

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
YEREVAN STATE UNIVERSITY

ԲԱՆԲԵՐ ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ
ՓԻԼՍՈՓՈՍՈՒԹՅՈՒՆ, ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ВЕСТНИК ЕРЕВАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ
BULLETIN OF YEREVAN UNIVERSITY
PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ
SOCIAL SCIENCES

№ 2 (17)

ԵՐԵՎԱՆ - 2015

«ԲԱՆԲԵՐ ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ
ՓԻԼՍՈՓՈՒԹՅԱՆ ԻՆՏԵՐՆԱԿԱՆ ԺՅՈՒՆ, ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ»
«BANBER YEREVANI HAMALSARANI. PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY»
«BANBER YEREVANI HAMALSARANI. PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY»

Գլխավոր խմբագիր՝ Միրզոյան Հ. Ղ.

Խմբագրական խորհուրդ.

Ավանեսյան Հ. Ս., Ավետիսյան Լ. Վ. (*գլխ. խմբագրի տեղակալ*), Բաղդասարյան Ա. Ս.,
Գոնչար Ն. Ա. (*գլխ. խմբագրի տեղակալ*), Զարթարյան Ս. Ա., Խաչատրյան Ն. Գ.,
Հարությունյան Է. Ա. (*պատասխ. խմբագիր*), Հովակիմյան Ա. Է. (*պատասխ.
քարտուղար*), Մանասյան Ա. Ս., Շահվերդյան Գ. Ս., Միմոնյան Ա. Հ.

Главный редактор: **Мирзоян Г. К.**

Редакционная коллегия:

Аванесян Г. М., Аветисян Л. В. (*зам. главного редактора*), **Арутюнян Э. А.**
(*ответ. редактор*), **Багдасарян А. С., Гончар Н. А.** (*зам. главного редактора*),
Закарян С. А., Манасян А. С., Овакимян А. Э. (*ответ. секретарь*), **Симонян А. Г.,**
Хачатрян Н. Г., Шавердян Г. М.

Editor-in-chief: **Mirzoyan H. Gh.**

Editorial Board:

Avanesyan H. M., Avetisyan L. V. (*Deputy editor-in-chief*), **Baghdasaryan A. S.,**
Gonchar N. A. (*Deputy editor-in-chief*), **Harutyunyan E. A.** (*Managing Editor*),
Hovakimyan A. E. (*Executive Secretary*), **Khachatryan N. G., Manasyan A. S.,**
Shahverdyan G. M., Simonyan A. H., Zakaryan S. A.

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊՈՍԻ ՀԵՐՈՍՆԵՐԻ ՎԱՐՔԱԳԻԾԸ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Անհեղինակ, ժողովրդական ստեղծագործություններում՝ առասպելներում, էպոսում, հեքիաթներում և ավանդազրույցներում, անբռնագրոս, ինքնաբուխ ձևով դրսևորվում են տվյալ ազգի ինքնության, աշխարհատեսության, հոգեկերտվածքի և վարքագծի արքետիպային գծերը, երկարատև հարմարումների հետևանքով ձևավորված արժեքային մոտեցումներն ու դիրքորոշումները: Քանի որ առասպելները, էպիկական պատումները, լեգենդներն ու ավանդազրույցները գալիս են դարերի խորքերից ու իրենց վրա կրում են այդ դարերի կենսակերպի ու մտածելակերպի հետքերը, ապա դրանք լավագույնս արտացոլում են Աստծո, բնության, հասարակության, մարդու, կյանքի, ազգի, հայրենիքի, պետության և այլ արժեքների ու երևույթների վերաբերյալ տվյալ ժողովրդի ինչպես արքետիպային պատկերացումները, այնպես էլ դրանց փոխակերպումները: Այլ խոսքով, էպիկական կերպարների, հատկապես հերոս-դյուցազունների սխրագործությունների, վարք ու բարքի վերլուծությունն անսպառ նյութ կարող է տալ ոչ միայն նրանց, այլև տվյալ ազգի մտածելակերպն ու գործելակերպը, բարոյահոգեբանական յուրահատկությունները որոշ իմաստով հասկանալու ու գնահատելու համար: Սույն հոդվածի խնդիրն է ազգային ինքնության ու նկարագրի համատեքստում վերլուծել հայկական էպոսի հերոսների վարքագծի որոշ դրսևորումներ, ընդամին ուշադրություն դարձնելով դրանցում ոչ միայն հայ ժողովրդի կողմից մարմնավորած դրականին, այլև չմարմնավորած, բայց դրականին ստվերի պես ուղեկցող, դրականից բխող կամ այլ դիտանկյունից մեկնաբանության դեպքում՝ բացասական, անհեթեթ թվացող բնավորության գծերը, վարքաձևերը, արժեքային դիրքորոշումներն ու մոտեցումները: Դրանք, ի դեպ, առկա են ոչ միայն էպոսի հերոսների վարքագծում, այլև տարբեր ժամանակներում կառուցարկված հայոց ինքնության հարացույցներում, այսինքն՝ դրանք մեզանում տարածված, տիպական բնույթ ունեցող վարքաձևեր, մտակաղապարներ ու դիրքորոշումներ են: Բնականաբար, այս հոդվածի շրջանակներում հնարավոր չէ անդրադառնալ բոլորին, ուստի կսահմանափակվենք ընդամենը մեկ մտակեցվածքի,

վարքաձևի ու դիրքորոշման վերլուծությամբ:

Հայոց ինքնության մեջ արմատավորված երևույթ է իրականությունը գերազանցապես բարոյականության դիրքերից, բարոյական հասկացություններով (պարտք, պատասխանատվություն, արդարություն, խիղճ, ամոթ և այլն) իմաստավորելն ու գնահատելը, սեփական բարոյական չափանիշներով մարդկանց վարքի, բարոյական այլ համակարգերի արժևորումը՝ ի հաշիվ վարքի կարգավորման ու գնահատման իրավական, քաղաքական, տնտեսական և այլ ձևերի: Եվ, որպես դրա հետևանք, հայոց ազգային նկարագրում տեսնում ենք՝ հումանիզմ առանց սահմանների, օտարամոլություն, թշնամու նկատմամբ չափազանց մեծահոգություն, անշրջահայացություն ու աններելի հանդուրժողականություն, անհիշաչար ու անձնուրաց վերաբերմունք և առհասարակ իշխելու, տիրելու կամքի բացակայություն:

Մարդկանց վարքը բարոյապես արժևորելը, նրանց արարքները բարոյականության համամարդկային չափանիշներով և բարոյական հասկացություններով իմաստավորելն ու գնահատելը ենթադրում են մարդասիրության բարձր մակարդակ, մի վարքագիծ, դիրքորոշում, որը վկայում է հայ ժողովրդի քաղաքակրթվածության, բարոյապաշտության, արդարամտության, միամտության, ազնվության և, միաժամանակ, այսպես կոչված «կյանքի դաժան օրենքները» չհասկանալու մասին: Այնքան ամուր է մեզանում այդ դիրքորոշումն արմատավորվել, որ նույնիսկ հայոց պատմության որոշ դրվագներ վերակազմելիս՝ հյուսել ենք «բարոյական հաղթանակների» մասին առասպելը: Բարոյականություն ենք պահանջում ոչ միայն մեզանից, այլև առաջադեմ մարդկությունից, քրիստոնյա և ոչ քրիստոնյա հզոր տերություններից, օտարներից, թշնամուց, Հռոմի պապից, անգամ Աստծուց: Շփոթելով վարքի կարգավորման բարոյական ու իրավաքաղաքական, տնտեսական չափանիշները, «սրտի դավթարն» ու աշխարհում գործող գրված ու չգրված օրենքները, բարոյական զգացմունքները գերադասելով բանականության սառը դատողունակությունից՝ անկախություն ու պետականություն ձեռք բերելուց հետո էլ այսօր աշխարհի առջև դեռևս դնում ենք պետականագուրկ ազգին բնորոշ բարոյական պահանջներ (պատմական արդարության վերականգնում, պատմական իրավունքների ճանաչում, ցեղասպանության ճանաչում ու դատապարտում և այլն):

Անշուշտ, իրականությունը բարոյական օրենքների, սովորույթների ու ավանդույթների տեսանկյունից արժևորելը մարդու մենաշնորհն է, անհատի մարդկայնության, հոգու մեծության, բարձր արժեքներ կրելու վկայությունը: Մակայն մարդկությունը գոյություն ունի ոչ միայն անհատների, այլև էթնիկ խմբերի, ժողովուրդների, ազգերի տեսքով՝ միա-

վորված տարբեր պետություններում, որոնք առաջնորդվել ու այսօր էլ առաջնորդվում են ոչ թե Բուդդայի, Կոնֆուցիոսի կամ Քրիստոսի բարոյական պատվիրաններով կամ բարոյականության ընդհանրական արժեքներով, այլ ուժի, իրավունքի, քաղաքական նպատակահարմարության, ազգային շահի պրագմատիկ սկզբունքներով: Ի տարբերություն վարքի կարգավորման մյուս ձևերի՝ իրականության, մարդկանց արարքների բարոյական արժևորումն անհամեմատ հարաբերական ու պայմանական բնույթ ունի, ինչի հետևանքով առաջանում են մարդկանց արարքների ու գործողությունների բարոյական գնահատման տարբեր համակարգեր՝ բարու և չարի, արդարության, խղճի, ազնվության, վեհանձնության, քաջության և այլնի մասին տարբեր սահմանումներով ու մեկնաբանություններով: Եվ երբ բախվում են բարոյական իդեալներով ու արժեքներով իրար հակադիր ազգեր և բարոյական համակարգեր (երբ դրանցից մեկը հանուն իր նպատակի ու իդեալի արդարացնում է բռնությունը, սպանությունը, կոդոպուտը և այլն, իսկ մյուսը դրանք մերժում և անբարո ու անմարդկային է համարում), ապա, որպես կանոն, հաղթում է ուժի իրավունքի վրա հիմնված համակարգը, ուժապաշտություն քարոզող ու կիրառող ժողովուրդը կամ պետությունը: Այսպես, եթե համեմատենք հայկական ու օղուզական (թուրքական) էպոսները, ապա իսկույն կտեսնենք դրանց բարոյական արժեհամակարգերի տարբերությունները: Օրինակ, թուրք-օղուզական «Քորքութի գիրքը» էպոսում պատմվում է, որ թրքական միջավայրում, ավանդույթի համաձայն, պատանուն անուն չէին տալիս այնքան ժամանակ, քանի դեռ նա չէր կտրել գլուխներ, չէր հեղել մարդկային արյուն: Անվանակոչությունն անմիջականորեն կապված էր մարդասպանության ու արյունահեղության հետ, որը տվյալ դեպքում համարվում էր առնական առաքինություն: «Գաղտնիք չէ և այն, - նկատում է Հ.Ղ. Միրզոյանը, - որ բոլոր էպոսներում տեղի են ունենում և՛ մարդասպանություն, և՛ արյան հեղում, բայց այդ ամենը արվում կամ ցուցադրվում է ռազմի դաշտում՝ հակադիր ուժերի անմիջական բախման ընթացքում: Մյուս բոլոր էպոսների նման օղուզական էպոսը նույնպես հարուստ է այդօրինակ իրողություններով: Մակայն մյուս բոլոր էպոսներից տարբերվում է հատկապես այն բանով, որ նրանում մարդկանց գլուխ կտրելն ու արյուն հեղելը կատարվում են ոչ միայն ռազմի դաշտում թշնամիների հետ բախման ընթացքում, այլև սովորական կենցաղային պայմաններում, այսինքն՝ մարդկանց գլուխ կտրելն ու արյուն հոսեցնելը դիտվում են որպես տղա երեխայի հասունացման ու առնականացման չափանիշ, իսկ հասուն տղամարդու համար՝ քաջության, պատվի ու արժանապատվության պայման: Ըստ այդմ, նորածին տղաներին մինչև տասնվեց տարին լրանալն անուն չի տրվում,

որպեսզի այդ ընթացքում պարզ դառնա, թե այդ տեսակետից նա ինչ կարողություններ կդրսևորի, իսկ հասուն տղամարդկանց հասարակական դիրքը, պատիվն ու հարգանքը որոշվում են նրա կտրած գլուխների և հեղած արյան քանակով»¹: Անշուշտ կարելի է զարմանալ ու զայրանալ այս դաժան ավանդույթի վրա, սակայն առանց դրա հազիվ թե ստեղծվեր Օսմանյան կայսրությունը, հազիվ թե թուրքերը կարողանային դարերով ճնշած պահել նվաճված բազում ազգերի ու ժողովուրդների, հազիվ թե շատ սուլթաններ կարողանային պահել իրենց իշխանությունը (օրինակ՝ Մելիմ Ահեդը (1465-1520) գահ բարձրանալուց հետո ոչնչացրեց իր բոլոր արյունակից այն տղամարդկանց, ովքեր կարող էին հավակնել գահին: Ի դեպ, անիշխանությունից խուսափելու համար եղբայրասպանությունն ու գահաժառանգներին սպանելը Օսմանյան կայսրությունում գրեթե օրինականացված էին: Մեհմեթ Նվաճողը (1432-1481) իր կազմած Օրենսգրքում ամրագրել էր այն դրույթը, որ եթե իր զավակներից մեկը դառնա սուլթան, ապա պետական կարգն ապահովելու համար նա պարտավոր է սպանել իր եղբայրներին):

Իսկ հայկական էպոսում վիպական հերոսները փոքր հասակից չեն ստանում քիչ թե շատ համակարգված ռազմական (առնական) դաստիարակություն, ավելին, իրենք են մեծերից պահանջում իրենց ինչ-որ բան սովորեցնել: Այսպես, Մեծ Մհերը վանք-վարժատնում կարճ ժամանակ ուսանելուց հետո յոթ տարեկանում դիմում է մորը.

*Մարե՛, հերիք էսպես մնամ.
Հրաման տու ինձ՝ էրթամ սարեր, քարեր շրջեմ,
Գազան ու հավք զարկեմ,
Մարդերու շարք մտնեմ²:*

Մայրը հորդորում է «մարդկանց շարքերը» անցնելու համար սպանել մի քանի տարի, սակայն մանուկ Մհերը համառում է՝ ասելով. «**Աղեկ է, որ հիմիկվանե պատրաստ ըլնեմ՝ //Թըշնամու դե՛մ կայնեմ**»³: Մհերի որդի Դավիթը անցնում է գրեթե նույն ճանապարհը. փոքր Մըսրա Մելիքը, հանձին Դավթի կանխազգալով իր թշնամուն, չի ցանկանում նրան մասնակից դարձնել ուժային ու մարտական խաղերին, որպեսզի չմարգվի ու չհզորանա: Ի վերջո, չենթարկվելով Մելիքին՝ չանցնելով նրա թրի տակով, Դավիթը վերադառնում է Սասուն և անցնում «խաղաղ զբաղմունքի»՝ դառնում գառնարած, հետո նախրապան, որսորդ և այլն: Ո՛չ մի

¹ **Հ. Ղ. Միրզոյան**, Էպոսը որպես տվյալ ժողովրդի ինքնության ուսումնասիրության աղբյուր (օղուզական էպոսի օրինակով), «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր., 2012, էջ 28-29:

² «Սասունցի Դավիթ», Հայկական ժողովրդական էպոս», Եր., 1989, էջ 168:

³ Նույն տեղում:

արյունահեղություն, բացի մի քանի «ծուռ» արարքներից: Նույնիսկ Ծովասարում նա քանդում է իր հոր կառուցած պարիսպը, բաց թողնում վայրի գազաններին, ընդամին՝ իր հետ եկած մարդկանց չի թույլատրում որսալ գերի գազաններին.

*Էհե՛յ, ձեզ իրավունք չկա...
Էնոնցից մեկն էլ չը սպանե՛ք:
... Հրողբեր, ջանքով,
Կապուկ տեղ պա՛պս էլ կը գարկի.
Տղամարդն է՛ն է, որ արձակի ու նո՛ր գարկի,
Չէ՞ որ էնոնք գերի են, հրողբեր,
Մարդ էլ գերին գարկի՞⁴:*

Ահավասիկ, «մարդկանց շարքերն» անցնելու երկու հակադիր ճանապարհներ, երկու բարոյական համակարգեր, որոնք պայմանավորում են ինչպես դրանց կրողների կենսակերպը, այնպես էլ նրանց երկրի ճակատագիրը:

Գուցե՞ իրականության բարոյական արժևորման գերակայությունը վկայում է տվյալ ժողովրդի ոչ միայն մարդասիրության, բարության, խաղաղասիրության, այլև առաջին հերթին թուլության, տկարության, խեղճության ու անճարության մասին: Նիցցեից եկող այն միտքը, թե բարոյականությունը (գերմանացի մտածողը նկատի ուներ քրիստոնեականը) ստեղծել են թույլերը, ստրուկները՝ վրեժ լուծելու ուժեղներից, իրենց տերերից⁵, հայկական էպոսի նկատմամբ կիրառելի չէ այն առումով, որ այստեղ բարոյականության պաշտպանները, բարոյական բարձր արժեքների մարմնավորողները հերոս-դյուցազուններ են, ովքեր այնքան ուժեղ են, որ ի գորու են կատարելու անհավատալի մեծագործություններ ու սխրանքներ և իրենց կամքը պարտադրելու թե՛ բարոյապես և թե՛ ֆիզիկապես պարտվածներին: Այսինքն՝ նրանք թուլությունից, խեղճությունից դրդված չեն կատարում բարոյական արարքներ, այլ դա իրենց ապրելակերպն է, կենսաոճը, մարդկանց, հատկապես ուրիշների հանդեպ վերաբերմունքի կերպը: Սակայն էպոսի հերոսների բարոյական արարքները եթե դիտարկում ենք «կյանքի օրենքների» տեսանկյունից, ապա տեսնում ենք, որ դրանք հակասում են ազգամիջյան համակեցության, քաղաքականության մեջ գործող իրական կանոններին, ողջախոհության պահանջներին ու ազգային շահերին: Հայկական էպոսի հերոսները «ծուռ» են, այսինքն՝ խենթ են, խենթավուն, միամիտ և, բնականաբար, նրանց անսովոր արարքները ծիծաղ, զարմանք են առաջացնում, քանի որ չեն տեղավորվում ողջախոհության և ուժի իրավունքի վրա խարսխված բարոյականության շրջանակներում:

⁴ Նույն տեղում, էջ 272:

⁵ Տե՛ս Ֆ. Նիցցե, Բարոց և չարից անդին, Եր., 1992, էջ 151-154:

Նշենք, որ վտանգավորը ոչ թե ինքնին իրականության, մարդկանց վարքի ու արարքների բարոյական արժևորումն է, այլ, նախ, դրա բացարձակացումը, ապա կեցության համատեքստի և մրցակից ազդեցիկ բարոյական համակարգի անտեսումը: Հայկական էպոսում բազմաթիվ են այն օրինակները, երբ բախվում են երկու անհաշտ բարոյական համակարգեր: Այսպես, Մեծ Մհերը Մըսրա Մելիքի մահվանից հետո նամակ է ստանում նրա կնոջից՝ Իսմիլ խաթունից, որում վերջինս Մհերին խնդրում է այցելել Մըսր: Հարազատները հորդորում են Մհերին չգնալ՝ բերելով հետևյալ փաստարկները. Իսմիլը խորամանկ է, «մեր դուշմանի կնիկն է», ուզում է Մհերից զավակ ունենալ, մինչդեռ Սասունում մնալու դեպքում գուցե Աստված Մհերին զավակ տա: Ջարմանալի է, որ Սասունի իշխաններն ու վարդապետները նրան խորհուրդ են տալիս գնալ՝ «էտա հազրր տեղ է, շուտ գնա ...Մըսր տիրապետի» (կարծում եմ՝ դա պարզապես քաղքենիական ցանկության արտահայտություն է): Մհերի գիտակցության մեջ իրականության բարոյական ընկալումը կլանում է մյուս բոլոր ընկալումները, տեղ չի թողնում որևէ, տվյալ դեպքում՝ քաղաքական, ազգային մտածումների համար, և նա մեկնում է Մըսր: Մհերը ուխտադրուժ չէ. ըստ Մըսրա Մելիքի հետ կապած պայմանի և հնուց եկող սովորույթի՝ նա իրավունք ունի տիրություն անելու Մըսրին, այդ թվում՝ նրա կնոջը: Այս վերջին հանգամանքն անընդունելի էր բարոյական այլ ավանդույթով դաստիարակված Մհերի համար: Մակայն իր երկրի ու ժողովրդի շահը բնագործն զգացող Իսմիլ խաթունը կարողանում է գայթակղել բարոյապաշտ, ավանդապաշտ և գինուց խելքահանված Մհերին: Իսմիլ խաթունը բնավ վավաշուտ կին չէ. նրա նպատակը ամեն գնով դուրսգալն Մհերից որդի՝ իր տերությունը պահող թագածառանգ ունենալն է. «*Ջա՛ նրմ, ինձի մա՛րդ մի հարկավոր է՝ // Որ էրկրին տիրություն անի, // Մեր իշխաններ խաղաղեցու՛*»⁶: Մհերի «չգիտակցված դավաճանության» կամ ենթագիտակցության ստորին խորքերում ապրելու պատճառով ծնվում է արու զավակ՝ Փոքր Մըսրա Մելիքը, ով, ըստ Իսմիլ խաթունի, պետք է հայի ճրագը հանգցներ, հայի օջախ փչացներ և Մըսրա ճրագը վառեր, Մըսրա օջախ կանգնեցներ: Մհերը, լսելով, թե ինչ խրատ է տալիս Իսմիլ խաթունը իր զավակին, ուշքի է գալիս ու յոթ տարվա բացակայությունից հետո վերադառնում Սասուն: Միամիտ, ծուռ Մհերը խիստ զարմանում է, որ Իսմիլ խաթունը դեռ ձվից դուրս չեկած տղային սովորեցնում է չարություն գործելու, ուրիշի ճրագը հանգցնելու, ամբողջ աշխարհը զավթելու արվեստը:

Ահա կյանքի բարոյական արժևորման չարաշահման հետևանքներից մեկը. սեփական ուժերով թշնամի աճեցնելը: Մըսրա Մելիքը, մեծա-

⁶ «Սասունցի Դավիթ», Հայկական ժողովրդական էպոս», էջ 191:

նալով ու հավատարիմ մնալով իր մորական ցեղի բարոյականությանը, իր հոր՝ սասունցի Մհերի մահվանից հետո հարձակվում է նրա երկրի վրա, ավերում, գերեվարում ու սպանում, կողոպտում ու թալանում է Սասունը: Որոշ ժամանակ անց Մհերի տղան՝ Սասունցի Դավիթը, մենամարտի է դուրս գալիս իր կեսեղբայր Մելիքի դեմ՝ առաջնորդվելով իր ցեղի բարոյականության սկզբունքներով: Նախ՝ Դավիթը համաձայնում է, որ առաջինը հարվածներ հասցնի Մելիքը, երկրորդ՝ երբ հերթը հասնում իրեն, սկսում է զիջումներ անել, հոգուտ Մելիքի փոխել մենամարտի պայմանները, երրորդ՝ առաջին երկու հարվածները բախշում է Մելիքի մորը և քրոջը՝ չկարողանալով դիմանալ նրանց բերած բարոյական փաստարկներին, ավելի ճիշտ՝ իր խղճին՝ դրանով իսկ վտանգելով իր գործի հաջողությունը: Ի դեպ, միամիտ Դավիթը «բարոյական» հարց է տալիս Իսմիլ խաթունին. «Մարե, ինչի՞ դուր չուր հիմիկ, // Մելիքի գարկ կը գար մեջ իմ գլխուն, // Մեկ մ'էլ չասիր՝ Մելի՞ք, գարկ մի ինձի՞՝ բախշի»⁷: Երկու բարոյականությունների բախման գագաթնակետ կարելի է համարել այն պահը, երբ Մելիքի մահվանից հետո Իսմիլ խաթունը դիմում է Դավթին.

*-Դավի՛թ, սպանեցիր Մըսրա Մելքին,
Վնա՛ս չը կա, դու է՛լ իմ տղան ես:
Մրի, էնոր կնիկ դու ա՛ն,
Մըսրա թագավորություն մնա՛քեզի,
Սասուն գաթի քո՛նն է:
Դավիթ ասաց.
-Ես մորե որ ծնվեր եմ՝ անարա՛տ եմ,
Ես իմ հալալ լեջ հարամ լեշերու չե՛մ խառնի՞⁸:*

Այսինքն՝ մինչ Դավիթը մտածում է անարատ-արատավոր, հալալ-հարամ, արդար-անարդար, մեղավոր-անմեղ բարոյական հասկացություններով և հրաժարվում թագավորել Մըսրում և խրատներ է կարդում Մըսրի՝ պահի տակ խեղճացած արյունոտուշտ գորավարների գլխին, սգավոր, որդեկորույս, ի բնե երկրապահ-քաղաքագետ Իսմիլ խաթունը սառնասրտորեն, առանց ժամանակ կորցնելու մտածում է իր տերության ճակատագրի մասին:

Ինչ-որ իմաստով իրականության բարոյական արժևորման բացարձակացման հետևանքներից են նաև թշնամու նկատմամբ անիմաստ մեծահոգությունը, անշրջահայաց, անհիշաչար ու չափից դուրս հանդուրժողական վերաբերմունքը և իշխելու, նվաճելու, տիրելու կամքի բացակայությունը: Գրեթե բոլոր ազգերի մեջ թշնամու նկատմամբ վերաբեր-

⁷ «Սասունցի Դավիթ», Հայկական ժողովրդական էպոս», էջ 336:

⁸ Նույն տեղում, էջ 338:

մունքը դրսևորվում է գրեթե նույն զգացումներով ու դիրքորոշումներով՝ աստվություն, զգվանք, անհանդուրժողականություն, ագրեսիվություն և այլն: Այնինչ մեզանում առհասարակ չկա այլատյացություն, մասնավորապես՝ օտարի նկատմամբ ձևավորված ու կայունացած թշնամական վերաբերմունք: Դ. Դեմիրճյանը գրում է. «Հայի ամենամեծ առաքինությունն էս ուզում - ամենաներողամիտ ցեղը աշխարհիս մեջ: Ի՞նչ եղավ իր պատմությունը - զարհուրելի ջարդեր, խոշտանգում, բնաջնջում... (Բայց ո՞վ է ամենից շատ ջանք թափում փրկելու էնվերին ու Քեմալին)»⁹: Այս կարծիքը պաշտպանում է նաև հոգեբան Հ. Պողոսյանը. «Հայը հակառակ աշխարհի մեջ ամենէն շատ հալածուող ու տանջուող ժողովուրդը ըլլալուն, ցուցադրած է իր հալածողներուն հանդէպ ամենէն շատ ներողամտութեան ոգին: ... Հայ ազգի նկարագրին մէջ ամենէն տկար յատկանիշ մը եթէ կայ՝ այդ ալ արդարութեան եւ հետեւաբար վրէժի ոգւոյն պակասը եղած է: Հայը այն աստիճանի ներողամտութեան ոգի ցուցադրած է, որ անիկա գերազանցած է նաեւ Քրիստոսը»¹⁰:

Քանի որ հայը անհիշաչար ու թշնամատյաց չէ, ուստի չի տառապում վրէժխնդրությամբ: Եթէ անգամ վրիժառու է դառնում (երբ դանակը հասնում է ոսկորին), ապա ժամանակավոր, այնքանով, որքանով թշնամուն հալածելով պիտի հեռացնի իր երկրից: Այնքան է «հարգում» թշնամուն, որ նրա դեմ պատերազմելիս նույնիսկ չի ուզում անակնկալի բերել: Այսպես, Սասունցի Դավիթը, երբ կռվի է դուրս գալիս թշնամու բանակների դեմ, ամեն անգամ հարձակումից առաջ զգուշացնում է՝

*Ով քրնած է՝ արթուն կացեք,
 Ով արթուն է՝ ձիեր թամբե՛ք,
 Ով թամբեր է՝ զենքե՛ր կապեք,
 Ով կապեր է՝ էլե՛ք, հեծե՛ք.
 Չ'ասեք՝ Դավիթ գող-գող էկավ,
 Գող-գող գրնաց՝¹¹:*

Հայը թշնամու մեջ ավելի շատ մարդկային գծեր է տեսնում, քան անհրաժեշտ է: Միամտորեն հավատում է նրա խոստումներին և այդ պատճառով կորցնում զգոնությունը, թուլացնում իր պաշտպանունակությունը: Պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին գրում է, թե 1220 թ. թաթարական զորքը Դերբենդից շարժվում էր դեպի Հայաստան ու Վրաստան: Այդ ընթացքում նրանք սուտ լուրեր էին տարածում, թե իբր իրենք հավատով քրիստոնյաներ են և գալիս են՝ քրիստոնյաների նկատմամբ մահաբեղականների գործած չարիքների վրեժը լուծելու: «Այս էր պատճառը, - գրում է Գանձակեցին, - որ մեր երկրի բնակիչները չամբացան.

