ խզբզանքը:

1.3. Արտասավոր ապագան ապրված անցյալում

Մենք Աստուծո ներկայությունն ենք փնտրում մեր մեջ, բայց հազիվ կենդանություն առած, Նա անմիջապես իր մահն է պահանջում մենք Աստուծուն հասու ենք դառնում սոսկ այն ժամանակ, երբ նրան ապանում ենք:

Ժորժ Բաբայ

Մարդկային կյանքի անցած ու գալիք պատմությունը ինչ-որ առումով «ինչպես ապրելու» տեքստ է: Միշտ էլ մեր կյանքում հայտնվում է մի հավաքական գերապատվելի, ով կա՛ն հավատի, կա՛ն էլ համոզմունքի ուժով առաջարկում է կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման իր Տեքստը: Թեև ամեն մի մման նախագիծ աշխարհի իր պատկերացրած կարգը (կրոնական կամ աշխարհիկ) համարում է միակ հնարավորը, բայց «ինչպես ապրելու» այդ տեքստերը, դեռ կյանքի մշակույթ չդարձած, վիճարկվում են: Ընդհակառակը ընդվզում է առկայի դեմ, ենթադրյալը հակադրվում է պիտոյականին, տարերքը՝ սառը հաշվարկին, և տեքստի սրբագրման ու խմբագրման համար պայքարի թոհուրթոհում պարզվում է, որ «ինչպես ապրելու» վարկածներն անհաշիվ են, անհաշտ և իրարամերժ: Կյանքի իսկությունն անիմանալի է, և կողմերից յուրաքանչյուրը յուրովի ճիշտ է: Ոչ որ չգիտի, թե խորհրդավոր այդ հղացումն ինչպես ճիշտ ապրել: Ոչ որ չգիտի, թե ինչու մարդկային կենսափորձում ամբարված գիտելիքների հիմնական պաշարը ոչ այնքան ճիշտ ապրելու մասին է, որքան՝ ճիշտ չապրելու: Բայց մենք շարունակում ենք հանդգնել: Մեր կյանքի ամեն քայլափոխ «արգելված գոտի» թափանցելու հանդգնություն է: Նա, ով կյանքն ապրում է վիճարկելով, ով ուզում է իր կյանքի վաղանցիկ ակնթարթներին տևողություն հաղորդել, ով մահվանն ընդառաջ գնալու վախը հաղթահարել է, հոգու խորքում մի դիվային կարոտ ունի, որ դրդում է՝ գնա՛, չափն անցի՛ր, սահմանը ոտնակոխ տուր և հանձնվի՛ր քո կյանքի բնագիր տեքստին: Վիճարկի՛ր բոլոր առաջարկներն ու դարձի՛ր քո կյանքի Տնօրենը: Ոչ թե ունենալով, այլ

լինելիությամբ է չափվում կյանքի խորությունը: Բայց չմոռանանք: Մարդը պարադոքսալ էակ է: Նա մի կողմից խորհրդավոր, անշքագիծ ու չբռնադատված կյանքի կարոտ ունի, մյուս կողմից, սակայն, իրեն բանտարկում է ստուգելի, շրջագծված ու ծանր մի իրողության մեջ՝ հետո միայն պարզելով, որ այդ անշքագծվածն ու շրջագծվածը միևնույն գործության այլազան ըմբռնումներն են՝ ամրագրված երկու տարբեր տեքստերում: Արտասավոր տեքստեր են դրանք՝ միաժամանակ և՛ խստաշունչ, և՛ խոստումնաշատ, ինչպես կշռադատված, այնպես էլ՝ անհասկանալի, նույնքան բարեգութ, որքան՝ ասաբեկող: Երկուսն էլ կյանքը կշռադատված ցանկությունների սկզբունքին ծառայեցնելու (ոչինչ՝ չափից ավելի), քմահաճ և ինքնասեր մարդուն հրեշավոր միակողմանությունից ետ պահելու տեքստեր են, որոնք, մի դեպքում Աստծո օրենքով, մյուս դեպքում՝ Հասարակության սահմանած համակեցության կանոններով, երանելի կյանք են խոստանում...արտասավոր ապագայում:

Բայց այդ արտասավորության մեջ ինչ-որ օտարոտի, անհավանական, նույնիսկ վախազոր 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 հանդգնեց նախասահմանված միապաղաղ կյանքին անհամաշափություն հաղորդել, չնախատեսված հետաքրքրասիրություն դրսևորել և դեռ տարակուսել մի բանում, որը միանգամայն անհայտ է: Մի խոսքով՝ հենց միայն այն պատճառով, որ չուզեց ապրել ապագայից գուրկ և ծուլընթաց անմահ մի կյանքով, որի ներկան ու ապագան գրեթե նույն բանն են: Եվ իրոք, եթե դրախտը, որտեղ իբրև թե միառժամանակ ապրել է մարդը, երկրային կյանքի երանելի ու կատարյալ հոլացում էր հավերժական մարդու (*homo aeternus*) համար, կնշանակի այն ավարտուն և վերջնական մի բան էր՝ երկրային արքայություն, որը նաև չունի իր գերադրական աստիճանը: Եթե մի պահ ընդունենք, որ կատարյալից ավելի կատարյալը կա, ասել է թե՛ դրախտից ավելի դրախտ և անմահությունից ավելի անմահություն, կնշանակի ելակետային կատարյալը անկատար է:

Բայց եթե այդպես չէ, կնշանակի երկրային արքայության մեջ ապագան մախապես և մեկընդմիջտ կատարյալ ներկայի կրկնությունն էր լինելու, և մարդու անմահ կյանքը ի սկզբանե զրկված էր հեռանկարից: Բայց արդյոք այդպես է: Թերևս աշխարհի այս խճճված հորինվածքում որոշ նպատակադրություններ և որոշ մտադրություններ կան, որոնք հասկանալի են միայն ապագայի համատեքստում: Մեղսագործության արարքն ու արտաքսման վճիռը, որոնք հիմնովին փոխեցին մարդու ճակատագիրը, վկայում են, որ հեռանկարի փակուղին երևութական էր: Մարդկային կյանքում դրախտի և անմահության հպանցիկ փայլատակումն ու անէացումը կանխորոշված էր իբրև «ապրված անցյալի» մի դրվագ, որն արդեն տեղահար արված երկրային մարդու կոլեկտիվ անգիտակցականում կմնա որպես երանելի անցյալի մախնային կադապար (արխետիպ)՝ թաքուն և բացահայտ սնելով կատարյալ ապագա ճարտարակերտելու նրա երևակայությունը: Շնորհիվ այդ արխետիպի՝ մարդը կարող է մտովի լինել այնտեղ, որտեղ երբեք չի եղել լիարժեք, այլ սոսկ նշմարել է նրա աղոտ ստվերների հեռավոր ուրվագիծը, կարող է վերստեղծել այն, ինչ իր մախաստեղծ մախնին տեսել և ապրել է կյանքի արշալույսին: Այսինքն՝ կառուցել երբեմնի տեսածին ու ապրածին արժանի երկրային-աշխարհիկ կյանք: Այս իմաստով «այստեղ և հիմա» ծավալվող մարդկային կյանքը ինքնադրսևորման մշակութային ու քաղաքակրթական կադապարների ձևագոյացման հարատև շարժում է: Եթե հաշվի առնենք կյանքի միասնականացման ու համագոյակցման այդ փորձերի հետևանքները, ապա կարող ենք ասել, որ «փորձի և սխալի» սկզբունքով ճարտարակերտված այդ աշխարհում մարդը թեև աստիճանաբար օտարվում է ինքնաբուխ կյանքի ակունքներից, բայց այն դարձնում է առավել կանխատեսելի ու կառավարելի: Ի դեմս քաղաքակրթության՝ մարդն իր մեջ եղած դիվային ուժերը լծեց հանրային կառքին և մի գորանոց ստեղծեց, որտեղ յուրաքանչյուր որգիտեր՝ ումից պետք է հարցնի, և ով պետք է իրենից հարցնի: Համարձակության և ապշեցուցիչ սթափության այդ հաշվարկը մարդկային կյանքի կանոնակարգման հարցում ակնառու հայտնագործություն

էր, որի մեջ, սակայն, ծայրահեղ սառը հաշվենկատությամբ լի ինչ-որ սարսափելի անգթություն կա՝ հումանիզմից զուրկ համախմբվածությամբ այդ հորինվածքում: Ուժի դեմ անճարակությունը՝ կյանքի այդ անբռնազրոսիկ օրենքը, որը Դարվինն անվանում էր գոյության կռիվ, փոխարինվեց իրավունքի դեմ անգործության օրենքով: Տղամարդկային ծանր արժանապատվությամբ խղճին ու պատվին տրված հավատարմությունը, որի մեջ կենդանականն ու մարդկայինը այնքան էլ հստակ զատորոշված չէին և ինքնականություն էին ենթադրում, սաստկացող հանրային խառնաշփոթի և մարդկային կուտակումների համաճարակից ախտահարված կյանքը ծույլ և կանխատեսելի մի ընթացքի մեջ դնելու համար այլևս երաշխիք չէր: Հավատարմությունը, խիղճն ու պատիվը արտասովոր խոցելի են, երբ շահը, օգուտն ու հաճույքը յուրաքանչյուր մեկի մեջ արթնացնում են իրեն աշխարհին պարտադրելու և աշխարհն իրենով անելու թաքուն ցանկությունը: Սա էր հավանաբար բնականության առաջ մեղանչելու այն շարժառիթը, որն օրենսդիրներին հուշեց կյանքը հռչակել որպես հանրային պարտականությունների տեքստ: Մի տեքստ, որի մեջ մարդն այլևս և գլխավորապես ոչ թե աստվածային հորինվածք է կամ կենսաբանական թրթիռների մի կատարյալ ներդաշնակություն, այլ տանելի կամ անտանելի ինչ-որ սոցիալական ճակատագրի մարմնավորում:

Ակնհայտ փաստ է, որ պատմական տարբեր ժամանակներում և աշխարհի տարբեր մասերում սոցիալական կարգի ընկալումները, հետևաբար նաև՝ հանրային պարտականությունների տեքստերը տարբեր շեշտադրումներ ունեն, և տարբեր են գոյի հետ հարաբերակցման եղանակները, բայց ամենուրեք մարդու սոցիալական ճակատագիրը բխվում 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 միաժամանակ⁴²: Հնարավոր չէ միաժամանակ և՛ պատրիկ լինել, և՛ պլեբեյ: Այսպիսին է կյանքի

⁴² Տե՛ս **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 հանրային 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 ուրվագրեր են, որոնք դեռ հնարավոր է խմբագրել և կազմել կյանքի կազմակերպման կատարյալ մի ժողովածու:

Եթե հավատանք աստվածաբանական ու թաքնաբանական գաճազան մեկնություններին, ապագան, որին մենք դատապարտված ենք, որպես կյանքի բնօրինակ նախորդել է անցյալին: Կյանքի այդ «բնագիրը», որին իբր թե կծանոթանանք երկրի վրա Աստծո վերջին պատուհասներով լցված ցասման յոթ սկավառակները թափվելու հաջորդ այգաբացին, ինչպես ասվում է սուրբ Հովհաննեսի Հայտնության տեքստում, «կյանքի գրքում» գրանցվածներին դրախտ և անմահություն է խոստանում. մի ապագա, որը, ի դեպ, արդեն ապրված անցյալ է: Ինչ-որ արտառոց, բայց և գրավիչ մի բան կա կյանքի էվոլյուցիայի կրոնական այս դրամատուրգիայում: Այն մասնավորապես ենթադրում է, որ կյանքի ողջ դրամատուրգիան, դրամայի ողջ ֆաբուլան նախապես ծրագրավորված է, և նրա վերջնարդյունքը կանխորոշված է ի բնուստ: Նման հավաստումից բխում է, որ ապագան առնվազն երկու անգամ փաստում է իր գոյությունը աշխարհում: Մեկ՝ որպես մտահղացում, որպես երկրային կյանքի «սոցիալական երազանք» (ուտոպիա): Եթե մի պահ ընդունենք, որ այդ «սոցիալական երազանքի» նախատիպը դրախտն է, որտեղ մի կարճ ժամանակ ապրել է մեր նախնին, կնշանակի, որ այդ մտահղացումը, այնատամենայնիվ, մեկ անգամ արդեն «ապրված անցյալ» է: Մենք ձգտում 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-ները, պատահականություններն ու անհամար անկարևորությունները, որոնք կազմում են մեր առօրյա կյանքի մանրամասնությունների՝ առերևույթ անհեթեթ համայնապատկերը, իրականում ապագայի գաղտնագրերն են: Վերծանեք այդ անկարևորությունները, համակարգեք խառնաշփոթ մանրամասնությունները, ինքնաբերաբար ծավալվող հանգամանքները դիտարկեք Հեգելի ասած «պատմության խորամանկության» տիրույթում, և այնժամ ներկան կերևա իբրև կանխատեսված ապագայի ժամանակավոր հանգրվան: Եթե մի պահ ընդունենք, որ կյանքը ոչ թե օրգանական ամբողջություն է, այլ անցյալի, ներկայի և ապագայի մեխանիկական գումար է, ապա կարելի է ներկան դիտարկել որպես անցյալից ու ապագայից ազատագրված մի վիճակ, որի համար վճարված գինը ինքդ քեզ շղթայված լինելն է⁴³ : Բայց ամբողջ հարցն այն է, որ մարդը չի կարող ինքն իրեն շղթայված ապրել: Անցյալը ձգում է, ապագան՝ կանչում: Ներկան պատմություն չունի: Մինչդեռ կյանքը պատմություն է: Ամեն ոք նախատեսված է անցյալի մի դրվագում՝ որպես մեկ այլի գոյության պայման, և նախատեսված է ապագա մի դրվագում՝ որպես մեկ այլի գոյության նախադրյալ: Մեծ հաշվով՝ անցյալն այս աշխարհում մաս իմ ներկայության մտահղացումն իրագործելու պատմություն է: Եթե կուզեք՝ աշխարհը իմ մտահղացման հանգամանքները կազմակերպելու հոգսով է ապրել, և անցյալի ամեն հաջորդ դրվագ իմ ներկան է նախապատրաստել ամենայն ջանասիրությամբ: Ներկան անորսալի ակնթարթ է, որից քիչ առաջ ես այլևս եղել եմ, իսկ քիչ հետո՝ կլինեմ: Ես այլևս եղել եմ և դեռ պետք է լինեմ, որովհետև ապագայում լինելու համար աշխարհի հորնվածքի անվերծանելի տեքստում նախախնամությունն այդպես է մտահղացել:

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

⁴³ Տե՛ս **Левинас Э.**, *Время и другой. Гуманизм другого человека*, СПб., 1998, էջ 44:

(մասամբ՝ կանխատեսելի, մասամբ էլ՝ ոչ), այլ ստույգ 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 ինքնաբերական շարժառիթները, ոչ թե կյանքն առաջ մղող ազդակներ են, այլ պատրաստի մի բան, հրապուրիչ մի խայծ՝ տեղադրված էվոլյուցիայի վերջում⁴⁴: Իսկ դա նշանակում է, որ անցյալից դասեր քաղելու, այն ներկայի պարագաներով արժևորելու կամ արժեզրկելու ցանկացած հանդգնություն ոտնձգություն է ճակատագրի և հենց սեփական գոյության դեմ, որովհետև այդ անցյալում ես արդեն իսկ նախատեսված եմ եղել դեպի ապագան ձգվող ժամանակի ինչ-որ հանգույցում:

Ճակատագրապաշտական այս ենթադրության մեջ գուցե անհավանական, բայց իրոք առիներն ու ինչ-որ բան կա: Մի լրացուցիչ հանգստություն է իջնում վրադ, երբ մտածում ես, որ քո աշխարհի գալու մտահղացումը սրբագրման ենթակա չէ, որովհետև ապագան նախագծելիս անհայտ մի պատճառով քեզ 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՝ երկյուղալիմ ոչ այնքան պատիժն է, որքան դրան սպասելու անտանելիորեն տանջալի անորոշությունը: Սպասումն ու անորոշությունը կեղեքում են, և հայտնի չէ, թե երբ կավարտվի կյանքի և մահվան շրջապտույտը:

Մարդկային կյանքը էութենական և էկզիստենցիալ է առմիշտ: Այն մերթ իրեն շրջանակի մեջ է առնում, փորձում է գտնել (ստեղծել) բնականորեն մեկուսացված կենսապայմանների փակ համակարգ, որպեսզի հաստատի իր անկախությունն ու անհատականությունը, մերթ էլ սահմանագերծ է լինում, այստեղ և այժմ գտնվելու կապանքներից ձերբազատվում, որպեսզի իր իսկ կողմից հրահրված անորո-

⁴⁴ Տե՛ս **Бергсон А.**, Творческая Эволюция, М., 2001, էջ 81:

շությունների խառնաշփոթում գոյաբանական ողջ գործությամբ վերստին արարի կոլոսյալ կարգը: Եվ ուրեմն՝ մարդկային կյանքը երկփեղկված է, և արարչագործված բարեգործությունն ու պատիժը (դրախտն ու արտաքսումը) այնպես են միահիստված, որ միայն միասնության մեջ կարող են բացահայտել կյանքի իմաստը: Եվ իրոք, նախապես մարդուն տրված էր անգործ, անհոգ և անմահ գոյության իրավունք: Բայց գոյությունը ինքնանպատակ չի կարող լինել: Մարդկային կյանքի որակական հատկանիշներից մեկը սեփական աշխարհը կերտելու օժտվածությունն է՝ արտաբնական ինչ-որ բան արարելու այն ներուճակությունը, 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, երբ հոգսը գերադասվեց անհոգությունից, կյանքին «մասնակցելու» իրավունքը՝ գոյության իրավունքից, երբ մարդը վիճարկեց նախասահմանաված կարգի իրավասությունն ու դուրս եկավ անմահության պատճառած ընդարմությունից: Ավարտվեցին կենսական ուժերի անօգնական և անօգտակար կուտակման տաղտկալի ժամանակները, երբ աշխարհը դեռևս իր նախաստեղծ լինելիության մեջ էր, և կյանքը պատկերանում էր սոսկ որպես չգոյության խորխորատ: Եվ դեռ ավելին, երբ մարդու կյանքը զուրկ էր Կամքից կամ գերադաս մեկ ուրիշի կամքն էր կրում, երբ մարդու կյանքը նաև զուրկ էր Հեռանկարից կամ գերադաս մեկ ուրիշի կյանքի հեռանկարն էր ապրում: Այժմ, երբ արդեն առմիշտ վիճարկվել է մարդու նախասահմանված կարգավիճակը, և ժամանակն ու ժամկետը չափվում են մահկանացու մարդու կյանքի տևողությամբ, տմանկ 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-անմահ օլիմպիական աստ-

վածությունների համեմատ. աստվածություններ, որոնք զուրկ են լիարժեք կյանքից հենց այն պատճառով, որ զուրկ են մահից»⁴⁵ :

Կյանքի արժեքը մահով է չափվում: Բայց մահը ոչ միայն երկրային կյանքի տևողությունն է չափում, այլև՝ ապրելու խտությունը: Եղծականությունը՝ անցավոր լինելու այդ զգուշավոր ներկայությունը, որի մեջ խորամուխ լինելու քաջությունը հաճախ սպառվում է մեր մահկանացու լինելու հանգամանքն ի գիտություն ընդունելու հաջորդ ակնթարթում, կյանքին խորհրդավորություն է հաղորդում, կշիռ ու արժեք է տալիս՝ մեր մտածումների, ապրումների ու տառապանքների ստորոգյալ դարձնելով դժբախտությունը, երջանկությունը, համակերպումը, ընդվզումը, բարությունը, գեղեցկությունը, մի խոսքով՝ կյանքը⁴⁶: Մահը դիմավորում և անձնավորում է կյանքը, և այն, ինչն ասես մեր աշխարհին ներհատուկ շռայլություն է, համընդհանուր օգտագործման անսպառ «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 «Մարդը որոշում է, Աստված՝ տնօրինում», բայց նախախնամության հանդեպ երկյուղալի 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 մաս «կեցության տնօրինում»: Կենսաբանական մակարդակում կյանքը գոյատևման մի յուրօրինակ մրցավազք է, որի նախաձեռնողը, պատկերավոր ասած, կույր և անգիտակից համաշխարհային կամքն է, որի ցանկությունները, ինչպես կասեր Արթուր Շոպենհաուերը, 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:

⁴⁵ **Աբայան Է.**, Հոգի և ազատություն, Եր., «Մարգիս Խաչենց», 2005, էջ 382:

⁴⁶ **Տե՛ս Дильтей В.**, Категории жизни// “Вопросы философии”, 1995, N 10, էջ 136:

Մտահայեցողությունը, գոյաբանական մտակառույցները, այլաբանությունները, երևակայության անկաշկանդ խաղերը, վերջապես մաս թաքնաբանական գողտրիկ պատումները ոչ միայն անհայտից կարկամած մարդու թուլություններ են, այլև էկզիստենցիալ գոյաբանության մեջ ներթափանցելու, նրա թաքուն նշանակությունը կռահելու և այնկողմնայինի դարպասները բացելու փորձեր: Աշխարհը մըտքի անդրադարձերում պատկերող և իրականությունն իռացիոնալ մի կենսունակությամբ օժտող Շոպենհաուերի, Բերգսոնի և կամ Նիցշեի նպատակը ոչ այնքան ինչ-որ գաղափարներ ապացուցելն է, որքան դրանք ցուցադրելն ու ներշնչելը⁴⁷, ինչը բառի ու պատկերի գործածման հատուկ շնորք է պահանջում: Հավանաբար հենց այդ դիտանկյունից էլ պետք է մայել շոպենհաուերյան կամքի տառապանքներին: Եթե հաշվի առնենք, որ Շոպենհաուերը մարդկային կյանքը առավելապես կենսաբանական երևույթ էր դիտարկում, ապա լավագույն դեպքում կարելի է համաձայնել, որ բանականությունից և հոգուց զուրկ այդ կամքի տառապանքները ֆիզիկական բնույթի են: Ցանկությունները, որոնք մաս անբավ են, իրականում ենթատեքստ և գաղտնի մտադրություններ չունեն: Ցանկությունը, ասում է Է. Լևինասը, ոչ թե կեցության հանդեպ ինչ-որ մտադրության դրսևորում է, այլ ինչ-որ բան լիովին տիրապետելու և ինչ-որ կարիք բավարարելու ինքնաբերական ցանկությունն է: Այդ իմաստով գոյության հոգսը 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 ենք⁴⁸: 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

⁴⁷ Տե՛ս **Գևորգյան Հ.**, Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 162:

⁴⁸ Տե՛ս **Левинас Э.**, Избранное. Точность и Бесконечное, М., СПб., 2000, էջ 21:

չկա, որովհետև կյանքն իր իսկ կենսական էներգիայի քաղցը հագեցնող, ինքն իրեն կենսունակությամբ լիցքավորող «կենսաբանական տնտեսությամբ» մի յուրօրինակ համակարգ է (Ավենարիուս):

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 գոհ 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 թերություններ 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՝ հուսալով, որ ընթացքում հիմնովին կփոխվի և հիմնովին կփոխի իր շրջապատը: Այս առումով կյանքն ասես կենսաբանական սևագիր տեքստ է, որի վրա օրենադիր 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 իբրև կյանքը բացատրող մի փորձնական

տեսություն, իբրև պրոբլեմներ լուծող կյանքի ծրագիր, ասում է Կ. Պոպերը, և դեռ սրամտում, թե աշխարհն արտացոլելու և նրան հարմարվելու տեսանկյունից «ամեռոբայից միմչև Էյնշտեյնը մի քայլ է»⁴⁹ : Երկուսն էլ կյանքի ինչ-որ նախագիծ են փորձարկում՝ ապավինելով «փորձի և սխալի» մեթոդին: Երկուսի համար էլ կյանքը վարկած է՝ առլեցուն անհայտ ելքերով և բազում սխալներով: Խնդիրն այդ սխալների հաղթահարման հետևանքների մեջ է: Այս առումով կենդանու և մարդու միջև այդ «մի քայլ» տարբերությունն անհաղթահարելի է:

Բանն այն է, որ կենդանին և նրա մարմինը չտարորոշված մեկ ամբողջություն են: Կենդանին հենց կենդանու մարմինն է, որը միջավայրին հարմարվում և կողմնորոշվում է կույր բնագոյներով: Կենդանու կազմած «կյանքի տեսությունը» մարմնից 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 կենսաբանական ողբերգություն է: Մարդու պարագայում իրավիճակը սկզբունքորեն 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 կենսաբանության տրամաբանությանը, բայց որպես բանական էակ՝ նա պարտավոր չէ և չի կարող մնալ կենսաբանության կույր տրամաբանության շրջանակներում: Մարդու կյանքի նախագիծը հոգևոր-տեսական տեքստ է, որի վրա հարկ եղած պարագայում կարելի է ճշգրտումներ ու հավելումներ անել՝ խուսափելով կույր ինքնաչեզոքացումից: Հավելենք միայն, որ դրանից ամենևին էլ չի թեթևանում մարդու գոյության էկզիստենցիալ հոգսը: Նիցշեն ասում էր, որ մարդու մեջ կենդանին և արարիչը մեկ ամբողջություն են, և նրանց միջև գերակայության համար պայքարը տակավին շարունակվում է՝ պահպանելով «հացի՞վ, թե՞ բանիվ», «ունենա՞լ, թե՞ լինել» երկընտրանքների ար-

⁴⁹ Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики, М., 2000, с.69.

