

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԿԱՐԻՆԵ ՅԱՐԱԼՅԱՆ

**ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ
ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ**

Ուսումնական ձեռնարկ

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

2023

ՀՏԴ 101.1:316(075.8)

ԳՄԴ 87.6973

Յ 460

*Հրապարակության է երաշխավորել
ԵՊՀ գիտական խորհուրդը:*

Խմբագիր՝ պ.գ.թ., դոցենտ Է. Ջոհրաբյան

Խմբագիր՝ փ.գ.դ., պրոֆեսոր Էդ. Ա. Հարությունյան

Գրախոսներ՝

փ.գ.թ., դոցենտ Դ. Ա. Ավետիսյան

փ.գ.թ., դոցենտ Լ. Գ. Բաբաջանյան

Յարալյան Կարինե Էդիկի

Յ 460 Սոցիալական դիցաբանություն (ուսումնական ձեռնարկ)/

Կ. Է. Յարալյան: Եր., ԵՊՀ հրատ., 2023, 114 էջ:

Ուսումնական ձեռնարկում ներկայացված են փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի փիլիսոփայության բաժնի բակալավրիատի երրորդ կուրսում կարդացվող «Սոցիալական դիցաբանություն» դասընթացի դասախոսությունների սեղմ բովանդակությունն ու համաձայնությունները: Դասընթացի նպատակն է վերլուծել սոցիալական միջերի էությունն ու ձևավորման մեխանիզմները, հասկանալ սոցիալական միջերի ազդեցությունը զանգվածային գիտակցության և վարքի վրա, ինչպես նաև ծանոթացնել ուսանողներին սոցիալական, քաղաքական և մշակութային այն բոլոր գործընթացներին, որոնք նպաստում են սոցիալական միջերի առաջացմանն ու տարածմանը: Դա կօգնի ուսանողին հասկանալ սոցիալական միջերի հիմնական գործառույթները և բացահայտել կենսաշխարհի դիցաբանական հիմնական կառուցվածքը, իրականության դիցականացման գլխավոր մեխանիզմներն ու գործիքները, ինչպես նաև կկարողանա գնահատել իրականության ապադիցականացման և ռացիոնալ ընկալման կարևորությունը:

ՀՏԴ 101.1:316(075.8)

ԳՄԴ 87.6973

ISBN 978-5-8084-2627-6

<https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808426276>

© ԵՊՀ հրատ., 2023

© Յարալյան Կ. Է., 2023

ԴԱՍԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԸ

***Թեմա 1. Սոցիալական դիցաբանության առարկան
Միֆն ու նրա բնութագրիչները: Դիցաբանականի
կենսունակությունը: Ալեքսեյ Լոսի «Միֆի դիալեկտիկա»-ն:
Դասական և սոցիալական միֆերի համեմատությունը:
«Սոցիալական միֆ» հասկացությունը: Սոցիալական միֆի
գործառույթներն ու փոփոխությունը***

Դաս 1

*Միֆն ու նրա բնութագրիչները: Դիցաբանականի կենսունակու-
թյունը*

Վերջին տարիներին բավականին հաճախ ենք սկսել օգտագործել «սոցիալական դիցաբանություն», «դիցարարություն», «ապաղիցականացում», «քաղաքական միֆ» և մնան այլ հասկացություններ: Ակնհայտ է, որ նույնիսկ ռացիոնալացմանը զուգընթաց՝ մարդը չի ազատագրվում դիցարարության դրսևորումներից և սոցիոմշակութային տարբեր իրավիճակներում ստեղծում է նորանոր միֆեր: Այդ պատճառով ժամանակակից սոցիալ-քաղաքական և մշակութային միֆերի կառուցվածքը, բովանդակությունն ու գործառնությունը դառնում են սոցիալական փոփոխության, քաղաքագիտության, հոգեբանության, սոցիոլոգիայի և մշակութաբանության ուսումնասիրության առարկա:

Ինչպես գիտենք, արխայիկ հասարակություններում միֆը գիտակցության ձև էր, որի շնորհիվ ոչ միայն տեղի էր ունենում շրջապատող աշխարհի արտացոլում, այլև ձևավորվում էին սոցիալական խմբերի գործունեության հիմքը կազմող որոշակի նորմեր և կողմնորոշիչներ: Սոցիալական կյանքն ու զգացմունքներն ամբողջովին դիցականացված էին, ինչը առավել ակնառու էր դրսևորվում հատկապես այն ժամանակ, երբ հասարակությունը հայտնվում էր անսպասելի, անկանխատեսելի կամ վտանգավոր իրավիճակներում: Կարելի է նաև ասել, որ հին դասական միֆերն ունեին սեփական «տրամա-

բանությունը»։ ճախնադարյան մարդը կարծես թե իրեն չէր առանձնացնում շրջապատող աշխարհից և սոցիալական միջավայրից։ Բացի այդ, մտածողությունը դիֆուզ էր, ինչը նշանակում է, որ այն գրեթե չէր տարանջատվում զգացմունքային և գերզգայական շերտերից։ Սրա արդյունքն էր բնական և սոցիալական երևույթների նույնականացումը, երբ մարդկային հատկությունները տարածվում էին բնության վրա, իսկ դիցաբանական ճախնիներին և մարդկանց վերագրվում էին բնական օբյեկտների որակներ։ Այս ամենին զուգահեռ դիցաբանական աշխարհայացքը համալրվում էր խիստ սիմվոլիկ չափումներով, իսկ գործողություններին հաղորդվում էին խորհրդագործական հատուկ իմաստ ու բովանդակություն։

Հետագայում՝ իրականության ռացիոնալացման ընթացքում, դիցաբանական գիտակցությունն աստիճանաբար քայքայվեց ու, սկսած յասպերսյան «*առանցքային ժամանակից*», երբ ուրվագծվեց մարդկության պատմական համընդհանուր ուղին, դասական միֆը դադարեց մեզ թելադրել աշխարհայացք¹։ Սակայն դիցաբանականը չանհետացավ, այլ փոխակերպվեց և «վերահաստատվեց» սոցիալական հարաբերություններում։ Միգուցե զարմանալի թվա, որ մարդը չկարողացավ վերջնականապես հաղթահարել միֆը, բայց եթե հիշենք Ֆ. Նիցշեին ու տեղավորենք հարցադրման շեշտադրումը *կարողությունից* դեպի *ցանկություն*, ապա ամենը կարծես կդառնա ավելի քան պարզ. *մարդը չհաղթահարեց միֆը, որովհետև չցանկացավ կորցնել կյանքի իմաստը*²։ Տվյալ պնդումը հստակեցնելու համար հիշեցնենք, որ իր աշխատություններից մեկում Ֆ. Նիցշեն վերաիմաստավորում է Սոկրատեսի (ինչպես նաև՝ նրան հաջորդած Պլատոնի և Արիստոտելի) փիլիսոփայությունը՝ հայտարարելով, որ իր ռացիոնալիզմով սոկրատիզմը քայքայեց անտիկ դիցաբանական աշխարհընկալումը ու իր հեզմանքով սպանեց այն՝ չառաջարկելով փոխարենը ոչինչ³։ Ըստ Ֆ. Նիցշեի՝ Սոկրատեսի առաջարկած ռա-

¹ Տե՛ս **Ясперс К.** Смысл и назначение истории. М., Изд-во «Республика», 1994, էջ 32-50։

² Տե՛ս **Ницше Ф.** Рождение трагедии из духа музыки. М., Изд-во «AD MARGINEM», 2001, էջ 49-69։

³ Տե՛ս նույն տեղում։

ցիոնալ գիտելիքը կարող էր բացահայտել միայն այն սպանիչ ճշմարտությունը, որ կյանքն անիմաստ է: Եվ հենց այս ճշմարտության բացահայտումը կանխորոշեց հունական մշակույթի վախճանը, ինչպես և կկանխորոշի ցանկացած այլ մշակույթի ավարտ, եթե վերջինս, հետևելով սոկրատեսյան ավանդույթին, հայտարարի, որ կյանքի կառուցման նախադրայինը ռացիոնալ են: Ֆ. Նիցշեի համոզմամբ՝ սկեպտիցիզմը ոչնչացնում է միֆը՝ ոչնացնելով նաև չիմացությունը, բայց միայն վերջինն է տալիս մարդուն կյանքի ուժ և այդ կյանքին հաղորդում է իմաստ⁴:

Եվ այսպես. փոխակերպվելով, միֆը պահպանվեց ու շարունակեց մնալ սոցիալական իրականության կառուցարկման կարևոր ձևերից մեկը:

Ինչպես գիտենք, մարդու սոցիալական կեցությունը իր գոյության հիմնական առանցքներից է, որը մշտապես պահանջում է սոցիալական կողմնորոշում և սոցիալական հարմարում (ադապտացիա): Սոցիալական կողմնորոշումն ու հարմարումը ենթադրում են հասարակական վարքի այնպիսի կարևոր հիմքեր, որոնք թույլ են տալիս գնահատել իրավիճակը և գործել ըստ մարդու պահանջմունքների, հնարավորություններին և կարողություններին ուղղված նպատակների: Կարող ենք նաև ասել, որ հարմարումը սոցիալական կողմնորոշման արտաքին շերտն է, մինչդեռ սոցիալական կողմնորոշման ներքին բաղադրիչներն են որոշակի գիտելիքների, նորմերի, արժեքների համակարգերի յուրացումը և անձնային ու սոցիալական որակների մշակումը: Սա նշանակում է, որ մարդը միշտ յուրացնում է սոցիալական փորձն ու ձգտում է ձևավորել աշխարհի մասին ընդհանրական պատկերացում: Սակայն այս գործընթացները չափազանց բարդ ու բազմաշերտ են, քանի որ, ինչպես հասկացանք, ենթադրում են ոչ միայն աշխարհի ռացիոնալ իմաստավորման ուղիներ, այլև ընկալման իռացիոնալ տարրեր: Միաժամանակ, թե՛ ռացիոնալ, թե՛ իռացիոնալ ընկալումը գերծ չէ իրականության «շեղված» և ինչ-որ տեղ «պատրանքային» արտացոլումից, ինչի շնորհիվ էլ

⁴ Տե՛ս Яцене К., նշվ. աշխ., էջ 19:

ստեղծվում են սոցիալական միֆերը: Բայց սխալ կլինի պատկերացնել միֆը զուտ որպես պատրանք կամ իրականության աղավաղում. միֆի կենսունակությունը ստիպում է ավելի լուրջ մոտենալ հարցին և դիտարկել այն մարդու կեցության իմքերի համատեքստում:

Ալեքսեյ Լոսևի «Միֆի դիալեկտիկա»-ն

Միֆի «հավերժության գաղտնիքը» բացահայտելու համար կարևոր է ծանոթանալ ռուս փիլիսոփա Ալեքսեյ Լոսևի «Միֆի դիալեկտիկա» աշխատությանը, որտեղ հեղինակը կոչ է անում հրաժարվել միֆի ուսումնասիրության «ավանդական» մեթոդներից և չդիտարկել այն միայն իռացիոնալի և ռացիոնալի հակադրության համատեքստում: Ա. Լոսևը նաև խնդրում է չսահմանափակվել այն հայտարարությամբ, թե միֆը մշտապես զուգորդվում է երևակայական, մտացածին աշխարհի և գգայականության հետ: Նա ստիպում է ավելի «ազնվորեն» մոտենալ միֆին ու փորձել խորքից հասկանալ վերջինիս բնույթը. պետք է փոխել միֆի ուսումնասիրության մեթոդաբանությունն ու դիտարկել այն ոչ թե գիտական մեթոդների օժանդակությամբ, ուսումնասիրել այն ոչ թե կրոնական կամ գեղարվեստական աշխարհայացքի տեսանկյունից, այլ կարողանալ տեսնել միֆը ներսից՝ «դիցաբանական հայացքով»: Հետևելով ուսումնասիրության հենց այս մեթոդաբանությանը՝ Ա. Լոսևն առանձնացրեց հետևյալ հիմնական դրույթները⁵.

ա) Միֆը ֆիկցիա կամ ֆանտաստիկ հնարանք չէ: *Դիցաբանության ուսումնասիրության գրեթե բոլոր «գիտական» մեթոդների մոլորությունը պետք է մի կողմ դրվի: Պարզ է, որ եթե դիցաբանության նկարմամբ կիրառենք գիտական մոտեցում, ապա այդ դեպքում միֆը կլինի հնարանք, հորինվածք: Բայց մենք կդիտարկենք միֆը ոչ թե որևէ գիտական, կրոնական, գեղարվեստական աշխարհայացքի, այլ հենց իր՝ միֆի տեսանկյունից, միֆի «աչքերով»:* Դիցաբանա-

⁵ См.у **Лосев А.** Диалектика мифа // Опыты: Литературно-философский ежегодник, М., Изд.-во «Советский писатель», 1990, т.2 137-174:

կան գիրակցության համար միֆը բնավ պարբանք, ֆիկցիա, հորինվածք կամ երևակայության խաղ չէ, այլ չափազանց կոնկրետ, առավելագույնս ինքնենախիլ և խորապես լարված իրականություն: Այն մութի և կյանքի համար չափազանց անհրաժեշտ կարեգործիա է, որը հեռու է ցանկացած պարահականությունից և կամայականությունից: Ա. Լոսերն նշում է, որ նույնիսկ XVII-XIX դարերի գիրության համար իր սեփական կարեգործիաներն այնքան իրական չէին, որքան դիցաբանական գիրակցության համար՝ իր կարեգործիաները: Այսպես, օրինակ, Ի. Կանյորը գիրության օբյեկտիվությունը կապում էր տարածության, ժամանակի և բոլոր կարեգործիաների սուբյեկտիվության հետ: Ավելին՝ այս սուբյեկտիվիզմով էլ նա փորձում էր հիմնավորել գիրության «ռեալիզմը»: Ըստ Ա.Լոսերի, Ի.Կանյորի օրինակը ցույց է տալիս, թե որքան քիչ էր եվրոպական գիրությունը գնահատում իրականությունը և սեփական կարեգործիաների օբյեկտիվությունը:

բ) Միֆը իդեալական կեցություն չէ: Ա. Լոսերն շեշտում է, որ տվյալ դեպքում «իդեալական կեցություն» ասելով պետք է հասկանալ ոչ թե ամենալավը, կարարյալը կամ վեհը, այլ ուղղակի իմաստալիք: Յուրաքանչյուր իր ունի իմաստ ոչ թե նպատակի, այլ առկա կարևորության տեսանկյունից: Այսպես, օրինակ, տունն այն կառույցն է, որը նախատեսված է մթնոլորտային երևույթներից մարդուն պաշտպանելու համար: լամպն այն սարքն է, որն օգտագործում են լուսավորության համար: Պարզ է, որ իրի իմաստը ինքնին իրը չէ, այլ վերջինիս վերացական հասկացությունը, վերացական գաղափարն ու մտածական նշանակությունը: Իսկ արդյո՞ք միֆը նույնպիսի իդեալական-վերացական կեցություն է: Ըստ Ա.Լոսերի՝ ոչ: Մաքուր, վերացարկված միտքն ամենաքիչն է մասնակցում միֆի սրտեղծմանը: Դեռ Վիլհելմ Վունդտն է ուշադրություն դարձրել այն հանգամանքին, որ լինելով այս կամ այն կենսական պահանջմունքների կամ չգրումների դրսևորում՝ միֆն իր հիմքում կրում է աֆեկտիվ տարր, ու վերջինիս սրտեղծման համար նվազագույնը մտավոր ճիգ կամ ջանք է պահանջվում: Միֆը գաղափար կամ հասկացություն չէ, այլ կյանքն է՝ իր բոլոր ակնկալիքներով ու վախերով, հույ-

սերով և հիասթափություններով, նյութապես իրական է և մարմնական:

զ) Միֆը գիտական (պարզունակ գիտական) կառուցվածք չէ, այլ սուրյեկիր-օբյեկտային կենդանի փոխհաղորդակցություն, որն ունի իր՝ զուր միֆական ճշմարտությունը, սկզբունքային օրինաչափությունն ու կառուցվածքը:

դ) Միֆը մետաֆիզիկական կառուցվածք չէ: Երբեմն նկատվում է դիցաբանականի և մետաֆիզիկականի նույնացումը, և սա առաջին հերթին պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ թե՛ մետաֆիզիկական, թե՛ դիցաբանությունը խոսում են արտասովորի, «այնկողմնային» մասին: Սակայն, ըստ հեղինակի, եթե մետաֆիզիկան նստորալիստական փեսություն է գերզգայական աշխարհի մասին, ապա միֆն ավելի շար գգայական կեցություն է: Բացի այդ, մետաֆիզիկական գիրություն է կամ էլ գոնե փորձում է լինել այդպիսին, մինչդեռ միֆը երբեք չի ձգտում գիրականություն:

ե) Միֆը ո՛չ սխեմա է, ո՛չ էլ այլաբանություն. միֆը սիմվոլ է և միայն որպես սիմվոլ կարող է պարունակել սխեմատիկ կամ այլաբանական շերտեր:

զ) Միֆը պոետիկ ստեղծագործություն չէ, բայց իր ներկայանվածությամբ ենթադրում է մեկուսացած և իրենց բնությով բնորոշված վերացական առարկաների մերձեցումը մարդկային սուրյեկտին առնչվող բնագոյային-ինտուիտիվ և պրիմիտիվ-կենսաբանական ոլորտին:

Ամփոփելով այս վեց հիմնական թեզերը՝ Ա. Լոսեր շեշտում է, որ միֆի կենտրոնում միշտ առկա կեցությունն է, որպես առանց-նացվում է սուրյեկիր-օբյեկտային իրական, կենսական փոխհաղորդակցման ոլորտը (այլ կերպ ասած՝ այն ոլորտը, որպես կանգնածունքի, կամքի, աֆեկտների սուրյեկտն ու օբյեկտը): Միաժամանակ միֆը վերցնում է սովորականից և առօրեականից օգտարվածն ու ներկայանում որպես սիմվոլիկ կերպով տրված «կյանքի ինտելիգենցիա» (նշենք, որ «ինտելիգենցիա» տերմինն այսպես օգտագործվում է ոչ թե սոցիալական, այլ գործառական (ֆունկցիոնալ) իմաստով և ենթադրում է մտքի ճանաչողական

ակր): Եվ եթե միֆը սիմվոլիկ կերպով Կրթված ինքնակրթված է, ապա անհր, ըստ Ա. Լուսի, սիմվոլիկ կերպով իրականացված ինքնակրթված է: Արդյունքում, հեղինակը համոզում է մի կարևոր հզորակացության. միֆն անհնային կեցությունն է կամ էլ անհի կեցության կերպարը: Եվ, լինելով այդպիսին, այն մեզ երբեք չի լքում:

Դաս 2

Դասական և սոցիալական միֆերի համեմատությունը:

«Սոցիալական միֆ» հասկացությունը

Վերադառնալով սոցիալական միֆի բնույթին ու բովանդակությանը՝ նշենք, որ այն հասկանալու կարևոր մեթոդներից է վերջինիս համեմատությունը դասական միֆի հետ:

Նախ՝ արձանագրենք, որ արխաիկ և ժամանակակից միֆերի հիմնական տարբերությունն այն է, որ առաջին շարքը, ինչպես արդեն հասկացանք, տեղավորվում է տիեզերաբանական (կոսմոլոգիական), իսկ մյուսը՝ սոցիալական մոդելի շրջանակներում: Թեև պետք է նշել, որ որոշ հեղինակներ կարծում են, թե դասական և ժամանակակից միֆերի միջև տարբերությունները հարաբերական են, և դրանց փոխազդեցությունն ակնհայտ է. մի կողմից՝ բազմաթիվ իրադարձություններ, որոնք հետագայում դիցականացվել են, կարող էին տեղի ունենալ, մյուս կողմից՝ ժամանակակից սոցիալական միֆերն ակտիվորեն օգտագործում են արխաիկ միֆերին հատուկ «գործիքներ» (ինչպիսիք են, օրինակ, ծեսերը)⁶:

Ի տարբերություն տարերայնորեն ձևավորվող դասական միֆերի՝ հաճախակի շեշտվում է սոցիալական միֆերի արհեստական բնույթը: Սա պայմանավորված է նրանով, որ սոցիալական միֆերը, որպես կանոն, ստեղծվում են նպատակադրված՝ ելնելով սոցիալական խմբերի քաղաքական կամ առևտրային որոշակի շահերից: Բացի այդ, պետք է նշել, որ ժամանակակից սոցիալական միֆերի դեպ-

⁶ Стів Кэмпбелл Д. Сила мифа, - СПб.: Изд-во «Питер», 2019, էջ 21-24:

քում բացակայում է դիցաբանական հայացքների ամբողջական համակարգը, և առաջանում են այլընտրանքային առանձին համակարգերի փոխադեցությունները, դիցարարությանը նպաստող աղբյուրների բազմազանությունն ու դիցարարության նոր տեխնոլոգիաների կիրառումը: Կարող ենք ասել, որ գործ ունենք տարատեսակ միֆերի հետ, որոնցից յուրաքանչյուրը ոչ միայն կոնկրետ սոցիոմշակութային, այլև հոգեբանական իրավիճակում իրացվող որոշակի գաղափարախոսության մաս է: Հաշվի առնելով նաև վերջին հանգամանքը՝ ընդգծենք, որ սոցիալական միֆն առաջին հերթին կոլեկտիվ հույզերի, ապրումների, վախերի և սպասելիքների վրա հիմնված գաղափարախոսական մի կառուցվածք է, որը, միավորելով հասարակության բարոյագիտական, գեղագիտական, քաղաքական կոդմոորոշումները, իր ազդեցությունն է թողնում իրականության մասին ամբողջական պատկերացումների վրա: Հասկանալի է, որ սոցիալական միֆերը գործում են մշտապես, սակայն լինում են իրավիճակներ, երբ դրանք ակտիվանում են: Որպես կանոն՝ թվարկված հոգեբանական վիճակները դրսևորվում են հասարակության համար սահմանային, անցումային, ճգնաժամային փուլերում, որոնք առաջին հերթին բնութագրվում են անորոշությամբ և անկանխատեսելիությամբ (հիշեցնենք, որ արխայիկ միֆերի «սոցիալականացումը» նման պայմաններում նույնպես ակտիվանում էր):

Խոսելով սոցիալական միֆերի մասին՝ պետք է նշենք, որ դրանք (ծեսերի և տարատեսակ դիցածին գործոնների հետ մեկտեղ), իհարկե, սոցիալական դիցաբանության պրաքսեոլոգիական (գործնական) տարր են: Սակայն շեշտենք, որ բացի պրաքսեոլոգիական ենթահամակարգերից՝ սոցիալական դիցաբանությունն ընդգրկում է նաև գոյաբանական, իմացաբանական և արժեբանական ենթահամակարգեր՝ իրենց համապատասխան տարրերով: Մասնավորապես, գոյաբանական ենթահամակարգն առանձնացնում է ժամանակի և տարածության, մասի և ամբողջի, պատճառահետևանքային կապերի մասին եղած պատկերացումները: Իմացաբանական տարրն ամփոփում է դիցական-դիցաբանական գիտակցությունը՝ դիցարարության և դիցականացման դրսևորումներով, իսկ արժեբանականի տարրի

շրջանակներում առաջ են գալիս հավատի, խորհրդավորի և աշխարհիկի մասին մեր պատկերացումները:

Նշենք նաև, որ սոցիալականության նկարագիրը՝ սոցիալական դիցաբանության ներգրավվածությամբ, կախված է նրանից, թե պատմական և սոցիոմշակութային տվյալ ժամանակահատվածում հասարակության մեջ կոնկրետ որ միջերն են գործառում:

Սոցիալական միջի գործառույթները

Սոցիալական միջերի էությունը հասկանալու համար չափազանց կարևոր են վերջիններիս գործառույթները: Բազմաթիվ գործառույթներ ունիվերսալ են՝ հատուկ թե՛ արխաիկ, թե՛ ժամանակակից միջերին: Դրանց թվում են աշխարհայացքային, ճանաչողական, արժեքաճանական, գեղագիտական, հաղորդակցական, նորմատիվ, պրաքսեոլոգիական գործառույթները:

Աշխարհայացքային գործառույթ. սա այն դեպքն է, երբ դիցաբանական գիտակցությունը ձևավորում է պատմամշակութային կոնկրետ ժամանակաշրջանի մարդու պատկերացումներն աշխարհի մասին, կամ էլ երբ միջը մեկնաբանվում է որպես գիտակցության մի այնպիսի հատուկ մոդուս, որն առաջ է քաշում իրականության ընկալման համատեքստը:

Հոգեբանական գործառույթ. սա այն դեպքն է, երբ միջը հանդես է գալիս որպես իրականությանը հարմարվելու հնարավորություն կամ միջոց, թույլ է տալիս զգալ մարդու առնչությունն իրեն շրջապատող աշխարհին և ինչ-որ իմաստով կարգավորում է «մարդ-բնություն» և «մարդ-մարդ» հարաբերությունները:

Իմաստակերտման գործառույթ. երբ միջը պայմանավորում է մշակութային իմաստների ստեղծումը և թույլ է տալիս մարդուն տեղավորվել իմաստային իրականության հատուկ հարթակներում: Միջը միշտ ստեղծում է իմաստային այնպիսի մատրիցա, որը իրացվում է սոցիոմշակութային կոնկրետ համատեքստում:

Արժեքաճանական (աքսեոլոգիական) գործառույթ. երբ միջը հաղորդում է որոշակի արժեքների սանդղակ և դիտարկվում է որպես

բնական և սոցիալական միջավայրի աքսետլոգիական մեկնաբանության եղանակ:

Կարգավորիչ գործառույթ. երբ միֆը ստեղծում է վարքի մոդելներ և ունակ է ձևավորելու բարոյական սկզբունքներ, որոնք կգործեն հասարակական հարաբերությունների կազմակերպման մեխանիզմի շրջանակներում:

Միավորող (ինտեգրող) գործառույթ. սա այն դեպքն է, երբ միֆը, մասնակցելով հասարակական գիտակցության ձևավորմանն ու առաջարկելով մույնականացման սկզբունքներ, նպաստում է հանրության միասնությանն ու ամբողջականությանը:

Միֆերի փախարանությունը

Նկատեցինք, որ սոցիալական միֆերն ունեն կոնկրետ նպատակներ, այսինքն կատարում են որոշակի գործառույթներ, որոնց հիման վրա կարող է նաև ուսումնասիրվել միֆերի փախարանությունը: Այս հիմքով, մասնավորապես, առանձնացվում են.

1. *Կայունացնող միֆեր*. սրանց շնորհիվ հասարակությունը կարողանում է բավականին հաջող հաղթահարել իր համար բարդ փուլերը:

2. *Ապակայունացնող միֆեր*. սրանք հիմնականում կիրառվում են հասարակությունը մասնատելու և սեփական նպատակներն իրագործելու համար:

3. *Միավորող միֆեր*. սրանք նպաստում են հասարակական որոշ ուժերի կամ ընդհանրապես ողջ հասարակության համախմբմանը՝ որոշակի խնդիրների լուծման նպատակով:

4. *Մեկուսացնող միֆեր*. սրանց նպատակն է, ընհակառակը, հասարակության մի մասի առանձնացումը (որպես կանոն՝ բռնություն կատարելու նպատակով):

5. *Կլանող (աքսորբացնող) միֆեր*. սրանց անհրաժեշտությունն առաջանում է, օրինակ, մարդկանց նոր մեծ խմբերի ներթափանցման, զանգվածային էմիգրացիայի կամ պետական նոր միավորների առաջացման դեպքում:

6. *Հաղորդակցական միջեր.* սրանց հիմքում գործողություններն ուղղորդող կարծրատիպն է, որը նպաստում է տեղեկատվություն մշակելու ակտիվացմանն ու ստիպում է կայացնել որոշում՝ հաճախ արհամարհելով տվյալ միջի բովանդակությունից դուրս գտնվող տարրերն ու իրավիճակի խորքային վերլուծությունը:

Բացի այդ, միջերը կարող ենք դասակարգվել ըստ դրսևորման ձևերի: Այստեղ կարելի է առանձնացնել *քացսհայր* (խոսքը ժողովրդական բանահյուսության սյուժեների և կերպարների մասին է) և *քաքնված միջեր* (շրջապատող աշխարհի մասին հասարակության սուբյեկտիվ պատկերացումների մի հատված է, որը կարող է ունենալ գաղափարախոսական, կրոնական կամ քաղաքական բնույթ): Հասարակությունն ընկալում է այդ միջը որպես շրջապատող աշխարհի օբյեկտիվ արտացոլում, և այդպիսի միջերի կիրառումը տեղեկատվական-հոգեբանական ազդեցության տեսանկյունից հնարավորություն է տալիս հասնել տարաբնույթ նպատակների): Կարող ենք դիտարկել նաև *երկարարև և տարանվող (ֆուկտուացիոն) միջեր.* առաջինները կոնկրետ հասարակությունների դիցաբանության հիմքն են և առանձնանում են կայունությամբ, իսկ մյուսները առաջ են գալիս և ակտիվանում են կոնկրետ իրավիճակներում և երբեմն կարող են խորքային ազդեցություն չունենալ:

Արտաքին միջերը վերաբերում են այլ հասարակությանը, տարածաշրջանին կամ պետությանը, իսկ *ներքին միջերի* հիմքում ընկած են տվյալ հասարակության իրական կյանքի ավանդույթները: Կան նաև *համաշխարհային (գլոբալ), տարածաշրջանային (ռեգիոնալ), միջպետական և համապետական միջեր:* Համաշխարհային միջը հավասարապես արդիական է ինչպես հասարակության ներսում, այնպես էլ դրանից դուրս և դրվում է պետության արտաքին և ներքին քաղաքականության գաղափարախոսության հիմքում: *Տարածաշրջանային միջերն* ունեն վառ արտահայտված քաղաքական բնույթ և, որպես կանոն, ուղղված են տարածաշրջանում ազդեցության ոլորտների բաժանմանը: *Միջպետական միջերը* սպասարկում են կոնկրետ նախաձեռնություններ՝ երկու կամ մի քանի պետությունների առնչությամբ: Դրանք կարող են շատ տարաբնույթ լինել. օրի-

նակ՝ ուղղված կայունացմանն ու հարաբերությունների զարգացմանը կամ էլ հասկառակը՝ երկու պետության ժողովուրդների օտարմանն ու թշնամացմանը: Համապետական միֆերը ձևավորվում են որոշակի պետության ներսում և ազդում են ազգի աշխարհայացքային կողմնորոշման վրա: Նշված միֆերը կարող ենք անվանել նաև կոլեկտիվ միֆեր, որոնք հաճախ գործում են բավականին պարզ՝ «յուրայինն ու օտարը» սխեմայի շրջանակներում:

Միֆերի բազմազանությունը վկայում է նաև, որ դրանք կարող են բաժանվել ըստ կրող սուբյեկտի և լինել *անհատական ու կոլեկտիվ*: Կարելի է դասակարգել նաև ըստ գործառնության ոլորտի՝ *քաղաքական, սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական, գիտական, տեխնոլոգիական, մարդաբանական և այլ տեսակների*: Բոլոր միֆերը հնարավոր է դիտարկել նաև արժեքական մոտեցման շրջանակներում և առանձնացնել *դրական (պոզիտիվ) միֆեր*, որոնք միավորում, ներդաշնակում են հասարակական գիտակցությունն ու նպաստում ճգնաժամային իրավիճակների հաղթահարմանը; *ապակառուցողական (դեսարուկտիվ) միֆեր*՝ որոնք բնույթով մանիպուլյատիվ են, առաջացնում են ատելություն, անվստահություն և թշնամանք; և հարաբերականորեն *չեզոք միֆեր*, որոնցից է, օրինակ, այլմոլորակայիններին վերաբերող միֆերը: Եվ, վերջապես, թվարկված բոլոր միֆերը կարող ենք դիտարկել նաև ըստ ծագումնաբանության և բաժանել դրանք երկու խմբի՝ առանձնացնելով *գենեզիսի բնական և արհեստական հիմքերը*:

Սոցիալական միֆերի տիպաբանությունից ակնհայտ է դառնում, որ դրանց մեծ մասը ենթադրում է տեղեկատվական-հոգեբանական ազդեցության գործոններ, որոնք միտված են հասարակության մեջ սոցիալական համապատասխան ռեակցիայի առաջացմանն ու ցանկալի պատկերացումների ձևավորմանը: Այս նպատակների իրագործման համար չափազանց հաճախ ակտիվացվում է միֆի գրավչությունը, որի շնորհիվ այն է՛լ ավելի խորքային ազդեցություն է թողնում զանգվածների գիտակցության վրա:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Ներկայացնել միֆի էությունն ըստ Ա. Լոսևի:
2. Վերլուծել «նիցարանության փիլիսոփայության» հնարավորության հարցն ըստ Է. Կասիրերի:
3. Ներկայացնել արխաիկ և ժամանակակից նիցարանության տարբերությունները:
4. Ներկայացնել սոցիալական միֆերի օրինակներ՝ ըստ դրանց գործառության և տիպարանության:

Լրացուցիչ գրականություն:

1. **Ионин Л.Г.** Социология культуры. М., Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004.
2. **Кассирер Э.** Философия символических форм. Т. 2-ой, Мифологическое мышление, Изд.-во «Университетская книга», 2001.
3. **Кэмпбелл Д.** Сила мифа. СПб.: Изд.-во «Питер», 2019.
4. **Леви-Стросс К.** Структурная антропология. М., Изд.-во «ЭКСМО-Пресс», 2001.
5. **Лосев А.** Диалектика мифа // В кн. Опыты: Литературно-философский ежегодник, М., Изд.-во «Советский писатель», 1990.
6. **Мелетинский Е.** Поэтика мифа. М., Изд.-во «Академический проект», 2012.
7. **Ницше Ф.** Рождение трагедии из духа музыки. Изд.-во «Азбука-Классика», 2022.
8. **Хюбнер К.** Истина мифа, Изд.-во «Республика», 1996.
9. **Элиаде М.** Аспекты мифа. М., Изд.-во «Академический проект», 2010
10. **Ясперс К.** Сущность и назначение истории. М., Изд.-во «Республика», 1994.

