

**ԱԶԱՏԱԿԱՆ-ԺՈՂՈՎՐԴԱՎԱՐԱԿԱՆ ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒՅԹԸ
ՈՐՊԵՍ ԿԵՆՍԱՈՑ**

Է. Ա. Հարությունյան

Կյանքի սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային կազմակերպման ամեն մի պատմական եղանակ մի ինքնատիպ կենսաոճ է: Այլ կերպ ասած՝ ամեն մի հասարակարգ մշակում է մարդկային հարաբերությունների, կենցաղի, սերունդների հաջորդականության ապահովման, տնտեսության կազմակերպման և տնտեսական հարաբերությունների կարգավորման, մարդկանց իրավունքների, ազատությունների ու պարտականությունների հստակեցման սոցիոմշակութային մի ամբողջ համակարգ (կյանքի կազմակերպման մշակույթ), որով և կարելի է որոշել տվյալ հասարակարգի կենսագործունեության ոճը: Պետք է նկատել, սակայն, որ կյանքի կազմակերպման մշակույթի և կենսագործունեության ոճի փոխհամարժեքությունը պայմանական բնույթ ունի, քանի որ կենսագործունեության ոճը, այնուամենայնիվ, արտահայտում է ապրելակերպի առավել ինքնատիպ գծերը: Տարբեր ազգեր ու հասարակություններ կարող են գործել ու գործառնել, օրինակ, կյանքի կազմակերպման ազատական մշակույթի համակարգաստեղծ սոցիոմշակութային հարացույցներով, բայց և ունենալ կենսագործունեության տարբեր ոճեր:

Կենսագործունեության ոճը, որպես կանոն, ունի ցուցադրական բնույթ, քանի որ խորհրդանշում է մարդկանց կենսական հաջողությունները և այդ հաջողությունները ապահովող խավին պատկանելու առավելությունները: Մարդկանց սոցիալական կարգավիճակի դրական կամ բացասական հետևանքների ակնհայտությունը ցուցադրելու այդ օժտվածության շնորհիվ կենսագործունեության ոճը /ապրելակերպը/ առավել ցայտուն է դարձնում տարբեր հասարակարգերի սոցիոմշակութային առանձնահատկությունները: Հայտնի տնտեսագետ ու սոցիոլոգ Վեբլենն, օրինակ, կենսագործունեության ոճը ածանցելով մարդկանց սոցիալ-տնտեսական դիրքերից, նշում է, որ պատմական ամեն մի դարաշրջան մշակում է կյանքի կազմակերպման ոճը բնութագրող խորհրդանիշերի մի այնպիսի համակարգ, որին հիմնականում բնորոշ է ցուցադրականությունը: Եթե, օրինակ, արխաիկ հասարակություններում այդ խորհրդանիշը ուժի ցուցադրումն էր, իսկ ավատատիրական հասարակարգում ցուցադրական կենցաղը, ապա ինդուստրիալ-ազատական հասարակություններում կենսագործու-

նեության ոճն արտահայտվում է «ցուցադրական սպառումով»¹: Ի դեպ, կյանքի կազմակերպման այս կամ այն մշակույթը և դրան համապատասխան կենսագործունեության ոճը սոցիալական նույնականության ձևավորման յուրահատուկ եղանակ է, քանի որ գործելաոճերի ընդհանրությունը դառնում է նույնականացման կարևոր նախապայման: Այս առնչությամբ Վեբլենը նկատում է, որ, օրինակ, կապիտալիստական հասարակություններում չափորոշիչները և սոցիալական վարքի կադապարները մագնիսական ուժ ունեն, քանի որ սոցիալական ցածր աստիճանի վրա գտնվող խավերը դրանք ընդօրինակելու հակումներ են դրսևորում և դրանով իսկ ձուլվում միասնական արժքային կենսակողմնորոշիչների մեջ²: Այլ կերպ ասած, ի տարբերություն ավատատիրական հասարակությունների, ուր հասարակության տարբեր խավերի միջև մշակութային լարվածությունն ու հակասությունները կյանքի մշտական ուղեկիցներ են, ազատական մշակույթը նպաստում է սոցիալական շարժման ամբողջականության ձևավորմանը, որը նաև աչքի է ընկնում սոցիոմշակութային միասնության մեջ ու կենսագործունեության միասեռ ոճով: Կենսագործունեության միասեռ ոճի ձևավորման շնորհիվ ազատականությունը մշակութային գործոնից վերածվում է քաղաքակրթական գործոնի:

Պետք է նկատել, սակայն, որ բազմաձևության և բազմազանության հաղթահարման հետևանքով անհատի փոխարեն ինդուստրիալ քաղաքակրթության կենսական նախահիմք է դառնում մասսան: Միակերպ ու միատիպ պահանջներին ու պահանջումներին համապատասխան ձևավորվող զանգվածը կամ, ինչպես կասեր Շպենգլերը³, մեծ քաղաքի գործնական ու ռացիոնալ բնակիչը, իր հերթին, դառնում է սոցիալական բազմազանության միջինացման գործիք, քանի որ խուսափում է նորարարությունից, բարոյական պայմանավորվածություններից և գերադասում է զգայական մշակույթի հաճույքներն ու պարզությունը:

Կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթի տեսանկյունից ավանդական ու հետավանդական /ինդուստրիալ/ հասարակությունները իրարից տարբերվում են նրանով, որ առաջինը «սովորույթների հասարակություն» է, իսկ երկրորդը՝ «ոճի»:

Սովորույթների հասարակության մեջ մարդկային հարաբերությունները կարգավորվում են նախապես սահմանված ավանդույթ-

¹ Տե՛ս Veblen T., The Essence of the Work and Thought of the Americans Great Original Minds, New York, 1976, p.75.

² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 28-30:

³ Տե՛ս Шпенглер О., Закат Европы, т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993, с. 398.

ների միջոցով, իսկ հետավանդական հասարակությունում՝ ազատության առավել ընդլայնված դաշտ ապահովող իրավունքների: Յարկ է նկատել, որ ճաշակն ու ոճը վարքի կարգավորման և մարդկանց նույնականացման գործառույթները կարող են կատարել միայն այն դեպքում, երբ կա ընտրություն կատարելու հնարավորություն: Այս իմաստով ևս ավանդական և հետավանդական հասարակությունները ունեն էական տարբերություններ:

«Սովորույթների հասարակությունը», որին բնորոշ է կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման միագծությունը և միառճությունը, ղեկավարվում է անխախտ սկզբունքներով: Առաջին ավանդականփակ հասարակություններում մշտապես գործում են «մշակութային փորձագետների» հատուկ խմբեր /քուրմ, կրոնավոր, գաղափարախոս և այլն/, որոնք ստեղծում են մշակութային սխեմաներ ու կանոններ, մեկնաբանում կյանքի կազմակերպման թույլատրելի-ընդունելի և անթույլատրելի-մերժելի եղանակները, կանխորոշում տվյալ սոցիալական համակարգի կենսագործունեության տիրապետող ոճը և այլն: Երկրորդ՝ նման հասարակություններում նախապես կանոնակարգվում են սոցիոմշակութային արարողակարգերը, դրանց անցկացման վայրը, ժամանակը, աշխարհայացքային առանձնահատկությունները և այլն¹: Նման դեպքերում առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձվում կյանքի կազմակերպման և հարաբերությունների կարգավորման աշխարհայացքային բովանդակության վրա, որպեսզի օտար մշակույթի տարրերը չներթափանցեն ու չներգործեն տվյալ միառճ սոցիոմշակութային կյանքի վրա: Այս երևույթը ցայտուն դրսևորություններ է ունեցել հատկապես խորհրդային հասարակության կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթի պարագայում:

Խորհրդային հասարակության սոցիոմշակութային համակարգի միակերպության ու միագծության հետևանքներին կարելի է անդրադառնալ տարբեր տեսանկյուններից /քաղաքական, սոցիալական, տնտեսական, հոգևոր և այլն/: Բայց խորհրդային իշխանությունների կատարած «մշակութային հեղափոխության» կարևոր առանձնահատկություններից մեկը, այնուամենայնիվ, լրացուցիչ մեկնաբանման կարիք ունի:

Բանն այն է, որ մասնագիտական գրականության մեջ տնտեսական կյանքում «պլանավորումը», քաղաքական կյանքում՝ գաղափարական «մենիշխանությունը», սոցիալական կյանքում՝ դասակարգերի «միասեռությունը» դիտարկվում են որպես հասարակական

¹ Стен Лотман Ю.М., Успенский Б. А., О семиотическом механизме культуры. В кн. : Лотман Ю.М., Избранные статьи, т. 3, Таллин, Александра, 1993, с.338.

կյանքը ռացիոնալացնող, կանխատեսելի դարձնող սոցիոմշակութային տարրեր: Կյանքի կազմակերպման խորհրդային գաղափարախոսությունը իրոք որ ղեկավարվում էր այն մտայնությամբ, որ մենիշխանությունը, միասեռությունը, պլանավորումը և այլն այնպիսի սոցիոմշակութային գործոններ են, որոնք կարող են համակարգը դարձնել կազմակերպված ու ռացիոնալ: Չանդրադառնալով կյանքի ռացիոնալացման խորհրդային ծրագրի իրական արդյունքներին ու հետևանքներին, նշենք միայն, որ խորհրդային համակարգի գործունեության ու գործառնության ընթացքում «սոցիոմշակութային միակերպության» գործոնը ավելի ակտիվ մասնակցություն ուներ հասարակական հարաբերությունների կարգավորման գործընթացներին, քան, օրինակ, տնտեսական ռացիոնալիզմի ու օգտակարության սկզբունքը: Պատահական չէ, որ պլանային տնտեսության սկզբունքներից շեղվող և շուկայական տնտեսությանը բնորոշ գործարքները խորհրդային երկրում պատժվում էին ոչ թե այն պատճառով, որ դրանք պակաս ռացիոնալ ու պակաս արդյունավետ էին, քան պլանային սկզբունքներով ղեկավարվող գործարքները, այլ այն պատճառով, որ դրանք չէին համապատասխանում խորհրդային գաղափարախոսության սոցիոմշակութային միակերպությանը: Այլ կերպ ասած՝ խորհրդային միակերպ մշակույթը տնտեսական ու քաղաքական ռացիոնալիզմի նկատմամբ ուներ առաջնահերթություն և ինչ-որ իմաստով կարելի է պնդել, որ խորհրդային մոնոմշակույթը դարձավ խորհրդային տնտեսական ու քաղաքական համակարգերի անարդյունավետ գործունեության ու ինքնավիճակման պատճառ: Պարադոքսալն այն է, որ ըստ էության ծայրահեղ ռացիոնալացված տեխնոկրատական ու բյուրոկրատական խորհրդային համակարգը մշտապես հայտնվում էր ապառացիոնալ իրավիճակների մեջ, դրանով իսկ խարխուլելով իր ռացիոնալ հիմքերը:

Ազատական մշակույթի պայմաններում իրավիճակը կտրուկ փոխվում է: Կյանքի կազմակերպման ու փոխհարաբերությունների հաստատման ձևն ու եղանակը դառնում է ընտրության առարկա: Կյանքը դառնում է այլընտրանքային, ինչի հետևանքով մարդկային ճակատագրերը այլևս չեն ընկալվում որպես անխուսափելիություն և մեկընդմիջտ կանխորոշված ուղեգիծ: Կյանքի կազմակերպման ազատական-այլընտրանքային մշակույթը ամեն ինչ դարձնում է կասկածահարույց և ածանցում ընտրության հնարավորությունից: Այս իրողությունից, սակայն, չի հետևում, թե ազատ ընտրության հնարավորությունը կենսագործունեության բացարձակ չափորոշիչն է: Պայմանները, որի շրջանակներում անհրաժեշտ է ընտրություն կատարել, այս կամ այն չափով սահմանափակում են ընտրության հնարավորությունը: Բայց, ի տարբերություն ավանդական հասարակությունների, կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման ազատական մշակույթի պարա-

զայում պայմաններից ածանցյալ սահմանափակումները ոչ թե արտաքինից թելադրված հաստատումներ են, այլ՝ սոցիալապես պայմանավորված և, անհրաժեշտ ակտիվության դեպքում, մարդկանց կամքին ենթակա փոփոխականներ: Եթե նկատի ունենանք այն հանգամանքը, որ ազատական հասարակությունների սոցիալական կառուցվածքը, սոցիալական դերերն ու կարգավիճակները ծնունդով նախասահմանված մեծություններ չեն, ապա կարելի է ասել, որ ժամանակակից հասարակություններում մարդկանց սոցիալական պայմանները ևս ենթակա են ընտրության: Այս կամ այն կառույցի հետ մարդու սոցիալական կապվածության տևականությունը պայմանավորված է այդ կառույցի շրջանակներում շահերի պաշտպանվածության և ինքնադրսևորման հնարավորությունների աստիճանից: Ինքնաբավության համար անհրաժեշտ պայմանների բացակայության դեպքում այլընտրանքային զարգացումների հնարավորությունները սոցիալական պայմանները դարձնում են փոփոխելի, ինչը, իր հերթին, նշանակում է, որ հետավանդական հասարակություններում մարդու սոցիալական ինքնագոյությունը ուղիղ համեմատական է իրացման աստիճանին:

Բայց հետավանդական հասարակությունների կյանքի կազմակերպման մշակույթը ներքնապես հակասական է ու պարադոքսալ: Այդ մշակույթը թեև մարդկանց ավելի շատ ազատություններ ու ազատ ընտրության հնարավորություններ է ընձեռում, բայց և ավելի վերահսկելի է դարձնում նրանց կյանքը և ապրելակերպը: Պարադոքսն այն է, որ այլընտրանքայնության և ինքնադրսևորման հնարավորությունների ազատությունը էլ ավելի է մեծացնում մարդկանց կախվածությունը անցյալի և ապագայի հնարավոր իրադարձությունների իմացությունից:

Ի տարբերություն ավանդական հասարակությունների, ուր նախասահմանված արարողակարգերին և սովորույթներին հետևելու պարտադրանքները մարդուն «ազատում էին» ընտրություն կատարելու անհրաժեշտությունից, ազատական-այլընտրանքային մշակույթի շրջանակներում ընտրության արդյունավետությունը մեծապես պայմանավորված է իրավիճակի վերլուծության և համապատասխան հետևություններ անելու անձի կարողություններից: Ընտրությունը հնարավոր է միայն այն դեպքում, երբ առկա և հնարավոր իրադրությունների մասին կա անհրաժեշտ տեղեկություն: Իսկ դա նշանակում է, որ կյանքի կազմակերպման ազատական մշակույթի շրջանակներում գործելու և ճիշտ կողմնորոշվելու անհրաժեշտ պայմաններից մեկը անդրադարձության սկզբունքն է, ինչը նշանակում է մշտապես հետևել

իրադարձությունների ընթացքին¹: Տեղեկատվությունն ու տեղեկացվածությունը զուտ հոգևոր պահանջմունքներից վերաճում են կենսագործունեության անհրաժեշտ բաղկացուցիչների և դառնում ապագայի նախագծման կարևոր գործոններից մեկը: Եվ իրոք, տնտեսական ազատականության և մրցակցության պայմաններում ձեռներեց խավը, օրինակ, ստիպված է մշտապես հետևել պահանջարկի փոփոխման դինամիկային, ուսումնասիրել շուկայում առկա պահանջարկի և առաջարկի հարաբերակցությունը, փոխարժեքի կուրսը և այլն: Այլ կերպ ասած, տեղեկատվությունը դառնում է հասարակական հարաբերությունների կարգավորման և կենսագործունեության ռացիոնալացման կարևորագույն գործոններից մեկը: Սակայն տեղեկատվության դերի աճը և հասարակական փորձի հանդեպ անդրադարձի աճող պահանջմունքը էապես փոխում է նաև գիտելիքի ու տեղեկության սոցիոմշակութային արժեքն ու դրանց վերարտադրության ներքին տրամաբանությունը:

Բանն այն է, որ տեղեկատվական հոսքերի քանակական աճը, մի կողմից, նպաստում է գործունեության ճիշտ ռազմավարության մշակմանը, մյուս կողմից՝ դժվարացնում ընտրությունը: Այդ իսկ պատճառով էլ տեղեկատվության և գիտելիքի արտադրությունն ու վերարտադրությունը աստիճանաբար ձեռք են բերում ընտրողական բնույթ: Վերարտադրվում են այն գիտելիքները, որոնք օգտակար են և ճշգրտված են դրանց գործնական կիրառման հնարավորությունները:

Ինչպես արդեն նշվեց, կյանքի կազմակերպման ազատական մշակույթը կենսագործունեության յուրահատուկ ոճ է, որի էությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ է պարզել ավանդականից հետավանդական հասարակության անցման շրջանում իրագործված և սկզբունքորեն նոր սոցիոմշակույթ ձևավորած արմատական փոխակերպումների էությունը: Այդ իմաստով կարելի է փաստել, որ արդի ազատական-ժողովրդավարական քաղաքակրթությունը ձևավորվել է երեք հիմնական հեղափոխությունների արդյունքում. առաջին՝ արդյունաբերական, որի շնորհիվ հասարակության տնտեսական ենթահամակարգը տարանջատվեց քաղաքականից, երկրորդ՝ ժողովրդավարական, որի շնորհիվ սոցիալական ենթահամակարգը տարանջատվեց քաղաքականից, երրորդ՝ կրթամշակութային, որի շնորհիվ մշակութային արժեքների արտադրության և պահպանման ենթահամակարգը տարանջատվեց սոցիալականից ու քաղաքականից:

Հասարակության ազատականացման տիպական հատկանիշներից մեկը փոխակերպվելու, արտաքին ու ներքին փոփոխությունները

¹ Стен Уэбстер Ф., Теория информационного общества. М., Аспект пресс, 2004, с. 280.

րին ազատ արձագանքելու, մշտապես շարժուն լինելու ունակությունն է: Քաղաքական ու գաղափարական իմաստով հետավանդական հասարակության հիմունքները համընկնում են ազատականության այնպիսի սկզբունքների հետ, ինչպիսիք են հանդուրժողականությունը, հավասարությունը, ազատությունը, արդարությունը, մասնավոր սեփականությունը և այլն: Ազատականության այս սկզբունքները փոխեցին հասարակական հարաբերությունների սոցիոմշակութային հիմունքները, ապրելակերպն ու կենսաոճը, քանի որ սոցիալական տեղաշարժերին արագ արձագանքող հասարակությունը այլևս չէր կարող կյանքը կանոնակարգել ավանդույթներով ու սովորույթներով: Եվ դա բնական է, քանի որ ազատական մշակույթը կարող էր արդյունավետ գործառնել միայն այն դեպքում, եթե ամենօրյա կյանքում մարդիկ դեկավարվեին արագացող սոցիալական ռիթմին համարժեք սկզբունքներով /նախաձեռնություն, անհատապաշտություն, կուռքապաշտության մերժում և այլն/:

Ինքնին հասկանալի է, որ ազատական հասարակություններում մարդիկ ունեն տնտեսական, սոցիալական ու քաղաքական տարբեր շահեր, որոնք անխուսափելի են դարձնում ներհամակարգային հակասություններն ու կոնֆլիկտները: Բնական է, որ ազատականության վերոնշյալ սկզբունքները ամեն մի կոնկրետ դեպքում չեն կարող կարգավորել այդ հակասությունները: Բայց այդ սկզբունքները կազմում են այն սոցիոմշակութային կարգը և այն բարոյական տարածությունը, որի շրջանակներում մարդկանց վարքը կարող է լինել ազատ ու այլընտրանքային: Այլ կերպ ասած՝ համերաշխության, արդարության, ազատության և համանման մյուս խնդիրները այն իմաստով են դառնում քաղաքականություն, որ ինստիտուտային կարգավորումները ընթանում են համակարգաստեղծ գործոնների սոցիոմշակութային բովանդակության շրջանակներում: Ամեն մի քաղաքակրթություն, օրինակ, մշակում է սոցիալական պարտքի մի համակարգ, որը թույլ է տալիս, առանց անցյալին անդրադառնալու, որոշ արարքներ համարել ընդունելի, իսկ որոշները՝ ոչ¹: Ըստ էության մասսայական արտադրության և մասսայական սպառման հետավատատիրական հասարակության զարգացման ու գործառնության արդյունավետության կարևորագույն նախադրյալներից մեկը դառնում է միակերպ ապրանքների, միակերպ պահանջմունքների և միակերպ սոցիոմշակութային արժեքների շուկայի ձևավորումը: Այն, իր հերթին, ձևավորում է միակերպ ապրելակերպ, կենսաոճ, կենցաղ, ճաշակ և այլն:

¹ Տե՛ս Jevona F., Introduction to the History of Religion. London, Mathuen, 1992, p. 86.

Տնտեսական իմաստով ինդուստրիալ-ազատական հասարակության կայունության գլխավոր նախադրյալներից մեկը ապրանքների մասսայական արտադրությունն է: Շնորհիվ պահանջմունքի առարկաների ստանդարտացման, ինդուստրիալ հասարակությունը կարճ ժամանակահատվածում ստեղծեց առաջին անհրաժեշտության ապրանքների մասսայական արտադրություն և, հետևաբար, մասսայական սպառում: Բայց արդեն 20-րդ դարի կեսերից սկսվեցին սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային համաշխարհայնացման գործընթացները, որոնք էապես փոխեցին ազատականության սոցիոմշակութային հարացույցների և, մասնավորապես, կենսատճի բնույթն ու բովանդակությունը: Նշված գործընթացների հետևանքով ազատական մշակույթը ձեռք է բերում նոր դրսևորումներ, և նրա էությունը բնութագրող սոցիոմշակույթի մեջ կարևոր արժեքային հարացույց է դառնում «ճկունությունը»: Ի տարբերություն կապիտալիզմի զարգացման ինդուստրիալ փուլի, որին բնորոշ էին ստանդարտացումը, մասնագիտացումը, համաժամանակայնությունը և այլն¹, ինդուստրիալ հասարակությանը բնորոշ է արտադրության, պահանջարկի ու առաջարկի, աշխատավարձի և ընդհանրապես կյանքի բոլոր ոլորտների ճկունությունը: Այս ամենի հետևանքով հասարակական կյանքն ու ապրելակերպը, վարքն ու կենսատճը դառնում են տարաբնույթ և այլընտրանքային, ծագում են բազմաբնույթ նախապատվություններ, ընտրության այլընտրանքային հնարավորություններ, ինչը նշանակում է, որ միևնույն հասարակության ներսում երբեմնի միասնական մշակույթն ու կենսատճը կոտորակվում են անհատական, խմբային ու զանազան այլ «աղանդավորական» մշակույթների ու կենսատճերի²: Այս հանգամանքը, մի կողմից, հանգեցնում է միասնական կենսատճի կոտորակմանն ու կորստին, ինչը բացասաբար է անդրադառնում նաև մարդկանց նույնականացման ձևակերպմանը, մյուս կողմից՝ նպաստում է հասարակական կյանքի ժողովրդավարացմանը, քանի որ ընդլայնում է ընտրության սոցիոմշակութային հնարավորությունների շրջանակները և մարդկանց դարձնում ապակենտրոն: Ֆրանսիացի նշանավոր սոցիոլոգ և մշակութաբան Աբրահամ Մուլը, վերլուծելով հետինդուստրիալ-ազատական հասարակություններում ընթացող փոխակերպումների առնանձնահատկությունները նկատում է, որ ավանդաբար հումանիստական-ամբողջական ուղղվածություն ունեցող մշակույթը վերաճում է «խճանկարային մշակույթի»³, որի բնորոշ գծերից են մակերեսայնութ-

¹ Տե՛ս Тоффлер Эвлин, Третья волна, М., 1999, с. 92-116.

² Տե՛ս Wildavsky A., The three cultures: Explaining anomalies in the american welfare state. Publ interest. N.Y., 1982, N 69, p. 47-48.

³ Տե՛ս Моль А., Социодинамика культуры, М., 1973, с. 45.

յունը, հատվածականությունը, պատահականությունը և այլն: Այս հարցում առանձնապես վճռորոշ դերակատարություն ունի տեղեկատվությունը: Այն, մի կողմից տարածում է էկլիկտիկ և սոցիոդինամիկ մշակույթ, ինչը լիովին համապատասխանում է ազատության ու ժողովրդավարությանը բնորոշ «այլընտրանքայնության» սկզբունքին, մյուս կողմից նպաստում է ամբոխավարական /դեմագոգիկ/ և անառարկելի /դոգմատիկ/ սոցիոմշակութային կողմնորոշումների ու կենսառճի կադապարների տարածմանը, դրանով իսկ նպաստելով մարդու և հասարակության միաշափության ձևավորմանը: Փաստորեն արդի հասարակություններում տեղեկատվությունը կատարում է «զգացմունքների ճարտարագետի»¹ գործառույթ, քանի որ ելնելով տնտեսական ու քաղաքական գովազդի տրամադրությունից, հասարակությունը դիտում է որպես սպառող համակարգ և նրան մատուցում ուղղորդված, նախապես զտված պահանջմունքներ, արժեքներ ու կենսառճ:

Ընդհանրացնելով ասվածը, կարելի է եզրակացնել, որ ազատական-ժողովրդավարական սոցիոմշակույթը ներքնապես հակասական է: Պատահական չէ, որ ազատական հասարակությունների զարգացման ու գործառնության մասին զրեթե բոլոր հայեցակարգերը ելնում են երկու իրարարամերժ վարկածներից. առաջին՝ ինդուստրիալ-ազատական հասարակությունը ներքնապես օժտված է համակարգային արմատական փոխակերպումները կանխելու և սոցիոմշակութային որոշակիությունը պահելու կարողությամբ, երկրորդ՝ ինդուստրիալ-ազատական հասարակությունը ներքնապես օժտված է զարգացման այնպիսի միտումներով, որոնք կարող են խախտել կենսառճի սոցիոմշակութային որոշակիությունը և համակարգը ենթարկել արմատական փոխակերպումների:

Նոր և նորագույն ժամանակների պատմությունը ցույց է տալիս, որ, իրոք, ազատական հասարակություններում աստիճանական բարեփոխումների միջոցով սոցիոմշակութային որոշակիության պահպանման հնարավորությունները զրեթե անսպառ են: Մասնավորապես, տեխնիկական առաջընթացը ստեղծել է կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման տնտեսական, քաղաքական ու սոցիոմշակութային այնպիսի ճկուն մեխանիզմներ, որոնք կարողանում են հաշտեցնել ներհամակարգային հակամարտ ուժերին և բացառել համակարգին ներքնապես անհարիր փոխակերպումների հնարավորությունները: Բանն այն է, որ ազատական հասարակությունը կարողացավ շուկայական տնտեսությանը և տեխնոլոգիական կառույցներին բնորոշ ռացիոնալության սկզբունքը դարձնել նաև սոցիալ-քաղաքական ու սոցիոմշակութային ռացիոնալության սկզբունք, ինչը, սակայն, ազատական-ժո-

¹ Моль А., Գշված աշխ., էջ 303-310:

ղվրդական հասարակությանը թեև հաղորդեց կայունություն և սոցիալական այլընտրանքներին դիմակայելու կարողություն, բայց հասարակական կյանքը դարձրեց առավել ամբողջատիրական, ապասոցիալական և ապարարոյական:

Ինքնին հասկանալի է, որ ինդուստրիալ-ազատական հասարակության կենսամակարդակի անշեղ աճի պայմաններում տիրապետող կենսաոճին չենթարկվելը կարող է թվալ խելահեղություն, քանի որ անկայունությունը կարող է բացասաբար անդրադառնալ նաև բարեկեցության վրա: Առավել ևս, որ նախապես ենթադրվում էր, որ տեխնոլոգիական գործընթացների մեքենայացումն ու ստանդարտացումը անհատին հնարավորություն կտա ողջ էներգիան ծախսել ազատ ու ինքնիշխան կյանքի կազմակերպման վրա: Իրականում ազատականությունը միշտ և ամենուրեք չկարողացավ հաստատվել որպես ժողովրդավարական բարոյականություն: Արդի ինդուստրիալ հասարակության տեխնոլոգիական հիմունքների կազմակերպման եղանակը այդ հասարակության կենսակերպը կամա թե ակամա դարձնում է ամբողջատիրական, քանի որ մարդկային կյանքը կազմակերպում է արտադրության կապիտալիստական եղանակի տրամաբանության շրջանակներում՝ բացառելով ներքին «սոցիոմշակութային ընդդիմության գոյությունն ու զործելու հնարավորությունը»¹: Համակարգի տեխնիկական-տնտեսական ամբողջատիրությունը, ի վերջո, ծնում է վարչարարական ամբողջատիրություն և համապատասխան քաղաքական համակարգ: Նկարագրելով ու բացատրելով կյանքի կազմակերպման ազատական մշակույթի ապասոցիալականացման ու ապարարոյականացման միտումները, Մարկուզեն նկատում է, որ աշխատանքի հասարակական բաժանման խորացման, արտադրության և սպառման վերամիավորման հարցում շուկայի անփոխարինելիության և տնտեսական-տեխնոլոգիական տրամաբանությունից մարդկանց խորացող կախվածության պատճառով մարդիկ իրենց նույնացնում են կենսագործունեության այն ոճի հետ, որը նրանց պարտադրել է ազատական-տնտեսակենտրոն մշակույթը: Այդ մշակույթի ներքին հասարակությունը նրանում է, որ մի կողմից՝ ունի տեխնոլոգիական ռացիոնալության միտում, մյուս կողմից՝ փորձում է այդ միտումը սահմանափակել գործող ինստիտուտների շրջանակներում:

Տնտեսական ու ազգային գիտակցության վերելքի շրջանում ձևավորված պատմական առաջընթացի այդ նոր մշակույթի հիմքում ընկած էր պատմության միասնության և հոգևոր ու բարոյական նպատակների ապասրբազանեցման գաղափարը: Ապացուցելով, որ մինչ այդ բանականության լույսը մթազնված էր նախապաշարումների խա-

¹ Plant R., Modern Political Thought Oxford, UK, Cambridge, USA, 1992, p. 134-135.

վարով, Լուսավորչությունը գրեց մի նոր «Չայտնություն», որի ռացիոնալ կառույցի հիմքում ընկած էին կապերից ու հարաբերություններից զուրկ անհատը և բանականությունը: Այդ նոր մշակույթը մեղավոր ու սխալական մարդու (նաև հասարակության) փոխարեն առաջ քաշեց տնտեսական շահերի, միակցության ու շուկայական հարաբերությունների տրամաբանությամբ ու թելադրանքով ռացիոնալ ու անսխալ գործող մարդու գաղափարը: Սա ազատականության սոցիոմշակութային արժեքների հիմքերի հիմքն է: Բայց այն իր մեջ արդեն իսկ հակասություն է պարունակում, քանի որ ռացիոնալ-բանական մարդու անսխալականությունը, ինչին խորապես հավատում էր Լուսավորչությունը, արդեն իսկ բացառում էր մշակութային այլընտրանքայնությունն ու բազմազանությունը, իսկ հասարակական կապերից անկախ տնտեսական տրոհման մարդու գաղափարը բովանդակազրկում էր հասարակական հարաբերությունները և խարխլում նրա բարոյական հիմքերը:

**ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿՈՆՖԼԻԿՏՆԵՐԻ ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ
ՊԱՅՄԱՆԱԿՈՐՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ՓՈԽԱԿԵՐՊՎՈՂ
ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ**

Ե. Սկրոտյան

Ամենատարբեր սոցիալական համակարգերը, այդ թվում նաև հասարակությունները ժամանակի և տարածության մեջ գոյություն ունեն գրեթե անընդմեջ այն բանի շնորհիվ, որ նրանք որոշակի մեխանիզմների օգնությամբ պարբերաբար համալրվում են: Ընդ որում այդ համակարգերը շահագրգռված են իրենց համալրելու, հետևաբար գոյության ու զարգացման հեռանկար ստանալու այնպիսի մարդկային ռեսուրսներով, որոնք ժամանակի ընթացքում աստիճանաբար կներառվեն հասարակական կարևոր գործընթացների մեջ և կնպաստեն սոցիալական համակարգի ամբողջարկմանն ու միավորմանը: Հարկ է նկատել նաև, որ ներառվելով հասարակական կարևոր գործընթացների մեջ, կրելով ու վերարտադրելով դրանք, այդ սուբյեկտներն իրենց հերթին դառնում են հասարակական համակարգի համալրման անհրաժեշտ պայմաններից մեկը՝ նպաստելով սոցիոմշակութային ռեալության հնարավոր միասնականությանն ու շարունակականությանը:

Եթե բնությունը մարդու կենսաբանական հատկանիշների ձևավորման, պահպանման ու փոխանցման համար ստեղծել է մարդկային գործունեությունից անկախ կառույցներ ու մեխանիզմներ, ապա մարդու սոցիալական և սոցիալ-հոգեբանական որակները, որոնք բացառապես մարդկային, սոցիալական միջավայրի հետևանք են, ինֆորմացիայի ձևավորման, պահպանման ու փոխանցման համար կարիք ունեն այլ կարգի կազմավորումների ու մեխանիզմների, որոնց մեջ գլխավորը, ըստ էության, մշակույթն է: Այն կարծիքը, թե ցանկացած սոցիալական համակարգ, այդ թվում նաև հասարակությունը ենթադրում է որոշակի մշակույթ, որը մի կողմից ստեղծվում է, իսկ մյուս կողմից կարգավորում հասարակական երևույթները, այլ կերպ ասած՝ «սպասարկում է» հասարակական համակարգը, բայց միաժամանակ հարաբերականորեն անկախ է նրանից, վաղուց դարձել է աքսիոմա:¹ Իսկ դա նշանակում է, որ սոցիոմշակութային ռեալության գոյությունը օրինաչափ է և նրանում հասարակության կողմից այս կամ այն չափով յուրացված նորմավորված մշակութային ավանդույթները ստեղծվում ու պահպանվում են՝ ուսուցման գործընթացի շնորհիվ փոխանցվելով

¹ Сорокин П. А., Структурная социология, В кн.: Человек. Цивилизация. Общество, М., Политиздат, 1992, с. 218.

սերնդե սերունդ:¹ Այսինքն՝ սոցիոմշակութային ռեալությունը ձևավորվում է հասարակական հարաբերություններում արժեքների, նորմերի, նրանց մասին եղած պատկերացումների ու կարծրատիպերի դրսևորման, ստեղծման ու նորացման շնորհիվ: Վերջիններս իրենց հերթին կազմակերպում, կարգավորում ու սոցիալական իմաստ են հաղորդում այդ հարաբերություններին: Յետևաբար, ցանկացած սոցիալական համակարգի այդ թվում նաև հասարակության համար խնդիրը ոչ միայն մշակութային տարրերի յուրացումն է, այլ նաև նրանց իրացման հնարավորությունների, դրանք պայմանավորող օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ գործոնների առկայությունը: Այս դեպքում է հնարավոր խոսել հասարակության հիմնարկային, նորմատիվ կարգի գոյության ու կայունության, հետևաբար նաև նրա ամբողջարկման ու միավորման հիմունքների հաստատման մասին:

«Ցանկացած ինստիտուցիոնալ կարգի ակունքները ընկած են մեկի և այլոց գործողությունների տիպականացման մեջ: Սա ենթադրում է, որ մեկը կիսում է այլոց հետ յուրահատուկ նպատակներ, ...և ապա տիպականացվում են ոչ միայն յուրահատուկ գործողությունները, այլ նաև գործողության ձևերը»²: Սոցիոմշակութային ռեալության գործառնության մեջ սոցիալական զանազան սուբյեկտների(անհատների, խմբերի, հանրույթների) կարևորությունը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ հասարակական հարաբերությունները և նրանցում իրացվող արժեքները, նորմերը նրանց իսկ կողմից համատեղ, կրկնվող, բյուրեղացված գործողությունների արդյունք են: «Կաղապարը (այն, ինչ կատարվում է սովորաբար) ամենօրյա սոցիալական գործողության հիմնային տարրն է:...«Ամենօրյա» եզրույթը ճշգրտորեն ներառում է այն կաղապարված բնույթը, որ սոցիալական կյանքը օժտված է:...:Շաբլոնացումը կենսական նշանակություն ունի այն հոգեբանական մեխանիզմների համար, որոնց օգնությամբ վստահության զգացումը կամ գոյաբանական անվտանգությունը պահպանվում է սոցիալական կյանքի ամենօրյա գործողություններում»³: Լինելով ամենօրյա համատեղ գործունեության արդյունք, սոցիալական կյանքի կաղապարումը դառնում է կենսագործունեության տնտեսական, քաղաքական, իրավական ու բարոյական ոլորտներում մարդկանց համատեղ կյանքի

¹ Парсонс Т., Очерк социальной системы, В. Кн.: О социальных системах. Академический проект.-М., 2002, с. 554.

² Berger P., Luckman T., The social construction of reality. A treatise in the Sociology of knowledge. Anchor Books a Division of Random House, Inc.- New York, 1989. p. 72.

³ Giddens Anthony, The constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. University of California Press.-Berkeley and Las Vegas, 1986, p. xxxiii.

գործառնության անհրաժեշտ նախապայման: Շարժումները մարդկային հարաբերությունները դարձնում են կանխատեսելի և միանշանակ, ինչը լայն ասպարեզ է բացում սոցիալական սուբյեկտների ինքնադրսևորման ու ինքնիրացման համար:

Պետք է նշել, որ սոցիալական համակարգում ներառվելու, հասարակական գործընթացներին մասնակից լինելու համար նրա յուրաքանչյուր անդամը անցնում է սոցիալականացման որոշակի ուղի, որի շնորհիվ ձեռք է բերում համատեղ գործունեության համար անհրաժեշտ սոցիալական ու սոցիալ-հոգեբանական որակներ, ինչու չէ նաև գիտելիքների որոշակի համակարգ: «Իր արժեքները ներմուծելով անհատի կառուցվածքի մեջ՝ հասարակությունը գործնականորեն անհատին «կապակցում է» իրեն՝... իրական դարձնելով հասարակություն-անհատ իզոմորֆ համակարգի գոյությունը, որում անհատը հանդես է գալիս իբրև համարժեք ենթահամակարգ»¹: Ընդ որում հասարակության համար այդքան կարևոր գործառնությունների իրականացումը հնարավոր է դառնում զանազան սոցիալական կառույցների ու խմբերի օգնությամբ, որտեղ հայտնվում է մարդը իր կենսաբանական ծննդից ի վեր: Այդ սոցիալական կառույցների, խմբերի բազմազանությունն ու գործառնական նշանակության տարբերությունները հնարավորություն են ընձեռնում, որպեսզի անհատը պարբերաբար վերարտադրի ոչ միայն սոցիալականացման արդյունքները, այլ նաև իր հերթին մասնակիցը լինի դրանց նորացման ու փոխանցման գործընթացներին:

Կայուն հասարակությունների գործառնության, վերարտադրության ու զարգացման համար անհատների հաջողված սոցիալականացման գործընթացը անհրաժեշտորեն ենթադրում է հարաբերականորեն կուռ, որոշարկված ու անհակասական սոցիոմշակութային ռեալություն: Այսինքն՝ վարքանմուշային ձևերում, նորմերի ու արժեքների այնպիսի իրացում, որոնք իրենց բնույթով ու բովանդակությամբ մեկը մյուսին էականորեն չեն հակասում, հստակ են և ի վերջո միմյանց հետ շաղկապված մշակութային ընդհանրությամբ: Սակայն ի՞նչ է տեղի ունենում վերոհիշյալ երևույթների հետ, երբ հասարակական համակարգը թևակոխում է սոցիոմշակութային հիմնային փոխակերպումների փուլ՝ կորցնելով համակարգային որոշակիության նախկին բնութագրերն ու հայտնվելով սոցիոմշակութային «երկրնտրամբների» առջև:

Մասնագիտական գրականության մեջ «փոխակերպվող հասարակություն» հասկացությունը գործածության մեջ է դրվել սկսած այն պահից, երբ մի շարք այդ թվում նաև հետխորհրդային երկրները, հա-

¹ Арутюнян А. А., Ценности в системе социалистического образа жизни, В Кн.: Образ жизни и ценностные ориентации личности, АН Арм ССР.- Ереван, 1979, с. 25.

մակարդային բարեփոխումներ իրականացնելու նպատակով հայտնվեցին անկառավարելի գործընթացների հորձանուտում: Թե ինչու՞ են դրանք անկառավարելի, թերևս պայմանավորված է նաև նրանով, որ հասարակական համակարգի առանձին ոլորտներում տարբեր ռիթմով և ուղղությամբ միտված գործընթացները ստեղծում են համակարգային անհամահասնություն:

Վերոնշյալ փոխակերպումների հետևանքով սոցիոնշակութային ռեալությունը ձեռք է բերում երկվության ու անորոշության, օրինաչափորեն նաև հակասականության հատկանիշներ, ինչն անմիջապես արտահայտվում է նաև հասարակական համակարգի քաղաքական, իրավական, տնտեսական, բարոյական և այլ ոլորտներում ծավալվող կոնֆլիկտներում: Միաժամանակ ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ թեև մի շարք հասարակություններ, օրինակ, ազատական-ժողովրդավարական, կողմնորոշում ունեն սոցիոնշակութային ռեալության մեջ ընդգրկելու տարբեր, երբեմն մրցակցող այլընտրանքային տարրեր, այնուամենայնիվ յուրաքանչյուր սոցիալական և, մասնավորապես, հասարակական համակարգի նման իր ամբողջարկման ու միավորման հիմնախնդիրը լուծելիս անխուսափելիորեն պետք է պահպանի որոշակի ընդհանուր սոցիոնշակութային միտվածություն, ինչը փոխակերպվող հասարակությունների պայմաններում հանդիպում է լուրջ խոչընդոտների: Վերջինիս պարագայում սոցիոնշակութային ռեալության հակասականությունն ու անորոշությունը տվյալ հասարակությանը կանգնեցնում է մրցակցող և անհամատեղելի սոցիոնշակութային կերպերի առջև, որի հաղթահարումն ունի համակարգային նշանակություն:

Սոցիոնշակութային անորոշությունն ու երկվությունը, դրսևորվելով վարքանմուշային մակարդակում, անխուսափելի հետքն են թողնում հասարակական համակարգի համալրմանը մասնակցող կառույցների ու նրանց գործունեության վրա: Ի թիվս այլ կոնֆլիկտների, սոցիոնշակութային երկվությունն ու անորոշությունը դառնում են սոցիալական սուբյեկտների ու կառույցների միջև սոցիալական(մեղ իմաստով) կոնֆլիկտների շարժառիթներ: Սոցիալական կոնֆլիկտների ձևավորման ու ծավալման սոցիոնշակութային շարժառիթների վերհանման խնդիրն ավելի հանգամանալից վերլուծելու նպատակովմ թերևս անհրաժեշտ է խնդրի քննարկումն իրականացնել երկու տեսանկյունից.

