

# ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գ  
Ր  
Ա  
Կ  
  
Ա  
Ե  
Գ  
Ե  
Ր  
ՈՐ  
Ղ

ISSN 1829-0698

# ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

*Պրակ վեցերորդ*



ԵՐԵՎԱՆԻ Կ.ՔՐՅՈՒՆՈՎԻ ԱՆՎԱՆ ՊԵՏԱԿԱՆ  
ԼԵԶՎԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

# ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

*Պրակ վեցերորդ*

Երևան  
«Լինգվա»  
2008

Տպագրվում է Վ. Բրյուսովի անվ. պետական լեզվաբանական համալսարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ:

*Գլխավոր խմբագիր՝*

***Ռոբերտ Կայծունի***, փիլ. գիտ. թեկնածու, պրոֆեսոր

*Խմբագրական կոլեգիայի անդամներ՝*

***Յ. Յովհաննիսյան***, փիլ. գիտ. թեկնածու, դոց. /գլխ. խմբ. տեղակալ/

***Վ. Յայրապետյան***, տնտ. գիտ. դոկտոր, պրոֆ.

***Ս. Կարապետյան***, պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆ.

***Յու. Գասպարյան***, սոց. գիտ. դոկտոր, պրոֆ.

***Ա. Բարաջանյան***, փիլ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ

***Ա. Շահնազարյան***, պատմ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ

***Կ. Նալչաջյան***, հոգեբ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ

***Ղ. Հակոբյան***, ասիստենտ դասախոս /քարտուղար/

Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ. – Պրակ 6 – Լինգվա, 2008. – 241 էջ:

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

### Հոդվածներ

1. **Քալայան Գ.** Կրթության սահմանադրական իրավունքի տեղը մարդու հիմնական իրավունքների և ազատությունների համակարգում 5
2. **Гарибджанян Б., Ерзнкян Б.** Опыт метафизического обоснования институциональной модернизации, или “Отче наш “ как контракт с Богом 16
3. **Акопян Я.** Философская концепция личности в творчестве Германа Гессе 41
4. **Ջոլյան Մ.** Էթնո-քաղաքական գործընթացները Հարավային Կովկասում XX դարի առաջին քառորդում և դարաբաղյան խնդրի առաջացումը 50
5. **Սարիկյան Ն.** Հոգեբանական մահագիտության (թանատոլոգիայի) որոշ հարցեր 60

### Գիտական հաղորդումներ

1. **Գևորգյան Ռ.** Ֆրանսիայի արտաքին քաղաքականության դրգոյան մոտեցումները 74
2. **Գալստյան Մ.** «Սասնա ծռեր» և «Ռուլանդի երգը» (առասպելական արքետիպերի զուգադրական ուսումնասիրություն) 78
3. **Գալոյան Ա.** Հետաքննական լրագրության դրսևորումները հայ արդի մամուլում 84
4. **Հարությունյան Գ.** Նորաձևությունը որպես սոցիալ-հոգեբանական երևույթ և դեռահասության առանձնահատկությունները 92
5. **Պողոսյան Վ.** Հարևաններ. ներկան և հեռանկարը 95
6. **Рамазян Р.** ЕС и средиземноморье: проблемы миграции 99
7. **Տարևյան Գ.** Քաղաքական գործիչների իմիջի և վարկանիշի ուսումնասիրության սեմանթիկյան մեթոդը (Հայաստանի քաղաքական դաշտի հետազոտման նյութի հիման վրա) 109

### Դասախոսի ամբիոն

1. **Оганесян Г.** К вопросу о предмете социальной философии 120

## Երիտասարդ գիտնականի ամբիոն

1. *Դեմիրճյան Ս.* Աշխարհայացքային գործոնը գլոբալացման պայմաներում /Չայաստանի օրինակով/ 133
2. *Ջամալյան Դ.* Ժողովրդավարության կայացման յուրահատկություններն էթնիկական հանրույթներում 140
3. *Ավագյան Դ.* Հաղորդակցման արդյունավետության բաղկացուցիչները 146
4. *Սարգսրյան Բ.* Հայեցակարգային աշխարհընկալումը և դրա թարգմանական մեկնաբանությունը 151

## Գիտական բանավեժ

1. *Հովհաննիսյան Դ.* Քաղաքական էլիտա. մտորումներ 2008թ. ՀՀ նախագահական ընտրությունների կապակցությամբ 163

## Քննարկումներ

### Պոստմոդերնիզմը փիլիսոփայության և գրականության մեջ / «Կլոր սեղան» /

1. *Կայսու Ք.* О некоторых особенностях постмодернистской парадигмы философствования 169
2. *Алексаян Е.* Философемы бытия в современной постмодернистской прозе 186
3. *Гулянян М.* Элементы поэтики постмодернизма в художественной системе романа Дж.Фаулза "Мантисса" 196
4. *Карабекова Е.* Роман Музиля «Человек без свойств» – у истоков постмодернизма 209
5. *Դեմիրճյան Ս.* Պոստմոդերնիզմի էությունը և հեռանկարները 217
6. *Եղիազարյան Դ.* Պոստմոդերնիզմը և Ումբերտո Էկոյի «Վարդի անունը» վեպը 221
7. *Հովհաննիսյան Տ.* Ռ. Ռորտի. Ամենակարող հեզնանք կամ պարզապես պատասխանատու խաղ 227

**ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՍԱՀՄԱՆԱԴՐԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՏԵՂԸ  
ՍԱՐԴՈՒ ԴԻՄՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ԵՎ ԱՋԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ**

Անկախություն ձեռք բերելն ի վեր Հայաստանում ընթացող արմատական վերափոխումները, առաջնահերթ են դարձնում համամարդկային արժեքների գերակայության խնդիրը՝ մարդու անկապտելի իրավունքների և ազատությունների ճանաչումը: Այսօր մարդու համակողմանի զարգացումը դառնում է ոչ միայն բարձրագույն նպատակ, այլև հասարակության մեջ նոր իրավակարգի ձևավորման հիմնական աղբյուրը: Գնալով աճում է կրթության դերն ու նշանակությունը: Ժամանակակից չափանիշներին համապատասխան որակյալ մասնագիտական կրթությունը նոր հեռանկարներ է բացում մարդու բազմակողմանի զարգացման համար: Այս առումով, մարդու իրավունքների խնդրի համակողմանի ուսումնասիրությունը ունի ինչպես տեսական, այնպես էլ գործնական կարևոր նշանակություն:

Կրթության իրավունքն իր բովանդակությամբ հանդիսանում է ավելի ընդհանուր իրավունքի՝ մարդու զարգացման իրավունքի բաղկացուցիչ մասը: Այս առումով, հանդիսանալով մարդու հիմնարար իրավունքներից մեկը, կրթության իրավունքը որոշակի իրավական ձևակերպում է ստացել ՀՀ Հիմնական Օրենքում և հանդիսանում է անձի իրավական կարգավիճակի կառուցվածքային կարևոր բաղկացուցիչը:

Կրթության սահմանադրական իրավունքը առանձին հնարավորությունների հանրագումար չէ, այլ սեփական գիտելիքները ուսումնառության բոլոր մատչելի ձևերով մշտապես կատարելագործելու հնարավորություն: Ուսումնառության կոնկրետ ձևը ընտրում է քաղաքացին ինքը, տարբեր գործոններից ելնելով՝ տարիք, կրթական մակարդակ, մասնագիտական պատրաստվածություն և այլն: Այսպիսով, եթե կրթության իրավունքի իրականացումը որոշակիորեն կախված է լրացուցիչ իրավական գործոններից, ապա *կրթության սահմանադրական իրավունքը ունի համընդհանուր բնույթ*: ՀՀ Սահմանադրությունը ճանաչում է յուրաքանչյուր մարդու կրթության իրավունքը<sup>1</sup>:

Կրթության իրավունքի տարատեսակներից մեկը բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքն է, որը ձևակերպ-

ված է ՀՀ Սահմանադրության Գլուխ 2, հոդված 39-ում. «Յուրաքանչյուր քաղաքացի ունի մրցութային հիմունքներով անվճար պետական բարձրագույն և այլ մասնագիտական կրթություն ստանալու իրավունք՝ օրենքով սահմանված կարգով: Պետությունն օրենքով նախատեսված դեպքերում և կարգով ֆինանսական և այլ աջակցություն է ցուցաբերում բարձրագույն և այլ մասնագիտական կրթական ծրագրեր իրականացնող ուսումնական հաստատություններին և դրանցում սովորողներին»<sup>2</sup>:

Բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի էությունը պարզաբանելու համար վերլուծենք այս սահմանադրական իրավական նորմի բովանդակությունը, վեր հանելու դրա հարաբերակցությունը ՀՀ քաղաքացու այլ իրավունքների և ազատությունների հետ:

ՀՀ Սահմանադրությամբ նախատեսված մարդու բոլոր իրավունքներն ունեն ընդհանուր մի հատկանիշ՝ դրանք բոլորը սուբյեկտիվ իրավունքներ են, այսինքն անհատական են, պատկանում են ոչ միայն բոլոր քաղաքացիներին, այլև ամեն մի առանձին մարդուն: Սուբյեկտիվ իրավունքների այս հատկանիշը ընդգծել են տարբեր հետազոտողներ, նշելով, որ կրթության սահմանադրական իրավունքը «ամեն քաղաքացու սուբյեկտիվ իրավունքն է, որը նա օգտագործում է պետության հաշվին ուսումնառություն ստանալու տարբեր ձևերով»<sup>3</sup>:

Ամեն մի սուբյեկտիվ իրավունք իր հերթին բաղկացած է բազադրյալներից, որոնք անվանում ենք իրավագորրություն: Բարձրագույն կրթություն ստանալու սահմանադրական իրավունքի նման իրավագորրությունների թվին, մեր կարծիքով, կարելի է դասել հետևյալները.

1. *բարձրագույն ուսումնական հաստատությունը ընտրելու իրավունքը*, ինչը ենթադրում է դիմորդի լիակատար ինքնուրույնությունը իր ապագա մասնագիտության, բուհի տեսակի և նրա գտնվելու վայրի ընտրության, ինչպես նաև մի բուհից մեկ ուրիշը տեղափոխվելու հարցում,
2. *բուհ ընդունվելու մրցութին այլ դիմորդների թվում հավասար պայմաններով մասնակցելու իրավունքը*, եթե, իհարկե քաղաքացիների առանձին կատեգորիաների համար բուհի կողմից հատուկ արտոնություններ չեն սահմանվել (միակողմանի /երկկողմանի ծնողազուրկ, զորացրված զինծառայողներ, այլք),
3. *ուսումնառության ձևի ընտրության իրավունքը*, երբ դիմորդն ինքն է որոշում թե բուհում սովորելու որ տեսակն է ընտրում՝ առկա, հեռակա, երեկոյան, էքստեռն, ինչպես նաև ներկայումս արագ տարածվող հեռավար ձևով, և բացի այդ կախված իր ֆի-

նանսական հնարավորություններից՝ վճարովի թե անվճար ձևով,

4. մի քանի բուհերում ուսումնառություն անցնելու իրավունքը, երբ անձն իր ցանկությամբ կարող է գործերը հանձնել և սովորել միաժամանակ մեկից ավելի բուհում՝ ուսումնառության տարբեր ձևերի կիրառմամբ,
5. ուսանողի կարգավիճակով բուհում սովորելու իրավունքը, ինչը նշանակում է բուհ ընդունվելով անձի անցումը որակապես նոր կարգավիճակի՝ յուրահատուկ իրավունքներով և պարտականություններով,
6. բարձրագույն մասնագիտական պետական կրթական չափորոշիչին համապատասխան գիտելիքներ ստանալու իրավունքը, ինչը առաջին հերթին ենթադրում է բուհի պարտականությունը ուսուցումը վարել որակյալ մասնագետների միջոցով և սահմանված պետական կրթական չափորոշիչին համապատասխան,
7. ուսումնառության տեսակը փոխելու իրավունքը, երբ սովորողի անձնական կյանքում տեղի են ունենում իրավիճակային փոփոխություններ, ինչի արդյունքում նա ստիպված է լինում փոխել ուսումնառության ձևը, ասենք ուսումը և աշխատանքը համատեղելու նպատակով,
8. ցանկացած պահին ուսումնառությունը դադարեցնելու և հետագայում իր ուսանողական իրավունքները վերականգնելու հնարավորության իրավունքը, քանի որ բարձրագույն ուսումնական հաստատությունում սովորելը հանդիսանում է իրավունք և ոչ թե պարտականություն, և ոչ ոք իրավասու չէ ստիպել մարդուն սովորելու այն բուհում և այն մասնագիտությամբ որն ինքը չի ցանկանում, ուստի տվյալ սովորողը կարող է ինչպես բուհից հեռանալ, այնպես էլ վերադառնալ որոշ ժամանակ անց,
9. մի քանի տեսակ բարձրագույն կրթություն ստանալու իրավունքը, քանի որ կյանքի ընթացքում մարդը ինքնակատարելագործվելով կարող է կարիք ունենալ ձեռք բերելու երկրորդ, երրորդ, գուցե և չորրորդ բարձրագույն կրթությունը,
10. բարձրագույն կրթության իր իրավունքը սահմանափակող գործողությունները և որոշումները դատարանում բողոքարկելու իրավունքը, երբ մարդը հնարավորություն ունի պաշտպանելու սահմանադրությամբ իրեն վերապահված բարձրագույն կրթության իրավունքը:

Հանրագումարի բերելով վերոնշյալը, կարող ենք ասել, որ այս բոլոր իրավագործությունների ամբողջությունը հանդիսանում է

Հայաստանում բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի բովանդակությունը, ինչն ամեն մի անհատ մարդու կողմից կարող է իրականացվել ցանկացած կոնկրետ ձևով: Բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի թվարկված իրավագործությունները ամրագրված են Հայաստանի Հանրապետության տարբեր օրենսդրական փաստաթղթերում:

Սույն հոդվածի շրջանակներում, կարևոր ենք համարում անդրադառնալ բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի և մարդու մյուս հիմնական իրավունքների և ազատությունների համեմատական վերլուծությանը՝ հստակեցնելու նրա տեղը ՀՀ Սահմանադրությամբ երաշխավորված մարդու իրավունքների և ազատությունների համակարգում: Նման մոտեցումը մեր կարծիքով մեթոդոլոգիապես ճիշտ է, քանի որ ոչ մի տեսակ իրավունք չի կարող գոյություն ունենալ մյուս իրավունքներից մեկուսի և առավել հաճախ այդ իրավունքների համատեղ կիրառությունն է ի գործու երաշխավորելու ամեն մի առանձին կոնկրետ իրավունքի իրականացումը:

Կրթությունը դեպի ապագան միտված դետերմինանտ է, որից կախված է կայուն զարգացող քաղաքացիական և քաղաքական հասարակության ձևավորումը: Առանց ինքնուրույն և գիտակցաբար հասարակական կարևորություն ունեցող որոշումներ ընդունելու ունակ, ազատ անձի դաստիարակության, անհնար է իրական ժողովրդավարությունը: Առանց աճող սերնդի մասսայական հանրակրթական և մասնագիտական պատրաստվածության անհնար է գիտության և բարձր տեխնոլոգիական ոլորտների զարգացումը, ուրեմն և երկրի տնտեսական ինքնուրույնության պահպանումը: Առանց հայրենասիրության դաստիարակման, ազգային մշակութային արժեքների յուրացման անհնար է Հայաստանի հոգևոր վերածնունդը: Իր հերթին, քաղաքական համակարգը կոչված է բարենպաստ պայմաններ ստեղծելու թվարկված բոլոր խնդիրների իրականացման համար, ապահովելու կրթության ոլորտի հաջող զարգացումը:

Մարդու քաղաքացիական և քաղաքական իրավունքները հանդիսանում են մարդկային էության իրական, ճշմարիտ արտահայտությունը, մարդու պաշտպանված ազատությունը<sup>4</sup>, և այդ առումով դրանք մոտ են կանգնած բարձրագույն կրթության իրավունքին, քանի որ միայն ինքնուրույն, ազատ մարդու ընտրությունից է կախված տվյալ իրավունքի իրականացումը: Ոչ ոք իրավունք չունի մարդուն ընդգրկելու բուհական կրթության մեջ, պարտադրելու նրան բարձրագույն կրթության տեսակը և ուղղվածությունը, ուսումնառության ձևը: Նա ազատ է իր ընտրության մեջ: Միևնույն

ժամանակ կրթության իրավունքը հանդես է գալիս որպես մարդու անձնական և քաղաքական ազատության իրավունք - երաշխիք:

Անհատը չի կարող իրականացնել բարձրագույն կրթության սահմանադրական իր իրավունքը առանց օգտագործելու խոսքի ազատության իրավունքը, ներառյալ «տեղեկություններ և գաղափարներ փնտրելու, ստանալու, տարածելու ազատությունը»<sup>5</sup>: Ուսումնառության ընթացքում սովորողը, օգտագործելով «այլ անձանց հետ միավորումներ կազմելու» իրավունքը<sup>6</sup>, կարող է անդամագրվել տարբեր հասարակական կազմակերպությունների, այդ թվում անդամակցել ուսանողական միությանը: Բուհում սովորելու ընթացքում սովորողը չպետք է ենթարկվի «նվաստացնող վերաբերմունքի», ունի իր «արժանապատվության հարգման իրավունք»<sup>7</sup>, ինչպես նաև իրավունք «որպեսզի հարգվի իր անձնական և ընտանեկան կյանքը»<sup>8</sup>: Իրականացնելով ՀՀ տարածքում ազատ տեղաշարժվելու և հանրապետությունից դուրս գալու իրավունքը, յուրաքանչյուր մարդ իրավունք ունի ուսումնառության համար ընտրելու ցանկացած բուհ՝ ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս: Բացի այդ, բարձրագույն կրթություն ստանալու ժամանակամիջոցում ուսանողը չի զրկվում մտքի, խղճի և կրոնի ազատության իրավունքից<sup>9</sup>: Իրենց իրավունքների պաշտպանելու համար բուհի ուսանողները կարող են անցկացնել խաղաղ հավաքներ<sup>10</sup>, ինչպես նաև «անձնական կամ հասարակական շահերի նկատառումներով իրավասու պետական կամ տեղական ինքնակառավարման մարմիններին և պաշտոնատար անձանց դիմումներ կամ առաջարկություններ ներկայացնել»<sup>11</sup>: Բերված օրինակները ակնառու փաստում են բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի սերտ կապը ՀՀ Սահմանադրության մեջ ամրագրված անհատական և քաղաքական իրավունքների հետ:

Մարդու և քաղաքացու սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական հիմնական իրավունքներն ու ազատություններն ամրագրված են ՀՀ Սահմանադրության Գլուխ 2-ի հոդվածներ 14 – 48-ում: Քանի որ բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը վերաբերում է իրավունքների հենց այս կատեգորիային, մեր կարծիքով այս խմբի իրավունքների հետ նրա հարաբերակցության պարզաբանումը ունի արդիական նշանակություն:

Սոցիալ-տնտեսական իրավունքները մարդու իրավունքների երկրորդ սերնդի իրավունքներ են: Դրանց իրականացումը կապում է սոցիալական քաղաքականության ոլորտում պետության որոշակի պարտականությունների կատարման հետ, ինչի հետևանքով դրանք ստանում են երաշխավորվող, պայմանական (ռեսուրսներից կախված) և աստիճանաբար իրականացվող բնույթ: Այսպես, բարձ-

րագույն կրթության իրավունքի իրականացումը ենթադրում է. նախ և առաջ՝ պետություն կողմից գործող կրթական համակարգի ստեղծում, և երկրորդ՝ պարտադիր չի հանդիսանում, քանի որ դրա իրականացումից մարդը իրավունք ունի կամավոր հրաժարվելու:

Սոցիալ-տնտեսական իրավունքների հասկացության սպեցիֆիկայի հատուկ մակարդակի իրավական արտահայտման առանձնահատկությունը կայանում է նրանում, որ դրանց ձևակերպումները պակաս հստակ, կոշտ և որոշակի են, քան քաղաքացիական և քաղաքական իրավունքներինը: Քանի որ իրավունքների տվյալ խումբը վերաբերում է պետության կոնկրետ պարտականությունների սահմանմանը, դրանց նորմատիվ արտահայտությունը կարիք ունի հստակ կոնկրետիզացման, սակայն ՀՀ Սահմանադրության մեջ սոցիալ-տնտեսական իրավունքների դրույթները տրված են ոչ կոնկրետ և չեն որոշակիացված:

Այսպես, ՀՀ Սահմանադրության Գլուխ 2, հոդված 48-ում, որտեղ ներկայացված են տնտեսական, սոցիալական և մշակութային ոլորտներում պետության հիմնական խնդիրները, ասվում է, որ պետության հիմնական խնդիրներից է պաշտպանել և հովանավորել ընտանիքը, մայրությունը և մանկությունը:<sup>12</sup> Սա իր բովանդակությամբ դեկլարատիվ հայտարարություն է, և պետությանը չի պարտավորեցնում որևէ կոնկրետ սոցիալ-տնտեսական միջոցառումների: Միևնույն ժամանակ նման պարտավորություն դրված է ծնողների վրա՝ ովքեր, համաձայն Սահմանադրության հոդված 36-ի «իրավունք ունեն և պարտավոր են հոգ տանել իրենց երեխաների դաստիարակության, առողջության, լիարժեք ու ներդաշնակ զարգացման և կրթության համար»<sup>13</sup>: Ծնողների (որդեգրողների կամ հոգաբարձուի) իրավունքներն ու պարտականությունները անչափահաս երեխաների կրթության ոլորտում սահմանված են ՀՀ «Նախադպրոցական Կրթության մասին» օրենքում /ընդունվել է 15.11.2005/ և ՀՀ «Կրթության մասին» օրենքում<sup>14</sup>: Դրանց մեջ ներառված են՝

1. Կրթության ձևի ընտրությունը
2. կրթական հաստատության ընտրությունը
3. երեխայի օրինական իրավունքների և շահերի պաշտպանությունը
4. հանրակրթական հաստատությունների կառավարմանը մասնակցությունը
5. կրթական հաստատության կանոնադրության կատարումը:

Այս նույնը կարող է վերաբերել և բարձրագույն կրթության իրավունքին այն դեպքում, երբ ուսանողը դեռևս 18 տարեկան չի դարձել: Ընդ որում ծնողների կողմից ուսումնական հաստատությ-

յան տեսակի և կրթության ձևի ընտրության վրա կարող են ազդեցություն ունենալ մի շարք գործոններ և՛ երեխայի առողջական վիճակը և ընդունակությունները, ընտանեկան ավանդույթները, ծնողների մասնագիտությունը, կրթական հաստատության համբավը և գտնվելու վայրը, և այլն: Ամեն դեպքում ծնողների կողմից ուսումնական հաստատության ընտրությունը պետք է կատարվի երեխայի կարծիքը հաշվի առնելով: Այսպիսով, կարելի է արձանագրել սերտ կապը ՀՀ Սահմանադրության Գլուխ 2, հոդված 36-ի՝ ծնողների իրավունքների և պարտավորությունների և հոդված 39-ի միջև, որն անրագրում է բարձրագույն կրթություն ստանալու յուրաքանչյուրի իրավունքը:

Պարզորոշ նշմարվում է բարձրագույն կրթություն ստանալու իրավունքի և սոցիալ - տնտեսական մարդու և քաղաքացու մյուս իրավունքների ու ազատությունների միջև կապը: Այսպես, ՀՀ Սահմանադրությամբ անրագրված է յուրաքանչյուր մարդու բնակարանի իրավունքը, որի ապահովման համար պետությունն անհրաժեշտ միջոցներ ձեռնարկելու պարտավորություն է կրում<sup>15</sup>: Վերլուծության ենթարկելով այդ իրավունքի փոխազդեցությունը մարդու բարձրագույն կրթություն ստանալու իրավունքի հետ, անհրաժեշտ է նկատել, որ այն ենթադրում է ուսումնառության ընթացքում ուսանողի բնակվելը ինչ որ բնակելի տարածքում: Դա իր հերթին ենթադրում է կամ բնակելի տարածք ունենալու անհրաժեշտությունը մշտական հիմունքներով (սեփականության կամ էլ վարձակալության իրավունքով), կամ էլ ժամանակավոր հիմունքներով (հանրակացարան, վարձու բնակարան): Առանց բնակվելու տարածություն ունենալու շատ դժվար է պատկերացնել մարդու բարձրագույն կրթության իրավունքի իրականացումը:

Մարդու կարևորագույն անկապտելի իրավունքներից մեկը առողջ ապրելու իրավունքն է, առանց որի մյուս արժեքներից շատերը զրկվում են նշանակությունից: ՀՀ Սահմանադրությունը ամրագրում է յուրաքանչյուր մարդու առողջության պահպանման<sup>16</sup> և բժշկական օգնություն ու սպասարկում ստանալու իրավունքը:<sup>17</sup> Այս իրավունքը բնականաբար տարածվում է և բարձրագույն մասնագիտական ուսումնական հաստատություններում սովորողների վրա: Ուսանողների առողջության և առողջությանը չվնասող ուսումնառության պայմանների ապահովման պարտականությունը դրված է բուհի ղեկավարության վրա:

Ուսումնառության և գիտելիքներ ձեռք բերելու ձգտումը պայմանավորված է ոչ միայն նյութական շահերով, այլև մարդու իր կուլտուրական մակարդակը բարձրացնելու գիտակցված ձգտումով: Բարձրագույն կրթություն ստանալով մարդը կարող է ավելի

խորը և բովանդակալից օգտվել «գիտության նվաճումներից և հասարակության մշակութային կյանքին մասնակցելու» իրավունքից<sup>18</sup> :

Այսպիսով, կարող ենք պնդել, որ բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը այս կամ այն չափով կապված է սոցիալ-տնտեսական խմբին դասվող սահմանադրական մյուս բոլոր իրավունքների հետ, ինչից մենք եզրակացնում ենք, որ բոլոր այդ իրավունքները կոմպլեքսային իրականացման կարիք ունեն։ Դա մեր կարծիքով առավել ևս կարևոր է, քանի որ այդ իրավունքները սերտորեն համահունչ են Հայաստանի Հանրապետության տնտեսության, սոցիալական և մշակութային ոլորտներում ստանձնած հիմնական խնդիրների հետ։<sup>19</sup> Ինչպես արդարացիորեն նկատում է ռուս իրավագետ Ե. Լուկաշևան, «շուկայական հարաբերություններին անցման ժամանակաշրջանում պետությունը պարտավոր է հաշվի նստել հասարակական գիտակցության սոցիալական ակընկալիքների հետ և ձգտել ձևավորելու այնպիսի հասարակական հարաբերություններ, որտեղ ինքը չի հանդիսանա պասիվ դիտորդ՝ անտարբեր իր իսկ քաղաքացիների դրությամբ, որոնք հայտնվել են մինչ այդ իրենց անձանոթ շուկայական հարաբերությունների հորձանուտում»<sup>20</sup> :

Քաղաքացու սահմանադրական իրավունքների և ազատությունների դասակարգման տարածված չափանիշներից մեկն էլ այդ իրավունքների տարաբաժանումն է դրական (պոզիտիվ) և բացասական (նեգատիվ) իրավունքների։ Սովորաբար ընդունված է անձնական և քաղաքական իրավունքները դասել նեգատիվ իրավունքների շարքին, իրավունքներ, որոնք ապահովում են անձի անկախությունը պետության միջամտությունից մարդու համար առավել նշանակալից ոլորտներում։ Մինչդեռ, մարդու սոցիալական իրավունքները, որոնք թվին է դասվում և բարձրագույն կրթության իրավունքը, սովորաբար դասվում են պոզիտիվ իրավունքների թվին։

Առաջին հայացքից տպավորությունն այնպիսին է, որ նեգատիվ իրավունքների մեծ մասը իրականացվում է առանց պետության կողմից որևէ ուղղակի ծախսերի։ Սակայն, ավելի խորը վերլուծության դեպքում պարզ է դառնում, որ պետությունը մարդու և քաղաքացու անձնական և քաղաքական իրավունքների իրականացման համար կրում է զգալի անուղղակի ծախսեր։ Այսպես՝ դատական և իրավապշտպան կառույցների գործունեության, հասարակական կազմակերպությունների, քաղաքական կուսակցությունների օժանդակության համար, և այլն։ Սա մեզ իրավունք է տալիս եզրակացնել, որ նեգատիվ և պոզիտիվ իրավունքների միջև հստակ

սահմանաբաժան գիծ չկա և նրանց միջև տարբերությունը այնքան խորը չէ, ինչպես կարող է թվալ առաջին հայացքից:

Իրավունքների այս երկվության կապակցությամբ Լ. Գլուխարյովան տեղին նկատում է, որ «Միևնույն իրավունքը կարող է հանդես գալ ինչպես նեգատիվ ձևով՝ նրանց համար, ով ի վիճակի է վճարել այդ իրավունքից օգտվելու համար, և պոզիտիվ ձևով՝ եթե խոսք է գնում նրանց մասին, ում համար տվյալ իրավունքից օգտվելու միակ հնարավորությունը համապատասխան ծառայությունների համար պետական (հասարակական) ֆոնդերից վճարումն է»:<sup>21</sup> Այսպիսով կարող ենք պնդել, որ բարձրագույն կրթության իրավունքը կարելի է դասել ինչպես նեգատիվ, այնպես էլ պոզիտիվ իրավունքների թվին: Չէ որ բարձրագույն ուսումնական հաստատությունում կրթություն ստանալու իրավունքը մարդը կարող է օգտագործել ինչպես անվճար՝ պետության հաշվին սովորելով, և այդ դեպքում այն կարելի է դիտարկել որպես պոզիտիվ իրավունք, այնպես էլ սեփական միջոցների հաշվին՝ օգտագործելով պետության կողմից իրեն տրված նման հնարավորությունը, և նման դեպքում արդեն այդ իրավունքը կդասվի նեգատիվ իրավունքների թվին: Այս օրինակը պարզորոշ բացահայտում է բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի երկակի բնույթը՝ նրա իրականացման հնարավորությունը ինչպես դրական, այնպես էլ բացասական առումով: Կարելի է նշել նաև այն փաստը, որ օրենսդրությունը տալիս է կազմակերպությունների կողմից վճարովի համակարգում սովորող ուսանողների ուսման վարձի փոխհատուցման հնարավորություն՝ հետագայում այդ ուսանողներին աշխատանքի վերցնելու պայմանով:

Մեր այս ուսումնասիրության առումով որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի հետադարձ կապը մարդու մյուս հիմնական իրավունքների և ազատությունների հետ: Փորձենք պարզել, թե բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը որքանով կարող է նպաստել ՀՀ Սահմանադրությամբ ամրագրված այլ իրավունքների և ազատությունների իրականացմանը:

Անկասկած է, որ բարձրագույն կրթություն ստացած անձնավորությունը իր տնտեսական և քաղաքական իրավունքների իրականացման հարցում դառնում է ավելի մրցունակ: Այսպես օրինակ, բարձրագույն կրթության առկայությունը թույլ է տալիս ավելի գրագետ և արդյունավետ կերպով իրականացնել մասնավոր սեփականության և ձեռնարկատիրական գործունեությամբ զբաղվելու իրավունքը: Բարձրագույն կրթության իրավունքը էականորեն ազդում է Սահմանադրությամբ երաշխավորված աշխատանքի ընտրության

ազատության վրա, քանի որ որոշակի պաշտոններ զբաղեցնելու համար բարձրագույն կրթության առակայությունը պարտադիր պայման է. դատավորներ, դատախազներ, բժիշկներ, բուհի դասախոսներ և այլն: Որպես օրինակ կարելի է նշել քաղաքացիական ծառայության մասին օրենսդրությունից այն դրույթները, որտեղ նշված է կոնկրետ պաշտոնը զբաղեցնելու համար պահանջվող կրթության մակարդակը, որն անհրաժեշտ է սովյալ ծառայողական պարտականությունների կատարման համար:

Բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի իրականացումը հնարավորություն է տալիս ավելի արդյունավետ իրականացնել և մարդու քաղաքական իրավունքները: Այսպես, թեև մեր օրենսդրության մեջ բացակայում է ներկայացուցչական մարմիններում պատգամավորության թեկնածուներին կամ էլ ընտրովի պաշտոններ զբաղեցնելու թեկնածուներին ներկայացվող բարձրագույն կրթություն ունենալու պահանջը, անկասկած է, որ բարձրագույն կրթություն ունեցող թեկնածուի հաղթելու հնարավորությունը անհամեմատ բարձր է լինում:

Միևնույն ժամանակ, տեղին ենք համարում ընդգծել, որ այն իրավունքներն ու ազատությունները, որոնք դասում ենք հիմնական անհատական իրավունքների թվին, գործնականում բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքի իրագործումից որևէ ազդեցություն չեն կրում: Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը ընդլայնում է սահմանադրությամբ մարդուն և քաղաքացուն տրված հիմնական իրավունքների և ազատությունների իրականացման հնարավորությունը, սակայն առանց ընդլայնելու իրավունքների և ազատությունների շրջանակները:

Հանրագումարի բերելով խնդրո առարկա հարցի շուրջ մեր կատարած վերլուծությունը, կարող ենք որոշակի եզրահանգումներ անել.

ՀՀ Սահմանադրության Գլուխ 2, հոդված 39-ում ամրագրված բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը հանդիսանում է կոմպլեքսային իրավունք, բաղկացած մի շարք իրավագորություններից: Այս իրավունքը կարելի է դասել երկրորդ սերնդի իրավունքների շարքին, որոնց ի հայտ գալը կապված է պետության սոցիալական գործառույթի զարգացման հետ:

Բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը երկակի՝ պոզիտիվ / նեգատիվ բնույթ ունի, քանի որ կարող է իրականացվել ինչպես պետության աջակցությամբ՝ կրթության գործընթացի ֆինանսավորման միջոցով, այնպես էլ սովորողի կողմից կրթության ծախսերի ամբողջական կամ մասնակի փոխհատուցման միջոցով:

Ըստ էության բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը դասվում է սոցիալ-տնտեսական իրավունքների շարքին, որոնք ենթադրում են պետության պարտականությունը դրանց իրականացման համար միջոցներ ձեռնարկելու: Տվյալ իրավունքը էական դեր է կատարում անձնական և քաղաքական իրավունքների և ազատությունների իրականացման հարցում, ինչպես նաև սերտորեն կապված է սոցիալ-տնտեսական իրավունքների կենսագործման հետ: Բացի այդ, բարձրագույն կրթության սահմանադրական իրավունքը նպաստում է ՀՀ Սահմանադրությամբ ամրագրված այլ իրավունքների կենսագործմանը:

### **Ծանոթագրություններ**

---

<sup>1</sup> ՀՀ Սահմանադրությունը, Երևան 2005 թ., Գլուխ 2, հոդված 39,

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Фарбер И.Е. Свобода и права человека в Советском государстве. Саратов, 1974, с.98.

<sup>4</sup> Глухарева Л. И. Современные теории прав человека, М, 2004, с. 93.

<sup>5</sup> Հայաստանի Հանրապետության Սահմանադրություն, Եր. 2007, հոդված 27:

<sup>6</sup> Նույն տեղում, հոդված 28:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, հոդված 17:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, հոդված 23:

<sup>9</sup> Նույն տեղում, հոդված 26:

<sup>10</sup> Նույն տեղում, հոդված 29:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, հոդված 27:

<sup>12</sup> ՀՀ Սահմանադրություն, հոդված 48:

<sup>13</sup> ՀՀ Սահմանադրություն, հոդված 36:

<sup>14</sup> ՀՀ «Նախադպրոցական Կրթության մասին» օրենքը /Ընդունվել է 15.11.2005/, հոդված 28:

ՀՀ «Կրթության մասին» օրենք, հոդված 15; հոդված 18:

<sup>15</sup> ՀՀ Սահմանադրություն, հոդված 34:

<sup>16</sup> ՀՀ Սահմանադրություն, հոդված 33.2:

<sup>17</sup> ՀՀ Սահմանադրություն, հոդված 38:

<sup>18</sup> ՀՀ Սահմանադրություն, հոդված 40:

<sup>19</sup> Տես՝ ՀՀ Սահմանադրություն, հոդված 48:

<sup>20</sup> Защита прав человека в условиях перехода к рынку. Круглый стол Государство и право, 1993, N 6, с. 17 .

<sup>21</sup> Глухарева А. И. Современные проблемы теории прав человека, М., 2004, с. 96.

## ОПЫТ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ, ИЛИ “ОТЧЕ НАШ” КАК КОНТРАКТ С БОГОМ

### 1. Введение

Термин “метафизика” в переводе с греческого означает “после физики”. В философии употребляется в трех значениях: как наука о сверхчувственных, сверхфизических принципах и началах бытия, как противоположный диалектике философский метод и как синоним философии и теологии. Насколько корректна с научной точки зрения фраза “метафизическое обоснование институциональной модернизации”? Если под институциональной модернизацией понимать “совершенствование институциональной архитектуры социально-экономической системы, рекомбинацию конфигурации существующих институтов, инновационные изменения в составе последних за счет выращивания и/или трансплантации новых”<sup>1</sup>, то, с учетом того, что религия, например, является важнейшим компонентом духовной культуры, одним из фундаментальных социальных институтов, вопрос не выглядит некорректным. Тем более, что уже М.Вебер в своем классическом труде “Протестантская этика и дух капитализма” убедительно показал зависимость определенного типа экономики, экономического мышления от религиозного “этоса”<sup>2</sup>.

Уверенность западных неолибералов в том, что экономическая модернизация безотносительна к духовной культуре, что люди повсюду будут отвечать на “экономические сигналы” одинаково, к концу прошлого столетия оказалась несостоятельной. Происходит некий переворот в сознании западных теоретиков модернизации, которые выделяют уже ее ментальные, культурно-цивилизационные аспекты, считая их основополагающими. Они приходят к весьма примечательному выводу: история экономического развития учит прежде всего тому, что культура является важнейшим его компонентом. Она и создает различие в степени развитости”<sup>3</sup>.

Любые реформы, социальные преобразования должны начинаться с культуры потому, что, прежде чем их начинать, следует знать подлинные цели и средства для достижения поставленных целей. Необходимо выработать соответствующий идеал, что является прерогативой культуры, а не экономики или политики. Речь идет о “человеческом факторе”, без которого не обойтись.

Автор концепции “постиндустриального общества”-теоретического ядра западных проектов модернизации и глобализации – Д. Белл в своих работах “Конец американской исключительности” и “Культурные противоречия капитализма” вынужден был также признать, что постиндустриальная цивилизация всего лишь утопия, поскольку в этой концепции не учтена решающая роль культуры и ее ядра - религии, которая является наиболее аутентичной ее экзистенциальному содержанию. Он подчеркивает, что именно религия является той специализированной и, по сути, единственной культурной формой, в которой постановка экзистенциальных вопросов и поиск ответов на них соответствует самой их природе, только в религии они обретают адекватную своей сути форму, символику, “язык”, соответствующую институциональную организацию.

Конечно, редуцирование культуры к религии с научной точки зрения неправомерно. Однако религия остается тем институтом, без которого ни одна институциональная система современной цивилизации обойтись (во всяком случае в обозримом будущем) не может. Если XX век был скорее атеистическим, чем религиозным, то к началу XXI века явно обозначился поворот к реанимации религиозного мировидения, которое становится более философичным и менее патриархальным.

Поэтому целью настоящей статьи является не оценка роли религии как института в существующей и подлежащей модернизации институциональной системе, а попытка выявления в ней таких аспектов, которые помогли бы осмыслению проекта институциональной модернизации общества. Поскольку настоящая работа является не богословской, а институционально-экономической с попыткой

философско-мировоззренческого обобщения, то и подходить к ней нужно соответственно, включая нетеологическое употребление теологических терминов и идей. К таким идеям относится идея заключения общественного договора с Богом, своеобразного “Контракта с Богом”.

Есть множество спекуляций на эту тему – нейтрально-рассудительных и/или негативно-порицательных. Наиболее типичными являются рассуждения в таком духе: дескать, Господь предусмотрел для людей и предложил им путь спасения и вечной жизни, и только от нас зависит, воспользуемся ли мы его предложением, отвергнем или проигнорируем; он призывает нас заключить с ним *контракт*, в соответствии с которым обязуется наделить нас своей всепрощающей благодатью и ввести в Царствие Небесное, а мы должны признать себя грешниками, недостойными спасения, и уверовать в Него. Анализ подобного рода рассуждений, делающих ставку на *присущую изначально сторонам контракта асимметрию*, не входит в задачи настоящей работы. Взамен этого мы попытаемся дать трактовку контракта, рассматривая стороны как равноценные и равнозначные ( ни греховные, ни безгрешные). И это несмотря на то, что одна из сторон – Бог – будучи трансцендентной сущностью, не может не быть специфичной по отношению к другой – потенциально-присутствующей стороне - Человеку.

В качестве основополагающего текста, который может послужить формальным (писаным и признанным) документом, свидетельствующим о договоре, контракте с Богом, нами выбран текст Господней молитвы (“Отче наш”).

В *эпистемологическом* плане выбор *субъективен* (истинность или ложность трактовки молитвы в качестве контракта с Богом не может быть установлена “объективно”). В работе мы постараемся, если и не доказать эпистемологическую истинность выбора упомянутой молитвы в качестве контракта с Богом<sup>4</sup>, то, во всяком случае, показать возможность такой трактовки – и чем успешнее мы это сделаем, тем объективнее в эпистемологическом смысле будет этот выбор.

Работа построена следующим образом. Во второй части дается текст и структура молитвы “Отче наш”, в третьей части

рассматривается этимология ключевого элемента молитвы – просьбы о хлебе насущном. В третьей и четвертой частях рассматриваются соответственно три толкования хлеба насущного и три модели экономик, способных его обеспечить. Контрактный анализ текста проводится в части пятой, а институциональный контекст молитвы, фон, на котором разворачивается контрактация, освещается в части шестой. Завершают статью выводы, приведенные в заключительной, седьмой части.

## 2. Молитва “Отче наш”: текст и структура

С некоторыми вариациями молитва “Отче наш” встречается в двух Евангелиях – от Матфея и от Луки (см. сноску 3). Ниже приводится текст молитвы. Для удобства читателя он дается не на церковнославянском, а на русском языке:

“Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе; хлеб наш насущный дай нам на сей день; и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого: ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь” (Матф. 6:9-13).

Как видно из приведенного текста, в структурном плане молитва состоит из *обращения* (Отче наш, сущий на небесах), *первой части* (да святится имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе), *второй части* (хлеб наш насущный дай нам на сей день; и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого) и *заключения* (ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь).

Заметен контраст между двумя частями молитвы: первая касается в основном конечной цели существования человека, судьбы человечества по отношению к Богу и вселенной, вторая – материальных и духовных нужд современного периода жизни.

С экономической точки зрения вторая часть молитвы представляет больший интерес, ибо в ней идет речь о насущных проблемах земной жизни. К одной из этих проблем, связанных с

хлебом насущным, и экономикой, которая может его обеспечить, мы обратимся ниже, а пока отметим, что насущный хлеб, о котором говорится в молитве Господней, в буквальной трактовке означает “хлеб, необходимый для нашего существования, для нашей природы”<sup>5</sup>.

Традиционно фраза о хлебе насущном подразумевает в первую очередь пищу, во вторую – дом, одежду, здоровье; в целом речь идет обо всем, что необходимо человеку для нормальной жизни. В этой фразе можно усмотреть призыв к тому, чтобы человек сам зарабатывал средства на удовлетворение материальных нужд его самого и его семьи. Человек может просить о помощи для удовлетворения разумных нужд своей земной жизни, но эффективность его молитвы во многом определяется стремлением самого человека вложить все усилия в работу и сделать то, что он может сделать сам. Человек, который, потратив немало сил, сам вспахал поле и засеял его, может молиться об урожае, надеясь на помощь от Бога, и никто не может доказать, что эти молитвы не имеют силы. Сказанное не распространяется на людей, уповавших на господя, но не желавших трудиться, за исключением больных и немощных, чьи молитвы способны принести результат.

Расширительная трактовка хлеба насущного затрагивает духовные и умственные потребности человека – очень важные для нормального его развития как личности. Основанием для такой трактовки является то, что в Библии не редки сравнения духовных желаний и нужд человека с голодом и жаждой. Из этого делается вывод: хотя относительно материальных нужд молитва полностью законна, но человек должен сам стремиться к тому, чтобы развиваться и духовно, и умственно, и что он имеет полное право просить о помощи у Бога в ситуации, когда человеческие возможности истощены.

### **3. Этимология “хлеба насущного”: три толкования**

В словосочетании “хлеб наш насущный” с существительным *хлеб* нет никаких проблем (о прямом и переносном его значении говорилось во второй части); интерес представляет этимология прилагательного *насущный*,

принадлежащего к довольно широкому кругу слов, созданных при переводе Священного Писания на старославянский язык<sup>6</sup>. Дело в том, что насущный в сочетании с хлебом употребляется исключительно в тексте Господней молитвы (“Отче наш”) или в толкованиях на нее.

В греческом оригинале эпитетом к слову *хлеб* в обоих Евангелиях<sup>7</sup> является прилагательное ἐπιούσιος (в винительном падеже – ἐπιούσιον). Но что скрывается за этим словом, что оно означает в действительности – доподлинно не известно, и поэтому приходится делать предположения относительно его значения. Помимо Господней молитвы “Отче наш” оно зафиксировано только в одном из фаюмских папирусов<sup>8</sup>, где в перечне прочих товаров упоминаются горох, солома и хлеб, а в качестве определения к ним выступает прилагательное ἐπιούσιος. Поскольку хлеб из евангельской молитвы определяется тем же прилагательным, что и товары из египетского хозяйственного документа, можно сделать вывод о принадлежности этого прилагательного к сфере будничного, обыденного, повседневного. В принципе это согласуется со стилистикой греческих новозаветных текстов с их достаточно простым языком, ориентированным на то, чтобы быть понятным каждому – независимо от его принадлежности к той или иной социальной страте, от его умственных способностей и степени образованности.

Структурно прилагательное ἐπιούσιος состоит из приставки ἐπι(ι)- ‘на’ и второй части, которая допускает три различных толкования.

Первое толкование. Поскольку последний гласный приставки ἐπι- выпадает, то в случае, если за ним следует еще один гласный (кроме -οῦ-), членение этого слова может быть и как ἐπι-ούσιος, и как ἐπι-ιούσιος. При последнем варианте вторая часть слова должна быть производна от причастия женского рода ἰούσα, от глагола ἰέναι “идти”; ἐπι-ιούσα часто употреблялось в сочетании со словом ἡμέρα “день” (в греческом – женского рода) и означало “на-ступающий (т.е. завтрашний)”, а поскольку существительное в этом сочетании регулярно

опускалось, за причастием закрепилось значение “наступающий, завтрашний день”. Если принять для слова ἐπιούσιος это толкование, то в Евангелиях от Матфея и от Луки следует усматривать просьбу о хлебе на каждый следующий, наступающий день.

Второе толкование. В случае принятия членения ἐπιούσιος открывается возможность еще для двух толкований слова “насущенный”. Смысл обращения человека к Господу при втором толковании таков: вторую часть прилагательного можно возводить к причастию женского рода οὔσα, от глагола εἶναι “быть” и считать ἐπι-ούσιος сочетанием ἐπὶ τῇ οὔσῳ (ἡμέρῳ) - “на существующий, т.е. сегодняшний (день)”. Это толкование близко к первому и отличается только тем, что подразумевает не наступающий, а уже наступивший день.

Третье толкование прилагательного “насущенный” придает ему смысл, совершенно отличный от первых двух толкований: он связывает вторую часть прилагательного с существительным οὐσία “сущность”, “существование”. Коль скоро это так, то ἐπιούσιος приобретает значение, указывающее на связь или отношение к сущности: “относящийся к сущности” или “необходимый для существования”. Такое толкование выводит прилагательное ἐπιούσιος из повседневно-бытовой сферы и придает ему философско-религиозный смысл. В византийской традиции представлена как “повседневная”, так и “сущностная” интерпретация: в IV-V вв. н.э. такие авторитетные отцы Церкви, как Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский понимали ἐπιούσιος в Господней молитве как “ежедневный, на каждый день”, но уже Ориген (186-254 гг.) считал, что речь здесь должна идти о хлебе, относящемся к сущности, а Василий Великий (329-378 гг.) объединил оба толкования, утверждая, что следует иметь в виду хлеб на каждый день, необходимый для нашей сущности, для нашего существования<sup>9</sup>. Разумеется, сущность при такой трактовке понималась в духовном смысле.

Учитывая изначальную неопределенность, присущую слову “насущенный”, можно себе представить, какая сложная задача стояла перед славянскими первоучителями Кириллом и

Мефодием при переводе этого слова. Как они справились с этой задачей, неизвестно, поскольку показания древнейших славянских списков X-XI вв. в тексте Господней молитвы расходятся. Возможно, более архаичным являются чтения “настоящий”, “наступивший”, возникшие еще до прихода Кирилла и Мефодия, в период деятельности латинско-баварских миссионеров у западных славян под влиянием латинского текста “*Pater noster*” (“Отче наш”), в котором греческое ἐπιούσιος переведено как *quotidianus* “ежедневный”<sup>10</sup>. Чтение же “насушный” возникло позже и опиралось на византийскую философско-религиозную традицию<sup>11</sup>. Так или иначе, но чтение “насушный” постепенно утвердилось в славянской традиции, вытесняя все остальные варианты<sup>12</sup>. Что касается значения этого слова, то небезынтересно отметить, что уже в первые века славянской письменности просьба о хлебе истолковывалась не только буквально, но и символически<sup>13</sup>.

В целом прилагательное “насушный” оказалось очень емким в семантическом плане: объединение в одном слове двух аспектов – повседневно-обыденного и сущностно-духовного – предопределило его дальнейшую судьбу. В современном русском языке, с одной стороны, четко прослеживается связь слова “насушный” с миром обыденных, сиюминутных и преходящих забот, а с другой – заложенное экзегетической<sup>14</sup> традицией отвлеченное значение обеспечивает ему широкую и активную применимость в самых разных литературных жанрах<sup>15</sup>.

#### **4. Экономика как провайдер “хлеба насущного”: три модели.**

В зависимости от рассмотренных трех толкований “хлеба насущного” можно выделить три модели экономики, каждая из которых по-своему обеспечивает его производство и предоставление потребителям. Ключевым критерием для разграничения этих моделей выступает отношение ко времени предоставления и к самому существу “хлеба насущного”:

- первая модель ориентирована на следующий, наступающий день;

- вторая – на не наступающий, а уже наступивший день;
- третья – на обеспечение необходимого для нашей сущности, для нашего существования “хлеба насущного” на каждый день.

*Первая модель* экономики нашла свое воплощение в централизованно планируемой системе, реализуемой в СССР на протяжении без малого всего XX века. Ориентация на будущее при почти полном игнорировании настоящего – вот реальная целевая установка этой модели. Казалось, все делалось для обеспечения “хлеба насущного” на наступающий день, а он все наступал, наступал, но так и не наступил. В результате – крах, если и не *идеи* модели, то *системы*, ее реализующей. Различие это принципиальное, ибо устремленная в будущее идея социализма – обеспечения народа “хлебом насущным” в его расширительной трактовке – с большим или меньшим успехом реализовывалась и в новом курсе Рузвельта, и в Англии середины XX века, но только в России она оказалась доведенной системой до абсурда<sup>16</sup>.

Методологически эта модель базировалась на диалектическом и историческом материализме. Изъяны реализованной в советское время модели были заложены в его методологическом фундаменте и были обусловлены не столько устремлением в будущее, сколько трактовкой социально-экономической системы как некой детерминированной машины, способной к неограниченному (а главное – только лишь к линейному) развитию.

*Вторая модель* реализовывалась на протяжении всей истории человечества, и только в рыночной экономике достигла своего апогея. Ориентация на настоящее во что бы то ни стало – вот цель такой экономики: максимизация прибыли для бизнеса, производящего “хлеб насущный” в его узкой трактовке, максимизация его потребления населением. И опять-таки идея оказалась доведенной до абсурда именно в нынешней России. Проблема заключается в том, что доминирующая в стране либеральная идея в ее рыночном облики (при, казалось бы, полном отстранении либералов от власти) воспринимается многими, явно или неявно, как нечто неоспоримое, как самим

временем подтвержденное и не подлежащее обсуждению и тем более пересмотру конституирующее утверждение, установление. Но истина в том, что “рыночная экономика не является ни единственно возможной, ни “естественной” системой. Это система, реализованная в настоящей эпохе, и такова экономическая реальность”<sup>17</sup>.

Методологическая основа второй модели - позитивизм, философия индивидуализма, линейная логика. Будущее как простое или сложное воспроизводство настоящего, как его линейное (пусть даже ускоренное, возможно, с вариациями – волновыми, к примеру) развитие – вот основной изъян этой модели, опять-таки вытекающий из заложенного в ней методологического фундамента.

Парадигмы первых двух моделей почти симметричны; подобное можно сказать и о логике этих моделей: они “весьма близки друг к другу, несмотря на их идеологические отличия”<sup>18</sup>.

Что касается их реального претворения в жизнь, то они суть исторически-конкретные реализации заложенных в эти модели идей о сущности “хлеба насущного” и способах его предоставления. При этом справедливости ради следует отметить, что “возникновение социализма в определенной, исторически обусловленной группе стран не было путем выздоровления для всех, выходом из тупика, имеющим универсальную основу. Точно так же и его провал не следует расценивать как успех альтернативного способа социально-экономической организации общества, именуемого капитализмом, как подтверждение его здорового начала”<sup>19</sup>.

*Третья модель* экономики пока не нашла своего воплощения. Ориентация на каждый день – будь он в настоящем или в будущем – как на цель и средство нашего существования – вот задача для экономики, миссией которой должно стать предоставление “хлеба насущного” в его расширительной трактовке. Есть основания (и надежды) полагать, что такая модель может реализоваться в так называемой новой экономике, или экономике знаний. Но реализации может и не быть, если знания будут лишь средством для обеспечения “хлеба насущного” в его узкой трактовке. В таком случае получим лишь новое издание старого, новое вино в старых мехах.

Достоинства интеллекта при отсутствии нравственности сомнительны, и строить на их основе новую экономику – лишь создавать иллюзию движения вперед, “дороги к храму”. Поэтому, чтобы надежды, связанные с экономикой знаний, оправдались, необходимо освободить общество от сдерживающей его развитие системы старых институтов и механизмов, унаследованной от классического капитализма. Если быть до конца последовательным, то следует признать, что “экономика знаний противоречит самой сущности классического капиталистического производства”. Она в ее возникающем виде (с достаточно размытыми фундаментальными ценностями) лишь подводит “к признанию сдерживающей роли нынешних институтов собственности для социального прогресса”. Логическим следствием из сказанного является то, что “в решении извечной проблемы человечества – построения социально-справедливого и эффективного общества – интеллект и нравственность будут играть определяющую роль”<sup>20</sup>.

На роль методологической основы третьей модели не без успеха претендует синергетика вообще и экономическая в частности (коль скоро речь идет об экономической модели). Трактовка времени в этой, третьей модели полностью отличается от его трактовки в рамках первых двух моделей: там предметом рассмотрения было *существующее* – будь-то в настоящем (вторая модель), или в будущем (первая модель), здесь же имеем дело с более “тонким” феноменом – *становлением* (стрела времени – исходное понятие в рамках третьей модели).

## 5. Контрактная трактовка текста молитвы

Текст Господней молитвы трактуется в настоящей работе как текст соглашения, свидетельствующего о контракте человека с богом, как текст договора с ним, как текст контракта с богом.

Прежде всего, зададимся вопросами:

1) в каком смысле следует понимать контракт с богом – метафорически или буквально?

2) насколько вообще корректно говорить об этом в рамках научной дисциплины – институциональной экономической теории?

Начнем с последнего. В теории общественного выбора рассматриваются различные трактовки общественного, государственного устройства. Одна из наиболее распространенных трактовок восходит к контрактной (договорной) теории общества, одним из основоположников которой был английский философ и экономист Джон Локк<sup>21</sup>. В настоящее время договорные основы общественного выбора особенно активно развиваются в трудах экономистов-либералов, в частности Дж. Бьюкенена с его конституционной экономикой. Не вдаваясь в подробности контрактной теории общества, дадим на поставленный (второй) вопрос такой ответ: в той мере (если не больше), в какой уместна отсылка к социальному контракту, уместна также отсылка к контракту с богом. Разумеется, между общественным договором и “божественным” контрактом имеется фундаментальное различие: первый возникает как результат соглашения членов общества между собой по поводу создания специализированной организации – государства, второй совершается в процессе обращения отдельного индивидуума к богу в форме молитвы. К тому же, явных свидетельств, подтверждающих сам факт заключения общественного договора – где бы и когда бы то ни было – не имеется<sup>22</sup>. По сути, социальный контракт – это не писанный (формальный) и даже не неформальный, а гипотетический контракт, фактически – это метафора.

И здесь мы подходим к ответу на первый вопрос: контракт с богом (о котором пойдет речь) является писанным, зафиксированным в Священном Писании уже на протяжении двух тысячелетий, контрактом. И в этом отношении такой контракт предстает не метафорой (во всяком случае, в рассматриваемом здесь контексте – не только метафорой), а буквально записанным текстом.

Рассмотрим суть этого контракта, контрагентами в котором выступают, с одной стороны, человек (люди), а с другой – бог. Отношения между ними асимметричные, но не в информационном, как это обычно имеет место, а в

физическом/метафизическом плане: человек – это обычный, наделенный плотью экономический агент, в отличие от бога – агента трансцендентного. Для этого – ради сохранения, как теперь принято говорить, политкорректности в отношении религиозных чувств верующих и чистоты научного нетеологического анализа – абстрагируемся от истинно религиозного содержания этого обращения к богу и будем рассматривать сам текст в качестве источника анализа и трактовки своеобразного контрактного процесса, изложенного на языке современной экономической теории контрактов. В тезисном виде результаты описания контрактного процесса и его анализа приводятся ниже.

1. Человек пытается договориться с богом, стремится заключить с ним контракт. Это видно из его обращения к богу и из самого текста обращения<sup>23</sup>. С точки зрения теории контрактов договор с богом в определенном смысле близок к *индивидуальному имплицитному контракту*. Под ним понимаются “*односторонние ожидания* заинтересованного индивида относительно действий другой стороны, базирующиеся на понимании первым некоторых актов поведения последней как сигналов об *обещаниях*, выполнение которых полезно (ценно) для данного индивида”<sup>24</sup>.

Говоря об имплицитном, подразумеваемом контракте, следует сделать существенное предостережение, поскольку такой характер контракта делает его уязвимым для всякого рода спекуляций. “Идея подразумеваемого контракта, – пишет Дж.Ходжсон, – не должна отвергаться ни правом, ни экономической наукой, но использовать ее следует с гораздо большей осторожностью, нежели это делали многие экономисты в прошлом и в наши дни”<sup>25</sup>. Эти слова, сказанные по поводу традиционных контрактов, в которых признается наличие подразумеваемых условий (см., к примеру, контракт о найме), вполне применимы и к случаю контракта с богом.

2. К богу он обращается со словами “да святится имя твое, да пребудет царствие твое”. Такое обращение исключает, по мнению человека (если идентифицировать себя, как наблюдателя, с ним) возможный оппортунизм со стороны бога. Предполагается, что оппортунистическое поведение

(преследование личного интереса с использованием коварства) несовместимо со святостью.

3. Это соглашение с богом (который на небесах), царствие которого и на небе, и на земле. Это – соглашение земное. Но на земле царствию (божьей воле) предстоит еще свершиться, стать. Воля, помимо прочего, нужна для принуждения к исполнению контракта – инфорсмент. Но может ли только одна воля, пусть она и божья, обеспечить выполнение двустороннего контракта? Иными словами, кто выступает в роли стороны, обеспечивающей инфорсмент?

Первая сторона контракта – человек – является созданием божьим (если он не является или не осознает себя таковым, то молитва теряет всякий смысл), к тому же он есть в известной степени воплощением божьим. Но при обращении к богу он выступает как сторона, сама себя идентифицирующая как таковую и не отождествляющая себя с богом.

Вторая сторона контракта – бог – может предстать в глазах такого человека, в силу присущей ему все-сущности, сверхъестественным (более чем реальным) существом или же фантомным (т.е. существующим в человеческом сознании) контрагентом. Оба варианта допустимы: крайности, как говорится, смыкаются.

Третьей стороной, в отличие от обычных классических контрактов, не может быть суд, поскольку контракт с богом не относится к юридической сфере. Может ли бог (как контрагент в контрактном взаимодействии) выступать в роли судьи? Если да, то такой контракт вряд ли можно признать защищаемым, ибо налицо ролевая асимметрия. Может ли человек (как контрагент) быть судьей? Нет, и не потому (во всяком случае, не только потому), что сказано “не судите, да не судимы будете”, а потому что и в этом случае ролевая асимметрия не позволит контракту стать действительно защищаемым. Кто же судья, т.е. третья сторона, управляющая выполнением контракта? На наш взгляд, судья – это единство бога (не как контрагента, а как все-сущности) и человека (также не как контрагента, а как носителя божьего замысла). В определенном смысле происходит раздвоение и человека, и бога. Точнее, оба они выступают в двух ипостасях – контрагентов контрактного взаимодействия

(первая ипостась) и двуединой по своей природе стороны, обеспечивающей выполнение контракта (вторая ипостась). Просто в отличие от юридического, легально-логического характера защиты контракта речь здесь идет о “теологическом” характере принуждения к его выполнению.

4. “Дай нам хлеба насущного”. Хлеб – это метафора, служащая для обозначения как осязаемых, так и неосязаемых благ. Человек просит эти блага у бога. Имеет место транзакция обмена. Что же в обмен на хлеб (и списание долгов, а заодно и избавление от искушения) дает человек богу?

Прежде чем ответить на этот вопрос, выясним, каким благом является то, что просит человек у бога. Частным? Вряд ли. Во-первых, божья благодать (дарованное богом благо) не иссякнет от его употребления отдельным человеком; у бога как трансцендентного субъекта своя мера измерения, недоступная нам – земным существам. Во-вторых, доступ к этому благу не ограничен ни для кого (просящий да получит) и ничем (никакими условиями, оно предоставляется бесплатно и не является предметом рыночного соглашения). Так, может, это благо – коллективное? Определенное сходство имеется, и признаки коллективного характера блага наличествуют. Исторически первыми среди таких благ были публичные (общественные, социальные) блага, введенные в экономическую науку Самуэльсоном<sup>26</sup>. Но оставим понятие социального, общественного блага юрисдикциям – странам или юридически оформленным их частям. Применительно к нашему случаю более подходит трактовка *хлеба насущного* и остальных благ, упоминаемых в молитве, в качестве *клубного блага*. Такое благо “производится” и “потребляется” в рамках системы меньшей общности: например, если социальное благо применимо к уровню страны или ее частей, то клубное – только к клубам<sup>27</sup>.

Именно таким клубом выступает оформленная или неоформленная (соответственно, церковь или секта) совокупность людей, исповедующих одну религию. Но в случае контракта с богом полученные от него блага, скорее всего, будут потребляться индивидуально, так какие же это коллективные, клубные блага? Тем не менее, их можно считать таковыми, если за определяющий признак коллективности благ

принять членство человека в коллективе, дающее ему возможность потребления этих самих благ<sup>28</sup>. Принадлежность человека к христианской (в рассматриваемом случае) общине (церковной или вне ее) открывает перед ним возможность заключения с богом контракта. Доступ к богу, обусловленный приведенным здесь контекстом, – только для членов коллектива, соответственно и подлежащие получению блага – коллективные. Ошибочная трактовка хлеба насущного как частного блага приводит к широко (хотелось бы надеяться, что не слишком) распространенному в нынешней России феномену: человек просит бога о чем-то, но не получив ожидаемого, разочаровывается в нем и, как следствие, выбывает из коллектива. Коллективные блага – будь-то мериторные, или жизненно-необходимые, или навязанные публичные, или любые иные – хоть и разнятся, но обладают одним общим для всех свойством: их производство является затратным. В то же время существуют *истинно коллективные блага*, “производство” которых не требует или почти не требует (если не считать затраченного времени) затрат<sup>29</sup>, и таким благом является сама молитва, процесс молитвы (во время которого складывается коллектив из человека и бога) – в отличие от ее результата, каким бы он ни был.

В случае контракта с богом для человека гораздо важнее формального членства в коллективе его внутренняя сопричастность к тому учению, которое он разделяет, вера в того бога, к которому он обращается. Помимо прочего (а может в первую очередь) членство в клубе означает готовность следовать тем морально-этическим принципам, готовность разделять те ценности, которые и делают учение учением, веру верой. Человек, просящий у бога что-то, отдает ему взамен свою любовь – но не напрямую, ибо здесь нет места рыночному соглашению, а опосредованно, что выражается в жизненных установках и поведении просящего.

5. “И не введи нас в искушение, а избавь...”. Это неуклюжая попытка человека показать свое стремление к благонамеренному, несовместимому с оппортунизмом, поведению со своей стороны. Человек – слаб<sup>30</sup>, поэтому он и обращается к богу, чтобы тот предотвратил потенциально

присущее ему, т.е. человеку, поведение, которое может быть охарактеризовано в терминах институциональной экономической теории как оппортунистическое поведение. Неуклюжесть состоит в том, что человек обращается не совсем по адресу: третья, неявная сторона – сатана – может совратить человека. Но поскольку контракт заключается с богом, то человек пытается высказать, показать ему свою благонамеренность.

6. Это обращение не отдельного индивида и не человека. Множественное число указывает на то, что стороной контракта является не один человек. В то же время вся конструкция текста, его подтекст и звучание говорят о сугубо индивидуальном, можно даже сказать, интимном, тет-а-тет обращении к богу. Это не коллективное обращение. Это обращение индивида, неразрывного от коллектива, укорененного в социуме индивида, индивида-в-коллективе, социального человека. Это контракт индивидов с богом, выполняемый каждым индивидом и всеми членами коллектива одновременно. И если взаимоотношения человека с богом – это коллективное благо первого рода, то взаимодействия людей, “потребляющих” это самое благо, можно назвать коллективным благом второго рода. Второе производно от первого. При этом, если в результате потребления коллективного блага первого рода идет обогащение нравственной составляющей человеческого капитала, то потребление коллективного блага второго рода выражается в усилении социального капитала людей, приобщенных к производству и потреблению указанных благ.

Выше было сказано о близости контракта с богом к индивидуальному имплицитному контракту, что, очевидно, нуждается в корректировке. Контракт с богом – это *имплицитный* контракт, но не индивидуальный в обычном смысле слова, а сочетающий в себе свойства как индивидуального, так и коллективного контракта. С учетом сказанного выше о коллективных благах, такой контракт ближе к *групповому (клубному)*, чем *социальному контракту*.

Для сравнения: под групповым имплицитным контрактом понимаются “близкие или совпадающие *ожидания* относительно действий какого-либо индивида, разделяемые

несколькими заинтересованными индивидами, исходящими из сходной интерпретации таких действий как обещаний”<sup>31</sup>. Отличие же социального имплицитного контракта от группового заключается в том, что “общие представления, на которых базируются соответствующие интерпретации и трактовки, разделяются не группой индивидов, длительно занимающихся какой-либо совместной деятельностью (прежде всего, членами той или иной организации), а более широкой социальной общностью – населением какой-то территории или страны, социальной стратой и т.п.”<sup>32</sup>.

Такова вкратце контрактная трактовка текста молитвы.

## **6. Институциональный контекст контрактации**

Остановимся еще на одном моменте, а именно, посмотрим, как соотносится понятие контракта с институтами (в данном случае – теологическими), которые, как известно, призваны структурировать поведение человека.

Вообще говоря, вся Библия (а для верующих иных конфессий – своя священная книга) есть свод правил, высказанных в различной форме – притчах, наставлениях, молитвах, поучениях, описаниях, запретах и т.п., которые могут быть рассмотрены как институты в самом широком смысле этого слова. Есть в Библии и места, где эти правила даны в наиболее концентрированном виде: речь идет, разумеется, о знаменитых десяти заповедях, упоминаемых, в частности, в Нагорной проповеди Христа<sup>33</sup>.

Эти самые *заповеди* и определяют *формальные* (коль скоро они написаны) *институциональные рамки* для жизнедеятельности человека, включая его экономическую активность. Они обязательны для исполнения каждым христианином (излишне говорить, что для верующих иных конфессий можно найти свои аналоги этим заповедям). В какой степени они исполняются – другой вопрос, не меняющий сути дела. Но эти рамки дают лишь наиболее общие установки для поведения людей. Контракт же с Богом, о котором мы говорим, является конкретизацией институциональных рамок, дополнением к ним. При этом каждый человек, заключающий

такой контракт, глубоко индивидуален. В определенном смысле можно сказать, что и его визави – Бог – тоже индивидуален. Сколько контрактов, столько же ипостасей Бога (разумеется, спроецированного на конкретного индивида – человека как стороны контракта). Таким образом, общие институциональные рамки (заповеди) и контракт с Богом (молитва “Отче наш”) выступают комплементарными, дополняющими друг друга институциональными устройствами.