***Թեմա 2. Դիցածին գործոններն ու միֆի կառուցվածքը
Ծիսականությունը որպես սոցիալական միֆերի հիմք: Ծեսի
սահմանումները, տեսակներն ու գործառույթները: Նշանակ
(սիմվոլ) և սիմվոլագում: Դիցաբանական սիմվոլացման
առանձնահատկությունները: Ծեսը որպես դիցականացման
գործիք Միֆը որպես ծիսականացման գործիք***

Դաս 3

*Ծիսականությունը որպես սոցիալական միֆերի հիմք: Ծեսի
սահմանումները, տեսակներն ու գործառույթները*

Սոցիալական դիցաբանության կարևոր տարր են ծեսն ու ծիսականացումը: Պետք է նշել, որ ծիսականացման և սոցիալական միֆերի ազդեցությունը երկկողմանի է. ծիսականացումը կարող է նպաստել սոցիալական միֆերի ստեղծմանը, իսկ սոցիալական միֆերը՝ կյանքի ծիսականացմանը:

Ծես ասելով տվորաբար հասկանում են գործողությունների ստանդարտ և կայուն հաջորդականություն, որն ունի արարողակարգային բնույթ: Ընդ որում ժամանակակից խոսույթում հաճախ ենթադրվում է, որ ծեսն ընդամենը ձևական արարողություն է. դա նշանակում է, որ ծեսին մասնակցող անհատը իրականում տվյալ ծեսին վերագրվող արժեքների և իմաստների կրողը չէ⁷:

Ծիսականության վերաբերյալ կարևոր հետազոտություն է կատարել գերմանացի փիլիսոփա և սոցիոլոգ Գեորգ Ջիմելը, որը փորձում էր պարզաբանել ծիսականությունից բացարձակապես գուրկ՝ «մաքուր ձևերի» առկայության հարցը: Ուսումնասիրելով սոցիալական վարքի տարատեսակ դրսևորումները՝ Գ. Ջիմելն այս հարցում հանգեց եզրակացության, որ այսպես կոչված «մաքուր ձևեր» գրեթե չկան, և մարդկանց գործողությունների մեծ մասը, գուրկ լինելով հուզական և հոգատարության ծանրաբեռնվածությունից, ծիսական

⁷ См. **Ионин Л.Г.** Социология культуры. М., Изд.-во. «Дом ГУ ВШЭ», 2004, էջ 166-180:

բնույթի է⁸: Կարող ենք ասել, որ կյանքի ծիսականացման շարունակականությունն ապացուցում է, որ ծեսը մարդու գոյության ու իրականության կառուցարկման հիմնարար եղանակներից մեկն է, որը ակտիվորեն նպաստում է նաև այդ իրականության ձևայնացմանը, ինչն էլ իր հերթին փաստում է ծիսականացման և դիցականացման կապը:

Ինչպես սոցիալական միջերը, այնպես էլ ծեսերը բաժանվում են տեսակների և ունեն որոշակի գործառույթներ: Ծեսերի ուսումնասիրության և դասակարգման գործում մեծ ներդրում ունի ֆրանսիացի փիլիսոփա, սոցիոլոգ Էմիլ Դյուրկհեյմը: Նա չափազանց կարևորում է իրականության բաժանումը «սրբազան» և «աշխարհիկ» մակարդակների, ինչն ընդհանրապես հատուկ է մարդու գիտակցությանը. գիտակցությունը մշտապես կարողանում է զուգահեռաբար արձանագրել մի կողմից՝ առօրյան, միապադառնալով ու ձանձրալին, մյուս կողմից՝ վեհն ու արտասովորը: Է. Դյուրկհեյմի համակարգում «սրբազանը» հասարակականի, կոլեկտիվի մակարդակն է, իսկ աշխարհիկը՝ անհատականի: Այս երկու «աշխարհների» համատեքստում հեղինակը ծեսերը բաժանում է երկու խմբի՝ դրական և բացասական: Դրականն այն ծեսերն են, որոնք նպաստում են այս երկու աշխարհների մերձեցմանն ու հմարավորություն են տալիս հաղորդակցվելու «սրբազանին», իսկ բացասական ծեսերը ներկայանում են որպես արգելքների համակարգ՝ կոչված խստորեն բաժանելու այս երկու աշխարհները⁹: Այստեղ ուշադրություն դարձնենք այն փաստին, որ մարդու համար այսպես կոչված «սրբազան», «այնկողմնային», «զուգահեռ» աշխարհների առկայությունը էկզիստենցիալ տեսանկյունից կարծես կենսական անհրաժեշտություն է, քանի որ մարդը միշտ ունի անավարտության զգացում և բազմաթիվ տարբեր հարթակներում կամ ձևաչափերով մշտապես փնտրում է սեփական շարունակությունը. մարդն ուզում է ամբողջանալ: Այս տեսանկյունից ծեսերը հենց այն երևույթներն են, որոնք գործում են «աշխարհների

⁸ Стѣ Зиммель Г. Общение. Пример чистой или формальной социологии // Социологические исследования. 1984. #2:

⁹ Стѣ Ионин Л.Г., 62վ. աշխ., Социология культуры, էջ 180-184:

սահմանին»՝ ապահովելով մարդու մոտ այդ աշխարհների փոխկապակցվածության և «այլ» աշխարհին հաղորդակից լինելու հնարավորության զգացողությունը:

Ինչ վերաբերում է ծեսերի տիպաբանությանը, ապա այն իրականացնում են տարբեր հիմքերով: Մասնավորապես, ըստ մույն Է. Դյուրկհեյմի, առանձնացվում են *մոզական և կրոնական ծեսեր*: Ընդ որում մոգության և կրոնի տարբերության հարցում հեղինակը մույնպես կիրառում է անհատականի և կոլեկտիվի հարաբերությունն ու պնդում, որ մոգությունն ունի անհատական բնույթ, քանի որ ուղղված է անհատի որոշակի նպատակներին, իսկ երկրորդը՝ կրոնը կոլեկտիվ բնույթի է, հասարակական է: Առանձնացնում են նաև *ճգնաժամային (համապարսպական իրավիճակներում կարարվող), օրացուցային, ներկայացման (ուղղված փոխհարաբերությունների ակտիվացմանը), խուսափողական (ուղղված վարքի սահմանափակմանը), ազգակցության, անցման (կապված, մասնավորապես, կարգավիճակի և ինքնության փոփոխության հետ) և քաղմաթիվ այլ ծեսեր*: Այնուամենայնիվ, անկախ դրանց առանձնահատկությունից, կառուցվածքային ու գործառնական տեսանկյունից բոլոր ծեսերն ունեն ընդհանրություն: Մեր կողմից արդեն հիշատակված այն փաստը, որ իրականության ծիսականացումը միշտ կրում է «աշխարհներին շարունակականության և փոխլրացման» գաղափարը, ակնհայտ է դարձնում ծեսի ու ծիսականացման դերը երևույթների դիցականացման գործընթացներում: Ավելին, կարելի է ասել, որ ծեսն ինքնին դիցաբանական «հաղորդագրության» հիմնական կրողներից է: Նշենք, որ «հաղորդագրություն» հասկացության օգտագործումն այստեղ պատահական չէ և նպատակ ունի շեշտել թե՛ ծեսի, թե՛ միֆի «լեզվաբանական օբյեկտ» լինելու փաստը, որը մանրակրկիտ նկարագրված է ֆրանսիացի փիլիսոփա Կլոդ Լևի-Ստրոսի կողմից: Ենթադրվում է, որ որպես այդպիսին՝ երկուսն էլ պետք է ունենան իրենց կառուցվածքը, որն ամփոփված է նշանային համակարգերում (սոցիալական միֆերի շրջանակում բոլոր տեսակի ծեսերը հիմնականում օգտագործվում են որպես սիմվոլիկ բնույթի մի գործողություն, որը կարող է ազդել իրականության վրա և օգնել իրագործելու նպատակներ

րը): Որպես կանոն, ծեսերի միջոցով կատարվող իրավիճակի սիմվոլիկ փոփոխությունը սոցիալական այս կամ այն միֆի ակտիվացման կարևոր գործիք է դառնում: Նման գործընթացներն ու երևույթները թե՛ կառուցվածքային, թե՛ գործառնական տեսանկյունից ավելի լավ պատկերացնելու համար առաջ է գալիս «նշան», «նշանակ» և «սիմվոլացում» եզրույթների բացատրության անհրաժեշտություն:

Նշանակ (սիմվոլ) և սիմվոլացում:

Դիցաբանական սիմվոլացման առանձնահատկությունները

Եվ այսպես, ծիսականացման և դիցանականացման գործընթացներում չափազանց կարևոր է սիմվոլը, որը կարող է մեկնաբանվել որպես հաղորդակցման և փոխադարձ համաձայնության արդյունքում ձևավորվող և սոցիալական ընդհանուր ռեակցիա առաջացնող նշան, ինչը բացառում է կոնկրետ իրավիճակներին կամ երևույթներին արձագանքելու կամայական ենթատեքստը:

Միֆի, ծեսի և նշանի կառուցվածքային կապը հասկանալու համար դիմենք ֆրանսիացի փիլիսոփա, գրականագետ Ռոլան Բարտին, որը հիշեցնում է. ցանկացած նշանագիտական համակարգում կանխադրվում է հարաբերություն երկու տարրերի՝ նշանակողի և նշանակվողի միջև: Մինչ այս հարաբերությանն անդրադառնալը հիշեցնենք, որ Ռ. Բարտը ևս սկսում է այնտեղից, որ միֆը հայտարարում է «լեզվաբանական օբյեկտ»՝ պնդելով, որ այն առաջին հերթին խոսք է, ասույթ: Սակայն ամեն մի ասույթ միֆ չէ, և այդպիսին լինելու համար անհրաժեշտ են հատուկ պայմաններ: Հիշենք, որ միֆը հաղորդակցություն կամ հաղորդակցական համակարգ է, հետևաբար այն չի կարող լինել իր, կոնվենտ կամ գաղափար. այն ընդամենը նշանակման եղանակ է՝ ձև: Հետագայում, իհարկե, կարևոր է հաստատել այդ ձևի սահմանները, կիրառման պայմանները, այդ ձևին հաղորդել սոցիալական որոշակի բովանդակություն, սակայն ի սկզբանե անհրաժեշտ է նկարագրել միֆը գուտ այդպես՝ ձևի համատեքստում:

Ըստ Ռ. Բարսի, քանի որ միֆը խոսք է, հետևաբար այդպիսին կարող է դառնալ ամենը, ինչը արժանի է պատում դառնալու: Միֆ կառուցելու համար մեզ անհրաժեշտ է ոչ այնքան հաղորդակցության առարկան, որքան հաղորդման եղանակը (այն, թե ինչպես է ներկայացվում): Այստեղից կրկին հետևում է, որ մենք կարող ենք ուրվագծել միֆի ձևական, բայց որ սուբստանցիոնալ սահմանները: Արդյո՞ք սա նշանակում է, որ ցանկացած բան կարող է դառնալ միֆ: Ռ. Բարսը համոզված է, որ այդպես էլ կա, քանի որ աշխարհի զգացմունքային, երևակայական (սուգեստիվ) ուժն անսահման է, և ցանկացած երևույթ կարելի է համել իր փակ, «անձայն» գոյությունից և վերածել խոսքի՝ դարձնելով այն հասարակությանը ընկալելի:

Այժմ փորձենք հասկանալ նշանային համակարգերի կառուցվածքը: Ռ. Բարսը պնդում է, որ յուրաքանչյուր նշանային համակարգ բաղկացած է երեք տարրերից՝ նշանակող, նշանակվող և նշան: Նշանը միավորում է առաջին երկուսը: Միտքը պարզաբանելու համար հեղինակը բերում է հետևյալ օրինակը. ես վերցնում եմ վարդերի փունջը և որոշում եմ, որ այն «կնշանակի» իմ զգացմունքները: Սիրային զգացմունքներով «ծանրաբեռնված» վարդերը մենք կարող ենք բաժանել վարդերի և զգացմունքների, քանի որ դրանք մինչև միավորվելն ու նշան կազմելը գոյություն են ունեցել առանձին: Մենք պետք է հստակ տարբերակենք վարդը՝ որպես նշանակող և որպես նշան: Նշանակողը գուրկ է բովանդակությունից, իսկ նշանը կրում է որոշակի իմաստ: Միֆը, ըստ հեղինակի, ունի այս մույն եռատարր համակարգը, սակայն տարբերությունն այն է, որ այն ստեղծվում է որոշակի նշանների հաջորդականության հիման վրա, որոնք արդեն իսկ (մինչև միֆը) գոյություն են ունեցել: Այսինքն, միֆը *երկրորդային նշանագիրական համակարգ է*, որտեղ առաջին համակարգի նշանը դառնում է ընդամենը նշանակող: Պետք է ասենք, որ դիցաբանական հաղորդագրության բոլոր նյութական կրողները (մույն ծեսը, լեզուն, լուսանկարը, գովազդը), սկսած այն պահից, երբ դառնում են միֆի մաս, հանգում են ընդամենը նշանակման գործառույթին, այսինքն՝ դառնում են միֆի կառուցման անհրաժեշտ նյութ: Դիցաբանական հաղորդագրության տարատեսակ ձևերի միասնությունն այն է, որ բո-

լորը օժտվում են լեզվական միջոցների կարգավիճակով: Դրանք բոլորն առաջնային համակարգում հանդես են գալիս որպես երրորդ տարր՝ նշան, սակայն միֆում (որը, ինչպես արդեն նշեցինք, երկրորդային համակարգ է) դառնում են առաջին տարր՝ նշանակող:

Միֆը միավորում է տարբեր կարգի օբյեկտներ և այդ պատճառով ոչ թե հավասարության, այլ համարժեքության հարաբերություն է: Սակայն, ըստ հեղինակի, պետք է հաշվի առնել, որ, ի տարբերություն առօրյա ընկալման, որը նկատում է միայն նշանակողին ու նշանակվողին, նշանագիտական համակարգերում առկա են ոչ թե երկու, այլ երեք տարրեր, քանի որ այն, ինչը մենք անմիջականորեն ընկալում ենք, ոչ թե երկու տարրերի հաջորդականություն է, այլ այդ տարրերը միավորող համահարաբերակցություն (կորելյացիա): Հետևաբար, կա նշանակող, նշանակվող և նշան. վերջինս, ինչպես արդեն հասկացանք, առաջին երկուսի զուգակցման արդյունքն է: Բնականաբար նշանակողի, նշանակվողի և նշանի միջև կան գործառնական կապեր, որոնց վերլուծությունը չափազանց բարդ է, սակայն անհրաժեշտ¹⁰:

Այսպիսով, միֆում կա երկու նշանագիտական համակարգ, որից մեկն ընդգրկում է մյուսը. մի կողմից կա *լեզու*, որը Ռ. Բարտն անվանում է «*լեզու-օբյեկտ*», և որի հիման վրա էլ միֆը կառուցում է սեփական համակարգը; մյուս կողմից՝ կա ինքը՝ միֆը, որը կարելի է անվանել *մեկրալեզու*, և որի միջոցով խոսվում է առաջին համակարգի մասին: Մետալեզվի վերլուծությունը չի պարտադրում «լեզու-օբյեկտի» առանձնահատկությունների ուսումնասիրություն, քանի որ լեզվական նշանը տվյալ դեպքում դիտարկվում է սոսկ այն դերի տեսանկյունից, որը վերջինս դրսևորում է միֆի ստեղծման շրջանակներում: Այս ամենն ավելի լավ հասկանալու համար Ռ. Բարտը կրկին դիմում է պատկերավոր օրինակի. «Ենթադրենք, ես նստած եմ վարսավիրանոցում և ինձ առաջարկում են «Պաղի-մատչ» ամսագիրը: Ամսագրի շապիկին պատկերված է ֆրանսիական բանակի զինվորական հա-

¹⁰ Տե՛ս **Բարտ Ք.** Миф сегодня. // Избранные работы: Семиотика, Поэтика. - М., Издательская группа «Прогресс», 1994, էջ 72-130:

գուստով մի երիտասարդ աֆրիկացի, որը պատիվ է տալիս ֆրանսիական ծածանվող դրոշին: Այդպիսին է այս պատկերի *խնայարք*: Սակայն մենք հասկանում ենք, թե ինչ է ուզում մեզ փոխանցել տվյալ պատկերը. այն, որ Ֆրանսիան հզոր պետություն է, որի զավակները, անկախ մաշկի գույնից, հավատարիմ ծառայում են իրեն, ու կարծես չկա ավելի լավ պատասխան գաղութային համարգի քննադատներին, քան այն եռանդը, որով այս երիտասարդ աֆրիկացին ծառայում է իր, այսպես կոչված, կեղեքիչներին»¹¹: Արդյունքում մեր առջև է հայտնվում մի «վերնակառույց» նշանագիտական համակարգ, որն ունի նշանակող՝ ի դեմս առաջնային նշանագիտական համակարգի (աֆրիկացի զինվորը պատիվ է տալիս այնպես, ինչպես ընդունված է ֆրանսիական բանակում); նշանակվող (տվյալ դեպքում ֆրանսիական ազգին պատկանելության և զինվորական պարտքի նպատակային միավորումն է) և վերջապես՝ նշանակողի միջոցով նշանակվողի ներկայացուցչությունը (ռեպրեզենտացիան):

Որպես եզրակացություն ամփոփենք, որ միֆում նշանակողը կարող է դիտարկվել երկու տեսանկյուններից. որպես լեզվական համակարգի վերջնական տարր կամ որպես դիցաբանական համակարգի ելման տարր: Հետևաբար, մեզ անհրաժեշտ է երկու տերմին. այն, ինչը լեզվի ենթատեքստում հանդես է գալիս որպես առաջնային համակարգի վերջնական տարր, անվանենք *խնայարք*, իսկ միֆի ենթատեքստում՝ *ձև*: Ինչ վերաբերում է նշանակվողին, ապա այստեղ չի կարող լինել երկիմաստություն, և այն կարող է անվանվել *կոնցեպտք*: Երրորդ տարրը առաջին երկուսի համահարաբերակցության (կորելյացիայի) արդյունք է: Լեզվական համակարգում այն *նշանն* է, սակայն այս տերմինի հետագա կիրառումը անխուսափելիորեն թվում է երկիմաստ, քանի որ միֆում (և սա վերջինիս կարևոր առանձնահատկություններից է) նշանակողն արդեն կազմված է լեզվի *նշաններից*: Դիցաբանական համակարգի երրորդ տարրը Ռ. Բարտն առաջարկում է անվանել *նշանակություն*՝ շեշտելով, որ այս բառն ավելի քան տեղին է, քանի որ միֆն իսկապես ունի երկակի գործառույթ.

¹¹ **Barthes R.**, Mythologies. Vintage Books, London, 2009, p. 149.

միաժամանակ և՛ նշանակում է, և՛ տեղեկացում, ներշնչում է ու կարգադրում:

Միֆի *նշանակությունը* հասկանալու համար պետք է պատկերացնել, թե ինչպես է այն ստեղծվում ինչպես է տեղի ունենում ձևի և կոնցեպտի միավորումը: Եվ այս համատեքստում պետք է ուշադրություն դարձնել այն փաստին, որ միֆը ոչինչ չի թաքցնում, այլ ձևախեղում է: Այդ իսկ պատճառով միֆը մեկնաբանելու համար բացարձակապես կարիք չկա դիմելու ենթագիտակցությանը: Ձևախեղումը հնարավոր է դառնում կոնցեպտի բնույթի շնորհիվ, որի տարրերը միավորված են ասոցիատիվ հարաբերություններով, և նրա դրսևորման եղանակը մենտոնիկական է (հատուկ հնարքների ամբողջություն, որն ակտիվացնում է ասոցատիվ ընկալումն ու հիշողությունը): Իր այս հատկության շնորհիվ միֆը նատուրալիզացնում է կոնցեպտը և վերջինիս համար ստեղծում է բնական, ընկալելի միջավայր:

*Ծեսը՝ որպես դիցականացման գործիք և միֆը որպես
ծիսականացման միջոց*

Ինչպես հասկանում ենք, միֆի և ծիսականացման կապող օղակը սիմվոլն է, որը կարելի է դիտարկել քաղաքական միֆերի իրացման մեթոդաբանության շրջանակներում: Մասնավորապես, հայտնի է, որ բոլոր ժամանակներում քաղաքական էլիտան ստիպված է եղել օգտագործել սիմվոլիկայի ձևաչափը՝ սեփական իշխանությունն ու գերակայությունը ներկայացնելու նպատակով: Ամերիկացի մարդաբան, սոցիոլոգ Քլիֆորդ Գիրցը պնդում է, որ քաղաքական էլիտան իր հավակնությունները ներկայացնելու համար միշտ «մշակութային երիզվածքի» կարիք ունի: Ըստ Ք. Գիրցի՝ կառուցվածքային բարդ մակարդակ ունեցող ցանկացած հասարակության քաղաքական կենտրոնում են իշխող էլիտան և նշանային (սիմվոլիկ) ձևերի մի հավաքակազմ, որոնք արտահայտում են առաջինի կառավարման փաստն ու դրա արդարացումը: Կարևոր չէ, թե որքան ժողովրդավարական են եղել քաղաքական էլիտայի ընտրությունները (հաճախ դրանք ոչ այնքան ժողովրդավարական են): Քաղաքական էլիտան

մշտապես արդարացնում է իր գոյությունն ու երիզապատում է իր գործողություններն այնպիսի երևույթներով, ինչպիսիք են արարողակարգերը, ավանդությունները, ձևականություններն ու պատմությունների շարքերը, որոնք կա՛մ ժառանգվել են նախորդ իշխանությունից, կա՛մ էլ իրենք են ստեղծել (առավել հեղափոխական պայմաններում): Ըստ Ք. Գիրցի՝ այնպիսի սիմվոլներ, ինչպիսիք են քազը, քագաղրությունը, լիմուզիններն ու համաժողովները, հավաստում են կենտրոնը որպես այդպիսին՝ ոչ միայն կարևորելով այն, այլև հաստատելով այդ կենտրոնի առնչությունն ու համամասնակցությունը **քարձրագույնին, սրբազանին**: Այսպիսով, ըստ Ք. Գիրցի, եթե մենք ուսումնասիրենք իշխանության սիմվոլիկան, ապա կրճռենք դրա էությունն ու կառուցման գնենք մի սիմվոլիկ քաղաքական կենտրոն, որի շուրջ էլ կառուցվում է հասարակությունը: Հեղինակը պնդում է, որ իշխանական մամ սիմվոլիկան հատուկ էր թե՛ քագավորական, թե՛ ժամանակակից հասարակություններին, որտեղ քագաղրության արարողությանը փոխարինելու է գալիս նախագահների երդմակալության պաշտոնական արարողությունը (ինաուգուրացիան), իսկ քազը փոխարինվում է այնպիսի սիմվոլներով, ինչպիսիք են պետական դրոշմն ու սահմանադրության համապատասխան հատորը¹²: Այսպիսով, ըստ ամերիկացի մարդաբանի, քաղաքական սիմվոլները շարունակում են ձևավորել քաղաքական իրականությունը, իսկ տարատեսակ ծեսերը դառնում են քաղաքականության ցուցադրական կողմը՝ ապահովելով զանգվածների համամասնակցությունը քաղաքականությանն ու լեգիտիմացման գործընթացների կարևորությունը: Քաղաքական դիցաբանության այս օրինակում առաջին հերթին նկատվում է ծեսի ներգրավվածությունը իրականության դիցականացման գործընթացներին. քաղաքական ծեսը դիցականացնում է քաղաքական գործչի կերպարը՝ շեշտելով նրա առնչությունը քարձրագույնին, սրբազանին, աստվածայինին և այլն, ինչը հաճախ մեկնաբանվում է որպես «աստվածայինի էմանացիա երկրի վրա»:

¹² Տե՛ս **Geertz C.**, *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power* // *Geertz C.*, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York /N.Y/USA etc. 1983: Basic Books, էջ 121-146:

Քաղաքական դիցաբանության մեկ այլ օրինակով էլ կարող ենք ցույց տալ նաև հակառակ երևույթը. երբ կրկին սիմվոլի միջնորդությամբ, բայց արդեն միֆն է նպաստում իրականության ծիսականացմանը: Այստեղ մեզ օգնության է գալիս գերմանացի փիլիսոփա Է. Կասիրերը, որը, քննարկելով լեզվի սիմվոլիկ բնույթն ու դրա երկու գործառնությունները (մի կողմից՝ լեզուն որպես իրերի նկարագրության և մյուս կողմից՝ էմոցիոնալ, աֆեկտիվ արտահայտման միջոց), շեշտում է, որ ժամանակակից քաղաքական միֆերը, որպես կանոն, օգտագործում են միայն լեզվի երկրորդ՝ «էմոցիոնալ» գործառնություն՝ նպատակադրված արգելափակելով և թուլացնելով ռացիոնալ վերլուծության լեզվական կարողությունները: Իսկ սա, իր հերթին, նշանակում է, որ երբ մարդը այլևս չի դիտարկում բանականությունը որպես դատողության ստանդարտ, միակ ստանդարտը, որը մնում է, զգացմունքներն են, որոնք՝ որպես իրականության խռացիոնալ յուրացման միջոց, հեշտությամբ օգտագործվում են իրականության դիցականացման և ծիսականացման նպատակով: Որպես օրինակ Է. Կասիրերը հիշատակում է նացիստական Գերմանիան, որտեղ առօրյա կյանքի ծիսականացումը առանցքային դեր էր խաղում քարոզչության մեջ. ծիսականացումն ամենուր էր՝ սկսած ողջույնի կանոններից, վերջացրած կենսական տարբեր իրավիճակների կարգորդմամբ: Կյանքի ծիսականացումը ժամանակակից քաղաքական միֆերի միջոցով նպատակ ունի մարդկանց ցանկացած հանրույթ նախ միավորել, այնուհետև հնազանդեցնել¹³: Սա ամբողջատիրական պետության առաջնային նպատակներից է, որը միշտ փորձում է անհատի կյանքը ներկայացնել ամբողջի մաս: Այս երևույթի ուսումնասիրությունը չափազանց հետաքրքիր է ու կարևոր, քանի որ ունի մի քանի կողմ, որից հիմնարարը հենց հոգեբանականն է: Վերջինս ակտիվացնում է «պատմական», «ճակատագրական» պաիի զգացողությունն ու դրան հաղորդակից լինելու ցանկությունը: Հոգեբանական շերտի ակտիվացման վերաբերյալ շատ հետաքրքիր տեսակետ է հայտնում ամերիկացի հեղինակ Այն Ռենդը, որը «ռացիոնալ էգոիզ-

¹³ Տե՛ս **Cassirer E.** The Myth of the State. Middletown: Book Crafters, 2014, էջ 303:

մի» տեսության շրջանակներում քննարկում և քննադատում է ինքնագոհությունը՝ հենց որպես ամբողջատիրական համակարգերի գործառնության կարևոր միջոց¹⁴:

Ամփոփելով կարող ենք ասել, որ որտեղ կան մարդկային կյանքն ու աշխարհընկալումը կարգավորող սիմվոլիկ համակարգեր, այնտեղ կան ծեսեր, իսկ սիմվոլիկ համակարգերն ամենուր են:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Բացատրել ծիսականացման և դիցականացման կապը: Բերել օրինակներ:

2. Մեկնաբանել ծեսի ֆենոմենը սոցիալական վարքի համատեքստում:

3. Ներկայացնել դիցաբանական սիմվոլացման առանձնահատկություններն ըստ Ռ. Բարտի:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Барт Р.** Миф сегодня //Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва, Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994, сс.72-130.

2. **Зиммель Г.** Общение. Пример чистой или формальной социологии // Социологические исследования. М., 1984, #2.

3. **Ионин Л.Г.** Социология культуры. Москва, Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004.

4. **Кассирер Э.** Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Изд.-во «Университетская книга», 2002.

5. **Шеллинг Ф.** Введение в философию мифологии; пер. с нем. // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М., Изд.-во «Мысль», 1989.

6. **Barthes R.**, Mythologies. Vintage Books, London, 2009.

7. **Geertz C.**, Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power // Geertz C., Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York /N.Y/USA etc. 1983.