1. հասարակության ժողովրդագրական հավաքակազմի,

2. սոցիալականացման կառույցների ու նրանց արդյունքների փոխազդեցությունների տեսանկյունից:

Ցանկացած հասարակություն կարելի է դիտարկել որպես սոցիալ-տարիքային խմբերի ամբողջություն, որն իր հերթին բաժանվում է երեք բաղադրամասերի՝ ավագ, միջին և կրտսեր: «Սա նշանակում է ոչ այլ ինչ, քան այն ..., որ արդիականության ցանկացած դարաշրջան, ցանկացած «այսօր» բաղկացած է երեք տարբեր ժամանակներից. այլ կերպ ասած՝ ներկան իր մեջ ներառում է երեք կենսական չափումներ: Նրանք ներհյուսվում են միմյանց, հարկադրված համագոյակցում են կտրածությամբ մեջ, բայց իրենց տարբերությունների պատճառով նրանք ի սկզբանե հակադիր են միմյանց»¹: Կայուն հասարակություններում սոցիոմշակութային ռեալության ձևավորումն ու գործառնությունը իրականանում է երեք սերունդների համագոյակցության շնորհիվ, և յուրաքանչյուր նոր սերունդ հասարակական համակարգում «տեղ գտնելու» համար «պարտադրված է» անցնել սոցիալականացման անհրաժեշտ փուլ, որի իրականացումը ժողովրդագրական տեսանկյունից հնարավոր է դառնում սոցիալ-տարիքային ավագ և միջին սերունդների համագործակցության շնորհիվ: Մշակութային արժեքները, նորմերը ու աշխարհընկալման կարծրատիպերը(լավի ու վատի, չարի ու բարու, գեղեցիկի և սոցիալի, ազնիվի, վեհի ու արդարի պատկերացումները) վարքամուշային դրսևորումները ապահովում են հասարակության տարբեր սոցիալական միավորների կայուն փոխազդեցությունների հիմքերը, հնարավոր դարձնում հասարակական համակարգի գոյությունն ու զարգացումը: Այսինքն՝ հորսյան այն հարցադրումը, թե ի՞նչպես է հնարավոր հասարակական կարգը, իր լուծումներից մեկը ստանում է հենց այս ճանապարհով:

Եթե մանրամասնելու լինենք, ապա սոցիալական ուսուցումը կոչված է նաև պահպանելու արդեն վերոհիշյալ սոցիալական աշխարհի կանխատեսելիությունը սոցիալական զանազան սուբյեկտների համար: Սակայն սոցիոմշակութային փոխակերպումների հարուցած երկվությունն ու անորոշությունը փոխակերպվող հասարակությունների սոցիալ-տարիքային խմբերին կանգնեցրեցին լուրջ խնդրի առջև՝ նրանց միջև փոխազդեցություններին հաղորդելով առավելապես կոնֆլիկտային բնույթ: Հիմնահարցն ավելի ակնառու դարձնելու համար հետխորհրդային հասարակությունների, այդ թվում նաև Հայաստանի օրինակով կարելի է պնդել, որ նրանցում սկսված սոցիոմշակութային

¹ Ортега-и-Гассет Хосе, Почему мы вновь пришли к философии? В. Кн.: “Дегуманизация искусства” и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Радуга.-М., 1991, с. 11-12.

փոխակերպումների ընթացքում երևան եկավ սոցիալ-հոգեբանական ինքնատիպ բնութագրություններով տարամետ արժեքային, նորմատիվային, կողմնորոշումներ ու պատկերացումներ, որոնց մի մասը համահասարակական սոցիոմշակութային լեզվափոխանցման չեն ենթարկվել և մնում էին խորթ ու օտար հասարակության մեծամասնության համար, այնուամենայնիվ արդյունավետ էին և հեռանկարային: Այդ իմաստով դրանք այդ մեծամասնության համար վերածվել էին սոցիոմշակութային պարտադրանքների: Նախկինում հասարակական գործունեության ամենատարբեր բնագավառներում սոցիոմշակութային իմաստով լեզվափոխանցված արժեքները, նորմերը, որոնք հասկանալի և իրականացանալի էին հասարակական զանազան գործընթացներում, նոր պայմաններում սակայն արդյունավետության ու հեռանկարային լինելու նույն աստիճանով օժտված չէին:

Ավագ սերնդի սոցիալական ուսուցման գործընթացը, որն արդեն ավարտվել էր և տեղի ունեցել որոշակի սոցիոմշակութային ռեալության պայմաններում՝ լավի ու վատի, ազնիվի, գեղեցիկի ու բարու, կարելիի ու անկարելիի, թույլատրելիի ու անթույլատրելիի և համանման այլ կողմնորոշումների նախորդ սոցիոմշակութային ռեալության պայմաններում, ձևավորել էր սոցիալ-հոգեբանական որակների ու հմտությունների, սոցիալական սպասումների ու նրանց իրականացման հնարավորությունների իր պատկերացումները, որը, սակայն, սոցիոմշակութային հիմնային փոխակերպումների պայմաններում այլևս չէր կարող նպաստել հասարակական կյանքին մարդկանց ներառվելու գործընթացներին: Ավելին, հասարակական կյանքի արմատական փոխակերպումները և հարաբերությունների կարգավորման սոցիոմշակութային նոր մեխանիզմների ոչ արդյունավետ գործառնությունը էլ ավելի սահմանափակեց նախորդ համակարգի արժեքային համակարգում սոցիալականացված շերտերի ինքնիրացման ու ինքնադրսևորման հնարավորությունները: Պատահական չէ, որ հնարավորի ու անհնարինի, թույլատրելիի ու անթույլատրելիի չորոշարկված ու անըմբռնելի երկրնտրանքի առջև կանգնած այս ժողովրդագրական խումբը դարձավ սոցիոմշակութային շարժառիթներով հարուցված սոցիալական կոնֆլիկտների հիմնական կողմը՝ սոցիալական իրականության կառուցման ու կազմակերպման իրենց սեփական պատկերացումների ու ակնկալիքների, սպասումների ու հնարավորությունների կազմով:

Փոխակերպվող հասարակության սոցիոմշակութային ռեալության հակասականության պայմաններում սոցիալ-տարիքային ավագ խումբը, միանգամայն հասկանալի պատճառներով այդպես էլ չկարողացավ ներառվել նոր սոցիոմշակութային իրողությունների մեջ: Չկողմնորոշվելով հասարակական կյանքի նոր երևույթներում, բայց ձգտելով պահպանել կենսագոյության բնականոն ընթացքը՝ նրանք էլ

ավելի ամուր կառչեցին սեփական սոցիոմշակութային պատկերացումներից՝ մերժելով սոցիոմշակութային նորամուծություններ բերող սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, բարոյա-հոգեբանական և այլ փոխակերպումները: Հոգեբանական տեսանկյունից ընդգծված մերժողականությունը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ ավագ սերնդի ներկայացուցիչները և բոլոր նրանք, ովքեր կորցրեցին սոցիոմշակութային երբեմնի կողմնորոշումներն ու սահմանափակվեցին հասարակական համակարգում ներառվելու իրենց հնարավորություններում, մնալով դժգոհ իրենց դիրքով, չունենալով կամ չկարողոճալով փոխել այն(նա ցանկանում է այն, ինչ չի կարող և չի ուզում այն, ինչ ունի)՝ ինքնաբերաբար գործի գեցցին պերցեպտիվ պաշտպանության մեխանիզմները՝ չընդունելու սեփական դիրքն ու կենսակերպը վտանգող աշխարհի մասին նոր պատկերացումները:¹

Վերլուծելով արդի հասարակական կյանքում ամենուրեք նկատվող լեգիտիմության ճգնաժամի պատճառները, Յ. Հաբերմասը եկավ այն եզրակացության, որ հիմնախնդիրը մշակութային ավանդույթների գիտակցորեն ծրագրավորելու և այն հասարակական լայն շերտերին պարտադրելու հետևանք է, քանզի ադմինիստրատիվ գործողության և մշակութային ավանդույթի միջև, որը բացառապես բնականորեն ձևավորվող երևույթ է, գոյություն ունեն կառուցվածքային էական տարբերություններ: «Մշակութային ավանդույթը կորցնում է իր... իմպերատիվ ուժը, երբ այն օբյեկտիվորեն նախապատրաստվում ու ռազմավարորեն կիրառվում է»²: Հետևաբար, սոցիոմշակութային ռեալությունն թափանցած ու գերիշխանության հավակնող նոր տարրերը, որոնք իրենց հետ բերում են սոցիալական կյանքի կազմակերպման միանգամայն նոր սկզբունքներ ավագ սերնդին ավելի շուտ գիտակցաբար ծրագրավորված ու պարտադրված քայլեր էին, քան բնականորեն և հետևողական, կայուն, մշտական սոցիալական փոխազդեցությունների հետևանք:

Եթե որպես ելակետ ընդունել այն, թե ինչպիսին են ներմուծված արժեքները, նրանց գոյության անհրաժեշտությունը և իրացման հնարավորությունները, ապա անձի տեսանկյունից հնարավոր են երեք հիմնական ելքեր.

¹ Кулапин А. П., Философско-социальный анализ социальных конфликтов: основные понятия и положения, В. Кн.: Современная конфликтология в контексте культуры мира, Эдиториал УРСС.- М., 2001, с. 31.

² Habermas Jurgen, Legitimatın Crisis. Boston, 1975, www2.pfeiffer.edu/~Iridener/courses/legitcri.html.

- անձը ոչ միայն ընդունում է ներմուծված նոր արժեքները, նրանց իրացման անհրաժեշտությունն ու անխուսափելիությունը, այլ նաև հաջողությամբ իրացնում,
- անձը ընդունում է ներմուծված արժեքների գոյությունն ու նրանց իրացման անհրաժեշտությունը, սակայն ի վիճակի չէ այն իրացնել սեփական գործունեության շրջանակներում,
- ներմուծված արժեքի իրացման անկարողությունը անձին դրդում է մերժողական դիրքորոշում ցուցաբերել այդ արժեքների գոյության և լեգիտիմության նկատմամբ:

Ի դեպ, նոր իրողություններին չսոցիալականացված խավերի վարքի դրսևորումներին առավելապես բնորոշ է վերջին երկու տարբերակները: Ընդ որում, «կոնֆլիկտում առկա ֆրուստրացիաներն ու անորոշությունները ծնուն են երկու կարգի իմպուլսներ՝ ազդեսիվ իմպուլս և անհանգստություն: Այն, թե ինչպես են ուղղորդվում այդ իմպուլսները, ճակատագրական դեր են խաղում կոնֆլիկտային փոխազդեցության մեջ, որովհետև պայմանավորում են կոնֆլիկտին մասնակիցների հակազդեցությունը»¹: Սեփական սոցիալական սպասումների ու դրանց իրականացման միջոցների լեգիտիմության խնդիրը, որն կոնֆլիկտի մյուս մասնակիցների կողմից ավելի ու ավելի հաճախ է առարկության ենթարկվում սոցիոմշակութային կոնֆլիկտներն համենում է բարոյահոգեբանական մթնոլորտի լարվածությամբ (փոխադարձ անվստահությամբ, դժգոհությամբ): Բարոյահոգեբանական մթնոլորտի առանձնահատկությունները իրենց հերթին կանխորոշում են կոնֆլիկտային փոխազդեցությունների դինամիկան ու հնարավոր արդյունքները: Կենսափորձի ակնհայտ զանազանությունն ու փոխանցման անհնարինության օբյեկտիվ պատճառները պատմեշում են միջսերնդային և նույնիսկ ներսերնդային ներդաշնակ սոցիալական հարաբերությունները, հետևաբար հասարակության տարբեր անդամների միջև համատեղ գոյության ու գործունեության հնարավորությունները: Առավել ևս, որ սոցիոմշակութային փոխակերպումների հարուցած կոնֆլիկտներում փոխազդեցության այս տեսակի կարևոր կողմերից մեկը սոցիալ-տարիքային միջին խումբն է: Բանն այն է, որ նրանց սոցիալական փորձի լուրջ մասնաբաժինը ինչ-որ պահից սկսած կորցնում է իր երբեմնի նշանակությունը, և նրանք հայտնվում են վերասոցիալականցման անհրաժեշտության առջև: Վերասոցիալականցման հետ առնչվող խնդիրների լուծման հաջողությունը կամ անհաջողությունը այս սոցիալ-տարիքային խմբի մոտ առավելապես ունի ներանձնային պայ-

¹ Folger P. J., Poole S. M., Stutman K. R., Working through conflict. Strategies for relationships, Groups and Organizations. Longman.- New York, 1997, p. 16.

մանավորվածություն, քանի որ ինչպես ցույց տվեց ժամանակը նրանց մի մասը կարողանում է ներառվել սոցիոմշակութային նոր բնութագիր ունեցող հասարակական գործընթացների մեջ, իսկ մյուս մասը՝ ինչ-ինչ պատճառներով ավագ սերնդի նման հայտնվում է սոցիալական կյանքի սահմանագրին: Նկատենք նաև, որ սոցիոմշակութային ռեալության երկվության, անորոշության ու հակասականության ամենաակնհայտ կրողները հենց սոցիալ-տարիքային միջին խումբն էր, որոնց վարքանմուշային ձևերը գործունեության ամենատարբեր ոլորտներում պարունակում ու դրսևորում էին վերոնշյալ հատկությունները: Այս սոցիոմշակութային կոնֆլիկտները միկրոսոցիալական մակարդում հանդես են գալիս դերային կոնֆլիկտների ձևով:

Սոցիալական դերերը ձևավորվում են վարքի փոխադարձ տիպականցման հետևանքով տվյալ սոցիալական համատեքստի համար որոշարկելով գործող անձանց անհրաժեշտ տիպերը: «...Դերերը ցանկացած հասարակության օբյեկտիվորեն հասանելի...բաղադրատարրերն են: Խաղալով դերեր՝ անհատը մասնակցում է սոցիալական աշխարհին: Խաղալով դերեր, նույն աշխարհը դառնում է սուբյեկտիվորեն ռեալ»¹: Սոցիալական համակարգերը, որպես կանոն, պարունակում են սոցիալական դերերի այն հավաքակազմը և նրանց այն բովանդակային ծանրաբեռնվածությունը, որը, մի կողմից, անհրաժեշտ է սոցիալական կյանքի կազմավորման ու կազմակերպման համար, մյուս կողմից՝ վերարտադրում և իրացնում է այդ համակարգերի սոցիոմշակութային ռեալության բաղադրատարրերը: Հետևաբար, սոցիոմշակութային երկվության ու անորոշության պայմաններում դերային կոնֆլիկտները դառնում են անխուսափելի: Իսկ դերային կոնֆլիկտը ենթադրում է «անհամատեղելի սպասումներ(պահանջներ), որին ենթարկվում է այս կամ այն դեր կատարող անձը»²: Սպասումներ, որոնք իրենց բնույթով հատկապես փոխակերպվող հասարակություններում թեկուզև անհամատեղելի, այնուամենայնիվ լեգիտիմ են:

Պետք է նշել, որ դերային կոնֆլիկտներ հնարավոր են նաև կայուն հասարակություններում, սակայն դրանց պայմանավորող գործոնների հարաբերակցությունն ու կարևորությունը կարող է տարբերվել՝ կախված նրանից, թե հասարակական համակարգը ինչպիսի կառուցվածքային, վերարտադրական, գործառնական առանձնահատկություններ ունի: Դերային կոնֆլիկտների ձևավորման ժամանակ

¹ Berger P., Luckman T., The social construction of reality. A treatise in the Sociology of knowledge. Anchor Books a Division of Random House, Inc. - New York, 1989. p. 74.

² Ерина С. И. Ролевой конфликт и его диагностика в деятельности руководителя, ЯрГУ.-Ярославль, 2000, с. 5.

թերևս կարևոր է առանձնացնել երկու տիպի գործոններ՝ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ: Օբյեկտիվ գործոնները վերաբերում են նրան, թե սոցիալական իրականությունը սոցիալական դերերի ի՞նչպիսի տիպեր է կազմավորել և ի՞նչպիսի պայմաններ է ստեղծել նրանց բաշխման, ինտերնալիզացիայի և իրականացման համար: Սուբյեկտիվ գործոնները կապված են տվյալ սոցիալական դերի կամ դերերին հավակնող կոնկրետ անձի ֆիզիկական և հոգեկան հատկություններին, որոնք իրենց հերթին լրջորեն կանխորոշում են այդ սոցիալական դերի կամ դերերի իրականացման առանձնահատկությունները: Որպես կանոն՝ կայուն համակարգերի սոցիալական կյանքում տեղ գտած դերային կոնֆլիկտները բացի օբյեկտիվ պայմանավորվածությունից ավելի հաճախ ունեն սուբյեկտիվ պայմանավորվածություն: Սակայն փոխակերպվող հասարակություններում գերակշռում են հատկապես օբյեկտիվ գործոնների ազդեցությունը: Անհամատեղելի սպասումների առկայությունը՝ որպես սոցիոմշակութային երկվության ու անորոշության հետևանք՝ հարուցում է դերային կոնֆլիկտներ, որոնք դրսևորվում են իբրև.

1. միջդերային կոնֆլիկտներ, երբ մի քանի սոցիալական դերեր կրող անհատը բախվում է այդ դերերից բխող անհամատեղելի սպասումներին,
2. ներդերային կոնֆլիկտներ, երբ բախվում են այդ դերի մասին սոցիալական դեր կրողի և շրջապատող միջավայրի պատկերացումները,
3. անձնային-դերային կոնֆլիկտներ, երբ անհատի անձնային որակները, արժեքները, պահանջումներն ու պատկերացումները անհամատեղելի են տվյալ սոցիալական դերի շրջանակներում ենթադրվող վարքի պարտադիր ձևերին: Հոգեբաններն այս կարգի կոնֆլիկտներն հաճախ անվանում են ներանձնային կոնֆլիկտներ:¹

Փոխված սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական պայմաններում, երբ գործունեության իրականացման բոլորովին այլ պայմաններ ու պահանջներ առաջ եկան, միջին սերնդի ներկայացուցիչները իրենց դերային հավաքակազմում ստիպված եղան վարքային ճշգրտումներ մտցնել գործունեության մի շարք ձևերն արդյունավետ իրականացնելու նպատակով: Եվ քանի որ գործունեության նորացված ձևերը դեռ սոցիոմշակութային լեգիտիմացման չեն ենթարկվել, ապա սա անխուսափելիորեն հանգեցրեց միջդերային կոնֆլիկտների, որը միշտ էլ բացասականորեն է անդրադառնում հասարակության սոցիալական կա-

¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 12-13:

ռուցվածքը կազմավորող մի շարք միավորների օպտիմալ գործառույթյան, այդ թվում նաև մշակութային տարրերի՝ արժեքների, նորմերի, վարքանմուշային ձևերի պահպանման ու փոխանցման վրա:

Փոխակերպվող հասարակական համակարգերում միջդերային կոնֆլիկտները նախորդում, հաջորդում և նույնիսկ ուղեկցում են ներդերային կոնֆլիկտներին: Անհամատեղելի սպասումների առաջացումն ու բախումը պայմանավորված է հասարակության մեջ առկա սոցիալական դերերի մասին տարաբնույթ, ավելի հաճախ հակասական պատկերացումներով: Ինչ վերաբերում է անձնային-դերային կոնֆլիկտներին, ապա սոցիոմշակութային ադապտացիայի չենթարկված միջին սերնդի մի շարք ներկայացուցիչներ, եթե նույնիսկ անհրաժեշտ ու արդյունավետ էին համարում սոցիոմշակութային նորամուծությունները, այնուամենայնիվ չկարողացան հաղթահարել փոխակերպումների հետևանքով ծագած վերոհիշյալ արգելքները:

Ժողովրդագրական խմբերի շարքում կրտսեր սոցիալ-տարիքային խումբը յուրովի արձագանքեց ու ներառվեց փոխակերպական գործընթացներին: Ի տարբերություն երկու սոցիալ-տարիքային խմբերի, նրանք ավելի դյուրին յուրացրին նոր սոցիոմշակութային երևույթները, քանի որ նրանց սոցիալականացման հիմնական գործընթացները ծավալվեցին արդեն իսկ առկա նոր սոցիոմշակութային իրողությունների համատեքստում: Սակայն, մյուս կողմից, նրանց սոցիալականացման գործընթացն ևս ունի իր դժվարությունները: Ընդգծված մերժողական դիրքորոշումը սոցիոմշակութային հին իրողությունների նկատմամբ, բացի այդ միջսերնդային սոցիոմշակութային խզումները սոցիալ-տարիքային խմբերին իրարից որոշ չափով հեռացրին և սուր բնույթ հաղորդեցին ծավալված սոցիոմշակութային կոնֆլիկտներին: Սակարևոր հանգամանք է, քանի որ «որքան ուժեղ է զգացվում սերունդների միջև տարբերությունը..., որքան ուժեղ են սոցիալական փոփոխությունները..., այնքան փխրուն է դառնում սոցիալական համակարգը և պակաս վստահ իրեն կզգա հավանաբար անձը»¹: Փոխակերպվող հասարակություններում սերունդների միջև սոցիոմշակութային կոնֆլիկտները որպես կանոն արտահայտում են, արտահայտեցին հասարակական հարաբերություններում ու գործընթացներում իրացվող, կենսունակության ու արդյունավետության տարբեր բնութագիր ունեցող հաճախ հակամետ մշակութային իրողությունների գոյությունը: Պետք է ասել, որ ժողովրդագրական հիմքերի վրա ձևավորված այս կոնֆլիկտները բնորոշ են գրեթե բոլոր հասարակություններին և

¹ Мид М., Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями, В кн.: Культура и мир детства, М., Наука, 1988, с. 357-358.

հայտնի են «հայրեր և որդիներ» հավերժական խնդրի ձևակերպմամբ: Սակայն փոխակերպվող հասարակություններում սոցիոմշակութային կոնֆլիկտների ծավալումը նոր խթաններ ու հիմքեր են ստանում հիմնային ու արմատական լինելու պատճառով: Չէ որ հասարակական համակարգը փոխում է իր ամբողջարկման ու միավորման միջոցների բովանդակային հատկանիշները: Եվ այս իմաստով կրտսեր սերնդի համար սոցիալական իրականության ըմբռնմանն ու մեկնաբանությանն ու նրանում կողմնորոշվելու հիմքերը սկսեցին ձեռք բերել խիստ հեղհեղուկ ու անկայուն բնույթ:

Այս կապակցությամբ տեղին է նշել հայտնի մարդաբան Մ. Միդի այն միտքը, թե եկող արդիականության ու քաղաքակրթության հիմնական գծերից մեկն այն է, որ եթե նախկինում մշակույթը ուսուցանվում և փոխանցվում էր մեծերից փոքրերին, ապա այժմ ճիշտ հակառակը՝ մշակույթի ուսուցումն ու փոխանցումն իրականանում է փոքրերից մեծերին ուղղությամբ՝ մշակույթի այս տիպը որակելով իբրև մինչֆիզուրատիվ:¹ Եվ որպես արդի քաղաքակրթության և որպես փոխակերպվող հասարակության հիմնական բնութագիր՝ մինչֆիզուրատիվ մշակույթը դարձել է սոցիոմշակութային ռեալության գործառնության կարևոր գործոններից մեկը: Ժողովրդագրական խմբերի միջև փոխազդեցությունների բնույթը ներգործում է թե սոցիոմշակութային շարունակականության, թե ընդհանրապես նոր սոցիոմշակութային երևույթների ադապտացիայի ու լեգիտիմացման գործընթացների վրա: Այս պարագայում թե՛ կրտսեր սոցիալ-տարիքային խումբը, որը նոր սոցիոմշակութային երևույթների նկատմամբ առավելապես զգայուն և ընկալունակ է, բայց դեռևս դրանք լեգիտիմացնելու խնդիր ունի, և միջին սերունդը, որը գործում է հնի ու նորի սահմանագծում որքան էլ, որ պարադոքսալ է պետք է ստանձնեն ավագ սերնդին հասարակական գործընթացներում ներառելու, ինչպես նաև սոցիոմշակութային ռեալության երկվության, անորոշության ու հակասականության հաղթահարման և սոցիոմշակութային նոր իրողությունների կայացման գործառնությունները:

Այսպիսով, ամփոփելով ասվածը՝ կարելի է եզրակացնել, որ սոցիոմշակութային կոնֆլիկտների հիմքում ընկած հիմնական հակասությունը սոցիալական սպասումների և նրանց իրականացման միջոցների ու հնարավորությունների միջև հակասությունն է, որը պայմանավորված է.

- սոցիալական սուբյեկտների կողմից սոցիալական սպասումներին հաղորդվող տարաբնույթ բովանդակությամբ,

¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 322:

- նրանց պատրաստակամությամբ և շարժառիթներով,
- սպասումների իրականացման հնարավորությունների օբյեկտիվ սահմանափակությամբ,
- սպասումների չկազմակերպվածությամբ,
- կիրառվող թույլատրելի միջոցների անորոշությամբ:

Նշված հանգամանքների պատճառով փոխադարձ ու համատեղ գործողություններով պայմանավորված սոցիալական կյանքը ձեռք է բերում անորոշության ու անկանխատեսելիության բնութագրեր, ինչի հետևանքով սոցիալական սուբյեկտների գործողությունները փոխադարձաբար դառնում են ոչ համարժեք՝ պարարտ հող նախապատրաստելով սոցիալական կոնֆլիկտների ծավալման համար:

Այսպիսով, ընդհանրացնելով վերոհիշյալը, կարելի է եզրակացնել, որ սոցիոնշակութային կոնֆլիկտները իբրև փոխակերպվող հասարակական համակարգի օրինաչափ երևույթներ, խիստ կարևոր դեր են խաղում ոչ միայն սոցիոնշակութային շարժառիթներով պայմանավորված մյուս կոնֆլիկտների, այլ նաև համակարգային արմատական բարեփոխումներ իրականացնող հասարակության վրա: Ըստ էության սոցիալական կյանքն է պատասխանատու, թե նոր անհատը ինչպես կհամալրի, այսինքն կներառվի հասարակական գործընթացներում, թե ոչ քանզի սոցիալականացման հիմնական մասնաբաժինը պատկանում է հենց այս ոլորտին: Իսկ սոցիալական կազմավորումների ներսում ընթացող փոփոխությունները իրենց հերթին կարող են բերել համահասարակական փոփոխությունների:

ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՓՈՒՆԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԱՅԻՆ ՉԱՓՈՒՄԸ

Ա. Ղարազուլյան

Հասարակական համակարգը պատմականորեն ձևավորված հաստատությունների (խմբերի, կառույցների ու կազմակերպությունների) և հարաբերությունների ինքնակարգավորվող, բարդ ու բազմաշերտ ամբողջությունն է, որի զարգացումն անմիջականորեն կապված է ինստիտուտային կառույցների էվոլյուցիայի, ավանդական սոցիալական հաստատությունների արդիականացման ու վերափոխման, նորերի ձևավորման գործընթացների հետ: Այս առնչությամբ միանգամայն տրամաբանական է, որ հասարակական ցանկացած արմատական փոխակերպում անմիջականորեն կապված է հասարակության կենսապահովման համակարգի և այն պահպանող ներհասարակական ինստիտուտային կարգի փոփոխության հետ: Միևնույն տրամաբանությամբ առաջնորդվելով կարելի է պնդել, որ հետխորհրդային փոխակերպումների հիմնական տարբերակիչ գծերից մեկը խոր տեղաշարժերն են հասարակության բազային ինստիտուտային կարգում. փոխակերպական խնդիր, որի լուծումը կայանում է հասարակական ինստիտուտների նոր համակարգի ձևավորման ու կայացման մեջ: Պետք է նկատել, որ եթե հասարակական փոխակերպումների ընթացքում նախկին կարգն ամրագրող ինստիտուտների մի մասը աստիճանաբար իրեն սպառում է, ապա մյուս մասը հաջողությամբ փոխակերպվում է և հարմարվում նոր պայմաններին: Մյուս կողմից, հասարակական համակարգի փոխակերպումների ընթացքում տեղի է ունենում նաև նախկին ոչ ձևական ինստիտուտների աստիճանական կայացում, որի ընթացքում նրանք օրինակացվում և վերաճում են ձևական ինստիտուտների: Անցումային փուլի ավարտն էլ պայմանավորված է հասարակական ինստիտուտների կայունացմամբ (նախ և առաջ՝ տնտեսական ու քաղաքական) և լեգիտիմացված պրակտիկաների քիչ թե շատ կայուն համակարգի ձևավորմամբ:¹

Ընդ որում, շատ ավելի բարեհաջող է հասարակության ինստիտուտային տեղաշարժերի սահուն, աստիճանական ընթացքը: Այս դեպքում նախկին ոչ ձևական ինստիտուտների փոխակերպումը ձևականի ստանում է առավել կանխագուշակելի ընթացք, ինչն այլ հավասար պայմանների դեպքում կապված է նվազագույն ռեսուրսային

¹ Տե՛ս Обеременко О., Ядов В., Общетеоретические подходы к анализу социального развития и социальных изменений - Социальные трансформации в России: Теории, практики, сравнительный анализ М., «Флинта», 2005, с. 32.

ծախսերի հետ ողջ հասարակության մասշտաբով: Հակառակ դեպքում ինստիտուտային կտրուկ տեղաշարժերը կարող են առաջ բերել նույնքան կտրուկ արձագանք հասարակության ոչ ձևական ինստիտուտների կողմից: Օրինակ՝ 1992 թ. շուկայի «շուկային» ազատականացումը և զարգացած արևմտյան ֆինանսական ինստիտուտների ներմուծումը, շուկայական տնտեսության ինստիտուտային հիմքերի ստեղծմանը զուգահեռ, նպաստեց նաև սովետային տնտեսության կտրուկ աճին: Ուստի հասարակական համակարգի վերլուծության ընթացքում, ինչպես նաև դրա զարգացման նպատակով քաղաքականություն մշակելիս և գործնական ծրագրեր իրականացնելիս տվյալ համակարգի անվտանգության շահերը պահանջում են համակողմանիորեն վերլուծել նոր ձևավորվող ինստիտուտների ոչ միայն գործառույթներն ու դրանց անխափան իրականացման հնարավորությունները, այլև ապագործառնական հնարավոր հետևանքները, հաշվի առնել ոչ միայն դրանց բացահայտ, այլև անտեսանելի գործառույթների հավանականությունն ու բնույթը՝ առաջին հերթին սոցիալական տվյալ համակարգի այլ բաղադրիչների՝ ազգային, մշակութային, ավանդութային, արժեքային պրակտիկաների հետ կապի ու հարաբերակցության տեսանկյունից:

Հայաստանում կատարվող արմատական վերափոխումներին բնորոշ իրողությունը ժամանակակից ժողովրդավարական համակարգերին հատուկ հաստատությունների ձևավորման, ինստիտուտացման գործընթացն է, որի նպատակն է հասարակական զարգացումներն ու հարաբերությունները սոցիալ-կառուցվածքային տեսանկյունից ավելի կարգավորված ու նորմավորված դարձնելը:

Այսպես, որպես հետխորհրդային հանրությունների գերակա ինստիտուտային նմուշ է դիտարկվում հասուն ազատական տնտեսության, զարգացած ժողովրդավարության, ժամանակակից արևմտյան կապիտալիզմին հատուկ սոցիալական կառուցվածքի և մշակութային տարածության ինստիտուտային կարգավորվածությունը, ամրագրվում են արևմտյան լիբերալ ժողովրդավարությանը հատուկ քաղաքական ինստիտուտները: Բայց, չնայած խորհրդային Միության փլուզումից հետո իրականացվող նշված քաղաքական բարեփոխումները դրեցին ժողովրդավարական պետության ստեղծման իրավական հիմքերը, այնուամենայնիվ, օբյեկտիվ սոցիալ-պատմական և սոցիոմշակութային ավանդույթների պատճառով ժողովրդավարությունը չէր կարող անմիջապես հաստատվել ՀՀ-ում: Պատճառներից մեկն էլ այն է, որ չնայած հետխորհրդային հասարակական փոխակերպումների սպասվող հետագիծը կանխորոշված էր շուկայական տնտեսության և քաղաքացիական հասարակության հաստատման նպատակային կողմնորոշիչներով, այնուամենայնիվ, պետք է փաստել, որ մե-

ժամասամբ հաշվի առնվեցին այս գործընթացների միայն ընդհանուր որակական կողմերը, առանց կոնկրետ երկրների սոցիո- և էթնոմշակութային զարգացման կոնկրետ պայմանների լրացուցիչ հստակեցման: Բանն այն է, որ գերազանցապես դեպի Արևմուտք կողմնորոշված նախկին խորհրդային երկրների զարգացման սցենարները, իրենց բազմազանությամբ հանդերձ, հանգում են մի ընդհանուր հայտարարի, որ նպատակային կողմնորոշիչները հասանելի են բացառապես ելակետային ինստիտուտային նմուշների ներմուծման միջոցով, և հասարակական համակարգի փոխակերպումների ընթացքում տեղի է ունենալու պատվաստված մեխանիզմների ինքնազարգացում, հասունացում և համապատասխանեցում ժամանակակից արևմտյան աշխարհի չափանիշներին:¹

Այսպես, սոցիալիզմից կապիտալիզմին անցումը հաճախ պատկերացվում է որպես շուկայական ազատականացում, ինչն անբաժանորեն կապված է արևմտյան ինստիտուտների ներմուծման հետ: Իրոք, տնտեսական հարաբերությունների ազատականացումը թույլ է տալիս ազատվել ոչ արդյունավետ պետական հոգածությունից, դրսևորել ազատ շուկայական հարաբերություններին բնորոշ ձեռնարկչատիրական նախաձեռնություն, նորարարական և ներդրումային ակտիվություն: Սկզբունքային է նաև այն հարցը, որ նույնիսկ Միջազգային արժույթային հիմնադրամի կողմից մշակված քաղաքականությունը ելնում է տնտեսական գործոններից հասարակական փոխակերպումների բոլոր ուղղությունների կախվածության սկզբունքից՝ հասարակության սոցիալական կառուցվածքում, քաղաքական և մշակութային դաշտերում իբրև ցանկալի փոփոխությունների որոշիչ պայման տեսնելով արևմտյան տնտեսությանը հատուկ շուկայական և հատկապես ֆինանսական ինստիտուտների հաջող կայացումը:

Սակայն փոխակերպական գործընթացների բովանդակությունը փաստում է, որ նույնիսկ տնտեսական դաշտում ազատականությունը ընդամենը միջոց է շուկայական ինստիտուտների կայացման, տնտեսական ռեսուրսների բաշխման և սպառման նոր մեխանիզմների հաստատման համար: Ժողովրդավարությունը վերացականից գործող և առավելությունները հաստատող արժեք է դառնում միայն այն ժամանակ, երբ տնտեսության ազատականությունը հավասարակշռվում է սոցիոմշակութային կամ, ավելի ճիշտ, էթնոմշակութային վերքաղաքական կարգավորիչներով, այլապես ազատականության միակողմանի

¹ St'u Тамаш П., О чем свидетельствует сравнительный анализ посткоммунистических трансформаций в разных странах - Социальные трансформации в России. Теории, практики, сравнительный анализ. М., "Флинта", 2005, с. 531-536.

հաստատումը հասարակության համար կարող է ունենալ վտանգավոր, ապակառուցողական հետևանքներ: Այնպես որ, ազատականությունն ինքնին ոչ թե ժողովրդավարություն է, այլ ժողովրդավարության հաստատման նախապայման: Ազատականությունն ինքնին դեռևս համակարգաստեղծ սոցիալական արժեք չէ: «Այն համակարգաստեղծ գործոն կարող է դառնալ կամ քաղաքացիական հասարակություն ստեղծելու դեպքում, երբ սոցիալական տարաբնույթ կառույցներն ու կազմակերպությունները օրենքի պաշտպանվածությամբ կարող են հակազդել ազատականության «վայրի» դրսևորումներին, կամ էլ այն դեպքում, երբ ազատականությունն ու շուկայական տնտեսությունը վերահսկվում են որոշակի գաղափարական ուղղվածություն ունեցող ուժեղ քաղաքական իշխանության կողմից»¹: Նկատենք, որ համակարգային բարեփոխումների առաջին փուլում վերոնշյալ նախապայմանները նոր-նոր միայն ձևավորվում են, և քաղաքացիական հասարակությանը բնորոշ պաշտպանական մեխանիզմների բացակայության դեպքում թե՛ ժողովրդավարական նորմերի իրական առավելությունները չզգացող ժողովրդի մեծամասնությունը և թե՛ նախկին ինստիտուտային համակարգի շատ տարրեր վերածվում են հասարակական բարեփոխումներին խոչընդոտող գործոնների: Այսինքն՝ առանց համապատասխան ժողովրդավարացման և, առավել ևս, առանց քաղաքացիական հասարակության կառույցների զարգացման, տնտեսության բարեփոխումները կարող են հանգեցնել ստվերային տնտեսության և քրեականացման աճի: Այսպիսին է նոր հասարակական կարգի արհեստական պատվաստման հետևանքը, ինչը կապված է նախկին համակարգի տարրերի՝ ձևական հասարակական ինստիտուտների և նրանց ռեսուրսային ապահովման կտրուկ և անդարձելի փոխարինմամբ: Նման իրավիճակում սոցիալական սուբյեկտների համար գլխավոր հիմնախնդիրը դառնում է ադապտացիան նոր հասարակական ինստիտուտներին և ռեսուրսների տեղաշարժերին: Այս գործընթացները պահանջում են մեծ ռեսուրսային ծախսեր, և միանգամայն հասկանալի է, որ հետխորհրդային փոխակերպումների առաջին փուլի հիմնական, եթե ոչ միակ գերակայությունը հասարակության կայունացումն է, հատկապես տնտեսական և քաղաքական ոլորտներում, որովհետև այս փուլում է ձևավորվում հասարակական ապագա համակարգի նոր ինքնաբավ ինստիտուտային կարգը, նրա ռեսուրսային ապահովումը և սոցիալական փոխազդեցությունների մեխանիզմների համակարգը:

Կայունացման հիմնախնդիրը քննարկելիս պետք է հաշվի առնել, որ հետխորհրդային հասարակությունների ինստիտուտային փո-

¹ Հարությունյան Է., Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Եր., «Մաքմիլան Արմենիա», 2005, էջ 9:

խակերպումներն ունեն յուրահատուկ, «խառը» բնույթ: Այստեղ առկա են և՛ ներքին՝ էվոլյուցիոն, և՛ արտաքին՝ դեպի Արևմուտք կողմնորոշված զարգացման սցենարներին բնորոշ գծերը.¹

1) Մի կողմից, փոխակերպումների ճանապարհը բռնած հետխորհրդային հասարակություններում սոցիալիստական համակարգի ներսում ձևավորված և էվոլյուցիոն զարգացող շատ ինստիտուտներ պահպանվում են՝ փոխակերպվող հասարակական համակարգում վերածվելով նոր ինստիտուտային կարգի հիմնական բաղադրատարրերի: Դրանց թվին են պատկանում, մասնավորապես, սովետային տնտեսական և գործունեության այլ ինստիտուտները, որոնց զգալի մասն օրինականացվում է, և արտատնտեսական մենաշնորհի ինստիտուտները, որոնք փոխակերպվում են հատուկ շահերով խմբավորումների և կլանների:

2) Իրենց արևմտյան համարժեքներին մոտ մի շարք ձևական ինստիտուտներ հաջողությամբ արմատավորվում են հասարակությունում: Նրանք ներկայացնում են նոր ինստիտուտային կարգի անփոխարինելի, բայց և ոչ դոմինանտ տարրերը:

Այսպիսի տարամիտումը շատ հետազոտողների թույլ է տալիս ենթադրել, որ հետխորհրդային երկրների փոխակերպումների՝ ցանկալի արդյունքից շեղման պատճառը Արևմուտքից ներմուծված հասարակական ինստիտուտների անհամապատասխանությունն է նախկին սոցիալիստական երկրների տնտեսական և սոցիալական պահանջմունքներին: Իհարկե, արդիականացման «ժամանակակից» գաղափարախոսները կարող են փաստարկել, որ սոցիալական նոր ինստիտուտների, հարաբերությունների, արժեքների և նորմերի ներդաշնակ գործառնության համար անհրաժեշտ է նաև հասարակական ինքնության որոշակի փոփոխություն, մարդկային որոշակի «տիպի» կայացում (մեր դեպքում՝ խորհրդային տիպի մարդուց անցում «ժամանակակից» տիպի մարդուն): Մյուս կողմից՝ հասարակական փոխակերպումների ծրագիր մշակելիս պետք է մոռանալ, որ տասնամյակներով կայացած խորհրդային հոգեկերտվածքը չի կարող անմիջապես փոխակերպվել լիովին այլընտրանքային ձևի: Այսինքն՝ հասարակական համակարգերի «հետխորհրդային» փոխակերպումները չի կարելի դիտարկել որպես նախկինում տեղի ունեցող հասարակական գործընթացներին տրամագծորեն հակադիր: Այստեղ անխուսափելիորեն իր ազդեցությունն է պահպանում նաև խորհրդային մշակութային անցյալը, որն իր մեջ ներառում է նախորդ դարաշրջանի արժեքային համակարգը: Այս գործոններն օբյեկտիվորեն դանդաղեցնում են բաց, քաղաքացիական

¹ Стен Мартынов А., Системная трансформация и реалии пост-социалистического мира. “УРСС”, 2004, с. 84.