⁹ Դ. Դեմիրճյան, Հայը, Երկերի ժողովածու 14 հատորով, հ. 14, Եր., 1987, էջ 463:

¹⁰ Յ. Պ. Պողոսեան, Ներածություն հայ հոգեբանության, Գահիրե, 1958, էջ 706-707:

¹¹ «Սասունցի Դավիթ, Հայկական ժողովրդական էպոս», էջ 322:

մինչև իսկ ոչ կուսակրոն մի քահանա իր ժողովրդին առած խաչվառնե-
րով գնաց նրանց ընդառաջ: Իսկ նրանք սրահարելով նրանց բոլորին
անխտիր կոտորեցին: Եվ այսպես շատերին անհոգ գտնելով՝ կոտորեցին
ու ավերեցին բազմաթիվ տեղեր»¹²: Այդ կուսակրոն քահանայից ոչնչով
չեն տարբերվում աստվածամերժ, միջազգայնական վեհագույն գաղա-
փարներով հափշտակված բոլշևիկ այն հայերը, ովքեր 1920 թ. աղ ու հա-
ցով դիմավորեցին ցեղասպանություն գործած, բայց «կարմրած», այ-
սինքն՝ «ինտերնացիոնալիստ» դարձած թուրք ասկյարներին, որոնք գա-
լիս էին իբր «ազատագրելու հայ ժողովրդին իմպերիալիզմի գործակալ
դաշնակների լծից»:

Թշնամին ամեն պահ մտածում է հային կոտորելու, ունեցվածքը
թալանելու մասին, իսկ հայը մտածում է, թե երևի փոխվել է նրա աշ-
խարհայացքը, հետևաբար՝ վերաբերմունքը, կամ՝ նա կշտացել է նա-
խորդ անգամվա ալան-թալանից ու կոտորածներից, ուստի լրջորեն չի
մտածում պաշտպանվելու մասին: Այսպես, վերլուծելով 19-րդ դարի 90-
ական թվականների (1894-1896 թթ.) հայկական կոտորածների «սպաս-
ուածէն աւելի ահաւոր ըլլալուն» պատճառները, այդ դեպքերի ժամանա-
կակից ու ականատես Ս. Մ. Գաբրիելյանը (1856-1919) գրում է, որ «հայ
ժողովուրդը յանկարծակիի եկավ: Ջարդը վրայ եկաւ այն ատեն երբ մե-
րազնեայք բնաւ չէին սպասեր. ընդհակառակը, ... յուսով և խնդութեամբ
գինով՝ կը սպասէին թէ վաղը հայկական ինքնօրինութեան արեւը պիտի
ծագէր: Սուլթանը զանոնք իրենց յոյսերուն զգըլիսիչ գագաթէն յանկարծ
գահավիժած էր անդունդը և ապշեցուցած: Այդ պատճառով անոնք
չկրցան իրենց բոլոր ուժովը ինքնապաշտպան ըլլալ: Բանէ մը չկասկա-
ծելով՝ ոչ զէնք պատրաստած էին և ոչ ինքնապաշտպանութեան միջոց-
ներ կազմակերպած: Եթէ կանուխէն կասկածած ըլլային, կրնային այն-
պիսի կարգադրութիւններ ընել կեդրոնացումի և միջոցներու որ իրենց
քիչ զէնքովն իսկ կարենային փրկել իրենց քաղաքներն»¹³:

Հայկական էպոսում զարմացնում է իրենց երկրի պաշտպանության
նկատմամբ սասունցիների դրսևորած անհոգ վերաբերմունքը: Այսպես,
Սասունը շրջապատված է թշնամիներով, սակայն չունի ո՛չ զորք, ո՛չ զո-
րավարներ, ո՛չ պաշտպանական կառույցներ, ո՛չ էլ լրջմիտ մարդիկ, ով-
քեր դրանց մասին կմտածեն: Հերոսները գալիս-գնում են, սակայն չի
փոխվում Սասունի կարգավիճակը. Սասունը մնում է որպես հարկա-
տու երկիր, որովհետև չունի ո՛չ անկախ իշխանություն, ո՛չ բանակ, ո՛չ էլ
հզորանալու գաղափար:

Ներողամտությունը, հանդուրժողականությունը, թշնամուն աստելու

¹² Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Եր., 1982, էջ 148:

¹³ Ս. Մ. Գաբրիելյան, Հայկական ճգնաժամն եւ Վերածնություն, 2-րդ հրատ., Պոս-
թոն, 1909, էջ 38:

անկարողությունը դժբախտաբար ուղեկցվում է իշխելու, նվաճելու, տիրելու կամքի բացակայությամբ: Այսինքն՝ հայն իր պատմության ընթացքում չի ցուցաբերել, չնչին բացառություններով, ուրիշներին իշխելու, կառավարելու, ուրիշներին ենթարկեցնելու ո՛չ կամք, ո՛չ ջանք, ո՛չ էլ ցանկություն: Դա տեսնում ենք նաև հայկական էպոսի հերոսների կերպարներում: Նրանք փառամոլ չեն, բայց նաև իշխանատենչ ու իշխանություն սիրող չեն: Սանասարն ու Բաղդասարը, խալիֆի դատաստանը տեսնելուց և նրա զորքը թրի տակով անցկացնելուց հետո, փոխանակ տիրանան այդ ընդարձակ թագավորությանը, թողնում-հեռանում են: Նրանք մերժում են նաև իրենց պապի՝ Գագիկ թագավորի խնդրանքը՝ ժառանգելու իր թագավորությունը: Մեծ Մհերը չի ընդունում այրիացած Իսմիլ խաթունի առաջարկը՝ բազմելու Մըսրի թագավորության գահին: Դավիթը սպանում է Մելիքին և, ըստ կյանքի օրենքի, հաղթողի իրավունքով պետք է տիրանա նրա երկրին, հավաքի տուրքեր, Մըսրը դարձնի հարկատու, ավարով՝ գանձերով ու ստրուկներով լցնի Սասունը և այլն¹⁴: Մինչդեռ սասունցիները Մըսրից բերում են ընդամենը զույգ եգ և Մելիքի ականջը: Դավիթը մեծահոգաբար պարտված զորքին հրամայում է տուն գնալ և խորհուրդ է տալիս էլ երբեք չհարձակվել Սասունի վրա: Գնացեք ձեր տները, և մեզ հանգիստ թողեք, մեզ ոչինչ պետք չէ ձեզանից, ասում է նա: Նույն կերպ է վարվում Փոքր Մհերը. օտար երկրում հերթական հաղթանակից հետո նրան առաջարկում են լինել տիրակալ, բայց նա համեստաբար մերժում է՝

*Ես ձենե բան չեմ ուզի,
Ո՛չ թագավոր կ'ըլնեմ:
Ո՛չ քաղքի տեր կ'ըլնեմ:
Ես Դավթի տղա Մհե՛րն եմ,
Ես չեմ կարնա էստեղ նստի...¹⁵:*

Իշխանատենչության բացակայությամբ պետք է բացատրել այն, որ էպոսի հերոսները ամուսնանում են թագուհիների հետ, բայց այդպես էլ ո՛չ իրենք են թագավոր դառնում, ո՛չ էլ թագուհիներն են պահպանում իրենց նախկին կարգավիճակը:

Էպոսի հերոսները մի կողմից չեն ուզում տիրանալ ուրիշների իշ-

¹⁴ Ռազմատենչ ու իշխանատենչ ցեղերը վարվում են ճիշտ հակառակ կերպ: Օրինակ՝ Չինգիզ խանի մահվանից հետո թագավորական իշխանությունն ստանձնած նրա տղան՝ Նոքթա խանը, անմիջապես իր զորքերն ուղարկում է աշխարհի տարբեր ուղղություններով և զորավարներին պատվիրում՝ «ավերել, քանդել բոլոր երկրները, աշխարհի թագավորությունները և չվերադառնալ իր մոտ, մինչև ավարտեն ամբողջ աշխարհի նվաճումը իրենց իշխանության ներքո ... նրա զորքերը գնացին աշխարհի գանազան կողմեր, ավերեցին երկրներ, գավառներ, վերցրին ազգերի պետություններ, գրավեցին ինչք ու ստացվածքներ, գերեցին նորահասակ կանայք, մանուկներ ստրկական ծառայության համար» (Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխ., էջ 169):

¹⁵ «Սասունցի Դավիթ, Հայկական ժողովրդական էպոս», էջ 410:

խանութանը, թագավորությանը, ուզում են, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ ապրի ինքն իր համար, լինի իր գլխի տերը, մյուս կողմից՝ չեն մտածում Սասունի ինքնիշխանության ամրապնդման, անկախ պետության ստեղծման ու կայացման մասին: Սասունցի Դավիթն իր ցեղակից համակերպված-հարմարվածների¹⁶ երազների հերոսն է, մի դյուցազն, ով կարող է թշնամուն վռնդել երկրից, ապահովել Սասունի անկախությունն ու անվտանգությունը: Բայց նրանք կարծես թե վախենում են իրենց երազից, սարսափում գերբնական ուժով օժտված հերոսի հետ իրական կյանքում հանդիպելուց: Պատահական չէ, որ համակերպվածները ոչ թե հենց սկզբից աջակցում, սնուցում ու փայփայում, հետո մեծարում ու փառաբանում են հերոսին, տվյալ դեպքում Դավիթին, այլ՝ ա) ծննդյան օրվանից գրեթե հրաժարվում են Դավիթից՝ նրան ուղարկելով Մըսր, վստահ Իսմիլ խաթունի գթասրտության ու մայրական բնագրի, Մհերից մնացած սիրո վրա: Նույնիսկ ալարում են նրան ուղեկցել՝ հույսը դնելով Քուռկիկ Ջալալու իմաստության վրա, բ) չտեսնելու են տալիս Դավիթի անսովոր ուժը, ըմբոստ ոգին, թշնամու թրի տակով չանցնելը, գ) փոխանակ փնտրելու նրա ուժը օգտագործելու ուղիներ, փորձում են նրանից ազատվելու հնարներ գտնել, նրան շեղել իր բնական ճանապարհից, դ) Դավիթից թաքցնում են հոր գերեզմանի, նրա կառուցած վանքի, հայրական զենք ու զրահի տեղը, առհասարակ չեն զբաղվում նրա դաստիարակությամբ ու կրթությամբ, չեն ծանոթացնում ազգային ավանդույթներին ու արժեքներին, ե) չեն ուզում, որ Դավիթն իմանա Սասուն ժամանած Մըսրա Մելիքի հարկահավաքների, այնուհետև՝ նրա ջարդարար գորքի մասին, այսինքն՝ գերադասում են վճարել յոթ տարվա ծանր հարկերը, քան կռվով ձեռք բերել անկախություն: Բարեբախտաբար, ժառանգական հատկությունների և ազգային հիշողությունը կրող պահպանողների (խորհրդանշանը՝ պառավը՝ Դավիթին ժամանակին ուղղություն տվողը) շնորհիվ Դավիթը կարողանում է տեր կանգնել հայրական ժառանգությանը և կատարել թշնամուց երկիրն ազատելու իր առաքելությունը: Նկատենք, որ էպոսի հերոսները հիմնականում միայնակ են կռվում թշնամու դեմ, ընդ որում, առանց խորհրդակցելու երկրի տերերի հետ, առանց ներգրավելու ժողովրդին, առանց գորք կազմելու: Այս խզվածության, ինչպես նաև հայրենական իշխանության ու երկրի հանդեպ սասունցիների անտարբերության ու անհոգության արդյունքն այն է լինում, որ կարևոր հաղթանակներից հետո հերոսները կարծես թե

¹⁶ Դա մարդկանց այն տեսակն է, որոնք «ուրախ են ծառայել» երկրին, քանի դեռ նրան վտանգ չի սպառնում: Հենց որ մի բան է պատահում, նրանք ետ են քաշվում: Եվ դարձյալ նրանք ջրի երես են ելնում, դառնում են առաջինները, երբ վտանգն անցած է լինում: (տե՛ս **Լ. Մկրտչյան**, Հայ ժողովրդի հերոսական էպոսը, // «Սասունցի Դավիթ, Հայկական ժողովրդական էպոս», էջ 40):

ավելորդ են դառնում երկրի ու ժողովրդի համար: Էպոսի հերոսները փոխանակ ներգրավվելու երկրի շենացման, բարեկարգման ու սոցիալական կյանքի բարեփոխման, ուժեղ պետության կառուցման գործում, անիմաստ պատրվակներով երկար ժամանակով հեռանում են երկրից՝ անտեր ու անպաշտպան թողնելով Մասնա բնակիչներին: Այսպես՝ Մեծ Միերը յոթ տարի մնում է Մըսրում՝ ջրելով «խալխի արտը», Դավիթը յոթ տարի շրջագայում է Գյուրջիստանում՝ քառասուն փահլևանների համար հարսնացու փնտրելու նպատակով, Փոքր Միերը, տուն ու կին թողած, տարիներով թափառում է երկրից երկիր, կռվում ուրիշների համար, մինչև որ հողն էլ է հոգնում նրան պահելուց: Այս «փախուստ-թափառումների», աստանդական կենսակերպի տրամաբանական վախճանակետն է դառնում իբր աշխարհում տիրող անարդարությունից հուսահատված¹⁷, իրականում իր ապրելակերպից ձանձրացած ու հասարակության, հարազատների համար ավելորդ դարձած Փոքր Միերի փակվելը Ագռավաքարում՝ որպես երկիրը լքելու և համարյա այլևս չվերադառնալու (վերադառնալու պայմանները գրեթե անիրականանելի են), որպես պատասխանատվությունից խուսափողի խորհրդանշան, որպես գաղթականի ու հայրենալքողի նախատիպ¹⁸:

Անշուշտ, էպոսի հերոսների վարքը հումանիզմի ու հանդուրժողականության բարձրագույն դրսևորում է: Էպոսում, առասպելներում և հեքիաթներում նրանք ուժեղ են, որովհետև բարոյական են և բարոյական են, որովհետև ուժեղ են: Բայց երբ իրականում շրջապատված ես ռազմատենչ ու իշխանատենչ ցեղերով կամ պետություններով, որոնք առաջ-

¹⁷ Ա. Ոսկանյանը հետևյալ կերպ է մեկնաբանում Միերի հուսահատվածության և փախուստի դեպքը. «Միերի հուսահատության իրական ազդակն այն աղետալի խճողումն է, որն անմիջականորեն աղերսվում է սեփական տոհմում առկա հարաբերություններին, կամ առավել ճշգրիտ, **տոհմական այդ հարաբերությունների այլասերմանը և ընդհատմանը**: Այդ քայքայումը գնալով ահագնացող չափսեր է ընդունում ոչ միայն դրսի ճյուղերում, Մսրում և Խլաթում, այլև ներսում, բուն Մասնա տանը: Հայրական կարգը վերահաստատել չկարողացած և նոր կարգ չստեղծած Միերի հեռանալու պատճառը ոչ թե աշխարհում գործող օրենքի անկատարությունն է, նրա չարությունն ու անարդարությունը, այլ սեփական սոցիումի կենսագործունեությունը կարգավորող և աշխարհի հետ նրա հարաբերություններն ապահովող **որևէ օրենքի** իսպառ բացակայությունը» (**Ա. Վ. Ոսկանյան**, HOMO TRICKSTER, կամ էսթետիզմի ծուղակները, «Ռուբիկոն» գեղարվեստական-մշակութաբանական հանդես, թիվ 2 (7), Եր., 2004, էջ 85):

¹⁸ Միերի փախուստի և Ագռավաքարում փակվել-մեկուսանալուն սկզբունքորեն այլ մեկնաբանություն է տալիս արձակագիր Լ. Խեչոյանը. «Գուցե Միերն էլ զգացել էր կործանարար, իրար հաջորդող չարագույժ աղետների, խոշոր խառնակությունների, տեսակը բնաջնջող սև պատերազմների, որդեսերման սերմը փչացնող պտղատրդի մոտենալու ժամանակը: Գուցե հենց այդ պատճառով էր հրաժարվել իշխանական Մեծ տան գահից, երկրի առաջնորդը լինելու բոլոր իրավունքներից, անսպառ հարստությունից: Ժողովրդի դարերով կերտած մշակույթը իր մեջ ներառած գնացել, հազար ինը հարյուր տարի. երկու հազար տարի փակվել էր Ագռավաքարի նախամայր արգանդում, նյութական աշխարհից ամենայն ազգային վաստակած ունեցվածքը տեղափոխել էր հոգևոր ոլորտ փորձելով իր հետ պահպանության տարած ժառանգությունը քսան դար հետո ապագա սերունդներին վերադարձնելով փրկել մեր ինքնությունը» (**Լ. Խեչոյան**, Միերի դրան գիրքը, Եր., 2013, էջ 16-17):

նորդվում են բարոյականության ու խաղի բոլորովին ուրիշ կանոններով, որոնք պատրաստ են ցանկացած պահի հռչակելու, բնաջնջելու իրենց անպաշտպան դրկիցներին, ապա այս հումանիզմը, ուժեղության ու բարոյականության «դիալեկտիկան» վերածվում են անհեթեթ ու անհասկանալի դիրքորոշման, դառնում սպառնալիք ազգի ոչ թե արժանապատիվ, այլ ֆիզիկական գոյության համար: Պատմությունը ցույց տվեց, որ նման բարոյական սկզբունքներով ու բարոյական արժեքներով, վարքագծով ու վերաբերմունքով առաջնորդվելիս ի վերջո չես կարող խուսափել կոտորածներից, ցեղասպանությունից և հայրենագրկությունից: Այսքանից հետո ինչո՞ւ զարմանալ ցեղասպանությունը վերապրած հայ մտածողի, քաղաքական գործչի պոթկումի, Նիցշեի բառերով ասած՝ «բարոյականության վրա կրակելու» ցանկության վրա. «Թո՛ղ անգամ մըն հայն ըլլար ոճրագործ, թո՛ղ անգամ մըն ալ հայն ըլլար բարբարոս ու գազան: Ինչո՞ւ դեռ չկրցանք հասկնալ, որ ոճրագործն ու գազանը բռշալէն աւելի կ'արժեն: Անոնց արիւնը ո՛չ միայն ծախու չի հանուիր, այլ անոնց հետ յարգանքով կը վարուին: ...Եթէ հրաժարէինք առաւելապէս անհիմն եւ մեր ունեցած իսկապէս շատ քիչ առաւելութիւններէն եւ հաւատայինք կարելիութեան,... եւ մարգէինք յաւակնութիւն մը անմարդկայնութեան մարզին մէջ, այդ ըլլալով արդարագոյն իրաւունքը, մինակը պիտի ըլլար նաեւ մեզ ՄԱԴ, ԱԶԳ Ու ՊԵՏՈՒԹԻՒՆ դարձնելու: Մեր ուժը միայն անմարդկայնութեան մէջ կրնայ գերակշռել թշնամիին ուժերը»¹⁹: Դժբախտաբար (մի այլ դեպքում՝ գուցէ բարեբախտաբար), էթնիկական հաստատունները, դրանց վրա խարսխված ազգային արժեհամակարգը, վարքի կարգավորման արքետիպային կաղապարներն ու հոգեկերտվածքի կարծրատիպերը, ամենաուժեղ ցանկության դեպքում իսկ, հնարավոր չէ մեկ օրում ձևափոխել-վերափոխել, սակայն կարելի է սխալների հետևողական սրբազրմամբ, խելամիտ մարտավարական քայլերով դրանք շտկել ու բարեփոխել՝ համահունչ դարձնելով «կյանքի դաժան օրենքներին» և արդիականության պահանջներին:

Բանալի բառեր – *էպոս, էպիկական հերոսներ, վարքագծի արքետիպեր, բարոյական արժեքներ, ազգային նույնականություն, իշխանություն, թշնամիներ, հումանիզմ, հանդուրժողականություն*

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – *Поведение героев армянского эпоса в контексте национальной идентичности.* – В статье проанализировано отношение героев эпоса о сасунцах – Санасара, Багдасара, Старшего Мгера, Давида Сасунского и Мгера Младшего – к этическим ценностям, врагам, власти, обществу, родине. Высказано мнение, что как в эпосе, так и в армянской идентичности укоренён

¹⁹ Ծ. Նաթալի, Հուշեր. թուրքերը եւ մենք, Եր., 1992, էջ 236, 240-241:

преимущественно моральный подход к осмыслению и оценке реальности. Этот подход основан на понятиях ответственности, долга, справедливости, совести, стыда и т.д. Герои с позиций собственных этических критериев оценивают поведение других людей и другие системы морали. В эпосе, как и в характере армянского народа, заметны гуманизм, благородство (в том числе в отношении к врагу), доходящая до безрассудства открытость и не всегда оправданная толерантность, а также отсутствие воли к власти, обладанию, в результате – многовековая эмиграция и любовь к чужеродному.

Ключевые слова: *эпос, эпические герои, архетипы поведения, нравственные ценности, национальная идентичность, власть, враги, гуманизм, толерантность*

SEYRAN ZAKARYAN – *The Behavior of the Heroes of the Armenian Epos in the Context of Armenian Identity.* – In the article the author analyses and evaluates approaches and positions of heroes of the Armenian epos (Sanasar, Baghdasar, Mher the Great, David of Sassoun, Mher the Minor) concerning ethical values, enemy, government, society, and homeland. The author argues in favor of a statement that both in the epos and in the Armenian Identity is enrooted the approach to rethink and evaluate reality predominantly in terms of moral concepts (debt, responsibility, justice, conscience, shame, etc.); and to evaluate other people's behavior and other moral systems by own moral criteria instead of using legal, political, economic and other forms of behavior regulation and evaluation. And as a result of all of these in the epos and Armenian national character we see humanism without borders, generosity towards the enemy, unguarded, reckless openness and unforgivable tolerance; the absence of the will to govern, to own, escapism and xenophilia.

Key words: *epos, epic heroes, archetypes of behavior, moral, moral value systems, national identity, government, enemy, humanism, tolerance*

**ՄՏՎԵՐԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ «ԱՄԲՈՒԻ ՄԱՐԴՈՒ»
ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՈՐԱԿ**

ԼԵՎՈՆ ԲԱԲԱՋԱՆՅԱՆ

Մարդու էության, նրա ինքնության գաղտնիքի բացահայտումը կարելի է դասել հավերժական հարցերի շարքին, քանի որ գրեթե բոլոր փիլիսոփայական ուղղությունները փորձել են տալ մարդու մասին մեկ միասնական ամբողջական պատկերացում, սակայն դրանցից և ոչ մեկին այդպես էլ չի հաջողվել հասնել մարդու էության վերջնական և կատարյալ բնութագրմանը: Գրեթե բոլոր փիլիսոփայական գիտակարգերը փաստում են, որ մարդը բանականությամբ օժտված էակ է: Եվ իսկապես, բանականությամբ օժտվածությունը մարդու այն հիմնային հատկությունն է, որը նրան և մարդկային հանրությանը՝ սոցիումին, տարբերակում է կենդանուց և կենդանական հանրությանը՝ հոտից: Սակայն բանական և սոցիալական էակ լինելուց զատ՝ մարդը նաև կենսաբանական էակ է: Լինելով կենսաբանական էակ՝ մարդու կենսագործունեությունը պայմանավորված է նաև իռացիոնալ և բնագոյային մղումներով: Եվ ինչպես քաղաքակրթության, այնպես էլ ամեն մի առանձին մարդու պատմությունը ուղեկցվում է սոցիալական և կենսաբանական սկիզբների մշտական հակադրությամբ: Ըստ էության քաղաքակրթության պատմությունը նաև մարդու բնականության, կենսաբանականության հաղթահարման, ուստի նաև մարդու բանականացման պատմություն է: Ահա քաղաքակրթության և մարդու բանականացման նման մի փորձ էլ արդիականացման լուսավորական նախագիծն էր, որի իրականացումը, սակայն, ուղեկցվեց սոցիոմշակութային պարադոքսալ հետևանքներով: Բանն այն է, որ արդիականացման նախագիծը քաղաքակրթության թատերաբեմ բերեց «ամբոխի մարդուն», որը ոչ թե լուսավորականության պատկերած բանական մարդն էր, այլ էությամբ իռացիոնալ էր, որին բնորոշ են այսպես կոչված ստվերային ինքնության սոցիոմշակութային որակները: Ամբոխի մարդու՝ պատմության թատերաբեմում հայտնվելը ևս մեկ անգամ ընդգծեց բանականության և իռացիոնալության միջև մարդու երկատվածության հանգամանքը:

Բանականության և իռացիոնալության միջև մարդու և քաղաքակրթության երկատվածությունը բխում է դեռևս նախաքաղաքակրթական վիճակից քաղաքակրթականին անցնելու հետևանքով մարդու ներաշխարհում սկիզբ առած փոխակերպումներից: Բանն այն է, որ

բնական, չքաղաքակրթված մարդը առաջնորդվում էր այսպես կոչված «հաճույքի սկզբունքով» (Ֆրոյդ)՝ ի հակադրություն սոցիալական, քաղաքակրթված վիճակին բնորոշ ռեալության սկզբունքի: Մարդը «հաճույքի սկզբունքով» կենսագործունեության ընթացքում գրեթե չէր տարբերվում կենդանիներից, քանի որ մարդուն բնութագրող էական հատկությունները՝ բանականությունն ու սոցիալականությունը, դեռևս ձևավորված չէին: Մակայն մարդու հիմնային բնագոյներից մեկը՝ ինքնապահպանման բնագոյը, ի վերջո գերակայություն է ստանում այլ բնագոյերի նկատմամբ: Նախաքաղաքակրթական մարդը աստիճանաբար նկատում է, որ հաճույքի սկզբունքի վրա կառուցարկված կենսագործունեությունը հաճախ ապակառուցողական հետևանքներ է ունենում իր և դեռևս հասարակություն չդարձած հոտի համար, ուստի սկսում է սահմանափակել իր հաճույքների բավարարումը՝ հետաձգելով կամ զսպելով այն: Ցանկությունների ու բնագոյների անմիջական բավարարման հաճույքի սկզբունքը փոխակերպվում է ցանկությունների և պահանջումների բավարարումը հետաձգելու սկզբունքի, այսինքն՝ մարդը սկսում է առաջնորդվել արդեն «ռեալության սկզբունքով»: Ռեալության սկզբունքի գործառության հենքի վրա ձևավորվում է մարդկային բանականությունը, և արդեն «մարդացած» մարդը ձեռք է բերում իրականության վերապրման հատկություն, սկսում է տարբերակել լավը և վատը, վտանգավորն ու օգտակարը, կեղծն ու ճշմարիտը¹: Եվ այդ բեկումնային փուլից սկսած՝ ձևավորվում է քաղաքակրթությունը, որտեղ մարդու բնածին ցանկություններն ու կարիքները փոխակերպվում են սոցիալական պահանջումների և ի վերջո ինստիտուցիոնալացվում են, իսկ բնագոյերը մղվում են հոգեկանի այսպես կոչված սովերային, անգիտակցական համակարգերը²: Քաղաքակրթությունը, ձևավորվելով բանականության հենքի վրա, զարգացում է ապրում բանականության օրենքներին ու օրինաչափություններին համապատասխան: Մակայն քաղաքակրթության բանականացման ընթացքում մարդու բնականությունը կամ անբանականությունը չի չքանում տակավին, այլ տեղափոխվում է նրա հոգեկանի անգիտակցական խորքերը և ժամանակ առ ժամանակ քաղաքակրթության գործիք հանդիսացող բանականության հսկողության թուլացման դեպքերում պայմանավորում է մարդու վարքն ու կենսագործունեությունը:

Այդ է պատճառը, որ մարդու և քաղաքակրթության կյանք-պատմությունը ընթանում է երկու ճանապարհով՝ վերգետնյա կամ մակերեսային ուղով և ընդհատակյա կամ խորքային ուղով: Վերգետնյա ուղին մարդու և քաղաքակրթության պատմության՝ գիտակցության կողմից

¹ Տե՛ս **Маркузе Г.** Эрос и цивилизация. М., 2003, էջ 16-18:

² Տե՛ս **Юнг К. Г.** Отношения между Я и бессознательным // "Психология бессознательного". М., 1994, էջ 175-314:

տեսանելի կամ արտաքին հատվածն է, որտեղ տեղի են ունենում պատմական իրադարձությունները, տնտեսական կարգերի հաջորդափոխությունները, քաղաքական ուղղահայացի փոխակերպումները, տեխնոլոգիական զարգացումները, մի խոսքով՝ որտեղ տեղի է ունենում քաղաքակրթության բանականացումը: Իսկ ահա ընդհատակյա կամ խորքային ուղին մարդու՝ անգիտակցական հոգեկան համակարգեր մղված ստվերային, բնազդային մղումների պատմությունն է, որը հաճախ անտեսանելի է գիտակցության «անգեն» աչքի համար, որտեղ իրադարձությունների ու երևույթների հաջորդականության տրամաբանությունը չի ենթարկվում վերգետնյա ուղու բանական կողմնորոշիչներին, այլ ընթանում է իր ուրույն, հաճախ նաև անբանական և անգիտակցական «տրամաբանությամբ»: Եվ եթե քաղաքակրթության զարգացման վերգետնյա հատվածը մարդու ստեղծարար բանական գործունեության ենթարկված դաշտն է, ապա ընդհատակյա հատվածը մարդու և հասարակության անգիտակցական, բնական, նախաքաղաքակրթական վիճակից մնացած հատվածն է, այլ կերպ ասած՝ «կոլեկտիվ անգիտակցականն է»: Փաստորեն, քաղաքակրթության բանականացման պատմությունը ընթանում է քաղաքակրթության վերգետնյա հատվածում, իսկ իռացիոնալության պատմությունը՝ ընդհատակյա հատվածում, և այս երկու ընթացքները երբեմն խաչասերվել են՝ դառնալով քաղաքակրթական և մարդաբանական պարադոքսների առաջացման պատճառ:

Քաղաքակրթության բանականացման և ընդհատակյա անգիտակցական մղումների խաչասերման պատճառով առաջացած մարդաբանական նման պարադոքսներից մեկն էլ լուսավորական գաղափարաբանության վրա հիմնված արդիականացման նախագծի սոցիոմշակութային տարածությունում պատվաստման հետևանքների իռացիոնալ դրսևորումներն են: Բանն այն է, որ ժամանակակից քաղաքակրթության գաղափարական կառուցվածքաստեղծ հիմնաայուններից մեկը դեռևս պատմության արդիական փուլի նախաշեմին (17-18-րդ դդ.) սկզբնավորված լուսավորական շարժման գաղափարաբանությունն է, որն առաջարկում էր մարդու և սոցիումի մասին մի նոր հայեցակարգ հիմնված բանականության՝ որպես մարդու բնութագրական հատկության, և սոցիալական հարաբերությունների կառուցարկման անկյունաքարային սկզբունքի վրա: Փաստորեն լուսավորականությունը քաղաքակրթության բանականացման բեկումնային փուլերից մեկն էր, որը ձգտում էր հաղթահարել մարդու և սոցիումի անբանական ու իռացիոնալ դրսևորումները, այսինքն՝ մարդու կյանքին տալ բանական երանգներ: Քաղաքակրթության պատմության լուսավորականության փուլից սկսած՝ բանականությունը դիտվում է որպես կենսագործունեական սկզբունք, որի շնորհիվ սկիզբ է առնում սոցիոմշակութային արժեքնե-

րի հաստատման և քաղաքակրթության զարգացման արդիականացման նախագիծը, որը պետք է հասարակությանը դուրս բերեր քաղաքակրթության մինչարդիական փուլին բնորոշ իռացիոնալության «խավարից» (հավատի գերակայություն, սնտիապաշտություն, կրոնականություն, մոգականացված իրականություն և այլն) և մարդու կենսագործունեությունը լուսավորեր բանականության ճրագով: Ի դեպ՝ արդիականացման նախագիծը քաղաքակրթության ոլորտում հանգեցրեց արդյունաբերացմանը, աշխարհիկացմանը, ուրբանիզացմանը, քաղաքականության ոլորտում՝ պետական կառավարման համակարգի ինստիտուցիոնալացմանը, քաղաքականության ժողովրդավարացմանը, տնտեսության ոլորտում՝ կապիտալիստական հարաբերությունների հաստատմանը, տնտեսության ազատականացմանը: Սակայն քաղաքակրթության պատմության վերգետնյա ուղում ընթացող քաղաքակրթական, քաղաքական և տնտեսական փոխակերպումներին զուգահեռ՝ շարժվում էր նաև քաղաքակրթության ընդհատակյա պատմության անիվը, որը քաղաքակրթական վերգետնյա տարածությունում ընթացող բանականության իշխանության հաստատման գործընթացին հակադրվում էր դեռևս նախաքաղաքակրթական վիճակից արմատներ գցած իռացիոնալության սերմերի ծլարձակման մի նոր գործընթացով, ինչի սոցիոմշակութային տիրություն դրսևորման հետևանքով նոր ժամանակների պատմության թատերաբեմում հայտնվում է այսպես կոչված «ամբոխի մարդը», որը թելադրում է աշխարհապատկերման իռացիոնալ, ստվերային «կանոններ» և ըստ էության դառնում է քաղաքակրթության վերգետնյա ուղում ընթացող արդիականացման նախագծի ձախողման հիմնական պատճառն ու «պատվիրատուն»:

Խնդիրն այն է, որ, ինչպես նկատում են որոշ տեսաբաններ, արևմտյան հասարակության բանականացման արդիականության ծրագիրը քաղաքակրթական որոշ զարգացումների հետևանքով ի վերջո ձախողվում է: Օրինակ՝ գերմանացի հայտնի փիլիսոփա Հաբերմասը արդիականության նախագծի ձախողման պատճառներից մեկը համարում է բանականության հենքի վրա իրականացվող քաղաքակրթության՝ արդիականացման նախագծի ռացիոնալացման ու արդիականացման գործընթացների միջև տարանջատումը³: Բանն այն է, որ լուսավորականությունից սկիզբ առած բանականացման գործընթացը ինտրացիայի ուժով շարունակվում է նաև արդիականության շրջանում, սակայն այն հասարակություններում, որտեղ տեղի էր ունենում ռացիոնալացման գործընթացը, լուսավորականության շարժման սկզբնավորման նախապայմաններն արագորեն ենթարկվում էին փոխակերպումների: Քաղաքակրթության արդիականացումը ձևավորել էր սոցիոմշակութային մի նոր միջավայր, որում ընթացող կենսագործունեության ի-

³ См. у Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003, էջ 7-23:

մաստային ուղղորդիչների լուսավորական գաղափարներով իրականացող արդիականացումը կամ այլ կերպ՝ ռացիոնալացումը հանգեցրեց հակառակ արդյունքների: Փաստորեն լուսավորականության առաջարկած մշակութային ռացիոնալացման գործընթացը, վերածվելով արդիականացման նախագծի, փոխակերպվեց քաղաքակրթական ռացիոնալացման գործընթացի, ինչի հետևանքով բանապաշտության գաղափարի վրա գործառու արդիականացման նախագիծը արագորեն «արդիականացնում» էր միայն քաղաքակրթական տարածությունը՝ միննույն ժամանակ չհասցնելով նույնպիսի արագությամբ «արդիականացնել» նաև սոցիումի մշակութային տարածությունը: Դրա հետևանքով լուսավորական արժեքներով և սկզբունքներով ձևավորված արդիականացման նախագիծը երկատվում է՝ ճյուղավորվելով մշակութային արդիականացման և քաղաքակրթական արդիականացման նախագծերի⁴, որոնցից քաղաքակրթական արդիականացումը ենթադրում էր տեխնոլոգիական, քաղաքական, տնտեսական, մի խոսքով՝ քաղաքակրթական հաստատությունների արդիականացում, իսկ մշակութային արդիականացումը վերաբերում էր հասարակության հոգևոր ոլորտի արդիականացմանը՝ կենսիմաստային ուղղորդիչներին, սոցիոմշակութային վարքին, աշխարհայատկերման սկզբունքներին և այլն:

Մակայն «դրախտից» վտարվելու օրվանից սկսած՝ երկրի վրա «դրախտ» կառուցելու մարդու բոլոր փորձերը դատապարտվել են ձախողման, և արդիականացման լուսավորական նախագիծը բացառություն չէր: Բանն այն է, որ ռացիոնալացման հենքի վրա կառուցված քաղաքակրթական արդիականացման նախագծի իրականացումը քաղաքակրթության գործառուության տրամաբանությունը փոխակերպում է արդյունքին միտված գործունեական տրամաբանության, որի իրականացումն ու չընդհատվող զարգացումը հնարավոր են դառնում միայն մեծ թվով մարդկանց ներառվածության պարագայում: Բանականացված, արդիականացված քաղաքակրթությունը արդյունաբերական կենտրոններում, կազմակերպված քաղաքներում ստեղծում է կենսագործունեության նպաստավոր պայմաններ, ինչը վերջիններիս օժտում է կենսագործունեական ձգողականությամբ, որի շնորհիվ սկիզբ է առնում աննախադեպ լայնածավալ ուրբանիզացում: Աճում է քաղաքային բնակչության թիվը, որն ի վերջո նպաստում է սոցիոմշակութային տարածություններում մեծաթիվ զանգվածների երևան գալուն: Այս առնչությամբ տեղին է նկատում Յասպերսը. «Չանգվածներն ու ռացիոնալացման հենքի վրա արդիականացման ենթարկված քաղաքակրթությունը փոխկապակցված են և ապահովում են մեկը մյուսի կենսագործունեությունը»⁵:

⁴ St' u Bell D., The Cultural Contradictions of Capitalism, N.Y., 1976, էջ 146-158:

⁵ Ясперс К. Власть массы // Бодрийяр Ж., Ясперс К. Призрак толпы. М., 2014, с. 48-49.