¹⁴ Տե՛ս **Ренд А.**, Добродетель эгоизма. М., Изд.-во «Альпина Паблишер», 2020, էջ 104-105:

Թեմա 3. Սոցիալական զանգվածը որպես սոցիալական միջի կրող զանգվածային հասարակության չեափորման սոցիոմշակութային և արհեստական պայմանները: Չանգվածային մարդու հատկանիշներն ըստ Խ. Օրբեզա-ի-Գասեպի:
«Սոցիալական զանգված» հասկացությունը: Ընդարձակումը, հավասարությունը, խտությունն ու ուղղվածությունը որպես սոցիալական զանգվածի կարևոր հատկություններ (Է. Կանեպի): Սոցիալական զանգվածի փոխակերպումները, ամբոխ, զանգված, հանդիսարես: Ամբոխի ընդհանուր բնութագիրն ըստ Գ. Լեբոնի

Գաւ 4

Չանգվածային հասարակության չեափորման սոցիոմշակութային և արհեստական պայմանները: Չանգվածային մարդու հատկանիշներն ըստ Խ. Օրբեզա-ի-Գասեպի

18-րդ դարում Եվրոպայում տնտեսական, քաղաքական և սոցիալական լայնածավալ փոփոխությունները նպաստեցին զանգվածային հասարակության և զանգվածային մշակույթի ձևավորմանը: Կրթության հասանելիությունը, հասարակության ժողովրդավարացումը, տնտեսական առաջընթացն ու կենսամակարդակի աճն ու որոշակի համահարթեցումը պարարտ հող ստեղծեցին զանգվածը որպես սոցիալական նոր ուժ դառնալու համար: Չեափորվեց զանգվածային մարդը՝ ստանդարտներին և կաղապարներին համապատասխանելու իր ձգտումով:

Պետք է նշել, որ զանգվածայնության դրսևորումները եղել են միշտ: Նույնիսկ հայտնի են տեսություններ, որոնք փորձում են նկարագրել այդ երևույթի հոգեբանական հիմքերը: Խոսքը, մասնավորապես, XIX-րդ դարի ֆրանսիացի սոցիոլոգ Գաբրիել Տարդի հայեցակարգի մասին է, ում հասարակությունը ներկայացված է *ընդօրինակման օրենքների* գործառնության համատեքստում: Ճիշտ է, հեղինակը չի սահմանափակվում միայն ընդօրինակման սկզբունքով, այլև առանձնացնում է *հայրնագործությունը*, բայց հենց այս երկու՝ հակառակ տարրերի շնորհիվ էլ փորձում է բացատրել թե՛ մարդկանց

գործողությունները, քե՛ հասարակական կյանքում տեղի ունեցող փոփոխությունները: Հասարակությունը, ըստ Գ. Տարդի, ընդօրինակում է, ինչը և հնարավորություն է տալիս պահպանել ամբողջականությունը: Իսկ հասարակության մտածողության մեջ փոփոխությունները տեղի են ունենում հայտնագործությունների կամ բացահայտումների արդյունքում, որոնց շնորհիվ փոխվում են նաև ընդօրինակման կողմնորոշիչները: Ընդօրինակումը ծագում է անհատների փոխազդեցության արդյունքում, ինչը հեղինակը բացատրվում է հիպնոտիզմով (և մասնավորապես՝ անհատի հմայքով)¹⁵: Սա ընդամենը մի դրվագ է, որը ի ցույց է դնում սոցիալական զանգվածի հոգեբանական հիմքերը: Սակայն, չնայած նման հիմքերի առկայությանը, բոլոր ժամանակների հասարակությունները չեն, որ համարվեցին «զանգվածային»: Թեև ցանկացած հասարակության սոցիալական կազմակերպում ենթադրում է երկու բևեռների՝ զանգվածի և էլիտայի առկայություն, այնուամենայնիվ «զանգվածային» կոչվեց հենց այն հասարակությունը, որը սկսեց վերարտադրել զանգվածը անընդհատ, ինչն էլ սոցիոմշակութային բազմաթիվ փոփոխությունների պատճառ դարձավ:

Չանգվածային մարդու «կարգավիճակը» թելադրում է միաշափություն, համաձուլում և հրաժարում քննադատական մտածողությունից ու պատասխանատվությունից: Ուղղորդող սոցիալական կադապարները, կանխակալ կարծիքներն ու գաղափարախոսական կլիշեները նրան դարձնում են սոցիալական միջերի ակտիվ «օգտատեր»։ Այս տեսանկյունից չափազանց կարևոր է առավել մանրամասնությամբ հասկանալ սոցիալական զանգվածի և զանգվածային մարդու այն առանձնահատկությունները, որոնք նպաստում են սոցիալական միջերի ակտիվացմանը: Կարող ենք ասել, որ մեզ հետաքրքրող նկարագիրն ամփոփված է «զանգվածների ապստամբությունը» եզրույթում, որը մանրակրկիտ ներկայացրել է իսպանացի փիլիսոփա Խ. Օրտեգա-ի-Գասետը¹⁶:

¹⁵ Տե՛ս **Тард Г.**, Законы подражания. М., Изд.-во «Академический проект», 2011:

¹⁶ Տե՛ս **Ортега-и-Гассет Х.** Восстание масс. М., Изд.-во «АСТ», 2002:

Եվ այսպես, զանգվածային հասարակության և իր ներկայացուցչի ո՞ր առանձնահատկություններն են ապահովում իրականության դիցականացված ընկալման դիտանկյունը: Այս հարցի մասին պատկերացում կազմելու համար օգտագործենք Խ. Օրտեգա-ի-Գասետի հիմնական դրույթներն ու նկարագրիչները, որոնցից առաջինն այսպես կոչված *հուրայնությունն է*, ինչը ճիշտ կլիներ ընկալել ամբոխանալու իմաստով, որը զուտ քանակական երևույթ չէ: Խոսքն այստեղ բաշխվածության մասին է, իսկ ավելի ճիշտ՝ մարդկանց կուտակման, որը մինչ այդ չկար, որովհետև «յուրաքանչյուրն իր տեղում էր»։ Կային էլիտան և էլիտարը (այն հատկացված էր այդ նեղ շրջանակին՝ փոքրամասնությանը): Ընդհանրապես, ինչպես նշում է Խ. Օրտեգա-ի-Գասետը, հասարակությունը միշտ փոքրամասնության և զանգվածի դինամիկ միասնություն է: Ընդ որում, փոքրամասնությունը յուրահատուկ որակներով առանձնացող մարդկանց ամբողջությունն է, մինչդեռ զանգվածն այն մարդիկ են, որոնք որևէ հատկանիշով չեն առանձնանում: Այս իմաստով զանգվածը դիտարկվում է որպես ամբոխի որակական չափում:

Զանգվածային հասարակության մյուս առանձնահատկությունը, որն առանցքային դեր ունի զանգվածային մարդու կերպարի ձևավորման գործում, *գերժողովրդավարությունն է (հիպերդեմոկրատիան)*, որի դեպքում դրսևորվում է փոքրամասնության նկատմամբ ուղիղ ճնշումը սեփական ցանկություններն ու ճաշակը թելադրող մեծամասնության կողմից: Թվում է՝ գերժողովրդավարությունը պետք է որ լինի ժողովրդավարության բարձրագույն ձևը, սակայն իրական պատկերն այլ է, քանի որ իսկական ժողովրդավարության սկզբունքները ենթադրում են այնպիսի իշխանություն, որը նույնիսկ իր գերիզոթության պայմաններում ունակ է ինքն իրեն սահմանափակելու և պետական կառույցում մշտապես պահպանելու այնպիսի խորշեր, որոնք հնարավորություն կտան այլախոհության գոյությանը՝ որպես հակառակ մտածող և զգացող ուժի: Գերժողովրդավարության դեպքում տեղի է ունենում ուղիղ հակառակը: Պետությունը վերածվում է «անհավանական հնարավորությունների հրեշավոր մի մեքենայի», իսկ զանգվածային մարդու համար դառնում է հպարտության առար-

կա. նա գիտի, որ հենց պետությունն է իր կյանքի երաշխավորը, բայց, ցավոք, չի գիտակցում, որ այն «մարդու ձեռքի գործն է» և կառուցված է որոշակի արժեքների վրա, որոնք այսօր կան, իսկ վաղը՝ ոչ: Այս իրավիճակում, ըստ հեղինակի, ամենահիմնական վտանգն այն է, որ գերպետականացված կյանքը, իշխանության տարածումն ու զավթողականությունը, ցանկացած սոցիալական ինքնուրույնության ոչնչացում նշանակում են պետության կողմից պատմության ստեղծագործ հիմքերի խեղում, ինչը հանգեցնում է մարդկային ճակատագրերի կործանման: Չնայած սրան՝ զանգվածը հայտարարում է՝ «Պետությունը ես եմ», բայց, ինչպես նշում է Խ. Օրտեգա-ի-Գասետը, նա չարաչար սխալվում է, քանի որ ինքը՝ պետությունը, այդ կարծիքին չէ և թույլատրում է այս միտքը միայն մանիպուլյատիվ նպատակներով, որպեսզի այդ նույն զանգվածն օգտագործի և ուղղի այն ցանկացած փոքրամասնության դեմ: «Պետություն-հասարակություն» քաղաքական այս ձևաչափը իրականության դիցականացման ամենանպաստավոր դաշտն է, որտեղ և ծնվում են ամբողջատիրական համակարգերը: Պատահական չէ, որ հենց այս նկարագրի շրջանակներում է Խ. Օրտեգա-ի-Գասետը հիշատակում Բենիտո Մուսոլինիի «Ամենը հանուն պետության, բացի պետությունից՝ ոչինչ, ոչինչ պետության դեմ» հայտնի միտքը՝ ցույց տալով, որ ֆաշիզմը տիպիկ զանգվածային մարդու դոկտրին է, իսկ զանգվածային մարդն էլ նա է, որը կտրականապես մերժում է ցանկացած անհատականություն:

Զանգվածային հասարակության«միջակ» մարդու կերպարն իր նկարագիրն է ստանում ոչ միայն քաղաքական, այլև քաղաքակրթական շերտի համատեքստում, երբ մենք տեսնում ենք նրա վերաբերմունքը բնության, գիտության և ընդհանրապես այն ամենի նկատմամբ, ինչն իր բարիքի աղբյուրն է: Այս հարցի շրջանակներում Խ. Օրտեգա-ի-Գասետը չափազանց դիպուկ նրան անվանում է «քաղաքակիրթ վայրենի»՝ փորձելով ցույց տալ այն անտարբերությունը, որը զանգվածային մարդը դրսևորում է իր կողմից օգտագործվող աշխարհի նկատմամբ: Ինչպես նշում է հեղինակը, քաղաքակիրթ է աշխարհը, բայց ոչ նրա բնակիչը: Վերջինս նույնիսկ չի էլ նկատում այդ

քաղաքակրթությունը, այլ միայն օգտվում է տրված հնարավորություններից¹⁷:

Ընդհանրացնելով Խ. Օրտեգա-ի-Գասետի ներկայացրած գանգվածային մարդու նկարագիրը՝ տեսնում ենք, որ գործ ունենք միջակ, բայց ինքնավստահ, միայն սեփական բարեկեցությամբ և հարմարավետությամբ մտահոգված մի էակի հետ, որը մշտապես ձգտում է զգալ կյանքի թեթևությունն ու լիությունը: Միաժամանակ, լինելով կյանքի իռացիոնալ եղանակների գերի և ունենալով ինքնակազմակերպման խնդիր, գանգվածային մարդն ընտրում է պետությունը որպես իր կյանքի պատասխանատու, որին պատրաստ է պաշտել և անձնագոհաբար նվիրվել: Իր աշխարհընկալմամբ սա այն «դասական» սուբյեկտն է, որը պատրաստ է հեշտությամբ կլանել սոցիալ-քաղաքական բոլոր տեսակի միջերն ու տարածել դրանք:

«Սոցիալական գանգված» հասկացությունը: Ընդարձակումը, հավասարությունը, խրությունն ու ուղղվածությունը որպես սոցիալական գանգվածի կարևոր հատկություններ (Է. Կանետի)

Այժմ, վերացարկվելով գանգվածային հասարակությունից և նրա ներկայացուցից, կրկին հիշենք, որ տարբեր չափաբաժնով էլիտար և գանգվածային խմբերի կան սոցիալական բոլոր համակարգերում: Հասկանալի է, որ թե՛ սոցիոմշակութային, թե՛ հոգեբանական տեսանկյունից փոքրամասնության և մեծամասնության մաս լինելը ենթադրում է տարբեր վիճակներ: Քանի որ մեզ հետաքրքրում է սոցիալական գանգվածը որպես սոցիալական միջերի ակտիվ «սպառող», փորձենք հասկանալ այն «գալթակությունները», որոնք ստիպում են մարդուն դառնալ գանգվածի մաս: Եվ այս հարցում ճիշտ կլիներ առաջին հերթին հիշատակել բրիտանացի հեղինակ Էլիաս Քանետտիի դիտարկումն այն մասին, որ հենց գանգվածն է մարդուն տալիս իր համար այդքան երանելի հավասարության զգացումը¹⁸:

¹⁷ Տե՛ս **Ортега-и-Гассет Х.**, նույն տեղում, էջ 52-59:

¹⁸ Տե՛ս **Канетти Э.**, Масса и власть, М., Изд.-во «АСТ», 2016:

Ինչո՞վ է գայթակղելի այն: Նախ՝ հասարակական գիտակցության մակարդակում անհավասարությունը հաճախ ընկալվում է որպես անարդարության դրսևորում, և հոգեբանական տեսանկյունից զուտ արտաքին տարբերությունների չեզոքացումը ընկալվում է որպես հավասարների հարթակի հնարավորություն, որը նույնիսկ ենթագիտակցորեն կարող է առաջացնել երջանկության զգացում, քանի որ թվում է, թե որևէ մեկը այլևս մյուսից առավել կամ պակաս չէ: Սակայն «հավասարության» այդ բաղձալի և երջանիկ պահը նույնիսկ վտանգավոր է, որովհետև այն լիովին պատրանքային է. իրականում յուրաքանչյուրը շարունակում է մնալ իր սոցիալական կարգավիճակի կրողը և զբաղեցնել իր սոցիալական դիրքը: Ամեն դեպքում այս հոգեբանական զգացողությունը նպաստում է մարդկանց միավորմանն ու սոցիալական զանգվածի ձևավորմանը, որի շրջանակներում մարդը հաղթահարում է իր առօրյա իրականության ևս մեկ կարևոր պատճեն՝ «հպման վախը» որպես անհայտության վախ: Այստեղ այդ «անհայտը» ինչ-որ իմաստով զուգորդվում է Ուրիշի կամ Օտարի հետ, որը սովորաբար կրկին էկզիստենցիալ և հոգեբանական տիրույթներում մարդու մեջ առաջացնում է տագնապ և լարվածություն: Սա է պատճառը, որ մարդիկ իրենց շուրջ մշտապես կառուցում են որոշակի պատմեշներ՝ փորձելով հստակեցնել անձնական սահմանները: Թվում է, որ սահմանն է մարդուն հաղորդում ապահովության զգացում: Բայց այստեղ, ինչպես և բազմաթիվ այլ հարցերում, որոնք ծագում են մարդու շուրջ և մարդու առնչությամբ, ևս ստեղծվում է պարադոքսալ իրավիճակ: Ո՞րն է այն: Տարբեր դեպքերում մենք կարող ենք նկատել, որ մի կողմից՝ սահմանի առկայությունը ներկայացվում է որպես անվտանգություն, մյուս կողմից՝ հակառակը. անվտանգության երաշխիք են դառնում բաց սահմանները կամ դրանց բացակայությունը: Մի կողմից՝ Ուրիշն ընկալվում է որպես օտար ու վտանգավոր, մյուս կողմից՝ որպես Ես-ի գոյության պայման: Հենց այս պարադոքսալ փոխակերպման հնարավորությունն է ստեղծում այն իրավիճակը, երբ սահմանները հաղթահարող զանգվածը կորցնում է վախն ու գտնում է ապահովությունը: Ընդհանրացնելով սոցիալա-

կան զանգվածի հատկությունները՝ է. Կանետին առանձնացնում է չորս կարևոր բնութագրիչ.

- *Ձանգվածը մշտապես ցանկանում է ընդարձակվել.* զանգվածը բնականից չունի սահմաններ, եթե, իհարկե, դրանք չեն գծվում արհեստականորեն (ինչը, օրինակ, անում են փակ զանգվածների պահպանման նպատակով ստեղծված ինստիտուտները): Գործիքներ, որոնք երաշխավորված և ընդմիշտ կսաստեին զանգվածի լայնացումը, գոյություն չունեն:
- *Ձանգվածի ներսում միշտ հավասարություն է.* այն բացարձակ է և անվիճելի: Դա սկզբունքորեն կարևոր է զանգվածային գիտակցության համար, քանի որ հենց հավասարության զգացումն է ստիպում մարդկանց համաձայնել վերածվելու զանգվածի:
- *Ձանգվածը սիրում է խրություն.* զանգվածի համար չկա խտության ավելցուկ: Այն միշտ ձգտում է լինել հնարավորինս առանց բացերի և ճեղքերի, ձգտում է լինել հոծ:
- *Ձանգվածը պահանջում է ուղղություն.* զանգվածը միշտ շարժման մեջ է, որն ունի «նշանակետ»: Այդ ընդհանուր ուղղությունը է՛լ ավելի է շեշտում հավասարության զգացումը և առաջ է քաշում յուրաքանչյուրից դուրս և միաժամանակ բոլորի համար ընդհանուր նպատակ, որը բացառում և չեզոքացնում է զանգվածի համար մահաբեր անհատական, մասնավոր նպատակները¹⁹:

Հիշենք, որ Խ. Օրտեգա-ի-Գասետը զանգվածների «առաջխաղացումը» անվանեց «զանգվածների արստամբություն», որը մինչ օրս մեկնաբանվում է որպես համամշակութային նշանակության ճգնաժամային իրավիճակներից մեկը:

Սակայն պետք է նշել, որ նույն զանգվածային մարդը, հայտնվելով տարբեր դարաշրջաններում, նույնպես կրում է փոփոխություններ: Օրինակ, եթե վերջինիս սկզբնական «հայտնության» փուլը կապվում է արդյունաբերական հեղափոխության ժամանակաշրջա-

¹⁹ Տե՛ս Канетти Э., նույն տեղում, էջ 40:

նի հետ, ապա ժամանակակից զանգվածային մարդն առաջին հերթին տեղեկատվական-տեխնոլոգիական աշխարհի բնակիչ է: Ընդհանրապես, տեղեկատվական և հաղորդակցական միջոցների ազդեցությունը (որը մանրամասնորեն նկարագրել է կանադացի փիլիսոփա Մարշալ Մաքլյունը) առաջ է քաշում սոցիոմշակութային երևույթների շարք, որոնք ազդում են թե՛ իշխանության, թե՛ էլիտայի փոփոխության վրա: Քանի որ պետական մարմինների համակարգն ու պետությունն ընդհանրապես քաղաքական իշխանության չափազանց կարևոր տարրեր են, քաղաքական էլիտան հանդես է գալիս արտոնյալ խմբի կարգավիճակում, ինչը ապահովում է ուղղահայաց (սուբորդինացիոն) հարաբերությունները: «Գոտենբերգի գալակտիկան» առաջարկում էր նրան ոչ միան պետական, այլև տեղեկատվական իշխանություն: Պրոպագանդայի կենտրոնացված միջոցներն արդյունավետորեն ազդում էին զանգվածային գիտակցության վրա, ինչի արդյունքում սոցիալական զանգվածը ձեռք բերեց ամբողջի սոցիալ-հոգեբանական հատկություններ (XX-րդ դարի պատմությունը գիտի մնան սոցիալական զանգվածի առնվազն երկու օրինակ՝ ֆաշիստական Գերմանիայի և Խորհրդային Միության հասարակությունները):

Դաս 5

Սոցիալական զանգվածի փոխակերպումները. ամբոխ, զանգված, հանդիսարես:

Ամբոխի ընդհանուր բնութագիրն ըստ Գ. Լեբոնի²⁰

Ամբոխ ասելով սովորաբար նկատի ունեն անհատների ամբողջություն՝ անկախ նրանց ազդությունից, մասնագիտությունից, սեռից և խմբի ստեղծման նպատակներից: Սակայն հոգեբանական տեսակնյունից այս հասկացությունը ստանում է այլ մեկնաբանություն. որոշակի պայմաններում (և միայն այդ պարագայում) մարդկանց տվյալ խումբը ձեռք է բերում նոր բնութագրիչներ, որոնք հատուկ չեն

²⁰ Տե՛ս Լեбон Г., Психология народов и масс. М., Изд.-во «АСТ», 2022:

խմբի անդամներին առանձին-առանձին: Ամբոխում անհետանում է բարձր գիտակցությամբ և ինքագիտակցությամբ օժտված անհատը, և խմբի բոլոր անդամների զգացմունքներն ու գաղափարները նույն ուղղվածությունն ունեն: Ձևավորվում է *կոլեկտիվ ոգի*, որը, իհարկե, ժամանակավոր է, բայց շատ որոշակի: Այս խումբը կարելի է անվանել կազմակերպված ամբոխ, որը կարծես հանդես է գալիս որպես միասնական էակ և ենթարկվում է ամբոխի հոգևոր միասնության օրենքին:

Իհարկե, առանձին անհատների ուղղակի պատահական հանդիպումն ու համախմբումը բավական չեն, որ ձևավորվի ամբոխը: Անհրաժեշտ են այսպես կոչված արտաքին խթանիչներ, որոնք էլ այս ամբոխին կհաղորդեն կազմակերպվածություն: Փորձենք պարզել այդ արտաքին գրգռիչների բնույթը:

Անհատականության կորուստն ու զգացմունքների ընդհանրությունը անհրաժեշտ պայման չեն, որ առանձին միավորները գտնվեն նույն վայրում միաժամանակ: Հազարավոր անհատներ, որոնք ֆիզիկապես տարբեր տեղեր են, կարող են հայտնվել նույն զգացմունքների և ազդեցությունների դաշտում:

Նաև նշենք, որ կազմակերպված ամբոխն էլ կարող է տարբեր լինել. կարող է բաղկացած լինել նույնանման տարրերից (օրինակ՝ նույն ազգի ներկայացուցիչներից) կամ էլ տարատեսակ անձանցից: Սակայն, մինչ այս տեսակների տարբերությունը հասկանալը, ներկայացնենք ամբոխի ընդհանուր բնութագիրները.

- ակտիվանում է անգիտակցականն ու դրա ազդեցությունը մեր գործողությունների վրա,
- ամբոխում անհատը ենթագիտակցաբար ձեռք է բերում անհաղթահարելի ուժի զգացում, որը ստանում է առաջին հերթին ամբոխի քանակական հատկանիշներից,
- ամբոխում անհատը կորցնում է պատասխանատվությունը, որն իրեն սովորաբար զսպում/զսպել է ամբոխից դուրս,
- ամբոխում սկսում է գործել այնպիսի հիպնոտիկ երևույթ, ինչպիսին է վարակը. մեկը մյուսին *վարակում են* զգացումներով, ինչն էլ իր հերթին նպաստում է, որ ամբոխում անհատը

պատրաստ է լինում անհատականը զոհաբերել կոլեկտիվին: Նշենք սակայն, որ նման վարքը (անձնականի զոհաբերումը կոլեկտիվին) հակասում է մարդու բնության, այդ պատճառով էլ այն գործում է միայն ամբոխի պայմաններում,

- ամբոխում ակտիվանում է ներշնչաբին տրվելու հանգամանքը: Նկարագրված *վարակը* ներշնչանքին տրվելու երևույթի հետևանքն է²¹:

Այսպիսով, գիտակից անհատի վերանալը, անգիտակից անհատի գերակշռությունը, ներշնչանքի ազդեցությամբ զգացմունքների և գաղափարների ընդհանուր ուղղվածությունն ու այդ ներդրված գաղափարներն անմիջապես իրականացնելու չգրությունը այն հիմնական հատկություններն են, որոնք բնութագրում են մարդուն ամբոխում:

Դառնալով ամբոխի մաս՝ մարդը՝ որպես քաղաքակրթության սուբյեկտ, մի քանի աստիճան անկում է ապրում: Մեկուսի պայմաններում նա հետևում է բարեվարքության կանոններին, ապա ամբոխում կարող է վերածվել բարբարոսի: Նա սկսում է դրսևորել կամայականություն, սանձարձակություն, կատաղություն, բայց միաժամանակ նաև՝ խանդավառություն և հերոսականություն: Եվ այս ամենը հատկություններ են, որոնք առավել հատուկ են եղել նախնադարյան մարդուն: Ինչպես արդեն նշել ենք, ամբոխում մարդը հաճախ անում է այն, ինչը երբեք չէր անի ամբոխից դուրս, բայց նորից կրկնենք, որ վարքի փոփոխությունն առաջին հերթին պայմանավորված է գաղափարի փոփոխությամբ, որը կասկածամիտ մարդուն կարող է վերածել հավատավորի, ազնիվ մարդուն՝ հանցագործի, վախկոտին՝ հերոսի:

Այս ամենից կարող ենք անել հետևություն. մտավոր առումով ամբոխը միշտ ավելի ցածր է, քան անհատը, բայց զգացմունքների տեսանկյունից այն կարող է անհատից թե՛ ավելի ցածր, թե՛ ավելի բարձր լինել. ճիշտ է, ամբոխը հաճախ հանցավոր քայլերի է դիմում, սակայն լինում են իրավիճակներ, երբ դա վերածվում է նաև հերոսականի:

²¹ Տե՛ս նույն տեղում:

- *Ամբոխի զգացմունքներն ու բարոյականությունն ըստ Գ.Լեբոնի*

Ըստ Գ. Լեբոնի, ամբոխը բնութագրվում է մի շարք հատկություններով՝ իմպուլսիվություն, դյուրագրգիռություն, ինքնուրույն դատելու անկարողություն, վերլուծելու և քննադատաբար մտածելու բացակայություն, գերզգացմունքայնություն և այլն, հատկություններ, որոնք նկատելի են հատկապես էվոլյուցիայի ստորին աստիճանին գտնվող էակների շրջանում: Հաջորդաբար դիտարկենք այս դրսևորումները.

- *Ամբոխի իմպուլսիվությունը, փոփոխականությունն ու դյուրագրգիռությունը*

Մենք արդեն նշել ենք, որ ամբոխը, որպես կանոն, առաջնորդվում է անգիտակցականով: Նա չափազանց զգայուն է արտաքին գրգռիչների նկատմամբ, գուրկ է ինքնուրույն դատելու կարողությունից և զգացմունքային է: Եվ քանի որ արտաքին գրգռիչները կարող են լինել չափազանց տարբեր և փոփոխական, հետևաբար ամբոխն էլ կարող է լինել խիստ փոփոխական: Արդեն նշել ենք, որ մույն ամբոխը արյուարբու ծարյարիեղ դաժանություններից կարող է անցնել հերոսականության վառ դրսևորումների: Նա հեշտությամբ կարող է դառնալ դահիճ, բայց այն մույնքան հեշտությամբ էլ կարող է դիմել մարտիրոսության (նահատակության):

Իր խիստ փոփոխականության պատճառով ամբոխը այնքան էլ հեշտ կառավարելի չէ, հատկապես եթե հասարակական իշխանության մի մասն իր ձեռքում է: Անդեմության և բազմամարդության պատճառով ամբոխի մարդը ձեռք է բերում ամենակարողի հոգեբանությունը. իր համար չկա անհնարինը, և նա պատրաստ է ոչնչացնել իր ճանապարհին հանդիպած ցանկացած խոչընդոտ:

- *Ամբոխի ներշնչումն ու դյուրահավատությունը*

Այս առանձնահատկությունն էլ է պայմանավորված դատողականության և քննադատաբար մտածելու բացակայությամբ: Բացի այդ, պետք է նշել, որ ամբոխում լեզենդների տարածումը և դեպքերի աղավաղումները մեծ դեր են խաղում մարդկանց երևակայությունը գրգռելու առումով: Ամբոխի աչքերում ամենահասարակ դեպքը կա-

րող է արագ վերածվել իրադարձության: Ամբոխը ընկալում է աշխարհը կերպարներով, և հաճախ մի կերպարը կարող է ամբոխի երևակայության մեջ ծնել մեկ այլ անհատի, որն իրականում ոչ մի կապ չունի նախորդի հետ: Ամբոխը բացարձակապես չի զանազանում սուբյեկտիվը օբյեկտիվից: Նա հաճախ իրողություն է հաղորդում այնպիսի կերպարների, որոնք գրեթե ոչ մի կապ չունեն իրական փաստերի հետ և գոյություն ունեն միայն ամբոխի անհատների երևակայության մեջ: Թվում է՝ իրականությունը հնարավոր է աղավաղել բազմաթիվ ձևերով, սակայն դա այնքան էլ այդպես չէ. որպես կանոն, նույնիսկ աղավաղումը ամբոխի բոլոր միավորների համար լինում է նույնը. առաջանում է կոլեկտիվ զգայապատրանք (հայրուցինացիան), որի հետևանքով հնարովի լուրի մասին կարող են պատմել և վկայել հազարավոր մարդիկ:

• *Ամբոխի զգացմունքի միակողմանիությունն ու չափազանցումը*

Ինչպիսին էլ լինեն ամբոխի զգացմունքները՝ բարի թե չար, դրանք միշտ չափազանցված են և միակողմանի: Այս իմաստով էլ է ամբոխի մարդը մոտենում պարզունակ (պրիմիտիվ) էակներին: Նա չի նկատում երանգները, մա չի զգում անցումների նրբությունը: Զգացմունքի չափազանցումն ամբոխում նաև պայմանավորված է նրանով, որ մմանակման և վարակի մեխանիզմները ծնում են համընդհանուր խրախուսանք, ինչն էլ ուժգնացնում է այդ զգացմունքը:

Բացի այդ՝ զգացմունքը չափազանցնելու պատճառը պատասխանատվության բացակայությունն է և անպատժելիության համոզմունքը (հատկապես եթե խոսքը բազմաքանակ ամբոխի մասին է): Ամբոխում հիմարը, անկիրթն ու նախանձը ազատվում են իրենց ոչնչության և անկարողության զգացումից, որը փոխարինվում է բիրտ ուժի գիտակցմամբ: Ցավոք, ամբոխի զգացմունքների չափազանցումը, որպես կանոն, ունենում է ավելի շատ բացասական, քան դրական դրսևորումներ, քանի որ առաջին պլան են մղվում վայրենուբնազդները, որոնք զսպված են գիտակից և պատասխանատու անհատի դեպքում:

- *Ամբոխի անհաղորժողականությունը, հեղինակավորությունն ու պահպանողականությունը*

Ամբոխին հոգեհարազատ է միայն հասարակ և ծայրահեղ զգացմունքայնությունը: Ցանկացած գաղափար ամբոխը ընդունում է կա՛մ որպես բացարձակ ճշմարտություն, կա՛մ բացարձակ մոլորություն: Ամբոխը երբեք չի առաջնորդվում կասկածով և նախընտրում է հեղինակություններ, միաժամանակ դրսևորելով ծայրահեղ անհանդուրժողականություն: Եթե անհատը ունակ է հանդուրժելու հակասություններն ու տարաձայնությունը, ապա ամբոխը ընդհակառակը: Հանրային ժողովներում հռետորի փոքր-ինչ շեղումն ընդհանուր գծից ամբոխում անմիջապես առաջացնում է զայրույթի ճիչեր, և որպես կանոն հռետորը նույնիսկ հեռացվում է հարթակից: Հեղինակավորությունն ու անհանդուրժողականությունն անմիջապես գլուխ են բարձրացնում, քանի որ զանգվածը հարգում է միայն ուժը, բայց ոչ երբեք բարին, քանի որ վերջինս նա ընկալում է որպես թուլության դրսևորում: Մշտապես պատրաստ լինելով ըմբոստանալ թույլ իշխանության դեմ՝ ամբոխը ստրկաբար պատրաստ է ենթարկվել ուժեղ կողմերին: Եթե իշխանության ուժը փոփոխվում է, ապա ծայրահեղ զգացմունքներին ենթարկվող ամբոխը անաբխիայից անցնում է ստրկամտության և հակառակը: Հավատալ ամբոխում հեղափոխական բնագղների գերակշռությանը նշանակում է չիմանալ վերջինիս հոգեբանությունը: Մեզ թյուրիմացության մեջ է գցում բնագղներով առաջնորդվելու սրընթացությունը, սակայն իրականում ամբոխը բավականաչափ պահպանողական է (կոմսերվատիվ), ուստի հանգամանքների փոփոխության դեպքում շուտով կարող է ձանձրանալ սեփական անկարգություններից և բնագղաբար ձգտել ստրկամտության: Այսինքն՝ իրականում ամբոխում թաքնված են նույն պահպանողական բնագղները, ինչպես նախնադարյան հասարակությունում:

- *Ամբոխի բարոյականությունը*

Եթե բարոյականություն ասելով նկատի ունենանք սոցիալական կայուն արժեքների հարգանքն ու սեփական եսասիրական ձգտումների հաղթահարումը, ապա այս առումով ամբոխը դժվար կլինի համարել *բարոյական*: Սակայն եթե սրան մենք ավելացնենք այնպիսի

որակների ժամանակավոր դրսևորում, ինչպիսիք են ինքնագոհությունը, հավատարմությունը, անշահախնդրությունը, արդարության գգացումը, ապա պետք է ընդունենք, որ ամբոխը երբեմն կարող է դրսևորել բարոյականության բարձր աստիճան: Որոշ հոգեբաններ ուսումնասիրում էին ամբոխը միայն ապակառուցողական գործողությունների ենթատեքստում և պնդում էին, որ ամբոխը հանցավոր է, ավելին՝ ամբոխի բարոյական մակարդակը չափազանց ցածր է: Մեծամասամբ այդպես է, բայց ինչու²: Որովհետև կործանարար կատաղության բնագոյները, որոնք մախնադարի արգասիքն են, միրիում են յուրաքանչյուրիս մեջ: Անհատի համար վտանգավոր է ենթարկվել այդ բնագոյներին, բայց երբ մա հայտնվում է անպատասխանատու ամբոխում, որն ապահովում է իր անպատժելիությունը, մա իր բնագոյներին ազատորեն տրվելու հնարավորություն է ստանում:

- *Ամբոխի գաղափարները*

Ամբոխին հասանելի գաղափարները կարելի է բաժանել երկու խմբի. առաջինը՝ ժամանակավոր և վաղանցույ, երկրորդը՝ բոլոր այն հիմնական գաղափարները, որոնց կայունություն են հաղորդում միջավայրը, ժառանգականությունը, հասարակական կարծիքը (մասն գաղափարներ կարող են համարվել հնում կրոնական հավատալիքները կամ ներկայիս սոցիալական և ժողովրդավարական թեզերը): Հիմնական գաղափարները կարելի է համեմատել ինչ-որ մի գետի ջրային զանգվածի հետ, որը աստիճանաբար ուժեղացնում է իր հոսանքը, մինչդեռ ժամանակավոր գաղափարները ավելի թույլ «ալիքների» տեսքով են, բայց մշտապես փոփոխվում են ու մաս ազդում են ջրային հիմնական զանգվածի վրա: Այս (երկրորդական, անկայուն) գաղափարներն իրականում չունեն լուրջ ազդեցություն, բայց դիտորդի աչքին ավելի տեսանելի են:

Բոլոր այն հիմնական գաղափարները, որոնցով ապրում էին մեր մախնիները, ներկայում սկսել են խարխվել. նրանք կորցրել են իրենց հաստատունությունը ու այդ պատճառով էլ այդ գաղափարների վրա հիմնված սոցիալական ինստիտուտները խորը ճգնաժամի մեջ են հայտնվել: Ձուգահեռաբար ակտիվացել են այն մանր, անցողիկ գաղափարները, որոնք շատ են և կարճատև:

Ինչպիսին էլ լինեն ամբոխին ներշնչվող գաղափարները, դրանք կյուրացվեն միայն այն պարագայում, եթե ներկայացվեն պարզ և անառարկելի: Այս դեպքում գաղափարները վերածվում են գաղափար-կերպարների, որոնք մեկը մյուսի հետ մույնիսկ կարող են տրամաբանական կապ չունենալ, սակայն, չնայած դրան, հեշտությամբ ունակ են մեկը մյուսին փոխարինելու: Պատճառն այն է, որ ամբոխը չունի քննադատական մտածողություն և չհասկանալով դա՝ հեշտությամբ կարող է հայտնվել բացարձակապես հակասական և հակադիր դրույթների ազդեցության տակ:

- *Ամբոխի դատողությունները*

Ամբոխը չի դատում և չի «ենթարկվում» դատողություններին, բայց սեփական փաստարկներն այնուամենայնիվ անվանում է դատողություն: Ամբոխի դատողությունները հիմնվում են զուգորդությունների (ասոցիացիաների) վրա, ինչի շնորհիվ կրկին գործում է բացարձակապես տարաբնույթ և տրամաբանական շղթայից դուրս իրերը միմյանց կապելու գործոնը: Հռետորը, որը կարողանում է ենթարկել և կառավարել ամբոխը, որպես կանոն կարողանում է կառուցել կերպարներ, որոնք նրան կտանեն իրենց ետևից: Եթե նա հասցնի անել սա ժամանակին, ապա իր 20-հատորանոց աշխատությունները կարելի է փոխարինել ընդամենը մի քանի արտահայտությամբ, որոնք նա արտաբերել է ամբոխի առջև և ազդել նրա կարծիքի վրա:

Ավելորդ է նշել, որ ամբոխի քննադատաբար մտածելու կարողության բացակայությունը դրսևորվում է նաև այն բանում, որ նա չի կարողանում տարբերել ճշմարտությունը մոլորությունից: Այն փաստը, որ ինչ-որ մի աննշան կարծիք հեշտությամբ կարող է տարածում գտնել, բացատրվում է այն հանգամանքով, որ մարդկանց մեծ մասը ունակ չէ կազմելու սեփական դատողությունների վրա խաբսխված իր մասնավոր կարծիքը:

- *Ամբոխի երևակայությունը*

Ինչպես դատողականություն չունեցող բոլոր էակների, այնպես էլ ամբոխի դեպքում կտրուկ ակտիվանում է երևակայությունը, որը ստիպում է նրա պատկերացումներում ձևավորված կերպարներն ընկալել իրական: Եթե ամբոխն ունենար դատողականություն կամ

մտածելու կարողություն, ապա շատ կարճ ժամանակ անց այդ կերպարները կանհետանային, բայց բանական մտածողությունից գուրկ ամբոխը միշտ ոգևորվում է անհավանականով, քանի որ վերջինս իր վրա ամենաուժեղ ազդեցությունն է թողնում: Ամբոխն իր հոգեբանությամբ փաստորեն հանդիսատես է, որն ուզում է բեմանականացում (հատկապես տպավորիչ բեմականացում, որն ավելի արագ կտանի իրեն որոշակի ուղղությամբ):

- *Ամբոխի «կրոնական զգացումը»*

Արդեն նշացինք, որ ամբոխը չունի դատողականություն, այն չի մտածում, այլ անմիջապես ընդունում կամ մերժում է գաղափարը: Ամբոխը չի վիճում, կասկածի տակ չի դնում և համապատասխան ներշնչման դեպքում կարող է դիմել գոհաբերության՝ հանուն ներշնչվող իդեալի: Իր ծայրահեղ զգացմունքայնության պատճառով ունակ է համակրանքը շատ արագ վերածել պաշտամունքի, իսկ հիասթափությունը՝ ատելության:

Մանրամասնորեն ուսումնասիրելով ամբոխի այս հակումները թե՛ կրոնական հավատի համատեքստում, թե՛ քաղաքական փոփոխությունների դաշտում՝ մշտապես նկատելի է մեկ հիմնական ձև, որին կարելի է անվանել ամբոխի «կրոնական զգացում»: Այս զգացման բնութագրությունը չափազանց պարզ է՝ ենթադրվող գերագույն էակի պաշտամունք, նրան վերագրվող մոգական ուժից վախ, կույր ենթակայություն, նրա դոգմաները հերքելու անկարողություն, այդ դոգմաները տարածելու ցանկություն, թշնամական վերաբերմունք բոլոր նրանց նկատմամբ, ովքեր չեն ընդունում այդ կարծրատիպը: Ահա սրանք են այդ «կրոնական զգացմունքի» հիմնական բնութագրիչները: Եվ բացարձակապես կապ չունի՝ վերաբերում է այն անտեսանելի Աստծուն, քարե կամ փայտե կուռքին, թե քաղաքական գաղափարին: Այն պահից, երբ հայտնվում են այդ բոլոր նշված հատկությունները, այդ զգացումը դառնում է կրոնական: Կրոնականությունը չի սահմանափակվում աստվածայինի տիրույթով: Այն դրսևորվում է նաև այն ժամանակ, երբ մտածական բոլոր գործիքները, կամքը, ծայրահեղականությունը ամբողջությամբ ծառայում են ինչ-որ մի գործի կամ էակի, երբ այդ գործը կամ էակը ամբողջովին

դառնում է ամբոխի վարքի և մտածմունքների առարկան, նպատակն ու կառավարողը: Որոշ պատմական իրադարձություններ (ի դեպ՝ կարևոր) դառնում են հասկանալի միայն այն ժամանակ, երբ բացահայտվում է այս կրոնական ձևը, որին, ի վերջո, հանգում են ամբոխի բոլոր համոզմունքները:

Ամփոփելով Գ. Լեբոնի տեսակետները՝ կարող ենք հանդել հետևյալ հետևություններին.

- Ամբոխը ոչ թե որոշակի տարածքում մարդկանց կուտակումն է, այլ հոգեբանական ընդհանրություն ունեցող մարդկանց հանրույթ,

- Անհատը գործում է գիտակցված, իսկ ամբոխն առաջնորդվում է անգիտակցականով, քանի որ գիտակցությունն անհատական է, իսկ անգիտակցականը՝ կոլեկտիվ:

- Չնայած սեփական գործողությունների հեղափոխական բնույթին՝ ամբոխը միշտ պահպանողական է: Ի վերջո նա սովորաբար վերականգնում է այն ամենը, ինչը տապալել կամ ոչնչացրել է, քանի որ իր համար անցյալն ավելի իմաստավոր է, քան ներկան,

- Ամբոխն ունի ոչ այնքան բանական հիմնավորման կամ ուժի, որքան առաջնորդի աջակցության, նրա հեղինակության կարիք:

- Քարոզչությունը ունի ոչ տրամաբանական հիմք, ինչի շնորհիվ էլ հաղթահարվում են գործողությունների ճանապարհին հայտնված խոչընդոտները: Քանի որ մեր գործողությունները հիմնականում համոզմունքների արդյունք են, սպա տրամադրությունների, հույզերի և կրքերի բացակայությունն ու քննադատական մտքի առկայությունը խանգարում են գործել: Նման արգելքները կարելի է վերացնել հիպնոտիկ, քարոզչական ներշնչանքով, որն իր նպատակին կարող է հասնել այդ դեպքում, եթե զանգվածներին ուղղված քարոզչությունը օգտագործի պարզ և հրամայողական ձևակերպումներով այլաբանությունների լեզուն,

- Ամբոխը կառավարելու նպատակով պետք է առաջ քաշվի ինչ-որ վեհ գաղափար (հեղափոխություն, հայրենիք և այլն), որի շնորհիվ կսկսվեն կոլեկտիվ կերպարների ձևավորման գործընթացն ու ակտիվ գործողությունների շարքը:

Բացի այդ, կրկին շեշտենք, որ ամբոխի հոգեբանության այս առանձնահատկությունները արտահայտում են մարդու բնույթի մասին այն պատկերացումները, որոնք թաքնված են մինչ այն պահը, քանի դեռ մենք միայնակ ենք, և հայտարարում են իրենց մասին այն ժամանակ, երբ մենք հավաքվում ենք միասին: Այլ կերպ ասած՝ փաստն այն է, որ առանձին վերցրած՝ յուրաքանչյուրս բանական ենք, իսկ համախմբվելիս դառնում ենք ամբոխ և քաղաքական հանրահավաքի ժամանակ կամ նույնիսկ ընկերական շրջապատում պատրաստ ենք դիմելու ծայրահեղ քայլերի²²:

Սոցիալական զանգվածը որպես հանդիսարես

Մեր օրերում, ի տարբերություն 20-րդ դարի, ավելի հաճախ է հանդիպում սոցիալական զանգվածի այնպիսի անվանում, ինչպիսին է *հանդիսարեսը*: Սա պայմանավորված է ժամանակակից աշխարհում տեղի ունեցող տնտեսական և սոցիոմշակութային փոփոխություններով, որոնց արդյունքում առաջ եկավ գլխավորապես տեսարանին, ներկայացմանը հատուկ հասարակություն: Ներկայացումն իր օբյեկտ-կերպարներով իրեն է ենթարկում բազմաթիվ մարդկանց՝ կրկին ու կրկին վերափոխելով և պարզեցնելով «ունենալ» և «լինել» եզրույթների իմաստային բովանդակությունը: Իրական աշխարհը մասնատվում է պարզ կերպարների, որոնք մարմնավորվելով դառնում են հիպնոտիկ վարքի արդյունավետ մանիպուլյացիաներ: Ներկայացումը ստիպում է նայել աշխարհին տարբեր հատուկ միջնորդավորումների պրիզմայով (աշխարհն այլևս չի ընկալվում անմիջականորեն)²³ և հաճախ հանդես գալ որպես սոցիալականությունից զուրկ, լուռ ու անտարբեր մեծամասնություն: Եվ սոցիալական զանգվածի այս հատկությունը դրսևորվում է ամենուրեք: Ինչպես նշում է Ժ. Բոդրիարը, ժամանակակից զանգվածն իր լռությամբ ոչ հավանության է արժանացնում, ոչ էլ մեղադրում է: Այն ուղղակի դիտում, հե-

²² Տե՛ս **Московичи С.**, Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., Изд.-во «Академический проект», 2011, էջ 40:

²³ Տե՛ս **Дебор Ги**, Общество спектакля. М., Изд.-во «АСТ», 2022, էջ 55-58:

տևում է: Նույնիսկ քաղաքական իրադարձությունների դեպքում գազվածն իրեն դրսևորում է որպես անհրաժեշտ հեռավորությունը պահող, առաջին հերթին տեսարան, այլ ոչ թե գաղափարներ ակնկալող հանդիսատես²⁴:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Ներկայացնել «գանգվածային մարդու» ընդհանուր բնութագիրը:
2. Բացատրել «սոցիալական գանգված» հասկացությունը:
3. Ներկայացնել սոցիալական գանգվածի տեսակները: Համեմատել «գանգված», «ամբոխ», «հանդիսատես» հասկացությունները:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Бодрийяр Ж.** В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: изд-во Уральского университета, 2001.
2. **Дебор Г.** Общество спектакля. М., Изд.-во «АСТ», 2022.
3. **Канетти Э.** Масса и власть, М., Изд.-во «АСТ», 2016.
4. **Лебон Г.** Психология народов и масс. М., Изд.-во «АСТ», 2022.
5. **Московичи С.** Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., Изд.-во «Академический проект», 2011.
6. **Ортега-и-Гассет Х.** Восстание масс. М., Изд.-во «АСТ», 2002.
7. **Тард Г.** Законы подражания. М., Изд.-во «Академический проект», 2011.
8. **Фрейд З.** Массовая психология и анализ человеческого «Я». М., Изд.-во «Азбука», 2023.
9. **Яралян К. Э.** Трансформация социальной массы в контексте новых цивилизационных факторов // Բանբեր Երևանի համալսարանի: Հասարակական գիտություններ, շ. 4 Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն, #3 (144), Երևան, 2014, էջ 31-38:

²⁴ Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд.-во «Уральского университета», 2001, էջ 96:

Թեմա 4. Չանգվածային գիտակցություն
Չանգվածային գիտակցության առանձնահատկությունները:
Չանգվածային գիտակցություն և հասարակական կարծիք:
Մանիպուլյացիան որպես տեխնոլոգիա: Կարծրապիպր որպես
զանգվածային գիտակցության տարր և իրականության
դիցականացման և մանիպուլյացիայի գործիք: Իմիջը և
գովազդը որպես զանգվածային գիտակցության
դիցականացման միջոց

Դաս 6

Չանգվածային գիտակցության առանձնահատկությունները

Ինչպես սոցիալական զանգվածը, այնպես էլ զանգվածային գիտակցությունը բավականին բարդ և բազմաչափ ֆենոմեններ են, ինչը պայմանավորված է սոցիալական զանգվածի բազմաշերտությամբ: Այնուամենայնիվ, զանգվածային գիտակցությանը հատուկ են աշխարհայացքային գաղափարներ, քաղաքական հայացքներ, պատմական հիշողություն, բարոյական և գեղագիտական արժեքներ ու իդեալներ, որոնց ամբողջությունը հնարավորություն է տալիս ընդհանուր կողմնորոշիչ պատկերացում կազմել տվյալ հասարակության մտածելակերպի և ակնկալիքների մասին:

Ինչու^o է կարևոր զանգվածային գիտակցության ուսումնասիրությունը մեր դասընթացի շրջանակներում: Առաջին հերթին այն պատճառով, որ սոցիալ-քաղաքական միֆերը գործի են դրվում հենց զանգվածային գիտակցության վրա ազդելու նպատակով: Հասկանալի է, որ լիովին հաղթահարել իրականության դիցականացման դրսևորումները հնարավոր չէ, սակայն զանգվածային գիտակցության վրա ազդելու գործիքների ու տեխնոլոգիաների ուսումնասիրությունը թույլ կտա առավել օբյեկտիվորեն գնահատել տեղի ունեցող սոցիալ-քաղաքական գործընթացները և ինչ-որ չափով հասկանալ ու վերահսկել գիտակցության մանիպուլյացիայի դրսևորումները:

Առաջին հերթին չափազանց կարևոր է տարբերել «*զանգվածային գիտակցություն*» ու «*հասարակական գիտակցություն*» հաս-

կացությունները: «Հասարակական գիտակցություն» հասկացությունը ծավալով ավելի լայն, հայեցակարգային և ինչ-որ չափով վերացական է: Կարելի է ասել, որ այն ընդգրկում է նաև գիտելիքների և պատկերացումների այն շերտը, որն արտացոլում է տվյալ հասարակության սոցիալ-պատմական զարգացումը, մինչդեռ զանգվածային գիտակցությունն ավելի շատ ունի այսպես կոչված էմպիրիկ հիմքեր, որոնք ստեղծվել են սոցիալական առօրյա ճանաչողության և գործունեության արդյունքում: Հնարավոր է ենթադրել, որ հասարակական գիտակցության որակն ու մակարդակը կարող են պայմանավորված լինել վերջինիս տիրույթում զանգվածային գիտակցության չափաբաժնով և կշիռով (խոսքը, բնականաբար, հակադարձ համեմատական հարաբերության մասին է. որքան զանգվածային գիտակցությունը թելադրող է, այնքան ցածր է հասարակական գիտակցության մակարդակը):

Զանգվածային գիտակցություն և հասարակական կարծիք

Զանգվածային գիտակցությունն ունի առանձին «հյուսվածքաշերտեր», որոնք կարող ենք անվանել «հասարակական կարծիք»: Սա այն հարցադրումներն ու դրանց ընկալումներն են, որոնք տեսանելի են, ենթակա են վերլուծության և ուսումնասիրության, տալիս են մեկնաբանության և կանխատեսումների հնարավորություն: Կարող ենք ասել, որ ինչ-որ իմաստով հասարակական կարծիքը զանգվածային գիտակցության ներքին բովանդակությունն է, որը ձևավորվում է տարատեսակ գործոնների ազդեցությամբ: Հասարակական կարծիքի վրա ազդող գործոններն առաջին հերթին տեղավորվում են սոցիալականությանը հատուկ հաղորդկցական (կոմունիկացիոն) դաշտում, որտեղ թելադրողի դերն իրենց վրա են վերցնում զանգվածային լրատվության միջոցները՝ նոր կամ ցանկալի գաղափարների, մտքերի և գիտելիքների ամենասակտիվ ու ազդեցիկ տիրաժավորողները: Հասկանալի է, որ հաղորդակցությունը, հասարակական կարծիքի ձևավորումն ու ընդհանրապես մարդկային հարաբերությունների հիմքում ընկած են շահեր, որոնք էլ ստիպում են փնտրել ազդեցու-

թյան միջոցներ և հնարքներ: Եվ միշտ չէ, որ այդ շահերը գուզընթաց են իրականության համարժեք արտացոլմանն ու հարմարվում են ճշմարտության հաստատմանը: Բնավ ոչ: Շահերը հաճախ ստիպում են ազդեցության միջոցով ձևավորել այնպիսի կարծիք, որը շատ հեռու է ճշմարտությունից և իրականության համարժեք արտացոլումից: Բայց մաս հասկանալի է, որ հասարակական կարծիքը ենթադրում է մի իրավիճակ, երբ հասարակության այդ շերտը կասկածի տակ չի դնում իր պատկերացումների ճշմարտացիությունը: Նման էֆեկտին հասնելու հնարքը կոչվում է *մանիպուլյացիա*:

Մանիպուլյացիան որպես տեխնոլոգիա

«Մանիպուլյացիա» բառն ունի լատինական արմատ, որը քարգմանաբար նշանակում է «ձեռք» (manus), իսկ լայն իմաստով այն մեկնաբանվում է որպես տարատեսակ իրերի կամ օբյեկտների հետ հմուտ վարվելու կարողություն: Բառի փոխաբերական իմաստն իր տեղը գտավ հասարակական կյանքի նկարագրի ու մեկնաբանության համատեքստում և ընկալվեց որպես մնամատիպ վարվելաձև մարդկանց նկատմամբ. մարդն ընկալվում է որպես օբյեկտ կամ «իր», որին կարելի է ուղղորդել՝ սեփական նպատակներին համապատասխան:

«Մանիպուլյացիա» երևույթի հիմնական հատկանիշներն են²⁵.

ա) այն առաջին հերթին հոգևոր և հոգեբանական ազդեցության տեսակ է (ոչ թե ֆիզիկական բռնություն կամ բռնության սպառնալիք),

բ) այն թաքնված, ոչ նկատելի ազդեցություն է (սա չափազանց կարևոր է, քանի որ մանիպուլյացիայի օբյեկտը չպետք է գիտակցի պրոցեսի ուղղորդված լինելը, այլ պետք է ընկալի այն առավելապես բնական իրավիճակ),

գ) մանիպուլյացիան բավականին լուրջ խորքային գիտելիք ու հմտություն պահանջող երևույթ է:

²⁵ Տե՛ս **Кара-Мурза С.Г.** Манипуляция сознанием. М., Изд.-во: «Эксмо», 2005, էջ 16-17:

Ո՞րն է մանիպուլյացիայի հիմնական նպատակը: Բնականաբար առաջին հերթին սոցիալական զանգվածի կամ առանձին մարդկանց վարքի ծրագրավորումն է: Հասկանալի է, որ մանիպուլյացիան ազդեցության արդյունք է, սակայն պետք է ընդգծենք, որ ամեն մի ազդեցություն մանիպուլյացիա չէ: Ամենակարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ այն պետք է լինի աննկատ: Որպես նպատակ և որպես հետևանք այն ենթադրում է ազատության սահմանափակումն ու կառավարումը:

Կարելի է նաև առանձնացնել մանիպուլյացիայի տարբեր շերտերը: Օրինակ, Հերբերտ Ֆրանկեն իր «Մանիպուլացվող մարդը» գրքում հիմնականում քննարկում է այս երևույթի հոգեբանական կողմը, որն ակտիվացնում է այնպիսի իռացիոնալ տարրեր, ինչպիսիք են ցանկությունները, վախերը, հույզերը, ապրումները և այլն: Մյուս կողմից՝ մանիպուլյացիան կարող է քննարկվել նաև զուտ իմացաբանականի համատեքստում, երբ հասարակական գիտակցության վրա ազդեցությունն իրականացվում է ճշմարտության տարատեսակ ձևափոխությունների միջոցով, ինչի հետևանքով այն աղավաղվում է և նպաստում մոլորության տարածմանը:

Մանիպուլյացիայի շերտերի բացահայտումը չափազանց կարևոր է դրան հակազդելու համար: Մենք խոսում ենք հակազդելու անհրաժեշտության մասին, քանի որ հասկանում ենք՝ մանիպուլյացիան դրական երևույթ չէ, և պետք է խուսափել թե՛ մանիպուլացնելուց, թե՛ մանիպուլացված լինելուց, սակայն, ինչպես ցույց է տալիս կյանքը, սա շատ բարդ է: Իսկ ո՞րն է պատճառը: Ս. Կարա-Մուրզան փորձում է բացահայտել այդ գաղտնիքը և ի ցույց դնել մանիպուլյացիայի հաջողության գրավականները: Ըստ հեղինակի՝ առաջինն ու ամենահիմնականն այն է, որ հասարակության մեծ մասը գուրկ է քննադատական մտածողությունից և ուղղակի չի ցանկանում գործադրել որևէ ջանք՝ կասկածի տակ դնելու հաղորդվող տեղեկատվությունը. տեղեկատվական հոսքերում մարդը գերադասում է մնալ պասիվ: Այստեղից էլ բխում է խնդրի երկրորդ շերտը՝ փորձի բացակայությունը: Շատ քչերն են կարողանում գտել հաղորդագրությունն ու առանձնացնել կեղծը ճշմարիտից: Սա իսկապես չափազանց բարդ է անել,

քանի որ տեղեկատվությունը ոչ թե պարզապես կեղծ է, այլ անպայման մաս ճշմարտանման է²⁶: Եվ այստեղ, իհարկե, օգնության պետք է գան փիլիսոփայությունն ու մյուս գիտությունները, որոնք հնարավորինս մշակել են ճշմարտությանը մոտենալու գործիքների համախումբը:

Կարծրատիպը որպես զանգվածային գիտակցության տարր և իրականության դիցականացման ու մանիպուլյացիայի գործիք

Իրականության դիցականացման կարևորագույն գործիք է կարծրատիպը: Այն ենթադրում է ստանդարտացված, սխեմայացված, պարզեցված ընկալման ձևաչափ, ինչը թեթևացնում է վարքի ուղղորդման հնարավորությունը: Ինչպես ցանկացած երևույթ, որը պայմանավորված է մարդու և հասարակության հակասական բնույթով, կարծրատիպը ևս հաճախ տարբեր կերպ է մեկնաբանվում: Մասնավորապես, մասնագետների մի մասը պնդում է, որ կարծրատիպերն ինչ-որ իմաստով կենսաբանական ժառանգության ձև են կամ այլ կերպ ասած՝ բնագոյներ: Այդ տեսակետի համաձայն՝ կարծրատիպերը սոցիալական ժառանգության (կարող ենք օգտագործել նաև «արքեոլոգ») ձևեր են, որոնք ապահովում են սոցիալական փոխազդեցությունների կառուցվածքայնությունը: Մեկ այլ կարծիքի համաձայն՝ կարծրատիպը մեկնաբանվում է զուտ որպես սոցիալական երևույթ, որը ձևավորվում է որոշակի պայմաններում և, չնայած իր կայունությանը, ժամանակի ընթացքում իրականության հետ բախման հետևանքով կարող է փոփոխվել:

Գործառույթների տեսանկյունից ևս բավականին բարդ է միանշանակ պնդել կարծրատիպը դրական²⁶, թե՞ բացասական երևույթ է: Մի կողմից՝ դրանք հեշտացնում և պարզեցնում են մարդկանց կյանքը՝ արագացնելով ընկալումն ըստ տրված չափանիշների: Բացի այդ, որպես կանոն հատուկ լինելով որոշակի հանրությանը՝ կարծրատիպերը ստեղծում են փոխըմբռնման բարենպաստ հիմք: Բացասա-

²⁶ Տե՛ս նույն տեղում:

կանն այն է, որ մարդու աշխարհայացքը դառնում է ավելի նեղ ու սահմանափակ:

Ինչպես մենք արդեն հասկացանք, թեև, որ կարծրատիպերը վերաբերում են մտքերի, գգացմունքների աշխարհին, բայց դրանք ամփջական ազդեցություն են ունենում մարդկանց վարքի վրա: Այս իմաստով տվյալ ֆենոմենը մեծ ուշադրության է արժանացել ամերիկացի հեղինակ Ուոլթեր Լիփմենի կողմից, որը փորձել է բացահայտել կարծրատիպերի տարաբնույթ շերտերը՝ հոգեբանական, սոցիալական, քաղաքական, տնտեսական և մշակութային²⁷: *Կարող ենք ասել, որ նա կարծրատիպը առաջին հերթին ներկայացնում է որպես հասարակության մեջ սեփական դիրքը պաշտպանելու չհաջափ կամ եղանակ: Կարծրատիպի միջոցով մենք չհավորում ենք աշխարհի հարաբերականորեն կայուն պարկերը, որն ընդգրկում է մեր ճաշակը, ցանկությունները, սովորությունները, կարողությունները, հաճույքներն ու հույսերը: Ինչպես նշում է հեղինակը, աշխարհի կարծրատիպային պարկերը ամբողջական չէ, սակայն սա այն հնարավորն է, որին մենք հարմարվել ենք: Սա մի աշխարհ է, որտեղ մարդիկ և առարկաները զբաղեցնում են իրենց հարկացված տեղն ու գործառնում են սպասելի, կանխարեսելի: Այս աշխարհում մենք մեզ զգում ենք ինչպես տանը՝ ծանոթ լինելով բոլոր ելքերին ու մուտքերին: Սա գրավիչ և վարսահեղի աշխարհ է, քանի որ կարծրատիպային կադապարն ընկալվում է որպես կեցության կարևորագույն հիմք, որը հաղորդում է կայունության և կանխարեսելիության զգացում: Այս պարճառով է, որ կարծրատիպային աշխարհում ցանկացած փոփոխություն ընկալվում է որպես ուրջգություն աշխարհայացքային կամ կեցութային հիմքերի նկատմամբ, և այս համարեքստում «անհնական աշխարհի» և «ընդհանրապես աշխարհի» միջև առաջացած կոնֆլիկտը մարդու համար դառնում է բարդ և անընդունելի:*

Հասկանալի է, որ կարծրատիպերի համակարգը չեզոք չէ. այն ընդամենը բազմազան և անկանոն իրականության հեշտ կարգա-

²⁷ St'u Липмен У. Общественное мнение. М., Институт фонда «Общественное мнение», 2004, էջ 93-163:

վորման եղանակ և պարզունակ ընկալում չէ, այլ շար ավելին: Կարծրարիպերը մեր ինքնահարգման երաշխիքն են, քանի որ սեփական կարևորության գիրակցման պրոյեկցիան են արտաքին աշխարհում՝ պաշտպանելու մեր իրավունքներն ու մեր դիրքը հասարակության մեջ: Հերոսաբար, կարծրարիպերը լի են զգացմունքներով և մեր ավանդույթի Բասրիոնն են՝ մի «ամրոցիկ», որի պատերի ետևում քաքնվելով՝ մենք մեզ անվտանգ ենք զգում:

Կարծրարիպն ակտիվանում է ավելի վաղ, քան սկսում է գործել բանականությունը: Ոչինչ այդքան չի դիմադրում կրթությանն ու քննադատությանը, որքան կարծրարիպը: Այն կարող է փարատեսակ հարաբերության մեջ գլմվել փաստերի հետ, հնարավոր են դեպքեր, որոնք կարծես հաստատում ու ամրապնդում են այս կամ այն կարծրարիպային ընկալումը, և այդ պարագայում րվյալ կարծրարիպերով օժտված սուբյեկտն է՝ ավելի է համոզվում շրջապատող աշխարհի՝ իր արտացոլման համարժեքության, ճշմարտացիության մեջ: Կարող է նաև լինել մի իրավիճակ, երբ դեպքերն ակնհայտորեն հակասության մեջ են հայրվում ընդունված կարծրարիպի հետ, և այս պարագայում հնարավոր է երկու ելք. կամ այդ իրողությունը մեկնաբանվում է որպես բացառություն ու արհամարվում, անրեսվում է, կամ էլ փաստերը հայրնվում են կասկածի տակ, փորձ է կատարվում քննադատել դրանք և ուղղակի շուրափույթ մոռացության տալ: Հնարավոր է, որ լինի նաև երրորդ տարբերակը՝ երբ իրադարձությունն այնքան արտառոց է, որ մարդն ուղղակի շոկ է ապրում և կորցնում է հավատը աշխարհընկալման բոլոր չեաչափերի նկատմամբ՝ պնդելով, որ իրականությունը երբեք չի լինում այնպիսին, ինչպիսին պերք է լինի:

Շար կարևոր է տարբերակել կարծրարիպային աշխարհն իդեսալական աշխարհից: Իդեսալն այն է, ինչը կարարյալ է և ենթադրում է նմանակում ու չգրում: Կարծրարիպային իրականությունը կարող է առաջ քաշել «իդեսալական խաբերա», «իդեսալական հուռա-հայրենասեր» և նմանարիպ այլ հասկացություններ, ինչը շեշտում է, որ կարծրարիպայինը ոչ այնքան այն աշխարհն է, որը մենք ցանկանում ենք, որքան այն, որը մենք ակնկալում ենք տեսնել: Եթե իրա-

դարձությունները համահունչ են մեր սպասելիքներին, առաջանում է գգացում, որ մենք շարժվում ենք համընթաց:

Ըստ Ու. Լիփմենի՝ ցանկացած հասարակության մեծամասնություն կհետևեր չհամակարգված և փոփոխական կարծրալիպերի հալաքածուին, եթե չլինեին դրանց համակարգայնացմամբ, սրան-դարսացմամբ զբաղվող մարդկանց խմբեր, մարդիկ, որոնք կարծրալիպերը հասցնում են փրամաքանական համակարգերի մակարդակին և ներկայացնում դրանք, օրինակ, որպես քաղաքագիտական սկզբունքներ և այլն: Սովորաբար մեզ բվում է, որ այդ համակարգերը սրեղծում են հանճարները, սակայն դա այդքան էլ այդպես չէ, քանի որ «հեղինակային ձևակերպումներից» զատ ավելանում են բազմաթիվ մեկնաբանություններ, ռեպլիկներ, կեղծումներ, որոնք նախնական գաղափարին հաղորդում են ձևախախտված բնույթ և սպասեցվում են դրանց արտացոլումը մարդկանց գիտակցության մեջ: Օրինակ, ինչպես նշում է հեղինակը, մարքսիզմը միայն այն չէ, ինչի մասին խոսել է Կ. Մարքսն իր «Կապիտալում», այլ մեկը մյուսի հետ բանավիճող բազմաթիվ ադանդներ, որոնցից յուրաքանչյուրը հենց իրեն է համարում Կ. Մարքսի տեսության միակ ճշմարիտ հետևորդը: Այսինքն՝ մենք մշտապես գործ ունենք այս կամ այն տեքստի մեկնաբանության և վերլուծության հետ:

Կարծրալիպերի ուսումնասիրության համարեքքում Ու. Լիփմենը նշում է ևս մի կարևոր հանգամանք: Նա պնդում է, որ մարդկանց ընկալումներում առկա ցանկացած վերացական հասկացություն պետք է որոշակիանա և կցվի ինչ-որ բովանդակության. պարտադիր չէ, որ դա լինի հստակ, բայց կարևոր է, որ նշմարվի համապատասխանություն որոշակի բնութագրիչներին կամ գործոններին: Որպես օրինակ քննարկվում է «առաջընթացի» գաղափարը, և շեշտվում է, որ այդ հասկացությունը երկար ժամանակ արտրակար մտածողության «խաղալիք» էր, սակայն ինչ-որ պահից այն սողակեց հասարակական գիտակցության մեջ և սկսեց ազդել նրանց վրա ներսից: Սա տեղի ունեցավ այն ժամանակ, երբ այդ հասկացությունը սրացավ որոշակի դրսևորում կամ սկսեց ընկալվել կոնկրետ փաստերի ազդեցության ներքո: Առաջընթացի գաղափարի դեպքում

այդ երկու մասադրյալն էլ, ըստ հեղինակի, ձևավորվել էին 1820-1850 թվականներին Անգլիայում, ինչին նպաստեց տեխնիկական հեղափոխությունը. հենց գիրատեխնիկական նորանոր տեխնոլոգիաները ծնեցին հավասար մարդու կատարելագործման հնարավորության նկատմամբ: Այսպիսով, բազմաթիվ հեղինակներ համաձայն են, որ «առաջընթաց» և «կատարելագործում» բառերի հետ կապված կարծրատիպերը ծագել են առաջին հերթին տեխնիկայի ոլորտում կատարված հայրնագործությունների շնորհիվ: Հեղինակը նկատում է, որ Ամերիկայիում կարծրատիպային բնկալումներն այնքան բնագծված էին, որ սկսեցին ազդել բարոյական կողերսի վրա. մարդիկ չստիպվեցին վիրավորական էին բնորոշում ոչ առաջադեմ կամ հետադեմ լինելու «մեղադրանքը»: Իհարկե ոչ բոլորն են մայում աշխարհին այդ աչքերով, սակայն հենց նշված «տեխնիկական» համարեքստում մեծ մասը սկսեց միավորել որակն ու չափը, երջանկությունն ու արագությունը, մարդու բնույթն ու հնարամիտ հարմարանքները: Բայց նաև հասկանալի էր, որ աշխարհի այս մոդելը մասնակի է և ոչ ամբողջական:

Առաջընթացը բնկալել միայն որպես զարգացում նշանակում էր արհամարհել շրջապատող աշխարհի բազմաթիվ այլ շերտեր: Ամերիկացիները, ունենալով իրենց աչքի առջև առաջընթացի կարծրատիպը, չէին նկատում բազմաթիվ այլ կարևոր փաստեր: Օրինակ, նրանք տեսնում էին քաղաքների աճը, բայց չէին նկատում քաղաքային երմախորշերի աճը; նրանք հպարտությամբ մատնանշում էին զարգացման շեռքերումները, սակայն չէին հասկանում, որ կրթվում են իրենց արմարներից; նրանք ոգևորված զարգացնում էին արդյունաբերությունը՝ մեծագույն վնաս պատճառելով բնությանն ու շրջակա միջավայրին:

Ինչպես արդեն նշեցինք, կարծրատիպերի ազդեցությունը կարող է երևալ աշխարհընկալման բոլոր՝ թե՛ առօրյա, թե՛ սոցիալ-տնտեսական, թե՛ քաղաքական և մշակութային ոլորտներում: Ու Լիփսենը, քննարկելով մասնավորապես կարծրատիպային բնկալումները ամերիկյան հասարակության պարմության շրջանակներում, անում է ևս մի շարք հետաքրքիր դիտարկումներ: Օրինակ,

ըստ նրա՝ ամերիկացիները սրեղծեցին երկրագնդի ամենահզոր պերուքյուններից մեկը՝ չնախապարտադրելով սոցիալական ինստիտուտներն ու սեփական մենթալիտետը մեկուսացման ավարտի անհրաժեշտությամբ: Նրանք ներքաշվեցին համաշխարհային պատերազմի մեջ՝ պարտասուր չլինելով ո՛չ ֆիզիկապես, ո՛չ հոգեպես՝ այդ պատերազմում կորցնելով պարտանքները, բայց միևնույնն է՝ առանց փորձի: Այդ պատերազմի ժամանակ ամերիկյան կարծրապիպերի քե՛ղբական, քե՛ բացասական ազդեցությունները դարձան ակնհայտ: Պարկերացումներն այն մասին, որ պատերազմը կարելի է հաղթել՝ համալրելով սեփական բանակը, ավելացնելով սպառազինությունը, կենտրոնանալով միլիտարիստական տարատեսակ ասպեկտների վրա, հանգեցրին այսպես կոչված ֆիզիկական հրաշքի (հեղինակը նշում է, որ բավական է հիշել երկու միլիոն զինվորների հանդերձանքը ու նրանց տեղափոխումը Եվրոպա): Սակայն նրանք, որոնց վրա կարծրապիպերի ազդեցությունն առավել մեծ էր, չէին մտածում, քե՛ որն էր հաղթանակի գինը: Հաղթանակն ընկալվում էր (և գրեթե միշտ ընկալվում է) միայն որպես առավելություն մարտի դաշտում, այսինքն՝ բռնամո ոչնչացում: Պատերազմի տարիներին մեզ մոտ հարց չի ծագում, քե՛ ինչու է անհրաժեշտ լիակատար հաղթանակը: Բայց պատերազմի ավարտը դառնում է մի այնպիսի պահ, երբ կարծրապիպը հայտնվում է հակասության մեջ փաստերի հետ (փաստեր, որոնք այլևս հնարավոր չէ անտեսել): Այս պահն անհուսափելի է, քանի որ արտաքին աշխարհի մասին մեր պարկերացումները շար ավելի պարզունակ ու սրարիկ են, քան իրադարձությունների իրական հոսքը: Սա է պարճառը, որ գալիս է մի ժամանակ, երբ մեզ համար տեսանելի են դառնում այսպես կոչված blind zones-երը, որոնք շրջագծային տեսադաշտից տեղափոխվում են կենտրոն: Եվ եթե չեն գրկվում խիզախ առաջնորդներ, որոնք ունակ են հասկանալու փոփոխություններն ու այդ կապակցությամբ «ադմուլ բարձրացնելու», կարծրապիպային ընկալումը ունենում է չափազանց վատ հերևանքներ, և հասարակությունը հայտնվում է խորր ճգնաժամի մեջ:

*Քննարկելով կարծրատիպերի հարցը՝ հեղինակն անդրադառնում է նաև մի շարք հեղափոխական շերտի. խոսքը կոմպերենություն մասին է: Ըստ հեղինակի՝ **ցանկացած ոլորտում կոմպերենությունն նշանակում է մարդու համար տեսանելի դիտարկյունների թիվն ու ցանկալին իրականի տեղ չընդունելու սովորությունը:** Մահմանափակ կոմպերենությունը հաճախ դրսևորվում է այնպիսի սովորությամբ, երբ կարծրատիպի մեջ է խցկվում այն, ինչը հնարավոր է խցկել, և դուրս է մղվում այն, ինչը չի տեղավորվում կարծրատիպում: Սա տեղի է ունենում այն բանի հաշվին, որ հաճախ ինչ-որ պարզեր չհասկանալի մեք օգտագործում ենք կերպարներ, որոնք արդեն կան մեր գիրակցության մեջ:*

Ամփոփելով Ու. Լիփմենի նկարագրություններն ու օրինակները՝ կարող են եզրակացնել, որ կարծրատիպերը, ինչպես և միջերը հասարակական գիտակցության ամենաերկարակյաց, ամենակենսունակ դրսևորումներից են, որոնք զգալիորեն պայմանավորում են հասարակության վարքն ու հարաբերությունները:

Իմիջը և գովազդը որպես

զանգվածային գիրակցության դիցականացման միջոցներ

Իրականության դիցականացման գործընթացը կարծրատիպի, իմիջի, գովազդի և նմանատիպ ֆենոմենների միջոցով ևս բավականին բազմաշերտ է: Եթե համեմատենք կարծրատիպն ու իմիջը, ապա կտեսնենք խորքային տարբերություններ: Մասնավորապես, հասկանալի է, որ կայունության տեսանկյունից կարծրատիպն ավելի երկարակյաց է, քան իմիջը, որը, հակառակը, փոփոխական է և շրջապատող աշխարհի փոխակերպումներին հարմարվող: Սակայն երկուսն էլ իրականության բավականին պարզեցված արտացոլումներ են, որոնցից մեկը՝ կարծրատիպը, ավելի ունիվերսալ է, իսկ իմիջը՝ ավելի բացառիկ և յուրահատուկ: Վերջինիս առանձնահատկությունները պահանջում են տեղեկատվական և զգացմունքային առավել մեծ ծանրաբեռնվածություն, ինչը պայմանավորված է խտացված սիմվոլիկայով: Չնայած այս ամենին՝ հենց կարծրատիպերն են հաճախ օգ-

տագործվում իմիջի, ինչպես նաև գովազդի ստեղծման հիմքում: Եթե քննարկենք այդ մեխանիզմները գովազդի համատեքստում, ապա առաջին հերթին պետք է նշենք, որ ժամանակակից աշխարհում չափազանց կարևորվեց գովազդի դերը, որի հիմնական նպատակը մարդկանց մեջ սպառողականության ակտիվացումն էր, ինչը և հաճախ առաջ է քաշում իրականության դիցականացման և հասարակական գիտակցության մանիպուլյացիայի անհրաժեշտությունը: Ինչի⁶ շուրջ է գովազդը կառուցում իրականությունը: Նախ՝ պետք է նշել, որ գովազդի դեպքում ևս չափազանց կարևոր նշանակություն ունի հոգեբանական ազդեցությունը, որը սոցիալական մախապատվությունների շնորհիվ մարդու մեջ առաջացնում է այս կամ այն սոցիալական խմբին պատկանելիության ցանկություն կամ զգացմունք: Հաշվի առնելով սա՝ կարող ենք նաև փաստել, որ գովազդը դիցականացնում է ոչ միայն շրջապատող աշխարհը, այլև մեզ՝ մարդկանց: Գովազդի ազդեցությունն ապահովելու նպատակով գործի են դրվում որոշակի հնարքներ, մասնավորապես ստեղծվում է բավականին խճանկարային իրականություն, որը գրեթե ջնջում է սահմանները մարդկանց, երևույթների և իրերի աշխարհների միջև՝ առաջ մղելով կերպարների և իմաստների տարափը: Արդյունքում ձևավորվում է հատվածական գիտակցություն, որի վրա ավելի հեշտ է ազդել:

Այսպիսով, ինչպես միֆը իմիջն ու գովազդը ևս հաշվի են առնում լսարանի մտավոր մակարդակը, հանրության սոցիալական հիշողությունը, սոցիոմշակութային նորմերն ու այն բոլոր կարծրատիպերը, որոնք հմարավորություն են տալիս հեշտ հասնել դրված նպատակին:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Բացատրել «մանիպուլյացիա» հասկացությունը:
2. «Զանգվածային գիտակցություն» և «հասարակական կարծիք» հասկացությունների բովանդակային տարբերությունը:
3. Ներկայացնել կարծրատիպը իրականության դիցականացման համատեքստում:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Кара-Мурза С.Г.** Манипуляция сознанием. М., Изд.-во «Эксмо», 2005.
2. **Липмен У.** Общественное мнение. М., Институт фонда «Общественное мнение», 2004.

Թեմա 5. Միֆը քաղաքականության մեջ
Քաղաքական միֆի առանձնահատկություններն ու դրանց
սրեղծման մեխանիզմները: Պրոպագանդան որպես քաղաքական
դիցարարության գործիք

Դաս 7

Քաղաքական միֆի առանձնահատկություններն ու դրանց
սրեղծման մեխանիզմները

Սոցիալական միֆերի ստեղծման ու զարգացման տեսանկյունից առաջատարներից է հասարակական համակարգի *քաղաքական ոլորտը*, որտեղ արտացոլվում են սոցիալական խմբերի հարաբերությունները՝ ուղղված պետական իշխանությանն ու հասարակության պետական կազմակերպմանը: Նշենք, որ քաղաքական ոլորտում իրականացվող հիմնական գործառույթը հասարակական համակարգի կառավարումն է, որը պահանջում է քաղաքական տարբեր սուբյեկտների առկայություն: Քաղաքական սուբյեկտները մասնակցում են քաղաքական օբյեկտի՝ պետական իշխանության իրացմանը: Քաղաքական սուբյեկտ են հանդիսանում քաղաքական գործընթացներին մասնակցող անհատները, կազմակերպությունները, սոցիալական խմբերը, զանգվածը, պետությունը:

Որպես գործունեություն՝ քաղաքականությունը ունի որոշակի նպատակներ, որոնց իրացումը պահանջում է քաղաքական մեթոդների մշակում: Վերջիններս, որպես կանոն, պարտադիր ենթադրում են հիմնավորված փաստարկման միջոցներ, որոնք ստեղծում են հասարակական ցանկալի կարծիքի ձևավորման հնարավորություն: Սակայն հասարակության կառավարումն ու հասարակական կարծիքի ձևավորումը չեն սահմանափակվում ռացիոնալ, ապացուցված և հիմնավորված փաստարկներով, այլ անհրաժեշտ են լրացուցիչ տեխնոլոգիաներ, որոնց շարքում առաջատար տեղ են զբաղեցնում սոցիալ-քաղաքական միֆերը:

Արդեն նշել ենք, որ քաղաքական սուբյեկտները տարբեր են, հետևաբար ենթադրելի է նաև, որ սոցիալ-քաղաքական դիցարարու-

թյունը հատուկ է ոչ միայն իշխանությանը, այլև, օրինակ, զանգվածին, սակայն մեկ հիմնական տարբերությամբ. որպես կանոն իշխանության ստեղծած և շրջանառության մեջ դրած միջերը նպատակադրված են և ստեղծվում են գիտակցված, մինչդեռ հասարակության մեջ ձևավորվող միջերն առավելապես շատ տարերային բնույթի են:

Երբ մենք խոսում ենք «իշխանական դիցարարության» նպատակադրվածության մասին, ապա հասկանում ենք, որ վերջինիս համար առաջնային խնդիրներից է հասարակական գիտակցության վերահսկողությունը, հասարակական բարեհաճ կարծիքի ձևավորումն ու հասարակության անվերապահ աջակցության ձեռքբերումը, ինչը, բնականաբար, հասարակական համակարգի կայունության և իշխանության անխոչընդոտ վերարտադրության գրավականներից է: Սոցիալ-քաղաքական միջերը հասկանալու և վերլուծելու համար պետք է հստակեցնել, թե ինչի շուրջ են ձևավորվում դրանք, որոնք են միջերի ստեղծման մեխանիզմներն ու այն սոցիալ-քաղաքական և մշակութային գործոնները, որոնք նպաստում են այս միջերի տարածմանն ու ազդեցության գոտու ձևավորմանը: Փորձենք հերթականությամբ վերլուծել այս հարցերը:

Նախ նշենք, որ սոցիալ-քաղաքական միջերը կարող են վերաբերել թե՛ հասարակությանը, թե՛ իշխանությանը (մասնավորապես՝ վերջինիս տարբեր կառույցներին և ներկայացուցիչներին, իշխանության դերին, նշանակությանն ու գործառույթներին, «հասարակություն-իշխանություն» կամ «պետություն- պետություն» հարաբերություններին և այլն):

Ինչ վերաբերում է միջերի ստեղծման մեխանիզմներին, ապա իշխանությունը առաջին հերթին հաշվի է առնում սոցիալական զանգվածի հոգեբանությունը, վերջինիս կողմից իշխանության և ընդհանրապես սոցիալ-քաղաքական գործընթացների ընկալման առանձնահատկությունները: Որպես առաջին քայլ՝ ցանկացած իշխանություն փորձում է ինչ-որ իմաստով դառնալ «կուռք», «պաշտամունքի առարկա», ընկալվել որպես «բարձր բարոյականության» կրող ու «բարիքի աղբյուր»: Պարզ է, որ այս նպատակին հասնելու և

ցանկալի կերպարը ձևավորելու համար չափազանց կարևոր է հասկանալ սոցիալական զանգվածի երազանքները, գիտակցված կամ ենթագիտակցական ցանկությունները:

Եթե մենք խոսում ենք «կոռքի» կամ «պաշտամունքի առարկայի» մասին, ապա անմիջապես արձանագրում ենք միֆի այն անբաժան տարրը, որը հատուկ է թե՛ արխայիկ, թե՛ ժամանակակից շրջաններին: Արդեն նշվել է, որ չնայած արխայիկ և ժամանակակից միֆերի տարբերությանը՝ նրանք ունեն և՛ կառուցվածքային, և՛ բովանդակային նմանություններ: Այս հարցին մանրամասնորեն անդրադարձել է գերմանացի փիլիսոփա Էռնստ Կասիրերը²⁸:

Պետք է նշել, որ Էռնստ Կասիրերն առաջիններից էր, որը զբաղվեց ժամանակակից միֆերի ուսումնասիրությամբ: Մարդուն նա համարում էր «սիմվոլիկ մտածողությամբ օժտված կենդանի» և պնդում էր, որ նրա էության դուռը բացող բանալին հենց սիմվոլն է: Այս համատեքստում էլ է. Կասիրերը դիցաբանությունը դիտարկում էր որպես մշակույթի առանձին սիմվոլիկ ձև, որն օժտված է հատուկ մոդալությամբ: Մարդն այլևս ապրում է ոչ միայն ֆիզիկական, այլև սիմվոլի ունիվերսումում. լեզուն, կրոնը, դիցաբանությունը, միֆն այդ ունիվերսումի տարրերն են՝ թելեր, որոնք հյուսում են սիմվոլիկ աշխարհի միասնական ցանցն ու ամրապնդում այն: Ի դեպ, մեր ֆիզիկական իրողությունը հեռանում է այնքանով, որքանով աճում է մեր սիմվոլիկ ակտիվությունը:

Անդրադառնալով քաղաքական միֆերին՝ Է. Կասիրերը նշում է, որ դրանք ակտիվանում են հատկապես հասարակության անցումային շրջանում, երբ վերջինս ինչ-որ չափով հայտնվում է ճգնաժամային վիճակում: Որպես կանոն այս փուլում կտրուկ նվազում է իրականության համարժեք ընկալումն ու աճում է մանիպուլյատիվ գործոնների ազդեցությունը: Նախորդ դարը լի էր ճգնաժամային, սահմանային նմանատիպ իրավիճակներով: Այս դարը՝ նույնպես: Քննարկելով միֆերի գործառնությունը՝ Է. Կասիրերն արձանագրում է, որ, փաստորեն, միֆի դերը ժամանակի ընթացքում չի փոխվում.

²⁸ Տե՛ս **Cassirer E.** The Myth of the State. Middletown: Book Crafters, 2014, էջ 303:

ուղղակի հայտնի սոցիալ-կրոնական սյուժեն փոխարինվում է քաղաքական իմպերատիվով: Ինչ վերաբերում է ժամանակակից միֆերին, ապա վերջիններիս ձևավորման սոցիոմշակութային կենտրոնական գործոններից են տեխնոլոգիական գործընթացը, զանգվածային հասարակության ձևավորումը, ՉԼՄ-ների դերը սոցիալական իրականության կառուցարկման գործում և մարդու ընկալողականության համակարգում տեսողական տարրի առաջնայնությունը: Եվ թեև ժամանակի ընթացքում գործոնները և սոցիոմշակութային իրավիճակը փոփոխվում են, կարող ենք նկատել, որ կառուցվածքային տեսանկյունից ժամանակակից սոցիալ-քաղաքական միֆերը սկզբունքորեն ոչ մի նոր տարր չեն պարունակում: Է. Կասիրերը, մասնավորապես հիշատակում է Թոմաս Բարլայի «հերոսի պաշտամունքի» տեսությունը²⁹ ու Ժոզեֆ Գոբինոյի թեզը ռասաների բարոյական և մտավոր անհավասարության մասին: Այս օրինակներով կարելի է ասել, որ միֆերի մշակման և տարածման դեպքում տեսությունների բովանդակությունը պահպանվում է, սակայն ամեն մի ժամանակահատվածում մշակվում են այդ բովանդակությունը նորովի ներկայացնելու տեխնիկան, ինչպես նաև մանիպուլյատիվ գործիքների շարքը: Կրկենք, որ այս նպատակին հասնելու համար պետք է, բնականաբար, հաշվի առնել մարդկանց սպասելիքներն ու հասարակական հոգեբանության առանձնահատկությունները: Եվ այս իմաստով ունիվերսալ տարրերից է համարվում միֆի նկատմամբ մարդու իռացիոնալ հավատը: Տվյալ մոտեցումն ավելի հասկանալի դարձնելու համար հիշատակենք ֆրանսիացի տեսաբան Ժորժ Սորելին, ըստ որի՝ միֆի հարատևությունը պայմանավորված է հենց հավատի կարիքով, որն ունեն մարդիկ:

Ժ. Սորելը պնդում է, որ «խոշոր հասարակական մեծ շարժումների մասնակիցները իրենց պայքարը միշտ ներկայացնում են որպես ճակատամարտ, որը վաղ թե ուշ ավարտվելու է հաղթանակով»³⁰: Եվ զարմանալին այն է, որ կրկնվող անհաջողություններն ու

²⁹ Տե՛ս նույն տեղում:

³⁰ Տե՛ս **Сорель Ж.** Размышления о насилии, М., Изд.-во «Фаланстер», 2013, էջ 41-42:

պարտությունները չեն կազմաքանդում միֆը: Օրինակ, Ժ. Սորելը հիշատակում է կաթոլիկներին, որոնք եկեղեցու պատմությունը դիտարկում են որպես չդադարող պատերազմ Սատանայի դեմ, որն անպայման պետք է ավարտվի կաթոլիկականության հաղթանակով: Միֆը, բնականաբար, խուսափում է դետալացումից, որը կարող է վնասել հայեցակարգին ոչ միայն բանականության առջև նահանջելու իմաստով, այլև այն պատճառով, որ կզրկի միֆը դրամատիզմից և հետևաբար՝ իր ազդեցության ուժից: Բացի այդ, միֆի կենսունակությունն ապահովելու համար պետք է ներառել հասարակական խմբի թաքնված ձգտումները. միայն այդ դեպքում այն կարող է լինել հավատի աղբյուր և շարժիչ ուժ³¹:

Թե՛ Է. Կասիրերը, թե՛ Ժ. Սորելը տեսնում են այն ճեղքը, որը կա բանականության և զգացմունքի ուժերի միջև: Իր ազդեցության հզորությամբ միֆը պարտական է այն բանին, որ կարող է դառնալ հավատի աղբյուր, հավատի զգացմունքային մարմնավորում, որն ավելի ուժեղ է կապում և միավորում մարդկանց, քան ռացիոնալ փաստարկը:

Հասարակական գիտակցությունը ենթարկվում է դիցականացման, ինչը որոշվում է նաև պատմական և սոցիալական ենթատեքստով: Բայց գրեթե բոլոր տեսաբաններն ընդունում են, որ միֆը չի կարելի համարել ներկայի, անցյալի և ապագայի իրադարձությունների հստակ ձևակերպում: Ֆրանսիացի պատմաբան Ռաուլ Ժիրարդեն իր «Միֆն ու քաղաքական դիցաբանությունը» գրքում պնդում է. «Քաղաքական միֆը, անկասկած, հորինվածք է, ձևախախտում և իրականության ոչ հավաստի մեկնաբանություն»³², որի հիմնական տարրերից է երևակայությունը: Եվ չնայած պատմական և սոցիալական տարրեր ենթատեքստների, միֆերի կազմավորան ընթացքը շեշտում է դրանց հիմքում եղած որոշակի արքետիպերի առկայությունը, որոնք կարելի է տեղավորել Դավադրության, Ոսկե դարի, Փրկիչ հե-

³¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 151-170:

³² Տե՛ս **Жирард Р.** Политические мифы и мифологии // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки: Зарубеж. лит. Сер. 4. Государство и право. 1996. № 1, էջ 3-8:

րոսի և Միասնության հայտնի սյուժեների շրջանակում: Այս արքետիպերից յուրաքանչյուրը կառուցվում է հասարակական հոգեբանության վրա ազդող կոնկրետ գաղափարների շուրջ: Մասնավորապես, *Դավադրության միֆի* հիմքում ժողովրդի կամ ազգի թշնամու կերպարն է, որի գործողությունների նպատակը հասարակության և պետության զավթումն է կամ ոչնչացումը: Այդ նպատակը կարող է ենթադրել խիստ տարբեր ձևաչափեր՝ ռազմական, քաղաքական, մշակութային և այլն: Ինչ վերաբերում է *Ոսկե դարի միֆին*, ապա դրա ամենավառ օրինակներից է «կոմունիզմի միֆը», որը շեշտում է ազատ, լուսավոր, երջանիկ ապագան: Սակայն պարտադիր չէ, որ Ոսկե դարի միֆը միտված լինի ապագային. այն կարող է կառուցվել նաև կարոտախտի հոգեբանական զգացումի և ազատ, հավասար և եղբայրական անցյալի մասին դիցականացված հիշողության վրա, ինչը, օրինակ, երբեմն հանդիպում է Խորհրդային Միության առնչությամբ: *Փրկիչ հերոսի միֆը* ևս արքետիպային է, քանի որ, ինչպես հայտնի է, խարիզմատիկ առաջնորդի կերպարի առկայությունը սոցիալական զանգվածի համար, կարծես, կենսական պահանջ լինի: Հերոսը ևս կարող է ունենալ տարբեր «մոդիֆիկացիաներ», ինչպիսիք են, օրինակ, «մարգարեն», գորավարը, առանձնահատուկ բարոյական արժեքներ կրողը և այլն: Եվ, վերջապես, *Միասնության միֆը* որպես կանոն կառուցվում է Յուրայինն ու Օտարը, Մենք և Նրանք, Բարեկամներ և Թշնամիներ երկճյուղավորման (դիֆտոմիայի) վրա, երբ սեփական բացառիկության և յուրօրինակության ձևակերպումը կատարվում է Ուրիշի թերաթևորման միջոցով:

Պրոպագանդան որպես քաղաքական դիցարարության գործիք

Նախորդ բաժնում մենք արդեն նշել ենք, որ միֆերի տարածման հարցում կարևոր են հասարակական գիտակցության առանձնահատկություններն ու հասարակական կարծիքի ձևավորումը: Վերջինիս քաղաքական համատեքստը առաջ է քաշում մի շատ կարևոր հասկացություն՝ քարոզչությունը (պրոպագանդան), որը ենթադրում է գիտակցաբար աղավաղված պատկերացումների վերահսկելի տա-

րածում՝ նպատակ ունենալով դրդել մարդկանց որոշակի գործողությունների: Ի դեպ, «կոնկրետ գործողություն» ասելով, պետք է հաշվի առնել, որ կախված քարոզչության նպատակներից՝ այն կարող է նպաստել թե՛ սոցիալական ակտիվությանը, թե՛ սոցիալական պասիվությանը: Այստեղ կարևորը պատրանքատեղծ մանիպուլյացիայի կարողությունն է, որն աշխատում է համապատասխան զգացմունքատեղծ մեխանիզմների ակտիվացման կամ պասիվացման ուղղությամբ: Ցանկալի արդյունքին հասնելու համար կարող են կիրառվել տարբեր մեթոդներ: Քանի որ քարոզչությունն առաջին հերթին տեղեկատվություն է, ապա կիրառվող հնարքները գլխավորապես ուղղվում են տեղեկատվության մատուցման ձևաչափին: Օրինակ, ամհրաժեշտության դեպքում տեղեկատվությունը կարող է ներկայացվել չափազանց հատվածական՝ առանց դետալների և խորքային վերլուծության, ինչը բարդացնում է այն յուրացնելու հնարավորությունները հասարակության լայն զանգվածների կողմից: Կարող է լինել նաև հակառակը. հասարակություն է նետվում տեղեկատվական մի տարափ, որը նույնպես խոչընդոտում է ինֆորմացիայի համարժեք յուրացումն ու գնահատականը՝ ձևավորելով իրականության չափազանց խճանկարային արտացոլում:

Ամփոփելով քաղաքական միջերի առանձնահատկությունները և դրանց ստեղծման մեխանիզմները՝ նշենք, որ որպես վերջնարդյունք ունենում ենք.

- իրականության դիցականացված ընկալում,
- մանիպուլյատիվ հնարավորությունների լայն հոգեբանական դաշտ,
- քննադատական ռեֆլեքսիայի բացակայություն,
- հասարակության և իշխանության հարաբերությունների ձևաչափի որոշակի պատկերացում:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Ներկայացնել քաղաքական միջերի առանձնահատկությունները, բացատրել դրանց առաջացման/ստեղծման մեխանիզմներն ու բերել օրինակներ:

2. Ներկայացնել ժամանակակից քաղաքական միֆերի տեխնոլոգիան ըստ Է. Կասիրերի:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Сорель Ж.** Размышления о насилии. М., Изд.-во «Фаланстер», 2013, 293 с.

2. **Жиранде Р.** Политические мифы и мифологии // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки: Зарубеж. лит. Сер. 4. Государство и право. 1996. № 1, с. 3–8.

3. **Cassirer E.** The Myth of the State. Middletown: Book Crafters, 2014, 303 p.

Թեմա 6. Միֆը և ուրոպիան

***Միֆ և ուրոպիա: Ուրոպիայի նկարագիրն ըստ Հ. Ուելսի:
Սոցիալական ուրոպիաների հիմնական կարեգործիաները:
Արդարություն. հնարավորություն, թե՞ պարանք: Արդարության
երեք փեսություն (Ռ. Նոզիկ, Ջ. Ռոլս, Ա. Մարինբայր)***

Դաս 8

***Միֆ և ուրոպիա: Ուրոպիայի նկարագիրն ըստ Հ. Ուելսի:
Սոցիալական ուրոպիաների հիմնական կարեգործիաները***

Միֆն ու ուրոպիան բավականին մոտ եզրույթներ են: Չնայած դրան՝ այս հասկացությունները չեն նույնացվում և ունեն բովանդակային տարբերություններ: Ուտոպիան դիտարկվում է որպես հասարակության այլընտրանքային մոդել և սոցիոմշակութային իրականության հնարավոր փոխակերպում, մինչդեռ միֆն ավելի առավելապես զգացմունքներ առաջացնող կերպարների և սիմվոլների ամբողջություն է, որը կարող է դրդել այս կամ այն գործողության: Բացի այդ, ուտոպիան միտված է ապագային, իսկ միֆը ուղղորդում է ներկան: Սակայն ցանկացած ուտոպիայի հիմքում աշխարհի այս կամ այն ձևաչափի դիցականացումն է (լինեն դրանք տեխնոլոգիական ֆենոմեններ թե մարդկային հարաբերությունների տարատեսակ շերտեր):

Ինչպես գիտենք, «ուտոպիա» հասկացությունը առաջին անգամ է գործածվել 1516 թվականին՝ Անգլիայի թագավոր Հենրիխ VIII-ի ժամանակ, պետական գործիչ և փիլիսոփա Թոմաս Մորի կողմից, որն այդպես անվանեց մի կղզի և փորձեց նկարագրել այնտեղ հաստատված պետական կարգը: Պետք է նշել, որ իր ժամանակների համար այս աշխատությունը բավականին համարձակ քայլ էր, թեև այսօր արդեն այն կարող է ընկալվել որպես միամիտ տեքստ, քանի որ ժողովրդավարական պետության մեկնաբանությունների շրջանակում ժամանակակից մարդն ու հասարակությունը շատ ավելի առաջ են անցել այն «լոյեալական» նկարագրից, որի մասին երագում էր անգլիական թագավորի կանցլերը: Հետագա հինգ դարերի ընթաց-

քում այնքան ուտոպիաներ են ստեղծվել, որ միայն դրանք թվարկելու համար կպահանջվեն հատորներ: Եվ թեև յուրաքանչյուր ուտոպիայի հիմքում մարդու բարօրության, բարեկեցության խնդիրն է, սակայն դրանք բոլորը, միևնույնն են, տարբերվում են:

Այդ տարբերություններին է անդրադարձել 20-րդ դարի մեկ այլ անգլիացի հեղինակ՝ Հերբերտ Ուելսը՝ իր «Ժամանակակից ուտոպիան» էսսեում, որտեղ նշում է ուտոպիաների բնույթի, ուղղվածության և ժամանակաշրջանի կապը: Նա ասում է. *վերցնենք, օրինակ, մի այսպիսի կոպիտ բաժանում. ուրոպիաներ, որոնք ձևակերպվել են մինչ 1859 թվականը (այսինքն՝ մինչև Չ. Դարվիկի «Տեսակաների ծագման մասին» ուսմունքի ի հայտ գալը) և ուրոպիաներ, որոնք ստեղծվեցին դրանից հետո: Մինչ Չ. Դարվիկի ուսմունքը, որը հիմնովին փոխեց մեր պարկերացումները աշխարհի մասին, մարդը ամերկբա հավատում էր, որ ինքը կարարյալ է: Եվ ուրոպիաներում, որոնցում թեև ներկայացվում էին ապագայի լուսավոր տեսարանները, մարդը շարունակում էր մնալ այնպիսին, ինչպիսին որ կար և ընկալվում էր այդ պահին: Սակայն 19-րդ դարի վերջում ստեղծված ուրոպիաներում արդեն հնչում են այլ նուրաներ: Սոցիալական համակարգի, տեխնիկայի և այլի հետ մեկտեղ ներկայացվում է նաև մարդու ֆիզիկական կարարելագործումը: Այս ուրոպիաները հետևողականորեն սկսում են զարգանալ հենց Չ. Դարվիկի կողմից ստեղծված և ապացուցված բնական ընտրության տեսության շնորհիվ. չկան այլևս թշվառ, թույլ, մեռնող ժողովուրդներ, չկան նույնիսկ գունավոր ռասաներ, բոլոր մարդիկ հավասարվել են՝ դառնալով ուժեղ, գեղեցիկ և բարի: Որոշ ուրոպիստներ նույնիսկ գնում են ավելի հեռուն. շարունակելով Դարվիկի տեսությունը՝ պնդում են, որ մարդու մեջ որոշ օրգաններ զարգացել են՝ ի հաշիվ այլ օրգանների: Օրինակ, մրաժողի մոտ զարգացած է ուղեղը, սակայն «սաղմնային» վիճակում են ուրբերը, աստղագետի մոտ զարգացած է տեսողությունը, սակայն թերի է լսողությունը և այլն: 19-րդ դարի առաջին կեսերին ստեղծված ուրոպիաները տարբերվում են դարի երկրորդ կեսի ուրոպիաներից նաև այն առումով, որ առաջիններում ոչ մի դեր չի խաղում էլեկտրականությունը: Ուրոպիստները դեռևս չգիտեին, թե*