հասարակության և նրան բնորոշ տնտեսական և քաղաքական ինստիտուտների կայացումը:

Կարելի է առանձնացնել հետխորհրդային փոխակերպումներին խոչընդոտող հետևյալ արժեքային գործոնները.¹

1. Պետության՝ որպես որպես բարձրագույն հեղինակության նկատմամբ քաղաքացիների վերաբերմունքի կանխակալություն և երկակիություն, երբ պետությունը ընկալվում է որպես ազատ քաղաքացիների նկատմամբ բռնություն գործադրող, ինչը սակայն արդարացված է որպես կործանիչ անիշխանությունից պաշտպանվելու միակ միջոց:
2. Վերոհիշյալից ածանցված երկակի վերաբերմունք բարձրագույն իշխանության նկատմամբ (սեր/ատելություն) դրա անձնավորվածության համադրմամբ:
3. Օրենքի նկատմամբ անվստահություն և դրանց ցածր գնահատականը բարոյական նորմերի համեմատությամբ:
4. Բացասական վերաբերմունք բարեփոխումների նկատմամբ՝ որպես դրանց բացասական փորձի հետևանք:
5. «Տնական» ավանդույթների պահպանում ցանկացած ժառանգական պաշտոնում, նաև՝ քաղաքականության ոլորտում:
6. Կողմնորոշում դեպի քաղաքական որոշումների կայացման ավտորիտար մեթոդները:

Այսինքն՝ ստացվում է, որ «եթե նախկին սոցիալիստական հասարակարգի արտաքին հատկանիշներից բաժանվելը հարաբերականորեն հեշտ տեղի ունեցավ, ապա «ներքին կոմունիզմը» շատ ավելի կենսունակ գտնվեց»:² Դեռ շատ ուժեղ է խորհրդային ժամակների ժառանգությունը, դեռևս շատ ուժեղ է զգացվում «խորհրդայինի» առկայությունը հասարակության տնտեսական, քաղաքական և սոցիալական կյանքի բոլոր մակարդակներում: Ընդ որում խորհրդային հասարակարգից առաջ շատ հետխորհրդային պետություններ չեն ունեցել սեփական պետականություն կամ այնքան վաղ են այն կորցրել, որ հասարակության սոցիալական հիշողության մեջ չեն պահպանվել պետականության այլ ավանդույթներ՝ խորհրդայինից բացի:³

Նաև այս պատճառով է, որ չնայած կարճ ժամանակահատվածում սոցիալիզմի արմատական ինստիտուտների փոխակերպման,

¹ Տե՛ս Милюкова И., Становление новой политической системы и проблемы гражданского общества - Социальные трансформации в России: Теории, практики, сравнительный анализ М., «Флинта», 2005, с. 174.

² Рукавишников В., Халман Л., Эстер П., Политические культуры и социальные изменения. Международные сравнения. М., «Совпадение», 2000, с. 124.

³ Տե՛ս Погосян Г., Армянское общество в трансформации, Ер., «Лусабац» 2003, с. 103.

հասարակության բարեկարգման և հասարակական ռեսուրսների բաշխման մասշտաբային փոփոխություններ այդպես էլ չդիտարկվեցին: Դրանով իսկ նախկին խորհրդային երկրների փոխակերպման առանձնահատկությունները կանխորոշված էին նախկին ռեսուրսային ներուժի, այդ թվում՝ նրա կառուցվածքի և ինստիտուտային մեխանիզմների պահպանմամբ: Պարզ է, որ այսպիսի պայմաններում խորհրդային հասարակարգի ռեսուրսների բաշխման ինստիտուտները երկար ժամանակ պահպանվում են՝ դրսևորվելով որպես ինստիտուտային փոփոխությունների ոչ ձևական սահմանափակիչներ: Այսպես, քաղաքական դաշտում տեղական կառավարման ինստիտուտները հաջողությամբ ադապտացվում են նոր պայմաններին՝ պահպանելով իրենց ակնհայտորեն ոչ ժողովրդավարական գծերը: Հասարակական գործընթացների նախկին կառավարման շատ ատրիբուտներ պահպանվում են՝ հաճախ ներկայանալով ռեսուրսների շարժման ինստիտուտային կարգավորման մեխանիզմների տեսքով: Տնտեսական, սոցիալական և քաղաքական ոլորտներում ավտորիտար կառավարումը մեծ չափով իրականացվում է առանց ձևական կանոնակարգերի: Ջարգացած քաղաքացիական հասարակության բացակայության պատճառով քաղաքական կուսակցություններն առաջ են գալիս ոչ թե որպես քաղաքացիական հասարակության և իշխանության միջև կապուղիներ, այլ խմբային շահերը ներկայացնող կառույցներ՝ համախոհների միավորում կոնկրետ քաղաքական գործչի շուրջ: Նման ձևափոխումների, ինչպես նաև հասարակության ուշադրությունը մեխանիզմներից դեպի անձերը շեղելու արդյունքում տեղի է ունենում բազմակուսակցականության ինստիտուտային հիմքերի խարխուլում՝ ինստիտուտը հանգեցնելով ավելի շուտ անվանական գործածության:

Ընդ որում, հետխորհրդային ինստիտուտային փոխակերպումները ոչ միայն տնտեսական ու քաղաքական, այլև՝ սոցիալական, իրավական և մշակութային դաշտերում ևս շեղվում են նախատեսված նպատակներից.¹

Նախկին խորհրդային երկրների «կոմունիստական» կառավարման ավանդույթները նշանակալի ազդեցություն են թողնում արմատական քաղաքական ինստիտուտների փոխակերպումների վրա: Ինչպես ցույց է տալիս փոխակերպվող հասարակությունների փորձը, տնտեսական և սոցիալական կայունացման և զարգացման նպատակներին ուղղված ջանքերի կենտրոնացումը տեղի է ունենում քաղաքական ժողովրդավարության ինստիտուտի դանդաղ կայացման պայ-

¹ Стів Мартынов А., Системная трансформация и реалии постсоциалистического мира. “УРСС”, 2004, с. 103-105.

մաններում: Քաղաքական ինստիտուտների ոչ բավարար հասունությունը պայմանավորում է քաղաքական շուկայում գործող իշխանության շահը ներկայացնող կազմակերպությունների գերակա, գրեթե մենաշնորհային կարգավիճակը: Բացակայում է գործող իշխանության հետ լուրջ մրցակցությունը, բազմակուսակցականության ինստիտուտի գործառնությունը գերազանցապես անվանական է, կուսակցությունները կոնկրետ ուղղածություն և գաղափարախոսություն չունեն, խորհրդարանում չեն ներկայացնում որոշակի սոցիալական խմբերի կամ շերտերի շահերը: Վերջին հանգամանքը պայմանավորված է նաև այն իրողությամբ, որ չնայած ԱՊՀ երկրների տարբերակված սոցիալական շերտաբաժանման՝ նրանց համար ընդհանուր է «արտաշուկայական» ծագումը. այն հիմնականում տեղի ունեցավ խորհրդային հասարակարգի փլուզման ընթացքում: Սոցիալ-կարգավիճակային դաշտում մինչև հիմա էլ գերակայող դիրքը պատկանում է օրինականացված խոշոր «բուրժուազիային», տնտեսական, ֆինանսական և քաղաքական բյուրոկրատիան միավորող սոցիալական շերտին: Եվ ամենակարևորը. այդ շերտի հիմնական մասը կազմում են նախկին խորհրդային վարչակարգի և ստվերային աշխարհի ներկայացուցիչները: Պատահական չէ, որ այս պայմաններում փոխակերպումների ամբաժանելի ատրիբուտ է հանդիսանում իրավական նիհիլիզմը և քրեականացումը հասարակական գործունեության գրեթե բոլոր ոլորտներում: Ինստիտուտային չափանիշների տեսակետից իրավական համակարգի բարեփոխումները մնում են անավարտ, և շատ բաներում պահպանում են խորհրդային հասարակարգից ժառանգած գծերը: Այս ամենն անմիջականորեն արտահայտվում է իրավական ինստիտուտների գործառնություններում. սեփականության իրավունքները հաճախ չեն սահմանագծվում և «դե-ֆակտո» ճանաչում չեն ստանում, գործում չեն սեփականատերերի շահերի իրականացման իրավական մեխանիզմները: Ձևականորեն գործող իրավական նորմերը, հատկապես տնտեսական և քաղաքացիական իրավունքում, հիմնականում միայն մասամբ են իրականացնում ռեալ ինստիտուտային կարգավորիչների իրենց դերը: Փաստորեն նախկին հասարակարգից ժառանգված «չգրված իրավունքի» բազմաթիվ օրենքներ պահպանում են իրենց գործառնությունները՝ լրացնելով պաշտոնական իրավական համակարգի ինստիտուտներին: Ըստ այդմ՝ ԱՊՀ երկրներում քաղաքացիական հասարակության ինստիտուտների կայացման անվերապահ պնդումներն ավելի շատ կանխակալ են, որովհետև թե՛ մշակութային դաշտի և թե՛ նրա հիմնարար ինստիտուտների փոխակերպումները չապահովեցին անցումը արևմտյան քաղաքակրթության արժեքներին: Այլ կերպ՝ հետխորհրդային փոխակերպվող հասարակական համակարգերի գրեթե բոլոր ոլորտներում նախկին հասարակարգում գոյացած ոչ ձևական

ինստիտուտները բարեհաջող հարմարվեցին նոր պայմաններին, իսկ նրանցից շատերը նույնիսկ կարողացան ձեռք բերել լեգիտիմ կարգավիճակ: Պատահական չէ, որ այսօր այդ ինստիտուտները հանդիսանում են փոխակերպվող հասարակությունների ինստիտուտային համակարգի անբաժանելի տարրերը: Ընդ որում, խորհրդային ոչ ձևական ինստիտուտների փոխակերպման երևույթը հղի է հասարակության մեջ ռեսուրսային էական տեղաշարժերով: Ուստի զարմանալի չէ, որ հետխորհրդային երկրների ինստիտուտային, ռեսուրսային և վարքային բնութագրերն էապես տարբերվում են ժամանակակից արևմտյան համակարգերի նույնանման բնութագրիչներից, և այդ տարբերությունները փոխակերպումների ընթացքում դեռ որոշակիորեն կպահպանվեն: Այս հանգամանքը մեկ անգամ ևս հաստատում է, որ հետխորհրդային և կապիտալիստական տիպի հասարակական համակարգերի միջև կան տարածաժամանակային էական տարբերություններ: Ուստի, օրինաչափ է, որ հետխորհրդային հասարակությունները կարելի է բնորոշել որպես ժողովրդավարության և ամբողջատիրության բնորոշ գծերի միահյուսման ինքնատիպ համակարգեր:

**ՈԱՑԻՈՆԱԼՈՒԹՅԱՆ ՊԱՐԱԴՊՔՍՆԵՐԸ
/ՀԱՐԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԸ/
ՀԵՏԱՐԴԻՎԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

Ե. Մանուկյան

Հետիանայնավարական հասարակություններում տեղի են ունենում արմատական և բազմակողմանի փոփոխություններ, որի վկաները, մասնակիցները, հաղթողներն ու զոհերն ենք: Գլոբալ փոփոխությունները իրենց ազդեցությունն են թողնում հասարակության բոլոր ոլորտների և շերտերի վրա անխտիր: Նոր սոցիոմշակութային միջավայրում հայտնված մարդու համար անհրաժեշտ են չափանիշային հարացույցներ, որոնք միտված կլինեն հանուն «մեծ» ապագայի կառուցմանը: Կառուցվածքային փոփոխություններ են իրականացվում, որոնք կապված են նոր տեխնոլոգիաների, գլոբալացման, ինչպես նաև ազատականության գաղափարախոսության հետ, որտեղ շուկան դիտվում է որպես սոցիալական կարգավորվածության միակ հնարավոր սկզբնաղբյուր: Սոցիալական կարգավորվածությունն նշանակում է, որ բնության ու սոցիալական կյանքում անկառավարելի և անիշխան ուժերն չի մնում¹: Իսկ պետությունը չի դիտարկվում բարձրագույն իրավարար (արքիտր), հանրնդիանուր բարեկեցությունն ապահովող: Նոր պայմանների տրամաբանության համաձայն աճում է ապրելաձևի անհատականացումը /անկախ նրանից, որ սա ոչ բոլորին է սրտամոտ/: Արժեքային համակարգի այլընտրանքայնության պայմաններում, ընթանում է նաև անհատական և կոլեկտիվ նույնականությունների վերակազմում: Պլանային կառավարմանը փոխարինելու է գալիս մասնավոր մենաշնորհատիրական իշխանությունը: Ցցուն են դառնում այնպիսի երևույթներ, որոնք կամ հիմնովին նորույթ են, կամ սկսում են առավել ակնհայտորեն դրսևորվել: Այլ կերպ ասած՝ երբեմնի զգայական հասարակությունը դառնում է ռացիոնալ նախագիծ:

Չնայած ռացիոնալությունը արդիականության կարևորագույն բնութագրերից մեկն է, այնուամենայնիվ նրա սահմանման և էության ըմբռնման հարցում միասնական մոտեցումներ չկան: Այս հասկացության շուրջ միասնականության, միանշանականության հանգելու փորձերը հիմնավորված չեն, քանզի այն ներառում է բազմապիսի որակումներ և հակասություններ, որի արդյունքը սոցիոմշակութային հարըմբռնումներն (պարադոքսներ) են: Ռացիոնալությունը վերաբերվում է որոշակի մտածելակերպի և վարվելակերպի, ինչը ներառում է սո-

¹ Ст'ю Философия истории, под ред. А. С. Панарина, М., 1999. с.257.

ցիալական կյանքի շատ կողմեր: Այսպիսով՝ ռացիոնալությունը բարդ ու բազմաբովանդակ գործընթաց է, որը ձևավորվում է ոչ այնքան որպես տեսական համակարգ, որքան գաղափարախոսական շարժում՝ միաժամանակ իր յուրօրինակ գծերն արտացոլելով հետարդիական հասարակություններում: Բանականության նկատմամբ հավատը, կոչված է ապահովելու մարդկության առաջընթացը, որոնք բխում են մարդկային բանականության պահանջներից և կարող են դիմանալ յուրաքանչյուր անհատի քննադատությանը: Ռացիոնալության հիմնական սկզբունքներից մեկը փաստական ստուգման չենթարկվող դոգմատիկական- մետաֆիզիկական համակարգերից, ինրպես նաև քաղաքական բռնապետությունից հրաժարվելն է: Ըստ էության այն «բնածին գաղափարների» ամբողջությունն չէ և ոչ էլ իրերի բացարձակ էության արտահայտություն, այն ոչ թե տիրապետում է ենթադրում, այլ նվաճում, յուրացում: Այսինքն՝ ռացիոնալությունը ստանում է երկակի կարգավիճակ. մի կողմից՝ ընկալվում է որպես իմացության բարձրագույն աստիճան, մյուս կողմից՝ մեկնաբանվում է գործիքային իմաստով՝ որպես ճշմարտության ձեռք բերման միջոց: Ռացիոնալության արժևորման բազմիմաստությունը սկզբնավորեցին քննադատական ավանդույթները և նրա վճռական նշանակությունը քաղաքակրթության հետագա զարգացման վրա, որի շրջանակներում իմաստավորվում են ռացիոնալության իդեալներն ու սկզբունքները:

Ռացիոնալությունը որոշում է, թե «ով ենք մենք, ինչ ենք մտածում, ինչ ենք անում»¹: Ինչևէ, այսօր գրեթե միանշանակորեն ընդունվում է, որ մենք ապրում ենք հետարդիականության դարաշրջանում: Ընդ որում կասկածի տակ է առնվում աշխարհի տեխնիկական վերափոխության ուժերի նկատմամբ Լուսավորչականությանը բնորոշ հավատը: Ընդհանուր առմամբ հետարդիականության ժամանակաշրջանում ռացիոնալիստների կողմից ուրվագծված բանականության ինքնահրացման ծրագիրը ստանում է «արդիականացման նախագիծ» անվանումը²: Համաձայն այս նախագծի, ինտելեկտի, բանականության և գիտության միջոցով մարդկությունը կարող է հասկանալ տիեզերքն ու գտնել այն խնդիրների լուծումները, որոնք առաջանում են մեր գոյության կեցության խելամիտ, ռացիոնալ կիրառումով կլուծվեն բոլոր քաղաքական և սոցիոմշակութային խնդիրները:

Խոսելով «Լուսավորչականության նախագծի» մշակութային իմաստի մասին, Մ.Վեբերը նրանում կարևորում էր սոցիալական կյանքի

¹ М. Фуко, Что такое Просвещение. Вопросы методологии. 1996, N 2, с. 46.

² Ю. Хабермас, Философский дискурс о модерне. М., 2003, с. 31.

³ М. Вебер, Избранные произведения, М., 1991, с. 64.

ռացիոնալացման ուղով «ապասրբագանեցման» գործոնը³, որի նպատակը հասարակության մեջ բանականության, գիտության, հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում ռացիոնալ գործողության նկատմամբ վստահություն սերմանելն է: Ջարգացող բանականացումն ու ռացիոնալացումը չեն նշանակում...համընդհանուր գիտելիքի աճ: Նրանք ընդամենը նշանակում են..., որ ընդհանրապես չկան մարդու կյանքի մեջ ներխուժող, զաղտնի, անկանախատեսելի ուժեր, որ մարդը սկզբունքորեն կարող է ռացիոնալ հաշվարկի միջոցով տիրել բոլոր իրերին: Ահա թե ինչ է նշանակում աշխարհի ապասրբագանեցումը ... Այժմ հարկադրված չենք վայրենիների պես, որոնց համար այդ ուժերը գոյություն ունեին, դիմել մոգությանը, որպեսզի նվաճենք կամ գթաշարժենք ոգիներին. սա ընդամենը տեխնիկայի և հաշվարկման խնդիր է դառնում¹: Ջարգացնելով Մ.Վեբերի հայացքները Յու.Չաբերմասը մոդեռնի մշակութային իմաստը ձևակերպելիս նկատում է, որ Լուսավորականության փիլիսոփաների կողմից ձևակերպված մոդեռնի նախագիծը, մի կողմից նպաստեց, օբյեկտիվացնող գիտությունների, բարոյականության և իրավունքի համընդհանրական հիմքերի և ինքնավար արվեստի անշեղ զարգացմանը՝ պահպանելով նրանց կամայական բնույթը, մյուս կողմից՝ նպաստեց, որպեսզի կուտակված ճանաչողական ներուժը ազատվի բարձրագույն էզոտերիկ ձևերից և ստանա գործնական կիրառություն²:

Այսպիսով, կարող ենք նշել, որ քաղաքակրթության արդի փուլը արդիականացման նախագծի իրականացման արդյունք է: Մասնավորապես, հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում ազատականության սկզբունքների ներմուծման արդի նկարագիրը վերջին հաշվով մոդեռնի արդյունք է հանդիսանում: Թեև պետք է նկատել որ արդիականացման նախագծի արդյունքներն այնքան էլ ոգեշնչող չեն, ինչքան կարող են թվալ առաջին հայացքից: Արդիականությանը բնորոշ արևմտաեվրոպական ratio-ի դիրքերից իմաստավորելով անցյալի փորձը՝ ժամանակակից փիլիսոփա Առնոլդ Գելենի ձևակերպած բանաձևի համաձայն ռացիոնալության նախադրյալները վաղուց մարել են: Յու.Չաբերմասը առավել ծայրահեղացնելով արդիականացման նախագիծը, վերջինս հռչակում է անավարտ նախագիծ պահպանելով լավատեսությունը նրա ապագայի նկատմամբ: Սոցիալական փիլիսոփայության մեջ հետարդիականության տրամադրությունների «նորաձև» դառնալուց դեռ շատ առաջ Թ.Ադոռնոն և Մ.Չորքհայմերն իրենց համատեղ «Լուսավորչականության դիալեկտիկա» աշխատության մեջ ներկայացնում են Եվրոպայի առաջադեմ մտածողների մոտ առկա մո-

¹ М.Вебер, Избранные произведения.М.,1991, с.64.

² Стен Ю.Хабермас, Философский дискурс о модерне. М., 2003, с.17.

դեռնի մանրագնին քննադատություններից մեկը: Նրանք գտնում էին, որ ռացիոնալացման գործընթացը նպաստել է մարդու անհատական ձևախեղմանը, ինչպես նաև հասարակության սոցիոմշակութային հիմքերի քանդմանը: Ընդհանուր առմամբ ռացիոնալության հետարդիականության քննադատությունը, ինչպես օրինակ Մ.Ֆուկոն պնդում է, որ ռացիոնալության նախագիծը վաղուց արդեն իրեն սպառել է՝ ժամանակակից աշխարհում տեսնելով բանականության պաշտամունքի բռնության հիմնական հետևանքները: Ոմանք էլ ռացիոնալության դարաշրջանն ու դրա հետ կապված մոդեռնի մշակույթը համարում են պատմական անցյալ և խոսում են մարդկության նոր սոցիոմշակութային դարաշրջանի գալստյան մասին: Հարկ է նշել, որ ներկայումս լայն տարածում գտած ռացիոնալության քննադատական ավանդույթի մասշտաբայնությունը, այնուամենայնիվ, չի վերացնում նրա նշանակությունը քաղաքակրթության հետագա զարգացման համար: Ինչպես արդիականության ճշգրիտ վերլուծության և գնահատման, այնպես էլ մարդկային քաղաքակրթության հետագա ընթացքը կանխորոշելու և հնարավորինս ուղղորդելու առումով պետք է կրկին իմաստավորենք ռացիոնալության նախադրյալները և հետարդիականության նախագծի ճակատագիրը գալիք ժամանակներում:

Մարդկային քաղաքակրթության անցած ուղու ճակատագրի նկատմամբ քննադատական մոտեցման խթանությունն ու ըմբռնման և մեկնաբանությունների հետ կապված դժվարությունները, թեև հանկարծակիի չեն բերում տեսաբաններին, այնուամենայնիվ հիմնահարցի հրատապությունը բավականին զգաստացնում է նրանց, քանզի նրանց իսկ խոսքերով. «իրականում պարզվեց, որ մենք նախաձեռնել ենք ոչ այլ ինչ, եթե ոչ պարզել, թե ինչու ճշմարիտ մարդկային իրավիճակ մտնելու փոխարեն մարդկությունը խորտակվում է բարբարոսության նոր տեսակի մեջ»¹: Հեղինակները փորձում են պարզել, թե ինչու մարդկանց լուսավորումը նպաստեց այնպիսի աշխարհի ստեղծմանը, որտեղ մարդիկ կամավոր ընդունում են ֆաշիստական գաղափարախոսությունը, զիտակցաբար իրագործում են կանխամտածված ցեղասպանություն և ջանասիրաբար շարուակում են ընդլայնել զանգվածային բռնաջնջման գիմնոցը: Սակայն հարկ է նշել, որ հեղինակների կարծիքով ժամանակակից գիտությունն ու սցիենտիզմը ամենևին էլ միակ ամբաստանյալները չեն: Ռացիոնալ առաջընթացի՝ իռացիոնալ հետադիմություն դառնալու միտումը շատ ավելի խորը արմատներ ունի, որոնք էլ նրանք փորձում են բացահայտել: Թ.Ադորնոն և Մ.Հորքհայմերը «Լուսավորչականության դիալեկտիկայում» անվստահություն են արտահայտում ռացիոնալության, որպես եվրոպական մշա-

¹ Adorno T., Horkheimer M., Dialektik der Auf Klarung. s.25.

կույթի հիմնարար արժեքի, առաջընթացի հանդեպ: «Լուսավորչականությունը, որպես մտքի առաջխաղացում, միշտ նպատակ է ունեցել մարդկանց ազատելու վախից և հաստատելու իր ինքնավարությունը: Բայց և այնպես ողջ լուսավորված երկիրը ճառագայթում է աղետալի հաղթանակով»¹: Այսինքն՝ ռացիոնալացումը սկսել է մի նախագիծ, ծրագիր, որի նպատակը աշխարհի կախարդագերծումը, ապաստարանեցումը, դիցերի կազմալուծումը և ռացիոնալ գիտելիքի օգնությամբ մարդկային երևակայության մեջ շրջադարձ կատարելն էր: Հեղինակների կողմից աշխարհի ռացիոնալացման գործընթացների առանձնահատկության մեկնաբանությունը այն է, որ ռացիոնալության խնդիրը հենց սկզբից կապվում է իշխանության հիմնահարցի հետ: Եվ դա այդպես է, քանզի ռացիոնալացման նպատակը ինչպես մարդու ներքին, այնպես էլ արտաքին բնությանը տիրելն է, վերջինիս նկատմամբ անսահմանափակ իշխանություն ապահովելը: Այս տեսանկյունից պարզ է դառնում, որ աշխարհի, ինչպես նաև միջանձնային հարաբերությունների, ռացիոնալացման գործընթացը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ այդ աշխարհը իշխանության կամքին ենթարկելու գործընթաց:

Բնության ռացիոնալ յուրացման մարդու ներքին մղման ծագման նախադրյալը, մի կողմից, բնության նախասկզբնական ամբողջականության կազմալուծումն էր, երբ մարդն իրեն, որպես ոչ բնական սկզբունք, անջատում է բնությունից, այն դիտարկում որպես օբյեկտ, անշունչ և անիմաստ մի բան, որը կարող է իմաստավորվել միայն իր կողմից և որի նկատմամբ գործի է դրվում «իշխելու-հպատակվելու» սկզբունքը: Մյուս կողմից՝ տեղի է ունենում անհատի ինքնաբաժանումը «ես»-ի և «ուրիշ»-ի ինքնության, մարմնական-զգայական և հուզական-ֆիզիոլոգիական ապրումների հոսքի: Արդյունքում՝ աշխարհը երկու մասի է բաժանվում: Մի կողմում անբովանդակ-վերացական cogito-ն է, սուբյեկտիվության մաքուր ինքնավարությունը, կարգավորվածությունը, ռացիոնալությունը, մյուս կողմում՝ ոչ բանական բնությունը, նյութական իրականության քառսը, զգայականության անկարգավորվածությունը:

Ռացիոնալացման գործընթացը սովորաբար ներկայացվում է որպես միմյանց չեզոքացնող դրական և բացասական պահերի ինքնատիպ միասնություն: Սակայն Ադոռնոյի և Հորքհայմերի մոտ այն առավելապես բացասական միտում է, որն աղավաղվում է բնության և միմյանց նկատմամբ մարդկային ներդաշնակ հարաբերությունները: Նրանք որպես ռացիոնալացման բացասական միտում մատնանշում են օտարումը, որը ոչ միայն «Լուսավորչականության անխոնջ ինքնակործանում» և ռացիոնալության, որպես գաղափարախոսության, ինք-

¹ Adorno T., Horkheimer M., Dialektik der Auf Klarung. s.55.

նաբնաջնջում է, այլև մարդկության հետադիմության համընդհանուր գործընթաց: Ի սկզբանե մարդիկ նպատակ ունեին ազատվել բնության իշխանությունից և նրա օրենքների ճանաչողության միջոցով հաստատել իրենց իսկ իշխանությունը նրա նկատմամբ: Սակայն արդյունքը լրիվ հակառակն էր: Իշխելու գաղափարախոսության քայքայման մասին է վկայում բնության նկատմամբ իշխելու նպատակի պարադոքսալ արդյունքը՝ օտարումը: Համակված լինելով իշխելու կրթով՝ մարդկությունը իրեն մատնում է նրան, որ աշխարհը նրա առաջ հանդես է գալիս որպես «սեփական կամքի դրսևորում, քանզի մարդը գիտի առարկաներն այնքանով, որքանով կարող է մանիպուլյացիա կատարել նրանց հետ»¹: Ինչքան «լուսավորված» է դառնում մարդկությունը, ինչքան ավելի մեծ հաջողությունների է հասնում աշխարհի ռացիոնալ յուրացման մեջ, այնքան նվազ մատչելի է դառնում վերջինիս ինքնակա բովանդակությունը: «Լուսավորված» մարդը դատապարտված է աշխարհի ողջ բազմազանության մեջ տեսնել միայն միևնույն վերացարկունը՝ իշխանության նկատմամբ սեփական ձգտման վերացարկունը²:

Վերացարկման /որը բնության մեջ ամեն ինչ դարձնում է կրկնվող/ և ինդուստրիայի /որի համար վերացարկունը սահմանում է կրկնություններ/ հարթաչափող իշխանության տակ ազատությունը գալիս է վերջիվերջո ձևավորելու այն «հոտը», որը կարելի է դիտարկել որպես լուսավորականության արդյունք:

Չգտելով մարդկային բոլոր հարաբերությունները բխեցնել իշխանության կամքից, իշխելու և հպատակվելու սկզբունքից հեղինակները չեն շրջանցում նաև մտածողության ոլորտը: Ադոռնոյի և Հորբհայմերի վերաբերմունքը մտածողության համընդհանուր ձևերի նկատմամբ նույնն է, ինչ ռացիոնալության ու լուսավորականության նկատմամբ դրանք դիտվում են որպես մարդու օտարման և ինքնատարման ձևեր, իշխանական կամքի կողմից նրա մտքերի նկատմամբ հսկողության գործիքներ: Աշխարհը կարծես վերցվում է հասկացությունների, տրամաբանության կատեգորիաների համակարգի մեջ: Լուսավորված բանականությունը մերժում է ցանկացած տիպի կապակցվածություն, բացի նրանից, ինչը ենթադրվում է մտածողությամբ: «Ամբողջապես ձևայնացված և մաթեմատիկանացված աշխարհի ճշմարտության հետ նախնական նույնացումով Լուսավորականությունը նպատակ ունի իրեն պաշտպանել դիցույթի վերադարձից»³: Կատարելագործելով ռացիոնալացման ուղով բնության սանձման և այդ աշ-

¹ Adorno T., Horkheimer M., Dialektik der Aufklärung. s.8.

² Давыдов Ю. И., Крутика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М., 1997, с. 77.

³ Adorno T., Horkheimer M., Dialektik der Aufklärung. s.69.

խարհը մեկ միասնական տրամաբանական սխեմայի մեջ մտցնելու միջոցները՝ մարդը աշխարհի նկատմամբ անվերապահ իշխանության պատրանք է ստեղծում: Ամփոփելով վերոհիշյալ գործընթացները՝ Ադորնոն և Հորքհայմերը գալիս են այն եզրակացության, որ ի սկզբանե հանդես գալով դիցույթի դեմ, ռացիոնալությունը, արդյունքում, ինքն է վերածվում ինքնատիպ մի դիցաբանության: Դիցերի կազմալուծման գործառույթն իր վրա վերցրած ռացիոնալությունը, հանդես գալով դատավորի դերում, նույնպես ընկնում է դիցաբանական անեծքի տակ: «Լուսավորված» մտածողության դիցաբանականությունը կայանում է նրանում, որ այս մտածողությունը գամված է փաստականին, տրվածին, քանզի տրամաբանական ձևականությանը իրականությունը ենթարկելը տեղի է ունենում ի հաշիվ բանականության հլու ենթարկմանը նրան, ինչն ուղղակիորեն տրված է: Փաստացիորեն տրվածը աճում, մեծանում է, «մտածողությունը սահմանափակվում է կրկնողությամբ», միտքը դառնում է «զուտ նույնաբանություն»¹: Բնութագրելով ռացիոնալությունը այս տեսանկյունից, ընդգծելով վերջինիս խիստ սահմանները, այն դառնում է ոչ ավել, քան դիցույթը, որը ոչինչ չի անում, բացի տրվածը վերարտադրելուց: Ամբողջատիրական ռացիոնալությանը զոհ է դառնում նաև մարդու ներաշխարհը: Իշխանությունը մարդկանց ոչ միայն օտարում է այն օբյեկտներից, որոնց նկատմամբ իշխանություն ունեին, այլ առարկայացնում է նրանց ներաշխարհը... Անիմիզմը շնչավորում է առարկաները, իսկ ինդուստրիալիզմը առարկայացնում է հոգին²: Ռացիոնալությունն այլևս ինքնաօրենսդիր չէ, գիտության, պետական գաղափարախոսության, մշակութային ինդուստրիայի կողմից թելադրվող գործառնության հարթաչափող նորմերը, արժեքներն ու մոդելները առարկություններ չեն հանդուրժում: Արդյունքում այս գործընթացը հանգեցնում է մարդկության հետադիմությանը ու, մասնավորապես, անհատականության ինքնատիպ «ապահովմանության»:

Փաստորեն մարդկությունը նպատակ ուներ ռացիոնալության օգնությամբ վերացնել դիցերը, աշխարհը դարձնել առավել կանխատեսելի, բայց արդյունքում այն դիցեր է ստեղծում: Այդպիսի նոր դիցերից է բացարձակ ռացիոնալիզմը: Եվ այստեղ փրկում է ռացիոնալության դիալեկտիկան: Քանզի ռացիոնալությունը նպատակադրել էր բանականության օգնությամբ ազատել ու երջանկացնել մարդուն ու մարդկությանը, մինչդեռ արդյունքը նորից ողբերգադիալեկտիկական է, ընդ որում և՛ բանականության, և՛ մարդկության նկատմամբ: Բանականությունը դառնում է գործիքային, պարզվում է, որ նրա հասկացությունները, նորմերը ոչ թե ազատագրման միջոցներ են, այլ իշխանության

¹ Adorno T., Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung*. s.67.

² Նույն տեղը, էջ 70:

պտուտակներ՝ նախատեսված մարդկանց համար: Արդյունքում սկսվում է ձևավորվել մարդու և մարդկության օտարում բանականությունից: Քննադատելով բանականության ինստրումենտալիզացիան՝ Ադոռնոն և Հորքհայմերը չեն հրաժարվում ռացիոնալությունից, այլ բանականության քննադատությունը և ինքնաքննադատությունը դիտարկում են որպես իշխանություն հպատակումից դեպի մարդու և մարդկության իրական ազատում շրջադարձի կարևոր միջոցներ:

Ի տարբերություն Թ.Ադոռնոյի և Մ.Հորքհայմերի, Յու.Հաբերմասը արդիականության նկատմամբ առավել լավատեսական, կառուցողական դիրքերից է հանդես գալիս: Նախ և առաջ հարկ է նշել, որ Յու.Հաբերմասը վաղ շրջանում նեոմարքսիստ էր:

Կ.Մարքսի նման նա ևս մշակեց հասարակությունների տիպաբանության խնդիրը: Սակայն ի տարբերություն Մարքսի ֆորմացիոն տեսության, որի հիմքը արտադրաեղանակն էր, Հաբերմասը առաջ քաշեց կազմակերպման սկզբունքը: Ըստ որի կարելի է առանձնացնել հասարակության մի շարք տիպեր, որոնց հիմքում ընկած են երեք ենթահամակարգեր՝ ազգակցական, քաղաքական, տնտեսական և ըստ այդմ էլ կատարում հասարակության տիպաբանությունը:

Առաջին՝ նախաբարձր մշակութային հասարակարգ, (ցեղատոհմային հասարակարգը): Այս հասարակարգում այդ երեքը միաձուլված են ազգակցականի գերիշխանության ներքո: Այստեղ իշխանական հարաբերությունները կառուցվում են ըստ սեռի և տեսակի:

Երկրորդ՝ բարձր մշակութային հասարակարգ, (օրինակ, հին եգիպտականը), որից սկսած բոլոր հասարակարգերը նա համարում է դասակարգային, որտեղ նույն պես գերիշխում է ազգակցականը, բայց արդեն սկսվում է այդ երեքի մասնատումը:

Երրորդ՝ ավանդական հասարակարգ, որը բնորոշվում է քաղաքականի գերիշխանությամբ, իշխանությունը պատկանում է պետությանը: Կրոնական գաղափարախոսությունը ամրապնդում է գոյություն ունեցող այդ աստիճանակարգությունը: Ավանդական հասարակարգը հաճախ նույնացվում է ֆեոդալականի հետ, որտեղ տնտեսականը քաղաքականի գերիշխանության տակ է:

Չորրորդ՝ մոդեռն հասարակարգ, որի պայմաններում քաղաքական գերիշխանության սկզբունքը փոխարինվում է տնտեսական գերիշխանության սկզբունքով: Այս ենթափուլում նաև կոչվում է ազատ կապիտալի մրցակցության փուլ¹: Առաջ է գալիս շուկա, որտեղ ամեն

¹ J.Habermas. Theorie des kommunikativ Handel.Bde. Band 1 Handlungsationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Mein. 1981, s. 95.

ինչ փոխանակվում է ամեն ինչի հետ, և պետությունը չի միջամտում շուկային: Այստեղ հիմնարան արժեքներ են բուրժուական հավասարությունը, հումանիստական գաղափարները, ժողովրդի ինքնիշխանությունը և այլն: Տնտեսությունը ապաքաղաքականացվում է: Կազմակերպված կապիտալիզմի ենթափուլում տնտեսությունը նորից վերաքաղաքականացվում է, պետությունը միջամտում է տնտեսական գործընթացին: Այստեղ կարելի է առանձնացնել երեք մոտեցումներ.

- առաջանում է հրապարակային սեկտոր, բյուրոկրատիա՝ տարբեր վարչական մարմիններ, որոնք ոչ միայն իրականացնում են, այլև ընդունում են որոշումներ;
- վարչական ապարատը սկսում է ներթափանցել և լրացնել բաց թողնված մասերը;
- գործատու և վարձու աշխատողների կազմակերպությունները սկսում են սերտաճել վերածվելով նպատակային դաշինքների: Պետությունը չի միջամտում այդ բանակցություններին, այլ միայն կազմակերպում է բանակցությունները արտադրողների և աշխատուժի միջև: Լիբերալ կապիտալիզմի վաղ փուլում այդ արտադրական մագնատների և վարձու աշխատողների միջև համաձայնությունն ու բանակցությունները դեռ խորը չէին, բայց հետզհետե վերածվեցին սերտ նպատակային դաշինքի: Այստեղ արդեն քաղաքական պայքարը ետ է մղվում:

Հետկապիտալիզմի ենթափուլում այս հարաբերությունները ավելի են զարգանում և խորանում: Եվ այստեղ, ըստ Յու.Հաբերմասի սոցիալական պետություն, ժողովրդավարություն հասկացությունները լոկ շղարշ են, խորքում ընկած դասակարգային պայքարը չի վերանում և ճգնաժամը վաղ թե ուշ պետք է լինի: Եթե լիբերալ-կապիտալիստականում ճգնաժամը լոկ տնտեսական էր, այստեղ դառնում է գլոբալ: Եվ այստեղ հարց է առաջանում, թե պոստմոդեռնիզմի միջոցով մի՞թե հնարավոր չէ հաղթահարել: Յու.Հաբերմասը պոստմոդեռնը դեռևս չիրականացված նախագիծ համարեց:

Առհասարակ ներկայումս լայն տարածված է արդիականության նույնացումը ինդուստրիալ հասարակության ռացիոնալության հաստատման և հաղթանակի հետ: Հաբերմասն իր հերթին արդիականությունը զնահատում է «ռացիոնալության անավարտ նախագծի» տեսանկյունից և այն բնութագրում է որպես բանականության ձևախեղման իրականացում»¹: Ըստ էության, Հաբերմասն ի նկատի ունի այն, որ «ռացիոնալության նախագիծը», այսպես ասած, մենախոսող բա-

¹ Ю.Хабермас. Демократия. Разум. Нравственность. (Московские лекции и интервью). М., 1995, с. 399.

նականության նախագիծ էր: Նրան հաջորդելու եկած բանականությունը պետք է սովորի քննադատել, կասկածի տակ առնել, փոփոխել սեփական հիմքերը, դիսկուրս վարել: Ռացիոնալության արդյունք հանդիսացող Լուսավորականությունը՝ մեկնաբանելով որպես «մոդեռնի անավարտ նախագիծ», Յ.Չաբերմասը արտահայտում է իր լավատեսությունը նրա ապագայի նկատմամբ՝ հակադրվելով «Լուսավորականության դիալեկտիկայի» հեղինակներին: Ընդհանուր առմամբ Չաբերմասի վերաբերմունքը ժամանակագրորեն միանշանակ չէ և աչքի է ընկնում խիստ հակասականությամբ: «Ուսուցչի անառարկելի հեղինակությանը պատկառանքով վերաբերվող սանի խանդավառությունը փոխարինվում է նախկին կուռքի ժառանգությանը սառը հայացքով զննահատողի հանգիստ փիլիսոփայման տոնով»¹: Ուսուցչի նկատմամբ Չաբերմասի քննադատական վերաբերմունքի պատճառը նրա կողմից ինստրումենտալ բանականության քննադատությանն է վերաբերվում: «Լուսավորականության դիալեկտիկայի» հեղինակների տեսանկյունից բանականությունը, ծառայելով ուժին և իշխանությանը, գործիքային բնույթ է ձեռք բերում: Բանականությանը փոխարինելու եկած նրա ինստրումենտալ տարատեսակները ծառայեցնելով նպատակառացիոնալությանը՝ ի չիք է դարձնում այն սահմանները, որոնք գոյություն ունեն նշանակության և իշխանության միջև: «Բանականությունն իր գործիքային որակով ձուլվում է իշխանության հետ և կորցնում է իր քննադատական ուժը»²: Ըստ Ադոռնոյի և Չորքհայմերի բանականությունը սուբյեկտիվացնելու գործընթացում քաղաքակրթության հետագա ընթացքը փոխել է բանականության բնույթը: Բանականության դերը հանգեցվել է հետևյալին՝ «գլխավոր գործիք, որը ծառայում է այլ գործիքների ստեղծման համար բացառապես գործիքի ձևով»³: Այս տեսանկյունից փոխվել է բանականության էութենական բնութագիրը, այն կորցրել է նպատակներ և արժեքներ առաջադրելու ստանդարտներն ու չափորոշիչները դատելու և քննադատելու ընդունակությունը և դրանով անհնար է դարձնում ինքնավար սուբյեկտի գոյությունը: Չաբերմասի հարցն այստեղ այն բանին է վերաբերվում, թե ինչպես կարող են Ադոռնոն ու Չորքհայմերը քննադատական լինել, երբ իրենց հաշվարկով բանականությունը կորցրել է քննադատական լինելու կարողությունը, կամ այլ կերպ ասած՝ ինչպես են նրանք քննադատում ժամանակակից մտածողությունը, երբ նրանց հաշվարկով մտածողությունն ինքնին այլևս քննադատական չէ: Մասնավորապես, Չաբեր-

¹ Т.Г.Соловьева.Негативная диалектика. Алма-Ата.,1990, с.163.