И еще. Если эти институциональные устройства зафиксированы в теологическом документе – Библии, то как они могут подвергаться модернизации? Вопрос резонный. Но дело в том, что они суть основы, на которых зиждется (должна зиждиться) институциональная структура экономики и шире – общества. На этом фундаменте могут произрастать разнообразные институты, адекватные времени и пространству. Важно лишь, чтобы эти надстроечные институты были, как минимум, совместимы<sup>34</sup> со своим базисом. Это звучит почти как по Марксу, но применительно к теологии. Что, впрочем, не удивительно, поскольку сам Карл Маркс был одним из крупнейших институционалистов<sup>35</sup>.

## 7. Заключение

В работе была сделана попытка анализа Господней молитвы “Отче наш” с позиций институциональной экономики и теории контрактов. В качестве объекта исследования был взят текст молитвы, трактуемый в виде специфического – скорее, писаного, чем неписаного – контракта. Свообразие контракту придают его контрагенты – человек как реальный индивид, выступающий в роли просящей стороны, и бог как трансцендентная сущность, вступающая с человеком в отношения контрактации на правах дающей стороны.

Был проведен междисциплинарный анализ предмета контракта – просьбы, в частности, о хлебе насущном. Историко-лингвистический анализ показал, что возможны три трактовки хлеба насущного, которым с точки зрения современных представлений экономической науки соответствуют три модели развития, ориентированные на: 1) *наступающий* день; 2) *уже*

*наступивший* день; 3) обеспечение хлеба, необходимого для нашей сущности, вне зависимости от состояния дня. Первая модель нашла свою реализацию в *плановой* экономике, вторая – в *рыночной*, третьей же модели предстоит продемонстрировать свою состоятельность в рамках *экономики знаний*, при условии учета всех знаний, а не только вырабатываемых в высокотехнологичных и наукоемких отраслях, и прежде всего – этических знаний, создающих основу и саму возможность человеческого существования.

Далее последовал контрактный анализ молитвы, после чего были обсуждены вопросы, связанные с институциональным контекстом собственно текста молитвы.

Какие выводы можно сделать из сказанного с позиций институциональной модернизации общества ?

Во-первых, необходимо четко определиться с фундаментом, на котором будет строиться новая, обновленная институциональная система общества. Либо она будет коллективистской (на практике – социалистической, в теории – основанной на принципе методологического коллективизма), либо индивидуалистической (на практике – капиталистической в классическом понимании этого слова, в теории – основанной на принципе методологического индивидуализма), либо гибридной (на практике – смешанной, в теории – основанной на принципе методологической комплементарности). С первой моделью в целом покончено, вторая ныне реализуется, третья попросту игнорируется. Между тем, новая экономика не может не быть гибридной. Само существование различных проявлений капитализма объясняется гибридным характером его современного устройства. Различие в конфигурациях институциональных систем – источник варибельности и разнообразности типов смешанного капитализма.

Во-вторых, мы убеждены в том, что ни один человеческий институт не может существовать долго без постоянного согласия относительно того, что считать этически верным, а что – неверным. Эффективная институциональная модернизация, направленная на построение справедливого общества, в свете сказанного должна предполагать обеспечение комплементарности нравственного закона, этических ценностей

с системой законов соответствующей юрисдикции, с ее конституцией. Предположительно, сама конституция (формальная) должна быть совместимой с системой правил и ценностей, разделяемой обществом на неформальном уровне, или, иными словами, писаная конституция должна отражать неписаные правила человеческого общежития.

В-третьих, наличие формальной конституции не является необходимым условием существования государства. Поэтому в более общей постановке следует говорить о комплементарности института нравственных, этических ценностей, вытекающих из деизма (в нашем случае – контракта с Богом) с базовыми социальными институтами общества. В целом надобность в формальной конституции тем выше, чем менее однородно общество и чем слабее оно скреплено неформальными нормами и обычаями.

Так, Израиль представляет собой, несомненно, государство, но как юрисдикция эта страна весьма специфичная, ибо у нее нет формальной конституции. Дело в том, что “общность исторической судьбы и культурных традиций делает израильтян в высшей степени сплоченной нацией”, что в свою очередь делает конституцию излишней. Есть и иные примеры: Великобритания довольствуется средневековым законом о неприкосновенности личности (Хабеас Корпус), США имеют лаконичный билль.

В-четвертых, применительно к постсоветским государствам уместнее вести речь о том, что им необходима не столько конституция *de jure*, сколько следование ей *de facto*. Имевшее место расхождение между формально закрепленными правилами и их фактическим осуществлением (на словах провозглашается социальное рыночное государство, ориентированное на формирование массового среднего класса, на деле идет становление общества, состоявшего преимущественно из двух страт – немногочисленной богатой элиты и бедного большинства, между которыми “болтается” тонкая прослойка среднего класса) губительно для страны. Тем более, что хилый средний класс общества вымывается, и пропасть между его основными стратами продолжает углубляться.

В-пятых, экономика без этики, равно как и этика без экономики – это тупик. Экономике следует быть этической, хотя бы ради сохранения человечества, и она должна быть основана на Контракте человека с Богом, в том смысле, который был здесь изложен. Имя Бога при этом не имеет принципиального значения: он может называться природой, как у Спинозы, или вовсе своим отрицанием, как у атеистов, или как-то иначе. Главное здесь – и это то, чему учат все мировые религии, равно как и мировая культура – следовать нравственному закону, делать добро и не делать зла. Иначе говоря, *носителями нравственного закона* – не навязанного, а являющегося внутренним императивом – могут быть как *истинно верующие*, так и *убежденные атеисты*.

В-шестых, институциональная модернизация, базирующаяся на контракте с Богом, предполагает поиск нового пути развития для мировой экономики, в которой человек окажется не разменной монетой и не винтиком в социально-экономической системе, а целью и мерилom ее качества.

## Примечания

---

<sup>1</sup> Вебер М. См Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. М., 1990.

<sup>2</sup> Landes D. On Wealth and Poverty of Nations, N.Y., 1999, p.530

<sup>3</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism., 1976, p.12.

<sup>4</sup> Напомним, что работа не относится к теологии, и такое доказательство не входит в ее задачу.

<sup>5</sup> Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета // Петербург: Издание преемников А.П. Лопухина, 1911. Т. 8. С. 124.

<sup>6</sup> О возможных толкованиях прилагательного “насущенный” см., например: Из истории русских слов: Словарь-пособие. М.: Школа-Пресс, 1993. С. 118-121.

<sup>7</sup> От Матфея (VI, 9-13) и от Луки (XI, 2-4).

<sup>8</sup> Фаюмскими называются папирусы, найденные в одноименном оазисе, расположенном недалеко от Каира (Египет), точнее в раннехристианском некрополе монастыря Дейр эль-Банат (в русском переводе – Девичьего монастыря) – центре цивилизации на стыке величайших культур Востока – древнеегипетской, эллинистической,



---

<sup>16</sup> Львов Д.С. Миссия России (Гражданский манифест). М.: Институт экономических стратегий, 2006.

<sup>17</sup> Dopfer K. Rule-Based Economics: A Unifying Approach to Coordination and Evolutionary Change. / Эволюционная теория, инновации и экономические изменения. VI Международный симпозиум по эволюционной экономике, г. Пушкино, Московская обл., Россия, 23-24 сент. 2005 г. М.: ИЭ РАН, 2006. С. 327.

<sup>18</sup> Евстигнеев Р.Н., Евстигнеева Л.П. Методологические основы экономической синергетики (научный доклад). М. ИЭ РАН, 2007. С.14.

<sup>19</sup> Львов Д.С. Там же. С. 16.

<sup>20</sup> Львов Д.С. Там же. С. 38.

<sup>21</sup> См.: Локк Дж. Два трактата о правлении. Кн. 2 // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 262-356.

<sup>22</sup> Более того, существовавшие в истории государства возникали не в результате договора, а благодаря насилию, и этот факт был хорошо известен самим авторам и сторонникам теории общественного договора. Так, согласно теории государства (теории общественного договора) Ж.-Ж. Руссо, люди, живущие первоначально в условиях неограниченной свободы, заключили (молчаливо) договор, по которому они обязались гарантировать при помощи всеобщей воли (не идентичной с волей всех) неотъемлемое право на личную жизнь и собственность, что и привело к возникновению (правового) государства. Подробнее см., например: Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 113.

<sup>23</sup> Текст молитвы содержит три просьбы, обращенные к Богу Отцу: о хлебе на каждый день, о прощении грехов, об избавлении от искушения.

<sup>24</sup> Тамбовцев В.Л. Введение в экономическую теорию контрактов: Учеб. пособие. М.: ИНФРА-М, 2004. С. 42.

<sup>25</sup> Ходжсон Дж. Экономическая теория и институты: Манифест современной институциональной экономической теории. М.: Дело, 2003. С. 225.

<sup>26</sup> Samuelson P.A. The Pure Theory of Public Expenditure // Review of Economics and Statistics. 1954. Vol. 37. No. 4.

<sup>27</sup> Buchanan J.M. An Economic Theory of Clubs // *Economica*. 1965. Vol. 32. No. 125.

<sup>28</sup> Макаров В.Л. Коллективные блага в АОМ // Искусственные общества. 2007. Т. 2. № 1.

<sup>29</sup> Макаров В.Л. Там же. С. 10.

---

<sup>30</sup> Слабость человека – высказывание, основанное на жизненном опыте, собственном и историческом, на здравом смысле и убеждении автора этих строк о слабости, потенциально присущей человеку. Но это слабость не есть синоним “глубокой порочности и греховности человеческой природы” в духе великих средневековых реформаторов церкви Мартина Лютера и Жана Кальвина. Из допускаемой нами потенциальной слабости человека не следует утверждение о предопределенности соответствующего поведению человека, о неизбежности актуализации человеческой слабости. Это скорее констатация факта, который следует принять во внимание, и не более того: крайности здесь не уместны.

<sup>31</sup> Тамбовцев В.Л. Там же. С. 42.

<sup>32</sup> Тамбовцев В.Л. Там же. С. 43-44.

<sup>33</sup> Десять заповедей содержатся в Пятикнижии в двух версиях, отличающихся друг от друга многочисленными вариантами (см. Исход 20, 2-17; Второзаконие 5, 16-18). Заповеди определяют правовые и этические нормы, устанавливающие основы религиозного, семейного и гражданского быта (начала единобожия, родительского авторитета, неприкосновенности жизни, собственности, семьи, половой нравственности). По библейскому преданию, были даны Богом Израилю через Моисея на горе Синайской. Среди них: не укради, не убий и др.

<sup>34</sup> В формализованных понятиях Робера Буайе объекты  $E$  и  $E'$  совместимы и сочетаемы, если их можно наблюдать совместно в существующих экономиках или обществах, т.е. *существует экономика, такая что:  $E \cap E' \neq \emptyset$*  (Boyer R. Coherence, Diversity, and the Evolution of Capitalisms – The Institutional Complementarity Hypothesis // Evolutionary and Institutional Economics Review, 2005. No. 2(1). P. 49).

<sup>35</sup> На Маркса часто ссылается один из наиболее ярких представителей современного “старого” институционализма Джеффри Ходжсон – свободный от комплексов, присущих сторонникам классической рыночной экономики, в первую очередь нашим либералам. См., например: Ходжсон Дж. Экономическая теория и институты: Манифест современной институциональной экономической теории. М.: Дело, 2003.

## ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ГЕРМАНА ГЕССЕ

Специфика немецкой литературы определяется, в частности, тем большим значением, которое имеет для нее философское осмысление мира и его отражение как в поэзии, так и в прозе.

Как известно, после заката романтизма в немецкой литературе во второй половине XIX века начинается период застоя, мелких тем и проблем. И только с началом нового XX века в немецкую литературу возвращается философская глубина. Носителями нового подхода к осмыслению реальности были в первую очередь Томас Манн и Герман Гессе. Гессе в своем творчестве опирался на широчайшую европейскую и мировую культурную традицию, и, на наш взгляд, в его творчестве даются наиболее интересные и неординарные решения философских и жизненных проблем своего времени.

Все произведения Гессе объединяет лежащий в основе каждого из них принцип единства всего мироздания, все они посвящены поиску находящегося в каждом человеке от рождения его священного «я» – человеческой причастности к Божественному. Пути его героев ведут к Богу, который для него трансцендентален и живет в каждой вещи, его составной частью является все и вся в нашем мире, и, согласно этой логике, все разнообразие жизни и различие между Востоком и Западом являются одно Божественное единство. Бог, согласно Гессе, это Божественная сущность в нас, что означало для Гессе меру причастности человека к священному «я», которое скрыто в душе каждого. Это высшее, сверхличное «я», обращенное к Богу, Всеединству, ибо спасение своего «я» – в метафизическом воссоединении, объединении с Богом, что является сутью всех мистических религий.

Мотив душевного кризиса, обусловленного амбивалентностью Бога, жизни, человека и самого писателя, является главным ключом интерпретации поэтического творчества Гессе. Как натура творческая, он глубже, чем его

окружение, переживал мучительную запутанность и противоречивость жизни. Но вместе с тем он видел неразрывное единство, взаимосвязь и взаимообусловленность полярностей, которые определяли все явления и процессы в природе и жизни, начиная от счастья до боли, удачи и неудачи, прилива и отлива, вдоха и выдоха. Но в силу своей раздвоенной сущности человек в практической жизни не осознает, что мир, разделенный на кажущиеся антагонистическими противоположности, на самом деле един.

Критический разбор и рассмотрение основной полярности – природы и духа – и гармонизация их взаимосвязи является не только важнейшей движущей силой творчества Гессе, но и определяет главную его тематику, которая находит свое выражение в различных формах подхода к одной и той же проблеме. Субъективно пережитое и его выражение в художественной форме получают у Гессе исповедально правдивый характер. Во всех мучительных конфликтных ситуациях писатель снова и снова ставит перед собой задачу решения и художественного воплощения полярности природы и духа. Он не может отдать предпочтение ни природе, ни духу, у него двойственное отношение к обоим полюсам: его восхищает волшебная красота и многообразие природы, но ее бренность его ужасает. Дух же вечен, но он застыл и окаменел в своей вечности. Если же вдохнуть в него жизнь, то он тоже станет бренным.

Под влиянием психоанализа Гессе приходит к пониманию того, что каждый человек должен стать самим собой и идти вперед по своему пути, чтобы в конце пути найти себя. Каждый должен погрузиться в свои иррациональные глубины, чтобы изучить мир своих грез и мечтаний, чтобы раскрепостить и освободить свое внутреннее содержание и суть своих представлений от чуждых его природе критериев и норм, чтобы познать себя и правильно, в соответствии с предначертанной ему судьбой, прожить свою жизнь.

Главным мотивом творчества Гессе является тема становления индивидуума, находящегося на пути к себе. На этом пути развития от низшего к высшему «я» находятся все главные герои его книг и рассказов. В основе сюжета

важнейших произведений Гессе – «Демиан», «Степной волк», «Нарцисс и Гольдмунд», «Сиддхартха», «Игра в бисер» – лежит описание жизненного пути человека, его становления и возвращения к самому себе. Этот путь состоит из трех основных стадий, каждая из которых соотносится с одним из состояний души. В этом смысле все творчество Гессе можно рассматривать как поиск и стремление к невинности. Все усилия Гессе направлены на пробуждение в человеке сознания своей неповторимой единственности. Он признается, что сам пережил эту внутреннюю борьбу, «которой не избежать никому, кто желает стать личностью»<sup>1</sup>, как ужасное несчастье, как крушение, которое в какой-то степени можно сравнить со смертью. Это неизгладимое переживание, которое невозможно забыть в течение всей жизни, это тоска по островку детства, к которому уже все мосты сожжены. Но это пробуждение видится Гессе как требование духа, как жизненная необходимость, как смерть, после которой последует воскресение.

Гессе убежден, что достижение утраченной невинности возможно только впереди, когда эта невинность обретает форму веры, под которой он подразумевает не какую-то иррациональную высшую сущность, которой человек дает себя подчинить, а основывающееся на опыте знание об этой высшей сущности – о достоверности веры. Достоверность веры основывается на реальном познании единства всех людей и всего мироздания. Это достижение такой ступени или состояния сознания, когда все полярные противоположности (добро и зло, дух и природа, человек и мир, я и ты) познаются как взаимодополняющие друг друга полюсы Высшего единства. В указанных произведениях Гессе ищет тотальность в религии. Это рассказы о пути, который ведет к Богу и заканчивается в акте обожествления посредством идентификации Бога и человека. Гессе убежден, что человек, подобно самому Богу, находится по ту сторону Добра и Зла. Но как стать таким человеком?

В ответ на этот вопрос Гессе создает трехступенчатую концепцию становления личности, которая является для него неопровержимой святой правдой, общей для всех людей и всех народов по той причине, что этот путь становления является

составной частью жизни каждого и свидетельствует о скрытом за многообразием мира единстве всего сущего.

Но если эта модель становления всеобща для всех людей, то путь, который проходит индивидуум, основывается исключительно на его субъективном опыте, а потому он у каждого человека абсолютно уникален, каждый по-своему приходит к познанию. Но именно здесь, в процессе формирования этого пути познания, и должен, по мнению Гессе, произойти синтез восточной и западной философской мысли.

Но каков этот путь познания? Ведь на Западе и на Востоке к этому философскому понятию подходят с различных позиций. В то время как на Западе превалирует познание через разум, путем научного исследования, на Востоке доминируют чисто субъективные, не поддающиеся доказательству формы восприятия действительности.

Поэтому Гессе различает два вида познания: с одной стороны, это чисто рациональное, поддающееся обоснованию и доказательству познание, являющееся способностью интеллекта; с другой стороны, это возможность непосредственного усмотрения, которое он называет «пробуждением» или «внутренним голосом». Этому виду познания Гессе отдает преимущество над чисто рациональным. Он не против научного мышления, не против исследования и истолкования, а против подавления наивного подхода рациональным. Наивный подход способствует интуитивному мышлению в духовной сфере. Это способность воспринимать «внутренним голосом», результатом чего и выступает та очевидная правда, которую нужно искать и находить.

Независимо от критериев добра и зла, предписываемых семьей, эпохой, моралью и государственными законами, каждый должен создать или найти свои нормы и критерии в соответствии со своим «внутренним голосом». Проявление всего того природного в человеке, которое подавляется и вытесняется ханжеской моралью, должно стать, по Гессе, целью каждого.

Это древнекитайское требование к человеку – сотворить из себя наилучшее – заложено в основе разработанной К. Юнгом концепции обретения человеком себя во всем объеме

своей природной тотальности, включающей как сознательное, так и бессознательное. Гессе считал поэтому важнейшей задачей человека полное выявление своего существа, самореализацию своего «я», полное проявление своей натуры, в которой заложено как злое, так и доброе.

Согласно Гессе, смысл и задача каждого человека как неразрывной части мироздания – непрерывно облагораживать и освящать свое, находящееся во власти чувств и страстей, низшее «я» посредством все более тесной идентификации с Богом. Этот процес протекает по трехступенчатому пути освящения души:

1. первый этап пути, который называется *via purgativa* (путь очищения), когда «я» посредством аскетизма очищается от всех эгоистических стремлений, наслоений и влияний цивилизации.

2. второй этап пути, который называется *via illuminativa* (путь озарения) – достижение посредством медитации таинственного видения или чувства космического всеединства.

3. третья ступень выражается в блаженном переживании чувства единства с Богом – *unio mystica* (мистическое слияние).

Эта трехступенчатая схема становления личности определяет творческое кредо Гессе и ложится в основу образной системы его произведений.

Находясь на кризисном перепутье истории и жизни, человек должен видеть свою задачу не в бегстве от безумия и страданий, а в мужественном приятии хаоса и мук, которые, потрясая основы личности, ведут его к коренному перерождению и спасению. Но путь к спасению связан с глубокими душевными коллизиями, через которые проходят герои его романов – одаренные личности, страдающие от фаустовской раздвоенности души и неприятия окружающего их общества. Автор показывает, что утерянную гармонию можно вернуть, если только удастся проникнуть в подсознание своего магического «я», если личность сумеет найти в себе силы повернуться лицом к хаосу собственной души, если она до конца познает свою природу и свое истинное «я». Личность должна отважиться спуститься в мрак и в то безобразное, которые существуют в душе каждого человека. Ей нужно суметь

пройти через бездну зла, ужаса и отчаяния, ей нужно осмелиться пройти через ночь своей многоликой души. И только тогда, пройдя через болезнь души и кризис, можно прийти к исцелению. При этом неважно, достигнет ли личность цели своего внутреннего странствия. Важно то, чтобы человек пустился в путь и оставался верен своему внутреннему призванию.

В своих произведениях Гессе ставит проблему связи личности поэта со всем человечеством, искусства и его роли в развитии человеческой цивилизации, ведь искусство играло в жизни Гессе центральную роль – оно было для него призванием, профессией и средством восприятия мира.

Художественная структура многих его произведений строится вокруг образа художника, его духовных и творческих поисков, его пути в жизни и духовном космосе. Исходным пунктом, смысловым ядром этих произведений всегда является духовная изолированность индивида в исторически сложную, кризисную эпоху. Перед Гессе встал извечный вопрос: «Что делать?». У него не остается сомнений в том, что при таких исторических обстоятельствах человек отступает назад, вперед выдвигается идея, мысль о единстве вечных ценностей. Люди искусства, вся духовная элита должны в такие эпохи «подчинить свою жизнь и творчество надличностному Целому, Идее, Общности»<sup>2</sup>.

Будучи одним из продолжателей традиций романтизма в немецкой литературе, Гессе обращается к творчеству Новалиса. Философская мысль Новалиса, исходящая из того, что весь внешний мир, вся природа – это творение божественного «я» и что человек как эмпирическое «я», являясь частью абсолютного «я», может благодаря своей фантазии продолжить акт творения, беспрерывно заново творить и преобразовывать мир в искусстве, получает в творчестве Гессе блестящее художественное воплощение.

Новалис дал романтическому взгляду на мир название – «Магический идеализм». Этим он обозначает не какую-то систему, а большее: особую деятельность, ведущую к такой системе, духовное стремление, где не столь важен результат, сколь направление поиска результата. Слово «магический» для

Новалиса, а также для Гессе указывает на это основное чувство романтического человека, указывает на чудо, которое он видит во всем природном. Это чудо как для Новалиса, так и для Гессе есть Дух.

«Магический идеализм» – это философски сформулированная Новалисом категория для познания созидającego мир духа, магическая сила которого в состоянии разрушить им же созданные эмпирические преграды, препятствующие познанию истины и видению божественного чуда во всем природном.

Основу «магического идеализма» Новалиса составляет его вера в способность преодоления эмпирического абсолютным, объективным – субъективным, видимого эмпирического мира – познающим духом. Новалис считает, что разгадать тайну мира можно на пути познания духа. Потому что наше мироздание можно созерцать не только во внешнем мире, но и в мире внутреннем – в нашем духе. И если мы хотим познать наш мир, то мы можем его познать и внутри себя. Познав себя и свой дух, человек познает и разгадку тайны мира. Так он становится хозяином земли, потому что он, согласно Новалису, является «источником аналогии со Вселенной»<sup>3</sup>.

Квинтэссенция «магического идеализма» Новалиса бесспорно заложена в основе «магического мышления» Гессе, который приходит к познанию той истины, что только благодаря магическому мышлению можно познать дух, познать себя и окружающий мир. Только на этом пути и только благодаря магической формуле человек в состоянии преодолеть полярности мира и жизни, раздел между человеком и природой, между «я» и миром. Как «магический идеализм» у Новалиса, так и «магическое мышление» у Гессе являются выражением силы духа, которая способна управлять внешними явлениями как своими мыслями, превращать внешние явления во внутренние и наоборот.

По мнению Гессе, магия в состоянии справиться с реальностью, упраздняя ее, объявляя ее границы обманом и заблуждением. Под ее воздействием соединяются в единое целое прошлое и будущее, внешнее и внутреннее, создается вневременная атмосфера. Все полярные противоположности в

ней являются равноправными возможностями, тезис не антагонистичен своему антитезису.

Структура многих произведений Гессе построена по принципу магического времени как совокупность, синтез и единовременность всех времен, всего пережитого человечеством времени вообще. Такой синтез времени, превратившегося в пространство, такое переживание Бытия в целостности и темпоральной нерасчлененности мыслится со стороны Гессе как отражение души человека. Путь к этому переживанию «проходит через магическое пространство души, объемлющей все и вся»<sup>4</sup>. Это есть самопознание нашедшего себя абсолютного Духа, которого Шопенгауэр называет «земным оком», и которое остается нетронутым процессом зарождения, становления и гибели. Поэтому оно идентично с самим собой и вечно в своей естественности.

Гессе направляет свой взор от настоящего к будущему, от индивидуального к общности, к жизни в идейном мире многих культур. Под общностью он понимает особую форму духовного сообщества, которое «перешагивает» через границы времени и пространства. По этой причине в его романах сознательно смешиваются реальность и иллюзия, внешнее и внутреннее.

Категории времени и пространства в художественной системе романов Гессе фактически воплощаются таким образом, что на смену конкретному историческому и бытовому времени приходит слияние всех времен в единое целое, и вневременная действительность противопоставляется действительности, подвластной времени, а на смену конкретному, топографически определенному пространству приходит абстрактное, мистическое пространство, созданное воображением как писателя, так и его героев.

Гессе всегда пытался творчески и критически разобраться в сущности различных религиозных и философских концепций, чтобы уяснить свое отношение к ним. Он был великим сторонником религиозного синкретизма и посвятил себя делу достижения гармонии, синтеза и согласия между разными религиями и конфессиями, потому что для него существовали только один Бог, только одна Истина, только одна Вера. Но не следует считать, что идеалом Гессе было соединение всех

религий в одну синтезированную мировую религию. Существенным для него является то, что все религии вращаются вокруг одного и того же Таинства: «Единожды у Будды, единожды в Библии, единожды у Лао-Цзы или Чжуан-Цзы, единожды у Гете или у других авторов я чувствовал свое прикосновение к Таинству и со временем я заметил, что каждый раз речь идет о том же Таинстве. Несмотря на все различие языков, времени, образа мышления, оно имело всегда один и тот же источник»<sup>5</sup>.

## Примечания

---

<sup>1</sup> Hermann Hesse: Ges.Werke in 12 Banden. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970. Bd.IV. S.471.

<sup>2</sup> Hermann Hesse: Ges.Werke in 12 Banden. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970. Bd.XI. S.88.

<sup>3</sup> Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Dritte Auflage. Schtuttgart: W.Kohlhammer. 1977. S.250.

<sup>4</sup> Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Dritte Auflage. Schtuttgart: W.Kohlhammer. 1977. S.250.

<sup>5</sup> Резо Каралашвили. Издательство: «Мир романов Германа Гессе». Сабчота Сакартвело. Тбилиси. 1984. С.230.

**ԷԹՆՈ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳՈՐԾԸՆԹԱՑՆԵՐԸ ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍՈՒՄ  
XX դարի սկզբի քաղաքացիական պատերազմի և հարևան  
ստորաբաժանի**

Վերջին տարիներին ավելի թվով հեղինակներ են անդրադառնում Հարավային Կովկասի, մասնավորապես Հարավ-Արևելյան Կովկասի տարածքում XIX-XX դդ. ընթացքում տեղի ունեցող էթնաքաղաքական գործընթացների հետ կապված խնդիրներին: Այդ խնդիրների ուսումնասիրությունը, մասնավորապես ադրբեջանական ազգի ձևավորման գործընթացի և հարևան էթնիկ խմբերի վրա այդ ազդեցության ուսումնասիրությունը թույլ են տալիս ավելի լավ հասկանալ դարաբաղյան խնդրի բնույթը և առաջացման պատճառները:

Ադրբեջանցիների՝ իբրև ազգի ձևավորման գործընթացի համար նպաստավոր պայմաններ են ձևավորվել 1918 թ. Ադրբեջանի ժողովրդավարական հանրապետության ստեղծումով, իսկ հետագայում այդ գործընթացն իր հետագայում էլ՝ Ադրբեջանական հորհրդային Սոցիալիստական Հանրապետությունում /ԱԽՍՀ/: Միայն այդ պետական կազմավորումների ստեղծումով ի հայտ եկան պայմաններ, որոնց շնորհիվ Արևելյան Անդրկովկասի իրականությունն դարձավ էթնիկ առումով խայտաբղետ բնակչություն մի մասի հիման վրա ադրբեջանական ազգի ձևավորումը: Սակայն, ճիշտ չէր լինի 1918-ին հետևած իրադարձությունները դիտարկել՝ տարածաշրջանում ավելի վաղ ծայր առած գործընթացներից կտրված:

Հայտնի է, որ մինչև XX դ. 30-ական թթ. «ադրբեջանցիներ» տերմինն իբրև էթնանուն, ո՛չ պաշտոնական մակարդակով, ո՛չ կենցաղային, ո՛չ էլ գիտական առումներով գործածության մեջ չի եղել: Անգամ Ադրբեջանական ԽՍՀ ստեղծումից հետո տարիներ անց նրա տարածքում բնակվող և թյուրքական լեզվով խոսող մահմեդական բնակչությունը հայտնի էր ոչ թե իբրև «ադրբեջանցիներ», այլ իբրև «թյուրքեր»: Այսպես, 1926 թ. ԽՍՀՄ-ում անցկացված մարդահամարի համար նախապատրաստված էթնանունների ցանկում բացակայում է «ադրբեջանցիներ» էթնանունը. օգտագործվում է ոչ թե «ադրբեջանցիներ», այլ «թյուրքեր» տերմինը, թեև մարդահամարն անցկացվել է Ադրբեջանական ԽՍՀ ստեղծումից վեց տարի անց<sup>1</sup>:

Չնայած դրան, գրականության մեջ հաճախ կարելի է հանդիպել «ադրբեջանցիներ» տերմինի օգտագործմանը, երբ խոսքը վե-

րաբերում է մինչև 1918 թ. ընկած ժամանակաշրջանին: Այսպես, այնպիսի մի հեղինակավոր հրատարակության մեջ, ինչպիսին ԽՍՀՄ ԳԱ հրատարակած «Կովկասի ժողովուրդները» կոլեկտիվ աշխատությունն է, ադրբեջանցիներին վերաբերող պատմական ակնարկում, որի հեղինակն է Ա. Գուլիևը, «Ադրբեջան» և «ադրբեջանցիներ» տերմիններն օգտագործվում են անտիկ ժամանակաշրջանի և միջնադարի հրադարձությունների մասին շարադրանքի մեջ<sup>2</sup>: Ընդ որում, եթե Իրանի հյուսիս-արևմտյան մարզերի վերաբերյալ, «Ադրբեջան» տերմինի օգտագործումը պատմականորեն հիմնավորված է, ապա նույնը չի կարելի ասել Արևելյան Անդրկովկասի մասին: Առավել ևս կասկածելի է «ադրբեջանցի» էթնիկ տերմինի օգտագործումը, երբ ներկայացվում են միջնադարյան պատմության հրադարձությունները, ինչպես օրինակ՝ IX դ. Բաբելի ապստամբությունը կամ XII դ. Նիզամի Գյանջլիի գործունեությունը<sup>3</sup>: Եթե այսպիսի տեսակետները տեղ են գտել խորհրդային տարիների նման հեղինակավոր հրատարակություններում, առավել ևս զարմանալի չէ, որ դրանց կարելի է հանդիպել Ադրբեջանի պատմության ժամանակակից դասագրքում<sup>4</sup>: Նշված տեսակետները, հիմնականում ադրբեջանական հեղինակների միջոցով, արտացոլվել են արևմտյան որոշ ուսումնասիրողների աշխատություններում<sup>5</sup>:

Նման մոտեցումները զուրկ են պատմական հիմքից: Մինչև 1918 թ. «ադրբեջանական էթնոս» որպես այդպիսին, առավել ևս «ադրբեջանական ազգ» գոյություն չի ունեցել: Ադրբեջանցիների էթնոգենեզում որոշիչ դեր են խաղացել թյուրքական ծագում ունեցող էթնիկ խմբերը, որոնք Անդրկովկասում հայտնվել են միջնադարում՝ կապված սելջուկ-թուրքերի, իսկ ապա՝ թաթար-մոնղոլների նվաճումների հետ: Թյուրքական տարրի ներկայությունն ավելի էական դարձավ ուշ միջնադարում՝ մասնավորապես թուրքմենական ցեղերի, ապա Ղալբաշների տիրապետության շրջանում: Այս թյուրքական խմբերն աստիճանաբար ձուլման են ենթարկում այն էթնոսներին, որոնք բնակվում էին ժամանակակից Ադրբեջանի տարածքում: Արդյունքում, XVII-XVIII դդ. այժմյան Ադրբեջանի տարածքում տիրապետող էր մահմեդական բնակչությունը, որի զգալի մասը խոսում էր թյուրքական լեզվով<sup>6</sup>: Այնուամենայնիվ, այդ բնակչությունն էթնիկ առումով բավականին խայտաբղետ էր, նրանց շրջանում դեռևս գոյություն չուներ միասնական էթնիկ ինքնագիտակցություն. առավել ևս չի կարելի խոսել այդ ժամանակաշրջանում ադրբեջանական ազգային ինքնագիտակցության մասին:

Ժամանակակից գրականության մեջ կան ուսումնասիրություններ կայսրությունների՝ իրենց հպատակների շրջանում ազգա-

յին ինքնագիտակցության ձևավորման հարցում ունեցած դերի վերաբերյալ: Կառավարման շահերից ելնելով՝ կայսերական իշխանությունները սկսում են իրականացնել մարդահամարներ, բնակչությունը բաժանում են խմբերի՝ ըստ էթնիկ պատկանելության, և դրանով իսկ նպաստում են, որ հպատակ բնակչության շրջանում ազգային ինքնագիտակցության ձևավորման համար նախադրյալներ ստեղծվեն<sup>7</sup>:

Նման մի երևույթ տեղի ունեցավ Արևելյան Անդրկովկասի թյուրք մահմեդականների շրջանում, երբ տարածաշրջանն ընդգրկվեց Ռուսական կայսրության կազմում: Եթե մինչ այդ նրանց էթնիկ ինքնագիտակցության համեմատությամբ ավելի կարևոր դեր էր խաղում կրոնական ինքնագիտակցությունը, ապա այժմ ռուսական աստիճանավորների անցկացրած հաշվումներում կարևոր էր դառնում էթնիկ պատկանելությունը: Այն մասին, թե ռուսական պաշտոնյաների որքան խրթին էր համար Արևելյան Անդրկովկասի մահմեդականների էթնիկ նույնականացման /իդենտիֆիկացիայի/ հարցը ռուսական տիրապետության առաջին տասնամյակներում, վկայում է հետևյալ փաստը. Բաքվի նահանգի բնակչության նկարագրության մեջ, որը կազմվել էր հարկային նպատակներով, բոլոր մահմեդականները կոչվել են «պարսիկներ» /«персияне»/, իսկ մի քանի տարի անց նույն բնակիչներն անվանվել են «թաթարներ» /«татары»/: Մի ռուս ճանապարհորդ 1820-ական թթ. գրում էր, որ Բաքվի դատարանում գործերը քննվում են «տեղի պարսկական, ավելի ճիշտ՝ թուրքական բարբառով»<sup>8</sup>: Ակնհայտ է, որ նման պայմաններում խոսք չէր կարող լինել «ադրբեջանցիներ» միասնական էթնոսի կամ առավել ևս ազգի մասին:

Արևելյան Անդրկովկասի թյուրքական ծագում ունեցող բնակիչներին, որոնք հետագայում մասնակցեցին ադրբեջանական ազգի ձևավորմանը, XIX դ. ընթացքում և XX դ. սկզբին անվանում էին «մահմեդականներ», «թյուրքեր», «կովկասյան թաթարներ»<sup>9</sup>: «Ազերի» տերմինը, որն այսօր բավականին հաճախ է օգտագործվում, ի հայտ է եկել միայն վերջին տասնամյակների ընթացքում և կապված է իրանյան Ադրբեջանում միջին դարերում գոյություն ունեցած «ազերի» լեզվի անվան հետ: Ըստ էության, «ազերի» տերմինի օգտագործումը ներկայիս «Հյուսիսային Ադրբեջանի» բնակիչների վերաբերյալ արհեստական բնույթ է կրում, քանի որ «ազերի» լեզուն պատկանում էր իրանյան լեզվախմբին, և ոչ մի կապ չունի մեր օրերում Ադրբեջանական Հանրապետությունում տարածված թյուրքական լեզվախմբին պատկանող «ադրբեջաներեն» լեզվի հետ<sup>10</sup>:

«Ադրբեջան» անվանումը կրկնում է իրանական նահանգի անունը: 1918 թ. նորաստեղծ հանրապետության համար այն ընտր-

վել է քաղաքական նկատառումներով: Ադրբեջանի հանրապետության ղեկի մոտ կանգնած Մուսավաթ կուսակցությունը տարածքային պահանջներ ուներ Իրանի Ադրբեջան նահանգի հանդեպ, որի բնակչությունը մեծ մասամբ թյուրքախոս էր: Խորհրդային շրջանում այդ տարածքային հավակնությունները մնում էին օրակարգում, և այդ իսկ պատճառով հանրապետության անունը չփոխվեց նաև Խորհրդայնացումից հետո<sup>11</sup>:

Մեզանում բավականին շատ է խոսվել այն մասին, որ «Ադրբեջան» անունը պատմականորեն չի վերաբերել այժմյան Ադրբեջանի հանրապետության տարածքներին և ժամանակակից իմաստով սկսել է գործածվել միայն 1918 թ. հետո: Խորհրդային արևելագետ Վ. Բարտոլդն այսպես էր գրում այս տերմինի մասին. «Եթե պետք լիներ անուն հորինել այն բոլոր մարզերի համար, որոնք այսօր միավորում է Ադրբեջանական Հանրապետությունը, ավելի շուտ կարելի էր ընդունել «Առան» անվանումը, բայց «Ադրբեջան» տերմինն ընտրվեց այն պատճառով, որ երբ հաստատվում էր Ադրբեջանական Հանրապետությունը, ենթադրվում էր, թե պարսկական և այս Ադրբեջանը կկազմեն մեկ ամբողջություն, որովհետև բնակչության կազմով նրանք շատ մեծ նմանություն ունեն»<sup>12</sup>: Այդ փաստերին քաջատեղյակ են մասնավորապես իրանական գիտնականները, ինչպես նաև արևմտյան որոշ արևելագետներ<sup>13</sup>: Ցավոք սրտի, որոշ հեղինակներ, թերևս հենվելով ժամանակակից ադրբեջանական աղբյուրների վրա կամ էլ տեղի տալով պահի քաղաքական նկատառումներին, շրջանցում են Ադրբեջանի անվանակոչման հանգամանքները և «Հյուսիսային Ադրբեջան» տերմինն են գործածում, այն դեպքում, երբ խոսվում է մինչև 1918 թ. ընկած ժամանակահատվածի մասին, ինչը, մեր խորին հանգստամբ, անաքրոնիզմ է:

Բրոկհաուզի և Էֆրոնի հանրագիտարանում, որը հրատարակվել է անցյալ դարի սկզբին, «Ադրբեջան» հոդվածում գրված է. «Հին Ատրպատական, Պարսկաստանի հյուսիս-արևմտյան նահանգ ռուսական սահմանին, Հայկական բարձրավանդակում, 104 հազար քառակուսի կիլոմետր, 1 մլն բնակիչ՝ հայեր, թուրքմեններ, քրդեր. հիմնական մթերքներ՝ բամբակ, չորացրած միրգ, աղ. գլխավոր քաղաքը՝ Թավրիզ»<sup>14</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, «Ադրբեջան» անվանումը հանրագիտարանի հեղինակների պատկերացումների համաձայն վերաբերում էր միայն Իրանի նահանգին և ոչ թե Ռուսական կայսրության տարածքում ընդգրկված տարածքներին, իսկ «ադրբեջանցիներ» անունն էթնիկ իմաստ չուներ, մարզի թյուրքական էթնիկ ծագում ունեցող բնակիչներին հեղինակներն անվանում են «թուրքմեններ»:

Այսպիսով, մինչև 1918 թ. լայն գործածություն չունեի անգամ «Ադրբեջան» կամ «Յյուսիսային Ադրբեջան» տերմինը, որով այսօր հաճախ անվանում են անդրկովկասյան տարածաշրջանի արևելյան հատվածը: Արևելյան Անդրկովկասի թյուրքական բնակչությունը հայտնի էր «թյուրք», «կովկասյան թաթար» կամ պարզապես «մահմեդական» անուններով: Բացի այդ, օգտագործվում էին առանձին ցեղախմբերի անուններ, ինչպես, օրինակ, փաղարներ, շահսեվեններ, աֆշարներ, այրումներ<sup>15</sup>: Մինչ այժմ այդ խմբերից յուրաքանչյուրը պահպանում է իր էթնոմշակութային առանձնահատկությունները: Որպես կանոն, դրանք համարվում են ադրբեջանցիների ենթաէթնիկ խմբեր, սակայն առանձին խմբեր, ինչպես, օրինակ, շահսեվենները, երբեմն համարվում են նաև առանձին էթնոս<sup>16</sup>:

Երբ 1918 թ. ստեղծվեց Ադրբեջանի ժողովրդավարական Զանրապետությունը, անկախության հռչակագրում «Ադրբեջանի թյուրքեր» տերմինն օգտագործվում էր իբրև էթնիկ բովանդակություն ունեցող՝ ի նկատի ունենալով Արևելյան Անդրկովկասի մահմեդական թյուրքալեզու բնակչությանը, իսկ «ադրբեջանցիներ» տերմինը վերաբերում էր հանրապետության ամբողջ բնակչությանը՝ անկախ էթնիկ պատկանելությունից<sup>17</sup>:

Լեզուն, որով խոսում էր Արևելյան Անդրկովկասի թյուրքական բնակչությունը ևս կոչվում էր թյուրքերեն: Այսպես, Միրզա Ֆաթ Ալի Ախունդ-զադեն /Ախունդով/, որն այսօր գրական ադրբեջաներենի հիմնադիրն է համարվում, այն լեզուն, որով գրում էր իր ստեղծագործությունները, անվանում էր «թյուրքի», այսինքն՝ «թյուրքերեն»<sup>18</sup>: Այս շրջանում դեռևս հստակ տարբերություն չէր դրվում օսմաներեն թյուրքերենի և Անդրկովկասի թյուրքերի լեզվի միջև: Խոսում է այն փաստը, որ 1877 թ., երբ սկսվեց ռուս-թուրքական պատերազմը, ռուսական իշխանությունները փակեցին «Աքինջի» ամսագիրը՝ որպես թշնամու լեզվով հրատարակվող ամսագիր, թեև «Աքինջի» հրատարակվում էր Անդրկովկասի թյուրքերի խոսակցական լեզվով, այսինքն՝ այն լեզվով, որը մեր օրերի ադրբեջաներենի հիմք դարձավ<sup>19</sup>:

Այս առումով հետաքրքիր է մեջբերել մի հատված «Զաշքյուլ» պարբերականից, որը հրատարակում էին մի խումբ թյուրք մտավորականներ: Այս հատվածից պարզ է դառնում, որ հեղինակները կանգնած էին մի բավականին լուրջ խնդրի առջև և փորձում էին առաջարկել այդ խնդրի լուծման որոշակի տարբերակ:

«Հարց. Ո՞րն է քո ազգը /միլլեթ - Մ.Ձ./:

պատասխան. Ես մահմեդական եմ և թյուրք:

հ. Դու օսմա՞ն ես:

պ. Ոչ, ես «բիջանլի» եմ /բառախաղ «ազերբեջանլի» նշանակում է «ադրբեջանցի», «բիջանլի» նշանակում է «ամհոգի» - Մ.Զ./:

հ. Ո՞րտեղ է «բիջանլիների» երկիրը:

պ. Ինչքան գիտեմ, Արագի /Արաքս/ այն կողմում ապրում են ազերիները, այս կողմում՝ բիջանլիները: Միասին ստացվում է «ազերբեջանլի»: Բայց առանձին մենք «բիջանլի» ենք:

հ. Քո լեզուն թյուրքերենն է, հետևաբար դու թյուրք ես:

պ. Չկա բառ, որ նկարագրի իմ դրությունը: Ես թյուրք եմ, բայց «բիջանլի»:

հ. Ինչու՞ դու չես լուծում քո առջև կանգնած երկընտրանքը՝ քեզ անվանելով «Ադրբեջանցի թյուրք»<sup>20</sup>:

Այն փաստը, որ ամսագրի հեղինակներն իրենց գաղափարներն արտահայտում են նմանատիպ երկխոսության ձևով, վառ վկայությունն է այն բանի, թե «ինքնության փնտրտուքի» ինչպիսի խնդիր էր կանգնած Անդրկովկասի թյուրք մտավորականների առջև: Մեջբերված պարբերությունն օգնում է նաև բացահայտելու, թե ինչ ճանապարհ էին նրանք նախընտրում, այն է՝ համատեղել թյուրքական էթնիկ և տարածքային՝ ադրբեջանական ինքնագիտակցությունը, որի արդյունքում առաջանում է նոր տերմին՝ «ադրբեջանցի թյուրք»: Այս անվան ընտրությունը պետք է բացատրել նրանով, որ այս նոր «ազգի» /միլլետ/ անվան մեջ ընդգրկելով «Ադրբեջան» բառը, կովկասյան թյուրք մտավորականները չէին սահմանափակվում Արևելյան Անդրկովկասով: Նրանք իրենց «երևակայական հանրության» մեջ նաև ընդգրկում էին Իրանի թյուրքալեզու մարզերը, մի միտում, որն իր արտահայտությունը գտավ նաև 1918-ին Ադրբեջանի ժողովրդավարական հանրապետության ստեղծման մեջ<sup>21</sup>:

Անդրկովկասի թյուրք մտավորականությունը բախվում էր հստակ էթնիկ նույնականացման բացակայության խնդրին: Ո՞րն էր, ի վերջո, իրենց ազգային պատկանելությունը. օսմանյան թուրքերից նրանց անջատում էր ռուսական կայսրության սահմանը, պատկանելությունն իսլամի շիա ուղղության, պարսիկներից՝ թյուրքական էթնիկ ծագումը և թյուրքական խոսակցական լեզուն: Թյուրք մտավորականները, ինչպես տեսանք, այդ խնդիրը լուծում են հետևյալ կերպ. Անդրկովկասի մահմեդական թյուրքերը ո՛չ օսմանցի թուրքեր են, ո՛չ էլ պարսիկներ, նրանք մի երրորդ, յուրահատուկ ազգության են պատկանում: Որպես անուն այդ ազգության համար ընտրվում է «ադրբեջանցի» բառը, քանի որ Իրանի այդ նահանգում ապրող թյուրք շիա մահմեդականները, կրոնական և լեզվական առումներով մոտ էին արևելյան Անդրկովկասում՝ Ռուսաստանյան կայսրության սահմաններում ապրող թյուրքերին<sup>22</sup>:

Ահա այս գործընթացների համատեքստում է պետք դիտարկել Լեռնային Ղարաբաղի խնդրի առաջացումը: Այն անմիջականորեն կապված է Ադրբեջանական ազգային պետության կառուցման ծրագրի իրականացման հետ: Իր գոյության առաջին իսկ օրերին Ադրբեջանի ժողովրդավարական Հանրապետությունը տարածքային հակամարտության մեջ մտավ Հայաստանի Հանրապետության հետ<sup>23</sup>:

Ղարաբաղյան հակամարտությունն ինչպես 1918-1920 թթ., այնպես էլ 1988 թ. հաճախ ներկայացվում էր իբրև զուտ էթնիկ հակամարտություն, այսինքն՝ իբրև երկու էթնոսների միջև էթնիկ թշնամանք: Իրականում այն ոչ թե էթնիկ, այլ էթնոքաղաքական հակամարտություն է, որտեղ իբրև հակամարտ կողմեր հանդես են գալիս ոչ թե էթնոսները, այլ քաղաքական կազմավորումները: 1918-1920 թթ. այդ կազմավորումներն էին Ադրբեջանի ժողովրդավարական Հանրապետությունը և Հայաստանի Հանրապետությունը: Ղարաբաղյան հիմնահարցի առաջացումը կապված էր այս երկու պետական կազմավորումների ձևավորման հետ: Ռուսական կայսրության կազմում Անդրկովկասը բաժանված էր վարչական միավորների՝ նահանգների, որոնց սահմանները կապված չէին էթնիկ սահմանների հետ. հետևաբար Լեռնային Ղարաբաղի պատկանելության հարցը պարզապես չէր կարող դրվել: Թեև հայերի և արևելյան Անդրկովկասի թյուրք բնակչության հարաբերությունները միանշանակ չէին և կարող էին սրվել, ինչպես մասնավորապես 1905-1906 թթ. այսպես կոչված «հայ-թաթարական բախումների» ժամանակաշրջանում: Այնուամենայնիվ այս շրջանում «ղարաբաղյան հիմնահարց» որպես այդպիսին գոյություն չուներ:

Իրավիճակը փոխվեց, երբ ռուսական կայսրության փլուզման արդյունքում միասնական անդրկովկասյան պետական միավոր ստեղծելու կարճատև և չհաջողված փորձից հետո /Օգակոմ, Անդրկովկասյան սեյմ/ տարածաշրջանում ստեղծվեցին անկախ պետություններ: Քանի որ ռուսական կայսրության վարչական բաժանումները հաշվի չէին առնում էթնիկ սահմանները, և բավականին շատ էին այնպիսի տարածքները, որտեղ բնակչությունը էթնիկապես համասեռ չէր, ուստի նորաստեղծ հանրապետությունների միջև առաջանում են տարածքային վեճեր, որոնք վերաճում էին զինված հակամարտությունների:

Ղարաբաղյան հիմնահարցի պատմության սկիզբ պետք է համարել այն ժամանակաշրջանը, երբ Ադրբեջանական ժողովրդավարական Հանրապետության կառավարությունը տարածքային պահանջներ ներկայացրեց Ղարաբաղի, ինչպես նաև Ջանգեզուրի և Նախիջևանի վերաբերյալ<sup>24</sup>: Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, իրա-

ժարվելով ճանաչել Ադրբեջանի իշխանությունը, հաջող դիմադրեցին թուրք-ադրբեջանական ուժերին, Լեռնային Ղարաբաղի հայության առաջին համագումարը 1918 թ. հուլիսին ձևավորեց կառավարություն, որը պետք է իր վրա վերցնեի իշխանությունը մինչև կայանալիք հաշտության կոնֆերանսի որոշումը<sup>25</sup>: Սակայն, ջարդերի վտանգից խուսափելու համար Ղարաբաղի հայերի 7-րդ համագումարն ընդունեց հայտարարություն Ադրբեջանի իշխանությունը ժամանակավորապես՝ մինչև հաշտության կոնֆերանսի որոշումը, ճանաչելու մասին: 1920 թ. մարտին Ղարաբաղում ապստամբություն սկսվեց: Սկզբնական փուլում ապստամբությունն անհաջող էր ընթանում, և ադրբեջանական բանակը, զրավելով Շուշին, այնտեղ զարհուրելի կոտորած կազմակերպեց, որից հետո Շուշին փաստորեն դադարեց Ղարաբաղի հայկական կենտրոնը լինելուց: Այնուամենայնիվ, ապստամբությունն ավարտվեց նրանով, որ ադրբեջանական ուժերը դուրս մղվեցին Լեռնային Ղարաբաղից և երկրամասի հայության 9րդ համագումարն այն հայտարարեց Յալաստանի Հանրապետության մաս<sup>26</sup>:

Այսպիսով, ղարաբաղյան հիմնահարցը վերաճեց ղարաբաղյան հակամարտության: Ինչպես տեսնում ենք, Ադրբեջանի ժողովրդավարական Հանրապետության գոյության առաջին իսկ օրերից ղարաբաղյան հիմնահարցը դարձավ կարևոր քաղաքական գործոն:

Ադրբեջանի խորհրդայնացումից հետո ղարաբաղյան հիմնահարցը «ժառանգում է» Ադրբեջանական ԽՍՀ-ը: Քանի որ խորհրդային իշխանությունն Ադրբեջանում ավելի շուտ է հաստատվում քան Հայաստանում, բոլշևիկները, ինչպես հայտնի է, հայ-ադրբեջանական տարածքային վեճերի լուծման հարցում ադրբեջանաձեռն դիրքորոշում են որդեգրում: Այն բանից հետո, երբ ողջ Անդրկովկասում խորհրդային իշխանություն է հաստատվում, Լեռնային Ղարաբաղի կարգավիճակի վերաբերյալ կայացվում են իրարամերժ որոշումներ: Խնդրի լուծումը հանձնվում է կուսակցական մարմնին՝ ՌԿ/բ/Կ Կովկասյան բյուրոյին: 1921 թ. հուլիսի 4-ին Կովբյուրոյի պլենումն ընդունում է որոշում, ըստ որի Լեռնային Ղարաբաղը պետք է Խորհրդային Հայաստանի մաս կազմեր: Սակայն, Ադրբեջանի կոմունիստական ղեկավարության և հավանաբար Ի. Ստալինի ճնշման տակ 1921 թ. հուլիսի 5-ին որոշում է ընդունվում «Լեռնային Ղարաբաղը թողնել Ադրբեջանի կազմում՝ նրան տալով մարզային լայն ինքնավարություն»<sup>27</sup>:

Այսպիսով, 1918-1921 թթ. իրադարձությունների ընթացքում, երբ պատմության մեջ առաջին անգամ ձևավորվում է «Ադրբեջան»

անունով պետական կազմավորում, որի ճակատագիրը սերտորեն առնչվում է դարաբաղյան հիմնահարցին:

## Ծանոթագրություններ

<sup>1</sup> Չարկ է նշել, որ այնուամենայնիվ, տարբերություն էր դրվում Ադրբեջանի «թյուրքերի» և «օսմանյան թյուրքերի» միջև: Всесоюзная перепись населения, Том XIV, Закавказская Социалистическая Республика, М., 1929., էջ 8:

<sup>2</sup> Народы Кавказа, Т. II. М., 1962., էջ 42-47:

<sup>3</sup> Բաբելին հեղինակը անվանում է «ադրբեջանական ականավոր զորավար և պետական գործիչ», իսկ Նիզամի Գյանջևիին՝ «ադրբեջանական մեծ բանաստեղծ, նույն տեղում, էջ 45:

<sup>4</sup> Гусейнов Р., Х. Вердиева, История Азербайджана с древнейших времен до 1920 г., Баку, 2000:

<sup>5</sup> Այսպես Օ.Ալտշատըրը մեջ բերում է Ջ. Բունիյաթովի այն կարծիքը, որ «Ադրբեջան» տերմինը պետք է օգտագործել՝ սկսած մ.թ.ա. VI դ.-ից՝ մեր օրերի «Չարավային և Չյուսիսիային Ադրբեջանի» տարածքների առջնությամբ: Ընդ որում, Ջ. Բունիյաթովին Օ. Ալտշատըրը բնորոշում է իբրև «միջազգային ճանաչում վայելող» պատմաբանի: Չարկ է նշել, սակայն, որ Օ. Ալտշատըրը մեջ է բերում նաև հակառակ տեսակետը., այն է՝ «XX դ. ոչ ադրբեջանցի որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով Ադրբեջանը ուշ ժամանակաշրջանի, արհեստական կազմավորում է» /Altstadt A., The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule. Stanford: Hoover Institution Press, 1992, էջ 2-3/:

<sup>6</sup> Ռեզա Է., Առանը հնագույն ժամանակներից մինչև նոնդոլները, Երևան, 2003, Hunter Sh., Greater Azerbaijan: Myth or Reality? // Le Caucase Postsoviétique: La Transition Dans le Conflit. Sous la direction de Mohammed-Reza Djalili. Bruxelles-Paris, 1995, pp. 115-145; Golden P., "Turkic Peoples and Caucasia" in Suny, R. G. ed. Transcaucasia, Nationalism, and Social Change: Essays in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia. The University of Michigan Press, 1996.

<sup>7</sup> Anderson B., Imagined Communities. London & New York, 1991:

<sup>8</sup> Бадалов Р., Баку: Город и Страна // Е Фурман (ред.) Азербайджан и Россия: общества и государства, М. 2001, с. 256-280, էջ 266-267:

<sup>9</sup> Yürükel S. M., Nationalism and the Foundation of National Identity in Azerbaijan – Past and Present // Høris O., Yürükel S.M. (eds). Contrasts and Solutions in the Caucasus. Aarhus University Press, 1998, pp. 246-291, էջ 246-247; Վարդանյան Թ., Ազգամիջյան հակամարտությունը որպես էթնիկ ինքնության ձևավորման գործոն /1905-1906 թթ. հայ-թաթարական

---

ընդհարումների օրինակով/, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 2003, N 1, էջ 72-79, էջ 72-73:

<sup>10</sup>Hunter Sh., Աշխարհը աշխարհի: Միջնադարյան ազգերի լեզվի մասին որոշ պատկերացում կարելի է կազմել շեյխ Սաֆիադդին Արդաբեյլի /1252 - 1334/ այդ լեզվով արաբատառ քառյակների հիման վրա, որոնք հասել են մինչև մեր օրերը / քառատողերը կարելի է գտնել համաշխարհային ինտերնետ ցանցում [www.talishica.org](http://www.talishica.org) ինտերնետ-սայթում/:

<sup>11</sup> Асатрян Г., Геворкян Н. Азербайджан: принцип присвоения и иранский мир, Ереван, 1990., էջ 7-16:

<sup>12</sup>Бартольд В., Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Бартольд В. Сочинения, т. II, М., 1963, էջ 649-772:

<sup>13</sup> Reza E., The Real Name of Caucasus's Azerbaijan is Aran. Kakhkeshan (Monthly) Oct. 1997, No. 5, pp. 18-20, Hunter Sh., Աշխարհը աշխարհի:

<sup>14</sup>Малый Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. <http://encycl.yandex.ru/>, 2004:

<sup>15</sup>Народы Кавказа, էջ 37:

<sup>16</sup>Народы и религии мира, Энциклопедия, М., 1998., էջ 29:

<sup>17</sup>Shnirelman V., The Value of the Past: Myths. Identity and Politics in Transcaucasia.Osaka, 2001., էջ 83:

<sup>18</sup>Shaffer B., Borders and Brethren: Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts - London, England, 2002, էջ 26:

<sup>19</sup>Նույն տեղում, էջ 29:

<sup>20</sup>Swietochowski T., Russian Azerbaijan, 1905-1920: the Shaping of National Identity in a Muslim Community. Cambridge, 1985, էջ 32; Shaffer B., Աշխարհը աշխարհի, էջ 30:

<sup>21</sup>Տես էջ 25: «Երևակայական հանրություն»/imagined community/ տերմինը պատկանում է անգլիական սոցիալական մարդաբան Բ. Անդերսոնին /Anderson B., Անգլ. աշխ.: Արևելյան Անդրկովկասի թյուրք մտավորականների շրջանում «ինքնության փնտրտուքի» մասին տես Между приспособлением и самоутверждением. Ранний этап поисков национальной идентичности в среде мусульманской интеллигенции и возникновение нового общества на юго-восточном Кавказе (1875-1905) // Фурман Е. (ред.), «Азербайджан и Россия: общества и государства», М. 2001. էջ 51-75:

<sup>22</sup>Hunter Sh., Azerbaijan: Searching for a New Identity and New Neighbors. in Ian Bremmer and Ray Taras (eds). " New States New Politics: Building the Post-Soviet Nations" Cambridge: Cambridge University Press, 1997, չ. 437-471, չ. 437-438 Hansen T., Ethnicity and Political Culture in Southern Caucasia. In O. Høris and S. Yürükel (ed.). Contrasts and

---

Solutions in the Caucasus. Aarhus University Press, 1998, pp.120-128, էջ 125:

<sup>23</sup>Хуршудян Л., Истина – единственный критерий исторической науки, Ереван, 1989, էջ 8-18; С. Золян 2001, էջ 19-34:

<sup>24</sup>Золян С. Нагорный Карабах: проблема и конфликт, Ереван, 2001., էջ 10-11:

<sup>25</sup>Микаелян В. (сост.), Нагорный Карабах в 1918-1923 гг. Сборник документов и материалов, Ереван, 1992, док. N 8:

<sup>26</sup>Хуршудян Л., 1989, նշված աշխ. էջ 8-18; Ուլուբաբյան Բ., Արցախյան գոյապայքարը, Երևան, 1994, էջ 67-90; Золян С., նշված աշխ., էջ 19-34:

<sup>27</sup> Хуршудян Л., նշված աշխ., էջ 10-42 ; Микаелян В. նշված աշխ., док. 439, 450, 451:

Մարիկյան Ն.