ինչ կարևոր դեր է կատարելու մարդու կյանքում մեքենան: Ժամանակակից ուրոպիաներում, սակայն, էլեկտրականությանն արդեն փրվում է առաջնային դեր, ինչը բնական է, քանի որ քաղաքակիրթ մարդը առանց այդ հայրնագործության այլևս ապրել չի կարող: Ժամանակակից ուրոպիայի կարող նաև առանց ուշադրության թողնել տիեզերքը, և ի կատար են ածվում Ժյուլ Վերնի երազանքները. մարդը նվաճում է ոչ միայն ծովի ընդերքը, այլև երկինքը, ու այդ նոր հաղթանակով քանդում է նախկին սոցիալական կյանքի հիմքերը:

Սակայն, ինչպես նկատում է Հ. Ուելսը, ապագայի նկարագրի ուրոպիստական բոլոր փորձերը կարծես չեն դիմանում քննադատությանը: Կանխատեսել այն ամենը, ինչը մեզ կրա տեխնիկան՝ անհնար է: Հայրնագործությունների ոլորտն այն դաշտն է, որտեղ մենք կարող ենք կանխատեսել նվազագույնը: Յուրաքանչյուր հայրնագործություն հզոր է այնքանով, որ բացում է մեր առջև նոր հորիզոններ, նոր ոլորտներ, որոնք մեզ անծանոթ էին, և տվյալ դեպքում կանխատեսել անհայտը նշանակում է գրկել անգրկելին: Սա է պարմառը, որ «գիտարեխնիկական» ուրոպիաները հեղափոխում են, բայց ոչ այնքան ակտուալ, և մարդու համար կարևորության տեսանկյունից առաջնային են մնում հասարակական հարաբերություններին վերաբերող սոցիալական ուրոպիաները³³: Իսկ յուրաքանչյուր սոցիալական մոդելի հիմնարար կատեգորիաներն են ազատությունը, հանդուրժողականությունը, հավասարությունը, արդարությունը և այլն, որոնց վերաբերյալ սեփական էության երկակիության և հակասականության պատճառով մայրը դեռևս չի կարողանում գտնել օպտիմալ բանաձև և հաճախ սկսում է մտորել այդ ֆենոմենների դիցականացված, պատրանքային և երևակայական բնույթի մասին: Որպես օրինակ անդադառնա՞ք *արդարության* երեք՝ սկզբունքորեն տարբեր հայեցակարգերի դրույթներին՝ փորձելով խորհել իրականի և անիրականի, համընդհանուրի և յուրահատուկի, երևակայականի և հնարավորի դրսևորումների շուրջ:

³³ Ст'ю Уэллс Г. Современная утопия. М., Изд.-во «Книжный клуб Книгобек», 2010:

Դաս 9-10

Արդարություն. հնարավորություն, թե՞ պարտանք: Արդարության երեք տեսություն (Ռ. Նոզիկ, Ջ. Ռոլս, Ա. Մաքհնթայր)

Այս համատեքստում դիտարկենք երեք փիլիսոփաների՝ Ռ. Նոզիկի, Ջ. Ռոլսի և Ա. Մաքհնթայրի տեսությունների հիմնական դրույթները, որոնք սկզբունքորեն տարբեր մեկնաբանություններ են պարունակում մարդու բնույթի, նրա՝ *Ուրիշին* ընկալելու կարողության, անձնական շահի և համընդհանուր բարիքի առաջնայնության հարցերի վերաբերյալ:

Ջոն Ռոլս. Արդարության տեսությունը

Ջոն Ռոլսը արդարության իր մոդելը ներկայացրել է 1971 թվականին, որից և սկսվել է արդարության ժամանակակից տեսությունների ընթացքը³⁴: Սկզբում նա առաջ է քաշում մեթոդի հարցը. ինչպե՞ս մենք պետք է որոշենք արդարության սկզբունքները: Եվ ինքն էլ պատասխանում է. արդարության սկզբունքները նրանք են, որոնք մենք կընտրեինք մեր *եղակերպային դրության* պայմաններում:

Իսկ ո՞րն է այդ *եղակերպային դրությունը*:

Ըստ Ջ. Ռոլսի, ելակետային դիրքում մարդը պարտաված է *ան-տեղյակության շղարշով*, այսինքն չգիտի, թե ինչ տեղ է զբաղեցնում հասարակության մեջ, ո՞րն է իր շահը, հարու՞ստ է, թե՞ աղքատ, ո՞ր դասակարգին է պատկանու, չգիտի իր մասնագիտությունը, իր նախասիրությունները և այլն: Սակայն, սրա հետ մեկ տեղ, մարդն ունի ընդհանուր գիտելիք այն մասին, թե ինչպես են կազմակերպված հասարակությունը, բնությունը, գիտի տնտեսական որոշ օրենքներ, սոցիոլոգիական օրինաչափություններ, բայց չի կարող կիրառել այդ գիտելիքը իր նկատմամբ, քանի որ, ինչպես արդեն նշվեց, չի պատկերացնում սեփական տեղը հասարակության մեջ: Հետևաբար, մարդը չգիտի նաև, թե ինչը կլինեն շահավետ և օգտակար իր համար: Եվ

³⁴ Տե՛ս **Ролз Дж.**, Теория справедливости. М., Изд.-во «ЛКИ», 2010:

հենց այս անդրեղյակության իրավիճակում մարդիկ, ըստ Ջ. Ռոլսի, կրնարեին արդարության օրենկտիվ սկզբունքները:

Բացի անտեղյակության շղարշից՝ այս ելակետային դիրքը, ըստ հեղինակի, ենթադրում է մաս *քանակական մարդու առկայությունը* (քանակական մարդ ասելով մա նկատի ունի նրանց, ովքեր ցանկանում են միավորվել հասարակության շրջանակներում, գտնել համակեցության ընդհանուր սկզբունքներ):

Հաջորդ բնութագիրը *նացիոնալությունն է*. մարդիկ հասկանում են, որ կարող են ունենալ բարիքի որոշակի հայեցակարգ: Յուրաքանչյուրը պատկերացնում է որոշակի իդեալներ, որոնք կլինեն իր կյանքի ուղենիշը: Այս դրույթն ապահովում է այնպիսի սկզբունքների ընտրություն, որոնք հետագայում հնարավորություն կտան իրացնել բարիքի իրենց պատկերացումը:

Ըստ Ջ. Ռոլսի՝ մարդիկ ընտրում են ոչ թե արդարության վերացական սկզբունքներ, այլ այնպիսի դրույթներ, որոնք վերաբերում են սոցիալական մախնական բարիքների վերաբաշխմանը: Սա նշանակում է, որ մենք պետք է այնպես կառուցենք մեր հասարակությունը, որ յուրաքանչյուրը հնարավորություն ունենա զբաղվելու այն գործով, որն ուզում է, և կառուցելու սեփական կյանքը ինչպես ցանկանում է (բայց, իհարկե, չխանգարելով մյուսներին): Այդ սկզբունքներն առաջին հերթին պետք է վերաբերեն այնպիսի մախնական բարիքների բաշխմանը, որոնք մաաստում են հասնել իր մաատակների մեծ մասին: Նպատակի լայն շրջանակը ենթադրում է որոշակի միջոցներ (օրինակ՝ փողը, անշարժ գույքը և այլն): Առաջնային բարիքների շարքին Ջ. Ռոլսը դասում է *իրավունքները, ազատություններն ու հնարավորությունները* (խոսքը այն հնարավորությունների մասին է, որոնք վերաբերում են որոշակի դիրք զբաղեցնելուն հետ և տալիս են մեզ որոշակի իշխանություն): Բայց սա մաս պետք է ենթադրի, որ մենք օժտված ենք որոշակի տաղանդով և ունակություններով, որոնք ապահովում են մեր այդ հնարավորությունը: Այնուհետև մախնական բարիքների շարքում մա ընդգրկում է *եկամուրները, հարստությունը*, ինչպես մաս *ինքնահարգանքը*: Ընդհանրացնելով կարելի է ասել, որ իրենց ելակետային դիրքում մարդիկ կրնարեն արդարության այնպի-

սի սկզբունքներ, որոնք կվերաբերեն առաջնային բարիքների բաշխմանը: Եվ այդ սկզբունքները գտնելուն պես մենք կհասկանանք, թե ինչպես պետք է կազմավորվի մեր հասարակությունը:

Տվյալ հիպոթեզի տրամաբանական շարունակությունն այսպիսին է. երբ անտեղյակության շղարշն իջնի, մենք կտեսնենք, որ հայտնվել ենք մի հասարակության մեջ, որը կազմավորված է առաջնային բարիքի արդյունավետ բաշխումը հնարավոր դարձնող սկզբունքներին համապատասխան. *ես՝ որպես այդ հասարակության անդամ, սրբանում եմ այն բարիքներն ունենալու իրավունքը, որոնք թույլ են տալիս ինչ իրացնել իմ նպատակները*: Այստեղիղ կարող ենք եզրակացնել, որ առաջնային և կարևոր խնդիրը նախնական բարիքների բաշխման սկզբունքի բացահայտումն է: Արձանագրենք նաև, որ այդ նախնական դիրքում մարդիկ նախօրոք չունեն բարիքի իրենց հայեցակարգը և ստիպված են քննարկել արդարության սկզբունքներն այն պայմաններում, երբ դեռևս չգիտեն, թե որ սկզբունքն է շահավետ հենց իրենց համար: Նաև նախնական վիճակում մարդիկ տեղյակ չեն ռիսկայնության աստիճանից ու այս կամ այն իրադարձությունների հավանականությունից: Պետք է նշել, որ տեսության այս հատվածը մի քիչ խոցելի է, քանի որ Ջ. Ռոլսի ուսմունքի սկզբունքներից մեկը *մաքսիմինի սկզբունքն է*, ըստ որի՝ շահույթն ու հարստությունը հասարակության մեջ պետք է բաշխվեն այնպես, որ *ամենամեծ օգուտը սրբանան սոցիալական ամենաանապահով շերտերը (առավելագույն հնարավորություն՝ նվազագույն նախնական բարիքի դեպքում)*: Եվ այս սկզբունքը հիմնավորելու տարբերակներից մեկն այն է, որ ելակետային, նախնական վիճակում յուրաքանչյուր մարդ մտածում է, որ եթե անտեղյակության շղարշը ցրելուց հետո նա հայտնվի ամենաանապահովների, թշվառների, անհաջողակների շարքում, այդ դեպքում, բնականաբար, կցանկանա ունենալ որոշակի երաշխիքներ: Անհայտության քողը դեռ թույլ չի տալիս հասկանալ՝ կհայտնվի՞՞ նա այդ վիճակում, թե՞ ոչ, բայց որևէ մեկը չի ուզում դիմել ռիսկի, մարդը չի ցանկանում, որ իր ողջ կյանքը մատնվի անհաջողության միայն այն պատճառով, որ իր ելակետային դիրքը ցածր էր: Հետևաբար, մարդիկ, գիտակցելով այդ

ռիսկը, կընդունեն մաքսիմիի սկզբունքը: Ըստ հեղինակի՝ սա մաս թույլ է տալիս անել հոգեբանական եզրակացություն, որ իրենց «նախնական դիրքում» մարդիկ այնքան էլ հակված չեն դիմելու ռիսկի: Այս առումով Ջ. Ռոլսի քննադատներն ասում են, որ եթե ընդունենք, որ մարդն իր էությանմբ ռիսկի գնացող էակ է, ապա հնարավոր է, որ նա ընտրի արդարության այլ սկզբունքներ: Սակայն եթե ենթադրենք, որ մարդն ընդունում է մի սկզբուք, որը որոշիչ է լինելու իր ողջ կյանքի համար, ապա երևի թե, մարդու վարքում քիչ ռիսկայնությունն ավելի հավանական է (այնպես, ինչպես կարծում էր Ջ. Ռոլսը):

Ընդունելի համարելով ելակետային (նախնական) դիրքի մասին Ջ. Ռոլսի գաղափարը՝ կարող ենք ասել, որ սրանով հեղինակը փորձում է նախանշել արդարության օբյեկտիվ սկզբունքներն ու հիմքերը: Բայց նշենք նաև, որ նախնական վիճակի կամ դիրքի գաղափարը քննադատվել է մույնիսկ մի շարք լիբերալ հեղինակների կողմից, որոնք պնդում էին, թե ելակետային դիրքը կարելի է ուղղակի փոխարինել անաչառության սկզբունքով: Սակայն այդ դեպքում էլ մենք ստիպված կլինեինք ասել, որ արդարության սկզբունքները պետք է ընդունվեն այն մարդկանց կողմից, որոնք անաչառ են (ինչը ևս որոշ չափով հարաբերական և մույնիսկ ուտոպիստական):

Իր տեսության մեջ Ջ. Ռոլսն առաջ է քաշում մաս *ռեֆլեքսիվ հավասարակշռության* մեթոդը, ըստ որի՝ ելակետային դիրքում բոլորը կարող են առաջարկել արդարության իրենց սկզբունքները, և այդ առաջարկները կարող են միմյանց հակասել: Այս դեպքում յուրաքանչյուր մարդ պետք է հիմնավորի իր սկզբունքները, և հնարավոր է, որ համոզի մյուսներին, որոնք էլ կփոխեն իրենց տեսակետները: Ինքնին տեսակետն առաջին հերթին ծնվում է իմտուիցիայից, որը փորձում է ստանալ սկզբունքի ձևաչափ. ես փորձում եմ ռեֆլեքսիայի միջոցով հավասարակշռել իմ բարոյական սկզբունքներն ու մյուս մարդկանց փաստարկները՝ գտնելով բալանսը: Փաստորեն, և՛ մեր ելակետային դիրքը, և՛ ռեֆլեքսիվ հավասարակշռությունը մարդու *բարոյական ինստիցիայի դրսևորումներն են*:

Ձ. Ռոյսի ներկայացրած բոլոր մեթոդներից և դրույթներից քիտում են արդարության հետևյալ սկզբունքները.

1. Հավասար ազատության սկզբունքը (կամ հիմնական ազատությունների մաքսիմալացման սկզբունք). բոլորին պետք է տրվի առավելագույն ազատություններ, որոնք անհրաժեշտ են իրենց նպատակներն իրագործելու համար: Այդ ազատությունները պետք է նպաստեն արդարության զգացողությանն ու բարիքի սեփական հայեցակարգին: Այդ ազատությունները ենթադրում են բանական, ռացիոնալ մոտեցում:

2. Սոցիալական և տնտեսական անհավասարության պայմաններում պետք է ձգտել անել այնպես, որ հավասար հնարավորությունների դեպքում բոլոր պաշտոններն ու դիրքերը լինեն բաց ու հասանելի: Պետք է նաև պահպանվի մաքսիմիկի սկզբունքը. ելակետային դիրքի տեսանկյունից, այսպես կոչված, «անհաջողակները» պետք է ունենան օգուտի առավել մեծ հնարավորություն: Տվյալ սկզբունքի հիմնական քննադատությունն այն է, որ հաշվի չեն առնվում ելակետային (ատարտային) ցածր դիրքում հայտնվելու հանգամանքները, որոնք, ըստ էության, կարող են լինել տարաբնույթ (հնարավոր է, որ դա հենց իր՝ մարդու մեղքն է կամ գիտակցված ընտրությունը): Բացի այդ, հաշվի չեն առնվում նաև բնական բարիքների տարբերությունները (օրինակ՝ առողջությունը, տաղանդը և այլն, որոնց պակասը պահանջում է լրացուցիչ ծախսեր):

Սկզբունքներից բացի՝ Ձ. Ռոյսը սահմանում է նաև պարտականություններն ու պարտավորությունները.

1. *Սեփական գործողություններով նպաստել արդարության ինստիտուցիոնների կայացմանը:* Օրինակ, այս համատեքստում նա մերժում է ծայրահեղ պացիֆիզմը՝ համարելով, որ արդարության ինստիտուտները պետք է պաշտպանվեն ագրեսոր պետությունից: Կամ էլ մեկ այլ օրինակ, որը վերաբերում է քաղաքացիական անհնազանդությանը. ըստ հեղինակի՝ կարող է ընդունելի լինել, եթե արդարության ինստիտուտներն ունեն օժանդակության կարիք, բայց օրինականության մեխանիզմները չեն գործում: Այս պարադայում, իհարկե, չափազանց կարևոր են նաև իրավիճակի օբյեկտիվ գնահա-

տականն ու պատասխանատվություն կրելու պատրաստակամությունը:

2. *Ազնիվ լինելու պարտավորությունը.* եթե մարդը օգտվում է ինչ-որ համակարգի բարիքներից, ապա նա պետք է ենթարկվի այդ համակարգի օրենքներին:

Ռոբերտ Նոզիկ. Արդարության լիբերտարիստական տեսությունը

Ռոբերտ Նոզիկի արդարության տեսությունն իր բնույթով լիբերտարիստական է, որի հիմքում բավականաչափ երեք պարզ թեզեր են.

1. *Մարդկանց միջև հարաբերությունները բաժանվում են երկու խմբի՝ կամավոր և հարկադրական*

2. *Կամավոր պայմանավորվածությունների բոլոր տեսակները պետք է թույլատրվեն, իսկ բռնության և հարկադրության բոլոր տեսակները պետք է արգելվեն*

3. *Մարդն ունի մասնավոր սեփականության իրավունք այն ամենի նկատմամբ, ինչը չեռք է քերել ազնիվ ճանապարհով*

Առաջին թեզը շեշտում է զուտ տնտեսական այն հանգամանքը, որ մարդկանց միջև մշտապես տեղի է ունենում փոխանակման գործընթաց: Մյուս կողմից՝ կա հարկադրանք, որը լիբերտարիստական մոտեցման շրջանակներում, որպես կանոն, վերագրվում է պետությանը: Այս տեսաբանները հաճախ համեմատում են հանցագործների ձեռքով գողվածների թիվը մարդկանց այն քանակի հետ, որոնց կյանքն ընդհատվել է պատերազմների, ռեժիմների և պետության այլ նմանատիպ գործողությունների հետևանքով: Եվ հենց այս պատճառով պետությունը մեկնաբանվում է որպես չարիքի և բռնության հիմնական աղբյուր: Հետևաբար, մենք պետք է ստեղծենք այնպիսի համակարգ, որը կարգելի պետության նման գործունեությունը և հնարավորություն կտա մարդկանց հանդես գալու որպես բացարձակապես անկախ անհատներ, որոնք համագործակցում են միայն այդ կամավոր պայմանագրերի կամ համաձայնությունների հենքի վրա: Այս կետից լիբերտարիստական մոտեցումն ընտրում է երկու ճանա-

պարհ, որոնցից մեկը ենթադրում է, որ ընդհանրապես պետք է հրաժարվել պետությունից՝ ընդունելով, որ մասնավոր բիզնեսն ու անհատի շահերը բավարար են հասարակության կազմակերպման համար (այս ուղղությունը կոչվում է անարխիսկապիտալիզմ և մոտ է դասական անարխիզմին, քանի որ հիմնական թշնամի է համարում պետությունը), իսկ մյուս տեսակետն այն է, որ պետությունն անհրաժեշտ է, բայց ընդամենը մեր անվտանգությունը պաշտպանելու և ապահովելու համար (ինչի դիմաց մենք պարտավոր ենք վճարել): Կա ևս մեկ կարևոր հարց, որ վերաբերում է հարկերի վճարմանը. ըստ այս մոտեցման՝ մեր վճարած հարկերը պետք է համարժեք լինեն պետության մատուցած ծառայություններին: Եվ այստեղ էլ պետության գործառույթը, փաստորեն, սահմանափակվում է միայն անվտանգության ոլորտով, քանի որ առողջապահությունը, կրթությունն ու նմանատիպ այլ հարցեր շատ արդյունավետ լուծվում են մասնավոր ոլորտի մրցակցային դաշտում: Այս ենթատեքստում մեկնաբանվում է, որ ռեսուրսները հարուստներից աղքատներին վերաբաշխելու՝ պետության ցանկացած փորձ կոլիտվի բռնություն և հարկադրանք, կհամարվի որպես թալան, որի դեմ էլ լիբերտարիզմը պայքարում է, քանի որ նման վերաբաշխման սկզբունքը չի համարում արդար: Իհարկե աղքատներին կարելի է օգնել, բայց դա պետք է կատարվի մասնավոր կարգով՝ անհատի սեփական նախաձեռնությամբ, իր ցանկությամբ և այն ծավալով, որը մեզ թելադրում է մեր մարդկային խիղճը. մարդը կարող է լինել բարեգործ, բայց պետությունն այս ամենին չպետք է միջամտի: Սրանք այն ընդհանուր բնութագրիչներն էին, որոնք վերաբերում են լիբերտարիստական մոտեցմանն ընդհանրապես:

Ինչպես արդեն նշվել է, այդ մոտեցման վառ ներկայացուցիչներից է ամերիկացի փիլիսոփա Ռոբերտ Նոզիկը, որն իր տեսությունը ներկայացրել է 1974 թվականին հրատարակված «Անարխիա, պետություն, ուտոպիա» աշխատության մեջ³⁵: Գիրքը հետաքրքիր է թե՛ ակադեմիական, թե՛ մտավոր տեսանկյունից, քանի որ այն, ըստ էու-

³⁵ Տե՛ս **Нозик Р.** Анархия, государство и утопия. М., Изд.-во «ИРИСЭН», 2008:

թյան, անալիտիկ փիլիսոփայության մեթոդների կիրառությունն է, որի սկզբունքն է հետևել գիտական հստակությանն ու ներկայացնելու պարզությամբ: Կարելի է ասել, որ այս գիրքը քաղաքագիտական այն եզակի վերլուծություններից է, որը գուրկ է պատմական հորմմենտից: Ռ. Նոզիկն առաջարկում է գրեթե նորովի կառուցել քաղաքական փաստարկումը. նրա աքսիոմը հետևյալն է՝ *բոլոր մարդիկ ի ծննդո՞ված են իրավունքներով*: Սրան հետևում է իր հարցը. հնարավո՞ր է արդյոք պետություն, որը չի խախտում մարդկանց որևէ իրավունք, և եթե այո՝ ապա ինչպիսին է այդ պետությունը: Այնուհետև հեղինակը ներկայացնում է իր տեսակետն այն հարցի վերաբերյալ, թե ինչու է անարխիան ցանկալի, բայց ոչ հնարավոր, և մեկնաբանում է, որ անարխիայի ուտոմիզմը մի կողմից պայմանավորված է մարդու էության առանձնահատկություններով, մյուս կողմի՝ նրանով, որ, միևնույնն է, ժամանակի ընթացքում մասնավոր անվտանգային համակարգերից մեկը կվերածվի պետության, ինչը, ըստ էության, տվյալ գործառույթի շրջանակներում ընդունելի է: Սակայն սրա հետ մեկտեղ՝ պետության վտանգավորությունն այն է, որ վերջինս մշտապես դուրս է գալիս զուտ անվտանգության գործառույթների շրջանակներից և փորձում է ճնշել ու պարտադրել: Ամփոփելով կարելի է ասել, որ, ըստ Ռ. Նոզիկի, անարխիան հնարավոր չէ, սակայն պետությունն էլ պետք է սահմանափակվի և հանդես գա իր նվազագույն ձևաչափով, ինչը թույլ չի տա դուրս գալ իր միակ՝ անվտանգության գործառույթի շրջանակներից: Ըստ Ռ. Նոզիկի՝ հենց այս տեսությունը կարող է դառնալ քաղաքական ուտոպիա, որի հետևից կգնան ազատ մարդիկ:

Ալասդեր Մաքհինթայրի «Արդարության փեսությունը»³⁶

Ալասդեր Մաքհինտայրը համարվում է ժամանակակից կոմունիստարխիստական հայեցակարգերի ամենավառ ներկայացուցիչներից

³⁶ Տե՛ս **Макинтайр А.** После добродетели. М., Изд.-во «Академический Проект», 2000:

մեկը: Ինչպես և Ջ. Ռոլսը, նա կենտրոնացնում է արդարության սկզբունքների ռացիոնալ հիմնավորման վրա, սակայն քննադատության է ենթարկում վերջինիս մեթոդաբանական մոտեցումը: Ա. Մաքսիմթայրը քննադատում է այն վերացական-տեսական նախագիծը, որի, ըստ Ջ. Ռոուլսի, պետք է որ տար արդարության օբյեկտիվ սկզբունքների բացահայտման հնարավորությունը: Նշենք նաև, որ Ա. Մաքսիմթայրի համար քննադատության օբյեկտ է դառնում ոչ միայն Ջ. Ռոլսի, այլև Ռ. Նոզիկի տեսությունը: Ըստ հեղինակի՝ երկու մոտեցումն էլ արդարության հիմնահարցի շրջանակներից դուրս են թողնում **հասարակական (համընդհանուր) բարիքն ու արժանիքը**: Ըստ Մաքսիմթայրի՝ նրանք ունեն նաև խիստ հակասություն, քանի որ երկուսը ելնում են տարբեր հիմքերից. Ջ. Ռոլսի համար արդարության սկզբունքի մշակման հիքմը պահանջումներն են, իսկ Ռ. Նոզիկի համար՝ իրավունքները, և այս տեսանկյունից Ջ. Ռոուլսի մաքսիմիանի սկզբունքը հակասության մեջ է մտնում Ռ. Նոզիկի սեփականության հավասար իրավունքի տեսության հետ: Ի տարբերություն այս հեղինակների, Ա. Մաքսիմթայրը կարծում է, որ առաքինությունների (այդ թվում՝ արդարության) սահմանման հիմքը պետք է լինեն սոցիալական ամբողջի և համընդհանուր բարիքի շահերը: Ա. Մաքսիմթայրը նաև քննադատում է լիբերալ բարոյականության հիմքերը՝ մեղադրելով նրան ծայրահեղ անհատականացման (ինդիվիդուալիզմի) մեջ, որը և վշրել է բարիքի ու առաքինությունների մասին ավանդական պատկերացումները: Ըստ Ա. Մաքսիմթայրի՝ յուրաքանչյուր արժանիք հնարավոր է գնահատել միայն համայնքի շրջանակներում, հետևաբար արդարության սկզբունքներն էլ հնարավոր է մշակել միայն այդ պայմաններում՝ հասկանալով և գնահատելով յուրաքանչյուրի ներդրումը հասարակական կյանքի կազմակերպման գործում: Ի տարբերություն այս մոտեցման, լիբերալ տեսությունները, կարծես, հեռացնում են մարդկանց միմյանցից և ներկայացնում են որպես *օտարների միասնություն*, օտարներ, որոնք չունեն այնպիսի ընդհանուր բարոյական սուբստանցիա, ինչպիսին է համընդհանուր բարիքը, ինչի պատճառով էլ արժանիքը որպես չափանիշ դառնում է անկիրառելի:

Մինչդեռ, ինչպես պնդում է Ա. Մաքինթայրը, արդարության լի-
բերալ պահանջները, որոնք ներկայացվում են թե՛ իրավունքի (Ռ. Նո-
զիկ), թե՛ պահանջմունքների (Ջ. Ռոլս) տերմիններով, կարող են հա-
ջողությամբ վերաձևակերպվել հենց առաքինությունների՝ համընդ-
հանուր բարիքի և արժանիքի միջոցով: Մասնավորապես, հեղինակը
նշում է, որ Ռ. Նոզիկի տեսության կողմնակիցները, որոնք մշտապես
փոժում են շեշտել իրենց իրավունքն այն ամենի հանդեպ, ինչը իրենք
վաստակել են, միաժամանակ (կարծես ինքնաբերաբար) շեշտում են
նաև, որ իրենք այդ վաստակել են քրտնաջան աշխատանքով և հե-
տևաբար *արժանի են* դրան: Ջ. Ռոլսն էլ, խոսելով կարիքավորների
աղքատության մասին ընդգծում է, որ իրենք դրան *արժանի չէին*: Եվ
նկատելի է, որ երկուսն էլ իրենց դիրքերն ամրապնդելու համար հղում
են *արժանիքին*, որը և հստակեցնում է արդար կամ անարդար գործո-
ղության կամ վերաբերմունքի կարգավիճակը:

Հաշվի առնելով ժամանակակից բարոյագիտական դիսկուրսի
յուրահատկությունները՝ Ա. Մաքինտայրն այս իմաստով առավել կա-
ռուցողական է համարում Արիստոտելի քաղաքական-բարոյագիտա-
կան հայեցակարգը, որի առավելությունը, ի տարբերություն ժամա-
նակակից ազատական տեսությունների, այն է, որ ելակետ է ընդու-
նում ոչ թե վերացական սկզբունքներն ու նորմերը, այլ կյանքի մասին
հանրության որոշակի պատկերացումները, որոնցից էլ փորձում է
բխեցնել արդար քաղաքականության ռացիոնալ հիմքերը: Արիստո-
տելյան քաղաքական-բարոյագիտական համակարգում կարելի է
առանձնացնել երեք հիմնական դրույթներ.

- Մարդկային կյանքի մետաֆիզիկական նպատակի մասին
գաղափարը,
- Առաքինությունների հայեցակարգը,
- Մարդու որպես «քաղաքական կենդանու» մասին պատկե-
րացումները:

Այս ընկալման էությունն այն է, որ յուրաքանչյուր մարդու բնույ-
թը մշտապես իրեն մղում է դեպի որոշակի նպատակ՝ Բարիքը (էվե-
մոնիա, որը կարելի է թարգմանել որպես երջանկություն, բարգավա-
ճում), իսկ առաքինություններն այդ Բարիքին հասնելու անհրաժեշտ

միջոցներն են: Բարիքի լիակատար իրացմանն էլ հնարավոր է հասնել միայն քաղաքական համայնքի (կոմունայի) շրջանակներում:

Ինչո՞ւ է այդպես: Բանն այն է, որ կոմունիստարիստական հայացքը պերֆեկցիոնիստական է. այն պահանջում է ոչ միայն մարդկանց համատեղ կյանքի պայմաններ, այլև նրանց բարոյական որոշակի հատկանիշների զարգացում, ինչը և կնպաստի ոչ թե ուղղակի քաղաքացիների, այլ առաքինի քաղաքացիների կայացմանը, որոնց շնորհիվ էլ պետությունը սովորաբար ամրապնդում է սեփական հիմքերը: Սա պահանջում է հատուկ դաստիարակություն և կրթություն, ինչն արդեն դառնում է ոչ թե մասնավոր անձերի, այլ պետության խնդիրը: Նման բարոյական կրթությունն է, որ հնարավորություն կտա քաղաքացուն հետագայում տարբերակել իրական բարիքը և իրական առաքինությունը: Հետևաբար, արիստոտելյան համակարգում հստակ տարանջատվում են այն, ինչը ինքը մարդն է համարում իր համար ժամանակավոր բարիք, և այն, ինչն իրապես բարիք է: Եվ այս տեսանկյունից հենց հանրության բարիքն է, որ հանդես է գալիս որպես արդար կամ անարդար գործողության չափանիշ:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Ներկայացնել միֆի և ուտոպիայի ընդհանրություններն ու տարբերությունները:
2. Վերլուծել ուտոպիստական դրվագները արդարության մի շարք փիլիսոփայական տեսություններում:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Макинтайр А.** После добродетели. М., Изд.-во «Академический Проект», 2000.
2. **Нозик Р.** Анархия, государство и утопия. М., Изд.-во «ИРИСЭН», 2008.
3. **Ролз Дж.** Теория справедливости. М., Изд.-во «ЛКИ», 2010.
4. **Уэллс Г.** Современная утопия. М., Изд.-во «Книжный клуб Книговек», 2010.