² Նույն տեղում, էջ 163:

³ Adorno T., Horkheimer M., Dialektik der Aufklarung. s.11.

մասը կենտրոնանում է գործիքային բանականության քննադատության ձևի վրա:

Չնայած Հաբերմասի փաստարկները բավականին համոզիչ են, այնուամենայնիվ, փաստացիորեն Ադոռնոն հակասության մեջ չի ընկնում: Ըստ երևույթին, հակասության տպավորություն է ստեղծվում, որովհետև բանականությունը քննադատելու համար նա կիրառում է բանական միջոցներ և դրանով խարխլում է սեփական քննադատության հիմքերը: Բայց իրականում Ադոռնոն չի քննադատում բանականությունը որպես այդպիսին, այլ՝ գործիքային ըմբռնումը: Բացի այդ նրանք իրենց հայեցակարգով չեն փորձում շենքից ժխտել գործիքային բանականությունը՝ ընդունելով նրա դերն ու նշանակությունը: Սակայն, նրանց կարծիքով գործիքային ռացիոնալությունը ռացիոնալության ամբողջական ըմբռնման ընդամենը մի կողմն է: Ադոռնոն և Հորքհայմերը քննադատում են այն փաստը, որ ռացիոնալության գործիքային բնույթը եկել է գերիշխելու՝ ռացիոնալության մնացած գործառույթները մղելով ետին պլան, նույնիսկ հերքելով դրանք: Այս իմաստով նրանք տեսնում են, որ ռացիոնալությունն ինքնին գտնվում է գործիքային ռացիոնալության սպառնալիքի տակ: Նրանք գերապատվությունը տալիս են ռացիոնալության ամբողջական ըմբռնմանը: Ուրվագծելով բանականության ամբողջական հայեցակարգը, նրանք կրճատում փաստարկման գործիքային ձևի մեջ: Արդյունքում նրանք կիրառործեն այն, ինչի դեմ ընդդիմանում են: Ամենայն հավանականությամբ հենց այս դեպքում Հաբերմասի մեղադրանքը պերֆորմատիվ հակասության մասին տեղին կլինի: Այսպիսով, Հաբերմասի քննադատությունը վերաբերում է նրան, որ «նրանք չեն փորձում դուրս գալ ռացիոնալության ինքնաքննադատության պարադոքսի սահմաններից»¹, որ ըստ էության, «Լուսավորականության դիալեկտիկան» փաստացիորեն որևէ մեթոդաբանական ուղեցույց չի տալիս նպատակառացիոնալության միջի իշխանությունից ազատվելու համար: Ադոռնոյի և Հորքհայմերի կողմից նկարագրվող ռացիոնալությանը Հաբերմասը հակադրում է ռացիոնալության սկզբունքորեն այլ տարատեսակություն՝ կոմունիկատիվ ռացիոնալությունը, որը նրա կարծիքով «մոդերնի մախագիծը» նոր կյանքի կկոչի²: Այսինքն՝ շփումը, հաղորդակցումը, ինտեգրացիան /ամբողջարկումը/ թույլ կտան անհատին և հասարակությանը հաղթահարել դիտարկողի մտահայեցողական դիրքորոշումը:

¹ Ю . Хабермас. Философский дискурс о модерне. М., 2003, с. 194.

² J.Habermas. Theorie des kommunikativ Handels. Bde.Band1 Handlungsationalitat und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Mein. 1981, s. 57.

Այսպիսով, հիմնահարցը քննարկելով տարբեր տեսանկյուններից, ռացիոնալության ինքնահրացումը լուսաբանելով պոստմոդերն հասարակության համատեքստում, գալիս ենք այն եզրակացության, որ ժամանակի առաջընթացի հետ զուգորդվող ռացիոնալությունը ստանալով մտքի քննադատական տարերքը, իր լիբերալ կոչերով հանդերձ աջակցել է լայնամասշտաբ ճնշամիջոցների գործադրմանը: Ռացիոնալությունը ամենալայն իմաստով՝ որպես մտքի առաջխաղացում, միշտ նպատակ է ունեցել մարդկանց ազատելու վախից և հաստատելու նրանց ինքնավարությունը: Բաց և այնպես ողջ լուսավորված երկիրը ճառագայթում է աղետալի հաղթանակով, նկատի ունենալով նրա արդյունքների պարադոքսալությունը:

Հարկ է նշել, որ ռացիոնալության սկզբունքների և արժեքների նկատմամբ ձևավորված քննադատական ավանդույթի մասշտաբայնությունը ամենևին էլ չի հերքում քաղաքակրթության հետագա զարգացման մեջ նրա վճռական նշանակությունը: Հաշվի առնելով մեթոդաբանական դրույթն այն մասին, որ հասարակական կյանքի կազմակերպումն ու զարգացումը չի կարող առաջնորդվել ոչ միանշանակ ռացիոնալության, ոչ էլ վերջինիս հակադրության իռացոնալության սկզբունքներով, ենթադրվում է, որ քաղաքակրթական հետագա զարգացումների տեսանկյունից նպատակահարմար է երկխոսական, դիալեկտիկական հարացույցի նախանշումը:

ՍՓՅՈՒՌՔԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՉԵՎԱԿՈՐՄԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱԴՅԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Փ. Գրիգորյան

Արդի արդյունաբերական քաղաքակրթության աշխարհը 21-րդ դար է թևակոխել զանազան և բազմաթիվ հիմնախնդիրներով և իրավիճակներով: Բազում սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և հոգևոր-մշակութային հիմնահարցերից բացի առանձնակի ուսումնասիրության և քննարկման անհրաժեշտություն ունի սփյուռքի ինքնության հարցը: Սփյուռքը պատմական հայրենիքից դուրս այդ ազգին պատկանող մարդկանց խմբի կամ հանրության փաստական առկա կազմավորման գոյությունն է օտար երկրում: Սփյուռք հասկացությունն առաջացել է հունարեն «դիասպորա» բառից, որը թարգմանաբար նշանակում է սփռվածություն, ցրվածություն և այլն:

Մեր ժամանակներում սփյուռք հասկացությունը ընկալվում է որպես էթնոսի /ազգի/ մի մաս, որն ապրում է իր ծագման վայրից դուրս, իր ոչ պատմական հայրենիքում, որը, սակայն, չի ցանկանում կորցնել իր հիմնական առանձնահատկությունները, որոնցով նա որոշակիորեն տարբերվում է ընդունող երկրի բնակչությունից: Սփյուռքի առաջացումը տեղի է ունենում բռնի հարկադրական կամ կամավոր եղանակով:

Գաղթելով սեփական երկրից՝ հայրենիքից միևնույն ազգին պատկանող մարդիկ օտար երկրում ստեղծում են իրենց ազգային համայնքը, ազգային կազմավորումը: Փաստորեն դա փոքրիկ ազգային «պետություն» է ընդունող երկրի մեջ: Խոսելով ազգի մասին մենք գիտենք, որ այն սոցիալ-պատմական հանրույթի ձև է, որը միավորվում է լեզվի, տարածքի մշակութային տարրերի, սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական կյանքի ընդհանրական գծերով: Ազգերի առաջացման, զարգացման մասին կան շատ մոտեցումներ: «Դասական իմաստով ազգերի ձևավորումը համարում են եվրոպական քաղաքակրթության երկարատև զարգացման արդյունք: Այս մոտեցման համաձայն ազգի ձևավորման օբյեկտիվ նախադրյալներ են համարվում տնտեսական, քաղաքական, լեզվամշակութային, կրոնական, աշխարհագրական, պատմական և այլ ընդհանրական գործոններ»¹: Օտար երկրներում ձևավորված ազգային համայնքները միավորվում են զուտ ազգային

¹ Է.Ա.Չարությունյան, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Երևան, 2004, էջ 16:

հատկանիշների և ծրագրերի հիմքի վրա, որոնք հետագայում դառնում են այդ համայնքի ապրելու և գործելու կանոններ:

Սփյուռքի հիմնահարցերը և յուրահատկությունները պատշաճ լուսաբանելու համար անհրաժեշտ է վերլուծության ենթարկել սփյուռքի ինքնություն հասկացությունը: Սփյուռքի համայնքի ինքնությունը տվյալ ազգին պատկանելու բոլոր էական հատկանիշների միասնությունն է, համակարգը: Ջ.Խ.Լևինը նշում է, որ «սփյուռքի ինքնությունը դա մտածելակերպի ձև է, գաղափարների ու սիմվոլների համակարգ, աշխարհագրացողություն, սփյուռքի՝ որպես սոցիոթնիկական խմբի հոգևոր և բարոյական դրվածքների միասնություն»¹:

Անկասկած ազգային ինքնությունը ազգային համայնքի պահպանման և գոյատևման հիմքն է, նրա ներքին գործառնական օրինաչափությունների կարգավորիչը: Այն լավագույնս վերլուծության ենթարկելու համար անհրաժեշտ ենք համարում ցուցաբերել երկու մոտեցում՝ համակարգային և եվոլյուցիոն:

Նախ՝ ազգային համայնքը գտնվելով ընդունող երկրի հասարակության ամբողջական համակարգի կազմում, ենթահամակարգի փոխհարաբերության մեջ է գտնվում վերջինիս հետ: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս նկատել, որ համայնքը, ի տարբերություն ողջ հասարակությանը, ապրում է երկակի կյանքով և օրինաչափություններով՝ ազգային-համայնքային և համահասարակական: Ողջ հասարակությունը ներքուստ բաժանվում է բնիկների և եկվորների՝ գաղթականների: Հասարակության այսպիսի ներքին կառուցվածքայնությունը օբյեկտիվորեն ծնում է մի ամբողջ շարք հակասությունների և օրինաչափությունների շղթա: Այդ հակասությունները և յուրահատուկ օրինաչափությունները գործում են հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր բնագավառներում՝ տնտեսական, սոցիալական, քաղաքական և հոգևոր: Սփյուռքի և ընդունող հասարակության միջև հարաբերությունները գենետիկորեն տարբեր սոցիալական կազմավորումների միջև հարաբերություններ են: Այնպես որ սփյուռքը որպես ամբողջ ստիպված է գոյության եղանակ փնտրել այլ էթնիկական սոցիալական շրջապատի մեջ:²

Սովորաբար ընդունող հասարակությունը լավ կառուցված սոցիալականություն է, որի մեջ յուրաքանչյուր սոցիալական խումբ կատարում է իր համար անհրաժեշտ ֆունկցիան: Այդ սոցիալական միջավայրը տիրապետում է՝ իրեն բնորոշ հասարակական գիտակցությամբ և կայուն է արտաքին ազդեցությունների միջոցով: Սփյուռքը իր ավանդույթներով, իր մտածելակերպով և աշխարհըմբռնմամբ հյուրընկալող

¹ Левин З. И., Менталитет диаспоры. М., 2001, с. 37-38.

² Նույն տեղը, էջ 41-42:

հասարակության համար օտարածին կազմավորում է հանդիսանում և նրա գոյության բոլոր հանազամանքներում խախտում է նրա կյանքի բնական ընթացքը: Մեզ համար առաջնակարգ հետաքրքրություն է ներկայացնում սփյուռքի և ընդունող հասարակության հարաբերությունների սոցիոմշակութային ասպեկտը, և միայն այն պատճառով, որ համակերպումը նշանակում է ներգաղթածի սոցիոմշակութային փոխակերպման գործընթաց, երբեմն էլ հենց սփյուռքի ազդեցության տակ փոփոխվող հասարակության մեջ: Այդ ազդեցությունը այնքան է մեծ, ինչքան բարձր է հասարակության մեջ ներգաղթածների քաղաքական, տնտեսական և սոցիոմշակութային նշանակությունը¹: Ընդունող հասարակության մեջ հաճախ տեղի են ունենում շատ էական փոփոխություններ: Այդ փոփոխությունները երբեմն հանգեցնում են սահմանային իրավիճակների առաջացմանը: Օրինակ, տնտեսական կամ այլ ոլորտներում ընդունող հասարակության մեջ առաջացած անհաջողությունները և ճգնաժամերը բնիկները բացատրում, պատճառաբանում են գաղթականների առկայությամբ, իբրև թե նրանք են մեղավոր այդ վիճակի համար: Մինչդեռ գաղթականները, օրինակ, ոչ միայն նպաստում են ընդունող հասարակության տնտեսական զարգացմանը, ամենից առաջ որպես էժան և ոչ հավակնող աշխատուժ, այլև լայնացնում են նրա հնարավորությունները, նպաստում են ընդունող հասարակության ավանդական, շատ հաճախ արդեն ոսկրացած սոցիալ-տնտեսական կապերի համակարգի նորացմանը, օգնելով նրան լուծելու տնտեսական և սոցիալական բազում խնդիրներ: Օրինակ, հայկական սփյուռքի ինքնության ընդգծված հատկանիշներից է ձեռներեցության հատկանիշը:² Հայտնի են շատ հայ ձեռներեց մարդկանց անուններ, որոնք ապրում են աշխարհի տարբեր երկրներում և իրենց ձեռներեցության շնորհիվ հսկայական հաջողությունների և նվաճումների են հասել տնտեսության, մշակույթի, գիտության և այլ բնագավառներում նպաստելով տվյալ երկրի հարստության ավելացմանը, մշակութային և գիտական առաջընթացին:

Համայնքը՝ որպես էթնոսոցիալական խումբ, հանդիսանում է ընդունող հասարակության համար օտարածին մարմին, որին գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար հասարակությունը ձգտում է ետ մղել, ծայրահեղ դեպքում՝ մեկուսացնել և, որպես կանոն, ստիպել ծառայել իր շահերին, ստիպելով «օտարին» գործել այսպես, այլ ոչ թե այլ կերպ: Հասարակությունը գաղթականներին թողնում է կենսական տա-

¹ Лебедева Н. М., Социальная психология этнических миграций. М., 1993, с. 37.

² Տե՛ս Հարությունյան Է.Ա., Անցումային հասարակությունը որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ: Եր., 2000, էջ 163:

րածության միայն այն մասը, որը զբաղեցրած չէ արմատական բնակիչներով: Գաղթականները, որպես կանոն, պատրաստ են կատարել ցանկացած աշխատանք, որով տարբեր պատճառներով չի ցանկանում կամ չի կարող զբաղվել արմատական բնակչությունը:

Քննարկենք մի կարևոր հարց և՛ ընդունող հասարակության՝ որպես հասարակական ամբողջական համակարգի, և ազգային համայնքի, որպես ենթահամակարգի, փոխհարաբերության յուրահատկությունները: Այս հիմնահարցերի լուսաբանման համար առաջին հերթին կարևոր են համարվում ազգային համայնքի քանակական փոփոխությունը, որը հետագայում հանգեցնում է որակական փոփոխության: Որպես կանոն սկզբնական շրջանում ընդունող երկիր են գալիս տղամարդիկ, որոնք հաստատվելով այդ երկրում բերում են նաև իրենց ընտանիքներին և մերձավորներին: Կախված ընդունող հասարակության բարենպաստ պայմաններից և ճկունորեն աշխատող ինֆորմացիոն դաշտից, գաղթականների հոսք է տեղի ունենում և ազգային համայնքը քանակապես աճում է՝ իր հետ բերելով նաև մի շարք լուծելի կամ ոչ լուծելի խնդիրներ: Նախ՝ ընդունող երկիրը պետք է ի վիճակի լինի տեղավորել նրանց, ապահովել կյանքի միմիմալ պայմաններով և հոգալ նրանց պահանջները:

Երբեմն այնպես է ստացվում, որ վերաբնիկները՝ այսինքն գաղթականները աստիճանաբար մեծամասնություն են կազմում և ամբողջապես փոխում են հասարակության ազգային կազմը: Կատարվում է հասարակական համակարգի և ենթահամակարգերի տեղերի տեղափոխություն՝ ենթահամակարգ հանդիսացող ազգային համայնքը դառնում է համակարգ, իսկ համակարգ հանդիսացող բնիկները՝ արմատական բնակչությունը, որը արդեն ազգային փոքրամասնություն է կազմում, դառնում է ենթահամակարգ: Այդպես եղավ Հյուսիսային Ամերիկայում, որտեղ տեղի հնդկացիները մեծամասամբ ընդունեցին ամերիկյան ապրելակերպը, օրենքները և գաղափարները: Այդպես է եղել, մասնավորապես նաև Ղրիմում՝ Ռուսաստանին միավորումից հետո:

Սփյուռքում ազգային համայնքի հետագա զարգացումը, գանազան փոխակերպումները, որակական անցումները, գործառությունը և վերարտադրությունը անհրաժեշտ է քննարկել նրա էվոլյուցիայի գործընթացի մանրակրկիտ ընթացքը:

Ընդունող հասարակության մեջ ազգային համայնքը անցում է տարբեր փուլեր և մակարդակներ: Ըստ քանակական, որակական, էթնոմշակութային, տնտեսական, գաղափարական փոխակերպումների առանձնացվում են ազգային համայնքի չորս հիմնական փուլեր և մակարդակներ, որոնք ձևավորվում են յուրահատուկ օրինաչափություններով: Այդ փուլերն են. 1. ազգային զանգվածի գոյացում /միևնույն ազգին պատկանող որոշակի քանակությամբ մարդկանց կուտակում

օտար երկրում/ 2. ազգային համայնքի կազմավորում՝ /նույն ազգին պատկանող որոշակի մարդկանց քանակության միմյանց հետ յուրահատուկ նորմերով ու կանոններով, մասնավորապես ազգային, համախմբված կառուցվածք/, 3. հասուն համայնքի առկայություն՝ /արդեն ազգային սորտ կապերով կապված, յուրահատուկ էթնոմշակութային գծերով և ազգային ինքնագիտակցությամբ բարձր կազմակերպված մարդկանց կոլեկտիվ՝ իրենց յուրահատուկ օրենքներով և ապրելակերպով/ և, վերջապես, 4. համայնքի քայքայում և հետագայում անկում և վերացում:

Սկզբնական շրջանում գաղթականը գալով նոր երկիր՝ հարկադրաբար կամ ինքնական, գաղթականի հիմնական խնդիրը ապրելու միջոցներ, կացարան և լավագույն դեպքում աշխատանք հայթայթելն է, այսինքն՝ գոյատևումը: Այս խնդրի լուծման համար կարևոր հանգամանքներ են ընդունող հասարակության կենսամակարդակը, աշխատանքի շուկայի առկայությունը, տնտեսական խնդիրների համալիր լուծումները, և իհարկե ընդունող հասարակության գաղթականության նկատմամբ վարած քաղաքականությունը:

Այն երկիրը, որտեղ բարձր է կենսամակարդակը, մարդիկ լավագույնս ապահովված են բնակարանով, աշխատանքով, ապրելու համար անհրաժեշտ միջոցներով և նույնիսկ ազատ ժամանակի առկայությամբ: Կարևոր է նաև աշխատանքի շուկայի առկայությունը, որը բացի աշխատանքային գործունեությամբ զբաղվածներից, իր արտադրության նպատակների համար կարող է նաև աշխատանքով ապահովել մարդկանց նոր քանակություն, որը կարող է լինել գաղթական համայնքը հանդիսանալ: Այս առումով գաղթականները սկզբնական շրջանում շատ ձեռնտու աշխատուժ են, մասնավորապես ֆիզիկական, ոչ որակավորում պահանջող աշխատանքներ կատարելու համար: Կարևոր հանգամանք է նաև երկրի տնտեսական հիմնահարցերի լուծումները: Այս առումով գաղթականները արտադրության մեջ կարող են լրացնել այն պակասը, որը չի լրացնում արմատական բնակչությունը՝ այլ կերպ ասած՝ կամ չի կարող, կամ էլ չի ուզում զբաղվել այդ աշխատանքով: Գաղթականների կատարած դերը այդ երկրում երբեմն անփոխարինելի ծառայություն է:

Եվ վերջապես սփյուռքի ճակատագրի վրա էական ազդեցություն է ունենում ընդունող հասարակությունների գաղթականության նկատմամբ քաղաքականությունը, ներգաղթի մակարդակների և չափերի մասին նրանց օրենքները, հասարակական կարծիքի նրանց մեքենայացումները¹:

¹ Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997, с. 142.

Գաղթի հետևանքով փոփոխվում է գաղթողի սոցիալական կարգավիճակը: Ընդունող հասարակությունը գաղթողին որպես անհատականություն չի ընդունում, նրան երկրորդ կարգի մարդ է համարում: Գաղթելուց հետո գաղթականը կորցնում է իր նախկին կապերը և ազդեցությունը: Գաղթողների միջև կապերը պատահական են, մարդիկ հաճախ կապված են միայն հանգամանքների բերումով, երբեմն պատմական հիշողություններով և նրանք սովորաբար չունեն խմբային գիտակցություն: Նրանք դեռ չեն համակերպվել միջավայրին, նրանց համար ամեն ինչ օտար է և նոր: Յուրաքանչյուրը միայնակ, իր հնարավորությունների սահմաններում պայքարում է գոյատևման համար: Այս փուլում գաղթողը շրջապատի թշնամանքից պաշտպանություն չունի: Նրա նախկին կենսափորձը քիչ է օգտակար նրան: Հայրենիքից դուրս գոյատևում է ուժեղագույնը: Ինչքան բարեմաստ է միջավայրը, այնքան ավելի շատ մարդիկ են գոյատևում և հակառակը: Հենց այս փուլում են ուրվագծվում սփյուռքի և ապագա համայնքի յուրահատկությունները: Եվ հենց այս առաջին ներգաղթողներից է կախված, թե ինչպես կդասավորվի սփյուռքի հետագա ճակատագիրը, նրա կենսունակությունը, կայունությունը: Նրանց ակտիվությունից է կախված իրենց ստեղծած հասարակական հաստատությունների արդյունավետությունը, նրանց որակական կազմից է կախված սփյուռքի ընդհանուր կրթվածությունը, մասնագիտական մակարդակն ու հնարավորությունները¹:

Գաղթողները, որպես կանոն, ձգտում են միասնության, որպեսզի չկորչեն միայնության մեջ: Գաղթողների վարքը որոշվում է նրանց հոգեբանական տրամադրվածությամբ: Նրանցից ոմանք պատրաստ են և կարող են հաստատվել հարմարվել, իսկ մյուսները մտադիր են վերադառնալ հայրենիք: Սակայն այս մարդկանց ճակատագրերը նման են, նրանց շփումների շրջանակը սահմանափակված է միջանահատական հարաբերություններով: Նրանցից յուրաքանչյուրը գործում է ելնելով իր շահերից և չկա կոլեկտիվ մտածողություն:

Ընդհանրացնելով ազգային համայնքի ձևավորման առաջին փուլը՝ նշենք, որ այն օտար երկրում միևնույն ազգին պատկանող, կոլեկտիվ հիշողությամբ ապրող, թույլ էթնոմշակութային, տնտեսական և գաղափարական /գիտական/ կապերով մարդկանց մի զանգված է, հավաքածու, որի նպատակը լոկ կենսականորեն գոյատևումն է²:

Սփյուռքում ազգային համայնքի ձևավորման էվոլյուցիայի 2-րդ փուլը համայնքի կազմավորման և հաստատման շրջանն է, երբ արդեն միևնույն ազգին պատկանող մարդկանց զանգվածը կամ զանգ-

¹ Этнические процессы в современном мире. М., 1987, с. 78.

² Прижогина С. В. Для берегов отчизны дальной. М., 1992, с. 18.

վածները համախմբվում են մեկ միասնական կոլեկտիվի մեջ ազգային էական գծերով, ազգային ինքնության /մենտալիտետի/ ներագող ուժի ազդեցության շնորհիվ:

Ազգային համայնքի զարգացման այս շրջանին բնորոշ են այնպիսի գծեր, ինչպիսիք են՝ գաղթականների հիմնական զանգվածի կուտակումը միևնույն բնակավայրում՝ առանձնաթաղում /բետո/, որը կարծես ազգային փոքրիկ երկիր լինի, նրանց էթնոմշակութային և լեզվական կապերի աշխուժացումը /շփումը ազգային գրականության, երգի երաժշտության, ավանդույթների և կենցաղի ոլորտում/, ազգային կազմակերպությունների ստեղծումը և այլն: Այս փուլում ընդգծված դրսևորվում են ազգային յուրահատկությունները:

Համայնքի կազմավորումը պահանջում է գաղթականների որոշակի քանակություն՝ այն նվազագույն զանգվածը, որի առկայության պայմաններում միայն հնարավոր է ստեղծել սեփական կազմակերպություններ, զբաղեցնել որոշակի տարածք, որը թույլ կտա գաղթականների շփմանը, սովորույթների և ինֆորմացիայի փոխանցմանը: Գաղթականների փոքր քանակությունը, որպես կանոն, չի կարող կազմավորել համայնք: Ինչքան սերտ է շփումը, այնքան ցայտուն են արտահայտվում սփյուռքին բնորոշ գծերը, այնքան մեծ են սփյուռքի և ընդունող հասարակության տարբերությունները և հակառակը: Ինչքան մեծաքանակ է սփյուռքը, այնքան ուժեղ է նա ձգում յուրայիններին և թույլ է արտաքին միջավայրի ազդեցությունը: Համայնքի համար, բացի քանակական ցուցանիշից, կարևոր է նաև մեկ այլ գործոն ևս՝ էլակետային երկրի /մայր հայրենիքի/ հետ նրա կապերի ամրության աստիճանը: Այս հանգամանքը կարևոր է նրանով, որ նրա սերտ կապը իր էթնիկական միջուկի հետ ամրացնում է համայնքի էթնոմշակութային հիմքը: Որպես սոցիալական օրգանիզմ՝ համայնքի շարունակական կյանքը առաջին հերթին կախված է գաղթողների նորանոր հոսքերից: Ինչքան այն շատ է, այնքան դանդաղ է տեղի ունենում հնի վերացումը, որովհետև նորեկները հանդիսանում են իրենց էթնիկական, սոցիալ-մշակութային արժեքների և սովորույթների կրողը, որը դեռ չի ենթարկվել գաղթական կյանքի ազդեցությանը: Կարևոր են հատկապես վաստակելու նպատակով եկածները, քանի որ նրանք մտադիր են փող վաստակելուց հետո վերադառնալ հայրենիք¹: Նրանց համար գաղթը ժամանակավոր երևույթ է, որը չի պահանջում իրենց սովորույթներից և հայացքներից հրաժարում: Համայնքում նրանք իրենց զգում են ինչպես տանը և այն նրանց միակ ապաստանն է: Գաղթականն ինքնահաստատվում է իր ինքնությամբ, որպես իր ազգին պատկանող լիիրավ անդամ:

¹ Богина Ш. Этнокультурные процессы в США. М., 1996, с. 132.

Դեռևս գոյատևման փուլից սփյուռքում առաջացած միջանձնային հարաբերությունները, որոնք հիմնված էին անձնական հայացքների, ճաշակի և հետաքրքրությունների վրա, ստեղծում են սոցիալական խմբեր և գործնական հարաբերություններ: Ձեռներեց մարդիկ փորձում են ստեղծել իրենց գործը՝ հիմնականում սփյուռք-կղզու պահանջները բավարարելու համար: Հիմա արդեն անհատ-գաղթականի շահերը համընկնում են համայնքի շահերի հետ, ձևավորվում է նպատակային մտածողություն, նեղ համայնքային գիտակցություն, որն էլ հետագայում վերաճում է ազգային ինքնագիտակցության: Գաղթականները, անկախ իրենց գործունեության ոլորտից, համախմբվում են: Գաղթականների առաջին կազմակերպությունները հիմնականում նպատակ ունեն օգնել նոր ժամանակներին ապաստան և աշխատանք գտնելու հարցում, ոտքի կանգնել այդ երկրում:

Մայր հայրենիքի հետ սերտ կապերի պահպանումը, սեփական ազգային արժեքներին հավատարիմ մնալը և փոխանցելը իրենց սերունդներին և համայնքի անդամներին, ամենևին չի խանգարում, որ գաղթականները յուրացնեն ընդունող հասարակության, երկրի արժեքները՝ սովորեն երկրի լեզուն, ձեռք բերեն մասնագիտական հմտություններ, հաղորդակից լինեն տեղաբնիկների մշակույթին և ենթարկվեն նրա իրավական օրենքներին: Լիոնյան ինստիտուտի հետազոտություններում ասվում է. «Մենք միանգամայն հավատացած ենք, որ հայրենի երկրին հավատարիմ մնալը ամենևին չի խանգարում նոր բնակավայրում գաղթականների համակերպմանը: Գուցե նաև հակառակը, քանի որ այն հանդիսանում է հոգեբանական լիցքերի աղբյուր, այն կարող է նպաստել գաղթականների արժանապատվության պահպանմանը և հաջողությունների հասնելուն, ի տարբերություն նրանց, ովքեր լիովին կապերը խզել են հայրենիքի հետ»¹:

Սփյուռքը ավելի դանդաղ է կորցնում իր էթնոմշակութային առանձնահատկությունները, եթե կապը մայր հայրենիքի հետ սերտ է և երբ այդ երկիրը մեծ է, հարուստ և ազդեցիկ: Եվ հակառակը՝ եթե սփյուռքը փոքրաքանակ է և կապեր չկան մայր հայրենիքի հետ, ապա այն արագորեն տարալուծվում է տվյալ երկրի բնակչության մեջ՝ էթնիկական ամուսնությունների և միաձուլման միջոցով: Կարևոր հանգամանք է նաև այն, որ էվոլյուցիայի այս փուլում համայնքի անդամ գաղթականի մոտ ձևավորվում է ազգային ինքնության /մենտալիտետի/ հիմնական գծերը:

Այսպիսով՝ երկրորդ փուլը ավարտվում է համայնք-կղզու, որպես յուրահատուկ գոյակցության, ձևավորմամբ, որի հիմնական ֆունկցիան է, նպատակը՝ համայնքի համար կործանարար շրջապատի

¹ Левин З. И. Менталитет диаспоры. М., 2001, с. 27.

ազդեցությանը դիմակայելը և իր, որպես յուրահատուկ սոցիալական գոյակցության, էքոնոմշակութային գծերի և հատկանիշների պահպանումը:

Ազգային համայնքի ձևավորումը, նրա հետագա զարգացումը, քանակական և որակական փոխակերպումները, էքոնոմշակութային փոխներթափանցումները, տնտեսական և քաղաքական խնդիրների միասնականությունը, ընդունող երկրի քաղաքացի դառնալը և հատկապես ազգային շահերի ու ազգային ինքնագիտակցության առաջացումը նրան դարձնում է հասուն, կուռ իր յուրահատուկ օրենքներով գործառնվող հասարակական համակարգ, իհարկե ընդունող հասարակության համակարգի ներսում:

Հասուն փուլին բնութագրական է համայնքի առավելագույն դիմացկունությունը արտաքին ազդեցություններից: Այս փուլում հասարակությունը գաղթականներից կարող է ազատվել միայն նրանց երկրից վտարելու միջոցով, սակայն դա իրականում քիչ հավանական է, քանի որ համայնքը մեծ դեր ունի տնտեսական և հասարակական կյանքում և այն կատարում է տվյալ հասարակության համար կենսական նշանակություն ունեցող շատ գործառնություններ: Համայնքը դառնում է ավելի ճկուն և ընդունակ դիմակայելու սոցիալական միջավայրի մշտապես փոփոխվող ազդեցություններին: Հիմա արդեն հասարակության ազդեցությունը գաղթողների վրա կատարվում է միայն և միայն համայնքի միջոցով: Գաղթականը զրկված է անհատականությունից, նա կլանվել է համայնքի կողմից: Գաղթական մարդու մոտ իր դիմագծի կորուստը մասամբ փոխհատուցվում է նրանով, որ համայնքը գաղթողների համար ստեղծում է գոյապահպանման անհրաժեշտ միջավայր: Ձգտելով պահպանել իր էքոնոմշակութային յուրահարտությունները համայնքը անտեսանելի պատնեշ է ստեղծում, որը իր անդամներին բաժանում է արտաքին աշխարհից: Միևնույն ժամանակ պահպանելով գոյատևման համար անհրաժեշտ կապերը, այն որպես միացնող օղակ է հանդիսանում գաղթականների և հասարակության միջև: Այս փուլում, չնայած ներքին հակասություններին և կոնֆլիկտներին, համայնքը հասարակության առաջ ներկայանում է որպես մեկ ամբողջություն: Դա բացատրվում է համայնքի ինքնության մեջ էքոնոմշակութային ճնշող ազդեցությամբ, որն էլ հենց հանդիսանում է էթնիկական սփյուռքի արդարացումը: Չլիներ այն, չէր լինի նաև համայնքը: Հասուն համայնքի կայունությունը՝ իր էթնիկական ինքնագիտակցության ուժեղ գիտակցումով համայնքը դարձնում է ինքնափակ: ՅՈՒՆԵՍԿՈ-ն նշում է, «Հաճախ գաղթականը մեկուսացված է ընդունող հասարակությունից, քանի որ աշխատանք, շփման հնարավորություն, կյան-

քի համար անհրաժեշտ ամեն ինչ գտնում է յուրայիններով բնակեցված տարածքում»¹:

Ազգային համայնքի ներսում ամեն ինչ չէ, որ սահուն է ընթացում: Երբեմն համայնքի առաջնորդի կամ առաջնորդների և շարքային գաղթականների միջև շահերի և նպատակների խզում է տեղի ունենում, որը առաջնորդների մեծամտության բարդության արդյունք է: Ազգային համայնքի ուժը, տնտեսական կարողությունները դառնում է համայնքի գործունեության չափորոշիչը /վեկտորը/, որով համայնքը որոշում է իր գործունեության շրջանակները, ընդհուպ մինչև քաղաքական ոլորտները:

Ազգային համայնքը իր հասունության փուլում թափանցում է ընդունող հասարակության կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտները և մեծ դեր խաղում տվյալ երկրի տնտեսական, մշակութային և քաղաքական կյանքում²: Օրինակ շատ անուններ կարող ենք թվարկել Ամերիկայի, Ֆրանսիայի, Արևելքի երկրներում իրենց մեծ գործունեությամբ հայտնի հայերի մասին: Ֆրանսահայ մեծ երգահան, երգիչ և դերասան Շառլ Ազնավուրը հայտնի է ողջ աշխարհին: Նա այն ականավոր հայերից է, որ մեծ նշանակություն ունի և՛ Ֆրանսիայի, և՛ Հայաստանի համար: Նրա ազգային և համազգային գործունեությունը գնահատվել է բազմիցս: Մեծ գաղթական-անհատները միշտ էլ տարբերվել են իրենց թողած հետքով: Համայնքի հասունության դրսևորման բարձրագույն ցուցանիշը, որը կարծես թե այդ փուլում հայոց ինքնության մեջ առանցքային դեր է կատարում, ազգային ինքնագիտակցությունն է, որը միավորում է բոլոր ազգային գաղափարները, իդեալները և նպատակները մեկ միասնական ազգային գաղափարախոսության մեջ: Ազգային ինքնագիտակցության առաջացմանը նպաստում են ազգային դպրոցների, մշակութային հիմնարկների, բարեգործական օջախների և հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունների գործունեությունը: Եթե սփյուռքի գոյատևման փուլում գաղթականների համար շարժառիթ էր հանդիսանում անձնական շահը, պայմաններին ականայից հարմարվելը և գոյատևելը, ձևավորման փուլում՝ ազգային զանգվածի կուտակումը, կոլեկտիվ հիշողության առկայությունը, ապա համայնքի զարգացման հասուն փուլում համայնքի անդամներին կապում, միավորում և համախմբում է սփյուռքի ինքնությունը /մենտալիտետը/: Սփյուռքի կայունության, հզորության և համապարփակության չափանիշը որոշվում է նրա ինքնության մեջ ազգային տարրերի առկայությամբ և ամրության ուժով ու չափով: Հասուն ազգային համայնքները գոյություն

¹ Левин З. И. Менталитет диаспоры. М., 2001, с. 32.

² Дятлов В. Ц. Торгаши чужаки или посланные богом. М., 1996, с. 130.

ունեն տարբեր մեծությամբ և մակարդակներով, գործունեության շրջանակներով:

Հասուն ազգային համայնքները լավագույն դեպքում կարող են գոյություն ունենալ 2-3 սերունդ: Ջարգացած հասարակություններում ազգային համայնքները որոշակի բարձրակետից հետո անկում են ապրում, քայքայվում են, մարում և անհետանում: Ջարգացած ինդուստրիալ հասարակություններում տեղի են ունենում տնտեսական, էթնոմշակութային, քաղաքական, գիտական և գաղափարախոսական փոխակերպումներ, որոնք հանգեցնում են ազգային ինքնության թուլացմանը, համայնքի քայքայմանը և անկմանը:

Եթե մանրամասնենք ազգային համայնքի, սփյուռքի ինքնության անկման պատճառները, ապա դրանք հետևյալն են՝ ընդունող հասարակության յուրացումը, էթնոմշակութային արժեքների ընդունումը և սեփականացումը, խառը ազգային ամուսնությունների կայացումը, ազգային գաղափարների և նպատակների տարածումը՝ սա հիմնական թուլացնում է ազգային ինքնագիտակցությունը, և վերջապես զուտ ազգային պատկանելիության առկայությունը:

Այս վերջնական փուլը համայնքի ներքին համախմբվածության թուլացման և անկման շրջանն է, երբ արդեն համայնքը հարմարվել է կյանքի պայմաններին, նրա մեջ ձևավորվել և ամրացել են բոլոր այն մեխանիզմները, որոնք անհրաժեշտ են սոցիալական միջավայրի ազդակներին պատասխանելու համար: Համայնքի գործունեությունը արտաքուստ շատ ճկուն է թվում, սակայն դա թվացյալ է: Համայնքը ըստ էության, ապրում է երկակի կյանքով, որի մեջ գերիշխողը, որոշիչը ընդհանուր հասարակության օրենքներն ու նորմերն են: Աստիճանաբար թուլանում է համայնքի կայունությունը և համայնքի անդամները արդեն ապրում են անենօրյա սովորական, բոլորի համար ընդհանուր կյանքով: Համայնքի անդամը նախընտրում է ընդհանուր կյանքով ապրելու ձևերը և նորմերը: Սփյուռքի և ընդունող հասարակության միջև մշակութային տարածության անդադար կրճատման արդյունքում համայնքի ինքնությունը հետզհետե սկսում է համընկնել բնիկների ինքնության հետ: Այս հանգամանքը մի կողմից նպաստում է գաղթականների, արդեն՝ որպես երկրի քաղաքացիների կյանքի պայմանների բարելավմանը, նրանց գործունեության արդյունավետության բարձրացմանը, մյուս կողմից՝ թուլացնում է ազգային ազդակների ներգործությունը, և դրանք տարածվում են ընդհանուր հասարակական գործընթացների մեջ: Այն ժամանակ երբ սփյուռքը գոյատևման և համակարգման փուլերում ընդունող հասարակության համար պատահական, ոչ էական և ժամանակավոր երևույթ էր, հասուն համայնքը խոչընդոտում է նրա զարգացումը և այդ պայքարի ընթացքում ուժերի հարաբերակցությունը փոխվում է հօգուտ ընդունող հասարակության:

Համայնքի կազմակերպությունները և սոցիալական խմբերը, որոնք նախկինում սպասարկում էին իրենց ազգակիցներին, այժմ մեծացնում են իրենց հաճախորդների շրջանակները, իսկ ազգային դպրոցները այլևս հեռանկար չունեն: Համայնքը կորցնում է գաղթականներին համախմբելու իր գործառույթը, գաղթականը ավելի քիչ է զգում նրա պաշտպանության կարիքը: Ի վերջո քանդվում է տրիադան՝ համակարգը, գործառույթը և ինքնությունը: Գաղթականների մոտ թուլանում է էթնոնշակութային սովորույթներին ազդեցությունը, ի հայտ են գալիս սոցիալական և քաղաքական նոր հայացքներ: Գաղթականների սփռման արդյունքում /ուժացումը/ արագանում է, համայնքը թուլանում և մահանում է: Գալիս է պահը, երբ կենտրոնախույս հակումները հաղթում են կենտրոնամետներին, և համայնքը ի վիճակի չէ գաղթականներին պահել իր ազդեցության ոլորտում: Այդպիսով, համայնքը դառնում է միայն սփյուռքի գոյության խորհրդանիշը, ոչ ավելին:

Սփյուռքի ազգային համայնքի ինքնառջնացման համար մահացու ամենագոր գործոնը խառը ամուսնություններն են¹: Այս երևույթը դրսևորման տարբեր աստիճաններով տարածված է բոլոր սփյուռքներում, քանի որ կին գաղթականները ավելի քիչ են և չեն բավականացնում տղամարդկանց: Խառը ամուսնություններից ծնված երեխաները երկլեզու են, աղոտ էթնիկական ինքնագիտակցություն ունեն և այդ պատճառով էլ ուժացմանը խոչընդոտող հոգեբանական պատճեն չկա:

Բացի սփյուռքում ազգային համայնքների թուլացման, քայքայման և անկման այս վերը թվարկած հիմնական պատճառներից, կան նաև մի շարք այլ պատճառներ, որոնց քննարկումը թողնենք հետագային:

Այսպիսով մենք քննարկեցինք սփյուռքի ինքնությանը վերաբերող հիմնահարցերի յուրահատկություններն արդի էտապում հարցը: Ուսումնասիրությանը ցուցաբերել ենք երկու մոտեցում՝ համակարգային և էվոլյուցիոն բնույթի վերլուծություններ, որոնք փոխադարձաբար լրացնում և հարստացնում են միմյանց:

¹ Крылова Н. А. Русские женщины в Африке. Проблемы адаптации. М., 1999, с. 84.