դիականությունը: Միակ մխիթարանքն այն է, որ կյանքի բեմում մարդու խաղացածը, այնուամենայնիվ, ոչ թե ողբերգություն է, այլ՝ կենսաբանական դրամա:

Մարդու երկրային ուղին տանջալիորեն կամային է: Աշխարհի և մարդու հանդիպումը երկուստեք փորձություն էր՝ անհայտ ելքով: Մահը քառատրոփ 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 վախազուրիքենց մահաբեր թմբիլի մեջ կյանքի մի ծածանք են պահում նրանց համար, ովքեր հավատում են անհնարինը հաղթահարելու իրենց առաքելությանը: Կյանքը հենց անելանելիության մեջ պահ տված այն եզակի 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 սրբազան, 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 չկարկամեցին անելանելիության առջև, թևաթափ չեղան իրենց անօգնականությունից և չթողեցին, 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 սրբազան առաքինությամբ և «հացիվի» մեջ նրանք միաժամանակ «բանիվ» խնդիրներ են լուծում: Կազմաբանական իմաստով անօգնական և «կենսաբանական մասնագիտացումից» զուրկ տեսակների հանդեպ աշխարհն անողոր է: Բայց մենք կանք այս աշխարհում, և կեցության մեջ մեր տեղի փնտրտուքը շարունակվում է: Հիմա դժվար է ասել, թե կենսաբանական էվոլյուցիայի ընթացքում ինչ մի աննախադեպ անելանելիության հարկադրանքով է մարդը մտել ինքնակերտման ծանր բեռի տակ: Բուդդայականությունը մեր ընտրության հնարավորությանը թաքուն մի կանխորոշ-

վածություն է վերագրում: Պայծառամիտն ասում էր, որ մեր կյանքում իշխում է «ծագումից կախվածության օրենքը», և ընտրությունն ու վճիռը 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 նախասահմանված 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, անթույլատրելի է անգամ ենթադրել, որ Աստված կարող է մեղք վերագրել անմեղսունակներին: Այստեղից էլ, ուրեմն, թույլ կովան է կույր հետաքրքրասիրությամբ և կամ ուրիշի դրդմամբ բացատրել մի ենթադրյալ հանցանք, որը, թերևս, մարդկության հետագա ճակատագրին երբևէ մատուցած մեծագույն ծառայությունն է: Մեղսագործության անեծքի մեջ ասես օրհնանք 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՝ Սրբազան սարի փեշերին գտնվող քարքարոտ մի վայրում, որ քավարան էր իբրև նախատեսված, այդ էկզիստենցիալ մարդը մեր ընդհանուր նախահայրենիքի առաջին քարը դրեց, և օջախում մարմրող խանձողի նմալ 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 սրբազան 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. Ֆրոմը, մարդկանց մեծամասնության ճակատագիրը ողբերգական է. նրանք մեռնում են՝ այդպես էլ չհասց-

մելով ծնվել⁵⁰ : Կարելի է նաև ասել, որ «ծնվել չհասցրած մեռնողները»՝ մարդկային գոյք ու ժառանգություն առնող այդ ամենակույ անասնական մնացուկը, ոչ միայն ընտրասերման եռման կաթսայի քափն է, այլև բոլոր ժամանակներում պահանջարկ ունեցող քաղաքակրթական այն ապրանքը, որից օգտվում են «հաց և տեսարան» բեմականացմելիս: Եվ ուրեմն, թեև ինքնաապարտումը միայն մարդուն հատուկ 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», հաղթահարել ինքն իրեն, նշանակում է, որ «այժմ և այստեղ» նա միայն կենվոր է: Նրա տարերքը անդրանցականությունն է, ավելի ճիշտ՝ ինքնաանդրանցականությունը: Ֆիզիկական տարածությունը նրան խոչընդոտում է, ժամանակը՝ կաշկանդում: Նա մշտապես դժգոհ է իր ներկայից և ապագայի մեջ է փնտրում իր իսկությունը: 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 Կարլեյլի՝ մարդու երկփեղկված էության մասին այս բնորոշումից ելնելով՝ Ն. Բերդյաևը նկատում է, որ կյանքը, ի վերջո, հավերժության հողարկավորումն է վերջավորի մեջ⁵¹: Թերևս այդպես է: Բայց կարելի է նաև ասել, որ կյանքը հավերժության ներկայությունն է վերջավորի մեջ: Մարդը ոչ մի կերպ չի կարող համակերպվել 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-

⁵⁰ Տե՛ս **Фромм Э.**, Здоровое общество//Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма, М., 1995, էջ 292:

⁵¹ Տե՛ս **Бердяев Н.**, Самопознание// Бердяев Н. Избранные произведения, Ростов н/Д, 1997, էջ 351:

ջավորի մեջ», որովհետև նրան այդպես էլ տրված չէ վերջնականապես ծնվել երկրային կյանքում: Նա այս աշխարհում միակ գոյաձևն է, որը ֆիզիկական ներկայությունից հետո է սկսում ծնվել: Բայց մարդն այլ կերպ չի լինում: Նա միշտ էլ ներսից ջլատված է: Մինչ ապշության մեջ հոգին անհրականանալի ինչ-որ փափագ է հյուսում, մինչ ապաշխարանքին անձնատուր լինելու թուլությունը մղում է ներանձուկ կյանքի, ապրելու պարտավորությունը **Հաց և Տոն** է փառաբանում: Թեև պաղ թշվառության մեջ, բայց տեսանելի ողջ իրականությունը իրենց սեփականությունը հռչակած մեր տարօրինակ նախնիները կռահեցին, որ անձնական պատասխանատվությունը անխափան աշխատանքի միակ երաշխիքն է: Եվ նրանք ձգտում էին իրենց մեջ ներդրված կատարելության խռովքը մարմնավորել որպես մշակույթ: Մարդու կյանքում պահեր են լինում, որ իրականության հետ հաշտվելը, այլ կյանք չսկսելու ծուլությունը հավասարագոր է մահվան: Այս իմաստով մշակույթն անկատար աշխարհի վիճարկման հանդգնություն է, ինչով օժտված են նրանք, ովքեր տևական ժամանակ լեզվակապ նստելու, ունայնության մեջ խորասուզվելու և սեփական խորքերում մշմարած թափփուկին դատելու և ոտնակոխ անելու պահանջ ունեն: Նրանք հավանաբար ուժից վեր, անմարդկային ցավ են ունեցել սրտում և իրենց խռովքից հիվանդ, Տիրոջ հետ մրցելու մի խելագար մարմնաշով ախտահարված՝ մշակութային խռովություն են բարձրացրել ընդդեմ կենդանականի: Բայց քաղաքակրթության ցուրտ կրակը ամեն վայրկյան լավում է իր ճանապարհին հանդիպած մշակութակերտ մարդուն, և բնագդական տաքարյունությունը վերստին խառնում է կյանքի հաշիվները: Վայրիացման գորշ քուլաները ծուլորեն կախվել են մշակույթի գլխին, և «նարեկյան ցավով» հիվանդները անձնատուր անող կարեկցանքով ու անսփուփ տրտմությամբ հետևում են մարդու վայրընթաց ճակատագրին: Նրանք քաղաքակրթության մթնշաղի սգավոր ստվերների բեկբեկուն 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» անավարտ է: Բայց չմոռանանք, որ նարեկյան սուկու-մը միշտ էլ եղել է: Բոլոր ժամանակներում էլ մտքի ու սրտի երաշտի տարիներ են եղել: Կեցության և չկեցության կենաց-մահու կռիվը հա-րատն է, և որքան էլ ցավալի է, բարիկադների երկու կողմերում էլ մարդն է, հաճախ՝ նույն մարդը: Մարդու ինքնահաստատման ճանա-պարհին չկեցությունը դրսևորվում է իբրև անելանելիություն, որն ասես ծաղրում է մարդուն՝ հիշեցնելով նրա գոյաբանական, հոգևոր ու բարոյական անճարակությունը: Մահն ու ճակատագիրը (**գոյաբա-նական սպառնալիք**), անհավատությունն ու հուսահատությունը (**հոգևոր սպառնալիք**), մեղքն ու մեղադրանքը (**բարոյական սպառնա-լիք**)՝ չկեցության այդ ամենահաս գործակալներն իրենց սև գործն են անում կեցության տաճարում⁵²: Դեմիուրգը, ինչպես ասում են, չհասցրեց արմատախիլ անել աշխարհի չար հոգին, չհասցրեց կար-գի բերել, ողջ անկանոնը, և Տիեզերքը հավերժ գեղեցիկ հորինվածք չէ, ինչպես կարծում էր Պլատոնը: Եվ այդ անավարտ գործերի ծանր բեռը ընկած է ամենասովորական մարդու ուսերին:

Ինչ խոսք, ծանր բեռ է: Մինչ կեցությունը պետք է վաստակել, չկեցությունն ինքնական տրվում է: Նրանում անձնատուր անող մի բան կա: Նա հայտնվում է գոյությունից հոգնելու պահին՝ այն ժամա-նակ, երբ արտաքին աշխարհից և մարդու ներսից փափուկ խավարի նման հոսում է վախը՝ «շղթայված ազատությունը», կասեր Սյոբեն Կիերկեգորը: Բայց հենց այդ պահին, երբ թվում է, թե կյանքն սկսել է շրջանցել մարդուն, նրա կենդանությունն ավելի շոշափելի է դառ-նում: Վիշտը թարմանում է, տազնապը՝ ուժգնանում: Հավանաբար նման մի պահի գլխին կախված պատուհասին համարժեք մի կռա-հում, որն ավելի շուտ ներքին օժտվածություն է, քան վարժանքով ձեռք բերված մի բան, մարդուն դրդում է փոխել իր «կյանքի տեքս-տը»: Դիշտ է, դրանից հետո ևս նա շարունակում է հաղորդակից մնալ պղծյալին, և կենսական բիրտության թափն ու ունայնություն

⁵² См.у Тиллих П., Мужество быть. М., 1995, էջ 31-32:

դավանող չկեցության ախորժակը ներսից ծվատում են նրան, քայց նա «կյանքի տեքստին» անդրատենչ մի հանդգնություն է ներարկել և երկնային հավերժությանը հաղորդակցվելու և երկրային կատարելությանը հասնելու հույսով այլ աշխարհի թաքուն անձկությամբ է ապրում: Այնտեղ՝ կյանքի թրթռացող հորիզոնից անդին, կապույտ հեռվում ոչ թե անգոյություն է, այլ՝ ուրիշ գոյություն:

Մարդը չի կարող ապրել ի հեճուկս երկրային օրենքների և չի կարող հիմնովին փոխել իրեն հյուրընկալած աշխարհը: Բայց անդրատենչությունը՝ ուրիշ մի գոյության մեջ հայտնվելու թաքուն փափագը, նրան հնարավորություն է տալիս քայլ առ քայլ հաղթահարելու անհրաժեշտության թագավորության մեջ իրեն պարտադրված սահմանափակությունները: Նրա կյանքը սեփական սահմաններից դուրս գալու հորիզոնական (երկրային կյանք) և ուղղահայաց (երկնային կյանք) մաքառում է միաժամանակ: Նա երկակի կյանքով է ապրում և իրեն փնտրում է Երկրում և Երկնքում՝ փորձելով իր միջոցով և իր մեջ վերստին միավորել բաժանված աշխարհը: Արարիչն ու Մարդը չեն կարող չհանդիպել: Ներքևում գտնվողը մնանակն է վերևում գտնվողի (Հերմես Եռամեծ), և նրանց բաժանումը մթագնում է արարման վեցերորդ օրվա մտահղացման ողջ հանճարելությունը: Մարդն աստվածային է, և Աստված՝ մարդկային: Նրանք միմյանց կարիքն ունեն, ասում է Ն. Բերդյաևը, և նրանց դրամատիկ հանդիպումն անխուսափելի է: Բայց այդ հանդիպումը կլինի ոչ թե կեցության մեջ, այլ հոգևոր փորձում՝ հավատի, բարոյականության և մշակույթի ասպարեզում⁵³: Ինչպես տեսնում էք, հանդիպման վայրը խիստ առանձնահատուկ է. այն ո՛չ Երկնքում է, ո՛չ էլ Երկրում, այլ, ասես, այդ երկուսը կապող ճանապարհի միջնամասում, այնտեղ, որտեղ մարդն իմաստավորում է իր գոյությունը, որ հետո այն անիմաստ հռչակի, որտեղ գտնում է իրեն, որ հետո կորցնի, ուր գտածից ու կորցրածից միաժամանակ և՛ հրճվում է, և՛ սոսկում: Բայց հոգևոր փորձում անգամ այդ հանդիպումը նախատեսված է սոսկ որպես ան-

⁵³ См. **Бердяев Н.**, Царство Духа и царство Кесаря. Гносеологическое введение// Бердяев Н., Избранные произведения, էջ 218:

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

Արահետներ բացում են նրանք, ովքեր մի կարևոր առաքելությամբ են համակված, ովքեր ունեն ըղձալի մի բան՝ նվիրական մի փափագ: Բայց ճակատագրին հանդիման նրանք երբը անհայտնե-րով է առլեցուն: Ծանրակյաց այս կյանքի համար հնարավոր բոլոր հնարավորություններն անտանելի բեռ 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 որտեղի՞ց է այլ աշխարհի թաքուն անձկությունը: Այդ ի՞նչ աններելի հանցանք է գործել մարդը, որ համաշխարհային ջրհեղեղով պիտի հատուցեր: Այդ մասին միայն ձկները կարող են պատմել: Քառասուն օրվա տեղատարավիլ նրանց համար երկնքից թափվող մանանա էր: Բայց ձկները լռում են: Նրանք էլ այդ կերպ են պատժվել: Բայց հնարավոր է, որ հանցանքն անպատմելի է: Հնարավոր է նաև, որ կյանքը մարդու մեջ բանտարկված Արարիչն ու Փրկիչն են միաժամանակ: Այլապես որտեղի՞ց էմպիրիկ սահմանների խորտակման փափագը (**անդրանցականություն**): Այլապես որտեղի՞ց էմպիրիկ սահմանների ընդլայման փափագը (**սահմանազան-ցում**): Հնարավոր է նաև, որ կյանքը մարդու մեջ բանտարկված «իր Ուրիշն է»: Մարդն ընդամենը «իր Ուրիշի» կյանքի ականատեսն է:

Մենք մեռնում ենք, երբ «մեր Ուրիշը» խորտակում է բանտի դռ-ներն ու լքում մեզ: Բայց դա նշանակում է, որ մենք երբեք չենք մեռ-նում, որովհետև «մեր Ուրիշը» մահկանացու չէ:

**ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ
ՍԱՐԳՎԱՅԻՆ ԿԵՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ
ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹՎՅԻՆ ՏԵՔՍՏ**

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

*Ժողովրդի նշանակությունը որոշվում է ոչ քե
նրանով, քե նա ինչ չափով է հեշտացրել կամ գե-
ղեցկացրել իր գոյությունը, այլ այդ ժողովրդի գո-
յության արքայամբ:*

Բեյա Հավմաշ

Մինչ մենք Հայկի, Արա Գեղեցիկի, Վարդանի ու Փոքր Սիերի բարոյական հաղթանակների հովվերգությունն էինք անում, ուրիշ-ներն աշխարհն էին իրար մեջ անում: Մինչ մենք Նարեկացու ինքնադատման գոհասեղանին մեր հոգին էինք մատաղում և **պատիժ հայ-ցող** աղերսանքներով դիմում առ Աստված, ուրիշները **թողություն հայցող** ինդուլգենցիաների վաճառքով էին զբաղված: Մինչ մենք կազմաքանդում ու մասնատում էինք այս աշխարհը և մեր գոյության հիմքերն էինք որոնում, մեզ հատկացված ժամանակը սպառվում էր և օրավուր խամրում մեր էության փայլը:

Հայոց պետականություն կերտելու այս տարիների ջանքերը թեև սոցիալական ինչ-ինչ հիվանդություններ դարձանեցին, և գոյութեմա-կան այս միջավայրում աստիճանաբար արդիականանում է մաս մեր ինքնությունը, բայց հասարակությանը լիարժեք անդամակցելուն անհրաժեշտ իրավունքների և պարտականությունների հարաբերակցու-թյան ներկա վիճակը սոցիալական մոր հիվանդությունների ախտա-նշաններ է պարունակում: Հնարավորություններին անհամապա-

տասխասան 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 կձերբազատվեն առընթեր հոգսը հոգալու նվաստացուցիչ մտահոգությունից: Այդ հոգսի մշտականությունից հոգնելու, թե ուրիշ մեկ այլ, թերևս էթնոժին 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:

Երևույթն այնքան համահասարակական է, որ նույնիսկ ընդդիմադիր քաղաքական ուժերի գործունեությունը ոչ այնքան ճշմարտության որոնումների պայքար է, որքան բարոյական ընդվզում այն ամենի դեմ, ինչը մեր ներագգային կյանքը դարձրել է անդեմ ու անհոգի: Կյանքի հոգսը, 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 դեղատոմս և, առավել ևս, զանգվածներին առիթնեցնելու լավագույն հնար: Առընթեր կյանքում և անգամ քաղաքական ու մշակութային քարոզչության մեջ նյութապաշտության և ցուցադրական կենցաղի գովքը հասել է մի աստիճանի, երբ այլևս ոչ միայն պստիկ քաղքենին, այլև հոգևոր ընտրանու հավակնություններ ունեցող զանազան խավեր ու շերտեր իրենց սպառողական տենչը բավարարելու ճանապարհին պատրաստ են ցանկացած գին վճարել և անգամ հրաժարվել ինքնիշխանության իրենց անօտարելի իրավունքից: Չարագուշակ մի կանխատեսում, թե ներքին ու արտաքին անբարեհաջող հանգամանքների 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 անմահ հովերգություն մեզ գրեթե շնչահեղձ էր անում: Սարքերով չչափվող մի փառահեղ ցնցում էր սկսվել, և նիրվանայից դուրս եկող մեր հավաքական միտքը ասես արթնանում էր հուսախաբության հերթական թմբիրից: Անցյալի դիցազերծման այդ հազվագյուտ օրերին նույնիսկ համատարած ունեզրկման և այստեղ ու այնտեղ անհաշիվ հարստություն սեփականացրած մեկի «հայտնությունը» բնական տեսանք՝ հոգու մի անկյունում փայփայելով մեր իսկ մմանակերպ «հայտնության» նույնքան բնական ելքը:

Խորհրդային հասարակության արժեհամակարգի ուղեցույց թիրախներ էին համարվում անդեն հասարակականը և գաղափարայնացված հոգևորը: Ու թեև դրանք անհատ և անհատականություն սպանող անանձնական արժեքներ էին, բայց, այնուհանդերձ, ներհասարակական կյանում ձևավորվել էին հավասարարական «բարեկեցության» և խաղաղ համակեցության պատրանք պատրանք, որովհետև դրանք խորհրդային քաղաքացու վարքի մեջ ներդրված, բայց ոչ բնավորություն դարձած կողմնորոշիչներ էին: Եվ ահա, երբ սկսվեց ազատական քաղաքակրթության ներդրման փուլը, թվում էր, թե նրան ներքնապես հատուկ նյութապաշտության և եսապաշտության սկզբունքները կնպաստեն ներհասարակական կյանքի խաղաղ գոյակցությանը և բարեկեցությունը չեն դարձնի փոքրամասնության մենաշնորհը: Բայց հեղոնիզմն ու եսապաշտությունը այդպես էլ զանգվածներին ո՛չ բարեկեցություն պարզեցին, ո՛չ էլ նպաստեցին հանդուրժողականության ձևավորմանը: Դեռ լավ է, որ սթափման սառը ցնցուղի տակ մենք արագորեն հասկացանք, որ ինչպես նախորդ, այնպես էլ այս նոր հասարակարգի արժեհամակարգում շրջանառվում են դիցաբանական ինչ-ինչ պատրանքներ, որոնք գեղագիտական հրապուրանք են ավելացնում ինքնին դժվարություններ ենթադրող 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 ապավինել կյանքի կազմակերպման և ազգի գոյատևման **«գեղագիտական ելքերին»:**

Գոյատևման հատկապես գեղագիտական ելքին ապավինելու հայկական հակվածությունը (Արա Գեղեցիկի և Փոքր Սիերի կենսափոխությունը) հոգին վեհացնող տեսարան է, մի կաշուն գաղափար, մի շարունակական մոճավանջ, որն ինչ-որ տեղ խիստ համահունչ է «բացառիկ ազգ» լինելու մեր դիցաբանական 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 չսերված տարերային ուժերի զարիտրելի արքայության մեջ՝ ապավինելով կյանքի գեղագիտական սրբագրման հրաշքին: Լուսամետ այդ ինչ հավատ է, որ դեռ սնում է ապրելու և արարելու մեր կենսունակության ու մեր եռանդի հոգևոր մարտկոցը: Հունգարացի հայտնի գրող և հրապարակախոս Բելա Համվաշը ասում է, որ ժողովրդի նշանակությունը որոշվում է ոչ թե այն բանով, թե նա ինչ չափով է հաշտեցրել կամ գեղեցկացրել իր գոյությունը, այլ այդ ժողովրդի գոյության սրբությամբ: Ի հեճուկս մեր շարունակականության՝ խզումը կանխագուշակողների՝ ցոխ գոյատևման գեղագիտական ելք փնտրող հայ ժողովուրդը, վստահաբար, հենց Հավմաշի մատնանշած այն ժողովուրդներից մեկն է, ով առանձնանում է ճակատագրի մաքրությամբ: Ահավասիկ անբարենաջող արտաքին հանգամանքներում կենսունակության եռանդը տակավին չկորցնելու և տեսակի «բացառիկության» դիցաբանական պարծեցումի կարևոր մի հիմունք ևս:

Ի դեպ, մեր կենսունակության եռանդի սպառման հավանականությունը արտաքին անբարենպաստ հանգամանքներից ածանցելու մի ուշագրավ կանխատեսում արել է Պավել Ֆլորենսկին: Մշակութակերտ հայ ժողովրդի նկատմամբ անսքող բարյացակամությամբ տրամադրված այս ինքնատիպ մտածողը մեզ դիմացկուն ժողովուրդ է համարում: Եվ տեղին: Գոյատևելու ամերես մի համառությամբ իրեն ոչնչացնելու և վայրիացման եկած օտար բիրտ ուժերին հայ ժողովուրդը հակադրել է լինելու և տևելու մի անկոտր Կամբ, և աշխարհը իր կերպին համապատասխան վերակերտելու մշակութաբանական մի փառահեղ Հավատ: Հայկի ժամանակներից սկսած՝ գոյատևման կամքն ու բնօրրանը մշակութային տեսքափոխման ենթարկելու անբավ փափագը դարձել է մեր **Ապրելու ծրագիրը**: Բայց ապրելու այդ ծրագրի կենսագործման ամեն մի ջանք սիզիֆյան տառապանքի նման մի բան է 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 տքմանքից հետո Շագրենու կաշվի նման նվազել են ցանկությունների իրագործման համար մեզ ի վերուստ տրված Կամբի մեղվաջանությունն ու Հավատի համբերությունը: Ահա թե ինչու Պավել Ֆլորենսկին համոզված պնդում էր, որ մեր դրությունն անել է, և մենք դատապարտված ենք լուծվելու 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 վերապահվածը ուրիշներին մաքրագործելու ազգագրական ընտիր հումք ծառայելն է: Ինչ խոսք, մխիթարական մահախոսական է, իմացյալ մահվան մի հերքական հովերգություն՝ եթե ոչ գոյատևման, ապա գոնե մահվան գեղագիտական ելքով:

Լայնքով տարածվող քաղաքակրթության դեմ ուղղաձիգ ընդյուղվող մշակույթը կամ, այլ կերպ ասած, տարածականության ձրգտող քաղաքակրթության դեմ ոգեղեն պարփակվածության ձգտող կյանքի մշակույթը դատապարտված է անէության: Կյանքի կանոնա-

կարգման մշակույթի անէացման ողբին, որն այնքան ինքնաբերական էր գիտապաշտական քաղաքակրթության բնագիծը «ներսից ապրած» արևմտյան մտածողներին, մեր դեպքում լավահառաչության 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 հիմնովին, որ ինքներս էլ հակված ենք մեր բոլոր դժվարությունների ու դժբախտությունների պատճառները հիմնավորապես վերագրելու արտաքին անբարեհաջող հանգամանքներին: Մեղքի վերագրման այս մտայնությունը ասես կանխորոշված ապաշտության մի հրապուրիչ սարդոստայն լինի, որի մեջ ներփակված արդեն բազում հարյուրամյակներ պետականաշինության մեջ մեր անգործությունն իսկ հաճույքով վերագրում ենք մեզ շրջապատած ու մեր կենսաաշխարհը 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 պատմության թատերաբեմից մեր «աննկատ» հեռանալու կենսափոփոխություն, քանի որ սեփական վիճակի անհարկի օբյեկտիվացումը 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 են, կրում են աշխարհաքաղաքական հանգամանքների կնիքը: Վերջիվերջո անհերքելի իրողություն է, որ մեր ազգային կենսագրությունը գրվել է աղետածին միջավայրում, և այն մի ուշագրավ պատմություն է գոյութենական (էկզիստենցիալ) 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 բնավորություն: Ամենօրյա դիտարկումներն իսկ հաստատում են, որ, օրինակ, մեզանում ազգային ու պետական խնդիրների լուծման իրավասությունները փորձագետներին (պետական բյուրոկրատական ապարատին) թողնելը դարձել է հանրային կյանքից ինքնակամ օտարվելու անմեղսունակ պահվածք: Նման խուսափուկ պահվածքի պատճառներից մեկն էլ այն է, որ հայ մարդը, հավանաբար աչքի առաջ ունենալով պատմական կենսավորձը, 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 հմայքներին տրվելու հայկական այս բարբերը, անձնական կյանքը դասավորելիս օրինականությունը շրջանցելու և կամ ազգակցականության հաստատությունների ընձեռած հնարավորություններից լիովին օգտվելու այս համատարած մտայնությունը, ինչը ի վերջո կրավորականություն է սերմանում, քաղաքացի չդառնալու կենսափիլիսոփայություն է: Հայոց սոցիումը ասես ապրում է ի չգոյժ ժամանակի և տակավին դեկավարվում նախաքաղաքական ազգերին բնորոշ Ազգակցականության էթիկայի սկզբունքներով: Թե՛ առընթեր և թե՛ քաղաքական կյանքի ամենօրյա շինարարության մեջ օրինականության և իրավունքի հետ հավասարաչափ մշակութային շաղախ է խառնված: Սահմանադրությանը զուգահեռ ծանրաբեռնված գործում է նաև Ազգակցականության դիվանը: Պատահական չէ, որ քաղաքակիրթ 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» ոտնահարումները: Ազգակցականությունը ինքնին «մարդամերժ» է, նրա խժեռանքի ու աջակցանքի ենթական «անձն» է, այն դիմավոր մեկը, որին տրված է «բարեկամ» լինելու Արտոնագիր:

Բայց մակադելու, ներագգային կյանքը կանոնակարգելու այս եղանակը լի է հատվածապաշտական 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 գանք 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 թոթափելու մեր միակամությունը հաջորդ իսկ պահին ավարտվում է, որովհետև հավաքական վտանգի նահանջից հետո պարզվում է, որ մեզանից յուրաքանչյուրի ցանկությունը և հրապարակ ներբերվածն այնքան տարբեր են: Բնութագրելով հայ մարդու ինքնության անհատապաշտական հակվածությունները՝ Էդվարդ Աթայանը 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 զարմանաք, որ անհապաղ սխրագործության անհրաժեշտության վերացումից հետո մի երդվյալ դյուրահավատի, մեկ այլ օգտապաշտի և էլի մի կասկածապաշտի՝ որևէ այլ ժողովրդի մեջ ծնվել չցանկացող այդ ինքնորոշվածների միակամությունը այդքան վաղանցիկ է:

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

Բայց պատմական շարունակականության տեսանկյունից թե նայենք, ջանասիրության այդ հրավառությունը ինքնահրկիզման մասն մի բան է, իսկը մեր «բարոյական հաղթանակների» շարքից: Հարցն այն է, որ գոյատևելու կամքը, այն կենսապաշարը, ինչով տակավին ամբարված է մեր գերագույն էությունը, ինչին տիրապետում ենք գրեթե հանրոքեն, ընդամենը շփման, լիովին չմեկուսացման վիճակ է ապահովում: Նույն այդ գոյատևման կամքը, օրինակ, մեղունեքին հարկադրում է ձևավորել պարս՝ շփման խումբ: Հետևաբար ապրելու բնագորը, ինչով օժտված են բոլոր շնչավորները, հազիվ թե կարելի է «**ապրելու ծրագիր**» անվանել: Լավագույն դեպքում այն կենսաբանական ծրագիր է և ոչ ավելին, որովհետև նրանում իսպառ բացակայում է «**ընտրության կամքը**»: Որպեսզի մեր «գոյատևման կամքը» ձեռք բերի վերկենսաբանական լրացուցիչ որակ, որպեսզի դառնա կազմակերպված հասարակության «ապրելու ծրագիր» խթանիչ ազդակ, պետք է վերափոխարկվի «**ընտրության կամքի**» կամ, առնվազն, ծառայի վերջինիս:

Գոյատևման անձկության մեջ տեսնել ցեղի տարերքը, նույնն է, թե նրան անգեմ թողնել անդեմ-բնական, իսկ մեր դեպքում՝ նաև աշխարհաքաղաքական 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 համադրումը, գեղարվեստի լեզվով արտահայտած, զավեշտական զգացողություն կամ, լավագույն դեպքում, ավստոսանք կառաջացնի. տեսեք, թե ինչպես մի մեղվաջան ազգ, որին նաև անբարեհաջող աշխարհաքաղաքական դիրք է բաժին հասել, ձեռքի տակ ունեցած աստվածատուր հումքից ընդամենը «շփման խումբ» է կերտել, ինչը նաև ամենևին չի ներդաշնակում իր ազգային գոյի ներքին բնության: Եռանդի մսխման և կամ մշակույթի զուլալությամբ դիվային քաղաքակրթությանը ապրելու անձկությամբ հակադրվելու այս ակնածանքի ու տարակուսանքի արժանի կենսաանախագիծը, իրոք, որ մեր պատմությանը հաղոր-

դում է ճակատագրական երանգներ: Ու թեև Էդվարդ Աթայանը մեզ համարում է օտար զավթիչներին «հանդուրժողաբար խղճացող», այսինքն՝ ներքնորեն ազատ գոյ և մեր ճակատագրի նրբերանգները ամենայն խորությամբ զգալով՝ նկատում, որ «աշխարհաքաղաքական դատապարտվածությունը» միաժամանակ նաև մեր գոյատևման «պարադոքսալ շարժառիթն» է, միևնույնն է, ցեղի տարերքը ապրելու անձկության մեջ մտնելը հարատևման լավագույն ելքը չէ: Թերևս ճիշտ է, որ այդ ելքը աղետավոր միջավայրն է պարտադրել, և դեռ լավ է, որ կարողացել ենք «աշխարհաքաղաքական դատապարտվածության» հումքից գոյատևման «պարադոքսալ շարժառիթ» 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 արտապատմական ու արտաժամանակային պատճառաբանության մի անհերքելի այլուրեքություն՝ սոցիալական ու քաղաքական ներքին պատճառները փոխարինելով բնական հանգամանքներով:

Ազգերը ծնվում և ձևավորվում են «այստեղ և հիմա», այսինքն՝ իրոք, ճակատագրական մի բան կա նրանց բաժին հասած տարածա-ժամանակային չափումների մեջ: Այս դեպքում ճակատագրի անխուսափելիությունը դրսևորվում է որպես գոյության տրված ձևի փոփոխության անհնարինություն: Հավանաբար հենց այս «ենթարկվածության» հանգամանքը նկատի ունենալով՝ Ֆլորենսկին գտնում էր, որ հայոց երկրի գրաված դիրքը արդեն իսկ մեր պատմությունը դարձնում է ճակատագրական, ինչին, սակայն, Էդվարդ Աթայանը նրբանկատորեն հակադարձում է՝ մատնանշելով ուրիշների համար անհասկանալի ու աննկատելի՝ անհնարինը հնարավոր դարձնելու հայոց տեսակի «պարադոքսալ շարժառիթ» կոչվող կամային որակը: Այդ որակը մեր պատմության նստվածքն է, պատմության անբացատրելի այն հրաշքներից մեկը, երբ իրադարձությունների քառսում

գերլարված ազգային ոգին արարում է սկզբունքորեն նոր որակ, այն-
պիսի 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, որ-
պես հայ էթնոսի մարդաբանական-բնական կառուցվածքի առանձ-
նահատկություն: Ճշմարտության դեմ չմեղանշող մի ընկալում, որով-
հետև հայոց աշխարհայեցողության մտակառույցում, այնուամենայ-
նիվ, բացակայում է քաղաքակրթությունից արտադրյալ շարունակա-
կան գոյաձևի հարկաբաժինը: Եղածն էլ կարելի է անվանել ապրելու
գեղագիտական ելքեր մատնանշող մշակութաբանական հարկաբա-
ժին, որտեղ ինքնապահպանման ազգային բնագործ դեռևս կարողա-
նում է հոգու խորհրդավորության խորին խորքերում բանտել վախ-
ճանաբանության մասին հայոց իրապաշտ բանականության
մտմտոցները և մարտահրավերներ նետել հենց իրեն՝ Նորին մեծու-
թյուն ճակատագրին՝ ապացուցելով, որ կարելի է ապրել նաև **ի չգոյէ
հնարավորի:**

Ճակատագրին մարտահրավեր նետել նշանակում է փորձել
դուրս գալ տարածաժամանակային այնպիսի մի նոր աշխարհ,
որտեղ գոյության տարածությունը ընդարձակ է ազգին տրված ապ-
րելու և կենսագործելու առկա տարածքի բնական չափումներից, իսկ
ժամանակը երկար է ազգին տրված ապրելու և կենսագործելու ռեալ
տևողության բնական չափումներից: Առկա, «այստեղ և հիմա» տա-
րածաժամանակային սահմաններում մնալով հանդերձ՝ նրանից
«դուրս գալու» պատմության անբացատրելի այդ հրաշքը հենց վկա-
յություն է այն մասին, որ, ի հեճուկս ճակատագրի, կարելի է արարել
դատողականության տեսանկյունից անհավանական ու անհնարին
թվացող սկզբունքորեն նոր աշխարհ: Պատմության արարման իմաս-
տը հենց նրանում է, որ ստեղծվում է մի բան, ինչը չէր կարող ստեղծ-
վել բնական ճանապարհով և բնական հենքի վրա չէր կարող ձգտել
հավերժության:

«Նոր աշխարհ» արարելու հայկական ունակության բանալին մշակույթն է: Այն անհավանականի և անհնարինի փնտրտուքի դաշտն է: Ազգի «փրկության» և «հայտնության» իմաստը՝ ճակատագրի սահմանափակումների հաղթահարումը, իրագործվում է բնական - կենսաբանական աշխարհից «մշակույթի աշխարհ» տեղափոխվելով: Ֆրեյդն այդ ցատկը բնութագրում էր որպես անցում **Հաճույքի** աշխարհից **Ռեալության** աշխարհ, այսինքն՝ պահանջ-մոլեքների անգուսպ և այրողական բավարարումի, հաճույքի ու զվարճանքի աշխարհից ինքնական հրաժարվելու և ինքն իրեն մշակութային հարկադրանքի ենթարկելու անհավանական զոհողության գնով անցում հաճույքի զսպման, հետաձգման, տքնաջան աշխատանքի ու վաստակի բերկրանքն «ապրելու» աշխարհ: Դատողական մակարդակում դժվար է բացատրել, թե այդ ինչ ներքին մղում էր, որ հանուն սկզբունքորեն նոր սոցիալական կենսաաշխարհի ստեղծելու մեր նախնիները թզենու տերև <հագան>, առավել ևս, որ ինչպես Ֆրեյդը կասեր, դեռ հարց է, թե կյանքը մշակութային զսպաշապկի մեջ առնելուց ստացած օգուտն է շատ, թե այդ զսպաշապկի բերած տառապանքները: Բայց հարցադրումն արդեն ուշացած է, որովհետև պատմության մասին եթե-ներով չեն դատում: Մեզ մնում է միայն փաստել, որ եղածը անհավանականի ու անհնարինի արարման մի պատմական իրադարձություն էր, փառահեղ մի շրջադարձ, երբ որ մարդ և հասարակություն կոչվելու համար արդեն պետք էր ենթարկվել ինքնահարկադրանքի՝ ցանկությունների սահմանափակման գնով բնական կեցությունից դուրս և տարածաժամանակային նոր չափումներով գործող աշխարհում ապրելու համար: Այս իմաստով աշխարհը սեփական գոյին համապատասխան մշակութային կերպարանավորման ենթարկելու և «սեփական աշխարհ» կերտելու հայկական «խենթությունը» անհնարինը հնարավոր դարձնելու իրադարձությունների շարքից է և ըստ ամենայնի՝ աշխարհագրական ու աշխարհաբաղադրական դիրքին (ճակատագրին) հակադրվելու առաջին ազգային նախագծերից մեկը: Պատահական չէ, որ միջավայրի հայկական կերպարանավորումը դարերի ընթացքում դարձել է էք-

նոմալութային յուրացման, անգամ իր բացակայությամբ իր ներկայության և աշխարհի այդ հատվածի նկատմամբ իր ժառանգական իրավունքի ապացուցման եղանակ: Պատահական չէ նաև, որ հայկական տարածքները ֆիզիկապես տիրացած օտարները հայակական սոցիոմալութային դաշտում իրենց պատմական ներկայությունը օրինականացնելու համար այս էլ քանի դար զբաղված 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» փիլիսոփայություն: 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 ներկայացում դառնալ միայն այն դեպքում, երբ նյութականանում է զանազան հաստատությունների (քաղաքակրթության) համակարգերում: Այս դեպքում օրենքի և օրինականության, իրավունքի և պարտականության քաղաքակրթական-սահմանադրական «լծակները» մշակույթի պարտադրած հարկադրանքի բարոյական սկզբունքները վերածում են Ռեալության աշխարհի քաղաքակրթական սկզբունքների: Միայն քաղաքակրթական լծակների բանեցման միջոցով կարելի է աշխարհաքաղաքական հանգամանքները պատշաճեցնել 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, սակայն, որ մշակութային հարկադրանքի արդյունքում ձևավորված մերձավորների ու սերունդների խաղաղ գոյակցության հայկական աշխարհը «համայնքի աշխարհ» է, որտեղ առավելապես գործառնում են Ազգակցականության էթիկայի նորմերը: Դա մի աշխարհ է, մի յուրատեսակ մշակութային **էթնոսպաստարան**, որտեղ մարդկանց ճակատագրերի գոյութենական (էկզիստենցիալ) ընդհանրությունը և դրա համատեղ վերապրումը ստեղծում է ազգակցական-անձնական կախվածությունների ցեղային-ոգեղեն ինքնության մի եզակի կառույց: Ի բնուստ ապրելով քաղաքակրթությունների բախման ու տարանջատման խառնարանում՝ անբավ մի հավակնությամբ, երբեմն նաև «բարոյական հաղթանակների» գնով, հայ ժողովուրդը փորձել է իրավաքաղաքական ու տեխնիկական կազմակերպվածության ձգտող քաղաքակրթությանը բարոյական ու գեղագիտական այլընտրանքներ ներարկել՝ մասնավոր իրավասությունների մեջ բզկտվող ազգային կեցության ամբողջականության վերականգնումը տեսնելով մշակութային եզակիության պահպանման մեջ: Հանգամանք, որ հայոց գոյատևման կենսափոխակերպությանը (**կյանքի մշակույթին**) հնարավորություն չի տրվել ձերբազատվել զգայական աշխարհըմբռնման գործյունից, անվայելչության աստիճանի շիտակությունից, երբ որ աշխարհագրական դիրքն իսկ պահանջում էր, հենց թեկուզ շունչ քաշելու համար, երբեմն դիմել քաղաքակրթության շնաբարո քծնանքին ու դիվանագիտական երկերեսանությանը: Սա հայ ազգային գիտակցության խորհրդապաշտական ու գործնապաշտական երկատվածության արդյունք է և իրադարձությունների ընկալման վրա ազդող նախկին զգայական փորձի մշտական ներկայության պատճառով այդպես էլ չի հաղթահարվում:

Ազգայնականի և աշխարհաքաղաքացիականի այս աններդաշնակությունը, համամարդկային գաղափարներ որդեգրելիս անգամ

նրանց ինքնաձիգն մի երանգ հաղորդելու և իր էությունը շրջապատին խստորեն հակադրելու այս «մտահոգությունը» քերևս կարելի է անվանել ազգային հոգսը իր մեջ ներփակելու և ինքնափակվածությունը պաշտպանական համակարգ դարձնելու կենսափիլիսոփայություն: Դժվար չէ նկատել, որ այս կենսափիլիսոփայության մեջ մշակութային գոյություն կա, բայց ոչ քաղաքական կամք: Իսկ դա նշանակում է, որ հայ ժողովրդի գոյատևման կենսափիլիսոփայության մեջ գերիշխում է ինքնազատման մշակութային պահպանողականությունը, աշխարհն իր մեջ ներփակելու և այն այլընտրանքային կենսական հնարավորություններից զրկելու գեղարվեստական երևակայությունը: Մի խոսքով՝ այդ կենսափիլիսոփայությունը ուտոպիստական չէ: Մեր՝ փորձով ու մշակույթով հագեցած հավաքական պատմական մտածողությունը կենսական գրգիռներ է ստանում (հիմնականում) անցյալի հիշողության շտեմարանից: Ընդ որում, այդ «վերադարձը» ոչ այնքան պատմությունից դասեր քաղելու և այն նորից գրելու հակվածություն է, որքան՝ քաղաքակրթության դեմ ըմբոստանալու հնար: Այդ «վերադարձի» մեջ գրվում է քաղաքակրթության ընդհատակյա պատմությունը՝ «շփման խումբ» մնալու և Ազգակցականության հովերգությունը:

Թե մի կողմ դնենք գոյատևման հայկական կենսունակության հովերգության գալթակողությունը, ապա կմնա փաստել, որ մեր գոյության չափը երկատված է. գործնապաշտ ու ձեռներեց հայ անհատների հավաքականությունը քաղաքացիական ինքնության ձևավորման կես ճամփին մշտապես դեմ է առնում ազգակցական ինքնության բարիկաղներին՝ այդպես էլ մնալով «**տրամադրությամբ**» դեկավարվող խառնամբոխ: Սա հետևանքներից այն վատթարագույնն է, երբ քաղաքացիական ամբողջը անդամահատվում է, և հանրային կյանքի ազգային մեկնաբանի 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 հողմադացը հույժ անդեպ ավյունով սերնդեսերունդ ժառանգաբար փոխանցվող հպատակներ ու նախաբարական տներ է արտադրում, որոնք «մեծահոգաբար» հանդուրժում են միմյանց, որովհետև գոյատևման հարցում բախտակից են ճակատագրի կամոք: Բայց ի հեճուկս ճակատագրի՝ ապրելու, անդամահատված «շփման խմբերից» կազմակերպած հասարակություն ձուլելու և հայոց էկզիստենցիալ բեմում գոյատևման կամքի գեղագիտական ընդվզումը մեկեն ու ընդմիջտ քաղաքակրթական բեմադրություն դարձնելու համար անհրաժեշտ է ընտրության կամք: Հայ մարդ-անհատականություններին ինքնական մակադելու այդ այնքան առինքնող քաղաքակրթական նվաճումը հազիվ թե փոխի մեր գոյության էկզիստենցիալ բեմի դեկորների դասավորվածությունը, բայց կստեղծի Խորենացու «Ողբի»՝ մեկ առ մեկ թվարկվող պատճառները հաղթահարող դերուսույցների հայոց բանակը: Եվ այնժամ, թերևս, մեր այսօրվա պատմությունը վավերացնող ու մեկնող մի ապագա իմաստասեր արժանապատվորեն կամփոփի. «...Սակայն» բազում գործքարության գտանին գործեալ և ի մերում աշխարհիս և արժանի գրոյ յիշատակի...»:

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

*Տակավին օրորոցում մեզ պատում են
ցեղի հավաքալիքների դաջվածքով:
Հոլմզ*

Քաղաքակրթությունների մրցակցության և երկխոսության արդի դարաշրջանում ազգային ինքնիշխանության խնդրին միտված գաղափարաքաղաքական ծրագրերում ապագան իշխում է անցյալի վրա, քաղաքական բնույթի նախագծերը՝ սովորույթների: Այլ կերպ ասած՝ մրցունակ լինելու մեր աշխարհում երկրի ու ազգի ճակատագրով մտահոգվելու քաղաքական շարժառիթները ոչ այնքան բխում են անցյալի և նրա արժեքային համակարգի նկատմամբ ունեցած հավատարմությունից, որքան քաղաքակրթության զարգացման ապագան կռահելու և այդ ապագայում սեփական տեղն ու դերը ճշգրտելու մտահոգությունից: Նույնիսկ այն դեպքերում, երբ գաղափարաքաղաքական նախագծերի հիմքում ընկած են ազգային ավանդական կեցության ընկերամշակութային արժեքների պահպանման կամ արդիականացման շարժառիթները, միևնույնն է, դրանք միտված են դեպի ապագան: Բանն այն է, որ հարափոփոխ 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 համարժեք, 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 կենսունակությունը 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, ամենազեղարգո արարողակարգերին ու ծեսերին հետևելն ու ենթարկվելը:

Այն պարզ պատճառով, որ ապագայի մարտահրավերներից այլևս որևէ ազգ պատասպարվելու 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 ընդգրկում ու ամբողջական մշակութային փորձ, որը մի կողմից ապահովում է տվյալ ազգի ինքնության և նույնականության շարունակականությունը, մյուս կողմից՝ նպաստում ազգամիջյան փոխըմբռնումներին ու համակեցությանը: Բայց ժամանակները փոխվել են: Ազգամիջյան քաղաքական ու մշակութային հակամարտությունների, բախումների 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 իրարամերձ ռազմավարություններ ու մարտավարություններ: Մարդկությունը մտել է միջմշակութային մրցակցության և հակամարտությունների մի նոր դարաշրջան, ուր քաղաքական մշակույթ դառնալու հավակնություններ են դրսևորում կյանքի ընկերային, տնտեսական ու քաղաքական կազմակերպման ու կանոնակարգման այնպիսի տարաբնույթ հայեցակարգեր, որոնցից յուրաքանչյուրը նաև յուրովի է մեկնաբանում 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 համակարգապահական գործոնների կարևորման երբեմնի շեշտադրումները: Մինչ համաշխարհայնացման ներկա մարտահրավերները, այսպես կոչված, բազմաբևեռ աշխարհի դարաշրջանում, ազգային շարունակականությունը ապահովող համակարգաստեղծ ու համակարգապահական հիմնական գործոն էր համարվում պատմական ժառանգականությունը երաշխավորող էթնոմշակութային հիշողությունը: Այն այսօր էլ կարևոր ազգապահական գործոն է: Մշակութային կողը, նախաձևերը (արխետիպերը) և գեներ ակտիվորեն ներգործում են ժամանակակից մարդու վարքի ու աշխարհընկալման 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 բնագոյ կա, քան մշակույթ, հիմնականում կատարում է ազգային վարքը նախասահմանող գործառույթ: Մխալ չհասկացվելու համար ասենք, 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 բարոյական 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 բարի ու հին այն ժամանակները, երբ արգելանքների (տաբուների) ու սովորույթների ազգային հաստատու-

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

Դրամատիքական հարաբերությունների ձևակայացումից ի վեր ներփակ բնատնտեսության սկզբունքով ձևավորված և ղեկավարվող կյանքի կազմակերպման մշակույթը և նրան բնորոշ նախաքաղաքական ազգերը վերափոխվեցին քաղաքական ազգերի, ինչի հետևանքով նրանց կյանքի կազմակերպման մշակույթը ևս քաղաքականացվեց: Բանն այն է, որ մրցակցության նոր սկզբունքների վրա կառուցվող արևմտյան քաղաքակրթությունը այլևս չէր կարող հանդուրժել, 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 դառնում է քաղաքական կամք ու քաղաքական կողմնորոշում և այսուհետ դժվարությամբ է տեղավորվում երբեմնի բարոյական ու հոգևոր «բարոյությունի» կապանքներում: Սա հենց այն շրջանն է, երբ արևմտանվորպական 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, կենսամվազ է: Այս առնչությամբ «հայկական շարունակականության» ճգնաժամի 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 կոորդինատները:

Այս խնդրի պարզաբանումը ունի մեթոդաբանական 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-ծրագրեր ու գերնպատակներ, որոնք բնորոշ են նախաքաղաքական ազգերին, որոնց գործունեության համակարգերը գործառու են «սոցիոմշակութային Հայրենիքին» բնորոշ օրինաչափություններով: Երկրորդ դեպքում առաջադրված նախագծերն ու գերնպատակները բնորոշ են քաղաքական ազգերին, որոնց գործունեության համակարգերը գործառու են «քաղաքական Հայրենիքին» բնորոշ օրինաչափություններով:

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

Դժվար չէ նկատել, որ վերոհիշյալ սահմանումներից առաջինը և երկրորդը վերաբերում են դրամատիքական 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 ճանապարհներով: Եթե Արևմտյան և Հյուսիսային Եվրոպայում քաղաքական ազգերի (ազգ-պետությունների) ձևավորումը ընթացել է արդեն գործառու «տարածքային պետության» շրջանակներում, ապա արևելաեվրոպական 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 սկզբունքներն ու՝ ազատական մշակույթ, որին բնորոշ են տնտեսական տրոհումները և էթնոկենտրոնությունը:

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

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

Հայ ժողովրդի սոցիոմշակութային և քաղաքական արդիականացումը (մոդեռնիզացիան), հետևաբար նաև հայ ազգի կազմավորումը ընթացել է «ներքևից վերև»: Այսինքն՝ ոչ թե նախապես ձևավորվել է տարածքային սկզբունքով գործող ինչ-որ պետություն, որն էլ, իր հերթին, աստիճանաբար իրեն ենթարկելով այդ տարածքում ապրող հպատակներին, նրանց միջև ձևավորել է պետաիրավական հարաբերություններ և ներպետական մշակութային համասեռություն՝ դրանով իսկ նպաստելով հայ ազգի կազմավորմանը: Ճիշտ հակառակը: Նախապես որոշակի տարածք (Հայկական լեռնաշխարհը) ենթարկելով էթնոմշակութային յուրացման, ստեղծելով մշա-

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

Ի դեպ, եթե արևմտանվորպական 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 մաս այն իրողությունը, որ պատմական հանգամանքների բերումով պետականությունը չի եղել մեր կյանքի մշտական ուղեկիցը, հավանաբար հասկանալի կդառնա մաս 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 կենսափիլիսոփայության մեջ իշխում է մի համատարած մտայնություն, թե ինքնապահանջատիրության լեզվի, մշակույթի, պատմական հիշողության, դավանանքի պահպանման միջոցով կարելի է մաս օտար երկրներում կազմակերպել «**հոգևոր ինքնապաշտպանություն**» և հայ մնալ: Այդ կենսափիլիսոփայության 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 մոլորությունը Հայրենիքն իր մեջ կրելու ինքնախաբեության և ինքնաարդարացման վտանգավոր ապրում է, ինչը և՛ անցյալում, և՛ այսօր ծառայում է արտագաղթի տեսական, բարոյական և հոգեբանական հիմնավորմանն ու արդարացմանը: Սա նախաքաղաքական ազգին բնորոշ կենսափիլիսոփա-

յություն է, որն արդեն իսկ գաղափարախոսություն և քաղաքականություն դառնալու հավակնություններ է դրսևորում: Ես նկատի ունեմ այն հանգամանքը, որ հայկական շարունակականությունը քաղաքական ազգ դառնալու և քաղաքակիրթ պետություն կառուցելու մեջ տեսնելու փոխարեն ազգային-արմատական և ազատական-արմատական նախագիծ-տեսլականներ շրջանառող քաղաքական ուժերն ու տեսաբանները մնալու և դառնալու փոխարեն հերթական անգամ առաջադրում են գնալու և ունենալու վարդապետություններ՝ երկու դեպքում էլ առաջադրելով ազգային այնպիսի նախագիծ, որի իրագործման պայմանները հիմնականում արտածին են: Ու թե հանկարծ իրադարձություններն այնպես դասավորվեցին, որ արտածին պայմանները համընկնեն դեպի պատմական Հայրենիք կամ արևմտյան քաղաքակրթություն գնալու մեր երազանքներին, ապա նախաքաղաքական ազգի ներկա կարգավիճակով կունենանք մեր երազանքների անճանաչելի այլակերպումներ: Ասածս 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 հզորները իրենց տեսքով ու ճաշակով կծեփեն ու հնամենության շուք կտան համաշխարհայնացման օրինաչափություններով իրենց շարունակականությունը կազմակերպող ազգերին:

Ինչո՞ւ ընդհանրական մշակույթի ու լեզվի, ճակատագրի ու խառնվածքի ընդհանրության 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 անմիճելի իրողություն է, որ էթնոսը ընդամենը բնական-ազգագրական հումք է, որից պատմական զարգացման որոշակի փուլում ժողովուրդը վերաճում է պատմության ենթակայի (սուբյեկտի)՝ ազգի: Այդ տեսանկյունից էթնիկական ցանկացած հանրույթ առաջին հերթին մարդկային հասարակության «բնական» զարգացման արդյունք է: Այն հենվում է մարդածին հատկությունների վրա և որոշ իմաստով ինքնաբավ է: Այլ կերպ ասած՝ իրադարձությունների բնականոն զարգացման պարագայում էթնիկ հանրույթը քաղաքական կազմակերպումի հակվածություն չունի: Բայց էթնիկականը ոչ միայն արյունակցական-ազգակցական որակների ամբողջություն է, այլև էթնոշակութային ընդհանրության ընկերային կազմակերպման ձև, ինչը ևս բնականոն զարգացման պարագայում էթնոսից քաղաքական կազմակերպվածություն չի պահանջում:

Ազգագրական առումով մարդկանց էթնիկ նույնականության ձևավորման հիմքում ընկած են ծագումնաբանական առասպելները, տարածքային կապվածությունը, համերաշխության զգացումը և այլն: Այդ գործոնները կազմում են էթնոսի առասպելախորհրդանշային այն համակարգը, որի շրջանակներում էլ հենց ձևավորվում է էթնիկ նույնականությունը: Դժվար չէ նկատել, որ էթնոսի առասպելախորհրդանշային համակարգը ապաքաղաքական 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 ապավինում 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 չմոռանա՞նք, որ համայնքը կարգավորված գործունեության համար անհրաժեշտ արգելակիչ նորմերի համակարգ է, որտեղ առանձին անհատների գործունեությունն ու ապրելակերպը նախապես կանոնակարգված են և ենթակա տվյալ համայնքի գործառության օրինաչափություններին: Համայնքի առասպելախորհրդանշային համակարգին ենթակա և նրանից ածանցյալ համատեղ կյանքի մշակույթը, որի բնորոշ հատկանիշներից մեկը ներհամայնքային անձնական-ազգակցական կախվածության հարաբերություններն են, աստիճանաբար ձևավորում է աշխարհին հակադիր «մենքի» գիտակցում՝ ստեղծելով դրան համապատասխան այնպիսի մետաֆորներ, ինչպիսիք են՝ «միասնական ընտանիք», «սրբազան երկիր», «էթնիկ բացառիկություն» և այլն: Փաստորեն՝ այդ «մենքը» աշխարհին ընդդիմադիր նույնականություն է, որի դրսևորման ոլորտը սահմանափակված է համայնքի կենսագործունեության շրջանակներով, և այդքանով էլ ազգայնական նույնականություն է: Պատահական չէ, որ նախաքաղաքական ազգերի կյանքի մշակույթը ավելի ագրեսիվ է, ներփակ և կոլեկտիվ-խռացիոնալ, որակներ, որոնք մրցակցային մեր աշխարհում հայկական նույնականության շարունակականությունը դարձնում են խնդրահարույց:

Նախաքաղաքական ազգի էթնիկ նույնականությունը չունի նաև իրավական հիմքեր: Դա սովորությունների 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 մնամատիպ հասարակություններում մարդը ազգային բարքերից իր ազատությունն ու անձնական կյանքի բարեկեցության իր իրավունքը մեկնաբանում է որպես անարգելք արտագաղթի իրավունք դեպի այն երկրները, ուր ինքնաիրացման դաշտը հուսալի է և

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

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

Քաղաքակրթական արդի իրողությունների մեջ ընթացքից ներառվող «սովորույթների հասարակությանը» բնորոշ պարադոքսներից մեկն այն է, որ տնտեսական, ընկերային ու քաղաքական ազատությունները հարուցում են ինքնատիպ ողբերգություններ ու արժեքային բնույթի հակասություններ: Մասնավորապես՝ կենցաղը աստիճանաբար վերածում է թատերայնացված սոցիումի, որտեղ մարդիկ հնարավորություն են ստանում խաղալու իրենց մտավոր, տնտեսական ու բարոյական կարողությունները գերազանցող դեր: Այդ տեսանկյունից հայկական շարունակականությանը սպառնացող և ազգային համակեցությունը ներսից քայքայող գործոններից մեկը կարելի է ձևակերպել որպես ազգային և բարեկեցության երկընտրանք:

Ազգային և բարեկեցության երկատվածությունը, բացի այլ պատճառներից, նաև հայ ժողովրդի նախաքաղաքական ազգ մնալու հանգամանքով պայմանավորված սահմանափակ քաղաքական հնարավորությունների և հայ էթնոսի 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»** երկընտրանքը, ապա հայկական շարունակականության առանց այն էլ վտանգվածությունը կստանա նոր դրսևորումներ: Դրանցից մեկը ես կանվանեի 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 խսկապես 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 էթնոմշակութային 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 գուտ 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 էթնոմշակութային (Հայրենիք) ու ընկերամշակութային (Պետություն):

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

ռով, որ մարդը օժտված է անցյալը հետոյից, մինչևը հաջորդից, անցողիկը հավերժից տարբերելու ունակությամբ:

Պատմության գրեթե բոլոր դարաշրջաններում հայ ժողովրդի հերոսական պայքարի կամ համբերատար տառապանքների ներքին շարժառիթը եղել է առաջընթաց մի դիրքորոշում՝ անցյալը հիշել, ներկան հաղթահարել և գնալ ապագային առաջ: Այլ կերպ ասած՝ հայկական շարունակականության կենսափոխակերպության 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 մոճավանջային դրվագները: Այստեղից էլ՝ գնալու, «Ավետյաց երկիրը» մեկ այլ տեղ փնտրելու կենսակերպը և կենսափոխակերպությունը:

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 հրաժարվել «այսօր բարեկեցիկ ապրելու» ցանկություններից, այդ պատճառով էլ հայոց հասարակությունը ազգային կյանքի «**ժամանակային ուղղահայացի**» փոխարեն նախընտրում է ապավինել կյանքի կազմակերպման «**տարածական ուղղահայացին**»: Ըստ այդ նախընտրանքի, եթե «ազգային երկիրը» բնականոն կենսագործունեության համար չունի և չի ստեղծում անհրաժեշտ պայմաններ, իսկ ժամանակային ուղղահայացը ներկան հիմնովին ենթարկում է անցյալից մնացած ազգային չլուծված գերխնդրին, մնում է այլուրենքում փնտրել բնականոն կենսագործունեության ընկերային, տնտեսական ու քաղաքական պայմաններ. հանգամանք, որ հետխորհրդային հայ հասարակության համար վերաճել է հայկական շարունակականության ժամանակային ուղղահայացի անլուծելի խնդիրներից

փախուստի ձևի: Անշուշտ, այս իրողությունից ամենևին էլ չի հետևում, թե հայ քաղաքացին իր սոցիալական ճակատագիրը նախընտրում է ազգային ճակատագրից: Դակատագրերի այդ երկչափությունից ընդամենը բխում է, որ ազգային զգացմունքներից, խորհրդանիշներից ու պատմական անցյալից ածանցյալ տեսականները կարող են և՛ համընկնել, և՛ չհամընկնել «ընկերային ու տնտեսական անհատի» ռացիոնալ գնահատականներին: Եթե նկատի ունենանք, 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:

Սրբազան զգացմունքները չեն ձևայնացվում և չեն դառնում նախագիծ-ծրագրեր: Դրանք մասն չեն թմբկահարվում: Առավել ևս, որ հայկական շարունակականության խնդիրը ոչ թե պատմական Հայրենիքի տարածքային ամբողջականության վերականգնման տեսլականի մեջ է, որը փայլվիլում ու մարմնում է ցանկացած հայի հոգու անիմանալի խորքերում, այլ այդ տեսլականի առարկայացմանն ուղղված այս պահի իրատեսական քաղաքական գործողությունների: Միթե՞ պարզ չէ, որ ժամանակային շարունակականության խզման գլխավոր պատճառներից մեկը ինքնաբավության ձգտող հայ անհատների և նրանց գործունեության համար անհրաժեշտ պայմանների բացակայությունն է: Տնտեսական իմաստով հարցը պարզ է: Համապատասխան պայմանների ձևավորման դեպքում հնարավոր է մասն, որ հայրենիքից հեռացածների մի մասը վերադառնա: Բայց հայկական շարունակականության տեսանկյունից երևույթն արդեն իսկ վտանգել է ազգապահպան մի շարք բախտորոշ գործոնների գոյությունն ու գործառնությունը: Բանն այն է, որ ազգային համակարգը կարող է գործառնել այնքան ժամանակ, քանի դեռ առանձին անհատ-

ները ինքնական հավատագրվում են ազգային նույնականությանը և ունեն այդ նույնականությունը կորցնելու վախ:

Ազգային և բարեկեցության ներկա երկընտրանքի պարագայում ազգաստեղծ ու ազգապահպան վերոհիշյալ գործոնները լիարժեք չեն աշխատում: Ազգայինը դիտելով որպես ժամանակային հաջորդականության դրսևորում, իսկ բարեկեցությունը՝ տարածական՝ հայ հասարակության մի ստվար հատվածը իր ինքնաբերական դրսևորման 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 մաս «հայկական շարունակականության» քաղաքական նախագծերում: Դրանք այնքան ընդհանրական ճշմարտություններ պարունակող նախագծեր են, որ ընդունելի են բոլորի կողմից: Եվ իրոք, ով կմերժի այն ծրագիր-նախագիծը, որի տեսլականը ինքնաբավ, 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 «վերևից ներքև»՝ մեկ անգամ ևս հաստատելով այն իրողությունը,

որ մեզանում գաղափարական նախագծերը նախորդում են ազգի կամքին, ազգային համակեցության փորձին ու առընթեր հոգսին: Ազգային ու պետական կյանքի սոցիալ-տնտեսական կազմակերպման խնդիրը լուծելու փոխարեն «արտակարգ լիազորություններով» գործելու և նախագծերի ներդրման-պարտադրման քաղաքականությամբ զբաղվելու շարժառիթներից մեկն այն 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-սրբազան խնդիրների մասին: Ինչ խոսք, Հայրենիքի և Պետության համատեղման լրջագույն խնդիր ունեցող հայ ժողովրդի պարագայում ցանկացած քաղաքական նախագիծ չի կարող լիովին ձեռքբազատվել հուզական նրբերանգներից: Բայց պատճառը միայն դա չէ:

Համակարգային փոխակերպումների այս տարիների փորձը ցույց է տալիս, որ առարկայական ու ենթակայական բազմաթիվ պատճառներով ազատականության ու ժողովրդավարության արժեքները նախաքաղաքական 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 բարոյաև հոգեբանական հուսալիության կարևոր նախապայմաններից մեկն է: Բայց մեր օրերում ազգայնականությունը կարող է դառնալ կենսակերպ ու կենսափիլիսոփայություն, 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 ինքնագիտակցությունների միջև:

«Հայկական շարունակականության» հիմնախնդրի տեսանկյունից ազգայինի և քաղաքացիականի տարբերությունները, 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 հիմնախնդիրը: Բանն այն է, որ ազգային և քաղաքացիական նույնականությունները ձևավորվում են տարբեր հիմքերի վրա և ենթարկվում շարունակականության տարբեր տրամաբանությունների: Ազգային նույնականության պարագայում պետության նկատմամբ մարդու 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-անսպառնալի մեծամասնության ու ընկերային-քաղաքական ընտրանու միջև, նշանակում է՝ իրոք, մարդկանց ազգային ու քաղաքացիական պատկանելիությունների միջև ձևավորվել է վտանգավոր անջրպետ և գործառական տարբերություն: Այդ տարբերությունը այսօր արդեն «հայկական շարունակականությունը» դարձրել է վթարային, քանի որ Ազգային ու Պետական հայրենասիրությունների դրսևորման 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 անսպառառությունը:

Տառապած ու հալածված ազգի արժանապատվության, համբերության և հատուցման ակնկալման իռացիոնալ ցանկությունները միշտ էլ հակված են իրենց տառապանքները իմաստավորելու և գոյատևման մաքառումներին ոգեղեն բովանդակություն հաղորդելու համար ստեղծել հատուցման և հատուկ առաքելության հայրենասիրական կենսափիլիսոփայություն: Բայց դա քաղաքականապես չկազմակերպված, պետական-դիվանագիտական հնարավորությունից զուրկ, մի խոսքով՝ նախաքաղաքական ազգերին բնորոշ կենսափիլիսոփայություն է: Եթե պետականության բացակայության պայմաններում այն այլընտրանք չուներ, և վտանգ չկար, որ պետության ընկերային ու տնտեսական սխալ քաղաքականության հետևանքով մարդու քաղաքացիական իրավունքներն ու քաղաքացիական հայրենասիրությունը կարող են խարխիլել ազգային հայրենասիրության հիմքերը, ապա պետականության պարագայում, երբ մաս քաղաքական նախագծերում մարդկանց ընկերային շահերը չունեն կոտորակված բովանդակություն, Սահմանադրական հայրենասիրությունը կարող է գրկվել առարկայական հիմքերից: Բանն այն է, որ միայն ազգային հայրենասիրության սնափառ քարոզչությամբ, առանց արդարության, օրինականության, իրավահավասարության և, վերջապես, ազգային և բարեկեցության միասնականացման, Սահմանադրական հայրենասիրություն չի լինում:

Կյանքի նվազագույն-անհրաժեշտ պահանջումներին դիկտատորայի կապանքներում հայտնված մարդկանց մեծ մասի մեջ վաղ թե ուշ ձևավորվում է երկրի գործերին «**չմասնակցելու էթիկա**» և «**չմասնակցելու քաղաքականություն**»: Այն մեզանում արդեն իրողություն է, և «հայկական շարունակականությունը» վթարային 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 դրսևորումը 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 դրսևորումները ոչ միայն իրար չեն հակասում, այլև փոխադարձաբար պայմանավորված են: Պատմական հայրենիքի պահանջատիրությունը այս փուլում ենթադրում է ազգային ուժեղ պետականության առկայություն, որն իր հերթին 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 մույնականության 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 տարբեր շահեր ունեցող խավերի ինտեգրում, հինգերորդ՝ 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 մնան պետության ստեղծման համար անհրաժեշտ է, որ ազգը դառնա մաս քաղաքացիական ինքնագլխակալության կրող: Նման քաղաքական մոբիլիզացիայի համար անհրաժեշտ են շատ ավելի ուժեղ և համախմբող գաղափարներ, քան, ասենք, ինչ-որ տեղ գնալու և ինչ-որ մեկին մամանակելու վերացական գաղափարը: Այդպիսին կարող է լինել նույն պետությանը պատկանելու գաղափարը (պետական նույնականություն):

2.3. Հնարավորությունների հավասարություն և շահերի հավասարակշռություն

*Կարճ է կյանքը, հակիրճ ընթացքը, և մահը
կողոպտում է մեզ: Մաքադագուն ժամանակի մեջ
այլես նույնը չէ:*

Օ Աստուծո ժամանակ, լե՛ր մեզ հաշվակալ:

Սեն-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: Հեգելի ձևակերպած «պատմության խորամանկության» արտահայտության իմաստն այն է, որ անհատականությունների քառսի խառնարանում գաղտնաբար գործի է դնում հավաքական գոյություն կազմակերպելու անտեսանելի մամլիչը: Բայց պատմության թաքուն այս նշանակությունը մեր ձեռքով է կատարվում. այն ընդամենը ստեղծում է հարկադրանքի միջավայր, որի պաստառին առկայծող քառսի արտացոլանքը կարգի ու կայունության արտադրության ամենօրյա պահանջմունք է ձևավորում: Մեր կրկնակի գոյության (կենդանի մարդ և քաղաքացի անձ) ճակատամարտում մշակութային-քաղաքակրթական հարկադրանքը մի օր հաճույքների բնականությունը ծածկեց սոցիալական խոհեմության քաղաքական տարագով, և առաջինը, որ տեսավ այդ զարմանալի տեսքափոխումը, Արիստոտելն էր, ով, չգիտես ափսոսանքով, թե սիլոգիզմի նկատմամբ ունեցած պաշտամունքից դղված, հայտարարեց, որ մարդը քաղաքական կենդանի է: Բայց հարկ չէ տարակուսել, քանի որ քաղաքական մարդու գոյությանը կասկածելն արդեն անհնար է, և մնում է նրան սովորեցնել կամ պարտադրել ապրել քաղաքական համակարգի խաղի կանոններով՝ հրահրելով ինք-

նական մասնակից դառնալ այդ կանոնների մշակման արարողական քայլերին:

Մասնակից դառնալու այդ պարտավորությունը ո՛չ քմահաճույք է, ո՛չ 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 թերևս 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», բնագրի «թանձրույթ», թե մեր խորքերում բնավորված նյութապաշտական մոլուցք, միևնույն է, քաղաքական համակարգի վերին հարկը զբաղեցված է նրանց կողմից, ովքեր վեցերորդ զգայարանով զգում են, որ «իշխանությունը փող է», որի համը հարիւր է միայն իրենց և իրենց շրջանակին պատկանող արտոնյալ ընտրախավի քիմքին: «Այստեղ և այս պահին» ամեն ինչ տիրելու և ունենալու մոլուցքը դարձել է ժամանակակից մարդու կենսակերպ, հնարավորից առավելագույնը ստանալու ցանկություն: «Սպասում և հետաձգում պահանջող հատուցումն անցանկալի է, կյանքն ընկալվում է որպես մեծ խաղատուն, որտեղ խաղաղորդքը երաշխավորված շահում-հատուցում պետք է ապահովի և լինի վայրկենական»⁵⁴: Բայց եթե դա անգամ պատանիկներից 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

⁵⁴ Գ. Սողոմոնյան, Անհապաղը որպես արդիականության կառուցարկման սոցիոմշակութային ֆենոմեն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. 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 հատուկ 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» սկզբունքի 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 իմտելեկտուալ և բարոյական ընդունակություններին: Մինչդեռ 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 ամբողջականալու հակումներից, տարանջատվի և իր ներսում հաստատի հակակշիռների 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 ըմբռնման համաձայն՝ 1) տնտեսական գործունեությունը պետք է տարանջատել քաղաքական և ադմինիստրատիվ իշխանություններից, այն «**ապապետականացնել**» և ենթարկել 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» մոտմների ազատ իրացման դաշտ է: Սոցիոմշակութային իմաստով այն հանդես է գալիս 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 ինքնաիրացման համար այլևս չդիմելու պատմական հեռանկարի համար պայքարի անհրաժեշտությանը: Ազատական հասարակություններում Շուկան բարեկեցության հոգսի «փարատման» այնպիսի եղանակ է, երբ Աշխատանքի և Բիզնեսի փոխալյանաավորվածությունը լուծվում է անձնական պատասխանատվություն ստանձնած մարդկանց ազատ գործունեության արդյունքում և առանց քաղաքական հարկադրանքի: Ազատ մրցակցության տնտեսական շուկայում իշխողի և թելադրողի դերում պահանջմունքներն են, և, հետևաբար, միակ «օրենսդիր մարմինը» **Սպառողն է**: Պահանջմունքները բավարարելու նրա հնարավորությունները (գնողունակությունը) միաժամանակ կանխորոշում են և՛ իր, և՛ տնտեսությանը զբաղվող մյուս մարդկանց «ուզում եմ» հրամայականի իրացվածության աստիճանը: Ի մի բերելով ասվածը՝ կարելի է ենթադրել, որ շուկայական տնտեսության մեջ մարդկանց «անհատական կամքը» դրսևորվում է ազատ մրցակցության ձևով և այդ ձևի մեջ: Բայց ամբողջ խնդիրն այն է, որ, անհատական շահերից գատ, յուրաքանչյուր մարդ խաղում է մի դեր, որն այս կամ այն կերպ պայմանավորված է տվյալ հասարակության շահերով: Մարդու վարքն ու արարքներն ունեն նաև կոլեկտիվ (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»** դրսևորվում 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 կյանքի կայունության ամենօրյա արտադրությունը՝ ծառայելով ինչպես բոլորի, այնպես էլ համընդհանուր կամքին: Ընդ որում, շարունակելով Ռուսոյի միտքը, կարելի է վստահաբար պնդել, որ «բոլորի կամքը» և «համընդհանուր կամքը» տարբեր բաներ են: Առաջինը (բոլորի կամքը) առանձին մարդկանց մասնավոր ցանկությունների մեխանիկական գումար է (օրինակ՝ բոլորը անձնական բարեկեցություն են ցանկանում, ինչը ամենևին չի նշանակում, թե այդ մասնավոր ցանկությունների արդյունքում բոլորը պարտադիր կունենան հավասարաչափ 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 կյանքի արդյունավետության, իսկ հավասարությունը՝ սոցիալական կյանքի համերաշխության համար: Այլ կերպ ասած՝ ազատականության և ժողովրդավարության (Շուկայի և Պետության) հարաբերությունը կարելի է ներկայացնել որպես համերաշխության մթնոլորտում անհատական շահերի հավասարակշռության ձգտում. հանգամանք, որն անհրաժեշտ է «հեռատես գիջողական եսակենտրոնությամբ»⁵⁵ օժտված անհատների ձևավորման համար:

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

⁵⁵ Աբայան Է., Հոգի և ազատություն, Եր., «Սարգիս Խաչենց», 2005, էջ 397:

երբևէ դառնա արարքի և գործունեության նույնքան համընդհանուր շարժառիթ, առավել ևս, որ ազգային կյանքի տնտեսական ու քաղաքական կազմակերպման արևմտյան մոդելը այդպես էլ չկարողացավ հաղթահարել ազատականության և ժողովրդավարության միջև պարբերաբար կրկնվող ներքին լարվածությունն ու հակասությունը⁵⁶ : Ազատ մրցակցության սկզբունքով ղեկավարվող ազատական տնտեսությունը խարսխված է «հնարավորությունների հավասարության» սկզբունքի վրա, ինչից հետևում է, որ մրցակցությանը դիմանալու համար պետք է ոչ թե օգտվել իշխանության հովանավորչությունից, այլ գործել ռացիոնալ և արդյունավետ: Այս առնչությամբ տրամաբանական հարց է ծագում՝ ազատականության ավանդույթների շրջանակներում արդյոք հնարավոր է ձևավորել այնպիսի իշխանություն, որը կկարողանա մրցակցային-շուկայական տնտեսությունը պահել սոցիալական պետության ոգուն համապատասխան՝ չխոչընդոտելով նաև այդ տնտեսության բնականոն գործառությանը:

Մի բան ակնհայտ է, որ պետությունը, այնուամենայնիվ, բարեկեցության աղբյուր չէ և չի կարող լիովին իր վրա վերցնել մարդկանց նյութական բարեկեցության ապահովման խնդրի լուծումը: Բայց որպեսզի պետությունը, այնուամենայնիվ, կարողանա պաշտպանել ազգային ընդհանրական շահը, ինչպես նաև «հնարավորությունների հավասարության» սկզբունքի օպտիմալ 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 բացառի քաղաքական ու տնտեսական իշխանությունների հանցավոր մերձեցումը: Պատահական չէ, որ գրեթե ամենուրեք իշխանությունը ոչ միայն «ուժ է», այլև «փող», ոչ միայն գաղափարների (սոցիալական նախագծերի) իրագործման մեխանիզմ է, այլև հարստանալու հնարավորություն: Մինչդեռ իշխանությունն առաջին հերթին ծառա-

⁵⁶ Տե՛ս **Хабермас Ю.**, Кризис государства благосостояния и исчерпанность утопической энергии.- в кн.: Хабермас Ю., Политические работы, М., 2005, էջ 96:

յություն է, իսկ հարստանալը՝ գործունեություն: Եթե հասարակությանն ծառայություններ մատուցելուն զուգահեռ իշխանությունը գործում է հարստանալու մղումով, նշանակում է քաղաքական ու տնտեսական ընտրանիների միջև վաղ թե ուշ կհաստատվի փոխադարձ հովանավորչության ալյանս: Այնտեղ, որտեղ այդ ալյանսն արդեն գործողության մեջ է, ընտրագանգվածի ժողովրդավարական ինքնիշխանության լեգիտիմությունը դառնում է խնդրահարույց, իսկ քաղաքական որոշումներ կայացնելու պետության ինքնիշխանությունը՝ կորնչական: Բացի այդ՝ քաղաքական և տնտեսական իշխանությունների փոխհովանավորչական ալյանսի դեպքում ոչ միայն «սեփականության ապապետականացում» է տեղի ունենում, այլև «իշխանության ապապետականացում»: Ընդ որում, եթե սեփականության ապապետականացումը շուկայական տնտեսության ձևավորման և գործառության անհրաժեշտ պայման է, ապա իշխանության ապապետականացումը 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 կլանային շահերին ծառայեցնող իշխանությունից կախվածության սկզբունքի, ապա քաղաքական կյանքում իշխանության քաղաքական որոշումներն ու վճիռները վերածվում են «հատուկ» շուկայի ապրանքի և ինչ-ինչ հանգամանքներում կարող են նույնիսկ վտանգել ազգային ինքնիշխանությունը: Բանն այն է, որ եթե տնտեսական շուկայում միակ օրենսդիր մարմինը սպառողն է, ապա քաղաքական շուկայում՝ ընտրողը: Բայց, ինչպես ցույց է տալիս նույնիսկ զարգացած ժողովրդավարական երկրների փորձը, ընտրական տեխնոլոգիաների, ֆինանսական մեծածավալ ներդրումների և այլևայլ կարգի ընտրախախտումների օգնու-

թյամբ քաղաքական համակարգը և նրա միջուկը կազմող իշխանությունը ձեռք են բերում ընտրազանգվածի կամքից չկախված ինքնավերարտադրման առավել հուսալի երաշխիքներ: Նման դեպքերում քաղաքական շուկայում զանգվածային սպառողը (ընտրազանգվածը) գրեթե չի մասնակցում «քաղաքական ապրանքի» գնագոյացմանը, և իշխանության համակարգը, ըստ էության, 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 քիչ չափով են պայմանավորված հասարակության մեծամասնության ընտրությունից ու կամքից. հանգամանք, որ քաղաքական իշխանությանը ստիպում է հասարակական կյանքը «բովանդակային տիրապետման» ենթարկելու 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 խմաստով տնտեսական ու քաղաքական իշխանությունների տարանջատման կարևորագույն նպատակներից մեկն այն է, որ ներկայացուցչական քաղաքական համակարգը ձերբազատվի կողմնակալ որոշումներ կայացնելու գայթակղությունից և գործի որպես ազգային շահերի անվտանգության սուբյեկտ, 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 արվում աշխարհը դարձնելու մեկ միասնական մի նախագիծ, որի հիմքում ընկած են երկու հիմնական համակարգաստեղծ արժեքային հարացույցներ՝ ժողովրդավարության և

հումանիզմի խղեալները: Առաջինի նպատակը սեփական կյանքի պայմանները ձևավորելու մարդու հնարավորությունների ստեղծումն է: Ընդ որում, սեփական կյանքի պայմանները ձևավորելու հնարավորությունների ստեղծումը (ժողովրդավարություն) ընդամենը հումանիստական խղեալների 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 ուտոպիզմի այն կանխավարկածից, որ, մարդկային աշխարհի հոգևոր որակներից անկախ, հենց միայն «խաղի կանոնների» օգնությամբ հնարավոր է կառուցարկել լիովին ռացիոնալ սոցիալական աշխարհ: Մինչդեռ ժողովրդավարության և ազատականության սոցիոմշակութային բովանդակությունը մեծապես պայմանավորված է մարդկային նյութի որակներից՝ մարդու և հասարակության հոգեկերտվածքից, ինքնակառավարման ներքին ունակությունից, բարոյական գիտակցությունից և այլն⁵⁷: Իսկ դա նշանակում է, որ աշխարհի սոցիալական կառուցարկման հումանիստական տեսանկյունը անբաժան է մարդու ինքնահաստատման դրամայից:

Ժողովրդավարության սկզբունքներով կյանքի քաղաքական կազմակերպման պարագայում դրաման արտահայտվում է նրանում, որ այն մի կողմից նպաստում է ինքնաիրացման ու ինքնահաստատման ազատ դրսևորմանը, մյուս կողմից, սակայն, ստեղծում է ինստիտուցիոնալ հզոր մեխանիզմներ, որոնք անհատին զրկում են ինքնավարությունից: Փաստորեն՝ ժողովրդավարությունը մի կողմից կարելի է դիտարկել որպես սեփական ճակատագրի համար պատասխանատու մարդկանց բանականության իշխանություն կամ «բանականության ժողովրդավարություն», մյուս կողմից՝ որպես քաղաքական հատուկ պատրաստվածություն չունեցող, հաճախ զգացմունքներով

⁵⁷ См. у **Бердяев Н.**, Судьба России. Самосознание, Ростов н/Д, 1997, էջ 195:

կողմնորոշվող զանգվածների զգացմունքների իշխանություն կամ «տրամադրության ժողովրդավարություն»⁵⁸: 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 ընդլզումի համակարգ է, այլ ընդամենը զգացմունքների ընդլզման մի անըմբռնելի միակցության խառնաշփոթ, ինչն էլ հենց կոչվում է «կառավարելի քաոս»: Այդ քաոսը, եթե այն պարփակենք իմաստալից արտահայտության մեջ, կոչվում է պլյուրալիզմ, որն իբր թե ի գորու է բացառելու որևէ շերտի կամ խավի մենիշխանությունը:

Ժամանակակից աշխարհում որքան էլ կարևոր լինեն տեսակետների այլընտրանքայնությունն ու բազմակարծությունը, այնուամենայնիվ, պլյուրալիստական ժողովրդավարությունն ի վերջո հանգում է ամբողջատիքության, քանի որ տեսակետների այլընտրանքայնության շրջանակներում անգամ պետք է հաղթի և քաղաքականապես մարմնավորվի տեսակետներից մեկը: Պարզ ասած՝ իշխանության ձևավորման պլյուրալիստական հայեցակարգը ընդամենը արտահայտում է ժողովրդավարության դասական ըմբռման էությունը, ըստ որի՝ ամեն մի քաղաքացի ունի քաղաքական գործընթացներին մասնակցելու իրավունք (մասնակցության իրավունք)՝ չբացահայտելով այդ մասնակցության կոնկրետ 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» **ընտրողներն** են: Ընտրողին տրված է իր հայեցողությամբ քաղաքական հայրենիքը վերականգնավորելու բացառիկ հնարավորություն: Բայց հենց այն պատ-

⁵⁸ Տե՛ս **Мангейм К.**, Избранное. Социология культуры, М., СПб., 2000, էջ 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 ձեռնածությամբ (ներկայացուցչական ժողովրդավարություն) հանձնում է փոքրամասնությանը (իշխող ընտրանում): Այսինքն՝ իր կայացման գործընթացում իսկ ժողովրդավարության բուն իմաստը քողարկված կերպով ժխտված է: Մեծամասնության թվացյալ ներկայությունը կապանքված է հաղթող ընտրանու ներփակ համակարգի գաղափարական շղթաներով: Ընդամին, ստեղծելով այլընտրանքի առկայություն ապահովող ընդդիմություն և քաղաքական հայրենիքի տարիմաստ մեկնաբանման լեզվափոխ կառույցներ՝ պլյուրալիստական ժողովրդավարությունը մեծամասնության ջանքերով ընտրված փոքրամասնության իշխանությունը դարձնում է անբողոքարկելի անարդարություն՝ հիմքից մերժելով «փոխըացողականության գիտակցումը»⁵⁹:

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 հավասարակշռությունը»: 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 կառուցարկված հանրային կյանքի ծպտյալ ու անսրող ինքնության պարփակման այն եղանակն է, որին հաճախ բնորոշ է ժողովրդավարության թատերայնացված պատկերը⁶⁰: Սա նշանակում է, որ ամեն մի իշխանություն ձևավորում է սոցիալապես

⁵⁹ Տե՛ս **Мангейм Г.**, Избранное, Социология культуры, М., СПб., 2000, էջ 267:

⁶⁰ Տե՛ս **Бард А., Зодерквист Я.**, Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма, СПб., 2005, էջ 38-39:

կազմակերպված ազգային (հանրային) կյանքի մի ինքնատիպ քաղաքական «բեմադրություն», որտեղ իրեն վերագրված է բոլորի անունից հանդես գալու դերակատարում: Ազգային (հանրային) կյանքի քաղաքական բեմականացման, այսինքն՝ հանրային կյանքի ոճավորման որակը հենց այն ցուցանիշն է, որով կարելի է որոշել, թե քաղաքակրթության բեմահարթակում մշակույթի վայրէջքը կնպաստի ազգային կյանքի օրգանացմանը, թե կդառնա միասնականության կորստի հավելյալ խթան: Խնդիրն առավել ևս կարևորվում է, քանի որ քաղաքականապես ազգի օրգանականացումն արդեն իսկ խնդրահարույց է, որովհետև սոցիալապես կազմակերպված այդ աշխարհը ինչ-որ մարդկանց (քաղաքական ինչ-ինչ ուժերի), մի խոսքով՝ ուրիշի բեմականացման արդյունք է, այն էլ՝ բարեկեցության և ժողովրդավարության անսահմանելի և անհասանելի, վերացականանդամ մտակառույցներով նենգափոխված: Մի խոսքով՝ հաց (բարեկեցություն) և տեսարան (ժողովրդավարություն), որոնց բեմականացման 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 իմաստությունը ժառանգական չէ, և իշխող ընտրանին, եթե ուզում է իրոք ընտրանի լինել, դրսից թարմ ուժերի ներարկման կարիք ունի⁶¹: Այլապես անփոխարինելիության նստվածքը, գումարվելով իշխանության ընձեռած հնարա-

⁶¹ Տե՛ս **Москва Г.**, Правящий класс. //«Социс», 1994, էջ 194-195:

վորություններին, վերաճում է ավտորիտար բարոյականության, ըստ որի՝ իշխանության բարքերն ու արժեհամակարգը ճշմարիտ 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 բանախոհությունը (ամեն ձևով իշխանությունը պահելու և այն սեփական շահին ենթարկելու ձգտումը): 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 էլ հենց կախված է իշխանություններից քաղաքացիների ազատության աստիճանը, քանզի հանրային կյանքի վրա վերահսկողության խստացումն ու թուլացումն արդեն պայմանավորված են «ամբողջը տիրելու» իշխանության ախորժակով ու հագեցմալու զգացողությամբ: Ի հավելումն ասվածի՝ նշենք նաև, որ «հիմա և այստեղ» ամեն ինչ իրենով անելու՝ իշխանության և հարստության 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 բնականոն ընթացքի խաթարումները (արտագաղթ, գործազրկություն և այլն): Երկու դեպքում էլ (ճակատում և թիկունքում) հասարակությունը կորցնում է իր օժտված, բարոյապես հուսալի, պարտքի գիտակցումով ապրող, ձեռներեց, ակտիվ, հավակնոտ պահանջմունքներ ու-

մեցող անհատներին ու խավերին՝ դաշտը թողնելով կամային թույլ որակներ և նվազագույն պահանջմունքներ ունեցող **«սոցիալական նստվածքին»**, որին վերապահված է «ապրել ըմբռնումով»:

Ահավասիկ «ներքին գաղութացման» մի ուշագրավ դրսևորում, մի ապերկույթ, որը վաղ թե ուշ անձնիշխանության է բերում: «Սոցիալական նստվածքի» գոյատևման կենսափիլիսոփայության մեջ ժողովրդավարությունն ու նյութական նվազագույն ապահովվածությունը վերաճում են իրարամերժ այլընտրանքների, և հացիվ խնդիրներին նախապատվություն տվող ճարահատյալ մեծամասնությունը, շարունակաբար ապրելով «ըմբռնումով», վերջիվերջո իր նյութական խեղճությանը հավելում է նաև հոգևոր խեղճություն: Այդ պահից սկսած՝ մարդը վերածվում է սոցիալական պատկանելիությունից և համապատասխան սոցիոմշակութային կողմնորոշումներից զուրկ, սոսկ նյութական պահանջմունքներով ապրող «միայնակ ոմն-ի», որին երբեմն անվանում են «**ազատ ընտրազանգված**»՝ մարդու մի տեսակ, որի սոցիալական պատկանելիության և քաղաքական նախասիրությունների միջև միակ պատճառահետևանքային կապը ընտրակաշառքն է: Համենայնդեպս, աղքատ հասարակություններում «ազատ ընտրազանգվածի» 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 լեգիտիմ շերտավորման նշված երևույթը գործում է նաև քաղաքական կյանքում: Մասնավորապես անցումային հասարակությունների քաղաքական կյանքի վայրիվերումները հաստատում են, որ տնտեսական ու քաղաքական իշխանությունների սերտաճման «գրավիչ» հեռանկարները գայթակղում են նաև ընդդիմադիր քաղաքական ուժերին, որոնք պարբերաբար ենթարկվում են գաղափարական անսպասելի կերպարանափոխման, արագ համակերպվում փոփոխվող իրավիճակներին՝ փաստելով որ իրենք ազատ ընտրազանգվածից ոչնչով չտարբերվող «քաղաքական նստվածք»

են ընդամենը: Արդյունքում, որպես կանոն, քաղաքական ու իշխանական համակարգերի և նրանց առանձին օղակների միջև կապն ու համագործակցությունը ենթարկվում են 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 «նստվածքները» էապես տարբերվում են: Եթե առաջինների մեջ «ազատ ընտրագանգվածի» կարգավիճակը ընտրությունից ընտրություն քաղաքական շքերթին մասնակից դառնալու սազական դիմակ է՝ ժամանակավոր, ցինիկ ու հաշվեհարկատ (ընտրակաշառքը վերցնում, բայց քվեարկում են իրենց նախընտրածի օգտին), ապա «քաղաքական նստվածքի» հոգու բարոյական մշակվածությունը իսպառ բացակայում է, և նրա դեմքն ու դիմակը գրեթե մույնական են: Հենց նրա՝ մետաֆիզիկական քննադատության պաթոսը հարմար պահին և հարմար գնով աճուրդի հանող և «մանկուրտի» անմեղսունակությամբ ծառայամտություն դրսևորող հպատակի գոյությունն է պատճառը, որ գոյատևման խնդիր ունեցող հասարակության մեծամասնությունը հարկադրված շուկա է հանում «ազատ ընտրագանգվածի» իր քվեն: Հոգեբանական մի փորձություն, որի մշտականությունից վերոհիշյալ ցինիզմը մի օր կսպառվի, և որպես այդ խաղին հարկադրաբար մասնակցելու տուրք՝ նյութապաշտությունը կենսաձևից կվերաճի գաղափարաբանության: Այնժամ արդեն խոհեմաբար կարելի է ընդունել, որ «ամեն ժողովուրդ արժանի է սեփական իշխանությանը» բանաձևը հենց հասարակությանը հասցեագրված մեղադրական վճիռ է:

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

ընդունենք, որ ընտրողն իրոք ինքնիշխան է, միևնույնն է, անխղճություն կլինի ամեն ինչ ընտրողի վրա ջարդելը, եթե սահմանված չէ հենց ժողովրդավարական ճանապարհով իշխանության եկածների կամքի բավարարվածության Չափը:

Ճիշտ 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 սահմանադրորեն ճշտված ռեժիմ: Մեծամասնությունը իշխանությանը լեգիտիմություն 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 ղեկավարվի «անվտանգության կանխավարկածի» սկզբունքով: Առավել ևս, որ ամեն մի և հատկապես ճգնաժամային իրավիճակներում ղեկավարում ստանձնած իշխանություն ձգտում է իր իրավասությունների մենաշնորհմանն ու սահմանադրական կարգը խախտելու պերմանենտ հակվածությանը՝ պատճառաբանելով, որ «սահմանային իրավիճակներում», երբ մասն առցիալական մատվածքը ունակ չէ օբյեկտիվ գնահատելու պահի պատմական նշանակությունը և ճիշտ ընտրություն կատարելու, իշխող ընտրանին «բարի նպատակներով» կարող է շրջանցել սահմանադրական կարգը և մնալ լեգիտիմ:

**ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ
ՍԱՐԳԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ
ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՆԱԽԱԳԻԾ**

3.1. Էթնիկ նույնականության սոցիոմշակութային շարժառիթները

*Դժվարին համգամանքներում ժողովրդին
կարող է փրկել հերոսությունը, սակայն նրա մե-
ծությունը որոշում է միայն մանր առօրյա առաքի-
նությունների ամբողջությունը:*

Լևրոն

Սոցիոմշակութային համակարգերի զարգացման փորձը ցույց է տալիս, որ հատկապես բեկումնային դարաշրջաններում, երբ հանգամանքների բերումով առաջին պլան են մղվում ազգային ինքնության և ինքնիշխանության հարցերը, ծագում է գոյատևման կենսափիլիսոփայության հիմնական սկզբունքների և պատմական հեռանկարի վերաիմաստավորման խնդիր: Ո՞րն է մեր ուղին և կյանքի մեր սկզբունքը: Արդյո՞ք համաշխարհային քաղաքակրթության մեջ յուրաքանչյուր ժողովուրդը անհրաժեշտաբար պետք է ունենա կենսափիլիսոփայության սեփական «հարկաբաժինը», ինքնության և ինքնատիպության էթնո- և սոցիոմշակութային իր համակարգը: Մեր ինքնությունը մեր ուժն է, գոյության գրավականը, թե մի հատուկ առաքելություն կանխորոշող փորձաքար է:

Կյանքի սկզբունքը ընտրելիս սոցիալական ցանկացած համակարգ ղեկավարվում է կենսագործունեության նախորդ փորձով: Բովանդակային իմաստով 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 ռացիոնալիզմի, իսկ երկրորդը՝ բարոյական իռացիոնալիզմի սկզբունքներով: Հայ ժողովրդի կյանքում վերոհիշյալ սկզբունքները դրսևորվել են հուսալի էմպիրիզմի և «բարոյական հաղթանակների» կենսափիլիսոփայությունների ձևով: Չնական 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 ապավինելն է: Նկատենք, սակայն, որ կենսավորձի այս կամ այն արդյունքը վարքի 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 կենսափիլիսոփայությունը: 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, ինքնատիրապետումը և այլն: Այս առնչությամբ սոցիալ-փիլիսոփայական, սոցիոլոգիական ու քաղաքագիտական հետազոտություններում կարևոր տեղ է զբաղեցնում «սոցիոմշակութային նույնականություն» հասկացությունը: «Նույնականություն» հասկացությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու սոցիալական սուբյեկտների ներանձնային և սոցիոմշակութային կա-

պերը, դրանց փոխազդեցություններն ու փոխալայմանավորվածությունները: Հանգամանորեն չանդրադառնալով անձի և սոցիոմշակութային պայմանների փոխազդեցությունների առանձնահատկություններին՝ կարելի է նշել, որ սոցիոմշակութային մույնականությունը այն կայուն գծերի ամբողջությունն է, որի օգնությամբ այս կամ այն խումբը կարողանում է իրեն սահմանազատել ու տարբերել մյուս խմբերից:

Պատմական գրեթե բոլոր դարաշրջաններում սոցիալ-փիլիսոփայական միտքը սոցիոմշակութային մույնականության հարցերին անդրադառնալիս կարևորել է պատմամշակութային գործոնը՝ ընդգծելով, որ ազգային բնավորությունն ու ինքնությունը ձևավորվում են պատմական, աշխարհագրական ու բնակլիմայական պայմանների ազդեցության տակ: Հայտնի հոգեբան է. Յունգը, անդրադառնալով հիմնախնդրի էթնոհոգեբանական առանձնահատկություններին, ներմուծեց «արքետիպ» հասկացությունը՝ այն բնութագրելով որպես վաղ անցյալում ձևավորված անգիտակցական կոլեկտիվ պատկերացումներ:

Սոցիոմշակութային մույնականության երևույթի հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ զգացմունքների, ավանդույթների, հավատքի ընդհանրությունները ազգի հոգեկերտվածքին տալիս են որոշակի միասնություն և ամբողջություն: Այս առնչությամբ ֆրանսիացի հայտնի մտածող Գ. Լեբոնը նկատում է, որ ամեն ժողովուրդ տիրապետում է այնպիսի կայուն հոգեկերտվածքի, ինչպիսի կայունություն ունի նրա կենսաբանական առանձնահատկությունը, և հենց այդ հոգեկերտվածքից են ծագում ժողովրդի մտքերը, զգացմունքները, հավատքն ու մշակույթը⁶²: Նույն քաղաքակրթության շրջանակներում տարբեր դեր ու դիրք ունեցող մարդիկ ունենում են խառնվածքի ընդհանուր գծեր, որոնք անգիտակցաբար ժառանգվել են նախնիներից: Այդ իմաստով ժողովուրդների ճակատագիրն ու մշակույթը մեծապես պայմանավորված են նախորդ սերունդների ստեղծած քաղաքա-

⁶² Տե՛ս Լեбон Գ., Психология народов и масс, СПб., 1995, էջ 12-13:

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

Սոցիոմշակութային ընդհանրության հետ մարդկանց մույնականացումը կատարվում է սոցիալականության տարբեր մակարդակներում (խմբի, հասարակության, պետության, քաղաքակրթության): Ուշագրավ է, որ մույնականացման եղանակը մեծապես պայմանավորված է պատմական դարաշրջանի, քաղաքական համակարգի ու քաղաքական գաղափարախոսության առանձնահատկություններով: Այլ կերպ ասած՝ ազգի քաղաքական կազմակերպումի (պետության) մակարդակում մույնականությունը կատարում է քաղաքական լծակի որոշակի գործառույթներ: Ինչպես ցույց է տալիս արդի փոխակերպվող երկրների փորձը, ազատական-ժողովրդավարական ռեժիմների հաստատման ընթացքում քաղաքական ուժերն ու առանձին գործիչները փորձում են իրենց մույնականացնել իրենց ընտրազանգվածի հետ: Նման դիրքորոշման նպատակը քաղաքական ուժի և ընտրազանգվածի համախմբումն է: Մյուս կողմից, սակայն, մույն այդ ուժերը ձգտում են պահպանել իշխանական ինստիտուտների հետ իրենց մույնականությունը: Ինչ-որ իմաստով կարելի է ասել, որ քաղաքական-գաղափարական մակարդակում սոցիոմշակութային մույնականությունը երկընտրանքային է: Մարդիկ մի կողմից իրենց մույնականացնում են այս կամ այն քաղաքական գաղափարախոսությանը և դրանով իսկ հայտնվում իշխանության կամ ընդդիմության համակարգում՝ դառնալով այդ համակարգի արժեքների կրողն ու պաշտպանողը: Մյուս կողմից՝ մույնականանում են ազգային արժեքներին, որոնք միշտ չէ, որ համընկնում են քաղաքական ծրագրերին ու նախագծերին:

Նույնականացման երկրնորանքայնությունը հաճախ արտահայտվում է արդիականության ու պահպանողականության հակասության տեսքով, ինչն առավել խորությամբ դրսևորվում է հատկապես փոխակերպվող այն հասարակություններում, որտեղ ազգային ինքնության արդիականացման և ազգային արժեքների պահպանման հարաբերակցությունը լիովին ճշգրտված չեն⁶³:

Մարդու սոցիոմշակութային նույնականության կողմնորոշիչները մշտապես փոխվում և հարստանում են: Մարդը բաց համակարգ է և մշտապես ձգտում է ընդլայնել իր փոխհարաբերությունների ու համակեցության շրջանակները: Այս իմաստով մարդկանց հետաքրքրություններն ու կենսատիրոջությունները ավելին են, քան նրանց սոցիոմշակութային նույնականության կաղապարները: Բանն այն է, որ վարքի ընտրության այլընտրանքների տատանման աստիճանն ավելի մեծ է, քան այն հնարավորությունները, որ ընձեռում է սոցիոմշակութային նույնականությունը: Մասնավորապես, մարդկանց կողմնորոշումների ու նախապատվությունների վրա կարող են ազդել պատմական հանգամանքները, սոցիալ-հոգեբանական ապրումները և համանման այնպիսի գործոններ, որոնք միշտ չէ, որ կարող են համապատասխանել սոցիոմշակութային նույնականության գործող կաղապարներին: Ուսումնասիրելով ավտորիտարիզմի ակունքները՝ Է. Ֆրոմը նկատում է, որ ճգնաժամային իրավիճակներում կամ պատերազմի վտանգի պարագայում մարդիկ հաճախ հակված են ավտորիտար քաղաքական իշխանության, եթե անգամ ունեն նույնականության ժողովրդավարական կողմնորոշումներ⁶⁴: Սա ցույց է տալիս, որ մարդկանց սոցիոմշակութային նույնականությունը միշտ էլ այլընտրանքային 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

⁶³ Տե՛ս **Հարությունյան Է. Ա.**, Անցումային հասարակությունը որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ, Եր., 2000, էջ 10:

⁶⁴ Տե՛ս **Փրոմմ Է.**, Душа человека. Ее способность к добру и злу, М., 1992, էջ 21-22:

մարդկանց իրական ու վիրտուալ կյանքում գործում են սոցիոմշակութային մույնականության տարբեր չափորոշիչներ: Հանգամանք, որ մի շարք տեսաբանների կողմից բնութագրվում է որպես մույնականության ճգնաժամ: Եվ իրոք, մարդիկ մի կողմից քննադատում են արդի տեղեկատվական քաղաքակրթության «հաճույքների արտադրության» ուղղվածությունը, մյուս կողմից՝ ապրում այդ արժեքներով⁶⁵:

«Նույնականություն» հասկացությունը արտահայտում է մարդու ինքնագիտակցության պրոբլեմային իրավիճակը: Բանն այն է, որ մարդիկ մույնականության մասին հիշում են այն ժամանակ, երբ նվազում է սեփական պատկանելիության մասին վստահությունը, երբ չգիտեն կամ չեն կարողանում շրջապատին համոզել, որ հասարակության մեջ գրաված իրենց դերն ու դիրքը օրինական են: Բայց արդի տեղեկատվական հասարակություններում իրավիճակը աստիճանաբար փոխվում է: Մարդկանց համար կարևորը ոչ այնքան հասարակական, քաղաքական ու խմբային մույնականության պահպանումն է, որքան հասարակական կապերից ու պարտականություններից խուսափելը: Ակտիվ կենսադիրքորոշումը ենթադրում է որոշակի լարվածություն, քաղաքացիական ակտիվություն և ինքնահաստատման եռանդ, ինչը միշտ չէ, որ համապատասխանում է ժամանակակից մարդու կենսակերպին: Վերլուծելով հետմոդեռնիստական դարաշրջանի մույնականությունից «փախչող» մարդու մարդաբանական տիպերը՝ Ջ. Բաումանը նկատում է, որ ձևավորվում են «թափառաշրջիկ», «խաղացող», «գրոսաշրջիկ» մարդկային տիպեր, որոնց կենսաոճին բնորոշ չէ մույնականության նկատմամբ հավատարմությունը⁶⁶:

Փակ հասարակություններին բնորոշ արյունակցական ու կորպորատիվ կապերը մույնականությունը հանգեցնում էին խմբային անդամակցության պարզունակ գաղափարին: Մինչդեռ ազգային

⁶⁵ Տե՛ս **Бауман З.**, От помонника к туристу. // Социологический журнал, М., 1995, էջ 144-145:

⁶⁶ Տե՛ս **Giddens A.**, Transformation of Intimfsy. Cfmbridge: Polity Press, 1992, էջ 137:

կյանքի ազատականացումը, տնտեսական, քաղաքական ու իրավական նույնականության ինստիտուտային կառույցների ձևավորումը և, վերջապես, արդյունաբերական հասարակության հաստատումը նպաստեցին, **որ անհատների հասարակությունը միաժամանակ հանդես գա 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 հիմունքները, ազգային կյանքի ազատականացման և ազգային պետությունների ձևավորման գլխավոր նպատակը մարդկանց սոցիալական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային միասնականության ընդունումն էր: Այսինքն՝ նույնականացումը ընթանում էր ոչ թե սահմանազատման, այլ կապերի ընդլայնման ճանապարհով:

Նույնականության ոլորտի ընդլայնման կարևոր նախապայմաններից մեկը սոցիալական միասեռ մշակույթի ձևավորումն է: Մշակույթը, ինչպես հայտնի է, կատարում է փոխհարաբերությունների կարգավորման գործառույթ 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 էթնոկենցությանը: Էթնակենցությանը բնորոշ արժեքային որակների ամբողջությունը մշակութային այն ախտանիշն է, որով կարելի է որոշել, թե այն որքանով է նպաստում խմբային (ազգային) նույնականության ձևավորմանը: Տարբեր ազգերի էթնոհոգեբանական արժեքների համակարգերին առնչվող հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ կան մի շարք արժեքներ, որոնք հանդիսանում են ազգային ինքնության և նույնականության համընդհանուր հիմունքները: Դրանք ունեն համընդհանուր նշանակություն, քանի որ համապատասխանում են մարդկային գոյության

համընդհանուր պահանջներին (կենսաբանական պահանջմունք, սոցիալական փոխհարաբերության պահանջմունք, հարաբերությունների գործառության պահանջմունք և այլն)⁶⁷: Նման համընդհանուր 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 մույնականությունը:

Առաջին՝ **պահպանողական:** Պահպանողականության առանցքի վրա ձևավորված էթնոմշակույթներում առանձին անհատների գոյությունը պայմանավորված է սոցիալական հարաբերությունների հետ մույնականության աստիճանով: Նման էթնոմշակութային համակարգերում մույնականացման ընդհանրական չափորոշիչներ կարող են համարվել սոցիալական կարգի, ավանդապաշտության, ընտանիքի, կարգապահության և նմանատիպ այլ արժեքները:

Երկրորդ՝ **հավասարապաշտական:** Այս առանցքի շուրջ ձևավորված էթնոմշակույթներում մարդկային փոխհարաբերությունների կարգավորումը իրականացվում է նախապես սահմանված դերերով ու դրանց գործառույթներով: Ինքնության և մույնականության նման համակարգերում կարևոր դեր են խաղում հեղինակությունը, սոցիալական իշխանությունը, հարստությունը 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 գործառույթ էթնոմշակույթներում իշխում է բնական ու սոցիալական աշխարհի կառավարման մղումը: Նման էթնոմշակութային համակարգերում ազգային ինքնության ու մույնականության կարևոր չափորոշիչներ են հաջողությունը, հավակնությունը, ձեռներեցությունը և այլն:

⁶⁷ Տե՛ս **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 տարբեր խմբեր, որոնք, սակայն, միշտ չէ, որ կարող են բավարարել մարդկանց կյանքի հուսալիության հոգեբանական 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 էթնիկ մույնականությունը չունի հիշյալ բացերը: Մարդու էթնիկ պատկանելիությունը տրվում է ծնունդով և անօտարելի է: Պետք է նկատել, սակայն, որ էթնոմշակույթի հիման վրա ձևավորված մույնականության դրսևորումները պայմանավորված են հասարակական հարաբերությունների պատմական առանձնահատկություններով:

Ուսումնասիրելով էթնոմույնականության սոցիոմշակութային առանձնահատկությունները, ամերիկացի նշանավոր ազգագրագետ Մ. Միլլը 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 տարբերությունները գրեթե աննկատ են, և ինչ-որ իմաստով ավագ սերնդի անցյալը նոր սերնդի ապագան է: Էթնոմշակութային մույնականության այս համակարգում մարդկանց կյանքն ու ապրելակերպը, բարոյական ու գեղագիտական պատկերացումներն արդեն իսկ նախանշված են և ունեն վերարտադրվելու մեծ հավանականություն⁶⁸: Երկրորդ՝ **կոֆիզուրատիվ** մշակույթ, որի դեպքում «մարդկանց վարքի տիրապետող մոդել է դառնում իրենց ժամանակակիցների վարքը»⁶⁹: Այս մշակույթը բնորոշ է հետավանդական գրեթե բոլոր հասարակություններին, որտեղ էթնիկ հանրույթները այլևս չունեն ավանդույթների և աշխարհըմբռնման կայուն համակարգեր: Չնայած այս ամենին, այդ հասարա-