### ՀՈԳԵԲԱՆԱԿԱՆ ՄԱՐԿԳԻՏՈՒԹՅԱՆ (ԹԱՆԱՏՈՒԼՈՒԳԻԱՅԻ) ՈՐՈՇ ՀԱՐՑԵՐ

*«Այն նպատակը կամ վերջնական վիճակը, որին ձգտում է կյանքը՝ մահն է: Կյանքի և մահվան բնագղմների համատեղ գործողությունը հանգեցնում է նրան, որ օրգանիզմը ծնվում է, աճում, հասնում է ծաղկման, որպեսզի ի վերջո քայքայվի և մեռնի»:*  
*Չ.ՖՐՈՅԴ*

Բավականին երկար ժամանակ չարդարացված անտարբերության էր մատնված այնպիսի մի դժվարին և ծանր խնդրի ուսումնասիրությունը, ինչպիսին մահվան երևույթն է՝ անձի վրա ունեցած հոգեբանական ազդեցությամբ: Սակայն վերջին 4-5 տասնամյակների ընթացքում, մարդաբանական գիտությունների զարգացմանը զուգընթաց, հասունացավ նաև մահվան երևույթի տարբեր տեսանկյունները լրջորեն հետազոտելու և գիտական մահագիտության ստեղծման խնդիրը: Մահագիտությունն ունի իմացական լուրջ նշանակություն և պատահական չէ մահվան խնդրի հոգեբանական, փիլիսոփայական, ֆիզիոլոգիական և բժշկական կողմերի նկատմամբ աճող հետաքրքրությունը: Համեմատաբար նոր, դեռևս ձևավորման գործընթացում գտնվող գիտական ուղղության՝ հոգեբանական մահագիտության (թանատոլոգիայի) ուսումնասիրության ոլորտն ընդգրկում է հոգեբանական բազմաթիվ խնդիրներ, ո-

րոնց հետազոտումը կարող է մեծապես նպաստել ոչ միայն հոգեբանության, այլև ընդհանուր մարդաբանության զարգացմանը:

Մարդու մահվան և մերձմահու ապրումների նկատմամբ հետաքրքրության աճ նկատվեց հատկապես Ռ. Սուդիի, Է. Քյուբլեր – Ռոսսի, ինչպես նաև Ռ. Ա. Քելիշի, Ֆ. Արիեսի, Ռ. Քաստենբաումի և մահագիտության խնդիրներով զբաղվող ժամանակակից մյուս հետազոտողների (հայ մասնագետներից՝ Ա. Նալչաջյանի) աշխատությունների հրատարակումից հետո:

Մահվան և մեռնելու ընթացքի ուսումնասիրության լայն շրջանակը ներառում է բազմաթիվ հարցեր, որոնց գիտական մեկնաբանությունները դեռևս կամ թերի են կամ էլ՝ իսպառ բացակայում են: Դրանցից են մարդու հոգեկան ապրումների և պաշտպանական մեխանիզմների առանձնահատկությունները սոցիալական, հոգեբանական և կլինիկական մահվան տարբեր փուլերում, հոգեբանական մահագիտության և երազների հոգեբանության փոխադարձ կապերը, մարդկանց վերջին ապրումների իմաստը, հոգեդարձի երևույթը և այլն: Հատուկ ուսումնասիրության առարկա է ինքնասպանության երևույթը: Առանձնակի ներկայացված են այն ուսումնասիրությունները, որոնք նպատակաուղղված են պարզելու մահվան խնդրի վերաբերյալ ինքնասպանության փորձ կատարած տարբեր տարիքի և սեռի անձանց (այդ թվում նաև անչափահասների) դիրքորոշումը մինչև ինքնասպանության անհաջող փորձ կատարելը և դրանից հետո, ինչպես նաև ինքնասպանություն գործած անձանց հարազատների ու մերձավորների հոգեվիճակների առանձնահատկությունները: Գիտական հետազոտության և վերլուծության առարկա են նաև հարազատի կամ մերձավորի մահվան հոգեբանական ազդեցություն ապրողների կյանքի հետագա ընթացքի վրա և նրանց հոգեբանական պաշտպանական ու հարմարման միջոցների համակողմանի ուսումնասիրությունը (մասնավորապես, ծնողի մահվան հոգեբանական ազդեցությունը երեխայի վրա՝ հաշվի առնելով թե՛ երեխայի տարիքային և սեռային առանձնահատկությունները, թե՛ ծնողի մահվան հանգամանքները, երեխայի մահվան հոգեբանական ազդեցությունը ծնողի վրա, ամուսիններից մեկի մահվան հոգեբանական ազդեցությունը մյուսի վրա, վաղաժամ ծննդաբերության կամ վիժման հետևանքով երեխա կորցրած կանանց (ինչու չէ, նաև նրանց ամուսինների) հոգեվիճակների ուսումնասիրությունը): Հարկ է նշել, որ նախքան երեխայի վրա ծնողի մահվան հոգեբանական ազդեցության և անչափահասների ինքնասպանության փորձերի ուսումնասիրությանն ու վերլուծությանը ձեռնամուխ լինելը, անհրաժեշտ է պարզել, թե երեխան իր զարգացման ընթացքում երբ է քիչ թե շատ լիարժեք

ընթացում մահվան գաղափարը, իր և մյուս մարդկանց մահկանացու լինելը, անհատական մահվան անխուսափելիությունը:

Վերջին տարիների ընթացքում ցավալիորեն նկատվում է անբուժելի հիվանդությունների աճի և երիտասարդացման միտում, և այս համատեքստում հնարավոր չէ շրջանցել այսպես կոչված «մարդասիրական հիմնարկների»՝ հոսպիսների և էվթանազիայի վիճահարույց խնդիրներն իրենց նուրբ բարոյահոգեբանական հարցադրումներով ու կոշտ իրավական հետևանքներով: Մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում մահվան երևույթի՝ տարբեր էթնոմշակութային հանրույթներում ու կրոնական ուսմունքներում գոյություն ունեցող դիրքորոշումների և ընկալման առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունները:

### Մահվան խնդրի և մեռնելու ընթացքի ուսումնասիրման անհրաժեշտությունը

Այնուամենայնիվ, ինչո՞վ է պայմանավորված մահվան խնդրի հանդեպ նկատվող հսկայական հետաքրքրությունը: Սկսել է թուլանալ նաև տարբեր էթնոմշակութային հանրույթներում մահվան երևույթի նկատմամբ գոյություն ունեցող տաբուն: Լույս են տեսնում բազմաթիվ գրքեր, հրատարակվում են հոդվածներ, կատարվում են փորձարարական ուսումնասիրություններ, որոնք կարող են փոխել մահվան երևույթի նկատմամբ մարդկանց դիրքորոշումները: Բժշկության բնագավառի ներկայացուցիչներն իրենք են սովորում հաղթահարել մահվան երևույթի նկատմամբ իրենց տազնապահարույց զգացողությունները: Ե. Փեթիսոնի կարծիքով. «Մենք պետք է կարողանանք ընդունել կյանքի իրական սահմանափակությունը և մեր սեփական խոցելիությունը, նույնիսկ ի հեճուկս կեղծ, անիրական պատկերացումների, որ մեզ պարտադրում է համամարդկային մշակույթը: Որոշ փորձագետներ այն կարծիքին են, որ եթե մեր մշակույթը մարդկանց հնարավորություն տար ավելի շատ բան իմանալ և ավելի շատ ուսումնասիրություններ կատարել այդ երևույթի վերաբերյալ, հնարավորինս խորությամբ և համակողմանիորեն հետազոտել դրա տարբեր տեսանկյունները, ապա մենք կկարողանայինք մեր երեխաներին մահվան՝ պակաս աղավաղված և աղճատված պատկերացումներ ներկայացնել»<sup>1</sup>: Գերմանացի գիտնական Ֆ. Յուզենմանը ևս գտնում է, որ հատկապես մահվան խնդրին պետք է մոտենալ ներքին մեծ ակտիվությամբ, բայց ոչ մի դեպքում անձնատուր չլինել հոռետեսական կամ զգացմունքային տրամադրվածությամբ: «Մեր ժամանակաշրջանը միգուցե ավելի շատ, քան նախորդ դարաշրջանները, պահանջում է մահվան գաղտնիքի

պարզ ընկալում: Դժվար չէ հասկանալ, որ այն ուժեղ ցնցումները, որոնք մարդկությանը բաժին են հասել վերջին տասնամյակների ընթացքում, չեն կարող մարդու կողմից ներքնապես հաղթահարվել այն պատճառով, որ նրա գիտակցությունը սահմանափակված է ծննդյան և մահվան սահմաններում: Մարդու էությունը, սակայն դուրս է գալիս այդ սահմաններից: Եթե փորձենք կանոնավորել կյանքը՝ ելնելով ծննդով և մահով սահմանափակվող գիտակցությունից, արդյունքում անխուսափելիորեն ի հայտ կգան տարբեր բարդություններ»<sup>2</sup>: Այդ բարդություններից Ֆ. Յուզեմանն առանձնացնում է կյանքում անվստահության առաջացումը, որն ըստ նրա, «հաճախ է նկատվում մարդկային հոգու խորքերում և ազդում է մարդկանց մտքերի և որոշումների վրա: Հենց այստեղ էլ թաքնված է մարդկության աճող նյարդայնության խորը պատճառը»<sup>3</sup>: Խոսքը տազմապի ներդրման մասին է, որի հետևանքով մարդու վարքում ի հայտ են գալիս տարբեր ախտաբանական, դեստրուկտիվ տարրերի դրսևորումներ: Մահվան և մեռնելու ընթացքի խնդիրները բավականին մեծ ուշադրության են արժանացել նաև այն պատճառով, որ մարդկանց կյանքի միջին տևողությունը զարգացած երկրներում անցնում է 70 տարեկանի սահմանը, որը խոսում է ժամանակակից հասարակությունների ծերացման մասին: Ի դեպ, Հայաստանը ևս դասվում է ծերացող երկրների շարքին: Բնականաբար, այնտեղ, ուր շատ են ծեր մարդիկ, մահվան մասին մտքեր ավելի հաճախ են այցելում ինչպես իրենց՝ այնպես էլ նրանց շրջապատող անձանց: Ծերության փուլ մտնելով որպես հասուն և անձային որոշակիություն ունեցող անձ, մարդը, - ինչպես նշում է Ա. Նալչաքյանը, - «հենց այս փուլում է փորձում գնահատական տալ իր ապրած կյանքին, մեկնաբանություններ և դատողություններ անել կյանքի իմաստի և մահվան անխուսափելիության մասին: Կյանքի այս փուլում մարդ կորցրած է լինում իր սոցիալական ատոմի անդամներից շատերին, այսինքն նեղանում է անձի սոցիալական միջավայրը և չափազանց զգայուն ծեր մարդիկ կարող են նաև ինքնասպանություն գործել»<sup>4</sup>: 55-65 տարիքային շրջանին բնորոշ ինքնագիտակցության վերջին վերակառուցումը, որի արդյունքում անձը հայտնվում է ուշ տարիքի ճգնաժամի սկզբնափուլում, կապված է սեփական ես-ի՝ որպես մահկանացուի գիտակցման հետ: «Գիտակցելով սեփական ես-ը որպես մահկանացու՝ մարդն սկսում է այդ տեսանկյունից գնահատել իրեն, իր անցած ուղին և ապագան: ճգնաժամային ախտանշանները հիմնականում պայմանավորված են մահվան տազմապով»<sup>5</sup>: Մեռնելու ընթացքի օրինաչափությունների իմացությունը նախ և առաջ անհրաժեշտ է օգնելու այն մարդկանց, ովքեր ապրում են իրենց երկրային կյանքի վերջին օրերը, երկարացնելու նրանց կյան-

քը, ովքեր դեռ կարող են ապրել և նույնիսկ աշխատել և, ի վերջո, նվազեցնել այն մարդկանց տառապանքները, որոնց մոտալուտ մահն անխուսափելի է<sup>6</sup> :

Իսկ ի՞նչ են տալիս հոգեբանական մահագիտության ոլորտում կատարվող հետազոտությունները գիտական հոգեբանությանը: Ամենից առաջ, այդ հետազոտությունները նպաստում են անձի տեսության խորացմանը՝ փաստացիորեն նոր բնագավառներ բացելով անձի հոգեբանության և սոցիալական հոգեբանության մեջ: Նմանատիպ հետազոտությունների արդյունքները նոր նյութ են ծառայում մարդու վարքի խորքային դրդապատճառները հասկանալու համար (հատկապես մերձմահու վիճակում գտնվող մարդկանց վարքն ուսումնասիրելիս): Բացի այդ, այս կարգի հետազոտություններն առանձնակի նշանակություն ունեն ֆրոստրացիաների և անձի պաշտպանական մեխանիզմների տեսությունների խորացման ու ընդլայնման գործում (հատկապես կարևորվում են հոգեբանական մահվան վիճակում գտնվող անձի հոգեբանական պաշտպանական մեխանիզմների և հարմարման միջոցների վերաբերյալ ստացվող նոր տվյալները): Ի վերջո, այս հետազոտությունները նպաստում են երազներն և զգայապատրանքները (հալյուցինացիաների), ինչպես նաև մի շարք մերձհոգեբանական երևույթներն ավելի խորը հասկանալուն<sup>7</sup>:

**Մահ՝ լիակատար անհետացո՞ւմ, թե՞ նոր կյանքի սկզբնակետ**

Այսօր մահվան խնդրին և մահագիտության մյուս հարցերին պետք է մոտենալ առավելագույնս օբյեկտիվորեն և դրանց ուսումնասիրությունների և մեկնաբանությունների համար ապահովել գիտական հիմք (օբյեկտիվ տվյալներ մահվան հոգեբանական, ֆիզիոլոգիական, բժշկական, բարոյագիտական և այլ կողմերի վերաբերյալ)՝ զերծ մնալով սնոտիապաշտական, պատրանքային, աղճատված պատկերացումներից: Ըստ Ռ. Քելիշի. «Մահը մարդու կյանքի վերջին իրադարձությունն է: Ֆիզիոլոգիական մակարդակում մահը կենսական բոլոր ֆունկցիաների անշրջելի դադար է, իսկ հոգեբանական մակարդակում այն ունի անհատական իմաստ և նշանակություն թե՛ մահացողի և թե՛ նրա մերձավորների ու հարազատների համար: Մահանալ, նշանակում է դադարել զգալ, լքել սիրելի մարդկանց, թողնել անավարտ գործեր և գնալ դեպի անհայտություն»<sup>8</sup>:

Ի վերջո, ի՞նչ է մահը՝ լիակատար անհետացում, թե՞ նոր կյանքի սկզբնակետ: Հայտնի փիլիսոփա Պ. Ուսպենսկին պնդում է, որ աշխարհում ոչ ոք իրեն վերջնականապես չի համոզել այն բա-

նում, որ իր մահն անհետացում է նշանակում: Այնուհետև, նա ավելացնում է, որ մահը որպես անհետացում դիտելուն շատ բաներ են հակասում և շատ բաներ էլ մնում են անբացատրելի. թեկուզ այն փաստը, որ ըստ գիտական օրենքների համաձայն, անհետացումը որպես այդպիսին ուղղակի անհնար է և ավելի իրական է այլ ձևի փոխակերպման վարկածը: Մյուս կողմից, Պ.Ուսպենսկին չի ընդունում, այսպես կոչված, հոգևոր կյանքի մասին գաղափարը և, հետևաբար, նաև հետմահու կյանքի գոյության հնարավորությունը: Նրա կարծիքով վերոհիշյալ հարցի վերաբերյալ ժամանակակից հետազոտությունների մեծ մասը ոչ մի արդյունքի չի հանգեցնում: Ըստ նրա, դրանք ի սկզբանե ոչ մի արդյունք չէին էլ կարող ապահովել, քանի որ սխալ է հենց խնդրի հարցադրման ձևը: Գիտական խստապահանջ միտքն ակնկալում է այս խնդրի վերանայումը բացարձակապես նոր տեսանկյունից: Նա նաև պնդում է, որ առողջ դատողություն ունեցող մարդկանց մեծ մասի համար հավասարաչափ անհրական են թվում թե՛ ֆիզիկական մահից հետո գոյության այլ ձևի գիտական ժխտումը և թե՛ կրոնական կեղծ տեսակետները<sup>9</sup>: Պ. Ուսպենսկին գտնում է, որ հետմահու կյանքի հնարավորության կամ անհնարինության մասին ոչ մի գիտական տեսություն գոյություն չունի: Գիտությունը հիմնվում է բացառապես իրական փաստերի վրա և օրգանիզմի բոլոր կենսական ֆունկցիաների դադարի ու ֆիզիկական մարմնի քայքայման արդյունքում, կարող է ընդամենը հաստատել մահվան փաստը:

Մահվան երևույթի վերաբերյալ հնագույն ժամանակներում գոյություն ունեցող պատկերացումների և ներկայումս մարդկության՝ մահվան հանդեպ ունեցած վերաբերմունքի ուսումնասիրության արդյունքում պարզվում է, որ մեր օրերում մարդկանց մոտ նկատվող վախի (հաճախ սարսափի) զգացումը գրեթե անծանոթ է եղել հնագույն շատ ժողովուրդների: Միգուցե սրա պատճառն այն է, որ հնում մարդիկ ստեղծել էին հոգու անմահության պատրանքը և անվերապահորեն հավատո՞ւմ էին դրան (արդյո՞ք սա յուրատեսակ պաշտպանական մեխանիզմ չէ): Հիմա, երբ մարդկությունը նոր հազարամյակ է թևակոխել մշակույթի ու գիտության բնագավառներում ձեռք բերած հսկայական հաջողություններով և իր հետագա զարգացման աներևակայելի հնարավորություններով, բնականաբար, չի ցանկանում բավարարվել մահվան երևույթի վերաբերյալ հնագույն պատկերացումներով:

Ինչևէ, մեր խնդիրը բնավ էլ հետմահու կյանքի հնարավորության կամ անհնարինության շուրջ դատողություններ անելը չէ: Մեզ համար կարևոր են ներկայանում մահվան երևույթին առնչվող այն հարցերը, որոնք ենթակա են գիտական ուսումնասիրության:

## Անհատական մահվան անխուսափելիության գիտակցումը և մահվան հանդեպ վախը

*«Մենք թեթևամտորեն մահը հայտարարում ենք որպես բոլորի համար ընդհանուր ճակատագիր, սակայն իրականում ապրում ենք այնպես, ասես մեր դեպքում պետք է բացառություն արվի»:*

*2. ՖՐՈՅԴ*

Մահվան երևույթի առանցքային հարցերից առաջնայինը, անկասկած, դրա անխուսափելիության գիտակցումն է: Ըստ Ա. Նալչաջյանի «մահվան անխուսափելիության գիտակցումն առաջանում է անձի հոգեկան զարգացման բավականին բարձր աստիճանում և կապված է խոսքի ու բանականության, մտքի ընդհանրացնող կարողությունների ձևավորման հետ»<sup>10</sup>:

Թեև առօրյա կյանքում մահվան խնդիրը մշտապես չի զբաղեցնում մարդու միտքը, այնուամենայնիվ, մարդն իր կյանքի ընթացքը կազմակերպելիս հաշվի է առնում անհատական մահվան անխուսափելիության գաղափարը: Մարդու՝ անհատական մահվան անխուսափելիության փաստի նկատմամբ դիրքորոշումը կարող է նպաստել նրա մոտ արդեն ձևավորված բարոյահոգեբանական որակների փոփոխմանը, իսկ որոշ դեպքերում՝ նոր որակների ձևավորմանը:

Մարդկային հարաբերություններում մեծապես կարևորվում են բարոյական սկզբունքների, չափանիշների, նորմերի և վարքի նմուշների բարոյական հասունության նշանակությունը, քանի որ մահվան անխուսափելիության մասին եզրահանգումը մարդուն զրկում է անմահության՝ նրա փայփայած հույսից և ասես պարտադրում է իր բոլոր նպատակներն ու երազանքները կապել միակ հնարավոր՝ երկրային կյանքի հետ: Այս գաղափարի գիտակցումը մարդու մոտ սկզբում առաջ է բերում տագնապ, իսկ որքան մոտենում է վերջը, այնքան խորանում և սաստկանում է այդ տագնապը՝ վերաճելով սարսափի: Մահվան հանդեպ վախը ոմանց ստիպում է առաջնորդվել բարոյական բարձր սկզբունքներով, իսկ մյուսներին, ընդհակառակը, դարձնում է չար և մարդատյաց:<sup>11</sup> Խ. Կալլենը խոսելով մահվան հանդեպ մարդու վախի մասին գրում է, որ «կան մարդիկ, ովքեր իրենց կյանքը կառուցում են մահվան հանդեպ ունեցած վախի վրա, և կան մարդիկ, ովքեր, ընդհակառակը, իրենց կյանքը կառուցում են կյանքի ուրախությունների վրա: Առաջիններն ապրում են «մահացած լինելով», իսկ երկրորդները մահանում են «ողջ մնալով»... Ես պատրաստվում եմ մահանալ «ողջ մնալով»»<sup>12</sup>:

Մահվան հանդեպ վախն է պատճառը, որ մարդն աշխատում է քիչ մտածել և խոսել այդ երևույթի մասին, այդ կերպ ասես փորձելով կանխել կյանքի անհիմաստ լինելու մասին մտքերի առաջացումը և դրանով իսկ իր հոգեկանը պաշտպանել այնպիսի անցանկալի փոփոխություններից, որոնք անձին կարող են հասցնել բարոյազրկման աստիճանը: Բարոյազրկման ճիրաններում հայտնվելով, մարդն սկսում է ղեկավարվել «Կյանքը մեկ անգամ է տրվում, պետք է վայելել դրա բարիքները», «Այսօր կանք, վաղը չկանք», «Ինձնից հետո ինչ լինում է, թող լինի» և նմանատիպ այլ կարգախոսներով, որոնց արդյունքում դառնում է եսասեր, անսկզբունքային, չար, դաժան և մարդատյաց: Անձի կողմից գործի են դրվում արտամղման և ճնշման պաշտպանական մեխանիզմները: Եթե արտամղման դեպքում մահվան մասին տհաճ և ֆրուստրացնող մտքերի հեռացումը կատարվում է ինքնաբերաբար և ենթագիտակցորեն, ապա ճնշումը գիտակցական և նպատակադրված պաշտպանական մեխանիզմ է, որի օգնությամբ անձն իր գիտակցության ոլորտից վանում է ֆրուստրացնող մտքերը և դրանց կապակցությամբ առաջ եկող ապրումները:<sup>13</sup> Մտակայն մահվան մասին արտամղված մտքերը ենթագիտակցական ոլորտում պահպանվում են այնքան ժամանակ, քանի դեռ անձը ստիպված չի լինում դրանք գիտակցության ոլորտ տեղափոխել (որևէ մեկի մահվան կամ անբուժելի հիվանդության լուրն իմանալիս, թաղման մասնակցելիս և այլն): Սովորաբար մահվան մասին մտքերը հատկապես հաճախակիանում են լուրջ հիվանդության վտանգի, մտերիմների և հարազատների մահվան ժամանակ: Մարդը նաև չի կարող մահվան մասին չմտածել, երբ ծերանալով զգում է, որ մարմինն աստիճանաբար թուլանում է, հիվանդությունները գլուխ են բարձրացնում կամ էլ պարզապես գիտակցում է, որ ապրել է իր ոչ անսահման կյանքի մեծ մասը և ամեն անցնող օրը նրան ավելի է մոտեցնում իր վերջին: Որոշ հետազոտողների կարծիքով, 60 տարեկանից հետո մահվան հիմնահարցը, մասնավորապես մահվան վախը, հանդես է գալիս որպես այդ տարիքի հիմնական պրոբլեմ<sup>14</sup>: Իսկ հատկապես թանկ ու հարազատ անձնավորության կորստից հետո մարդը հասկանում է, որ իր կյանքն անդառնալիորեն փոխվել է և անցյալն այլևս հնարավոր չէ ետ բերել: Այն մեկ անգամ ևս մեզ հիշեցնում է, որ բոլոր մարդիկ մահկանացուներ են, իսկ մեր կյանքը՝ անցողիկ: Մեր վերաբերմունքն այն ամենի նկատմամբ և մահվան մասին հիշեցնող ձայնը խլացնելու անօգուտ փորձերն ազդում են մեր ամբողջ կյանքի ընթացքի վրա<sup>15</sup>: Մահվան մասին ճշմարտությունը, ինչպես իրավացիորեն նշում է Ֆ. Կապլոն, կայանում է նրանում, որ «մենք մահանում ենք ամեն օր: Երբ մեզ լքում է սիրելի անձնավորությունը, այդ

ժամանակ մեզ չի՞ թվում արդյոք, որ մեր մի մասնիկը մահացել է: Իսկ ինչպե՞ս ենք մեզ զգում շատ մտերիմ ու հարազատ մարդու մահվան դեպքում: Արդյոք չի՞ մահանում նրա հետ մեր մի մասնիկը: Եվ չէ՞ որ նմանատիպ «փոքրիկ մահերը» տեղի են ունենում ամեն օր: Սա ամենօրյա մահն է այն գինը, որը մենք վճարում ենք մեր կապվածության համար»:<sup>16</sup> Մահվան մասին մտածել չցանկանալն, ինքնին արդեն ինչ-որ առումով մահ է նշանակում, քանի որ կյանքի հանդեպ սերն անբաժանելի է այն բանի գիտակցումից, որ այն անսահման և հավիտենական չէ: Մեր հասարակության մեջ ընդունված մահը ժխտելու միտումը (գիտակցությունից արտամղելու ճանապարհով) անխուսափելիորեն սաստկացնում է դրա հանդեպ վախը և հաստատում Սուկրատեսի խոսքերի ճշմարտացիությունը, որ ոչ իմացյալ կյանքը չարժի նրան, որ «ապրվի»: Կան մարդիկ, ովքեր կարծում են, որ մահվան մասին մտածելը կարող է արագացնել իրենց մահը և փորձում են չմտածել նրան: Իհարկե, սա էլ ժխտման սովորական ձևերից է և կարելի է դիտել որպես հոգեբանական պաշտպանական պարզ մեխանիզմ<sup>17</sup>: Ջ. Ֆրոյդը մահվան մասին իր էսսեում նշում է, որ մահվան մասին մշտապես մտածել չցանկանալը պայմանավորված է «մահվան հանդեպ մեր ունեցած վերաբերմունքով: Մենք թեթևամտորեն մահը հայտարարում ենք որպես բոլորի համար ընդհանուր ճակատագիր, սակայն իրականում ապրում ենք այնպես, ասես մեր դեպքում պետք է բացառություն արվի»<sup>18</sup>: Իր «Մահվան ամերիկյան կերպի բացահայտումը» գրքում Ջ. Ֆարրելը կարևոր դիտարկում է արել ամերիկյան հասարակությունում մահվան ժխտման վերաբերյալ: Ըստ նրա. «Եթե այն բանի գիտակցումը, որ մենք պետք է մեռնենք, մեր մարդկային էության մի մասն է, ապա դրա մասին հիշել չցանկանալը սպառնում է մեր մարդկային էությանը: Ամերիկյան հասարակությունում նման կերպով մահվան ժխտումը մարդկանց զրկում է մարդկայնությունից, ստիպելով նրանց այն աստիճան հեռու մնալ մյուսների մահվան փաստերից, որ նրանք արդեն ի վիճակի չեն լինում իրապես ապրումակցելու ուրիշի վշտին և դա անում են միայն տուրք տալով քաղաքավարության կանոններին»<sup>19</sup>:

Սուկրատեսն իր մենախոսություններից մեկում հասկանալ է տալիս, որ մահվան հանդեպ վախը հակաբնական է, քանի որ հիմնված է այն եսասիրական պատկերացումների վրա, որ մարդն իբր թե գիտի այն, ինչը նա իրականում չի կարող իմանալ. «Մահից վախենալ, պարոնայք, նշանակում է քեզ ավելի խելացի համարել, քան կաս իրականում, համարել, որ գիտես այն, ինչը իրականում չգիտես: Զէ՞ որ մահը կարող է միանգամայն մեծագույն բարիք լինել մարդկային էակների համար: Սակայն մարդիկ, միևնույնն է,

այնպես են վախենում մահից, ասես ճշգրիտ գիտեն, որ այն է մեծագույն չարիք»<sup>20</sup>: Պ. Ստովբչատիի կարծիքով «չգոյության հանդեպ մեր վախը մեզ տրված է ոչ թե պատահականորեն, այլ օրինաչափորեն և ունի որոշակի նպատակ: Զգիտենք - դրա համար էլ վախենում ենք, վախենում ենք - դրա համար էլ դիմանում ենք կյանքին, որքան էլ որ ծանր լինի այն»<sup>21</sup>: Միանգամայն հակառակ տեսակետ է առաջ քաշում Լ. Ուոթսոնը, պնդելով, որ բացարձակ ապացույցներ չկան, որոնք հաստատում են այն փաստը, որ վախը մահվան հանդեպ մեր ունեցած վերաբերմունքի բնական և անբաժանելի մասն է: «Ընդհակառակը - գրում է նա, - այն ժողովուրդների մոտ, որոնք մահվանն ավելի բաց են մոտենում և այն դիտում են որպես կենսական գործընթացի մաս, վախը մահվան հանդեպ բացակայում է»<sup>22</sup>:

Մահվան հանդեպ մարդկանց վախի որոշ պատճառներ պետք է փնտրել նաև մեր ժամանակներին բնորոշ դաժանության տարբեր դրսևորումներում (պարբերաբար ծագող պատերազմական կամ ահաբեկչական վտանգներ և այլն): Այստեղ տեղին է հիշատակել ֆրանսիացի հոգեթերապևտ Ի. Լեպպի՝ մահվան հանդեպ վախի մի կարևոր կողմի՝ կոլեկտիվ մահվան (երկրաշարժերի, ցեղասպանությունների, ահաբեկչական գործողությունների, պատերազմների հետևանքով) հանդեպ մարդկանց վախի մասին տեսակետը: Նա կարծում է, որ հոգեբանական կարևորություն ունի այն փաստը, որ կոլեկտիվ մահվան հանդեպ վախը շատ ավելի մեծ է այն երկրներում, որոնք ջերմամիջուկային զենքի մեծ պաշարներ ունեն: Փաստորեն, ըստ Ի.Լեպպի, որքան հարուստ և ուժեղ է երկիրը, այնքան խոցելի է այն<sup>23</sup>:

Հայտնի է, որ այսօր աշխարհում տարբերում են մշակույթների երկու հիմնական կոլեկտիվիստական և ինդիվիդուալիստական տիպեր: Մահվան հանդեպ մարդու վախի դրսևորման աստիճանը նկատելիորեն տարբերվում է այս երկու տիպի մշակույթներում: Ինդիվիդուալիստական մշակույթի կրող ազգերի ներկայացուցիչների մոտ (հատկապես արևմտյան և եվրոպական երկրներում) մահվան հանդեպ վախն ավելի ընդգծված նկրտիկ դրսևորումներ է ունենում: Այս կապակցությամբ, դարձյալ հիշատակելով Ի. Լեպպին, նշենք, որ ըստ նրա, մահվան հանդեպ մարդու վախի ամենազլխավոր պատճառը ժամանակակից մարդու չափից դուրս անհատապաշտությունն է: Իսկ ո՞րն է Ի. Լեպպը համարում այդ վախից ազատվելու միջոցը. «ես համոզված եմ, որ մահվան հանդեպ վախից ազատվելու ամենալավ ու արդյունավետ միջոցը կյանքի հանդեպ ուժեղ սերն է»<sup>24</sup>: Մահվան հանդեպ վախը կարելի է բաժանել այն կազմող մի քանի՝ ցավերի, միայնության, մերժվածության, խեղան-

դամ դառնալու և, ի վերջո, անհատական Ես-ի (անկախ Ես-ի սահմաններից) կորստի վախերի: Պ. Ստոլբջատիի կարծիքով, երբ մենք փորձում ենք գիտակցել կամ զոնե պատկերացնել այդ «զգոյությունը», մեզ առաջին հերթին սարսափեցնում է «անհատական Ես-ի՝ որպես այդպիսինի կորուստը, անհետացումը: Ենթադրում են, որ Ես-ի կորուստը կամ անհետացումը բոլորի կողմից մոտավորապես նույն կերպ է ընկալվում, այն է՝ որպես ամբողջ աշխարհի կորուստ: Վախն առաջանում է այն ժամանակ, երբ պատկերացնում ենք, որ չկա աշխարհը, որ ամենուր համատարած խավար է, իսկ Ես-ը՝ թեկուզ և գոյատևող, թռել է մի ինչ-որ ցուրտ, անմարդաբնակ և անձայն տարածություն: Սակայն ամենասարսափելին, հավանաբար, ոչ այնքան սա է, որքան բացարձակ մենակության զգացումն այդ պահին: Հիմա մենք ունենք աշխարհ, սակայն մահից հետո ամեն ինչ կանհետանա և մենք մեն – մենակ կմնանք հավիտենական խավարում... Մի խոսքով, Ես-ը չի ցանկանում կտրվել աշխարհից»<sup>25</sup>:

Մահվան հանդեպ մարդու վախը ոչ միշտ է հնարավոր ճշգրտորեն բացատրել: Այն ունի խոր հոգեբանական արմատներ, որոնք խնամքով նկարագրված են նաև Ի. Լեպպի կողմից, նրա «Մահը և դրա գաղտնիքները» գրքում: Ի. Լեպպը գտնում է, որ մահվան հանդեպ վախը (որը նա առանձնացնում է՝ ելնելով մարդու մոտ նկատվող ախտաբանական (պաթոլոգիական) անհանգստության նշաններից) միանգամայն նորմալ երևույթ է և իրականում միայն ուժեղացնում է կյանքից ստացվող ուրախությունը: Հարկ է նշել, որ Ի. Լեպպը տարբերություն է դնում նաև մահվան և մեռնելու ընթացքի հանդեպ մարդու վախերի միջև: Նա նկատում է, որ եթե մարդկային գոյությունը ենթարկվեր տրամաբանության օրենքներին, ապա պետք էր սպասել, որ նրանք, ովքեր ավելի հագեցած և բովանդակալից կյանքով են ապրում և կրքոտորեն սիրում են կյանքը, ամենաշատը կվախենան մահից, իսկ նրանք, ովքեր իրենց կյանքը ծանր բեռ են համարում՝ կողջունեն մահը: Սակայն նրա հետազոտությունների արդյունքում հաստատվեց ճիշտ հակառակ երևույթը: Ի. Լեպպը որպես օրինակ է բերում ֆրանսիացիներին, ովքեր երկրորդ համաշխարհային ժամանակ «ավելի շատ գոյատևում էին, քան թե ապրում: Սակայն, նույնիսկ այդ դեպքում, նրանք ամենաշատն էին վախենում մահից և ռմբակոծությունների ժամանակ առաջինն էին դեպի թաքստարանները փախչում»: Ի. Լեպպը նաև նշում է, որ շատերը թեև չեն վախենում իրենց մահից, սակայն սաստիկ վախենում են մյուսների մահից, հատկապես նրանց, ովքեր թանկ են իրենց համար կամ էլ ումից կախում ունեն: Բայց, նա խորաթափանց նկատում է, որ «երբեմն մենք խուճապի

մատնվելու աստիճան վախենում ենք մյուսների մահից, որովհետև դրանում տեսնում ենք նախագուշակ կամ հիշեցնում մեր մահկանացու լինելու մասին»<sup>26</sup>:

Մարդը թեև վախենում է մահից, բայց նաև պատրաստվում է դրան, քանի որ գիտակցում է դրա անխուսափելի լինելը: Ինչպես նկատում է Ա. Նալչաջյանը, մարդու անհատական մահվան անխուսափելիության հետ հաշվի նստելու դրսևորումներից է նաև կտակ թողնելու սովորությունը: Դա վկայում է, որ մարդը «գոնե մտքի և բանականության մակարդակում հաշտվում է անհատական մահվան անխուսափելիության հետ»<sup>27</sup>: Շատ դեպքերում մարդիկ ցուցումներ են տալիս իրենց հարազատներին, թե ինչպես կազմակերպեն իրենց մահվան սգո արարողությունները, որտեղ և ինչպես թաղեն իրենց և այլն: Մեր օրերում քանի գնում, շատանում են հանգուցյալների մարմիններ չամփոփող գերեզմանները: Մարդիկ, նախօրոք, դեռևս իրենց կենդանության օրոք, հոգ են տանում իրենց «մշտական հանգստարանի» նախապատրաստման և անգամ ձևավորման մասին: Բնականաբար, սա ևս անհատական մահվան անխուսափելիության գաղափարի հետ հաշտվելու բացահայտ դրսևորումներից է:

Տարբեր տարիքի և սեռի անձանց հետ ունեցած մասնավոր գրույցների ընթացքում պարզվեց, որ նրանց սարսափեցնում է իրենց կյանքի վճռական իրադարձության ժամանակ սեփական անօգնականության և անզորության, անգամ՝ ամոթի զգացումը: Շատերը նույնիսկ մտածում են մեռնելիս և անգամ մահից հետո իրենց արտաքին տեսքի (մասնավորապես կանայք), արարողությունների պատշաճ կազմակերպման, մինչև անգամ սգացողների հնարավոր վարքագծի մասին:

Եվ, այնուամենայնիվ, չնայած այս ամենին, մարդիկ վախենում են մահից: Մի՞գուցե մահից վախենալը նույնքան անօգուտ է, որքան դրանից չվախենալը: Ոմանք մահանում են լիակատար անտարբերության մեջ, մյուսները նույնիսկ ժպիտով են դիմավորում իրենց մահը, իսկ ոմանք էլ վայրի վախ են զգում դրա կանխագագացումից: Մարդկության հումանիզմը ոչ թե մարդուն մահից ազատելու, այլ մահվան հանդեպ նրանց վերաբերմունքի մասին հոգ տանելու մեջ է: Մահը չի կարելի գիտակցել և տեսնել, քանի որ իրական մահը հենց նշանակում է ամեն տեսակի տեղեկատվության բացակայություն<sup>28</sup>:

Ի. Լեպպը մահվան հանդեպ վախի պատճառով մարդու մոտ նկատվող անհանգստությանը ներոտիկ բնույթ վերագրելով կարծում է, որ «Մահվան հանդեպ ներոտիկ ավելի շուտ ընդհանուր անհանգստության արտահայտություն է, որի իրական պատճառները

թաքնված են ենթագիտակցության ոլորտում և արդյուք են դեռահասության շրջանում, մանկության ընթացքում կամ ծնվելիս ստացած տրավմայի»<sup>29</sup>: Հետագայում այդ տրավմայի հետևանքներն ի հայտ են գալիս ընկճախտի (դեպրեսիայի), մոլուցքի (մանիայի), ֆոբիաների կամ տարբեր հոգեբանական կոնֆլիկտների տեսքով, որոնք խոչընդոտում են առողջ և կենսուրախ կյանք վարելուն:

Մահվան վախը հասունության ուշ շրջանի ճգնաժամի հիմնական պրոբլեմն է: Ինչպես այս կապակցությամբ նշում է հոգեթերապեվտ Բուտլերը. «...Տարիքով մարդկանց հոգեթերապիայի հիմնական հարցը մահվան և կորստի խնդիրն է: Մահն է, որ առաջ է բերում այն հիմնական հարցերը (ինչպիսի՞ կյանք են ես անցկացրել, ի՞նչ պիտի անեմ ես մահվան փապտի առաջ), որոնց բախվում են թերապեվտն ու տարիքով մարդը»<sup>30</sup> Այնուհետև, ավելացնում է, որ այս տարիքային շրջանին այդքան բնորոշ ինտոմնիան (անքնությունը) ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ մահվան վախի արտահայտություն<sup>31</sup>:

Ինչպես արդեն նշել ենք, մարդկային հարաբերությունների կանոնավոր քայքայում տեղի է ունենում մարդու ամբողջ կյանքի ընթացքում: Դա ծնողների, կողակցի, ընտանիքի մեկ այլ անդամի, հարազատի կամ ընկերոջ մահն է, ամուսնալուծությունը և այլն: Մեզ համար դժվար է նրանցից բաժանվել, քանի որ չափազանց շատ ենք կապված նրանց նյութական (ֆիզիկական) ես-ի հետ: Որքան շատ ենք կապված մարդկանց, այնքան մեծ ցավ ենք զգում նրանցից բաժանվելիս: Մենք փոփոխությունները շատ հաճախ դիմավորում ենք անբարյացակամորեն ու վախով, և այդ պատճառով էլ փորձում ենք խուսափել դրանցից: Շատերը տարբեր փոփոխությունների (բնակության վայրի կամ սոցիալական դիրքի փոփոխություն, հիվանդության ախտորոշում և այլն) հետևանքով ուժեղ սթրես են ապրում: Սակայն, եթե այս դեպքերում դեռևս հնարավոր է ինչ-որ բան փոխել, վերահսկել ունենալ այդ փոփոխությունները, ապա մահը փոփոխության միակ ձևն է, որն ի վիճակի չենք վերահսկելու:

## Ծանոթագրություններ

<sup>1</sup> Крайг Г., Психология развития, Санкт-Петербург, 2002, էջ 900:

<sup>2</sup> Хуземан Ф., Об образе и смысле смерти., М., 1997г., էջ 6:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Նալչաջյան Ա.Ա., Հոգեբանության հիմունքներ, «Հոգեբան», Երևան, 1997, էջ 419:

<sup>5</sup> Խուրդյան Ս., Անձի զարգացման ճգնաժամային տարիքները, Երևան, «Զանգակ», 2004, էջ 225:

<sup>6</sup> Налчаджян А., Загадка смерти, Ереван, “ Огебан”, 2000, էջ 248:

---

<sup>7</sup> Նույն տեղում:

<sup>8</sup> Крайг Г., Психология развития, էջ 898:

<sup>9</sup> Дубровская О.Н., Бурлуцкая Л.А., Михеенкова О.В., Тайны спиритизма, Москва, էջ 411-413:

<sup>10</sup> Նալչաջյան Ա.Ա., Մահվան հոգեբանություն, Երևան, «Փյունիկ», 1992, էջ 4:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 5-6:

<sup>12</sup> Капло Ф., День жизни и смерти для живыѳ и мертвыѳ, Москва, 2005 թ., էջ 45:

<sup>13</sup> Նալչաջյան Ա.Ա., Հոգեբանության հիմունքներ, էջ 487:

<sup>14</sup> Խուրդյան Ա., Անձի զարգացման ճգնաժամային տարիքները, էջ 68:

<sup>15</sup> Капло Ф., День жизни и смерти для живых и мертвых, էջ 91:

<sup>16</sup> Նույն տեղում, էջ 93-94:

<sup>17</sup> Նույն տեղում, էջ 60:

<sup>18</sup> Fried S., Thought for the Times on War and Death, (II) “Our Attitude towards Death” (1915) SE, Vol. 14, Hogarth Press, London, 1957, էջ 289:

<sup>19</sup> Капло Ф., День жизни и смерти для живых и мертвых, էջ 61:

<sup>20</sup> Նույն տեղում, էջ 43:

<sup>21</sup> Стобчатый П., “Судьба, фатализм, смерть”, Москва, Изд-во “ Аст-Пресс”, 2001, էջ 251:

<sup>22</sup> Капло Ф., День жизни и смерти для живых и мертвых, էջ 42:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 44:

<sup>24</sup> Նույն տեղում, էջ 45:

<sup>25</sup> Стобчатый П., “Судьба, фатализм, смерть”, էջ 252:

<sup>26</sup> Капло Ф., День жизни и смерти для живых и мертвых, էջ 44:

<sup>27</sup> Նալչաջյան Ա.Ա., Մահվան հոգեբանություն, էջ 5:

<sup>28</sup> Стобчатый П., “Судьба, фатализм, смерть”, էջ 278:

<sup>29</sup> Капло Ф., День жизни и смерти для живых и мертвых, էջ 45-46:

<sup>30</sup> Խուրդյան Ա., Անձի զարգացման ճգնաժամային տարիքները, էջ 219:

<sup>31</sup> Նույն տեղում:

## Գիտական հաղորդումներ

Գևորգյան Ռ.

### ՖՐԱՆՍԻԱՅԻ ԱՐՏԱՔԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԵԳՈՒՅԱՆ ՄՈՏՅՈՒՄՆԵՐԸ

Գոլական արտաքին քաղաքական դոկտրինան կառուցվել էր ազգային շահերի առաջնության հիման վրա: Դը Գոլը հրաժարվեց ատլանտյան համերաշխության գաղափարից և վճռականորեն դուրս եկավ երկու գերիշխող համաշխարհային կենտրոնների դեմ: Ֆրանսիան ձգտում էր կառուցվածքային երկխոսության համար հենարան դառնալ Արևմուտքի և Արևլքի միջև: Դա նպաստեց ֆրանս-խորհրդային հարաբերությունների բարելավմանը: 1958-1959 թթ-ին վերսկսվեցին միջկառավարական ակտիվ կոնտակտներ, արագ զարգանում էր երկու երկրների տնտեսական համագործակցությունը: Հատկապես խոյուշչովի այցից հետո, որը տեղի ունեցավ 1960թ-ին, ֆրանս-խորհրդային հարաբերությունների զարգացումը ստացավ դինամիկ բնույթ: Դը Գոլի պաշտոնական այցը խորհրդային Միություն տեղի ունեցավ 1966թ-ին, երբ Ֆրանսիան դուրս եկավ ՆԱՏՕ-ի ռազմական կառուցվածքից, ինչը ունեցավ հսկայական քաղաքական ռեզոնանս: 1959թ. ստեղծվեց «Ֆրանսիա-Արևելյան Եվրոպա» կոմիտեն, որի միջոցով Ֆրանսիան իր կապերն էր ընդլայնում արևելաեվրոպական սոցիալիստական երկրների հետ: Ֆրանսիան առաջինն էր արևմտյան երկրներից, որը ճանաչեց Գերմանական Դեմոկրատական Հանրապետությունը /ԳԴՀ/: Դը Գոլը գտնում էր, որ կոմունիստական երկրների հետ համագործակցության զարգացումը այդ երկրներում դեմոկրատացման հասնելու արդյունավետ միջոց է: Ֆրանսիայի հարաբերությունները ԱՄՆ-ի հետ 60-ական թթ-ին զգալի չափով վատացան:

Վճռական հարցը եղավ դը Գոլի՝ Ֆրանսիայի անկախությունը ազգային անվտանգության շրջանակներում ապահովելու ձգտումը: Սկզբնական շրջանում նա չէր ձգտում առճակատման գնալ ՆԱՏՕի հետ: Ֆրանսիական դիվանագիտությունը ձգտում էր ստեղծել «եռապետություն», որի կազմի մեջ պետք է մտնեին ԱՄՆ, Ֆրանսիան, և Մեծ Բրիտանիան: Փարիզը պահանջում էր ամերիկացիներից, որ նրանք հրաժարվեն ՆԱՏՕ-ի միջուկային զենքի վրա մենաշնորհի հսկողությունից: Այդ քաղաքական նախաձեռնությունների ձախողումը, միջուկային լարվածությունը 60-կան թթ-ի սկզբին, որն առաջացավ Բեռլինյան<sup>1</sup> և Կարիբյան<sup>2</sup> ճգնաժամերի հետևանքով, ստիպեցին դը Գոլին արագացնել անկախ ազգային

պաշտպանության ստեղծումը: Վճռական նշանակություն ունեցան 1962թ. անգլո-ֆրանսիական և անգլո-ամերիկյան բանակցությունները միջուկային զենքի համակարգի զարգացման հարցի շուրջ: Մեծ Բրիտանիան մերժեց ֆրանսիական համատեղ միջուկային ուժ ստեղծելու մասին ծրագիրը և միացավ ամերիկյան «բազմակողմյան միջուկային ուժերի» ծրագրին: 1963թ-ից Ֆրանսիան վերջնականապես հրաժարվում է «ատլանտյան կուրսից» և անցնում է «միջուկային սանձահարման» ազգային համակարգի ստեղծմանը: Սահարայում անցկացվում էին միջուկային զենքի փորձարկումները, սկսվեց միջուկային սուզանավերի և «Միրաժ 4-2» ինքնաթիռների ստեղծումը, որոնք ի վիճակի էին տեղափոխել միջուկային զենք: 1964թ-ի հուլիսին մամուլի ասուլիսի ժամանակ դր Գոլը հանդիսավոր կերպով հայտարարեց, որ Ֆրանսիան արդեն միջուկային զենք ունեցող երկիր է: Արդեն մյուս տարվանից հետզհետե Ֆրանսիան սկսում է դուրս գալ ռազմաքաղաքական կառուցվածքներից, որոնք գտնվում էին ԱՄՆ-ի հսկողության տակ: 1965թ-ին Ֆրանսիան դադարեցրեց մասնակցել ՍԵԱՏՕ-ի<sup>3</sup> խորհրդի նիստերին և, փաստորեն, դուրս եկավ այդ ռազմա-ստրատեգիական բլոկից: 1966թ. մարտին ֆրանսիական կառավարությունը հայտարարեց, որ մտադիր է դուրս գալ ՆԱՏՕ-ի ռազմական կազմակերպությունից: Այդ որոշումը հիմնավորվում էր միջազգային դրության փոփոխությամբ, Արևմուտքին իրական վտանգի բացակայությամբ: ՆԱՏՕ-ի ղեկավարությանը առաջարկվեց կարճ ժամանակվա ընթացքում վերաբաշխել 40.000 ամերիկյան և կանադական զինծառայողներին մյուս եվրոպական երկրների տարածքներում: Ֆրանսիան հրաժարվեց ԱՄՆ-ին որպես փոխհատուցում վճարել 2, 5 մլրդ. դոլար: 1967թ-ին Ֆրանսիայի զինված ուժերի գլխավոր շտաբի պետ Շ.Այերեի կողմից մշակվեց երկրի նոր ռազմական դրկտրինան: Հաստատվում էր, որ միջուկային ուժերը կազմում են ազգային անվտանգության հիմքը:

Նրանց օգտագործումը նախատեսվում էր միայն «սանձահարման» նպատակով, այսինքն որպես պատերազմի կանխման միջոց: Այդ դրկտրինան ստացավ «Պաշտպանություն բոլոր ազինուտներով» անվանումը, քանի որ պոտենցիալ հակառակորդի դեբրոն արդեն հանդիսանում էր ոչ միայն խորհրդային բլոկը:

Գաղութային հարցը դր Գոլի արտաքին քաղաքականության համար առաջնահերթ չդարձավ:

Շատերը նախագահի պաշտոնում տեսնում էին մի մարդու, որն ի վիճակի էր վերջ տալ կայսրության փլուզմանը և ալժիրյան ճգնաժամին: Բայց դր Գոլը համոզված էր, որ ավանդական գաղութացման դարաշրջանն ավարտվել է: «Երրորդ աշխարհի» երկրներ

րի հետ հարաբերությունների հիմքը նա համարում էր փոխարդյունավետ տնտեսական համագործակցությունը և Ֆրանսիայի հեղինակության ամրապնդումը՝ որպես մի երկրի, որը պատրաստ է աջակցել յուրաքանչյուր ժողովրդի ազգային և պետական անկախության կամքին: Գոլիզմը ձևավորեց ֆրանսիական ներգաղութային քաղաքականության հիմքը: Համապատասխան 1958թ. Սահմանադրությանը՝ Ֆրանսիական Դաշնությունը վերափոխվեց Ընկերակցության, որն ընդգրկում էր ինքնավար պետություններ, որոնք ազատ դուրս գալու և լրիվ անկախություն ստանալու իրավունք ունեին: Հանրաքվեների միջոցով Դաշնության անդամները որոշեցին Ընկերակցության մեջ իրենց մասնակցության բանաձևը: Միայն Գվինեան միանգամից հայտարարեց, որ չի մասնակցի հանրաքվեին, և 1958թ. հոկտեմբերի մեկից նա հռչակվեց անկախ պետություն: Շուտով սկսվեց երկիր-անդամների դուրս գալը Ընկերակցությունից: 1960թ. հունվարին անկախություն ստացավ Կամերունը, քիչ անց՝ Տոգոն և մյուս պետությունները, որոնք մտնում էին Ֆրանսիական Հասարակածային և Արևմտյան Աֆրիկայի կազմի մեջ: 1960թ. ընթացքում, որն անվանվեց «Աֆրիկայի տարի», անկախացան 14 նախկին ֆրանսիական գաղութներ: Սակայն գոլական մտածված քաղաքականության շնորհիվ Ֆրանսիան այդ տարածքներում պահպանեց զգալի տնտեսական և քաղաքական ազդեցություն:

Ընկերակցությանը վերաբերող սահմանադրական դրույթները վերջնականապես վերացվեցին 1995թ-ին: Ֆրանսիայի համար «երրորդ աշխարհի» երկրների հետ հարաբերությունները հաստատելու համար վճռական նշանակություն ունեցավ ալժիրյան կոնֆլիկտի ավարտը: Հաղթահարելով ծայրահեղականության բոլոր բռնկումները ալժիրյան ազգայնականների և ֆրանսիական ծայրահեղականների կողմից դը Գոլը սկսեց նախապատրաստվել այդ հարցի իրավական լուծմանը: 1959թ-ի սեպտեմբերին նախագահը հայտարարեց, որ մտադիր է կարգավորել Ալժիրի խնդիրը «ալժիրցիների կողմից իրենց ապագայի ընտրության ճանապարհով»: «Ռիւտրաները» պատասխանեցին բռնության նոր ալիքներով: 1960թ-ի հունվարին Ալժիրի մայրաքաղաքում տեղի ունեցավ խռովության փորձ, որն ստացավ «բարիկադների շաբաթ» անվանումը: Այդ իրադարձությունները խթան հանդիսացան գոլական շարժման պառակտման և ռադիկալ թևի առանձնացման համար: 1961թ. հունվարի 8-ին ֆրանսիական կառավարությունը հանրաքվե կազմակերպեց Ալժիրին ինքնորոշման իրավունք տրամադրելու վերաբերյալ: Կողմ քվեարկեցին ընտրողների 75%-ը: Այդ իրադարձությունը դրդեց «ուլտրաներին» պետական հեղաշրջման փորձ կատարել:

Ապրիլի 22-ին նրանք Ալժիրում տեղաբաշխված մի քանի զորամասերի աջակցությամբ զավթեցին իշխանությունը երկրի մայրաքաղաքում և հայտարարեցին Ֆրանսիայի նախագահի տապալման մասին:

Խռովությունը գլխավորեցին գեներալներ Սալանը, Շալը, Ժուռն և Ջելլերը: Ալժիր ուղարկվեցին նախագահի հավատարիմ զորքեր, որոնք ճնշեցին խռովությունը: «Ուլտրաների» ռադիկալ խմբավորումները ընդհատակ անցան՝ ստեղծելով ահաբեկչական կազմակերպություն /«զաղտնի բանակ»/: Համարյա մեկ տարի շարունակվող բանակցություններից հետո՝ 1962թ. մարտի 18-ին, ֆրանսիական կառավարության և Ալժիրի ներկայացուցիչների/ Ազգային ազատագրման ճակատ՝ ԱԱՃ/ միջև ստորագրվեցին Էվիանյան համաձայնություններ, որով ֆրանսիական զորքերը պետք է դուրս բերվեին երկրից, Ալժիրի եվրոպական բնակչությունը ստանում էր անձեռնմխելիության երաշխիքներ, և պահպանվում էին ֆրանսիական ռազմական բազաները: Ալժիրում հանրաքվե անցկացնելուց հետո, 1962թ. հուլիսի 1-ին ֆրանսիական կառավարությունը պաշտոնապես հայտարարեց երկրի անկախության ճանաչման մասին: Ալժիրյան ճգնաժամի ավարտը Ֆրանսիայի կոնստրուկտիվ հարաբերությունների ընդլայնման խթան հանդիսացավ արաբական երկրների հետ: 60-ական թթ-ի երկրորդ կեսին այդ ուղությունը առաջնային է դառնում ֆրանսիական քաղաքականության համար «երրորդ աշխարհում»: Դր Գոլը հրաժարվեց իսրայելամետ քաղաքականությունից Մերձավոր Արևելքում, որը անց էին կացնում 4-րդ Հանրապետության իշխանությունները: 1967թ-ին արաբ-իսրայելական պատերազմի ժամանակ Ֆրանսիան արգելք է դնում Իսրայելին «Միրաժ» կործանիչների մատակարարումների վրա, իսկ 1968թ-ից սկսած ընդհանրապես արգելեց բոլոր տեսակի զինամթերքի մատակարարումը Թեյ-Ավիվին: Ֆրանսիական դիվանագիտությունը զգալի ակտիվություն ցույցաբերեց նաև ասիական Խաղաղ օվկիանոսյան շրջանում: 1964թ. հունվարին Ֆրանսիան իրավապես ճանաչեց Չինական Ժողովրդական Հանրապետությունը /ԶԺՀ/: 1965թ. մայիսին ֆրանսիական պատվիրակությունը ՄԱԿ-ում դեմ դուրս եկավ ԱՄՆ-ի Դոմինիկյան Հանրապետությունում ագրեսիվ գործողությունների դեմ և դատապարտեց նրանց Վիետնամում ռազմական միջամտության համար:

Այսպիսով, դր Գոլը վարում էր ինքնուրույն արտաքին քաղաքականություն նպատակ ունենալով վերադարձնել Ֆրանսիային կորցրած վեհությունը:

## Ծանոթագրություններ

<sup>1</sup> 1961թ.օգոստոսի 12-ի լույս 13-ի գիշերը ԳԳՀ-ին պատկանող Արևյան Բեռլինից դեպի Արևմտյան Բեռլին տանող բոլոր ճանապարհների վրա սկսեցին կառուցել սահմանային արգելափակումներ՝ նպատակ ունենալով դադարեցնել փախստականների հոսքը: Քիչ անց կառուցվեց նաև 155 կմ երկարությամբ պատ, ինչից հետո կտրուկ վատացան հարաբերությունները ԽՍՀՄ-ի և Արևմտյան Գերմանիայի միջև:

<sup>2</sup> Կարիքյան ճգնաճամբ տեղի ունեցավ 1962թ., երբ ԽՍՀՄ-ը փորձ արեց Կուբայում տեղադրել միջուկային զենք տանող հրթիռներ, ինչը քիչ մնաց բերեր միջուկային կոնֆլիկտի ԽՍՀՄ-ի և ԱՄՆ –ի միջև:

<sup>3</sup> ՍԵԱՏՕ-ռազմ.-ստրատեգ.բլոկը, գոյություն ունեցավ 1954-1977թթ.: Ստնում էին Ֆրանսիան, ԱՄՆ, Մեծ Բրիտանիան, Պակիստանը, Ֆիլիպինները:

Գալստյան Մ.

### «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ» և «ՌՈՒԼԱՆՂԻ ԵՐԳՐ» (ԱՌԱՍՊԵԼԱԿԱՆ ԱՐՔԵՏԻՊԵՐԻ ԶՈՒԳԱԴՐՎԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ)

«Սասնա ծռեր» և «Ռուլանդի երգը» վեպերի զուգադրական ուսումնասիրությունն առաջին հայացքից կարող է անհիմն թվալ՝ այնքան տարբեր են այս երկու գործերը: Սակայն ծագումով իրարից հեռու գտնվող ժողովուրդների վեպերի տիպաբանական ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս նորանոր զուգահեռներ անցկացնել և բազում երևույթներ ի հայտ բերել:

Վեպերը տարբերվում են թե կառուցվածքով, թե գրառման և ուսումնասիրվածության առումով: «Ռուլանդի երգը» գրի է առնվել 12-րդ դ., գիտնականները կարծում են, որ այն ավելի վաղ գրառումների հիման վրա կատարված վերանշակում է: 13-րդ դ. կատարվել է վեպի առաջին դասակարգումը: Այսօր որպես լիակատար տարբերակ ընդունված է օքսֆորդյան ձեռագիրը, որը ստեղծել է ոմն Թուրոլդ<sup>1</sup>:

«Սասնա ծռեր» վեպը գրի է առնվել 19-րդ դ. վերջին, համահավաք տեքստը ստեղծվել է 20-րդ դ. կեսերին<sup>2</sup>: Յայտնի է, որ հայկական վեպի հատվածները գրառվել են դեռևս 15-րդ դ. օտարերկրացիների կողմից, սակայն դրանք երկար տարիներ հայտնի չեն եղել գիտնականներին և չեն ուսումնասիրվել, հետևաբար հայկական վեպի մասին խոսելիս, մենք գործ ունենք, դարերի ընթացքում բազում փոփոխությունների ենթարկված շատ ավելի ուշ գրառված տեքստի հետ:

Հայկական վեպը բաղկացած է 4 ճյուղից, ֆրանսիականը՝ մեկ, հայկականում խոսքը հերոսների չորս սերունդների մասին է, ֆրանսիականում՝ մեկ, հայկականը պատմում է մի ամբողջ դարաշրջանի մասին, ֆրանսիականը՝ Սարագոսի տարածքում մավրերի դեմ տարվող պատերազմի մի քանի օրերի մասին և այլն:

Տարբերություն է նկատվում հերոսների կերպարների բացահայտման գործում: Եթե հայկական վեպում խոսվում է հերոսների կյանքի ողջ ուղու մասին՝ ծնունդից մինչև հերոսացում և մահ, ապա ֆրանսիականում նկարագրված են Ռուլանդի հերոսացման պահը և պատմական այն շարժերը, որոնք կապված են կերպարի կյանքի վերջին օրերի հետ:

Ինչպես տեսնում ենք, վեպերի միջև տարբերությունները շատ են, ինչը և սպասելի էր: Սակայն, խորքային ուսումնասիրության դեպքում, առասպելական արքետիպերի առումով այս գործերի մեջ բավական ընդհանրություններ են նկատվում:

«Սասնա ծռեր» և «Ռուլանդի երգը» վեպերի հիմնական գաղափարը՝ հայրենի հողի պաշտպանությունն է: Եթե հայկական վեպում այս թեման ավելի ընդգծված է (բոլոր ճյուղերի հերոսները կռվում են Սարի իշխանավորների դեմ), ապա ֆրանսիականում՝ հայրենի հողի պաշտպանության գաղափարը ներկայացված է միջնորդավորված՝ Ռուլանդը կռվում է հանուն ֆրանկյան պետության Կարոլինգյան հարստության ներկայացուցչի՝ նահապետ-արքա Կարլոս Մեծի (761-814թթ), սակայն, պաշտպանելով վերջինիս, նա փաստորեն պաշտպանում է Ֆրանկների երկրի շահերը: Երկրորդ առանձնահատկությունն այն է, որ հայկական վեպի հերոսները կռվում են հարազատ Սասունի համար, այն դեպքում, երբ ֆրանկների երկիր ասելիս նկատի է առնվում ողջ Արևմտյան Եվրոպան (Իսպանիա, Բասկերի երկիր և այլն):

Ինչպես և հայկական վեպի առաջին ճյուղի հերոսները, Ռուլանդը հայր չունի՝ վերջինիս մասին անգամ չի խոսվում վեպում, հայտնի է, որ Ռուլանդը Կարլոս Մեծի քրոջ զավակն է և նրա մայրն ամուսնացած է երկրորդ անգամ: Ռուլանդը լուրջ հակասությունների մեջ է մոր երկրորդ ամուսնու՝ Հանելունի հետ և այս հակադրությունը, փաստորեն, գործողությունների զարգացման ընթացքում կարևոր դեր է խաղում: Հիշենք, որ այս թեման նաև հայկական վեպի առաջին ճյուղի հիմնական կոնֆլիկտներից է:

Երկու վեպերում էլ թշնամու դերում հանդես են գալիս արաբները, իսկ նրանց դեմ պայքարը ներկայացվում է որպես հեթանոսների (կռապաշտների) և քրիստոնյաների միջև տարվող պատերազմ: Հիշենք, որ այս շրջանում մահմեդականությունը տարածված կրոն էր:

Հայկական վեպում արաբները կռապաշտ են անվանվում, ֆրանսիականում՝ մահմեդական կոչվելով, կրում են հեթանոսներին բնորոշ հատկանիշներ: Օրինակ՝ «Ռուլանդի երգում» նշվում է, որ Մարսիլը պաշտում է Մուհամմեդին, սակայն աղոթում է Ապոլոնին<sup>3</sup>: Չի բացառվում, որ այս շփոթությունը չիմացության հետևանք է, այլ գիտակցված երևույթ: Մահմեդականներին կռապաշտ անվանելը պատմական արմատներ ունի. սկզբնական շրջանում «քրիստոնյա քարոզիչները ձգտում էին մահմեդականներին ներկայացնել որպես կռապաշտներ ... Մուհամմեդը համարվում էր կուռք»<sup>4</sup>:

Երկու վեպերում էլ թշնամին պատկերվում է շատ ահեղ, և մարտերը նրանց միջև շատ կատաղի են: Սակայն հիշենք, որ դա առասպելական հիմնական նախապայմաններից է՝ հերոսանալ կարելի է միայն ավելի ուժեղին հաղթելու դեպքում:

Ֆրանսիական վեպում մահմեդական - քրիստոնյա պայքարն առաջնային է, հայկական վեպում՝ ավելի մեղմ և հանդարտ, բախումները հիմնականում ներկայացվում են որպես տարածքների և ունեցվածքի համար տարվող պայքար: Հայկական վեպում ընդգծվում է դիմացինի հավատալիքի հանդեպ հանդուրժողական վերաբերմունքի անհրաժեշտության գաղափարը: Այսպես, երբ Օժվինարը, կշռադատելով իրավիճակը, որոշում է ամուսնանալ Բաղդադի խալիֆի հետ, մի շարք պայմաններ է առաջ քաշում և նշում, որ իր հետ Բաղդադ պետք է մեկնի նաև քահանա, որպեսի կարողանա կատարել քրիստոնեական արարողությունները: Բաղդադի խալիֆը համաձայնում է պայմանին, և երեխաների ծնունդից անմիջապես հետո քահանան կնքում է Սանասարին և Բաղդասարին՝ թոճրի վրա, ինչը կրակապաշտության մնացուկ կարելի է համարել:

Ֆրանսիական վեպում քրիստոնյա - մահմեդական պայքարն առաջնային է, ներկայացվում է որպես արժանիք, ավելին՝ վեպի վերջում պատանդ վերցված մահմեդականուհուն դարձնում են քրիստոնեա և դա դիտվում է որպես կարևոր հաղթանակ<sup>5</sup>:

Քրիստոնյա - կռապաշտ հակադրությունը հետաքրքիր կերպ է ներկայացված «Սասնա ծռեր» վեպում: Օժվինարը երազում տեսնում է, որ ամուսնուն վտանգ է սպառնում, և նախազգուշացնում է Բաղդադի խալիֆին: Վերջինս ասում է՝ քո համար քնում ես, ինձ համա՞ր երազ տեսնում: Քանի որ քունը դիտվում է որպես մարդկանց և աստվածների կամ սրբազան նախնիների միջև իրականացվող կապ, ապա խալիֆի պատասխանը կարելի է մեկնաբանել այսպես՝ ես չեմ հավատում ձեր սրբերի նախազգուշացմանը:

Երկու վեպերում էլ կարևոր տեղ է հատկացվում երազներին: Հայկական վեպում երազներ տեսնում են բոլոր կենտրոնական հերոսները և դրանք կարելի է բաժանել երկու հիմնական խմբի՝ ա-

մուսնության հետ կապված երազներ, պատերազմների կամ գլխավոր հերոսների կյանքին վտանգի մասին նախազգուշացումներ:

Ֆրանսիական վեպում երազներ, տեսիլքներ տեսնում է Կարլոս Մեծը: Առաջին երազում նա տեսնում է, որ ֆրանկյան զորքը ծանր վիճակում է, սակայն ինքը չի կարողանում հասնել օգնության, ինչը կրկնվում է իրական կյանքում: Ռոլանդը և նրան ուղեկցող 12 ազնվականները զոհվում են: Հաջորդ երազում հրեշտակը հայտնում է արքային, որ Գանըլոնը կսպանի Ռոլանդին, ինչը նույնպես իրականանում է:

Երկրորդ երազը հաջորդում է առաջինին. Կարլոս Մեծը տեսնում է շղթայված արջի, որին հետապնդում են 30 արջեր: Այդ պահին պալատից դուրս է գալիս մի մեծ շուն և կռվում արջերի հետ: Նշված երազը բազմիցս է ուսումնասիրվել գիտնականների կողմից և այն հետևյալ կերպ է մեկնաբանվում. «Վշրվող տեգերը զոհված հերոսների հոգիներն են, որոնք երկինք են թռչում, արջը՝ Մարսիլիոսն է, ընծառյուծը՝ ավխալիֆը, գամփռը՝ Ռոլանդը, արջի ականջը՝ Մարսիլիոսի ձեռքը»<sup>6</sup>:

Վեպն ավարտվում է Կարլոս Մեծի տեսիլքով՝ հրեշտակը կանչում է նրան նոր պատերազմների, սակայն արքան չի ցանկանում հետևել նրանց՝ նա շատ հոգնած է և ծեր: Այս երազը կարևոր դեր չի խաղում վեպում և հավանաբար, անհրաժեշտ էր կազմողին որպես վերջաբան:

Երկու վեպերում էլ երազները նախազգուշացնում են, սակայն չեն պարտադրում վերջնական որոշումը՝ դա մարդկանց գործն է:

Երկու վեպում էլ առկա է հանուն հայրենիքի ինքնազոհության գաղափարը: Հայկականում այն կապված է Ծովինարի կերպարի հետ, ֆրանսիական վեպում՝ Ռոլանդի: Մի շարք գիտնականներ համարում են, որ Ռոլանդը չի կանչում Կարլոսին օգնության, քանի որ նա ինքնավտահ է և գոռոզ: Իսկ ի՞նչու այս քայլը չդիտել որպես ինքնազոհության. Ռոլանդը հասկանում է, որ կզոհվի ճակատամարտում՝ առավել ևս որ վեպում մի քանի անգամ նշվում է, թե որքան ուժեղ է թշնամին: Կարելի է ենթադրել, որ Ռոլանդը պարզապես զոհում է իրեն հանուն երկրի գերագույն ներկայացուցչի՝ Կարոսի, հնարավորություն տալիս նրան ավելի լավ պայմաններ ստեղծել:

Երկակի ընդդիմությունը ֆրանսիական վեպում ներկայացված է երկու զուգահեռներով՝ Ռոլանդ - Գանըլոն (հերոս և դավաճան) և Ռոլանդ - Օլիվյե (կաթնեղբայրներ, որոնք զոհվում են հանուն Կարոսի): Առաջին զուգահեռում առկա է առասպելական չարի և բարու հավերժ պայքարի գաղափարը: Չարը մարմնավորում է

դավաճան Գանըլոնը: Երկրորդ դեպքում զուգահեռն ավելի բարդ է: Երբ ֆրանկերը հանդիպում են թշնամու զորքին, Օլիվյեն խելամտորեն առաջարկում է օգնության կանչել Կարոսլ արքայի զորքերը: Նա մի քանի անգամ այս առաջարկով դիմում է Ռոլանդին, սակայն վերջինս չի համաձայնվում՝ ինչպես կարծում են ուսումնասիրողները, դա «խելահեղություն» էր: Այս «խելահեղության» պատճառով զոհվում են ֆրանկյան 12 ազնվականներ: Հիմնվելով այս վարկածի վրա՝ կարելի մեկ այլ զուգարեռ ևս գտնել Ռոլանդի և «Սասնա ծռերի» միջև: Երբ սկսվում է ճակատամարտը, Օլիվյեն նույնպես հերոսաբար կռվում է թշնամու դեմ և զոհվում: Պատահական չէ, որ Կարոսլ արքան երկուսի մարմիններն էլ չի հանձնում օտար հողին, այլ երկուսի սրտերն էլ տանում է Ֆրանսիա: Երկուսն էլ բարձր են գնահատվում արքայի կողմից: Նրանց ընդդիմությունը՝ մոտեցումների մեջ է, այլ ոչ թե հիմնական գաղափարի:

Թե՛ հայկական, թե՛ ֆրանսիական վեպերում բազմաթիվ են կողավորումները: Անդրադառնա՞նք դրանցից երեքին՝ թուր, քար և ձի:

Հայկական վեպում դրանք՝ այս երեք կախարդական օգնականները, Սանասարը ստանում է Աստվածամորից, ֆրանսիական վեպում դրանց ծագման մասին չի խոսվում, սակայն կողավորումների առումով մեծ ընդհանրություն է նկատվում:

Առասպելական պատկերացումների համաձայն թուրը ուժի խորհրդանիշ է: Հասկանալի է, որ վեպում այն պետք է ունենա ինչ-ինչ առանձնահատկություններ:

Հայկական վեպում թուր-կեծակին Սանասարը ստանում է Աստվածամորից, իջնելով ծովի հատակը: Այն օժտված է գերբնական ուժով և ժառանգաբար անցնելով մի հերոսից մյուսը՝ չէր կորցնում իր հատկանիշները:

Ֆրանսիական վեպում բազմաթիվ թրեր են հանդես գալիս, սակայն իմաստաբանորեն նրանք նման են: Վեպում նշվում է, որ Ռոլանդի սուրը թանկարժեք է, քանի որ նրա համար 200 ոսկի է տվել, սակայն դա չէ կարևորը: Թրի գինը պայմանավորված է նրանով, որ բռնակի մեջ ամփոփված են սրբերի մասունքներ, ինչով և բացատրվում է նրա հրաշականությունը և ամրությունը: Չցանկանալով, որ իր թուրն անցնի թշնամիներին, Ռոլանդը այն մի քանի անգամ հարվածում է քարին՝ բայց այն չի կոտրվում:

Ռոլանդի թուրն անվանվում է Դյուրանդել: Այն առաջացել է dur - ամուր, կայուն արմատից (ի դեպ, անվանումներ ունեն նաև մյուս թրերը): Այսպիսով, նմանությունը երկու թրերի միջև պայմանավորված է նրանց երկնային ուժերի հետ կապով՝ հայկական

վեպում ավելի գեղարվեստականորեն, ֆրանսիականում՝ իրատեսական:

Ֆրանսիական վեպում շատ քեր անվանումներ ունեն: Օրինակ՝ Օլիվյեի սրի անվանումը (Յալտեկլեռա) նշանակում է *վսեմաշունչ*, Բալիզանի թուրը անվանվում է Պրեսյոյո՝ *թանկագին*:

Նմանություն է նկատվում հերոսների ձիերի անվանումների միջև: Հայկական վեպում Քուռնիկ Ջալալին Սանասարը ստանում է ծովի հատակից՝ Աստվածամորից: Անվանվան մեջ փաղաքշականություն է նկատվում, սակայն այն նույնպես անցնելով ժառանգականորեն Ճյուղից Ճյուղ՝ հերոսաբար ծառայում է իր տերերին:

Ռուլանդի ձիուն Վեյյանտիֆ են անվանում և այս անվանումը նույնպես իմաստավորված է և երկու մեկնաբանություն ունի: Veiller նշանակում է աշխույժ, արթուն, ուշադիր, աչալուրջ լինել, կան vieil ծեր, aotif՝ հին, զառամյալ: Անվանման երկրորդ մեկնաբանման դեպքում նույնպես հեզմանք է նկատվում: Սակայն, չնայած այս հանգամանանքին, երկու ձիերն էլ հերոսաբար ծառայում են իրենց տերերին, իրականացնելով նաև մտերիմ ընկերոջ գործառույթը:

Երրորդ կողավորումը՝ քարն է: Ռուլանդը, որպեսզի թուրը չընկնի թշնամիների ձեռքը, այն խփում է մեկ մուգ, ապա կարմիր, հետո գորշ քարերին, սակայն այն չի կտրվում: Առասպելաբանության մեջ գույներն ունեն իրենց ստույգ իմաստները և կարող են խորհրդանշել նաև երկրի եռամաս կառուցվածքի մասերը՝ մուգ (սև) խորհրդանշում է անդրշիրիմյան աշխարհը, կարմիրը՝ լույս աշխարհը, գորշը՝ միջանկյալ: Հարվածելով քարին՝ հավանական է, որ Ռուլանդը ոչ միայն ցանկանում էր կտրել թուրը, որ այն չընկնի թշնամու ձեռքը. չի բացառվում որ դա նաև դեպի այլ աշխարհները ճամփա բացելու եղանակ էր:

Այսիպիսով, առաջին հայացքից տարբեր թվացող վեպերում խորքային ուսումնասիրության դեպքում կարելի է բազմաթիվ ընդհանրություններ հայտնաբերել, ինչը պատահականություն համարել չի կարելի: Ընդհանրությունները պայմանավորված են նրանով, որ երկու վեպերն էլ ստեղծվել են հնդեվրոպական ժողովուրդների կողմից և եթե անգամ նրանք պատմում են տարբեր իրադարձությունների մասին, ապա մոտեցումների և կողավորումների առումով զուգահեռներն անխուսափելի են:

## Ծանոթագրություններ

<sup>1</sup> Ֆրանսիական պոեզիա, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, - Ռուլանդի երգը, թարգմ. Ս.Չիլիյան, Հ.Բախչինյան, Երևան, 1984, էջ 430:

<sup>2</sup> Ս. Հարությունյան, Ներածություն, - Սասունցի Դավիթ, Եր., Լույս, 1981:

<sup>3</sup> Ֆրանսիական պոեզիա, - Ռուլանդի երգը, էջ 430:

---

<sup>4</sup> Ռուլանդի երգը, թարգմ. Հանո Հարյան, Երևան, Հայաստան, 1972, էջ 1, 183:

<sup>5</sup> Песнь о Роланде, Старофранцузский героический эпос, М., Наука, 1964, с.118.