ՄՇԱԿՈՒՅԹՆԵՐԻ ՋԱՐԳԱՑՄԱՆ ԴԻՆԱՄԻԿԱ ԵՎ ԵՐԿԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

7. Ավետիսյան

Չամաշխարհային պատմության համայնապատկերը բաղկացած է բազմազան քաղաքակրթություններից: Դրանցից յուրաքանչյուրը՝ ծագումից մինչև վախճան անցնում է էվոլյուցիոն տարբեր փուլեր, որոնց էական մասերը հնարավոր է դիտարկել: Դրա հետ մեկտեղ քաղաքակրթությունները չեն հանդիսանում ինչ-որ բացարձակ մեկուսի երևույթներ, դրանք իրենց մեջ արտացոլում են պատմական զարգացման դինամիկան: Քաղաքակրթություններից յուրաքանչյուրն անկրկնելի է, ունի առանձնահատուկ ճակատագիր և միաժամանակ մարդկության համընդհանուր պատմա-մշակութային իրականության մեջ ունի իր ներդրումները: Մշակույթների երկխոսությունը ժամանակի և տարածության մեջ հենց իրենց կապերը, փոխհարաբերություններն ու փոխազդեցություններն են, որոնք պայմանավորում են մշակույթների դինամիկան:

Ցանկացած քաղաքակրթություն մինչ իր սեփական դեմքի, ինքնանույնականացման գծերի ձեռքբերումը, կրում է մեծ դժվարություններ՝ ընդունելով թե բնական գործոնների, թե օտարների (թշնամի հարևանների) մարտահրավերները: Այս կապակցությամբ Թոյնբին մի հետաքրքիր օրինակ է բերում այն մասին, թե ինչպես է բնական բացասական երևույթը դրական ազդեցություն ունենում հունական հասարակության ու մշակույթի վրա: Նա խոսում է Աթենքում հողերի չորացման երևույթի մասին: «Ինչ ձեռնարկեցին աթենացիները: Երբ Աթենքի արոտավայրերը չորացան, մարդիկ անասնապահությունից ու հողագործությունից անցան ձիթենու պլանտացիաների աճեցմանը: Այս ֆենոմենալ ծառը ոչ միայն կարող է քարերի վրա աճել, այլև՝ առատ բերք տալ: Սակայն միայն ձիթապտղի յուղով հնարավոր չէր ապրել, և աթենացիները սկսեցին փոխանակել յուղը սկյութական ցորենի հետ: Յուղը տեղափոխվում էր ծովով, իսկ դա իր հերթին նպաստեց ծովագնացության ու կավագործության զարգացմանը: Սկյութական շուկան ազդեց նաև աթենական արծաթի, քանկարժեք քարերի ու կավի հանքերի զարգացման վրա, քանի որ միջազգային առևտուրը պետք է ունենա դրամական տնտեսություն: Վերջապես այս ամենը միասին՝ արտահանում, արդյունաբերություն, առևտրական նավեր ու փող, կյանքի կոչեց ռազմական նավատորմին: Այսպիսով, հողերի չորացումը Աթենքում հատուցվեց ծովի տիրապետումով: Աթենացիները հարյուր անգամ

բազմապատկեցին կորցրածը»:¹ Բացասական բնական գործոնը առաջացրեց տվյալ իրավիճակից դուրս գալու դրական լուծում: Այսպիսի երևույթ կարող է լինել նաև օտարների կողմից քաղաքակրթությանը ազդեսիվ վերաբերմունքի դեպքում, որը ստիպում է անհետաձգելի քայլերի գնալ:

Միևնույն ժամանակ բնական և սոցիալական մարտահրավերները կարող են ճնշել տվյալ քաղաքակրթության ջանքերը, և այն դատապարտել մահվան: Այդպիսի քաղաքակրթություններից է Մայյաների քաղաքակրթությունը, որի վախճանը պայմանավորեց վայրենի ջունգլին, քրիստոնեությունը դարձավ մի շարք հեթանոսական և այլ քաղաքակրթությունների մահվան պատճառ և այլն:

Ամեն դեպքում անհրաժեշտ է հիշել մի կարևոր բան, որ սոցիալական ու բնական մարտահրավերների և նրանց պատասխան քայլերի կապը նույնական չէ պատճառահետևանքային կապի հետ, որը կա բնության մեջ: «Ի տարբերություն ինչ– որ պատճառի հետևանքի, եզրակացության պատասխանը նախասահմանված չէ, բոլոր դեպքերի համար միանշանակ չէ և այդ պատճառով ներքուստ անկանխատեսելի է»:² Այստեղ չհամաձայնվել թոյնբիի հետ դժվար է, քանի որ պատմության մեջ գործում են մարդիկ, որոնք օժտված են գիտակցությամբ ու ազատությամբ և տարբեր կերպ կարող են պատասխանել արտաքին ազդեցություններին: Այս պատճառով միևնույն մարտահրավերը կարող է առաջ բերել բազմաթիվ պատասխան ռեակցիաներ:

Չայտնի է, որ տվյալ քաղաքակրթության կայացման համար արժեքա–նպատակային կողմնորոշիչների փնտրտուքը բաժին է ընկնում վերնախավային շերտին: Նրանց կողմից են մշակվում այն արժեքային ու իմաստային հիմքերը, որոնք անհրաժեշտ են տվյալ մշակույթի ինքնատիպության համար: Բնական ու սոցիալական մարտահրավերներին պատասխանելիս՝ ստեղծագործ վերնախավը միաժամանակ պետք է անդրադառնա նաև դրանց նկատմամբ ժողովրդական զանգվածների հակազդեցություններին: Նրանց պահանջմունքների ու հետաքրքրությունների հաշվի չառնելը կարող է հանդիսանալ տվյալ քաղաքակրթության կործանման ներքին գործոն: Մեկ այլ վտանգ կարող է հանդիսանալ նաև այն, երբ ժողովուրդը առանց քննադատության, այլ կերպ ասած՝ ճարահատ հանդուրժողականությամբ ընդունում է այն ամենը, ինչն առաջարկվում է վերևից: Այդ դեպքում ժողովուրդը վերածվում է անդեմ ամբոխի: «Չանդուրժողականությունը պետք է լինի ոչ դատապարտված գոյության անճարակ պահվածք, այլ արժանա-

¹ Тойнби А. Дж., Постижение истории. М., 1991. с.127.

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 97:

պատիվ համակեցության շնորհ»:¹ Վերնախավային շերտերը ձևավորում են քաղաքակրթության սոցիալական մարմինը՝ ստիպելով ժամանակակիցներին գիտակցելու սեփական պատկանելությունը դրան: Վերնախավը, գիտակցելով տվյալ քաղաքակրթությունում մարտահրավերների առաջացրած խնդիրները, պետք է սևեռվի ոչ միայն արտաքին նմանակման, այլ նաև ներքին ինքնատիպության վրա: Տնտեսական, սոցիալական, միկրո և մակրոքաղաքական, հոգևոր խնդիրների լուծումը պահանջում է վերնախավային շերտերի ջանքերի միասնություն, քանի որ դրանք օրգանապես փոխկապված են: Մարդկանց հոգևոր ու կրոնական պատկերացումները քաղաքակրթության կայացման գործընթացում պետք է սինթեզվեն սոցիալ-քաղաքական մեխանիզմներում: Զինական քաղաքակրթության բազմադարյա պատմության մեջ այդպիսի օրինակ կարող է հանդիսանալ կոնֆուցիականությունը: Նրա կրոնա-էթիկական կանոնները դարձան քաղաքական փորձի հիմք, ընտանեկան ու աշխատանքային կայանքի կարգավորիչներ: Նույնիսկ արդի արդիականացման ու համաշխարհայնացման գործընթացների պայմաններում դրանք ունեն իրենց նախկին ուժն ու ազդեցությունը, ուղղորդում են մարդկանց վարքն ու գուրծունեությունը: Մեկ այլ օրինակ է միջնադարյան Եվրոպան, որտեղ աստվածաշնչյան հեղինակությամբ լեգիտիմացվում են ֆեոդալա-միապետական կարգերը: Վերնախավն իր առաջարկած արժեքները կարող է իրականացնել իշխանական լծակների և օրենսդրության միջոցներով, այդ իսկ պատճառով ինքնատիպ ու հզոր քաղաքակրթություն լինելու համար անհրաժեշտ է, որ հոգևոր, քաղաքական ու տնտեսական հարաբերությունները կրեն միմյանց կնիքները, գտնվեն անընդհատ երկխոսության մեջ: «Վերնախավային շերտերը պատասխանատու են քաղաքակրթության և նրա բնական ու սոցիալական շրջապատի հավասարակշռության համար, և հենց դրա համար նրանք դատապարտված են անընդհատ որոնումների, իսկ եթե դա տեղի չի ունենում, ապա կամ նրանց փոխարինելու են գալիս ուրիշները, կամ ողջ սոցիոմշակութային ամբողջը դատապարտված է դեգրադացիայի և պատմության բեմից հեռացման»:²

Լոկալ քաղաքակրթության կենսագործունեության համար որքան կարևոր է նրա ինքնատիպության պահպանումը, այնքան էլ կարևոր է տրանսֆորմացիոն գործընթացը: Ինչպես նշում է Է. Դարուսյունյանը «... հասարակական կյանքը և նրա կազմակերպման ձևերն ու

¹ Սողոմոնյան Գ. Ա., Սոցիոմշակութային իմպերատիվների բնույթը արդի քաղաքական շուկայում // Անցումային հասարակություն. Սոցիոմշակութային փոխակերպումներ, Երևան, 2002, էջ 41:

² Губман Б., Современная философия культуры. М., 2005, с. 495.

եղանակները մշտապես փոփոխվում ու փոխակերպվում են՝ ապահովելով համակարգի զարգացումն ու վերընթաց վերարտադրությունը»:¹

Քաղաքակրթության մի փուլից մյուսին անցումը պայմանավորված է միաժամանակ և՛ ինքնանույնականացման, և՛ փոխակերպման միտումներով: Փոփոխությունն ու նույնականացումը փոխլրացնում են միմյանց, քանի որ քաղաքակրթային ամբողջականության պահպանումը հենց թելադրում է նրա փոփոխման անհրաժեշտությունը: Այն խնդիրները, որոնք առաջ են գալիս տվյալ քաղաքակրթության մեջ, հանդես են գալիս որպես այդ քաղաքակրթության անցումային փուլերի հիմք: Իրենց անկրկնելիությամբ հանդերձ, քաղաքակրթությունները աններթափանցելի չեն, և հենց այդ պատճառով ստեղծագործ վերնախավն ի վիճակի է քաղաքակրթությունը ուղղորդել այնպիսի զարգացման ձևի, երբ այդ քաղաքակրթության ներկայացուցիչներն ի վիճակի կլինեն յուրացնել պատմության ընթացքում կուտակված սոցիոմշակութային կազմակերպվածության փորձը: Սա որոշ քաղաքակրթությունների թույլ է տալիս կատարել թռիչք իրենց զարգացման փուլային շղթայում՝ անցնելով մեկ քայլ առաջ:

Քաղաքակրթության ճգնաժամը պայմանավորված է ստեղծագործ վերնախավի կողմից նրանում առաջացած խնդիրների լուծման անկարողությամբ, այն վերնախավի, որը կորցրել է կապը զանգվածների հետ: Այս պարագայում արտաքին միջավայրի հետ առաջանում է անհավասարակշռություն, վերնախավն այլևս ի վիճակի չէ նոր դեղամիջոցներ առաջարկել, և քաղաքակրթությունն անկում է ապրում, մինչև իսկ կործանվում է: Այսպիսի վախճանն սակայն չի կարելի բնութագրել որպես ճակատագրային երևույթ, քանի որ այն կախված է ներքին և արտաքին պայմանների մի ամբողջ համակարգից, որոնք հնարավոր չէ կանխատեսել: Այսինքն՝ քաղաքակրթության համար ժամանակային որևէ սահմանափակում չկա՝ հնարավոր է քաղաքակրթության կյանքի տևողությունը լինի մեկ դար, հնարավոր է մի քանի հազարամյակ և ավելին: Չնայած հեռանալով պատմության բենահարթակից՝ քաղաքակրթությունն անհետ չի կորչում, այն դառնում է մարդկության պատմական փորձն ու ձեռքբերումը:

Պատմությունն իրենից ներկայացնում է տարբեր քաղաքակրթությունների միջև կապերի համընդհանրացում, փոխկապվածություն, և վերջին հաշվով այդ միտումը գերակայում է դեգրետեգրացիոն միտումների նկատմամբ: Սա հենց մշակույթների, քաղաքակրթությունների երկխոսությունն է. «Քաղաքակրթությունների երկխոսությունը, հենց

¹ Հարությունյան Է. Ա., Քաղաքակրթության սոցիալական ու մարդկային որակների համատեղման հիմնահարցը // Անցումային հասարակություն. Սոցիոմշակութային փոխակերպումներ, Երևան, 2002, էջ 53:

իրենց ինքնանույնականացման ձեռքբերումն է»:¹ Այս երկխոսությունը գնում է ոչ միայն սինխրոն, այլ նաև դիսխրոն մակարդակներում, ոչ միայն միաժամանակ գոյություն ունեցող, այլ նաև ժամանակի մեջ բաժանված քաղաքակրթությունների միջև: Վաղուց հեռացած քաղաքակրթությունը կարող է տալ այնպիսի հարցերի պատասխանները, որոնք գոյություն ունեն այսօր:

Օտար քաղաքակրթությունը հանդես է գալիս սեփական քաղաքակրթության ինքնաճանաչման և ինքնանույնականացման միջոց: Նայելով նրան՝ ստեղծագործ վերնախավը փնտրում է սեփական քաղաքակրթության կերպարը, գտնում է առաջացած խնդիրների լուծումներ, նույնիսկ այն դեպքում, երբ այդ օտար քաղաքակրթությունը վաղուց արդեն կործանվել է: Ժամանակով բաժանված քաղաքակրթությունների երկխոսությունը պատմության մեջ երբեք չի դադարում: Եվ երբ այդ երկխոսությունն ավելի քան ինտենսիվ է դառնում և փորձ է արվում վերականգնել այն, ինչը վաղուց կործանվել է, ապա այս դեպքում մենք գործ ունենք Վերածննդի (Ռենեսանսի) հետ: Շատ հաճախ Վերածննդի երևույթը նույնացվում է իտալական վերածննդի հետ, որը ճիշտ չէ: Ռենեսանսը՝ հնության վերածնունդը համաձայնությամբ երևույթ է: Համեմատելով իտալական գրող Գ. Վազարիի(1511–1574) և չինական մտածող Հան Յուի(768–824) վերածննդի մասին պատկերացումները՝ Ն. Ի. Կոնրադը գրում է. «Իր երկրում այդ դարաշրջանը Վազարին անվանեց «Rinascita», իսկ Հան Յունը «Ֆուգու» իր երկրում: «Ֆուգու» կազմված է երկու արմատից՝ «ֆու» նշանակում է «վերածնունդ» և «գու»՝ հնություն: Սրանց համադրությունը կարելի է հասկանալ կամ «վերադարձ հնություն» կամ «հնության վերադարձ», այսինքն դրա վերականգնում»:² Հին արժեքների, փիլիսոփայական համակարգերի, գեղարվեստա-էսթետիկական մոտեցումների վերածնունդը հատուկ է բոլոր մշակույթներին: Վերածնունդը տարբեր դարաշրջանների քաղաքակրթությունների երկխոսությունն է:

Քաղաքակրթական գործընթացներում միշտ գոյություն են ունեցել դեգրատեգրացիոն ու ինտեգրացիոն տենդենցներ: Վերջինս ավելի շատ է դրսևորվում անցյալի մեծ մշակույթների առաջ գալուց ի վեր՝ մ.թ.ա. 4–րդ հազարամյակում: Արդեն նրանց միջև ձևավորվում են սոցիալ մշակութային փոխհարաբերություններ, փոխանակումներ: Մ.թ.ա. 3–2–րդ հազարամյակներում ձևավորվում են արդեն քաղաքակրթությունների երեք հիմնական օջախները՝ եվրոաֆրոասիական, հնդկական և չինական, որոնք, հետագայում ընդլայնելով ազդեցության գոտիները, էլ ավելի շատ ժողովուրդներ ու քաղաքներ ընդգրկե-

¹ Губман Б., Современная философия культуры. М., 2005. с.496.

² Конрад Н. И., Запад и Восток. М., 1972, с.212.

ցին իրենց մեջ: Համաշխարհային պատմության պլանում ինչպիսի՞ գործոններ են խթանում ինտեգրացիոն գործընթացներին:

Մինչև Նոր շրջան, երբ համաշխարհային պատմության ակնհայտ լիդեր էր հանդիսանում արևմտյան քաղաքակրթությունը, հիմնական ինտեգրացիոն ուժեր էին կայսերական քաղաքական համակարգերը և համընդանուր կրոնա-աշխարհայացքային պատկերացումները: Նոր շրջանից սկսած, կապված բնագիտական- ռացիոնալիստական նվաճումների հետ, ինտեգրացիոն խթանիչ գործոն է դառնում գիտությունն ու տեխնիկան, սկսում է ուժ հավաքել արդիականացման գործընթացը, որի հաջողությունը պայմանավորված է նրանով, որ անընդհատ բարելավվում է մարդկանց կենցաղային հարմարավետությունը: Կայսերական համակարգերում ինտեգրացիոն գործընթացը իրականանում է գաղութային քաղաքականության միջոցով, քանի որ կայսրության տիրապետության տակ են գտնվում բազմաթիվ ժողովուրդներ, իրենց յուրահատուկ ազգային մշակույթներով, որոնք փոխհարաբերվում են տիրապետող կենտրոնական մշակույթի մեխանիզմներով: Այստեղ ինտեգրացիան իրականանում է վերևից՝ պարտադրությամբ, և բազմաթիվ դեպքերում փոքր մշակույթները ակդալիսով կործանվում են: Գ. Ֆեդոտովը գրում է. «Կայսրության պատճառով փոքր ու թույլ ժողովուրդների վախճանը սպանում է, հաճախ ընդմիջտ, այլ, երբեմն խոստումնալից և հավանաբար տիրապետող մշակույթից որակապես ավելի բարձր մակարդակում գտնվող, մշակույթների ծաղկման հնարավորությունը»:¹ Մինչև ժամանակ, սակայն, տիրապետող մշակույթը կրում է իր տիրապետության տակ գտնվող փոքր մշակույթների ազդեցությունը: Այս երևույթը կարելի է ներկայացնել որպես մշակութային երկխոսության յուրահատուկ ձև, որը պայմանականորեն կանվանենք կայսերական մեխանիզմ: Այս մեխանիզմը գործեց մինչև գաղութատիրական համակարգերի վախճանը (20-րդ դարի 50-ական թվականներ): Մշակութային բռնի ինտեգրացիան, կամ կայսերական մեխանիզմը ԽՍՀՄ-ում, փորձում էր օգտագործել նաև Ռուսաստանը: Թվում էր, թե առաջ է գալիս մի ինչ-որ համամարդկային մշակույթ՝ զերծ ազգային հավակնություններից: Բայց դա միայն թվում էր, քանի որ այն իրենից ներկայացնում էր փակ մշակույթ, իսկ փակ մշակույթը, ինչպես ցույց տվեց փորձը, վաղ թե ուշ դատապարտված է կործանման:

20-րդ դարի կեսերից ինտեգրացիոն մեխանիզմը կայսերականից անցնում է ազատականի, այսինքն՝ տվյալ քաղաքակրթությունն ինքն է որոշում այս կամ այն քաղաքակրթության հետ փոխհարաբերության մեջ մտնելը: Սա դեռևս բացարձակ ազատություն չէ, քանի որ

¹ Федотов Г. П., Судьба Империй. М., 1998, т. 2, с. 305.

այս հարաբերությունում ազատությունը մի քանի կամ գուցե միակ տարբերակի ընտրությունն է: Տնտեսական, քաղաքական, կրոնական, գիտատեխնիկական ինտեգրացիաները մարդկության միավորման փոխկապված կողմերն են: Ամեն դեպքում, այս ոլորտներում, թեկուզ պատրանքային, ինքնական ընտրությունը դարձավ 20-րդ դարի մշակութային երկխոսության պարտադիր մեխանիզմ: Եվրոմիությունը չի հավակնում դառնալ կայսերական մի ինչ-որ համակարգ, այն դարձել է միջմշակութային ազատ երկխոսության մի մեծ բեմահարթակ, որտեղ յուրաքանչյուր մշակույթ կարող նույնիսկ ստանալ ժողովրդավարական չափանիշներին համապատասխանող, գլխավոր դերակատարություն: Այսպիսի միություններ այսօր կազմավորվում են բոլոր մայրցամաքներում: Նույնիսկ հին՝ կայսերական համակարգերում գույություն ունեցող կապերը լիովին կարող են փոխակերպվել՝ իրենց գոյությունը շարունակելով նոր, ազատ կամքի հիմքով ստեղծված միություններում: Այդպիսի միավորում է Բրիտանական Չամագործակցությունը, որը առաջ եկավ կայսրության դեզինտեգրացիայի արդյունքում և հիմա հանդես է գալիս միջմշակութային երկխոսության միջոց: Նման երկխոսություն է տեղի ունենում ԽՍՀՄ նախկին երկրների միջև և այլն:

Ինտեգրացիոն միտումների ամրացման գործում մեծ դեր են ունեցել և ունեն կրոնաաշխարհայացքային փնտրտուքները՝ չնայած, որ դրանք ունեցել են նաև դեզինտեգրացիոն ազդեցություններ: Պատմության ընթացքի վրա հատկապես մեծ ազդեցություն են ունեցել համաշխարհային կրոնները՝ քրիստոնեությունը, մահմեդականությունը և բուդդիզմը: Մեծ դեր ունենալով առանձին քաղաքակրթությունների զարգացման մեջ՝ դրանք ծառայել են նաև միջմշակութային փոխհարաբերություններին՝ առաջ բերելով երկխոսություն: Չամաշխարհային կրոններին հատուկ է իրենց հիմքի վրա տարբեր մշակույթներ միավորելու միտումը: Մահմեդական քաղաքակրթությունը բազմաթիվ ժողովուրդների կապել է միմյանց հետ: Քրիստոնեությունն ու բուդդիզմը ստեղծել են միջքաղաքակրթային կազմակերպություններ:

Նոր շրջանից սկսած արևմուտքը դառնում է քաղաքակրթական գործընթացների արդիականացման կենտրոն: Արդիականացումն ուղղված է սոցիալական կարգավիճակի բարելավմանը՝ նորագույն տեխնոլոգիաների լայնորեն կիրառմամբ: Ինչպես նշում է Վ. Մեժուևը. «Արդիականացումը նախորդ հայտնի և գիտակցորեն պլանավորված արդյունքներին հասնելն ու յուրացնելն է»:¹ Արևմուտքում արդիականացումն իրականացվում է հենց արևմտյան մեխանիզմներով, այդ

¹ Межуев В.М., Ценности современности в контексте модернизации и глобализации // Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба учёных “Глобальный мир”. М., 2001, Вып. 10, с.6.

պատճառով էլ գործընթացները սահուն և կանխատեսելի բնույթ ունեն: Բայց երբ ոչ արևմտյան քաղաքակրթություններն են փորձում նույն մեխանիզմներով ու սոցիոմշակութային չափորոշիչներով իրագործել արդիականացման գործընթացները, առաջանում են լուրջ բարդություններ ու հակասություններ: Այդ իսկ պատճառով արդիականացման մեխանիզմները պետք է համապատասխանեցնել տվյալ քաղաքակրթության հետ:

Արդիականացման համար կարևոր նախապայման է մարդու իրավունքների ու ազատությունների ինստիտուտը, քանի որ մարդն առավել էֆեկտիվ կարող գործել միայն այն դեպքում, երբ ունի որոշակի իրավունքներ ու ազատություններ:

Մյուս նախապայմանը տվյալ երկրի բաց և ժողովրդավար լինելն է: Ամբողջատիրության պայմաններում արդիականացումն ուղղակի անհնար է, ինչը մենք տեսանք ԽՍՀՄ-ում:

Արդիականացման գործընթացը բերեց տեղեկատվական հասարակության, միասնական հաղորդակցական համակարգի առաջացմանը, որն իրար է մոտեցնում քաղաքակրթություններին: Մշակույթում ժամանակակից հետմոդեռնիստական իրավիճակը գիտատեխնիկական հեղափոխության ընթացքում ողջ տեղի ունեցածի հետևանք է: Ծագելով 20-րդ դարի երկրորդ կեսին՝ այն հնարավոր է դարձնում օտար մշակույթների ձեռքբերումների յուրացումը: Հետմոդեռնիզմում բոլոր մշակույթներն իրավահավասար են, այստեղ ժխտվում է ամեն տեսակ բևեռացում և առաջնային պլան է մղվում մշակույթների ազատ երկխոսությունն ու ինտեգրացիան: Հետմոդեռնիզմն ընդունում է փիլիսոփայական մշակույթների անկրկնելիությունն ու բազմակերպությունը, ընդունում է հերմենևտիկական մոտեցումը, որը ենթադրում է թե՛ անհատական, և թե՛ մշակութային մակարդակում հրաժարում որևէ մշակույթի բացարձակացումից: Այն առաջարկում է մշակել «յուրայինին» և «օտարին» հասկանալու համընդհանուր չափանիշներ:¹

Ժամանակակից աշխարհում, որը բնորոշվում է գլոբալացմամբ, միջմշակութային փոխհարաբերությունները ինտենսիվ բնույթ են կրում: Ժամանակակից տեխնոլոգիաները թույլ են տալիս երկխոսության մեջ մտնելու մեծ տարածությամբ բաժանված մշակույթներին: Տեղի են ունենում մշակութային ինտեգրացիաներ ու բախումներ: Սակայն ինչպես նշում է Ն. Բորը. « ... մարդկային տարբեր մշակույթները ոչ թե բացառում, այլ լրացնում են մեկը մյուսին»:²

¹ Ст'ю Ильин И. П., Постмодернизм от истоков до конца столетия; эволюция научного мифа. М., 1998, с. 103-105.

² Бор Н., Избранные научные труды. М., 1971, т. 2, с. 287:

Այսօր մարդկությունը կանգնել է մի շարք գլոբալ հիմնախնդիրների առաջ: Դրանցից են դեմոգրաֆիական, բնապահպանական և պետությունների սպառազինության հետ կապված հիմնախնդիրները: Այս խնդիրներն արդյունավետ լուծումներ կարող են ստանալ միայն մշակույթների երկխոսության պայմաններում, ընդ որում երկխոսություն թե անցյալում մնացած, թե ժամանակակից մշակույթների հետ, քանի որ այդ փոխհարաբերության արդյունքում ծնվում են համընդհանուր մշանակություն ունեցող արժեքներ:

ԻՂԵԱՆ, ԻՂԵԱԼԸ ԵՎ ԻՂԵԱԼԱԿԱՆԸ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔՈՒՄ

Ս. Հակոբյան

Անսահման հարուստ է մարդկային գիտակցությունը իր սուբյեկտիվ դրսևորումներով, տարրերի և բազմաձևության մեջ: Կառուցվածքային այդ համակարգում իրենց իմացաբանական և արժեքային-ինաստասիրական ինքնուրույն տեղն ունեն *իղեան, իղեալը և իղեալականը*:

Իղեան / հուն. Ide'a - բառացի՝ «այն, ինչ երևում է», պատկեր/փիլիսոփայական հասկացություն է, որը նշանակում է «իմաստ», «գաղափար», «էություն», «նշանակություն» և սերտորեն կապված է «Իղեալականը» և «Մատերիականը» փիլիսոփայական հասկացությունների հետ:

«Իղեա» կատեգորիան փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ բազմիմաստ է գործոծվել: Այն *զգայական պատկեր* է, որպես գիտակցության մեջ զգայական իրերի արտացոլում: Իղեան *«իմաստ» կամ էություն է*, որպես զգայական սուբյեկտիվ տպավորություն և մտապատկեր կամ աշխարհը ծնող *ստեղծագործական սկզբնապատճառ*: Օբյեկտիվ-իղեալիստական համակարգերում իղեան համարվում է բոլոր իրերի *օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող էություն* / Պլատոն, Հեգել/, որպես դրանց իմաստ և արարիչ /դեմիուրգ/: Մատերիականի և իղեալականի հարաբերակցության շրջանակներում իղեան մատերիականի արտացոլում է, որը, սակայն, օժտված է մատերիական աշխարհի և դրա զարգացման վրա հակադարձ ազդեցության և այն վերափոխելու հզոր ուժով:

Իղեան միաժամանակ ճանաչողական ձևերից մեկն է, որի իմաստն այն է, որ իղեաի մեջ ձևակերպվում են երևույթների էությունը և օրենքները բացատրող ընդհանրացված տեսական սկզբունքներ: Վերջապես, իղեան ոչ միայն պարզապես միտք, գաղափար կամ դատողություն է, այլև մարդկային ստեղծագործական գործունեության մեջ նորի մտահղացում է, նոր միտք կամ գաղափար է, մի այնպիսի սկզբունք է, որը ծագում է մարդկամց պրակտիկ-ճանաչողական գործունեության փակուղային իրադրությունների ժամանակ, որպես ստեղծագործական ինտուիցիայի պոթենցիալ արդյունք, որպես նոր մոտեցում և նոր մեթոդաբանություն: Այս հայեցակետից, նոր իղեաները անընդհատ ծնվում են գիտական-ստեղծագործական գործունեության ժամանակ:

Իդեան փիլիսոփայական բանականացված-տեսական համակարգերում վերացարկված համընդհանուր հասկացությունն է: Իբրև փիլիսոփայական կատեգորիա, առաջին անգամ համապարփակ մշակվել է Պլատոնի փիլիսոփայության մեջ: «Իդեանների մասին» նրա ուսմունքի մեջ տիեզերքը իրենից ներկայացնում է երեք աշխարհների միասնական ամբողջ, որտեղ իդեանների աշխարհը յուրահատուկ օբյեկտիվ աշխարհ է: Իդեանների աշխարհի կառուցվածքին, նրա համոզմամբ, համապատասխանում է զգայական աշխարհի իրերի ընդհանուր կառուցվածքը, որպես դեմիուրգի կողմից արարչագործված անցողիկ կոնկրետ իրերի կառուցվածք: Պլատոնի տեսանկյունից բնության և կենդանական աշխարհի բոլոր սեռերն ու գոյության տեսակները, համընդհանուր ձևերն ու դասերը ունեն իրենց իդեական նախակերպարներն ու տիպարները, որոնց կառուցվածքն ու կանոնները իրականացվում և պահպանվում են զգայական աշխարհի իրերի և արարածների մեջ:

Պլատոնյան իդեանների ուսմունքի մեջ իդեան հանդես է գալիս որպես համընդհանրություն և ամենողջականություն: Պլատոնագետները նկատել են, որ Պլատոնը զարմացել է այն հրաշքի առիթով, որ ջուրը եռում և սառչում է, իսկ նրա իդեան անփոփոխ և ամբողջական է: Այստեղից նա եզրակացրել է, որ իդեաները օժտված են հավերժական անփոփոխ էությամբ, ճշմարիտ գոյությամբ և հավերժությամբ: Եթե կոնկրետ զգայական իրերը անցողիկ են, ծնվում և մահանում են, ապա դրանց իդեաները որպես ձև, կառուցվածք և նմուշ, շարունակում են գոյություն ունենալ:

Պլատոնյան իդեանների կարևորագույն հատկանիշներից մեկը կատարելությունն է: Այդ կատարելությունը իդեալ է, նմուշ և տիպար է: Այն իր կառուցվածքային առումով և բովանդակությամբ գոյություն ունի ինքնին և ինքնաբավ է: Այն իրեն չի սպառում կոնկրետ իրերի մեջ: Պլատոնյան համընդհանուր Բարիքի և գեղեցիկի իդեաները բացարձակ և կատարյալ լիդեաներ են: Դրանք երբևէ չեն ոչնչանում և չեն կարող սպառվել կոնկրետ իրերի մեջ առարկայանալիս: Զգայական անցողիկ աշխարհի իրերից յուրաքանչյուրը դրանց իդեանների դրսևորման կոնկրետ, եզակի ձևեր են: Ըստ Պլատոնի, կոնկրետ իրերի գեղեցկությունները ծնվում և մահանում են, առաջանում և ոչնչանում են, իսկ գեղեցկության իդեան բացարձակ է ու անմահ: Անդրադառնալով Բարիքի իդեաին, Պլատոնը գրում է, որ ամբողջ իդեանների բազմությունը իրենից ներկայացնում է մի կուռ , միասնական ամբողջություն, որի մեջ կենտրոնական, գերագույն իդեան Բարիքի իդեան է: Բարիքի իդեան, նրա համոզմամբ, բոլոր իդեանների իդեան է և իրենից ներկայացնում է կատարելության ներդաշնակության, գեղեցկության, առաքինության և ճշմարտության անսպառ աղնյուրը: Բարիքը մյուս բոլոր իդեանների

քվինտեսենցիան է և պատահական չէ, որ ձգտումը բարիքին յուրաքանչյուր մարդու գերագույն նպատակն է, որպես նրա երջանկության առիավատչյալ:

Իդեալը /հուն. Ide'a.- նմուշ, նորմա, իդեալական պատկեր-կերպար/ մարդկային գործունեության արդյունքի ու վարքի կատարելության այն սահմանն է, որին ձգտում է մարդը՝ երջանիկ և իմաստալից ապրելու համար: Մարդու նպատակադիր գործունեությունը անհրաժեշտաբար ենթադրում է մի իդեալ, գալիքի ստեղծման մի կատարյալ, իդեալական նպատակ, որի իրականացումը մարդկության երազանքն է:

Իդեալը օժտված է հասարակական նշանակությամբ և դրսևորվում է հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում և վերաբերում է կենսագործունեության բոլոր բնագավառներին: Մարդիկ հենց այնպես, պատահական ու անմիտ չեն վարվում: Մարդկանց առջև դրված նպատակները պետք է լինեն հիմնավորված, լավագույնը, լինեն կատարյալ, որոնց իրականացումը պետք է ապահովի ազատ, մարդավայել ապրելու բոլոր միջոցներն ու պայմանները:

Մարդկային գործունեության գլխավոր առանձնահատկությունն այն է, որ այդ գործունեությունը տեղի է ունենում որևէ նպատակ-իդեալին համապատասխան և դրա թելադրանքով, որի արդյունքում մարդն ու հասարակական կյանքը անընդհատ կատարելագործվում են: Այս հայեցակետից, մարդկությունը մեկ նպատակ ունի՝ հասնել մարդկանց ու մարդկային ցեղի կատարելության: Բայց կատարյալ մարդու և կատարյալ հասարակության իդեալի իրականացումը կապված է հասարակական հարաբերությունների, սոցիալ-քաղաքական կյանքի, պետական կառուցվածքի... և, վերջապես, քաղաքացիական ազատ հասարակության կառուցման իդեալների իրականացման հետ: Նման մոտեցմամբ, իդեալը և՛ գաղափար է, և՛ գիտելիք, և՛ միտք է, և՛ դատողություն ու տեսություն է, և՛ հրամայական ու թելադրանք, որոնց մեջ մարդիկ ամրակայում են ոչ թե իրենց առօրյա-ողջախոհական նպատակները, այլ իրենց համամարդկային իդեալ-երազանքները՝ ստեղծելու հասարակական կատարյալ հարաբերություններ, կատարյալ հասարակարգ, կատարյալ, արդար տնտեսություն ու պետություն...և այսպես շարունակ: Իդեալը հոգևոր մի կառույց է, որտեղ կիզակետվում են մարդկության լավագույն ցանկություններն ու երազանքները՝ լավագույն, կատարյալ ապագա կառուցելու համար: «Ապրեք երեխեք, բայց մեզ պես չապրեք»:

Իդեալի և իրականության հարաբերությունը հակասական է: Իդեալը կատարյալ իրականության նմուշ, նորմա և իդեալական կերպար է: Մարդկանց նպատակադիր, իմաստալից գործունեությունը ուղղված է այդ հակասության հաղթահարմանը: Դրանց հակասակա-

նության հաղթահարման ու գործունեության միջոցով դրանց համապատասխանեցման հիմնախնդիրները առաջին անգամ դրել և ինքնատիպ լուծել է Պլատոնը: Սակայն այդ հարցերի փիլիսոփայական տեսությունները ամբողջական տեսքով մշակվել են գերմանական դասական փիլիսոփայության մեջ: Ֆիխտեն ստեղծում է իր գիտաբանությունը, որի լեյտմոտիվը գործունեության մեջ սուբյեկտի ակտիվությունն է իր իմացաբանական կարողությունների և գիտելիքների հիմքի վրա: Կանտը դրանք ներկայացրել է իդեալի և իրականության անտիճումիաների, պարտքի ու հակումների, կատեգորիկ իմպերատիվի /հրամայական/ և բանական հասարակության իդեալների տեսությունների ձևով և որոնել է այդ հակասությունների հաղթահարման, իդեալի և իրականության համապատասխանեցման ուղիները: Բայց նա ի վերջո հանգել է դրանց լուծման անհնարինության գաղափարին: Չեզելը տեսել է այն փակուղին, որին դեմ է առել Կանտը և փորձել է այդ հակասությունները լուծել հասկացությունների դիալեկտիկական հակասությունների հաղթահարման ճանապարհով: Հասկացությունները իրենց դիալեկտիկական շարժման ընթացքում բացասվելով ու վերառվելով մեկը մյուսի կողմից և մեկը մյուսի մեջ վերամիավորվում և ամփոփվում են բացարձակ իդեալի մեջ, իդեա, որը մարդկության իդեալների գազաթնակետն է ու ավարտը: Պատմականության մեթոդը Չեզելին հնարավորություն է տվել մարդկային իդեալների զարգացումը ներկայացնել որպես հասկացությունների դիալեկտիկական զարգացման համակարգ, որպես գիտելիքի, բնականաբար, իդեա-իդեալի զարգացման «այբ-ֆե» /«ալֆա-օմեգա»/: Բացարձակ իդեա-իդեալի և իրականության համապատասխանություն երբևէ հնարավոր չէ, այլապես իրականությունը ևս կհասներ իր վերջակետին:

4. Մարքսը Չեզելի այս ուսմունքից եզրակացրել է, որ Չեզելի իդեա-իդեալը և մեթոդը դիալեկտիկական են, իսկ համակարգը՝ ավարտուն, վերջնակետային: Բացարձակ իդեա-իդեալը իր ավարտուն դրսևորումն է գտնում բացարձակ իրավունքի և պետական բացարձակ կառուցվածքի մեջ: Այնինչ, իդեան և իդեալը և ընդհանրապես մարդկային իմացությունը ևս զարգացման անվերջական պրոցեսներ են և չեն կարող բացարձակ, վերջնական լինել: Յուրաքանչյուր դարաշրջանում մարդիկ ապրում են որոշակի իդեալներով ու նպատակներով, որոնք, սակայն, սահմանափակված են այդ դարաշրջանի սահմանափակություններով և անցողիկ են: Առաջադեմ մարդկությունը մշակում է նոր իդեալներ /քրիստոնեություն, ուտոպիական սոցիալիզմ, վերածնունդ, լուսավորություն, ազատականություն, կոմունիզմ, ժողովրդավարություն, քաղաքացիական հասարակություն/, որոնց միջոցով փորձում է մարդկային գործունեությունը նպատակամղել լավագույն, իդեալական հասարակության կառուցմանը:

Վերջին հաշվով, իդեալը որպես ապագայի անհրաժեշտության
նմուշ և իդեալական կերպար, գտնվում է անընդհատ զարգացման ու
կատարելագործման գործընթացներում: Պարադոքսալ է հնչում,
բայց իդեալը ևս ձգտում է կատարելության, այն է՝ իդեալական ի-
դեալի:

Մենք արդեն նշեցինք, որ իդեալը դրսևորվում է հասարակա-
կան կյանքի բոլոր բնագավառներում, որոնց մեջ ապրում են մարդիկ և
երագում կառուցել կատարյալ հասարակություն և կատարյալ ընտա-
նիք, ունենալ կատարյալ ընկեր ու բարեկամ, դպրոց ու համալսարան:
Եվ եթե նկատի ունենանք, որ այդ բոլորի կատարելությունը հետապն-
դում է մեկ նպատակ, այսինքն՝ կատարյալ մարդու կերտման նպատա-
կը, որպես աշխարհի ու տեգերքի կատարելության քվինտեսենցիա, ա-
պա հասարակական բոլոր իդեալները պետք է պտտվեն մարդկային
բարոյական և գեղագիտական իդեալների շուրջը, քանզի բոլոր կարգի
մարդկային իդեալների հիմքում ընկած են բարու և գեղեցիկի իդեալ-
ները, որոնց կանդրադառնանք հասարակական գիտակցության ձևերի
ներկայացման ժամանակ:

Իդեալականը անհատական ու հասարակական գիտակցու-
թյան կարևորագույն հատկանիշներից է: Այն իր արմատներով կապված
է իդեալի և իդեալի հետ /այստեղից էլ «Իդեալիզմ»-ը/, բայց նույնական
չէ սուբյեկտիվ ռեալության և այն ամենի հետ, ինչով օժտված է գի-
տակցությունը:

Իդեալականը գիտակցության այն բաղադրիչն է, որը կապված
է անհատի ստեղծագործական գործունեության հետ: Այն իր էությամբ
օբյեկտիվ ռեալության սուբյեկտիվ պատկերն է, բայց այնպիսի ռեա-
լության, որը պետք է ստեղծվի մարդկային գործունեության միջոցով:
Այսինքն, իդեալականը մի պատկեր-կերպար և նախագծային սուբյեկ-
տիվ կերպարանք է, որը *ենթակա է իրականացման, այն է՝ առարկա-
յացման կամ հոգևոր օբյեկտիվացման*: Իդեալականի մեջ նյութական-
մատերիական ոչինչ չկա այն առարկայից, որը ենթակա է ստեղծման:
Ենթադրենք, նախագծվում է որևէ մեքենայի նմուշ կամ ստեղծվում է
այդ նորի մոդելը: Դա ստեղծվելիք ինքնաթիռի իդեալական ձևն է
միայն և ոչ մի կապ չունի ստեղծվելիք մեքենաների հետ: Այն գիտակ-
ցության մեջ է, նրա կենսագործունեության մեջ է: Իրականում գոյութ-
յուն չունենալով, իդեալականը մոդելավորվում է մարդկանց շահերին,
նպատակներին ու պահանջմունքներին համապատասխան և ենթակա
է իրականացման:

Ուրեմն, իդեալականը մարդկային հոգևոր գործունեության ձև
է և գոյություն ունի այդ գործունեության մեջ, այլ ոչ թե նրա արդյունքի:
Այն զգայությունների մեջ եղած ձևերից վերացարկված-իդեալակա-
նացված և կատարելության բնույթ ունեցող նմուշ-կերպարանք է և երբ

ստեղծվում է, ապա *իդեալականը մեռնում է*: Եթե մարդիկ որևէ բանի պահանջները չունեն, ապա դրա իդեալականը ունենալ չեն կարող: Կուշտ մարդու համար հացի իդեալ , առավել ևս նրա իդեալականած կերպար և մոդել գոյություն չունի:

Իդեալականը որպես մարդու իմացական կարողության ամենասակտիվ բաղադրիչ, ըստ էության, կառուցողական է: Այն սոսկ առկա կեցության և գոյություն ունեցող իրերի արտացոլում չէ: Ընդհակառակը, իդեալականը դրանց «քննադատորեն» է մոտենում: Հոգևոր-իմացական գործունեության մեջ ստեղծվելով, իդեալականը թափանցում է գոյություն ունեցող իրերի տրամաբանության ու դրանց զարգացման ընթացքի մեջ և տեսնում է այդ իրերի ընդունակությունները դառնալու ավելի զարգացած ու կատարելագործված: Իդեալականը միայն վերափոխիչ, ստեղծագործ ու նորարար գիտակցություն է: Կանտի մոտ այն ինչ-որ նպատակ և անհրաժեշտություն է, որը դրվում է մարդու կողմից իրականացվելու համար: Հեգելի տեսանկյունից, նյութական և հոգևոր աշխարհները պետք է համապատասխանեն իդեալին, հակառակ դեպքում դրանք դատապարտված են կործանման: Կ. Մարքսի տեսանկյունից, իդեալականը այլ բան չէ, քան մարդու գլխում տեղափոխված և վերափոխված նյութականը: Այսինքն՝ իդեալականը մարդու ուղեղից դուրս գոյություն չունի և գոյություն ունենալ չի կարող ոչ իրերի մեջ և ոչ էլ օբյեկտիվացված հոգևոր ռեալությունների մեջ: Մահանալով գործունեության մեջ, իդեալականը փոխակերպվում է մատերիականի: Իսկ ինչպե՞ս է նյութականը վերափոխվում և տեղավորվում մարդու գիտակցության մեջ և վերածվում իդեալականի: Կ, Մարքսի մոտ անմիջական պատասխանը բացակայում է, բայց առկա են մի քանի հոյակապ մտքեր. «Ամենավատ ճարտարապետը ամենալավ մեղվից տարբերվում է նրանով, որ մինչև մեղրամոմից մեղվաբջիջ կառուցելը, նա արդեն այն կառուցել է իր գլխում: Աշխատանքի վերջում ստացվում է մի արդյունք, որը արդեն այդ պրոցեսից առաջ կար մարդու պատկերացումների մեջ, այսինքն՝ իդեալականորեն»: «Եթե արտադրությունը.-գրել է նա.- առարկան ներկայացնում է իր արտաքին ձևի մեջ, ճիշտ նույն ձևով էլ սպառումը ենթադրում է արտադրության առարկան իդեալականորեն, որպես ներքին կերպար, որպես պահանջներ, որպես դրդիչ և որպես նպատակ»:

Իդեալականը մարդու գիտակցության այն հատկությունն է, որի շնորհիվ մտածողության մեջ ստեղծվում են մտածական պատկերներ, նմուշներ և մոդելներ, որոնք պետք է գործունեության միջոցով իրականացվեն: Իդեալականը մարդու համար ցանկալի ապագայի ամբողջական պատկերն է, որին մարդիկ ձգտում են որպես իդեալական կատարյալ ինչ-որ բան:

Մարդիկ իդեալներով են ապրում: Ասել է, թե մարդիկ ապրում են նպատակներով պլաններով և մտահղացումներով: Առօրյա կյանքում մարդիկ կենսագործում են ողջախոհության և առողջ դատողականության իդեալներով, որտեղ սուբյեկտիվ պատկերի և առարկայական իրերի կապը իռացիոնալ-զգայական է: Այս հանգամանքը, սոցիալ-հոգեբանական տեսությունների մեջ դիտարկվում է որպես իդեալականի նյութական կեցություն: Սակայն, իդեալականի գոյությունը գլխուղեղի նյարդա-ուղեղային կտրվածքի դաշտային ձևով, դեռևս իդեալականը չէ, այլ նրա արտահայտման նյութական ձևն է մարդու մարմնում: Իդեալականը հարաբերակցվում է ոչ թե դրա, այլ մարդու հասարակական գործունեության ստացվելիք արդյունքի հետ: Գիտակցության հարուստ բովանդակությունից առանձնացվում են զգայական սուբյեկտիվ պատկերները և հասարակական կերպարները, որոնցից պետք է ստեղծվի արդյունքը, իդեալականը իրականանա իրերի ու հոգևոր ռեալությունների ձևով: Այս տեսանկյունից, իդեալական կարող է լինել ամեն ինչ՝ և՛ իրը, և՛ հասարակարգն ու պետական կառուցվածքը, և՛ առաքինությունն ու մարդու վարքը, այն ամենը, ինչ սուբյեկտի կողմից նախագծվում է ըստ պահանջմունքի, նպատակի և ենթակա է իրականացման: Այստեղից էլ իդեալականը նախագծային հոգևոր կառույց և էություն է, որը վերաբերում է նպակադրվածությանը, որը անհրաժեշտաբար պետք է ունենա անհատական և հասարակական նշանակելիություն և իմաստ: Ընդ որում, առանց ստեղծագործական գործունեության անհրաժեշտության, իդեալականը կհավասարեցվի գիտակցության կողմից իրականության պասիվ արտացոլման մյուս ձևերին և, որպես այդպիսին, գոյություն ունենալ չի կարող: Եվ եթե փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ մեր աչքի առջև բացվում է փիլիսոփայական երկու հիմնարար ուղղությունների՝ *մատերիալիզմի և իդեալիզմի* դիրքերից փիլիսոփայական հիմնախնդիրների հետազոտումն ու իմաստասիրումը, ապա դրա մեջ չպետք է տեսնել «թշնամական» հակադրություններ և պաթետիկ մոտեցմամբ որոշել, թե որն է ճշմարիտ, որը սխալ:

Փիլիսոփայական մտքի զարգացման փակուղիները և դրանց ողբերգական դասերը հերքում են նման գնահատումները: Իդեալիզմը փիլիսոփայական աշխարհայացք և մեթոդաբանություն է և ոչ թե այն փաստի ֆիքսումը, որ գիտակցությունը կեցության արտացոլում է, հետևանար, նրանից ածանցյալ է: «Մատերիականի և իդեալականի» հարաբերակցության նույնացումը «Առաջնային-երկրորդային» հարաբերակցությանը փիլիսոփայական կարճատեսություն է: Դրանց հարաբերակցությունը պետք է համադրել «մարդ- աշխարհ» հարաբերություններին, մատերիականը որպես «Բնություն» հասկացության, իսկ «Իդեալականը» որպես իդեա-գիտակցություն, ոգի: Մատերիալիզմը

այլ բան չի նշանակում, քան բնության առաջնակարգությունը մարդու և ոգու նկատմամբ: Իսկ իդեալականը որպես իդեալիզմ, *երկակի բնույթ և էություն ունի, երկբևեռ է: Երկրորդային է*, երբ դրսևորվում է որպես մատերիականի արտացոլում, որպես գաղափար ու գիտելիք, *առաջնային է*, երբ նպատակաուղղված է գործունեության միջոցով նոր, դեռևս գոյություն չունեցող օբյեկտների և մատերիական կազմավորումների ստեղծման գործին: Կարելի է հավաստել, որ խոսքը վերաբերում է «առաջին» և «երկրորդ, արհեստական» բնություններին, այն է կուսական բնությանը և մարդու ստեղծագործական գործունեության արդյունք հանդիսացող մշակութային աշխարհին: «Առաջին» բնությունը, իրոք, առաջնային է նրա ծնունդ ը հանդիսացող մարդու, բնականաբար, նրա հոգևոր ողջ աշխարհի համար: Բայցև այդ հոգևոր աշխարհը «առաջնային» է և օժտված է կուսական բնության վերակառուցման, վերափոխման և հարստացման հզոր ունակություններով և ուժերով: Մարդկային գիտակցության այդ կրողն ու բաղադրիչը իդեալականն է, որը ունակ է ստեղծելու իրականության նոր կերպարներ ու նոդելներ և դրանց միջոցով «ստիպել» մարդուն իր պրակտիկ-արտադրական ու հոգևոր գործունեությամբ իրականացնելու դրանք: Մարդու իմացական կարողությունները ընդունակ են ստեղծելու ոչ միայն գոյություն ունեցող աշխարհի և նրա իրերի մտացական-գիտակցական պատկերները, գիտելիքները, գաղափարներն ու իդեալները, այլև իդեալականը, որպես գոյություն չունեցող օբյեկտիվ ռեալության և նրա առարկաների կերպարներն ու նմուշները, որոնք իրենց իդեալական ձևերից մատերիականի կարող են վերածվել միայն գործունեության մեջ և գործունեության միջոցով:

Իդեալականը, այսպիսով, մարդկային գիտակցության և ոգու այն առանձնահատուկ հատկությունն է, որը առաջնային է, իշխում է գործունեության վրա, կազմավորում է նպատակներ ու պահանջմունքներ և մարդկային գործունեությունը նպատակամղում դրանց պրակտիկ իրականացմանը և մահանանում այդ գործունեության արդյունքի մեջ: Ասկայն մահանալով, իդեալականը նորից է հարություն առնում նոր բովանդակությամբ՝ մարդկային գիտակցության մեջ ձևավորվում որպես նոր կազմավորում, նոր իդեալ-նախագիծ՝ վերածվելով ստեղծագործական գործունեության նոր արարիչի: Իդեալականը նաև արժեքային է, որովհետև այն փոխակերպվում է ոչ միայն իրերի և իրադարձությունների, այլև սոցիոմշակութային արժեքների:

Իդեալականի բարձրագույն ձևերից /բարոյական, գեղագիտական, արժեքային, իմացաբանական և փիլիսոփայական/ ամենաիդեալականը փիլիսոփայականն է: Փիլիսոփայական մշակույթը աշխարհը ճանաչում և իմաստասիրում է իդեալականության համընդհանուր բարձունքից՝ փիլիսոփայական ճշմարտություններին համապա-

տասխան: Այդպիսի բովանդակություն ունեն Սոկրատես-պլատոնյան և Կանտ-հեգելյան և ընդհանրապես փիլիսոփայության բարոյագիտական և գեղագիտական հանրընդհանուր հասկացությունների բովանդակությունները, ընդհանրապես փիլիսոփայական բոլոր իդեալները:

Մարդու սուբյեկտիվ գործունեությունը մշակում է երկու կարգի իդեալականություն՝ անհատական և հասարակական՝ իրենց իմացաբանական և արժեքային բովանդակությամբ, գործնական և տեսական մակարդակներով: Այս հայեցակետից, մարդու անհատական և հասարակական կոնկրետ գործունեությունը ի վերջո իդեալի և իդեալականի իրականացման կոնկրետ գործընթաց է:

Իդեալականը բովանդակում է կատարյալը, ներդաշնակն ու բացարձակը, հանդես է գալիս որպես դրանց անխզելի միասնություն: Այսպիսի ընթերցմամբ իդեալականը մի իդեալ է, որին ձգտում է մարդը, բայց երբեք չի հասնում դրան:

Իդեալը և իդեալականը իմացական-արժեքային էություններ են, այսինքն՝ մարդկային մտածողության կողմից դեռևս գոյություն չունեցող օբյեկտների իդեալականացում են, մտովի նախագծվող, բայց դեռևս չիրականացված օբյեկտներ են: Որպես գիտական իմացության մեթոդ ու եղանակ, իդեալականացման գործընթացները նույնական են գիտական հասկացությունների կառուցման վերացարկման տրամաբանական գործընթացներին, սակայն մի արմատական տարբերությամբ: Հասկացությունների օբյեկտները ռեալ գոյություն ունեցող օբյեկտներ են, որոնց մասին իմացության պրոցեսում վերացարկման միջոցով ձևավորվող գիտելիքները, մտքերն ու դատողությունները չեն կարող ավելին պարունակել, քան այդ օբյեկտների հատկություններն ու հարաբերություններն են: Հասկացությունները անհամեմատ ավելի աղքատ են, քան իրերը: Հասկացությունները զերծ են սուբյեկտիվությունից և իդեալականացումից:¹ Ընդհակառակը, իդեալը և իդեալականը ոչ թե սոսկ մտովի նախագծվում են իրենց հիմքում բացարձակապես չունենալով ոչինչ, այլ իդեալականացվում են բնության նմանակաությամբ և մարդկային գործունեությամբ արդեն ստեղծված այն օբ-

¹ Այս պարագայում պետք է տարբերակել իդեալականացումը, որպես հասկացությունների կազմավորման վերացարկման /աբստրահման/ տեսակ, իդեալի և իդեալականի իդեալականացումի: Առաջին դեպքում իդեալականացումը վերացարկված օբյեկտի մտակառույց, որոնք սկզբունքորեն անհնարին է իրականացնել պրակտիկայում, բայց միջոց են կառուցելու ռեալ պրոցեսների վերացարկված սխեմաներ ու նախագծեր: Երկրորդ դեպքում, խոսքը վերաբերում է իրականության մեջ իրենց նախատիպերը ունեցող, բայց ըստ էության, սկզբունքորեն նոր օբյեկտների իդեալականացմանը, սահմանային կատարելության մակարդակների մոլուշների մտակառուցումներին, որոնք ենթակա են իրականացման կամ օբյեկտիվացման գործունեության միջոցով:

յեկտները /թռչուն-ինքնաթիռ/, որոնք այլևս չեն բավարարում մարդկային պահանջմունքներին, անկատար են դարձել: Իդեալականացվում է ինքնաթիռը, այլ ոչ թե թռչունն ու թռիչքը: Անկատար ինքնաթիռը հանդես կգա որպես կատարյալ ինքնաթիռի նախատիպ: Իդեալականը տվյալ դեպքում պետք է պահպանի իր նախատիպի կամ նախանմուշի էությունը, դերն ու նշանակությունը: Իդեալական ստեղծվելիք ինքնաթիռը պետք է ինքնաթիռ լինի, բայց այնպիսին, ինչպիսին ամենակատարյալն է, որը դեռևս գոյություն չունի: Իդեալականացման իմացական պրոցեսը զուտ մտքի զտագույն մտացածին ստեղծագործություն է: Այն իմացության պրոցեսի երկարատև ստեղծագործական զարգացման արդյունք է, որի ընթացքում տեղի է ունենում նոր օբյեկտների նախագծման և իդեալականացման անընդհատ հերթափոխում: Իդեալականացման պրոցեսում ճանաչողությունը, նախ վերացնում է նախատիպի բոլոր կարգի թերությունները, կատարելագործում էականները՝ հաշվի առնելով իդեալականության բոլոր պահանջները, բայցև միաժամանակ նախագծում է այնպիսի հատկություններ, որոնք անհրաժեշտ են ստեղծվելիք օբյեկտի բացարձակ կատարելության, իդեալականության համար: Միայն թե այդ բացարձակ կատարելությունը չպետք է դուրս գա տվյալ օբյեկտի բացարձակության սահմաններից:

ՍԱՐՍԱՓ ԵՎ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՍԱՐ

Ռ. Բաղդասարյան

Ի՞նչ է սարսափը՝ որոշակի փիլիսոփայություն, թե՞ կյանքի իմաստին, ընտրության արժեքներին և ազատության սահմաններին առնչվող անհատի կեցության կարգավիճակ: Սարսափի փիլիսոփայություն, որի «ճիրանած» մոտիվները գրոհում ու իրենց են ենթարկում մարդկային բանականությունը, թե՞ սարսափի բանականություն, որ թափանցելով փիլիսոփայություն՝ վեր է հանում մարդու էության գաղտնիքները:

Ի՞նչ է այն՝ սոցիալական մի կենսածն, թե մարդու հասարակական գործողությունների շարքում անսպասելի ի հայտ եկող աֆֆեկտ, թե՞ սոցիալական փիլիսոփայության տարբեր մեթոդների օգնությամբ բացահայտվող մարդաբանություն՝ սարսափի փիլիսոփայության հիմնահարցերի համախմբություն:

Եվ ովքե՞ր են սարսափի փիլիսոփայության հիմնահարցերի վերլուծաբանները՝ միայն մեր ժամանակակիցները, թե՞ նաև կրոնական այնպիսի մտածողներ, ինչպիսին է, օրինակ, Կիրկեգորը: Միգուցե նաև Շտիրներն ու Նիցշեն: Իսկ Շոպենհաուե՞րը: Որտե՞ղ են սարսափի փիլիսոփայության ակունքները: Կամ՝ ինչպիսի՞ ընդհանուր սկզբունք է սարսափի փիլիսոփայության սահմաններում համախմբում այնպիսի տարբեր մտածողների, ինչպիսիք են Կիերկեգորն ու Մերլո Պոնտին, Բերդյաևն ու Քամյուն, Մարսելն ու Սարտրը:

Ժամանակակից փիլիսոփայության պատմության մեջ չկա փիլիսոփայական մի այլ կատեգորիա, որի հիմնական սկզբադիրների մոտ ինքնաքայքայման միտումն առավել վառ արտահայտված լինի: Փիլիսոփաները, որոնց անունները կապված են փիլիսոփայական մտքի այս երևույթի հետ, խորացան իրենք իրենց մեջ: Հայդեգերը մարդկային կեցության էության բուն նկարագրի միջոցով ստեղծեց մարդկային ապրումների իրական պատկերը, ինչպես նաև՝ կյանքի իմաստի բացահայտման մի մեծ համակարգ՝ մարդկային կեցության առեղծվածի շուրջ գրական – պոետական խորհրդածություններով հանդերձ: Սարտրը «Կեցությունը և ոչինչը» աշխատության մեջ տվեց երիտասարդ մտավորականության սարսափի մտածողության դրամատիկ ուղու համոզիչ վերլուծությունը:

Մանրագնին վերլուծելով բարոյախոսության և փիլիսոփայության իշխող ուղղությունները, նրանք պարզեցին մարդու մասին «թաքնված» ճշմարտությունը և համոզվեցին, որ անհատական պահերի, վիճակների և վարքի, ընտրության մոտիվների ու հենց ընտրության պատմական հանգամանքներից և սոցիալական պայքարի կարևորու-

յունից առանձնացրած նկարագրությունը տանում է դեպի նոր ճշմարտության, որն ամենևին էլ նոր չէ, ինչպես ամենևին էլ նոր չէ սարսափը իր բոլոր սոցիալական դրսևորումներով հանդերձ. հասարակական արժեքների անկում, քաոս, անհիմաստություն, հուսախաբություն, անհանգստություն, դատարկության զգացողություն, նողկանք հանդեպ շրջապատող աշխարհի և սեփական ես-ի, մահվան անխուսափելիության մշտական գիտակցում, Աստծո հանդեպ հավատի անհետացում:

Եվ այսպես, սարսափը ներկայանում է որպես անհատի ճակատագրի և մարդկային կյանքի որոշակի կոնստրուկցիա, որից փախուստ չունի մարդը: Նրան նույնիսկ չի կարող փրկել գիտությունը: Կրոնական փիլիսոփա Պասկալի մտորումների ելակետն աշխարհի սարսափազդու ոչնչությունն է, անհնարիությունը՝ հասկանալ այն, ինչ շրջապատում է մարդուն: Պասկալի կարծիքով գիտությունը չի լուծում ոչ ներքին կյանքի, ոչ բարոյական արժեքների պրոբլեմը, ոչ կրոնական հարցերը, և ցույց չի տալիս դեպի փրկության, երջանկության ու բարոյական իդեալ տանող ուղին: Նրա փիլիսոփայության առաջին տարրը տարակուսանքն է ռացիոնալիզմի ուժերի հանդեպ, տարակուսանք, որը սարսափի ու հուսահատության մեջ է գցում մարդուն. «Ես չգիտեմ, - ասում է Պասկալը, - ո՞վ ինձ աշխարհ բերեց, ի՞նչ է աշխարհը, ի՞նչ եմ ես ինքս: Ես ապրում եմ սարսափելի անգիտության մեջ»:¹

Մերժելով բանականությունը՝ նա ապավինում է ներքին ծայրին և ինտուիցիային: Նա սկսում է հասկանալ մահվան մշտական սպառնալիքի տակ գտնվող մարդու ողբերգական ճակատագիրը: Պասկալը բացահայտում է, իր կարծիքով, մարդկային կեցության գլխավոր առանձնահատկությունները՝ մարդու աննկատելիությունը սարսափի անվերջության մեջ, մահվան և մարդկային բնության ոչնչության միջև անջրպետի բացակայությունը: Մարդկային բնության ոչնչության գիտակցման հիմնական մոտիվը հանգեցնում է երկրային ամեն ինչի անցողիկության, հոգևոր բարձրագույն արժեքների հաղթանակը կանխող, սարսափով հակված մարմնի ստորակարգության հաստատմանը:

Մարդը գիտակցում է այն ամենի անցողիկությունը, ինչ շրջապատում է իրեն, և մարդն ընկղմված է սարսափի մեջ... Այսպիսով՝ աշխարհի անցողիկություն և աշխարհից կախվածություն, կապ մարդուն շրջապատող ստորության ու ապականության հետ, մշտական հուսահատություն, ճակատագրի ողբերգականության գիտակցում առաջացնող հոգեկան արժեքների և նյութական շրջապատի տեսողության միջև սարսափի ապրումներով տարուբերում:

¹ Паскаль Б., Сочинения, М., 1969, с. 23.

Սարսափի փիլիսոփայության շատ մոտիվներ կարելի է հանդիպել անցյալի փիլիսոփայության և գրականության մեջ: Սակայն մինչև 19-րդ դարի կեսի բոլոր փիլիսոփայական հոսանքները պնդում էին, որ մարդը և առանձին անհատն ունի իր նպատակը: Այդ նպատակը կարող է լինել Աստված կամ բացարձակ իդեան, բնության և մարդկության զարգացումը, այդ նպատակը կարող է բացահայտված չլինել ու վիճակված լինի հայտնաբերել այն, և վերջապես նպատակը կարող է լինել անձի ներքին անխռովությունը: Եվ նոր միայն Շոպենհաուերի «Աշխարհը որպես կամք և պատկերացում» աշխատության մեջ ընդգծվում է այն միտքը, որ կյանքն ընդհանրապես նպատակակետ չունի, այն նպատակից զուրկ, անիմաստ շարժում է: Հաճախ մարդկային գոյությունը, ըստ Շոպենհաուերի, կամքն է, որը, սակայն կույր ազդակ է: Եվ քանի որ այդ ազդակը գործում է ոչ բանականացված, իռացիոնալ ձևով, առանց նպատակակետի, առանց որևէ հիմնավորվածության և ուղղության, ապա հնարավոր չէ հանգիստ գտնել: Իսկ քանի որ երբեք հնարավոր չէ գտնել այն, մարդուն տազնապի մեջ է պահում անբավականության զգացումը: Այդ իսկ պատճառով էլ կյանքը չնչին մտահոգությունների հանրագումար է, կենսական պահանջների բավարարման հետամտություն, մինչդեռ երջանկությունն ինքնին անհասանելի է: Մարդը կործանվում է կենսական կարիքների ծանրության տակ, միշտ ապրում մահվան սպառնալիքով և երկյուղում մահից: Վաղնջական այս երկյուղը վեր է ածվում սարսափի տեսարաններով լեցուն «մարդկային հավերժ ողբերգության»: *Սարսափ* - ահա «աներևույթ» սոցիալական մի չարիք, որը Չարենցի պոետական բնութագրմամբ՝ «Հրեշ է մի ահավոր, ... գլխի տեղ՝ բերան, բերանի տակ՝ փոր»:¹

Կիերկեգորն առանձնացնում է սարսափի երկու «տարատեսակ»: Furcht – հիմքում ունի կոնկրետություն՝ կապված առարկայի հետ: Angst – ոչ կոնկրետ, անորոշ զգացմունք, չհիմնավորված տրամադրություն, երկյուղ: Սարսափի այս երկու ելակետները «օգտագործում են» նաև Հայդեգերը և Յասպերսը. «Furcht – ուղղված է կոնկրետ ինչ-որ մի բանի, Angest - անառարկայական է», - գրում է Յասպերսը:²

Furcht - այն դեմ առ դեմ գոյություն ունեցող թշնամաբար տրամադրված երևույթի հանդեպ աֆֆեկտ է, որը ֆիզիկապես սպառնում է մարդուն, պատճառում նրան տառապանք: Սարսափը վերաբերում է կեցությանը, քանի որ, ի տարբերություն Աստծո, մարդն ապրում է վտանգներով լեցուն կյանք:

Միաժամանակ այսպիսի սարսափը կապված է նաև այն բանի ճիշտ իմացությունից, թե ինչից պետք է վախենալ, ինչից՝ ոչ: Նաև՝

¹ Չարենց Ե., Երկերի ժողովածու, Երևան, «Հայաստան», 1976, էջ 45:

² Jaspers K., Allgemeine Psychologie, Munchen, 1955, s. 95.

առնչվում է արիության ու խիզախության հետ, որոնք հաղթահարում են սարսափը:

Angst - «աշխարհայացքային» սարսափ է: Կիերկեգորը այն բնութագրում է որպես ազատության սարսափ: Հայդեգերը՝ որպես սարսափ՝ կեցության աշխարհում, մահվան սարսափ: Սարտրի մոտ այն սարսափ է նախքան գործողությունը, որն առաջացնում է համակարգված աշխարհը: «Մարդու գործողությունները, գրում է Սարտրը «Կեցությունը և ոչինչը» աշխատությունում, - դրանք սոսկ հնարավորություններ են, և քանի որ դրանք ձևակերպվում է միայն ու միայն ինձնով (և ոչ մեկ այլ անձով), ապա դրանք կարող են լինել ծայրահեղ հակասական: Անցնելով անդունդի եզրի նեղ արահետով, ես պետք է կատարեմ մի շարք գործողություններ, որպեսզի հեռու պահեմ ինձ անդունդի խորշից ու վայր չընկնեմ: Այդ գործողությունները թելադրվում են ինձ արտաքին աշխարհից, որոնք համակարգված են և պահանջում են ինձնից որոշակի պահվածք ցուցաբերել: Բայց ես կարող եմ պահպանել զգուշություն և չպահպանել, կարող եմ անգամ նետվել անդունդը - այս բոլորը իմ հնարավորություններն են, որոնք բնորոշվում են միայն ու միայն իմ կողմից: Այստեղից էլ՝ մարդու տագնապը և սարսափը անկայուն, ամեն մի հենակետից զուրկ՝ ապագայի նկատմամբ: Ինչպե՞ս - զիտակցել ապագան և խուսափել վտանգներից, եթե այդ վտանգները իմ իսկ մեջ են»:¹

«Որպեսզի որակապես որոշեն հողը, այն շոշափում են ձեռքով: Ես ձեռքով շոշափում եմ կեցությունը, սակայն այն չեմ զգում: Որտե՞ղ եմ ես: Ի՞նչ է ուզում այն, ինչը աշխարհ է կոչվում», - գրում է Կիերկեգորը:² Մարդը պետք է ինքնուրույն, առանց որևէ մեկի օգնության ապրի իր կյանքը և այդ վախեցնում է նրան, դա է նրա սարսափի հիմքը:

Կիերկեգորը գտնում է, որ սարսափը առնչվում է նաև մարդու կողմից գործած (աստվածաշնչյան) մեղքի հետ: Մինչ այդ մարդը եղել է անմեղ, միաժամանակ «Ոչ իսկական», ոչ այնպիսին, ինչպիսին նա գոյություն ունի իրականում. նրա մոտ բացակայել է «հոգին»: Հոգին (Geist) Կիերկեգորի մոտ համարժեք է ազատությանը՝ որոշում կայացնելու տեսանկյունից, որի համար մարդն անձամբ ինքն է պատասխանատվություն կրում: Ամենեղության իրավիճակը երազի պես մի բան է եղել, ինչպես սահող ճերմակ ամպերի մեջ ազատության կանխազգացումը, սակայն պաճուճավորված սարսափով:

Սարսափը դեպի իրեն է ձգում մարդուն ազատություն «շնորհելու» ակնկալիքով, միաժամանակ՝ նաև դրանից ետ պահում նրան, քանի որ «երազային անմեղությունը» գալու է հետո, երբ պետք է պա-

¹ Sartre J. P., Being and Nothingness, 1965, p. 175.

² Kierkegaard S., Werke, Bd II, Dusseldorf, 1949, s. 339.

տասխան տալ յուրաքանչյուր քայլի համար: Որակական «թռիչքում», որը ըստ Կիրկեգորի հնարավոր չէ որոշել ռացիոնալ կերպով, մարդը դեմ է նետում անմեղությունը և ձեռք բերում իր իրական, մեղքով պարուրված, մարդկային սարսափազդու կեցութությունը:

Անցյալում մարդու մոտ բացակայել է հակասությունը մարմնի և հոգու միջև: Հիմա այն ի հայտ է գալիս, քանի որ հոգին հանդիսանում է բարձրագույն, սակայն ոչ միակ նախասկիզբը մարդու մեջ. այն մշտապես կապված է նյութականի և զգայականի հետ, որոնք գտնվում են շարունակական հակասությունների միջև: «Թռիչք» դեպի մեղքը չի կասեցնում սարսափի զգացողությունը, այլ հակառակը, անցյալում մարդը չգիտեր, թե ինչպիսի տանջալի երևույթ է սարսափը, որին այժմ ինքը առնչվում է մոտիկից: Հայդեգերը այս երևույթը անվանում է «ոնտոլոգիական» (գոյաբանություն) և այն համարում մարդու կեցության հիմնական իրավիճակ, որից բխում են մարդու լքվածության և մեծակության զգացողությունները:

Մարդը ի սկզբանե մեղավոր է իր գործած «մեղքի» համար: Սակայն նա մեղավոր է նաև իր սարսափի համար՝ իր իսկ մեջ: Այդ, ինչ խոսք, այդպես է, երբ երևույթը քննություն են առնում անձ և աստված «փոխհարաբերությունների» համակարգում: Եթե անձ և հասարակություն, ապա այստեղ առնչվում են սարսափի զգացողությունից անմիջապես բխած մեկ այլ երևույթի հետ, ինչպիսին սոցիալական մահն է, որը սկսվում է այն պահից, երբ մարդը ինչ-ինչ պատճառներով (բացի վաստակած, հանրօգուտ հանգստի տարիների, որտեղ վայելում է իր իմաստալից կյանքի պտուղները) օտարանում է ինքն իրենից և հասարակական կյանքից, չի գիտակցում իր կյանքի իմաստը, ընդունակ չէ դնելու հանրօգուտ նպատակներ և զբաղվելու հասարակական ակտիվ ստեղծագործական գործունեությամբ: Կամ՝ «կորցնում է հասարակական արժեքների իր կողմնորոշումները, ընկղմվում «զառանցանքի» քաոսի մեջ, զբաղվում սիզիփոսյան անպտուղ գործունեությամբ, նետվում դեպի հանցագործություն, թմրամոլություն»:¹

Այս մեկնաբանություններն, ինչ խոսք, ռացիոնալ հենք են կրում և կարծես հաստատում այն միտքը, թե մարդն ինքն է իրեն պարտության մատնում և իր իսկ ձեռքով իր սոցիալական մահվան պատճառը դառնում: Միավված չենք լինի, եթե այսպիսի սոցիալական մահը անվանենք իբրև «անհատական»: Արդ, հետևաբար գոյություն ունի նաև, այսպես կոչված, «մասսայական» սոցիալական մահ: Իհարկե, այս այն դեպքում, երբ հասարակությունն է անհատին պարտության մատնում և նրա սոցիալական մահվան պատճառը դառնում: Ահա, այսպիսի սոցիալական մահվան «տարատեսակը» արդի ժամանա-

¹ Каган М., Человеческая деятельность, М. 1974, с. 285.

կաշրջանի գիտությունը հակված է մեկնաբանել «կենտավրիզմ» հասկացության տեսանկյունից,¹ ինչի համատեքստում այն միտքն է արժարժվում, որ հասարակությունը կենտավրոսի պես երկփեղկված ու երկդիմի դեր է կատարում մարդու կյանքում և իր փոխարեն սոցիալական մահն է նրան խաղընկեր դարձնում: Ահա, մեկ օրինակ, թե այդ ինչպես է կատարվում. «արտաքին էժանագին արտադրանքի ներխուժումը մի որևէ երկրի ներքին շուկա, որի մրցակցությանը չի կարողանում դիմակայել տվյալ երկրի արտադրանքը, առաջ է բերում հասարակական խուճապ, տագնապ, սարսափ»՝ սոցիալական մահվան հետևյալ դրսևորումներով. «աշխատատեղի և աշխատանքի վերացում, հուսալքում, սնանկացում, արտագաղթ, անորոշություն»:² Այլ կերպ՝ «Մի կողմից, միլիոնավոր մարդիկ զբաղված են իրենց առօրյա գործով և վարում են բարեկեցիկ կյանք: Մյուս՝ հասարակության մի ստվար մաս, զրկված է իր կենսակերպն ապահովելու անհրաժեշտ նյութական միջոցներից»,³ ըստ այսմ՝ մատնված սոցիալական մահվան:

«Կենտավրիզմ» հասկացության վերլուծության ընթացքում նկատենք նաև, որ դասական գեղարվեստական միտքը վաղուց ի վեր գործողության մեջ է դրել «հնարքներ», որպեսզի այս երևույթի էությունը ճշմարտացիորեն վեր հանի, մարդկային կյանքի թաքնված շերտերը լուսաբանելու ակնկալիքով: Արդ, այդպիսիք են՝ Լ. Տոլստոյի մոտ՝ «Կենդանի դիակ», Ն. Գոգոլի՝ «Շիներել», Է. Յեմինգուեյի՝ «Ծերունին և Ծովը», Վ. Սարոյանի «Իմ սիրտը լեռներում է» - իր հանրահայտ նախադասությամբ, արտասանված սարսափով «սոցիալական մահվան» շեմին. «աշխարհում ինչ որ տեղ, ինչ որ բան սխալ է»:⁴

Ամփոփելով սարսափի և սոցիալական մահվան հասկացությունների շուրջ մեր հակիրճ քննախոսությունը՝ նշենք նաև, որ այս երկու երևույթները սերտորեն կապված են մեկը մյուսի հետ: Ավելին՝ մարդու կեցության շրջանակներում դրանք ներկայացնում են որպես մեկ ամբողջականություն (որտեղ սարսափ, այնտեղ սոցիալական մահ, որտեղ սոցիալական մահ, այնտեղ սարսափ): Այլ կերպ՝ մարդը դատապարտված է սարսափի և սոցիալական մահվան: Նա դրանցից փախուստ չունի: Չունի և ... վերջ: Այնպես, ինչպես Քրիստոսը իր «չարչարանաց և մահվան բաժակից». «Չայր, անցուր ինձնե այս բա-

¹ Тощенко Ж., Кентавр – проблема в познавательной и преобразующей деятельности человека. Социологические исследования, 2001, N 3, с. 6.

² Долинина А Амин-Ар-Реухани, Избранное, М. 1988, с. 8.

³ Тощенко Ж., Кентавр – проблема в познавательной и преобразующей деятельности человека. Социологические исследования, N 3, с.11.

⁴ Saroyan W., Short stories, M. 1975, p. 45.

ժակը. բայց ոչ իմ կամքս ըլլայ, այլ քուկդ:– Այն տագնապին մեջ այս ե-
ռանդագին աղոթքն երեք անգամ կրկնեց. և հոգեվարքի նեղության
հասավ, այնպես, որ առատ քրտինքն արեան կաթիլների պես բոլոր
գետինը կը թռչեր»:¹

Մարդուն հատուկ է ունենալ «արտաքին և ներքին կյանք»:² Արտա-
քին «իրական» կյանքը հիվանդագին է ու տառապալից իր ողջ անհու-
սալիությամբ, սոցիալապես մահանալուց խուսափելու ուղիներ
փնտրելու անհրաժեշտությամբ հանդերձ: Իսկ «ներքին» կյանքը մար-
դու հոգևոր կյանքն է: Այն «անգիտակցորեն» մշտական ու շարունա-
կական որոնումներ է ինչ-որ կարևոր գաղափարների, փորձություննե-
րի՝ «ինչպե՞ս ապրել»: Այս նույնպես տառապալից կյանք է, քանի որ
չես կարող քեզ հրամայել դադարել մտածելուց, այն պարզ պատճա-
ռով, որ մարդկային կեցության լիցքը ընկած է մարդու հոգևոր կյանքի
հիմքում, որի «լուսամուտից», սոցիալական մահվան մատնված, մար-
դը տեսնում է սգո թափոր և «մասնակցում իր իսկ հուղարկավորությա-
նը»:³

¹ Պատմություն սուրբ գրոց, Վիեննա, 1910, էջ 131:

² Лебедева Т., Мировоззренческие вопросы предвидения и времени, С., 1986, с. 139.

³ Трифонов Ю., Долгое прощание, М., 1973, с. 211.

**ՕՏԱՐՄԱՆ ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ
ԾԱՆՐԱԲԵՌՆՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԱՅԴ
ԵՐԵՎՈՒՅԹԻ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ**

9. Արտահանյան

Ուսումնասիրությունները, որոնք նվիրված են օտարման երևույթի իմաստի ըմբռնման փոփոխությանը, որակմանը, դրսևորման տիպաբանությանը, օբյեկտիվությանը, կանխատեսմանը, հասարակական մի շարք գործընթացներում դրա առաջացման դրդապատճառներին տեսական և գործնական կարևոր նշանակություն ունեն: Ժամանակակից աշխարհում մարդու տեղը և դերը նկարագրող քննադատական-մարդաբանական տեսությունները առանց այս հասկացության կարծես թե ամբողջական չլինեն: Քաղաքակրթական գործընթացները զուգակցվում են ոչ միայն դրական հաջողություններով ու ձեռքբերումներով, այլև՝ բացասական հետևանքներով, որոնք նպաստում են հասարակության ապահովմանիզացմանը: Չնայած գիտատեխնիկական առաջընթացին ու աշխարհում օրեցօր աճող ժողովրդավարական զարգացումներին, մարդիկ անձնական կապերի կորուստ են զգում:

20-րդ դարի կեսերից, երբ արևմտյան հասարակությունը անցում կատարեց զարգացման հետարդյունաբերական փուլ, «օտարումը» ձեռք բերեց իմաստային նոր դրսևորումներ, հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում ձևավորվող նոր իրողությունները տեսաբաններին ստիպեցին նորովի վերլուծել օտարման հիմնախնդիրը:

Արդի քաղաքակրթական գործընթացների համակարգում շահագործման և հարկադրանքի «կոշտ» ձևերը աստիճանաբար իրենց տեղը զիջում են «փափուկ» ձևերին, որոնց մեջ ամենաբացահայտը կարելի է համարել տեղեկատվական տեխնոլոգիաների հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտներ թափանցելը, ինչը քաղաքակրթությունը անջատում-պոկում է մարդկային հասարակության պահպանման և առաջընթաց զարգացման ապահովման գլխավոր խնդրից:

Հասարակական-պատմական դեպքերի նման զարգացումների շրջանակներում հաճախ առնչվում ենք օտարման երևույթի հետ, և հասկանալի է, որ նման պայմաններում առաջանում է «օտարում» հասկացության բովանդակային վերաիմաստավորման անհրաժեշտություն: Այդուհանդերձ, օտարման երևույթի մասին համապարփակ պատկերացում կազմելու համար անհրաժեշտ է նախ և առաջ այս հասկացությունը ուսումնասիրել իր ծագման և զարգացման տրամաբանության համատեքստում:

Առաջին փիլիսոփաներից մեկը, որը քննարկել է այս երևույթը, անգլիացի փիլիսոփա Թ. Յոբսն է: Նա հիմնավորում էր այն փաստը, որ մարդկանց համաձայնությամբ ստեղծված պետությունը, ի վերջո, նրանցից խլում է գրեթե բոլոր իրավունքները և արդյունքում մարդկանց համար դառնում օտար՝ ճնշելով նրանց ստեղծագործական կարողությունները:

Մյուս կողմից, պետության առաջացումը բնականոն երևույթ է, ինչի հիմքում ընկած է վախը մինչպետական "bellum omnium contra omnes"(բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ) վիճակի և մահվան նկատմամբ. հանգամանք, որը կշռադատելու կարողությամբ օժտված մարդկանց ստիպում են գալ համերաշխության և համաձայնության: Այդ համաձայնությունը փոխզիջումային է, որն ուղեկցվում է մարդկանց իրենց իսկ իրավունքներից հրաժարմամբ, և, միաժամանակ, պետական կարգից բխող նոր իրավունքների ձեռք բերման ակնկալիքներով: Այս երևույթը Յոբսը հետևյալ կերպ է բնութագրում. «...Այդպիսի հեռացումը կամ օտարումը կամավոր գործողություն է, իսկ ամեն մարդու կամավոր գործողության նպատակը իր համար ինչ-որ բարիք է հանդիսանում»:¹ Նրա կարծիքով իրավունքներից օտարման շարժառիթը և նպատակը մարդու անվտանգության երաշխիքն է հանդիսանում, որի պարագայում էլ տեղի է ունենում իրավունքների փոխադարձ կրումը՝ այն, ինչը մարդիկ դաշինք են անվանում: Յոբսի հասարակական-քաղաքական հայացքներում օտարման երևույթը հանգույցային-գործառնական նշանակություն ունի: Սակայն անգլիացի մտածողը երկակի մոտեցում է ցուցաբերում այս երևույթին.