Փաստորեն քաղաքակրթական արդիականացման նախագիծը հանգեցրեց քաղաքակրթական տարածություններում զանգվածների հայտնվելուն, ինչը սոցիոմշակութային կյանքի կազմակերպման թատերաբեմ բերեց քաղաքակրթության նորածին զավակին՝ «ամբոխի մարդուն»։ Քաղաքակրթական տարածություններում ամբոխների ի հայտ գալը փոխեց արևմտյան հասարակության սոցիոմշակութային կարգն ու սոցիալական հարաբերությունների հաստատման կերպը։ Չանգվածային հասարակության ձևավորումը, լինելով տնտեսական և քաղաքակրթական փոփոխությունների հետևանք, դարձավ սոցիոմշակութային բազում արմատական փոխակերպումների պատճառ⁶։ Ընդհանրապես փոխվեցին աշխարհում մարդու զբաղեցրած տեղի և դերի մասին պատկերացումները։ Չանգվածային հասարակության ի հայտ գալը հիմք դարձավ մարդու մասին մի նոր պատկերացման ձևավորման համար, ինչը հայտնվեց տեսական մտքի տարբեր ներկայացուցիչների խորհրդածությունների կենտրոնում։

Ի դեպ, զանգվածային հասարակության քաղաքակրթության վերգետնյա հատվածում ի հայտ գալը հանգեցրեց մարդաբանական և քաղաքակրթական մի շարք փոխակերպումների, որոնց անդրադարձել են այնպիսի մտածողներ, ինչպիսիք են Լեբոնը, Թարդը, Սիգելեն, Ֆրոյդը, Ռայխը, Շպենգլերը, Օրտեգա-ի-Գասսետը, Արենդը, Մոսկովիչին և այլք։ Չանգվածային հասարակության ձևավորման նկատմամբ տեսաբանների հետաքրքրվածության նման բարձր մակարդակը պայմանավորված էր հատկապես արևմտյան հասարակությունների սոցիոմշակութային տիրույթում մարդաբանական նոր տեսակի առաջացմամբ։ Բանն այն է, որ լուսավորականության արդիականացման նախագիծը ուղղված էր առաջին հերթին զանգվածների մտածողության և սոցիոմշակութային վարքի փոխակերպմանը, և արդիականության նախագծին համապատասխան տեղի ունեցող փոխակերպումները ըստ էության իրականանում էին զանգվածների միջոցով։ Արդիականացման լուսավորական նախագիծը խնդիր ուներ անկազմակերպ զանգվածներին կազմակերպելու ռացիոնալացման սոցիոմշակութային գործիքակազմով, որի շնորհիվ հնարավոր կդառնար մարդկանց միջև խաղաղ, ապահով և բարեկեցիկ գոյակցությունը, կհաղթահարվեր բնականությունից, իռացիոնալությունից բխող մարդու բնագոյային սկիզբը, ինչը վերջինիս կդարձներ բանական, ուստի՝ մարդակենտրոն սոցիալական էակ։ Այսինքն՝ զանգվածները՝ անկազմակերպ և դեռևս չբանականացված մարդկային խմբերը արդիականացման ռացիոնալացման նախագծի հիմնական հասցեատերերն էին, արդիականության նախագիծը պետք է

⁶ Տե՛ս **Яралян К.** Трансформация социальной массы в контексте новых цивилизационных факторов // «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», 144.4, 2014, էջ 32:

բանականացնել հենց նրանց: Սակայն զանգվածները, հայտնվելով քաղաքակրթության կենտրոններում, սկսում են գրավել մինչ այդ իրենց չպատկանող սոցիոմշակութային տարածություններ և դրսևորել նորանոր հավակնություններ ու ակնկալիքներ⁷: Չանգվածներն արդիականացման նախագծի կատարողից վերածվում են արդիականացման նախագծի հեղինակների և սկսում են թելադրել սոցիոմշակութային կարգի հետագա որպիսությունը: Չանգվածային հասարակության պայմաններում սոցիոմշակութային կարգի թելադրման վճռորոշ դերն արդեն վերագրվում է զանգվածային հասարակության ներկայացուցչին՝ ամբոխի մարդուն, որին բնորոշ հատկություններն ու որակները էականորեն տարբերվում են լուսավորականության պատկերած մարդու «բանական էգոիստ» տեսակից: Շպենգլերի բնութագրմամբ՝ «մեծ քաղաքների այս նոր քոչվորը» (ամբոխի մարդը), կտրված լինելով իր արմատներից և ավանդույթներից, լուծվում է քաղաքակրթական անդեմ ու անկազմակերպ զանգվածի մեջ⁸: Եվ այդ նոր լուծույթի՝ քաղաքակրթության այդ նոր հիբրիդի սոցիոմշակութային բնութագիրը ամենևին էլ բանական և լուսավորյալ տեսք չունեն, այլ ընդհակառակը՝ անբանական էր և սովորային: Այդ է պատճառը, որ Հավմաշը տվյալ ժամանակահատվածը բնութագրում էր հետևյալ կերպ. «Մարդկությունը դարձել է հսկայական ամբոխ, անհատական գիտակցությունը թուլացել ու մարել է, իսկ անձի գիտակցական գործողության դերը զբաղեցրել է ամբոխի իռացիոնալ մղումը»⁹: Բանն այն է, որ հասարակության զանգվածացման հետևանքով սոցիալական համակեցությունը վերածվեց կոլեկտիվ համակեցության, որտեղ հասարակության ամեն մի ատանձին անդամը կրում է ժամանակաշրջանին բնորոշ սոցիալական, քաղաքական և մշակութային, մի խոսքով՝ սոցիոմշակութային հոսքերի ազդեցությունը: Այսինքն՝ զանգվածային հասարակության պայմաններում մարդու անհատական կենսագործունեությունը փոխակերպվում է ամբոխի մարդու կենսագործունեության՝ ինչից ելնելով, օրինակ, էկզիստենցիալիստ մտածող Յասպերսը բխեցնում է, որ արդեն իսկ «գոյություն ունենալ աշխարհում նշանակում է ապրել ամբոխում, հետևել զանգվածի կողմից ընդունելի արժեքներին և կանոններին»¹⁰, այսինքն՝ պատմության արդիական փուլից սկսած՝ քաղաքակրթական սոցիոմշակութային տարածությունում թելադրող դեր է կատարում ամբոխի մարդը, որը ամբոխի կազմում չէ, բայց ապրում է որպես ամբոխ, որպես զանգված, որպես ընդհանուր, որպես հոտ: Եվ ահա, սկսած զանգվածային հասարակության կազմավորման փուլից, սո-

⁷ Տե՛ս **Օրթեգա-и-Гассет X.** Восстание масс. М., 1991, էջ 70-75:

⁸ Տե՛ս **Шпенглер О.** Закат Европы. М., 1993, էջ 466-468:

⁹ **Բ. Հավմաշ**, Ջրհուսը: Թարգմ. Է. Աթայանի, տե՛ս Է. Աթայան, «Հոգի և ազատություն», Եր., 2005, էջ 568:

¹⁰ **Ясперс К.**, նշ. աշխ., էջ 44:

ցիոմշակութային հոսանքները ուղղորդվում են ամբոխի կողմից՝ ամբոխի մարդու ճաշակին և քիմքին համապատասխան: Իսկ ամբոխի մարդը, ի տարբերություն լուսավորականության պատկերած «բանական էգոիստի», անբանական է, բնագոյային, որի գոյության պայմանները, բանականության հսկողության թուլացման և չքացման պայմաններում թելադրվում են դեռևս նախաքաղաքակրթական վիճակից մշակութային հարկադրանքի ենթարկված սովերային, անգիտակցական մղումներով: Այդ է նաև պատճառը, որ անկազմակերպ սոցիալական զանգվածին, ինչպիսին, օրինակ, ամբոխն է, Ֆրոյդը համեմատում է նախաքաղաքակրթական հոտի հետ¹¹:

Խնդիրն այն է, որ ամբոխի կազմում հայտնված մարդու կամ այլ կերպ՝ ամբոխի մարդու հոգեբանական և սոցիոմշակութային բնութագիրը էականորեն տարբերվում է քաղաքակրթված անհատի սոցիոմշակութային բնութագրից: Ինչպես նշում է սոցիալական հոգեբանության նախահայրերից մեկը՝ Լեբոնը, «անհատի գիտակցական գործունեությունը ամբոխի կազմում փոխակերպվում է ամբոխի մարդու անգիտակցական գործունեության»¹², իսկ ամբոխային հոգեբանության մեկ ուրիշ հայտնի տեսաբան Թարդը նկատում է, որ ամբոխացած մարդկանց հուզական դաշտը կազմում է մեկ ընդհանուր ամբողջություն, քանի որ ամբոխացած մարդիկ էլ ավելի են հակված դրսևորելու սոցիալականության կազմավորման կառուցվածքաստեղծ գործունեության մեկը՝ նմանակումը, որը նա կոչում է «նմանակման բնագոյ»¹³: Ամբոխի մարդուն բնորոշ անգիտակցական որակները ի հայտ են գալիս սոցիալ-հոգեբանական մի շարք աշխատակարգերի՝ հուզական վարակի (Բլումեր), նմանակման (Թարդ) և ներագոյման (Ֆրոյդ) գործառության շնորհիվ: Չմանրամասնելով, սակայն, ամբոխի մարդու հուզական դաշտի ձևավորման աշխատակարգերի գործառության կերպը՝ հարկավոր է նկատել, որ ամբոխի մարդու մեջ քաղաքակրթության և սոցիալականության կազմավորման հիմնային աշխատակարգը՝ մշակութային հարկադրանքը, ի վերջո դադարում է սոցիոմշակութային վարքի որոշիչ գործոն լինելուց:

Ըստ որոշ տեսաբանների (մասնավորապես՝ Ֆրոյդի)՝ քաղաքակրթության սկզբնավորումը պայմանավորված է մարդու բնածին, բնագոյային մղումների զսպամար և ճնշմամբ: Բնագոյների զսպման ամենագործուն աշխատակարգերից մեկն էլ այսպես կոչված մշակութային հարկադրանքի աշխատակարգն է: Կարելի է ասել, որ մշակութային հարկադրանքի պարագայում մարդը գործառում է երկու առանձին չափումներում, որոնց համապատասխանում են տարբեր հոգեկան

¹¹ Տե՛ս **Փրեյդ Զ.** Недовольство культурой. М., էջ 15-45:

¹² Տե՛ս **Լեբոն Գ.** Психология масс. СПб., 1995, էջ 145:

¹³ Տե՛ս **Թարդ Գ.** Законы подражания. СПб., 1992, էջ 80:

գործընթացներ և սկզբունքներ: Հոգեկանի անգիտակցական չափման համակարգը գործառու է հաճույքի սկզբունքին համապատասխան օրինաչափություններով, իսկ գիտակցական համակարգը՝ ռեալության, իրատեսության սկզբունքին համապատասխան կանոններով: Մակայն ռեալության սկզբունքով սահմանափակված բնագոյները պահպանում են մինչքաղաքակրթական վիճակի երջանկության փորձառությունը, և իրենք են ձգտում վերականգնելու այդ վիճակը¹⁴: Մարդու սոցիալականացումը մշակութային հարկադրանքի աջակցությամբ գործում է բանականության սկզբունքներին համապատասխան, որին հակադրվում են մարդու անգիտակցականում պահպանված բնագոյային մոդումները:

Սոցիալականացման այս «դրաման» տակավին անավարտ է և հավանաբար երբեք չի ավարտվի, քանի որ մարդու անգիտակցական համակարգում պահպանվում են անցյալի մասին առասպելականացված այնպիսի հիշողություններ, որոնք կազմավորում են «առասպելակերտ հոգեկան տարրեր», առասպելական նախատիպեր՝ արքետիպեր¹⁵: Արքետիպերը կոլեկտիվ անգիտակցականի այնպիսի հոգեկան կառուցվածքաստեղծ տարրեր են, որոնք անգիտակցականում մնացած հուշերի տեսքով պահպանվում են մարդկության մինչքաղաքակրթական ժամանակներից և կուտակվում են քաղաքակրթության ընդհատակյա հատվածում՝ քաղաքակրթության վերգետնյա հատվածի զարգացմանը զուգընթաց: Այդ առասպելակերտ հուշերը՝ արքետիպերը, մարդկության կոլեկտիվ անգիտակցականից կամ քաղաքակրթության ընդհատակից հաճախ մոլվում են քաղաքակրթական իրականություն և ձգտում մարմնավորման: Բայց դա այդքան էլ հեշտ չէ, քանի որ մշտապես ենթարկվում են մշակութային հարկադրանքի և սոցիալական պարզունակացման ռացիոնալ աշխատակարգերի հակազդեցությանը, ճնշվում են և «բանտարկվում» անգիտակցականի զնդանում:

Բայց, ինչպես նկատում է Է. Միրչան, անգիտակցական մակարդակում մարդը մշտապես ձգտում է հաղթահարել տևող ներկան և վերադառնալ նախաքաղաքակրթական անցյալ, որտեղ նա բնության մի մասնիկն էր՝ ազատված չքանալու, բնություն-իրականությունից վերանալու (մահանալու) գիտակցման վտանգից¹⁶ (բնության մեջ տարրալուծված մարդը կչքանա, եթե միայն բնությունը չքանա, այսինքն՝ մարդը բնության մեջ առանձին մասնիկ չէ, ուստիև ապահովված է բնության մեջ ավարտվելու, մահանալու վտանգից): Այսինքն՝ գործում է մարդու ինքնապահպանման հիմնային բնագոյը, որը մի կողմից նպաստում է մարդկության քաղաքակրթմանը կամ սոցիումի գոյացմանը, որի շնորհիվ մարդն ազատագրվում է իր բնականության լծից, մյուս

¹⁴ Տե՛ս **Маркузе Г.**, նշվ. աշխ. Մ., 2003, էջ 15-32:

¹⁵ Տե՛ս **Юнг К. Г.** Душа и миф: Шесть архетипов. Киев, 1996, էջ 87-88:

¹⁶ Տե՛ս **Мирча Э.** Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996, էջ 22-40:

կողմից էլ՝ իր անվտանգության սպառնալիքի հաղթահարման նպատակով ինքնապահպանման բնագործ մարդուն անգիտակցական ազդակներ է հասցնում՝ նրան հիշեցնելով նախաքաղաքակրթական անգիտակից և ամբողջական վիճակի մասին:

Այս առնչությամբ Լեբոնը տեղին է նկատում, որ ամբոխի կազմում անձի սոցիալական ինքնությունը մասնակիորեն կամ ամբողջությամբ աղճատվում է, վերածվում «անգիտակցական ինքնության»¹⁷: Երբ մարդը հայտնվում է ամբոխի կամ զանգվածային այլ հավաքականության, օրինակ՝ «ցրված ամբոխի» (Մոսկովիչի) կազմում, նրա վարքը դառնում է անկառավարելի, տարերային՝ ենթարկվելով կոլեկտիվ անգիտակցականին բնորոշ որոշ օրինաչափությունների: Այսինքն՝ կազմակերպված հասարակության մարդը վերածվում է «ամբոխի մարդու»՝ դրսևորելով ստվերային ինքության բոլոր որակները, որոնք աչքի են ընկնում կենսաբանական ծագումնաբանությամբ, պարզունակությամբ և հոգու տվայտանքներով¹⁸:

Եվ այսպես, ամբոխի մարդուն բնորոշ են դառնում դեռևս նախաքաղաքակրթական վիճակից մարդու անգիտակցական հոգեկան համակարգերում բանտարկված ստվերային որակները, որոնք արտահայտվում են սոցիոմշակութային իրականությունում մարմնավորված արքետիպերի տեսքով: Մակայն ամբոխի մարդուն բնորոշ են ստվերային այն արխետիպերի դրսևորումները, որոնք ի հայտ են գալիս միայն կոլեկտիվ համակեցության պայմաններում: Այստեղ հարկ է նկատել, որ առանձին մարդու անգիտակցական ստվերից զատ, գոյություն ունի նաև սոցիումի կոլեկտիվ անգիտակցական ստվեր, որը սնվում է սոցիալական համակարգի կողմից ժխտված, մերժված և ճնշված նախաքաղաքակրթական հոտային որակներով¹⁹: Բանն այն է, որ հավաքականությունը բնորոշ է ինչպես սոցիալականացված հասարակություններին, այնպես էլ նախասոցիալական ժամանակների մարդկային խմբերին (հոտերին): Բայց այդ հավաքականությունը, համախմբումն ու հավաքագրումը կառուցված էին տարբեր սկզբունքներով և ունեին տարբեր գործիքակազմ: Եթե ժամանակակից իմաստով քաղաքակրթական հասարակություններում մարդկային հավաքականության կենսագործունեության հիմքում ընկած է սոցիալական դերաբաշխումը, այսինքն՝ սոցիալական աշխարհի ինքնակազմակերպման ինստիտուցիոնալ համակարգը, ապա նախնադարյան հավաքականության գլխավոր դրոպապատճառը զուտ կենսաբանական էր՝ խարսխված բնագոյների վրա: Առաջին դեպքում մենք գործ ունենք կենսագործունեության սոցիալական համակարգի հետ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ կեն-

¹⁷ Лебон Г. Психология народов и масс. М., 2011, с. 187-191.

¹⁸ Տե՛ս Եрмаков Ю. А., նշվ. աշխ., էջ 81-82:

¹⁹ Տե՛ս Fordham M. Jungian Psychotherapy, Avon, 1978, էջ 5:

սաբանական: Առաջինը ղեկավարվում է ռացիոնալության (ռեալության) սկզբունքով, երկրորդը՝ իռացիոնալության (հաճույքի) սկզբունքով: Եվ երբ սոցիալական հավաքականությունը փոխարինվում է զանգվածային կամ ամբոխային հավաքականությամբ, ապա այդ նոր հավաքականությունը գործում է ոչ թե ռացիոնալության օրինաչափություններով, այլ դրսևորում է իռացիոնալ սոցիոմշակութային վարք: Բանն այն է, որ ամբոխի մարդու սոցիոմշակութային վարքը թելադրվում է նախաքաղաքակրթական հոտային հավաքականությանը բնորոշ իռացիոնալ մղումներով, այլ կերպ՝ քաղաքակրթության կողմից ստվերված, օտարված արքետիպերը ստանում են դրսևորման իրական հնարավորություն: Եվ երբ փորձ է արվում էլ ավելի ռացիոնալացնել մարդու սոցիոմշակութային վարքն ու կենսագործունեական տրամաբանությունը, ինչպես, օրինակ, արդիականության լուսավորականության նախագիծն էր, ապա վաղ թե ուշ արքետիպերը մարմնավորվում են սոցիոմշակութային իրականությունում, քանի որ մարդու բնությունը թույլ չի տալիս նրան տևական ժամանակ մնալ բնականությունը ճնշող բանական ճշմարտությունների և ռացիոնալ տրամաբանության կապանքներում: Այդ է պատճառը, որ քաղաքակրթության արդիականացման, ռացիոնալացման հետևանքով քաղաքակրթական տարածություններ ներխուժած զանգվածների ներկայացուցիչը՝ ամբոխի մարդը, դրսևորում է բացառապես մարդու ստվերային ինքնությամբ թելադրված սոցիոմշակութային վարք: Ընդ որում, ստվերային ինքնության դրսևորումները միշտ չէ, որ բացասական կամ ապակառուցողական հետևանքներ են ունենում հասարակության համար: Ստվերային ինքնությունը «սնվում է» ոչ թե քաղաքակրթության համար վտանգավոր կամ ապակառուցողական սոցիոմշակութային որակներով, այլ պարզապես սոցիոմի կողմից մերժելի, մշակութային հարկադրանքի ենթարկված որակներով, որոնք մշտապես ձգտում են իրացվել սոցիոմշակութային իրականությունում, սակայն, հանդիպելով սոցիոմշակութային խոչընդոտների, պարփակվում են անգիտակցականում: Իսկ ահա մշակութային, սոցիալական բանականության «կապանքներից» ազատագրված ամբոխի մարդու մեջ ստվերային ինքնությունը դրսևորվում է որպես սոցիոմշակութային որակ, որը պայմանավորում է ամբոխի մարդու սոցիոմշակութային կերպն ու մարդաբանական տեսակը:

Եվ այսպես, սոցիոմի ռացիոնալացման գործընթացին հակառակ ուղղությամբ գործում է նաև զանգվածների ստվերային ինքնության դրսևորման գործընթացը: Այսինքն՝ ամբոխի մարդու համար սոցիոմշակութային որակ են դառնում ստվերային ինքնության այն հատկությունները, որոնք ենթակա են ռացիոնալացման: Իսկ արդիականացման լուսավորական նախագծի բանականացման ծրագիրն առաջին հերթին ուղղված էր սոցիոմշակութային իրականության ապամո-

գականացմանը: Եվ այս համատեքստում բանականությունն էլ դիտվում էր որպես բնական աշխարհի գոյության և գործառության հիմնային գործիք, ուստի և հասարակությանն էլ, իր բնականությունից ելնելով, պետք էր բանականացնել, այսինքն՝ բերել իր բնական վիճակին: Սակայն արդիականացման նախագծի իրականացման փորձառությունը ցույց տվեց, որ հասարակության բանականացումը միգուցե հանգեցնում է հասարակության ապակրոնականացմանը, սակայն սոցիոմշակութային իրականությունը դրանով առավել ապամոգական չի դառնում: Պարզվեց, որ զանգվածների սոցիոմշակութային իրականությունը հնարավոր է ապակրոնականացնել, սակայն ապամոգականացնել՝ դեռևս երբեք: Եթե անգամ ռացիոնալության հիմքով հնարավոր է սասանել կրոնական մտածողությանը բնորոշ դոգմատիզմն ու իրացիոնալությունը, ապա այդ դեպքում ամբոխները կստեղծեն հենց այդ նույն ռացիոնալության հիմքի վրա կառուցված ուսմունքներ, որոնք կվերածվեն հավատալիքների: Այդ է պատճառը, որ պատմության նոր շրջանում արդեն ի հայտ եկան այնպիսի «կրոնական» հոսանքներ, որոնց հիմքում ընկած էին բացառապես աշխարհիկացված և ապամոգականացված գաղափարներ: Ամբոխի մարդը լուսավորականությունից եկող ռացիոնալացման ինտեգրիայի շնորհիվ ի հայտ եկած փիլիսոփայական արդիական ուղղություններից որոշներին կրկին օժտեց կրոնականության տարրերով և, խուսափելով այդ տեսությունների նկատմամբ գիտակցական անդրադարձից, «նախընտրեց» պարզապես հետևել և հավատալ դրանց: Օրինակ՝ արդարության սկզբունքով հասարակություն կառուցելու մարքսիստական ուտոպիան, հայտնվելով ստվերային ինքնությանը բնորոշ մոգականացված կենսատրամադրվածություն ունեցող ամբոխի մարդու «ձեռքում», վերածվեց ամբոխահաճո կոմունիզմի և լենինիզմի: Կամ մեկ այլ դեպքում՝ Նիցշեի «գերմարդու» մասին վեհապաշտական և գեղագիտական գաղափարները, որդեգրվելով նացիստական կարգախոսներով սնուցվող ամբոխի կողմից, վերածվեց ֆաշիզմի և մարդատյացության մի նոր կրոնի:

Ամբոխի մարդու՝ սոցիոմշակութային վարքին բնորոշ կրոններ, հավատալիքներ, մոգականություններ, սոցիալական խաբկանքներ արարելու այս հակվածությունը բխում է զանգվածների կոլեկտիվ անգիտակցականում արմատավորված երկրի վրա «երկնային դրախտ» կառուցելու արքեսիպից: Բանն այն է, որ վերջինս քաղաքակրթության պատմության ընթացքում մարմնավորվել է տարբեր կրոնների և կրոնական ուսմունքների տեսքով, սակայն սոցիոմշակութային իրականության ապամոգականացման հետևանքով մարդկության այս միամիտ փափազը այդպես էլ չի չքանում, այլ վերամարմնավորվում է արդեն ռացիոնալացված կրոնականությունների տեսքով: Ամբոխի մարդու՝ կրոններ և հավատալիքներ ստեղծելու այս հակվածությունը նկա-

տի ունենալով՝ Մոսկովիչին ամբոխին համեմատում է «աստվածներ արարող մեքենայի» հետ, որը կրոններ ստեղծելիս ամեննին էլ ճշմարտացիության խնդիր չի լուծում, այլ պարզապես ամբոխը անձնավորվում է իր աստվածներում²⁰: Ամեն մի նոր կրոնական ուսմունք «հնարավորություն է տալիս» մարմնավորելու երկրի վրա դրախտ կառուցելու կոլեկտիվ ստվերային ինքնությանը բնորոշ արքետիպը, և ամբոխի ստվերային ինքնության այդ հակվածությունը ամբոխի մարդու մոտ վերածվում է արդեն սոցիոմշակութային որակի:

Ամբոխի մարդու ստվերային ինքնությանը բնորոշ սոցիոմշակութային որակներից կարելի է առանձնացնել անզբաղության նկատմամբ նրա հակվածության հասկությունը: Բանն այն է, որ սոցիոմշակութային իրականության ռացիոնալացման արդիականացման նախագիծը առաջարկում էր այնպիսի հասարակության տեսական մոդել, որտեղ ազատական գաղափարներով կառուցարկված շուկան և ժողովրդավարական սկզբունքներով կազմակերպված պետությունը կապահովեն մարդու ստեղծարար գործունեության համար անհրաժեշտ պայմաններ, որտեղ ամեն մեկը հնարավորություն կունենա ծավալելու իր կենսագործունեությունն ապահովելու համար արարող գործունեություն: Համընդհանուր ապահովվածության հասարակությունը ենթադրում էր սոցիոմշակութային այնպիսի հարաբերությունների և բարոյականության հաստատում, որոնք կխթանեին զանգվածների աշխատունակությունը և ստեղծարար գործունեությունը, ինչն էլ ի վերջո մարմնավորվում է վերբյան «բողոքականության էթիկայի» գաղափարաբանության մեջ: Սոցիոմշակութային հարաբերությունների հաստատման այս նոր կարգը քաղաքակրթության արդիականացումը խթանող ամենակարևոր գործոններից էր: Սակայն եթե քաղաքակրթության արդիականացման նախագծի ակունքներում գտնվող լուսավորիչները կարծում էին, որ բանականությունը համընդհանուր զբաղվածության ապահովման խթանիչ գործոն կլինի, որի հիմքի վրա էլ պետք է կառուցվի ներդաշնակ և արդար հասարակության ուսուցիչական նախագիծը, ապա քաղաքակրթության թատերաբեմում հայտնված ամբոխի մարդը արդիականացման նախագծի պատկերած իդեալական հասարակության ծրագիրը համապատասխան նախաքաղաքակրթական վիճակից վերածեց անհոգության և անզբաղության հուշ մնացած արքետիպի ստվերային ինքնությանը բնորոշ սոցիոմշակութային որակի: Ամբոխի մարդը լուսավորական արտադրողականության իդեալով կազմակերպված հասարակության ուսուցիչական վերածեց սպառողական հոգսով ապրող հասարակության «փափագի», որի կայացման շնորհիվ մարդը հնարավորություն կունենա ապրելու առասպելական «խոստացված երկրում»,

²⁰ Sk u **Московичи С.** Машина, творящая богов. М., 1998, էջ 78:

որտեղ «գետերում ջրի փոխարեն կաթ և մեղր է հոսում»: Փաստորեն արդիականացման լուսավորական նախագիծն առաջարկում էր «բարեկեցիկ հասարակության» սոցիոմշակութային կենսակերպը, իսկ ամբոխի մարդը վերջինիս հակադրվում է «բարեկեցության հասարակության» սոցիոմշակութային կենսակերպի մոդելով: «Բարեկեցիկ հասարակության» և «բարեկեցության հասարակության» սոցիոմշակութային տիպերի միջև կա էական տարբերություն: Բանն այն է, որ եթե բարեկեցիկ հասարակության կառուցարկման համար անհրաժեշտ է սոցիոմշակութային կարգի կազմակերպման գործում հասարակության անդամների ակտիվ ներառվածություն, ապա բարեկեցության հասարակությունը կարիք ունի միայն սոցիալական երկու դերակատարների՝ էժան վարձատրվող աշխատուժի և սպառողական թմբիրի մեջ ապրող սպառողի: Այսինքն՝ առաջին դեպքում գործ ունենք հասարակության քաղաքացի տեսակի հետ, որը հոգեկան և մտավոր մշտական լարվածություն պահանջող կենսակերպի տեսակ է, իսկ երկրորդ դեպքում՝ առօրյան հոգեկան տվայտանքներով լցրած սպառողի հետ: Եվ եթե արդիականացման նախագծի հեղինակները (լուսավորիչներ և այլք) նպատակ ունեին կառուցելու ռացիոնալության օրենքներով կազմակերպված բարեկեցիկ հասարակություն, ապա նախագծի կատարողները՝ ամբոխները, «կառուցեցին» հույզերի, բնագոյային մղումների, առաջնային պահանջումների բավարարման սկզբունքով կազմակերպված բարեկեցության հասարակություն կամ այլ կերպ՝ սպառողական հասարակություն, այսինքն՝ ամբոխի մարդու մոտ դրսևորվեց դեռևս նախաքաղաքակրթական վիճակից քաղաքակրթականի անցման ընթացքում մշակութային հարկադրանքի ենթարկված անհոգության, անհագ սպառողի ստվերային մղումը:

Ամբոխի մարդուն բնորոշ ստվերային ինքնության մեկ այլ որակ է նաև առաջնորդության և առաջնորդների նկատմամբ ենթակայության հակվածությունը: Բանն այն է, որ քաղաքակրթության ասպարեզում ամբոխի մարդու ի հայտ գալու հետ մեկտեղ, երևան եկան նաև ամբոխների, զանգվածների առաջնորդները: Ինչպես տեղին նկատում է Մուկովիչին, ամբոխներն ու ամբոխի առաջնորդները փոխպայմանավորում են միմյանց գոյությունը, անհնար է պատկերացնել ամբոխ առանց ինչ-որ մեկի առաջնորդության, և ընդհակառակը՝ առաջնորդի առանց նրան հետևող ամբոխների²¹: Թվում է, թե ռացիոնալացման ենթարկված հասարակական հարաբերությունների մարդը պետք է իր բանականության միջոցով հասներ ինքնակառավարման և ինքնակազմակերպման բարձրագույն աստիճանի, որտեղ ռացիոնալության գերակայությունը կխոչընդոտեր ամբոխների «աստվածարարչագործական»

²¹ См. u **Московичи С.** Век толп: Исторический трактат по психологии масс. М., 1996, էջ 451:

հակվածությունը: Ռացիոնալացումը պետք է ապամիֆականացնե՝ր զանգվածների սոցիոմշակութային վարքը, որն ի վերջո կհանգեցնե՝ր նաև քաղաքական կյանքի ապամիֆականացմանն ու պատմության ապարեզից մեկընդմիջո՝ կարտաքսե՝ր առաջնորդության ինստիտուտը: Մակայն ամբոխի հավատալիքների և առաջնորդի նկատմամբ հոտի՝ դեռևս նախաքաղաքակրթական վիճակից «ժառանգություն մնացած» մոգականացված և սակրալացված վերաբերմունքի արքետիպը ի վերջո գլուխ է բարձրացնում, և ամբոխները սկսում են փնտրել ուժեղ և խարիզմատիկ անհատականություններ, որոնք պետք է առաջնորդեն իրենց: Առաջնորդության նկատմամբ ամբոխի հավաքական բաղձանքը փարատվում է ամբոխի առաջնորդի կերպարում, որը ամբոխի հոգեկերտվածքի հայելին է (Մոսկովիչի): Այստեղ ահա սկսում է ամբոխի և առաջնորդի միջև զուգախաղը: Առաջնորդը ձգտում է մարմնավորվել ամբոխում, իսկ ամբոխը, իր նմանակման բնագոյից ելնելով, ձգտում է նույնականանալ առաջնորդի իդեալի կերպարում: Ակնհայտ է, որ առաջնորդի՝ իշխանության ձգտումն և առաջնորդության նկատմամբ ամբոխի բաղձանքը ունեն անգիտակցական բնույթ: Բանն այն է, որ նախաքաղաքակրթական վիճակից քաղաքակրթականին անցման հետևանքով ռացիոնալացման, մշակութային հարկադրանքի ենթարկված նախնադարյան մարդու (հոտի)՝ առաջնորդի նկատմամբ սրբազանացված վերաբերմունքը ենթարկվում է այլակերպումների, փոխակերպվում է ռացիոնալացված իշխանական հարաբերությունների, սակայն չի վերանում տակավին, այլ տեղափոխվում է կոլեկտիվ անգիտակցականի խորքերը: Եվ առաջնորդի նկատմամբ ամբոխի մարդու էկզիստենցիալ ձգողականությունը պայմանավորված է կոլեկտիվ անգիտակցականում առկա առաջնորդության արքետիպի՝ սոցիոմշակութային իրականությունում մարմնավորման ձգտմամբ: Այդ արքետիպը ի վերջո վերածվում է հերոսի և հերոսականության մասին առասպելի: Եվ ամբոխը անգիտակցաբար փնտրում է իր հերոսին, իր փրկչին, որի կերպարում նրա ստվերային ձգտումներն ու մղումները ստանում են ամբոխի համար հասկանալի և ընկալելի տեսք: Առաջնորդի հերոսականացումը ամբոխի մարդու հիմնային հակվածություններից է, որը հնարավոր չէ հաղթահարել անգամ ռացիոնալացման աշխատակարգի միջոցով, քանի որ ամբոխի մարդը ճանաչում է միայն երկու կերպար՝ աստվածներ և ոչինչ: Ամբոխի համար կարելի է լինել կամ աստված, կամ էլ ոչինչ (ամբոխի շարքային անդամ)²²: Առաջնորդը ամբոխի համար արհեստականորեն հորինված և կազմակերպված առասպել է, որի նկատմամբ հավատի և դրան ենթակայության հակվածությունը բնորոշ է ամբոխի ամեն մի անդամի՝ ամեն մի առանձին ամբոխի մարդու:

Առասպելականացված առաջնորդներ արարելու նկատմամբ ամբոխի մարդու էկզիստենցիալ հակվածությունը պայմանավորված է

²² Sk u Савельев А. Политическая мифология. М., 2000, էջ 174:

նան վերջինիս սովերային ինքնությանը բնորոշ մեկ այլ սոցիոմշակութային որակով, որը պայմանականորեն կարելի է կոչել «ազատությունից փախչելու միտվածություն» (Ֆրոմ): Բանն այն է, որ հավաքականության և «հայր-առաջնորդի» կամքին ենթարկվելու նկատմամբ ամբոխի մարդու տրամադրվածությունը հնարավորություն է տալիս «ազատվելու» ազատության՝ հաճախ անտանելի և ծանր բեռից, քանի որ ազատությունը, ինչպես հայտնի է, առաջին հերթին ենթադրում է սոցիումի նկատմամբ պատասխանատվություն, ինչը պահանջում է գիտակցական որոշակի լարվածություն: Ամբոխի մարդը, սակայն, դեն նետելով պատասխանատվության սոցիալական և հոգեբանական կադապարները, տարրալուծվում է անանուն ամբոխում, որտեղ բոլորի գործողություններն ու վարքը դիմագուրկ են, քանի որ ենթակա են առաջնորդի կամքին, ուստի ամբոխի վարքի համար պատասխանատու է միայն ամբոխի առաջնորդը: Ամբոխի մարդը, հնարավորություն ունենալով ազատվելու սոցիալական պատասխանատվության բեռից, հաճախ տուրք է տալիս քաղաքակրթության կողմից ճնշված և օտարված իր սովերային, ապակառուցողական բնագոյներին: Հարկ է նկատել, որ ամբոխի իռացիոնալ և անանուն սոցիոմշակութային միջավայրը նպաստավոր պայմաններ է ստեղծում անգիտակցականում թաքնված ապակառուցողականության դրսևորման համար: Կոտրելով սոցիոմշակութային արգելքները՝ ամբոխի մարդու սովերային ապակառուցողականությունը դուրս է գալիս քաղաքակրթության վերգետնյա ռացիոնալացված տարածություն և իրական վտանգներ է ստեղծում մարդկության խաղաղ համակեցության համար: Խնդիրն այն է, որ ռացիոնալության վերահսկողությունը մարում և թուլանում է ամբոխի սոցիոմշակութային տիրություն, ինչը սոցիումի կողմից ճնշված սոցիոմշակութային սովերային որակների համար հասարակության նկատմամբ «ռևանշի հասնելու» հնարավորություններ է ստեղծում: Եվ արդեն ամբոխի մարդու սոցիոմշակութային վարքի ռացիոնալացման ոչ մի փորձ ի գործու չէ կատեցնելու անգիտակցականի գնդանից սոցիոմշակութային իրականություն թափանցող սովերային որակների հաղթարշավը:

Առանց մարդու սովերային, ընդհատակյա, խորքային հատկությունները հաշվի առնելու՝ քաղաքակրթության և սոցիումի ռացիոնալացման ցանկացած փորձ կարող է հանգեցնել էլ ավելի իռացիոնալ ու ապակառուցողական հետևանքների: Անշուշտ, քաղաքակրթության պատմության ռացիոնալացման ամենաեական և թերևս ներկայիս սոցիոմշակութային իրականության վրա ամենամեծ ազդեցությունը թողած արդիականացման լուսավորական շարժումը միջնադարյան ավատատիրական-ավանդապաշտական կարգերի և նախապաշարմունքների տակ կքած միջնադարյան մարդուն բանականության ճրագով լուսավորվելու և քաղաքակիրթ դիմագիծ ունենալու հնարավոր

րություն տվեց: Բայց պարզվեց, որ առանց մշակութային և հոգևոր անհրաժեշտ պաշարի, միայն քաղաքակրթական նորմերով հնարավոր չէ ստեղծել ռացիոնալ աշխարհ: Պատահական չէ, որ ամբոխի մարդու սոցիոմշակութային վարքի ռացիոնալացումն ու սոցիոմշակութային աշխարհի ապամոգականացումը ոչ միայն չհաղթահարեցին անգիտակցականում թաքնված սովերային ինքնության ապակառուցողական դրսևորումները, այլև նպաստավոր հիմքեր ստեղծեցին անգիտակցական սովերային որակների սոցիոմշակութային իրականություն թափանցելու համար, ինչը որոշ դեպքերում ողբերգական հետևանքներ ունեցավ մարդկության համար: Մարդկությունը այդպես էլ չկարողացավ հաղթահարել իր բնականությունը և դրանից բխող իռացիոնալության որակները: Թերևս միակ լուծումը բանական մարդու՝ սեփական իռացիոնալության և անգիտակցականի հետ առերեսումն է, ինչն ի վերջո կհանգեցնի մարդու բանական ու իռացիոնալ, սոցիալական ու բնական սկզբների հաշտեցմանը և ներդաշնակություն կհաստատի ինչպես ամեն մի առանձին մարդու ներաշխարհում, այնպես էլ մարդկության սոցիոմշակութային համակեցությունում:

Բանալի բառեր – *բանականացում, արդիականացման նախագիծ, զանգվածային հասարակություն, ամբոխի մարդ, սովերային ինքնություն, արքեսիպ*

ЛЕВОН БАБАДЖАНЫАН – *Теневая идентичность как социокультурное качество “человека толпы”.* – История цивилизации рассматривается в статье как история рационализации человека и общества. Один из ключевых этапов рационализации – проект модерна в просвещении. В силу некоторых цивилизационных, политических и антропологических трансформаций культура и цивилизация рационализировались неравномерно, что и породило массовое общество, где основным носителем социокультурных тенденций является так называемый “человек толпы”. Оказавшись на авансцене рациональной цивилизации, человек толпы демонстрирует иррациональное социокультурное поведение. Ему свойственны именно те теньевые качества, которые отвергнуты и изолированы в бессознательном ещё в эпоху, когда общество только переходило к цивилизации. В результате проекта модерна отчуждённая рациональностью теньевая идентичность человека превращается в социокультурное качество человека толпы.

Ключевые слова: *рационализация, проект модерна, массовое общество, человек толпы, теньевая идентичность, архетип*

LEVON BABAJANYAN – *The Shadowed Identity as a Social-Cultural Quality of “The Man of the Crowd”.* – In the article, the history of the civilisation is observed as a history of man and society rationalisation. One of the breaking (crucial) points in the rationalisation of the civilization was the modernisation enlightening project. However, as a result of some civilizational, anthropological, and political transitions, enlightening project of modernisation is split between cultural and civilisation modernisation projects, because of which occurs a disproportion between society’s cultural and civilisation rationalities. This finally leads to the formation of mass society, where the

main character of socio-cultural relations becomes the so-called “the man of the crowd”. Appearing on the stage of civilisation based on rationality the man of the crowd, however, illustrates the irrational socio-cultural behaviour. The point is that the man of the crowd has shadow qualities suppressed because of transition from pre-civilization to civilization state, alienated, closed in the prison of unconsciousness. As an implication of realisation of the modernisation project, the shadowed identity of a man which is alienated by rationality becomes a socio-cultural quality of the man of the crowd.

Key words: *rationalisation, modernization project, mass society, man of a crowd, shadowed identity, archetype*

ԱՊԱԳԱՆ ՈՐՊԵՍ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻ ԿԱՌՈՒՑԱՐԿՄԱՆ ՆԱԽԱԳԻԾ

ՄԵՐԻ ՄԻՔԱՅԵԼՑԱՆ

Ապագան ժամանակային միավորներից ամենաանկատարն ու անորոշն է: Գոյաբանական առումով այն իրադարձությունների համախումբ է, որոնք դեռ չեն կայացել, բայց հավանական է, որ հետագայում իրականանան: Դժվար է նշել մի դարաշրջան, երբ հասարակության անդամները չեն խորհրդածել իրենց սպասվող ապագայի մասին: Յուրաքանչյուր գիտակից և մտածող էակի համար միշտ էլ հետաքրքիր ու երբեմն անհրաժեշտ է լինում իմանալ իրեն սպասվող իրադարձությունների հետագա ընթացքը: «Մարդուն մշտապես երկու հարց է հուզել՝ ծագումը՝ հիմքերը, խորքային հենքը, և ապագան՝ ելքը, վերջը»¹: Իհարկե, ապագայի վերաբերյալ պատկերացումները եղել են տարբեր մակարդակներում, բազմազան և իրարամերժ՝ մարգարեությունից, գուշակություններից մինչև գիտական վերլուծություններ: Ապագայի կառուցարկման հարթակում անփոխարինելի դեր է կատարում ուտոպիան՝ որպես ապագայի սպասելիքների և իդեալների մարմնավորում, կյանքի փոխակերպման ձգտում: Այլընտրանքայնությունը, միտվածությունը դեպի ապագան, դրա միջոցով սոցիալական իրականության փոխակերպումն ուտոպիայի գլխավոր զենքերն են, որոնք անհրաժեշտ են կյանքի լիարժեքության զգացման համար: Ուտոպիան տվյալ սոցիալական համակարգի պայմանների և հանգամանքների խնդրահարույց իրադրության դրսևորումն է համակարգի ապագայի դիտանկյունից: Ուտոպիական նախագծերի միջոցով ապագայի որոշակի պատկերի ստեղծումը թույլ է տալիս մոտենալ անհայտի սահմաններին, պատրաստվել անսպասելի ապագային և կողմնորոշվել դեռ գոյություն չունեցող աշխարհում: Մի բան ակնառու է. մարդը, խորհելով իրեն սպասվող վաղվա օրվա մասին, իմաստավորում է իր կյանքը, հույս և ապրելու ուժ գտնում այդ սպասումի մեջ: Մարդն ամեն վայրկյան գիտակցում է, որ վաղվա օրն իրենը չէ, որ, միգուցե, այդ գալիք պահին ինքն այլևս չի լինի: Բայց եթե չլինի ապագայի, հատկապես պայծառ և որակապես այլ ապագայի սպասումը գուցե և երազանքը, կկորչեն այն ձգտումը, պայքարը, խաղը կյանքի համար, հանուն որի մաքառում է մարդը՝ գրեթե միշտ գիտակցելով իր «սի-զիֆյան աշխատանքը»: Ապագա կոչվող ժամանակային միավորը միա-

¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. М., 2007, с. 67.

Ժամանակ վախ է և հույս, զարհուրանք և ուրախություն, հոգս և ազատագրում²: Մ. Հայդեգերի կարծիքով, հոգսը, օրինակ, մի յուրատեսակ ձգտում է դեպի ապագան: Հոգսի առկայությունը վկայում է, որ ապագան ապրում է ներկայի մեջ՝ հարուցելով որոշակի ձգտում կամ տագնապ:

Ներկան անցյալից ժառանգված հոգևոր և նյութական պայմանների հիմքի վրա իրականացվող գործողություն է, որը գիտակցված թե չգիտակցված ձևով միտված է դեպի ապագան: Ապագան իմաստ է հաղորդում ներկային, քանի որ այն հնարավորությունների ամբողջություն է: Այն ամենը, ինչը ներկա պահին չի բավարարում մարդուն, լրացվում է ապագայի ինչ-ինչ նախագծերով, ուտոպիաներով՝ ուրվագծելով սոցիալական իրականության այնպիսի փոփոխություններ, որոնք ոչ միայն կբավարարեն մարդու առաջնային պահանջունքներն ու հավակնությունները, այլև կստեղծեն մարդու վերափոխման պայմաններ: Այսինքն՝ ապագայի նախագծումը միաժամանակ «մարդու» նախագծում է: Այս իմաստով ապագան մի կողմից արդեն «չգոյող» անցյալի շարունակությունն է, մյուս կողմից՝ անցյալից տարանջատված, մեկ այլ «չգոյող» իրականության կառուցարկման նախագիծ: Բայց ապագան միայն հեռահար սպասումների և ակնկալիքների ուրվանկար չէ: Եթե հաշվի առնենք այն իրողությունը, որ ամեն հաջորդ ակնթարթում ներկան վերածվում է ապագայի մասնիկի, ապա կարող ենք ասել, որ ապագան ոչ միայն գալիք է, այլև «այստեղ և հիմա»: Այլ կերպ ասած՝ ապագան այժմեականացման անբաժանելի տարր է, քանի որ ապրվում է ներկայի չնշմարվող վաղվա մեջ: Ապագայի այսպիսի ըմբռնումը բնորոշ է հատկապես էկզիստենցիալիզմին, ըստ որի՝ մարդը ոչ միայն իրագործում է իրեն, այլև «գերազանցում է իրեն»՝ վեկտորին տալով ուղղվածություն դեպի ապագան³: Ապագան հայտնվում է ներկայի սահմանագծում: Այս առնչությամբ Ժ. Պոլ Մարտրը նկատում է, որ ինքն իրեն նախագծող մարդն ըստ էության ստեղծում է ընտրյալ ապագա՝ դրանով իսկ փոխելով ներկան և դնելով ապագայի իրականացման խնդիր: Այսինքն՝ նախագծելով իր ապագա կերպարը՝ մարդն այն սկսում է ձևավորել «այստեղ և հիմա»՝ ներկան ծառայեցնելով ապագային: Մարդու համար ապագան ոչ թե ընդհանրապես չկա, այլ «դեռ չկա», բայց ունի հնարավոր ներկայության պոտենցիալ, լինելու ունակություն: Ըստ էկզիստենցիալիզմի՝ ապագան կախված է մարդուց, նրա ընդունած որոշումներից ու համապատասխանորեն իրականացվող գործողություններից: Ապագայի նկատմամբ հետաքրքրությունը ոչ թե սպասումի պասիվ ձև է, այլ ակտիվ, նախաձեռնող, նախագծող ու այն իրագործող կենսադիրքորոշում է⁴: Ավելին, ապագան մարդկային

² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 57:

³ Տե՛ս Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997, էջ 347:

⁴ Տե՛ս Сапрт Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000, էջ 106-117:

սպասելիքի անհատական նախագիծ է, որն անքակտելիորեն կապակցված է մարդու անձնական կյանքի, սպասելիքների և երազանքների հետ, որոնք էլ վերածվում են հանրային ակնկալիքների և դառնում ուտոպիական նախագծերի ստեղծման հիմնաքարեր: Այս պարագայում երևում է, թե որքանով է անհատն իր կյանքը շաղկապում սոցիալականի հետ, տեսնում սեփական ապագան հենց տվյալ սոցիումում: Տեղի է ունենում անհատականի և հանրայինի միաձուլում, որն ապագայի ընդհանրական տեսլական ստեղծելու հորիզոններ է բացում:

Զիմանալով ապագան՝ մարդը փորձում է իմաստավորել հնարավորը, հավանականը՝ մնալով, սակայն, որոշակի անտեղյակության մեջ: «Մեր գոյության մեջ մեզ ոգեշնչող զգացումն ապագան չիմանալն է, բայց մենք մասնակցում ենք դրա իրագործմանն ու տեսնում այն իր ամբողջության և անորոշության մեջ: Ապագայի մասին հստակ գիտելիք ունենալը մեզ համար կլինեք հոգևոր մահ»⁵: Նշելով այս հանգամանքը՝ Կ. Յասպերսը չի հրաժարվում ապագայի կանխորոշումից՝ ընդգծելով միայն, որ այն մարդուն հնարավորի ոլորտ մտնելու ազատություն պետք է ընձեռի, մատնանշի մեր նախագծերի ու գործողությունների սկզբնակետը, մարդկության առջև բացի լայնարձակ հորիզոններ և ավելացնի մեր ազատությունը՝ հնարավորը զգալու գիտակցմամբ: Ապագան պարունակում է մարդու ազատությունը, քանի որ նաև մարդու, տվյալ հասարակության ընտրության արդյունքում է սպասելիքն ապագայում դառնում իրական: Ընտրելով իր ապագան՝ մարդը դրանով իսկ ստեղծում է համընդհանուրը և, սոցիալական պայմանները վերափոխելով, վերակերտում է նաև սեփական կյանքի պայմանները:

Ապագայի մասին պատկերացումները դարերի ընթացքում անընդհատ փոփոխությունների են ենթարկվել՝ անցնելով ապագայի մարդաբանական չափումների միջով: Մարդկության զարգացմանը զուգընթաց՝ վերափոխվում են նաև ապագայի ակնկալիքներն ու պատկերացումները, փոխվում է նորի սպասման ձևը: Սոցիալական ժամանակի չափումները (անցյալ, ներկա, ապագա) մարդկության «կենսագրության» երեք հիմնական փուլերի ամբողջությունն են: Պարզապես պատմական տարբեր ժամանակահատվածներում այդ չափումներից որևէ մեկն ավելի է կարևորվում: Օրինակ, եթե ավանդական հասարակություններում առավելապես կարևորվել և իմաստավորվել է անցյալը, արդյունաբերականում՝ ներկան, ապա ժամանակակից հետարդյունաբերական քաղաքակրթության համար առավել արդիական է ապագայի՝ որպես հնարավոր «մարտահրավերի» կանխատեսում ու մոդելավորում: Արդի աշխարհում ապագան մի տեսակ ավելի է մոտեցել ներկային և պահանջում է խնդիրների լուծում: Բանն այն է, որ սոցիալա-

⁵ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 164-165.

կան համակարգի ներսում ձևավորված խնդիրները, որոնք անհապաղ կարգավորման կարիք ունեն, իրենց մեջ ներփակում են ապագայի նկատմամբ հասարակության պահանջները:

Հնարավոր ապագայի տարբերակները, իհարկե, շատ են. դրանց որոշ մասն ավելի հավանական է, մյուսները քիչ հավանական, բայց գրեթե կասկած չկա, որ որևէ մեկն ի վերջո իրականանալու է: Այս առնչությամբ տեղին է նկատել, որ ապագայի մասին գուշակումներն ու կանխատեսումներն ընդամենը կռահողական են, և այս կապակցությամբ գործածվող գրեթե բոլոր պնդումները հազեցված են «եթե», «բայց», «հավանաբար» և նմանատիպ այլ պայմանական-ենթադրական կանխադրույթներով: Թեև ապագայի մասին նախագծերն ըղձական և պայմանական բնույթ ունեն, այնուամենայնիվ հիմնախնդիրն առնչվում է մարդկության ճակատագրին և չի կարող չդառնալ տեսական հետազոտության առարկա: Սոցիալական սպասելիքները տարաբնույթ են, ինչը կախված է առկա խնդիրների հաղթահարման առաջնահերթությունից. դրանք կարող են վերաբերել պետական կառուցվածքին, հասարակական հարաբերություններին, ընտանիքին, կրոնին, բարոյականությանը, գիտությանը, բնապահպանությանը, պատերազմական և խաղաղ իրադրություններին, մարդկային բնույթին, էությանը և այլն: Սոցիալական սպասումների տեսանկյունից ապագայի մոդելավորման առաջին փորձերն արվել են հենց սոցիալական նախագծերում: Ուտոպիան՝ որպես այդպիսին, ցանկալի հասարակության, սպասելի հնարավորություններից լավագույնի կառուցարկման նախագիծ-մոդել է: Այն սոցիալական նորարարության, ապագայի այլընտրանք ներկայացնելու փորձ է, որը հասարակության մեջ դրսևորվելու հնարավորություն է որոնում:

Ապագայի սպասելիքները մի կողմից ինքնաբերաբար են ի հայտ գալիս, մյուս կողմից որոշակի արտաքին ազդեցությունների (գաղափարախոսության, ուտոպիական և սոցիալական տարատեսակ նախագծերի, իշխանական քարոզչությունների և այլնի) հետևանքով: Այդ սպասելիքներն ուղիղ համեմատական են տվյալ պահին երկրում տիրող իրավիճակին: Ապագան, եթե այն դիտարկենք որպես սոցիալական նախագիծ, հստակորեն արտահայտում է իրեն ծնող սոցիալական իրականության բնութագրիչ գծերը: Այլ կերպ ասած՝ անցյալը, ներկան և ապագան փոխարինում են միմյանց, շարունակում մյուսի կիսատ թողածը: Ներկան անցյալի թողած «ժառանգությունն» է, որն իր հերթին կանխորոշում է ապագայի հնարավոր ընթացքն ու արդյունքները: Այդ իսկ պատճառով ուտոպիան նաև ներկայի այն հիմնախնդիրների և բացթողումների ծնունդն է, որոնք պետք է լուծվեն մոտակա կամ հեռավոր ապագայում:

Մտապատկերվող ապագան ի հայտ է գալիս որոշակի կերպերի համակցության ձևով, որը կարող է բխել և՛ առանձին անհատների, և՛ հասարակության, և՛ որոշակի խմբերի, ընդհանրապես՝ մարդկության

ակնկալիքներից: Ապագայի պատկերը հաճախ կառուցարկվում է որպես սոցիալական իդեալ, որին կարող է, կամ պետք է հասնի տվյալ հասարակությունը: Այդ իդեալը ակնկալիքների խտացում է, որը հատուկ միտվածություն ունի դեպի ապագան: Ապագայի անհատական և հասարակական ակնկալիքները, դրանցից ծնված ուտոպիական նախագծերն արտահայտում են ներկա իրավիճակի, հասարակության ինքնագնահատականի ու ինքնագիտակցության մակարդակի, նրանում առկա հասարակական իդեալի մասին պատկերացումների, ձգտումների ու արժեքների վիճակն ու բովանդակությունը: Նաև ակնառու է դառնում, թե իրականում հասարակությունն ինչ կարծիք ունի իր մասին, ինչպես է գնահատում իր կենսունակությունը: Սակայն այս դեպքում պետք է նկատի առնել այն իրողությունը, որ հասարակությունը «դիտարկում է» այնպիսի պատկերացումների միջանցքով, որոնք արմատավորված են հենց իր ներսում, և «կողքից հայացքի» ցանկացած փորձ, այնուամենայնիվ, բեկվում է սեփական կեցության ուսպնյակի միջով՝ պահպանելով սուբյեկտիվության նրբերանգները: Ի դեպ, եթե հասարակության պատկերացումներն ապագայի վերաբերյալ չեն համընկնում ներկայացվող քաղաքական և սոցիալական նախագծերին, ապա դրանք դառնում են անկենսունակ, անշունչ: Ապագայի ուտոպիական-սոցիալական նախագծերը ցույց են տալիս սոցիումի, մշակույթի զարգացման վեկտորը: Այսինքն՝ ցանկալի ապագայի ուրվանկարը կախված է տվյալ հասարակության զարգացածության աստիճանից, հասարակության արժեքային համակարգից, բարոյական ըմբռնումներից և վեհ արժեքների, իդեալների մասին պատկերացումներից: Վերը թվարկվածների նշաձողը որքան բարձր լինի, այնքան մեծ կլինի ապագայի դրական, փոխակերպող ազդեցությունը: Ապագայի մասին պատկերացումներն ու ուտոպիաները սոցիալական երևակայության պտուղն են, որոնք երևան են հանում սոցիալական ձգտումներն ու վախերը՝ որպես հնարավորի ցուցադրություն: Այսինքն՝ դրսևորում են սոցիումի սոցիալական հնարավորություններն ու առաջընթացի ուղիները: Հասարակական կյանքի զարգացման ընթացքում առաջացած հիմնախնդիրների լուծումը պահանջում է կոնկրետ սոցիալ-պատմական իրավիճակին համապատասխան նպատակների և դրանց իրականացման առավելագույն հնարավորությունների բացահայտում, իսկ դա իր մեջ ներփակում է տվյալ համակարգի ապագա սոցիալական և գործառական ցանկալի վիճակների ընդհանուր պատկերը⁶: Այս հարցում կարևոր է ժամանակին և ճիշտ ըմբռնել, թե որն է հանրային «երազանքը», քանի որ հենց այդ «երազանքին» հետևելով կարելի է ձևակերպել ապագայի գործուն, արդյունավետ հարացույց: Ուտոպիական նախագիծը հակված է ապագան դարձնելու անցյալից

⁶ Տե՛ս **Է. Հարությունյան**, Անցումային հասարակությունը որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ, Եր., 2000, էջ 73:

տարբեր, «այլ», այսինքն՝ այնպիսին, ինչպիսին «դեռ չէ»: Դրա համար անհրաժեշտ է պարզել, թե ինչ է պետք, կամ ինչի է սպասում «սոցիալական պատվիրատուն»: Չէ՞ որ ն՝ ցանկալի, ն՝ անցանկալի ապագան իրականություն է դառնալու հենց նրանց շնորհիվ: Ապագայի նախագծերի, ուտոպիաների ստեղծումը մի տեսակ հավատ է փոփոխությունների հնարավորության հանդեպ: Իհարկե այստեղ էլ ծագում է մեկ այլ խնդիր. մի կողմից ցանկալի այլընտրանքային աշխարհն է, մյուս կողմից՝ դա իրական դարձնելու անգործության զգացումը: Մա ուտոպիայի գլխավոր թշնամին է, որը միշտ կանգնած է ներկայի և ապագայի միջնագծում:

Այս դիտանկյունից նայելիս դժվար չէ նկատել, որ մերօրյա հայ հասարակությունը դեռևս չի ստեղծել ապագայի հստակ նախագիծ, ինչը նախանշան է, որ հայոց սոցիումը տակավին չունի կենսունակ, դեպի ապագան միտված կենսափոփոխություն: Ավելին, տպավորությունն այնպիսին է, ասես մեզանում սոցիումի «երագանքը» քաղաքական օրակարգից դուրս է: Դա մի տեսակ անտարբերություն է հասարակության և երկրի ճակատագրի հանդեպ: Ըստ ամենայնի, որպեսզի անձնական կյանքում ապագայի հետ կապված փնտրտուքները փարատվեն կամ ավելի ճիշտ՝ ուղղորդվեն, պետք է ձևակերպել «ընդհանուր գործ», մտահոգության օբյեկտ, ինչպիսին կարող է հանդես գալ, օրինակ, հայոց պետականության կերտումը: Չնայած մեզ բաժին հասած ոչ այնքան բարյացակամ ճակատագրին՝ կարևոր է նախագծել, ձևակերպել միասնական և ցանկալի ապագայի հարացույց, որը զարգացման միակ ճանապարհն է: Է. Հարությունյանի բնութագրությամբ. «Ճակատագրին մարտահրավեր նետել նշանակում է փորձել դուրս գալ տարածաժամանակային այնպիսի մի նոր աշխարհ, ուր գոյության տարածությունն ընդարձակ է ազգին տրված ապրելու և կենսագործելու առկա տարածքի բնական չափումներից, իսկ ժամանակը երկար է ազգին տրված ապրելու և կենսագործելու ռեալ տևողության բնական չափումներից»⁷: Այսինքն՝ մեզ հարկավոր է նոր սոցիալական աշխարհ կառուցարկելու ձգտում, քանզի, ինչպես նշում է Գ. Նժդեհը, «կատարելության չես ձգտում, եթե մտահոգեպես նույնն ես այսօր, ինչ որ էիր երեկ»: Նրա այս նկատառումը բնորոշ է հենց մերօրյա հայ հասարակությանը, որը «կա՛մ գոյատևման հոգսով է տառապում, կա՛մ միստիկ հույսով: Նա ապրում է կյանքի ծայրահեղ բևեռներում՝ անսահման հույսի և անսահման հուսահատության»⁸:

Ի հեճուկս ապագայի կարևորության ընդգծման՝ ժամանակակից մտածողներից շատերն էլ նկատում են, որ մերօրյա աշխարհում մարդն

⁷ Է. Հարությունյան, «Էթնոմշակութային ապաստարանը» որպես գոյատևման գեղագիտական նախագիծ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», 132.4, 2010, էջ 11:

⁸ Է. Հարությունյան, Անցումային հասարակությունը որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ, էջ 218:

ապագայի ձևակերտման գործում մասնակցության հնարավորություն չունի: Այստեղ ներկան անցում է կատարում ապագայից այն կողմ, հատում դրանց միջև եղած սահմանագիծը: Օրինակ՝ Ժ. Բոդրիարը գտնում է, որ ընդհանրապես կարիք չկա ձգտել դեպի ապագան: Արդիականությունը կարծես թե նման է «գինարբուքից հետո» տիրող իրադրության, երբ իրագործվելու հնարավորություն ունեցող ամեն բան արդեն տեղի է ունեցել, իսկ սպասելիքներն էլ, իրենց հերթին, կանխավ իրագործվել են: Այս մասին Ժ. Բոդրիարն առաջին անգամ խոսեց «Չարի թափանցելիությունը» գրքում. «Մենք անցել ենք արտադրության և առարկաների, խորհրդանիշների, ուղերձների, գաղափարախոսությունների, հաճույքների թաքնված գերարտադրության բոլոր ուղիներով: Այսօր խաղն ավարտվել է, և ամեն բան ազատագրված է: Եվ մենք բոլորս տալիս ենք մեզ գլխավոր հարցը՝ ի՞նչ անել հիմա՝ այդ «զեխությունից» հետո»⁹: Մնում է միայն նմանակել և կատարել շրջապատյալ արդեն իսկ տեղի ունեցածի մեջ: Ըստ Ժ. Բոդրիարի՝ ներկայում ամեն բան իրագործված է, և ինչ-որ բան ցանկանալու հնարավորություն անգամ չկա: Ձևավորվում է այսպես կոչված «պատմության աղբանոց», որի քառասյին խառնաշփոթում իրար են միախառնվել անցյալ և ընթացիկ իրադարձությունները, որոնք, դեռ իրենց վերջնակետին չհասած, միանգամից կորցնում են սեփական նշանակությունն ու իմաստը, քանի որ վերածվում են սպառման ապրանքների և հետևաբար մեծ արագությամբ նաև թափոնների¹⁰: Ապագայի կարիք այլևս չկա. դա արդեն ոչ թե բացասական ապագայի սպասումն է, այլ ընդհանրապես ապագայի բացակայությունը: Այս պարագայում ուտոպիան՝ որպես «ապագայի ծրագիր», կորցնում է իր արդիականությունը և այլևս ակնկալիքի օբյեկտ չէ: Համաձայնելով բերված փաստարկների հետ՝ այնուամենայնիվ ընդգծենք, որ որքան էլ ամեն բան իրեն սպառում է հենց ներկայում՝ թույլ չտալով ավելին երևակայել ապագայի համար, միևնույնն է, սոցիումը կամա թե ակամա որոնում է պատասխաններ իրականության կոչերին, որոնք էլ հենց ապագայում են նշմարվում: Այս համատեքստում կարևոր է նկատի առնել, թե առկա իրադարձություններն սպասումների, ակնկալիքների ինչպիսի հորիզոնում են իրագործվում, մարդկանց կողմից ընդհանրապես ինչպես է ապրվում ժամանակը: Ժամանակի այնպիսի ապրումը, որում հայտնի անցյալից անցում է կատարվում դեպի անհայտ ապագա, հանգեցնում է մահվան հավերժ ներկայում՝ առանց որևէ ձգտման ու սպասումի¹¹: Մրա հիմնական դրդապատճառն ապագայի նկատմամբ հետաքրքրության, նորի, այլ սոցիալական կարգ ստեղծելու ձգտման կորուստն է, որի հետևանքով ուտոպիան՝ որպես այդ նոր կարգը նախագծող գործիք, որոշ ի-

⁹ **Бодрийяр Ж.** Прозрачность зла. М., 2000, с. 7.