<sup>6</sup> Ռուլանդի երգը, էջ 187:

Գալոյան Ա.

### ՀԵՏԱՔՆՆԱԿԱՆ ԼՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ԱՐԴԻ ՄԱՍՈՒԼՈՒՄ

Հայաստանում հետաքննական լրագրությունն ունի շատ կարճ ընդամենը մի քանի տարվա պատմություն: Լրագրության այս տեսակն ի հայտ է եկել ՀՀ անկախացումից հետո:

Նախկին ԽՍՀՄ երկրներում, այդ թվում եւ Հայաստանում, *հետաքննական լրագրություն* հասկացությունը դասական պատկերացումներով չի եղել: Լրագրողների փորձերը՝ փորփրել եղելությունը մինչև բուն ճշմարտությանը հասնելը, սահմանափակվում էին լրագրողական հետազոտություն հասկացության շրջանակներում: Հետաքննական լրագրության բացակայության պատճառը նախ եւ առաջ այդ տարիներին պաշտոնապես հաստատված գրաքննությունն էր, քանի որ լրագրության այս տեսակը մնան պայմաններում չի կարող գոյություն ունենալ, առավել եւս՝ զարգանալ ու առաջընթաց ապրել:

Հետաքննական լրագրությունը կոչված է բացահայտելու որևէ բացասական երևույթ, իրադարձություն, ինչպես օրինակ՝ հանցագործություններ, կոռուպցիա, չարաշահումներ եւ այլն: Իսկ այն երկրներում, ուր պաշտոնապես հաստատված է գրաքննությունը, մնան բացասական երևույթները հաճախ շրջանցվում են, կամ քննադատություն հնչեցվում է միայն «առանձին թերությունների» մասով:

Սակայն նշենք, որ տեսության մեջ կարծիք կա, ըստ որի՝ խորհրդային ժամանակաշրջանում, այնուամենայնիվ, եղել են հետաքննական նյութեր: Ալեքսանդր Տերտիչնին օրինակ է բերում «Լիտերատուրնայա գազետա» թերթը: Իսկ խորհրդահայ մամուլում հետաքննությամբ զբաղվել են Վիկտոր Բալայանը, Արմեն Հովհաննիսյանը, Մարգո Ղուկասյանը եւ այլք: Նրանց նյութերը հետաքննության մասին դասական պատկերացումների հետ ամբողջապես չեն համապատասխանում: Սակայն այստեղ հարկավոր է

ուշադրություն դարձնել մեկ կարելուր հանգամանքի վրա: Նրանց կատարած հետաքննությունները շատ նման էին 19-րդ դարավերջին ԱՄՆ-ում ի հայտ եկած հետաքննություններին: Առաջին հետաքննող-լրագրողները այն ժամանակվա գրողներն էին, ինչպես, օրինակ, Մարկ Տվենը: Եվ նրանց հետաքննությունները հիմնականում դրսևորվում էին գրական, գեղարվեստական ստեղծագործությունների տեսքով. նույնը նաև խորհրդահայ մամուլում:

«Սովորական լրագրողն աշխատում է վաղվա կամ վաղը չէ մյուս օրվա համար: Հետաքննող լրագրողը շատ ավելի երկար ժամանակ է ծախսում եւ բացատրում է, թե ինչու է ինչ-որ բան տեղի ունենում: Նա ոչ թե արձանագրում է, որ այսինչ բանը տեղի է ունեցել, այլ բացատրում է, թե ինչու է այդպես եղել», - գրում է. «Բոստոն Գլոբ» թերթի հետաքննական բաժնի ղեկավար Սթիվ Քրոքչյանը<sup>1</sup>:

Հետաքննական լրագրության կարելի է հանդիպել հիմնականում որակյալ մամուլում: Կարծիք կա, որ որակյալ լրագրությունն ինքը հետաքննություն է:

Սահմանենք «հետաքննական լրագրություն» եւ «լրագրողական հետաքննություն» հասկացությունները:

**Լրագրողական հետաքննությունը** հասարակական հետաքրքրություն եւ հնչեղություն ունեցող, սակայն ամբողջովին չուսումնասիրված ու չիրապարակված փաստերի կամ երեւույթների բացահայտմամբ գրված լրագրողական նյութն է: Որպես կանոն՝ այդ փաստերը գաղտնի են պահվում հասարակությունից կամայականորեն, առանց օրենսդրական հիմնավորման:

**Հետաքննական լրագրությունը** հասարակական հետաքրքրություն եւ հնչեղություն ունեցող փաստերի բացահայտման, ուսումնասիրման, հետազոտման, համադրման ու վերլուծության մեթոդների ու դրանց արդյունքում գրված նյութի (նյութերի) համակարգ է<sup>2</sup>:

Հայաստանյան ժամանակակից մամուլը հետաքննական լրագրությանը քիչ տեղ է տալիս: Հաճախ «լրագրողական հետաքննություն» խորագրի տակ զետեղվում են վերլուծական նյութեր, հոդվածներ ու թղթակցություններ, որոնք ընդհանուր գծերով նման են հետաքննությանը: Սակայն այս փաստը չի նշանակում, թե մեզանում հետաքննությունն ընդհանրապես բացակայում է: Մամուլում երբեմն տպագրվում են նաեւ բավական լուրջ հետաքննական նյութեր, որոնց թիվը, սակայն, անհամեմատ քիչ է:

Հետաքննական լրագրության՝ ոչ լիարժեք զարգացման պատճառները բազմաթիվ են: Ընդ որում, այդ պատճառներն ունեն ինչպես օբյեկտիվ, այնպես էլ սուբյեկտիվ բնույթ:

Նախ հարկավոր է նկատի ունենալ, որ մեզանում բավարար կերպով զարգացած չէ հենց լրագրությունը: Պատճառներից մեկն այն է, որ, հայկական մամուլը ծնվել ու տեւական ժամանակ տպագրվել է Հայաստանի սահմաններից դուրս՝ գաղթօջախներում: Իսկ նման վայրիվերումների մեջ, բնական է, որ մամուլը չի կարող լիարժեք զարգանալ: Եվ այսօրվա հայկական լրագրությունը ընդհանուր գծերով հիշեցնում, նմանվում է 19-րդ դարավերջի արևմտյան լրագրությանը: «Ընդունելով հանդերձ, որ հանրապետության անկախության ամբողջ շրջանը ազատ մամուլի սկզբնավորման շրջան է՝ ասենք, որ անցած տասը տարիները զարգացման անհավասար հետագիծ են արձանագրել»<sup>3</sup>:

Հետաքննական լրագրությունը սովորաբար թանկ հաճույք է: Այն պահանջում է մեծ ֆինանսական միջոցներ: Ամերիկյան խոշոր թերթերում լրագրողները մասնագիտանում են հետաքննական լրագրության մեջ ու չեն ենթարկվում խմբագրության ամենօրյա աշխատակարգին: Փոխարենը հետաքննական նյութերի համար տրվող հոնորարները կարող են մի քանի անգամ գերազանցել սովորական հոդվածների համար վճարվող գումարները: Բացի այդ, մեծ ծախսեր է պահանջում նաեւ հետաքննության ընթացքը: Մեզանում՝ հայաստանյան լրատվամիջոցների գերակշիռ մասը գոյատեւում է հովանավորների հաշվին, որոնք էլ թելադրում են տվյալ լրատվամիջոցի քաղաքականությունը: Լրատվամիջոցների բյուջեի մի մասն էլ առաջանում է գովազդից, տպագիր մամուլի դեպքում՝ նաև թերթի իրացումից: Մամուլի տպաքանակը բավական քիչ է. այն տատանվում է միջինը 3000-5000 օրինակի միջեւ: Ինչ վերաբերում է գովազդին, ապա նաեւ տպաքանակի քիչ լինելու պատճառով գովազդատուները ավելի շատ նախընտրում են ոչ թե տպագիր մամուլը, այլ հեռուստատեսությունը կամ ռադիոն, որոնք անհամեմատ ավելի մեծ լսարան ունեն: Այնպես որ լրատվամիջոցների բյուջեն բավականացնում է աշխատավարձ, տպագրական ծախսեր, հարկեր եւ տուրքեր մուծելու համար: Իսկ հետաքննական լրագրությունը բավական մեծ գումարներ է պահանջում, որոնք, սակայն, լրատվամիջոցներն ի վիճակի չեն վճարելու: Իրենց հետաքննական նյութերի համար լրագրողները վճարվում են գրեթե այնքան, որքան առօրյա նյութերի դեպքում: Այսինքն՝ չկան համապատասխան պայմաններ, միջոցներ, որոնք կորդեն լրագրողներին զբաղվելու հետաքննական լրագրությամբ:

Բացի այդ, հետաքննական լրագրությամբ զբաղվելիս լրագրողները հանդիպում են բազմաթիվ խոչընդոտների: Ինչպես արդեն նշվեց, հետաքննական լրագրությունը շոշափում է բավական բարդ եւ վտանգավոր թեմաներ: Լրագրողները հաճախ վտանգի տակ են

դնում անգամ իրենց կյանքն ու առողջությունը: Հետաքննող լրագրողների նպատակն է բացահայտել հասարակական հնչեղություն ունեցող, սակայն ոմանց կողմից ապօրինի կերպով թաքցված փաստեր: Այդ փաստերը մեծմասամբ վերաբերում են հանցագործություններին, չարաշահումներին: Եվ բնական է, որ դրանց հեղինակները պետք է փորձեն ամեն ինչ անել՝ իրականությունը հասարակությանը հայտնի չդառնալու եւ մամուլում չհրապարակվելու համար: Այդ նպատակով նրանք հաճախ պատրաստ են դիմելու ցանկացած քայլի, անգամ ֆիզիկական հաշվեհարդարի:

Մյուս կողմից, նկատենք, որ բավական հոգնեցուցիչ է տեղեկատվության հայթայթման պրոցեսը: Իհարկե, հետաքննող լրագրողը պետք է լինի համառ, համբերատար, որպեսզի ամեն գնով ձեռք բերի իրեն անհրաժեշտ տեղեկատվությունը: Հետաքննող լրագրողները սովորաբար ունեն իրենց տեղեկատվության աղբյուրները: Եվ աշխատանքի ժամանակ մեծմասամբ հիմնվում են դրանց վրա: Սակայն գործնականում լրագրողը բախվում է բազմաթիվ խոչընդոտների: Դրանք ե՛լ կամայական խոչընդոտներն են, ե՛լ իրավական: Եվ լրագրողները նման գլխացավանքներից խուսափելու համար զրադասում են առօրյա ռեպորտաժը, լուրը, որն անհամեմատ ավելի հեշտ է ու քիչ ժամանակ է պահանջում:

Ավելին, միշտ չէ, որ հետաքննող լրագրողների կատարած աշխատանքը կհասկանան ու կզննհատեն հավուր պատշաճի: Հետաքննական նյութերին մեզանում համապատասխան մարմիններն արձագանքում են հազվադեպ: Պատճառը թերևս այն է, որ ՀՀ-ում լիարժեքորեն չի զործում ժողովրդավարությունը: Հասարակությունն ընդունում է ժողովրդավարական արժեքները, բայց իշխանությունը, որի ձեռքում են նաեւ երկրի դատական ատյանները, հաճախ օգտագործում է դրանք քաղաքական հակառակորդների դեմ: Հաճախ չեն կանխում այն հանցագործությունները, որոնք կատարում են իշխանության հովանավորության տակ գտնվող անձինք: Այսինքն՝ երկրում չկա հասարակական վերահսկողություն իշխանության եւ այլ օղակների վրա: Եվ եթե հետաքննական նյութերին իրավական հետեւանք չի հաջորդում, հետաքննական լրագրությունը կորցնում է իմաստը: Նման վիճակում բնականաբար հարց է ծագում՝ արժի՞ արդյոք զբաղվել հետաքննությամբ:

Այստեղ թերևս կանգ չենք առնի հայկական մամուլում մեզ հանդիպած հետաքննական հոդվածների մանրամասն վերլուծության վրա: Ընդամենը կսահմանափակվենք՝ բերելով 2 ակնառու օրինակ: Նշենք, որ Հայաստանում հետաքննական լրագրության մեջ մասնագիտացած է «Հետաքննող լրագրողներ» կազմակերպությունը, որը հրապարակում է «Հետք» էլեկտրոնային շաբաթաթերթը:

Բացի այդ, հետաքննությամբ զբաղվում են նաև մի քանի անհատ լրագրողներ:

Է.Բաղդասարյանի «Անապատի գիշերներում» հողվածաշարը, որ պատմում էր կանանց Հայաստանից Արաբական Միացյալ Էմիրություններ իրականացվող թրաֆիկինգի մասին, եզակի լրագրողական նյութերից է, որ բավական մեծ արձագանք և հետևանք ունեցավ:

ՀՀ գլխավոր դատախազի 2006թ. փետրվարի 17-ի հրամանով ստեղծվեց ՀՀ իրավապահ մարմինների, այդ թվում դատախազության համակարգի եւ սահմանապահ ծառայության պաշտոնատար անձանց՝ թրաֆիկինգի մեջ ներգրավվածության մասին մամուլի հրապարակումները ստուգող հանձնաժողով: Փետրվարի 23-ին Գլխավոր դատախազություն հրավիրվեց Էդիկ Բաղդասարյանը՝ մարդկանց վաճաքի մասին լրագրողական հետաքննության մեջ տեղ գտած փաստերի շուրջ դատախազությունում ստեղծված հանձնաժողովին պարզաբանումներ տալու: Հետագայում հարուցվեցին քրեական գործեր, ընթացան դատաքննություններ<sup>4</sup>: Պետք է նկատենք, որ սա հազվագյուտ աղմուկ հանած հետաքննություններից մեկն է, որին իշխանություններն իրավական ընթացք են տալիս, քանի որ ներկայացված փաստերն աղաղակող են, եւ այս անգամ արդեն անհնար է դրանք անտեսել<sup>5</sup>:

Փոխարենը կարելի է ասել, որ «Հայկական ժամանակ» օրաթերթի ոչ պակաս ուշագրավ մի հետաքննություն որեւէ իրավական ընթացք չուներ: Պատճառներից մեկը միգրացե այն է, որ «Հետքում» հրապարակվածը հողվածաշար էր եւ կարողացավ, իսկապես, աղմուկ հանել՝ անգամ մինչեւ հրապարակումը: Իսկ «Հայկական ժամանակ» օրաթերթում հրապարակված հետաքննությունը երկու նյութ էր: Սակայն սա չի արդարացնում իշխանությունների ցուցաբերած անտարբերությունը, քանի որ, իրավապահ մարմինները, համաձայն ՀՀ քրեական դատավարության օրենսգրքի, պարտավոր են ընթացք տալ հանցագործությունների մասին լրատվամիջոցների հաղորդած տեղեկություններին: Իսկ «Հայկական ժամանակ» օրաթերթի ներքոհիշյալ հրապարակման մեջ ներկայացված են լուրջ չարաշահումներ:

«Հայկական ժամանակն» իր համարներից մեկում՝ «Ասա ով է հարեւանդ, ասեմ...» վերնագրի տակ, գրում է, թե Լուսակերտում ամառանոց է կառուցել ՀՀ գլխավոր դատախազ Աղվան Հովսեփյանը, պատգամավոր Հակոբ Հակոբյանն ու նրա եղբայրը: Շինարարության սկիզբն ու ավարտը համընկան Լուսակերտում «Արգել ԴԷԿ» ջրանցքի կառուցման հետ: Հեղինակը նշում է, որ ջրանցքը կառուցել է պատգամավորին պատկանող շինարարական ընկե-

րությունը եւ շարունակում այս երկու շինարարությունների մեջ զուգադիպություններ գտնել՝ ակնարկելով, որ այդ ամառանոցները կառուցվել են ոչ մաքուր փողերով: Հաջորդ՝ «Ծաղիկներ, ծաղիկներ բերեն» հողվածում ուշագրավ փաստ է բացահայտում: Ըստ այդմ դատախազի ամառանոցը կառուցվել է «Ծաղկանոց» կոչվող վայրում, որը նախկինում ջերմոց է եղել: «Ուշագրավն այն է, որ «Ծաղկանոցի» ծաղիկների խնամքը «Արփա-Սեւան» ԲԲԸ-ի, այսինքն՝ ԱԺ պատգամավոր Հակոբ Հակոբյանի վրա բավական թանկ է նստում: Ի տարբերություն աշխարհի բոլոր տեսակների ծաղիկների՝ այս ծաղկանոցում աճող «ծաղիկները» էլեկտրաէներգիա են ծախսում եւ բավական շատ: Այլ կերպ ասած՝ էներգատար ծաղիկներ են», - գրում է հեղինակը<sup>6</sup>: Եվ հղում անելով ՀՀ էներգետիկայի նախարարությունից վերցրած փաստաթղթերին՝ նա գրում է, թե ծաղկանոցը ծախսել է 1600 դոլար արժողությամ 36 հազար կվտ/ժամ էլեկտրաէներգիա: Հեղինակը գրում է, որ իրականում այդ էլեկտրաէներգիան ոչ թե չգործող ջերմոցներն են ծախսել, այլ այդ ամառանոցների բնակիչները: Եվ նա բացահայտել է, որ այդ վճարումներ կատարվում է ոչ թե ամառանոցների տերերի գրպանից, այլ ՀՀ պետական բյուջեից, ընդ որում բավական բարդ մեխանիզմով: Նյութում հեղինակը մանրամասն նկարագրում է վճարման մեխանիզմը: ««Արփա-Սեւանը» պետք է վճարի Աղվան Հովսեփյանի եւ այլոց սպառած էլեներգիայի դիմաց: Եւ յուրաքանչյուր ամսվա վերջին հաշվանցումներ կատարելու խնդրանքներով նամակների շղթան սկսում է պտտվել առնվազն 4 սուբյեկտների միջեւ: Ինչ է կատարվում այդ հաշվանցումների ու փոխանցումների ընթացքում՝ մի առանձին ուսումնասիրության մյուս է, ու այս սխեման մինչեւ վերջ հասկանալու համար թերեւս պետք է առնվազն ֆինանսիստի մասնագիտական կրթություն ունենալ: Եւ այս ամենը միայն նրա համար, որպեսզի «Ծաղկանոցի» բնակիչները նեղություն չքաշեն իրենց գրպանից վճարել իրենց ծախսած էլեներգիայի դիմաց: Ի դեպ, հաշվարկները ցույց են տալիս, որ էլեներգիայի նման ծախս հնարավոր է, եթե այդ ամառանոցներում ինչ-որ էներգատար արտադրություն կա, կամ էլ շոգեբաղնիք: Տեղում մեր կատարած դիտարկումները ցույց տվեցին, որ արտադրության հետք այդ ամառանոցներում չկա: Նշանակում է «Արփա-Սեւանը» իր վրա է վերցրել ՀՀ գլխավոր դատախազի տեղակալի եւ «Սեւան-Հրազդան» կասկադի տնօրենի շոգեխաշման, շոգեկոփման, կամ գոնե շոգեհարման ծախսերը», - գրում է լրագրող<sup>7</sup>:

ArmeniaNow էլեկտրոնային թերթի թղթակից, հետաքննող-լրագրող Վահան Իշխանյանի կարծիքով «Հայաստանում կան բարոյական մորմեր, իրավական պատկերացումներ եւ արդարության

նկատմամբ ժամանակակից եվրոպական պատկերացումներ: Բայց այսօր ձևավորվել է ավտորիտար ռեժիմ, որտեղ դեմոկրատիան չի գործում, այսինքն՝ ժողովուրդը չի կարողանում ձեռավորել իշխանություն: Հասարակությունն ընդունում է դեմոկրատական արժեքները, իսկ իշխանությունը, որի ձեռքում են նաեւ դատական ատյանները, օգտագործում է այդ արժեքները միայն իր հակառակորդների դեմ: Եվ բնականաբար չի կանխում այն հանցագործությունները, որոնք կատարվում են իշխանության տանիքի տակ: Հետևաբար, ձեռավորվում են այնպիսի արժեքներ, որոնք շատ բնորոշ են կոլկասյան հասարակություններին. դրանք կլանային, ավտորիտար համակարգեր են առաջացնում, որոնք իրենց մեջ են սկսում որոշել այսպես ասած ճիշտն ու սխալը: Եթե մենք չենք ճանաչում հասարակությունը, չենք կարող խոսել նաեւ հետաքննական լրագրությունից, որը, ըստ էության, ժողովրդավարության արդյունք է, հասարակական վերահսկողություն իշխանության և այլ օղակների վրա: Երբ հասարակությունը օտարված է իշխանություն ձևավորելուց, հետևաբար չի կարող նաեւ վերահսկողություն լինել: Որպես կանոն՝ հետաքննական նյութերի նպատակը իրավական հետևանք տեսնելն է: Իսկ եթե իրավական հետևանք չի լինում, հետաքննական լրագրությունը կորցնում է իմաստը: Հայաստանն այնպիսի երկիր է, որտեղ հանցագործն ու հանցագործին բռնող նույն մարդն է: Ու եթե դու բացահայտում ես հանցագործությունը, նույն ինքը՝ հանցագործն է որոշում տվյալ հանցագործության ճակատագիրը: Իրականում դա անհեթեթ իրավիճակ է: Այսինքն՝ հետաքննական լրագրությունը մի շարք բնագավառներում դատապարտված է: Երբ տեսնում ես, թե ինչ կոռուսպացված երկրում ես ապրում, որքան թեմաներ կան, որոնց վրա կարելի է աշխատել, ես այլևս չեմ փորձում զբաղվել դրանցով, որովհետև գիտեմ՝ արդյունք չի տալու»<sup>8</sup>:

«Հետք» էլեկտրոնային շաբաթաթերթի գլխավոր խմբագիր, «Հետաքննող լրագրողներ» հկ նախագահ Էդիկ Բաղդասարյանը փաստում է. «Ի տարբերություն հեռուստատեսությունների, մամուլը մեզ մոտ դուրս է վերահսկողությունից: Մամուլում լինում են որոշ հետաքննություններ, բայց դրանք շատ քիչ են: Մենք էլ հետաքննություններ շատ քիչ ենք անում: Տարվա մեջ երկի 6-7 լուրջ նյութ գրենք: Ամբողջ խնդիրը ֆինանսների բացակայությունն է: Մեզ վրա ճնշումներ չկան, եթե լինեն էլ, բանի տեղ չենք դնում: Մամուլի համար, իսկապես, դժվար է ունենալ մեկ լրագրող, որն ամիսը կան շաբաթը մեկ հետաքննական նյութ գրի, բայց բարձր վարձատրվի: Մամուլը պատրաստ է լուրջ հետաքննական նյութեր գրել, հրապարակել, սակայն չկան համապատասխան ֆինանսներ: Հայաստանում թերթերն աշխատում են որոշակի ուժերի հովանու

տակ: Դաշտը լայն է, կարելի է տպել հողվածներ, որոնք չեն վերաբերում հովանավորներին»<sup>9</sup>:

«Առավոտ» օրաթերթի գլխավոր խմբագիր Արամ Աբրահամյանի կարծիքով «Ընդհանրապես լրագրությունն իր ամբողջության մեջ շատ ավելի կայացած է, քան հետաքննական լրագրության ճյուղը: Այն ունի իր օբյեկտիվ պատճառները: Առաջին հերթին ես ուզում եմ շեշտել, որ թերթերի բյուջեն հնարավորություն չի տալիս պահել մի լրագրողի, որն ազատված է ամենօրյա բոլոր հոգսերից և երկու շաբաթ կամ մեկ ամիս զբաղվում է ընդամենը մեկ նյութով: Այդպիսի բյուջեներ չկան թերթերում, դրա համար էլ ժամրդ զարգացած չէ: Երկրորդը՝ ենթադրենք որոշեցի նման լրագրող պահել, բայց ես վստահ չեմ, որ կգտնեմ այդ ժամրդի պրոֆեսիոնալին: Համենայն դեպս իմ կադրերի մեջ նման մարդիկ չկան: Եվ երրորդ տեղում է մենթալիտետը: Այսինքն՝ պաշտոնյաները կարող են շրջանցել օրենքները և շատ հարցերում թաքցնել ինֆորմացիան կամ մարդիկ դժվարությամբ են վստահում լրագրողներին: Թեև ես գտնում եմ, որ եթե լրագրողը շատ ուզենա, ապա կհաղթահարի ցանկացած խոչընդոտ: Այդ պատճառով էլ ես մենթալիտետը երրորդ տեղում եմ դասում: Եթե մեր թերթն ունենար ոչ թե 8, այլ 16 էջ, հնարավոր կլիներ հետաքննական նյութեր ավելի հաճախ տպագրել: Բայց եթե ավելացնենք էջերը, պետք է ամսական հավելյալ 5000 դոլար ծախսենք»<sup>10</sup>:

Դատելով այս ամենից՝ կարելի է եզրակացնել. քանի դեռ կայացած չէ ինքնաֆինանսավորվող մամուլը, քանի դեռ թերթերը գոյատևում են իրենց հովանավորների հաշվին, քանի դեռ ՀՀ-ն իրապես ժողովրդավար պետություն չէ, ուր իշխանությունները հաշվետու են հասարակությանը, չի կարելի խոսել որակյալ մամուլի, առավել ևս՝ լուրջ հետաքննությունների մասին:

## Ծանոթագրություններ

<sup>1</sup> Ժուռնալիստիկա (տեսության եւ պատմության հարցեր), պրակ Դ, Սփիվ Քրեքչյան, «Հետաքննական լրագրություն. քաղած դասեր», Երեւան, 2003

<sup>2</sup> Ա.Ա. Գալոյան, «Հետաքննական լրագրություն (ՀՀ զանգվածային լրատվամիջոցների օրինակով)» թեկնածուական ատենախոսություն, Երեւան, 2007:

<sup>3</sup> Ա.Ա. Գալոյան, «Հետաքննական լրագրություն (ՀՀ զանգվածային լրատվամիջոցների օրինակով)» թեկնածուական ատենախոսություն, Երեւան, 2007:

<sup>4</sup> www.hetq.am

<sup>5</sup> Բաղդասարյան Է, Մանուկյան Ա, «Անապատի գիշերներում», Երեւան, 2006:

---

<sup>6</sup> «Հայկական ժամանակ» օրաթերթ, թիվ 60 (617), 9.04.2002թ:

<sup>7</sup> նույն տեղում:

<sup>8</sup> Հատված Վ. Իշխանյանի հետ հարցազրույցից, 14.11.2006թ: Երեւան:

<sup>9</sup> Հատված Է. Բաղդասարյանի հետ հարցազրույցից, 15.10.2006թ. Երեւան:

<sup>10</sup> Հատված Ա. Աբրահամյանի հետ հարցազրույցից, 12.05.2006թ. Երեւան:

## Հարությունյան Հ.

### ՆՈՐԱԶԵՎՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ՍՈՑԻԱԼ-ՀՈԳԵՔԱՆԱԿԱՆ ԵՐԵՎՈՒՅՑ ԵՎ ԴԵՈՎՅԱՍՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱԴԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Դեռահասությունը յուրաքանչյուրի կյանքում երկակի և պարադոքսալ, հակասությունների և հոգեֆիզիոլոգիական վերակառուցումների ժամանակաշրջան է: Այս փուլում առանձնանում են դրական և բացասական շրջաններ: Դրական շրջանին բնորոշ է նոր հետաքրքրությունների, հարաբերությունների, զգացմունքների և արժեքների ձևավորումը: Բացասական շրջանը բնութագրվում է տագնապայնությամբ, ազդեսիվությամբ, լարվածությամբ, նեգատիվիզմով, նոնկոնֆորմիզմով, նախկին հետաքրքրությունների մարումով: Թերևս, այդ շրջանի հակասություններից մեկն էլ այն է, որ դեռահասը, մերժելով թե իրենից փոքրերի, թե մեծահասակների հասարակությունը, հասարակության օրենքները, նորմերն ու արժեքները, զարմանալիորեն անվերապահ, նույնիսկ կուրորեն ենթարկվում է նորաձևությանը՝ նույն հասարակության յուրատեսակ նորմին՝ թելադրվող հենց այդ հասարակության կողմից: Այս հակասությունը հասկանալի կլինի, եթե փորձենք զուգահեռներ անցկացնել դեռահասության առանձնահատկությունների և նորաձևության՝ որպես սոցիալ-հոգեբանական երևույթի, բնույթի և գործառույթների միջև:

Նորաձևության սոցիալ-հոգեբանական երևույթը Բ. Պորշնևը բնութագրել է որպես հասարակական տրամադրություն՝ համապատասխանող անձի և հասարակության կոնկրետ-պատմական պահանջմունքներին<sup>1</sup>: Այն ենթադրում է որոշակի ժամանակահատվածում խմբային, զանգվածային գիտակցության գերապատվությունը որոշակի կենսակերպի՝ հագուստի, սանրվածքի, վարքի, մտածողության: Նորաձևությունը զարգանում է տարերայնորեն՝ անկախ որոշակի մարդկանց խմբի ջանքերից: Տարերայնորեն ձևավորվող

հասարակական հենց այս ինքնատիպ նորմին են ենթարկվում դեռահասները՝ մերժելով հասարակական կյանքը կարգավորող մյուս նորմերը: Ինչո՞ւ:

Նորաձևության գործառնության մեխանիզմն ընդօրինակումն է և հոգեբանական վարակը: Դեռահասը, ունենալով որոշակի կենսափորձ և հայացքն ուղղելով ընտանիքից դուրս, արդեն ընդունակ է նկատելու իրականության բազմազանությունը, բազմերանգությունը: Նրա մոտ ձևավորվում է ավելի լայն և ունիվերսալ նույնանցման պահանջ, քան ընտանեկանն է: Նորաձևությունը իր ազդեցության մեխանիզմով և բնույթով դեռահասին տալիս է այդ հնարավորությունը, որը դեռահասը հաջողությամբ օգտագործում է՝ իր «եսը» առանձնացնելով ընտանեկան «մենք»-ից: Նորաձևությունը դեռահասին տալիս է ինքնարտահայտման, ինքնահաստատման հնարավորություն:

Դեռահասին բնորոշ է նաև իր համար նշանակալի կամ իդեալ մարդկանց ընդօրինակելը: Հաճախ այդպիսիք են կինոաստղերը, փոփաստղերը և մոդելները, որոնք նորաձևության կրողներն են: Իսկ ընդօրինակումը նորաձևության գործառնության մեխանիզմ է, երբ մարդիկ սկսում են կրկնել վարքի նոր օրինակը, հագնվելու ձևը և այլն: Ընդ որում, նորաձևության գործառնության մեկը մյուսներից արտաքին ձևով տարբերվելը, դրանով կարգավիճակը բարձացնելն է: Իսկ դա այն է, ինչի ձգտում է դեռահասը՝ լինել ինքնատիպ, ինքնուրույն, լիարժեք և ունենալ, հատկապես հասկակիցների շրջանում, որոշակի կարգավիճակ: Այսինքն, նորաձևությունը դեռահասի համար հասարակական այն եզակի նորմն է, որը ոչ թե սահմանափակում է նրա ազատությունը և իրավունքները, այլ ճիշտ հակառակը՝ հնարավորություն է տալիս չափահաս, յուրատեսակ և անկախ լինել:

Նորաձևության մյուս գործառնությոն ավելի հաջողակներին, ուժեղներին և հարուստներին ընդօրինակելն է՝ նույնպես կարգավիճակը բարձրացնելու նպատակով: Իսկ մենք գիտենք, թե դեռահասի համար ինչ նշանակություն ունի բարձր կարգավիճակը: Բայց այս երևույթը կարող է ներառել նաև հակասոցիալական տարրեր: Օրինակ, նորաձևություն կարող են թափանցել քրեական ենթամշակույթի ժարգոնային արտահայտություններ, խաղատներ, գիշերային ակումբներ հճախելը և այլն: Դեռահասների խմբերում հաճախ նորաձև է համարվում թմրանյութեր, հոգեներգործող միջոցներ, ալկոհոլ օգտագործելը, ծխելը, գողություն անելը, զենք ունենալը, կոնֆլիկտները քրեական աշխարհին բնորոշ ձևով լուծելը և այլն: Ինչպես տեսնում ենք, դեռահաս տղաների՝ ավելի ուժեղ, մեծ երևալու ձգտումը լրացվում է նորաձևության օրինաչափ գործա-

նույթով: Դեռահաս աղջիկները, ձգտելով հասարակության կողմից լավ ընդունելություն գտնել, դրա նախապայմանը համարում են գեղեցիկ, սլացիկ և նրբակազմ լինելը: Տազնապելով՝ հաճախ ծայրահեղության են հասնում, իրենց դատապարտում խիստ դիետաների և ֆիզիկական վարժությունների: Միաժամանակ, նրանք ձգտում են ընդօրինակել, նմանվել զանգվածային լրատվական միջոցներով գովազդվող և պրոպագանդվող իդեալներին, ունենալ նորաձև արտաքին: Այսպիսի տազնապի հետզհետե մեծացումը երբեմն հանգեցնում է նյարդային անորոշության և բուլիմիա հիվանդությունների, որոնք սովորաբար սկսվում են հենց դեռահասության շրջանում: ԱՄՆ-ում ներկայումս նյարդային անորոշությամբ տառապում է 100 000 մարդ<sup>2</sup>: Որպես կանոն, դեռահասության շրջանում ամենից հաճախ հանդիպում են արտաքինի հետ կապված հոգեախտաբանական համախտանիշներ: Օրինակ, դիսմորֆոֆոբիան, երբ դեռահասը համոզված է, որ ինքը ֆիզիկական որոշակի դեֆեկտ ունի՝ խոշոր, տգեղ քիթ, ցցված ականջներ, տգեղ դեմք, տգեղ մաշկ: Հաճախ նաև տազնապները կենտրոնացված են լինում կազմվածքի վրա, որի դեպքում բացի նյարդային անորոշությանից ի հայտ է գալիս հայելու սիմպտոմը՝ դեռահասը սևեռում հետազոտում է իրեն հայելում: Այսինքն՝ դեռահասին բնորոշ է գերկենտրոնացվածությունը սեփական անձի վրա, որը կարող է առաջ բերել տարաբնույթ շեղումներ, որոնց պատճառակառության մեջ էական է նորաձևության և դեռահասային առանձնահատկությունների փոխներգործությունը:

Հետաքրքիր է այն փաստը, որ որոշ կղզիներում դեռահասների շրջանում կատարված էթնոհոգեբանական հետազոտությունները պարզել են, որ օրինակ Նոր Գվինեայի, Սանոա կղզու դեռահասների հասունացման գործընթացը ընթանում է սահուն, առանց բարդությունների և ճգնաժամային ախտաշանների: Մ. Միդը, համեմատություններ կատարելով զարգացած հասարակությունների հետ, եզրակացնում է, որ ճգնաժամը մեծերի կողմից դեռահասների սոցիալ-հոգեբանական ճնշման արդյունք է: Այսինքն, կարելի է ենթադրել, որ քաղաքակիրթ աշխարհը դեռահասին ավելի շատ առիթներ է տալիս ֆրուստրացվելու, իր բնությամբ պայմանավորում է ճգնաժամային դրսևորումներ, իսկ պարզունակ ցեղերում, որտեղ հասարակական կյանքը կազմակերպվում է ավանդույթներով, չկան այլընտրանքային զարգացման հնարավորություններ, ազատ սեռական հարաբերությունները չեն արգելվում, մանկական սոցիալական դիրքից ավելի հասուն կարգավիճակի անցումը ավելի սահուն է կատարվում:

Ինչպես տեսնում ենք, նորածնությունը, որպես սոցիալ-հոգեբանական երևույթ, իր բնույթով, գործառնության մեխանիզմով և գործառույթներով շատ նպատակահարմար է և համապատասխան հատկապես դեռահասության կոնկրետ-պատմական, հոգեկան պահանջումներին և առանձնահատկություններին: Այդ պատճառով էլ դեռահասությունը շատ ընկալունակ է նորածնության նկատմամբ՝ իր թե՛ դրական, թե՛ բացասական հետևանքներով: Քանի որ նորածնության շարժընթացը դժվար է կառավարել, օրինաչափությունների ենթարկել, թեպետ կան անձինք, ովքեր ակտիվ դերակատարում ունեն նշված գործընթացում, դժվար է կանխորոշել նաև դեռահասների խմբերում ձևավորվելիք այն չափանիշները, որոնք պայմանավորված են նորածնության գործոնով: Այնուամենայնիվ, ակնհայտ է, որ նորածնությունը կատարում է երկակի ֆունկցիա՝ ոչ միայն նպաստում է դեռահասության շրջանի լարվածության թուլացմանը, տալիս ինքնարտահայտման և ինքնահաստատման, սոցիալական համեմատության հնարավորություն, այլև իր հետ բերում է նաև շատ անցանկալի և վտանգավոր երևույթներ, որոնցից առավելապես տուժում է խոցելի դեռահասը:

## **Ծանոթագրություններ**

<sup>1</sup> А.Н.Сухов. Социальная психология. М. 2001, с. 53.

<sup>2</sup> Г.Крайг. Психология развития. Питер, 2004, с. 230

**Պողոսյան Վ.**

## **ՀԱՐԵՎԱՆՆԵՐ. ՆԵՐԿԱՆ ԵՎ ՀԵՌԱՆԿԱՐԸ**

2007 թվականի նոյեմբերի 11-ին Եվրոպայում նշվում էր Առաջին աշխարհամարտի ավարտի 89-րդ տարելիցը, որի ժամանակ արտահատվեց այն միտքը, որ թեև նշում են իրենց անցյալի մի դրվագը, բայց այդ ամենը միտված է ապագային, և այդ Ապագայի անունն է Միացյալ Եվրոպա: Դրանով Եվրոպացիները փաստորեն բանաձևեցին եվրոպական պետությունների արտաքին և ներքին քաղաքականության նպատակը: Այստեղ, թերևս, տեղին է հիշել, թե Եվրոպան ե՞րբ սկսեց իրագործել այդ քաղաքականությունը և՝ ինչու՞: Հայտնի է, որ Միացյալ Եվրոպայի գաղափարը առաջադրվել է առնվազն 19-րդ դարի սկզբներից, սակայն այդ գաղափարի կոնկրետ իրագործումը սկսվեց Առաջին և Երկրորդ աշխարհամարտերից հետո միայն, երբ պարզ դարձավ, որ շարունակական պատե-

րազմների ու արյունահեղումների ճանապարհն այլևս շարունակել հնարավոր չէ, որ Երրորդ աշխարհամարտն արդեն կլինի Եվրոպական քաղաքակրթության վերջը: Բացի այդ, սառը պատերազմի պայմաններում Միացյալ Եվրոպան կարող է մրցակցել այնպիսի գերտերությունների հետ, ինչպիսիք էին ԽՍՀՄ-ն ու ԱՄՆ-ը և ինքնուրույն գործոն դառնալ միջազգային հարաբերություններում: Եվ սիսա արդեն ավելի քան վեց տասնամյակ Եվրոպան համառորեն ու հետևողականորեն, քայլ առ քայլ շարժվում է այդ ուղեգծով:

Հիշելով այս ամենը՝ ցանկանում ենք զուգահեռ տանել Եվրոպայի ու Հարավային Կովկասի տարածաշրջանի միջև: Մեր կարծիքով վերջին երկու տասնամյակում Հարավային Կովկասում ստեղծվել է մի իրավիճակ, որն ընդհանուր գծերով նման է հետպատերազմական Եվրոպային՝ իր քաղաքական հիմնախնդիրներով (բավական է հիշատակել միայն Լեռնային Ղարաբաղը, Աբխազիան, Հարավային Օսիան), տնտեսական կացությամբ և այլն: Ինչպե՞ս պետք է դուրս գալ այս իրավիճակից, հնարավոր է արդյոք համերաշխություն այս տարածաշրջանում: Համենայնդեպս այն քայլերը, որոնք մինչև օրս ձեռնարկել ու շարունակում են ձեռնարկել երեք հանրապետությունները, այդպիսի հույս չեն ներշնչում, և դա միանգամայն հասկանալի է, քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրն իր քայլերը կատարում է՝ ելնելով միայն իր սեփական շահերից: Ասենք Աբխազիայի և Հարավային Օսիայի հիմնախնդիրները մոտ ապագայում լուծելու որևէ նշույլ երևու՞մ է, բացի այն, որ Վրաստանի նախագահի թեկնածուները նշում են իրենց նախընտրական քարոզչության ընթացքում: Կարծում ենք նույն վիճակն է նաև Լեռնային Ղարաբաղի պարագայում: Ե՞րբ հնարավոր կլինի, որ Ադրբեյջանի և Հայաստանի քաղաքական ղեկավարությունները որոշակի փոխհամաձայնության գան, ինչպիսի՞ փոխզիջումների արդյունքում: Մեր համոզմամբ այդպիսի համարձակություն իշխանությունները կարող են ցուցաբերել միայն ու միայն այն դեպքերում, երբ դրանք միաժամանակ ունենան բացարձակ (կատարյալ) լեգիտիմություն, ինչն էլ կարող է նրանց վստահություն տալ, որ իրենց ժողովուրդներն ընդունելի կհամարեն իրենց ղեկավարների նման որոշումը: Սակայն միաժամանակ լեգիտիմ (այն էլ շատ մեծ աստիճանի) Նախագահներ ունենալու տեսական հույսը կարծում ենք չափազանց վերացական է, համենայնդեպս մոտ ապագայի համար: Իսկ դրա բացակայությունը ժամանակի ընթացքում կհանգեցնի ոչ թե հակամարտությունների մեղմացմանը, այլ ընդհակառակը՝ կբերի դրանց սրմանը: Ուրեմն ի՞նչ՝ նստենք և սպասենք իրադարձությունների «բնականոն» զարգացմանը (այսինքն հակամարտություններ սրմանը), թե՞ ձեռնամուխ լինենք այնպիսի քայլերի, ո-

րոնք կարող են այդ սրացումը ինչ-որ ձևով մեղմել: Կա՞ն, արդյոք, այդպիսի հնարավորություններ, արդյո՞ք հնարավոր է ճեղքում:

Համոզված ենք, որ հնարավոր է: Պարզապես անհրաժեշտ է քաղաքական կամք դրսևորել և նոր քայլեր գտնել՝ այդ նպատակին հասնելու համար: Առաջին քայլն այս ճանապարհին կարող է լինել սեփական այսրոպեական շահերից հրաժարվելը: Ջարգացած երկրներում լուրջ բիզնեսը վաղուց հանգել է այն եզրակացության, որ բիզնեսի հաջողությունը կախված է այն հանգամանքից, թե որքանով ես շահագրգռված դիմացինի շահերը պաշտպանել, այլ ոչ թե անտեսել: Ամեն մի հաջող գործարք ենթադրում է կողմերից յուրաքանչյուրի շահի պաշտպանություն, և այս դեպքում հաջողությունը ուղեկցում է գործարքի բոլոր կողմերին: Երբ կողմերից որևէ մեկը փորձում է մյուսներին խաբել, «զցել», կամ ուժով գործել, ապա, ուշ թե շուտ, նույնը բազմապատիկ ստանում է ինքը: Այդպես եղել է միշտ, և կյանքը ստիպել է հրաժարվել «կոլտից» և նման այլ միջոցներից: Ամենաապահով և հաջողակ բիզնեսը երկուստեք շահեկան համագործակցությունն է:

Նույնն է նաև միջազգային համագործակցության ոլորտում: Այդպիսի մոտեցման անմիջական գործադրումը, կարծում ենք, կարող է բերել այնպիսի հաջողության, որից կարող են շահել բոլորը. Հարավային Կովկասի պարագայում՝ երեք հանրապետություններ:

Տարիներ առաջ ամերիկացի մի քաղաքագետ Հարավային Կովկասի համար առաջարկել էր այսպիսի մի գաղափար. բոլոր երեք հանրապետությունների ընդհանուր սահմանների խաչմերուկում՝ Վրաստանի արևելքում, Հայաստանի հյուսիսում, Ադրբեջանի հյուսիս-արևմուտքում, առանձնացնել մի տարածք և այն դարձնել որոշակի արտոնություններ ունեցող տնտեսական (ազատ առևտրի) գոտի (տնտեսագետները թող որոշեն, թե ինչպիսին պետք է լինի այն և ինչ անուն կունենա):

Հասկանալի է, որ այդպիսի գոտի ստեղծելու համար անհրաժեշտ են. առաջին՝ բոլոր երեք հանրապետությունների քաղաքական որոշումները, երկրորդ՝ նշանակալի նյութական միջոցներ: Այս երկու գործոնը ապահովելու համար հարկ է միջազգային հանրության (ԵՄ, ԱՄՆ, Ռուսաստան) աջակցությունը, որովհետև, օրինակ, Ադրբեջանը բազմիցս հայտարարել է, որ մինչև Ղարաբաղի հարցը չլուծվի, ՀՀ-ի հետ ոչ մի համագործակցություն չի կարող լինել: Կան նաև բազմաթիվ այլ խոչընդոտներ, որոնք միջազգային հանրության միջոցով և ազդեցությամբ թերևս կարելի է հաղթահարել: Նույնը վերաբերում է նաև նյութական միջոցների հայթայթմանը:

Կարծում ենք, հասկանալի է, թե այդպիսի գոտու ստեղծումն ինչ օգուտներ կբերի բոլոր կողմերին: Առաջին՝ այդ տարածքում կապահովվի և կխթանվի տնտեսական համագործակցությունը: Երկրորդ՝ պայմաններ կստեղծվեն մշակութային-հոգևոր երկխոսության համար: Ընդհանուր առմամբ այդ գոտին կդառնա բոլոր հանրապետությունների տնտեսությունն առաջ մղող խթանող ուժ և, միևնույն ժամանակ, կվերածվի տարածաշրջանային մի կարևոր կենտրոնի՝ հնարավորություն տալով առևտրա-տնտեսական և ֆինանսական կապեր հաստատել աշխարհի բոլոր այլ նմանատիպ կենտրոնների հետ: Ոչ միայն Հարավային Կովկասը կծգտի այլ կենտրոնների հետ համագործակցության, այլև մյուս կենտրոններն իրենց հերթին կծգտեն համագործակցել Հարավային Կովկասի կենտրոնի հետ, քանզի առանձին հանրապետություններն իրենց հզորություններով չափազանց փոքր են ու ոչ գրավիչ: Իհարկե, ճիշտ կլինի կամխատեսել նաև հնարավոր բացասական կողմերը, քանզի ամեն ինչ էլ միշտ ունի երկու երես:

Այսպիսի գոտու հնարավոր գոյության ապացույց կարող է ծառայել ոչ վաղ անցյալի պատմությունը: Նկատի ունենք, ասենք, 19-րդ դարի Թիֆլիսը կամ Բաքուն, ինչպես նաև Հյուսիսային Կովկասի մի շարք քաղաքները, որտեղ բազմաթիվ ժողովուրդներ (վրացիներ, կովկասյան թաթարներ, հայեր, քրիստոնյաներն ու մահմեդականները) կարողանում էին համատեղ աշխատանքով զարգացնել թե՛ սեփական տնտեսությունը, թե՛ մշակույթը:

Առհասարակ, այս և նմանատիպ այլ գաղափարներ կենսագործելու համար անհրաժեշտ է վարել հետևողական, հարծակողական, կարելի է ասել անգամ «ագրեսիվ» տնտեսական-մշակութային քաղաքականություն, որքանով դա ընդունելի կլինի ինչպես հարավկովկասյան ժողովուրդների, այնպես էլ միջազգային հանրության համար, առավել ևս, որ այն համահունչ է Եվրոպական նոր հարևանության քաղաքականության հետ:

Հիշյալ կամ այլ գաղափարների ոգեկոչման և իրականացման համար պարտադիր չէ միաժամանակ ստանալ բոլոր հանրապետությունների համաձայնությունն ու վստահությունը, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք Հայաստանի և Ադրբեջանի միջև առկա հակասությունները: Այս դեպքում կարելի է փորձել այդ գաղափարն իրականացնել սկզբնապես միայն Վրաստանի հետ՝ համոզված լինելով, որ այդպիսի համագործակցությամբ ուշ թե շուտ և ուղղակի կամ անուղղակի եղանակներով կմիանա նաև Ադրբեջանը, քանի որ դա ձեռնտու կլինի նաև նրան: Համեմայնդեպս Ադրբեջանը ըստ էության վարում էր և այժմ էլ վարում է այդ քաղաքականությունը, երբ կառուցում էր նավթամուղ և կառուցում է երկաթգիծ:

Սակայն Ադրբեջանի քաղաքականությունն ունի մի էական թերություն. այն իրագործվում է առաջին հերթին և հիմնականում սեփական շահերի համար՝ Վրաստանին բաժին հանելով միայն փշրանքներ (իհարկե Վրաստանը ոչինչ չի կորցնում և տարանցման համար ստանում է որոշակի վարձ): Իսկ առաջարկվող գաղափարի իրականացումը ենթադրում է բոլոր կողմերի շահերի նկատմամբ հավասարաչափ ուշադրություն, հետևաբար, դա ավելի ընդունելի կարող է դառնալ կողմերի համար:

Առաջարկելով այս, կարելի է ասել՝ ամերիկյան, գաղափարն իբրև զարգացման մոտեցում, ամենևին այն կարծիքին չենք, որ դա միակն է: Ընդհակառակը, համոզված ենք, որ կան ու կարող են լինել բազմաթիվ այլ գաղափարներ, որոնք կարող են հզոր ազդակ դառնալ առկա հակասությունները գոնե ժամանակավոր շրջանցելու և արտաքին քաղաքականությունն այլ հարթություն տեղափոխելու համար: Այդպիսի արտաքին քաղաքականության հիմքում, ինչպես երևում է ասվածից, պետք է դրվի միասնական Հարավային Կովկասի գաղափարը, որը հասկանալի կլինի միջազգային՝ եվրոպական և ամերիկյան արդի պատկերացումների շրջանակներում և, հետևաբար, կստանա դրանց աջակցությունը, իսկ արդյունքում կշահեն այդ տարածաշրջանի բոլոր ժողովուրդները:

**Рамазян Р.**

## **ЕС И СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ: ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИИ**

Современная международная миграция – одна из наиболее острых и актуальных глобальных проблем. По мере развития политической интеграции и ускоренного расширения ЕС размах и масштабы иммиграции в страны Западной Европы приняли столь угрожающий характер, что, как отмечают исследователи, она более не служит целям формирования единой общности, чаще всего становясь источником конфликтов среди населения. Правительства стран ЕС столкнулись со сложнейшей проблемой интеграции 39-млн. (8% всего населения ЕС)<sup>1</sup> иммигрантов в европейское сообщество. Как показывает практика европейской интеграции, внутри последнего обостряются этнические и цивилизационные проблемы, растет волна национализма и ксенофобии.

Мощные миграционные потоки, ставшие особенностью второй половины XX века, интенсифицировались в условиях глобализации, делающей мир все более неопределенным и непредсказуемым. Во “всемирном обществе риска, где национальные проблемы не могут более разрешаться на национальной основе... то, что раньше виделось в неразрывном единстве – политика и государство, - сегодня разделяется и трансформируется.. Происходит переход от политики, в центре которой находятся интересы национальных государств и проблемы безопасности, к не замкнутой на государстве «постмеждународной политике управления рисками» /non-state-centered post-international risk politics/, обусловленный тем, что глобальные – и не предсказуемые по своему характеру – цивилизационные угрозы подрывают базовые представления и основополагающие институты “первой модернити”: тогда мы сталкивались с четко определяемыми и ограниченными опасностями, сейчас – с нескончаемыми рисками и вызовами, масштабы которых трудно определить”<sup>2</sup>.

Неравномерность экономического и регионального развития в современном мире, углубляющееся социальное неравенство стимулировали перемещение народов, придав миграции новый импульс. Анализируя качественные особенности современной миграции, исследователи отмечают, что в настоящее время она имеет характер не столько трудовой миграции, относительно поддающейся контролю, сколько массовый стихийный и нерегулируемый.

Иммиграция – явление не новое для Западной Европы. Межстрановые перемещения внутри Европы происходили во все времена. В настоящее время в странах Западной Европы (Бельгия, Голландия, Германия, Люксембург, Швейцария) доля лиц иностранного происхождения к общему числу населения выше, чем в США.

Распад СССР положил начало качественно новому этапу иммиграции, четко обозначив вектор миграционных потоков с Востока на Запад. Однако особую обеспокоенность Запада вызывает огромный потенциал миграции из различных стран в зонах конфликта, а также регионов развивающегося мира

Сохраняющееся экономическое и демографическое неравенство между Востоком и Западом, а также Югом и Севером, нарушение основных прав и свобод человека, голод во многих странах исхода привели к резкому увеличению притока населения с Востока и Юга. Европа столкнулась с глубокой социальной мутацией, потрясающей мир труда. Как пишет генеральный секретарь Федерации Европейских профсоюзов Э.Габаджо, “социальное неравенство углубляется в Европейском Союзе... Экстраправые знают, как использовать эту острую болезнь, ведущую к идеологии ненависти в своих интересах”<sup>3</sup>.

Европейский Союз оказался перед необходимостью выработки единой иммиграционной политики, а также пересмотра приоритетов внешнеполитического курса ЕС. Новые приоритеты предполагали углубление сотрудничества с приграничными странами с целью устранения дестабилизирующих факторов в них.

В данном контексте одним из приоритетных направлений деятельности ЕС явилась средиземноморская политика, дальнейшее развитие отношений стран-членов ЕС со странами Средиземноморского бассейна. Регион этот представляет несомненный интерес в силу целого ряда геополитических, геостратегических и, в не меньшей степени, экономических причин. В нем представлены весьма различные по уровню экономического, культурного развития, геостратегической значимости страны трех континентов – Европы, Африки и Азии. Именно от политики сотрудничества ЕС со странами Средиземноморья во многом зависит политическая и социальная стабильность, экономическая ситуация (рынок труда, безработица и т.д.) приграничных стран ЕС – Италии, Франции, Испании Португалии, Мальты, Греции.

С другой стороны, сотрудничество это, в силу геополитической значимости Средиземноморского региона, призвано обеспечить безопасность Европейского континента, а также способствовать упорядочению интенсивных потоков беженцев и нелегальных мигрантов с африканского континента в страны Евросоюза. На протяжении последних десятилетий основная часть иммигрантов в Западной Европе (60%) состояло

из выходцев преимущественно четырех стран – Турции Марокко, Италии и бывшей Югославии

Сложившиеся по традиции двусторонние отношения Европейских стран со странами Средиземноморского бассейна продемонстрировали необходимость нового формата евро-средиземноморского партнерства.

Основные цели и задачи ЕС в Средиземноморском регионе были сформулированы в Римском договоре, подписанном Францией, Бельгией, ФРГ, Люксембургом, Нидерландами в Риме в 1957 году. В последние годы двусторонние миграционные связи, в основе своей унаследованные от колониального прошлого, и привилегированные отношения между странами-донорами и принимающими странами по ряду причин стали ослабевать<sup>4</sup>.

По мере развития интеграционных процессов и расширения Евросоюза за счет новых государств Южной Европы изменились как интенсивность, так и структура евро-средиземноморского сотрудничества. Так, заметно активизировавшаяся в 1970-е годы политика сотрудничества ЕС со странами Южного Средиземноморья\* вступила в новый этап развития к началу 90-х годов в связи с принятием в ЕС Греции (1979г.), Испании и Португалии (1985г.). Таким образом, политика ЕС в Средиземноморском регионе получила новый мощный импульс в связи с тем, что “произошла своеобразная реструктуризация средиземноморского геополитического пространства, а отношения между его северной и южной частью приобрели новое качество”<sup>5</sup>.

“Новая средиземноморская политика” ознаменовалась новым этапом европейской интеграции и сформированностью к этому времени ЕС как своеобразного мирового центра, мощного фактора и субъекта международной политики.

---

\* В 1969 году были подписаны торговые соглашения с Марокко и Тунисом. В период с 1970-1975 гг. ЕС был подписан целый ряд соглашений об экономическом и финансовом сотрудничестве с Мальтой, Кипром, Израелем, Алжиром, Марокко, Тунисом, Египтом, Иорданией, Ливаном и Сирией, явившихся существенным шагом в развитии интеграции региона с Европейским Сообществом.

С другой стороны, ситуация в странах Южной Европы, некогда странах-донорах, после вступления их в Евросоюз кардинально изменилась. Так, Италия, будучи классической страной массовой эмиграции, население которой в поисках работы в течение почти полутора столетий эмигрировало в соседние европейские страны, а также в США и Латинскую Америку, очень скоро превратилась в “перевалочный пункт” для иммигрантов, стремившихся из стран бедного Юга в богатые страны Севера. В немалой степени этому способствовала большая протяженность береговых границ и отлаженная практика переправки нелегальных иммигрантов благодаря наличию широкой сети криминальных групп на юге страны.

Италия к тому же имела достаточно либеральный визовый режим со многими странами, включая страны-источники массовой иммиграции с Северной Африки, такие, как Марокко, Тунис, Алжир и т.д.\* Выходцы из Африканских стран составляли 23,5% от общего числа иммигрантов в стране<sup>6</sup>.

За короткий период из страны-донора Италия превратилась в страну, принимающую мигрантов. В начале 2004 года на территории Италии было зарегистрировано 2,6 млн. иностранных граждан. Иммигранты составляли 4,5% от общей численности населения страны<sup>7</sup>. Более того, учитывая ухудшающуюся в стране демографическую ситуацию, большинство итальянцев, как показывают последние опросы общественного мнения, поддерживают идею социальной интеграции иммигрантов и согласны с мероприятиями, финансируемыми правительством страны (курсы итальянского языка, профессиональные обучения и т.д.), направленными на интеграцию иммигрантов в общество.

Однако с середины 1980-х годов Италия столкнулась с проблемой нелегальной иммиграции и беженцев, создающей угрозу общественному порядку (рост преступлений, распространение наркотиков и проституция) и социальной стабильности (ухудшение условий труда, усиление расистских

---

\* Только за период с 1947-1986 Италию покинули 8 млн. человек. Всего же за пределами Италии в настоящее время проживает более 4 млн. человек (источник: указанная статья И.Г.Животовской).

настроений и ксенофобий) в обществе и так же, как Канарские острова, Мальта, Италия и другие страны-члены ЕС, неспособна одна противостоять рискам нелегальной миграции.

В январе 1993 г. в Маастрихте был подписан Договор, обозначивший основные контуры нынешней средиземноморской политики ЕС и провозгласил “ассоциацию с заморскими странами и территориями”. Это означало активизацию деятельности ЕС на средиземноморском направлении..

Однако качественно новый этап “Евро-средиземноморского партнерства” обозначился принятием в Барселоне (27-29 ноября 1996г.) на “Евро-средиземноморской” конференции Декларации 27 государств - 15 государств-членов ЕС и 12 не европейских средиземноморских (“третьих”) государств.

Декларация заложила основы нового уровня сотрудничества ЕС и Средиземноморского региона - отныне отношения между ними стали именоваться “евро-средиземноморским партнерством”, означающим укрепление политического диалога на регулярной основе, развитие экономического и финансового сотрудничества, обеспечение безопасности и мира в регионе. Декларация охватывала все возможные сферы сотрудничества, включая военно-политическую, энергетическую, торговую, а также социальную, экологию и культуру.

Однако реализация столь всеобъемлющего проекта евро-средиземноморского сотрудничества столкнулась с объективными трудностями, обусловленными прежде всего разным уровнем развития стран Средиземноморья, экономической и политической нестабильностью, несоблюдением прав человека и демократических принципов в этих странах. Существенным фактором, тормозящим развитие партнерства, были напряженные отношения между государствами-участниками, отмеченные длительной конфронтацией (Израиль, Палестина, арабские страны-Израиль и др.).

В то же время Евро-Средиземноморское сотрудничество, по утверждению аналитиков, способствовало углублению

разделения на государства Магриба и Машрека.\* В результате соглашений с ЕС страны Магриба оказались более интегрированы в Европейскую производственную систему, чем страны Машрека. Были заложены основы для реальной регионализации, но политические меры для ее реализации находятся на стадии разработки<sup>8</sup>.

Не увенчалась успехом координация усилий ЕС и средиземноморских стран в гуманитарной и социальной сферах. Управление иммиграционными потоками и борьба с терроризмом были признаны приоритетными на Евро-средиземноморском саммите в Барселоне 27-28 ноября 2005 г.

В огромной степени неудачи Барселонского процесса, по общему признанию его участников, были обусловлены неурегулированностью палестино-израильского конфликта.

Барселонский процесс создал необходимый климат для дискуссий и переговоров между различными странами и облегчил либерализацию арабских экономик, однако соглашения 1995 г. были похожи на перечень мер, разработанный дипломатами и принятый главами государств, которые не подумали о методах, способах конкретизировать главную цель - создание мира, безопасности, процветания. Продолжающаяся конфликтность стран Южного Средиземноморья, усиливающиеся потоки беженцев и нелегальных мигрантов из этих стран через Испанию и Италию в страны ЕС свидетельствуют о том, что странам-участникам Барселонского процесса так и не удалось продвинуться в направлении достижения мира, безопасности и стабильности в регионе. Сегодня, как и прежде, африканские страны, арабский мир находятся в подчиненном положении в мировой системе. Они продолжают оставаться "пассивными акторами, вынужденными в одностороннем порядке приспосабливаться к мировой системе даже несмотря на то, что запасы нефти в регионе жизненно важны для западных потребителей"<sup>9</sup>.

---

\* Магриб (закат) – общее название арабских стран к западу от Египта (Алжир, Марокко и Тунис). Машрек (восход) – страны, расположенные восточнее Египта (включая Египет).

Анализ и оценка Барселонского десятилетия были далеко неоднозначными со стороны участников Саммита. Как отметил советник Жан-Пьера Шевенмана, бывший евродепутат от республиканского лагеря Сами Наир, Средиземноморье все больше начинает напоминать бедного родственника Европы: “Сказывается четкая линия разлома между Севером и Югом, но также и отрицательное отношение ЕС в последние 25 лет, которое может быть объяснено лишь отсутствием единого стратегического проекта в отношении южных стран... Средиземноморье переполнено конфликтами, которые от Ирана до Палестины напрямую влияют на жизнь европейцев. Но Европа поворачивается спиной к этому региону, готовясь с большой помпой похоронить Барселонский процесс”<sup>10</sup>.

Спустя 10 лет после Барселонских соглашений главы государств Средиземноморья и Евросоюза констатировали определенные экономические и политические изменения в регионе, наиболее значительным среди которых явилось осознание необходимости политических реформ и либерализации экономик этих стран.

Однако, как справедливо заметила председатель подкомиссии по правам человека, французский евродепутат от партии Зеленых Элен Флотр, подводя итог десятилетнему евро-средиземноморскому партнерству, “необходимо отказаться от идеи, что ЕС является “профессором” в области демократии, и не впадать в неокOLONиальный тон”<sup>11</sup>. Необходимо также отказаться и от политики двойных стандартов, особенно в подходах к затяжным конфликтам, в частности, к арабо-израильскому противостоянию.

Продолжение Барселонского процесса нашло отражение на саммите ЕС и Африки в Лиссабоне в декабре 2007 года, в котором приняли участие лидеры всех африканских стран и 27 стран Евросоюза, за исключением Великобритании. На нем было заявлено, что ЕС намерен сдерживать миграционные потоки из Африки как жесткими мерами, так и инвестициями в экономики этих стран.

Миграция и переселение народов, приводящие к взаимопроникновению культур и национальных традиций, – процесс исторический и не заверченный. Формируя новые

идентичности, он в то же время способствует размыванию устоявшихся групповых идентичностей, усиливая социальную напряженность. Так, почти во всех принимающих странах Западной Европы (Испания, Италия, Португалия, Франция) отмечается негативное восприятие иммигрантов из стран Магриба, интеграция которых в новое общество сопряжена с целым рядом трудностей. Это и низкий уровень экономического развития страны выезда и, соответственно, низкий социально-профессиональный уровень мигрантов, и отношение к исламу, как к агрессивной религии, и как результат – отождествление мусульман с экстремистами (“магрибский след”, обнаруженный в результате самой крупной в истории Испании террористической акции в Мадриде 11 марта 2004 г.), а также проблемы, затрудняющие их социальную интеграцию (права мигрантов, жилье, доступность образования и др.). Создавая угрозу социальному порядку, миграционные потоки с Юга, для которых характерны культурные, расовые и религиозные различия, меняют “картину европейского мира”, трансформируя понятие европейской идентичности. Наконец, в новых условиях “возникает реальная опасность модификации существующего политического порядка, если будут консолидированы действия множества этнических групп”.<sup>12</sup>

Однако очевидна сегодня несостоятельность исследовательских подходов, ориентированных на выявление различий между народами и общностями. Усиливающаяся в условиях глобализации взаимозависимость стран и народов, возрастающая мобильность людей, миграция, появление транснациональных сообществ, потоки коммуникации размывают жесткие границы между странами. Наличие общемировых проблем и глобальных угроз – изменение климата, терроризм, неконтролируемая нелегальная миграция – подводят к необходимости выработки новой стратегии действий в наступившем столетии. Как полагает У.Бек, «космополитический образ эпохи «второй модернити» обуславливает вероятность того, что международное право, разработанное в соответствии с национальными представлениями, трансформируется в будущем в конституцию глобальной и космополитичной «внутренней» политики».<sup>13</sup>

Традиционные нормы международного права, отражающие социальные и политические реалии XX века, нуждаются в переосмыслении и пересмотре.

## Примечания

---

<sup>1</sup> Кондратьева Т.С., Новоженова И.С. Иммигранты в Европе: модели интеграции. В кн: Иммигранты в Европе: процессы социальной и культурной адаптации. М. 2006. С.13.

<sup>2</sup> См.Иноземцев В.Л. Ульрих БЕК. Космополитический взгляд // Вопр.философии. 2006. N 11. С.183.

<sup>3</sup> Европа перемен. Концепции и стратегии интеграционных процессов. М. 2006. С.95.

<sup>4</sup> Кондратьева Т.С.,Новоженова И.С. Иммигранты в Европе: модели интеграции. С.16.

<sup>5</sup> Ковальский Н.А. Средиземноморская политика Европейского Союза: эволюция и перспективы. [http:// www. edc. spb.ru/activities/conferences/40 years/kovalsky. html](http://www.edc.spb.ru/activities/conferences/40_years/kovalsky.html).

<sup>6</sup> Животовская И.Г. Иммигранты в Италии: проблемы иммиграции. В кн: Иммигранты в Европе: проблемы социальной и культурной адаптации. М. 2006. С.116.

<sup>7</sup> Животовская И.Г. Там же. С. 149.

<sup>8</sup> См. Глобализация сопротивления: борьба в мире. М. 2004. С.285.

<sup>9</sup> См. Там же. С 284.

<sup>10</sup> Цит. по: Барселона: хроника объявленного провала. [//http://www.voltairenet.org/article132034.html](http://www.voltairenet.org/article132034.html).

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Иноземцев В.Л. Иммиграция: Новая проблема нового столетия.// [http:// antropotok. archipelag.ru/text/ a186. htm](http://antropotok.archipelag.ru/text/a186.htm).

<sup>13</sup> См. Иноземцев В.Л. Ульрих БЕК. Космополитический взгляд // Вопр.философии. 2006. N 11. С.184.

**ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳՈՐԾԻՉՆԵՐԻ ԻՄԻՋԻ և ՎԱՐԿԱՆԻՇԻ  
ՌԻՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՍԵՄԱՆԹԻԿ ՄԵԹՈԴԸ  
(Հայաստանի քաղաքական դաշտի հետազոտման նյութի  
հիման վրա)**

Քաղաքական գործընթացների վերլուծության համար կարևոր նշանակություն ունեն քաղաքական գործիչների իմիջների համակողմանի ուսումնասիրությունները, նրանց իրական վարկանիշների վերաբերյալ հուսալի տվյալների ստացումը: Այս խնդիրներն առավել արդիական են դառնում երկրում անցկացվող ընտրությունների ժամանակաշրջանում:

Նախընտրական շրջանում քաղաքական գործիչների մասին ժողովրդի մոտ եղած պատկերացումները և նրանց նկատմամբ՝ վերաբերմունքը էական ձևով ազդում են բուն ընտրությունների արդյունքների վրա: Ընտրական գործընթացների նկատմամբ պատասխանատու մոտեցում ցուցաբերող քաղաքական ուժերը այդ տվյալներն օգտագործում են ընտրական կամպանիաների նախապատրաստման, ընդհանուր ռազմավարության մշակման, իրենց թեկնածուների քաղաքական գովազդի կազմակերպման համար: Այս ամենի կարևորությունը նշվում է բոլոր հեղինակավոր մասնագետների աշխատություններում:<sup>1</sup>

Քաղաքական գործիչների իմիջը կարևոր է նաև նրանց կողմից ղեկավարվող կուսակցությունների իմիջի համար, քանի որ մեզ մոտ, բացառությամբ մեկ-երկու կուսակցությունների, որպես կանոն, քաղաքական կազմակերպության նկատմամբ վերաբերմունքը հենվում է ոչ թե կուսակցության գաղափարական կամ ծրագրային դրույթների, այլ այդ կազմակերպության առաջնորդի նկատմամբ հասարակության մոտ գոյություն ունեցող վերաբերմունքի վրա: Ժողովրդի մոտ եղած վերաբերմունքի ուսումնասիրությունները, ինչպես նաև նրանց վարկանիշների բացահայտումները, հիմնականում կատարվում են հասարակական կարծիքի ուսումնասիրությունների և տարատեսակ սոցիոլոգիական հարցումների միջոցով: Սակայն նման հարցումները որոշակի հարցերի պատասխաններ չեն կարողանում տալ, ինչի պատճառ հաճախ կարող է լինել նրանց յուրահատուկ մեթոդաբանությունը: Առավել խորքային հարցերի պատասխաններ ստանալու համար գերադասելի է հոգեբանական միջոցների օգտագործումը: Նման մեթոդների կիրառումը զանգվածային ուսումնասիրություններում առնչվում է որոշակի դժվարությունների հետ, ինչպես աշխատատարության, այնպես էլ

հետազոտողների մասնագիտական պատրաստվածության առումով:

Իմիջի և քաղաքական վարկանիշների բացահայտման խնդրում կիրառվող հոգեբանական մեթոդներից առանձնակի դեր են խաղում փսիխոսեմանթիկ մեթոդները և մոտեցումները: Անհատական, ինչպես նաև հասարակական գիտակցության ուսումնասիրության համար փսիխոսեմանթիկ մեթոդների նշանակությունը դժվար է գերազնահատել: Հոգելեզվաբանության, կոգնիտիվ հոգեբանության և անձի հոգեբանության հետաքրքրությունների հատման կետում առաջացած փսիխոսեմանթիկան զբաղվում է գիտակցության ուսումնասիրությամբ, և առաջին հերթին՝ զգայական հյուսվածքի և անձային իմաստների /ըստ Ա.Լեոնտևի/ միասնության մեջ տեղակայված նշանակությունների համակարգերի, սեմանթիկ տարածությունների վերլուծությամբ: *Սեմանթիկյան տարածություն* ասելով հասկացվում է հատուկ ձևով կազմակերպված նշանների միասնությունը, մասնավորապես՝ փոխկապակցված և հակադրվող բառերից կազմված և հստակ կառուցվածք ունեցող համակարգերը: Այդ կառուցվածքների ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս տեսնել, թե ինչպես է օբյեկտիվ իրականությունը ներկայացված մարդու հոգեկանի մեջ, ինչպես են տարբերակվում իրական օբյեկտները անձի գիտակցության մեջ: Ու. Էլոն գտնում է, որ «կառուցվածքային» մեթոդաբանությունը իմաստ ունի միայն այն դեպքում, եթե ընդունում ենք, որ «կառուցվածքը՝ իրենից տարբերությունների համակարգ ներկայացնող մոդել է» և «այդ մոդելի հատկանիշն է՝ տարբեր երևույթների և երևույթների համախմբությունների նկատմամբ նրանց կիրառման հնարավորությունը»:<sup>2</sup> Սեմանթիկ տարածության մեջ ներկայացված օբյեկտները իրենցից ներկայացնում են տարբերակվող համակարգերի մոդելներ և այդ սեմանթիկ տարածության կառուցումը մաթեմատիկորեն, ըստ էության, անցում է մեծ չափվածության բազիսից, փոքր չափվածության բազիսի, որի ժամանակ անցում է կատարվում նշանների նկարագրությունից գործոն-կարգերի նկարագրության: Ինչպես նշում է Լ. Պրիետոն, նշաններից սերող օբյեկտների դասը ամրագրվում է որպես դաս միայն ավելի ընդհանրական դասի համեմատ:<sup>3</sup> Գործոն-կարգերը, լինելով ելակետային լեզվի նկարագրության ընդհանրական ձև, հանդես են գալիս նշանակությունների նկարագրության մետալեզվով:

Փսիխոսեմանթիկյան տարածությունների կառուցման և անհատական գիտակցության մեջ ներկայացված սուբյեկտիվ իրականության ուսումնասիրության բազմաթիվ մոտեցումներ կան, ինչպես, օրինակ՝ սուբյեկտիվ սանդղակավորման, սեմանթիկ դիֆե-

րենցիալի, անձային կոնստրուկտների և այլ մեթոդները: Այդ տարածության հետազոտման առավել հայտնի տարբերակներից է Չ. Օսգուդի սեմանթիկ դիֆերենցիալը:<sup>4</sup> Սեմանթիկ դիֆերենցիալը կազմված է քսանմեկ զույգ հակառիչներից, որոնք միավորվում են երեք գործոնների տեսքով՝ «ակտիվություն», «ուժ» և «վերաբերմունք»: Բացի սեմանթիկյան դիֆերենցիալի վերբալ ձևից, գոյություն ունի նաև Բենթլերի և ԼաՎոյեի առաջարկած ոչ-վերբալ սեմանթիկյան դիֆերենցիալը:

Սեմանթիկ դիֆերենցիալի մասնավոր տարատեսակներից է անձային սեմանթիկ դիֆերենցիալը: Այն կառուցված է անձը նկարագրող ածականների հիմքի վրա: Ըստ երկբևեռ և միաբևեռ սանդղակների կարելի է նկարագրել /և գնահատել/ տարբեր տեսակի մարդկանց, գրական կերպարներ, դիմանկարներ և այլ օբյեկտների նմանության գնահատման հիմքի վրա կառուցել սանդղակների նմանության մատրիցան, որը հետագայում ենթարկվում է ֆակտորային վերլուծության: Քաղաքական գործիչների նկարագրության համար օգտագործվող սեմանթիկ դիֆերենցիալների տարբերակներում ներառված գործոնների քանակությունը և ընտրված բառերը կարող են տարբերվել դասական անձային սեմանթիկ դիֆերենցիալում օգտագործված բառերից և գործոնների քանակից:

Ռուսաստանում քաղաքական մենթալիտետի ուսումնասիրության նպատակով փսիխոսեմանթիկ մեթոդների կիրառմամբ հետազոտությունների մի մեծ շարք են իրականացրել Վ. Պետրենկոն, Ա. Շմեյովը և ուրիշներ<sup>5</sup>:

Հայաստանում քաղաքական մենթալիտետի ուսումնասիրության նպատակով փսիխոսեմանթիկ մեթոդների, մասնավորապես սեմանթիկ դիֆերենցիալի կիրառման առաջին մշակումները մենք սկսել ենք և պիլոտային հետազոտությունները անցկացրել 1999թ., հետագայում կիրառել դրանք 2003թ. նախահագահական, 2007թ. խորհրդարանական և գալիք նախահագահական ընտրությունների կապակցությամբ անցկացված զանգվածային հարցումների ժամանակ:

Հայկական քաղաքական դաշտում գործող տարբեր քաղաքական կուսակցությունների առաջնորդների նկատմամբ հասարակության տարբեր շերտերի մոտ գոյություն ունեցող վերաբերմունքները, նրանց տրվող գնահատականները միանման և միանշանակ չեն ու, երբեմն խիստ բևեռացված: Սեմանթիկ մեթոդների կիրառմամբ հասարակական գիտակցության մեջ նրանց ներկայացվածության ուսումնասիրությունները հնարավորություն են տալիս վերլուծել նրանց կերպարների կառուցվածքը, պարզել կոնկրետ գործիչների նմանություններն ու տարբերությունները այլ գործիչ-

ներից, ինչպես նաև նրանց վարկանիշը ընտարզանգվածի աչքերում:

Անհատական գիտակցության մեջ քաղաքական գործչի իմիջը ձևավորված և ներկայացված է նշանային համակարգերի տեսքով ու սուբյեկտիվ սեմանթիկ տարածության մեջ զբաղեցնում է որոշակի հստակ տեղ: Նույն կերպ անձի գիտակցության մեջ ներկայացված է նաև նրա անհատական պատկերացումը «իդեալական» մարդու, «իդեալական» քաղաքական գործչի, «իդեալական» հանրապետության նախագահի մասին: Հաշվարկելով դիտարկվող կերպարների հեռավորությունները տարածության մեջ, կարելի է կառուցել ընդհանրական մատրիցա, որտեղից հնարավոր է նաև տեսնել, թե հետազոտության մեջ ներառված գործիչները իրարից որքան հեռու կամ մոտ են ընկալվում ընտրողների կողմից:

Մենք ենթադրում ենք, թե որքան տվյալ քաղաքական գործչի, առաջնորդի իմիջը մոտ է «իդեալական»-ի պատկերին, այնքան ավելի մեծ հավանականությամբ կարելի է ասել, որ տվյալ գործիչը առավել համակրանք է վայելում, և, համապատասխանաբար, առավել մեծ հավանականությամբ կարելի է սպասել, որ ընտրությունների ժամանակ հենց նրան ընտրողները կտան իրենց ձայները: «Իդեալականից» տվյալ գործիչների հեռավորության չափման հիման վրա կարելի է անուղղակի ճանապարհով որոշել նրանց վարկանիշը:

2003թ. նախահագահական թեկնածուների կերպարների ուսումնասիրության համար օգտագործվել է անձային սեմանթիկ դիֆերենցիալի դասական /եռագործոնային օսգուղյան/ տարբերակը: Այս տարվա խորհրդարանական և եկող տարվա նախագահական ընտրությունների կապակցությամբ անցկացված հետազոտության համար մենք ընտրել ենք քաղաքական գործչի անձի նկարագրման նոր մոդել, համապատասխան որին մշակվել է սեմանթիկ դիֆերենցիալի նոր տարբերակ:

Ի տարբերություն Վ.Պետրենկոյի և Միտինայի<sup>6</sup> 1997թ. կատարած հետազոտություններում քաղաքական առաջնորդների իմիջի նկարագրության համար առանձնացված չորս գործոններից, այն է՝

- ավտորիտարության կողմնակից – ժողորդավար,
- խարիզմատիկ անձնավորություն – պատեհապաշտ,
- ձախ համոզմունքներ - աջ համոզմունքներ,
- պրագմատիկ (գործաբան) – ֆանատիկոս,

մեր հետազոտության համար առանձնացվել էին վեց գործոններ, որոնց ընտրության նպատակով իրականացվել էր փորձագիտական հարցում:

Առաջին գործոնը /F<sub>1</sub>/ բնութագրում է նկարագրվող անձի ինտելեկտը, ընդհանուր զարգացածությունը, կրթությունը, երկրորդը /F<sub>2</sub>/՝ զգացմունքային վերաբերմունքը տվյալ գործչի հանդեպ,

երրորդը /F<sub>3</sub>/՝ անձի ուժը, նպատակասլացությունը, ինքնուրույնությունը,

չորրորդը /F<sub>4</sub>/՝ անձի գործնական հատկանիշները, հինգերորդը /F<sub>5</sub>/՝ անձի բարոյական որակները և հարգանքը օրենքի հանդեպ,

վեցերորդը /F<sub>6</sub>/՝ անձի հայրենասիրական որակները:

Ամեն մի հատկանիշ հարցվողների կողմից գնահատվում է 1-ից մինչև 7 բալլ կախված տվյալ հատկանիշի արտահայտության չափից տվյալ գործչի մոտ, ըստ հարցվողի: Կոնկրետ գործոնի ընդհանրական բալը գոյանում է նրա բաղադրիչների բալերից:

Համապատասխան ընտրված մոդելի՝ բոլոր հաշվարկները կատարվում են վեց-չափանի տարածության մեջ, որի առանցքները ընդունվում են օրթօգոնալ: Վիճակագրական հաշվարկները իրականացվել են SPSS 14 ծրագրով:

### **Հասարակական գիտակցության մեջ հայաստանյան քաղաքական գործիչների ներկայացվածության փորձարարական հետազոտությունը:**

2007թ. խորհրդարանական և գալիք նախագահական ընտրությունների կապակցությամբ հասարակական գիտակցության մեջ հայաստանյան քաղաքական գործիչների ներկայացվածության ուսումնասիրության նպատակով հարցումներ են անցկացվել Երևանում և ՀՀ մարզերում բնակվող ընտրական իրավունք ունեցող ՀՀ քաղաքացիների շրջանակներում՝ պահպանելով սեռային, տարիքային, կրթական համամասնությունները: Յուրաքանչյուր հետազոտության ժամանակ հարցման է ենթարկվել հազար երկու հարյուր և հազար չորս հարյուր քաղաքացի: Հարցատուներ են հանդիսացել Բրյուսովի անվ. ԵՊԼՀ ուսանողները և հասարակական կարծիքի ուսումնասիրություններ իրականացնող կազմակերպությունների աշխատակիցները:

Վարկանիշային կարգերի ճշտման նպատակով ստացված տվյալները համադրվել են «Սոցիոմետր» անկախ սոցիոլոգիական կենտրոնի և այլ կազմակերպությունների անցկացրած հասարակական կարծիքի հետազոտության արդյունքների հետ:

Կիրառվել է վերը նշված վեց-գործոնային սեմանթիկ դիֆերենցիալը:

2007թ. Խորհրդարանական ընտրությունների հետ կապված հարցման համար ընտրված էին հետևյալ քաղաքական գործիչները.

Արտաշես Գեղամյան /ԱԳ/ – «Ազգային միաբանություն» կուսակցություն,

Արթուր Բաղդասարյան /ԱԲ/ – «Օրինաց երկիր» կուսակցություն,

Սերժ Սարգսյան /ՍՍ/ - «Հայաստանի հանրապետական կուսակցություն»,

Րաֆֆի Հովհաննիսյան /ՐՀ/ – «Ժառանգություն» կուսակցություն,

Գագիկ Ծառուկյան /ԳԾ/ – «Բարգավաճ Հայաստան» կուսակցություն,

Վազգեն Մանուկյան /ՎՄ/ – «Ազգային ժողովրդավարական միություն»,

Ստեփան Դեմիրճյան /ՍԴ/ – «Հայաստանի ժողովրդական կուսակցություն»,

Տիգրան Կարապետյան /ՏԿ/ – «Ժողովրդական կուսակցություն»:

Անդրանիկ Սարգսյան /ԱՍ/ – ՀՀ վարչապետ,

Լևոն Տեր-Պետրոսյան /ԼՏՊ/ – ՀՀ առաջին նախագահ,

Ռոբերտ Քոչարյան /ՌՔ/ – ՀՀ գործող նախագահ,

*/Անդրանիկ Սարգսյանի մահվան պատճառով հարցումից ստացված նրան վերաբերող արդյունքները հետագայում չեն քննարկվում/:*

Բացի սեմանթիկ դիֆերենցիալից, հարցվողներին բաց հարցի ձևով առաջարկվել էր նշել այն հատկանիշները, որոնք իրենք կարևոր են համարում քաղաքական գործչին ձայն տալու կամ չտալու համար: Առաջարկված էր նաև նշել այն գործիչներին, որոնք ինչ-որ իրավական, բարոյական կամ այլ պատճառներով չպետք է տեղ զբաղեցնեն բարձրագույն ընտրովի պաշտոններում:

### Ստացված արդյունքները և մեկնաբանությունները

1. Հասարակական գիտակցության մեջ քաղաքական գործիչների ներկայացվածության փսիխոսեմանթիկ հետազոտության արդյունքում ստացված տվյալները ստորև նրկայացված են աղյուսակների տեսքով:

Աղյուսակ 1

	F <sub>1</sub>	F <sub>2</sub>	F <sub>3</sub>	F <sub>4</sub>	F <sub>5</sub>	F <sub>6</sub>
Իդեալական նախագահ	40,7	33,4	39,3	40,9	40,9	38,7
Լևոն Տեր-Պետրոսյան	32,6	19,9	21,8	22,5	17,0	21,3
Ռոբերտ Քոչարյան	35,3	26,5	33,1	33,5	26,2	31,2
Արտաշես Գեղամյան	33,8	26,4	30,7	32,1	26,6	32,0
Արթուր Բաղդասարյան	34,8	29,9	29,5	33,3	29,4	31,7
Սերժ Սարգսյան	31,7	20,2	34,2	30,8	19,9	26,8
Րաֆֆի Յովհաննիսյան	38,3	33,7	31,6	35,2	36,1	36,0
Գագիկ Ծառուկյան	30,3	30,9	37,4	35,5	31,0	35,5
Վազգեն Մանուկյան	35,5	19,9	28,0	31,7	27,2	33,8
Ստեփան Դեմիրճյան	28,5	26,5	23,4	25,9	29,9	31,7
Տիգրան Կարապետյան	24,8	25,0	28,8	29,2	25,5	30,6

Աղյուսակ 1–ում բերված են վերը նշված քաղաքական գործիչների ստացած միավորներն ըստ առանձնացված գործոնների:

Ըստ F<sub>1</sub> գործոնի, հասարակությունը ամենախելացի, կրթված, գրագետ, զարգացած համարում է Րաֆֆի Յովհաննիսյանին ու Վազգեն Մանուկյանին, իսկ առավել անխելք ու անգրագետ՝ Ստեփան Դեմիրճյանին ու Տիգրան Կարապետյանին:

Ըստ F<sub>2</sub> գործոնի, առավել համակրանք զգացնումքային մակարդակի վրա հասարակությունը ցուցադրում է Րաֆֆի Յովհաննիսյանի և Գագիկ Ծառուկյանի հանդեպ: Ամենաչսիրվածներն են՝ Վազգեն Մանուկյանը և Լևոն Տեր-Պետրոսյանը:

Ըստ F<sub>3</sub> գործոնի, հասարակությունը ամենաուժեղ անձնավորություններ համարում է Գագիկ Ծառուկյանին և Սերժ Սարգսյանին, իսկ ամենաթուլների թվում են գործող քաղաքական գործիչներից Ստեփան Դեմիրճյանը և Վազգեն Մանուկյանը: Վերջինիս հայտնվելը հետնապահների դիրքերում կարելի է բացատրել նրա որոշակի քաղաքական պասիվությամբ, հատկապես՝ խորհրդարանական ընտրություններին նախորդող շրջանում:

Ըստ F<sub>4</sub> գործոնի, արհեստավարժ և գործնական արտահայտված հատկանիշների կրողներ հարցվողները համարում են Յովհաննիսյանին և Ծառուկյանին: Վերջինիս առաջատար դիրքերում լինելը հնարավոր է ի հաշիվ նրա հաջողակ գործարար լինելու հանգամանքի:

Ըստ F<sub>5</sub> գործոնի, առաջին տեղում է կրկին Ր. Յովհաննիսյանը, որին բարձր բարոյական հատկանիշների կրող են համարում:

Ըստ F<sub>6</sub> գործոնի, ամենահայրենասեր և ազգամկեր համարվում է Ր. Յովհաննիսյանը, իսկ ամենապապագային գործիչ՝ նախկին ՀՀ նախագահ Լ. Տեր-Պետրոսյանը:

Նշված գործոնների հիման վրա քաղաքական գործիչների ինտեգրալ նկարագրությունը հնարավորություն է տալիս սեմանթիկ տարածությունում չափել նրանցից յուրաքանչյուրի կերպարի հեռավորությունը իդեալական նախագահի կերպարից և միմյանցից: Աղյուսակ 2–ում բերված են հետազոտված քաղաքական գործիչների /այդ թվում՝ «իդեալական» նախագահի/ փոխադարձ հեռավորությունները:

Աղյուսակ 2

	ԻՆ	ԼՏՊ	ՈՔ	ԱԳ	ԱԲ	ԽՍ	ՐՀ	ԳԾ	ՎՍ	ՍԴ	ՏԿ
ԻՆ		42	21	22	20	31,0	11,4	16	25	29	30
ԼՏՊ	42		22	21	23	16	32,5	30,6	19,8	18,6	18
ՈՔ	21	22		3,3	5,9	11	13,6	10,4	9	14,7	12
ԱԳ	22	21	3,3		5,5	11	13,7	11	7,5	11,5	10
ԱԲ	20	23	5,9	5,5		15,7	9,8	10,3	10,7	12	12,6
ՍՍ	31	16	11	11	15,7		24,4	18,7	12,5	17,7	12
ՐՀ	11,4	32,5	13,6	13,7	9,8	24,4		11,5	17,5	19	21
ԳԾ	16	30,6	10,4	11	10,3	18,7	11,5		16,4	18	15
ՎՍ	25	19,8	9	7,5	10,7	12,5	17,5	16,4		12,7	13
ՍԴ	29	18,6	14,7	11,5	12	17,7	19	18	12,7		8,7
ՏԿ	30	18	12	10	12,6	12	21	15	13	8,7	

Ինչպես երևում է փոխադարձ հեռավորությունների աղյուսակից, հասարակական գիտակցության մեջ իդեալական նախագահի կերպարից ամենամեծ հեռավորության վրա գտնվում է Լևոն Տեր-Պետրոսյանը, իսկ ամենամոտն է Րաֆֆի Յովհաննիսյանը: Ամենամոտից ամենահեռու՝ իդեալականից համապատասխանաբար գտնվում են՝

- Րաֆֆի Յովհաննիսյանը /11,4/,
- Գագիկ Ծառուկյանը /16/,
- Արթուր Բաղդասարյանը /20/,
- Ռոբերտ Քոչարյանը /21/,
- Արտաշես Գեղամյանը /22/,

Վազգեն Մանուկյանը /25/  
Ստեփան Դեմիրճյանը /29/  
Տիգրան Կարապետյանը /30/  
Սերժ Սարգսյանը /31/  
Լևոն Տեր-Պետրոսյանը /42/:

*/Փակագծերում բերված են իդեալական նախագահի կերպարից առանձին քաղաքական գործիչների հեռավորությունները պայմանական միավորներով:/*

Սա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ, եթե նախագահական ընտրությունները կայանային 2007թ. հունվար ամսին, ապա նախագահ ընտրվելու բավականին մեծ հնարավորություն կարող էին ունենալ Բ.Յովհաննիսյանը, Գ.Ծառուկյանը և Ա.Բաղդասարյանը:

Գործող նախագահից ամենամոտ ընկալվում են՝ Գեղամյանը, Բաղդասարյանը և Մանուկյանը: Բնականաբար, այստեղից հետևում է, որ այն քաղաքացիները, որոնք գոհ են Քոչարյանի գործունեությունից և հավանում են նրա ամձը, մեծ հավանականությամբ, հնարավոր է, որ իրենց ձայնը տան վերը նշված գործիչներին:

2. Բաց հարցեր պարունակող հարցարաններին տրված պատասխանների վերլուծությունից ստացվել է հետևյալ պատկերը:

Ա. Որպես քաղաքական գործիչ, որը, ինչ-որ /իրավական, բարոյական կամ այլ/ հիմքերից ելնելով, չպետք է բարձրագույն պաշտոն զբաղեցնի Չայաստանում, առավել հաճախ նշված է եղել Տիգրան Կարապետյանի անունը: Դա լիովին համապատասխանում է այն փաստին, որ Կարապետյանը վերը բերված ցուցակում իդեալական նախագահից ամենահեռու տեղերից մեկն էր զբաղեցնում:

Բ. Այն հիմնական հատկանիշները, որոնք կարևոր են քաղաքական գործիչին ձայն տալու կամ չտալու համար, հետևյալն են.

**ձայն տալու համար՝** Ժողովրդի մասին մտածող, ազնիվ բարոյական, խելացի, բանիմաց, կիրթ.

**ձայն չտալու համար՝** կաշառակեր, կոռումպացված, ստախոս, անկիրթ, անգրագետ, հանցագործ:

Այս տարվա նոյեմբեր ամսին ապագա նախագահական ընտրությունների կապակցությամբ անցկացված հարցման համար ընտրվել են այն քաղաքական գործիչները, որոնք ամենայն հավանականությամբ կառաջադրվեն որպես ՀՀ նախագահի թեկնածուներ: Հարցման ամբողջական արդյունքները դեռ չեն կարող հրապարակվել: Կարող ենք միայն նշել, որ հետազոտված թեկնածուների մեջ Լևոն Տեր-Պետրոսյանը դեռ շարունակում է մնալ ետնապահ դիրքերում, իսկ Սերժ Սարգսյանի վարկանիշը, ի տարբերություն հունվարյան հարցման արդյունքների, որոշակի առաջխաղացման միտում է ցուցադրում: Դա կարող է բացատրվել այն բանով, որ Ս.

Սարգսյանի՝ ՀՀ Վարչապետի պաշտոնում ակտիվ գործունեություն ծավալելու և դա համապատասխան ձևով ներկայացնելու պարագայում որակապես փոխվել է նրա ընկալումը լայն զանգվածների մոտ:

### **Եզրակացություններ:**

Քաղաքական դաշտի, ընտրազանգվածի գիտակցության մեջ քաղաքական գործիչների ներկայացվածության, նրանց վարկանիշների ուսումնասիրության համար կարևոր է հոգեբանական մեթոդների, հատկապես՝ փսիխոսեմանթիկ մեթոդների կիրառումը:

Վերջինիս արդյունավետությունը և այլ մեթոդների նկատմամբ համեմատական ճշգրտությունը երևում է այն փաստից, որ խորհրդարանական ընտրություններում /բացի ՀՀԿ-ի և ՀՅԴ-ի, որոնք լայն զանգվածների կողմից հիմնականում չեն նույնացվում իրենց առաջնորդների հետ/ հաղթած հինգ կուսակցություններից երեքի առաջնորդները անցկացված հետազոտության արդյունքում զբաղեցնում էին առաջին երեք տեղերը:

Նման հետազոտությունների վաղօրոք իրականացումը կարևոր տեղեկությունների աղբյուր կարող է հանդիսանալ հետագա ընտրությունների նախապատրաստման, թեկնածուների իմիջների աղեկվատ ձևավորման նպատակով իրականացվելիք միջոցառումներ կազմակերպելու համար:

Նշված մեթոդի կիրառումը մեծաքանակ ընտրազանգվածի ուսումնասիրության պարագայում կապված է որոշակի ժամանակային և այլ տեխնիկական դժվարությունների հետ. որոշակի խնդիրներ լուծելու համար երբեմն ավելի նպատակահարմար է ուսումնասիրություններ կատարել ընտրված ֆոկուս-խմբերի հետ:

### **Ծանոթագրություններ**

---

<sup>1</sup>Гозман Л.Я., Шестопал Е. Политическая психология.Феникс.,1996; Жуков К.С., Карнышев А.Д. Азбука избирательной кампании. М. ИМА-пресс. 2001; Ковлер А.И. Избирательные технологии: российский и зарубежный опыт. М.,1995; Кудинов О.П. Основы организации и проведения избирательных кампаний. Калининград, 2000; Ольшанский Д.В. Политическая психология. Питер. 2002; Почепцов Г.Г. Имиджелогия. Веклер, 2000; Цуладзе А. Политическая мифология. М., Эксмо, 2003.

<sup>2</sup>Эко У. Отсутствующая структура. С.-Птб., 2004., стр.339.

<sup>3</sup>Prieto L.J. Messages et signaux. P.,1972.

---

<sup>4</sup>Osgood C.E. The nature and measurement of meaning. Psychol. Bulletin, 1952, v.49, p.197-237; Osgood C.E, Suci G,J., Tannenbaum P.H. The measurement of meaning. Urbana.,1957;

<sup>5</sup>Петренко В.Ф. Основы психосемантики 2-е изд. Питер, 2005; Шмелев А.Г. Введение в экспериментальную психосемантику. Изд. МГУ, 1983.

<sup>6</sup>Петренко В.Ф., Митина О.В. Психосемантический анализ динамики общественного сознания (на материале политического менталитета). М.,1997.

## К ВОПРОСУ О ПРЕДМЕРЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

За последние 15-16 лет философская наука на постсоветском пространстве претерпела существенные изменения. Развал Советского Союза, определенная интеллектуальная депрессия, ценностно-идеологический вакуум – все это не могло существенно не изменить философско-теоретические подходы. Эти изменения проявились во всех сферах философской рефлексии, в том числе и в сфере социальной философии. Данный раздел философской науки имеет достаточно долгую историю. Уже в эпоху Нового времени европейские философы весьма отчетливо артикулировали социально-философскую проблематику. Начиная с Дж. Вико и кончая Г. Гегелем, новоевропейская традиция глубоко и объемно исследовала природу общественного: специфику его функционирования и развития, формы проявления и предпосылки возникновения и возможные конечные цели.

XIX и XX вв. внесли свою лепту в процесс развития и обогащения социально-философских идей. Совершенно новые, качественно отличные экономические и социально-политические феномены требовали философско-теоретического осмысления. И оно не заставило себя ждать: марксизм, позитивизм, социал-дарвинизм, неокантианство, школа социального плюрализма, теория постиндустриального общества, футурология и т.д. и тому подобное. Словом, несть числа социально-философским школам и направлениям, которые так или иначе не освещали бы заданный круг проблем.

Однако в наши намерения не входит рассмотрение общей панорамы предлагаемых концепций и парадигм. Поставленная цель вполне конкретна, а именно: рассмотреть, понять, каким образом, в каком направлении менялись постановки социально-философских проблем в достаточно большом регионе, который

называется постсоветским пространством или, иначе, бывшими республиками СССР.

Исходной парадигмой, с которой начинается постсоветская философия, конечно же, является марксизм. Нынче широко распространена мода бить себя в грудь, божиться и клясться, что де большинство серьезных специалистов никогда убежденными марксистами и не были. Но это лишь слова, а реальность заключается в том, что все мы (во всяком случае, кому сорок или, тем более, за сорок) родом из нашего “марксистского детства”. Поэтому не только желательно, но и просто необходимо вспомнить некоторые марксистские постановки, в частности, те, которые имеют прямое отношение к сути исследуемой проблемы.

Большая часть вопросов, которые ныне относят к сфере социальной философской рефлексии, в рамках марксистской концепции исследовала специальная дисциплина под названием “исторический материализм”. Последний основывался на нескольких незыблемых мировоззренческо-теоретических постулатах. Ознакомимся с ними.

Первый и главный постулат истмата гласит: вся социальная мысль до Маркса была ущербной и ненаучной. И происходило это потому, что в сфере социальной науки безраздельно властвовал *идеализм*. Даже такие “продвинутые” мыслители, как французские материалисты XVIII в. Д. Дидро и П. Гольбах и др. допустили принципиальную ошибку, выдвинув тезис о том, что обществом правят идеи, которые собственно и формируют социальный мир, что, по мысли К. Маркса, в корне неверно.

Отсюда вытекает следующее основное положение марксистской социальной философии: обществом правят не идеи, не действия или поступки отдельных, пусть даже гениальных людей, в основе развития и функционирования общества лежат факторы *материального порядка*. На языке марксизма этот тезис звучит так: *общественное бытие определяет общественное сознание*. Общественное бытие – это производственно-материальная деятельность людей, это – те экономические отношения, которые складываются между людьми в процессе производства. Общественное сознание

представляет собой совокупность духовно-идеальных компонентов (общественная психология, идеология и вообще весь комплекс надстроечных явлений). Утверждая первичность общественного бытия и вторичность общественного сознания, Маркс и Энгельс исходили из того, что прежде чем заниматься наукой, искусством, философией и т.д., люди должны есть, пить, иметь жилище, одежду. А для этого нужно трудиться, производить материальные блага. Отсюда следует, что “производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образуют основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, - а не наоборот, как это делалось до сих пор”<sup>1</sup>.

Изложенные принципы исторического материализма логически подводят к следующему краеугольному утверждению марксизма: если в основе общественного развития лежит материальное производство, которое является определяющим *базисом* общественного бытия, то основным субъектом общественного развития являются те, кто собственно и обеспечивает процесс производства, т.е. *народные массы* (иначе, пролетариат или трудящиеся). Как утверждали К Маркс и Ф. Энгельс, настоящими творцами истории общества, цивилизации являются народные массы, ибо трудом народа производятся все необходимые для существования и развития общества материальные ценности.

Отсюда следующее “завоевание” марксизма. Если признать, что

а) в основе общества лежит производство материальных благ, и

б) основным, и даже единственным, производителем этих благ является трудящийся народ (пролетариат, крестьянство), то весь процесс исторического развития человечества обретает цельный и законченный вид, а именно, как процесс закономерного возникновения и смены *общественно-экономических формаций*. Что это за явление? Общественно-экономическая формация – это совокупность общественных

(экономических, идеологических, семейно-бытовых и др.) явлений и процессов, в основе которых лежит исторически определенный способ производства материальных благ. Развитие общества представляет собой смену одной общественно-экономической формации другой, более совершенной формацией. От примитивной первобытнообщинной формации к рабовладельческой, затем к феодальной, капиталистической и, наконец, к коммунистической – таково движение истории человечества, направление развития цивилизации.

Последнее утверждение, а именно, о направлении развития человеческого общества от феодализма и капитализма к коммунизму требует особого рассмотрения. Ибо в этом утверждении заложены предпосылки главного мифа (или, если угодно, основной догмы) марксизма. Это – марксистский миф о коммунистическом обществе. Основное содержание данного понятия излагается теоретиками марксизма следующим образом: коммунизм – это бесклассовый общественный строй с единой общественной собственностью на средства производства, полным социальным равенством всех членов общества, где вместе с всесторонним развитием людей растут и производительные силы на основе постоянно развивающейся науки и техники. Коммунистическое общество, как это записано в программных документах Коммунистической партии Советского Союза, “характеризуется высоким уровнем непрерывно развивающегося производства и высокой производительностью труда, создаваемой посредством быстрого научно-технического прогресса. При коммунизме достигается наивысшая ступень планомерной организации экономики, обеспечивается наиболее целесообразное и разумное использование материальных богатств и природных ресурсов”<sup>2</sup>.

А теперь попытаемся как-то разобраться в представленных постулатах марксистской социальной доктрины. Начнем с самого уязвимого, на наш взгляд, тезиса, а именно – утверждения о ведущей роли трудящихся масс в процессе исторического развития. Данное положение конечно же не выдерживает никакой критики. Если рассматривать в качестве примера две “великие” революции, происшедшие в Европе, -

Французскую революцию конца XVIII в. и русскую Октябрьскую революцию начала XX в., то ни в первом, ни, тем более, во втором случае “народные массы” ничего не решали. Во Франции идеологами восстания были, в основном, выходцы из среднего сословия и примкнувшие к ним представители обедневшего дворянства (Марат, Дантон, Робеспьер, Баррас, Наполеон и др.). В России движущей и направляющей силой революции была верхушка большевиков и эсеров – практически все они представляли мелкобуржуазное сословие (за исключением, быть может, Ленина и Чичерина, которые по происхождению были дворянами)<sup>3</sup>.

Не менее сомнительной представляется идея коммунистического общества как конечной и высшей цели общественного развития. Во-первых, сама эта идея изложена в работах классиков марксизма весьма расплывчато и фрагментарно. Во-вторых, практика реализации этой идеи в различных странах и регионах планеты Земля никоим образом не показала, что она жизнеспособна. Коммунистическое общество – это некий социально-мифологический проект, реализация которого в обозримом будущем вряд ли возможна.

Несколько иным, с нашей точки зрения, должно быть отношение к тезису об определяющей роли общественного бытия к общественному сознанию. Тут имеются как *pro*, так и *contra*. Если в качестве примера взять все то, что творилось на постсоветском пространстве в 90 гг. прошлого столетия, то совершенно очевидно, что деградация материального производства, падение уровня жизни (материального), безусловно, привело к деградации большей части сфер духовного. Наука, культура, образование, нравственные устои – все это пережило период глубокого кризиса.

Другой аспект проблемы – идея общественно-экономической формации. Безусловно, это – мощная структурирующая теоретическая идея. Общий процесс развития цивилизации в рамках данного теоретического конструкта обретает смысл, глубину, форму. Но это же одновременно является и его слабой стороной, - слишком уж все схематично и запрограммировано. Для того, чтобы люди могли жить, утверждает Маркс, им необходимы материальные блага,

которые они получают в процессе материального производства. Материальное производство порождает соответствующие производственные отношения. Совокупность производственных отношений составляет костяк экономической структуры общества, его *базис*. Важнейшее значение базиса состоит в том, что он служит реальным основанием, на котором возвышается *надстройка*, т.е. политические, правовые, философские, этические, художественные и религиозные взгляды общества и соответствующие им отношения, учреждения и организации. Надстройка порождается базисом и неразрывно связана с ним. Каков базис, такова и надстройка. Причем важно отметить, что, согласно ортодоксальной марксистской доктрине, факторы духовно-идеального характера на развитие базиса действуют *очень и очень опосредованно*. Срок жизни определенной системы производственных отношений на 90 % зависит от уровня и темпа развития производительных сил. Ибо, как говорил К. Маркс, - “ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созревают материальные условия их существования в недрах самого старого общества”<sup>4</sup>.

Это ни в коем случае не просто случайное замечание Маркса, не оговорка. Это один из главных пунктов его доктрины. Именно исходя из этой установки, он требует называть его доктрину научным социализмом, в отличие от утопического социализма его предшественников. На его взгляд, отличительной чертой утопического социализма была вера, что развитие общества и, следовательно, построение социализма зависит от духовных и интеллектуальных факторов, т.е. достаточно только убедить людей, что социализм лучше, чем капитализм, и они заменят капитализм социализмом. В глазах Маркса эта утопическая вера была абсурдной. Наступление социализма никоим образом не зависит от мыслей и желаний людей; оно является результатом развития производительных сил. Когда придет время и капитализм достигнет своей зрелости, наступит социализм. Он не может появиться ни раньше, ни позже. Буржуазия может изобретать любые, самые

тщательно разработанные, идеологии – все тщетно, она не может отсрочить день крушения капитализма.

Не трудно заметить, что изложенное построение достаточно очевидно пропитано определенным телеологизмом – *чему быть, того не миновать*. Непонятно только, почему об обреченности своих производственных отношений ничего не знает экономика в развитых и развивающихся странах Европы, Азии и Америки.

Ну а если более серьезно, то возражения, конечно же, есть, и они следующего порядка. Если производственные отношения определяются производительными силами, то чем же определяются последние? Ведь не из воздуха же они возникли?

Прежде всего следует отметить, что и до Маркса и после Маркса многие философы, социологи, экономисты подчеркивали важную роль, которую играет технико-технологический фактор в развитии цивилизации. Так что в этом вопросе никакого особого приоритета у марксизма не имеется. Приоритет марксизма в подчеркивании *исключительной роли* указанного фактора. По мысли классиков марксизма, производительные силы, т.е. орудия труда, средства труда, машины, механизмы – это фундамент, исходный материальный предел, из которого все остальное (общественное) произрастает. И это неверно, это – антидиалектично, ибо один элемент общественного искусственно отрывают от других.

Во-первых, орудия труда, будучи продуктом процесса технологического изобретения, не являются чем-то сугубо материальным. Инструменты, станки и машины можно назвать “основой материального производства”, но это одновременно и результат духовной деятельности.

Во-вторых, любой процесс производства имеет свои предпосылки. Прежде всего, это – потребности и интересы субъектов общества, а также общая технологическая культура данного общества. Но и этого мало. Реализация любого технико-технологического “скачка” требует инвестиций, капитала. Но сбережение и накопление капирала предполагает *общественную структуру*, в которой существует возможность оберегать и инвестировать. Отсюда очевидный вывод – производительные силы, или, иначе, технологическая основа,

сами являются *производными* от различного рода социальных (в том числе внеэкономических) факторов.

И, наконец, последнее возражение. По мысли Маркса, все духовно-идеальные элементы общественной формации определяются способом производства. В какой степени данный марксистский постулат применим к тем процессам, которые мы наблюдаем на постсоветском пространстве? Да в очень слабой. Поясним. Начиная с 1992-1993 гг. практически во всех бывших советских республиках начался переход к рыночным отношениям, свободному предпринимательству и частной собственности на средства производства. Прошло уже 15 лет, и что же мы имеем? Мы имеем совершенно разные надстроечные явления. А ведь уровень развития производительных сил к началу экономических реформ либерального толка на большей части постсоветского пространства был приблизительно одинаков. Россия, Прибалтика, Белоруссия, Грузия, Армения, Азербайджан, Казахстан и т.д. – все это были страны со схожим технико-технологическим базисом социалистического хозяйства. Прошло всего 15-16 лет, а мы уже имеем в этих странах совершенно различную надстройку. И дело вовсе не в том, что кто-то решил сохранить больше социализма, а кто меньше<sup>5</sup>. Суть проблемы гораздо глубже и объективней. Возьмем в качестве примера бывшие советские республики Закавказья, т.е. Армению, Грузию и Азербайджан. На старте либерально-экономических реформ это были страны с достаточно сходным (по форме, уровню) технико-экономическим базисом. Ныне, по прошествии 16 лет, когда во всех трех государствах пройден приблизительно один и тот же (с небольшими отклонениями) путь либеральных реформ, мы имеем достаточно разнотипные надстройки. Так, например, в Азербайджане складывается политический строй полумонархического типа, а в Грузии закладываются основы радикальной демократии американского (а может быть псевдоамериканского) толка с выраженными имперскими амбициями.

Все вышесказанное, в том числе и критика, относились к социально-философским установкам советского периода. И естественно, что все это не могло остаться неизменным, изменения произошли и следующего рода.

Во-первых, официально отринут и забыт исторический материализм. Во-вторых, в некотором смысле изменен статус социальной философии, последняя как бы “онаучена”. В подтверждение данного тезиса приведем те определения, которые наличествуют хотя бы в современной русскоязычной философской литературе.

Начнем с изложения вопроса о предмете социальной философии в новейшем учебном пособии (2004 г.), подготовленном философским факультетом МГУ. “Социальная философия, - пишется там, - представляет собой философскую дисциплину, предметом которой является теория общественного развития, всеобщие связи и отношения, а также специфические черты социального познания<sup>6</sup>.”

И далее: “Социальная философия определенным образом соотносится с другими дисциплинами, составляющими систему обществознания. Особенно важным в этом плане являются связи социальной философии с историей и социологией”<sup>7</sup>. Пока что все достаточно убедительно и адекватно (хотя и несколько расплывчато). Но рассуждение авторов продолжается. По их мысли, социология и социальная философия тесно связаны исторически и содержательно. “Социология, - утверждают они, - чаще всего трактуется и как научная теория общества и общественных отношений, и как система внутреннего функционирования общества, и как наука о закономерностях развития социальных систем. Наиболее правомерно считать социологию наукой о системной организации общества: социология исследует не социальные общности (род, семья, этнос, раса, нация, социальная страта и т.д.) сами по себе, а системную организацию всего общества и отношение к ней ее отдельных элементов”<sup>8</sup>.

Далее авторы излагают известную концепцию о трех уровнях социологического исследования. Во-первых, это конкретные (прикладные) социологические исследования; во-вторых, социологические теории среднего уровня, и наконец, в-третьих, социологические концепции общетеоретического характера. В связи с этим высказывается убежденность, что “общая социологическая теория входит в социальную философию как один из основных компонентов”<sup>9</sup>.

Приведенное изложение вовсе не является случайным или нетипичным. Обратимся к современному учебнику “Социальная философия” под авторством С.Э. Крапивенского<sup>10</sup>. Рассматривая вопрос о соотношении социологии и социальной философии, Крапивенский выделяет главные точки зрения:

1. Радикальная точка зрения, согласно которой социальная философия равна всей социологии. Такой подход, замечает автор, явно был “направлен против прикладной социологии, ненужной и вредной в глазах приверженцев казарменного социализма и тоталитарных режимов: зачем еще какая-то прикладная социология, если исторический материализм (т.е. социальная философия марксизма) сам по себе способен исследовать и объяснить все общественные проблемы?”<sup>11</sup>

2. Гораздо ближе сердцу автора иная точка зрения, а именно: социальная философия есть “верхний” общетеоретический “этаж” социологии. То есть социальная философия, с одной стороны, не равна всей социологии, а с другой – как бы представляет собой высший уровень социологического теоретизирования.

При всей кажущейся разумности, сбалансированности подобного подхода нам он представляется неприемлемым. И дело тут вовсе не в том, что это, по сути, “перепев” подхода, предложенного в середине 70-х гг. прошлого столетия истматовцами-новаторами В.Ж. Келле и М.Я.Ковальзоном. Вопрос тут гораздо более принципиален: в какой мере социальная философия является наукой? Не будем забывать, что основные функции любой научной дисциплины следующие: а) классификация, б) объяснение и в) предсказание. Основная функция философии неизменна – осмысление окружающей действительности. Если наука описывает мир, изучает его, то основное назначение философии – “вписать” человека в этот мир, выявить его роль, место в этом мире. Социальная философия может дать социологической теории (и социологической науке в целом) определенную мировоззренческую установку, некоторые принципы общеметодологического характера. Но это совершенно не означает, что таким образом социальная философия включается

в состав социологической теории. Ибо тогда следует признать, что философия – это “верхний” общемировоззренческий уровень религии; философия искусства – часть искусствоведения, а философия науки – органическая составляющая теоретической науки. Совершенно очевидно, что подобные предположения неправомерны и неадекватны. Социология это прежде всего наука, философия же есть важнейшая форма теоретической мировоззренческой рефлексии. Социология исследует, изучает, объясняет; философия же – рассматривает, оценивает, осмысляет.

Но в таком случае в чем же специфика философского осмысления социальной действительности? Или, иначе, в чем суть предмета социальной философии? Решение данного вопроса во многом зависит от того, как определяется место социальной философии в том круге проблем, которые принято называть философскими. Поясним о чем речь. В классическом понимании философская рефлексия включает в себе три проблемные сферы. Во-первых, это *онтология*, или философское учение о бытии. Во-вторых, *гносеология*, или иначе, теория познания. И, наконец, в-третьих, это *аксиология*, т.е. философская теория ценностей. Как все это соотносится с социальной философией? Самым естественным образом. Последняя представляет собой как бы *обществоведческий “срез”* философского знания в целом и большинства его структурных элементов в отдельности. *Социальная онтология* рассматривает общие проблемы общественного бытия, его сути, форм его изменения, развития, линейности, цикличности и т.д. Особый раздел социально-философской рефлексии – *специфика познания социальной действительности*. Это уже спецификация *гносеологической проблематики*. Если последняя изучает вопросы, связанные с условиями адекватного познания действительности, выявлением универсальных критериев истинности знаний, полученных в процессе познания, то теория социального познания переиначивает выделенные проблемы по-своему, а именно: в чем специфика социума как объекта исследования; каковы те особенности, дополнительные трудности, которые возникают при изучении и осмыслении общественных процессов? Каково вообще соотношение

объективного и субъективного в социально-философском исследовании?

Что же касается специфики проявления ценностного в сфере социально-философского, то тут, как нам представляется, все решается самым естественным образом. Ведь философский подход к анализу тех или иных (в том числе социальных) проблем есть прежде всего подход мировоззренческий, т.е. осмысляющий. Все основополагающие понятия социальной философии в той или иной степени несут в себе определенный смысловой “заряд”, в некотором смысле “отпечаток” того или иного мировоззрения.

Таким образом, мы можем резюмировать следующее. Во-первых, основополагающие принципы материалистического понимания процесса социального развития оказались в значительной степени несостоятельными.

Во-вторых, достаточно неадекватным представляется и отождествление социальной философии с “верхним уровнем” теоретической философии.

И, наконец, в-третьих, суть проблемы достаточно очевидно и логически верно разрешается, если социальную философию рассматривать как теоретическую обществоведческую спецификацию философских подходов, а именно – онтологического, гносеологического и аксиологического.

## Примечания

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд., т.19, с. 350-351.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Афанасьев В.Г. Основы философских знаний. М., 1976 г., с.195.

<sup>3</sup> Вообще следует отметить то интересное обстоятельство, что почему-то идеологами классовых интересов пролетариата сплошь и рядом выступают представители недружественных сословий. Интеллектуальными “отцами” социализма были отпрыски буржуазного сословия. К. Маркс был сыном состоятельного адвоката, он учился и окончил немецкую *Gymnasium*, школу, которую все социалисты разоблачали как часть буржуазной системы образования. До возраста 23 лет К. Маркс никогда и нигде не работал – его содержали родители. По окончании университета он женился на прусской аристократке Женни фон Вестфален и стал шурином

---

министра внутренних дел. Еще более буржуазен был Ф. Энгельс, сын фабриканта и, в некотором роде, сам фабрикант. Он отказался жениться на своей любовнице Мэри Вильсон, потому что она была малообразованной и “низкого” происхождения. Как Ф. Энгельс, так и Вл. Ленин увлекались такими непролетарскими занятиями, как охота, музыка, изучение философии и, особенно, интеллектуальные дискуссии.

<sup>4</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд., т.13, с. 7.

<sup>5</sup> Могут возразить: “А как же Лукашенко? А пример Белоруссии? Как раз пример Белоруссии полностью отрицает марксистский экономический детерминизм. Ибо то, что мы сегодня имеем в Белоруссии, вовсе не является следствием того, что “производительные силы еще до конца не развалились”. Совсем наоборот, промышленное производство в республике “задыхается” от недостатка международной кооперации, от изолированности, малого объема инвестиций и т.д. Но все это - следствие одного совершенно нематериального фактора, имя которому – менталитет президента Белоруссии А. Лукашенко, который не любит капиталистических отношений, боится их (может быть и обоснованно) и всячески затягивает начало либеральных реформ.

<sup>6</sup> Философия (в вопросах и ответах). МГУ, 2004 г., с. 270.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, с.271.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Крапивенский С.Э. Социальная философия. М., 1998 г.

<sup>11</sup> Там же, с. 13.

## Երիտասարդ գիտնականի ամբիոն

Դեմիրճյան Մ.

### ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔԱՅԻՆ ԳՈՐԾՈՆԸ ԳԼՈՒԿԼԱՑՄԱՆ ՊԱՅՄԱՆՆԵՐՈՒՄ /ՐԱՅՄԱՍՏՆԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ/

Գլոբալացման (համաշխարհայնացման) ժամանակակից գործընթացներում աշխարհայացքային բաղադրիչի ուսումնասիրությունը պայմանավորված է, նախ և առաջ, մերօրյա դարաշրջանում օրվա հրամայական դարձած ազգային կարգի (ազգային մշակույթի պահպանման, ազգային ինքնության ձևավորման օջախների վերհանման, ազգային ինքնագիտակցության և ազգային զգացումի վերածննդի և նմանատիպ այլ) հիմնախնդիրների ուսումնասիրության անհրաժեշտությամբ: Հոդվածում առաջ է քաշվում և հիմնավորվում է միտքն այն մասին, որ գլոբալացման ժամանակակից գործընթացներն առաջին հերթին կրում են աշխարհայացքային «ծանրաբեռնվածություն» հաշվի առնելով դրանց պատմական նշանակությունը և ազդեցությունը մարդկանց մտածելակերպի և ապրելակերպի վրա (վերջիններս, ինչպես հայտնի է, մարդու աշխարհայացքային կողմնորոշվածության արդյունքն են): Պատահական չէ, որ հենց աշխարհայացքային պատերազմի տեսք ստացավ հանտինգտոնյան<sup>1</sup> «քաղաքակրթությունների բախումն»՝ ի դեմս 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ի ամերիկյան դեպքերի: Այն մասին, որ այդ ահաբեկչությունն առավելապես աշխարհայացքային բովանդակություն ուներ, վկայում է թեկուզ այն փաստը, որ ահաբեկչության թիրախ էին ընտրված ամերիկյան տնտեսական և քաղաքական մենիշխանության խորհրդանիշները՝ Առևտրի համաշխարհային կենտրոնն ու Պենտագոնը: Վերջիններս մարմնավորում էին աշխարհիկ ապրելակերպն ու մտածելակերպը, ավելի ստույգ՝ ամերիկյան գուտ պրագմատիկ մոտեցումը կյանքի նկատմամբ: Այս ծայրահեղությունը ծնունդ տվեց մեկ այլ ծայրահեղության՝ ի դեմս արմատական մահմեդականության՝ որպես կյանքի հոգևոր բովանդակությունն արձանագրող, երևույթի: «Քաղաքակրթությունների բախման» դարաշրջանի սկիզբն ազդարարվեց հենց աշխարհայացքային բովանդակություն ունեցող հակամարտությամբ՝ որպես պայքար չհասկացված կրոնականի և նույնքան ոչ-դասական աշխարհիկ ամերիկյան մտածելակերպի ու ապրելակերպի, միջև:

Մինևույն ժամանակ, ընդգծելով քաղաքակրթական ժամանակակից հակամարտությունների աշխարհայացքային ասպեկտը, պետք է արձանագրել հետևյալը.

- ժամանակակից պատերազմները դադարել են լինել պատերազմ դասական իմաստով, այն է՝ որպես պայքար նյութական ռեսուրսների կամ տարածքների համար, այլ տեղափոխվել են այլ՝ ավելի նուրբ՝ մարդկային հոգու բնագավառ՝ դառնալով հոգու համար մղվող պատերազմ, պատերազմ՝ մարդկային հոգեկանի կարևորագույն ֆենոմենի՝ աշխարհայացքի համար;
- ժամանակակից պատերազմները չի կարելի մեկնաբանել որպես կրոնական բախում թեկուզ և այն պատճառով, որ արմատական իսլամիստների ահաբեկչական գործողությունների թիրախը ոչ քրիստոնեական եկեղեցիներն են, ոչ էլ, ենթադրենք, բուդդիստները, այլ աշխարհիկ ապրելակերպի գռեհիկ մարմնավորողը հանդիսացող արևմտյան հասարակություններն ու այդ աշխարհիկ-գռեհիկ կյանքի խորհրդանիշները;
- աշխարհայացքային պատերազմները գլոբալացման ժամանակակից դարաշրջանին հատուկ երևույթներ են, ուստի հատուկ ուսումնասիրության և իմաստավորման կարիք են զգում, հատկապես եթե հաշվի առնենք այն, որ մերօրյա իրականության չափազանց քաղաքականացված լինելը միջազգային և հատկապես աշխարհաքաղաքական գործընթացներին հաղորդում է խիստ որոշակի աշխարհայացքային ծանրաբեռնվածություն:

Այլ կերպ ասած՝ քաղաքակրթությունների բախումը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ բախում կյանքի կազմակերպման աշխարհիկ ու հոգևոր ձևերի միջև, պայքար աշխարհիկ ու հոգևոր աշխարհայացքների միջև /թեկուզ և աշխարհայացքային տգիտության պայմաններում/, ինչը գլոբալացման գործընթացներում վերափոխվում է երկրագնդի վրա աշխարհիկ կամ հոգևոր մենիաշխանության հաստատման համար մղվող պայքարի:

Ինքը գլոբալացումը, լինելով օբյեկտիվ գործընթաց և մարդկային քաղաքակրթության զարգացման օրինաչափ փուլ, միևնույն ժամանակ հանդես է գալիս որպես հակասական երևույթ՝ անհամապատասխանության մեջ մտնելով առաջին հերթին մշակութային կարգի երևույթների հետ: Գլոբալացումը ենթադրում է մարդկային քաղաքակրթության մեծագույն հարստություն հանդիսացող մշակութային բազմազանության միօրինականացում /տիպականացում՝ ըստ ամերիկյան, եվրոպական կամ մահմեդական տարբերակի/: Մարդկությունը բաժանվում է, նախ և առաջ, ազգերի և ազգային մշակույթների, իսկ գլոբալացման ժամանակակից գործընթացները ենթադրում են մշակութային միօրինականացում, ինչը մարդկության համակեցությանը հասնելու ամենակարճ և կոպիտ տարբերակն է: Ենթադրվում է, որ ազգային և կրոնական մերօրյա վերածուևնդը հանդես է գալիս որպես պատասխան կամ հակակշիռ գլո-

բալացման դարաշրջանին հատուկ մշակութային միօրինականացման կամ տիպականացման իրական վտանգներին: Ազգային և կրոնական տեսանելի վերածննդի հիմքում ընկած է կյանքի հոգևոր ասպեկտի պահպանման ձգտումը՝ լինի դա ազգային մշակույթի /ազգային գաղափարախոսության, ավանդույթների և այլնի/, թե կրոնի տեսքով: Այսպիսով, ժամանակակից դարաշրջանին հատուկ գործընթացը՝ քաղաքակրթությունների բախումը, իրականանում է ոչ այնքան հենց քաղաքակրթությունների, ինչպես դա նշում էր Ս. Յանտինգտոնը, այլ տարբեր քաղաքակրթություններում ձևավորված մշակութային աշխարհիկ և հոգևոր մոդելների միջև: Ակնհայտ է, որ մշակութային այդ մոդելները ձևավորում են մարդու և աշխարհում նրա տեղի ու դերի վերաբերյալ նույնքան աշխարհիկ և հոգևոր դիրքորոշումներ, մեկ բառով ասած՝ աշխարհայացքային ձևեր: Աշխարհայացքն է թերևս մարդու հոգևոր աշխարհի ամենաուրուշիչ գործոնը, որով պայմանավորված է մարդու ինքնագիտակցումը և միջնորդավորված է մարդ-աշխարհի փոխհարաբերության իմաստավորումը:

Աշխարհայացքի ձևավորման գործընթացն ավանդաբար դիտարկվում է երկու տեսանկյունով. աշխարհայացքը մի դեպքում հանդես է գալիս որպես առօրեական հարաբերություններում տարերայնորեն ձևավորվող երևույթ, մեկ այլ դեպքում՝ որպես կրթության /ինքնակրթության/ արդյունք: Եթե քննարկենք հայ մշակույթում աշխարհայացքային երևույթների ձևավորման և տարածման գործընթացները, ապա կտեսնենք, որ հայի մտածելակերպին ու ապրելակերպին մշտապես հոգեհարազատ է գտնվել և հիմա էլ շարունակում է մնալ առօրեականությունը՝ կենցաղային հարաբերություններում ձևավորվող և հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր մակարդակներ ներթափանցած ազդեսիվ այդ երևույթը: Առօրեականության ազդեսիվ բնույթը դրսևորվում է պարզունակության շնորհիվ գայթակղիչ լինելու և մարդուն, նրա մտածողությունն ու ապրելակերպը գրավելու կարողության մեջ: Յայի թնոհոգեբանության մեջ կենցաղայնության արմատացած լինելու մասին վկայում է թեկուզ այն հանգամանքը, որ հենց կենցաղային հարաբերություններում են դրսևորվում հայի մարդկային շատ և շատ հատկանիշները, որ կենցաղային հարաբերություններն են հայերը տեղափոխում տնտեսական ու քաղաքական կյանք՝ ստեղծելով կլանային շահեր սպասարկող տնտեսական ու քաղաքական համակարգեր: Այդ նույն առօրեականությունն է, որ խոչընդոտում է հայ իրականության մեջ այնպիսի երևույթների տարածմանը, ինչպիսիք են գաղափարախոսությունն ու իրավական գիտակցությունը, հայրենասիրությունը, կրթված լինելու անհրաժեշտության գիտակցումը և այլն:

Հանրահայտ ճշմարտություն է, որ ամենուր, այդ թվում և Հաստատունում, դաստիարակությունն է նախորդում կրթությանը, սակայն հնարավոր է նաև դրա ժայռահեղ դրսևորումը, այն է՝ երբ դաստիարակությունը փոխարինում է կրթությանը, և առաջին հերթին ոչ թե գիտելիքների մակարդակում, այլ հենց աշխարհայացքի ձևավորման հարցում: Հայտնի է, որ գիտելիքն արժևորվում է ամենից առաջ տվյալ դարաշրջանի աշխարհայացքային կոմնորոշումների հետ առնչությամբ, սակայն առավել մեծ չափով աշխարհայացքով են պայմանավորված գիտելիքի և՛ ծնունդը, և՛ կիրառական նշանակությունը<sup>2</sup>: Մարդն ավելի շուտ աշխարհայացք է, քան գիտելիք: Այն է՝ մարդու գրագիտությունը մեթոդաբանական-աշխարհայացքային գրագիտություն է, իսկ տգիտությունը՝ նույնքան տեսական-աշխարհայացքային տգիտություն: Փաստենք այս կապակցությամբ այն, որ և՛ գրագիտության, և՛ տգիտության պարագայում դոմինանտը եղել և մնում է աշխարհայացքը, և որ մարդու, հասարակության և առհասարակ՝ մարդկության գիտական հասունացումը աշխարհայացքային հասունացում դեռ չի նշանակում: Աշխարհայացքն ի հայտ է գալիս որպես աշխարհի և դրանում մարդու տեղի ու դերի մասին գիտելիքների ու պատկերացումների տեսական ընդհանրացման և իմաստավորման արդյունք, որի առանցքը կազմում է մարդ-աշխարհի փոխհարաբերության արժեքաբանական պրոբլեմատիկան:

Մինևույն ժամանակ ակնհայտ է դառնում, որ կարող ենք խոսել ոչ միայն գլոբալացման ու պատերազմների աշխարհայացքային բնույթի, այլև առհասարակ՝ աշխարհայացքային համաերկրային ճգնաժամի մասին, ճգնաժամ, որի ազդակներն են, օրինակ, միջազգային իրավական նորմերի և միջազգային կառույցների անկարողությունը համարժեք գտնվելու ազգային պետությունների առաջացման օբյեկտիվ գործընթացին, աշխարհիկ և կրոնական իշխանությունների միախառնման /ընդհուպ մինչև կրոնապետությունների առաջացման/ երևույթին և այլն: Ժամանակակից աշխարհի հակասություններն առավելապես աշխարհայացքային բնույթ ունեն և պահանջում են նույնքան տեսական-մեթոդաբանական և աշխարհայացքային իմաստավորումներ ու լուծումներ, ինչով և հսկայական դեր ու նշանակություն է ստանում կրթությունը՝ որպես աշխարհայացքի ձևավորման հիմնական աղբյուրներից մեկը:

Ակնհայտ է, այս կապակցությամբ, որ առավելապես կենցաղային-առօրեական մակարդակի պատկերացումներով առաջնորդվող հայ հասարակությունը շահեկան վիճակում չի գտնվելու՝ բախվելով դարաշրջանի մարտահրավերներին: Այսօր արդեն ակնհայտ են գլոբալացման գործընթացներում հայտնված հայ հասարակութ-

յան քաղաքական ու տնտեսական ապակողմնորոշվածությունը, ինչը հետևանք է նաև հասարակական կյանքում աշխարհայացքա-լին կարգի երևույթների /լինի դա կրոնը, գիտությունը, փիլիսոփայությունը և այլն/ դերի ու նշանակության նվազման: Գլոբալացման գործընթացների աշխարհայացքային բնույթն ի հայտ է գալիս առաջին հերթին քաղաքական ու տնտեսական համակարգերի միօրինակամացման միտումով, ինչն, իր հերթին, պայմանավորում է փոփոխություններ գիտակրթական, գիտամանկավարժական և սոցիալական կյանքի այլ բնագավառներում: Չմոռանալով, որ աշխարհայացքի ձևավորման կարևորագույն օջախներից է կրթությունը, փաստենք, որ հայկական կրթական համակարգի ներգրավումը կրթական միջազգային բնագավառ կործանարան կերպով անդրադարձավ ուսանողների և դպրոցականների մի քանի սերունդների վրա՝ առաջին հերթին աշխարհայացքային ապակողմնորոշվածության ձևով: Դեռ ավելին, եվրոպական կրթական համակարգին ինտեգրվելը առաջին հայացքից անհայտ պատճառներով ենթադրում է նախ և առաջ հասարակագիտության առարկայացանկի վերանայում, մինչդեռ բնագիտության ոլորտը կարծես թե հարաբերականորեն «խուսափել է» այս անգամ եվրոպականացման տարբերակով գլոբալացման գործընթացների թիրախը լինելուց: Նման իրավիճակի առաջին հայացքից անհայտ պատճառներն ակնհայտ են դառնում այն փաստի լույսի ներքո, որ արդեն վաղուց է, ինչ Եվրոպայում գիտությունները դասակարգում են ոչ թե հումանիտարի /հասարակագիտություն/ և բնագիտականի, այլ շատ հստակ՝ քաղաքականապես ակտիվ և քաղաքականապես պասիվ գիտություններին, առաջինների տակ հասկանալով հասարակագիտությունը /քաղաքագիտություն, փիլիսոփայություն և այլն/, իսկ ասելով քաղաքականապես պասիվ գիտություն՝ հասկանում են բնագիտությունը: Այստեղից կարելի է ենթադրել, թե հասարակական կյանքում իրեն ինչպես կարտահայտի այսօրվա կրթական համակարգից դուրս եկող «քաղաքականապես ակտիվ», բայց մասնագիտական գիտելիքների տեսակետից՝ խիստ «պասիվ» հերթական սերունդը, որին պետությունից «ժառանգված» տեսական-աշխարհայացքային սոցիալությունն այլևս դժվար թե հաղթահարվի՝ հայ իրականության մեջ իշխող ազդեցիկ առօրեականության /հատկապես՝ ընտանեկան և ընկերային միջավայրում անվերջ ծագող «լավ ու վատ առիթների» յուրաքանչյուր հայի ակտիվ մասնակցության/ պայմաններում:

Այլ կերպ ասած, գլոբալացումը ենթադրում է խզում մշակույթի ինքնուրույն զարգացման գործընթացում: Ասվածը հատկապես արդիական է ազգային մշակույթի պարագայում, ինչի փաստացի

վկայությունն է մերօրյա նոր աշխարհի գլոբալ հիմնախնդիրների ազգային-մշակութային բնույթը՝ սկսած ազգայինի տգետ ընկալման վրա ծագող ազգայնամոլական շարժումներից մինչև նորանկախ ազգային պետությունների ձևավորումը: Կասկածից վեր է, որ ազգայինն է մշակույթի ամենամբողջական դրսևորումը, որ մշակույթը իր համակարգային բնույթն ու համակարգաստեղծ նշանակությունը ստանում է հենց ազգային մշակույթի պարագայում, որովհետև ազգային մշակույթն է, որ մարդկանց արյունակցական-ազգակցական ընդհանրությունը հարստացնում է կրոնի, լեզվի ու տարածքի /պետության/ ընդհանրությամբ: Իրերի նման ընթացքը հնարավոր է դառնում մշակույթի ինքնուրույն զարգացման պարագայում, միևնույն ժամանակ մշակույթի ինքնուրույն զարգացումն է հնարավոր դարձնում ազգային կարգի խնդիրների քննարկումն ու լուծումը: Այսօրվա պայմաններում առավելապես պետական-ինստիտուցիոնալ համակարգի միջոցով ազգայինը կարող է դրսևորել իր ողջ ստեղծագործական ներուժը: Առհասարակ ազգային կարգի խնդիրների քննարկումն ու լուծումը հնարավոր է առավելապես ինքնուրույն պետական համակարգի գոյության և արտաքին գաղափարական ազդեցության բացակայության պայմաններում: Դարերի ու քաղաքակրթությունների միջով ազգային մշակույթների զարգացումն է, որ այսօր մարմնավորվում է հանրային կյանքի կազմակերպման նոր ձևի՝ ազգային պետությունների տեսքով, որոնք արդի պայմաններում ազգային ինքնության պահպանման ոչ պակաս կարևոր գործոն են, քան ազգային մշակույթը: Ի վերջո ազգի զարգացումը չի մերժում իր ծագման բնական-պատմական իրողությունները, դեռ ավելին՝ գալիս է լրացնելու մարդկանց հոգևոր-ազգակցական կապերը հավատքի և մշակույթի ընդհանրությամբ: Իսկ ազգային պետությունների ծաղկման մեր օրերում հենց պետության միջոցով է ազգը դառնում միջազգային հարաբերությունների հաղորդակից և լիիրավ անդամ:

Պետք է հիշել, որ ազգային մշակույթի ստեղծումը, որպես այդպիսին, չի կարող հանդիսանալ պետության առաքելությունը: Սակայն պետությունը պայմաններ ու միջավայր է ստեղծում ազգային լեզվի ու մշակույթի ձևավորման համար: Այն, որ միայն ազգային զգացումով պետությունն չի կարող կառուցվել, վկայում է թեկուզ և հետխորհրդային բոլոր պետություններում սոցիալ-տնտեսական և սոցիալ-քաղաքական հարաբերությունների ակտիվացումը: Այսպես, Հայաստանում տնտեսական հիմնահարցերի լուծման անհրաժեշտության ձևավորումը վկայում է, որ ազգի կենսունակությունն ապահովելու համար ինքը՝ ազգայինը, կարիք է զգում պետական պահպանման ու աջակցության: Ակնհայտ է, որ ազգայինի

պահպանման համար անհրաժեշտ է պետականություն, որ ժամանակակից գաղափարական հոսանքներում նախապատվությունը պետք է տալ ազգային-պետական գաղափարախոսությանը:

Միևնույն ժամանակ չմոռանանք, որ եթե ազգայինի ու պետականի շահերի համադրման համընկնումից բխում է ազգային-պետական գաղափարախոսության անհրաժեշտությունը, ապա նույնքան ազգային-պետական շահերին է համահունչ աշխարհայացքային բնույթ ունեցող ազգային ու ազգայնականի, կրոնականի ու կղերականի, գիտականի ու առօրեականի սահմանազատման անհրաժեշտությունը: Առավելապես աշխարհայացքային տգիտությամբ է պայմանավորված մերօրյա Հայաստանում ամեն ինչն «ազգայինի» պրիզմայով դիտարկելը՝ չտեսնելով ազգայնամոլության մեջ մեղադրված լինելու վտանգը, այդ նույն տգիտությունն է հիմքեր ստեղծում այն բանի, որ աշխարհայացքայինով չափվող գիտելիքների որակը դպրոցներում փոխարինվել է առարկաների քանակով, որոնք մատուցվում և յուրացվում են նույնքան առարկայական /ոչ տեսական/ և առօրեական /ոչ գիտական/ մակարդակում: Դպրոցից ժառանգված աշխարհայացքային նման ապակողմնորոշվածությունն է խանգարում դիմորդին ընտրել մասնագիտություն, ուսանողին՝ սահմանազատել մասնագիտականն ու ոչ մասնագիտականը: Լայն իմաստով, աշխարհայացքային հարցերում կողմնորոշվելու հնարավորություն չտվող կրթությունն ու գիտելիքը չեն կարող ապահովել ժամանակակից հայ մարդու քաղաքակիրթ-պրոֆեսիոնալ մտածելակերպը, առանց որի այսօր անհնար է պատկերացնել զարգացում հասարակական կյանքի որևէ բնագավառում:

## **Ծանոթագրություններ**

<sup>1</sup> Самюэль Хантингтон. Столкновение цивилизаций. М.,Изд-во АСТ., 2003.