- մարդիկ հանուն հասարակական դաշինքի և պետական կարգի գիտակցաբար օտարվում են իրենց իսկ իրավունքներից, որի պարագայում պետության կողմից խլվում են մարդու գրեթե բոլոր իրավունքները: Այս դեպքում առնչվում ենք օտարման ապագործառնությային դրսևորման հետ, (ճնշվում են մարդկանց ստեղծագործական կարողությունները):
- մարդը «օտարման զոհ» չէ, նա իր կամքով է ընտրում օտարման ուղին(...մարդու կամավոր գործողության նպատակը իր համար ինչ-որ բարիք է հանդիսանում)՝ արդյունքում ապահովագրելով իր անվտանգությունը: Անգլիացի մտածողի այս տողերը վկայում են օտարման երևույթի՝ մարդու համար կարևոր գործառնական նշանակության մասին:

¹ Гоббс Т., Избранные произведения. М. 1965, Т. II, с. 158.

Հատկանշականն այն է, որ պետության մասին խոսելիս Չոբսը կենտրոնանում է պետության միապետական տիպի վրա, մինչդեռ պետության մյուս տիպերի պարագայում ևս օտարման դրսևորումներ միշտ էլ իրենց ներկայությունը զգացնել են տալիս:

Ֆիխտեի և Շելինգի աշխատություններում օտարման հիմնախնդիրը այլ տերմինաբանությամբ է դրսևորվում: Համաձայն Ֆիխտեի՝ օբյեկտը պետք է հասկանալ որպես բանականության արտաքին դրսևորում, իսկ Շելինգի հայտնի «պայմանավորում» (Bedingen) հասկացությունը Չեգելը օտարում (Entäusserung) է անվանում: Շելինգյան ըմբռնումներում «պայմանավորումը» և գործողությունը նույնական են, քանզի նրա կարծիքով գործողության միջոցով է ինչ-որ բան վերածվում իրի:

«Օտարում» հասկացությունը իր ուրույն տեղն է զբաղեցնում Չեգելի փիլիսոփայական համակարգում: Չեգելը իրական օտարումը մեկնում է որպես ոգու օտարում, իսկ օտարման հաղթահարումը՝ որպես օտարման անիսկական լինելու տեսական գիտակցում: Ըստ նրա «Ամբողջը, ինչպես և ամեն մի առանձին պահ... իրենից օտարված ինչ-որ իրականություն է»:¹ Նրա «Ֆենոմենոլոգիայում» օտարումը (Entäusserung) ներկայանում է որպես փիլիսոփայական ընդհանրացման բարձրագույն մի մակարդակ, որն ի վերջո դուրս է գալիս իր սկզբնական օգտագործման ոլորտի սահմաններից:

Գերմանական դասական փիլիսոփայության մեջ օտարման մարդաբանական-սոցիալա-փիլիսոփայական կողմին քիչ է ուշադրություն դարձվում, սակայն այ բացը լրացվում է մեկ այլ գերմանացի մտածողի Լ. Ֆոյերբախի կողմից:

Ֆոյերբախը օտարման հիմքերը տեսնում է մարդու հոգեբանական այնպիսի վիճակների մեջ, ինչպիսիք են կախման զգացողությունը, վախը և այլն: Մարդու բնությունը մեկնաբանում է որպես մարդկային կյանքի անօտարելի հիմք և հակադրվում է օտարման անիրական աշխարհին: Արդյունքում նա կրոնի էությունը մեկնաբանում է, որպես անհատի՝ իր սեռին հատուկ էության որակների օտարում և դրանք դեպի բարձր էություն՝ դեպի Աստված տեղափոխում: «Որպեսզի հարստացնել Աստծուն, ասում է Ֆոյերբախը, պետք է սնանկացել մարդուն, որպեսզի նա լինի ամեն ինչ, մարդը պետք դառնա ոչինչ»:²

Ֆոյերբախի օտարման մարդաբանական տեսությունը Կ. Մարքսի կողմից լրացվում է տնտեսական նախադրյալներով: Դրանով իսկ Մարքսը մարդու հիմնախնդրի առաջադրման և լուծման ամբողջական գիտական մոտեցման փորձ է նախաձեռնում: Նրա համար հե-

¹ Гегель Г., Феноменология духа. Санкт-Петербург. 1992, с. 261.

² Фейербах Л., Избранные философские произведения. М., 1995, Т. II, с. 56.

տազոտության ելակետ է հանդիսանում սոցիալական վեկտորի տնտեսական բաղկացուցիչի բացահայտումը: Մարքսը օտարումը մեկնաբանում է որպես կապիտալիզմի պայմաններում աշխատանքի հասարակական բաժանման հետևանք՝ օտարման աղբյուր համարելով մասնավոր սեփականության տիրապետությունը, դրամաապրանքային հարաբերությունները և մարդու աշխատանքի որպես գոյատևման միջոցի վերածումը: Նա փորձում է ապացուցել, որ օտարումը թե՛ սուբյեկտիվ և թե՛ օբյեկտիվ առումներով թափանցում է մարդկային կյանքի բոլոր ոլորտներ: Մասնավոր սեփականատիրական սոցիալական հարաբերություններում աշխատանքի արդյունքը վերջնականում օտարվում է անմիջական արտադրողից: Նման օտարումը վերաճելով՝ հանգում է մարդու սոցիալական էության օտարմանը՝ ինքնօտարմանը: Մարքսը առանձնացնում է օտարման տնտեսական տիպը սոցիալականից, որտեղ սոցիալական օտարման՝ ինքնօտարման, հաղթահարումը տեսնում է մարդկային-հոգևոր հարստության հասնելու, այլ ոչ թե նյութական հարստության հասնելու մեջ: Նրա կարծիքով. «Չարուստ մարդը միևնույն ժամանակ այն մարդն է, որը կարիք է զգում կյանքի մարդկային դրսևորումների ողջ լիության. մարդ, որի մեջ իր սեփական իրականացումը հանդես է գալիս որպես ներքին անհրաժեշտություն, կարիք: ...մարդը պետք է կարիք զգա այնպիսի մեծագույն հարստություն, ինչպիսին համարվում է մեկ ուրիշ մարդը»:¹

Մարքսի այս դատողություններում իրեն ներկայությունն են զգացնել տալիս հումանիզմի երկու ըմբռնումները.

- մարդու սեփական իրականացումը որպես ներքին անհրաժեշտություն (հումանիզմ վերածնության շրջանի իմաստով՝ անհատականը մոտիվացնող մակարդակ)
- մարդու՝ մեկ ուրիշի կողմից որպես մեծ հարստության, կարիք զգալը (հումանիզմ՝ մարդասիրություն, կանտյան իմաստով):

Թեև մատերիալիստական տեսության շրջանակներում Մարքսը փորձեց բացատրել օտարման կապիտալիստական տիպը և նույնիսկ առաջարկեց դրա հաղթահարման դեղատոմսը(մասնավոր սեփականության վերացումը), սակայն նրա տեսությամբ չեզրափակվեց օտարման հիմնահարցին արվող անդրադարձերի շարքը:

Մեր կարծիքով պակաս կարևոր չեն նաև նեոմարքսիստ Թ. Ա. դորնոյի անդրադարձը այս հիմնախնդրին: Ի հակառակ Մարքսի սոցիալական տեսության, Ադորնոն կարծես թե վերլուծությունների լուսանցքում է թողնում օտարման պատմական և սոցիալական բնույթը: Նրա խորին համոզմամբ՝ «կյանքը՝ ինքը, այնքան խեղված և այլանդակված է, որ ոչ մի մարդ այլևս ի վիճակի չէ ինքնուրույնաբար ճիշտ

¹ Маркс К., Энгелс Ф., Сочинения. Т. 25, Ч. I, с. 479-480.

ապրել, ի վիճակի չէ ճշտորեն իրականացնել իր իսկ սեփական նախանշանակությունը... այժմ աշխարհը այնպես է կառուցված, որ նույնիսկ օրինավորության և ազնվության հասարակ պահանջը մարդու մոտ անխուսափելիորեն բողոքի զգացողություն է առաջացնում»:¹

Էկզիստենցիալ էյֆորիան Ադորնոյի մոտ ընդգծված աշխարհայացքային նշանակություն ունի, որի մեջ, կարծես, հեղափոխական ռոմանտիզմի և ընդվզման ոգի կա: Դրա վառ վկայությունը կարող է հանդիսանալ Ադորնոյի հետևյալ խոսքերը այն մասին, թե. «Ինչպե՞ս է հնարավոր այսօր ընդհանրապես ապրել»:² Եթե Մարքսի մոտ օտարումը վերաճող բնույթ ունեւր՝ տնտեսականից սոցիալականի, ապա Ադորնոն դիտարկում է դրա բարոյական կողմը, այն էլ էկզիստենցիալ ոգով:

Յոգեբանական մտքի խոշոր ներկայացուցիչ Է. Ֆրոմը օտարման հիմնահարցը որակական բոլորովին այլ տեսանկյունից է մեկնաբանում: Ֆրոմը մարդու օտարման երևույթը դիտարկում է նրա սոցիալականության մեջ: Մարդու օտարման մասին ֆրոմյան տեսությունը համադրական բնույթ է կրում և այդ համադրությունը կայանում է նրանում, որ նա փորձում է միացնել Մարքսի սոցիալական և Ֆրեյդի հոգեվերլուծության տեսությունները: Ըստ նրա. «Օտարման տակ հասկացվում է ընկալման այնպիսի եղանակ, որի օրոք մարդը իրեն ուրիշ է զգում: Նա կարծես թե դառնում է ինքն իրենից հեռացված: Նա իրեն չի զգում իր աշխարհի կենտրոնը, սեփական գործողությունների շարժողը, ընդհակառակը, նա գտնվում է իր արարքների և դրանց հետևանքների իշխանության ներքո, ենթարկվում կամ նույնիսկ խոնարհվում է դրանց: Օտարված մարդը սպառել է կապը ինքն իր, ինչպես նաև բոլոր մարդկանց հետ»:³ Ֆրոմյան դատողություններում ամկա են մարքսյան թե՛ ինքնօտարման, և թե՛ սոցիոլոմից օտարման տարբերակումները: Մյուս կողմից, «մարդը իրեն չի զգում որպես սեփական գործողությունների շարժողը» միտքը ֆրեյդյան աշխարհայացքի ամկայությունն է վկայում, երբ «Ես»-ը դրսևորվում է որպես «Գեր-Ես»-ի և «Այն»-ի (Id) միջև գոյություն ունեցող հակասության գերի:

Մեր ժամանակների համար օտարման երևույթի արդիականացումը և նրա տարբեր ձևերում դրսևորվելը վտանգում է մարդու աստիքուտիվ հատկության՝ սոցիալականության որակը: Շատ մտածողների կողմից հիմնականում մատնացույց է արվում օտարման երևույթի հետզհետե աճող հակասոցիալական ընդգծվածությունը: Այդ են վկայում «Մշակույթ և բարոյականություն» աշխատության մեջ շարադր-

¹ Адорно Т., Проблемы философии морали. М. 2000, с. 191.

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 191:

³ Фромм Э., Мужчина и женщина. М. 1998, с. 235-236.

ված Ա. Շվեյցերի հետևյալ մտքերը, որտեղ նա ամփոսանքով և ցավով է նշում, որ. «Մեզ համար դժվարին են դարձել մարդու նորմալ հարաբերությունները մարդու հետ: Մեր կենսաձևը բնութագրող մշտական շտապողականությունը... հանգեցնում է նրան, որ անդադար և անենատարաբնույթ պայմաններում մեկս մյուսի հետ հանդիպելիս մեզ նմանների նկատմամբ մեզ օտարված ենք պահում: Մեր կեցության հանգամանքները թույլ չեն տալիս մեկս մյուսին՝ որպես մարդը մարդուն վերաբերվել... Վերջին հաշվով մենք դեգրադացնում ենք... Մենք սպառում ենք հարազատության զգացումը մեր մերձավորի հետ և այս կերպ սահում դեպի հակամարդկայնության ճանապարհ»:¹ Նրա կարծիքով դարի ոգուն հատուկ է ոչ միայն հոգևոր կյանքի և տնտեսության, այլ նաև անհատի և հասարակության միջև ձևավորված կործանարար փոխազդեցությունը: Հատկանշականն այն է, որ Շվեյցերը կարծես թե չի առանձնացնում օտարման զուտ տնտեսական և զուտ հոգևոր տիպեր, այլ նա օտարումը դիտում է որպես դրանց կործանարար փոխազդեցության արդյունք: Համանմանորեն նրա կողմից նույն տրամաբանությունն է արտարկվում նաև անհատ-հասարակություն փոխհարաբերությունների դաշտ:

Ի տարբերություն Ադորնոյի, Հ. Մարկուզեն կատեգորիկ ձևով չի մերժում օտարման սոցիալական բնույթը, այլ Շվեյցերի նման կարևորում է վերջինիս դերը: Նրա բոլոր կանխատեսումները, որոնք վերաբերվում են սոցիալական ռացիոնալ հարաբերություններին, կարծես թե վատատեսությամբ են լցված: Մարկուզեն պնդում է, որ աշխատանքի բաժանման մեծացման հետ այն (*աշխատանքը*) օտարվում է, իսկ «բավարարվածությունից զուրկ օտարված աշխատանքը հերքում է բավարարվածության սկզբունքը»:²

Մարկուզեն, ի տարբերություն Մարքսի, մարդուն օտարումից ազատման ճանապարհներ չի տեսնում: Նրա կարծիքով «ոչ տեխնոլոգիական առաջընթացը, ոչ բնության նվաճումը, ոչ մարդու և բնության ռացիոնալացումը չկարողացան և չեն կարող վերացնել օտարված, բավականությունից զուրկ մեխանիկական աշխատանքի անհրաժեշտությունը, որն անհատին ոչ մի ինքնիրացում չի խոստանում»:³ Մարկուզեն քննադատում է օտարման մարքսիստական տեսության դոգմատիկ կողմերը և Հայդեգերի էկզիստենցիալիզմի հենքի վրա փորձում է ազատվել պատմության փիլիսոփայության դիալեկտիկական ընթացումից՝ արդյունքում հանգեցնել այն մտքին, որ ուշկապիտալիստական հասարակության ճգնաժամային երևույթները պայմանավոր-

¹ Швейцер А., Культура и Этика. М., 1973, с. 45.

² Маркузе Г., Эрос и Цивилизация. Киев, 1995, с. 39.

³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 231:

ված են ոչ թե տնտեսական, այլ մշակութային-մարդաբանական պատճառներով: Ուշկապիտալիստական շրջանին հատուկ համաշխարհայնացման գործընթացների հիմքերը թեև տնտեսական են, սակայն վերջերս դրանք հաճախ իրեն ներկայությունը զգացնել են տալիս և դուրսնորվում են մշակութային կյանքում: Մեր ժամանակների համաշխարհայնացման գործընթացների ծավալումներում առավել նկատելի է մշակութային գործոնի գերիշխող դերը, որտեղ առավել քան արդիական է դառնում ուղղակի և անուղղակի պարտադրանքների մշակութային ճանապարհով տարածման պրակտիկան: Այս և մի շարք այլ երևույթների խորը ուսումնասիրությունները Մարկուզեին հանգեցնում են «միաչափ մարդու» գաղափարին: Մարդուն, որպես նյութական և հոգևոր արժեքների սպառողի՝ սպառման նույնօրինակ և նույնատիպ արժեքների մատուցումը իր մեջ միաչափ մտածողության ձևավորման մեծ ռիսկ է պարունակում: Դրան են նպաստում նաև համասեռ տնտեսական դաշտի և դրամատիրական հասարակության ստեղծմանը նպատակաուղղված արդի գործընթաները: Վերջիններիս վտանգավորությունը կայանում է համասեռ մշակույթի ստեղծման մեջ: Մինչդեռ նման գործընթացներից հրաժարվելը իր հերթին կարող է վտանգավոր հետևանքներ ունենալ: Ինպես ճշմարտացիորեն նկատվում է.«...դրամատիրական հասարակարգի ստեղծած համասեռ մշակույթի մեջ ընդգրկվելը նաև որոշակի իմաստով հարկադրանք է, քանի որ հակառակ պարագայում ծագում է համակարգից օտարվելու և մեկուսանալու վտանգ, ինչը համարժեք է սոցիալական մահվան»,¹ որի արդյունքում մարդը օտարվում է սեփական մշակույթից և դառնում է կեղծ արժեքների մեխանիկական վերարտադրողն ու սպառողը: Օտարման այս գործընթացի շրջանակներում միամիտ կլիներ կարծել, թե օտարված անհատը օտարման որակների միայնակ կրողն է: Չի կարելի անտեսել այն փաստը, որ օտարված անհատը օտարված հասարակության արդյունք է: Այս առիթով տեղին է ֆրանսիացի էկզիստենցիալիստ մտածող Ա. Քամյուի դիտարկումը այն մասին, թե «օտարմամբ շղթայված մտքի առաջին շարժումը կայանում է նրանում, որ նա այդ օտարումը կիսում է բոլոր մարդկանց հետ նաև նրանում, որ մարդկային իրականությունը իր ամբողջականության մեջ տառապում է մասնատվածությունից, իր և աշխարհի նկատմամբ օտարվածությունից: Չարիքը, որը փորձվել է մի մարդու կողմից, վեր է ածվում բոլորին վարակող ժանտախտի»²:

¹ Հարությունյան Է., Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ. Երևան, 2004, էջ 10:

² Камю А., Бунтующий Человек. М., 1990, с. 134.

Մյուս կողմից չի կարելի անտեսել գիտատեխնիկական հեղափոխությունների շրջանի ազդեցության գործոնի դերը մարդու աշխարհայացքի ձևավորման և օտարման հարցում: Այս համատեքստում հատուկ ուշադրության է արժանի մարդու սոցիալիզացիայի ամենակարևոր բաղադրատարրերից մեկը՝ աշխարհայացքային կողմնորոշիչների ամբողջությունը: Աշխարհի պատկերի և հասարակության փոխակերպումները, ինչպես նաև դրա արդյունքում ձևավորված անձը, նրա հարաբերությունները սոցիալական իրականության, բնության, մեկ այլ անձի հետ, աշխարհայացքային նոր կողմնորոշիչների անհրաժեշտություն են ծնում, որոնք իրենց հերթին կոչված են սոցիալական կյանքի ավելի կատարյալ տիպի ապահովմանը:

Աշխարհայացքային կողմնորոշիչների ձևավորումն հարցում անհրաժեշտ է հաշվի առնել այս գործընթացի երկու բաղկացուցիչները և սրանց հետ կապված դժվարություններն ու ռիսկերը.

- գիտելիքներ և իրականության մասին տեղեկատվություն,
- շրջակա միջավայրի, մարդկության, տվյալ հասարակության և սեփական անձի նկատմամբ դիրքորոշումներ և հարաբերություններ:

Ժամանակակից պայմաններում առավել հեշտ է տրվում տեղեկատվությունը, սակայն, դժվար թե հեշտությամբ կարողանանք պնդել, թե դիրքորոշման և հարաբերությունների ձևավորման գործընթացը ևս ընթանում է հեշտությամբ: Այս երևույթը անհատի սոցիալիզացիայի հարցում հաճախ անհանդուրժողական մթնոլորտի և հակասությունների առաջացման պատճառ է դառնում: Աշխարհայացքային «անհամատեղելիությամբ» պայմանավորված օտարման երևույթի դրսևորումները ավելի ու ավելի են արդիականանում, որի գլոբալ բնույթ ստանալու և ավելի բարձր մակարդակներում երևան գալու պայմաններում այնպիսի արատավոր երևույթների հետ ենք առնչվում, ինչպիսիք են մարդու կողմից մարդու ոչնչացման միջոցների ստեղծումը, բնական հավասարակշռության խախտումը, տարաբնույթ կրոնական-ֆունդամենտալիստական հոսանքների ու ուղղությունների ստեղծումը, ահաբեկչական գործողությունների ծավալումը, «միսիոներական» պլանների և նախագծերի ի կատար ածումը և այլն:

Թեև ոչ մի մարդկային հասարակություն չի պլանավորել և նպատակ չի հետապնդել ոչնչացնել մարդկությունը, սակայն մարդկությունը իր զարգացման արդյունքում կարծես թե կանգնել է ինքնառոչնչացման իրական վտանգի առջև. մարդկության հզորությունը ինքն է նախասահմանում իր իսկ անկարողությունը: Նրա սեփական հզորությունը օտարվում է իրենից և հակադրվում է իրեն որպես օտար մի ուժ, որում էլ արտացոլվում է դարաշրջանի պարադոքսալության էական կողմերից մեկը: «Մարդու կողմից սեփական համոզմունքների, ավանդույթների, հաղորդակցման կարողության կորուստը և միայնա-

կությունը (Խ. Օրտեգա ի Գասետ), ոչնչի վերածված մարդու գիտակցության ողբերգությունը (Ֆ. Կաֆկա), անձնական պատասխանատվության, սեփական մտածողության բացակայությունը, այդ մտածողության գործունեությունը «ես»-ից դուրս (Կ. Յասպերս), ոգեղեն տձևության գեղարվեստական արտահայտության էսթետիկան և ժամանակակից մարդու ներքին քայքայումը (Պ. Պիկասո), մարդու անկարողությունը սեփական զարգացման առջև (Է. Կասիրեր), միաչափ մարդու հարմարվողական գիտակցությունը (Յ. Մարկուզե), ողբերգական շոկի մեջ հայտնված գիտակցությունը (Թ. Ման), ընդվզող մարդու սիզիպոսյան աշխատանքը (Ա. Քամյու), Սարտրյան հակապրակտիկահականպատակ-օտարում»,¹ ահազանգով ու մտահոգվածությամբ լցված դատողությունները ավելի քան արդարացված են և մերօրյա զարգացումների ոգին են արտահայտում: Սրանք ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ մարդու օտարվածության վիճակները բնութագրող կամ այդ վիճակին հանգեցնող երևույթներ:

Սույն ուսումնասիրությունը փաստում է, որ օտարման հասկացությունը զարգացման ուրույն ճանապարհ է անցնում՝ հետզհետե փոխելով իր բովանդակային ծանրաբեռնվածության աստիճանը: Չնայած օտարման երևույթը տարբեր մտածողների մոտ տարբեր բովանդակային նշանակություն և դրսևորումներ է ստանում, սակայն միամիտ կլինի մտածել, թե օտարման մի տեսակը գալիս է փոխարինելու օտարման մեկ այլ տեսակի: Պատմության ընթացքում օտարման տիպերը շատ հաճախ վերածնվում են նոր որակով, որպես օրինակ նշենք մարդու՝ պետությունից օտարման երևույթը, որը շատ բնութագրիչ է մեր ժամանակների համար: Սա վառ է արտահայտված անցումային տիպի հասարակություններում, որտեղ մի շարք փոխակերպումների ընթացքում և արդյունքում քաղաքացին օտարվում է հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտներից: Այս պարագայում մարդուն պետական-հասարակական կյանքին ինտեգրելու կոչված մի շարք ինստիտուտներ իրենց դիրքորոշումներով շատ հաճախ բացասական դերակատարում կարող են ունենալ: Արդյունքում հասարակության զգալի մասը օտարվում է քաղաքական կյանքից և հետևաբար պետության համար կարևորագույն որոշումներ ընդունելու գործընթացից:

Այս կապակցությամբ տեղին է միտքը այն մասին, որ «...քանի որ ազգաբնակչության ճնշող մեծամասնությունը օտարված է քաղաքականությունից, կարելի է հանգել այն եզրահանգման, որ գաղափա-

¹ Горозия В., Отчуждённый мир и проблема социализации человека. в сб.: Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Санкт-Петербург, 2001, с. 71.

րախոսության տիրույթում կուսակցական գաղափարախոսությունը չի կարող գերակա, մյուս դրսևորումները ինտեգրող առաքելություն ունենալ»:¹

Նման գործընթացները հիմնականում ուղղորդվում են երկու դրդապատճառների ազդեցության ներքո՝ արտաքին և ներքին.

- Արտաքինը այն է, որ մարդիկ հայտնվում են նոր կանոններով նոր խաղի մեջ, որտեղ խաղի կանոնները մեծ մասամբ պարտադրվում են՝ չանցելով իրենց զարգաման բնական ուղղին:
- Ներքին, որը առավելապես արտահայտում է մարդու ներքին անհատական և անձնային որակները: Վերջիններս իրենց կարևոր դերակատարումներն ունեն մարդ-հասարակություն փոխհարաբերությունների դաշտում և որոնք նույնքան էլ կարևոր նախապայմաններ են հանդիսանում ինտեգրման ու օտարման գործընթացներում:

Ժամանակակից աշխարհում տեղի ունեցող գործընթացները ընդհանրապես, և հայ հասարակությունում տեղի ունեցող փոփոխությունները մասնավորապես, մեծ մասամբ օտարման տարբեր դրսևորումներով են ուղեկցվում, կամ արդյունքում հանգում են դրան: Իսկ սոցիալ-փիլիսոփայական լույսի ներքո նման երևույթների առաջացման պատճառների հայտնաբերումը, տիպաբանումը, զնահատումը, որակումն ու արժևորումը լուրջ ազդեցություն կարող են ունենալ սոցիալական փիլիսոփայության մեթոդաբանական զինանոցը համալրելու գործում, որը իր հերթին օտարման երևույթի կանխարգելման, ռիսկի նվազեցման և հաղթահարման ուղղիների որոնման հարցում կարևոր նշանակություն ունի:

¹ Ա. Հովսեփյան, Հայաստանը սոցիալ-փիլիսոփայական ակնարկներում, Երևան, 2003, էջ 106:

**ԱԶԳԱՅԻՆ ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԾԵՍԵՐԸ ԵՎ
ՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԸ ԻԲՐԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՇԱՐՈՒՆԱԿԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՊԱՅՈՎՈՂ ԵԼԱԿԵՏԱՅԻՆ
ԳԱՂՎՓԱՐՆԵՐԻ ՀԱՄԱԽՄԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

Ս. Մաթևոսյան

Մեր հողվածը կուզենայինք սկսել Ս. Լանգերի գրքից հետևյալ հատվածի մեջբերմամբ. «Չնայած մենք դիցը հիմնականում կապում ենք կրոնի հետ, իրականում նրա ծագմանը չի կարելի հետևել այնպես, ինչպես ծեսի ծագմանը, որը ինչ-որ տեղ նման է կրոնական զգացմունքների կամ վախի: Ծեսը սկսվում է մղիչ ուժերից, մինչդեռ դիցը սկսվում է երևակայությունից, որը երկար ժամանակ կարող է մնալ չարտահայտված: Չէ որ երևակայության պարզագույն ձևը երազանքն է, կամ էլ երազը, որը ամբողջովին սուբյեկտիվ և մասնավոր երևույթ է: Դիտարկվող երևույթը սուբյեկտիվ խորհրդանիշերից, և ոչ թե դիտարկվող ավանդույթներից և բնական երևույթներից հյուսված պատմություն է: Վերջին դեպքում մենք ստիպված ենք գործ ունենալ հիմնականում այնպիսի պատկերների հետ, որոնք իրենց մեջ բովանդակում են ավելին, քան այն, ինչին մենք հանդիպում ենք երազներում»¹: Այս կապակցությամբ մեզ իրավունք ենք վերապահում հակադրվել վերոհիշյալ տեսանկյանը և առաջարկել մեր մոտեցումը. դիցի ֆունկցիաները միշտ ավելի լայն են, այն ունի պրագմատիկ նշանակություն և վերաբերվում է սոցիումի կյանքի որևէ կարևորագույն ոլորտի: Խնդիրն այն է, որ արտաքին ձևի տակ գտնենք իրական բովանդակությունը, ինչի շնորհիվ դիցը դառնում է նշանակալի մարդկանց՝ պրակտիկորեն կողմնորոշված գիտակցության համար: Կարելի է ասել, որ դիցը միշտ էլ յուրահատուկ միջոցներով որևէ պրակտիկ, ճանաչողական խնդիր է լուծել: Այդ պատճառով էլ այն ունի երկակի կառուցվածք՝ իրական միջուկ և մտացածին թաղանթ: Ս. Լանգերը խոսում է միայն այդ մտացածին և երևակայական թաղանթի մասին՝ մոռացության մատնելով դիցի իրական բովանդակությունը:

Անդրադառնանք մեկ այլ խոշոր տեսաբանի՝ Կ. Յունգին, ով ազգային հոգեկերտվածքի ձևավորումը կապում էր «կոլեկտիվ անգիտակցականի» հետ, իսկ վերջինիս մեջ էլ գերակշիռ դեր էր հատկացնում դիցաբանական կերպարներին և հերոսներին: «Կոլեկտիվ անգիտակցականը», ըստ Յունգի, «հոգեկանի այն մասն է, որ պահպանում և փոխանցում է ողջ մարդկության համար ընդհանուր հոգեբանական

¹ Լանգեր Ս., *Փիլոսոֆիա* в новом ключе. М., 2000, с.154.

ժառանգությունը»։ Այդպիսի խորհրդանիշերը այնքան հեռու են ժամանակակից մարդուց, որ նա ի վիճակի չէ ինքնուրույն հասկանալ և յուրացնել դրանք, սակայն այդ նույն ժամանակակից մարդու հոգևոր աշխարհի ձևավորման վրա հսկայական ազդեցություն ունեն անցյալի դիցաբանական կերպարները։ Մեզ համար Կ. Յունգի հայացքներում անընդունելի է միայն այդ ուսմունքի ծայրահեղ անհատականացված բնույթը և դա ամենևին էլ զարմանալի չէ, քանի որ գործ ունենք հոգեբան մտածողի հետ։ Յունգի համար միակ ռեալությունը անհատական է և եթե նույնիսկ նա առաջ է քաշում «կոլեկտիվ անգիտակցական»-ի սկզբունքը, ապա դա անում է միայն այն բանի համար, որպեսզի առավել խորը կարողանա ուսումնասիրել անհատական գիտակցությունը և բացատրել նրա գիտակցության՝ անձնական փորձով ոչ մի կերպ չբացատրվող հատվածները։

Հաջորդ տեսաբանը, ում կուզենայինք անդրադառնալ այս հարցի կապակցությամբ Ռ. Բարտն է, ում համար դիցը պարզապես բառ է, արտահայտություն։ Իր «Դիցը այսօր» հոդվածում նա գրում է. «Իհարկե ցանկացած արտահայտություն չէ, որ դից է, միայն յուրահատուկ պայմաններում խոսքային ստեղծագործությունը կարող է դառնալ դից։ Դիցը հաղորդակցական համակարգ է, հաղորդագրություն է։ Հետևաբար, դիցը չի կարող լինել իր, կոնցեպտ, կամ գաղափար։ Դիցը ձև է, չնայած այն ունի պատմական սահմաններ, կիրառման պայմաններ և սոցիալական բովանդակություն։ Չկան հավերժ դիցեր, քանի որ մարդկային պատմությունը կարող է ռեալությունը վերափոխել բառի, միայն վեջինիցս է կախված դիցաբանական լեզվի կյանքը կամ մահը»¹։ Դիցին Բարտը տալիս է ամբողջովին լեզվական բնույթ և գտնում, որ դիցի ուսումնասիրությամբ իրականում պետք է զբաղվի նշանաբանությունը, քանի որ «նշանաբանությունը գիտություն է ձևերի մասին, քանի որ նշանակությունները այստեղ անկախ են բովանդակությունից»²։ Մեր կարծիքով դիցը գաղափար է, ավելին, այն յուրահատուկ խորհրդանշան է, որ ընկած է ազգային մենթալիտետի հիմքում և ապահովում է յուրաքանչյուր ազգի ինքնատիպությունը։

Հետաքրքիր գաղափարի ենք հանդիպում նաև Ա. Ն. Լոսևի մոտ. «Մշակութային տիպը ինչ-որ ամբողջական բան է։ Նրանում դիցաբանությունը, փիլիսոփայությունը և տնտեսությունը միավորված են անքակտելի կապով»³։ Պատահական չէ, որ մշակութային տիպի մեջ Լոսևը ընդգրկում է հենց այս երեք բաղադրիչները. փիլիսոփայություն-

¹ Барт Р., Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989, с. 72-73.

² Նույն տեղում, էջ 75:

³ Лосев А. Ф., Дополнение к диалектике мифа (новые фрагменты).//Вопросы философии. 2004, №8, с. 117.

նը ապահովում է մտածողության զարգացումը, տնտեսությունը կեն-
ցաղն է, իսկ դիցաբանությունն էլ ապահովում է գաղափարների հա-
ջորդականությունը և մշակութային ինքնության պահպանումը:

Այժմ կցանկանայինք անդրադառնալ առավել կոնկրետ օրի-
նակների և դրանց հենքի վրա արդեն բացահայտել դիցաբանության և
ազգային մենթալիտետի կապը: Բնական է, որ օրինակները մենք կբե-
րենք հայ ժողովրդի դիցաբանությունից, մանավանդ, որ այդ ոլորտը
կարոտ է հետազոտության:

Երբ ուսումնասիրում ենք հերոսական դիցերը, ապա տեսնում
ենք, որ դրանք բոլորովին էլ նման չեն միմյանց մանրամասներով, սա-
կայն առավել հանգամանալից ուսումնասիրության դեպքում արդեն
նկատվում են նրանց կառուցվածքի ընդհանրությունները: Ամեն ան-
գամ մենք ականատես ենք լինում համեստ ընտանիքում հերոսի
հրաշք ծնունդին, վաղ հասակում արդեն տեսնում ենք նրա վերնարդ-
կային ուժը: Նա արագորեն հասնում է իշխանության և փառքի, կռվում
չար ուժերի հետ և մահանում դավաճանության կամ հերոսական զո-
հաբերության արդյունքում: Շատ պատմություններում հերոսի
սկզբնական թուլությունը հավասարակշռվում է ուժեղ հովանավորի
առկայությամբ, ով թեթևացնում է հերոսի գերնարդկային առաջա-
դրանքները:

Այժմ արդրադառնանք ազգային ծեսերին և ավանդույթներին՝
բացահայտելով դրանց ազդեցությունը ազգային ինքնության ձևավոր-
ման վրա: Արժեքային, բովանդակային իմաստով ավանդույթը իր մեջ է
միավորում նորմերի, սովորույթների և աշխարհայացքային դիրքորո-
շումների որոշակի համակարգ, որը տվյալ հանրության ժառանգութ-
յան առավել նշանակալի հատվածն է: Գործառնական իմաստով ա-
վանդույթը միջնորդ է հանդիսանում ներկայի և ապագայի միջև, գոր-
ծունեության նմուշների, հնարների և հմտությունների պահպանության
և փոխանցման մեխանիզմ է հանդիսանում:

Ըստ Պ. Շտոմպկայի՝ անցյալը ներկայում առկա է երկու հար-
թության վրա. օբյեկտիվ, երբ անցյալի օբյեկտները պահպանվում են
նյութապես, և սուբյեկտիվ, երբ անցյալի գաղափարները ժառանգա-
բար պահպանվում են հասարակության անդամների գիտակցության
մեջ և դառնում ժամանակակից մշակույթի բաղկացուցիչներ: Սակայն,
կա նաև երրորդ ճանապարհը, երբ ներկայի վրա ազդում է ոչ թե իրա-
կան անցյալը, այլ՝ այդ անցյալի մասին մարդկանց պատկերացումնե-
րը: Անընդհատ նեղացնելով ավանդույթի իր սահմանումը Շտոմպկան
զալիս է հետևյալ եզրակացության. «Առավել նեղ իմաստով ավանդույ-
թի տակ մենք կհասկանանք ժառանգության այն հատվածները, որոնք
ոչ միայն պահպանվում են ներկայում, այլև միաժամանակում ու սերտա-
ճում են նրան: Պահպանված նյութական օբյեկտների մշակակությունը

պետք է որոշվի առաջին հերթին անցյալի հետ դրանց համահարաբերակցման ճանապարհով: Հենց այդ պատճառով էլ դրանք ուշադրություն են գրավում և մենք նկատում ենք դրանք»¹: Այս կապակցությամբ հատկանշական է Է. Շիլզի՝ համարյա թևավոր խոսքի կարգավիճակ ստացած արտահայտությունը. «Ավանդույթները իրենք իրենց չեն ձևավորվում. դրանք ստեղծվում, մերժվում կամ էլ փոփոխվում են մարդկանց կողմից»²: Մեկ այլ տեղ Շտոմպկան գրում է. «Ավանդույթը իր մեջ է հավաքում կոլեկտիվ ինքնության խորհրդանիշերը, ուժեղացնում է ընդհանուր արմատները, ազգին, հանրությանը, խմբին պատկանելու և հավատարիմ լինելու զգացմունքները: Այդպիսին են, առաջին հերթին, ազգային ավանդույթները իրենց հիմներով, դրոշներով, դիցաբանությամբ, ծեսերով: Դրանք իրենց արմատներով հասնում են պատմության խորքերը և օգտագործում անցյալը մարդկանց ներկայում միավորելու համար»³: Օրինակ՝ նյութական օբյեկտների ոլորտից Շտոմպկան ավանդույթ է համարում Է. Փրեսլիի հագուստը, որ ցուցադրվում է աճուրդում, սպորտային մեքենան, տպագրիչ մեքենան և այլն: Մենք նույնպես համարում ենք, որ վերոհիշյալ նյութական մշակույթի առարկաները կարող են համարվել ավանդույթներ, քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրը խորհրդանշում է սոցիումի կյանքի մի հատված, որում նշանակալի տեղաշարժեր են եղել: Նույն ոգով շարունակելով, կարելի է ասել, որ մերօրյա Հայաստանի արդեն խորհրդանշանի կարգավիճակ ստացած ավանդույթը կարող ենք տեսնել Հանրապետության Հրապարակում, այն է՝ բոլոր ժամանակների «ամենահանճարեղ» գյուտ՝ հեռուստացույցը:

Է. Հոբսբաունը իր «Ավանդույթի հայտնագործումը» գրքի առաջաբանում առաջ է քաշում մի շարք գաղափարներ, ըստ որոնց, մենք ավելի լավ կհասկանանք ազգի բնավորությունը, նրա գրավչությունը, եթե ուսումնասիրենք ազգային ավանդույթները: Վերջիններս այստեղ ներկայացված են որպես յուրահատուկ «հայտնագործված ավանդույթներ»: Եթե կարողանայինք հասկանալ հայտնագործված ավանդույթների ծագումնաբանությունը և դրանց գործառնությունները, ապա կկարողանայինք բացատրել ազգային ավանդույթները և հետևաբար՝ նաև ազգերը: Իսկ ինչ է նշանակում «հայտնագործված ավանդույթ». Հոբսբաունը տալիս է հետևյալ սահմանումը. «Հայտնագործված ավանդույթը նշանակում է պրակտիկաների մի համախումբ, որոնք կամ լռելյայն, կամ էլ բացահայտ ձևով սահմանափակված են ծիսական

¹ Штомпка П. Социология социальных изменений, М., 1996, с. 87.

² Shilz E., Tradition, Chicago 1981, p. 14-15, մեջբերվում է ըստ՝ Мнацаканян М., Нации и национализм, М., 2004, с. 129.

³ Штомпка П. Социология социальных изменений, М., 1996, с. 96.

կամ խորհրդանշական բնույթի կանոններով, որոնք ուղղված են որոշակի արժեքների և վարքի նորմերի ընդունմանը: Դա տեղի է ունենում կրկնման ճանապարհով, ինչը ավտոմատ կերպով ենթադրում է անցյալի հետ հաջորդականություն»¹: «Անցյալին նման վերաբերմունքը, ըստ Չոբսբաունի, արհեստական բնույթ է կրում և այստեղից նա հանգում է հետևյալ եզրակացության. «...հայտնագործված ավանդույթները պատասխաններ են ի հայտ եկած նոր հանգամանքներին»²: Հայտնագործված ավանդույթները պետք է հստակ տարբերել ինչպես սովորույթներից /custom/, այնպես էլ ամրագրված կանոններից, համաձայնություններից /convention/, կամ էլ բուլդոզի կողմից ընդունված պրակտիկայից/routine/: «Ավանդույթները, հին լինեն դրանք, թե նոր, ինվարիանտ են, անցյալը, որին նրանք դիմում են, թելադրում է անփոփոխ մոդելներ: Սովորույթը ավելի ճկուն է. այն որոշակի չափով թույլ է տալիս փոփոխություններ նախադեպի սրբության և ժառանգականության, հաջորդականության շնորհիվ: Սովորույթը այն է ինչով զբաղվում են դատավորները, ավանդույթը, տվյալ դեպքում հայտնագործված ավանդույթը, կեղծամ է, արտաքին հատկություն, որ շրջապատում է նրանց հիմնական գործունեությունը»³:

Է. Չոբսբաունը չի մերժում նոր պահանջմունքներին հարմարվող անցյալ ավանդույթների կարևորությունը, միառժամանակ չհերքելով, որ ավանդույթները հայտնագործվել են անցյալում: Նա պնդում է, որ հենց նոր ժամանակներում, գլխապտույտ փոփոխությունների արդյունքում է հնարավոր դարձել առավել հաճախ բախվել ավանդույթի հայտնագործության: Բանն այն է, որ հասարակության աննախադեպ վերափոխումները թուլացնում և քանդում են այն սոցիալական մոդելները, որոնց համար նախանշված էին հին ավանդույթները: Ստեղծվում են նոր սոցիալական մոդելներ, որոնց նկատմամբ հին ավանդույթները կիրառելի չեն: Եթե հին ավանդույթները և նրանց ինստիտուցիոնալ կրողները և տարածողները բավականաչափ ճկուն չեն գտնվում, որպեսզի հարմարվեն նոր սոցիալական մոդելներին, այդ դեպքում ևս նրանց անխուսափելիորեն կործանում է սպառնում:

Այժմ անդրադառնանք ազգային ծեսերի և կենցաղի խորհրդանշական իմաստավորմանը և տեսնենք, թե ինչպես են դրանք ազդում ազգային ինքնության ձևավորման վրա՝ ապահովելով այդ ինքնության շարունակականությունը:

¹ Hobsbawn and Ranger 1983;1-2, в кн.Э. Смита национализм и модернизм. М., 2004, с.221.