¹⁰ **Sté u Бодрийяр Ж.** Город и ненависть // "Логос", 1997, № 9, էջ 109:

¹¹ **Sté u Polak F.** The Image of the Future. London, New York, 1973, էջ 320:

մաստով կորցնում է իր այդ գլխավոր գործառույթը՝ օգտագործվելով այլ նպատակների համար:

Նմանօրինակ ընկալման պատճառներից մեկն այն է, որ ամեն ինչի վերջին սպասելը մեր օրերում դարձել է «բնական պահանջմունք», այսինքն՝ ցանկացած նոր դատապարտված է արագընթաց վերջաբանի: Բայց խնդիրն այն է, որ այդ ավարտը չի ենթադրում ավելի լավի, նորի արարում, որոշակի դրական փոխակերպում: Ամեն բան արագորեն փոխվում է, բայց նորաստեղծում տեղի չի ունենում, քանզի այդ ամենը չի հասցնում հաստատուն դառնալ: Հասարակությունը չունի անընդհատ տեղի ունեցող փոփոխությունների զգացողությունը: Փոփոխությունների սրընթացությունը հասարակական կյանքին մի տեսակ ռիթմ է հաղորդում, որին հարմարվում են գրեթե բոլորը, և քչերն են փորձում դուրս գալ այդ ռիթմից և կանգնեցնել փոփոխությունների շղթան: Գերաբազ փոփոխությունների խառնարանում անգամ առանձին անհատը դժվարանում է որևէ բան երևակայել սեփական ապագայի վերաբերյալ, ինչը զցում է նրան անորոշության հորձանուտի մեջ: Այդ իսկ պատճառով ոչ թե ապագան կանխորոշելն ավելորդ է դառնում, այլ ուտոպիական նախագծերն սկսում են վերաբերել կարճաժամկետ ապագային՝ փորձելով երերուն սոցիալական աշխարհում մարդուն տալ որոշակի կողմնորոշիչներ: Հենց այստեղ է պետք ազատվել առանց այդ էլ անորոշ իրականությունից՝ հաստատունություն փնտրելով գրեթե ներկայումս հայտնված ապագայում: Ապագայի կանխատեսման, նախագծման ու մոդելավորման, ուտոպիաների ստեղծման նպատակը մեկն է՝ պատկերացում տալ գալիք իրադարձությունների ու վերափոխումների մասին, ինչն այնքան կարևոր է մարդկային կեցությանը լիարժեքություն և աներերություն հաղորդելու համար:

Մարդը քանդակում, ուրվանկարում է իր ապագան՝ հուսալով, որ իր այդ ստեղծագործությունը մի օր իրական գույներ կստանա ու կկենդանանա, որ ինքը, ուրվագծելով իր ապագան, որոշակի ընթացք կհաղորդի դրան, այնպիսի ընթացք, որի ուղին ինքն է որոշել և երևակայել: Ուտոպիական նախագծերը երազանքների, հույսերի, հավերժության ծով են, որոնք մարդկությանն ուղեկցել են նրա ողջ պատմության ընթացքում՝ անդադրում բանալով հնարավորությունների, հիմնախնդիրների հաղթահարման նոր դռներ: Անորոշությունը երևի թե մարդկային զգացողություններից ամենատհաճն է, և եթե մարդը չզգա որոշարկված ապագայի ներկայությունը, կզրկվի կենսականորեն շատ անհրաժեշտ բանից, այդ պատճառով էլ դրա վրա որոշակի լույս սփռելը գոյութենական կարևորություն ունի ինչպես կոնկրետ մարդու, այնպես էլ հասարակության համար: Անորոշությունը ճգնաժամային երևույթ է, որը հասարակությունը քայքայող և նրա անդամների միջև լարվածություն ստեղծող հզոր

գործոն է¹²: Այդ իսկ պատճառով կարևոր է նոր ուստոպիայի ստեղծումը, քանզի պետք է իմանալ, թե ինչ մթնոլորտ էնք մենք հավատում: Ապագայի մթնոլորտի լուսավորումը մարդու էկզիստենցյալ իրավունքն է, որը նաև նրան տարբերում է կենդանական աշխարհից: Ապագայի սպասումի հույսը մի ներքին զգացում է, որը մարդն ունենում է ամեն նոր բացվող օր. այդ դեռ «չգոյող» իրականությունը խորհրդավոր և, որ ամենակարևորն է, ավելի կատարյալ է թվում նրան: Կարևոր է ձգտել և պահանջել ապագայից առավելագույնը, փնտրել սոցիալական աշխարհը փոխակերպելու և կատարելագործելու նոր ուղիներ և նախագծեր:

Բանալի բառեր – *ապագա, ուստոպիա, ուստոպիական նախագիծ, սոցիալական իրականություն, սոցիալական սպասելիքներ, սոցիալական նախագիծ, սոցիում*

МЕРИ МИКАЕЛЯН – Будущее как проект конструирования социального мира. – Трудно представить эпоху, когда люди не задумывались бы о будущем и не пытались, проектируя его, заполнить пробелы настоящего. В статье в качестве проекта будущего рассматривается утопия – воплощение ожиданий, стремление к жизненным трансформациям и утверждение альтернатив. Утопические проекты – это результат социального воображения, реализующего социальные стремления и страхи. Образ желанного будущего зависит от развитости ценностной системы и нравственных ориентиров данного общества. С ускорением жизненного ритма утопические проекты рассматривают главным образом краткосрочную перспективу, пытаясь наметить определённые ориентиры в нестабильном социальном мире.

Ключевые слова: *будущее, утопия, социальная реальность, социальные ожидания, социальный проект, социум*

MERI MIKAYELYAN – The Future as a Construction Project of the Social World. – It is very difficult to imagine an era, the representatives of which wouldn't think about their future through filling the gaps of present with projects of future. In the article, the utopia is submitted as a project of future construction, which is the embodiment of expectations, the aspiration to vital transformations and the statement of alternatives. Utopian projects are results of social imagination, which appeal social aspirations and dangers to life as a demonstration of the possible. The image of the desired future of that society depends on the degree of development, valuable system and moral guidelines. In the modern world, parallel with an acceleration of a vital rhythm, the utopian projects mostly belong to a short-term outlook. They attempt to provide for a person certain reference points in the unstable social world.

Key words: *future, utopia, utopian project, social reality, social expectations, social project, society*

¹² Տե՛ս **Է. Հարությունյան**, Անցումային հասարակությունը որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ, էջ 208-209:

**ԴԵՄԱՐԿԱՑԻԱՅԻ ԵՎ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԱՃԻ ՀԻՄՆԱԽՆՂԻՐՆԵՐԻ
ՆՈՒՅՆԱՑՈՒՄՆ ԸՍՏ ԻՄՐԵ ԼԱԿԱՏՈՍԻ**

ՔՐԻՍՏԻՆԵ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Դեմարկացիան (գիտականության չափանիշների հիմնախնդիրը) և գիտության աճը (մրցակցող գիտական տեսությունների ընտրության չափանիշների հիմնախնդիրը) կարևորներից են գիտության փիլիսոփայության խնդրակարգում:

Դեմարկացիայի հիմնախնդիր

Ինչպե՞ս տարանջատել գիտական տեսությունը ոչ գիտականից. որո՞նք են գիտականության չափանիշները:

Գիտության աճի հիմնախնդիր

Ինչպե՞ս ընտրություն կատարել մրցակցող գիտական տեսությունների միջև. որո՞նք են գիտության աճի չափանիշները:

Նախքան Իմրե Լակատտը գիտության մյուս փիլիսոփաները, մասնավորապես նեոպոզիտիվիստներն ու Կարլ Պոպերը, վերոհիշյալ հարցերը դիտում էին որպես առանձին հիմնախնդիրներ: Լակատտը քննադատում է նրանց մոտեցումները՝ պնդելով, որ դատողությունները նախապես չի կարելի բաժանել գիտականի և ոչ գիտականի: Ըստ նրա՝ չկան այնպիսի չափանիշներ, որոնք թույլ կտան նախապես որոշել, թե որ տեսությունները պետք է խաղի մեջ մտնեն, որոնք դուրս նետվեն: Հարց է առաջանում. եթե չենք գնահատում դատողությունները կամ տեսությունները, ապա չի՞ ստացվում, որ դեմարկացիայի հիմնախնդիրը մերժում ենք: Պետք է ընդգծել, որ Լակատտը գնահատման առարկա է դարձնում ոչ թե առանձին տեսությունները, այլ հետազոտական ծրագիրը, մասնավորապես այն փոփոխությունները, որոնք կատարվում են հետազոտական ծրագրում: Այսինքն՝ ըստ Լակատտի՝ առանձին վերցրած տեսությունը գնահատել հնարավոր չէ: Հնարավոր է միայն գնահատել գիտական գործընթացը:

Փաստորեն, Լակատտը փոխում է դեմարկացիայի հիմնախնդրի հետազոտության առանցքը. առանձին տեսությունների գնահատումից անցում է կատարում հետազոտական ծրագրում տեղի ունեցող փոփոխությունների գնահատմանը կամ «գիտական խաղի» առանձին քայլերի գնահատմանը: Անհրաժեշտություն է առաջանում պատասխանել հետևյալ հարցերին: Ինչպիսի փոփոխություններ (քայլեր) են կատարվել հետազոտական ծրագրում: Արդյոք այդ փոփոխությունները՝ քայլերը, պրոգրեսիվ են, թե՞ ռեգրեսիվ: Ինչպե՞ս է հնարավոր գնահատել

այդ քայլերը: Այլ կերպ ասած՝ ինչպե՞ս է տեղի ունենում գիտության աճը: Ըստ Լակատոսի՝ այն քայլերը կամ հետազոտական ծրագրում կատարվող փոփոխությունները, որոնք խթանում են գիտական գիտելիքի աճը, պրոգրեսիվ են, իսկ այն քայլերը, որոնք խոչընդոտում են գիտական գիտելիքի աճը, ռեգրեսիվ են: Հետևաբար, դեմարկացիայի հիմնախնդիրը, ըստ Լակատոսի, կարելի է վերաձևակերպել հետևյալ հարցադրման միջոցով. **ինչպե՞ս տարանջատել պրոգրեսիվ՝ գիտական, քայլերը ռեգրեսիվ՝ ոչ գիտական քայլերից:**

Հիշեցնենք, որ Լակատոսը գիտական գիտելիքի աճի հիմնախնդիրը նույնացնում է մրցակցող գիտական տեսությունների ռացիոնալ ընտրության հիմնախնդրի հետ: Այլ կերպ ասած՝ հետազոտական ծրագրում կատարվող փոփոխությունների հետևանքով ընտրություն ենք կատարում մրցակցող տեսությունների միջև: Այսինքն՝ անհրաժեշտություն է առաջանում բացահայտելու այն չափանիշները, որոնք թույլ կտան մրցակցող տեսություններից ընտրել այն տեսությունը, որը կնպաստի գիտական գիտելիքի աճին:

Արդեն նշվեց, որ Պոպերը ևս պատասխանում է այս հարցերին, սակայն, ըստ նրա՝ դա առանձին հիմնախնդիր է: Ըստ Պոպերի՝ նախ պետք է տարանջատել գիտական և ոչ գիտական տեսությունները (դատողությունները), հետո միայն գիտական համարված տեսություններից ընտրել ավելի լավը: Լակատոսը, ի տարբերություն Պոպերի, խնդիրը երկու քայլով չի լուծում: Այս երկքայլ մեթոդաբանության հետ նա համաձայն չէ: Ըստ նրա՝ գոյություն չունի առանձին դեմարկացիայի հիմնախնդիր: Գոյություն ունի միայն մրցակցող տեսությունների ռացիոնալ ընտրության կամ գիտական գիտելիքի աճի հիմնախնդիր, որը ցանկության դեպքում կարելի է նաև դեմարկացիայի հիմնախնդիր անվանել: Փաստորեն, Լակատոսը դեմարկացիայի հիմնախնդիրը *նույնացնում է* մրցակցող տեսությունների ռացիոնալ ընտրության կամ գիտական գիտելիքի աճի հիմնախնդրի հետ: Ստացվում է, որ, ըստ Լակատոսի, գիտականության չափանիշը և գիտելիքի աճի չափանիշը նույնն է:

Մրցակցող տեսությունների ռացիոնալ ընտրության հիմնախնդիրը Լակատոսը անվանում է նաև ինդուկցիայի (գիտելիքի հիմնավորման) հիմնախնդիր¹: Հարկ է նշել, որ փիլիսոփայության պատմության մեջ գոյություն ունեն ինդուկցիայի հիմնախնդրի տարբեր ըմբռնումներ: Որպեսզի պարզ դառնա, թե ինչու է Լակատոսն այդպես վերանվանում գիտական գիտելիքի աճի հիմնախնդիրը, անհրաժեշտ է ինդուկցիայի հիմնախնդիրը քննարկել դասական (ջաստիֆիկացիոնիս-

¹ Տե՛ս **Lakatos I.** Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, էջ 139-167:

տական) և ժամանակակից (ֆալսիֆիլիստական) իմացաբանությունների շրջանակում:

Ձաստիֆիկացիոնիստական իմացաբանության մեջ ինդուկցիայի հիմնախնդիրը քննարկել են մասնավորապես Դավիթ Հյումը և Իմանուիլ Կանտը: Ինդուկցիայի հիմնախնդիրը առաջ են քաշել 17-րդ դարում էմպիրիստները: Հիշեցնենք, որ էմպիրիզմի համաձայն՝ գիտելիքը հիմնավորվում է միայն փորձի միջոցով: Ակնհայտ է, որ փորձով ստանում ենք միայն եզակի փաստեր: Սակայն տեսությունները՝ բնության օրենքների մասին դատողությունները, ընդհանուր են: Եզակի դատողություններից ընդհանուր դատողության հանգելը կատարվում է ինդուկցիայի միջոցով: Սակայն հարց է առաջանում. իրավունք ունե՞նք եզակի դատողություններից բխեցնել ընդհանուր եզրահանգումներ: Մասնավորապես՝ ի՞նչ գիտափորձեր պետք է անել մատերիական մարմինների հետ, որպեսզի իրավունք ունենանք պնդելու, որ բոլոր մատերիական մարմինները ենթարկվում են, օրինակ, Նյուտոնի օրենքներին: Ակնհայտ է, որ ինդուկտիվ մտահանգումն ունի պրոբլեմատիկ բնույթ: Բավական է մեկ անհամապատասխանություն, որպեսզի ընդհանուր դատողությունը հերքվի: Այսպիսով, ինդուկցիայի խնդիրը կարելի է ձևակերպել հետևյալ կերպ. **արդյոք փորձը կարո՞ղ է հիմնավորել տեսությունը:**

Այս խնդրին առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձրել Հյումը: Մինչ այդ փորձ է արվել ինդուկցիայի խնդիրը լուծել պաճառականության սկզբունքի միջոցով: Լուծումներից մեկի համաձայն՝ ինդուկտիվ մտահանգումները կարող են հավաստի լինել, քանի որ, ըստ պատճառականության սկզբունքի, բոլոր միանման երևույթները միևնույն պայմաններում իրենց միանման են պահում: Հյումը քննադատում է այս տեսակետը: Նա ցույց է տալիս, որ պատճառականության սկզբունքը, ըստ որի՝ բոլոր երևույթները պատճառավորված են, թույլ է տալիս լուծել ինդուկցիայի հիմնախնդիրը, բայց այդ սկզբունքը տրամաբանորեն ապացուցել հնարավոր չէ²:

Ինչ վերաբերում է ինդուկցիայի հիմնախնդրի կանտյան մոտեցմանը, ապա Կանտն առաջարկում է լուծման իր տարբերակը: Ըստ նրա՝ թեև մեր իմացությունը սկսվում է փորձից, սակայն դա չի նշանակում, որ ամեն ինչ գոյանում է փորձից: Բանն այն է, ասում է Կանտը, որ փորձի վրա հիմնված, այսինքն՝ ինդուկցիայի միջոցով ստացված համընդհանրությունը կարող է միայն «համեմատական համընդհանրություն» լինել³: Ըստ Կանտի, որպեսզի մեր գիտելիքը համընդհանուր բնույթ ունենա, անհրաժեշտ է, որ գոյություն ունենան փորձից անկախ,

² Տե՛ս **Юм Д.** Сочинения в 2-х томах. Том 2. М., 1966, էջ 187-188:

³ Տե՛ս **Кант И.** Сочинения в 6-ти томах. Том 3. М., 1964, էջ 168:

մտածողության ապրիորի-սինթետիկ հիմնադրություններ (օրինակ՝ պատճառականության սկզբունքը), որոնց շնորհիվ մեր գիտելիքը կլինի համընդհանուր⁴:

Ինդուկցիայի հիմնախնդիրը քննարկվել է նաև պրոբաբիլիստական (վերիֆիկացիոնիստական) իմացաբանության մեջ նեոպոզիտիվիզմի ներկայացուցիչների կողմից: Այն հարցին, թե արդյոք եզակի փաստը կարող է հիմնավորել ընդհանուր դատողությունը (տեսությունը), նեոպոզիտիվիստները դրական կպատասխանեն: Համաձայն պրոբաբիլիստական իմացաբանության՝ բացարձակ ճշմարիտ եզակի փաստը կարող է որոշել տեսության հավանականությունը⁵:

Ինդուկցիայի հիմնախնդրի ժամանակակից (ֆալսիֆիլիստական) լուծումներից մեկը կապվում է Պոպերի անվան հետ: Նա բազմաթիվ հոդվածներ է գրել այդ հիմնախնդրի վերաբերյալ՝ առաջարկելով լուծման իր տարբերակները⁶: Թե որքանով է Պոպերին հաջողվել լուծել այդ հիմնախնդիրը, դժվար է միանշանակ պատասխան տալ: Ըստ Պոպերի՝ ինդուկցիայի հիմնախնդիրը լուծելու համար անհրաժեշտ է վերաձևակերպել այն: Էմպիրիստների «դրույթներ փորձից» արտահայտությունը փախարհիներով «ստուգող դատողությամբ», իսկ «փորձից դուրս դրույթներ» արտահայտությունը՝ «համընդհանուր բացատրողական տեսություններ» արտահայտությամբ՝ Պոպերը ինդուկցիայի պրոբլեմը վերաձևակերպում է հետևյալ երկու հարցադրումների միջոցով.

1. Հնարավո՞ր է արդյոք որևէ համընդհանուր բացատրողական տեսության ճշմարտացիությունը հաստատել փորձում տրված եզակի «ստուգող դատողությամբ»:

2. Հնարավո՞ր է արդյոք որևէ համընդհանուր բացատրողական տեսության սխալականությունը հաստատել փորձում տրված եզակի «ստուգող դատողությամբ»:

Առաջին հարցին Պոպերը բացասական պատասխան է տալիս: Ակնհայտ է այն իրողությունը, որ որևէ եզակի փաստ չի կարող հաստատել առաջադրված համընդհանուր բացատրողական տեսության ճշմարտացիությունը: Երկրորդ հարցին Պոպերը պատասխանում է դրական: Ըստ նրա՝ եզակի փաստի միջոցով կարելի է ցույց տալ համընդհանուր բացատրողական տեսության սխալականությունը: Այս գործընթացը տեղի է ունենում հատկապես այն ժամանակ, երբ գոյություն ունեն մրցակցող համընդհանուր բացատրողական տեսություն-

⁴ Այս մասին ավելի մանրամասն տես **Ք. Գրիգորյան**, Գիտական գիտելիքի հիմնավորման պրոբլեմը Իմանուիլ Կանտի և Կարլ Պոպերի մոտ, // «Կանթեղ», 2009, №1 (38), էջ 179-180:

⁵ Տե՛ս **Барсегян А.** Лекции по философии. Основы гносеологии. Ер., 2006, էջ 163-175:

⁶ Տե՛ս **Popper K.** Ein Kriterium des empirisches Charakters theoretischer Systeme // "Erkenntnis", Bd. 3., 1933, էջ 426:

ներ, և անհրաժեշտություն է առաջանում ընտրելու լավ տեսությունը⁷: Փորձի արդյունքում ստացված եզակի փաստը կարող է միայն ցույց տալ առաջադրված համընդհանուր բացատրող տեսության սխալականությունը:

Լակատոսի վերաբերմունքը ինդուկցիայի հիմնախնդրին այլ է. նա նույնացնում է *ինդուկցիայի* հիմնախնդիրը *դեմարկացիայի*, կամ, որ նույն է, *գիտական գիտելիքի աճի* հիմնախնդրի հետ: Ինդուկցիայի հիմնախնդրի լակատոսյան ձևակերպումը վերաբերում է ոչ թե փորձի և տեսության փոխհարաբերությանը, այլ այն բանին, թե ինչ դեր է խաղում փորձը գիտական գիտելիքի ռացիոնալ աճի գործընթացում, մասնավորապես **ինչպե՞ս կարող է փաստը հիմնավորել տեսության ընտրությունը**:

Ակնհայտ է, որ նման ձևակերպմամբ ինդուկցիայի հիմնախնդիրը նույնանում է *գիտական գիտելիքի ռացիոնալ աճի* և *դեմարկացիայի* հիմնախնդրի հետ:

Այժմ հիմնախնդրի լակատոսյան ձևակերպումից անցնենք դրա լուծմանը: Ըստ Լակատոսի՝ տեսությունն ընդունելի է, եթե ունի *հաստատված լրացուցիչ էմպիրիկ բովանդակություն* նախորդ կամ մրցակցող տեսության համեմատությամբ, այսինքն՝ նոր տեսությունը, բացատրելով նախորդ տեսության բացատրած փաստերը, հայտնագործում է նաև նոր փաստեր⁸: Այս պայմանը, ըստ Լակատոսի, կարելի է բաժանել երեք մասի.

1. Նոր տեսությունը պետք է բացատրի նախորդ տեսության բացատրած բոլոր երևույթները:

2. Նոր տեսությունը պետք է ունենա *լրացուցիչ էմպիրիկ բովանդակություն*, այսինքն՝ կանխագուշակի նոր փաստեր: Լրացուցիչ էմպիրիկ բովանդակության առկայությունը ստուգվում է «ապրիորի»՝ տրամաբանական վերլուծության միջոցով:

3. Նոր տեսության լրացուցիչ էմպիրիկ բովանդակության որևէ մաս պետք է փորձով հաստատված լինի:

Լակատոսը ցույց է տալիս, որ նշված երեք պայմանները բավարարելու դեպքում կարելի է պնդել, որ տեսությունը պրոգրեսիվ է: Ընդ որում, կարելի է խոսել ինչպես *տեսական*, այնպես էլ *էմպիրիկ* պրոգրեսի մասին: Տեսությունը տեսականորեն պրոգրեսիվ է, երբ կանխագուշակում է նոր փաստեր, որոնք նախորդ կամ մրցակցող տեսությունը չի կանխագուշակել: Տեսությունը էմպիրիկորեն պրոգրեսիվ է, եթե տեսականորեն կանխագուշակված փաստերի որոշ մասը փորձնականորեն հաստատվում է: Օրինակ՝ ըստ Լակատոսի՝ էյնշտեյնի տեսությունն ա-

⁷ Տե՛ս **Поппер К.** Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002, էջ 17-19:

⁸ Տե՛ս **Лакатос И.** Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // **Кун. Т.** Структура научных революций. М., 2003, էջ 303-304:

վելի պրոգրեսիվ է, քան Նյուտոնի տեսությունը, բայց ոչ թե այն պատճառով, որ վերջինս հերքված է, այլ այն պատճառով, որ Էյնշտեյնի տեսությունը նախ բացատրում է Նյուտոնի տեսության ձեռքբերումները: Այսինքն՝ Էյնշտեյնի տեսությունը բացատրում է գրավիտացիայի տեսությունը, դինամիկայի օրենքները և այլն: Էյնշտեյնի տեսությունը բացատրում է նաև մի շարք անոմալիաներ, որոնք առաջացել էին Նյուտոնի տեսության շրջանակներում, մասնավորապես՝ Մերկուրիի անոմալիան: Էյնշտեյնի տեսությունը հաջողությամբ բացատրում է Մերկուրիի շարժման կանխատեսված հետագծից շեղումը: Միննույն ժամանակ Էյնշտեյնի տեսությունը *տեսականորեն* պրոգրեսիվ է, քանի որ կանխագուշակում է այնպիսի փաստեր, որոնց մասին Նյուտոնի տեսության մեջ խոսք անգամ չկար: Մասնավորապես, կանխագուշակում է մեծ զանգվածների կողքով անցնող լույսի շեղումը ուղղաձիգ հետագծից: Էյնշտեյնի տեսությունը նաև *հնչյորիկորեն* պրոգրեսիվ է, քանի որ նրա լրացուցիչ բովանդակության որոշ մաս փորձով հաստատվել է: Դիտարկումները բազմիցս ցույց են տվել, որ մեծ զանգվածների շուրջ լույսն իրականում կորանում է, որը տեսանելի է, օրինակ, Արևի խավարման ժամանակ: Այստեղից հետևում է, որ փորձի միջոցով կարելի է պարզել, թե մրցակցող տեսություններից ո՞րն է պրոգրեսիվ, իսկ որը՝ ռեգրեսիվ:

Այժմ պարզաբանենք այն քայլերը, որոնք *ռեգրեսիվ* են: Ըստ Լակատուսի՝ հետազոտական ծրագիրը կամ տեսությունը ռեգրեսիվ է այն դեպքում, եթե նրա *տեսական* աճը չի գերազանցում *հնչյորիկ* աճը, այսինքն՝ երբ այն ուշացած բացատրություն է տալիս արդեն իսկ գրանցված փաստերին: Խոսքը վերաբերում է այն փաստերի բացատրությանը, որոնք արդեն կանխագուշակել ու բացատրել է մրցակցող հետազոտական ծրագիրը: Ուշացած բացատրություն է համարվում նաև անոմալիաների տեսական բացատրությունը: Երկու դեպքում էլ տեղի է ունենում տեսական աճ, որը ժամանակային առումով զիջում է տեսության էմպիրիկ աճին:

Ըստ Լակատուսի՝ հետազոտական ծրագիրը ռեգրեսիվ է նույնիսկ այն դեպքում, երբ կանխագուշակում է նոր փաստեր, բայց դա կատարվում է կողմնակի ձևով, այսինքն՝ *օժանդակ* կամ *օգնող (ad hoc)* տեսությունների միջոցով: Լակատուսը տարբերակում է *ad hoc* տեսության երեք տեսակ.

1. *Ad hoc* են այն տեսությունները, որոնք նախորդ տեսության համեմատությամբ չունեն լրացուցիչ էմպիրիկ բովանդակություն, կամ երբեմն նույնիսկ նվազեցնում են նախորդ տեսության բովանդակությունը: Ենթադրենք՝ ունենք մի տեսություն, ըստ որի՝ բոլոր մոլորակները շարժվում են Արևի շուրջ էլիպսաձև: Ենթադրենք դիտարկման արդյունքում գտնվեց մի նոր մոլորակ որը շարժվում է ոչ էլիպսաձև: Որպեսզի

բացատրվի ստեղծված իրավիճակը, առաջարկվում է նոր տեսություն, ըստ որի՝ բոլոր մոլորակները, բացի այս նոր մոլորակից, շարժվում են էլիպսաձև: Այս նոր տեսությունն ակնհայտորեն նվազեցրեց նախորդ տեսության էմպիրիկ բովանդակությունը, քանի որ այն ավելի քիչ դեպքեր է բացառում, մասնավորապես այս նոր տեսությունը որևէ կերպ չի բացատրում նոր մոլորակի շարժումը: Հետևաբար, նմանատիպ քայլը, ըստ Լակատոսի, ռեգրեսիվ է:

2. *Ad hoc2* են այն տեսությունները, որոնք թեպետ ունեն լրացուցիչ բովանդակություն, բայց այդ բովանդակությունը հաստատված չէ: Դիտարկենք, օրինակ, Մայքելսոն-Մորլիի հայտնի փորձի լորենցյան բացատրությունը⁹: Ըստ Լորենցի՝ Մայքելսոն-Մորլիի փորձի բացասական արդյունքը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ բոլոր մատերիական մարմինները մեծ արագությամբ շարժվելիս սեղմվում են՝ կրճատվելով շարժման ուղղությամբ: Ընդ որում՝ այդ կրճատումը տեղի է ունենում բացարձակ իմաստով: Ըստ Լորենցի՝ այս երևույթը բացատրում է, թե ինչու է լույսի արագությունը բոլոր հաշվարկման համակարգերում նույնը: Լորենցի համակարգում բացատրություն է ստանում նաև եթերի գաղափարը¹⁰: Սակայն եթերը որևէ գիտափորձի միջոցով դիտարկել հնարավոր չէ: Ակնհայտ է, որ Լորենցի հիպոթեզն ունի լրացուցիչ բովանդակություն, սակայն այդ բովանդակությունը փորձով հաստատել հնարավոր չէ: Հետևաբար, ըստ Լակատոսի, այս տեսությունը *ad hoc2* տեսություն է:

3. *Ad hoc3* են այն տեսությունները, որոնք որևէ էական դեր չեն խաղում հետազոտական ծրագրի դրական էվրիստիկայում: Օրինակ՝ ըստ Կոպեռնիկոսի աստղագիտական տեսության՝ երկրագունդը պտտվում է Արևի շուրջը, որը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում, իսկ տիեզերքը սահմանափակված է անշարժ աստղերով: Եթե հետևենք այս տեսությանը, ապա ստացվում է, որ աստղերի միջև տեսանելի հեռավորությունները տարվա ընթացքում պետք է փոփոխվեն. պետք է դիտարկվի աստղերի տարեկան պարալաքս: Սակայն այդ պարալաքսն անզեն աչքով դիտարկելի չէ (հիշեցնենք, որ հեռադիտակն աստղագիտական նպատակներով առաջին անգամ օգտագործվել է 17-րդ դարի առաջին կեսում, այսինքն՝ Կոպեռնիկոսի մահվանից ավելին քան կես դար հետո): Այսպիսով, ստացվում է, որ փաստացի դիտարկումները հակասում են Կոպեռնիկոսի տեսությանը: Այս խոչընդոտը հաղթահարելու համար Կոպեռնիկոսն առաջադրել էր այն հիպոթեզը, ըստ որի՝ անշարժ աստղերի գնդի շառավիղն անհամեմատ մեծ է մոլորակների գնդերի շառավիղներից, անգամ Արևից ամենահեռու գտնվող մոլորա-

⁹ Տե՛ս **Чудинов Э. М.** Природа научной истины. М., 1977, էջ 89-91:

¹⁰ Մայքելսոն-Մորլիի գիտափորձի և Լորենցի բացատրության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Барсемян А.** Лекции по философии. Онтологические проблемы. Ер., 2008, էջ 27-33:

կի՝ Սատուրնի գնդի շառավղից: Այս խորամանկ հնարքը թույլ տվեց Կոպեռնիկոսին բացատրել, թե ինչու աստղերի պարալաքսը չի դիտարկվում: Բանն այն է, նշում է Կոպեռնիկոսը, որ աստղերը մեզանից այնքան հեռու են գտնվում, որ երկրագնդի պտույտն արևի շուրջը գրեթե աննշան է: Սա է պատճառը, որ պարալաքսը չի դիտարկվում: Կարելի է նկատել, որ այս հնարքը որևէ կերպ չի բխում Կոպեռնիկոսի արևակենտրոն աստղագիտության դրական էվրիստիկայից. այն ոչ մի կերպ չի բխում այն հիմնադրույթներից, որ Արևը գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում, Երկիրը պտտվում է Արևի շուրջը և այլն: Այսպիսի խորամանկ հնարքները Լակատոսը համարում է *ad hoc*:

Այսպիսով, կարող ենք պնդել, որ Լակատոսը *դեմարկացիայի* հիմնախնդիրը նույնացնում է *մրցակցող գիտական տեսությունների ուսցիոնալ ընտրության*, այսինքն՝ *գիտական գիտելիքի աճի* հիմնախնդրի հետ: Ավելին, ցույց տրվեց նաև, որ Լակատոսը գիտականությունը դիտում է որպես գիտական «խաղի» առանձին քայլերի բնութագիր, որոնք կարող են լինել պրոգրեսիվ կամ ռեգրեսիվ: Հետևաբար, պրոգրեսիվ քայլերը գիտական են, ռեգրեսիվ քայլերը՝ ոչ գիտական:

Թեպետ գիտականության չափանիշների վերաբերյալ Լակատոսը մշակել է յուրօրինակ մոտեցում, այնուամենայնիվ այդ մոտեցումը խոցելի է: Պարզաբանենք: Փաստորեն, Լակատոսը, նույնացնելով դեմարկացիայի հիմնախնդիրը գիտելիքի աճի հիմնախնդրի հետ, պնդում է, որ գիտական են այն քայլերը, որոնք հանգեցնում են պրոգրեսի, և հակառակը՝ ոչ գիտական են այն քայլերը, որոնք տանում են դեպի ռեգրես: Ընդ որում՝ ինչպես արդեն տեսանք, Լակատոսը հստակ նշում է պրոգրեսի չափանիշները, որոնցից մեկի համաձայն՝ տեսությունը պրոգրեսիվ, այսինքն՝ գիտական է, եթե կանխագուշակում է նոր փաստեր: Սակայն գիտության պատմությունը ցույց է տալիս, որ գիտական հանրությունը նոր տեսություն ընդունելիս ոչ միշտ է առաջնորդվում այս չափանիշով: Օրինակ, հայտնի է, որ կարտեզիական ֆիզիկան դուրս մղեց արիստոտելյան ֆիզիկան առանց որևէ նոր փաստեր կանխագուշակելու (գիտության պատմության մեջ այս դեպքը միակը չէ): Նման իրավիճակում անորոշ է մնում այն հարցը, թե արդյոք գիտական է այն տեսությունը, որն ընտրվել է պրոգրեսի ոչ լակատոսյան չափանիշով: Կարտեզիական ֆիզիկայի դեպքում պարզ չէ, թե արդյոք այն գիտական է: Այսպիսով, կարելի է պնդել, որ դեմարկացիայի և գիտության աճի հիմնախնդիրների նույնացման փորձը, թերևս, խոցելի է:

Բանալի բառեր – *գիտության փրիստիպայություն, դեմարկացիայի հիմնախնդիր, գիտելիքի աճի հիմնախնդիր, ինդուկցիայի հիմնախնդիր, էմպիրիկ բովանդակություն, Ad hoc, Բմրե Լակատոս*

КРИСТИНЕ ГРИГОРЯН – Идентификация проблемы демаркации и роста науки у Имре Лакатоса. – Идентифицируя проблемы демаркации и роста науки, Имре Лакатос утверждает, что нужно оценивать не отдельные теории, а изменения, происходящие в научной мозаике. Шаги, которые способствуют увеличению эмпирического содержания, считаются прогрессивными, т.е. научными, а шаги, уменьшающие его, – регрессивными, т.е. не научными.