<sup>2</sup> Հր. Գ. Շաքարյան. Փիլիսոփայական-մեթոդաբանական հիմնահարցերը ժամանակակից հայ կրթամշակութային համակարգում. // Աշխարհայացքային ժամանակակից հայ կրթամշակութային համակարգում. Հոդվածների ժողովածու. Եր., ԵՊՀ, 2002թ., էջ 9-17.

**ԺՈՂՈՎՐԴԱՎՐՈՒԹՅԱՆ ԿԱՅԱՑՄԱՆ ՅՈՒՐԱԴԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՆ  
ԷԹՆԻԿԱԿԱՆ ՀԱՆՐՈՒՅՈՆՆԵՐՈՒՄ**

Ի տարբերություն բազմաէթնիկ հանրույթների, մոնոէթնիկ երկրներում ժողովրդավարության կայացումն ունի իր յուրահատկությունները: Այսպես, այն հանրություններում, որտեղ բացակայում է հստակ արտահայտված խմբային էթնիկական պատկանելության և ինքնանույնացման գործոնը, ձևավորվում է վերագոյային մշակույթ, որն էական ազդեցություն է գործում տվյալ սոցիալ-հոգեբանական խմբի կյանքի ու գործունեության վրա՝ իր կնիքը դնելով նաև այդ հասարակության ժողովրդավարական համակարգի վրա: Այս տեսակետից, նույնական չեն կարող լինել բազմաէթնիկ և մոնոէթնիկ հանրույթները: Մոնոէթնիկ երկրներում ժողովրդավարական հիմնարար արժեքներն ամխուսափելիորեն տեղայնացվում են, բեկվում տվյալ էթնիկական մշակույթի պրիզմայի միջով, որի արդյունքում ստացվում է ինքնատիպ, միայն տվյալ հանրույթին բնորոշ, ավելին, միայն տվյալ հանրույթի համար արդյունավետ ժողովրդավարական մոդել: Այս սոցիալ-հոգեբանական ֆենոմենը կարելի է անվանել «էթնոժողովրդավարություն»:

Ասվածի ակնհայտ օրինակն է ճապոնիան, ուր ամերիկյան ժողովրդավարական մոդելը համադրվեց ճապոնական ինքնատիպ էթնոմշակութային համակարգի հետ՝ ձևավորելով զուտ ճապոնական իրականության համար արդյունավետ ժողովրդավարական մոդել: Նույնը կարելի է ասել եվրոպական ցանկացած երկրի մասին: Նման են արդյոք ֆիննական կամ շվեդական ազատական համակարգերը իտալականին կամ իսպանականին. թերևս, ոչ այնքան:

Ընդ որում, նույնը վերաբերում է ոչ միայն ժողովրդավարական արժեքային համակարգին, այլև ցանկացած այլ սոցիալ-քաղաքական, արժեքային համակարգի ներմուծմանը որևէ հանրույթ, որն ունի ցայտուն արտահայտված էթնիկական դիմագիծ: Դրա օրինակն է Չինաստանը, որի հարաճուն հզորության գրավականներից մեկն էլ հենց այն է, որ սոցիալիզմի ունիվերսալ մոդելն այնտեղ հաջողությամբ զուգորդվեց չինական ինքնատիպ մշակութային նկարագրի հետ և տվեց ցանկալի պտուղներ:

Ժողովրդավարացող հայ հասարակության առջև այսօր կանգնած է համանման խնդիր. այն է՝ ժողովրդավարական համամարդկային հիմնարար արժեքային համակարգը տեղայնացնել՝ բեկել հայկական էթնիկական մշակույթի պրիզմայի միջով և ստեղծել «հայկա-

կան ժողովրդավարության» ուրույն համակարգ: Միայն հայ հանրության թնոմշակութային առանձնահատկությունների հաշվի առնելը կարող է մեր երկրում ժողովրդավարական ինստիտուտների կայացման նախադրյալ հանդիսանալ:

Այսօր արդեն զնալով ավելի ու ավելի ակնհայտ է դառնում, որ ժողովրդավարական համապիտանի /ունիվերսալ/ մոդելն ընդամենը արեստրակցիա է: Որևէ երկրում իրեն արդարացրած մոդելը կուրորեն նմանակելն ի սկզբանե դատապարտված է անհաջողության: Ասվածը հատկապես վերաբերում է բազմաթիվ հանրություններում ձևավորված և տվյալ սոցիալ-հոգեբանական պայմաններում իրենց արդարացրած մոդելների պարզունակ ներմուծմանը: Թեև համամարդկային հիմնարար արժեքները, իրոք, համապիտանի են, սակայն հոգեբանական և մշակութային մարդաբանության տվյալների համաձայն դրանք յուրահատուկ դրսևորումներ են ունենում տարբեր թնոմշակութային հանրություններում: Այս նուրբ խնդիրը, ցավոք, հաճախ շրջանցվում է ու, թերևս, հեց այդ պատճառով էլ մեկ այլ երկրում ձևավորված ուրույն ժողովրդավարական արժեքների ուղղակի ներմուծման փորձերը լուրջ դիմադրության են հանդիպում այս կան այն հանրություն, ընկալվելով որպես վտանգավոր՝ սեփական խմբի էթնիկական ինքնության պահպանման տեսակետից:

Ասվածի համատեքստում անհրաժեշտ է անդրադառնալ հայ իրականության մեջ նկատվող հետևյալ զարգացումներին, որոնք կարելի է դրական համարել: Հայաստանյան քաղաքական համակարգի կայացման ներկա փուլում մենք ականատես ենք լինում ազգային լիբերալիզմի գաղափարական հենք ունեցող քաղաքական կուսակցությունների ստեղծմանը, որոնք հաջողությամբ համադրում են ազատական և ազգային արժեքները: Այդ համադրման հաջողության գրավականն այն է, որ պահպանողականությունն ու լիբերալիզմը (որքան էլ առաջին հայացքից դա տարօրինակ թվա) փոխլրացնում են իրար: Բանն այն է, որ սեփական ազգային արժեքների նկատմամբ պահպանողական դիրքորոշումն անպայման չի ենթադրում քարացածություն, տվյալ պատմական ժամանակահատվածի հրամայականների ազդեցությունների հանդեպ փակ ու անհաղորդ կեցվածք: Մշակույթների փոխներգործությունն անխուսափելի է և ունի ցանկացած հանրության մշակութային նկարագիրը լրացնող նշանակություն: Մյուս կողմից, պահպանողականությունը ժամանակների փոփոխականության մեջ կայուն է պահում ազգային մշակույթի առանցքային արժեքները, որոնք տվյալ էթնիկական խմբի ինքնության հենքն են: Մի՞թե իրենց պահպանողականությամբ աչքի ընկնող անգլիական, շոտլանդական, իռլանդական ու

ճապոնական հասարակությունները չի կարելի համարել ազատական: Վերջիններս էթնիկ ազատականության բնորոշ օրինակներ են: Այս տեսակետից անհրաժեշտ է հստակորեն առողջ պահպանողականությունը զանազանել իռացիոնալ, ցանկացած նորի հանդեպ անհաղորդ հետադիմականությունից, ինչը խմբային մեկուսացման և լճացման նախապայմանն է: Առավել ևս, որ պահպանողականությունը չի կարելի շփոթել զավառականության հետ:

Ասվածի համատեքստում հետաքրքիր զուգորդություններ են առկա ինքնության խնդրի և լիբերալ արժեքային համակարգի ներքնայնացման հարցերի միջև: Մասնավորապես, խոսքն այն մասին է, որ դրական էթնիկական ինքնանույնացում ունեցող անձը հաջողությամբ կարող է յուրացնել ազատական արժեքային համակարգը՝ զուգահեռաբար մնալով տվյալ էթնիկական հանրույթի հոգեկերտվածքը կրող էթնոֆոր: Էթնիկական սոցիալականացումը և լիբերալ արժեքների յուրացումը կարող են ընթանալ միաժամանակ և առանց ներքին հակասությունների: Այս տեսակետից միանգամայն այլ է սեփական ազգային հանրույթից հոգեբանորեն օտարված անձի պարագան: Սեփական էթնոսի հետ բացասական ինքնանույնացում և էթնոնիհիլիստական դիրքորոշում ունեցող անձի՝ սեփական խմբային արժեքների ու նկարագրի հանդեպ ժխտողականությունը կարող է արտահայտվել որպես լիբերալ արժեքային համակարգի բացարձակ արժևորում և հակադրում այն ամենին, ինչի արմատները սեփական էթնոմշակույթից դուրս են: Այս պարագայում մենք զործ ունենք խորապես թերարժեք անձի հետ, ում համար սեփական մշակութային ժառանգությունն արժեք չի ներկայացնում: Բացասական ինքնանույնացում ունեցող անձը սեփական մշակույթն անխուսափելիորեն ստորադասում է այլ մշակույթների: Այդպիսի անձն ինքնահաստատման համար ձգտում է նույնանալ իր տեսակետից ավելի «առաջադեմ» մշակույթ կրող հանրույթի հետ և այդ մղումը փորձում է հիմնավորել ազատական գաղափարներ դավանելու դիրքորոշմամբ: Ի դեպ, սեփական ազգային հանրույթից օտարված անձը նույն հաջողությամբ կարող է դառնալ ցանկացած այլ, միանգամայն հակադիր գաղափարների ջատագով. օրինակ, լինել սոցիալիստ կամ ծայրահեղ ավտորիտար իշխանության կողմնակից: Այստեղ առաջատար դիրքորոշումը սեփական խմբային արժեքների ժխտումն է:

Այստեղ պակաս կարևոր չէ նաև հետևյալ հարցը: Ազատականությունն, անշուշտ, ամենաթողությունն չէ: Ազատական արժեքներ դավանող մարդը ցանկացած հասարակության մեջ ստիպված է սահմանափակել իրեն, ընդառաջ գնալ հասարակության իրավական, բարոյական նորմերին: Հատկանշականն այն է, որ էթնոնիհի-

լիստը կամ էթնիկական մարզինալը, որտեղ էլ, գտնվի, ստիպված է սահմանափակել իրեն, որոշակի կոնֆորմիզմ հանդես բերելով տվյալ հանրության հոգեկերտվածքի յուրահատկություններն արտահայտող իրավական և բարոյական նորմերի հանդեպ: Այսինքն, էթնիկական մարզինալն իր վարքը կարգավորվում է ոչ միայն վերագրված ընդհանուր բարոյական արժեքներով, այլև տվյալ հասարակության մշակութային նկարագրից բխող նորմերով: Այդ է պատճառը, որ եթե խոսքն ազատական արժեքների մասին է, ապա մարզինալը լիարժեք ազատ չէ իր լիբերալ կենսակերպի մեջ և, ժխտելով սեփական արմատները, ստիպված է հաշվի առնել մեկ այլ մշակութային սահմաններում առկա իրողություններն ու պահանջները: Ասվածը հատկապես վերաբերում է այն անձանց, ովքեր «հետամնաց», ցածրակարգ համարելով սեփական ազգային մշակույթը, տեղափոխվում են մշտական բնակության այլ երկրներ՝ ձգտելով նույնանալ հյուրընկալող երկրի մշակութային հետ: Այդ է պատճառը, որ լիբերալիզմին դավանելն այս մարդկանց համար ընդամենը սեփական ինքնությունը ժխտելու պատրվակ է: Ի դեպ, ինչպես ցույց են տալիս հետազոտությունները (Շիրուտանի, Կվան, Սթոունքվիստ և ուրիշներ) մարզինալ ինքնագիտակցությամբ մարդիկ հյուրընկալող երկրում օտար են ընկալվում տեղացիների կողմից, թեև ամեն կերպ ձգտում են հյուրընկալող ազգի ներկայացուցիչներին ցույց տալ իրենց հավատարմությունը նոր մշակութային, կենսակերպի հանդեպ:

Ոչ էթնիկական դեմոկրատիզմը կամ լիբերալիզմը բնորոշ է այն հասարակություններում սոցիալականացած անձանց, որոնք չունեն հստակ էթնիկական դիմագիծ: Այս հանրությունները ներկայացնող մարդկանց էթնիկական ինքնագիտակցությունը հստակ չէ, ուստի և լիբերալ արժեքային համակարգը չունի և չի կարող ունենալ էթնիկականություն (ethnicity): Փաստորեն, ժամանակակից աշխարհում նկատում ենք դեմոկրատական, լիբերալ կամ այլ սոցիալ-քաղաքական արժեքային համակարգերի երկու տեսակի դրսևորում՝ էթնիկական իմաստով չեզոք, որը բնորոշ է, օրինակ, ամերիկյան հասարակությանը և էթնիկական տեսակետից յուրահատուկ:

Դեմոկրատական հասարակության ձևավորման արդյունավետության ու կենսունակության տեսակետից հստակ էթնիկական դիմագիծ ունեցող հանրություններում, առավել ևս էթնիկ իմաստով միատարր Հայաստանում, դեմոկրատիզմի հենց այս տեսակն է առավել նպատակահարմար: Մոնոէթնիկ հանրությունների ժողովրդավարացման ընթացքում վերջինիս խմբային հոգեկերտվածքի, մշակութային առանձնահատկություններն անտեսելը հղի է լուրջ բացասական հետևանքներով: Նախ, այդ դեպքում, ժողովրդավարական համա-

կարգը կհանդիպի այնպիսի հոգեբանական դիմադրության, որ պարզապես, չի ձևավորվի ու ամրապնդվի: Այս դեպքում ազգային ինքնության անտեսումը կամ ճնշումը ծայրահեղ ազգայնամուլական դիրքորոշումների ձևավորման, ժողովրդավարական ինստիտուտների վարկաբեկման պատճառ կդառնա:

Ասվածի վառ օրինակն է Ռուսաստանում թափ առած ազգայնամուլությունը, որի առաջացման հոգեբանական արմատներն անցյալ դարի 90-ականներին Ռուսաստանում տարվող ազգային տեսակետից անդեմ քաղաքականությունն էր, որը, որքան էլ տարօրինակ թվա, անտեսում էր ռուսական ինքնությունը: Հենց այդ տարիներին ռուսական իրականությունն ներմուծվեց «ռուսաստանցի» (россияне) հասկացությունը: Բազմազգ Ռուսաստանում բոլոր ազգերին համախմբող այս վերէթնիկական էթնոնիմը /ավելի շուտ՝ տոպոնիմը/, որը մոտավորապես համարժեք է советский народ հասկացությանը, թերև, բխում էր քաղաքական անհրաժեշտությունից: Սակայն վտանգավորն այն էր, որ այն լիովին հետին պլան մղեց «ռուս» (русский) էթնոնիմը, ինչը բազմաթիվ էթնիկ ռուսներ ընկալեցին իբրև ազգային նվաստացում: Ծնշված և ինքնապաշտպանվող ռուսական էթնիկական ինքնագիտակցությունը, որպես հետևանք, դրսևորվեց ամենածայրահեղ կերպով՝ անհանդուրժողականությամբ այն ամենի նկատմամբ, ինչը ռուսական չէր: Ժողովրդավարացող Ռուսաստանում սեփական ռուսական արմատները հաշվի չառնելը պետք է համարել ներկայիս շովինիստական դիրքորոշումների տարածման, անշուշտ, ոչ միակ, բայց՝ հիմնական պատճառ: Այսօր արդեն ռուս մասնագետները փաստում են, որ «միջէթնիկական հարաբերությունների ասպարեզում Ռուսաստանի հարմարեցումն համաշխարհային ստանդարտներին ընթանում է մեծ բարդություններով<sup>1</sup>: Թեև, հենց մեր կողմից նշված հոգեբանական պատճառներով կարելի է բացատրել հայտնի էթնոսոցիոլոգ Լ. Դրոբիժեվայի՝ պարադոքսալ որակավորված հետևյալ դիտարկումը «ներկայացուցչական ընտրանքներում պարբերաբար իրականացվող հարցումները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ XXI դարի սկզբում մարդկանց էթնիկական ինքնանույնացումը ոչ թե մարում է, այլ, ընդհակառակը՝ ավելի ու ավելի արտահայտված է դառնում: Եվ, որքան էլ տարօրինակ թվա, դա առաջին հերթին վերաբերում է ռուսներին»<sup>2</sup>, որոնք, հմուտ մասնագետի այնուամբ, երկրում դոմինանտ դիրք գրավող ժողովուրդն են և սրված էթնիկական ինքնանույնացում դրսևորելու անհրաժեշտություն, ըստ էության, չունեն: Այս իրողության տրամաբանական մեկնաբանությունը որոնելով, Լ. Դրոբիժեվան ան բերում է մի շարք հետաքրքրական թվեր: Այսպես, «արդյո՞ք ձեզանում միշտ առկա է ռուս լինելու ինքնազգացողությո՞ւնը»

յունը» հարցին 2003-ին տրվել է 77% դրական պատասխան, իսկ 28% -ը նշել է, որ միայն «առանձին դեպքերում» է ունենում այդ ինքնազգացողությունը: Այս տվյալները համեմատելով 1994-ին իրականացված միևնույն բովանդակությամբ հարցման արդյունքների հետ, հեղինակն արձանագրում է 14%-ի աճ իրենց մշտապես ռուս զգացողների խմբում: Ընդ որում, 1994 թ. 16-ից 24 տարեկան երիտասարդների միայն 56%-ն էր ընտրել առաջին պատասխանը, իսկ ժողովրդավարացման ավելի բարձր մակարդակի հասած 2003 թ.-ի Ռուսաստանում այդ տվյալը 21 %-ով աճել էր և դա եղել էր աճի ամենաուժեղ միտում պարունակող խումբը<sup>3</sup>:

Ասվածից կարող ենք հանգել այն հետևության, որ էթնիկական հանրություններին հարկավոր է ժողովրդավարության ազգայնական մոդել: Ընդ որում, «ազգայնական» ասելով պետք է հասկանալ սեփական մշակույթի արժևորում, որը նպաստավոր հոգեբանական պայմաններ է ստեղծում այլ էթնիկ հանրությունների, նրանց մշակույթների հանդեպ հանդուրժողականության համար: Ազգայնականությունը հոգեբանորեն առողջ երևույթ է և այն չի կարելի շփոթել ազգայնամոլության հետ, որի ակունքն անհամդուրժողականությունն է այլ էթնոսների հանդեպ, ծավալապաշտությունը և սեփական գերակայությունը բոլորի հանդեպ:

Առողջ էթնոժողովրդավարական մոդելի ձևավորման գործում կրթության դերն անգնահատելի է: Մոնոէթնիկ հանրություններում պետք է գործի այնպիսի կրթական համակարգ, որը կկատարի էթնիկական սոցիալականացման գործառույթ՝ միաժամանակ ձևավորելով ժողովրդավարական արժեքների համամարդկային համակարգ: Կրթական համակարգի խնդիրն է ձևավորել տվյալ երկրի բարոյապես հասուն քաղաքացի, որը ներքնայնացրել է ինչպես սեփական էթնոմշակութային, այնպես էլ ժողովրդավարական համապիտանի արժեքները:

## **Ծանոթագրություններ**

---

<sup>1</sup> Дробичева Л.М. Завоевания демократии и этнонациональные проблемы России (Что может и чего не может дать демократизация) "Общественные науки и современность", 2005, №2, с. 16-28, с. 4.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 17:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 18:

## ՀԱՂՈՐՂԱԿՑԱԿԱՆ ԱՐԴՅՈՒՆԱԿԵՏՈՒԹՅԱՆ ԲԱՂՎԱՅՈՒՑԻՉՆԵՐԸ

Ցանկացած լեզու, նախ և առաջ, հանդիսանում է շփման միջոց: Ըստ Է. Սեփիրի խոսքերի, «մեզ հայտնի ցանկացած հասարակությունում, լեզուն հանդիսանում է մաքուր տեսակի հաղորդակցման գործընթաց»<sup>1</sup>:

Ճարտասանական արվեստի բովանդակությունը հաղորդակցական արդյունավետ եղանակների որոնումը և կիրառումն է, որ պետք է հանգեցնի հաղորդակցական հաջողության, այսինքն տեղեկատվությունը հասանելի, մատչելի և տպավորիչ ձևով պետք է հասցնի զրուցակցին, հաղորդակցական այս կամ այն նպատակին հասնելու համար:

Հաղորդակցման ամենաընդհանուր սահմանում կարելի է համարել «այլ մարդկանց կամ կենդանի էակներին տեղեկություններ փոխանցելու ակտերը կամ գործընթացները»:

Դ. Ռոզենբալի և Մ. Տելենկովայի բառարանը տալիս է հաղորդակցման հետևյալ սահմանումը.

1) արտահայտության բովանդակության հաղորդումը կամ փոխանցումը լեզվական միջոցներով;

2) պատկերացումների պրեդիկատիվ /ստորոգական/ կապ ստեղծող համադրությունը:

Մեր ուսումնասիրության մեջ խոսքի հաղորդակցական արդյունավետության տակ հասկացվում է խոսողի ունակությունը խոսքային ազդեցության միջոցով լսողներին համոզել իր մտքերի ճշմարտության մեջ:

*խոսքային ազդեցությունն* արևմտյան և ռուսական գիտնականների կողմից դիտարկվում է լայն և նեղ իմաստներով:

*Լայն իմաստով խոսքային ազդեցությունը* ցանկացած խոսքային շփումն է՝ վերցված նրա նպատակամղվածության տեսակետով և նպատակային պայմանավորվածությամբ: Լինել խոսքային ազդեցության սուբյեկտ՝ նշանակում է կարգավորել խոսակցի գործունեությունը, քանի որ խոսքի օգնությամբ մենք այլ մարդու դրդում ենք սկսել, փոփոխել և ավարտել որևէ գործունեություն: Նեղ իմաստով խոսքային ազդեցությունը խոսքային շփումն է գանգվածային հաղորդակցման միջոցների համակարգում կամ ազդեցողուն իմաստով անմիջականորեն լսարանի առջև<sup>2</sup>: Խոսքային ազդեցությունն արդիական է ժամանակակից կյանքի տարբեր ոլորտներում՝ տնտեսություն, գովազդ, հոգեբանություն և կրթություն: Դետևաբար, և աճում է հետաքրքրությունը քաղաքական, հո-

գեբանական, սոցիոլոգիական և լեզվաբանական հետազոտություններում խոսքային ազդեցության ուսումնասիրությունների նկատմամբ:

Ակնհայտ է, որ հաղորդակցական արդյունավետության խնդիրներն արդիական են, առաջին հերթին, բանավոր հասարակական խոսքի ժանրի համար, քանզի հրապարակախոսական ոճի խոսքի ազդեցության գործառույթը գերակշռում է տեղեկատվականին:

Հաղորդակցական արդյունավետության խնդիրն առանձնահատուկ տեղ է սկսել զբաղեցնել քաղաքական խոսքում: Մի կողմից, դա կապված է այն բանի հետ, որ ներկայումս տեղի է ունենում «հասարակության ակտիվ քաղաքականացում. քաղաքականության մշակման, քննարկման և իրականացման մեջ ներգրավված են միլիոնավոր մարդիկ, որոնք երկար ժամանակ մասնակից չեն եղել քաղաքական գործընթացներին, չեն ունեցել և չունեն հասարակական փորձ»<sup>3</sup>: Մյուս կողմից, քաղաքականությունը և, մասնավորապես, քաղաքական ելույթներն ունեն մեծ ծավալի նպատակներ. քաղաքական, տնտեսական, գովազդային, հասարակական և այլն:

Հաղորդակցական արդյունավետության խնդիրը քաղաքականության մեջ հատուկ սրություն է ստանում նաև այն պատճառով, որ քաղաքական ելույթի ժամանակ լսարանը հաճախ թշնամաբար է տրամադրված լինում /օրինակ. քաղաքական ընդդիմադիրների կամ խաբված ընտրողներից բաղկացած լսարան/:

Խոսքային ազդեցության խնդրի ուսումնասիրությունները հատկապես բուռն են սկսել ընթանալ քսաներորդ դարի երկրորդ կեսից, չնայած ունեն բազմադարյան պատմություն:

Լեզվաբան Յու. Ռոժդեստովենսկին համարում է, որ դասական եվրոպական ճարտասանությունն ի սկզբանե դրդված է եղել լսարանին համոզելու անհրաժեշտությամբ, առաջին հերթին դատարանում. «ճարտասանությունը ստիպողական արվեստ է: Դա հետևանք է ժողովրդավարական կյանքի ոճի, երբ ամբոխի կարծիքը որոշում է քաղաքացու ճակատագիրը»<sup>4</sup>: Այդ պատճառով արդեն իսկ դասական դարաշրջանում ճարտասանությունը մեկնաբանվում էր որպես խոսքային ազդեցության մասին գիտություն: Միջնադարում փաստարկման տեխնիկան կիրառվում էր արդեն ոչ թե ամբոխի տվյալ պահին կարծիքի ձևավորման նպատակով, այլ քրիստոնեական հավատքի տարածման համար և ծառայում էր հոգևոր բարոյականության զարգացման և հաստատման խնդիրներին (Ibid):

Ըստ Ա. Միխալովսկայայի, ժամանակակից ճարտասանությունը «նպատակասլաց, ազդեցիկ, համաչափող խոսքի տեսություն

և վարպետություն է»<sup>5</sup>: Մ. Սեյրանյանը արդարացի կերպով նշում է, որ «դասական և ժամանակակից տեսությունների մեծամասնության համար ընդհանուրը ոչ միայն հենց իրեն տեքստի, այլև նրա հեղինակի /հռետորի/ և լսարանի ընդգրկումն է հետազոտության ոլորտ»:

20-րդ դարում ԱՄՆ-ում սկսում է ձևավորվել այսպես կոչված գիտական ճարտասանությունը, որը սկսեց գործածել քանակական մեթոդներ և ծառայել որպես հասարակական խնդիրների վերլուծության գործիք: Այդ մեթոդներից կարևորագույնը դարձավ ինտենս և կոնտենտ վերլուծությունը:

Կոնտենտ-վերլուծության /բովանդակային վերլուծություն/ առաջացումը պայմանավորված էր խոսքի ընկալման խնդրով և, հետևաբար, լսարանի կառավարման գործնական խնդրով: Նկատվել էր, որ հեղինակի անձն արտացոլվում է բառերի և ձևերի օգտագործման հաճախականության մեջ, և այդ հաճախականության բնութագրերը կազմում են հեղինակի խոսքային դիմանկարը: Բառերի և գիտաբառերի հաճախային բնութագրերը արտացոլում են նաև ուսումնասիրվող տեքստերի իմաստային ոլորտը: Կոնտենտ-վերլուծությունը կարող է լուծել տեքստերի ընթերցման և նրանց բովանդակության գնահատման խնդիրները, ոճական տեղաշարժերի խնդիրները և կանխագուշակումները, սակայն դրա հիմնական ուղղությունն է լսարանի ուսումնասիրությունը և գնահատումը: 30-ականների սկզբին ամերիկացի հետազոտող Թ. Քարնին զարգացրեց կոնտենտ-վերլուծության տեսությունը: Նա ցույց տվեց, որ կոնտենտ-վերլուծությունը կարող է լուծել այնպիսի խնդիրներ, ինչպիսիք են կոնկրետ խոսքի ընկալման և ըմբռնման հարաբերությունները, լսարանի կողմից տեքստի ընկալման և ըմբռնման իմաստային հնարավորությունները, իրականության այս կամ այն իրողությունների նկատմամբ լսարանի վերաբերմունքի վերլուծությունը<sup>6</sup>: Կարևորն այն է, որ կոնտենտ-վերլուծության հետևորդները շեշտը դնում են հռետորի և լսարանի միջև երկկողմանի հաղորդակցման վրա:

Ամերիկացի մասնագետներն ակտիվորեն աշխատում են խոսքային հաղորդակցման արդյունավետության ուսումնասիրության ոլորտում: «Ammertmanexperience» ամերիկյան ընկերության ներկայացուցիչ Կ. Յասլին ուսումնասիրում է խոսքային հաղորդակցման արդյունավետության խնդիրը լսարանի կողմից խոսքի ընկալման դիրքերից: Նա նշում է, որ իրենց ժամանակի 80%-ը մարդիկ ծախսում են շփման մեջ: Ընդ որում, այդ ժամանակի 45%-ը ծախսվում է այլ մարդկանց լսելու վրա<sup>7</sup>: Շփման գործընկերները խոսքի ընկալման ընթացքում հատուկ ուշադրություն են

դարձնում հաղորդակցման ոչ-խոսքային միջոցներին /խոսողի հնչերանգներին, դիմախաղին և ժեստերին/:

խոսքի հաղորդակցական արդյունավետության խնդիրն առանձնահատուկ սրություն է ստանում, եթե լսարանը թշնամաբար կամ թերհավատությամբ է տրամադրված խոսողի նկատմամբ, ինչը հազվադեպ չէ քաղաքականության մեջ. «Արդյունավետ հաղորդակցման կարողությունը չափազանց կարևոր է այն անհատի համար, որը ելույթ է ունենում այն իրադրություններում, երբ լսարանը թերհավատորեն կամ թշնամաբար է տրամադրված նրա հանդեպ»<sup>8</sup>: Չաճախ այդպիսի թշնամաբար տրամադրված լսարան է հանդիսանում, օրինակ՝ խորհրդարանը: Խորհրդարանական դեբատների տեխնոլոգիային տիրապետելը քաղաքական գործչի համար որոշակի խնդիր է, քանզի այլ պատգամավորների հակազդեցությունների կամխատեսումը պետք է լինի ճշգրիտ. «Ցանկալի արդյունքի հասնելու համար, կարևոր է վերլուծել, թե ինչպիսի դիրքորոշումների, մոտեցումների տարբերակներ օգտագործել համաձայնության և վիճարկելու համար, ինչպես դրանք կիրառել, որպեսզի չեզոքացվեն նրանք, ովքեր կարող են ակտիվորեն դեմ լինել... Քննարկումների ժամանակ ցանկացած ելույթ հատուկ ձևով կազմակերպված, հնչողությամբ՝ կարճատև, յուրահատուկ նպատակների ենթարկված մենախոսություն է»<sup>9</sup>:

Ըստ Յու. Ռոժդեստվենսկու «հակամարտությունների և հակասությունների լուծումը հիմնականում կախված է այն բանից, թե խոսքային միջոցներով և խոսքային հաղորդակցման կառավարման հնարքներով որքան հեռատեսորեն և վարպետորեն կօգտագործվեն բարոյական դատողությունները»<sup>10</sup>:

Խոսքային և հարախոսքային /հարալեզվաբանական/ տեղեկատվությունը կազմում է բարդ միասնություն, որի ապակողմորումը կախված է այնպիսի գործոններից, որոնք պայմանավորված են երկու հիմնական մոդելի գոյությամբ. լեզվաբանական և վարքի ընդհանուր մոդելներով: Գիշտ կշռադատված «խոսքի քաղաքականությունը» կարող է նշանակալիորեն օգնել քաղաքական առաջնորդի միջազգային վարկանիշի բարձացմանը:

Լեզվի քաղաքականություն (Politics of language) գիտաբան ինքնին ունի երկու նշանակություն: Նախ և առաջ դա պետական քաղաքականությունն է լեզվի նկատմամբ, և երկրորդ՝ որոշակի իրադրություններում քաղաքական գործչի անձնային վարքը: Ինչպես նշում է ժամանակակից ամերիկացի սոցիոլոգ Թոմաս Դայը, իր քաղաքական հաղթանակը Բիլ Բլինթոնը նվաճել է հիմնականում լսարանի հետ շփվելու կարողության շնորհիվ. «Պատմեք ձեր խնդրի մասին Բիլին հեռուստատեսությամբ, և նա անմիջապես

կմտահոգվի դրա լուծմամբ: Նա գիտի, թե ինչպես հարմարավետությոն ներշնչել լսարանին: «Երբ Բուշը ցույց է տալիս, որ չի հասկացել շփոթված կնոջ հարցը, թե որքանով է ազգային պարտքը անդրադառնում անհատի վրա, Քլինթոնը, փոխարենը, խոսափողը ձեռքին մոտենում է և կարեկցանքով պատասխանում...»<sup>11</sup>:

Այսպիսով, *հաղորդակցում* հասկացությունը բավական բազմիմաստ է և «հաղորդակցում» գիտաբառը կարող է գործածվել «զանգվածային հաղորդակցման միջոցներ» /մամուլ, ռադիո, հեռուստատեսություն/ համադրությամբ: Դիտարկվող ուսումնասիրության համատեքստում նախընտրելի է Տեր-Մինաստվայի հաղորդակցման հետևյալ սահմանումը. *«հաղորդակցումը շփման գործողություն է, երկու կամ ավելի անհատների միջև փոխադարձ ըմբռնման վրա հիմնված կապ, մեկի կողմից ուրիշին կամ մի շարք այլոց տեղեկության հաղորդում»<sup>12</sup>*:

## Ծանոթագրություններ

---

<sup>1</sup> Сепир Э. Коммуникация // Избранные труды по языкознанию и культурологии / пер. С англ. М.; 1993.

<sup>2</sup> Безменова Н.А. Очерки по теории и истории риторики.-М.: Наука, 1991.

Войкунский А.Е. Коммуникативный контакт и средства его установления //Язык и массовая коммуникация. М. 1984.

<sup>3</sup> Минеева С.А. Полемика-Диспут-Дискуссия. М., 1990.

<sup>4</sup> Рождественский Ю.В. Принципы современной риторики. М.,2000.

<sup>5</sup> Михайловская Е.В.Прагмалингвистические проблемы английской пунктуации (на материале двоеточия): Автореф. дисс...канд.филол. наук.М.: 2001.

<sup>6</sup> Carney T.F. Content Analysis. A Technique for Systematic Inference from Communications. N.Y.: Columbia University press. 1957.

<sup>7</sup> Haseley K.A. The New Communicators: What Research Can Teach Us About Effective Communication, 2001.

<sup>8</sup> [www.ammermanexperience.com](http://www.ammermanexperience.com).

<sup>9</sup> Минеева С.А. Полемика-Диспут-Дискуссия. М.,1990 с. 210.

<sup>10</sup> Рождественский Ю.В. Принципы современной риторики. М., 2000, с. 134.

<sup>11</sup> De Thomas R.Politics in America. New Jersey 1992 с. 78.

<sup>12</sup> Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М.: 2000.

**ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ԱՇԽԱՐՀԸՆԿԱԼՈՒՄԸ ԵՎ ԴՐԱ ԹԱՐԳԱՆԱԿԱՆ  
ՄԵԿԵԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Հայտնի է, որ գեղարվեստական տեքստն ուղղված է ընկալողի գիտակցության մեջ «հնարավոր» աշխարհների ստեղծմանը, որոնք արտահայտում են մարդու հոգևոր ներաշխարհը: Այս առումով աշխարհի պատկերման հարցում կարևորվում է, թե մարդկային միտքն ուղղված է իրենե՞ն, թե՞ հոգևոր աշխարհների օբյեկտների հարցերին: Ինչ խոսք, գրական հաղորդակցությունն, իր սուբյեկտիվ, գեղագիտորեն արժևորված, հուզագնահատողական ուղղվածությամբ, և հետևաբար բառապաշարը, որի միջոցով վերջիններս գտնում են իրենց արտահայտությունը, առաջնային տեղ է գրավում: Այս առումով մեծ նշանակություն են ձեռք բերում անվանական բառերը, որոնցով անվանվում են իդեալական երևույթները: Գեղարվեստական հաղորդակցության ընթացքում այս բառերը մեծ դեր են խաղում՝ հանդես գալով որպես հայեցակարգային և գեղագիտական տեղեկության ազդակ:

Թարգմանության տեսության ժամանակակից փուլին բնորոշ է դիտարկվող խնդրի նկատմամբ տարբեր գիտությունների տեսանկյունից ամբողջական, բազմակողմանի մոտեցումը: Տվյալ աշխատանքում ուսումնասիրության օբյեկտ դարձած գեղարվեստական տեքստի ստեղծմանն ու ընկալմանն առնչվող հետազոտություններ կատարվում են մի շարք գիտությունների կողմից:

Ժամանակակից լեզվաբանական դրույթները ոչ միայն համահունչ են, այլև առաջ են քաշում լեզվի մարդակենտրոն ուսումնասիրության միտումը: Սա հիմք է տալիս խոսել տեքստի բազմակողմանի ընկալման և մեկնաբանության մասին:

Ժամանակակից լեզվաբանությունում թարգմանությունը ընկալվում է որպես հաղորդակցման գործընթաց, որը բնորոշվում է շարահյուսական, իմաստային և գործաբանական կապերի բարդ համակարգով: Թարգմանության գործընթացում կարևոր նշանակություն ունեն բովանդակության ոչ միայն անվանողական և հավելյալ իմաստային բաղադրիչները, այլև գործաբանական բաղադրիչը, որը կանխորոշվում է լեզվական արտահայտման և հաղորդակցության մասնակիցների հարաբերությամբ: Գործաբանական հայեցակերպի կարևորությունն, ըստ Ա. Շվեյցերի. «...պայմանավորված է հասարակական փորձում, ինչպես նաև տարբեր լեզվական կոլեկտիվների լեզվանշակութային սովորույթներում գոյություն ունեցող տարբերություններով»<sup>1</sup>:

Մեկնաբանությունն հասկացությունը՝ որպես թարգմանության գործընթաց, զգալի հետաքրքրություն է ներկայացնում թե՛ տեսական և թե՛ գործնական տեսակետից: Կարելի է ասել, որ վերջին ժամանակներս մեկնաբանական մեթոդների հանդեպ զգալի ուշադրությունն արդարացված է թարգմանության տեսության ամբողջ ընթացքով, քանի որ թարգմանության տեսությունը միտված է անցում կատարելու ավելի խիստ, ձևայնացված գործընթացից դեպի ավելի ճկուն մեթոդներ և միջոցներ, որոնք թույլ կտան առավելագույնս օգտագործել լեզվական միջոցները բնագրի իմաստը թարգմանվածքում արտահայտելու համար: Իհարկե, թարգմանության տեսության շրջանակներում մենք խոսում ենք մեկնաբանության յուրահատուկ միջլեզվական բնույթի մասին, երբ մենք փաստացի գործ ունենք միայն մեկնաբանության արդյունքի, այն է՝ թարգմանվածքի հետ:

Ժամանակակից լեզվաբանները **հասկացությունը** կապում են արժևորման հետ: Արժևորումը՝ որպես շրջապատող աշխարհի առարկաների, օբյեկտների և երևույթների կարևորագույն հատկանիշ, կարևոր դեր է խաղում իմաստավորման գործընթացում, որտեղ այն անցնում է առարկաների օբյեկտիվ հատկանիշներից և բնութագրերից դեպի դրանց նախորդում: Արժեքների երևան բերելը մեկնաբանության՝ որպես իրականության իմաստավորման գործընթացի, էությունն է կազմում: Ինչպես նշում են Ս.Գուսևը և Գ.Տուլչինսկին «Իմաստավորումը կապված է իրականության կառուցվածքի արժեքների բացահայտման հետ: Քանի որ մարդկային աշխարհն արժեքների աշխարհ է, այն միշտ իմաստներով լի է նրա համար, այսինքն իմաստավորված և հասկանալի է»<sup>2</sup>:

Մեկնաբանությունը՝ որպես իմաստավորում որոշակի առարկայի արժևորում է: Մեկնաբանել նշանակում է բացահայտել առարկայի նշանակությունը՝ դրա օբյեկտիվ հատկանիշների հիման վրա: Նշանների հաղորդակցական արժեքը բացահայտվում է լեզվի գործնական կիրառման ընթացքում, իսկ գեղարվեստական տեքստերում մենք գործ ունենք գեղարվեստական արժեքների հետ, որոնք ստեղծում է հեղինակը: Ինչպես նշում է Յու. Բորևը. «Գեղարվեստական արժեքը մի արժեք է, որը փոխանցվում է լեզվական նշանների միջոցով՝ ստեղծվելով լեզվական հաղորդակցման գործընթացում»<sup>3</sup>: Տեքստի մեկնաբանումը պետք է բացահայտի լեզվական նշանների արժեքը բուն տեքստում, մեզ տրված նշանների հարաբերությունների իմաստավորման գործընթացում: Նույնիսկ ամենաաննշան լեզվական նշանակությունը տեքստում կարող է գեղարվեստական ամենախոր իմաստ ձեռք բերել:

Պետք նշել, որ իմաստը ծնվում է տեքստում նշանների փոխազդեցության շնորհիվ, որոնց գեղարվեստական արժեքը լեզվական բնույթ ունի: Դրանում է թարգմանական մեկնաբանության խնդիրը: Արժևորելով լեզվական նշանը՝ թարգմանիչը անցնում է ճանապարհի միայն մի մասը, քանի որ նրա խնդիրն է վերարտադրել այս արժեքները մեկ այլ լեզվի միջոցներով: Բնական է, որ կորուստները այս ճանապարհին անխուսափելի են, քանի որ տեքստում գոյություն ունեցող լեզվական արժեքները հանդես են գալիս որպես արժեքների մի ամբողջ համակարգ:

Ինչպես նշում է Ա.Վորկաչյովը. «Արժեքային կողմը բնորոշվում է այն տեղով, որ զբաղեցնում է «կոնցեպտի» անվանումը կոնկրետ լեզվի բառաքերականական համակարգում, ուր ներկայացվում են դրա ստուգաբանական և զուգորդական հատկանիշները»<sup>4</sup>:

Ա.Վորոբքիտովան ասում է. «Ժամանակակից գիտությունը (և հատկապես ճանաչողական լեզվաբանությունը) ուսումնասիրում է երևույթներ, որոնք առաջանում են լեզվաճանաչողական մակարդակում մտքից դեպի խոսք անցման շրջանում»:

Յեղիմակը նաև նշում է, որ ճանաչողական լեզվաբանության նվաճումներից են՝ 1) աշխարհի պատկերման ճանաչողական ուսումնասիրությունը, որտեղ դրա լեզվական պատկերը հանդես է գալիս որպես հիմնական բաղադրիչ, 2) տեսություն կոնցեպտների մասին, որոնք հանդես են գալիս՝ որպես աշխարհի պատկերման բաղադրիչներ<sup>5</sup>:

Արդենք խոսել ենք արժեքների մասին, որոնք ձևավորում են մեր աշխարհընկալումը և, հավանաբար, հենց այս արժեքներն են, որ արտացոլվում են անհատի գիտակցության մեջ հասկացությունների և կոնցեպտների տեսքով՝ կազմավորելով անհատի, նաև առանձին մշակույթների աշխարհընկալման մի ամբողջ համակարգ:

Կոնցեպտի ելության ամբողջական գիտակցման համար, անհրաժեշտ է որոշակի կադապար, որը կարտացոլի դրա կառուցվածքը: Կոնցեպտը բարդ կառուցվածք ունի: Յու. Ստեպանովն ասում է. «Մի կողմից դրան է պատկանում այն ամենը, ինչ պատկանում է հասարակությանը, իսկ մյուս կողմից, կոնցեպտը ներառում է այն ամենը ինչը նրան դարձնում է մշակույթի փաստ, իրողություն»<sup>6</sup>:

Կոնցեպտները մարդու գիտակցության մեջ գոյություն ունեն պատկերացումների, հասկացությունների, զուգորդությունների տեսքով, որոնք ստեղծվում են մարդկային կյանքի փորձի ձեռք բերմանը զուգահեռ և բազմապիսի զուգորդություններով միավորվելով՝ կազմում են տարբեր տիպի հայեցակարգային համակար-

գեր: Ժամանակի և աշխարհի պատկերի մասին գաղափարների փոփոխության հետ փոփոխության են ենթարկվում նաև կոնցեպտները, առաջանում են նորերը:

«Կոնցեպտը» լեզվաճանաչողական երևույթ է, այսինքն՝ մեր գիտակցության և հոգեբանական պաշարների, մարդու գիտելիքների ու փորձի մասին տեղեկության արտացոլող միավորն է, հիշողության օպերատիվ և բովանդակալից միավորը՝ մտածողական բառապաշարի, հայեցակարգային կառուցվածքի և մտքի, լեզվական աշխարհի պատկերի միավորը՝ արտացոլված մարդկային հոգեբանության մեջ<sup>7</sup>:

Վ.Մասլովան նշում է, որ խոսելով կոնցեպտների մասին՝ կարելի է առանձնացնել մարդկային գիտակցության մեջ դրանց առաջացման ոչ լեզվական /մախալեզվական/ և լեզվական փուլերը: Նա նաև նշում է, որ աշխարհի պատկերը մարդկային գիտակցության իրականությունն է, և դրա ստեղծումը մարդու կյանքի նպատակն է: Ցանկացած ժողովրդի աշխարհընկալումը կաղապարվում է որոշակի աշխարհի պատկերի մեջ: Յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն, հասարակական համակարգ բնորոշվում է աշխարհի ընկալման իր յուրօրինակ ձևով<sup>8</sup>:

Այստեղից հետևում է, որ ցանկացած հասարակության լեզվամշակութային գաղափարախոսությունը պայմանավորված է աշխարհի մասին նրա ունեցած պատկերով, որում արտացոլվում են նրա անդամների աշխարհըմբռնումն ու աշխարհապատկերումը:

Սակայն, խոսելով կոնցեպտների հատկությունների մասին՝ պետք է նշել, որ տարբեր լեզուներին հատուկ են նույնանման կոնցեպտներ: Բայց միևնույն ժամանակ նույն լեզվով խոսողներին կարող են հատուկ լինել տարբեր հայեցակարգային աշխարհներ: Յետևաբար հայեցակարգային աշխարհում փոխազդում են համամարդկային, ազգային և անհատական մոտեցումները: Լեզվամշակութաբանության տեսանկյունից «կոնցեպտը» մշակույթի խտացումն է: Կարելի է ասել, որ գրեթե յուրաքանչյուր մշակույթում գոյություն ունեն այնպիսի կոնցեպտներ, ինչպիսիք են «Սերը», «Հավատը», «Կենցաղը», «Գույնը», «Վախը», «Ատելությունը», «Ուրախությունը» և այլն, որոնք արտահայտում են տարբեր հուզական զգացմունքները:

Տվյալ դեպքում ուսումնասիրության առարկա են դարձել Է.Պոյի, այսպես կոչված, «սարսափելի» շարքի պատմվածքները, և դրանց հայերեն և ռուսերեն թարգմանությունները, որոնք հնարավորություն են տալիս ուսումնասիրել կոնցեպտների էությունը, քանի որ ցանկացած պատմվածք, որ պատկանում է Է.Պոյի գրչին, առանձնանում է իմաստային կառուցվածքի յուրահատկությամբ, հա-

զեցած է տարբեր տեսակի ոճական հնարներով և տարբեր թարգմանիչների մոտեցումը կհանգեցնի տարբեր տիպի մեկնաբանությունների ու թարգմանությունների:

Այս շարքից կարելի է առանձնացնել «Կարմիր մահվան դիմակը» պատմվածքը, որը ոչ միայն բազմակողմանի մեկնաբանում է պահանջում, քանի որ հազեցած է բազմազան կոնցեպտներով, այլև իմաստային և ոճական կառուցվածքի առումով չափազանց հազեցած է և թարգմանիչի պահանջում է դրա բաղադրիչների չափազանց ճշգրիտ վերհանում և վերարտադրություն:

Նրանք, ովքեր է.Պոյի նշված ստեղծագործությունը մեկնաբանելու ուղեցույց են որոնում, դատապարտված են մտնելու մի արտասովոր աշխարհ, որը նույնքան շփոթեցնող է, որքան գոթական հրաշքների աշխարհը, իսկ որոշ իմաստով՝ նաև նույնքան մռայլադեմ, որքան Ռոդրիք Աշրի ավերված տունը:

Ուսումնասիրողների համար ուղեկցորդ կլինեն ինչպես հին ու նոր քննադատները, գիտնականները, կենսագիրները, այդ գործով խանդավառված ու իրենց սիրելի զբաղմունքը դարձրած մարդիկ, դիլետանտները, լրագրողները, անթուղոգիաներ կազմողները, այնպես էլ բժիշկները, փիլիսոփաները, հոգեբանները և հոգեվերլուծողները: Այդ որոնողներն այս ամենից կիմանան, որ արքայազն Պրոսպերոն ինքը է.Պոն է, ուստի «Դիմակը» ինքնակենսագրություն է, որ Պոն երբևէ բարոյախոսություն չի ներկայացնում, որ «Դիմակը» այլաբանություն է, ուստի պետք է խրատի, որ այնտեղ իսկապես բարոյախոսություն կա, որ կան բազմապիսի կոնցեպտներ և միանգամայն ակնհայտ ու ընկալելի է, որ ուղերձի իմաստը մարդկային ըմբռնումից անդին է:

Այժմ հարկ է համառոտ շրջագայություն կատարել «Կարմիր մահվան դիմակը» ստեղծագործության քննադատների խճողված աշխարհում և հետո միայն այն մեկնաբանել հնարավոր ուղեկցորդներից լավագույնի՝ է.Պոյի հետ:

Օրինակ, Վ.Բուրանելին պնդում է, որ է.Պոն «ամենևին էլ սադիստ ու մազոխիստ, կամ այլասերված ու անառակ մարդ չէր», այլ հակառակը՝ «Ամերիկայի գրողներից ամենաողջամիտն էր», և որ նա փաստորեն «Ամերիկայի մեծագույն գրողն էր և համաշխարհային գրականության մեջ մեծագույն նշանակություն ունեցող ամերիկացի գրողը»<sup>9</sup>: Մինչդեռ զարմանալիորեն Վ.Բուրանելին հավասարվում է Ա.Մորդելին, երբ նույնպես անհիմն կերպով պնդում է, թե է.Պոն չի անդրադառնում բարոյախոսությանը. այդպիսով նա հայտնվում է մի հակասական իրավիճակում, երբ «Կարմիր մահվան դիմակը» մեկնաբանում է՝ որպես «այլաբանություն, որը ներկայացնում է Մահն իբրև "dramatis personae" /ողբերգական անձ-

նավորություն/։ Այլաբանությունն ինքնին իմաստալից է և բարոյախորատական, սակայն Վ. Բուրանելին չի զարգացնում իր առաջ քաշած դրույթը և ոչ էլ համաձայնեցնում է. Պոյի՝ այլաբանության հանդեպ ունեցած հայտնի հակակրանքը և այլաբանության կիրառումը նրա ճանաչված գլուխգործոցներից մեկում։

ժողգեֆ Վուդ Քրաչը, որը է.Պոյին համարում էր անիրազեկ, սեռազուրկ ու խելագար, և, այնուհանդերձ, հանճարով օժտված մարդ, իրենից վանել է «Կարմիր մահվան դիմակը» որպես «սոսկ ամենակատարյալ նկարագրությունն այն արտասովոր dncor-ի /իրավիճակի/, որը կրկին ու կրկին երևակայում էր է.Պոն<sup>10</sup>։ Է.Դեյվիդսոնը նշում է, որ այդ պատմվածքում կան նվազ քանակով «փաստեր ու տեղեկություններ», և բացահայտում է, որ այնտեղ «խոսքի երանգավորումն ու շարժումն ամեն ինչ են»<sup>11</sup>, և մենք չենք կարող չհամաձայնել նրա հետ։

Հայտնի է, որ ցանկացած լեզվական միավոր, լինելով ուրույն նշանային համակարգի միավոր, ունի և՛ բովանդակային, և՛ արտահայտման պլան։ Բովանդակային պլանը ներառում է տեղեկության ամբողջ ծավալը թե՛ արտակա և թե՛ ներակա։ Եթե որպես միավոր ընտրենք տեքստը՝ որպես ավարտուն խոսքային արտահայտություն, ապա կարելի է պնդել, որ այն բացի մակերեսային, ակներև տեղեկատվությունից պարունակում է նաև մեծ ծավալով ենթադրվող տեղեկատվություն՝ ենթատեքստ։

Ա.Քուինը մեկն է նրանցից, ովքեր կարծում են, թե «Կարմիր մահվան դիմակը» բարոյախոսություն կան ուղերձ է պարունակում /նա դրանք օգտագործում է՝ իբրև միմյանց փոխարինող տերմիններ/։ «Մի զսպվածությամբ, որը հանճարի հավաստի նշաններից մեկն է, - փաստում է Ա.Քուինը, - է.Պոն որևէ կերպ չի ակնարկում այն մեծ բարոյախոսությունը, որ պատմությունն ուղղում է նրանց, ովքեր մտածում են։ Այլոց համար նա որևէ այլ ուղերձ չուներ»<sup>12</sup>։ Մինչդեռ Ա.Քուինն ընթերցողին է թողնում իրեն իսկ մտածողի կամ, դժբախտաբար, չմտածողի շարքին դասելը՝ արհամարհելով ճշգրտել կամ նույնիսկ ակնարկել այն «մեծ բարոյախոսությունը», որ է.Պոն պատսպարում է «Դիմակի» ետևում։

Սկզբնաղբյուրի լեզվական միջոցները պետք է նույնչափ թանկ լինեն թարգմանչի համար, որքան դրանք թանկ են հեղինակի համար։ Եվ եթե թարգմական գործընթացում թարգմանիչները չեն հրաժարվում դրանցից, ապա այդ միավորների բովանդակությունը հարկ է հասցնել ընթերցողին։ Ուստի թարգմանիչը պետք է ձգտի ոչ թե բնագրի արտահայտության լոկ ճշգրիտ համարժեքը գտնել թարգմանող լեզվում, այլև պետք է ընկալողին տանի բնագրի լեզվական աշխարհը։

Թարգմանչի առաջնային խնդիրներից է տեքստի իմաստի փոխանցումը, որի կարևորագույն բաղադրիչներից մեկը ենթատեքստն է, որն էլ բաղկացած է տարբեր տիպի իմպլիկատներից: Բնագրի և թարգմանվածքի իմպլիկատների, ինչպես նաև իմաստային կառուցվածքի բաղադրիչներից որևէ մեկի վրա շեշտադրման պակասը հանգեցնում է ստեղծագործության ընդհանուր գաղափարի աղճատմանը:

Այս պատմվածքում Է.Պոյի կողմից օգտագործված բոլոր հնարները միտված են ընթերցողի մոտ առաջացնել հայեցակարգային մի բարդ համակարգ, որը մեծ իմաստային ծանրաբեռնվածություն է կրում: Հաճախ այս բազմաբնույթ կոնցեպտները, որոնք հեղինակը ստեղծում և պատկերում է բազմապիսի հնարների /գունային, ձայնային, տառագրային և այլն/ միջոցով, տեքստի իմաստային կառուցվածքի գործաբանական բաղադրիչ են հանդիսանում, և այս բաղադրիչի վերհանումն է, որ տեքստի ընկալման և ճիշտ թարգմանական մեկնաբանության ելք է հանդիսանում: Այսինքն՝ այս տարբեր տիպի կոնցեպտներ կազմող բաղադրիչների իմաստային որոշ շեղումը հանգեցնում է ողջ ստեղծագործության իմաստի աղճատմանը:

«Կարմիր մահվան դիմակը» պատմվածքի հայեցակարգային վերլուծությունն ու մեկնաբանությունը մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև բառային և ոճական տարրերի և տեքստի իմաստի զուգորդական կապի տեսանկյունից: Կոնցեպտները այս պատմվածքում իհարկե խորհրդանիշի դեր ունեն և, իհարկե, միայն ճշգրիտ մեկնաբանությունն ու թարգմանությունը կհանգեցնեն ուղիղ իմաստային եզրահանգումից բացի նաև՝ որոշակի, թեկուզ և ենթագիտակցական զուգորդությունների ոչ միայն բնագրի լեզվակիրների, այլև թարգմանվածքը ընթերցողների մոտ:

Տեքստի իմաստային կառուցվածքը կազմող գործաբանական բաղադրիչի ռացիոնալ և հուզական ներգործությունները սերտորեն կապված են: Հեղինակը փորձում է առաջնորդել ընթերցողին իր ստեղծած բարդ հայեցակարգային աշխարհում, արթնացնել զգացմունքներ, որոնք հատուկ են պատմվածքի հերոսներին և հատկապես արքայազն Պրոսպերոյին. *սարսափ*, որը հասնում է *ուրախության* սահմանին, *հուսալքություն*, որ *ցատումի* է վերածվում, *ուրախություն* և *զվարճանք*, որ *նվազում է*, *հասնում ավարտի*:

Հերոսների ներաշխարհը պատկերող այս խճողված հայեցակարգային աշխարհը ճշգրիտ թարգմանական մեկնաբանության ենթարկելը թարգմանչից անշուշտ պահանջում է նաև լեզվական նյութի խորախոր ուսումնասիրություն: Լեզվական նյութի այս բազմազան միջոցները՝ բառային, քերականական, արտահայտության

և այնուհետև տեքստի կազմակերպման, հնարավորություն են տալիս հաղորդակցական մեծ նշանակություն տալ հեղինակի կողմից ընտրված տեղեկատվական այն տարրերին, որոնք նա ընձեռում է իր ընթերցողին: Այս տարրերը, գտնվելով հասցեագրողի և հասցեատիրոջ հաղորդակցման խաչմերուկի հատման կետում, լուծում են գործաբանական մի խնդիր՝ նպատակաուղղված ազդեցության իրականացման խնդիրը:

Այս ճանապարհին թարգմանիչը չպետք է մոռանա, որ շեշտը դնելով միայն հուզական ազդեցության կամ ռացիոնալ ներգործության վրա ինքը երբեմն կարող է հասնել իմաստային որոշակի ճշգրիտ վերարտադրության, բայց այս դեպքում արդեն կարող է արժեզրկվել իմաստային գործաբանական բաղադրիչը:

Օրինակ, միանգամայն իրավացի են Ֆ.Ուիմուարը և Ն.Ֆորսթըրը, երբ ասում են, թե «Կարմիր մահվան դիմակը» «ալ կարմիրի ու սևի գրավիչ ֆանտազիա է, որտեղ յուրաքանչյուր ներգործման միջոց ընդգծում է վերջնական տարրալուծման անխուսափելիությունը...»: Ն.Ֆորսթըրը նշում է, որ կարմիրը «Պոյի ամենահաճախ գործածած գույնն է» և դրանում տեսնում է «արյան սարսափը»: Ըստ Ն.Ֆորսթըրի. «Կարմիր մահվան դիմակը» չափազանց ակնհայտ հակադրություն է կյանքի ու մահվան միջև: Գեղարվեստական ձևը գերակշռում է և շքեղությունն ու ցանկասիրությունն այնքան են բարձրացնում աշխարհիկ հաճույքի զգացողությունը, մինչև կյանքի սիրտը բաբախի տենդորեն ... և կանգ առնի»<sup>13</sup>:

Առկա պատմվածքի առաջին իսկ տողերում «վախ» կոնցեպտը ներկայացվում է հիմնականում այլ՝ «կյանք», «մահ» և «գույն» կոնցեպտների միջոցով:

The “**Red Death**” had long devastated the country. No pestilence had ever been so **fatal**, or so **hideous**. Blood was its Avator and its seal – **the redness and the horror of blood**. There were sharp pains, and sudden dizziness, and then profuse bleeding at the pores, with dissolution. The **scarlet stains** upon the body and especially upon the face of the victim, were the pest ban which shut him out from the aid and from the sympathy of his fellow-men. And the whole seizure, progress, and termination of the disease, were the incidents of half an hour<sup>14</sup>.

«Կարմիր մահը» վաղուց արդեն ավերում էր երկիրը: Այդչափ **սոսկալի ու աղետաբեր** համաճարակ դեռ երբեք չէր եղել: Արյունն էր նրա դրոշը, իսկ դրոշմը՝ **զարհուրելի բոսորը**: Սուր ցավեր, հանկարծակի գլխապտույտ, հետո հորդ արյունահոսություն մարմնով մեկ, որն ուղեկցվում էր կազմալուծությամբ - սա էր հիվանդության ընթացքը: Մարմնի և առանձնապես դեմքի վրա հայտնվող **բոսորա-**

**գույն ցանը** այն նգովքն էր, որը զրկում էր զոհին մտերիմների համակրանքից ու օգնությունից: Հիվանդության բռնկվելը, զարգացումն ու ավարտը կես ժամ էլ չէր տևում<sup>15</sup>:

Уже давно опустошала страну **Красная смерть**. Ни одна эпидемия еще не была столь **ужасной и губительной**. Кровь была ее гербом и печатью – **жуткий багрянец крови!** Неожданное головокружение, мучительная судорога, потом из всех пор начинала сочиться кровь – и приходила смерть. Едва на теле жертвы, и особенно на лице, выступали **багровые пятна** – никто из ближних уже не решался оказать поддержку или помощь зачумленному. Болезнь, от первых ее симптомов до последних, протекала меньше чем за полчаса<sup>16</sup>.

Ինչպես ցույց է տալիս բնագիր տեքստի և հայերեն ու ռուսերեն թարգմանությունների համեմատական վերլուծությունը, թարգմանիչները հիմնական շեշտը դնում են հուզական ազդեցության իրականացման վրա՝ օգտագործելով հիմնականում բառային հնարներ: Այսպես օրինակ, օգտագործելով արյան խորհրդանիշ հանդիսացող **կարմիր գույնը՝ Ա.Էմիլը the redness and the horror of blood** արտահայտության հայերեն թարգմանության մեջ **blood** բառը փոխարինում է **րոտր** բառով, որն ավելի արտահայտիչ է, **рисунок** **գույն ցանը** արտահայտությունը փոխարինում է **scarlet stains** արտահայտությանը, ինչը, կարծում ենք, տեղին է, քանի որ բնագրում էլ սա սովորական կարմիրը չէ, այլ այն ալ կարմիրն է, որը միևնույն ժամանակ և՛ գրավում է իր անիրական փայլով, և՛ սարսափեցնում: Ռուսերենում նույնպես երկու դեպքում էլ օգտագործված է միևնույն բառը՝ **багрянец крови, багровые пятна**, ինչի կրկնությունը, պետք է ասել, որ միօրինակության տպավորություն չի ստեղծում, այլ ավելի է ուժեղացնում տպավորությունը, նպաստում իրողության ավելի սուր ընկալմանը և համապատասխանում է հեղինակի կողմից ընտրված իմաստային երանգավորմանը: Պետք է ասել, որ թարգմանիչներին հաջողվել է ընկալել, որ այս ստեղծագործության մեջ Է.Պոն, շեշտը դնելով արյան սարսափի վրա, նույնիսկ նրա գույնի թողած ազդեցության վրա, **redness** և **horror** բառերը ներկայացնում է որպես համատեքստային հոմանիշներ, որոնք խոսքը, անշուշտ, ավելի պատկերավոր են դարձնում:

Երեք քննադատներ՝ Ու.Բլերը, Յ.Լեվիհը և Ս.Բոնապարտը ավելի հեռու են գնում սովորական մտորումներից: Ու.Բլերի, ինչպես և շատ ուրիշների համար այս պատմվածքի յոթ սենյակներն ունեն «այլբանական նշանակություն», որոնք «առաջ ընթանալով արևելքից դեպի արևմուտք՝ կապույտից սև, մատնացույց են անում

մի լրացուցիչ իմաստ՝ մարդու յոթ տարիքները՝ կյանքի արշալույսի կապույտից մինչև նրա գիշերվա սևը»<sup>17</sup>:

«Վախ» կոնցեպտը մեկնաբանելու և ներգործությանը հասնելու նպատակով Է.Պոն ընտրում է «կյանքն» ու «մահն» ընդգծելու տարբերակը: Նա իրագեկ է ոչ միայն ողջ կյանքի կարճատևությանը և դրա անխուսափելի ընդհատմանը, այլև մարդկանց մեկուսացմանը: Է.Պոն ասում է, թե արյունը՝ կյանքի տեսանելի նշանը, «այն պատուհաս նզովքն է, որը մարդուն հեռու է պահում իր ընկերակիցների օգնությունից ու կարեկցությունից»: Կյանքի ծուղակում և մահվան մեջ յուրաքանչյուր մարդ մի կղզի է: Եթե կա փոխադարձ կապ, ապա դա **մահվան սարսափն է**, որ բոլորն են զգում: Եվ ահա այստեղ է, որ մենք կրկին, գուցե և ենթագիտակցաբար, ապրում ենք մահվան հանդեպ ունեցած այն վախը, որ մարդ կրում է իր մեջ ողջ կյանքի ընթացքում և միշտ փորձում է վանել այդ «վախն» իրենից: Այդ վախն է, որ ստիպում է արքայազն Պրոսպերոյին իր իշխանության տարածքները «երկար ժամանակ ամայացրած» քառսից կերտել նոր ու ավելի փոքր մի աշխարհ՝ կյանքի պահպանման համար:

But the Prince Prospero was happy and dauntless and sagacious<sup>18</sup>.

Չնայած դրան, անվեհեր ու հնարամիտ իշխան Պրոսպերոն երջանիկ էր<sup>19</sup>:

Но принц Просперо был по-прежнему весел – страх не закрался в его сердце, разум не утратил остроту<sup>20</sup>.

Պատմությունն ավարտուն է, նույնիսկ «խրատներ» ու «դասեր» կան նրանց համար, ովքեր դրանց պահանջն ունեն: Բայց ինչպես Է.Պոն է ասում «Չորհիմվածքի փիլիսոփայության» մեջ. «Այս թեմաների նման մեկնաբանությունը, որքան էլ հմտորեն այն արվի, կամ որքան էլ ակնհայտ լինի միջադեպերի շարքը, միշտ էլ առկա է որոշակի կոպտություն կամ ակներևություն, որն անհաճո է գեղագետի ճաշակին: Երկու բան է հաստատապես պահանջվում. առաջին՝ բարդության որոշակի աստիճան կամ ավելի ստույգ՝ վերամշակում, և երկրորդ՝ որոշակի բազմանշանակություն, որոշ ենթատրամադրություն, որքան էլ անորոշ լինի դրա իմաստը»<sup>21</sup>:

Բարդության և բազմանշանակության հասնելու համար Է.Պոն «Կարմիր Մահվան Դիմակին» ավելացրեց երկու նախադասություն. «Կահկարասու բոցը մարեց: Խավարը, Քայքայումը և Կարմիր Մահն անսահմանորեն իշխում էին ամեն ինչի վրա»:

«Եղիցի լույս». սա էր արարչության սկզբունքներից մեկը, խավարը, ուրեմն, քառսի սկզբունքն է: Է.Պոյի համար Քառսը հոմանիշն է *Ռչնչի*, «որն ըստ բոլոր սահմանափակ ընկալումների՝ պետք

է միասնական լինի»: Քայքայում է տեղի ունենում, քանի որ նյութը «դուրս է մղում օդը»՝ վերադառնալու կամ մխրճվելու միասնության մեջ: Արքայազն Պրոսպերոյի աշխարհը, որ գոյացել է Կարմիր Մահվան իշխանության տակ գտնվող քառսից, վերադառնում է քառսին, ուր իշխում է Խավարի, Քայքայման ու Կարմիր Մահվան երրորդությունը: Սակայն հարկ է հիշել, որ արքայազն Պրոսպերոյի աշխարհը գոյացավ Կարմիր Մահվան *պատճառով*, որը, չնայած մահ է ընդգրկում, բայց և կյանքի սկզբունքն է: Ուրեմն, Քառսի մեջ է խոստումը նոր կյանքերի և նոր աշխարհների, որոնք գոյանալով՝ հետո իրենց հերթին ընկղմվում են ոչնչի մեջ:

«Կարմիր մահվան դիմակի» այս մեկնաբանության մեջ կան պարզորոշ և ներիմաստ «խրատներ», սակայն դրանք չեն, որ պետք է ընդգծվեն այստեղ: «Կարմիր մահվան դիմակը» կարող է ընթերցվել է որպես մահվան անխուսափելիության և համընդհանրության այլաբանություն: Սակայն այս ստեղծագործությունն առնչվում է ոչ միայն հերոս կամ կիսաստված Պրոսպերոյի սխրագործություններին և է.Պոյի համընդհանուր սկզբունքների գաղափարին: Այսպիսով, այն, ինչ ստեղծել է է.Պոն, մի տեսակ առասպելական այլաբանություն է՝ համառոտ և բանաստեղծական, որը մարդու վիճակի, նրա ճակատագրի և տիեզերքի ճակատագրի մասին է: Այսինքն այն ներկայացնում է տարբեր հայեցակարգային աշխարհներ, որոնց ըմբռնումն ու մեկնաբանությունը, թարգմանական ճշգրտության հասնելու միայն առաջին քայլն է:

## Ծանոթագրություններ

---

<sup>1</sup>Швейцер А., Перевод и лингвистика, М., Воениздат, 1973, стр. 65.