² նույն տեղում, էջ 222:

³ նույն տեղում, էջ 222:

Ինչպես հայտնի է, իրը կամ երևույթը դառնում է մշակութային փաստ, եթե ունի ոչ միայն պրակտիկ, այլև՝ խորհրդանշական իմաստ. այսինքն, եթե այն ունի նշանային նշանակություն որևէ մեկի համար: Հակառակ դեպքում ինչ-որ սնահավատ կանոնի ի կատար ածումը նշանակում է, որ սուբյեկտը ղեկավարվում է վաղօրոք նախանշված անդեմ ավանդույթներով: Խորհրդանշանների տրամաբանությունը ենթադրում է, որ ավանդույթի կրողն ինքնին օժտված է խորհրդանշանները ընկալելու կարողությամբ, ընդ որում, այդ կարողությունը գտնվում է ենթագիտակցականում: Կարելի է ենթադրել, որ կենցաղի խորհրդանշական իմաստավորումը միտված էր հիմնականում «մերի» և «ուրիշի» հակամարտության հաղթահարմանը: Այս դեպքում ներքին տարածությունը օժտվում է անվտանգ, յուրացված, մաքուր հատկանիշներով, իսկ արտաքինը համապատասխանաբար՝ օտար, չյուրացված, վտանգավոր և անմաքուր հատկանիշներով: Արտաքին աշխարհը դիտվում է մադու համար վտանգավոր և թշնամական:

Ծեսերը կարելի է իմաստավորել՝ դիմելով մարդ-բնություն հակադրությանը: Բնությունը դիտվում է իբրև արարող սկիզբ, մարդը՝ որպես մարմնական էակ: Խորհրդանիշը դառնում է մի տարածք, ուր մարդը և բնությունը փոխազդում են: Կենցաղի խորհրդանշական իմաստավորումը կապված է գլխավորապես սոցիալական գործոնի հետ և ուղղված է կոլեկտիվի ներքին կապերի ամրապնդմանը, շրջապատի հետ մարդու հարաբերությունների կանոնակարգմանը:

Մշակույթի ամբողջականությունը ենթադրում է նաև վարքի միակերպ կանոնների մշակում, ընդհանուր հիշողություն և աշխարհի ընդհանուր պատկերի կազմավորում: Մշակույթի գործառնության հենց այս կողմին է ուղղված ավանդույթի մեխանիզմը: Նշանային միջոցներով նախնական ինֆորմացիայի վերանշակման և մարդ-շրջապատող միջավայր հարաբերությունների արդյունքում տեղի է ունենում աշխարհի յուրահատուկ երկատում: Այլ կերպ ասած, բնական միջավայրի հետ մեկտեղ, սկսում է ձևավորվել սոցիալական միջավայր: Վերջինս առաջարկում է սոցիալական վարքի որոշակի ծրագիր, որ սահմանափակում և կարգավորում է «բնական գործողությունները և արարքները»: Այդ սահմանափակումների ծագումը կապված է վարքի սոցիալական ծրագրի ծագման հետ, ինչն էլ մարդկանց արարքները դարձնում է միակերպ և ղեկավարելի: Վարքի այդ ծրագրի հիմքում ընկած են ոչ թե կանոնները, ինչպես ժամանակակից աշխարհում, այլ նմուշներ, մոդելներ, որոնց հետևելը կոլեկտիվի կյանքի պարտադիր պայման էր: Վարքի ավանդական այդ ծրագրերը հավակնում են նմուշներ տրամադրել բոլոր հնարավոր կենսական իրադրությունների համար: Իրականում նրանց օգնությամբ կանոնակարգվում են միայն գործունեության այն կողմերը, որոնք նշանակալի են համարվում կոլեկտիվի կեն-

սապահովման համար: Իհարկե, յուրաքանչյուր կոլեկտիվ կամ հասարակություն ինքն է որոշում անհատական և կոլեկտիվ վարքի այս կամ այն ձևի նշանակալիությունը: Այդ պատճառով է, որ տարբեր ժողովուրդների ծեսերը և սովորույթները տարբերվում են միմյանցից: Սակայն, առավել կարևոր և հետաքրքիր է ուսումնասիրել նրանց սկզբունքային նմանությունները, որոնք հատկապես բնորոշ են ծիսական համակարգին: Այդ երևույթը կարելի է բացատրել նրանով, որ ծեսերը հարաբերակցվում են սոցիալական վարքի առավել կարևոր հատվածների հետ: Որպես այդպիսին, առանձնացվում էին ճգնաժամային, սահմանային իրադրությունները, որոնց հաջող հանգուցալուծումից էլ կախված էր կոլեկտիվի և նրա անդամների բարեկեցությունը: Տիպաբանորեն առավել բազմազան են սովորույթները: Սովորույթների համակարգը վերաբերվում է առօրյա կյանքին, դրանցում կանոնակարգվում են այն գործողությունները և արարքները, վերաբերվում են կենցաղին: Ծեսը վարքի յուրահատուկ ծրագիր է, որի օգնությամբ կոլեկտիվը հաղթահարում է կեցության ճգնաժամային կետերը: Յուրաքանչյուր հասարակություն, մտահոգ լինելով իր ամբողջականության և միասնության պահպանությամբ, ձգտում է մշակել վարքի միակերպ նմուշներ՝ չնայած կենտրոնախույս միտումների առկայությանը: Վարքի ընդհանուր ձևերը անհրաժեշտ են հատկապես այն դեպքում, երբ առօրյա կյանքի համար նախատեսված նմուշները չեն գործում, ինչն էլ իր հերթին սպառնում է կոլեկտիվի գոյությանը: Նման դեպքերում կոլեկտիվը դիմում է վարքի յուրահատուկ ծրագրերի՝ ծեսերի օգնությանը: Կոլեկտիվը այստեղ հաղթահարում է վտանգը առավելագույնս համախմբված և բոլորի կողմից ընդունված վարքի նմուշների ձևով: Ծիսականացված վարքի տակ կարող ենք հասկանալ այնպիսի սահմանափակումներ, որոնք մոտիվավորված չեն կենսաբանական հատկանիշներով, մինչդեռ սովորույթները ուղղված են ուղղված են կենսաբանական հատկանիշների պահպանմանը: Ծեսերը կապված են խորհրդանիշերի, իսկ ավանդույթները՝ պրակտիկ գործունեության հետ, դրանք նաև մոդելավորում են աշխարհի տարբեր հատվածներ:

**ԳԼՈՐԱԼԻԶԱՑԻԱՆ ԻՐԻԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԵՎ ՏԵՂԱՅԻՆ
ԱՆՋՐԱԺԵՇՏՈՒԹՅՈՒՆ: ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼԻԶՄ
ԵՎ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՊԼՅՈՒՐԱԼԻԶՄ**

Ա. Սոխակյան

Գոյություն ունի տեսակետ, որ գլոբալիզացիան երկրային քաղաքակրթության էվոլյուցիայի մեր դարաշրջանի ծնունդն է, և ամենայն հավանականությամբ այստեղ նշմարվող օրինաչափություններով կառաջնորդվեն մարդկության հետագա զարգացումները: «Առնվազն մոլորություն է, եթե ոչ տեսական-մեթոդաբանական անկարողություն, գլոբալիզացիայի արմատները փնտրել պատմության հեռավոր խորքերում ռազմական, կրոնադավանաբանական, կամ առհասարակ, մշակութային կարգի տեղաշարժերում»¹:

Համաշխարհային քաղաքակրթության զարգացման տեսակետից բնավ պատմական անհրաժեշտություն չէին բովանդակում ո՛չ Ալեքսանդր Մակեդոնացու արևելյան արշավանքները, ո՛չ էլ տեղայնական կուռքարարությունից մեկնող միջդավանաբանական բախումները: Դրանք մարդկային զարգացումների համար էպիզոդիկ, տեղական օրինաչափություններով, այդ թվում նաև՝ տեղական բնույթի անհրաժեշտությամբ ոգեկոչված երևույթներ էին և կարող էին նույնիսկ տեղի չունենալ: Մինչդեռ 20-րդ դարի երկրորդ կեսին ձևավորված և քաղաքակրթության առաջանթացի մեջ ժամանակների առանցքը կազմող երկրային քաղաքակրթության համաերկրային ընդգրկումներ ձեռք բերող գլոբալիզացիոն գործընթացն անխուսափելի ու պատմական անհրաժեշտություն է ողջ մարդկության համար՝ քաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից և միայն ժամանակակից փուլի համար: Մեկ բան է պատմական անհրաժեշտությունը և բոլորովին այլ բան՝ պատմության ընթացքում այս կամ այն տեղայնական երևույթի հիմքում ընկած, նույնքան տեղայնական պահանջներով կոչված և համայն մարդկության զարգացումների համար էական նշանակություն չունեցող երևույթները²:

Այստեղ առաջ կգան հակագլոբալիստական կողմի ներկայացուցիչները (ի դեմս Ս. Հանտինգտոնի, Ա. Թոյնբիի) և կհայտարարեն, որ գլոբալիզացիան ոչ պակաս տեղայնական անհրաժեշտության գծեր է իր մեջ պարունակում, քան նախկինում կատարված Մակեդո-

¹ Տե՛ս Շաքարյան Հր., Փիլիսոփայություն, Եր., 2005, էջ 205:

² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 205:

նացու և այլոց արշավանքները՝ հատկապես նշելով գլոբալիզացիոն պրոցեսների ետևում անգլեն աչքի համար դժվար տեսանելի, սակայն, այնուամենայնիվ, առկա, արևմտյան քաղաքակրթության սուբյեկտիվ շահերը, որոնք ներկայացվում են իբրև համամարդկային արժեք ունեցող նպատակներ:

Վերադառնանք գլոբալիզացիայի կողմնակիցներին: Ըստ վերջիններիս, գլոբալիզացիոն գործընթացներում հրամայական է դառնում պահանջն այն մասին, որ բարոյական է այն ամենը, ինչ նպաստում է մարդկության, ավելի ճիշտ՝ համայն մարդկության առաջընթացին: Գլոբալիզացիոն գործընթացներում քաղաքականությունը կոչված է գործելու ոչ այնքան մարդկային առանձին միավորների անունից և առանձին միավորների համար, որքան հանուն համամարդկային արժեքների գոյավորման:

Գլոբալիզացիայի հետ ամնչվող պրոբլեմների մեջ պայթյունանվտանգ իրավիճակում է հայտնվում մշակութայինը, որն արդյունքն է, ըստ երևույթին, դարեր շարունակ մշակույթների և մշակութային ուլորտների միջև երկխոսության պակասի և դրանով իսկ դրանց ոչ հավասարաչափ զարգացումների: Իսկ մշակութային տարբեր ուլորտների անհամաչափ զարգացումն առավելապես պայմանավորված է մարդկային ստեղծագործական կարողությունների ռազմատենչ ուղղորդվածությամբ:

Գլոբալիզացիայի հետ ամնչվող մշակութային դրամատիզմն իր առավել հիվանդոտ տեսքն ընդունեց, երբ քաղաքակրթության «համամարդկայինացման» գաղափարն ընկալվեց իբրև միակերպություն՝ միակերպություն ամերիկանացման, վեստեռնիզացիայի, գուցե նույնիսկ մահմեդականացման սքեմի ներքո: Մեծ ու փոքր մշակույթները գիտակցականի, թե ենթագիտակցականի մակարդակում տազնապահար պոռթկում ապրեցին իբրև արձանագրումն այն միտման, որ վտանգվում է մարդկության մեծագույն նվաճումներից մեկը, գուցե ամենանշանակալիցը՝ մշակութային բազմակերպությունը՝ իբրև պայման և օրենք նրա հետագա զարգացման համար, ճիշտ այնպես, ինչպես բնության բազմակերպությունն ու ներդաշնակությունն են հրամայական գործոն դառնում նրա հետագա էվոլյուցիայի համար: Մշակույթների զարգացման իմաստը տրված է նրա դիալոգիկ բնույթի մեջ, ճիշտ այնպես, ինչպես բնությունն է իր հիմքում դիալոգիկ. այստեղ ոչ միայն ոչինչ ավելորդ չկա, այլև յուրաքանչյուր տարատեսակի գոյությունը պայմանավորված է մյուսների գոյությամբ և ինքն էլ կեցութային նշանակություն ունի նրանց համար:

Ըստ Լ. Աբրահամյանի, այսօր գոյություն ունեն ազգերի զարգացման երկու տենդենցներ: Դրանցից մեկը տանում է դեպի ազգային հիմքերի ամրապնդում և նպաստավոր պայմանների դեպքում դրանց

պարզեցում և այդպիսով ազգային պետության ձևավորում: Մյուս տեղեկանքը արտահայտվում է ազգերի մերձեցմամբ, նրանց միջև բազմաբնույթ կապերի հաստատմամբ, ինչպես ընդունված է հիմա ասել՝ նրանց ինտեգրմամբ: Թվում է, թե այդ երկու միտումները կարող են ներդաշնակ կերպով զարգանալ պատմության ընթացքում: Սակայն ոչ, դրանք, ընդհակառակն, միշտ ձգտել են մեկը մյուսին ճնշելով հարթանակ տանել: Պետք է ասել, որ նշյալ պատմական տեղեկանքները հաճախ ձեռք են բերել այլանդակված (անոմալ) ձևեր: Հաստատելով ազգային հիմքերը՝ տվյալ ազգը կանխամտածված կերպով վեր է ածվել մեկուսացված մի միավորի՝ կարծելով, որ ամեն հարցում պետք է հենվի սեփական ուժերի վրա: Մյուս կողմից ազգերի մերձեցումը երբեմն հանգեցրել է նրանց՝ մեկը մյուսին իր մեջ կլանելուն և տարալուծելուն:¹ Իսկ եթե (ըստ իս) ազգին նայելու լինենք իբրև մի ամբողջական համակարգ, ապա տվյալ դեպքում հարցը կարող ենք ծավալել նաև ազգային մշակույթների վրա՝ ընդունելով, որ նույնը սպառնում է նաև վերջիններիս: Հարցը կայանում է նրանում, թե արդյոք գլոբալիզացիան իր ունիվերսալիզմի քաղաքականությամբ չի սպառնում ազգային մշակույթների «ես»-ի պահպանմանը: Արդյոք ունիվերսալիզացիան իր թրի տակով չի անցկացնի նաև ազգային, իրենց դեմքը դարեր շարունակ պահպանած մշակույթներին՝ տարալուծելով նրանց մեկ քաղաքակրթական ամբողջության մեջ:

Մարդու անմիջական կեցությունն ընթանում է մշակութային ձևերի մեջ, որոնց հետ կապված են նրա անմիջական ապրումները, ակնկալիքները, բարոյական, գեղագիտական, ճանաչողական արժեքները: Սա է մարդու իսկական կեցությունը, սա է, որ իմաստավորում է մարդու կյանքը: Եվ հենց այս մշակութային ձևերն են, որ, որպես տարբեր ամբողջականություններ, գոյություն ունեն, առարկայաբար, անմիջականորեն, էթնիկական մշակույթների բազմազանության մեջ՝ կապված որոշակի տեղի (տարածքի) և որոշակի էթնիկական խմբի հետ:

Ազգագրության-մարդաբանության տեսակետից «համաշխարհային մշակույթ»-ը միայն վերացություն է, վերացական մի բան է: Ազգագրագետները մշակույթների բազմազանության տեսակետի ջերմ կողմնակիցներն են, նրանք «քաղաքակրթության համընդհանրականությանը (ունիվերսալիզմին)» հակադրում են «մշակույթների պլուրալիզմը»²:

Որևէ ժողովրդի մշակույթը, եթե այդ ժողովուրդը ցանկանում է մտնել ժամանակակից հասարակական, տնտեսական, մշակութային

¹ Տե՛ս Абрамян Л., Лекции по философии, Ер., 1996, с.117.

² Տե՛ս Գևորգյան Հ.Ա., Փիլիսոփայություն, պատմություն, մշակույթ. ՀՀ. ԳԱԱ Գիտություն հրատարակչություն, Երևան 2005, էջ 417:

աշխարհ, չի կարող սահմանափակվել ավանդական-սովորուբային, ազգագրական ձևերով. ժողովուրդն ազգ է դառնում՝ ստեղծելով ազգային մշակույթ, այսինքն՝ ծավալելով իր հնարավորությունները մշակույթի բարձրագույն շերտերում, քաղաքակրթության ժամանակակից ձևերի մեջ, արտադրական-տնտեսական, գիտա-կրթական, գիտատեխնիկական, իրավաքաղաքական ոլորտներում: Միայն այս դեպքում, ինչպես կարծում է Յ. Գևորգյանը, ժողովրդի մշակույթը կարող կլինի հավասար երկխոսության մեջ մտնել ուրիշ ժողովուրդների զարգացած մշակույթների հետ¹:

Իր հնարավորությունները քաղաքակրթական ձևերի մեջ ծավալած, էլիտար մակարդակին բարձրացած մշակույթը ժողովրդին ու պետությանը հնարավորություն է տալիս երկխոսության մեջ մտնելու ուրիշ մշակույթների հետ և իր տեղը գտնելու ժամանակակից քաղաքակրթության համակարգում: Եվ յուրաքանչյուր ժողովրդի տեղը քաղաքակրթական այդ համակարգում համեմատական է այդ ժողովրդի տված տաղանդավոր, շնորհաշատ, արհեստավարժ անհատների թվին:

¹ Նույն տեղում, էջ 419:

К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Вл. Микаелян

Феномен социального бессознательного вот уже более одного столетия является предметом исследования психологической науки. Попытки изучения социального бессознательного, по сути, уже предполагают констатацию факта существования этого надличностного уровня психики человека. Однако, если исследовательская работа ограничивается попыткой обоснования факта существования этого уровня психики, она по сути, ни к чему не приводит. Суть не в том, что мы стремимся доказать факт существования этого уровня психики. Социальное бессознательное как психический феномен уже давно фигурирует в научном пространстве и занимает в нем стабильное место. Вопрос лишь в том, что разные исследователи вносят свои коррективы в содержание социального бессознательного, пытаясь, таким образом очертить границы этого понятия. Кроме того, безусловный научный интерес представляет вопрос о функциях социального бессознательного. Хотя и сам исследуемый феномен достаточно длительное историческое время находится в центре внимания науки, тем не менее количество научных исследований по этой проблеме парадоксально невелико. Необычность такого положения дел, очевидно, имеет свое объяснение. Феномен социального бессознательного, сам по себе, уже вызывает огромный интерес, однако, приступая к его анализу, невольно сталкиваешься с необходимостью конкретизации его содержания и функций. Сложность исследования проблемы заключается также в ее эмпирической трудности. Кроме того, как показывают наши исследования проблемы, к понятию социального бессознательного обычно приходят при исследовании проблем социально-психологического и психодинамического характера. Рассматривая проблемы динамики межличностных отношений, социальной перцепции и межэтнической толерантности/интолерантности, возникает необходимость анализа феномена социального бессознательного. Очерчивая границы понятия необходимо, прежде всего, попытаться понять, что именно мы имеем в виду говоря о содержании социального бессознательного и каковы его функции. Попытка ответов на эти вопросы предполагает, освещение собранных в психологической науке

исследований, посвященных этой проблеме, а также их возможную классификацию.

Актуальность нашего исследования определяется кругом проблем, имеющим в современном мире статус злободневности, - это вызывающие тревогу опасные формы человеческой деструктивности, известные как межэтническая нетерпимость, агрессия и социальная жестокость. Данный, достаточно широкий диапазон исследования конкретизируется следующими частными вопросами:

а) что мы понимаем говоря о социальном бессознательном, и каково содержание последнего?

б) каким образом соотносятся социальное бессознательное и этничность?

в) каковы психодинамические и социально-психологические факторы формирования этнической интолерантности?

г) каковы функции формируемого на протяжении истории этноса «образа врага»?

д) обладает ли этническая картина мира гибкостью или она является консервативной структурой?

е) какие психологические смыслы заложены в этничности или этнической идентичности личности и как они соотносятся с функционированием социального бессознательного?

Именно данная группа вопросов является приоритетной для нашего исследования и которая, собственно, определяет его актуальность. Очевидно, что актуальность исследование проблемы межэтнической нетерпимости и агрессии не вызывает сомнений. Уже сама попытка осмысления этой проблемы является необходимым шагом для построения социально-психологической теории этнической толерантности. В качестве особого акцента возможной теории мы бы хотели выделить проблему понимания «Я-образа» в социальном бессознательном, учитывая при этом реалии этнического сознания. Этническая картина мира личности обладает определенной структурой и содержанием. И это далеко не теоретическое допущение. Этническая картина мира - это сложный психический уровень, составляющий один из компонентов социального бессознательного. Являясь по своей сути единицей бессознательного, этничность может быть определена с помощью дополнительных вспомогательных категорий, каковыми являются этническая толерантность и традиционное сознание. Очевидно, что данные категории имеют психологическое содержание. Психическая эволюция homo sapiens не превратила его в

человека толерантного, а это может означать, что в содержательной базе эволюции имеют место цели и функции, пока еще не выявленные наукой, или, что более приемлемо, что межличностная толерантность для своего развития нуждается в более длительном историческом времени для того, чтобы стать сначала содержанием социального бессознательного и лишь затем перейти на уровень поведенческой активности. Так или иначе бессознательный уровень психики, являясь первичным продуктом психической эволюции, требует несколько иных условий для своего развития. Критерии развития социального бессознательного уровня психики, очевидно, еще нуждаются в строго научной дифференциации. Актуальность подобной дифференциации обусловлена тем фактом, что социальное бессознательное личности является уровнем психики, генерирующим формирование поведенческих установок и моделей, в том числе и в первую очередь, проявления этнической терпимости и нетерпимости.

Деятельность человека как социального существа регулируется на самых различных уровнях, среди которых наиболее актуальным является уровень социально-психологический. Бесспорным фактом является то, что процесс жизнедеятельности личности протекает в сфере межличностных отношений, стихийность которых является лишь видимой. Каждый человек считает, что сфера его межличностных контактов сознательно контролируется прежде всего им самим и не может носить случайный характер. Безусловно, каждый человек способен более или менее рационально объяснить свои поступки и обосновывать свои решения. Каждый человек достаточно адекватно может осуществлять сознательный контроль над своим отношением к другим людям и различным социальным группам. Тем не менее, именно в этом отношении человек является, пожалуй, самым уязвимым, в психологическом смысле существом. Межличностное восприятие и поведение регулируется двумя основными уровнями психики-сознанием и бессознательным. Даже признавая за человеком статус рационального и сознательного существа, мы, тем не менее, не должны упускать из сферы исследования факт неосознанной мотивации поведения, которая в определенной мере оказывает влияние на характер межличностных отношений каждого из нас.

Выдвигаемая нами проблема является в настоящее время приоритетной и малоисследованной как в армянской, так и зарубежной психологии. Хотя проблема бессознательного и находится вот уже около 200 лет в центре мировой психологической нау-

ки, тем не менее, о социальном бессознательном ученые стали говорить сравнительно недавно.

«Сейчас многие исследователи так или иначе сошлись в одном: бессознательное существует и активно влияет на жизнь и поведение каждого из нас».¹ Межличностное поведение личности включает в себя не только элементы рационального сознательного отношения к другим, но также и огромный пласт интуитивного познания, который не конкретизируется в рефлексивном отношении. Для внесения большей ясности в вышеприведенную мысль, мы хотим привести принятое в психологической науке определение понятия «рефлексивность».

«Рефлексивность-импульсивность. Гипотетическое изменение когнитивного стиля, основанное на наблюдении, что в решении проблем у некоторых людей имеется тенденция быть довольно «импульсивными» и реагировать быстро на основе первого, что приходит в голову, в то время как у других-тенденция быть более рефлексивными, более систематическими, они сначала обдумывают проблему до того, как действовать».²

Шкала «рефлексивность-импульсивность» фиксирует полярные позиции в межличностном восприятии, однако переходные уровни на этой прямой являются, по сути, реально функционирующими. Каждый человек может быть охарактеризован и как рефлексивный и как импульсивный, но эти определения приемлемы на уровне стихийного житейского понимания. В ракурсе психологического понимания каждому человеку присущи как рефлексивность, так и импульсивность, которые могут проявляться в различных ситуациях по-разному. Но бесспорным является факт того, что в каждой единице межличностного восприятия активно функционирует не подвергающееся рефлексии социальное бессознательное.

Как можно понимать термин «бессознательное»? История психологии накопила множество представлений и определений этого термина. Во всей этой палитре выделяется ряд определений, которые схожи между собой в содержательном отношении. Не вдаваясь подробно в историю становления понятия «бессознательное», приведем несколько основных подходов. *Самым общим*

¹ З.В. Сикевич, О.К. Крокинская, Ю.А. Поссель. Социальное бессознательное. «Питер», 2005, с. 190.

² А. Ребер., Большой толковый психологический словарь в двух томах. Т.2, «Вече-Аст», М., 2003, с.198.

является определение бессознательного как совокупности психических процессов, актов и состояний, при влиянии которых человек не отдает себе отчета в своих отношениях к другим, не рефлексивирует их. Артур Ребер выделяет три модели употребления этого термина. Все три модели описывают уровень психики, в котором отсутствует сознание. История формирования понятия «бессознательное» берет начало не в психологии, а скорее в философии и литературе.

«Решающую роль в процессе развития понятия бессознательного сыграли противоречия между просветительской философией и романтизмом вместе с философией жизни».¹

Пришедший из философии термин «бессознательное», введенный Карусом в 1846 году, вносил дифференциацию в понятие «сознание». Именно с этого времени в понимание психического были введены два элемента- сознательная и бессознательная сферы. *Но, пожалуй, самым актуальным явилось то, что эти сферы психического стали рассматриваться как принципиально разные.* Принято считать, что бессознательное имеет различные уровни. Так или иначе, но в основе психодинамической психологии, бессознательное является центральной фигурой, на которой строятся различные концепции. Согласно общепринятой точке зрения, бессознательное является тем уровнем психики, который принципиально не осознается со стороны человека, однако определенные его содержания в дозированной форме время от времени переходят порог сознания. Бессознательное, однако не только уровень психики, оно также является регулятором человеческого поведения. *При этом необходимо подчеркнуть, что бессознательное дифференцируется на личное, индивидуальное, которое формируется благодаря онтогенезу и коллективное бессознательное, источник формирования которого является исторический опыт человечества в целом. В коллективном бессознательном выделяется также социальное бессознательное, содержание которого формируется в процессе социогенеза. Этот уровень бессознательного часто фигурирует под названием «национальный характер»*

«В отличие от коллективного бессознательного К.Юнга, - некоторой общей, универсальной неосознаваемой ментальной основы всего человечества, социальное и этническое бессознатель-

¹ А. Шопф., Бессознательное. В кн. Ключевые понятия психоанализа. Санкт-Петербург, 2001, с.120.

ное является специфичным для людей, принадлежащих к определенной культуре, народу, тому или иному типу общества».¹ **Более конкретно, можно сказать, что социальное бессознательное – это составляющая часть коллективного бессознательного, которое включает неосознаваемые культурные, языковые и когнитивные схемы и мифы, в том числе и социальные нормы, которые характеризуют людей, принадлежащих к данной культуре и данному этносу.** Именно социальное бессознательное передается из поколения в поколение в виде культурных и социальных норм. И этот процесс передачи протекает в семье, то есть входит в содержание процесса социализации личности. Усвоение этнических и культурных норм происходит с помощью таких известных механизмов как подражание и идентификация. В результате социализации личность становится активным носителем социального и этнически типичного и терпимого поведения. Социальное бессознательное мы можем определить также, как систему образов, которые формируют мировоззрение личности. Таким образом, социальное бессознательное является тождественным понятию «ментальность». Социальные представления личности являются тем пластом ее мировоззрения, которые по большей части не осознаются, не подвергаются рефлексии, или точнее говоря являются менее рефлексированными.

«Это мышление, которое возникает из ограничений, воздвигаемых социальным окружением и мешает человеку мыслить независимо. Встраиваясь в символическое социальное окружение, такое мышление осваивается в бессознательной деятельности.»² Именно социальное бессознательное во многом определяет уникальность нашего мировосприятия, которое является фундаментом для формирования мировоззрения. Для внесения некоторой ясности в вышеизложенное, мы хотим несколько конкретизировать исследуемую проблему. Каждый человек считает, что он знает как он относится к тем или иным социальным и этническим группам. На уровне сознательного отношения каждый из нас может привести массу аргументов в пользу того, что реально осознает свое отношение к окружающим его людям. Безусловно, это так. Однако сам процесс формирования этого отношения протекает на уровне социального бессознательного. В процессе социализа-

¹ З.В. Сикевич, О.К. Крокинская, Ю.А. Поссель. Социальное бессознательное. «Питер», 2005, с. 191.

² Там же, с. 192.

ции действуют механизмы передачи социального мировидения, которые как правило не осознаются.

«К таким механизмам следует отнести феномены, возникающие, например, в межгрупповом восприятии и взаимодействии, обусловленные принадлежностью к той или иной социальной группе: ингрупповой фаворитизм, стереотипизация, когнитивный диссонанс, социальная каузальная атрибуция и многие другие».¹

Адекватное объяснение и прогнозирование человеческого поведения становится более полноценным, если в расчет принимаются не только осознанные и вербальные установки, но также бессознательные. Проблема адекватного объяснения поведения личности осложняется тем общеизвестным фактом, что личность часто демонстрирует то поведение, которое от него ожидают другие, а это значит, что процесс верного прогнозирования в подобной ситуации сводится на нет. Исходя из вышеописанной проблематики возникает необходимость исследования нерелективных уровней социального познания, как необходимого фактора для создания целостной картины исследования.

Межличностное восприятие и познание человека человеком принято считать осознаваемым процессом. Между тем именно в этот сложный процесс вплетены такие неосознаваемые феномены как социальная стереотипизация, социальная дистанция и иные бессознательные аспекты межличностного взаимодействия. Социальная дистанция является достаточно сложным явлением, функционирующим на двух основных уровнях психики – сознательном и бессознательном. Если говорить о сознательном уровне данного явления, то в первую очередь надо подчеркнуть внутренние субъективные установки человека, отражающие его желания сокращать или напротив увеличивать дистанцию общения с определенными лицами или социальными группами. В субъективных установках социальной дистанции проявляется некое внутреннее ощущение равенства и неравенства личности по отношению к другим людям. Человек исходит из того, что он осознает свое отношение к окружающим а также то, почему он относится к окружающим так или иначе, то есть каждый человек считает, что он осознает причины своей социальной дистанцированности от окружающих. Между тем уровень осознанности в подобном случае является намного ниже, чем нам это представляется.

¹ З.В. Сикевич, О.К. Крокинская, Ю.А. Поссель. Социальное бессознательное. «Питер», 2005, с. 193. Там же, с. 193.

ся. Господство негативных социальных стереотипов, навязанное личности с детских лет не становится предметом рефлексии. В межличностных отношениях уровень объективности восприятия других реально достаточно низкий. Социальные стереотипы, включенные в структуру процесса межличностного взаимодействия, характеризуются как раз низким уровнем осознанности. Каждый человек понимает, что он воспринимает тех или иных людей как носителей определенных ценностей и недостатков, но при этом каждый из нас недостаточно осознает почему он воспринимает конкретных других именно такими, а не иными. Социальная дистанция в межличностном взаимодействии не является таким образом, осознаваемым феноменом.

«Социальная дистанция выступает в двух формах: во – первых, между статусными позициями групп в одномерной плоскости социального пространства (например, политического, административного, экономического, символического и т.д.), во – вторых, между отдельными людьми на уровне личностных отношений».¹

Однако в социальной психологии выделяется также понятие психологической дистанции.

«Психологическое дистанцирование становится возможным на основе процессов социальной категоризации, с одной стороны, и самоидентификации – с другой».² Психологическая дистанция формируется, таким образом, на фундаменте социальной. ***Однако мы исходим из несколько иных позиций. Психологическое дистанцирование является в основном феноменом бессознательным, редко переходящим порог сознания. Даже при условии наличия короткой социальной дистанции между людьми, психологическая дистанция может быть достаточно большой. И наоборот. Это означает, что социальная и психологическая дистанция не являются однозначно обусловленными друг другом.*** Похожей точки зрения придерживается известный российский психолог Б. Ф. Поршнев.³ Он исходит из того, что восприятие чуждости или инаковости другого не всегда сопровождается негативными эмоциями.

¹ З.В. Сикевич, О.К. Крокинская, Ю.А. Поссель. Социальное бессознательное. «Питер», 2005, с. 196.

² Там же, с. 196.

³ Б. Поршнев. Противопоставление как элемент этнического самосознания. М. 1973.

«Можно утверждать, что психологическое дистанцирование есть бессознательный механизм восприятия и соотношения себя и других на основе группового членства или какого-либо качества или особенности».¹ Психологическая дистанция обуславливается таким образом, бессознательными процессами, такими как социальная стереотипизация, внушенные в ходе социализации представления о тех или иных социальных группах, вытесненная или репрессированная эмоциональность. Возвращаясь к вопросу о сфере функционирования социального бессознательного, приходишь к необходимости рассмотрения проблемы межэтнической агрессии и деструктивности.

В современной политологии, социологии, а также в некоторых социально-психологических концепциях бытует представление о межэтнической агрессии как явлению исключительно политическом. Некоторые социологические и социально-психологические подходы акцентируют внимание, при попытках интерпретации причин формирования агрессивных установок в поведении, на проблеме межэтнической интолерантности. Каждый из этих подходов верно отражает отдельные грани сложнейшего явления. И поэтому не каждая подобная концепция заслуживает научного внимания.

Тем не менее, нам бы хотелось заострить внимание исследователей на несколько, быть может, необычном ракурсе проблемы – на ригидности социального мировосприятия – как одной из фундаментальных причин формирования деструктивной деятельности групп людей, возомнивших себя борцами за социальную и историческую справедливость.

Термин «ригидность» имеет, как известно, следующие значения: социальная негибкость, неподатливость, сложноизменяемость. Как видно все значения имеют негативный характер. Но суть не в том, чтоб, определив явление терроризма в негативных терминах, закрыть проблему. Более того, быть может, именно постоянные попытки социального мира закрыть проблему методом ее осуждения и приводят как раз к ее разрастанию.

Быть может для терапии социальной злокачественной опухоли нашей современности следует вскрыть больной организм и уничтожить факторы, порождающие эту болезнь. Но, прежде

¹ З.В. Сикевич, О.К. Крокинская, Ю.А. Поссель. Социальное бессознательное. «Питер», 2005, с. 197.

чем это сделать, надо отчетливо представлять себе, с чем имеешь дело.

По большому счету проблема этнической и социальной деструктивности – это проблема отсутствия личной ответственности за свое поведение. Психическая способность нести личную ответственность за совершенное формируется благодаря социализации личности. Это процесс формирования и развития Супер-Эго человека в онтогенезе. Однако тот же, по сути, процесс более длительного исторического порядка имеет место в филогенезе этносов.

Первобытное сознание не воспринимает реальность объективно как данность, существующую вне и независимо от человека. Истиной в последней инстанции является не собственное (личное) умозаключение (так как таковое еще не функционирует), а верховная власть шамана, колдуна или племенного вождя. Супер-Эго общины спроецировано на харизматическую персону. Ответственность за деяния в данном психическом мировосприятии не индивидуализирована, отдельный человек не задумывается над нравственностью своего поведения по той простой причине, что племенной вождь наделен этой ответственностью свыше, а также потому, что член общины психически не дифференцирован из коллективного «Мы». Именно этот вождь решает, что приемлемо, а что табуировано. Где нет личной ответственности, там не может быть личной нравственности, а значит и личной свободы. Не такова ли картина террористической деятельности в наши дни? Когда очередной религиозно настроенный вождь смертник подрывает вместе с собой ни в чем не повинных людей? Свободен ли такой человек в своем поведении? Безусловно нет. Потому что реально навязанное, внушенное поведение не является собственным. В современной психологической науке является общепризнанным положение о том, что люди, легко попадающие в психическое рабство, отличаются ущербным социальным мировосприятием, или, если можно, «ригидным Супер-Эго».

Именно в этом ракурсе рассмотрения проблемы отчетливо высвечивается критерий полноценности психического развития этноса – это уровень развитости его Супер-Эго. Как первобытный человек не несет личной ответственности за содеянное, так как его Супер-Эго еще находится на стадии социального эмбриона, так и современный бандит, называющий себя борцом за политическую свободу, не развил в себе необходимый уровень социальности или того же Супер-Эго. Племенное Супер-Эго форми-

рует психическое рабство, тогда как личная свобода – это всегда одновременно личная нравственность.

Вожак племени подчиняет своей абсолютной власти людей, так и не обособившихся от стадного образа мышления, и вследствие этого не развивших в себе способность нести личную ответственность за свои поступки. Слепой исполнитель чужой воли – это, прежде всего, человек, лишенный личной нравственности и в этом своем качестве он более опасен для общества, чем откровенно и сознательно нацеленный на агрессию преступник.

Подчинение, базирующееся на животном страхе наказания, исключает социальную гибкость общения, а, следовательно, существенно препятствует развитию индивидуальной совести, индивидуального Логоса, индивидуальной социальности. По иронии судьбы понятие «социальность» всегда относится к индивидуальному мировидению.

Для человечества был уготован длительный путь психического высвобождения от оков стадного миропереживания. Человек проходит эту эволюцию, начиная от пункта, где он является «сыном человеческим», проходя этап «индивидуального этнического Каина» до социально-толерантного Авеля, от социального бессознательного к индивидуальной совести.

Миропонимание человека каждой эпохи должно соответствовать его эволюционно-психическому возрасту. Психическая фиксация на пройденных этапах эволюции приводит к тому, что индивидуальное поведение в условиях рабского подчинения не может освободиться от группового. Принцип подчинения вождю-отцу препятствует развитию индивидуальной совести. Начиная с того момента, когда подчинение внешнему вождю-отцу (племенному Супер-Эго) заменяется подчинением голосу совести (индивидуальному Супер-Эго), то есть когда внешний отец, как вершитель судьбы и носитель морали, становится внутренним отцом и Логосом, – человек начинает освобождаться от племенного образа мышления, от племенного Супер-Эго. Человек, избавленный от ответственности за свое поведение – аморален. А свобода воли предполагает умение в каждой ситуации ориентироваться на социально значимые ценности, чего, собственно, не позволяет ригидность мышления.

Суть и смысл нравственного и психического развития, таким образом, состоит в способности ментального переноса внеш-

него отца внутрь себя, в трансформации племенного Супер-Эго в индивидуальную совесть.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Է. Ա. Հարուստունյան

ԱԶԱՏԱԿԱՆ-ԺՈՂՈՎՐԴԱՎԱՐԱԿԱՆ ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒՅԹԸ
ՈՐՊԵՍ ԿԵՆՍԱՌԾ3

Ն. Սկրտչյան

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿՈՆՖԼԻԿՏՆԵՐԻ ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ
ՊԱՅՄԱՆԱՎՈՐՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ՓՈԽԱԿԵՐՊՎՈՂ
ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ14

Ա. Ղարազույյան

ՀԵՏԵՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԻ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԱՅԻՆ ՉԱՓՈՒՄԸ27

Ե. Մանուկյան

ՈԱՑԻՈՆԱԼՈՒԹՅԱՆ ՊԱՐԱԴՊՔՍՆԵՐԸ /ՀԱՐԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԸ/
ՀԵՏԱՐԴԻՎԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ36

Փ. Գրիգորյան

ՍՓՅՈՒՌՔԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ48

Ղ. Ալեխոյան

ՄՇԱԿՈՒՅԹՆԵՐԻ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ԴԻՆԱՄԻԿԱ
ԵՎ ԵՐԿԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ60

Ս. Հակոբյան

ԻԴԵԱՆ, ԻԴԵԱԼԸ ԵՎ ԻԴԵԱԼԱԿԱՆԸ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ
ԳԻՏԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔՈՒՄ69

Ռ. Բաղդասարյան

ՍԱՐՍԱՓ ԵՎ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՄԱՅ79

Գ. Արրահամյան

ՕՏԱՐՄԱՆ ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ
ԾԱՆՐԱԲԵՌՆՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆԸ,
ԱՅՂ ԵՐԵՎՈՒՅԹԻ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ86

Ս. Մաթևոսյան

ԱԶԳԱՅԻՆ ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԾԵՍԵՐԸ ԵՎ
ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԸ ԻԲՐԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՇԱՐՈՒՆԱԿԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՊԱՅՈՎՈՂ ԵԼԱԿԵՏԱՅԻՆ
ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ՀԱՄԱԽՄԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ96

Ա. Սոխակյան

ԳԼՈՐԱԼԻԶԱՑԻԱՆ ԻԲՐԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԵՎ ՏԵՂԱՅԻՆ
ԱՆՅՐԱԺԵՇՏՈՒԹՅՈՒՆ: ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՈՒՆԻԿԵՐՍԱԼԻԶՄ և
ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՊԼՅՈՒՐԱԼԻԶՄ103

Վլ. Микаелян

К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО
БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО107

Հանձնված է տպագրության 27.06.2006
Տպաքանակը 200