***Թեմա 7. Սպառողականությունն ու դիցարարությունը
Սպառողական հասարակության հիմնական բնութագրիչները:
Սպառողականությունը որպես սոցիալական շերտավորման
գործոն: Սպառողականությունը որպես սոցիալական կարգը
պայմանավորող սկզբունք: Սպառողականությունը որպես
հաղորդակցման և սիմվոլիկ աշխարհի կառուցարկման եղանակ***

Դաս 11-12

Նախորդ թեմայի շրջանակներում մենք անդրադարձանք Ժան Բորդիարի նկարագրած սոցիալական զանգվածին, որը հիմնականում ներկայացվում է որպես «հանդիսատես»: «Հանդիսատես»-ն առաջին հերթին սպառողական հասարակության ներկայացուցիչ է, հետևաբար սոցիալական զանգվածի մեծ փոխակերպումները հասկանալու համար պետք է պարզաբանենք սպառողականության և սպառողական հասարակության էությունն ու հիմնական բնութագրիչները, միաժամանակ փորձենք բացահայտել վերջինիս պայմաններում ձևավորվող սոցիալական միջերի առանձնահատկությունները:

Հասկանալի է, որ սպառողականությունը հատուկ է եղել մարդուն միշտ: Սակայն պարզ է մաս, որ ժամանակի ընթացքում այն ենթարկվել է փոփոխության՝ անձնական պահանջմունքների բավարարումից աստիճանաբար վերածվելով հաղորդակցման կարևոր տարրի և սիմվոլիկ աշխարհի կառուցարկման ձևաչափի, ինչի շնորհիվ էլ սկսեց մոդելավորվել մի նոր իրականություն՝ իր գործողություններով, ակնկալիքներով ու զգացմունքներով: Իհարկե սա չի նշանակում, որ մարդկության պատմության նախնական փուլերում սպառողականությունը զուտ տնտեսական երևույթ էր, սակայն փաստ է, որ մեր ժամանակներում սպառողականության սոցիոմշակութային և հոգեբանական բաղադրիչն անհամեմատ աճել է՝ առաջ քաշելով մաս իրականության դիցականացման նորանոր հնարավորություններ, ինչը որոշիչ դարձավ սոցիալական հարաբերությունների ժամանակակից ձևաչափի և մարդու նոր կերպարի ստեղծման գործում:

Սոցիալական փիլիսոփայության շրջանակներում սպառողականությունը դիտարկվում է տարբեր տեսանկյուններից. այն կարող է քննարկվել և՛ **որպես սոցիալական շերտավորման գործոն**, և՛ **որպես սոցիալական կարգը պայմանավորող սկզբունք**, և՛ **որպես հաղորդակցման ու սիմվոլիկ աշխարհի կառուցարկման եղանակ**: Բոլոր այս մեկնաբանությունների և ընկալումների համատեքստում ակնհայտ է սպառողականության այն առանձնահատկությունը, որը կարող է օգտագործվել պատրանքային իրականության, իմիտացիոն դրսևորումների ակտուալացման տեսանկյունից: Պարզաբանական համար անդրադառնալով սպառողականության վերը նշված մեկնաբանությունների ենթատեքստերին և հասկանալով այդ երևույթի դրսևորման ու ազդեցության մեխանիզմները:

1. ***Սպառողականությունը որպես սոցիալական շերտավորման գործոն*** ներկայացվել է տարբեր հեղինակների աշխատություններում: Այս շարքում կարելի է առանձնացնել մասնավորապես Թորստենյ Վերլենին, Գեորգ Չիմելին և Վեռներ Չոմբարտին:

Թորստենյ Վերլենը XIX-XX-րդ դարերի ամերիկացի փիլիսոփա, տնտեսագետ է, որն առաջ քաշեց «*ցուցադրական սպառողականության*» գաղափարը՝ ներկայացնելով այն «*Անգրադ դասակարգի տեսությունը*» աշխարհային մեջ³⁷: Այստեղ հեղինակը նշում է, որ մարդկանց միջև միշտ կա մրցակցություն, նրանք մշտապես համեմատում են իրենց և ուրիշների սպառողական ոճն ու իրերի միջոցով փորձում են ներկայացնել սեփական դիրքը հասարակության մեջ: Թ. Վերլենը շեշտում է, որ համեմատության եզրերի փնտրտուքը հնարավոր է առաջին հերթին ի ցույց հանված ապրանքների, այն է՝ «ցուցադրական սպառողականության» միջոցով: Նշենք, որ ցուցադրական սպառողականության երևույթը մա նկարագրում է առաջին հերթին այսպես կոչված «*անգրադ դասակարգի*» համատեքստում, որի հիմնական առանձնահատկությունը ոչ արտադրական բնույթի գործունեությունն է, մասնավորապես՝ կառավարումը, ռազմական գործը, կրոնը, սպորտը և զվարճանքը: Նշված ուղղությունները որո-

³⁷ Տե՛ս **Веблен Т.** Теория праздного класса, М., Изд.-во «Прогресс», 1984:

շում են հասարակության վերին շերտերի կենսակերպը, մինչդեռ ստորին շերտը զբաղված է գոյության միջոցներ հայթայթելու առօրյա աշխատանքով: Սակայն հստակեցնենք, որ «անգբաղ» բառը տվյալ տեքստում ոչ մի դեպքում չի ենթադրում ծուլություն կամ անշարժություն: Ինչպես արդեն ասացինք, այն ընդամենը ամրագրում է ժամանակի ոչ արտադրական սպառումը: Միաժամանակ, մարդկանց հարգանքին արժանանալու և դրա պահպանելու համար բավարար չէ լինել հարուստ և ունենալ իշխանություն. դրանք պետք է դարձնել ակնառու, քանի որ հարգանքը ձևավորվում է միայն «սպա-ցույցներ ներկայացնելու» դեպքում, իսկ «անգբաղ անհատի» կյանքի ոչ բոլոր պահերն են տեսանելի, և նա ստիպված է գտնել ելքեր՝ իր «անգործությունն» ու լայն հնարավորությունները հաստատելու, շրջապատին ներկայացնելու համար: Այս նպատակով օգտագործվում են տարբեր հնարքներ, այդ թվում՝ արդեն իսկ հիշատակված «ցուցադրական սպառողականությունը»: Նշենք, որ տնտեսական զարգացման նախնական փուլում բարձրակարգ ապրանքների սպառումն ակնհայտորեն վերաբերում է անգբաղ դասակարգին, և թվում է, թե ժամանակակից աշխարհում, երբ կարծես տեղի է ունենում կենսամակարդակի ընդլայնում աճ և հնարավորությունների միջինացում, ցուցադրական սպառողականությունը պետք է որ հաղթահարվի: Սակայն այս տեսակետը հանդիսանում է ժամանակակից սոցիալական միֆերից է, քանի որ ցուցադրական սպառողականությունը ոչ միայն պահպանվում է, այլև ամրապնդվում. աճում է ոչ միայն ֆինանսական սպառողականության շենը, այլև առաջ են գալիս համբավն ու սոցիալական դիրքն ապահովող սպառման նորանոր առարկաներ և եղանակներ՝ ուղղված առաջին հերթին հաճույքի և պերճանքի պարագաներին: Բացի այդ, ժամանակակից հասարակության պայմաններում ցուցադրական սպառողականությունը դառնում է ոչ այնքան հատուկ դասին վերաբերող երևույթ՝ կապված վերջինիս ռեալ իշխանության և հարստության հետ, որքան այն շերտի, որը ցուցադրական սպառողականությունը օգտագործում է որպես պատրանքային ֆոն՝ սիմուլյատիվ սոցիալական դիրքավորման նպատակով:

Սպառողականության ուսումնասիրությունը սոցիալական շերտավորման համատեքստում կատարել է մաս մաս մույն ժամանակաշրջանի գերմանացի փիլիսոփա, սոցիոլոգ Գեորգ Չիմելը, որի մեկնաբանությունները ներկայացվում են մաս **Էմուլյացիայի (նմանակման) տեսության** շրջանակներում: Սա նշանակում է, որ Գ. Չիմելը սպառողականությունը համարում է ոչ միայն որպես սոցիալական շերտավորման, այլև սոցիալական փոփոխությունների գործոն՝ նշելով, որ մարդկային կյանքի հիմնական կողմերից է Էմուլյացիայի ձգտումը: Ըստ նրա՝ դեռ հասարակության նախնական փուլերում անհատը ձգտում էր նմանակել տոտեմ հանդիսացող թռչուններին և կենդանիներին: Աստիճանաբար, հեռանալով բնությունից, մարդիկ սկսեցին նմանակել միմյանց, և այս երևույթի ամենավաղ դրսևորումը եղավ նորաձևությունը: Նորաձև իրերի սպառման կառուցվածքը ժամանակակից հասարակության մեջ արտահայտում է մաս այդ հասարակության սոցիալական կառուցվածքը: Քաղաքների աճը նպաստում է միջին և ցածր խավերի տնտեսական զարգացումը, և այդ խավերը (սեփական միջոցների աճի շնորհիվ) ակտիվորեն փորձում են ընդօրինակել ավելի բարձր խավին, ինչն իր հերթին վերջինիս մեջ առաջացնում է նորաձևությունն արագ փոխելու բնական ցանկություն. այն պահից, երբ էլիտար խավի ոճը հասանելի է դառնում մաս ցածր խավերի ներկայացուցիչներին, այն դադարում է լինել բարձր խավի տարբերիչ նշան, և հասարակության էլիտան անմիջապես սկսում է նոր ոճի փնտրտուրը, որն էլ կրկին որոշակի ժամանակով դառնում է իր սոցիալական կարգավիճակի ցուցիչ³⁸:

Այդ թեմայի շրջանակներում է արտահայտվում մաս երրորդ հեղինակը՝ գերմանացի տնտեսագետ, փիլիսոփա Վեռներ Չոմբարտը, որը սպառողականությունն առաջին հերթին քննարկում է **պերճանքի** համատեքստում: Վ. Չոմբարտը տալիս է հետևյալ սահմանումը. «Պերճանքն այն ծախսն է, որը դուրս է անհրաժեշտի սահմաննե-

³⁸ См. **Зиммель Г.** Избранное. Созерцание жизни. Центр гуманитарных инициатив, Москва – Санкт-Петербург, 2017, էջ 236-260:

րից»³⁹: Ամնիջապես նշենք, որ մա չի քննարկում պերճանքի բարոյագիտական չափումները, այլ դիտարկում է դրա հետ կապված սոցիալական գործողությունն ու շարժառիթները: Վ. Ջոնքարտն առանձնացնում է երկու շարժառիթ՝ եսասիրական (էգոիստական) և այլասիրական (ալտրուիստական): Առաջին դեպքում մարդը պերճանքի առարկան օգտագործում է իր համար, երկրորդ դեպքում պերճանքն այս կամ այն չափով հասանելի է մաս ուրիշներին: Հետաքրքրական է, որ Վ. Ջոնքարտը պերճանքին ուղղված սոցիալական գործողության էգոիստական դրդապատճառների ակտիվացման ժամանակաշրջան է համարում XV-XVI-րդ դարերը, ինչը կապված էր սիրո ապալեգիտիմացման և «սեր» ու «ամուսնություն» հասկացությունների վերաիմաստավորման և տարանջատման հետ: Ըստ հեղինակի՝ հենց այս ժամանակաշրջանում է փոխվում մաս կնոջ սոցիալական կարգավիճակը, որն արդեն, երբեմն չունենալով իրավական ձևաչափ, այնուամենայնիվ լեգիտիմ էր և պահանջում էր ավելի հարմարավետ պայմաններ: Կարող ենք ասել, որ հեղինակը պերճանքի իրերին ուղղված սպառողականությունը քննարկում է առաջին հերթին մարմնական հաճույքի գուգակցմամբ. սպառողականությունը զարգացնում է ակտիվ սիրային կյանքը, քանի որ մրցակցության հենց այս ձևն է դրդում հարուստներին կատարել մեծ ծախսեր, իսկ մյուսներին՝ ըստ հնարավորության՝ ընդօրինակել: Հատկանշական է, որ փոխվում է վերաբերմունքը փողի նկատմամբ: Այն արժանանում է արհամարանքի, քանի որ այլևս չի դիտարկվում որպես եկամտի կուտակման միջոց, որն արտահայտում է մարդու սոցիալական կարգավիճակը, այլ ցույց է տալիս այն ծախսելու հնարավորությունները (պարտքեր, խաղ, գնումներ): Կյանքը գյուղական շրջաններից տեղափոխվում է քաղաք, որն էլ իր հերթին դառնում է սպառողականության կենտրոն: Հյուրանոցները, թատրոնները, խանութներն ու ռեստորանները դառնում են պերճանքի կենտրոններ, որտեղից վերջինս քափանցում է մարդկանց մասնավոր կյանք: Ըստ Վ. Ջոնքարտի՝

³⁹ Տե՛ս **Зомбарт В.** Современный капитализм. М., Изд.-во «Красный пролетарий», 1931, էջ 52-98:

կնոջ կարգավիճակի փոփոխությունն ու սոցիոմշակութային հետագա փոխակերպումները նպաստեցին «էգոիստական պերճանքի» գերակայությանն ու հետագայում նաև կապիտալիզմի զարգացմանը⁴⁰:

2. Այսպեղ սպառողականությունը քննարկվում է որպես սոցիալական կարգը պայմանավորող սկզբունք, որն ուղղված է հասարակական կյանքի կազմակերպմանն ու ոչ կոնֆլիկտային համակեցությանը: Այս հարցի վերաբերյալ քննարկումները տեսանելի և հետաքրքիր են մասնավորապես ամերիկացի հոգեբան Ջորջ Կատոնայի, ֆրանսիացի տնտեսագետ-սոցիոլոգ Ժան Ֆուրաստյեի և ամերիկացի տնտեսագետ Ջոն Գելբրեյտի տեքստերում:

Ջ. Կատոնայի հիմնական գաղափարն այն է, որ սպառողականությունը ոչ միայն մեկնաբանվում է որպես ապրանքի գնում, այլև որպես սոցիալական նոր կարգի սկզբունք: Ըստ հեղինակի՝ սպառման ընթացքում մարդկանց վարքը պայմանավորված է ոչ միայն տնտեսական, այլև հոգեբանական գործոններով. **սպառողականությունը մեկնաբանվում է որպես բարդ գործընթաց, որը պայմանավորում է գիտակցության փոխակերպումները**: Որպեսզի սավաճն ավելի հասկանալի լինի, հիշենք, որ սպառողական հասարակություններում մարդն ապրում է առաջին հերթին գովազդային տարածության մեջ, իսկ լրատվության զանգվածային միջոցներով հեռարձակվող գովազդը, առաջացնելով տարբեր զգացումներ, կարողանում է բավականաչափ ուղղորդել մարդկանց ընտրությունը: Գովազդային տարածությունը փակում ու թաքցնում է մեզնից իրական աշխարհը՝ իր խնդիրներով և կոնֆլիկտներով: Այն ամենը, ինչ կատարվում է, դիտարկվում է որպես թոք-շոու, որտեղ մարդը հանդիսատես է, և ամենադրամատիկ պահին սկսվում է գովազդը՝ ստեղծելով տպավորություն, որ մեր շուրջը կատարվողը ժամանակավոր է: Այս միամիտ հավատը թույլ է տալիս խոսել այն մասին, որ տեղի է ունենում *մարդկային գիտակցության բռնի ինֆանտիլացում*:

⁴⁰ Տե՛ս **Зомбарт В.** Любовь, роскошь и капитализм // Собр. соч., т. 3, М., Изд.-во «Владимир Даль», 2008, էջ 72:

Մյուս հեղինակը՝ Ժան Ֆուրաստյեն՝ առավել լավատեսական հայացքների կրող էր. կապելով իրավիճակի փոփոխությունը գիտատեխնիկական հեղափոխության հետ՝ նա գտնում էր, որ վերջինս նպաստելու է ոչ միայն արտադրության եղանակի, արտադրվող և սպառվող ապրանքների քանակի փոփոխությանը, այլև **«գիտական հասարակության»** ձևավորմանը, որն արդեն ազատագրված կլինի սոցիալական, քաղաքական, կրոնական և այլ կոնֆլիկտներից ու հակասություններից: «Գիտական հասարակությունը» կլինի սոցիալական այն նոր կարգը, որի նկարագիրներից են նաև զանգվածային արտադրությունն ու սպառումը, ինչի արդյունքում անհատները կստանան այն ամենը, ինչի կարիքն ունեն և կլինեն ավելի երջանիկ: Այս ծրագրի իրականացումը ենթադրում էր արդյունաբերական հասարակության պայմանականությունների և սահմանափակումների հաղթահարումն ու անցումը հետարդյունաբերական շրջանին:

Եվ, վերջապես, երրորդ հեղինակը՝ Ջ. Գելբրեյտը ժամանակակից կապիտալիզմի և սպառողական հասարակության զարգացումը կապում էր **կորպորացիաների** զարգացման հետ: Ըստ նրա՝ կորպորացիաները հաստատում են նոր կարգ և կանոններ, որոնք որոշում են հասարակության զարգացման ուղին. զարգացման կառավարումն իրականացվում է առաջին հերթին գովազդի և զանգվածային լրատվության միջոցների շնորհիվ (կառավարման տրամաբանությունն այն է, որ ենթարկելով մեղիադաշտը՝ կորպորացիաները իրենց են ենթարկում նաև մարդկանց՝ ձևավորելով նրանց ցանկություններն ու պահանջումներները): Ջ. Գելբրեյտը զգուշացնում է, որ եթե մենք շարունակենք թույլ տալ կորպորացիաներին այսպես գործել, ապա հետագայում մեր կյանքի բոլոր ոլորտները կենթարկվեն տնտեսական նպատակներին: Այս իրավիճակում ամենավտանգավորն այն է, որ անհատը դադարում է լինել ստեղծագործող սուբյեկտ, և նրա գոյության իմաստն ու նպատակը հանգում են արդյունաբերական համակարգին ծառայելուն⁴¹:

⁴¹ St'u Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига»; СПб.: Terra Fantastica, 2004, էջ 25:

3. *Երրորդ մոդեցման շրջանակներում, երբ սպառողականությունը դիտարկվում է որպես հաղորդակցման եղանակ, և առանձնացվում է վերջինիս սիմվոլիկ գործառույթը*, կարելի է քննարկել Հերբերտ Մարկուզեի, Ժիլ Դեյոզի և Ժան Բոդրիարի մոտեցումները: Այսպես, ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ներկայացուցիչ, գերմանացի փիլիսոփա Հերբերտ Մարկուզեն ժամանակակից հասարակությունը ներկայացնում է միաշափության համատեքստում, որն առաջ եկավ սոցիալական վերահսկողության նոր ձևերի, գովազդի և զանգվածային մշակույթի շնորհիվ և առաջ քաշեց սպառողականության շուրջ մարդկանց միավորող պահանջմունքները (իրական պահանջմունքներն իրենց տեղն են գիշում գվարճանքի շուրջ ձևավորվող կեղծ պահանջմունքներին՝ միաժամանակ դրդելով սիրել այն, ինչ սիրում են ուրիշներն, ու ատել այն, ինչն ատում են մյուսները): Բացի այդ, հեղինակը նշում է, որ ժամանակակից աշխարհում մարդիկ չափազանց կախված են իրերից, որոնք դառնում են հասարակության մեջ մարդկանց տեղն ու դերն արտահայտող սիմվոլներ: Կարող ենք ասել, որ սպառողականությունը ձևավորում է յուրահատուկ սոցիալական տարածություն, որտեղ անհատը ձուլվում է թե՛ իրերի, թե՛ իր նմանների աշխարհին⁴²:

Ֆրանսիացի փիլիսոփա Ժիլ Դեյոզը ևս, կանխատեսելով իրավիճակը, խոսում է «վերահսկողության հասարակության» մասին: Նա նշում է, որ արդյունաբերական ժամանակաշրջանի դիսցիպլինար հասարակությունները, որտեղ անհատը մեկ «կալանքի տարածությունից» տեղափոխվում էր մյուսը (ընտանիքից՝ դպրոց, դպրոցից՝ բանակ, բանակից՝ գործարան և այլն), դառնում են «վերահսկողության հասարակությունը» և «սիմվոլիկ ստրկացման» միջոցով հաստատում են իրենց իշխանությունը: Վերջինս նման հասարակություններում պատկանում է արդեն ոչ թե պետությանը, այլ վերկառավարական կորպորացիաներին: Եվ այստեղ անհատների միջև փոխազդեցությունն այլևս տեղի է ունենում ոչ թե գիտելիքի, վստահության կամ փաստաթղթերի, այլ սիմվոլների և կոդերի հիման վրա,

⁴² Տե՛ս **Маркузе Г.** Одномерный человек. М., Изд.-во «REFL», 1994:

որոնք հնարավորություն են տալիս մեր հնագույն նախնիների օրինակով նույնականացնել մեր շրջապատը «յուրայինն ու օտարը» սկզբունքով: Ժ. Դելյոզի «վերահսկողության հասարակությունը» կարող է մեկնաբանվել որպես կողի կամ նշանի հասարակություն, որը ոչնչացնում է ցանկությունը, սակայն վերջիններս ճնշվում են ոչ թե պատահականորեն, այլ ի նպաստ կորպորացիաների, որոնց անվերջ աշխատանքն ու զարգացումը պայմանավորվում են սպառողականության անող ծավալներով⁴³:

Եվ վերջապես, Ժան Բոդրիարի տեսության շրջանակներում մանրակրկիտ ուսումնասիրվում է սպառողականության ոչ միայն սիմվոլիկ, այլև մոգական իմաստը: Ըստ հեղինակի՝ օգտագործվող իրերը դադարում են լինել իրական հարաբերությունները կամ առօրյա իրավիճակները միջնորդավորող ավանդական «իրեր-սիմվոլներ», այլ դառնում են նշաններ. արդյունքում մեր կողմից սպառվող իրերը կազմում են «նշանների իդեալիստական բառարան», իսկ ինքը՝ սպառողականությունը, հանդես է գալիս ոչ թե որպես պահանջմունքների բավարարման, այլ նշանների միջոցով պարբերաբար մանիպուլյացիայի գործընթաց: Այս ամենը հանգեցնում է ժամանակակից մարդու կենսակերպի, իսկ ամենակարևորը՝ մարդկային հարաբերությունների փոփոխության, որոնք, դառնալով առավել նյութական, վերածվում են սպառողական հարաբերությունների՝ իրերում և իրերի միջոցով սպառվելու (իրագործվելու և ոչնչանալու) հակվածությամբ⁴⁴: Ինչպես նշում է Ժ. Բոդրիարը, սպառողական հասարակության մեջ անհատներն այլևս չեն մրցակցում մեկը մյուսի հետ բարիքների համար, այլ ինքնիրացվում են իրենց սպառողականությամբ: Թվում է, թե սպառողական հասարակությունն առաջին անգամ մարդուն տալիս է ինքնաբացահայտման և անկաշկանդ լինելու հնարավորություն, ինչպես նաև ձևավորում է նոր մշակույթ, որտեղ նոր լեզվի և նշանային համակարգի շնորհիվ սպառողականու-

⁴³ Տե՛ս **Делез Ж.** Переговоры. Санкт-Петербург, Изд.-во «Наука», 2004, էջ 215-261:

⁴⁴ Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** Система вещей. – М., Изд.-во «Рудомино», 1999, էջ 215:

թյան «նոր հումանիզը» հակադրվում է «սպառողական նիհիլիզմին», բայց հարց է՝ որքանով է այս ամենն իրական:

Այսպիսով, ծանոթանալով տարբեր հեղինակների մեկնաբանություններին, նկատում ենք, որ սպառողականության ընկալումն ու մեկնաբանությունները տարբեր են, և դժվար է այս ֆենոմենի շուրջ խոսել միանշանակության չափումներում: Սակայն այն, որ բոլոր մեկնաբանություններն առնչվում էին զանգվածային մշակույթի և զանգվածային հասարակության առանձնահատկություններին, ակնհայտ է:

Սպառողականության էության և փոխակերպումների ընդհանուր նկարագիրը հնարավորություն է տալիս նաև նկատել, որ այն իր թե՛ տնտեսական, թե՛ սոցիոմշակութային և հոգեբանական շերտերում պարունակում է իրականության դիցականացման մեծ հնարավորություններ, որոնք զգալիորեն աճում են տեխնոլոգիաների և «իրերի» ժամանակակից աշխարհում, երբ մարդիկ ավելի ու ավելի են սպառում ոչ այնքան այն, ինչն իրենց անհրաժեշտ է, որքան այն, ինչը ցանկանում են. ցանկությունները ճնշում են մարդու բազային և անհրաժեշտ պահանջմուքները, արթնացնելով նրա մեջ ոչ թե իրականության ռացիոնալ ընկալման կարողությունը, այլ իռացիոնալ տարբեր դրսևորումներ: Սպառվող իրերը ձեռք են բերում ավելցուկային իմաստային ծանրաբեռնվածություն, ինչը փորձում է «մարդիր» ընդլայնված հարաբերությունների պայմաններում լրացնել «մարդ-մարդ» հարաբերությունների դատարկությունը և «ունենալ, թե լինել»-ու ֆրոմյան երկընտրանքը կողմնորոշել հոգուտ առաջինի, ինչն էլ ավելի է արդիականացնում սպառողականության բարոյագիտական եզրույթները, քանի որ իրերի և սիմվոլների ծանրաբեռնվածության արդյունքում ստեղծված դիցականացված իրականության պայմաններում ենթադրվում են մարդու շարունակական օտարումն ու հեռացումը սեփական էությունից:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Ներկայացնել սպառողականությունը որպես սոցիալական շերտավորման գործիք:

2. Քննարկել սպառողականությունը որպես սոցիալական դիրքը պայմանավորող գործոն:

3. Ներկայացնել սպառողականությունը որպես հաղորդակցման եղանակ:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Бодрийяр Ж.** Система вещей. – М., Изд.-во «Рудомино», 1999
2. **Веблен Т.** Теория праздного класса. М., Изд.-во «Прогресс», 1984.
3. **Гэлбрейт Дж.** Новое индустриальное общество. М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига»; СПб.: Terra Fantastica, 2004.
4. **Делез Ж.,** Переговоры. Санкт-Петербург, Изд.-во «Наука», 2004
5. **Зиммель Г.** Избранное. Созерцание жизни. Центр гуманитарных инициатив Москва – Санкт-Петербург, 2017.
6. **Зомбарт В.** Любовь, роскошь и капитализм // Собр. соч., т. 3, М., Изд.-во «Владимир Даль», 2008.
7. **Зомбарт В.** Современный капитализм. М., Изд.-во «Красный пролетарий», 1931.
8. **Маркузе Г.** Одномерный человек. М., Изд.-во «REFL», 1994.

**Թեմա 8. Էրիխ Ֆրոմը որպես «Սպառողական
դիցարարության» քննադատ «Անասիման առաջընթացի»
գաղափարը: Մարդու «Էկզիստենցիալ միջր»**

Դաս 13

«Անասիման առաջընթացի» գաղափարը

Սպառողական հասարակության ամենատարածված միջերից մեկը *անասիման առաջընթացի* գաղափարն է, որին իր «*Ունենա՞լ, թե՞ լինել*» աշխատության մեջ անդրադարձել է գերմանացի փիլիսոփա, հոգեբան Էրիխ Ֆրոմը⁴⁵: Խոսքը նյութական լիության, անձնական ազատության, բնության նկատմամբ իշխանության և նմանատիպ զգացողությունների հաստատման մասին է, ինչն էլ մարդու մոտ առաջացնում է հրաշքի սպասում: Մարդը կարծում է, որ հենց նկարագրվածն է դառնալու իր երջանկության տարածքը, քանի որ հենց այս պայմաններն են ապահովելու կյանքից բավարարվածության զգացումը: Կարող է թվալ, որ որպես սպառման մախնական մպատակ ուրվագծվում է հաճույքը, սակայն սոցիոմշակութային իրավիճակը աստիճանաբար բացահայտում է մի իրականություն, որտեղ սպառումն այլևս դառնում է ինքնանպատակ, իսկ եղած սպասելիքներն աստիճանաբար անհետանում են մոայլ իրականության մշուշում: Նախ՝ ակնհայտ է, որ *հաճույքն ու երջանկությունը միշտ չէ, որ գոյգործվում են*: Նկատելի է, որ մշտական սպառման, մորի ծայրահեղ ֆետիշացման, իրերի և բնության նկատմամբ անփույթ վերաբերմունքի պայմաններում այս «քաղաքակիրթ վայրենու» հոգեբանությամբ էակը ոչ միայն սպառնում է իր ֆիզիկական գոյությանը (զլոբալ էկոլոգիական խնդիրների իմաստով), այլև հայտնվում է մարդաբանական և էկզիստենցիալ խորքային ճգնաժամում, որը դրսևորվում է «տիրելու» պատրանքայնության և «ունենալու» լիարժեքության խնդիրների համատեքստում:

⁴⁵ Ст'ю Фромм Э. Иметь или быть? М., Изд.-во «АСТ», 2022:

Ըստ Է. Ֆրոմի՝ խորքային ուսումնասիրության դեպքում «առաջընթացի կրոնի» եռամիասնության՝ *անծայրածայր աբրահամություն, բացարձակ ազատության ու անսահման երջանկության* պատրանքայնությունը բացահայտելի է: Շատ քիչ ժամանակ անց հասկանում ենք, որ

- երջանկությունն ու համընդհանուր բարեկեցությունը չեն կարող նվաճվել նույնիսկ բոլոր պահանջմունքների անսահմանափակ բավարարմամբ,
- ազատության և անկախության երազանքն անմիջապես անհետանում է, երբ գիտակցում ենք մի բյուրոկրատական մեքենայի մեր մշտական մասնիկ լինելը,
- մեր մտքերը, զգացմունքներն ու կախվածությունները որպես կանոն զանգվածային լրատվության միջոցների մանիպուլյացիայի օբյեկտ են,
- տնտեսական առարկաները մշտապես վերաբերում է միայն հարուստ ազգերին, իսկ հարուստների ու աղքատների միջև խզումը ժամանակի ընթացքում ավելի ու ավելի աղաղակող է դառնում,
- տնտեսական առաջընթացն իր հետ բերեց էկոլոգիական խնդիրներ ու ատոմային պատերազմի վտանգ,
- այս հետևանքներից յուրաքանչյուրը կարող է դառնալ ողջ քաղաքակրթության կործանման պատճառ:

Սա նշանակում է, որ սպառողական հոգեբանության պայմաններում նպատակ է դառնում արմատական հեղոնիզմը, եսասիրությունն ու ընչաքաղցությունը: Հենց այս բնութագրիչների շրջանակներում է Է. Ֆրոմը քննարկում մեր կյանքի բարոյագիտական, քաղաքական, կրթական, տնտեսական և բազմաթիվ այլ մոդուսներ՝ յուրաքանչյուրի դեպքում բացահայտելով «պատրանքայնության» տարատեսակ շերտեր: Օրինակ, խոսելով *ունեակու* անսահման հնարավորության մասին, նա պնդում է, որ այն անխուսափելիորեն բերում է դասակարգային պայքարի, և այս իմաստով կոմունիզմը ուտոպիա է, քանի որ մի հասարակություն, որտեղ գործում է անսահմանափակ

սպառողության սկզբունքը, չի կարող լինել ապադասակարգային. ընչաքաղցությունն ու համերաշխությունը բացառում են միմյանց:

Իրականության պատրանքայնության գիտակցումը, ըստ Է. Ֆրոմի, չափազանց կարևոր է, քանի որ այլ պարագայում մարդիկ կորցնում են ինքնապաշտպանության բնագոյը և սկսում են աշխարհը մոտեցնել աղետի: Խաբուսիկությունն ու երևութականությունը խաբխլում են սոցիալական ողջ համակարգը, որովհետև ձևն ամենուր սկսում է փոխարինել բովանդակությամբ: Սրա դրսևորումները Է. Ֆրոմը տեսնում է, օրինակ, դեկալարների գործունեության մեջ, որոնք ոչ թե լուծում են խնդիրները, այլ ընդամենը փորձում են այդ տպավորությունը թողնել՝ թաքցնելով իրենց անհատական շահի գերակայությունը հասարակական պարտքի նկատմամբ:

Ամենախորքային խնդիրներից մեկն էլ այն է, որ ժամանակակից մարդը, նույնիսկ գիտակցելով իրավիճակի լրջությունը, հրաժարվում է դիմել փոփոխություններ պահանջող գոհողությունների և գերադասում է ապրել սպազա աղետների վտանգի տակ, միայն թե պահպանի իր թվացյալ բարեկացությունն ու երջանկությունը: Բայց որպեսզի մենք թոթափենք այդ վտանգը, առաջին հերթին պետք է հստակ պատկերացնենք ու գիտակցենք ունենալու և լինելու տարբերությունը, հատկապես որ այս երկրնտարները մշտապես եղել է Մեծ Ուսուցիչների (Բուդդա, Քրիստոս) հայեցակարգերի առանցքում:

Ըստ Է. Ֆրոմի՝ թեև ունենալը ևս բնական կենսական գործառույթ է, *լինելու և ունենալու* երկրնտարների փոխհարաբերական իմաստավորումը մարդկային գոյության արմատական հիմնախնդրի քննարկումն է «սեր առ կյանք» և «սեր առ մահ» տարբերության ձևաչափում: Ըստ էության, *ունենալը* (որպես տիրելու ցանկություն) կլանումն է, մինչդեռ *լինելը* կենսասիրությունն ու իրական «հաղորդությունն» է գոյություն ունեցողին: Օրինակները բազմաթիվ են.