<sup>2</sup>Гусев С., Тульчинский Г.Л., Проблема понимания в философии, М., Политиздат, 1985, стр. 49.

<sup>3</sup>Борев Ю., Художественное общение и его языки. Теоретико-коммуникативные и семиотические проблемы художественной культуры // Художественная коммуникация и семиотика, М., Наука, 1986, стр. 17.

<sup>4</sup>Воркачев С., Методологические основания лингвоконцептологии// Теоритическая и прикладная лингвистика, Воронеж, 2002, стр. 25.

<sup>5</sup>Ворожбитова А., Теория текста: Антропоцентрическое направление, М., Высшая школа, 2005, стр. 41-42.

<sup>6</sup>Степанов Ю., Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования, М., Высшая школа, Языки Русской культуры, 2001, стр 43.

---

<sup>7</sup>Кубрякова Е. и др., Краткий словарь когнитивных терминов, М., 1996, стр. 90.

<sup>8</sup>Маслова В., Когнитивная лингвистика// Учебное пособие, Минск, ТетраСистемс, 2004, стр. 49.

<sup>9</sup>Gibbs, Raymond W., The poetics of mind: Figurative thought, language and understanding, Cambridge University Press, 1994, p. 98-105 .

<sup>10</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 9, էջ 77 :

<sup>11</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 9, էջ 154:

<sup>12</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 9, էջ 331:

<sup>13</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 9, էջ 227:

<sup>14</sup> Poe, Edgar Allan, Prose and Poetry, Moscow, Raduga Publishers, 1983, p. 214.

<sup>15</sup> Պո Է., Անուրջներ և Մղձավանջներ, Եր., Սովետական Գրող, 1983, էջ 3 :

<sup>16</sup> По Э., Рассказы, М., Правда, 1982, стр. 198

<sup>17</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 9, էջ 239-240:

<sup>18</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 14, էջ 214:

<sup>19</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 15, էջ 3:

<sup>20</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 16, էջ 198:

<sup>21</sup> Տե՛ս ծանոթագրություն 9, էջ 105:

## Գիտական բանավեճ

Յովհաննիսյան Յ.

### ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԷԼԻՏԱ.

(Մտորումներ 2008թ. ՀՀ նախագահական ընտրությունների կապակցությամբ)

Քաղաքական կարևոր իրադարձությունների համատեքստում, առանձնապես քաղաքական ընտրությունների շեմին ակտուալություն ստացող ներքաղաքական խնդիրների շարքում առանձնակի կարևորություն են ձեռքբերում քաղաքական էլիտային վերաբերող հիմնահարցերը:

Գաղտնիք չէ, որ հասարակության առջև ծառայած խնդիրների լուծումը մեծապես կախված է քաղաքական էլիտայի բանիմացությունից ու հմտություններից, նրա հայրենաձևեր կեցվածքից և ունակություններից:

Ժողովրդավարական պետություն կառուցելու գործում առաջնահերթ խնդիրների շարքում պետք է դիտարկել նաև ժողովրդավարության, մարդասիրության ու հայրենասիրության գաղափարներին նվիրված, հանրային կառավարման հարցերում իրազեկ և գործունյա քաղաքական էլիտայի ձևավորման, դրա համալրման խնդիրների շրջանակը:

Կան քաղաքական էլիտա հասկացության տարբեր սահմանումներ ու մեկնաբանություններ: Ընհանուր առմամբ, հանրության այդ խավը կազմում են քաղաքական գործընթացների վրա էական ազդեցություն ունեցող, դրանք կառավարող կամ այդպիսի հնարավորություններ ունեցող գործիչները:

Ինչպիսի՞ն է մերօրյա հայրենի քաղաքական էլիտան, որո՞նք են նրա գործելակերպի հիմնական սկզբունքները, ի՞նչ փոխակերպումներ այն կարող է ապրել և ի՞նչ կարող է առաջարկել հանրությանը:

Այս հարցերի շրջանակը տարողունակ քննարկումների նյութ է: Սակայն դրանց պատասխանները մասամբ կարելի է ուրվագծել այն հարցադրման մեկնաբանությամբ, թե ինչպե՞ս է ձևավորվում համալրվում քաղաքական էլիտան, ովքե՞ր են դրա ներկայացուցիչները, և ի՞նչ իրողություններ ու հնարավորություններ կան այդ առումով հայ իրականության մեջ:

Արևմտյան սոցիոլոգներից մեկը՝ Պիտեր Սաունդերսը, հեղափոխությունը նմանեցնում է հրաբուխի, որի ընթացքում երկրի վերին շերտերում են հայտնվում ընդերքի նյութերն ու ապարները:

Ընդորում, որքան ավելի մեծ է վերին շերտերի ճնշումը, այնքան ավելի մեծ է լինում ժայթքման ուժը և ստորին շերտերի պարունակության արտահոսքը դեպի վեր<sup>1</sup>: Մարդկության պատմությունը հասարակական շերտերի միջև նման տեղաշարժերի և մարզինալ (սահմանային, ճգնաժամային) իրավիճակների առաջացման բազում օրինակներ ունի:

Ներդաշնակ, առանց ցնցումների ապրող հասարակության կառավարող էլիտայում, որպես կանոն, գերակշռում է նրա սերուցքը: Սակայն հասարակական-քաղաքական ցնցումների ու ավելոժությունների ժամանակ ջրի երես է բարձրանում նաև «փրփուրը»: Վերջինս երբեմն կարողանում է իր մեջ տարալուծել նաև փոքրաբանակ «սերուցքը»<sup>2</sup>:

Այդ առումով տիպական են ոչ միայն ֆրանսիական, ռուսական հեղափոխությունների, գերմանական նացիոնալ-սոցիալիզմի օրինակները: Հանրային ու պետական կառավարման ոլորտում «փրփուրից» չկարողացավ խուսափել նաև ետխորհրդային Հայաստանը: «Փողոցի մարդը» հայտնվեց քաղաքական կառավարման բուրգի վերին շերտերում: Հիշողության մեջ դեռ թարմ են Հայկական ատոմակայանը, Նաիրիտը փակելու, ապա՝ վերաբացելու՝ մարզինալ մտածողություն ու վարքագիծ ունեցող գործիչների կոչերը, «Ջերմուկով երկիրը շենացնելու» ռոմանտիկ ծրագրերը, «Այբբենարանը» «Ծուղրուղուով» փոխարինելու փորձերը, *գենդեր* և *տենդեր* հասկացությունները տարբերելու՝ բարձրաստիճան պաշտոնյաների անկարողությունը:

Ներկայում էլ քիչ չեն պատահական մարդիկ, սոսկ «դրամի շնորհիվ արիստոկրատիայի մաս կազմող» (Ա. Շոպենհաուեր) անհատները, «փողոցի և թաղի տղաները» քաղաքական կառավարման տարբեր ոլորտներում: Քրեական շատ «ռազբորկաներ» տեղի են ունենում կամ լուծում ստանում քաղաքական հայտնի դեմքերի մասնակցությամբ:

Բայց բնության մեջ փոթորիկներն ի վերջո հանդարտվում են և ջրի երեսին հայտնված փրփուրը նահանջում է, անէանում:

Հայաստանյան իրականությունն այսօր քաղաքական էլիտայի ձևավորման սկզբունքների ու եղանակների ինստիտուցիոնալացման սկզբնական փուլում է: Այդ գործընթացների արդյունքում քաղաքական կառավարման շրջանակներից դուրս են մղվելու պատահական մարդիկ ու պատեհապաշտ գործիչները: Քաղաքական համակարգի ժողովրդավարացումն իր հետ բերում է հասարակության զարգացման սկզբունքներին համապատասխանող կառավարող էլիտայի անհրաժեշտություն:

Կայուն ժողովրդավարական ավանդույթներ ունեցող երկրներում գործում են քաղաքական էլիտայի հավաքագրման ու համալրման հստակ մեխանիզմներ:

Նախկին Խորհրդային միությունը ևս ուներ այդ առումով ուշագրավ ավանդույթներ: Գործում էր քաղաքական սոցիալիզացիայի, հասարակական ու պետական կառավարման ոլորտի գործիչների պատրաստման հստակ համակարգ՝ պիոներական կազմակերպություն – կոմերիտմիություն – կոմունիստական կուսակցություն – կուսակցական բարձրագույն դպրոցներ և այլն: Այս օղակները որոշակի հնարավորություն էին ընձեռում բացահայտել և զարգացնել հանրային կառավարման հմտությունները նման հակումներ ու հավակնություններ ունեցող անհատների մոտ: Արդյունքում գրեթե բացառված էր «փողոցի մարդու» հայտնվելը քաղաքական կառավարման բուրգի վերին օղակներում:

Խորհրդային միակուսակցական քաղաքական համակարգի փլուզման հետ կազմալուծվեցին նաև այդ կառույցները: Փոխարենը, սակայն, դեռ թույլ գործառույթային նկարագրով է ներկայանում կուսակցությունների ու հատկապես քաղաքացիական հասարակության կառույցների ճնշող մեծամասնությունը: Տեղի են ունենում ինստիտուցիոնալացման գործընթացներ, որտեղ կարելի է տարբերակել *կառուցվածքային և գործառույթային տեսանկյունները*<sup>3</sup>:

Ներդաշնակ, աստիճանական զարգացումներ ապրող հասարակության մեջ սոցիալական ինստիտուտի այս երկու կողմերի ձևավորումն ու զարգացումը սովորաբար տեղի է ունենում զուգահեռաբար: Սակայն արմատական, շրջադարձային փոփոխությունների դեպքում ինստիտուտի կառուցվածքային և ֆունկցիոնալ բաղադրիչների ձևավորումը կարող է լինել նաև ոչ սինխրոն, «առաջանցիկ»<sup>4</sup>:

Թեև Հայաստանում գործող կուսակցություններն ու քաղաքացիական հասարակության ինստիտուտները կառուցվածքային առումով կարելի է ձևավորված համարել (կանոնադրության, անդամների, շենքային և նյութական պայմանների առկայություն), սակայն գործառույթային տեսանկյունից դրանք դեռևս կայացման ճանապարհ ունեն անցնելու:

Շատ մեծ ու կարևոր է քաղաքական էլիտայի ձևավորման գործում կուսակցությունների ու քաղաքացիական հասարակության կառույցների դերը: Դրանք, «մուտքագրելով» պահանջներ, շահեր, ցանկություններ և մարդկանց, «արտաբերում են» և հասարակությանն առաջարկում գաղափարներ, նախաձեռնություններ և հանրային կառավարման ոլորտի որոշակի փորձառություն ունեցող մասնագետներ:

Ետխորհրդային Հայաստանում քաղաքական էլիտայի ձևավորման ու համալրման երկու հիմնական և երկու օժանդակ աղբյուրներ կան՝ 1)բանակի և 2)տնտեսական-ֆինանսական ոլորտի ազդեցիկ վերնախավը, մասամբ նաև՝ 3)խորհրդային ժամանակների (օրեցօր իր ռեսուրսները սպառող) նոմենկլատուրան և 4)աստիճանաբար ակտիվացող մտավորական աշխարհի ներկայացուցիչները:

19-րդ դարի գերմանացի փիլիսոփա Արթուր Շոպենհաուերն առանձնացնում էր արիստոկրատիայի (հուն. aristos- լավագույններ և kratos- իշխանություն) երեք տիպեր. 1) արիստոկրատներ ըստ ծագման ու պաշտոնի, 2)ըստ դրամի և 3) ըստ խելքի ու արժանիքների: Վերջիններիս գերմանացի մտածողը համարում էր ամենաբարձրն ու լավագույնը արիստոկրատների մեջ<sup>5</sup>:

Հետագայում էլիտայի հիմնահարցերով զբաղվող տեսաբաններն այդ երրորդ խմբի ներկայացուցիչներին սկսեցին անվանել **մերիտոկրատներ** (լատ. meri(tus)-արժանիք, արժանավոր և հուն. kratos- իշխանություն, իշխել-կառավարելու իրավունք)<sup>6</sup>:

Պետք է նկատել, որ 21-րդ դարի առաջին տասնամյակում հայաստանյան քաղաքական էլիտայում բավականաչափ ներկայացված են Ա. Շոպենհաուերի մատնանշած էլիտայի առաջին երկու խմբերի ներկայացուցիչները՝ «ըստ ծագման և ըստ դրամի արիստոկրատները»: Սակայն անբավարար է «ըստ խելքի և տաղանդի արիստոկրատների» ներկայացվածությունն ու նրանց մասնակցությունը քաղաքական կառավարման գործընթացներում<sup>7</sup>:

Քաղաքական էլիտայի ձևավորման գործում հայաստանյան իրականության պարագայում դեռևս համեմատաբար թույլ է գիտակրթական և հետազոտական կազմակերպությունների, ինչպես նաև քաղաքացիական հասարակության կառույցների դերակատարությունը:

Եվ քանի դեռ գործառույթային առումով թույլ է հիշյալ օղակների նշանակությունը, մասամբ նաև կուսակցությունների դերակատարությունը, առաջին պլան է գալիս ազգային և պետական մտածելակերպով օժտված *անհատի կերպարը*, նրա փորձն ու իմաստությունը, թիմային աշխատանք ղեկավարելու հմտությունը:

Քաղաքական դաշտում անհատ-գործչի դերի կարևորմանը նպաստում է նաև հայերիս բնորոշ ինդիվիդուալիզմը, երևույթներն անձնավորված ընկալելու միտումը: Այդ առանձնահատկությունները դրսևորվում են ոչ միայն «վիճակագրորեն միջինացված» հասարակական-աշխարհայացքային ընկալումներում (ոչ թե՛ «ինչու՞ փլուզվեց Խորհրդային Միությունը», այլ՝ «ո՞վ քանդեց այդ պետությունը», ոչ թե՛ «ինչու՞ հրաժարական տվեց Լ. Տեր-Պետրոսյա-

նը», այլ՝ «ո՞վ ստիպեց նրան հրաժարական տալ» և այլն), այլև՝ հասարակական գործունեության տարբեր դրսևորումներում (ինչպես օրինակ՝ սպորտում, որտեղ կուլեկտիվ մարզածներում հայ մարզիկները ավանադաբար հանդես են գալիս, մեղմ ասած, համեստ ձեռքբերումներով, իսկ մենապայքարային ձևերում՝ շախմատից մինչև բռնցքամարտ՝ գրանցում են նախանձելի հաջողություններ):

Հաշվի առնելով հայաստանյան իրականության մեջ քաղաքական էլիտայի ձևավորման առանձնահատկությունները և հասարակական կարծիքի կողմից կարևորվող գործոնները՝ կարելի է նկատել, որ առաջիկա 10-15 տարիների ընթացքում նախագահական ընտրությունների ժամանակ առավել շահեկան դիրքում կհայտնվի այն գործիչը, որը թրծված կլինի վերջին տասնամյակների քաղաքական – պատմական իրադարձությունների, ինքնաբերիկ հասարակական շարժման ինստիտուցիոնալացման և ուղղորդման բովում, ինչպես նաև պետականության շինարարության գործում կունենա ակնառու ներդրում, կունենա սերտ կապեր գիտահետազոտական կառույցների, տնտեսական վերնախավի ու մտավորական շրջանակների հետ, և ով իր հեղինակությամբ կարող է կոնսուլիդացնել քաղաքական կյանքում առկա տարամետ զարգացումները, լինել քաղաքական կայունության և տնտեսական զարգացման երաշխավոր:

Որակներ, որոնք անհրաժեշտ են պետության զարգացման, հասարակության կենսամակարդակի բարձրացման, ներքին ու արտաքին մարտահրավերներին դիմագրավելու առումով:

## Ծանոթագրություններ

<sup>1</sup> Տե՛ս *Sounders P.* Social class and stratification. L., N.Y.. Routledge. 1994, էջ 7:

<sup>2</sup> Տես *Մարգարյան Ս.:* Քաղաքական էլիտա: «Պետական ծառայություն» հր.: Երևան, 1995, էջ 29:

<sup>3</sup> Տես *Հովհաննիսյան Հ.:* Հասարակական համակարգի զարգացման հիմնախնդիրները: «Նորավանք» գիտակրթական հիմնադրամ: Երեան, 2003, էջ 10-12:

<sup>4</sup> Օրինակ, Մարդու իրավունքների պաշտպանի ինստիտուտը ետխորհրդային երկրներում կառուցվածքային առումով (անհրաժեշտ օրենսդրական դաշտի, նյութատեխնիկական, ֆինանսական միջոցների կադրային անձնակազմի առկայության տեսանկյունից) կայացած կառույց կարելի է համարել, սակայն գործառնության ծանրաբեռնվածության, իր վրա դրված առաքելությունների իրականացման առումով այդ կառույցն, անշուշտ, դեռ զարգացման ճանապարհ ունի անցնելու: Եվ

---

ընդհակառակը, երբ 1980-ական թթ. վերջերին հայ-ադրբեջանական սահմանին հնչում էին կրակոցներ ու զոհվում էին մարդիկ, կար երկրի ու բնակչության անվտանգության պաշտպանության հույժ անհրաժեշտություն, սակայն դեռևս չկային այդ գործառույթների իրականացմանը կոչված ոչ ազգային բանակ, ոչ պաշտպանության նախարարություն: Այդ գործառույթների իրականացումը սկզբնական շրջանում իրենց վրա վերցրին ինքնաբուխ ու տարերայնորեն ձևավորված երկրապահ կամավորականների ու ազատամարտիկների ջոկատները, ՀՀ ոստկանության ու ազգային անվտանգության ծառայությունների ստորաբաժանումները, որոց հետագա փոխակերպումների և իստիտուցիոնալացման հիման վրա ձևավորվեցին ՀՀ բանակն ու պաշտպանության նախարարությունը:

<sup>5</sup> Տես *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости.

Калининград.2001. <http://wwwthesophy.ru/lib/aforizmy.htm>

<sup>6</sup> Философский словарь. Под. ред. И.Т.Фролова.4-е изд. М. Политиздат 1981, էջ 445:

<sup>7</sup> Ընդհանրապես, «էլիտա» հասկացության վերաբերյալ առակա մոտեցումները կարելի է դասակարգել երկու խմբի՝ *իշխանական* (որի համաձայն էլիտայի ներկյացուցիչ են համարվում նրանք, ովքեր ունեն իշխանություն - «Գ.Լասուելի գիծ»; այդպիսին է նաև Գ.Մոսկայի, Ռ.Միլլսի մոտեցումը: Տես *Lasswell G.* The Analysis of Political Behavior: An empirikal Approach. L.,1949: *Mosca G.* The Ruling Class. “The Logic of Social Hierarchies”. Chicago,1971; *Миллс Р.* Властвующая элита. М. 1959) և *մերիտոկրատական* (որի համաձայն էլիտա են նրանք, ովքեր օժտված են որոշակի առանձահատուկ անձնական որակներով ու արժանիքներով, անկախ այն բանից, նրանք իշխանություն ունեն,թե՛ ոչ - «Վ.Պարետոյի գիծ»; այդ տեսակետն է պաշտպանում նաև Խոսե Օրտեգա-ի-Գասետը: Տես *Pareto V.* Elites and Their Circulation. “Structured Social Inequality; A reader in Comparative Social Stratification”. N.Y.,1969, էջ 3-4; Ортега - и - Гассет Х. Восстание масс. “Вопр.Философии”, 1989, էջ120):

Պոստմոդերնիզմը փիլիսոփայության և գրականության մեջ  
/«Կլոր սեղան»/

Кайцуни Р.

**О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ  
ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ПАРАДИГМЫ  
ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ**

“Пока дважды два – четыре, существует надежда”.  
Д. Оруэлл. “1984”

Эпатажность и нигилизм, попытка ниспровержения всех устоявшихся канонов философствования – явление не новое в истории философской мысли (Достаточно указать на две знаковые фигуры мыслителей прошлого – Диогена и Ницше). Однако, пожалуй, ни одна концепция из теоретического наследия прошлого не вызвала такую бурю эмоций, такой широкий диапазон разночтений – от культового почитания всего постмодернистского, возведения его в ранг некоей панацеи, способной вывести современную науку и философию из того тупика, в который их загнала классическая традиция, вплоть до полного отрицания какой-либо значимости постмодернизма, низведения его к “искусству изощренного обмана”, “игре в бисер”. Этот последний изыск особенно характерен для русскоязычной критики постмодернизма<sup>1</sup>.

Что же послужило причиной столь противоречивых оценок одного и того же явления духовной культуры?

В рамках настоящей статьи, открывающей обсуждение вопроса о месте и роли постмодернизма в философии и литературе, мы попытаемся в самых общих чертах, и то лишь в разрезе философско-эпистемологической проблематики, рассмотреть особенности постмодернистской парадигмы.

Если не вдаваться в терминологический анализ (а термин “постмодернизм” действительно вносит путаницу и дает повод для разных толкований), и сосредоточиться на сущности этого

учения, то следует прежде всего отметить, что как в своих теоретических основоположениях, так и в своих методологических подходах постмодернизм есть прямое отрицание классической науки и философии с их приверженностью к нормативно-рациональному, монологичному мышлению с четкой субъект-объектной оппозицией, картезианским разделением мира на **res cogitans** и **res exstense**, монистической концепцией истины и пр.<sup>2</sup>

Постмодернизм, таким образом, претендует на смену философской парадигмы, характерной для эпохи модерна, что сопрягается с глубокой и разносторонней критикой панлогизма, рационализма, объективизма и историзма – этих основных, определяющих установок западноевропейской философии. Если при этом учесть, что концептуальной основой “Проекта модерна” стали “идеи Разума”, которые и обеспечивали как движение научной мысли, так и общественный прогресс и эмансипацию, то будет понятен тот интерес, который проявляют постмодернисты к критике разума как главного (и единственного) инструмента классического рационализма.

Знакомство с работами Ж-Ф.Лиотара, Ж.Делеза, Ж.Бодрийяра, М.Фуко и др. представителей этого направления свидетельствует о том, что объектом критики здесь является не сам по себе разум с его разнообразными актуализациями, а его новоевропейская просвещенческая интерпретация, предписывающая этому последнему линейную однонаправленность развития, “упрямую” инструментальность (что более свойственно рассудку, а не разуму), некоммуникативность, являющуюся следствием его монологичности, претензии на универсальность и всеобщность, в лоне которых предметы утрачивают свою индивидуальность и превращаются в свою “редуцированную тень”. Что он, далее, всеяден: с одинаковым успехом строит лечебницы и газовые камеры, создает высокоточные приборы и столь же высокоточное оружие массового поражения.

Главную причину ущербности классического стиля философствования представители постмодернизма усматривают в догматизме классической метафизики с ее презумпцией сверхчувственных и самотождественных начал бытия. По их

словам, возведенная на ее основе система категорий нелегитимна, а онтологические и гносеологические теории являются по сути “метадискурсами”<sup>3</sup>, которые не имеют особой познавательной ценности в силу их претензии на универсализм, обладание абсолютной истиной, что рассматривается как проявление “империализма” и “тоталитаризма” в науке. Перечень “прегрешений” классического рационализма можно продолжить, но для нас здесь важно другое: что предлагает постмодернизм взамен профанированному им самим рационализму новоевропейского “замеса”.

“Война целому” (Ж.Ф.Лиотар), отказ от “трансцендентального алиби” (М.Бахтин), т.е. от “доктринального” монологизма и переход к диалогизму, требуют противопоставить “догматизму” классического мышления так называемый “многомерный способ философствования”, основанный на игровых, деконструктивистских и плюралистических принципах. Рассмотрим эти принципы в приведенной последовательности, заметив попутно, что именно они и составляют “три кита” постмодернистского дискурса.

Следовало ожидать, что усилия постмодернизма по деонтологизации разума и осуществляемого им познавательного процесса должны привести к абсолютизации игрового начала. И в самом деле, многие современные исследователи постмодернистской культуры отмечают, что постмодернизм есть прежде всего игра. “Игра словами, в слова, и не только. Это фактически игра жизни, жизнь как игра. Обычно постмодернизм обвиняют в том, что он действительность превращает в игру. Но это не так. Уж скорее наоборот: постмодернизм делает игру действительностью, возвышая игровую над доигровой или неигровой реальностью... Игра входит сущностной чертой в любое проявление постмодернизма, в постмодернизм как таковой.”<sup>4</sup>

Центральным концептуальным звеном игрового контекста является понятие симулякра (от лат. *simulacrum* - изображение, подобие, видимость), основательно разработанное Ж.Делёзом, который при этом ссылается на Платона с его дистинкцией образцов (идей) и копий. Однако, в отличие от Платона, Делёз

усматривает разницу между копией и симулякром. Образец, разъясняет он, тождественен сущности подобного. Копия – это подобие подобного. И если в платоновской репрезентативной модели симулякр – это копия копии, искажающая свой прототип, это подделка, фантом, лишенный онтологического статуса, то у Делеза симулякр – это копия никогда не существовавшего оригинала. Он не имеет никаких оснований в реальном мире, но в то же самое время современный мир – это не мир образцов и копий, а мир симулякром, видимостей. Платон считал главным различие между вещами и симулякрами. Для Делёза же дело обстоит иначе: “Вещь - это сам симулякр, симулякр - это высшая форма; трудность для каждой вещи состоит в достижении своего собственного симулякра, его состояния знака, согласованного с вечным возвращением”<sup>5</sup>. По сути дела симулякр – это универсальная имитация бытия и познания, всеобщая “кажимость”, за которой нет ничего, кроме “хаосмоса”<sup>6</sup>. Однако в приведенной цитате из Делёза содержится важный для понимания парадигмальных основ постмодернизма посыл, указывающий на знаковую природу всего сущего. В самом деле, сходство между симулякром и знаком очевидно. А знаки складываются в текст, в результате чего действительность ( и мир культуры, и сам человек) предстает как единый бесконечный “текст”, содержащий в себе метафоры, аллюзии, цитаты, проигранные смыслы<sup>7</sup>.

Мир как текст не обладает структурностью. Он скорее есть некая “ризоморфная целостность”<sup>8</sup>, аструктурированная среда смыслогенеза. Отсутствие смыслообразующего центра, единого принципа структурирования приводит к тому, что значение его знаков определяется контекстуально, в силу чего смысловое поле текста, включая в себя “галактику означающих” (Р.Барт) с бесконечными наслоениями интертекстуальных связей, оказывается полисемантическим, бесконечно изменчивым и неопределенным. Отсюда утверждение о принципиальной метафоричности, художественности всякого мышления, в том числе и философского.

Итак, в постмодернистском дискурсе текст становится единственной реальностью, обозначив тем самым парадигмальный сдвиг в философии XX века, так называемый

**“структурно-лингвистический поворот”**<sup>9</sup>, пришедший на смену **социокультурной парадигме философствования**.<sup>10</sup>

Собственно говоря, и здесь, в постмодернистской парадигме, культура выступает как пространство жизнедеятельности человека, и здесь бытие человека есть “бытие–в–культуре”, но, в отличие от прежних установок, в пределах которых знаково-символические структуры рассматриваются как репрезентации предметно-вещных, культура в постмодернистском дискурсе выступает исключительно в своей знаково-символической ипостаси, а язык из “сказа бытия” (М. Хайдеггер) превращается в само это бытие – “гиперреальность”, в которой доминируют симулякры как самодостаточные и безреференциальные знаки, не отсылающие больше к предмету<sup>11</sup>. Поэтому следующим шагом в игровой ситуации должна стать попытка акторов прорваться в “зазеркалье языка” для опознания первосмыслов, сокрытых, закодированных в напластованиях культуры. Такая эпистемологическая установка не может быть реализована средствами классического разума с присущим ему “двоичным исчислением” мира и прочими указанными выше ограниченностями. Здесь, как это следует из логики развития постмодернизма, требуется другой, **интерпретативный разум**, основной функцией которого должно стать **“смыслопрочтение”**, а методологическим инструментарием – **деконструкция**.

При общем содержательном сходстве деконструкция многообразна по формам реализации. В ней по меньшей мере различимы собственно лингвистическая (Ж.Деррида), эпистемологическая (Ж.-Ф. Лиотар), социальная (Ж.Делез, Ф.Гваттари), культурная (Ж. Бодрийяр) властно-политическая (М.Фуко) разновидности.

Провозглашенная Деррида идея деконструкции сразу же стала одним из основных принципов постмодернизма. Согласно ему, это мыслительная операция, применяющаяся к традиционной структуре фундаментальных категорий западноевропейской онтологии для “развенчания”, демонтажа классического философского дискурса, основанного на

бинарных оппозициях и претендующего на роль суверенного дискурса разума, единственного обладателя “Истины Бытия”.

Основное “жалю” деконструкционистской критики направлено против понятия центра, или первоначала, сущности, как некоего организующего начала классического логоцентрического дискурса. Демонтаж этого последнего прежде всего связан с децентрацией<sup>12</sup>, целью которой является разблокирование процесса понимания, освобождение его от современных смысловых стереотипов, “навязанных смыслов”, обусловленных исторической и культурной традицией и ограничивающих свободу и творчество интерпретатора.

“...В отсутствие центра или истока, - по убеждению Деррида, - все становится дискурсом... то есть системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различий никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого (или центра. – Р.К.) расширяет поле и игру означивания до бесконечности”<sup>13</sup>.

Стратегия деконструкции состоит в том, чтобы, включив механизмы децентрации и демонтажа, высвободить репрессированную ранее письменную основу – *différance* (здесь в значении протописьменности, *archi-écriture*<sup>14</sup>) и в результате такого деконструктивистского прочтения текста эксплицировать незамеченные прежде смысловые оттенки и значения, которые помогут кардинальным образом переосмыслить его сущность и назначение.

Конечная цель деконструкции – раскрытие истоков смыслопорождения в игре языковой формы – достигается в несколько этапов: а/ осознание того, что текст имеет иной, отличный от навязанного традицией смысл; б/ фиксация множества смысловых вариаций, независимых от автора и адресата, в/ понимание того, что текст имеет свою собственную историю; г/ обнаружение противоречивости текста и признание невозможности создания абсолютно “чистого” текста, свободного от метафизических предпосылок. Таким образом, конструкция (деконструкции) “схлопывается”, обнаруживая недостижимость цели (по крайней мере в ее ожидаемых модификациях)<sup>15</sup>. И все, что остается интерпретатору – это опыт

пройденного пути, опыт “вечного кочевника грезящей культуры” (М.Бахтин), блуждающего в бесконечных просторах формообразований языка.

Если отвлечься от результативных аспектов деконструкции и брать во внимание только процессуальный, методический, то нетрудно заметить ее определенное сходство с процедурой распремечивания у К.Маркса. Собственно говоря, этого не скрывает и сам автор. В книге “Призраки Маркса” он пишет: “Деконструкция никогда не имела иного смысла или интереса, по крайней мере в моем представлении, кроме как радикализации, в традиции определенного (толкования) марксизма, в рамках определенного духа марксизма”<sup>16</sup>. Однако, если Марксова процедура распремечивания завершается обнаружением исходных ценностно-смысловых характеристик, целевых установок, сокрытых в опредмеченных структурах сознания, в “предметном теле культуры”, то деконструктивистская практика завершается обнаружением новых наслоений интерпретаций, так и не доходя до их истоков (а по сути дела так и не завершается).

Таким образом, интерпретативный разум, находящийся в пространстве поиска конечных смыслообразований, “не претендует на указание путей и целей для человека, а в лучшем случае раздумывает о том, как не перестать идти. В силу всего этого человек рассчитывает не на истину как конечный результат..., а всего лишь на его дальнейшее продолжение в тональности взаимной терпимости и способности вопрошать и сомневаться”<sup>17</sup>.

Это последнее замечание выводит нас на третий, отмеченный выше, принцип постмодернистского дискурса - **плюрализм** - с его двумя важнейшими составляющими - **диалогизмом** и **проблемой истинности** знаниевых конструкций в условиях тотальной “симулякризации” познавательного процесса.

Говоря о плюрализме, теоретик постмодернизма В.Вельш отмечает: “Против чего обращается постмодерн, так это против всех тех отличительных черт и позиций, которые принципиально противостоят... плюрализму. Постмодернизм прощается со всеми формами монизма, унификации и

тоталитаризации, с обязательными утопиями и многими скрытыми формами деспотизма - и вместо этого переходит к идее множественности и разнообразия, многообразия и конкуренции парадигм, к сосуществованию разнородного, гетерогенного»<sup>18</sup>.

Выше указывалось, что преодоление классического разума и его ограниченностей постмодернизм связывает с утверждением качественно новой функциональной характеристики его деятельности – **интерпретации**, призванной заменить классическую **субъект-объектную** схему познания. Сейчас можно констатировать, что другой такой характеристикой постмодернистского дискурса является **коммуникация**, функционирующая в режиме **субъект-субъектного** отношения.<sup>19</sup> Элиминация “Единогo” и “Целогo” с необходимостью привела к легитимации<sup>20</sup> “Многoгo” и “Частногo” (индивидуального), что свидетельствует о радикальности постмодернистского плюрализма.

**Коммуникативный разум** разворачивается в пространстве диалога как в единственно адекватной для форм его самореализации среде. Концептуальными “фигурантами” этой среды выступают “Я” и “Другой”, притом в соответствии с классической традицией “Другой” воспринимается как “свое иное”(Гегель), alter ego. Естественно, что постмодернистское “Я” не может формироваться в зеркале молчащего “Другого”.

Надо заметить, что коммуникационный сдвиг в философии постмодернизма, характерный для поздних этапов ее развития, ознаменовался воспроизведением “потерянного субъекта.”<sup>21</sup> “Результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постмодернизма “Я” – “Я”, найденное, по Делезу, “на дне “Другого”<sup>22</sup>. Однако еще более важный (в контексте нашего исследования) результат этого сдвига – это манифестация плюральности человеческого бытия и познания. Ведь если “Другой” не просто объект монологического вопрошания, а субъект диалога, в котором ставятся под сомнение предубеждения и послышки собственной самости, если он – “мое алиби в бытии” (М. Бахтин), то, стало быть, он – этот Другой – столь же самоценен, как и Я, обладает такой же (как сказали бы мы) субстанциональной значимостью.

Утверждение “Многого” в его легитимности и своеобразии в противоположность классическому “Единому” связано также с проблемой истины, которая, в отличие от других проблем постмодернистской философии, слабо артикулирована. Причина этого скорее всего в том, что отрицание логоцентризма и монологизма, рассмотрение познавательных феноменов сквозь призму субъект-субъектных отношений отодвинуло проблему истины на периферию постнеклассической когнитивистики, лишило ее того первостепенного значения, которое она, безусловно, имела в классической эпистемологии. И тем не менее проблема обозначена в работах постмодернистов (М.Фуко, Р.Рорти и др.). Это и понятно: можно сколько угодно сетовать по поводу “диктата истины” - этого “реликтового принципа”, “метадискурса”, навязанного философии классической традицией, но там, где результатом процесса выступают знаниевые структуры, всегда возникает необходимость их оценки с точки зрения достоверности.

Идея множественности истин без особых затруднений может быть выведена уже из центральной посылки постмодернизма о текстуальной природе действительности, раскрывающейся субъекту (= “концептуальному персонажу”<sup>23</sup>) через ряд интерпретаций, каждая из которых истинна “ в своем отношении”, только в своем культурно-историческом измерении. А это значит, что нет “привилегированных дискурсов”, содержащих единую общезначимую истину, подчиняющую себе все остальные. Ж. Делез по этому поводу выразился проще: “Не существует подлинной версии текста, есть одни только переводы, значит, не существует Истины, а существуют только имитации, пародии”<sup>24</sup>.

Включая истину в игровой контекст постмодернистского дискурса, М.Фуко говорит об “играх истины” как в отношении индивида к самому себе, так и “игры истины и лжи”, что в конечном счете формирует опыт человека. Как и всякая игра, она вариативна, может быть “прописана” для разных ситуаций и действующих лиц. Но в то же самое время это вовсе не игра без правил, а совокупность операций, с помощью которых “истинное отделяют от ложного и связывают с истинным

специфические эффекты власти»<sup>25</sup>. Сугубо операциональное понимание истины здесь сочетается с политизацией дискурсивных практик, что весьма характерно для всего творчества М.Фуко. По-видимому, ему не чужда и попперовская идея фальсификации как средства проверки истинности высказываний, того, что “устанавливает различие истинного и ложного”<sup>26</sup>.

А вообще-то симулятивная реальность постмодернизма – “гиперреальность” – должна, по идее, конструироваться по ту сторону истинного и ложного, и именно такая радикальная позиция характерна для Р.Рорти. Точнее говоря, речь у него идет не об отрицании истины как таковой (она так или иначе признается всеми представителями этого направления), а о лишении ее “онтологического статуса”, который устанавливается всегда, когда ее представляют в виде взаимно-однозначного соответствия между мыслью и вещами или между суждением и состоянием дел<sup>27</sup>. Рорти, таким образом, не приемлет **корреспондентскую** концепцию истины<sup>28</sup>, притом в наиболее жесткой, монополюльно - принудительной ее разновидности. Однако при этом, сравнивая между собой различные варианты понимания истины, он все же отдает предпочтение корреспонденции как наиболее прагматичной из всего, что имеется в арсенале эпистемологии, не забывая вместе с тем подчеркнуть, что все мыслительные конструкты в конечном счете ситуативны, а, стало быть, ситуативны и многообразны и их ценностные характеристики<sup>29</sup>.

В завершение этой темы можно задаться вопросом (уже озвученным в литературе): согласуется ли постмодернистское понимание истины с апостольской мудростью: “не лгите на истину” (Иак.: 3,14) ? Думается, что ответ на этот вопрос будет лежать в диапазоне тех разночтений и оценок, которыми обычно сопровождается творчество представителей этого направления<sup>30</sup>. В начале статьи мы ставили вопрос и о причинах столь разных, подчас диаметрально противоположных оценок. Подводя итог сказанному, попытаемся ответить на этот вопрос.

Попытки концептуализации постмодернизма наталкиваются на определенные трудности, связанные с его чрезвычайной сложностью и многоплановостью, усугубляющиеся еще и рядом

свойственных ему специфических противоречий. Как отмечают исследователи, “постмодернистское мышление постоянно занимается двумя взаимоисключающими вещами: оно осуществляет одновременную процедуру разборки, деконструкции традиционных культурных форм и – их же реконструкцию, т.е. процедуру, связанную с отрицанием первосмыслов и одновременно “сборку” новых смыслов, необходимых для дальнейшей динамики культуры и самого человека”<sup>31</sup>. Кроме того, постмодернисты, с одной стороны, настаивают на преодолении барьеров между элитарным искусством и обычным человеком, но, с другой стороны, сложность, вычурность, особая стилистика постмодернистского дискурса часто делают его чрезвычайно элитарным. Если к этому добавить временами удурчающую несвязность изложения, дезориентирующую фрагментарность, отсутствие единого субстанционального центра повествования и т.д., и т.п., то нетрудно будет понять истоки и причину негативных оценок постмодернистского миропонимания. Многие даже заговорили о близкой (или даже уже состоявшейся) смерти постмодернизма, забывая, видимо, о том, что в философии, в отличие от науки, “скоропостижных” смертей не бывает.

И все же в оценке постмодернизма следует избегать крайностей, помня о том, что он явился непосредственным отражением реальных, подчас противоречивых и не вписывающихся в рамки привычных рационально-мыслительных стандартов, процессов, происходящих в современном мире. Обратимся к уже известному нам Вольфгангу Вельшу. “В целом, - пишет он, - необходимо иметь в виду, что постмодерн и постмодернизм отнюдь не является выдумкой теоретиков искусства, художников и философов. Скорее дело заключается в том, что наша реальность и жизненный мир стали “постмодерными”. В эпоху воздушного сообщения и телекоммуникации разнородное настолько сблизилось, что везде сталкивается друг с другом; одновременность разновременного стала новым естеством. Общая ситуация симультанности и взаимопроникновения различных концепций и точек зрения более чем реальна. Эти проблемы и пытается решить постмодернизм. Не он выдумал

эту ситуацию, он лишь только её осмысливает”<sup>32</sup>. Быть может, именно поэтому он и сам может быть осмыслен как феномен “культурной логики позднего капитализма”(Ф.Джеймисон).

Содержание постмодернизма не ограничивается констатацией кризисности эпохи и тупиково-нигилистическими выводами относительно будущего человечества, как это утверждается в некоторых исследованиях<sup>33</sup>. Позитивный заряд его проявляется в утверждении антииерархических идей культурного плюрализма, самобытности и равноценности культур, что выдвигает на первый план задачу проникновения (с целью понимания) в индивидуальную картину мира, когнитивный стиль собеседника, а на уровне народов и наций – в знание обычаев, ритуалов, стилей мышления, поведения других народов. Кроме того, отвергнув идеологию и практику властвования, насилия, проявляющуюся помимо прочего в диктате определенных идеологических стандартов, стиля жизни и форм ее политической организации, навязываемых и отдельным лицам, и целым народам, и противопоставив этому ценности плюрализма, равноправного диалога, мира и согласия, постмодернизм тем самым обозначил “переход с позиций классического антропоцентристского гуманизма на позиции современного универсального гуманизма”<sup>34</sup>.

Принять или не принять постмодернизм как “работающую модель” философствования, как определенный образ мира зависит, в конечном счете, от воли, наклонностей, продвинутости самого читателя, того самого читателя, которого так непредусмотрительно “убивает” постмодернизм, быть может, в поисках другого, более толерантного, сверх-современного. Хотелось бы надеяться, что этим другим, искомым читателем не окажется коммуницирующий индивид с “угасающей” персональной идентичностью.

## Примечания

---

<sup>1</sup> См., в частности, Кутырев В.А. Философия иного, или Небытийный смысл трансмодернизма. // Вопросы философии, 2005, № 12; Дубровский Д.И. Постмодернистская мода. // Вопросы философии, 2001, № 8.

---

<sup>2</sup> О различиях классических и неклассических философских концепций см.: История философии. Энциклопедия. Минск, 2002, с. 459-463.

<sup>3</sup> Главной отличительной чертой эпохи постмодерна, согласно Ж.-Ф.Лиотару, будет эрозия веры в “Великие метаповествования“, легитимирующие, объединяющие и тотализирующие представления о современности, среди которых в качестве основных он выделяет гегелевскую диалектику духа, эмансипацию личности, идею прогресса, просветительское представление о знании как о средстве установления всеобщего счастья и т.п.

<sup>4</sup> Гречко П.К., Вержбицкий В.В. На рубеже веков: постмодернистская альтернатива в философии. Режим доступа: Internet, <http://www.pfu.edu.ru/ido/ffec/philos/ph11.html>

<sup>5</sup> Делез Ж. Различие и повторение. М., 1969, с.48.

<sup>6</sup> Термин “хаосмос”, впервые употребленный Д.Джойсом (“Поминки по Финнегану”), в контекст постмодернистской философии был введен для обозначения среды, характеризующейся имманентным единством хаоса и космоса, смысла и нонсенса, как некое состояние “меж-бытия, интермеццо” (Делез и Гваттари). Сходство данного понятия с базовыми концепциями синергетики очевидно (Подробнее см.: История философии. Энциклопедия, с.1223-1224)

<sup>7</sup> В связи с этим утверждением постмодернизма В.А.Лекторский задается уместным вопросом: “Если я есть ничто иное, как система дискурсов, то можно ли эту систему реализовать в другой телесной оболочке, подобно тому, как одна и та же программа может быть реализована разными компьютерами”? (Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001, с.183).

<sup>8</sup> Ризома – одно из основных понятий постмодернизма, служащее для обозначения целостности нелинейного типа ( см.: История философии. Энциклопедия, с.881.) “Если структуре соответствует образ мира как Космос, то Ризоме – как “хаосмос” (Там же, с.886.)

<sup>9</sup> Используемый нами в данном контексте термин “структурно-лингвистический поворот” призван, во-первых, подчеркнуть отличие его от “лингвистического поворота”, коим в философии обозначается переход от классического философствования к неклассическому в 20-х годах прошлого столетия (в связи с идеями Л.Витгенштейна, обобщенно выраженными в тезисе: “Границы моего мира суть границы моего языка”), а во-вторых, указать на тесную связь идей постмодернизма со структурализмом (К.Леви-Строс, Ж. Лакан, Р.Барт и др.), на основе которого, как отмечают исследователи, и сформировались основные установки постмодерна.

---

<sup>10</sup> См.: Кайцуни Р.А. Социокультурная парадигма философствования и проблемы теории познания //Научные труды ЕГЛУ им. В.Я. Брюсова. Общественные науки, вып. 1.

<sup>11</sup> Может быть, именно поэтому М.Фуко в своей классификации сходств, подобий относил *simulacrum* к “дурному сходству, основанному на противостоянии Бога и Дьявола”. – Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс. (Перевод Е.Городецкий // Ego @ 21.ru, с.3.)

<sup>12</sup> Как отмечают исследователи, значение, которое придает постмодернизм процедуре децентрации, обусловлено прежде всего той универсальной ролью, которую выполняет “принцип центрации” в классическом дискурсе эпохи модерна. Если в общефилософском плане этот принцип лег в основу логоцентризма, утверждающего примат дискурсивно-логического сознания над всеми остальными его формами, а в культурологическом он составил основу европоцентризма с его абсолютизацией европейской социально-политической практики и менталитета, то в историческом контексте он породил футуроцентризм, согласно которому настоящее и будущее всегда прогрессивнее прошлого, которое рассматривается как “плацдарм для подготовки более просвещенных эпох”.

<sup>13</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000, с.68. Из приведенного отрывка следует важная особенность роли интерпретатора игрового дискурса. Если прежде интерпретатор неигрового дискурса, разматывая знаковую цепочку, мог прийти к конечному означаемому (Бог, Истина, Смысл жизни и т.д.), то современный интерпретатор постмодернистского дискурса лишен этой возможности, ибо для него процесс означивания практически бесконечен. Игровое пространство не имеет пределов

<sup>14</sup> См.: Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск, 2001, с.104.

<sup>15</sup> Исследователи ломают голову над тем, что хотел сказать Деррида в своем знаменитом “Письме японскому другу”, когда писал: “Чем деконструкция не является? – да всем! Что такое деконструкция? – да ничто! Я не думаю, по всем этим причинам, что это – какое-то *удачное слово* (bon mot)”. – Ж.Деррида. Письмо японскому другу. //Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Постмодернизм как ситуация философствования, с. 157.

<sup>16</sup> Цитируется по: Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция: тексты и интерпретация, с.187. Необходимо заметить, что в “Призраках Маркса” Деррида не ограничивается указанием на сходство деконструкции с методологией Маркса, а указывает и на

---

необходимость радикализации этой методологии при сохранении общего “духа марксизма”. Ибо марксизм, по определению Деррида, - это единственная философская система западной культуры, сумевшая, пусть даже в несколько гипостазированной, мистифицированной форме, уловить суть и предназначение философии – “работу со структурами значений культуры”, ведущую к преобразованию мира, к активному миротворению (Достаточно вспомнить 11-й тезис Маркса о Л.Фейербахе). Радикализация марксизма, по Деррида, должна идти по пути его демистификации, освобождения от признаков, наиболее “призрачным” из которых был “призрак коммунизма”.

<sup>17</sup> Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Постмодерн как ситуация философствования. СПб, 2003, с.88.

<sup>18</sup> Цитируется по: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.,1996, с.33.

<sup>19</sup>“Если прежние парадигмы, - пишет А.С.Кравец, - интересовались прежде всего семантикой смысловых выражений и поэтому нацеливали исследователей на поиск смысла, выражаемого отношением знак-объект (Z—O), то новая парадигма погружала смысл в субъект-субъектные (S—S) отношения, которые более адекватно характеризуют сущность человеческой коммуникации. С этих позиций коммуникация предстает как осмысленная деятельность в человеческом (субъект-субъектном) мире”. ( Кравец А.С. Три парадигмы смысла. //Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №6. 2004, с.138).

<sup>20</sup> Постмодернизм фактически подменяет проблему обоснования знания проблемой легитимации, источником которой являются языковая деятельность и коммуникативное взаимодействие. В связи с этим Г.С.Кнабе выделяет определенные исторические этапы легитимации: а/ легитимация научного дискурса в “домодернистское время ” (обоснование первопринципов логики и онтологии ); б/ модернистский принцип легитимации как апелляция к метанарративам ( нарратив просвещения – знание (наука) освобождает от предрассудков, определяет прогресс общества, дает людям счастье, нарратив спекулятивной диалектики – легитимация научного дискурса через показ его места и функции в целостной системе знания); в/ легитимация постмодернистского дискурса – перформативное (performance) доказательство, т.е. оправдание дискурса его выполнимостью, самим фактом свершения ( Кнабе Г.С. Знак. Истина. Круг. // Лотмановский сборник. М., 1995. Т.1,с. 266-267.

---

<sup>21</sup> Речь идет о вошедшей в оборот после работ Фуко “археологического периода” метафоре “смерти субъекта”, фиксирующей отказ постмодернизма от презумпции субъекта во всех возможных формах его самореализации. “Смерть субъекта” – это прежде всего смерть гносеологического субъекта классической философии как носителя нормативного, логоцентристского сознания, картезианского “cogito”.

<sup>22</sup> История философии. Энциклопедия, с. 335-336.

<sup>23</sup> “Концептуальный персонаж” – понятие, введенное Ж.Делезом, призванное заменить “гносеологического субъекта” классической философии. По сути дела это автор концептов, философ, лишенный, однако, какого-либо физического, исторического обличья, социально-психологических характеристик, “привязывающих” его к конкретной реальности, культурной эпохе. Можно сказать, что это, к примеру, Кант, однако не тот реальный Иммануил Кант, который прожил всю жизнь в Кенигсберге и написал “Критику чистого разума”, а всего лишь “носитель концептов” – “другой концептуальный персонаж”( Ж. Делез ). Как автопортрет не равен оригиналу, так и Кант как концептуальный персонаж не равен реальному философу Канту, хотя и является плодом его творчества.

<sup>24</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1998, с.239.

<sup>25</sup> Цитируется по: История философии. Энциклопедия, с. 412.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> По этому поводу достаточно определенно высказался Ж.Бодрийяр: “Все нынешние теории, откуда бы они не исходили и сколь бы яростно ни пытались добраться до некоей имманентности или же внереферентной подвижности (Делез, Лиотар), - все они страдают зыбкостью и осмыслены лишь постольку, поскольку перекликаются одна с другой. Напрасно требовать от них соотношения с какой бы то ни было “реальностью”. Система отняла у теоретической работы ...всякую референциальную основу. Такая зыбкость теорий означает, что отныне все теории могут обмениваться одна на другую по переменному курсу, не инвестируясь более никуда, кроме зеркала их собственного письма”. (Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000, с.55.)

<sup>28</sup> Одна из приобретших популярность Венских лекций Р.Рорти была озаглавлена: “Истина без соответствия реальности” ( См. Философский прагматизм Р.Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 82). Трактую истину как главное орудие уничтожения индивидуальности, как губительную альтернативу личности и свободе, подчиненную “диалектике раба и господина” (Гегель), Рорти пишет:

---

“Развитие философии привело к освобождению от теологии и метафизики - от соблазна надеяться на возможность выскочить из-под власти времени и случайности. Оно помогло нам заменить понятие Истины понятием Свободы в качестве цели человеческого мышления и общественного прогресса”.(Там же, с. 93.)

<sup>29</sup> Относительно постмодернистской концепции истины Л.Баткин задается вопросом: “ Не релятивизм ли это? Если да, то не в плоском и пошлом рядоположении, а в культурно-диалогическом бахтинском значении”. – Баткин Л. Тридцать третья буква. // Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Постмодернизм как ситуация философствования, с. 170-171.

<sup>30</sup> Нелишне заметить, что постмодернистская концепция истины сталкивается с определенной трудностью, связанной с проблемой самореференции. Если постмодернистская деконструкция влечет за собой разрушение всех классических философских понятий, в том числе и понятия истины, то постмодернизм обязан по крайней мере объяснить, являются ли его собственные утверждения истинными? “Если он отвечает утвердительно, то он оказывается самореференциально непоследовательным. Если он отвечает отрицательно, то трудно видеть в том, что он утверждает, что-либо серьезное. Или существует и третий путь?” // Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М.,2000, с.771.

<sup>31</sup> Кириленко Г.Г., Шевцов Е. В. Философия. М., 2000, с. 242.

<sup>32</sup>Цит. по: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм, с. 203. Как бы в подтверждение сказанному Лиотар писал: “XIX и XX столетия принесли столько террора, сколько мы, люди, смогли вынести. Мы заплатили достаточно высокую цену за ностальгию по целому, по примирению понятийного и чувственного, по прозрачному и коммуникабельному опыту... Наш ответ: объявим войну тотальности, станем свидетелями того, что не может быть презентировано; дадим простор различиям и спасем честь имени”.

<sup>33</sup> См.: Кнабе Г.С. Проблема постмодерна и фильм Питера Гринуэя “Брюхо архитектора” // Вопросы философии, № 5, 1997, с. 80.

<sup>34</sup> Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. Философия, с.237.

## ФИЛОСОФЕМЫ БЫТИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ПРОЗЕ

*«Роман будущего не будет похож ни на что, созданное прежде... сама природа человека претерпевает великую трансформацию и только новая литература в состоянии уловить суть этой перемены».*

*(Йен Макьюэн. Искушение. М. 2004. С.313)*

«В нашем обществе принято считать, что философию следует оставить философам, социологию – социологам, а смерть – мертвым. Я полагал, что такая точка зрения – одна из величайших и наиболее деспотических ересей нашего времени»<sup>1</sup>.

Так категорично и справедливо указывал на непреложность взаимодействия философии и других наук, в частности, литературы великий английский писатель, наш современник Джон Фаулз в своем знаменитом трактате «Аристос». Применительно к нашему сложному, полному кризисов и катастроф времени с трансформациями человека и мироздания такой универсальный подход к словесности взыскуем и оправдан.

Современные писатели, если они, конечно, не являются авторами и приверженцами расхожих бестселлеров, ныне часто открыто выходят к онтологически и экзистенциально значимым проблемам, ставят перед собой вопросы, прямо нацеленные на судьбоносную сущность бытия и человеческого предназначения, пытаются на новом уровне понять и познать загадки вселенной и смысл всего сущего, хотя тот же Фаулз, успешно пытавшийся всю свою творческую жизнь выйти из плена обыденности к величайшим возможностям духовного преображения человека, писал: «Мы никогда не узнаем, почему и зачем, мы никогда не познаем завтра»<sup>2</sup>.

В русской литературе постмодернизма итог философски значимых размышлений о новых горизонтах жизни, о внутренней мудрости человеческого сознания не всегда утешителен, никогда не однозначен, а прогнозы дальнейшего существования человечества часто достаточно пессимистичны. В свое время футурологическими прогнозами занималась так называемая научная фантастика, ныне ее потеснила литература, получившая еще с легкой руки Достоевского название фантастического реализма, обратившаяся и к сугубо условным и иррациональным художественным способам осмысления бытия человека. В современной прозе постмодернизма часто подвергается сомнению и само наличие реальности. «Реальность, – читаем в последнем романе А.Битова «Оглашенные», – не выносит быть описанной. Или она гибнет, или обретает полную независимость, или вообще ее не было. Так или иначе, описав что бы то ни было, можешь удовлетвориться одним лишь фактом законченности текста – сличить его будет уже не с чем; и прошлое куда-то провалилось, да и самого пространства не стало»<sup>3</sup>.

Соответственно, близким к виртуальному состоянию оказываются и герои, и alter ego автора. Очевидным в некоторых произведениях постмодернизма становится особое внимание к структурам *автор-повествователь* и *автор и герой*. Противоречия известным современным тенденциям противоположного толка (связанным с так называемой «смертью автора» в угоду большей достоверности повествования), автор, как мы это видим у Битова и в ряде произведений постмодернизма, стремится занять предельно значимое место в нарративе, ибо для него более важным оказывается непосредственный, философски напряженный диалог с читателем, нежели сюжетная интрига, не привычное отражение действительности, а размышления о ней. О важности проблемы можно судить по тому, что тот же Фаулз посвятил ей своего рода роман «Мантисса», где автор и его персонажи находятся в конфликтном диалоге друг с другом, обращаясь ко многим интересным и спорным особенностям творческого процесса и, прежде всего, к взаимодействию реального и воображаемого. Английский писатель не случайно при этом предваряет свой

мета-роман эпиграфом из высказываний Декарта о существовании души, т.е. «я», которое необходимо тщательно исследовать, ибо именно в нем сокрыто главное волшебство жизни, это и есть объект любого художественного (да и философского) исследования.

В своем последнем романе «Оглашенные» Андрей Битов, не оставив без внимания означенный союз – противодействие авторского и собственного «я» («Кто главный? Кто кого? Кто он? Кто я?»), обращается к проблеме «Что есть человек» – к тайне божественного творения.

Достаточно символично само название романа, ибо спасти от надвигающегося хаоса, порожденного неожиданно свалившейся на человека свободой, по мнению писателя, может лишь приближение к вере, разумеется, не в узко конфессиональном смысле этого понятия. Отсюда и оглашенные – люди, находящиеся в преддверии приобщения к таинствам бытия.

Писатель обращается и к миру птиц, и к миру обезьян, и к миру природы, в целом выдавая свою тоску по утраченному человеком миру полноценной жизни в союзе с природой, в гармонии всего сущего. И ничто пока не приближает человека к загадкам бытия и устройства мира. «Мы копошимся, – пишет Битов, – ползая по слою, и все думаем, что проникаем вглубь, не в силах понять, что там, в глуби, совсем уже не наша реальность, нам не отпущенная, отнюдь не данная нам в ощущении, и что устройство нашей жизни имеет еще свое устройство, отнюдь не внутри нашей жизни расположенное»; и далее: «Не было такой задачи, **чтобы мы поняли, была задача, чтобы мы жили** (выделено нами – Е.А.)»<sup>4</sup>. Здесь голос Битова звучит далеко не в унисон не только с писателями, но и с философами, которые на протяжении столетий как раз пытаются *понять*.

Виктор Пелевин, обращаясь к буддизму с его отрицанием реальной действительности, с его Внутренней Монголией как единственным и лучшим пристанищем и местом обитания человека, создал свой роман «Чапаев и Пустота», на наш взгляд, выдающееся произведение постмодернизма, в котором удивительно живописно и пластично, чтоб не сказать –

достоверно, сочетаются абсурдность и нереальность происходящего с осязаемыми реалиями обыкновенной жизни, тем самым как бы восполняя пробелы в живой ткани художественности, о которых говорил Битов, сожалея о потерях в сфере художественности: исчезли детали, «современный герой не только безлик, но и раздет и разут. Не только без черт, но и без штанов»<sup>5</sup>.

Избрав один из самых сложных и парадоксальных периодов жизни России – период тяжелейшей конфронтации времен революции и гражданской войны, Пелевин оценивает как абсурдное и безобразное противостояние «красных» и «белых» («все, чем занимаются люди, – пишет он, – настолько безобразно, что нет никакой разницы, на чьей ты стороне»<sup>6</sup>), а отсюда вместе со своими героями «делает шаг во тьму», к нереальности всего сущего, не спасающий, впрочем, от софистики, ведь ответы порождают новые вопросы, как например, рассуждение: «...мы находимся нигде не просто потому, что нет такого места, про которое можно было бы сказать, что мы в нем находимся»<sup>7</sup>; или «Если весь мир существует во мне, то где тогда существую я?»<sup>8</sup>.

Остается лишь существование мысли, которая уходит в свою Внутреннюю Монголию. Нельзя не вспомнить, что Битов, к примеру, подходит к тайне бытия с иной эмоционально-нравственной позиции: «Сердце – вот главный замок! На нем замкнуто все, а мысль есть самая поверхностная вещь, и она никогда не касается сути»<sup>9</sup>.

Играя на контрастах, Пелевин представляет своего Чапаева, одного из признанных героев гражданской войны, глубоким мистиком и буддистом. Анку-пулеметчицу – загадочной роковой женщиной, Котовского – кокаинистом и, наконец, Петьку, от лица которого идет повествование, – поэтом-декадентом, таким образом сознательно шокируя читателя. Однако шок проходит, и искушенный современный читатель, уже приученный к причудливой неоднозначности предлагаемой ему художественной действительности, начинает более или менее адекватно воспринимать фантазмагоричность и пародийность не столь далекой истории.

В романе на равных присутствуют эпизоды быта и бытия пациентов сумасшедшего дома и одновременно персонажей разных ситуативных рядов, демонстрирующих ипостаси ложных личностей. Сновидения и бредовые галлюцинации сменяют друг друга, и уже не знаешь, то ли Петр Пустота в сумасшедшем доме галлюцинирует на темы Чапаева и Анки, то ли наоборот, – иллюзорно его присутствие в психиатрической больнице, то ли абсолютно все происходящее – сон во сне, и оба этих сна одинаково иллюзорны и нет возможности «расстаться с темной бандой ложных "я"». Предположительно, реально лишь сознание собственного «я» героя и «я» Чапаева, ставящих под сомнение, вернее, считающих миражом все и вся, в том числе свое «я», которое является по сути лишь представлением о себе.

Философские аспекты пустоты и небытия даны в романе с самых разнообразных позиций, вместе с тем идет отчаянный поиск истины, на которую можно было бы опереться, однако, «особая Концепция мироощущения» в конечном итоге сводится все к тому же небытию, и, по Пелевину, лишь бесконечное милосердие Будды, огонь и свет его милосердия, есть единственное, на что может рассчитывать человек, ищущий эту истину в *таинственном нигде*, в пустоте. Для Пелевина Пустота особо значимое понятие. Он как-то написал о романе «Чапаев и Пустота», что «это первое произведение в мировой литературе, действие которого происходит в абсолютной пустоте».

Вместе с тем, принципиально важна в романе идея красоты, которая, насколько это возможно, пытается «держать баланс», уравнивает, уводя от пессимизма манифестацию пустоты. Для героя или alter ego повествователя самое страшное – потеря красоты, прекрасного в человеке и вне его. Правда, герой одновременно признается: «Все прекрасное, что может быть в человеке, недоступно другим, потому что по-настоящему оно недоступно даже тому, в ком оно есть»<sup>10</sup>. И все-таки тяга к прекрасному и, следовательно, к миру жизни, пусть иллюзорному, ощущается у Пелевина в каждой строке, в каждом пассаже, замешанных на реалиях отвергаемой им действительности. Читаем: «Далеко за горизонтом, за линией пологих холмов поднимались синие, сиреневые и малиновые выступы гор, а перед ними лежало открытое пространство,

покрытое травой и цветами. Их краски были приглушенными и выцветшими, но цветов было так много, что общий тон степи казался не зеленым, а, скорее, каким-то палевым. И это было настолько красиво, – признается герой, – что на несколько минут я забыл и о словах Чапаева, и обо всем на свете»<sup>11</sup>. Петр Пустота такие откровения называет «особым взлетом свободной мысли». Но как бы это ни называлось, то был прорыв к необходимости или хотя бы возможности «увидеть красоту жизни», какой бы обманной она ни казалась, существуя лишь потому, что существует «я» героя.

Разумеется, самое важное в этом предельном обнажении человеческого «я» как раз не равнодушие к пусть иллюзорному миру, не то, как «мчится бабочка сознания из ниоткуда в никуда», а стремление глубоко вникнуть в сложнейшие процессы, происходящие в душе человека, пробиться к совести и понять, что для получения «вечного Кайфа», как рассуждают у Пелевина сверхнедочеловеки, нужно иметь в душе и прокурора, и адвоката, чтобы судить себя и свои поступки по всей строгости внутреннего закона. А тогда недалеко и до Внутренней Монголии. И главное, возникает неудержимое желание «помочь Кому-то, что ли или от мук спасти. Всех, всех сразу взять и спасти»<sup>12</sup>. И еще, создать свою собственную вселенную, стремясь оказаться в потоке «условной реки абсолютной любви – УРАЛ». В «Чапаеве и Пустоте», как и в других произведениях Пелевина, время – понятие достаточно условное, и это естественно, – все, что происходит в романе и связано, и не связано с конкретикой жизни.

Надо заметить, что категория времени в литературе постмодернизма постоянно подвергается трансформациям, и это естественно, исходя из главных философских посылов, в том числе связанных с идеей «вечного возвращения». «Мы поступаем духом, – пишет один современный английский писатель, – в угоду эго и тем самым порожаем время»<sup>13</sup>.

Не менее условно время в романе Михаила Шишкина «Венерин волос»<sup>14</sup>. Это знаковое произведение постмодернизма, в основу которого как раз и положена известная идея «вечного возвращения» и вечной любви, несмотря ни на что и вопреки всему. «Минуты и годы, – читаем в романе, – все это

неизвестные жизни единицы, обозначающие то, чего нет. Время измеряется поменявшейся мастью лошади, которая тянется губами к яблоку»<sup>15</sup> или «на одной и той же странице всегда будет происходить то же самое»<sup>16</sup> и, наконец, «время – это просто орган осязания» (с.423).

Собственно, все достаточно пространное повествование, охватывающее разные пласты жизни, эпохи, героев, в романе подтверждает идею цикличности всего сущего, возвращения «на круги своя». Это и история любви Дафниса и Хлои, Тристана и Изольды, – героев одушевленных, одержимых любовью, это и чувства современных героев Шишкина. Любовь – главное, что нужно человеку, что объединяет людей в сумраке зла, агрессии, преступлений, совершаемых теми же людьми. Любую книгу «можно открыть на последней странице и прочитать о том, как усталые путники, пройдя все испытания, потеряв и обретя, отчаявшись и веря, сбив ноги и поцарапав души, огрубев на ошупь и повзрослев на любовь, приходят к концу своего долгого пути»<sup>17</sup>.

По Шишкину, процесс перевоплощений бесконечен: «У нас нет свободы исчезнуть, – утверждает автор, – ты вернешься в меня. Я вернусь в тебя. И вот тут мы свободны вернуться в любую точку и в любое мгновение»<sup>18</sup>. Он считает, что жизнь, страсти, любовь могут ограничить только слова: «Край света проходит там, где кончаются слова и для самых близких понятий Бог, Смерть, Любовь, обозначающих невидимое. Нет слов, мало слов для состояния души». Автор не абстрагирует эти главные для человека чувства и понятия, реализуя их в художественно полноценных жизненных ситуациях, пытаясь углубить их значимость в острых противостояниях, за которыми часто стоят страшные и трагические судьбы людей.

Писатель прослеживает эти линии жизни в огромном диапазоне их существования от языческих и библейских времен до событий современности, проявляя завидную осведомленность об историческом бытии России и Европы; и все это для того, чтобы соединить несоединимое, осмыслить и доказать, что сложился и - нельзя его нарушить – некий баланс в мире, существующем как «одно целое, сообщающиеся сосуды. Чем сильнее где-то несчастье одних, тем сильнее и острее

должны быть счастливы другие»<sup>19</sup>. Все в мире происходит одновременно, и растет где-то, «по убеждению автора, – "травка-муравка": Венерин волос. Бог жизни. Чуть шевелится от ветра. Будто кивает, да-да, так и есть: это мой храм, моя земля, мой ветер, моя жизнь»<sup>20</sup>. «Главное, – считает автор, – чтобы жизнь и любовь состоялись и чтобы ты в это верил. И тогда ничто не может ее сделать небывшей. И умереть совершенно невозможно, если любишь»<sup>21</sup>. В пересказе художественная реализация принципиально важных для автора идей легко обнаруживает в себе оттенки или некие элементы чудесного неправдоподобия и даже риторики. Однако в романе все эти ситуации воспринимаются достаточно органично, как глоток свежего воздуха в мире с ужасающими картинами смерти, войны, тяжелых мытарств людей с разрушенными судьбами, душевными муками, выпадающими на долю человека. И показав замешанную на боли и крови жизнь без прикрас, писатель обретает моральное право сквозь толщу времен открыть человечеству по-своему понимаемый путь к обновлению: «Это египетский обелиск с привязанным к нему розовым облаком зовет: "Где вы? Идите за мной! Я покажу вам травку-муравку"»<sup>22</sup>.

Вместе с понятием времени, которое у Шишкина становится относительным, условными оказываются факты истории жизни его персонажей, они прорастают из архетипов, повторяются, домысливаются, и на первый план часто выходят состояния их души, связанные с вечностью, с зависимостью человеческих судеб от «здесь и сейчас», с выходом к неким космическим законам бытия, где «в каждом миге можно увидеть вечность» (У.Блейк).