⁶⁸ St 'u **Мид М.**, Культура и мир детства. Избранные произведения, М., 1988, էջ 324-329:

⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 342:

կություններում մարդկանց միջև չկան խորքային հակասություններ ու խզումներ, քանի որ պահպանվում են մշակութային այնպիսի չափորոշիչներ, որոնք հստակ ու որոշակի են դարձնում էթնիկ 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 աշխարհըմբռնումը, այլ տվյալ պահին գործող մարդը⁷⁰:

Հիմնականում համաձայնելով Մ. Միդի հիշյալ մեկնաբանություններին՝ պետք է նշել, սակայն, որ էթնիկ հանրությունների սոցիոմշակութային կայնքի մեկնաբանման երրորդ մոդելը (պրեֆիգուրատիվ) ունի չափազանց կատեգորիկ բնույթ: Թեև արագ փոփոխվող արդի աշխարհում էապես մեծացել է ամձնական պատասխանատվության դերը, և էթնիկ պատկանելիությունից բխող արժեքներն ու ավանդույթները այլևս չունեն կողմնորոշման երբեմնի գործառույթները, բայց որպես կենսավործ պահպանել են իրենց ազդեցությունը: Առավել ևս, որ արդի քաղաքական, էկոլոգիական ու սոցիալ-տնտեսական ճգնաժամերը մարդկանց դրդում են վերադառնալ «արմատներին»: Ելնելով անցյալը վերանայելու և վերաիմաստավորելու էքնոմշակութային պահանջմունքի մասսայականությունից՝ կարելի է ասել, որ էթնիկ նույնականության պահանջմունքի պատճառներից ու շարժառիթներից մեկը տեղեկատվական գերիագեցած համակարգերում մշակութային կողմնորոշիչների և կայունության հուսալի մեխանիզմների փնտրտուքն է:

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

⁷⁰ Տե՛ս **Мид М.**, Культура и мир детства. Избранные произведения, М., 1988, էջ 360:

հիմնական խավերի ու շերտերի միջև սոցիալական շահերի հակասության սրման, որի հետևանքով քաղաքացիական ու պետական նույնականություններն այլևս 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 գործառույթ:

Ճգնաժամերի ու կոնֆլիկտների համատեքստում ազգային նույնականության հաստատման առավել արդյունավետ մոդելը ենթադրում է մի շարք նախապայմաններ, որոնցից առավել կարևորներն են՝ ա) սոցիալական, բարոյական ու մշակութային ձևախեղումների հետևանքով ծագած օրինականության (լեգիտիմության) ճգնաժամը, բ) սոցիալական մորիլության 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 կոլեկտիվ (ազգային) նույնականության ձգտումը սոցիալական տարբեր 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 ներկա կամ ապագա սոցիոմշակութային չափորոշիչների արժեքային համակարգերը, էթնիկ նույնականությունը մարմնավորվում է անցյալի ժառանգության միջոցով: Առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ էթնիկ նույնականությունը դիցաբանական է, քանի որ «նրա գլխավոր հենարանը

մշակութային, ծագումնաբանական ու պատմական ընդհանրության մասին գաղափարներն ու առասպելներն են»⁷¹:

Էթնիկ նույնականության կառուցվածքում կարելի է առանձնացնել երկու հիմնական տարրեր՝ **իմացական** (ազգային պատկանելիության մասին գիտելիքները) և **հուզական** (ազգային պատկանելիության գնահատականը): Այսինքն՝ էթնիկ նույնականությունը ոչ միայն էթնիկ հանրության հետ նույնականության գիտակցումն է, այլև այդ նույնականության կարևորության գնահատումը: Բանն այն է, որ մարդիկ կարող են ունենալ էթնիկ նույնականության 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) նույնականության 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 նույնականությունը կարող է սահմանափակվել միայն ձևական հատկանիշներով ու համապատասխան վարք չպահանջող հայտարարություններով:

Էթնիկ նույնականության ճանաչման ու դրսևորման համար կան բազմաթիվ նախանշաններ՝ լեզու, պատմական հիշողություն, կրոն, ազգային խառնվածք, առասպելներ, վարքի կարծրատիպեր և այլն⁷²: Այս նախանշանները պայմանականորեն կարելի է բաժանել

⁷¹ Солдато́ва Г. У., Психология межэтнической напряженности, М., 1998, с.48.

⁷² Стен Гумилев Л. Н., Этносфера: История людей и история природы, М., 1993, էջ 286:

երկու կարգի: Առաջին՝ **հորիզոնական** կամ ազգակցական-արյունակցական կապերից ածանցյալ նույնականություն: Երկրորդ՝ **ուղղահայաց** կամ սոցիոմշակութային պատկանելությունից ածանցյալ նույնականություն: Կարելի է ասել, որ առաջին կարգի նույնականությունը պատմականորեն կապված է էթնոսի ձևավորման վաղ շրջանի հետ, թեև, օրինակ, հայ ժողովրդի պարագայում այն տակավին պահպանվել է: Որոշ իմաստով կարելի է ասել, որ հորիզոնական նույնականությունը գոյատևման համայնքային կենսաձևի արդյունք է: Աշխարհագրական կտրվածության, տնտեսական ու քաղաքական միասնական դաշտի բացակայության, ինչպես նաև էթնիկ փոքրաքանակության պատճառով ազգակցական-արյունակցական նույնականության ինստիտուտը հայ ժողովրդի ներագգային կյանքի կազմակերպման ու կարգավորման գործում վճռորոշ նշանակություն է ունեցել: Ինչ վերաբերում է ուղղահայաց կամ սոցիոմշակութային պատկանելիությունից ածանցյալ նույնականությանը, ապա այն ունի ավելի կայուն, ինստիտուտային ու համապետական բնույթ ու բովանդակություն: Ուղղահայաց ազգակցականությունը (սոցիոմշակութային պատկանելիություն) դրսևորվում է նախնիների պաշտամունքի, լեզվամշակույթի, տարածքային ընդհանրության (հայրենիք), պատմական ճակատագրի, պատմական հիշողության և մմանատիպ այլ որակների նույնականության ձևով: Դժվար չէ նկատել, որ ուղղահայաց կամ սոցիոմշակութային պատկանելիությունից ածանցյալ նույնականությունն ավելի կայուն է, քանի որ բխում է էթնիկ պատկանելիության փաստից:

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

բողջությունը կազմում է ազգի սոցիոմշակութային բնութագիրը: Երկրորդ՝ արմատական փոփոխությունների ժամանակ, երբ այլևս չեն գործում սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային նախորդ կողմնորոշիչներն ու սկզբունքները, ազգային ինքնությունը դառնում է այն միակ և ամենահուսալի ապաստարանը, որտեղ մույնականացման չափորոշիչներն ու մեխանիզմները գործում են անխափան, և հենց այդ պատճառով էլ դառնում սոցիալական պաշտպանվածության, կայունության ու հավաքականության վերջին հանգրվանը: Երրորդ՝ ազգային մույնականության գործոնը վճռորոշ նշանակություն է ստանում հատկապես այն ժամանակ, երբ լուծվում են էթնոկեցությանն առնչվող արմատական հարցեր (ազգային ինքնորոշում, անկախ պետականություն, ազգամիջյան պատերազմներ և այլն): Նման դեպքերում, որպես կանոն, մույնականությունը 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 տարաձայնությունները դառնում են անխուսափելի, և ազգի սոցիալ-հոգեբանական համերաշխության ու համախմբվածության ամենահասանելի միջոցը մնում է ազգային մույնականությունը:

Կրկին անդրադառնալով հորիզոնական և ուղղահայաց մույնականությունների առանձնահատկություններին՝ կարելի է ասել, որ դրանք արտահայտում են մույնականության ձևավորման փուլերի հաջորդականությունը: Այս իմաստով հորիզոնական մույնականությունը դեռևս չստուգված մույնականություն է, քանի որ գործում է ոչ թե ազգային պատկանելիության շարժառիթը, այլ ընդամենը միկրոխմբի (ազգակցականների) կենսաառժը ընդօրինակելու պաշտամունքը, մինչդեռ ուղղահայաց մույնականության բնորոշ գծերից մեկը կրթության ու դաստիարակության միջոցով սեփական ժողովրդի սոցիոմշակութային համակարգի մեջ խորանալն է:

Թե՛ հորիզոնական և թե՛ ուղղահայաց մույնականության ձևավորման գործընթացներում մեծ դեր են խաղում ազգային կարծրա-

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 գործառույթ: 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 (էթնիկ) նույնականության ձևավորումն ու պաշտպանումը:

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

կալ միասնություն, մեկ այլ դեպքում ներքին կոնսենսուսի պատճառ կարող է դառնալ երևույթների կամ իրադարձությունների նկատմամբ անկիրթ, անքաղաքավարի 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 գործառույթներ, որոնք նպաստում են էթնոմույնականության ձևավորմանն ու պահպանմանը: Մասնավորապես, ինչպես ցույց են տալիս ներազգային կյանքի ուսումնասիրման արդյունքները, կարծրատիպերը ներազգային առօրյա կյանքում հանդիսանում են փոխհարաբերությունների կարգավորման, իրադարձություններն ու երևույթները միակերպ գնահատելու և փոխադարձ հաղործողականություն հաստատելու մեխանիզմներ: Այլ կերպ ասած՝ կարծրատիպերը ազգային մույնականության ինստիտուցիոնալ դրսևորման այնպիսի կաղապարներ են, որոնք նպաստում են հասարակության համախմբմանն ու ազգային կյանքի կայունությունը:

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

3.2. Էթնիկ նույնականության տարատեսակները

Մեզանից յուրաքանչյուրը ծնվում է նախորդ սերունդների ծնունդ առած գաղափարների ու հավաքալիքների մթնոլորտում:

Մաճիմի

Մարդկային հանրույթներն ունեն ինքնադրսևորման սոցիոմշակութային տարբեր ձևեր: Հասարակությունները միմյանցից տարբերվում 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 համատեքստում և կրում նրա ինքնատիպության կնիքը: Կարելի է ասել, որ ամեն մի մշակույթ ունի կենտրոնական կող, որի շրջանակներում տվյալ հասարակությունը կողմնորոշվում է⁷³:

Սոցիոմշակույթի ինքնատիպ բնութագրերից մեկն այն է, որ մրշտապես 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 մասնյունների սոցիոմշակութային ինքնությանը: Նման ընդհանրական որակների ձևավորման 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 հիմունքները:

⁷³ Տե՛ս **Фуко М.**, 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 ինքնություն), (2) **իռացիոնալ**, ըստ որի՝ ազգը ունի լեզվական ու արյունակցական ընդհանրություն (ազգային ինքնություն): Ֆրանսիացի հայտնի սոցիոլոգ Լեբոնը «Ամբոխի հոգեբանությունը» հանրահայտ աշխատության մեջ դրեց ապաքաղաքականացված ազգային տեսության հիմքը, ուր կարևորվում է ոչ թե «ազգային գաղափարը», ինչը ինքնին ունի քաղաքական երանգ, այլ՝ ազգային ինքնությունը: Այս դեպքում կարևորվում են էթնիկ հանրություն մարդկանց անգիտակցական կապերը: Մի բան 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 բաղկացուցիչներից յուրաքանչյուրը պատմական ինչ-ինչ հանգամանքներում կարող է դառնալ այն համակարգաստեղծ ու համակարգապահական միջուկը, որի շուրջ համախմբվում են նույնականությունն ու ինքնությունը որոշող մյուս բաղկացուցիչները: 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-

նել ու հատակեցրել 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՞ մշակույթով կամ կրոնով, քաղաքակրթական հատուկ առաքելությամբ, թե՞ գերնույնականության մեկ 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 հնարավորություն է տալիս համաձայնեցնելու մարդկանց գործողությունները և անհրաժեշտության դեպքում սահմանափակելու անհատական հավակնություններն ու նախապատվությունները:

Այլ կերպ ասած՝ մինևույն նպատակի շուրջ ծավալված համատեղ գործունեությունն ու ապրելակերպը 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, հանդուրժողականությունը, փոխըմբռնումը, պատասխանատվությունը և այլն, որոնք աստիճանաբար վերաճում են ազգային նույնականության համար անհրաժեշտ սոցիոմշակութային ինքնության որակական ցուցանիշների: Կարելի է ասել, որ անձի ինքնությունից ածանցյալ ակտիվությունը (նախաձեռնություն, հնարամտություն, նպատակաալացություն և այլն) համատեղ գործունեության ընթացքում վերաճում է ազգային ու սոցիալական արժեքի, եթե ծառայում է կոլեկտիվ շահերին ու նպատակներին: Այս հանգամանքը ազգային համակեցության սոցիոմշակութային որակների ձևավորման գործում ունի կարևոր նշանակություն, քանի որ, ինչպես ցույց են տալիս ժամանակակից մշակութային ու քաղաքակրթական գործընթացները, ամենօրյա կյանքն ու կենսակերպը էապես ազդում

և փոխում են ազգային ինքնության ու նույնականության բովանդակությունը: Ժամանակակից մարդու առօրյան աչքի է ընկնում ռացիոնալ բովանդակություն ունեցող ավանդական արժեքներից հրաժարվելու միտումով: Ընթանում է ինքնաճանաչողության վերաիմաստավորման ու վերագնահատման մի համընդհանուր գործընթաց, ինչի հետևանքով առաջնային են դառնում այնպիսի արժեքներ, ինչպիսիք են անձնական կյանքը, ընտանիքը, մասնավոր հարաբերությունները և այլն⁷⁴:

Ավանդական փակ հասարակություններում էթնոնույնականությունը չուներ ինստիտուցիոնալ բարդ կառուցվածք: Այս կամ այն էթնոսի նույնականությունը որոշվում էր այլ էթնոսների նույնականության որակներին հակադրվելու միջոցով: Օտարը, որպես կանոն, ընկալվում էր որպես հնարավոր հակառակորդ, բացասական որակ: Երկու նույնականությունների հակադրման այս պարզունակ եղանակի շրջանակներում մարդ լինել նշանակում էր լինել տվյալ էթնոսի անդամ (յուրային) և ունենալ նույն պատկանելիությունը: Ընդ որում, այդ պատկանելիությունը մարդկանց համար ուներ «սահմանափակող» նշանակություն, քանի որ պատկանելիության հանգամանքը ծառայում էր էթնոկեցության համախմբմանն ու պահպանմանը: Նման հասարակություններում նույնականությունը ընկալվում է որպես «օջախի» հոմանիշ, որի շուրջ ծավալվում էին բոլոր կարգի հարաբերությունները:

Ավանդական փակ հասարակություններում նույնականությունը հիմնականում ամրագրվում է արգելանքների (տաբու) միջոցով: Դրանք յուրայինին օտարից սահմանազատելու այնպիսի մեխանիզմներ են, որոնք կանխարգելում են օտար նույնականության ներթափանցման փորձերը և կանխորոշում տվյալ հանրության նույնականության տարածական կոորդինատները: Ի դեպ, մարդկանց հոգե-

⁷⁴ См. у **Маффесоли М.**, Околдованность мира или божественное социальное, «Социологос», М., 1991, էջ 79:

կանում արգելանքները դրսևորվում են որպես կարծրատիպեր և գործում որպես վարքի սոցիալական կաղապարներ⁷⁵:

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

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

⁷⁵ Стен Белл Д., Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования, М., 1999, էջ 264:

թային տարբեր համակարգեր, մույնականության չափորոշիչները դառնում են առավել ընդհանրական և չեն սահմանափակվում միայն խմբային պատկանելիության արյունակցական-ազգակցական կապերով: Այս հանգամանքը ազգային մույնականության ձևավորման որակապես մի նոր աստիճան է, քանի որ ծագում են մույնականության սոցիալական ու մշակութային առանձին համակարգեր, և առաջանում են մարդկանց միջև 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 համոզվում է գալիս որպես տարբեր մույնականությունների 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 մույնականությունը այլևս չի համարվում սոցիալական կապերի վերարտադրության միակ ձևն ու եղանակը: Ազգային պատկանելիության ազգակցական կապերի ինստիտուտի թուլացումը և մշակութային արժեքների ազատականացումը ընդլայնում են մույնականության ընտրության անձի հնարավորությունները և դրանով իսկ նպաստում ազգային մույնականության սոցիոմշակութային համակարգի արդիականացմանն ու ազատականացմանը: Բացի այդ՝ մույնականության տարբեր համակարգերի ձևավորումը անձի ներաշխարհին ու անձնական կյանքը դարձնում է «մշակութային լարվածության» համակարգ⁷⁶:

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

⁷⁶ См. у **Сорокин П. А.**, Социокультурная динамика. //В кн: Сорокин П. А., Человек. Цивилизация. Общество, М., 1992, էջ 246:

մակարգեր, մյուս կողմից՝ ձևավորվում են հարաբերականորեն անկախ տնտեսական համակարգեր, ժողովրդավարական այլընտրանքային ինստիտուտներ, խճանկարային մշակույթ, ինքնավար սոցիալական ու կրոնական 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 գծերից մեկը⁷⁷:

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

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

⁷⁷ Ясперс К., Смысл и назначение истории. М., 1991, էջ 154:

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

Արդիականության վերոնշյալ առանձնահատկությունները անձի ամենօրյա կյանքը դարձնում են ժամանակատարածային խզված բեկորների 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 ընդհանրապես 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 զանգատների, կասկածանքների, մտատանջությունների և նմանատիպ այլ հոգեկան խախտումների ձևով: Այս առնչությամբ Գի Դե Բորը իրավացիորեն նկատում է, որ ժամանակակից սոցիալական կյանքը մի շարունակական բեմադրություն է, որի ժամանակ տագնապների, անբավարարվածության և չգոհության «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 երազանքը⁷⁸:

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

⁷⁸ Տե՛ս Գի Դեբոր, Общество спектакля, М., 1999, էջ 53-54:

քեր ունի, քանի որ կենսագործունեության կազմակերպման նոր իրողություններում մարդիկ գործնականում կորցնում են էրբեմնի արտաքին այն հեմարամները (հեղինակություն, ավանդույթներ, հավատ և այլն), որոնք մեծապես պայմանավորում էին նրանց վարքն ու գործողությունները: 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: Միասնական նպատակի պարագայում գործունեության մեջ ներառված մասնակիցներից յուրաքանչյուրի առանձին գործողությունը հանդես է գալիս որպես ընդհանուր գործունեության բաղկացուցիչ մաս և բխում է այդ ընդհանուրի տրամաբանությունից: Բայց իրավիճակի բարդությունը նրանում է, որ ներառվելով համատեղ գործունեության մեջ՝ մարդիկ, որպես կանոն, ղեկավարվում են տարբեր նպատակներով: Այդ նպատակների համընկնումը ավելի շուտ պատահականություն է, քան օրինաչափություն: Այս առնչությամբ հարց է առաջանում, թե մասնավորապես ինչպես է ձևավորվում կոլեկտիվ ինքնությունից ածանցյալ միասնական նպատակը:

Միայն կլինի կարծել, թե համատեղ գործունեության մեջ ներառված ամեն մարդ ունի միայն մեկ նպատակ: Կենսագործունեության ընթացքում մարդկանց մոտ ձևավորվում է նպատակների մի ամբողջական համակարգ, որոնցից մի մասը կարող է պայմանավորված լինել մարդկանց սոցիոմշակութային ինքնության առանձնահատկություններով, մյուս մասը կարող է լինել անցողիկ ու պատահական և այլն: Եվ հենց այն պատճառով, որ մարդիկ ունեն տարաբնույթ նպատակներ: Ստեղծվում է անհատական նպատակների համաձայնեցման և կոլեկտիվ նպատակի ձևավորման հնարավորություն: Նկատենք, սակայն, որ հարցը ոչ թե մարդկանց նպատակների պատահական համընկնման 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 դրսևորման համար այն պետք է, կարողանա հակադրվել ապակառուցողական երևույթներին, պետք է ունենա գործառական մի շարք հատկանիշներ՝ հարմարվողականություն, նպատակապացություն, ինտեգրման կարողություն, սոցիոմշակութային հարցույցների վերարտադրման 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 հասարակությունների 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 օգնությամբ⁷⁹: Հասարակության կայուն զարգացումը առավելապես պայմանավորված է սոցիոմշակութային արժեքների այն համակարգով, որը ձևավորվում է սոցիալական դերերի ներդաշնակ փոխհարաբերություններ, վարքի միասնական շարժառիթներ և բարոյական կողմնորոշիչներ:

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

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

կան գործընթացները, իրենց հերթին, վերաճում են ինքնության ձևավորման գործընթացների: Այդ փոխակերպումները ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է պարզել, թե անձի համար սոցիալական որ իրադարձություններն են իմաստալից, և ինչպես են դրանք հարուցում ինքնության կազմավորման վիճակներ: Բայց հասկանալու համար, թե ինչով է պայմանավորված ինքնության 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 ինքնության դրական ու բացասական գծերը և այլն: Այս ընթացքում անձի ինքնության ձևավորման ու զարգացման առանձնահատկությունների վրա ազդում են այնպիսի գործոններ, ինչպիսիք են.

- սոցիալական հարմարվողականության անձի կարողությունները,
- սոցիալական ինքնաճանաչողությունն ու ինքնակողմնորոշումը,
- սոցիալ-պատմական և էթնոմշակութային 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 տարբեր 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 բովանդակությունը, հաղորդակցման ոլորտը, այսինքն՝ նրա կենսակերպը: Այդ իմաստով կարելի է ասել, որ կենսակերպը կանխորոշում են մարդու էքոմշակութային ու սոցիոմշակութային ինքնությունն ու խառնըվածքը: Տվյալ սոցիումին բնորոշ առանձնահատկությունները տարբեր կերպ են արտացոլվում մարդու էքոմշակութային ու սոցիոմշակութային ինքնության որակների մեջ: Հասարակության սոցիալտնտեսական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային ինքնության որակները մարդու համար գուտ արտաքին հանգամանքներ չեն: Շփման ու գործունեության ընթացքում 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 գործառույթ է այնպես, ինչպես դա պահանջում են հասարակական կառույցները: Սոցիոմշակութային ինքնությունը կենսական էներգիայի կազմակերպման այնպիսի եղանակ է, ինչի արդյունքում ծագում է տվյալ սոցիոմշակույթի պահանջներին համապատասխան գործելու ցանկություն: 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, հանդուրժողականությունը, թշնամանքն ու տագնապները փոխանցվում են նոր սերնդին: Քանի դեռ կենսակերպի օբյեկտիվ 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 դրսևորումներ 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 վթարային:

Ի դեպ, հասարակության վթարային վիճակն արտահայտվում է նրանում, որ մարդիկ չեն կարող հենվել նախորդ սերնդի կուտակած փորձի, նորմերի ու սոցիոմշակութային արժեքների վրա, քանի որ փոփոխված նոր հանգամանքներում դրանք ոչ թե օգնում, այլ խանգարում են նոր իրավիճակներին հարմարվելու գործընթացներին: Ընդ որում, մարդիկ ճգնաժամային իրավիճակը զգում և ընկալում են և ուղղակի և փոխաբերական 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 լեգիտիմությունը (օրինականությունը): Նման իրավիճակներում հայտնված հետխորհրդային հասարակությունները լեհ տեսաբան Յ. Ստանիցկիսը անվանում է «կապիտալիզմ առանց պետության»⁸⁰, քանի որ այդ հասարակություններում շուկայական հարաբերությունները դեռևս չունեն խստորեն սահմանված քաղաքակրթական կանոններ: Փոխաբերական իմաստով ճգնաժամային են մաս 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 պարադոքսալ դրսևորումներ 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 դրսևորում 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-

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

խանութում են արդի տեխնիկական ու տեխնոլոգիական առաջընթացի ընդունված չափանիշներին: Մեկ այլ դեպքում՝ այդ զարգացումները կարելի է դիտարկել մարդու սոցիալական դերի ու դիրքի, անհատականության դրսևորման հնարավորությունների, կենսամակարդակի և այլնի տեսանկյունից: Այս դեպքում առաջադիմության չափանիշ են դիտարկվում մարդկանց սոցիոմշակութային պայմաններն ու այդ պայմաններում ինքնադրսևորման 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 վթարային 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 դրսևորման պայմանների բովանդակության վրա: Չպետք է մոռանալ, որ ցանկացած մշակույթ ունի որոշակի իդեալ և ուղղվածություն, և այդ մշակույթը կրողների համար իդեալը միշտ նշանակում է «բարիք», «բարեկեցություն» և այլն⁸¹:

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

⁸¹ Տե՛ս Хейзинга Й., Homo ludens, М., 1992, էջ 260:

արժանի է. Ֆրոմի մոտեցումը: Ուսումնասիրելով ժամանակակից ամերիկյան հասարակության առանձնահատկությունները՝ Ֆրոմը նկատում է, որ ժամանակակից մարդու սոցիալական խառնվածքի վրա մեծ ազդեցություն է թողել հատկապես շուկան: Սոցիալական խառնվածքի վրա թողած դրական հետևանքներից մա առանձնացնում է գործնականությունը, ջանադրությունը, զսպվածությունը, 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 կայացնելու 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 անի ձգտումը փոխարինվում է հուսալի եկամուտ ապահովելու ցանկությամբ, իշխանության և իշխելու փոխարեն առաջին պլան է մղվում շուկայի և հասարակական կարծիքի ինստիտուտին ապավինելու պահանջմունքը և այլն⁸²:

Այժմ փորձենք 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 տարբեր նպատակներ ու խնդիրներ: Մի բան ակնհայտ է, սակայն, որ անձի ինքնության սոցիոմշակութային որակները ունեն գործառական մեծ ծանրաբեռնվածություն և ծառայում են հասարակության և անձի փոխհարաբերությունների կարգավորմանը: Հարցն այս տեսանկյու-

⁸² **Фромм Э.**, Человек для себя, Минск, 1997, էջ 355-356:

նից 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 ընկնում 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 իմացության կարողությունը⁸³: 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 ղեկավարվում է հասարակական ու անհատական պահանջարկի տրամաբանությամբ, շատ կարևոր է, որ համատեղ գործունեության յուրաքանչյուր անդամ կարողանա ժամանակին զգալ հասարակական պահանջումների փոփոխության դինամիկան և առաջադրի համապատասխան խնդիր: Այլ կերպ ասած՝ համատեղ գործունեության արդի համակարգերում արժևորվում են ոչ միայն մարդկանց կատարողական ինքնության արժանիքները, այլև՝ նախաձեռնությունը, մրցակցության հակվածությունը, գործունեության նպատակներն ու խնդիրները ժամանակին արդիականացնելու ընդունակությունը և այլն: Անձի սոցիոմշակութային այս որակը կարելի է անվանել **նախաձեռնողական ինքնություն**:

⁸³ Տե՛ս **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 խնդիր ունի լուծման տարբեր 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 պահանջմունք է: Մյուս կողմից՝ այն բնութագրում է անհատականության ինքնահաստատման, ակտիվության դրսևորման, սեփական ծրագրերի ու նպատակների իրացման անձի կարողունակությունը: Առաջին դեպքում անձը հանդես է գալիս որպես հասարակական ու խմբային արժեքների ու իդեալների վերարտադրության սուբյեկտ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ակտիվ-ընտրողական դիրքորոշման իրացման սուբյեկտ: Երկու դեպքում էլ, սակայն, ներառվածության աստիճանը պայմանավորված է գործունեության առաջադրած խնդիրներին անձի հոգեբանական վիճակի համապատասխանությամբ կամ անհամապատասխանությամբ: Ի դեպ, հարցի հոգեբանականացման դեպքում որպես ներառվածու-

թյան շարժառիթ կարող են ծառայել ներխմբային փոխհարաբերությունների իրական մոտիկությունը, համերաշխությունը, շփման ամփոփականությունը և մամանատիպ այլ գործոններ: 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 ստանձնելու ընդունակությունը: Սահմանային իրավիճակներում, երբ մաս իշխում է տեղեկատվական անորոշությունը, իրադրության կառավարման և խուճապի չմատմվելու հատկանիշը համատեղ գործունեության ապահովման կարևոր մասնապայմաններից մեկն է: Այս հատկանիշն առավել կարևոր է գործունեության այն բնագավառներում, որտեղ հնարավոր չէ մախապես 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 մամանատիպ այլ խնդիրներին և առավել արդիական է ժամանակակից հասարակություններում օտարման տարատեսակ դրսևորումների հաղթահարման համատեքստում:

Ժամանակակից ազգային ինքնագիտակցության ողբերգությունն այն է, որ մարդը մշտապես կանգնած է դժվարին ընտրության առջև. ինչպե՞ս համաձայնեցնի իր անձնական շահերը էքոնագային շահերի հետ, ինչպե՞ս համատեղի քաղաքացիական բարեկեցության իր առընթեր պահանջմունքները ազգային «բարձրագույն»

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-էկզիստենցիալ և ընկերային-գործնապաշտական ընդհանրությունների՝ որպես ընկերամշակութային երկչափության համատեղման դժվարին խնդրի առջև:

3.3. Վարքի սոցիոմշակութային շարժառիթների մարդաբանական բնութագիրը

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

Սենեկա Կրպսեր

Կյանքի պայմանների արտադրության ու վերարտադրության ընթացքում մարդը դրսևորում է նպատակաուղղված 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-փիլիսոփայական և սոցիոլոգիական վերլուծության ժամանակ առաջին պլան են մղվում մարդկանց շահերի, նպատակների, շարժառիթների հիմնահարցերը: Այս հիմնահարցերը կարևոր նշանակություն ունեն սոցիալական կյանքի ինքնագործ սուբյեկտ հանդիսացող մարդու վարքի մեխանիզմները ճիշտ հասկանալու համար: Հարկ է նկատել, սակայն, որ պահանջմունքներն ու շահերը վերանձնային գործոններ 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 գործընթացներին ակտիվ մասնակցություն են ունեցել ենթագիտակցական սոցիալական դիրքորոշումները, հավատը, ակնկալիքները, ավանդույթները, սովորույթները և այլն: Իսկ դա նշանակում է, որ սոցիալական վարքի շարժառիթների ամբողջական հայեցակարգի մշակումը հնարավոր է միայն այն դեպքում, երբ հիմնախնդրի սոցիալ-փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական վերլուծությունները լրացվեն մարդաբանական վերլուծությամբ: Վերջինս կարևոր է նաև այն պատճառով, որ հնարավորություն է տալիս հիմնախնդիրը քննարկելու սոցիոմշակութային գործոնների համատեքստում:

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

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 շարժառիթների օբյեկտիվ օրինաչափությունները, միտումներն ու մեխանիզմները և դրանք պայմանավորող արտաձին գործոնները, մինչդեռ երկրորդ դեպքում հաշվի են առնվում նաև սոցիոմշակութային դաշտի ինքնաձին, սուբյեկտիվ-անձնական գործոնները: Վարքի շարժառիթների 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 նպատակամղված-արժեքային ոլորտի վրա: Հաղորդակցվելով մշակույթի և նրա հիմունքների հետ՝ մարդը ձեռք է բերում նպատակասլաց գործունեության կարողություն:

Մարդկային վարքի ու գործունեության ընդհանուր փիլիսոփայական և մարդաբանական մոտեցումների տարբերակիչ առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ սոցիալ-փիլիսոփայական վերլուծություններում մարդու էությունը հիմնականում ածանցվում է սոցիալական բնութագրերից, մինչդեռ 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 է⁸⁴: Կարելի է ասել, որ մարդկության սոցիալական նվաճումները մեծապես կանխորոշված են կենսաբանական ժառանգությամբ:

Այս առնչությամբ տեղին է նկատել, որ մարդու կենսաբանական առանձնահատկությունները միայն արտաքին չեն: Անգլիացի հայտնի կենսաբան Էդուարդ Ուիլսոնը կարծում է, որ հավանաբար գոյություն ունի կենսաբանական մի այնպիսի որակ, որը կանխորոշում է մարդու սոցիոմշակութային ճակատագիրը: Պարզապես մարդը իր կենսաբանական գեներից այնքան է հեռացել, որ արդեն որոշիչ բնութագիր է դարձել միայն մշակույթը⁸⁵: Այս հանգամանքը կարելի է բացատրել նրանով, որ մարդկության սոցիոմշակութային էվոլյուցիան շատ ավելի արագ է կատարվում, քան կենսաբանականը: Թեև, ինչպես նկատում է Ուիլսոնը, կա մի սահման, որից այն կողմ ինքնության կենսաբանական որակները կանխորոշում ու կարգավորում են սոցիոմշակութային էվոլյուցիայի գործընթացները⁸⁶: Կենսաբանա-

⁸⁴ Տե՛ս **Поршнев Б. Ф.**, О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии), М., «Наука», 1972, էջ 17:

⁸⁵ Տե՛ս **Wilson E. O.**, On human nature.- Cambridge (NASS), London, Harvard univ.press, 1978, XII, p. 32:

⁸⁶ Տե՛ս **Wilson E. O.**, On human nature.- Cambridge (NASS), London, Harvard univ.press, 1978, XII, p. 32:

կանի և սոցիալականի վերոհիշյալ փոխազդեցության, մտավոր և սոցիոմշակութային երևույթների կապի հիմնահարցը առաջին անգամ խորությամբ մշակել է Հ. Սպենսերը: Նա թեև հոգեբանական ու սոցիալական երևույթները չէր հանգեցնում կենսաբանականին, բայց այդ երևույթների ծագումն ու զարգացումը բացատրելիս փորձում էր 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 որակները, և նկատվում է ազգաբնակչության առողջական վիճակի անկում: Քաղաքական բախումները, տնտեսական ճգնաժամները և, վերջապես, բնապահպանական հիմնախնդիրները ոչ միայն բացասաբար են անդրադառնում մարդկանց դիմադրողականության կենսաբանական համակարգի վրա, այլև հարուցում են զանազան «սոցիալական հիվանդություններ» (հարբեցողություն, թմրամոլություն և այլն): Սոցիալական մարդաբանության ֆրանսիացի հայտնի տեսաբան Մ. Մոսսը նկատում է, որ մարդկային մարմնի երեք հիմնական չափումները (կենսաբանականը, սոցիալականը և հոգեբանականը) ոչ միայն համագոյակցում են, այլև մարդկային մարմնի մեջ ձևավորում փոխազդեցությունների անկրկնելի համակարգ⁸⁷:

Մարդու մարմնականության սոցիալական վերլուծության փորձերը 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

⁸⁷ Стен Быховская И. М., “Homo somatikos”: аксеология человеческого тела, М., 2000, էջ 33:

որ կեցության ֆիզիկական ու սոցիալական մակարդակները մշտապես գտնվում են փոխներգործության մեջ⁸⁸:

Երկրորդ՝ մարդը աստիճանաբար կենսոլորտից տեղափոխվում է տեխնոլորտ, և տեղի է ունենում մարդու և տեխնիկայի ամբողջարկում: Համապատասխան հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ արդի տեխնոլոգիական համակարգերը էապես ազդում են մարդու կենսաբանական որակների վրա, և ձևավորվում է յուրատեսակ «տեխնոլոգիական մարդ»⁸⁹:

Ի դեպ, մարդու սոցիոմշակութային առանձնահատկությունների վրա կենսաբանական որակների ազդեցության կանխավարկածը հարուցում է լուրջ հարցադրումներ: Մասնավորապես, եթե ճիշտ է, որ մի շարք բարոյական զգացմունքներ (ինքնագոհություն, այլասիրություն և այլն) արդեն իսկ ներդրված են մարդկանց գեներում, ապա բարոյական ու ցանկացած սոցիոմշակութային երևույթի գեներտիկ 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 մարդը ակտիվ-ստեղծագործ էակ է և կարող է որոշ չափով հակադրվել իր իսկ բնությանը: Ավելին, ինչպես ցույց են տալիս փորձնական տվյալները, գեներտիկորեն ներդրված հատկանիշների դրսևորման համար անհրաժեշտ են համապատասխան պայմաններ: Այդ տեսանկյունից բնության և սոցիալական միջավայրի արհեստական հակադրումը արդարացի չէ: Այդ գործոններից յուրաքանչյուրը տարբեր չափերով ազդում և կանխորոշում է մարդկային վարքը, թեև այդ ազդեցության տոկոսային ճշգրիտ հարաբերակցությունը դժվար է որոշել⁹⁰:

⁸⁸ Տե՛ս **Сокулер З. А.**, Социология постмодернизма. Сводный реферат, Социологические исследования на пороге XXI века. ИНИОН РАН, М., 2000, էջ 160:

⁸⁹ **Гирц К.**, Влияние концепции культуры на концепцию человека.- Анталогия исследования культуры, т. 1, Интерпретация культуры, СПб., Университетская книга, 1997, с. 137.

⁹⁰ Տե՛ս **Oldenguist A.**, Evolution and ethics.- Personalist, Los Angeles, 1978, Vol. 59, N 1, էջ 66:

Մարդկային վարքի ու գործունեության մարդաբանական վերլուծության մեկ այլ առավելությունն էլ այն է, որ հնարավորություն է տալիս հիմնահարցերը քննարկելու սոցիալական մույնականության տեսանկյունից: Այս տեսանկյունը առավել կարևոր է ժամանակակից փոխակերպվող հասարակությունների հիմնախնդիրների համատեքստում, քանի որ ընթացող համակարգային փոփոխությունների հետևանքով փոխվում են ոչ միայն սոցիալական հարաբերությունների արտաքին դրսևորումները, այլև մարդկանց ներաշխարհը: Մանրամասն չանդրադառնալով սոցիալական մույնականության բովանդակությանը՝ նշենք միայն, որ սոցիալական մույնականությունը դրսևորվում է տարբեր սոցիալական հանրությունների (ընտանիք, էթնիկ խումբ, պետություն և այլն) մարդկանց պատկանելիության վերապրումների տեսքով: Ընդ որում, մույնականությունը ընկալվում է որպես որոշակի վիճակ, հարաբերականորեն վերջնական արդյունք: Հենց այն պատճառով, որ մույնականությունը մարդիկ ընկալում են որպես ավարտուն և կայուն վիճակ, հասարակական կյանքի արմատական փոխակերպումների փուլում ծագում է մույնականության ճգնաժամ: Բանն այն է, որ տնտեսական ու քաղաքական կյանքում արմատական փոփոխությունները, ցնցելով տվյալ հասարակության սոցիալական ակնկալիքների ողջ համակարգը, հարուցում են անորոշություններ ու ճգնաժամեր, որոնք, իրենց հերթին, դառնում են ագրեսիվության, հուսահատության, անտարբերության պատճառ: Փաստորեն՝ մույնականությունը արտացոլում է այն իրողությունը, թե մարդն իրեն ինչպես է ընկալում, բնութագրում և վերապրում որպես հասարակական հարաբերությունների սուբյեկտ:

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

Այդ նույնականության կրողներն են համարվում այն անհատները, որոնք դեռևս տատանվում են նախորդ և ներկա մշակույթների միջև՝ անհրաժեշտ չափով չտիրապետելով այդ մշակույթներից և ոչ մեկի նորմերին ու արժեքներին: Տարբեր նույնականությունների մեջ շփոթված և չկողմնորոշված մարդկանց այդ խումբը հայտնվել է ներանձնային կոնֆլիկտների ցանցում: Նույնականության ճգնաժամի այդ դրսևորումները հանդիսանում են հասարակության սոցիալական ինքնագզացողության յուրահատուկ ցուցանիշներ: Մեկ կարևոր հանգամանք է: Ի տարբերություն ընդհանուր փիլիսոփայական ու սոցիոլոգիական վերլուծությունների՝ վարքի և գործունեության մարդաբանական հետազոտման ժամանակ հնարավորություն է ստեղծվում ուշադրության կենտրոնում պահելու մարդու ստեղծագործական էության հիմնահարցը: Շրջապատող աշխարհի փոխհարաբերություններում մարդը 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 օբյեկտները: Պետք է նկատել, սակայն, որ հասարակության հիմքը ոչ թե առանձին մարդն է, այլ մարդկային սոցիալականությունը:

Սոցիալական մարդաբանությունը ելնում է այն սկզբունքից, որ մարդու էությունը կարելի է բացահայտել միայն այն դեպքում, երբ նրան դիտարկվում են իր անմիջական կենսագոյության շրջանակներից դուրս: Դեռևս Արիստոտելը գիտեր, որ մարդը հասարակությունից դուրս անբացատրելի է: Բայց մարդու զարգացումը ոչ միայն սոցիալական, այլև սոցիոմշակութային պայմանների ներգործության արդյունք է: Այդ տեսանկյունից սոցիալական ու սոցիոմշակութային պայմանները թեև փոխապայմանավորված մեծություններ են, բայց ունեն նաև էական տարբերություններ: Այդ տարբերությունները բացահայտելու համար անհրաժեշտ է ցույց տալ, թե ընդհանուր փիլիսոփայական և մարդաբանական հետազոտությունների ժամանակ ինչն է դառնում ուսումնասիրման օբյեկտ: Համակարգային փոխակերպումների և մարդկանց կենսագործունեության պայմանների 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 դրսևորումները, իրոք, խոչընդոտում են մարդկանց էութենական ուժերի լիարժեք դրսևորմանը:

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 կոնֆլիկտներ ու ապագործառական իրավիճակները: Բայց, ինչպես ցույց 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 տարբերակիչ գծերի համեմատական վերլուծությունը ցույց 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 մարդաբանական մոտեցման առավելությունները պայմանավորված են նաև նրանով, որ, ի տարբերություն տեսական-փիլիսոփայական ու ընդհանուր սոցիոլոգիական մոտեցումների, մարդաբանական մոտեցումը ունի ընդգծված սոցիոմշակութային ուղղվածություն: Այս հանգամանքն ունի մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն, քանի որ անձի և հասարակության փոխհարաբերություններ

րում մարդկային գործոնը ձեռք է բերում ռազմավարական բնույթ⁹¹ : Այս առնչությամբ մարդու և հասարակության փոխհարաբերություններում մարդը հանդես է գալիս որպես. ա) հասարակության օբյեկտիվ միտումների և զարգացման նախագծերի իրագործման սուբյեկտ, բ) հասարակության գործունեության սոցիոմշակութային ծրագրերի գաղտնագերծման բանալի, գ) սոցիալական կյանքը անհատականացնող ստեղծագործ ակտիվության կրող: Նույն համատեքստում հասարակությունը հանդես է գալիս որպես ա) մարդու՝ որպես սոցիալական էակի կյանքի անհրաժեշտ պայման, բ) անհատականությանը նպաստող հնարավորությունների ամբողջություն, գ) սոցիալականացման չափորոշիչների ու պահանջների ամբողջություն, որը կարող է նաև խոչընդոտել անհատականացման միտումներին:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հասարակության և անհատի զարգացման, գործառության ու վերարտադրության սոցիոմշակութային պայմանների մեջ են մտնում նաև ավանդույթները, սովորույթները, էթնոմշակույթը, լեզվական միջավայրը և այլն, կարելի է ասել, որ սոցիոմշակութային գործընթացների բնութագրման 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 մշակույթի 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 սոցիոմշակութային գործընթացը ներառում է երկու փոխլրացնող երևույթներ: Մի կողմից՝ ընթանում է արժեքների, նորմերի և նշանային համակարգերի ձևավորում,

⁹¹ Ст'ю 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 մարդկային պատմության ընթացքում ստեղծված արժեքները անձի սեփականություն դարձնելը: Այս խմաստով կարելի է ասել, որ սոցիոմշակութային գործընթացները մշակութային բազմազան գործոնների ազդեցության տակ հասարակության սոցիալական էվոլյուցիայի անվերջ շղթա են:

Արդի սոցիոմշակութային գործընթացների նկատմամբ գիտական 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 ներգործություն է թողնում սոցիումի, նրա նյութական ու հոգևոր կյանքի զարգացման վրա,

- կազմակերպչական-կառավարչական և նյութական-արտադրական ավանդական տեխնոլոգիաները գնալով կորցնում են իրենց երբեմնի 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, գիտական գիտելիքը, սոցիալական կապիտալը, փոխըմբռնումը, երկխոսությունը և այլն),

- նոր տիպի գիտելիքների արտադրության և սպառման հիմքերի վրա քաղաքակրթությունը արդյունաբերական հասարակությունից վերափոխվում է տեղեկատվական հասարակության, ինչի հետևանքով քայքայվում 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 երևույթների, կյանքի կազմակերպման, կյանքի հոգևոր կողմնորոշիչների արդյունավետ բացատրման և կանխատեսման մոդելների փնտրտուքը ձեռք է բերել տեսական ու գործնական մեծ նշանակություն: Սոցիալական կյանքի արդի իրողությունները պահանջում են բազմակողմանիորեն իմաստավորել մարդկային կեցության բոլոր կողմերը: Այս խնդրի լուծման հարցում մեծ է հատկապես սոցիոմշակութային մարդաբանության՝ որպես սոցիալական փիլիսոփայության առանձնահատուկ ուղղության դերն ու նշանակությունը: Առավել ևս, որ ժամանակակից սոցիալական փիլիսոփայության մեջ նկատվում է «սոցիոկենտրոնությունից մարդակենտրոնության» անցման միտում, ինչը արտահայտվում է սոցիալական, քաղաքական և տնտեսական կառուցվածքների անդեմ հարաբերությունների գործառնությունից դիմային հարաբերությունների վերլուծության պահանջարկի ակտիվացմամբ:

Սոցիոմշակութային գործընթացների գիտական-մարդաբանական իմաստավորման արդիականությունը պայմանավորված է նաև մեթոդաբանական այլ հանգամանքներով: Մասնավորապես, ժամանակակից աշխարհում ընթացող համակարգային փոխակերպումները պահանջում են վերանայել և վերաիմաստավորել աշխարհայացքային համակարգերը, նաև սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական գործընթացները դիտարկել արդի քաղաքակրթության զարգացման տրամաբանության համատեքստում: Հասարակության սոցիոմշակութային իրավիճակի ուսումնասիրությունները մի կողմից բացահայտում են կենսակերպի կոնկրետ դրսևորումների առանձնահատկություններն ու մշակութային նախապատվությունները, մյուս կողմից՝ բացահայտում արդի սոցիոմշակութային համակարգերում այն կայուն կազմավորումների տեղն ու դերը, որոնք հասարակության մե-

ծամասնության համար ապահովում են կայունություն և միասնականություն:

Մարդկանց սոցիալական գործողությունների կարգավորումը, կենսագործունեության իմաստավորումը, ինքնանույնականացման միջոցով համախմբվածությունը և այլն տեղի են ունենում սոցիոմշակութային գործընթացների ազդեցության տակ: Մյուս կողմից նման սոցիոմշակութային գործընթացները հրահրվում են հենց մարդկանց կողմից, որոնք, ձգտելով բավարարել իրենց պահանջմունքները, ստիպված են համատեղել ու կարգավորել իրենց գործողությունները: Հասարակության սոցիոմշակութային գործընթացների սոցիալական ու մշակութային դիմամիկայի ուսումնասիրման և հայեցակարգի մշակման հարցում մեծ է հատկապես Պ. Սորոկինի դերը: Ըստ նրա՝ սոցիոմշակութային գործընթացների մարդաբանական վերլուծության հիմքում ընկած է մարդու և մշակույթի հարաբերակցության հարցը⁹²:

«Մշակույթ» հասկացությունը բազմիմաստ է: Ամենաընդհանուր 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 տարբերությունները, որոնք առկա են մարդկային կենսագործունեության և կյանքի կենսաբանական ձևերի միջև: Մշակույթը արտացոլում է նաև պատմական տարբեր փուլերում մարդկային կենսագործունեության որակական տարբերությունները: 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-

⁹² Ст'я 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 կանխորոշում է բարոյական պահանջների, կանոնների, սովորույթների կազմը:

Նույն բնութագիրը կարելի է տալ նաև սոցիոմշակույթին: Այն, ըստ էության, արտացոլում է սոցիալական հարաբերությունների ու գործընթացների, կարգավորման մեխանիզմների, մարդկանց սոցիալական փոխներգործության կանոնների ու նորմերի, արժեքային գիտակցության, հասարակական կենսագործունեության տարբեր 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 վերարտադրման գործընթացների կարգավորմանն ու կանոնակարգմանը: Այլ կերպ ասած՝ սոցիոմշակույթը յուրահատուկ սոցիալական ինստիտուտ է, որի միջոցով կարգավորվում են սոցիալական հարաբերությունների ու գործընթացների վերարտադրությունն ու փոխակերպումները: Իր դրսևորման 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 զարգացումը, մարդկանց սոցիալականացումն ու սերունդների սոցիոմշակութային ժառանգականությունը:

3.4. Նույնականության ճգնաժամ և սոցիոմշակութային անվտանգություն

Կյանքի արվեստը ոչ այնքան այն է, որ հարմար գնացք նստես, որքան այն, որ իջնես հարկավոր կայարանում:

Ջիգ-Ֆրիդ

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

Մարդկային 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 կենսագործունեության գրեթե բոլոր ոլորտները, ստեղծել նոր իրողություններ, 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 ռիթմի փոփոխությունը պահանջում է ճկունություն և արագ կողմնորոշվելու ընդունակու-

թյուն: Հետխորհրդային փոխակերպումների հետևանքով փոխվել են մաս սոցիոմշակութային հարացույցները, արժեքային կողմնորոշումները, մարդկանց ինքնադրսևորման հնարավորությունները և այլն: Եթե ավանդական փակ հասարակություններում անձը ձևավորվում էր սոցիալական հստակ չափորոշիչների՝ կոլեկտիվ պատկերացումների ու միասնական քաղաքական համակարգի շրջանակներում, ապա ժամանակակից անձի ձևավորումը ընթանում է վերացական համակարգերի ներգործության տակ, որոնք մաս մշտապես առաջադրում են այլընտրանքային հնարավորություններ ու քաղաքական մախապատվություններ:

Երկրորդ՝ փոխվել է հասարակության ինստիտուտային համակարգի ներքին բովանդակությունը: Ձևավորվել են սոցիալ-քաղաքական այնպիսի ինստիտուտներ, որոնք մախկինում ընդհանրապես գոյություն չուներին: Այս ամենի հետևանքով ծագել է համաշխարհայնացման մակրոմիտումների և անձնային դիսպոզիցիաների փոխհարաբերությունների վերլուծության անհրաժեշտություն: Ինչպես նկատում է անգլիացի նշանավոր սոցիոլոգ Ա. Գիդդենսը, «մարդկային պատմության մեջ առաջին անգամ «ես»-ը և հասարակությունը միմյանց հետ կապվել են գլոբալ մասշտաբով»⁹³: Իսկ դա նշանակում է, որ անհրաժեշտ է բացահայտել, թե ինստիտուտային փոխակերպումների հետևանքով ինչպես են փոխվում անհատները, նրանց քաղաքական մախապատվությունները և սոցիոմշակութային մույնականության չափորոշիչները:

Երրորդ՝ ժամանակակից փոխակերպվող հասարակությունների բնորոշ գծերից մեկն էլ դարձել է անորոշությունների ու ռիսկայնության անմախաղեպ աճը: Ի հավելումն ասվածի՝ ռիսկային իրավիճակները վերարտադրվում ու նորացվում են, ինչը խոչընդոտում է մույնականության կայուն չափորոշիչների գործառնական հուսալիությանը: Փաստորեն՝ կենսագործունեության կազմակերպման նոր իրողություններում մարդը գործնականում կորցրել է մույնականու-

⁹³ **Giddens A.**, Modernity and Self-identity.-Stanford:Stanford University Press, 1991, p. 32.