Ключевые слова: наука философии, демаркация, рост науки, индукция, эмпирическое содержание, *Ad hoc*, Имре Лакатос

KRISTINE GRIGORYAN – Imre Lakatos on Identifying the Problems of Demarcation and the Growth of Science. – Imre Lakatos, identifying the problems of demarcation and the growth of science, argues that it is necessary to assess not the separate theories but the *changes* taking place in the scientific mosaic. The steps which contribute to the increase of the empirical content, are considered to be progressive, i.e. scientific, while the steps that reduce the empirical content are considered to be regressive, i.e. non-scientific.

Key words: *the philosophy of science, the problem of demarcation, the problem of the growth of science, the problem of induction, the empirical content, Ad hoc, Imre Lakatos*

**ՀԱՆՂՈՒԹՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ
ՍՈՑԻՈՍՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՏԱՐԱԾՈՒԹՅԱՆ
ԿԱՌՈՒՑԱՐԿՄԱՆ ԵՂԱՆԱԿ**

ՏԱԹԵՎԻԿ ՓԻՐՈՒՄՅԱՆ

Ժամանակակից համաշխարհայնացվող աշխարհում հանդուրժողականությունը բազմակողմանի ուսումնասիրության արժանի խնդիրներից է: «Վերջին տասնամյակներում ամբողջ աշխարհում հանդուրժողականությունը դարձել է առավել արդիական և լայն տարածում ունեցող խնդիրներից մեկը: Այն քննարկվում է տարբեր մակարդակներում, տարբեր կողմերով՝ ներառելով տարբեր խնդիրներ»¹: Հանդուրժողականության հիմնախնդիրը ձեռք է բերել միջազգային նշանակություն և ընկալվում է որպես բարոյական ակտիվ գաղափարախոսություն, որը ոչ միայն պարզապես այլոց կարծիքները, գաղափարները, գործողությունները ընդունելու միջոց է, այլև էթնիկ և սոցիալական տարբեր խմբերի, կրոնի, մշակույթի նկատմամբ համբերատարության դրսևորման պատրաստակամություն: Հանդուրժողականության՝ որպես հասարակական երևույթի արդիականությունը պայմանավորված է ներկա սոցիոմշակութային տարածությանը բնորոշ երկու իրարամերժ միտումներով: Մի կողմից՝ համաշխարհայնացման բարդ գործընթացներով, որոնք ազդեցություն են գործում արդի սոցիալական իրականության բոլոր կողմերի վրա, և որոնց գլխավոր արդյունքը տարբեր երկրների ու մշակույթների այնպիսի արժեքների և սկզբունքների միավորումն է, որոնք հարկավոր են համակեցության և ազատ զարգացման (ոչ բռնության ռազմավարություն, երկխոսություն, համբերատարություն և այլն) համար, մյուս կողմից՝ հակահամաշխարհայնացման միտումների ակտիվացմամբ: Այս ամենը հանդուրժողականության խնդիրը դարձնում են առավել արդիական և հրատապ ժամանակակից դիսկուրսի բոլոր մակարդակներում: «Հանդուրժողականության գաղափարը, որն առաջին հայացքից շատ պարզ է թվում, իրականում այնքան էլ այդպես չէ: Այն սերտորեն կապված է փիլիսոփայական հիմնարար այնպիսի հարցերի հետ, որոնք ուղղված են մարդկային էության բացահայտմանը, իմաստավորմանն ու ընկալմանը, նրա ինքնությանը, իմացության ու հասկացողության սահմաններին և կարողություններին»

¹ Асмолов А. Г. Толерантность: различные парадигмы анализа // А. Г. Асмолов // Толерантность в общественном сознании России. М., 1988, с. 246.

րին»²: Այսպիսին է ժամանակակից կյանքի բնութագիրը: Պատահական չէ, որ հանդուրժողականությունը դարձել է ժամանակակից հասարակության գլխավոր արժեքներից մեկը, և նրա ձևավորումը դիտվում է որպես արդի սոցիոմշակութային տարածության կառուցարկման հիմնարար գործոն: Հանդուրժողականությունը պետք է ամենքին՝ և՛ պետության քաղաքացիներին, և՛ տարբեր մշակույթների ներկայացուցիչներին, և՛ ամուսիններին, և՛ երեխաներին, և՛ պարզապես մարդկանց, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր անձնական «ես»-ը, իսկ դա նշանակում է, որ հանդուրժողականությունը դարձել է ժամանակակից կյանքի անհրաժեշտ նորմ և հասարակության սոցիոմշակութային տարածության կառուցարկման եղանակ: Տարբեր մշակույթների պատկանող մարդկանց փոխազդեցության բարդացման և արագացման գործընթացների պայմաններում հանդուրժողականությունը դիտվում է որպես սոցիալական կեցության համակարգաստեղծ արժեք:

Հանդուրժողականությունը հասարակության կարևորագույն նորմ և բնութագրիչ է: Այն ոչ միայն մեծագույն արժեք է, այլ նաև բարոյական իդեալ, որին պետք է ձգտեն թե՛ անհատը, թե՛ հասարակությունը: Արդի աշխարհում հանդուրժողականության տեղն ու դերը ակնհայտ է: Այնուամենայնիվ, հանդուրժողականության ընդունումը որպես արժեք բավարար չէ հանդուրժող անհատ, առավել ևս հանդուրժող հասարակություն ձևավորելու համար: Այսօր հանդուրժողականությունը բացարձակ անհրաժեշտություն է: Այն սոցիալական անվտանգության, հասարակության գոյատևման, կառուցարկման և զարգացման կարևորագույն պայման է: Հանդուրժողականություն ցուցաբերելը նվազագույնն է, որ հասարակությունը կարող է պահանջել իր անդամներից: Ժամանակակից հասարակությունը դառնում է ավելի բևեռացված: Սոցիալական կյանքի բոլոր ոլորտներում դրսևորվող տարբերություններն ու բազմազանությունները դառնում են արդի հասարակության հիմնական բնութագրիչները: Սոցիալական կառուցվածքը կորցնում է իրեն բնորոշ կայունությունը՝ դառնալով բարդ և անորոշ: Հասարակության տարբեր խմբերի, շերտերի, անդամների միջև գոյություն ունեցող սահմանները կորցնում են իրենց հստակությունը՝ դառնալով ավելի անհասկանալի: Սոցիալական կառուցվածքի նման փոփոխության պայմաններում հասարակության անդամների սոցիալական դերերը և դրանց իրագործումը դառնում են բազմազան և տարաբնույթ: Այսօր մարդիկ կարող են ոչ միայն համատեղել այնպիսի սոցիալական դերերի կատարումը, ինչը նախկինում անհնար էր, այլև փոխել դրանց իրականացման ընթացքը: Մարդկային վարքի ձևերը դառնում են ոչ միայն բազմաբնույթ, այլև խիստ անհատական: Յուրաքանչյուրը

² Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме// Вопр. Философии, 1997, № 11, с. 284.

ստեղծում է առանձին ինքնություն: Սոցիոմշակութային նման փոփոխությունները խիստ բացասական արձագանք են գտնում հասարակության անդամների կողմից: Այսպիսի փոփոխվող պայմաններում հանդուրժողականությունը դառնում է ոչ միայն հասարակության կառուցարկման արդյունավետ միջոց, այլև հասարակության մեջ անհատի ապահով գոյատևման անհրաժեշտ պայման³:

20-րդ դարի վերջերին և հատկապես 21-րդ դարի առաջին տասնամյակում ազգամիջյան բախումները, լարվածությունը, կոնֆլիկտներն ու անհանդուրժողականությունը աշխարհը դարձրել են անկայուն և անկանխատեսելի: Էթնիկ անհանդուրժողականությունը դարձել է յուրօրինակ պաշտպանական ռեակցիա ընդդեմ մշակութային ագրեսիայի, համահարթեցման և ազգային ինքնության կորստի: Նման պայմաններում հանդուրժողականությունը հանդես է գալիս որպես մարդկային հանրության ձևավորման և պահպանման ձգտում ու հնարավորություն: Այն բավականին բարդ և հազվադեպ ձեռքբերում է, քանի որ ցանկացած հանրային հիմքում ընկած է համընդհանուր գիտակցությունը: Մենք միավորվում ենք մեկ միասնական հանրություն նրանց հետ, ովքեր կիսում են մեր համոզմունքները, խոսում են միևնույն լեզվով կամ ունեն միևնույն մշակույթը, նրանց հետ, ովքեր պատկանում են միևնույն էթնիկական խմբին: Մարդկային ողջ պատմության ընթացքում միասնական լեզուն, միևնույն էթնիկական հանրությունների պատկանելությունը, ճակատագրերի ընդհանրությունը և դրանց համատեղ ապրումը ծառայել են որպես համայնքի, ազգի, հանրային ձևավորման և պահպանման հիմք: Էթնիկական ցանկացած հանրային առաջին հերթին մարդկային կյանքի բնական զարգացման արդյունք է: Այն հենվում է մարդածին հատկությունների վրա և որոշ իմաստով ինքնաբավ է: Իրադարձությունների բնականոն զարգացման պարագայում էթնիկ հանրային քաղաքական կազմակերպումի հակվածություն չունի: 20-րդ դարի կեսերին էթնիկականությունն ասելով հասկանում էին բնական, ֆիզիոլոգիական-կենսաբանական և ծագումնաբանական գործոնների ամբողջությունը: Դժվար չէ նկատել, որ այս ըմբռնումը էթնիկականությունը ամբողջովին ածանցում է մարդկանց արյունակցական-ազգակցական որակներից: Չանտեսելով էթնոսի բնական-ծագումնաբանական գործոնների բնորոշ առանձնահատկությունները՝ հարկ է նկատել, որ էթնոսը նաև սոցիոմշակութային ընդհանրությունների սոցիալական կազմակերպման ձև է և, բնականորեն տրված որակների հետ մեկտեղ, ունի նաև պատմականորեն ձևավորված և մշտապես վերարտադրվող սոցիոմշակութային տիպական որակներ⁴:

³ Ст' у Клименко Е. В. Толерантность и различие в социокультурном пространстве современной России // Вестник Санкт-Петербургского университета культуры и искусств. 2011, № 1, էջ 65:

⁴ Ст' у Է. Ա. Հարությունյան, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Եր., 2004, էջ 7:

Ինչպես նշում է Ա. Դ. Սմիթը. «Մարդկանց էթնիկ նույնականության ձևավորման հիմքում առաջին հերթին ընկած են ծագումնաբանական միասնական առասպելները, նույն աշխարհագրական տարածքի ընդհանրությունը, համերաշխության զգացումը և այլն»⁵:

Էթնիկ հակամարտությունների հետևանքով ակտիվանում են միգրացիոն հոսքերը, որոնք անմիջականորեն կապված են սոցիալական համակարգի ապակառուցողական գործոնների հետ: «Բնակչության միգրացիան դարձել է ժամանակակից հասարակության առավել բնորոշ հատկանիշներից մեկը, անբաժան մասը, էական տարրը, որն իրականացնում է մի շարք հանրային գործառույթներ՝ ոչ միայն աշխատուժի վերաբաշխում, այլ նաև տարբեր մշակույթների փոխազդեցություն, քաղաքային և գյուղական բնակավայրերի միջև առկա էական տարբերությունների հաղթահարում, ազգերի միավորում և այլն»⁶: Հանդուրժողականության դրսևորումը հատկապես կարևոր է ներգաղթյալների համար, ովքեր տարբեր պատճառներով հեռացել են «իրենց» սոցիոմշակութային տարածությունից և հարկադրված են հարմարվել նոր սոցիալական համակարգի և մշակույթի առանձնահատկություններին: Որպես կանոն, ներգաղթողները իրենց հետ նոր սոցիալական համակարգ են բերում այնպիսի մշակութային արժեքներ, նորմեր, սկզբունքներ, որոնք հակասում են տվյալ սոցիալական համակարգին, ուստի՝ մերժվում են: Դրանք նպաստում են այդ համակարգի ապակառուցողական և թուլացման գործոններին՝ հասարակության մեջ ծնելով անհանդուրժողական մթնոլորտ: Կարծրատիպերը հասարակությանը բաժանում են փակ խմբերի՝ առաջացնելով էթնիկ բախումներ: Ժամանակակից հասարակությունը, որը բաժանված է ներքին սահմաններով, չի կարող մնալ կայուն, հանդուրժող և ժողովրդավարական, քանի դեռ չունի խաղաղ զարգացման հնարավորություն: Միգրացիան, ինչպես նաև ցանկացած այլ սոցիալական գործընթաց, ուղեկցվում է մի շարք խնդիրներով: Մշակութային և էթնիկ բազմազանությունը հանրային կյանքը դարձնում է ճգնաժամային, իսկ ազգամիջյան հարաբերությունները՝ լարված: Ինչպես նշում է Թոյնբին, օտար մշակույթի մուտքը սոցիալական օրգանիզմ անխուսափելիորեն հանդիպում է հիվանդագին դիմադրության⁷: «Բնիկները» և «ներգաղթյալները» միավորվում և ձևավորում են մի բարդ հանգույց, որը առաջին հայացքից ստեղծում է մի շարք անլուծելի հակասություններ՝ տարբեր մշակույթների համագործակցության անհրաժեշտություն, էթնիկ և ազգային ինքնության պահպանում, մշակութային և սոցիալ-էթնիկ շեղումների անխուսափելիություն, էթնիկ անվտանգության ձգտում, ազգամիջյան շահերի հա-

⁵ Smith A. D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986, p. 32.

⁶ Переведенцев В. И. Методы изучения миграции населения. М., 1975, с. 227.

⁷ Տե՛ս Թոյնբի Ա. Դ. Цивилизация перед судом истории, М., 2003, էջ 66:

վասարակչության պահպանում: Այս խնդիրները նպաստում են ազգամիջյան անհանդուրժողականության առաջացմանը, որն ուղեկցվում է կոնֆլիկտներով, ագրեսիայով, բռնությամբ և խոչընդոտում հասարակական կարգի ձևավորման գործընթացը: Բնական է՝ հանդուրժողականությունն ցուցաբերելու անհրաժեշտություն է առաջանում նաև տեղի բնակիչների մեջ, ովքեր, անկախ այն հանգամանքից, ցանկանում են, թե ոչ, պետք է հարաբերություններ հաստատեն և հաղորդակցվեն ներգաղթյալների հետ: «Հանդուրժող մարդը նա է, ով լավ ճանաչում է ինքն իրեն և ընդունում է ուրիշներին: Կարեկցանքը, ապրումակցումը հանդուրժող հասարակության ամենակարևոր արժեքներն են և հանդուրժող մարդու հիմնական հատկությունները»⁸: Իհարկե, ազգամիջյան հարաբերություններում անհանդուրժողականության դրսևորումը նույնքան հնարավոր և սպասելի է, որքան հանդուրժողականությունը, սակայն այս դեպքում մենք գործ ունենք անհանդուրժողականության քաղաքակիրթ, ոչ ագրեսիվ, ոչ բռնի ձևերի և մեթոդների հետ (անհամաձայնություն, մերժում): Հանդուրժողականությունը կարող է տարբեր դրսևորումներ ունենալ: Այն դեպքում, երբ ծայրահեղ վտանգավոր է անհանդուրժողականության դրսևորումը, հանդուրժողականությունը կարող է դիտվել որպես խոնարհություն, հնազանդություն, անգամ բռնություն սեփական «ես»-ի նկատմամբ: Նման հանդուրժողականությունը ունի կրավորական, նույնիսկ բացասական բնույթ: Այդ պատճառով էլ հարկավոր է հանդուրժողականության ամբողջ ներուժն ու հնարավորությունը վերափոխել մի հզոր և ակտիվ ռեսուրսի, իրականության հետ բանական և խելացի հարաբերության՝ ընդգրկելով արդյունավետ և արգասաբեր սկիզբ, հասարակության կառուցողական նպատակներ:

Էթնիկ հակամարտությունների և լարվածությունների հաղթահարումը անմիջականորեն պայմանավորված է տարբեր մակարդակի հասարակական կազմակերպությունների միջև հանդուրժողականության գաղափարի զարգացմամբ: Հանդուրժողականությունը դառնում է էթնիկ ինքնության սոցիոմշակութային կառուցարկման կարևոր տարր, միջանձնային և միջխմբային հասարակական հարաբերությունների կայունացման անհրաժեշտ պայման՝ ապահովելով վերջիններիս կառուցվածքային ամբողջականությունը: Էթնիկ ինքնությունը սոցիոմշակութային տարածության կառուցարկման գործընթաց և արդյունք է: Իրականության սոցիալական կառուցարկման հետաքրքիր սխեմա են առաջադրել Պ. Բերգերը և Տ. Լուկմանը: Նրանք սոցիալական կառուցարկման գործընթացը բնութագրում են չորս հիմնարար հասկացությու-

⁸ Солдатова Г. У., Шайгерова Л. А., Шарова О. Д. Тренинг “Учимся толерантнос-ти”// На пути к толерантному сознанию. М., 2000, с. 181.

յուններով: Էթնիկ ինքնության սոցիոմշակութային կառուցարկման առաջին գործընթացը **տիպավորումն** է: Էթնիկ ինքնության սոցիոմշակութային կառուցարկման գործընթացը միշտ չէ, որ ռեֆլեքսիայի արդյունք է և անպայմանականորեն ճանաչելի է. այն առավել հաճախ ընկալվում է որպես նախօրոք տրված գործընթաց: «Էթնիկ ինքնության իրականությունը արդեն իսկ օբյեկտների կողմից նախապես կառուցված իրողություն է՝ մինչև իմ ի հայտ գալը»⁹: Էթնիկ ինքնության սոցիոմշակութային կառուցարկման տիպավորման փուլին անդրադարձել է նաև Շյուցը: Նա գտնում է, որ անհատի համար էթնիկ իրականությունը մի տարածություն է, որին բնորոշ որոշակի քանակի «հատկությունները» ընկալվում են որպես առօրեականություն: Նման տարածության կառուցարկումը հիմնվում է սեփական փորձի և այլոց կուտակած փորձի վրա, որի արդյունքում տեղի է ունենում նոր փորձի տիպավորում և կանոնակարգում¹⁰: Սակայն տիպավորումը ինքնուրույն չի կարող առաջանալ, այն իրականացվում է էթնիկ ինքնության սոցիոմշակութային կառուցարկման երկրորդ մեխանիզմի՝ **հաբիտուալիզացիայի** միջոցով: «Մարդկային յուրաքանչյուր գործողություն ենթարկվում է հաբիտուալիզացիայի: Հաճախ կրկնվող մարդկային յուրաքանչյուր գործողություն դառնում է մոդել: Ըստ հաբիտուալիզացիայի՝ վերոնշյալ գործողությունները ապագայում ևս կարող են նույն մոդելով և նույն պրակտիկ ջանքերով իրականացվել»¹¹: Էթնիկ ինքնության սոցիոմշակութային կառուցարկման երրորդ գործընթացը **ինստիտուցիոնալիզացումն** է: «Երրորդ անձի ի հայտ գալը «Ա»-ի և «Բ»-ի միջև փոխում է նրանց սոցիալական փոխազդեցության ձևը և կփոխի այնքան ժամանակ, քանի դեռ նոր անհատներ կհայտնվեն: Այստեղ տիպավորումը և հաբիտուալիզացիան դառնում են պատմականորեն ձևավորված ինստիտուտներ: Այդ ինստիտուտներն արդեն ընկալվում են որպես սեփական իրականություն ունեցող օբյեկտներ, այնպիսի իրականություն, որին անհատը բախվում է որպես արտաքին և հարկադրված փաստ»¹²: Էթնիկ ինքնության սոցիոմշակութային կառուցարկման վերջին մեխանիզմը **լեգիտիմացումն** է, որի գլխավոր գործառույթը ինստիտուցիոնալիզացիայի սահմանած կարգի օրինականացումն է: «Ընդլայնվող ինստիտուցիոնալ կարգը ստեղծում է համապատասխան լեգիտիմացում»¹³: Պ. Բերգերը և Տ. Լուկմանը գտնում են, որ լեգիտիմացումը ինստիտուցիոնալ աշխարհը բացատրելու և արդարացնելու մի-

⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995, с. 41.

¹⁰ Տե՛ս Պյու Ա. Структура повседневного мышления// «Социологические исследования», 1998, № 2, էջ 129:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 89-90:

¹² Նույն տեղում, էջ 97-98:

¹³ Նույն տեղում, էջ 103-104:

ջոց է. լեզվատիմացումը արդարացնում է ինստիտուցիոնալ կարգը՝ վերջինիս նորմատիվային բնույթը դարձնելով պրակտիկ հրամայական¹⁴:

Սոցիոմշակութային տարածության կառուցարկումը և սոցիալական իրականությունը անմիջականորեն կապված են սոցիալական հաղորդակցման հետ: Սոցիալական մակարդակում հանդուրժողականության խնդրի ուսումնասիրությունը էապես պայմանավորված է սոցիալական հաղորդակցմամբ, որի ձևավորումը հանդուրժողականություն ձեռք բերելու անհրաժեշտ քայլ է: Հաղորդակցման դաշտի ստեղծումը հասարակության բոլոր անդամներին այդ դաշտ ազատ մուտք գործելու և նրանց միջև գոյություն ունեցող մշակութային, կրոնական, ռասայական և մի շարք այլ տարբերությունների մասին ազատ երկխոսելու հնարավորություն է ընձեռնում՝ հաղթահարելով հասարակության անդամների միջև գոյություն ունեցող պատնեշները, հանգամանք, որը հարկավոր է հանդուրժող հասարակություն ձևավորելու գործընթացում: Արդի հասարակության անդամների միջև արդյունավետ սոցիալական հաղորդակցում իրականացնելու խնդիրը ձեռք է բերել տեսական և գործնական մեծ հնչեղություն: Սոցիալական հաղորդակցումը՝ որպես սոցիալական փոխազդեցության երևույթ, համարվում է մշակույթի և հասարակության կառուցարկման գլխավոր մեխանիզմ: Սոցիալական հաղորդակցմամբ է պայմանավորված բոլոր սոցիալական կապերի և հարաբերությունների բնույթը. այն ոչ միայն սոցիալական սուբյեկտների փոխազդեցություններում միջնորդ է, այլև այդ սուբյեկտների գոյության հիմք, այն ոչ միայն արդի սոցիոմշակութային տարածության ընկալման միջոց է, այլ նաև վերջինիս կառուցարկման մեխանիզմ: Սոցիալական հաղորդակցման գործընթացում մարդը ստեղծում է մշակույթ: Միջմշակութային հաղորդակցումը դառնում է սոցիալական հաղորդակցման մաս: Հենց սոցիալական հաղորդակցումն է ընկած ցանկացած մշակույթի և հասարակության գոյության հիմքում: Սոցիալական հաղորդակցումը մտքերի շարժումն է սոցիալական տարածության և ժամանակի մեջ: Այդ շարժումը հնարավոր է միայն սոցիալական սուբյեկտների միջև, որոնք ներգրավված են սոցիալական հարաբերություններում: Գոյություն ունեն սոցիալական հաղորդակցման մի շարք սահմանումներ, որոնցից առավել տարածվածը տեխնիկական է. հաղորդակցումը ինֆորմացիայի փոխանցումն է հաղորդողից ստացողին¹⁵: Սոցիալական հաղորդակցման հիմնական հասկացությունները (հակամարտություն, կարծրատիպեր, հանդուրժողականություն) նոր բովանդակություն են ձեռք բերում՝ պայմանավորված սոցիալ-մշակութային մի շարք առանձնահատկություններով: Հարց է

¹⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 153:

¹⁵ Տե՛ս **Соколов А. Б.** Общая теория социальной коммуникации. Санкт-Петербург, 2002, էջ 15:

առաջանում. կարող են արդյոք հանդուրժողական հարաբերությունները դառնալ սոցիալական հաղորդակցման հիմք արդի սոցիոմշակութային տարածության կառուցարկման գործընթացում: Էթնիկական, մշակութային, կրոնական բազմազանություններն ու տարբերությունները, որոնցով պայմանավորված են հասարակության զարգացման ուղղությունն ու դինամիկան, լրացուցիչ խոչընդոտներ են ստեղծում և դժվարացնում սոցիալական հաղորդակցման իրականացումը: Արդի սոցիոմշակութային տարածության կառուցվածքը, փոխելով ուղղությունը դեպի անորոշություն, անկայունություն, մասնատում, բարդացնում է սոցիալական հաղորդակցումը: Սոցիալական հաղորդակցումը դառնում է անարդյունավետ և ի վերջո անհնարին: Նման իրավիճակում հենց հանդուրժողականությունն է ապահովում սոցիալական հաղորդակցում իրականացնելու հնարավորությունը սոցիալական փոխազդեցության բոլոր ոլորտներում: Սոցիալական հաղորդակցումը՝ որպես սոցիալական փոխազդեցության երևույթ, համարվում է մշակույթի և հասարակության կառուցարկման գլխավոր մեխանիզմ:

Ասվածից ակնհայտ է դառնում, որ հանդուրժողականությունը կարող է խաղալ տարբեր դերեր: Ոմանց համար այն տարբերությունների հաստատում է, անխուսափելի առաքինություն, որի դեպքում հանդուրժող հասարակությունը դառնում է նպատակ, որին պետք է ձգտի յուրաքանչյուրը: Մյուսների համար հանդուրժողականությունը կամ պարտադրանք է, կամ էլ գոյատևման ժամանակավոր միջոց: «Սոցիալական հանդուրժողականությունը ի վերջո վերածվում է շահերի և հետաքրքրությունների բախման և ներդաշնակության հավասարակշռման խնդրի: Նման հավասարակշռության ապահովումը պայմանավորված է հասարակության մեջ առկա վստահության և փոխզիջման գնալու պատրաստակամության աստիճանով, կարողանալ հասնել սեփական նպատակներին՝ հաշվի առնելով այլոց կարծիքները, համոզմունքները, հավատալիքները, սովորությունները և այլն»¹⁶: Հանդուրժողականությունը անձնական և հասարակական շահերի բախման ենթատեքստում կոնֆլիկտներից խուսափելու միջոց է: Որպես սոցիալական խնդիր՝ հանդուրժողականությունը ենթադրում է «մենքի» և «ուրիշի» միջև ըմբռնում և համաձայնեցում: Բնական է՝ մարդիկ չեն կարող միմյանց նկատմամբ գտնվել անընդհատ իդեալական, ներդաշնակ և համերաշխ վիճակում: Միշտ էլ առկա է կարծիքների բախումը, որը, որպես կանոն, ուղեկցվում է մի շարք կոնֆլիկտային իրավիճակներով: Կոնֆլիկտները հասարակական կյանքի շարժիչ ուժեր են դառնում միայն այն դեպքում, երբ կոնֆլիկտող կողմերից որևէ մեկի մոտ չկա սեփական կամքի ու կարծիքի պարտադրանք և անհանդուրժողակա-

¹⁶ **Гараджа В. И.** Толерантность и религиозная терпимость // Филос. Науки. 2004, №3, с. 18-32.

նության դրսևորում այլախոհների նկատմամբ: Շատ կարևոր և արժեքավոր է համաձայնության գալու ընդունակությունը, բայց ոչ երբեք պարտադրանքի ճանապարհով: Այս դեպքում հանդուրժողականությունը ունի ոչ այնքան նորմատիվային-իրավական, որքան պրակտիկ անհրաժեշտության բովանդակություն: Հանդուրժողականությունը փոխադարձ հարգանք է. հանդուրժողականություն ցուցաբերող կողմերը հարգում են միմյանց որպես ինքնավար բարոյական անհատներ, հասարակության իրավահավասար անդամներ: Հանդուրժողականությունը արժեքների ընդունում է. այն ոչ միայն դրսևորվում է տարբեր մշակույթների և կրոնական համայնքների հանդեպ հարգանքի ձևով, այլև ցուցաբերում է վերջիններիս համոզմունքների և պրակտիկայի նկատմամբ որոշակի գնահատական և վերաբերմունք: Հանդուրժողականությունը բարոյական հատկություն է, որին բնորոշ է համբերատար վերաբերմունքը այլ մարդկանց հետաքրքրությունների, համոզմունքների, հավատալիքների, սովորույթների նկատմամբ, փոխադարձ ըմբռնման և համաձայնության հասնելու ձգտումը: Հանդուրժողականությունը քաղաքացիական հասարակության և ժամանակակից քաղաքակրթությունների ձևավորման, գոյատևման և զարգացման հիմնարար ժողովրդավարական արժեք է: Որպես սոցիալական հարաբերությունների հատկություն՝ այն տարբեր մշակույթների և քաղաքակրթությունների միջև փոխազդեցության, մշակույթների միջև երկխոսության իրականացման կարևոր միջոց է: Նման իրավիճակում հասարակության մեջ հանդուրժողականության գիտակցության ձևավորումը և զարգացումը դառնում են հրատապ ու արդիական: Հանդուրժողականությունը պետք է գոյություն ունենա այնքան ժամանակ, քանի դեռ ի վիճակի է ապահովել միասնություն և փոխըմբռնում՝ առաջնայնությունը միշտ տալով մարդու իրավունքին, ազատությանը և անվտանգությանը: Այսպիսով, հանդուրժողական գիտակցությունը միջմշակութային հանդուրժողականության և արդի սոցիումալիստիկ տարածության կառուցարկման կարևորագույն նախապայման է, իսկ հանդուրժողականության գիտակցության ձևավորումը և զարգացումը՝ կարևորագույն խնդիր:

Բանալի բառեր – հանդուրժողականություն, սոցիումալիստիկ տարածության կառուցարկում, սոցիալական իրականություն, էթնիկ հանդուրժողականություն, էթնիկ ինքնություն, սոցիալական հաղորդակցում, անհանդուրժողականություն

ТАТЕВИК ПИРУМЯН – Толерантность как способ конструирование социокультурного пространства. – В статье толерантность рассматривается как способ конструирование социокультурного пространства. Толерантность может служить системообразующим фактором общества. Глобализация оказывает влияние на все аспекты современной социальной реальности. Межкультурная комму-

никация становится частью социальной коммуникации, при этом ее основные концепты (оппозиция свой-чужой, конфликт, стереотип, толерантность) получают новое содержание обусловленное социокультурной спецификой. В связи с ростом миграционных потоков современное общество встает перед серьезной социокультурной проблемой толерантного отношения к мигрантам.

Ключевые слова: *толерантность, конструирование социокультурного пространства социальная реальность , межэтническая толерантность, этническая идентичность, социальная коммуникация, нетерпимость*

TATEVIK PIRUMYAN – *Tolerance as a Way of Constructing a Social-Cultural Space.* – The article discusses tolerance as a way of constructing social-cultural space. Tolerance can serve as a main factor for modelling a society. Globalization influences all aspects of modern social reality. Crosscultural communication becomes inseparable of social communication, its main concepts (the opposition own-other, conflict, stereotypes, tolerance) getting the new content under sociocultural specific nature. With the increasing migration, society faces a serious problem of social-cultural tolerance towards migrants.