- դասախոսության նյութը կարելի է սերտել, անգիր անել, բայց չընկալել (կարող ենք ասել, որ այստեղ գործի են դրվում հիշողության երկու՝ կրկին «ունենալու» և «լինելու» մեխանիզմներ. մեխանիկական հիշողություն՝ ունենալու սկզբունք, տրամաբանական հիշողություն՝ լինելու սկզբունք);

- իշխանություն կարելի է ունենալ, և իշխանություն կարելի է լինել, ինչի պարագայում չկա դրա ապացուցման անհրաժեշտությունը տարատեսակ սպառնալիքներով, հրամաններով ու կաշառքներով;
- կարելի է գիտելիք ունենալ և իմանալ. առաջին դեպքում մենք սահմանափակվում ենք տեղեկատվության տիրույթով, իսկ երկրորդի պարագայում շեշտում ենք գիտելիքի գործառնական կողմը;
- Էկզիստենցիալ իմաստով *ունենալու* և *լինելու* երկրնտարները քննարկելի է բազմաթիվ վիճակների պարագայում: Օրինակ, քաղաքական և կրոնական իմաստով հավատը ձեռք է բերում ունենալու ձևաչափ, քանի որ առաջ է գալիս պատասխաններ ունենալու ընտրությունը, մինչդեռ կեցութային իմաստով այն ենթադրում է մարդու անհատական կողմնորոշումը, նրա լինելիությունը:

Մարդու «Էկզիստենցիալ միֆը»

Էրիխ Ֆրոմի սպառողական հասարակության հայեցակարգի շրջանակներում շատ կարևոր է ուսումնասիրել ոչ միայն իրականության դիցականացումը, այլև հենց իր՝ մարդու էկզիստենցիալ միֆը, որը առաջացնում է այս կյանքի տեր ու տնօրենը լինելու զգացողությունն ու պատրանքը, այնինչ իրականում նա կորցնում է նույնիսկ սեփական աշխարհի կենտրոնը լինելու հնարավորությունը: Այս թեման նա քննարկում է նաև «*Մարդը միայնակ է*» իր հայտնի էսսեում⁴⁶:

Ըստ հեղինակի՝ այդ երևույթի ապադիցականացումը պահանջում է ժամանակակից մարդու օտարման փաստի ընդունումն ու դրա բոլոր դրսևորումների իմաստավորումը: Տվյալ դեպքում օտարումն այնպիսի կենսավորձ է, երբ մարդն այլևս չի պատկանում ինքն իրեն,

⁴⁶ Տե՛ս **Փրոմմ** Ջ. Человек одинок // Журнал «Иностранная литература», М., 1966, №1. – էջ 230-233:

և այդ վիճակի պատճառները բազմաշերտ են՝ սկսած մինչ այդ չտեսնված իրերի հսկայական աշխարհից, որը ստեղծեց մարդը, և վերջացրած այն բարդագույն սոցիալական մեխանիզմներով, որոնք մշակեց՝ այդ աշխարհը կառավարելու համար: Արդյունքում մարդուն հակադրվեցին իր իսկ ստեղծած ուժերն ու աստիճանաբար ստիպեցին գիտակցել սեփական ամենակարողության պատրանքայնությունը:

Ի դեպ, օտարման հիմնախնդիրը Է. Ֆրոմը քննարկում է ոչ միայն սպառման, այլև արտադրության համատեքստում, սակայն քանի որ մեզ հետաքրքրում են այն սոցիալական միջերը, որոնք կապված են հենց սպառողական հասարակության հետ, անդրադառնանք աշխատանքի այս կետերին: Կարող ենք ասել, որ թեման իր տրամաբանական շարունակությունն է ստանում մարդու ինքնության արհեստականության հարցերի շարքում, երբ քննարկվում են քմապաշտություններ, որոնք ոչ մի աղերս չունեն մեր իրական Ես-ի հետ: Օրինակ, մենք կարող ենք օգտագործել անհամ և քիչ սննդարար մթերքը միայն այն պատճառով, որ սա համապատասխանում է հարստության և որոշակի սոցիալական դիրքի մասին մեր պատկերացումներին ու երազանքներին, բայց իրականում մեզ սնում են ապրանքանիշն ու երևակայության խաղը: Ավելին, սպառողականությունը սկսում է տարածվել ոչ միայն ապրանքների, այլև ժամանցի վրա, և սա, ըստ Է. Ֆրոմի, բնական ընթացք է, քանի որ եթե մարդը սպառում է ոչ միայն և ոչ այնքան իրեն անհրաժեշտ ապրանքները, ինչպե՞ս նա կարող է ճիշտ տնօրինել ժամանակը: Եվ այստեղ ևս մարդը դրսևորում է իրեն որպես պասիվ, անտարբեր սպառող, որը կրկին *ունենալու* տրամաբանությամբ ձգտում է «ճանկել» ինչ հնարավոր է: Արդյունքում մարդը կորցնում է առաջնայինը երկրորդականից տարբերելու, բովանդակությունը ձևին չգոհաբերելու և իրականությունը ռացիոնալ կառավարելու իր կարողությունը: Այդ կորուստը որպես հետևանք փոխակերպում է թե՛ «մարդ-իր», թե՛ «մարդ-մարդ» հարաբերությունների ձևաչափը: Մարդկային հարաբերությունները կարծես աստիճանաբար զրկվում են զգացմունքայնությունից, ապահովելով արտաքին բայրացականությունն ու ազնվությունը՝ միաժամա-

նակ այդ երևութականության տակ թաքցնելով անտարբերությունն ու օտարացածությունը: Այս ամենը, բնականաբար, չի կարող չհանգեցնել սոցիալական կապերի ու հարաբերությունների դիցականացմանը ևս, երբ հաղորդակցման չափազանց մեծ ինտենսիվության դեպքում (ինչը, հատկապես, նկատելի է ժամանակակից տեղեկատվական հասարակության պայմաններում) զգալիորեն աճեց նաև մարդու սոցիալական միայնությունը:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Ներկայացնել սպառողական հասարակության դիցականացման դրսևորումները Էրիխ Ֆրոմի աշխատությունների համատեքստում:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Фромм Э.** Иметь или быть? М., Изд.-во «АСТ», 2022.
2. **Фромм Э.** Человек одинок // Журнал «Иностранная литература», М., 1966, №1. - С.230-233.

**Թեմա 9. Սպառողական հասարակության կառուցվածքն
ըստ Ժան Բոդրիարի (դրվագներ)
Սոցիոմշակութային իրականությունը որպես իրերի աշխարհ:
Հոգաբարձության միջոց: Անհատականացման միջոց**

Դաս 14

Հնարավոր չէ խոսել սպառողական հասարակության և դիցականացման գործընթացների մասին և չանդրադառնալ Ժ. Բոդրիարի աշխատությանը: «Սպառողական հասարակություն» գիրքը լույս է տեսել 20-րդ դարի 70-ական թվականներին և նվիրված է այդ տարիներին Արևմտյան Եվրոպայի զարգացած պետություններում առաջ եկած բարոյագիտական և ինտելեկտուալ հիմնահարցերին, որոնք քննարկվում են մի քանի (մասնավորապես՝ փիլիսոփայական, սոցիոլոգիական, տնտեսագիտական, քաղաքագիտական և մշակութաբանական) տեսանկյուններից: Փորձելով տալ սպառողական հասարակության սահմանումը՝ Ժ. Բոդրիարը նշում է, որ վերջինս ոչ միայն այն հասարակությունն է, որտեղ կան ապրանքներ, իրեր և դրանք գնելու ցանկություն, այլև կա հենց իր՝ «սպառողականության միջանկյունը»:

Այսօր մեր շուրջ սպառողականության և առատության չտեսնված ակներևություն է՝ հիմնված հարստությունների, ծառայությունների, նյութական բարիքների բազմապատկման վրա, ինչն իր հերթին խորքային մոտացիաներ է առաջացնում մարդկային տեսակի էկոլոգիայում: «Առատության հասարակության» պայմաններում մարդիկ շրջապատված են ոչ այնքան այլ մարդկանցով, որքան սպառման օբյեկտներով: Նրանց առօրյա հաղորդակցությունը ոչ թե իրենց նմանների հետ է, այլ բարիքների և ուղեծրների շուրջ, որոնց միջոցով իրականացվում են տարատեսակ մանիպուլյացիաներ: Այսօր, ըստ Ժ. Բոդրիարի, մենք ապրում ենք ոչ այնքան մարդկանց ներկայության և նրանց մտորումների, որքան լուռ և հնազանդ, բայց ցնորական վիճակ առաջացնող առարկաների հայացքների ներքո. առարկաներ, որոնք անընդմեջ հիշեցնում են մեզ մեր հզորու-

թյան, մեր կյանքի պոտենցիալ առատության, բայց միաժամանակ նաև միմյանց կյանքում յուրաքանչյուրիս բացակայության մասին: Մենք գտնվում ենք «իրերի ժամանակում», ապրում ենք իրերի ռիթմով: Մենք տեսնում ենք, թե ինչպես են իրերը ծնվում, կատարելագործվում և ոչնչանում, այնինչ բոլոր նախորդ քաղաքակրթություններում իրերն ու գործիքներն ավելի երկարակյաց էին, քան մարդկանց սերունդները⁴⁷: Իհարկե իրերի և առարկաների կուտակումն ու առատությունը ժամանակակից քաղաքի բնութագրիչներից են, սակայն այս լիության մեջ կա ավելին, քան ուղղակի առարկաների ամբողջությունն է: Դա ավելորդության ակնհայտությունն է, կարիքի մոգական և վերջնական հաղթահարումը, «ավետյաց երկրի» քնքշալի նախանշանը: Սա այն է, ինչը մեզ շրջապատում է: Սա այն է, ինչը ծնում է բազմաթիվ պատրանքներ:

Այժմ փորձենք քննարկել և հասկանալ սպառողական հասարակության պայմաններում ծնված մի քանի միջ: Առաջինը *հոգալարության միջն է*:

Խոսելով սպառողական հասարակության մասին՝ հեղինակը նշում է, որ վերջինիս առանձնահատկություններից են ոչ միայն բարիքներն ու առատությունը, այլև *անչնական ծառայության ֆենոմենը*: Կենտրոնում անձնավորված Դուք-ն է, առանց որի սպառումը, կարծես, հնարավոր չէ: Տպավորություն է, որ իրերը ոչ այնքան ծառայում են նպատակին, որքան անձնապես յուրաքանչյուրին: Եվ սա ուղղակի պահանջմունքների բավարարում չէ, քանի որ այսօրվա սպառողականությանը իմաստ են հաղորդում ջերմությունն ու սերը, որոնք ստեղծում են *հոգալարության* զգացում: Ֆրանսիացի տնտեսագետ Ֆ. Պերրուն նշում է, որ յուրաքանչյուր ապրանք ոչ միայն արդյունաբերական, այլև ռելյացիոնիստական, ինստիտուցիոնալ, տրանսֆերտային, մշակութային հանգույց է⁴⁸: Կազմակերպված հասարակության մեջ մարդիկ չեն կարող ուղղակի փոխանակել ապրանքներ: Նրանք փոխանակում են սիմվոլներ, իմաստներ, ծառայու-

⁴⁷ Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** Общество потребления. М., Изд.-во «АСТ», 2021, էջ 298:

⁴⁸ Տե՛ս **Перру Ф.** Экономическое пространство: теория и приложения // Пространственная экономика. № 2. 2007:

թյուններ և տեղեկատվություն: Յուրաքանչյուր ապրանք կարող է դիտարկվել որպես իրեն սոցիալապես բնութագրող անվճար ծառայությունների միջուկ⁴⁹: Սակայն ճշմարիտ է մաս հակառակը. ոչ մի փոխանակում անհատույց չէ, և ցանկացած փոխանակում ենթադրում է այնպիսի ունիվերսալ երևույթ, ինչպիսին է շահը, օգուտը: Բայց այսօրվա սպառողական հասարակությունը չի կարողանում գիտակցել այս օրենքն ու իր գիտակցության մեջ է պահում *հասարակական կարգի մասին այն միֆը, որն ամբողջությամբ ուղղված է ծառայությանն ու անհատների բարեկեցությանը*⁵⁰:

Մենք արդեն գիտենք, որ միֆը գոյություն ունի նշանների միջոցով: Որոնք են հոգատարության միֆի նշանները: Ժ. Բողդիարն այս նշաններից ամենակարևորն ու առաջնայինը համարում է *ինստիտուցիոնալ ժպիտը*, որը ստեղծում է անմիջական, անձնական, ինտիմ հարաբերությունների պատրանք: Իսկ սա նշանակում է, որ իր բովանդակությամբ հոգատարության միֆը ծառայությունների ծաղրերգություն է, քանի որ հոգատարության հսկայական համակարգն իր ներսում ունի խորքային հակասություն: Եվ այն ոչ միայն չի կարող թաքցնել առևտրային հասարակության երկաթյա օրենքը, հասարակական հարաբերությունների օբյեկտիվ ճշմարտությունը, որը ենթադրում է մրցակցություն, սոցիալական հեռավորություն և այլն, այլև ինքն է արտադրության համակարգ՝ տվյալ դեպքում արտադրելով հաղորդակցություն ու *մարդկային* ծառայություններ: Եվ որպես արտադրության համակարգ՝ այն նույնպես ստիպված է ենթարկվել վերջինիս կանոններին և օրինաչափություններին, ինչն էլ ծնում է այդ հակասականությունը. կոչված լինելով արտադրել հոգատարություն՝ այն միաժամանակ դատապարտված է հեռավորության, հաղորդակցման բացակայության, կոշտության և խստության արտադրությանն ու վերարտադրությանը, ինչը լրացուցիչ անգամ հաստատում է այն փաստը, որ արդյունաբերական և ինստիտուցիոնալ հիմքեր ունեցող հոգատարությունը չի կարող լինել անկեղծ և անմիջա-

⁴⁹ Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** Общество потребления. М., Изд.-во «АСТ», 2021, էջ 5-40:

⁵⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 298-299:

կան⁵¹: Իր ամենավառ դրսևորումն այս նկարագիրը ստանում է գովազդում, որը, հանդես գալով որպես սոցիալական ծառայություն, բոլոր տնտեսական գործընթացները թաքցնում է սոցիալական քողի ներքո՝ ներկայացնելով դրանք որպես պարզ, նվիրվածություն և զգացմունքային վերաբերմունք: Այն, որ այս զգացմունքային «շաշնությունն» ընդամենը եկամուտների գործառնական վերաբաշխման արդյունք է, տեսանելի չէ, քանի որ ցանկացած գովազդ փորձում է հետևել աննկատելիության, անշահախնդրության, համեստության ու բարյացակամության ոգուն:

Սպառողական հասարակության մեկ այլ միջ, որը կրկին ստեղծվում է սիմուլյացիաների և սիմուլյակրների շնորհիվ, *անհատականացումն* է: Ժ. Բողրիարը տեքստի հատվածներից մեկում օգտագործում է «to be or not to be myself» արտահայտությունն ու խոսում է այն մասին, որ ավելի ու ավելի հաճախ է սեփական անհատականության փնտրտուքը կառուցվում որոշակի տարբերակիչ տարրերի շուրջ, ինչպիսին կարող է լինել, օրինակ, գունաթափած մագափումը: Սա նշանակում է, որ այսօր անհատականացման է ձգտում կամքից, իրական կրքերից, խառնվածքից գուրկ մի սուբյեկտ, որին կարելի է բնութագրել որպես «*բացակայող անձ*»: Եվ այս «կորսված» էակը փորձում է իրեն վերագտնել բազմաթիվ նշանների միջոցով և սինթեզել սեփական անհատականությունը՝ իրականում հիմնովին ոչնչացնելով այն: Սպառողական հասարակության պայմաններում մենք գործ ունենք տարբերությունների «արդյունաբերական արտադրության» հետ: Անձերի միջև իրական տարբերությունները խորքային են և ստեղծում են միմյանց հակասող էակներ, մինչդեռ արդյունաբերական արտադրության տարբերություններն արտադրվում և վերարտադրվում են ըստ որոշակի մոդելների, ինչը անհատականացման գործընթացը դարձնում է սիմուլյատիվ (նշենք, որ սիմուլյացիա նշանակում է ձևացնել, որ դուք ունեք այն, ինչն իրականում չունեք)⁵²: Կարող ենք ասել, որ սպառողական հասարակության պայ-

⁵¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 299-305:

⁵² Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** Симулякры и симуляции. М., Изд.-во «ПОСТУМ», 2016, էջ 7-8:

մաններում մենք գործ ունենք երկու (ինչ-որ իմաստով միմյանց հակադիր) երևույթների՝ տարբերության և համապատասխանության հետ, ինչը կարող է դիտվել նաև որպես անկախության և հարմարվողականության (կոնֆորմիզմի) դիալեկտիկա:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Ներկայացնել սպառողական հասարակության սոցիոմշակութային բնութագրիչները:
2. Քննարկել սպառողական հասարակության միֆերն ըստ Ժ. Բոդրիարի:

Լրացուցիչ գրականություն

1. **Бодрийяр Ж.** Общество потребления. М., Изд.-во «АСТ», 2021.
2. **Перру Ф.** Экономическое пространство: теория и приложения // Пространственная экономика. № 2. 2007.

**Թեմա 10. Կեղծանմանակումը (սիմուլյացիան) որպես
գերիրականության (հիպերիրականության) հասարարում
«Կեղծանմանակում» հասկացությունը: Կեղծանմանակման
փուլերը**

Դաս 15

Ժամանակակից սոցիալական աշխարհը չափազանց ակտիվացնում է կեղծանմանակման երևույթների դրսևորումները, ինչը նշանակում է իրականության փոխակերպումը մոդելի. մի իրավիճակ, երբ իրականության և նշանի միջև ջնջվում է սահմանը, երբ ամենը դառնում է կա՛մ ինչ-որ առանձին երևույթների պատճենը, կա՛մ էլ ներկայացնում է ընդհանրապես գոյություն չունեցողը: Ժ. Բոդրիարը օգտագործում է կեղծանմանակման հետևյալ մեկնաբանությունը. «Ճշմարտություն, որը թաքցնում է սեփական բացակայությունը»⁵³: Կեղծանմանակման տարածքը, որտեղ իրականի մոդելները գոյություն ունեն առանց իրենց նախօրինակի, կոչվում է *հիպերիրականություն*: Այս նկարագրությունը արդեն իսկ հասկանալի է դարձնում այն, որ կեղծանմանակումը սոցիալական դիցարարության կարևորագույն տարր է կամ բնութագրիչ:

Հիշելով, որ սոցիալական միջերը իրականության ուղղակի աղավաղում կամ զուտ պատրանք չեն, նշենք, որ կեղծանմանակումը ևս ուղղակի ձևացում կամ կեղծություն չէ: Ժ. Բոդրիարն օգտագործում է ֆրանսիացի փիլիսոփա, պատմաբան Էմիլ Լիտրեի միտքը այն մասին, որ «Նա, ով ձևացնում է, որ հիվանդ է, կարող է ուղղակի պառկել անկողնում և համոզել, որ հիվանդ է: Նա, ով կեղծանմանակում է, փորձում է առաջացնել որոշակի ախտանիշներ»⁵⁴: Այս իմաստով ձևացումը կամ կեղծությունը չի դիպչում ռեալության սկզբունքին, միմչնեղ կեղծանմանակման դեպքում կասկածը կարծես ջնջում է սահմանը ճշմարիտի և սխալի, իրականի և երևակայականի միջև:

⁵³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 5:

⁵⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 8:

Բժշկության տեսանկյունից, որին վերաբերում է ներկայացված օրինակը, շատ բարդ է որոշել՝ *հիվանդ է, թե՞ ոչ «իրական»* ախտանիշներ դրսևորող սուբյեկտը, քանի որ եթե ախտանիշների ի հայտ գալը կարելի է բացատրել հոգեառնատիկայի շրջանակներում, ապա այդ նույն ենթատեքստում կարելի է դիտարկել ցանկացած հիվանդություն և պատասխանել այն հարցին՝ արդյո՞ք կան «իրական» հիվանդություններ, որոնք ունեն օբյեկտիվ պատճառներ:

Ժ. Բողրիարը նշում է, որ կերպարն իրականություն ներկայացնելուց մինչև կեղծամանակում և կեղծամանակի ստեղծումն անցնում է հետևյալ փուլերը.

- կերպարն արտացոլում է ֆունդամենտալ ռեալությունը,
- կերպարը թաքցնում և աղավաղում է ֆունդամենտալ ռեալությունը,
- կերպարը թաքցնում է ֆունդամենտալ ռեալության բացակայությունը,
- կերպարն ընդհանրապես չունի առնչություն որևէ ռեալության հետ և հանդիսանում է ինքնին կեղծամանակ:

Կեղծամանակման սցենարներն իրականացվում են սոցիալականության բոլոր շերտերում՝ ժամանցից մինչև քաղաքականություն: Ժ. Բողրիարը բերում է դասական օրինակ. Դիսնեյլենդը՝ որպես պատրանքի ու ֆանտազմի խաղ, որպես միահյուսված կեղծամանակների շղթա, որը ոչ այնքան երևակայական աշխարհ է, որքան սոցիալական միկրոտիեզերք, որը հավակնում է լինել մանկական, որպեսզի համոզի, որ մեծահասակներն այլ տեղ են՝ «իրական» աշխարհում, և որպեսզի թաքցնի այս աշխարհի իրական մանկամտությունը⁵⁵: Նույն՝ «երևակայականի էֆեկտը» թաքցնում է իրականի բացակայությունը քաղաքական դաշտում: Օրինակ, սկանդալը որպես գործիք կարող է նպաստել այսպես կոչված «բարոյական վերնաշենքի» արհեստական ակտիվացմանը, ինչի շնորհիվ կթաքցվեն իրական անբարոյականությունն ու անսկզբունքայնությունը: Այլ կերպ ասած՝ եթե առաջ փորձում էին թաքցնել սկանդալը, ապա հի-

⁵⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 22:

մա փորձում են քաբցնել վերջինիս բացակայությունը⁵⁶: Ընդհանրացնելով այս օրինակները՝ կարելի է ասել, որ մեծ հաշվով կեղծամամուլն այն է, երբ պատկերն ավելի կարևոր է բովանդակությունից, և երբ խախտված է կապը առարկաների, երևույթների և դրանց նշանների միջև:

Կարող է հարց ծագել, թե ինչու կեղծամամանակման գործընթացներն ակտիվացան հենց ժամանակակից աշխարհում: Պատասխանը պարզ է և կապված է տեղեկատվական աշխարհի և մասնավորապես տեղեկատվական հոսքերի հետ, որոնք մի կողմից մեծ հնարավորություններ բացեցին մարդու առջև, մյուս կողմից՝ ստեղծեցին բազմաթիվ բարդություններ այս աշխարհում կողմորոշվելու առումով: Ամենակատելի բարդություններից մեկը դարձավ այն, որ տեղեկատվության անը հանգեցրեց իմաստի կորստին. տեղեկատվությունը սկսեց ոչնչացնել սեփական բովանդակությունը, հաղորդակցությունն ու սոցիալականությունը: Հաղորդակցություն ստեղծելու փոխարեն տեղեկատվությունը «բեմարկում» է հաղորդակցությունը, իմաստ ստեղծելու փոխարեն՝ «բեմարկում» է իմաստը: Բոլոր ՁԼՄ-ները զբաղված են այն բանով, որ փորձում են հանդիսատեսին ներքաշել հաղորդակցման մեջ, ցույց տալ, որ ցանկացած իրադարձություն անմիջական կապ ունի յուրաքանչյուրիս հետ, որ այդ ամենին մենք կարող ենք արձագանքել, դառնալ մասնակից: ՁԼՄ-ները, միաժամանակ գնում են ոչ այնքան գոյություն ունեցողի հետևից, որքան բեմականացնում են այն, ինչը ցանկանում է տեսնել լսարանը, ինչին հաղորդակից է ուզում լինել հանդիսատեսը: Հենց նման հակաթափուրոնի պայմաններում էլ անհետանում է իրական իմաստը, ինչն էլ իր հետ բերում է ավելի խորը ճգնաժամ՝ *սոցիալականության կորուստ*: Եթե առաջ իշխում էր սոցիալականը ու վերջինիս ռացիոնալ ուժը քայքայում էր սիմվոլիկ կառուցվածքները, այսօր առաջին պլան են

⁵⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 24:

մղվում mass media-ն ու տեղեկատվությունը, և վերջիններիս իռացիոնալությամբ քայքայվում է արդեն սոցիալականը⁵⁷:

Հարցեր և առաջադրանքներ

1. Բացատրել «սիմուլյացիա» և «գերիրականություն» հասկացությունները:

2. Մեկնաբանել հիպերիրականությունը որպես դիցարարության դաշտ: Բերել օրինակներ:

Լրացուցիչ գրականություն

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или Конец социального. М., Изд.-во «Editions DENOEL», 1982.

2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М., Изд.-во «ПОСТУМ», 2016.

⁵⁷ Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** В тени молчаливого большинства или Конец социального. М., Изд.-во: «Editions DENOEL», 1982:

Եզրափակիչ քննության հարցաշար

1. Սոցիալական դիցաբանության առարկան:
2. Մի.Ֆն ու նրա բնութագրիչներն ըստ Ա. Լոսի:
3. Սոցիալական մի.Ֆի գործառույթներն ու փրկաբանությունը:
4. Ծիսականությունը որպես սոցիալական մի.Ֆերի հիմք:
5. Դիցաբանական սիմվոլացման առանձնահատկությունները:
6. Սոցիալական զանգվածը որպես սոցիալական մի.Ֆի կրող: Չանգվածային մարդու բնութագրիչներն ըստ Խ. Օրլեզա-ի-Գասեպի:
7. Սոցիալական զանգվածի բնութագրիչներն ըստ Է. Կանեթի:
8. Ամբոխի ընդհանուր բնութագիրն ըստ Գ. Լեբոնի:
9. Չանգվածային գիտակցության առանձնահատկությունները: Մանիպուլյացիան որպես փեխնոլոգիա:
10. Կարծրաբիւր որպես զանգվածային գիտակցության փարր և իրականության դիցականացման ու մանիպուլյացիայի գործիք:
11. Իմիջը և գովազդը որպես զանգվածային գիտակցության դիցականացման միջոց:
12. Քաղաքական մի.Ֆի առանձնահատկություններն ու դրանց սպեղծման մեխանիզմները:
13. Մի.Ֆը և ուրուպիան. ընդհանրություններն ու տարբերությունները:
14. Արդարություն. ուրուպիա, ° թե ° իրականություն (Ջ. Ռոյսի, Ռ. Նոզիկի և Ա. Մաքինթայրի արդարության փեսության հիմնական դրույթները):
15. Սպառողականություն և դիցարարություն: Սպառողականությունը որպես սոցիալական շերտավորման գործոն:

16. Սպառողականությունը որպես սոցիալական կարգը պայմանավորող գործոն:

17. Սպառողականությունը որպես հաղորդակցման և սիմվոլիկ աշխարհի կառուցարկման եղանակ:

18. Էրիկ Ֆրոմը որպես «սպառողական դիցարարության» քննադատ: «Անսահման առաջընթացի» գաղափարն ու մարդու «Էկզիստենցիալ միֆը»:

19. Սպառողական հասարակության միֆերն ըստ Ժ. Բոդրիյարի:

20. Կեղծանմանակումը (սիմուլյացիան) որպես գերիրականության (հիպերիրականության) հասարարում:

SUMMARY

"Social Mythology" (The study manual)

Karine Edik Yaralyan

The study manual presents a succinct overview and assignments for the lectures of the "Social Mythology" course, a part of the third-year curriculum in the Philosophy Department at the Faculty of Philosophy and Psychology. The aim of the course is to analyze the nature and formation mechanisms of social myths, as well as delve into their impact on collective consciousness and behavior, and familiarize students with the various social, political, and cultural processes contributing to the emergence and propagation of these myths. The manual will assist students in comprehending the key functions of social myths, identifying the primary mythological structure of the human experience, understanding the mechanisms and tools employed to mythologize reality, and appreciating the significance of demythologizing and rationally apprehending the world around us.

РЕЗЮМЕ

«Социальная мифология» (Учебное пособие)

Ярлян Карине Эдиковна

В учебном пособии представлены сжатое содержание лекций и задания к спецкурсу «Социальная мифология», предложенные студентам третьего курса бакалавриата отделения философии факультета философии и психологии. Целью курса является анализ сущности и механизмов формирования социальных мифов, понимание влияния социальных мифов на массовое сознание и поведение, а также ознакомление студентов с социальными, политическими и культурологическими процессами, способствующими возникновению и распространения социальных мифов. Пособие поможет студентам понять основные функции социальных мифов и выявить мифологическую структуру реального мира, главные механизмы и инструменты мифологизации реальности, а также даст возможность оценить значимость демифологизации и рационального восприятия действительности.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Դասախոսության կառուցվածքը	3
Թեմա 1. Սոցիալական դիցաբանության առարկան Միֆն ու նրա բնութագրիչները: Դիցաբանականի կենսունակությունը: Ալեքսեյ Լոսկի «Միֆի դիալեկտիկա»-ն: Դասական և սոցիալական միֆերի համեմատությունը: «Սոցիալական միֆ» հասկացությունը: Սոցիալական միֆի գործառնություններն ու տիպաբանությունը.....	3
Թեմա 2. Դիցածին գործոններն ու միֆի կառուցվածքը Ծիսականությունը որպես սոցիալական միֆերի հիմք: Ծեսի սահմանումները, տեսակներն ու գործառնությունը: Նշանակ (սիմվոլ) և սիմվոլացում: Դիցաբանական սիմվոլացման առանձնահատկությունները: Ծեսը որպես դիցականացման գործիք Միֆը որպես ծիսականացման գործիք	16
Թեմա 3. Սոցիալական զանգվածը որպես սոցիալական միֆի կրող զանգվածային հասարակության ձևավորման սոցիոմշակութային և տնտեսական պայմանները: Չանգվածային մարդու հատկանիշներն ըստ Խ.Օրտեգա ի Գասետի: «Սոցիալական զանգված» հասկացությունը: Ընդարձակումը, հավասարությունը, խտությունն ու ուղղվածությունը որպես սոցիալական զանգվածի կարևոր հատկություններ (Է.Կանետի): Սոցիալական զանգվածի փոխակերպումները. ամբոխ, զանգված, հանդիսատես: Ամբոխի ընդհանուր բնութագիրն ըստ Գ.Լերոնի	27
Թեմա 4. Չանգվածային գիտակցություն Չանգվածային գիտակցության առանձնահատկությունները: Չանգվածային գիտակցություն և հասարակական կարծիք: Մանիպուլյացիան որպես տեխնոլոգիա: Կարծրատիպը որպես զանգվածային գիտակցության տարր և իրականության դիցականացման և մանիպուլյացիայի գործիք: Իմիջը և գովազդը որպես չանգվածային գիտակցության դիցականացման միջոց	46

Թեմա 5. Միֆը քաղաքականության մեջ Քաղաքական միֆի առանձնահատկություններն ու դրանց ստեղծման մեխանիզմները: Պրոպագանդան որպես քաղաքական դիցարարության գործիք	59
Թեմա 6. Միֆը և ուտոպիան Միֆ և ուտոպիա: Ուտոպիայի նկարագիրն ըստ Հ. Ուելսի: Սոցիալական ուտոպիաների հիմնական կատեգորիաները: Արդարություն. հնարավորություն, թե՞ պատրանք: Արդարության երեք տեսություն (Ռ. Նոզիկ, Ջ. Ռոլս, Ա. Մաքինթայր).....	67
Թեմա 7. Սպառողականությունն ու դիցարարությունը Սպառողական հասարակության հիմնական բնութագրիչները: Սպառողականությունը որպես սոցիալական շերտավորման գործոն: Սպառողականությունը որպես սոցիալական կարգը պայմանավորող սկզբունք: Սպառողականությունը որպես հաղորդակցման և սիմվոլիկ աշխարհի կառուցարկման եղանակ	81
Թեմա 8. Էրիխ Ֆրոմը որպես «Սպառողական դիցարարության» քննադատ «Անսահման առաջընթացի» գաղափարը: Մարդու «Էկզիստենցիալ միֆը»	92
Թեմա 9. Սպառողական հասարակության կառուցվածքն ըստ Ժան Բոդրիարի (դրվագներ) Սոցիոմշակութային իրականությունը որպես իրերի աշխարհ: Հոգատարության միֆը: Անհատականացման միֆը.....	98
Թեմա 10. Կեղծանմանակումը (սիմուլյացիան) որպես գերիրականության (հիպերիրականության) հաստատում «Կեղծանմանակում» հասկացությունը: Կեղծանմանակման փուլերը.....	103
Հավելված	107
Summary	109
Резюме	110

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԿԱՐԻՆԵ ԷԴԻԿԻ ՅԱՐԱԼՅԱՆ

**ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ
ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ**

Ուսումնական ձեռնարկ

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. խմբագրումը՝ Լ. Ավետիսյանի

Ստորագրված է տպագրության՝ 23.06.2023:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 7.125:
Տպաքանակը՝ 150:

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