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

Որոշակի կենսունակություն և կայունություն դրսևորելու, ապակառուցողական երևույթներին հակադրվել կարողանալու համար սոցիալական համակարգը, պետք է ունենա գործառական մի շարք հատկանիշներ (նպատակասլացություն, հարմարվողականություն, սոցիոմշակութային նույնականության վերարտադրման հնարավորություններ և այլն): Գործառական այս հատկանիշների շարքում առանձնահատուկ դեր ու նշանակություն ունի սոցիոմշակույթը: Այն, մասնավորապես, կանխորոշում է սոցիալական սուբյեկտների փոխհարաբերությունների էությունը, առաջադրում է նույնականության չափորոշիչներ, նպաստում է համակեցության ապահովման համար անհրաժեշտ ինքնության ձևավորմանը և այլն: Այս տեսանկյունից սոցիոմշակույթի գլխավոր առանձնահատկությունը սոցիալական ընտրասերումն է, ինչը նպաստում է ստեղծագործ, մարդասեր, նույնականության ձգտող մարդու վերարտադրությանը: Այս իմաստով իրավացի են այն հեղինակները, որոնք գտնում են, որ մարդու վարքը կարելի է հասկանալ ու կանխատեսել, եթե իմանանք նրա «գոյության ծրագիրը»:

Մարդկային վարքի ու գործունեության մարդաբանական վերլուծության առավելություններից մեկը հենց այն է, որ հնարավորություն է ստեղծում հիմնահարցերը քննարկելու սոցիալական նույնականության տեսանկյունից: Հանգամանք, որ առավել կարևոր է ժամանակակից փոխակերպվող հասարակությունների հիմնախնդիրների համատեքստում: Բանն այն է, որ հետխորհրդային երկրներում ընթացող փոխակերպումները առնչվում են ոչ միայն սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններին, այլև մարդկանց ներաշխարհին, արժեքային կողմնորոշումներին ու համակեցության չափորոշիչներին:

Սոցիումի մեջ ինտեգրվելու ձգտումը մարդու կարևորագույն սոցիոմշակութային պահանջմունքներից մեկն է: Սոցիալական տարածության մեջ կողմնորոշվելու, ինչպես մասն սոցիալական տարաբնույթ խմբերին պատկանելու հակվածությունը սոցիալական նույ-

նականության դրսևորման 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, կանխատեսելիության և անվտանգության «սոցիոմշակութային ապաստարանի» գործառույթ է կատարում: Պատահական չէ, որ սոցիալ-փիլիսոփայական ու սոցիալ-հոգեբանական գրականության մեջ նույնականությունը հաճախ մեկնաբանվում է որպես տարբեր խմբերի կողմից սեփական շահերի պաշտպանության նպատակով համերաշխության, համախմբվածության ու փոխօգնության պահպանման ձգտում: Ֆրեյդը նույնականությունը դիտարկում էր որպես երեխայի և ծնողի նույնացման անգիտակցական հուզական ձգտում: Շնորհիվ նույնականացման՝ ամեն անհատ կրում է իր ցեղի հոգին, հավատը, քաղաքացիական կացությունը և այլն⁹⁴:

Մարդու սոցիոմշակութային նույնականության կողմնորոշիչները էապես փոխվում կամ վերաիմաստավորվում են: Մարդը բաց համակարգ է և մշտապես ընդլայնում է իր փոխհարաբերությունների ու համակեցության շրջանակները: Այս իմաստով մարդկանց հետաքրքրություններն ու կենսադիրքորոշումներն ավելին են, քան նրանց սոցիոմշակութային նույնականության կաղապարները: Բանն այն է, որ վարքի ընտրության կամ, օրինակ, քաղաքական ինքնորոշման այլընտրանքների 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 հանգամանքներ, որոնք կարող են և չհամապատասխանել նրանց սոցիոմշակութային նույնականության կաղապարների բովանդակությանը: Այս առնչությամբ

⁹⁴ Տե՛ս **Փրեյդ Յ.**, Массовая психология и анализ человеческого Я//Фрейд З., Избранное, Кн. 1, М., 1999, էջ 14:

Է. Ֆրոմը նկատում է, որ ճգնաժամային իրավիճակներում մարդկանց մեծամասնությունը հակվում է ավտորիտար քաղաքական իշխանության գաղափարին, թեև հնարավոր է, որ նրանք իրականում ունեն նույնականության ժողովրդավարական կողմնորոշիչներ⁹⁵: Այս փաստն իսկ ցույց է տալիս, որ մարդկանց սոցիոմշակութային նույնականությունը այլընտրանքային է, և հաճախ էական տարբերություններ կարող են նկատվել մարդկանց համոզմունքների և գործնական-իրադրային կողմնորոշումների միջև: Երկատվածության մասն իրավիճակները առավելապես բնորոշ է արդի տեղեկատվական քաղաքակրթությանը, որտեղ մարդկանց իրական ու վիրտուալ կյանքում գործում են սոցիոմշակութային նույնականության տարբեր չափորոշիչներ:

Նույնականության նկատմամբ «անհավատարմության» այս երևույթը 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 վթարային վիճակը արտահայտվում է նրանում, որ մարդիկ չեն կարող հենվել նախորդ սերնդի կուտակած փորձի, նորմերի, սոցիոմշակութային արժեքների վրա, քանի որ փոփոխված նոր հանգամանքներում դրանք ոչ թե օգնում, այլ խոչընդոտում են նույնականության ձևավորմանը: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է լեհ հայտնի սոցիոլոգ Շտոմպկան, սոցիալական վթարները առաջին հերթին մշակութային վթարներ են, քանի որ խարխուլում ու քանդում են սոցիալական իրականության ավանդական խորհրդանիշների, իմաստների ու մշակակության հիմունքները⁹⁶:

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

⁹⁵ Տե՛ս **Фромм Э.**, Душа человека.Ее способность к добру и злу. М.,1992, էջ 21-22:

⁹⁶ Տե՛ս **Штомпка П.**, Культурная травма в посткоммунистичесом обществе/статья вторая// «Социологические исследования», 2001, N 2, էջ 10:

ման ու կանոնակարգման նախորդ եղանակի փլուզումը հարուցում է մասսայական ապակողմնորոշվածություն և նույնականության կորուստ: Երկրորդ՝ անմիջապես ծագում է մշակութային նոր մոդելի անհրաժեշտություն: Այս համատեքստում նույնականության կորուստը արտահայտվում է նրանով, որ մարդիկ կորցնում են սոցիալական միջավայրում կողմնորոշվելու 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 ինքնաիրացումը: Հանրահայտ փաստ է, որ մարդկանց նույնականությունը ինստիտուցիոնալացված է (ընտանիք, մասնագիտություն, ազգ, պետություն և այլն): Ինքնին հասկանալի է, որ համակարգային փոխակերպումների ընթացքում բովանդակային փոփոխության են ենթարկվում նաև վերոհիշյալ ինստիտուտները, և փոփոխություններին չնախապատրաստված մարդկանց մի զգալի հատվածը ապրում է «կենսագրության կորստի» յուրահատուկ մի փորձաշրջան:

Ձևականորեն 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 ակնկալվող ու կանխատեսելի ապագայով: Ապագայի հավանականությունը և կանխատեսելիությունը մարդու նույնականության հուսալիության գլխավոր երաշխիքն են: Այդ իմաստով ինստիտուցիոնալ կտրուկ փոփոխությունները էապես խարխլում են մարդկանց կյանքի ծրագրերի հիմքերը, 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 օբյեկտիվ հիմքերը: Բայց այդ ամենի հետևանքով անհետանում է նաև անցյալը, քանի որ ապագան այլևս հանդես չի գալիս որպես նրա չափորոշիչ ու մեկնաբանություն: Սոցիոմշակութային համակարգերի արմատական փոխակերպումների հետևանքով անցյալը վերածվում է իրադարձությունների անկարգ հավաքածուի:

Սոցիոմշակութային մույնականությունը 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 մույնականությունը նաև ինքնության ձևավորման գործընթաց է, քանի որ իրեն մույնականացնելով այս կամ այն մշակութային համակարգին՝ անձը ձեռք է բերում ինքնության համապատասխան որակներ: Լայն իմաստով ցանկացած սոցիոմշակութային մույնականության հիմքում ընկած է պատկանելիության ու կապվածության հոգեբանական ապրումը, թեև որոշ հանգամանքներում ու դեպքերում մույնականության ձևավորման հիմքում կարող է ընկած լինել օտարին հակադրվելու սկզբունքը: Նկատենք, սակայն, որ նման սկզբունքով ձևավորված մույնականությունները չեն կարող գործառնել որպես կայուն կազմավորումներ, քանի որ մարդկանց համագոյակցության տարանջատման հիմքում ընկած է բացասական որակների հակադրումը: Այս երևույթը առանձնապես մեծ տարածում ուներ խորհրդային հասարակությունում, որտեղ մարդկանց համախմբման և մույնականության ձևավորման նկատառումներով իշխանությունները մշտապես ստեղծում ու քարմացնում էին արտաքին ու ներքին թշնամու կերպարը: Ցանկացած, առավել ևս փոխակերպվող հասարակություններում **«ագրեսիվ մոբիլիզացիայի»** այս քաղաքականությունը համակարգի աննպաստ պայմաններին հարմարվելու և սոցիալական դժգոհությունները զրսալելու նպատակ է հետապնդում և դրսևորվում է պահպանողական ու ազգայնական գաղափարախոսությունների տեսքով: Այս առնչությամբ կարելի է վստահաբար պնդել, որ քանի դեռ ներհասարակական կյանքի կազմակերպումն ու համախմբումը ընթանում են **«բա-**

ցասական նույնականության» տրամաբանության շրջանակներում, նշանակում է այդ հասարակությունը տառապում է սոցիոմշակութային հիվանդությամբ:

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 տարբեր սոցիոմշակութային սկզբունքներով դեկավարվող խմբերին ու խավերին⁹⁷: Մարգինալության առաջացման պատճառներից մեկն էլ այն է, որ համակարգային փոխակերպումների ընթացքում համապատասխան սոցիոմշակութային 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 կոորդինատների փոփոխությունը կարող է արտահայտել գործառական տարբեր վիճակների բնութագիրը: Մի դեպքում, օրինակ, մարգինալությունը կարելի է դիտարկել որպես կարգավիճակը փոխելու և նոր նույնականություն ընտրելու գործընթացում հայտնված մարդու կամ խմբի վիճակ (**դինամիկ մարգինալություն**), մեկ այլ դեպքում՝ որպես հասարակության սոցիալական կառուցվածքում լիովին մեկուսացված, սոցիալական երաշխիքներից ու իրավիճակներից զրկված մարդու կամ խմբի վիճակ (**կառուցվածքային մարգինալություն**):

Դինամիկ 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

⁹⁷ Տե՛ս **Park R. E.**, Human Migration and the Mariginal Man.-AJS. 1928, Vol. 33, N 6, էջ 881-893:

ու դերի մասին երբեմնի պատկերացումները: Դիմամիկ մարզինալու-
թյունից դուրս գալու և կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման
նոր մշակույթին հարմարվելու համար առաջին հերթին անհրաժեշտ
է, որ մարդիկ գիտակցեն իրենց սոցիալական շահերը: Այդ իրավիճա-
կից դուրս գալու և մույնականության ճգնաժամը հաղթահարելու
տարբերակներից մեկն էլ պատրաստի սոցիոմշակութային որևէ մո-
դելի ներդրումն է: Բայց, ինչպես ցույց է տալիս խորհրդային երկրնե-
րի փոխակերպումների փորձը, սոցիոմշակութային մույնականու-
թյան ճգնաժամի հաղթահարման այս ուղին արդյունքներ տալիս է
միայն այն երկրներում, որոնք ունեն համապատասխան պատմա-
կան փորձ, պայմաններ, էթնոմշակութային նախադրյալներ և այլն:
Հակառակ դեպքում մույնականության ընդօրինակված սոցիոմշա-
կութային հարացույցներն բացառապես կրում են ձևական բնույթ և
չեն կատարում համակեցության ձևավորման ու մույնականության
կազմավորման իրենց գործառույթները: Նման դեպքերում մույնակա-
նության ճգնաժամը ոչ թե հաղթահարվում է, այլ ստեղծվում է **«բեմա-
կանացված մույնականություն»**⁹⁸:

Բեմականցված մույնականության դրսևորման ձևեր են պահ-
վածքը, հագուստը, խոսելաձևը, կենցաղը և այլն: Անցումային փուլե-
րում բեմականացված մույնականության մասսայական դրսևորման
պատճառներից մեկը համապատասխան կրթության, դաստիարա-
կության, կենսափորձի պակասն է, մասն գավառամտությունը: Քանի
որ մույնականության այս կամ այն մշակույթի բեմականացման ժա-
մանակ խորությամբ չեն յուրացվում ընդօրինակված մշակույթի բա-
րոյական էությունն ու բովանդակությունը, այդ պատճառով էլ նման
մույնականությունները չունեն խաղի կայուն կանոններ: Մարդիկ կա-
րող են ունենալ վերնախավին բնորոշ մույնականության արտաքին
հատկանիշներ՝ չունենալով, սակայն, համապատասխան ընդունա-
կություններ ու բարոյականություն:

⁹⁸ См. **Ионин Л. Г.**, Социология культуры: пут в новое тысячелетие. М., 2000, էջ 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»⁹⁹: Փոխակերպվող հասարակություններում սուբյեկտիվ ռեալության և սուբյեկտիվ նույնականության դրսևորումները լայն տարածում ունեն հատկապես քաղաքական ոլորտում: Նման հասարակություններում ձևավորված քաղաքական կուսակցությունները, որպես կանոն, ունեն ոչ թե 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 զուգահեռ՝ 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

⁹⁹ Бергер П., Лукман Т., Социальное конструирование реальности, М., 1995, с.279.

բացատրել նաև ազգային նույնականության արդիականացման սոցիոմշակութային պատճառներն ու շարժառիթները: Այս առնչությամբ նույնականության հիմնախնդրի արդիականացման բացատրական հայեցակարգերում կարելի է առանձնացնել մի շարք պատճառաբանություններ:

Առաջին՝ առավել զարգացած երկրների տնտեսական ու տեխնոլոգիական ազդեցիվ քաղաքականության հետևանքով մրցակցությամբ չլիմացող երկրներն ու ժողովուրդները, չունենալով հակազդման արդյունավետ այլ միջոցներ, ազգային նույնականությունը դարձնում են ներթափանցումները կանխարգելող գաղափարախոսություն 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 տարբեր էթնոմշակութային ինքնությունների համեմատման հնարավորությունները:

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

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

ների հարուցած «քաոսը» 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 մույնականության պահանջմունքի աճի սոցիոմշակութային շարժառիթներին, ապա անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքի վրա, որ փոխակերպումների հետևանքով սոցիալական շահերի միջև հակասությունների սրման, նախորդ բարոյական համակարգի կարգավորիչ գործառույթների անկման և նմանատիպ այլ գործընթացների հետևանքով, մի կողմից, քաղաքացիական ու պետական մույնականությունները այլևս չեն ընկալվում որպես փոխհարաբերությունների 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 ղեկավարվում է արևմտյան քաղաքակրթության արժեքային կողմնորոշումներով, մինչդեռ սոցիալական կյանքում ստիպված է ենթարկվել առընթեր հոգսի ու գոյատևման պահանջմունքների տրամաբանությանը: Ազգային կյանքի սոցիոմշակութային անվտանգության տեսանկյունից քաղաքակրթության երկու տարբեր հարթություններում գտնվելու այս հանգամանքը լուրջ խնդիր է: Ընդունված տեսակետ է, որ մարդկանց սոցիալական բավարարվածությունը 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 թատերայնացված այնպիսի սոցիում, որտեղ հնարավոր է խաղալ մտավոր, բարոյական ու տնտեսական հնարավորություններից էապես տարբերվող սոցիալական դեր ու դերակատարություն: Գործում է, այսպես կոչված, սոցիալական նմանակման օրենքը, ըստ որի՝ մարդիկ մեխանիկորեն ընդօրինակում են իրենց հնարավորություններին ու էթնոմշակութային կեցությանը ոչ համարժեք չափորոշիչներ ու արժեքային կողմնորոշիչներ. հանգամանք, որ լրջորեն խաբխլում է հասարակության էթնոմշակութային համախմբվածության, նույնականության և ներքին կազմակերպվածության հիմունքները: Առավել ևս, որ ազգային ու պետական կյանքի ներքին կազմակերպվածությունը, վտանգներն զգալու և կանխելու համազգային ընկալունակությունը և, ի վերջո, բարոյահոգեբանական հուսալիությունը սոցիոմշակութային անվտանգության ապահովման կարևոր նախապայմաններն են:

ՎԵՐՋԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ

*Մեզանից առաջ ապրածները շատ բան են
չեղնարկել, բայց ոչինչ չեն հասցրել ավարտին:*

Սենեկա

Արդի փոխակերպվող հասարակությունների առջև ծառացած սոցիալ-փիլիսոփայական կարևոր խնդիրներից մեկը բարեփոխումների համակարգված հայեցակարգի մշակման, էթնոմշակութային և սոցիոմշակութային համակարգերի պատմական հեռանկարի ճշգրտման հիմնահարցն է: Փորձը ցույց է տալիս, որ անցումային հասարակությունների պատմական հեռանկարի մասին քիչ թե շատ հստակ հայեցակարգի բացակայության պարագայում սկսված գործընթացները հարուցում են բազմաբնույթ առարկայական ու ենթակայական դժվարություններ. հանգամանք, որն արդեն իսկ կարևորվում է արմատական փոխակերպումների ենթարկվող հասարակություններին բնորոշ օրինաչափությունների ու միտումների, ինչպես նաև սոցիոմշակութային 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 մասամբ ածանցյալ են նաև տվյալ հասարակության դիմադրողականությունն ու հուսալիությունը: Այս կապակցությամբ, ինչպես գրում է Պ. Սորոկինը, միշտ պետք է նկատի ունենալ, որ ցանկացած ազգ կամ հասարակություն, որը չի կարող կործանված հին փոխարեն ստեղծել որոշարկված սոցիոմշակութային կարգ, դադարում է «առաջատար» պատմական ազգ լինե-

լուց և դառնում ազգագրական հումք, որից կօգտվեն առավել ստեղծագործ ու կենսունակ ազգերը¹⁰⁰:

«Ազգագրական» հումք 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-փիլիսոփայական անհրաժեշտ վերլուծության չեն արժանացել: Եվ դա պատահական չէ:

Ակնհայտ փաստ է, որ հասարակական կյանքը և նրա կազմակերպման ու կարգավորման ձևերն ու եղանակները մշտապես փոփոխվում ու փոխակերպվում են՝ ապահովելով համակարգի զարգացումն ու վերընթաց վերաբաղությունը: Համակարգային փոփոխությունների արտաքին դրական կամ բացասական դրսևորումներն առավել ակնհայտ նկատվում են քաղաքական ու տնտեսական ոլորտներում: Այդ իսկ պատճառով պատմության 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 «պատմության շարժիչ ուժերը» մի անհիմն լավատեսությամբ գործում են մակրոհեղափոխության բացառապես դրական փոփոխությունների ակնկալիքով: Փիլիսոփայական «հիմնավորման» ենթարկված մի ռացիոնալ պատրանք, ըստ որի՝ պատմության էվոլյուցիային բնորոշ են ներքին համաձայնեցվածությունն ու հաջորդականությունը, և սոցիալական կյանքի տարբեր ոլորտների

¹⁰⁰ Стів Сорокин П. А., Главные тенденции нашего времени, М., 1997, էջ 107:

հնարավոր փոփոխությունները ընթանում են պատճառահետևանքային օրինաչափությունների շրջանակներում՝ դրական ազդեցություն թողնելով նաև սոցիոմշակութային և էթնոմշակութային կյանքի վրա: Մշտապես երջանիկ ավարտ ունեցող պատմական դրամայի իշխող մտայնությունը ոչ միայն տեղ չի թողնում միկրոհեղափոխության քիչ թե շատ հիմնավոր տեսության համար, այլև փոխակերպումների հարուցած սոցիոմշակութային դժվարություններն ու ստվերային հետևանքները դիտարկում է որպես ժամանակավոր ու ժամանակավրեպ 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 էթնոմշակութային ոլորտներում հաճախ ծագում են այնպիսի խնդիրներ, որոնք իրենց բնույթով պարադոքսալ են և պարունակում են վթարային իրավիճակներ ստեղծելու հարուցիչներ: Այս առնչությամբ ժամանակակից սոցիալ-փիլիսոփայական գրականության մեջ ավելի ու ավելի հաճախ է քննարկվում արդի սոցիոմշակութային ու էթնոմշակութային փոխակերպական գործընթացների ապագործառական հետևանքների պրոբլեմը:

Անշուշտ, ցանկացած արմատական փոփոխություն, համակարգաստեղծ գործոնների ցանկացած հերթավոխ հասարակական կյանքը ծանրաբեռնում է լրացուցիչ «քառսով» ու ապագործառական հետևանքներով: Այս իմաստով պրոբլեմը նոր չէ, և սխալ է կարծելը, թե այն ընդհանրապես անտեսվել է նոր ժամանակների ռացիոնալ փիլիսոփայության կողմից: Պարզապես նոր ու նորագույն ժամանակների պատմության փիլիսոփայական մեկնաբանությունները մեթոդաբանական տարբեր սկզբունքներով են գնահատել ու վերլուծել վերոհիշյալ խնդիրը:

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

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

Աշխարհի գիտական ու ռացիոնալ բացատրությանը հակված նոր ժամանակների փիլիսոփայության ձախողումներն առավել ակնհայտ ու նաև ճակատագրական հետևանքներով դրսևորվեցին սոցիալական փիլիսոփայության բնագավառում: Մասնավորապես, ձևավորվեցին ռացիոնալ-ուտոպիստական որոշ տեսություններ, որոնք իդեալական սոցիալական համակարգի գործառության ու կարգավորման գաղափարը դարձրին կիրառական փիլիսոփայության հիմնական սկզբունքը: Աշխարհի կառուցարկման փիլիսոփայական-գիտապաշտական այդ մոտեցման հիմքում ընկած է նախապես կասկածելի մի հաստատուն, ըստ որի՝ սոցիալական կյանքի զարգացումն այլընտրանք չունի, և անգամ բնապատմական օրինաչափությունների շրջանակում հնարավոր է մշակել սոցիալական կյանքի կառուցարկման կատարյալ մոդել և փորձել այն իրագործել կյանքում:

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

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

Վտանգը 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 ելակետային 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 բարեփոխիչները սոցիալական համակարգի որակական հիմունքները 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 երևույթների 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 մոր որակը, և արդյոք «արտաքին» միջամտությունները ենթադրում են զարգացման պատճառահետևանքային տրամաբանական հաջորդականության շղթա:

Պատմական լավատեսությունը, որով դեկավարվում էին մոր ժամանակների հեղափոխականներն ու բարեփոխիչները, կառուցված է պատմական զարգացման ընթացքի մեկնաբանման երկու հիմնական սկզբունքների վրա: Առաջին՝ պատմությունն ընթանում է ինքնակատարելագործման ուղով, և ռացիոնալ մոտեցման դեպքում կարելի է կառուցարկել այդ ուղուն համապատասխանող հասարակության իդեալական մոդել և նպաստել դրա իրագործմանը: Երկրորդ՝ մարդկությունն օժտված է պայմաններին հարմարվելու և ինքն իրեն փոխելու ընդունակությամբ: Կասկած չի հարուցում այն համագամանքը, 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 ուղղվածություն: Բայց ամբողջ պարադոքսն 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: Հեգելը 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 նպատակասլաց ամեն մի գործունեություն դեռևս միանշանակ **«երաշխավորված առաջադիմական»** ուղղվածություն չունի, ինչպես հարցը ներկայացնում է պատմության փիլիսոփայության ռացիոնալիստական թևը: Մարդկային պատմության ընթացքը ցույց է տալիս, որ վերափոխիչ գործունեությունը ոչ միայն պատմության բյուրեղացման եղանակ է, այլև նրա «տարօրինակությունների» դրսևորման 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 նպատակասլաց գործունեության ուղղվածությունն ու օբյեկտիվ տրամաբանությունը, մյուս կողմից՝ տվյալ համակարգի սոցիոմշակութային ու արժեքային ընդհանուր վիճակը: Համակարգային փոփոխությունների անհրաժեշտությունը ոչ միայն բնական է, այլև առկա պայմանների ու հանգամանքների քննադատական յուրացման արդյունք: 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 ռացիոնալ փիլիսոփայությունը, ըստ էության, ելնում էր հասարակու-

թյան առաջնայնության սկզբունքից՝ անտեսելով անհատի առաջնայնության սկզբունքը: Արդյունքում, անկախ մոտեցումների ելակետային տարբերություններից, մարքսիզմից 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 ճակատագրին՝ նշենք միայն, որ նախորդ համակարգի հարուցած խնդիրների լուծման տարաբնույթ հնարավորությունների պատճառով անցումային փուլերում սոցիալական քննադատությունը դառնում է քաղաքական պայքարի ու քարոզչության վճռորոշ եղանակ: Հենց այն փաստը, որ սոցիալական քննադատությունն արտահայտում է կոնֆլիկտող կողմերի վերաբերմունքը, արդեն իսկ նշանակում է, որ այն գաղափարականացված ու քաղաքականացված է և այդքանով էլ ոչ այնքան տեսական-գիտական է, որքան՝ սուբյեկտիվ-դիրքային: Սոցիալական քննադատության սուբյեկտիվ-դիրքային դրսևորումը բնորոշ է հատկապես անցումային փուլերին, երբ շոշափվում են համակարգի պատմական հեռանկարի, մարդկանց ու քաղաքական ուժերի շահերի հարցերը: Նման պայմաններում քննադատության այդ ձևը գերիշխող է դառնում այն պատճառով, որ 1) քննադատող կողմերը իրավիճակը գնահատելիս նախապատվություն են տալիս քաղաքական շահերին, 2) նրանց միջև հակասություններն այնքան խորն են, որ գրեթե բացառվում 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» գործելաոճը:

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 քիչ թե շատ կարևոր իրադարձություններն ու դրանց իրացման 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 մաս սոցիալական առանձին համակարգերի կառուցվածքային կապերն ու կախվածությունները խիստ բարդացել են, հասարակության զարգացման ու գործառության օպտիմալացման, ինչպես մաս համակարգի պատմական հեռանկարի ճշգրտման մենաշնորհն անցել է փոքրամասնություն կազմող ընտրանու ձեռքը: Համակարգային նշանակություն ունեցող փոխակերպումների փուլում հասարակության «կազմակերպված փոքրամասնությունը»՝ որպես նորարարության ու առաջադիմության գաղափարները 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 մաս դրվում են համակարգի պատմական հեռանկարի ճշգրտման հարցեր, պատ-

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

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

Ինչ խոսք, փիլիսոփայությունը 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» ուղղորդելուց զատ՝ փիլիսոփայությունը կանգնած է մարդկությանը սպասվող «մեծ վտանգների» առաջացման պատճառների և հետևանքների հետազոտման խնդրի առջև: Առավել ևս, որ «վեհ նպատակների» կենսափիլիսոփայությունը հավակնում է քաղաքակրթության զարգացման ընթացքի տնօրինման մենաշնորհին: 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 ուժերի քաղաքականության գաղափարական հիմնավորման ծառայողական պարտականություն: Այդ իմաստով ռացիոնալության դասական ու հետդասական ազատական ուսմունքները գրեթե անտեսում ու բացառում են քաղաքակրթության էթնո- և սոցիոմշակութային այլընտրանքայնությունը: Պատահական չէ, որ անցումային հասարակությունների օրինաչափություններն ու առանձնահատկություններն ուսումնասիրող այդ տեսություններում սոցիոմշակութային փոխակերպումները կա՛մ անտեսվել են, կա՛մ էլ դիտարկվել ինքնին ենթադրելի և սոցիալ-տնտեսական փոխակերպումներից ածանցված գործընթացներ:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ի ՉԳՈՅԷ ԺԱՍԱՆԱԿԻ.....	3
ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ	
ՍԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԱՆԱՎԱՐՏ ԷՏՅՈՒԴ.....	4
1.1. Մարդկային կեցության սոցիոմշակութային տարատեսակությունների ապականումը.....	4
1.2. Վիճարկումն իբրև անհնարինի հաղթահարման կամազդակում.....	23
1.3. Արտասավոր ապագան ապրված անցյալում.....	42
ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ	
ՍԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ	
ԷԹՆՈՍՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՏԵԶՍՏ.....	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
ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ	
ՍԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ	
ՍՈՑԻՈՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ 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 ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԷԴՎԱՐԴ ԱՐՁՈՒՄԱՆԻ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

**ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԿԵՅՈՒԹՅԱՆ
ԱՅԼԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ**

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

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

Ստորագրված է տպագրության՝ 07.03.2018:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 11.75:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.am