Key words: *tolerance, construction of social and cultural space, social norm, inter-ethnic tolerance, ethnic identity, social communication, intolerance*

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛИЗАЦИИ ПОДРОСТКОВ РАЗНЫХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ В РЕФЕРЕНТНЫХ ГРУППАХ

ИРИНА ЧУМИЧЁВА

Одна из тенденций изменения общества заключается в динамике условий формирования личности, которое, в частности, детерминировано ускоренным динамизмом социальных процессов. Социальное развитие подростка имеет особенности, обусловленные спецификой современной России, а конкретно – мультикультуральностью государства.

В статье проанализировано влияние этноса как фактора среды на социализацию подростков в их референтных группах.

В современной поликультурной среде взаимодействуют различные национальности, осуществляется взаимовлияние разных культур, что делает необходимым для подростков проявить свою социальную позицию, связанную со стремлением к самоактуализации. Е. П. Белинская и А. В. Мудрик отмечают, что мезо-факторами процесса социализации выступают этнокультурные условия, которые проявляются в исторически сложившейся устойчивой совокупности личностных черт, психическом складе, осознании единства и отличия от других народов¹.

Наиболее значимо указанная взаимосвязь социализации и национальной культуры подростка проявляется в его социальных связях, которые реализованы в конкретных референтных группах. Семья как социальная группа постепенно заменяется сверстниками, актуализируя потребность подростков освободиться от контроля и опеки родителей, учителей, старших вообще, в частности, от установленных ими правил и порядков, норм и эталонов поведения. Подростки чаще отождествляют со взрослостью право на самостоятельность, что проявляется в активном сопротивлении требованиям, предъявляемым к ним взрослыми. Это предполагает наличие некоторого набора референтных групп, в которых реализуются особенности социального поведения, отдельные нормы жизни и общения².

С учетом представленных теоретических положений было проведено эмпирическое исследование, в котором приняли участие 325 подростков девяти этнических групп (русские, армяне, евреи, белорусы, чеченцы, монголы, ук-

¹ См. «Методологические проблемы современной психологии – парадигмальный и междисциплинарный аспект». М., 2005.

² См. Чумичёва И. В. Основные направления современных исследований социализации и идентичности подростков (анализ диссертационных исследований с 1994 по 2012 гг.) // «Особенности исследований в психологической, педагогической практике и социальной работе. Материалы международной научно-практической конференции “IX Левитовские чтения” в Московском государственном областном университете 23-24 апреля 2014 г., с. 121-124.

раинцы, казахи, осетины) в возрасте 15-16 лет. Семьи большинства из них (92,6%) проживают более 10 лет в данном регионе, и 64,9% испытуемых родились в Москве и Московской области³.

В исследовании социализации подростков был выделен такой её показатель, как *выраженность определенного типа отношений в различных референтных группах*. Для подростков такими группами выступают: семья; друзья по школе; соседи; приятели (люди одной с подростком нации и культуры); люди близкие по интересам (независимо от национальной принадлежности).

Определенный тип отношений в перечисленных группах оценивалась по следующим показателям: с кем подросток проводит свободное время; с кем у него доверительные отношения; кому он симпатизирует; чье мнение для него важно; кто является примером в жизни.

С кем подростки определенных референтных групп ориентированы проводить свободное время?

Таблица 1

а) с кем я провожу свободное время, отдыхаю

	Своб_время_родители	Своб_время_родственники	Своб_время_братья_сестры	Своб_время_друзья_шк_инст	Своб_время_люди	Своб_время_люди_нации	Своб_время_люди_интересы
Kruskal Wallis Test	62,467	92,842	49,407	17,073	39,013	34,727	11,221
Asymp. Sig.	,000	,000	,000	,029	,000	,000	,190

Статистически значимые различия установлены в таких социальных группах, как семья, друзья по школе, соседи и приятели одной нации и культуры. Отсутствие различий между группами испытуемых среди людей близких по интересам показывает, что в данной референтной группе этнические особенности не выступают фактором дифференциации и можно предположить, что проведение свободного времени обусловлено другими факторами, например возрастными особенностями.

Рассмотрим установленные различия более подробно.

В группе «семья»: с родителями чаще проводят свободное время казахи, чеченцы и осетины, менее склонны к этому армяне; с другими родственниками чаще проводят свободное время армяне и монголы. Менее ориентированы на это казахи, белорусы и русские. С братьями и сестрами чаще проводят досуг монголы и армяне, менее всего ориентированы на это подростки в белорусских семьях.

С друзьями по школе чаще проводят свободное время белорусы, русские и казахи, реже – монголы.

С соседями по дому и улице чаще проводят досуг армяне, чеченцы и украинцы. Менее всего – белорусы.

³ Марцинковская Т. Д., Чумичёва И. В. Проблема социализации подростков в современном мультикультурном пространстве // "Психологические исследования", 2015, 8(39), 10. <http://psystudy.ru>.

Проводить свободное время с людьми своей нации более склонны казахи, армяне и чеченцы, а реже – монголы и белорусы.

В целом свободное время с членами семьи чаще проводят подростки в чеченских и монгольских семьях, а менее всего – в русских и казахских.

Как подростки выстраивают доверительные отношения с членами различных референтных групп?

Таблица 2

б) с кем у меня доверительные отношения

	Доверит_отнош_родители	Доверит_отнош_родственники	Доверит_отнош_братья_сестры	Доверит_отнош_друзья_шк_инст	Доверит_отнош_люди	Доверит_отнош_люди_нации	Доверит_отнош_люди_интересы
Kruskal Wallis Test	47,852	13,746	34,996	36,999	45,456	68,705	24,562
Asymp. Sig.	,000	,089	,000	,000	,000	,000	,002

Сравнительный анализ выявил значимые различия в большинстве указанных групп, кроме группы «родственники».

В группе «семья» доверительные отношения с родителями более выражены у казахов, монголов и украинцев, в то время как осетины и русские менее склонны доверять родителям; братьям и сестрам в большей степени доверяют казахи, чеченцы и украинцы, а менее всего – подростки из семей осетин и монголов.

Школьным друзьям чаще доверяют украинцы и казахи, реже – белорусы и осетины. Соседям по дому и улице – чеченцы, монголы, казахи и украинцы, менее всего – белорусы. На доверие людям своей нации более ориентированы монголы, армяне и чеченцы, а реже – белорусы и осетины. В целом более ориентированы доверять членам семьи и родственникам чеченцы, казахи и украинцы, а менее всего – русские и осетины.

Насколько важны для подростка мнения окружающих?

Таблица 3

в) чье мнение для меня важно

	Важно_мнение_родители	Важно_мнение_родственники	Важно_мнение_братья_сестры	Важно_мнение_друзья_шк_инст	Важно_мнение_люди	Важно_мнение_люди_нации	Важно_мнение_люди_интересы
Kruskal Wallis Test	14,395	6,891	11,189	17,046	25,385	33,962	8,571
Asymp. Sig.	,072	,548	,191	,030	,001	,000	,380

Анализ показал, что мнение друзей по школе более существенно для монголов и чеченцев, менее – для белорусов; мнение соседей более значимо для чеченцев, монголов, казахов, менее – для белорусов и осетин; важным мнение людей одной нации считают монголы и казахи, для белорусов и

русских оно несущественно.

В целом более ориентированы на мнение представителей референтных групп монголы и чеченцы, а менее всего – подростки из белорусских семей.

Кому более всего симпатизируют подростки?

Таблица 4

г) кому я больше всего симпатизирую

	Симпатизирую_родители	Симпатизирую_родственники	Симпатизирую_сестры	Симпатизирую_друзья_шк_инст	Симпатизирую_люди	Симпатизирую_люди_нации	Симпатизирую_люди_интересы
Kruskal Wallis Test	11,717	5,598	5,334	8,367	36,329	16,031	14,099
Asymp. Sig.	,164	,692	,721	,398	,000	,042	,079

Сравнительный анализ установил значимые различия в уровне симпатии в таких референтных группах, как соседи и люди одной нации. Более всего симпатия к соседям выражена у казахов и армян, а менее всего – у осетин. Людям родственной нации более симпатизируют монголы и менее – белорусы и осетины.

В заключение посмотрим, кто выступает для подростков примером.

Таблица 5

д) кто является для меня примером в жизни

	Пример_жизни_родители	Пример_жизни_родственники	Пример_жизни_братья_сестры	Пример_жизни_друзья_шк_инст	Пример_жизни_люди	Пример_жизни_люди_нации	Пример_жизни_люди_интересы
Kruskal Wallis Test	20,433	20,673	11,009	12,774	69,376	11,530	26,154
Asymp. Sig.	,009	,008	,201	,120	,000	,173	,001

Отметим, что значительно различаются показатели в трех референтных группах: семья (родители и другие родственники), соседи и люди с общими интересами.

Родители чаще выступают примером для монголов, белорусов и чеченцев, а реже – у казахов и осетин. Родственники в большей степени служат примером для монголов и армян, а реже – для осетин. Соседей в качестве примера чаще выбирают армяне и монголы, реже – белорусы. Люди с близкими интересами часто воспринимаются в качестве примера для подражания монголами и армянами, а менее всего – белорусами.

По результатам анализа социализации подростков отметим, что здесь доминируют такие группы, как соседи и люди одной нации. Эти данные согласуются с результатами исследований в Лаборатории психологии подростка под руководством Т. Д. Марцинковской, проведенных в 2011 г.⁴ и показав-

⁴ Голубева Н. А. Информационная социализация: психологический подход // Голубева Н. А., Марцинковская Т. Д. Психологические исследования // "Электронный научный журнал", 2011, № 6 (20) // <http://psystudy.ru> (дата обращения: 19.09.2013).

шим, что ценности и интересы подростков определяют в первую очередь референтную группу, которая влияет на содержательную сторону их информационных предпочтений.

Следом за соседями и людьми одной нации в иерархии значимости следует семья, которая по количеству дифференциаций занимает ведущее место, поскольку изначально представлена широким набором персонажей (родители, сиблинги и родственники).

Особенности социализации подростков разных национальностей наглядно предстают в психологических характеристиках каждой из этнических групп.

Так, русские не готовы уделять свободное время родственникам, они чаще проводят его с друзьями по школе. Также они не склонны доверять родителям и родственникам, мнение соседей для них не существенно.

Монголы чаще проводят свободное время с братьями, сестрами и другими родственниками, реже – с друзьями и людьми своей нации. Строить доверительные отношения для них свойственно с родителями, представителями своей нации и соседями, в меньшей степени – с братьями и сестрами. Для монголов важно мнение людей одной нации, соседей и друзей по школе, к которым они относятся с высоким уровнем симпатии. В качестве жизненного примера для них выступают родственников, люди с близкими интересами и соседи.

Свободное время подростки-казахи проводят с родителями, с которыми у них сформировались достаточно доверительные отношения. Высокий уровень доверия представлен и в их отношениях с братьями и сестрами, которым среди других членов семьи они готовы доверять более всего. Кроме того, для них важно мнение людей своей нации и соседей.

Подростки-армяне большую часть свободного времени проводят с братьями, сестрами и другими родственниками, соседями и людьми своей нации. Они доверяют людям своей нации и симпатизируют соседям. Примером для них обычно служат родственники, соседи и люди с близкими интересами.

Чеченцам более свойственно проводить свободное время с родителями и доверять свои проблемы братьям, сестрам и соседям. Для них значимо мнение соседей и друзей по школе. Они доверяют людям своей нации и друзьям по школе. Для этой группы подростков примером прежде всего выступают родители.

Белорусы чаще проводят свободное время с родственниками и друзьями по школе, реже – с братьями, сестрами, соседями и людьми своей нации. В меньшей степени доверяют они друзьям по школе и соседям и не учитывают их мнение. Менее симпатизируют они также людям своей нации. Примером для этих подростков служат родители.

У осетин доверительные отношения менее развиты с родителями, братьями и сестрами. Менее же всего они доверяют друзьям по школе. В большей степени служат им примером родственники.

Среди подростков-евреев ни один из показателей социализации в референтных группах не имеет высокого и низкого уровней.

Подростков-украинцев характеризуют доверительные отношения с

родителями, братьями, сестрами, друзьями по школе. Свободное время они предпочитают проводить с соседями.

Таким образом, перечисленные выше особенности национальных групп позволяют раскрыть специфику социализации с учетом этнических характеристик, провести профилактику возможных проблем развития, снизить конфликтность между различными этническими группами, живущими в тесном взаимодействии, согласовать их этнические и социокультурные особенности.

Ключевые слова: социализация, подростки, этнические группы, референтные группы

ԻՐԻՆԱ ՉՈՒՄԻՉՈՎԱ – Ռեֆերենտ խմբերում տարբեր ազգությունների դեռահասների սոցիալականացման առանձնահատկությունները – Հոդվածում ներկայացված են իրենց ռեֆերենտ խմբերում տարբեր ազգությունների դեռահասների սոցիալականացման համեմատական վերլուծության արդյունքները: Սոցիալականացման գործընթացի յուրահատկությունները սահմանվում են էթնիկ բնութագրերով, որոնք հնարավորություն են տալիս հաշվի առնելու այս ասպեկտը ժամանակակից դեռահասների զարգացման խնդիրների կանխարգելման, սերտ համագործակցության մեջ ապրող տարբեր էթնիկ խմբերի միջև կոնֆլիկտայնության նվազեցման և ժամանակակից բազմաբնույթ հասարակության էթնիկ ու սոցիալ-մշակութային առանձնահատկությունների փոխհամաձայնեցման հարցերում:

Բանալի բառեր – սոցիալականացման գործընթաց, դեռահաս, էթնիկ խմբեր, ռեֆերենտ խմբեր, խմբային պատկանելություն

IRINA CHUMICHEVA – The Features of Socialization of Teenagers of Different Nationalities within Reference Groups. – The article presents the results of comparative analysis of the social integration of teenagers of different nationalities within their reference groups. Special aspects of social integration are determined by ethnic features, which makes it possible to take these features into account while preventing development problems of modern teenagers, decreasing the number of conflicts between different ethnic groups, living closely together, as well as while concerning ethnic, social and cultural aspects of modern multicultural society development.

Key words: social integration process, teenagers, ethnic groups, reference group, group affiliation

**ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԻՆՏԵԼԵԿՏՈՒԱԼԻ ՊԱՀՎԱԾՔԸ ԵՎ
ՀԱԿԱԻՆՏԵԼԵԿՏՈՒԱԼԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ 1930-ԱԿԱՆ ԹԹ.**

ՏԻԳՐԱՆ ՄԻՄՅԱՆ

Հոդվածի նպատակն է վեր հանել 1930-ական թթ. գերմանացի մտավորականի բարոյական նկարագրի առանձնահատկությունները¹, ուրվագծել մտավորականի «ինտելեկտուալ-տեր» տիպը, նրա տեղն ու դերը հասարակական կյանքում: Բացի այդ՝ բարոյական ինտելեկտուալի մոդելը խոսուն դարձնելու համար համառոտակի անդրադարձ է կատարվում Վերածննդի շրջանի հակաինտելեկտուալի մոդելին (Մաքիավելի), որը, մեր կարծիքով, տիպաբանորեն մոտ է 1930-ականների նացիստական Գերմանիայի քաղաքական դաշտում գործած անբարո ինտելեկտուալներին:

Ի՞նչ նկատի ունենք «ինտելեկտուալ-տեր» ասելով:

Հասարակության մեջ մտավորականի «ինտելեկտուալ-տեր» տիպը ի հայտ է գալիս Ֆրանսիայում 19-րդ դարավերջին. նա *ճշմարտության և արդարության բարձրաձայնողն էր*: Հասկացության բովանդակությունը ներկայացնենք է. Չոլայի պահվածքի օրինակով: Իբրև օրինակ հիշենք ի պաշտպանություն Դրեյֆուսի՝ է.Չոլայի «Ես մեղադրում եմ» («J'accuse», 1898) հանրահայտ նամակ-կոչը՝ ուղղված Ֆրանսիայի նախագահ Ֆելիքս Ֆորին: Չոլան իր բարոյական պարտքն է համարում պաշտպանել անհիմն փաստարկներով ցմահ տաժանակիր աշխատանքի դատապարտված զինվորական Ալֆրեդ Դրեյֆուսին. «Պարտքս է, որ ես արտահայտվեմ: Լռությունը, - գրում է Չոլան, - համահավասար է մասնակից լինելուն: ...Քայլը, որը ես նախաձեռնեցի՝ զետեղելով այս նամակը թերթում, ծայրահեղ միջոց է, որը պետք է արագացնի ճշմարտությունը և արդարադատությունը վերականգնելու գործընթացը: Ճշմարտություն, ահա միակ բանը, որ տենչում եմ, որ մարդկությունը այսքան տառապելուց հետո արժանանա երջանկության: Ուղերձիս վրդովմունքով գրված տողերը իմ հոգու ճիչն են»²:

Չոլան իր այս տեքստով հանդես է գալիս իբրև ճշմարտության ու

¹ Այս հոդվածը տրամաբանական շարունակությունն է «Ինտելեկտուալի հաբիտուսը պատերազմի համատեքստում» մեր աշխատանքի // ՎԷՄ, 2014, № 1 (45), հունվար-մարտ, էջ 183-201/ <http://vemjournal.org/?p=1772> – 15.02.2015.

² **Зоя Э. Я обвиняю** (Письмо г-ну Феликсу Форю) // <http://lib.babr.ru/?book=4550> – 26.02.2015.

արդարադատության պահանջատեր՝ «ինտելեկտուալ-տեր»: Քաղաքացիական այսպիսի պահվածքով նա առանձնանում է զանգվածներից³, ինչ-որ չափով դառնում հասարակության ծառա՝ անշահախնդիր կերպով բարձրաձայնելով անարդարացիորեն դատապարտված կապիտան Դրեյֆուսի գործի մասին⁴: Այս առիթով Հ. Մանը գրում է, որ Ջուլայի պահվածքը ոչ թե «գործողություն էր՝ խղճով թելադրված, այլ գործողություն՝ կոմպոզիցիոն առումով մտածված, արվեստագետի համար հետաքրքրաշարժ, որը մի օր կստանա ամբողջական տեսք, ինչպես գեղարվեստական ստեղծագործությունը»⁵: Ըստ Մարտիի՝ «գեղարվեստական ստեղծագործության» «պտուղներն» են՝ «1900-ականներից լիբերալ բուրժուազիայի ինքնագիտակցության ձևավորումը, հակակղերականությունը, հանրապետական ոգին, ազգայնամոլության մերժումը, անհատականության քարոզը, ռացիոնալիզմը և հավատը առաջընթացի նկատմամբ»⁶: Ջուլայի պահվածքը ուղենշային է դառնում եվրոպական ինտելեկտուալի պահվածքի ձևավորման համար: Պատահական չեն լատինամերիկյան բանաստեղծ Ռուբեն Դարիոյի (1867-1916) խոսքերը Ջուլայի մասին. «Այդ հզոր երկրի ապագան մեծ մասամբ պարտական է լինելու այս ավետարանչին (Ջուլային – Տ. Ս.): Նրա խոսքերը ժողովրդի համար հաց դարձան»⁷:

1920-30 թթ. Գերմանիայում մենք տեսնում ենք «ինտելեկտուալ-տեր» մոդելի⁸ մտավորականների, որոնք պայքարում էին հականացիստական խոսույթի դեմ:

Նկատենք, որ արվեստի, մշակույթի զարգացումը պայմանավորված է քաղաքական վարչակարգի գործողություններով, կամքով, ցանկությամբ: Ուշագրավ է Կարլ-Օտտո Մաուին տված Պիեր Բուրդյոյի հարցազրույցում հնչած այն գաղափարը, որ «մշակութային արտա-

³ Պետք է նկատել, որ միայն 1960-ական թվականներին է Ֆրանսիայում ձևավորվում «զանգվածային մտավորականությունը»: Ըստ Կրիստոֆ Շառլի՝ 1900 թ. Ֆրանսիայում սովորում էր 30.000 ուսանող, 1935 թ.՝ 800.000, 1960 թ.՝ 194.000, 1975 թ.՝ 800.000, այսօր՝ 2 մլն ավելի (Տես **Кристоф Ш.** Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века. М., 2005, էջ 300):

⁴ Ընթերցողին հիշեցնենք, որ կապիտան Դրեյֆուսը դատապարտվել էր իբր ռազմական գաղտնի տեղեկություն զաղտնագերծելու մեղադրանքով: Վերջիվերջո Դրեյֆուսը համաներման է արժանանում, և ինչպես Հ. Մանն է նկատում, «ոչ մի տարբերություն չի դրվում գեներալ Մերայեի և Ջուլայի միջև» (**Генрих Манн.** Золя, с. 220 // **Манн Г.** В защиту культуры. Сборник статей. М., 1986): Համաներմամբ իշխանությունները կոծկեցին կամ մեղմացրին իրենց մեղքը, բայց հատկանշականը այն է, որ Դրեյֆուսը *չի արդարացվում*:

⁵ **Манн Г.** Золя, с. 209-210 // **Манн Г.** В защиту культуры. Сборник статей. М., 1986.

⁶ **Сартр Ж. П.** Что такое литература? Мн., 1999, с. 173.

⁷ **Дарно Р.** Пример Золя // http://lukianpovorotov.narod.ru/dario_essai.html#Пример Золя – 26.02.2015.

⁸ Այս առումով հետաքրքրական են Վահան Տերյանի՝ 1914 թ. գրած «Հայ գրականության գալիք օրը», «Հոգևոր Հայաստան» ծրագրային հոդվածները, որտեղ Տերյանը ըստ էության եվրոպական մոդելի մտավորականի մասին էր խոսում: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Տիգրան Միմյան,** Վահան Տերյանը հայ մշակույթի «ճարտարագետ», էջ 57-71 // Էջմիածին, Է (հուլիս), Ս. Էջմիածին, 2013 / <http://etchmiadzine.am/pdf/e2013/1377514418.pdf-05.02.2015>.

դրության դաշտը ստորադաս դիրք ունի քաղաքական դաշտի նկատմամբ: Հենց այս հիմնական փաստը անտեսվում է արվեստի ու գրականության սովորական տեսությունների կողմից⁹: Ասված պնդումը լիովին հիմնավորված է, քանի որ քաղաքական դաշտն է որոշում, թե ինչպիսի մշակութային քաղաքականություն պիտի իրականացվի, ըստ այդմ էլ որոշվում է գրական դաշտը¹⁰:

Այս գաղափարը, ըստ էության, նորություն չէր: Պետություն-մշակույթ-արվեստ կապին անդրադարձել է, օրինակ, ռոմանտիկ Վիլյամ Բլեյքը: «Արվեստները և գիտությունները, - գրում է նա, - ոչնչացվում են բռնակալների ու տխմար կառավարությունների կողմից: Ինչու՞ պետք է լավ կառավարությունը ձգտի ճնշել այն, ինչը նրա գլխավոր ու միակ աջակցողն է:

Արվեստն ու գիտությունը կայսրության հիմքում են: Քշե՛ք կամ ճնշե՛ք դրանց, և կայսրությունը կդադարի գոյություն ունենալուց: Կայսրությունը հետևում է արվեստին, և ոչ թե հակառակը, ինչպես մտածում են անգլիացիները»¹¹: Վ. Բլեյքի դիտարկումները մինչ օրս արդիական են, հիմնավորված, քանի որ մշակույթի, հոգևորի բացակայությունը գոմբիացնում է հասարակությունները, իսկ նման հասարակություններում, պետություններում նյութական շահը, փողը հոչակվում են իբրև գերագույն արժեք (հիմնականում՝ թաքնված)¹²: Եզրակացությունն այն է, որ այդպիսի հասարակություններում չի կարող լինել ազատ, բաց, անկաշկանդ գրական դաշտ: «Մշակութային դաշտերի արտադրության ինքնավարությունը, - ասում է Բուրդյե, - կառուցվածքային գործոն է, որը թելադրում է դաշտում ներքին պայքարի ձևը»¹³: Ճիշտ նույն կերպ 1933 թ. հետո նացիստները սահմանափակեցին գրական դաշտերի ինքնավարությունը և «սպանեցին» դարասկզբին ձևավորված բազմաձայն գրական դաշտը:

Այժմ դիտարկենք 1930-ականների գերմանական դաշտում եղած «ինտելեկտուալ-տեր» մտավորականներից Էրիխ Բեստների (1899-1974) օրինակը:

⁹ **Бурдьё П.** Поле интеллектуальной деятельности как особый мир (Интервью с Карлом-Отто Май. «*Norddeutschen Rundfunk*», Гамбург, декабрь 1985 г.) // **Бурдьё П.** Начала. Choses dites, М., 1994 // <http://bourdieu.name/content/pole-intellektualnoj-dejatelnosti-kak-osobyj-mir> – 25.02.2015.

¹⁰ «Գրական դաշտ» ասելով Պ. Բուրդյոն նկատի ունի «դաշտի ուժերը և միաժամանակ պայքարի դաշտը, որոնք ուղղված են ուժերը փոխակերպելու կամ ուժերի տեղակայված հարաբերությունները պահպանելու: Դաշտի յուրաքանչյուր մասնակից գործակալ ներդնում է իր ուժը (կապիտալ), որը ձեռք է բերել նախորդ պայքարից» (**Бурдьё П.** Поле интеллектуальной деятельности как особый мир // **Бурдьё П.** Начала Choses dites, М., 1994. / <http://bourdieu.name/content/pole-intellektualnoj-dejatelnosti-kak-osobyj-mir> – 10.02.2015)

¹¹ **Блейк В.** Из аннотации к “Рассуждениям” сэра Д. Рейнолдса // “Литературные манифесты западноевропейских романтиков”. М., 1980, с. 259.

¹² Նկատենք, որ Բլեյքի այս միտքը մինչ օրս էլ մնում է հրատապ ու արդիական:

¹³ **Бурдьё П.** Поле интеллектуальной деятельности как особый мир (Интервью с Карлом-Отто Май. Гамбург, декабрь 1985 г.) // <http://novruslit.ru/library/?p=58> – 26.02.2015.

Ընտրված է հենց էրիխ Քեստները, որովհետև «Գրողների բնույթի մասին» նրա հոդվածը լավագույն վկայությունն է, թե ինչպես են «ինտելեկտուալ-տեր» մտավորականները մինչև վերջ հավատարիմ մնացել իրենց կոչմանը: Քեստները լիովին տեղավորվում է Ժ. Պ. Սարտրի «Ի՞նչ է գրականությունը» (1948) աշխատության մեջ ուրվագծված «ինտելեկտուալ-տեր» մոդելի շրջանակում: Նման ինտելեկտուալներին ֆրանսիացի փիլիսոփան տարիներ անց անվանում է «կոչված» (=անգաժավորված)¹⁴: Այս տիպը «պատրաստ է մերկացնել աշխարհը, իսկ ամենակարևորը՝ մարդուն՝ հանուն ուրիշ մարդկանց»¹⁵:

Է. Քեստների դիրքորոշումը դրսևորվում է «Գրողների բնույթի մասին» հոդվածում: 1934 թ. Reichsschriftumkammer-ի¹⁶ փոխնախագահ դոկտոր Վիսմանը Քեստներին առաջարկում է Շվեյցարիայում հիմնել պետական մի մարմին՝ վտարանդիների քննադատելու համար: Վիսմանի առաջարկը առիթ է դառնում Քեստների համար վերանայելու դեռևս դպրոցում ուսուցիչների կողմից սերմանվող այն գաղափարը, որ «յուրաքանչյուր մեծ արվեստագետ միաժամանակ արժեքավոր մարդ է»¹⁷: Երեխայական այս սկզբունքին հակառակ՝ Քեստները, ձևափոխելով «Տաղանդը գոյություն ունի բնավորությամբ» (“Es gibt Talente mit Charakter!”) դրույթը, առաջադրում է «Ազնիվ մարդը առավել տաղանդավոր է»¹⁸ չափորոշիչը, որից կարելի է բխեցնել երկու ենթադրույթ.

1. ինտելեկտուալը պիտի լինի բարոյական,

2. ինտելեկտուալ է այն մարդը, որը միաժամանակ ազնիվ ու տաղանդավոր է:

Քեստներյան այս ձևակերպումը տիպաբանորեն ըստ էության մոտ է Յու. Լոտմանի առաջադրած «ինտելիգենտություն» (интеллигентность) հասկացության ընկալմանը: Լոտմանի կարծիքով ինտելիգենտությունը «հոգեբանական հատկություն է», որը բնորոշ է ցանկացած մարդու՝ անկախ մասնագիտական գործունեությունից: Ինտելիգենտության բաղադրիչներից են՝ բարեհամբույր լինելը, նրբազգացությունը, «երբ ցավում է հոգին, երբ տառապում են ոչ ֆիզիկական հարվածներից»¹⁹: Լոտմանը ինտելիգենտությունը մեկնաբանում է լկտիություն

¹⁴ Առիթից օգտվելով՝ նկատենք, որ Ռոլան Բարտը (1915-1980) իր «Գրողները և գիր անողները» («Ecrivains et écrivains», «Писатели и пишущие») հոդվածում մի ճշգրտում է անում «անգաժավորված գրողի դիրքորոշման մասին. «Գրողի իսկական պատասխանատվությունը այն է, որ գրականությունը վերապրի իբրև *չհաջողված անգաժավորում* (ընդգծումը հեղ. – Ս. Ս.), ինչպես Սովսեսի հայացքը ավետյաց երկրի իրականությանը (այդպիսին է, օրինակ, Շաֆկայի պատասխանատվությունը)» (տես **Բարտ Ք.** Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., с. 136-137):

¹⁵ **Сартр Ж. П.** Что такое литература? Мн., 1999, с. 21, 22.

¹⁶ Նացիստական Գերմանիայում գրողների հարցերով զբաղվող նախարարության բաժինը:

¹⁷ **Erich Kästner.** Über den Charakter von Schriftstellern, S. 383 // **Erich Kästner.** Ausgewählte Prosa und Gedichte, Moskau, 1985.

¹⁸ Անդ, էջ 384:

¹⁹ **Лотман Ю.** Интеллигентность // <http://www.youtube.com/watch?v=PgCeijUsh8E> – 09.02.2015.

երևույթի հակադրման համատեքստում (ինտելիգենտություն // լկտիություն): Ասվածից բխում է, որ ինտելիգենտությունը և լկտիությունը կապ չունեն *դիպլոմի առկայության կամ բացակայության* հետ:

Մինչև Քեստների բարոյական պահվածքի դրսևորումը իրական կյանքում, այս խնդիրը նկատում ենք նաև նրա «Ֆաբիան» վեպում: Լաբուդե-Ֆաբիան գրույցի ժամանակ Լաբուդեն պատմում է, որ պետական գրադարանում ձերբակալեցին մի չինագետ պրոֆեսորի, քանի որ նա մի քանի գրքեր ու նկարներ էր գողացել ու վաճառել: Այս իրադարձությունը Ֆաբիանը մեկնաբանում է այսպես. «Մասնագիտության ընտրության մեջ սխալվել է: Ինչո՞ւ է սովորում չինարեն, երբ վերջում սկսում է գողանալ: Վատ է վիճակը: Այժմ արդեն բանասերներն են թալան անում»²⁰: Այս արարքը Ֆաբիանի համար հստակվում է «բարձր»-ի և «ցածր»-ի, չինագիտության (Sinologie) և գողության հակադրություններում:

Մտավորականների պահվածքը և նրանց արժեքաբանությունը բացահայտվում են նաև վեպի երրորդ գլուխում՝ թերթի հրատարակչության աշխատողներ Մյունցերի, Ֆաբիանի և այլոց դատողությունների և գործունեության նկարագրության ժամանակ: Օրինակ՝ Քեստները Մյունցերին անվանում է անպատասխանատու, անհեռատես, ոչ «ինտելեկտուալ-տեր» մտավորական, քանի որ վերջինս գործում է խիստ իրավիճակային: Օրինակ՝ Մյունցերը Ֆաբիանին ասում է, որ իրենք «չպետք է կառավարությանը թիկունքից հարվածեն», քանի որ, եթե իրենք դեմ են գրում, վնասում են իրենք իրենց, լռությունը օգուտ է կառավարությանը²¹: Մամուլի նման գործունեությունը, փաստորեն, չի արտացոլում բուն իրականության մեջ տեղի ունեցող իրադարձությունները: Սրանով Քեստները, փաստորեն, քննադատում է վայմարյան մամուլի անգործունակությունը: Ռայխկանցլերի բարբաջանքը²², «որի համար 6-րդ դասարանում երեք կստանար»²³, ջնջում են, տեղը՝ «հորինում» (hindichten): Քեստները Մյունցերի շուրթերից հնչեցնում է. «Ամենահարմար հասարակական կարծիքը հասարակական կարծիքի բացակայությունն է»²⁴: Ստացվում է, որ լրագրության անգործունակությունը արձակում է քաղաքական դաշտում տեղի ունեցող գործընթացների զսպանակը, ապաքաղաքականացնում է հանրությանը: Այլ խոսքով՝ հակապայքարի բացակայությունը, կառավարության քննադատության բացակայությունը հանգեցնում են «ներքև»-ի և «վերև»-ի կապի թուլացմանը, «ներքև»-ի դերի, գործոնի իջեցմանը:

Մյունցեր-Ֆաբիան-Մալմու գրույցի ժամանակ խմբագրության

²⁰ **Erich Kästner**. Fabian. Geschichte eines Moralisten, Frankfurt am Main-Berlin-Wien: ein Ullstein Buch Verlag, 1979, S. 38-39.

²¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 23:

²² Ռայխկանցլերի անվան կոնկրետության բացակայությունը ենթադրում է Քեստների՝ ամբողջ համակարգի քննադատության մասին:

²³ **Erich Kästner**. Fabian. Geschichte eines Moralisten, S. 23.

²⁴ Նույն տեղում, էջ 23:

«առևտրի բաժնի խմբագիր» Մալմուն բարձրաձայնում է, որ «համակարգը սխալ է», բայց, չնայած դրան՝ «նվիրված ծառայում է կեղծ համակարգին»²⁵: Մյուսները, միանալով գրույցին, Մալմունի նրակում է ցինիկ, իսկ Մալմուն «ուները թոթովելով» խոստովանում է, որ վախկոտ է. «Իմ բնավորությունը ոչ մի կերպ չի հասնում բանականության մակարդակին: Ես անկեղծորեն ցավում եմ, բայց այլևս ոչինչ չեմ անում դրան հակառակ»²⁶: Հատվածը լավագույնս հակադրվում է Քեստների՝ դրսևորած քաղաքացիական պահվածքին, որի օրինակով կարելի է տեսնել, թե ինչպես են բնավորությունն ու բանականությունը ներդաշնակ համագործակցել 1934 թ.: Այս համատեքստում Քեստները լիովին համապատասխանում է իր իսկ առաջարկած մտավորականի պահանջին. «Ազնիվ մարդը առավել տաղանդավոր է», որը կտրականապես հակադրվում է գերմարդուն ուղղված Մալմունի խոսքին. «Ի՞նչ իմաստ կա հիմարների համար գլուխս վտանգի տակ դնել: ...Միննույնն է, կեղծիքը շարունակվելու է: Ճիշտը, սխալ անելն է» («Es ist richtig, das Falsche zu tun»)²⁷:

Երբ ինտելիգենտությունը վերանում է հասարակության միջից, քաղաքական ընտրախավում (ներկա դեպքում՝ նացիստների մեջ) առաջանում է բարոյականության, մարդասիրական արժեքների քայքայում (էնտրոպիա): Այսպես է լինում 1933 թ. հետո, «երբ իշխանությունը, - գրում է Հ. Մանը, - հրապարակայնորեն հրաժարվում է մտավորականությունից և արգելում նրա գործունեությունը, ... հոգևոր ուժը երբեք չի համընկնում անլիարժեք մարդկանց հրապարակային իշխանությանը: Ամենաահավորը ինտելեկտուալության մահն է»²⁸: Այս վտանգը առկա էր և՛ կայգերական Գերմանիայում, և՛ նացիստական Գերմանիայում:

Վերջինիս մասին Քեստները իրեն հատուկ հեզնանքով գրում է, որ նախարարությունում աշխատող դոկտոր Վիսմանը էլ ավելի դաժան էր մտածում, քան ինքը՝ Քեստները: «Կային և կան տաղանդավոր մարդիկ, - գրում է նա, - որոնք, չնայած ամեն ինչին, ազնիվ մարդիկ են, որոնց շարքերը գնալով նոսրանում ու նոսրանում են: Մի մասին հարվածում է Առաջին համաշխարհային պատերազմը, մյուսները փախչում են արտասահման, երբ Հիտլերը Հինդենբուրգի «գահին» է բազմում: Մյուսները մնում են տանը ու սպանվում: Շատերին խժռում է Երկրորդ համաշխարհային պատերազմը: Մի մասը անգամ մինչև այսօր մոխրացած մնում է իրենց քանդված տների տակ: Մահը, որը պողպատե սաղավարտ է կրում ու իր հետևից քարշ է տալիս տանջանքի գործիքները, հենց այս մահը նուրբ նախասիրություն ունի համտեսելու արդար ու տաղանդավոր մարդկանց»²⁹: Ասվածը դիպուկ բնութագրումն է մտա-

²⁵ Նույն տեղում, էջ 24:

²⁶ Նույն տեղում:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 29:

²⁸ **Мани Г.** В защиту культуры, с. 332.

²⁹ Նույն տեղում, էջ 384:

վորականության հետ մի քանի տասնամյակում տեղի ունեցածի, այսինքն՝ ինչպես են անպատասխանատու դեմագոգները³⁰, մեր պարագայում՝ նացիստները, «ֆաշիզմիդները» (Էրիխ Ֆրոմ) ոչնչացրել ինտելեկտուալներին իրենց տխրահռչակ, կազմաքանդող քաղաքականության շնորհիվ:

Մտավորականները ամբողջատիրական վարչակարգի թիրախ են դառնում իրենց բարոյական, հումանիստական ու վերագգային ամուր արժեքների համար, որոնք դժվար են ենթարկվում մանիպուլյացիաների:

Ինչպես է ստացվում, որ Գերմանիայում քաղաքական դաշտ է ներխուժում դիպլոմատոր խուժանը: Թ. Մանը այս խնդիրը բացատրում է զանգվածային կրթությամբ: Նա գրում է, որ «ապագան չի պատկանում «անկիրքներին, մշակույթին, ներքին աշխարհին, «վեհ հոգիներին»: Այն պատկանում է հումանիզմին, որը ոչ մի ընդհանրություն չունի 1800 թ. հումանիզմի հետ, բացի անվանումից»³¹: Թ. Մանի համար կարևոր է կրթվածների *որակային* կողմը: Թ. Մանը քողարկված քննադատում է կայգերական Գերմանիայի կրթական համակարգը, քանի որ գերմանական համալսարանները կրթություն են տվել այն սերունդներին, որոնց արժեքաբանական կենտրոնում չի եղել մարդը, ինչի հետևանքով էլ ձևավորվել է «զանգվածային բարբարոսության անապատը»³²:

Կրթական համակարգում հենց այս արժեքների բացակայության հետևանքով էլ ծնվում են նացիստական ինտելեկտուալները՝ Ալֆրեդ Ռոզենբերգը, Յոզեֆ Գեբելսը, Էրնստ Յունգերը, Կարլ Շմիտը և այլն: Նրանք ինտելեկտուալներ էին, բայց ոչ ինտելիգենտներ, քանի որ նրանցում բացակայում էին բարոյական սկզբունքները, պատասխանատվության զգացումը (ինտելիգենտություն): Մակայն նկատենք, որ ինտելիգենտությունը դեռ չափորոշիչ չէ, որ մարդը լծվի հանրային կառավարման գործին: «Նոր կյանքի կառուցման գործը, - գրում է Քեստները, - պետք է ղեկավարեն ոչ ամենաճարպիկը, ոչ ամենաազահը և ոչ էլ նա, ով բարի ու ազնիվ մարդ է, այլ միայն լավ ու բանիմաց հրամանատարները»³³: Քեստները, փաստորեն, այստեղ խոսում է կառավարիչների պրոֆեսիոնալիզմի մասին: Այսպիսի քաղաքական գործիչներ ունենալու համար կարևոր են նաև «ներքև»-ի (ժողովուրդ) գիտակցումը և պահանջկոտությունը: Պատահական չէ, որ զանգվածներին ուղղված մեղադրանք ենք լսում Ռոբերտ Ռոսենլինիի «Գերմանիա, զրոյական տարին» (1948) ֆիլմում, երբ տասներկու տարեկան Էդմունդի մահամերձ հայրը իր մենախոսության մեջ զանգվածներին մեղադրում է կրավորականության համ-

³⁰ «Դեմագոգ» ասելով նկատի ունենք այն մարդկանց, ովքեր խեղաթյուրում են արժեքները, արժեքաբանական տեսանկյունից մոլորեցնում մարդկանց իրենց արտահայտած գաղափարներով, ովքեր պատասխանատվություն չեն կրում բխող հետևանքների համար:

³¹ **Мани Т.** Собр. сочинений в 10 томах. Т. 9. М., 1960, с. 481.

³² Նույն տեղում, էջ 486:

³³ **Erich Kästner.** Über den Charakter von Schriftstellern, S. 385.

ար, ինչն էլ հիմք է տալիս նացիզմի «ծաղկմանը»³⁴: Ռոսելինիի ֆիլմում հնչող այս պնդումը հիմնավորվում է նաև Օրտեգա-ի-Գասետի հիմնական դրոյթներով («Ջանգվածների ապստամբությունը»):

Հակաբարոյական ինտելեկտուալների տիպաբանական ակունքները

Բարոյական, բանիմաց ինտելեկտուալ կառավարչի, քաղաքական գործչի հակառակ մոդելը ստեղծվել է դեռևս Վերածննդի դարաշրջում: Իշխանավորի, քաղաքական գործչի «իրավիճակային» մոդելը նկարագրվում է Նիկոլո Մաքիավելիի (1469-1527) «Իշխանը» (1532) տրամախոսության մեջ:

«Իրավիճակային» մոդելը ենթադրում է, որ քաղաքական գործիչը իր որոշումները կայացնում է ոչ թե բարոյական արժեքներին համապատասխան, այլ *իրավիճակներն են* թելադրում որոշումների ճիշտ // սխալ, բարոյական // անբարոյական լինելը. «Եթե իշխանը ուզում է պահպանել իր իշխանությունը, պետք է ձեռք բերի հմտություն՝ հրաժարվելով բարուց և օգտվելով այդ հմտությունից ըստ անհրաժեշտության»³⁵:

Այժմ ասվածը տեղայնացնենք նացիստների գործունեության մի օրինակով, որը վերաբերում է Լևիա Միլետտոնի (ռեժ.) «Արևմտյան ռազմաճակատում անփոփոխ է» ֆիլմին:

Ինչպես գիտենք Ռեմարկը հայտնվում է նացիստական քարոզչության թիրախում: Նրա առաջին վեպի հաջողությունը կանխելու համար գեբելսյան քարոզչամեթոդների անցնում է գործի: Նացիստները հասարակության մեջ տարածում են հրեա Ռեմարկ-Կրամերի միֆը: Ըստ այս միֆի՝ Ռեմարկ գրող գոյություն չունի, նա չի մասնակցել Առաջին աշխարհամարտին³⁶: Այնուհետև «Արևմտյան ռազմաճակատում անփոփոխ է» ֆիլմի պրեմիերայի նախաշեմին նորից ուզում են Ռեմարկին օգտագործել հակահրեական քարոզչության համար:

Ռեմարկի «Աչքը՝ իբրև ակտիվ գայթակղիչ» (Das Auge ist ein starker Verführer, 1958) հոդվածից իմանում ենք, որ 1930-ին «Արևմտյան ռազմաճակատում անփոփոխ է» ֆիլմի պրեմիերայի ժամանակ Գեբելսի ցուցումով նրա աջակիցները կինոսրահում սպիտակ մկներ են բաց թողել կինոդահլիճ հանդիսատեսին վախեցնելու, խուճապի մատնելու, ֆիլմի ցուցադրությունը խափանելու համար: Այս ամենը ունի իր նախապատմությունը:

Նախքան մկներին բաց թողնելը Գեբելսն ուզում էր Ռեմարկից

³⁴ **Росселлини Р.** Германия, нулевой год (Germania anno zero), 45-47 мин.

³⁵ **Макиавелли Н.** Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. М., 2004, с. 101.

³⁶ Այս խնդրին Ռեմարկը անդրադառնում է 1966 թ. «Դի վելտ» թերթում: Մանրամասն տե՛ս **E. M. Remarque.** Größere und kleinere Ironien meines Lebens. Interview mit sich selbst, S. 254-259 // **E. M. Remarque.** Herbstfahrt eines Phantasten: Erzählungen und Essays, 1. Auflage, Köln, 2001, նույնի ռուերենը՝ **Э. М. Ремарк.** Существенные и мелкие иронические моменты в моей жизни. Интервью с самим собой (1966 г.)

կորզել հավաստիացում, թե իբր «առանց իր իմացության, հրատարակիչները ֆիլմը վաճառել են «Յունիվերսալ» կինոընկերությանը»³⁷: Այս հանգամանքը Գեբելսն ուզում էր օգտագործել հակահրեական քարոզչության համար, թե իբր «հրեա հեղինակին»՝ Ռեմարկին, խաբել են հրեական երկու ընկերություններ, որոնք ուզում էին իրականացնել «կոսմոպոլիտիկ-պացիֆիստական» քարոզչություն: Ռեմարկի համաձայնության դեպքում Գեբելսը խոստանում էր նացիստական կուսակցության հովանավորությունը³⁸: Մերժելուց հետո նա գործի է դնում «մկների» տեխնոլոգիան:

Ինչպես նկատում ենք, գեբելսյան քարոզչությունը իրավիճակային էր, բազմամակարդակ, այսինքն՝

ա. «Արևմտյան ռազմաճակատում անփոփոխ է» վեպի հաջողությանը պատասխանում են հրեա Կրամերի միֆով, ընդ որում՝ վերջինս նաև բառախաղ էր: Կրամերը «Ռեմարկ» բառի հայելային ընթերցանությունն է:

բ. «Արևմտյան ռազմաճակատում անփոփոխ է» ֆիլմի ցուցադրումից առաջ առաջարկում են գործարք, ինչը Ռեմարկը մերժում է, որին նացիստները պատասխանում են սպիտակ մկների գրոհով:

Նացիստների՝ միֆեր տարածելու ճկունությունը պայմանավորված է «հասարակության հիշողության կարճությամբ»³⁹: Նացիստների այս պնդումը, իսկապես, հիմնավորված է, քանի որ սովորաբար հասարակական հիշողությունը անձնական հիշողությունից կարճ է լինում, երբ դրա մասին չի խոսվում:

Կրկին վերադառնանք Մաքիավելիի գաղափարներին:

Մաքիավելիական տիպի իշխանի, քաղաքական գործչի մոդելը ավելի լավ հասկանալու համար անհրաժեշտ ենք համարում ընդգծել մաքիավելիական իշխանի պահվածքի (հաբիտուսի) կարևորագույն մի քանի հատկանիշներ.

ա. *սեր // վախ*

Մաքիավելին գտնում էր, որ ավելի ամուր է այն իշխանությունը, որը հիմնված է *վախի* վրա: Քանի որ մարդկանց, հպատակների մեջ վախ առաջացնելը պայմանավորված է իշխանով, նրա մարտավարությամբ, իսկ դրան հակառակ՝ ժողովրդական սերը կամայական է ու անհատական. ժողովուրդը կարող է սիրել կամ չսիրել, ուստի «իմաս-

³⁷ E. M. Remarque. Das Auge ist ein starker Verführer, S. 250 // E. M. Remarque. Herbstfahrt eines Phantasten: Erzählungen und Essays, 1. Auflage, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 2001, նույնի ռուսերենը՝ Рема́рк Э. М. Глаз как активный искуситель // <http://www.em-remarque.ru/publ/glaz-kak-aktivniy-iskusitel.html> - 26.02.2015.

³⁸ Տե՛ս նույն տեղը էջ 251:

³⁹ Այս իրողության մասին, Ռեմարկի հավաստիացմամբ, ասել է «Գեբելսի ուղարկած մարդը» գործարքի մեջ մտնելու ժամանակ «մկների» հարձակումից առաջ (E. M. Remarque. Das Auge ist ein starker Verführer, S. 251 // E. M. Remarque. Herbstfahrt eines Phantasten):

տուն իշխանը ավելի լավ է հույսը դնի իր վրա և ոչ թե մեկ ուրիշի»⁴⁰,

բ. *օրենք // ուժ*

Ըստ Մաքիավելիի՝ թշնամու հետ պետք է պայքարել երկու ճանապարհով՝ օրենքի և կենդանու: «Առաջին միջոցը բնորոշ է մարդուն, իսկ երկրորդը՝ գազանին: Քանի որ առաջինը հաճախ բավարար չէ, անհրաժեշտություն է առաջանում դիմել նաև երկրորդին: Այստեղից հետևում է, որ իշխանը պետք է սովորի և՛ մարդու, և՛ գազանի բնությունը»⁴¹: Մեջբերվածը հստակ ցույց է տալիս, որ քաղաքական դաշտում, քաղաքական մարտավարության մեջ իշխանավորը պետք է լինի բնության (գազան) և մարդկայինի (բարոյականություն, օրենք) միջև: Մաքիավելիական նմանատիպ մարտավարությունը ենթադրում է *դեմքի և «դիմակի»* փոխհարաբերություն:

գ. դեմք // «դիմակ»

Դեմքի և «դիմակի» փոխհարաբերության դրսևորումներն են.

1. *ճշմարտախոսություն // ստախոսություն*

Ըստ Մաքիավելիի՝ իշխանը միաժամանակ պետք է նմանվի և՛ առյուծի, և՛ աղվեսի («դիմակ»), որ կարողանա պայքարել գայլ թշնամու դեմ: Երկու դիմակները կօգնեն իշխանին ապահովելու իր շարժունությունը: «Առյուծը վախենում է որոգայթներից, - գրում է Մաքիավելին, - իսկ աղվեսը՝ գայլերից, հետևաբար պետք է լինել աղվեսի պես, որ իշխանը կարողանա խույս տալ որոգայթներից, և լինել առյուծ, որ վախեցնի գայլերին: Նա, ով միշտ նման է առյուծի, կարող է չնկատել որոգայթները: Ասվածից հետևում է, որ խելացի իշխողը չի կարող և չպետք է մնա հավատարիմ իր խոստումներին, եթե այն խանգարում է իր շահերին, և եթե վերացել են այն պատճառները, որոնք դրդել էին խոստում տալուն»⁴²: Ստացվում է, որ իշխողը պետք է դինամիկ լինի նաև *խոսքի և գործի* շեղումը ապահովելու հարցում:

Ըստ Մաքիավելու՝ իշխանը պետք է մարդկանց, զանգվածների աչքից թաքցնի իր բոլոր «շեղումները, հանդես գա ոչ թե իբրև ստախոս, երկերեսանի, այլ՝ «հավատարիմ սեփական խոսքին», «համավերապրող», «բարի», «անկեղծ», «արդարամիտ», «մարդկային», «բարեհամբույր»⁴³: Հետաքրքրական է, որ թվարկված հատկանիշներից Մաքիավելին ամենակարևորն է համարում «բարեհամբույր լինելը»⁴⁴: Կարծում ենք, որ այս հատկանիշը առավել նշանակալիցն է իշխանի, քաղաքական գործչի իմիջը կառուցելու առումով: Օրինակ՝ զանգվածների տեսադաշտում հավատացյալի «դիմակով» երևալը, եկեղեցի գնալը և մոմ վառելը, մասնակցելը եկեղեցական կարևոր տոներին, պատարագներին իրենց ազդեցությունն են թողնում զանգվածների վրա:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 106 (գլխ. 17):

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 107 (գլխ. 18):

⁴² Նույն տեղում, էջ 107 (գլխ. 18):

⁴³ Նույն տեղում, էջ 107-108 (գլխ. 18):

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 108 (գլխ. 18):

Մաքիավելին չի մոռանում իր տրամախոսության մեջ նշել նաև այն հատկանիշները, որոնք կարող են իշխանի հանդեպ առաջացնել զգվանք և ատելություն: Դրանք են՝ անկայունությունը, թեթևամտությունը, թուլամորթությունը, փոքրոգությունը, անվճռականությունը⁴⁵:

2. Բարեգործություն // չարագործություն

«Այն գործերը, - շարունակում է Մաքիավելին, - որոնք տհաճ են հպատակներին, իշխանները պետք է հրահանգեն ուրիշներին, իսկ հաճելիները՝ իրենք անեն»⁴⁶: Նմանատիպ պահվածքը, ինչպես նկատում ենք, ունի իմիջաստեղծ նշանակություն: Ինչպես տեսնում ենք, մաքիավելիական քաղաքական գործչի մոդելը լայն կիրառություն է գտնում հատկապես Գերմանիայում: Բարոյականության բացակայության պայմաններում անպատասխանատու քաղաքական գործիչների (մեր պարագայում՝ նացիստների) ձեռքում քարոզչական տեխնոլոգիաները դառնում են հզոր միջոց նացիստների՝ քաղաքական թատերաբեմ դուրս գալու համար: Այս համատեքստում հակադրվում են քարոզչական տեխնոլոգիաները ու բարոյականությունը: Այդ պայքարում հաղթում է առաջինը իր անպատասխանատու, անբարո կիրառությամբ:

Նացիստական ինտելեկտուալները չէին տեղավորվում ոչ մի բարոյական չափորոշիչների շրջանակներում: Նրանք հակահումանիստներ էին, բայց զանգվածներին գրավելու համար ունեին մարտավարություն, տիրապետում էին զանազան տեխնոլոգիաների: Նրանց նպատակը ոչ թե զանգվածների կրթությունն ու դաստիարակությունն էր, այլ նրանց անպատասխանատու քաղաքական, նվաճողական ծրագրերին ծառայեցնելու *միջոց* դարձնելը: Գործելառձի այս տրամաբանությունը *մասնավոր մակարդակում*՝ նորից տեսնում ենք Վերածննդի շրջանում, օրինակ՝ Յագոյի կերպարում, որը «**ծառայում է ինքն իրեն**» սկզբունքով⁴⁷: Եթե ինտելեկտուալը կիրառում է «ծառայել ինքն իրեն» սկզբունքը քաղաքականության մեջ, ապա նա դառնում է տարբեր ազգերի դժբախտությունների պատճառ: Այս իմաստով քաղաքական գործիչները կոչված են ոչ թե սեփական ժողովրդին ծառայելու, այլ իշխելու, հարստանալու, որոնք ոչ մի կապ չունեն բարոյականության և քաղաքական գործչի կոչման հետ⁴⁸:

Այսպիսով, վերը շարադրվածից կարող ենք եզրակացնել, որ, մտավորականի «ինտելեկտուալ-տեր» տիպը խիստ անհրաժեշտ է քաղաքա-

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 109 (ավելի մանրամասն տես 19-րդ գլուխը):

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 111-112:

⁴⁷ Յագո-Նրան (Օթելլոյին. – S. U.) ծառայելով՝ ինձ եմ ծառայում, // Երկինքը վկա ոչ սիրուց, ոչ էլ պարտազգացումից, // Այլ միայն դրսից այդպես թվալով՝ լոկ շահիս համար // **Շեքսպիր**, Երկեր (Օթելլո), Երևան, 1981, 1991, էջ 137: Նկատենք, որ մաքիավելիական «տեխնոլոգիաները» շոշափելի են նաև շեքսպիրյան քրոնիկներում: Պատահական չէ, որ Շեքսպիրի համար «չարագործը գահի վրա է» արտահայտությունը հոմանիշ էր «մաքիավելի» բառին (**Андреев М. Л.** Слово и дело Никколо Макьявелли, с. 5 // **Макьявелли**, Никколо. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма.)

⁴⁸ Քաղաքական գործչի կոչման մասին տես **Макс Вебер**. Политика как призвание и профессия, с. 644-706 // **Макс Вебер**. Избранные произведения, М., 1990.

կան, մշակութային դաշտում ծառայած խնդիրները վեր հանելու, բարձրաձայնելու առումով: «Ինտելեկտուալ-տեր» մտավորականները յուրօրինակ ցուցիչներ են դառնում հասարակական-քաղաքական ոլորտներում ախտանշանները մատնացույց անելու, հիվանդ հասարակությունները, վարչակարգերը բուժելու համար: Նյութի վերլուծությունը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ «ինտելեկտուալ-տեր» մոդելի մտավորականը վեր է կանգնում նեղ անձնական շահերից (մաքիավելիական իշխան, Յագո), այլ ազգերի համար վտանգավոր ազգայնական արժեքներից, «մենք»-ի նեղ գիտակցումից:

Բանալի բառեր – *ինտելեկտուալ, մտավորական, ինտելեկտուալ-տեր, հակահինտելեկտուալ, հաբիտուս, հոգևոր կապիտալ, քաղաքացիական պատասխանատվություն, քաղաքական պատասխանատվություն, պացիֆիզմ*

ТИГРАН СИМЯН – *Габитус немецкого интеллектуала 1930-х гг. и истоки антиинтеллектуала.* – В статье прослеживается этическая модель “хозяин-интеллектуал” на примере Эриха Кестнера. Типологический анализ демонстрирует, что истоки антиинтеллектуализма заметны в трактате Никколо Макиавелли “Государь” и в трагедии Шекспира “Отелло” (в образе Яго). “Интеллектуал-хозяин” – ответственный в этическом плане интеллектуал – указывает на проблемы в общественно-политической сфере, а своим альтруистическим поведением имплицитно или эксплицитно иллюстрирует аморальные, безответственные ошибки и изъяны авторитарного и тоталитарного режимов. Анализ показал, что истинный “интеллектуал-хозяин” своим поведением (габитус) становится лакмусовой бумажкой, индикатором болезненных симптомов общества.

Ключевые слова: *интеллектуал, интеллигент, интеллектуал-хозяин, антиинтеллектуал, габитус, духовный капитал, гражданская ответственность, политическая ответственность, пацифизм*

TIGRAN SIMYAN – *Habitus of the German Intellectual of the 1930s and the Sources of the Anti-Intellectual.* – The article traces the ethical model of "host-intellectual" by the example of Erich Kastner. The typological analysis demonstrates that the source of the anti-intellectual can be seen in Niccolo Machiavelli's "The Prince", as well as in Shakespeare's "Othello". The "host-intellectual" – the ethically responsible intellectual - indicates a problem in the political sphere, while by his altruistic behavior implicitly or explicitly "illustrates" immoral, irresponsible "punctures" and flaws on the board of authoritarian and totalitarian regimes. The analysis showed that the true "host-intellectual" by his behavior (habitus) becomes an indicator, a "touchstone" that expresses the painful symptoms (and even diagnoses!) a society.

Key words: *intelligent, intellectual, intellectual lord, anti-intellectual, habitus, spiritual capital, civic responsibility, political responsibility, pacifism*

ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

- 1. ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ** – փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի վարիչ
СЕЙРАН ЗАКАРЯН – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии ЕГУ
SEYRAN ZAKARYAN – Sc. D. in Philosophy, Professor, Head of the Chair of History of Philosophy, YSU
- 2. ԼԵՎՈՆ ԲԱԲԱԺՅԱՆ** – ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոնի ասպիրանտ
ЛЕВОН БАБАДЖАНИЯН – аспирант кафедры социальной философии и этики ЕГУ
LEVON BABAJANYAN – PhD student of the Chair of Social Philosophy and Ethics, YSU
Էլ. փոստ՝ Babajanyan.1990@mail.ru
- 3. ՄԵՐԻ ՄԻԿԱԵԼՅԱՆ** – ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոնի ասպիրանտ
МЕРИ МИКАЕЛЯН – аспирантка кафедры социальной философии и этики ЕГУ
MERI MIKAYELIAN – PhD student of the Chair of Social Philosophy and Ethics, YSU
Էլ. փոստ՝ meri-pil@mail.ru
- 4. ԶՐԻՍՏԻՆԵ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ** – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ տեսական փիլիսոփայության և տրամաբանության ամբիոնի ասիստենտ
КРИСТИНЕ ГРИГОРЯН – кандидат философских наук, ассистент кафедры теоретической философии и логики ЕГУ
KRISTINE GRIGORYAN – PhD, Assistant of the Chair of Theoretical Philosophy and Logics, YSU
Էլ. փոստ՝ kristin.grigorian@gmail.com
- 5. ՏԱԹԵՎԻԿ ՓԻՐՈՒՄՅԱՆ** – ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոնի ասպիրանտ
ТАТЕВИК ПИРУМЯН – аспирантка кафедры социальной философии и этики ЕГУ
TATEVIK PIRUMYAN – PhD student of the Chair of Social Philosophy and Ethics, YSU
Էլ. փոստ՝ tatevikpirumyan@mail.ru
- 6. ԻՐԻՆԱ ՉՈՒՄԻՉՈՎԱ** – Մոսկվայի մարզային պետական համալսարանի հոգեբանական խորհրդատվության ամբիոնի դոցենտ
ИРИНА ЧУМИЧЁВА – доцент кафедры психологического консультирования Московского государственного областного университета
IRINA CHUMICHEVA – Associate Professor of the Chair of Psychological Counselling, Moscow State Regional University
- 7. ՏԻԳՐԱՆ ՄԻՄՅԱՆ** – բանասիրական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ արտասահմանյան գրականության ամբիոնի դոցենտ
ТИГРАН СИМЯН – кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной литературы ЕГУ
TIGRAN SIMYAN – PhD, Associate Professor of the Chair of Foreign Literature, YSU
Էլ. փոստ՝ tsimyan@googlegmail.com

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ * СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅՈՒՆ ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY

- Մելրան Չաքարյան* – Հայկական էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնության համատեքստում..... 3
- Сейран Закарян* – Поведение героев армянского эпоса в контексте национальной идентичности
- Seyran Zakaryan* – The Behavior of the Heroes of the Armenian Epos in the Context of Armenian Identity
- Լևոն Բաբաջանյան* – Սովետային ինքնությունը որպես «ամբոխի մարդու» սոցիոմշակութային որակ 17
- Левон Бабаджанян* – Теневая идентичность как социокультурное качество “человека толпы”
- Levon Babajanyan* – The Shadowed Identity as a Social-Cultural Quality of “The Man of the Crowd”
- Մերի Միքայելյան* – Ապագան որպես սոցիալական աշխարհի կառուցարկման նախագիծ..... 35
- Мери Микаелян* – Будущее как проект конструирования социального мира
- Meri Mikayelyan* – The Future as a Construction Project of the Social World
- Քրիստինե Գրիգորյան* – Դեմարկացիայի և գիտության աճի հիմնախնդիրների նույնացումն ըստ Իմրե Լակատոսի..... 44
- Кристине Григорян* – Идентификация проблемы демаркации и роста науки у Имре Лакатоса
- Kristine Grigoryan* – Imre Lakatos on Identifying the Problems of Demarcation and the Growth of Science
- Տաթևիկ Փիրումյան* – Հանդուրժողականությունը որպես սոցիոմշակութային տարածության կառուցարկման եղանակ 53
- Татевик Пирумян* – Толерантность как способ конструирование социокультурного пространства
- Tatevik Pirumyan* – Tolerance as a Way of Constructing a Social-Cultural Space

ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ПСИХОЛОГИЯ PSYCHOLOGY

- Իրինա Չումիչեվա* – Ռեֆերենտ խմբերում տարբեր ազգության դեռահասների սոցիալականացման առանձնահատկությունները (ռուս.)..... 63
- Ирина Чумичёва* – Особенности социализации подростков разных национальностей в референтных группах
- Irina Chumicheva* – The Features of Socialization of Teenagers of Different Nationalities within Reference Groups (rus.)

<i>Տիգրան Միմյան</i> – Գերմանական ինտելեկտուալի պահվածքը և հակա- ինտելեկտուալի ակունքները 1930-ական թթ.	69
<i>Тигран Симян</i> – Габитус немецкого интеллектуала 1930-х гг. и истоки анти- интеллектуала	
<i>Tigran Simyan</i> – Habitus of the German Intellectual of the 1930s and the Sources of the Anti-Intellectual	
Տեղեկություններ հեղինակների մասին.....	81
Сведения об авторах	
Information about the Authors	

Հանդեսը լույս է տեսնում տարեկան երեք անգամ: Հրատարակվում է 2010 թվականից:
Իրավահաջորդն է 1967-2009 թթ. հրատարակված «Բանբեր Երևանի համալսարանի» հանդեսի:
Журнал выходит три раза в год. Издается с 2010 года. Правонаследник издававшегося в 1967-
2009 гг. журнала "Вестник Ереванского университета".
The Bulletin is published thrice a year. It has been published since 2010. It is the successor of "Bulletin
of Yerevani University" published in 1967-2009.

Խմբագրության հասցեն. Երևան, Ալեք Մանուկյան փող., 1, 107
Адрес редакции: Ереван, ул. Алека Манукяна 1, 107
Address: 1, 107, Alek Manoukian str., Yerevan, Republic of Armenia

Հեռ. 060 710 218, 060 710 219

Էլ. փոստ՝ ephbanber@ysu.am
Կայք՝ ysu.am

Վերստուգող սրբագրիչ՝
Контрольный корректор
Proofreader

Գ. Գրիգորյան
Г. Григорян
G. Grigoryan

Համակարգչային ձևավորում՝
Компьютерная верстка
Computer designer

Մ. Աբգարյան
М. Абгарян
M. Abgaryan

Ստորագրված է տպագրության 10. 03. 2015:
Տպարանակ՝ 100: Չափսը՝ 70x108 1/16: Թուղթ՝ օֆսեթ:
Տպագրական 5 մամուլ:

.....