Думается, нет писателя, более последовательно и постоянно обращающегося к законам соприродности человеческой жизни, ее космической связи с «пуповиной» архетипа, чем Чингиз Айтматов. Неизменен и путь, и корневой исток его художественного поиска. Это близкая ему восточная мифология, неизменно и плодотворно питающая его фантазию, выводя к всеобщим значимым философемам бытия, к необходимости исцелить, поправить нарушенность божественной гармонии мира.

Последний роман Айтматова «Когда падают горы (Вечная невеста)» – тому яркое подтверждение. Поистине не оскудевает ни рука мастера, ни сокровища духа поэзии народа. Айтматов и в этом романе достаточно традиционен, используя, как всегда, онтологически значимую ситуацию выбора с присущей ей контрастной расстановкой сил – светлых и темных. Однако определенная предсказуемость умело разыгрываемого жизненного сценария не делает роман менее интересным, недостаточно современным и философичным. Просто «за счет» мифа у Айтматова усилены резкость фокусировки и драматизм событийной линии и судьбы героев.

Герой Арсен, журналист-переводчик, должен либо способствовать обогащению иностранцев и своих земляков, устраивающих охоту на снежных барсов, либо ценой собственной жизни защитить родные горы, природу от трагедии уничтожения. Искупление за любовь – такова жестокая альтернатива жизни, как ее понимает писатель. Убедительно и по-своему у Айтматова происходит выход за пределы банальной жизненной ситуации. Только что оскорбленный изменой женщины до такой степени, что хочет убить богатого соперника (это ли не банальный поворот сюжета и неожиданный переход в высший регистр понятий, чувств, отношений, словно выставленных публично на продажу), герой воспринимает падение родных гор и убийство снежного барса как личную трагедию и необходимость жертвы, искупления. Это особенно трагично для него, потому что именно теперь произошла его встреча с истинной, непродажной любовью, с воплощением вечной женственности, с любовью – озарением духа и плоти.

Герой романа Арсен, как и снежный барс, становится своего рода искуплением за грехи людей: «Так вершится приговор судьбы»<sup>23</sup> – такова формула обреченности, ибо, по Айтматову, «любовь пребывает в вечном покаянии за род людской... Она мученический стон вселенского страдания»<sup>24</sup>. И этот стон «обращен ко всем временам, всем пространствам».

В этом романе любовь объединяет Судьбу и Слово – это та сила, которая, как считает писатель вслед за Данте, «движет светилами»: «Слово, – читаем в романе, – выпасает Бога на небесах, Слово доит молоко вселенной и кормит нас тем

молоком из рода в род, из века в век. И потому вне Слова, за пределами Слова нет ни Бога, ни Вселенной»<sup>25</sup>.

Мы рассмотрели несколько во многом очень разных произведений писателей, далеких и по сюжетным и стилевым пристрастиям и по особенностям художественной индивидуальности, по взглядам на жизни, по манере письма, наконец, по ментальности и принадлежности к разным писательским поколениям. Однако, экзистенциальная направленность и философская осмысленность их художественного поиска очевидна. Они равно глубоко, но самобытно и по-своему ориентируются в реалиях быта и бытия, прозорливо и жестко дают непредвзятый философски значимый анализ кризисного состояния мира, судьбы человека и Слова. И, на наш взгляд, исключительно симптоматично, что возможности выхода из тупиков истории, нравственного восстановления человека и человечности они неизменно связывают с чувством Любви, целительной, неизменно спасительной и всеобъемлющей, но трудно достижимой и требующей полной отдачи.

Для нас исключительную важность представляет близость и продуктивность итогов художественного исследования мира, жизни и, в особенности, человеческого сознания, предпринимаемых современными писателями.

Принципиальный интерес представляет и неоднозначность, оригинальность подходов к разгадке тайн бытия и космоса человеческой жизни, самобытность смелых художественных решений, ведущих в глубины человеческого сознания и духа. Все это свидетельствует, на наш взгляд, о жизнеспособности современной литературы, связанной с постмодернизмом.

Искренне веря в будущее литературы, которая пока еще обещает не так много, мы надеемся и далее различать в ее творческих поисках предвозвестия нового Слова XXI века о мудрости Вселенной и человека.

## Примечания

---

<sup>1</sup> Фаулз Дж. Аристос. М. 2006. С.6-7.

<sup>2</sup> Там же С.28.

- 
- <sup>3</sup> Битов А. Оглашенные. СПб. 2004. С.310.  
<sup>4</sup> Там же. С.120.  
<sup>5</sup> Пелевин В. Чапаев и пустота. М. 2004. С.164.  
<sup>6</sup> Там же. С.209.  
<sup>7</sup> Там же. С.149  
<sup>8</sup> Там же. С.154.  
<sup>9</sup> Там же. С.376  
<sup>10</sup> Там же. С.137.  
<sup>11</sup> Там же. С.210  
<sup>12</sup> Там же.С.267.  
<sup>13</sup> Чопра Д. Возвращение Мерлина. М. 2007. С.8.  
<sup>14</sup> Шишкин М. Венерин волос. М. 2003.  
<sup>15</sup> Там же. С.387.  
<sup>16</sup> Там же. С.388.  
<sup>17</sup> Там же. С.388.  
<sup>18</sup> Там же. С.390.  
<sup>19</sup> Там же. С.448.  
<sup>20</sup> Там же. С.473.  
<sup>21</sup> Там же. С.476.  
<sup>22</sup> Там же. С.479.  
<sup>23</sup> Айтматов Ч. Когда падают горы. М. 2007. С.109.  
<sup>24</sup> Там же. С.86.  
<sup>25</sup> Там же. С.12.

Гуланян К.

**ЭЛЕМЕНТЫ ПОЭТИКИ ПОСТМОДЕРНИЗМА  
В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЕ РОМАНА Дж.ФАУЛЗА  
"МАНТИССА".**

Термин “постмодернизм” не имеет до сих пор четкого и однозначного определения. В первую очередь философов и литературоведов волнует вопрос о правомочности существования самого термина “постмодернизм”. Одни критики полагают, что постмодернистское творчество является лишь простым продолжением модернистских идей, хотя и в несколько усовершенствованном виде. Другие видят в постмодернистском

искусстве радикальные отличия, ”прорыв в новое искусство, решительно порывающее с классическим модернизмом”<sup>1</sup>.

При всей неопределенности характеристики постмодернизма, тем не менее, можно выделить некоторые специфические явления в области искусства, литературы и философии, которые можно объединить термином ”постмодернизм”.

В энциклопедии термин ”постмодернизм” определяется как ”понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно–аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неоклассической традиции и конституирующей себя как пост-современная, то есть постнеклассическая философия”<sup>2</sup>. Впервые термин был употреблен в книге Р.Равница ”Кризис Европейской культуры”(1917), но вначале использовался для обозначения искусства начала XX века, отличающегося от декаданса конца XIX века и полностью отвергающего литературную традицию. Для И.Хасана и К.Батлера постмодернизм начинается с ”Поминок по Финнегану” Дж.Джойса (1939). Но другие исследователи относят время его появления не к середине 50-х годов, а к середине 60-х, т.е. ко времени ”его превращения в господствующую тенденцию в искусстве”<sup>3</sup>.

По мнению У.Эко, ”начала” постмодернизма ”обнаруживают тенденцию возникновения во все более далеком прошлом”, и ученый делает попытки ”объявить постмодернистом самого Гомера”<sup>4</sup>. У.Эко характеризует постмодернизм как определенную историческую фазу, время на рубеже двух эпох, когда происходит переоценка ценностей. А, исходя из идеи цикличности развития истории, в его концепции данная фаза время от времени повторяется.

В настоящее время трансформация содержания понятия ”постмодернизм” становится специальным предметом изучения. Несмотря на изначальное отстранение постмодернизма от основополагающих положений классической и неклассической философской традиции, тем не менее генетически он восходит к неклассическому типу философствования (Ф.Ницше, С.Кьеркегор, К.Ясперс), и, в частности, – к постструктурализму,

структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии, философии Хайдеггера, традициям "пост-научного мышления", "поэтического мышления", а также к традициям семиотики и структурной лингвистики. И.Ильин отмечает, что "постмодернизм, как направление в современной литературной критике, выступает прежде всего как попытка выявить на уровне организации художественного текста определенный мировоззренческий комплекс, состоящий из специфических эмоционально окрашенных представлений. Основные понятия, которыми оперируют сторонники этого направления: "мир как хаос" и "постмодернистская чувствительность", "мир как текст" и "интертекстуальность", "кризис авторитетов" и "эпистемологическая неуверенность", "двойное кодирование" и "пародийный модус повествования" или "пастиш", "противоречивость", "дискретность", "фрагментарность" повествования и "метарассказ". И хотя форма произведений носит игровой характер, в центре внимания постмодернистов – разорванное, хаотичное сознание личности, иногда психически не совсем здоровое (К.Кизи - "Пролетая над кукушкиным гнездом", Дж.Фаулз - "Коллекционер").

Постмодернистский герой, тем не менее, так же многолик, как и форма постмодернистских произведений. Это может быть и ординарная личность, и талантливый писатель, способный на взлет души.

Единственной реальностью для постмодернизма является реальность культуры. Отсюда и возникновение понятия "мир как текст". Это явление прослеживается в специфическом интересе к проявлениям культуры, "их ироническом пересмотре, манипулировании текстами прошлых времен, цитировании, стилизации и пародировании"<sup>5</sup>. Ярким примером подобной стилизации может служить роман Фаулза "Подруга французского лейтенанта".

Одним из основных понятий постмодернистского искусства, по мнению исследователей, является ризома, которая характеризуется в энциклопедии следующим образом: "понятие постмодерна, фиксирующее принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной

подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования"<sup>6</sup>. Вот откуда превалирование в постмодернистском искусстве техники коллажа, как наиболее адекватной формы выражения нового художественного сознания и мировоззрения. Ярким примером масштабности подобного мировосприятия можно считать творчество замечательного армянского художника и режиссера С.Параджанова, фильмы Ф.Феллини и Антониони, С.Спилберга.

Творчество Джона Фаулза несет в себе неразрывную связь с современным литературным процессом. Однако при ярко выраженной постмодернистской стилистике его произведений многие аспекты выходят за рамки мировоззренческих положений постмодернизма. Ни один из романов Фаулза не повторяет по форме предыдущий. Различные виды романа слиты воедино в его произведениях. Он как бы имплантирует игровые элементы в ткань повествования, и это становится одним из самых действенных средств вовлечения читателя в ход событий, это тоже является одним из типичных приемов повествования в постмодернистской литературе.

Многие исследователи (А.Долинин, Н.Пальцев, В.Пелевин, Бо Х.Т. Эриксон) отмечали жанровую пародийность романов Фаулза. Например, роман "Коллекционер" строится по законам психологического триллера. "Волхв" является пародией на так называемый "окультистский роман", "Подруга французского лейтенанта" – на викторианский роман, а повесть "Загадка" – на классический английский детектив и т.д. Данный феномен обусловлен тем, что на сегодняшний день массовая (или тривиальная) литература по своей популярности и воздействию на формирование вкусов широкой публики подчас значительно превосходит влияние проблемного искусства, что вызывает опасения и беспокойство мастеров культуры во всем мире. В целом данный тип литературы направлен только на развлечение читателя при всех заметных различиях его разновидностей: уголовно-детективной (полицейской), шпионской, научно-фантастической (фэнтези), приключенческо-авантюрной, сентиментально-мещанской (любвные романы) и т.д. Все эти разновидности массовой литературы отличаются друг от друга специфическими жанровыми особенностями, но прежде всего

обладают довольно жесткой структурой, которую легко выявить, и, следовательно, легкой предсказуемостью как сюжетных поворотов, так и образной системы. У некоторых авторов наблюдаются вариации одного и того же сюжета (любовный роман), или создание огромных (по 10-20 книг) циклов романов, объединенных лишь общим героем. Создается своеобразный романский сериал, с главным героем которого нет необходимости знакомиться. Он уже знаком. Чаще всего подобные циклы создаются в жанре фэнтези или детективного романа (трилогии Конрада и Ле Гуин, детективные циклы романов Ф.Незнанского, А.Марининой, Д.Донцовой и т.д.). В данном случае мы имеем дело с современной специфичной трансформацией романа-фельетона, характерного для творчества Э.Сю, А.Дюма, Ч.Диккенса и многих других.

Роман "Мантисса" ("Mantissa") вышел в свет в 1982г. "Дополнение сравнительно малой важности", - так объясняет значение слова, вынесенного в название, сам автор. Но на самом деле это дополнение оказывается гораздо важнее, чем кажется на первый взгляд. Многие критики называют "Мантиссу" метароманом. И действительно, это тоже роман о писателе, об основных проблемах, встающих перед создателем литературных произведений. Это роман о романе как о жанре, роман о метаморфозах романа в целом, о том пути, который прошел жанр романа, начиная с античности. В нем отражен весь комплекс проблем, занимающих Фаулза на протяжении всего творческого пути. В первую очередь это выказанная им верность традиционным этическим и эстетическим идеалам и ценностям. Фаулз не раз говорил о себе как о враге новых структуралистических концепций. В своей полемичной статье "Франция современного писателя" ("A Modern Writer's France", 1988) он утверждает: "Я недостаточно начитан в том, что пишут Деррида, Лакан, Барт и их коллеги-мэтры, но правда в том, что я оказался совершенно сбит с толку и скорее разочарован, чем просвещен"<sup>7</sup>.

Фаулз считает, что роман не утратил еще своей ценности, и теории о смерти романа несколько преждевременны. У современного романа есть много целей и задач, для осуществления которых Фаулз-романист ищет новые пути.

Писатель владеет всем многообразием технических средств современного романа, а также замечательным даром художника-повествователя, что позволяет ему создавать произведения, совершенно не похожие на предыдущие.

Размышления о месте художника, писателя в современном обществе, об отношении искусства и действительности, о художественном творчестве как оригинальном способе реализации человеческого самосознания присутствуют во всех романах Фаулза, начиная с самого первого. В "Мантиссе" четко проявляется исключительный интерес Фаулза к глубинным слоям творческого сознания, что и придает произведению качественно новый характер. "Мантисса" – это одновременно пародия на структуралистский роман, и отчасти самопародия: на свой же предшествующий роман - "Дэниел Мартин".

Композиционно "Мантисса" делится на четыре части. Роман предваряют два эпитафия из Декарта и Мариво, и каждая глава имеет один или несколько эпитафиев. Первый эпитафий представляет собой отрывок из "Рассуждений о методе" Рене Декарта, объясняющий один из его основополагающих тезисов: "я мыслю, следовательно – я существую", в котором Декарт анализирует свое "я" и делает вывод, что человек может вообразить, что внешнего мира не существует, что его тело не существует. Но мыслящий человек, могущий подвергнуть сомнению реальность многих предметов, никак не может подвергнуть сомнению реальность собственного существования. Отсюда Декарт делает вывод, что сущность человека заключается в мышлении, и не только не нуждается в месте для существования, но и не зависит от материальных предметов.

Второй эпитафий – это довольно обширный отрывок из пьесы Мариво "Игра любви и случая", представляющий собой легкомысленный разговор юноши и девушки о любви. Это веселая непринужденная беседа, игра в слова и заразительный смех двух остроумных молодых людей, которые нравятся друг другу, но хотели бы скрыть свои чувства под маской шутки. Роман представляет собой сплав обоих мотивов.

Все действие романа происходит в небольшой больничной палате, обитой серебристо-серой материей, "<...> потолок чуть изогнут, образуя неглубокий купол, весь в маленьких

квадратиках, будто простеган или подбит ватой, каждый квадратик – выпуклый, навесной, с небольшой, обтянутой мягкой материей пуговкой в центре”<sup>8</sup>. В комнате очень тихо, стены хорошо изолированы. То ли это реанимационная палата, то ли отдельная комната в психбольнице. А еще она кажется хорошо переоборудованной, модернизированной пещерой или кельей, в которые замуровывались монахи-отшельники, чтобы не слышать "мирского" шума.

Роман начинается попыткой некоего “оно” пробудиться после счастливого небытия, парения в облаках, скольжения сквозь неясную дымку и ощущения себя всеильным божеством. Пробуждение кажется ему стремительным падением и, как у мильтоновского Сатаны, сопровождается нарастающим гулом человеческих голосов. Вот только никаких признаков величия, хоть и поверженного, в нашем герое нет. Возвратившись в реальность, ”оно” даже не может осознать, кем оно является. И только из обращенного к себе вопроса сможет сделать вывод, что “оно” не просто ”я”, но ”я” мужского рода (с.9).

Две пары женских глаз следят за его пробуждением, одна из которых постепенно принимает форму его жены Клары, то есть таковой она представляется. Вскоре от нее он узнает и свое имя – Майлз Грин, ибо, судя по всему, он страдает амнезией вследствие какой-то катастрофы. Его жена уходит, и с ним остается женщина – врач, доктор А.Делфи, как написано на ее личной карточке, которая и будет заниматься его лечением. Лечение будет состоять в сексуальной стимуляции. Метод лечения, как окажется в дальнейшем, принятый в этой лечебнице. Врач знакомит больного со своей очаровательной ассистенткой из Вест-Индии, медсестрой Кори. Женщины принадлежат разным расам, но в чем-то удивительно похожи. Стимуляция, то есть лечение больного, описывается подробно, с использованием медицинских терминов, реальных и вымышленных. Каждое действие вербализуется. Никакого чувства интимности нет и в помине. И в какой-то момент начинает казаться, что все это нечто иное, чем есть на самом деле. Что оно должно иметь какой-то другой смысл, какое-то объяснение, к которому Майлз все время пытается пробиться.

Тем более, что и доктор, и медсестра все время оговариваются: “ - Я давно здесь? – Всего несколько страниц” (с.24). Таким образом, первая же эротическая сцена, которая должна бы возбудить читателя, скорее вызывает чувство недоумения и заинтриговывает. Эта эротика щедро сдобрена юмором и самоиронией, фрейдистскими, феминистскими, юнговскими, теоретико-литературными и постструктуралистскими идеями. Л.Баткин пишет: ”Так что вообще вряд ли это эротика. Это ее, так сказать, превосходная голография”<sup>9</sup>.

Фаулз строит свой роман, основываясь на принципе игры. Именно этот принцип определяет и структуру, и философское содержание, и особенности художественного мира, и отношение к действительности и реальности. По Фаулзу, концепция игры предполагает тождественность игры искусству. А Майлз Грин по профессии писатель, каждый раз создающий другие миры "в процессе своего творчества".

Прочитав роман, мы понимаем, что первая глава "Мантиссы" – это описание начала творческого процесса. Начиная новое произведение, писатель должен придумать новые правила игры, начать с чистого листа, забыть свои предыдущие произведения. Но постепенно, по мере того, как замысел обретает форму, автору требуется весь его жизненный и творческий опыт и знания об окружающем мире, самосознание. Вот почему во второй главе романа у Майлза Грина не остается даже следа амнезии. По Джону Фаулзу искусство есть не что иное, как предельная концентрация реальности, но в определенной, сформулированной автором форме. Нам кажется, что действие романа, происходящего в замкнутом пространстве больничной палаты с серым куполообразным потолком, как бы состоящим из "бесконечных рядов кротовин или муравейников, вывернутых вверх дном" (с.13) (вспомним Эркюля Пуаро Агаты Кристи с его знаменитой притчей: "Нужно было заставить работать эти серые клеточки") можно назвать реалистическим в общепринятом значении этого термина, несмотря на то, что образ главной героини этого произведения, врача А.Дельфи, в высшей степени мифологизирован. Во второй главе окажется, что это муза Эрато – покровительница лирической поэзии. Но с другой стороны, автор романа "Мантисса" реалистичен в

описании трудностей, стоящих перед писателем, хотя читателю трудно отделаться от мысли – "а не игра ли это в реалистичность, очередная ловушка". Фаулз анализирует природу реального и творческого, отношение художника к его искусству, значение искусства и причины его отчужденности в современном мире. Вопросы, которые автор задает сам себе и своему герою, противоречивы и сложны. Он хочет понять разницу между гением и ремесленником; его мучает загадка, что же представляет собой миг прозрения и результатом чьих знаний он является.

Джона Фаулза и его героя – писателя Майлза Грина интересует, существует ли эволюция культуры, если культура – это знание прошлого и предвидение будущего, сконцентрированные в голове художника. Ведь не зря сестра Кори говорит Майлзу: "А как встретите того мистера Шекспира, то лучше у него самого спросите" (с.293). Ведь не зря матерью девяти муз была Мнемосина, богиня памяти.

Другая проблема, которая мучает писателя,- это проблема читателя. Отношения писателя и читателя, а также возможность их непосредственного общения посредством текста – один из центральных вопросов постструктурализма и постмодернизма. Когда Майлз Грин и Эрато приходят, хоть и не надолго, к полному согласию, в самый разгар любовной сцены стены их палаты начинают постепенно становиться прозрачными. Таким образом, если текст, по оригинальной мысли Фаулза, является плодом отношений музы и автора, то читатель – это вуайерист, подглядывающий за влюбленными. Нужен ли автору читатель, или читатели – это "нестройные фаланги пациентов и тех, кто их обслуживает. Призрачные лица за бортами аквариума, по ту сторону прозрачной стены. Они стоят там, молчат и смотрят печально и похотливо – как обездоленные взирают на тех, кому выпала счастливая доля" (с.232). Кто из них безумнее или нормальной, кто внутри аквариума или кто снаружи? Возможно, читатель, как утверждают некоторые структуралисты, тоже выдумка автора? Но если быть до конца последовательными, то Фаулз скорее не согласен с данным утверждением. В одном из своих интервью на подобный вопрос писатель ответил, что в

таком случае он должен быть благодарен двум миллионам призраков, купивших его книгу.

В романе ставятся проблемы литературной критики и состояния современной литературы, а также душевного состояния автора и его внутренних психологических комплексов, которые могут повлиять на качество художественного произведения.

"Мантисса" – это игра ума, причем невероятно увлекательная. Не первый раз в своем творчестве Фаулз, обращаясь к какой-либо литературной форме, как бы взрывает ее изнутри. Взаимоотношения писателя Майлза Грина и его музы, описанные как извечное противостояние, даже в единении мужского и женского начал, на проверку опосредованно отражают состояние дел в современной литературе.

А персонификацией внутренних комплексов, (порожденных, возможно, неправильным воспитанием и образованием), которые могут помешать писателю выполнить стоящую перед ним задачу, в романе "Мантисса" является образ старшей сестры. По замыслу автора она – воплощение "внутреннего критика". С одной стороны, она тоже муза. Клио – муза истории, которая, по словам Эрато, "вечно подлизывается к правителям". Одна из характерных черт старшей сестры – властность. Она нуждается не в любви, а в поклонении. В этом плане старшая сестра чем-то напоминает Старшего брата из романа Оруэлла "1984". И, подобно оруэлловскому герою, она тоже, возможно, является выдумкой, фантомом больного воображения. А с другой стороны, этот образ можно считать аллюзией на мисс Гнусен, тоже старшую медицинскую сестру в знаменитом романе К.Кизи "Пролетая над гнездом кукушки". Кизи описывает мисс Гнусен с точки зрения психически больного индейца Бромдена, который воспринимает мир очень специфично. Но Бромден неоднократно подчеркивает ее патологическую любовь к чистоте и полное отсутствие каких-либо внешних проявлений эмоций. "Если что-то мешает ее хозяйству действовать как точной, смазанной, отлаженной машине, старшая сестра выходит из себя. Малейший сбой, непорядок, помеха, и она превращается в белый тугой комок ярости, и на комок этот натянута улыбка. Она ходит по

отделению, лицо ее между носом и подбородком надрезано все той же кукольной улыбкой, то же спокойное жужжание идет из глаз, но внутри она напряжена как сталь. <...> И не расслабится ни на грамм, пока нарушителя не обработают,- как она говорит, не приведут в соответствие"<sup>10</sup>. Появление старшей сестры в "Мантиссе" тоже примечательно: "Снаружи, в паре шагов от того места, где находилась дверь, стоит невозмутимая и грозная фигура очкастой старшей сестры, на ее лице не видно ни голода, ни похоти, лишь некий психологический эквивалент ее жестко накрахмаленной униформы. По обеим сторонам от нее – ряды лиц, но вокруг – пустота, словно в чашку с культурой бактерий капнули антисептик" (с.233). Мисс Гнусен в романе К.Кизи - олицетворение фашизма, который прячется за соблюдением порядка, а на самом деле уничтожает человеческую личность, ведет к смерти. Старшая сестра в "Мантиссе" тоже причина страдания не только больных, но и своих коллег. Да и соблюдение правил, даже самых лучших, не всегда гарантия хотя бы обыкновенного существования, не говоря уже об интересной свободной жизни. Ведь жизнь – это всегда больше, чем самые лучшие правила. Она эмоциональна и феерична, непредсказуема, в то время как правильность, разумность – это почти всегда - отсутствие жизни.

А старшая сестра Джона Фаулза – это олицетворение всего того, что способно убить даже самый замечательный замысел. "Нет никаких жестких правил" – вот, что должно быть заповедью писателя, если он хочет творить. Но старшая сестра – это не только внутренний критик, но также и критик вообще, критик по профессии, который видит только внешнее проявление и не пытается разобраться в сути происходящего. "Пусть более слабые души истаивают во тьме, но она – она никогда не изменит своему долгу, обязанности подглядывать, осуждать, ненавидеть и порицать все плотское" (с.234), т.е. все живое, дышащее, думающее.

Образ старшей сестры – это еще и олицетворение всей человеческой глупости, мещанской ограниченности и непримиримости. Клио – муза истории, науки, изучающей прошлое. По концепции Фаулза, она как будто впитала в себя все пуританское ханжество и лицемерие прошлых веков. Как

старая сплетница, она считает себя в праве следить за всеми, и лучшим временем в ее представлении было уже ушедшее время ее молодости. Ненависть к живому настоящему – вот что характеризует Клио.

Еще одной из основных творческих задач Фаулза было разрешение проблемы выбора жизненного пути, который совершают его герои. Казалось бы, в замкнутом пространстве больничной комнаты не может быть никакого выбора. Пациент даже не может выйти, - дверь исчезает, как только он пытается это сделать. Точно так же никто из нас не может покинуть пределов собственного сознания, пока мы живы и вменяемы. Тем не менее, у Майлза Грина есть выбор между А.Дельфи и сестрой Кори. Но можно еще поддаться влиянию старшей сестры и превратиться в "выхолощенного писаку", без единой собственной мысли, живущего только по правилам.

Таким образом, даже само название "Мантисса" – дополнение сравнительно малой важности, или цифра после запятой, оказывается ироничной пародией на самое себя. Ироничное высвечивание целого ряда технических, эстетических и даже этических проблем, встающих перед писателем, размышления о жизни и реальности, об основах нашего бытия. Нам кажется, что вполне приемлемым объяснением этого романа могут служить слова Итало Кальвино: "В откровенно эротических произведениях сексуальная символика зачастую ... используется для того, чтобы выразить нечто совсем другое, и это "другое" после некоторых уточнений и разъяснений обретает обычно вполне конкретную форму, выражаемую в философских и религиозных терминах, и в итоге может быть определено как иной и абсолютный эрос, мифическая и недостижимая основа"<sup>11</sup>.

В этом романе Фаулза заметно явное уменьшение ризоморфных элементов в композиционной структуре, хотя содержание и стилистика его произведения остаются подчеркнута постмодернистскими.

Несмотря на то, что автор не относит себя ни к одной литературной группировке, его творчество принадлежит постмодернистскому направлению в литературе. Центральными темами его романов являются самосознание творческой

личности и роль искусства в жизни человека и общества. Самосознание же у Фаулза всегда связано с проблемой выбора, с вопросом о свободе воли и ответственности, являющихся основными этическими ценностями. По мнению Фаулза, они являются регуляторами отношений между людьми. Сложная философская и нравственная тематика у Фаулза приобретает форму уже знакомых литературных штампов. Фаулз использует старые, примелькавшиеся литературные жанры и вкладывает в них новое содержание. Таким образом, уже привычная форма взрывается изнутри, видоизменяется и предстает перед читателями в новом качестве. Романы Фаулза, будучи своеобразными нравственными аллегориями, пастишируют такие современные жанры массовой литературы, как психологический триллер, биографический или автобиографический роман, или жанры традиционные, такие как роман викторианский или готический.

## Примечания

---

<sup>1</sup> Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., INTRADA, 1996, с.201

<sup>2</sup> Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001, с.601

<sup>3</sup> Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., INTRADA, 1996, с.203

<sup>4</sup> Эко У. Заметки на полях "Имени розы" // ИЛ – М., 1988, #10, с.92.

<sup>5</sup> Гребенникова Н.С. Зарубежная литература. XX век. Учебное пособие, М., Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1999 с.95

<sup>6</sup> Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001, с.656

<sup>7</sup> J.Fowels "A Modern Writer's France" // "Wormholes" Vintage, 1999, p. 50.

<sup>8</sup> Фаулз Дж. Мантисса. М., Махаон, 2001, с.13. Далее роман цитируется по этому изданию с указанием страницы в тексте после цитаты.

<sup>9</sup> Баткин Л. "Автор, оказывается, не умер" // ИЛ, N1, 2002, с.268

<sup>10</sup> Кизи К. Пролетая над гнездом кукушки, Санкт-Петербург, "Амфора", 2002, с.28

<sup>11</sup> Кальвино И. "Функции литературы" Цит. по Дьявольская инквизиция" Дж.Фаулз дает интервью Д.Випон ИЛ N1, 2002г., с.260.

## РОМАН МУЗИЛЯ «ЧЕЛОВЕК БЕЗ СВОЙСТВ» – У ИСТОКОВ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Постмодернизм возникает в западно-европейском искусстве и литературе в 50-х годах прошлого столетия не только как реакция на модернизм и как результат стремления его преодолеть, но в то же время и как своеобразное продолжение и эволюция некоторых явлений и моментов, возникших в рамках художественной системы модернизма. И в этой связи проблема преемственности и различий между модернизмом и постмодернизмом представляет достаточный научный интерес, в частности, в контексте культурно-исторического процесса Австрии в продолжении XX века.

Черты преемственности между этими двумя направлениями и фактически этапами развития европейской культуры проявились именно в Австрии – в ее литературе, живописи и, в известной степени, театре. Как известно, специфические исторические условия, сложившиеся на рубеже XIX-XX веков в Австро-Венгрии, вызвали, с одной стороны, острое ощущение кризисности бытия, с другой – значительный творческий подъем и возникновение тех явлений искусства Австрии, которые получили обобщенное название «венский модерн». В Австрии наиболее остро ощущались предвестия исторических катастроф, и появился новый тип литературного героя. Это, в первую очередь, представитель высших слоев общества, эстет и интеллектуал, за редким исключением человек богатый и не нуждающийся в заработке, но, тем не менее, не имеющий ни покоя, ни счастья. Таковы герои новеллы Стефана Цвейга и Артура Шницлера. Иной тип литературного героя первых десятилетий XX века представляют персонажи новелл и романов Франца Кафки – они более «обыденны» и находятся на более низкой социальной ступени. И именно это и служит причиной их незащищенности от выморочного мира бюрократии, в котором полностью обесценивается человеческая личность и возможны самые фантазмагорические превращения, судебные процессы и призрачные замки. Причем все это несет

герою полное внутреннее разрушение, отторжение от социума и в итоге – недостойную смерть. Австро-Венгрия накануне Первой мировой войны и во время нее – это особый мир, уже находящийся на краю пропасти, мир, впадающий в старческий маразм, но сохраняющий внешнюю утонченность, строгий порядок и красоту. Так пишет Роберт Музиль в 1920 году в своем дневнике: «Эпоха: все, что обнаружилось во время войны и после нее, было уже и до нее... Эпоха попросту разложилась, как гнойник. Все это надо показать как подводное течение уже в довоенной части романа. Это, вероятно, типичная эпоха упадка, эпоха цивилизации. Причем причиной распада следуют, видимо, считать то, что эпоху уже невозможно удержать в рамках как некую целостность... Вена, этот город, который кичился видимостью имперской столицы – уже тогда, – теперь Вена нашла себя... И это гротескная Австрия есть не что иное, как особенно наглядная модель современного мира»<sup>1</sup>.

И как ответ на скрытое безумие этого мира чуть позже – уже в годы войны и революций, охвативших Европу, - в великом романе Гашека появится еще один тип героя – это идиот от рождения, который становится бравым солдатом, чех Йозеф Швейк, потомок фольклорного дурака, нелепые поступки и несурьезные приключения которого выявляют как народный здравый смысл (Швейк обладает им в полной мере), так и идиотизм империи в целом. Интересно отметить, что внутреннее сопротивление «имперскому» стилю жизни проникало даже в самые высшие сферы и принимало самые неожиданные формы. Так, императрица Элизабет, знаменитая Сиси все время отстранялась от выполнения своих придворных обязанностей, путешествовала по всей Европе, а будучи в своем дворце в Хофбурге играла роль Титании – царицы эльфов и супруги Оберона. Кронпринц Рудольф, человек, также страдающий от гнета придворной жизни и своих обязанностей и близкий к миру искусства, в 1898 году покончил с собой, и через несколько месяцев в том же году Сиси была убита террористом.

Роберт Музиль (1880-1942) занимает особое место в контексте австрийской литературы. Будучи блестящим мастером прозы и создателем нескольких значительных

произведений, Музиль вошел в историю не только австрийской, но и мировой литературы прежде всего как автор романа «Человек без свойств».

Музиль писал свой роман с начала века и до самой своей смерти. Сам процесс работы над этим романом, когда автор создавал огромное множество вариантов, эпизодов и глав, по-разному их компануя и переосмысливая, уже как бы предваряет некоторые особенности художественного сознания постмодернизма, которое организует само себя и свою «творческую продукцию», в том числе и самые разнообразные варианты сюжетных линий и разрешения конфликта. Как отмечает А.В.Карельский: «Роман этот – пиршество художественной мысли, убийственно язвительной в изображении всего, что Музилем отрицается, и фанатически упорной в создании “конструктивных” утопий»<sup>2</sup>.

Но творческая мысль Музиля движется не только по пути накопления и воплощения многих особенностей и черт самого модернизма, но и очень глубокого философского и художественного их переосмысления и воплощения. Это, на наш взгляд, и дает нам право рассматривать его роман «Человек без свойств» как произведение, намного опередившее эпоху своего создания, т.е. годы до Первой мировой войны и после нее, и во многих внутренних и внешних чертах сближающееся с философской и художественной системой постмодернизма, предвосхищая и подготавливая ее возникновение уже в годы после Второй мировой войны.

При внешней простоте сюжета – биографии главного героя Ульриха на фоне жизни Австрии в довоенный период – художественный мир романа, само романное пространство отличается значительной глубиной и широтой охвата реальности. Но мы остановимся только на нескольких чертах его художественной системы, которые в той или иной степени связаны с постмодернизмом.

Сочетание двух ракурсов авторского зрения – восприятие реальности как современности и как хоть и недавней, но уже истории (фактически – это история великой катастрофы, гибели не только Австро-Венгрии, но и других империй Европы и Азии) - создаст такое ощущение, которое можно ассоциировать

с «постмодернистской чувствительностью». Сущность этого центрального понятия постмодернизма заключается в восприятии мира как хаоса. По выражению В.Лейга, «постмодернизм создает формы порядка как беспорядка»<sup>3</sup>, а, согласно Ф.Джеймисону, мир в зеркале постмодернизма «становится одновременно фактическим, хаотичным и разнородным»<sup>4</sup>. Осмысление мира в постмодернизме, философская оценка всех сфер жизни - как социума в целом, так и отдельного индивида - фактически акцентирует деструктивную, разрушительную, негативную направленность всего бытия как противовес идеям прогресса и надеждам на светлое будущее (и в первую очередь – в дискурсе Просвещения), которые не смогли себя оправдать и утвердить перед лицом жестокой исторической реальности.

И одной из форм проявления этого деструктивного начала в искусстве постмодернизма становится ирония по отношению ко всем предыдущим этапам мировой культуры и открытая игра с их этическими и эстетическими ценностями. И здесь опять следует вернуться к «австрийской основе и почве» творчества и философии Роберта Музиля. Былое величие и могущество мировой державы Австрии, «над землями которой никогда не заходило солнце», ушло уже в далекое прошлое, наступил ее настоящий закат. Но внешний декор и этикет соблюдался еще со всей строгостью – в второй половине XIX века в Вене еще возводились памятники монархам (грандиозный монумент Марии-Терезии) и величественные здания, проводились пышные парады и смотры, звучали вальсы Штрауса, культивировался особый стиль жизни, для которого было характерно сочетание внутренней строгости и правильности с внешними изяществом, легкостью и веселостью. Правительство поддерживало знаменитый «Бургтеатр», расположенный в самом центре Вены, требуя, чтобы актеры на сцене представляли образцы не только моды в одежде, но и манер и стиля поведения в повседневной жизни для венцев и всей Австрии.

Театрализованность жизни, жизнь как великое театральное действо, с одной стороны, и возможность стать ее сторонним наблюдателем – с другой (венские кафе

представляли целый особый мир) – это и два ракурса реальной жизни, окружавшей автора, и две стороны художественного мира его романа. Театральность буквально пронизывает все уровни художественной системы «Человека без свойств» – от архитектуры особняка, в котором живет Ульрих, с явными деталями театральной декорации, и до деталей костюмов и манер героев романа. Эпохи истории и культуры в том или ином облики и нередко ироническом переосмыслении также появляются в его действии как на театральной сцене. Так, из немецкого романтизма заимствован художественный прием «театра в театре» («Кот в сапогах» – театральная сказка Людвиг Тика) и прозвища некоторых героев («Диотима» – но здесь это не возвышенная и прекрасная возлюбленная Гипериона в романе Гельдерлина, а обыкновенная хозяйка светского салона Гермина Туцци).

К художественной системе германского Просвещения восходят некоторые жанровые и композиционные особенности романа, но также иронически переосмысленные и как бы «вывернутые наизнанку». Так, композиция «Фауста» – микромир в первой части и макромир во второй – меняются местами: в первой части романа описываются события внешнего мира – в Австрии и Европе, но они даны в ретроспективе – и автор, и читатель хорошо осведомлены о надвигающейся мировой катастрофе; во второй же части действие ограничивается рамками семьи и сводится в конечном счете к отношениям между братом и сестрой – Ульрихом и Агатой. А на место «фаустовской темы» приходит тема распада и разрушения.

Ульрих – инженер и гуманитарий в одном лице, он воспринимает окружающее и эмоционально, и рационально, но при этом принципиально не желает «вписываться» в социум, отвергая одну за другой все возможности сделать это. Как отмечает А.В.Карельский: «Музиль демонстративно помещает своего “экспериментального” человека в атмосферу неопределенности, предлагая ему вместо “чувства действительности” руководствоваться “чувством возможности”. Возможность – одна из главных категорий музильевского мира. Соответственно этому синонимом “иного состояния” предстает

“эссеизм”, “жизнь на пробу”... Музиль достаточно строгий мыслитель, чтобы выдавать умозрительную конструкцию за портрет, идеал, за реального...человека. Он с самого начала постоянно и неустанно предупреждает: я работаю с построениями гипотетическими, с утопиями<sup>5</sup>. Но такой множественный, гипотетический и утопический мир, мир, находящийся в постоянном внутреннем движении и незавершенности, также может расцениваться как предыстория мира постмодернизма, а некоторые художественные приемы Музиля могли в совокупности послужить прообразом метарассказа. Метарассказ, метанаррация, – это одно из основных понятий философии, поэтики и эстетики постмодернизма, понятие, «фиксирующее в своем содержании феномен существования концепций, претендующих на универсальность, доминирование в культуре и “легитимирующих” знания, различные социальные институты, определенный образ мышления. Как правило, метанаррации основаны на идеях Просвещения, «прогресса истории», свободы и рационализма. Постмодернизм рассматривает метанаррацию как своеобразную идеологию модернизма, которая навязывает обществу и культуре в целом определенный мировоззренческий комплекс идей; ограничивая, подавляя, упорядочивая и контролируя, они осуществляют насилие над человеком, его сознанием. В силу этого постмодернизм подвергает сомнению идеи модернизма, его систему ценностей, настаивая на игровой равноправности множества сосуществующих картин мира»<sup>6</sup>.

Наиболее явственно, на наш взгляд, это отражается в главах, посвященных «параллельной акции». В государстве Какания («Königlich – Kaiserlich» – К. К. – аббревиатура, обозначающая систему имперских институтов Австро-Венгрии) накануне Первой мировой войны в высших кругах общества возникает великая идея – в ответ на торжества, готовящиеся в Германии, во Второй империи по поводу 30-летия вступления на прусский престол кайзера Вильгельма, в Австрии должны были проводиться аналогичные торжества по поводу 70-летия правления императора Франца-Иосифа. По трагической иронии обе «акции» назначены на 1918 год – когда сама история вмешалась в планы «людей со свойствами» – и Германия и

Австро-Венгрия рухнули в этот год, погребя под собой всю прошлую жизнь с ее внешним блеском и внутренним распадом.

Тема распада остается магистральной и во второй части романа, повествование в которой разворачивается уже в масштабах семьи. Ульрих приезжает на похороны отца и встречается со своей сестрой Агатой. Отец – крупный чиновник, сделавший блестящую карьеру и принесший ей в жертву счастье своих детей – после смерти матери он сразу же отослал обоих в частные пансионаты, дети выросли вдаль от него и не испытывают к отцу ни любви, ни скорби по поводу его смерти. Но объяснимые по своей сути чувства они выражают особым образом – накануне похорон они подходят к гробу отца, оба одетые в домашние пижамы. Автор несколько раз сравнивает их с Пьеро, хотя костюмы – «в черно-серую шашку» у него и из «серовато-рыжеватой полосато-шашечной» материи – у нее. Но ведь это скорее шутовской костюм Арлекина – раскрашенный ромбами или шашками. Два «шута» стоят перед гробом отца и, подчеркнем, обсуждают его завещание, о котором достаточно много говорилось в предыдущих главах. Сцена, на первый взгляд, достаточно несурзная. Но можно предположить, что именно здесь наиболее явственно проявилась интертекстуальность – в связи наиболее отдаленных и по времени создания и по содержанию текстов – романа о человеке без свойств и Библии. В Ветхом Завете, в Книге Псалмов (кн.6:1-17) есть удивительный эпизод: царь Давид, веселясь и радуясь, танцует перед Ковчегом Завета. Его супруга Мелхола порицает его и называет шутом. Но Давид получает благословение Божие и приносит своему народу процветание и благоденствие. В романе же эта сцена становится началом конца. Брат и сестра подходят к грани инцеста, но сам инцест не показан, он остается одним из возможных вариантов финала. Если в литературе XVIII века мотив инцеста приводил к своевременному раскрытию ужасной тайны и предотвращению преступления против природы («Мессинская невеста» Шиллера, «Джозеф Эндрюс» Филдинга), то в романтизме, и в первую очередь его германском варианте инцест выступает как уже осуществленный, как выражение дисгармоничности и гибельности всего мироздания («Белокурый Экберт» Людвиг Тика и «Романсы о Розарии»

Клеменса Брентано). В романе Музиля, как отмечает А.В.Карельский, мотив инцеста – «это сгущенный символ безысходности индивидуалистического бунта»<sup>7</sup> и деструктивности исторической, культурной и художественной реальности в Австро-Венгрии накануне Первой мировой войны.

Подводя итоги, отметим, что все творчество Музиля осталось непонятым многими его современниками, но с точки зрения последующих эпох были выявлены его прогрессивные и перспективные черты и особенности. Музиль писал о крупном немецком критике Вальтере Петри после его смерти его жене Мириам Петри: «Я всегда знал его как человека богато одаренного; но что меня удивляло – это серьезность и чистота его духовного склада. Он обладал ими в той степени, которая встречается очень редко. Его цель была настолько далека, что он в его возрасте еще не мог бы ее достичь; он был обречен только ожидать и удовлетворяться только самими усилиями и преодолеваемыми испытаниями на своем пути вперед, – ибо его одаренность была более высокого рода, чем та, которая легко приходит в согласие сама с собою»<sup>8</sup>. Эти слова можно было бы приложить и к творчеству самого Музиля, и в первую очередь к его роману «Человек без свойств», который, на наш взгляд, вполне может рассматриваться как предтеча постмодернизма.

## Примечания

---

<sup>1</sup> Из дневников Роберта Музиля. //Вопросы литературы. 1980. №9. С.277-278.

<sup>2</sup> Карельский А.В. От героя к человеку. М. 1990. С.286.

<sup>3</sup> Энциклопедия постмодернизма. Минск. 2001. С.613.

<sup>4</sup> Там же. С.614.

<sup>5</sup> Из дневников Роберта Музиля. Предисловие и перевод А.В.Карельского. //Вопросы литературы. 1980. №9. С.258.

<sup>6</sup> Энциклопедия постмодернизма. Минск. 2001. С.459.

<sup>7</sup> Карельский А.В. От героя к человеку. М. 1990. С.316

<sup>8</sup> Robert Musil. Briefe-Nachlese. Saarbrücken/Wien. 1994. S.16.

**ՊՈՍՏՍՈՂԵՆՆԻԶՄԻ ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՀԵՌԱՆԿԱՐՆԵՐԸ**

Հավանաբար, սխալված չենք լինի, եթե նախ և առաջ փաստենք, որ գոյություն չունի պոստմոդեռնիզմ /ետմոդեռն/ կոչված *ինքնուրույն* փիլիսոփայական ուղղություն: Պոստմոդեռնիզմն աշխարհայացք կամ ինտելեկտուալ ոճ է, բայց ոչ փիլիսոփայական դպրոց կամ ուղղություն, որը հնարավոր լինել համեմատել, օրինակ, նեոկանտականության կամ ֆեյնմենոլոգիայի հետ:

Պատահական չէ, որ շատ փիլիսոփաներ, որոնց պոստմոդեռնիստ են անվանում, թերահավատորեն են վերաբերում այդ տերմինին, նշելով, որ այն շատ անորոշ է: Ինչպես նշում է Ժ.Ֆ. Լիոտարը, «պոստմոդեռնը հատկանիշների կայուն ամբողջությամբ ինչ-որ մի երևույթ չէ, այլ յուրահատուկ *իրավիճակ* մշակույթում, գիտության և հասարակության մեջ: Եվ այդ իրավիճակը իմաստավորման կարիք ունի»<sup>1</sup>:

Պոստմոդեռնիստական փիլիսոփայության գաղափարները լայն իմաստով պատկանում են *պոստստռուկտուրալիզմ* կոչվող փիլիսոփայական ուղղությանը, որը կյանքի էր կոչվել *ստռուկտուրալիզմի* սահմանափակության գիտակցման հիմքի վրա: Այդպես, եթե ստռուկտուրալիստները փորձում էին կյանքի բոլոր բնագավառներում տեսնել կայուն համակարգեր /ստռուկտուրաներ/, ապա պոստստռուկտուրալիստները /Մ.Ֆուկո, Ժ.Դերրիդա և այլոք/ քննադատում են հենց *ստռուկտուրա* հասկացությունը, որի փոխարեն առաջարկում են հետազոտական ավելի ճկուն համակարգեր, որոնք հնարավոր կդարձնեն խուսափելը իրականության հիերարխիկ կարգավորումից<sup>2</sup>:

Մշակույթում այդ յուրօրինակ իրավիճակը դրսևորվեց նախ և առաջ *պլյուրալիզմ* կոչվող երևույթի տեսքով՝ բազմակարծություն կյանքի իմաստավորման մեջ, սոցիալական գործընթացների գնահատման և դերերի բաշխման, լայն իմաստով՝ մարդու և հասարակության, մարդու և աշխարհի միջև առկա փոխհարաբերությունների իմաստավորման մեջ: Բազմակարծությունը մշակույթի առանձին ճյուղերում /արվեստ, երաժշտություն, քանդակագործություն և այլն/ դրսևորվեց նոր ոճերի և ուղղությունների առաջացման տեսքով, որոնց հիմնական բաղադրիչն էր *անհատական, անկրկնելի ոճական լուծումը*:

Փիլիսոփայության մեջ պոստմոդեռնիզմն ի հայտ եկավ, թերևս, որպես *մեթոդաբանական սկզբունք*, հաշվի առնելով պոստստռուկտուրալիստների ուշադրությունը հատկապես *գի-*

տության մեթոդաբանության հարցադրումների նկատմամբ: Այդպես, նշված բնագավառում պոստմոդերնիստական բազմակարծությունն ամփոփվեց Պ.Ֆեյերաբենդի «ամեն ինչ կարելի է» հայտնի սկզբունքում, որը հետագայում անվանեցին ոչ ավել, ոչ պակաս՝ «մեթոդաբանական անարխիզմ»: Հիշենք նաև Պ. Ֆեյերաբենդի աշխատություններից մեկը, որի անվանման մեջ է արդեն արտահայտվել պոստստռուկտուրալիստների դիրքորոշումը մեթոդաբանական հարցերի վերաբերյալ՝ «Ընդդեմ մեթոդաբանական հարկադրանքի»<sup>3</sup>:

Պոստստռուկտուրալիզմին պատկանող մտածողներին, ոճական և բովանդակային բազում տարբերությունների հետ մեկտեղ, բնորոշ է ընդհանուր մի առանձնահատկությունը՝ եվրոպական դասական փիլիսոփայության հիմնադրույթների /հասկացությունների/ քննադատությունը: Քննադատության ամենաշատն արժանանում են «սուբյեկտ», «կեցություն», «իմաստ», «ճշմարտություն» հասկացությունները: Օրինակ, պոստստռուկտուրալիստներն առիասարակ ճշմարտության հիմնահարցը փոխարինում են գիտականության հիմնահարցով /Կ.Պոպպեր/ կամ, հավատարիմ մնալով հերմենևտիկայի սկզբունքներին, օբյեկտիվ գործընթացները զրկում են իմաստից /մարդու համար հասանելի ներքին բովանդակությունից/ իմաստ վերագրելով միայն օբյեկտի նկատմամբ սուբյեկտի դիրքորոշմանը:

Հարկ է նաև նշել բնագիտության մեջ ետմոդերնի արտահայտություններից, օրինակ, Ի. Պրիգոժինի տեսությունը անկայուն տիեզերքի մասին, համաձայն որի իրականությունը /աշխարհը/ գտնվում է անկայուն-հավասարակշռված վիճակում՝ տատանվելով կարգավորվածության և քաոսի միջև:<sup>4</sup> Ի. Պրիգոժինի հայացքները հիմք դրեցին ինքնակարգավորվող համակարգերի մասին տեսությանը /սիներգետիկա/, որն արմատական վերաիմաստավորման ենթարկեց բնագիտության ավանդական պատկերացումները<sup>5</sup>:

Լայն իմաստով նշված բոլոր հարցադրումների հիմքում ընկած է պոստմոդերնիստական մշակույթին հատուկ մի երևույթ՝ բանականության նկատմամբ դիրքորոշման փոփոխությունը: Եթե Նոր շրջանի մշակույթում բանականությունն ընկալվում էր որպես մարդու կենսագործունեությունը կարգավորող երևույթ, ապա արդեն Նորագույն կոչված ժամանակաշրջանում բանականության իմաստավորումն այլ է՝ մերժվում է նրա կարգավորիչ ֆունկցիան, բանականության ճանաչողական կարողությունները կասկածի են առնվում և քննադատվում: Կարելի է ասել, որ ետմոդերնի մշակույթն այն մշակույթն է, որտեղ տարածվեց բանականության քննադատությունը:

Ետմոդեռնը հրաժարվեց *կարգավորող* բանականությունից՝ հօգուտ *մեկնաբանող* բանականության: Որպես առանձին մարդու և հանրության կյանքը կարգավորելու ունակ երևույթ, բանականությունն իր իրավասությունների մեջ է մտնում դեռ XVII դարի Եվրոպայում, ուր բանականության հաղթարշավը սկսվեց *ճանաչողական գործունեության հիմքերի* հաստատումով, որոնք երաշխավորում էին մարդուց դուրս ու անկախ օբյեկտիվ իրականության առկայությունը և դրա վերաբերյալ *ճշմարիտ* գիտելիքի հնարավորությունը: Բանականության նման ընկալման շրջանակներում հաստատվում էր իրերի աշխարհում համընդհանուր օբյեկտիվ բովանդակության գոյությունը, որի ճանաչման մեթոդն անվանվեց *գիտական*: Պոստմոդեռնիզմը, պատկերացում տալով ճշմարտությանը հասնելու պայմանների մասին, միաժամանակ պահանջում էր ճշմարիտ համարել միայն այն, ինչ համապատասխանում է գիտական մեթոդի պահանջներին: Բանականությունն էր քննության առնում ամեն ինչ, իր այս իրավունքը հիմնավորելով *մտածողության* անփոփոխ, հավերժական կանոնների առկայությամբ: Վերացարկվելով առօրեական մտածողությունից, բանականությունը հավակնեց դառնալու մարդկանց մտքերի և վարքի միակ ճշմարիտ չափանիշը:

Բանականության այսպիսի «ծառայություններից» հրաժարվելն է ետմոդեռնի մշակույթի կարևորագույն առանձնահատկություններից մեկը, եթե ոչ ամենակարևորը: Բանականության կարգավորիչ գործառույթն իր տեղը զիջում է մեկնաբանող գործառույթին: Գիտելիքի հիմքերն այլևս փնտրվում են ոչ թե իրականության ու բանականության, այլ կոմունիկացիաների /հաղորդակցում/, դիալոգների /երկխոսություն/ և առհասարակ՝ շեշտված *էմպիրիկ* բնույթի երևույթներում /իրավիճակներում/: Չկա գիտելիք և ճշմարտություն «առհասարակ», գիտելիք և ճշմարտություն կա միայն «այստեղ և այժմ»:

Ճշմարտության *համընդհանրության* մասին պատկերացումը կասկածի է առնվում արդեն հերմենևտիկայի շրջանակներում, որը փորձում էր պատասխանել այն հարցին, թե արդյո՞ք տեքստերը /կրոնական, գիտական/ ունեն այնպիսի իմաստ, որը կարելի է համարժեք ընկալել և իմանալ: Հսկայական աշխատանքներից հետո հերմենևտիկայի տեսաբաններն ի դեմս Գ.Գադամերի հայտնեցին, որ իրական իմաստի բացահայտման գործընթացն անվերջ է, ինչը նշանակում է, որ կամ իմաստ չկա, կամ չկա սուբյեկտը, որ կարող է ընկալել այդ իմաստը: Երկու դեպքում էլ խոցելի է դառնում ճշմարտության դասական պատկերացումը: Միևնույն տեքստը կարելի է տարբեր կերպ մեկնաբանել, և մեկնաբանման բոլոր ձևերն էլ հա-

մարժեք են, որովհետև մեկնաբանումը ոչ թե բացահայտում է տեքստի իմաստը, այլ ավելի խորացնում, իմաստալից է դարձնում տեքստը, ինչը մեկնաբանման գործընթացն անվերջ է դարձնում: Անվերջության այս գիտակցումն անհիմաստ է դարձնում միակ ճշմարիտ մեկնաբանման մասին բոլոր պատկերացումները<sup>6</sup>:

*Մեկնաբանող* բանականությունը հրաժարվում է /անկարող է/ աշխատել ճշմարտություն, պատճառ, օբյեկտիվություն և գիտական այլ կատեգորիաների շրջանակներում, որի պատճառով վերականգնում է առօրեական մտածելակերպի իրավասությունները, որն իբր կյանքի ընթացքում ավելի քիչ է սխալվում, քան հասկացութային-կատեգորիալ գիտական մտածելակերպը:

Առանձին մարդու մտածողության մեջ ետմոդեռն արտահայտվում է նաև *մտածողության ոչ կոնցեպտուալ, հատվածային* բնույթի տեսքով: Այլևս կարիք չկա ստեղծել իմաստալից տեքստ, գիտական կոնցեպցիա կամ կյանքի հայեցակարգ, քանզի ամեն ինչի իմաստն արտահայտվում է *իրավիճակներում*, դրանով դառնալով խիստ *պայմանական*: Հանրային կյանքի մակարդակում ետմոդեռնի համար առավել խոցելի դարձավ լեզվական միջավայրը /մարդկանց փոխհարաբերությունների ամենահիմնական ձևը/: Հանրային մակարդակում մտածողության արդեն նշված *հատվածայնությունն* իր հետքը թողեց *խոսքի հատվածային* բնույթի տեսքով, լեզվական *անսկզբունքայնության*, այն է՝ *լեզվական ամենաթողության* ձևով: Վերջինիս ամենաակնհայտ դրսևորումներից են՝

1. *խոսքի էմոցիոնալությունը*, որն, ինչպես հայտնի է, նեղացնում է գիտակցության շրջանակները /էմոցիոնալ կերպով ասված խոսքի գիտակցվածության չափը միշտ ավելի ցածր է/,
2. անհատական լեզվամտածողության ձևավորման վրա հանրային լեզվական ոճն այլևս ձեռք է բերում վճռական նշանակություն, ինչի հետևանքով *կենցաղային-առօրեական* լեզուն ներթափանցում է հանրային հարաբերությունների գրեթե բոլոր մակարդակներ, դառնալով *խոսքի նորմա*:

Կարող ենք փաստել, որ ետմոդեռնի գլխավոր առանձնահատկությունը՝ *բազմակարծությունը*, դառնում է նաև ետմոդեռնիստական «տրամադրությունների» արձանագրման և ետմոդեռնի հասկացման ֆունդամենտալ սկզբունքներից մեկը: Իսկ հաճախ հանդիպող «պոստմոդեռնիստական փիլիսոփայություն» արտահայտության տակ, իր հերթին, պետք է հասկանալ նորագույն շրջանում տարածված փիլիսոփայական *տարբեր* ուղղությունների ամբողջությունը, որոնք որքան տարբեր են իրենց բովանդակությամբ, քննվող հարցերի շրջանակներով ու ոճերով, այդքան էլ համընկնում են դասական ռացիոնալիզմի քննադատության և մտածողութ-

յան *դիսկրետության* /հատվածայնության/ սկզբունքից չիրաժարվելու դիրքորոշման մեջ:

Պոստմոդեռնի հետագա զարգացումը, ամենայն հավանակա-  
նությամբ, կապված է ոչ այնքան պոստմոդեռնին հատուկ *դե-  
կոնստրուկտիվ* /*ապակառուցողական*/ «տրամադրությունների»՝  
մասնավոր գիտության և առհասարակ «ինտելեկտուալ» բնագա-  
վառներ ներթափանցելու հետ, որքան հանրային կյանքում *բազմա-  
զանության* /լեզվական, ոճական, վարքային և այլն/ ապահովման  
հետ, այն է՝ ետմոդեռնն առաջացել է որպես յուրահատուկ մշակու-  
թային *իրավիճակ*, և նրա զարգացման ձևն այլևս սոսկ տարածումն  
է /լայնացումը/ ոչ այնքան բովանդակային, որքան քանակական  
/բնագավառների և երկրների/ իմաստով:

### Ծանոթագրություններ

- <sup>1</sup> Տե՛ս, *Жан-Франсуа Лиотар*. Состояние постмодерна. М., 1998
- <sup>2</sup> Տե՛ս, օրինակ, *Фуко Мишель*. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996
- <sup>3</sup> Տե՛ս *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения. // *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986
- <sup>4</sup> Տե՛ս *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1986
- <sup>5</sup> Տե՛ս *Князева Е.П., Курдюмов С.П.* Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // *Вопросы философии*. М., 1992. N 12, С. 3 – 20.
- <sup>6</sup> Տե՛ս *Деррида Ж.* Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск, 2001

Եղիազարյան Հ.

### ՊՈՍՏՄՈԴԵՐՆԻԶՄԸ ԵՎ ՈւՄԲԵՐՏՈ ԷԿՈՅԻ «ՎԱՐԴԻ ԱՆՈՒՆԸ» ՎԵՊԸ

«Պոստմոդեռնիզմ» տերմինն առաջ է գալիս դեռ դարասկզ-  
բին, սակայն միայն 1980-ականներին է այս երևույթը դառնում ա-  
կադեմիական ուսումնասիրությունների առարկա՝: Պոստմոդեռ-  
նիզմին տրվող սահմանումները, շատ հակասական են նաև այն  
պատճառով, որ ըստ էության, այն դեռ կայացման շրջանում է: Ժա-  
մանակակից մշակույթի հայտնի մասնագետ Ի. Հասսան իր՝ պոստ-  
մոդեռնիզմին նվիրված գործերից մեկում՝ «Օրփեոսի անդամահա-

տումը», բնութագրում է քննարկվող երևույթը որպես բոլոր էթիկական և գեղագիտական կանոնները փլուզող, ավանդույթներից, մեկնաբանություններից, հասարակական վերլուծությունից հրաժարվող ուղղություն<sup>2</sup>:

Պոստմոդեռնիզմի և մոդեռնիզմի փոխհարաբերության կապակցությամբ երկու հիմնական կարծիք է ձևավորվել: Ըստ առաջինի, պոստմոդեռնիզմը մոդեռնիզմի զարգացման փուլերից մեկն է, դրա շարունակությունը, իսկ երկրորդ տեսակետի կողմնակիցները կարծում են, որ այն հանդես է գալիս որպես մի յուրահատուկ համակարգ, որը հակադրվում է մոդեռնիզմին:

Ռուս գրականագիտական դպրոցի ներկայացուցիչ Լ. Անդրեևը համակարծիք է առաջին տեսակետին: Նա Պոստմոդեռնիզմը համարում է «մոդեռնիզմի անհնազանդ ու քմահաճ զավակը»<sup>3</sup>:

Ջոն Բարտը իր «Հյուսիսային գրականության» մեջ նշում է. «Իմ պատկերացմամբ, իդեալական պոստմոդեռնիստ գրողը չի արտապատկերում, կրկնօրինակում, բայց չի էլ ժխտում է իր հայրերին XX դարից և պապերին XIX դարից: Դարի առաջին մասը նա քարշ է տալիս ոչ թե մեջքի վրա, այլ ստամոքսի մեջ. նա հասցրել է մարսել այն»<sup>4</sup>:

Ու. Էկոն նույնպես դժվարանում է ասել, թե երբ է սկիզբ առել պոստմոդեռնիզմը, ավելին, նա համարում է, որ այն ոչ թե ինչ-որ ժամանակային սահմաններ ունեցող եևույթ է, այլ՝ հոգեկան վիճակ, և այս իմաստով յուրաքանչյուր դար, ժամանակաշրջան ունի իր պոստմոդեռնիզմը, որն առաջ է գալիս այն ժամանակ, երբ մոդեռնիզմն էլ չունի շարժվելու տեղ<sup>5</sup>: «Անցյալը ճնշում է, ... Այս ժամանակ էլ առաջանում է ավանգարդը (մոդեռնիզմը), այն ավեր է բերում, դեֆորմացնում է անցյալը ... Նա կանգ չի առնում, ավերում է կերպարը, ժխտում այն, հասնում է արստրակցիայի, անճոռնիության, մաքուր կտավի, կտավի մեջ բացված անցքի, համրության, սպիտակ էջի»<sup>6</sup>: Սակայն գալիս է ժամանակ, երբ ավանգարդն արեն չունի շարժվելու տեղ, և առաջ է գալիս պոստմոդեռնիզմը, որն ավանգարդի՝ մոդեռնիզմի պատասխանն է. «Եթե հնարավոր չէ վերացնել անցյալը, քանի որ դա բերում է համրության, ապա այն հարկավոր է վերիմաստավորել հեզնանքով, ոչ միամտությամբ»<sup>7</sup>:

Քննարկվող երկու ուղղությունները տարբերակելու համար Ու. Էկոն դրանք համեմատում է երկու՝ մոդեռնիստ և պոստմոդեռնիստ նկարիչների կոլաժների հետ, որոնցից առաջինը նա սահմանում է որպես մոդեռնիստական, քանի որ «նորմալ» մարդիկ այն չէին ընկալում, մինչդեռ մյուսը, որ կազմված է XIX դարի գրավուրներից, պոստմոդեռնիստական է և տալիս է մեկնաբանության շատ հնարավորություններ, որոնցից մեկն էլ «նորմալ» մարդկանց հա-

մար կլինի կախարդական հեքիաթ, երազ: «Եվ եթե պոստմոդեռնիզմ հենց այս է նշանակում, ապա պոստմոդեռնիստներ կարելի է համարել նաև Ստերնին, Ռաբլեին, անշուշտ՝ Բորխեսին»<sup>8</sup>:

Պոստմոդեռնիզմը բնութագրող հատկանիշները բազմաթիվ են: Մենք կանգ կառնենք առավել ցայտունների վրա, որոնց շարքում առաջնային է ինտերտեքստուալությունը: Ցանկացած գրող իր իրականությունից բացի ունի նաև իրեն նախորդող և ժամանակակից ամբողջ գրականությունը, որը նույնպես նրա գիտակցության մասն է կազմում: Այսպիսով տեքստերը «երկխոսության» մեջ են մտնում միմյանց հետ: Այս տերմինի հեղինակ Յու. Կրիստանն ընդունում է ինտերտեքստուալության անգիտակցական բնույթը. ցանկացած տեքստ կառուցվում է որպես քաղվածքների մի խճանկար, ցանկացած տեքստ ոչ այլ ինչ է, քան մի այլ տեքստի ներծծման ու փոխակերպման արդյունք: Ռ.Բարտը հետևյալ կերպ է նկարագրում այս երևույթը. «Յուրաքանչյուր տեքստ հանդես է գալիս որպես ինտերտեքստ, մյուս տեքստերը՝ նախորդ՝ մշակույթի տեքստերը, շրջապատող մշակույթի տեքստերը, ներկա են նրանում տարբեր մակարդակներով ավելի կամ պակաս ճանաչելի ձևերով»<sup>9</sup>:

Իր ուսումնասիրությունների ընթացքում Էկոն գալիս է հետևյալ եզրահանգման. «... Գրողները միշտ գիտեին ու միշտ պնդում էին, որ բոլոր գրքերում խոսվում է այլ գրքերի մասին, որ ցանկացած պատմություն պատմում է արդեն պատմված պատմություն: Դա հայտնի էր Յոնթրոսին, հայտնի էր Արիոստոին, չխսելով արդեն Ռաբլեի ու Սերվանտեսի մասին»<sup>10</sup>:

Պոստմոդեռնիստական գրականության հաջորդ առանձնահատկությունը «բաց» լինելն է: «Բաց ստեղծագործություն» տերմին, որը նենուծել է հենց ինքը՝ Ու. Էկոն: Այսինքն տեքստը հանդիսանում է մի կուռ և ինքնաբավ միավոր՝ անկախ հեղինակից և ընթերցողից: Տեսաբանները համաձայն են, որ հեղինակը թոթափել է պատասխանատվությունը տեքստի ընկալման վերջնական արդյունքի համար՝ սիմվոլիկ կենտրոնի դերը փոխանցելով ընթերցողին: Ընթերցողն ինքն է ընտրում տեքստային ունիվերսումի կարգավորման ռազմավարությունը, որի արդյունքում տեքստը արտահայտում է իր իսկ աշխարհայացքը:

Ու. Էկոն կարծում է, որ հեղինակը չպետք է մեկնաբանի իր ստեղծագործությունը կամ էլ՝ չպետք է այն գրի, քանի որ ստեղծագործությունը հենց ինքը հանդիսանում է մեկնաբանության գեներատոր:

Գոյություն ունեն ընթերցման տարբեր ձևեր, որոնք բնորոշ են տարբեր խմբերի: Առանձնացվում է ընթերցողների առնվազն երկու լսարան: Ու.Էկոյի տերմինաբանությամբ դրանք պարզամիտ

և քննադատող ընկալողներն են: Առաջինը հանդիսանում է «իր իսկ սեփական խոսքի ռազմավարության նախապես պատրաստած զոհը» և ստեղծագործությունից օգտվում է այնպես ինչպես մի նշանաբանական մեքենայից, երկրորդն իրենից ներկայացնում է քննադատող, փորձված ընթերցող, որը պատրաստ է մասնակցել հեղինակի կողմից առաջարկած խաղին և գիտակցաբար շարժվում է դեպի իր համար տեղադրված ծուղակները<sup>11</sup>:

«Վարդի անունը» թերևս XX դարի երկրորդ կեսի ամենահայտնի վեպերից է: Դժվար է այն որակել որպես այս կամ այն ժանրի օրինակ: Այն միևնույն ժամանակ պատմավեպ է, դետեկտիվ, մյուս կողմից՝ հոգեբանական վեպ: «Վարդի անվանը» առանձնապես հատուկ է ինտերտեքստայնությունը: Հաճախ վեպի հերոսների կերպարներում մենք հանդիպում ենք մեզ արդեն հայտնի կերպարների, ինչպես օրինակ, Արթուր Քոնան Դոյլի հերոսներ՝ Շերլոկ Յոլմսին ու Դոկտոր Վաթսոնին: Մեր կարծիքով այն, որ Վիլիեմը Բասկերվիլից է ուղղակի ակնարկ է Ա. Քոնան Դոյլի պատամվածաշարին: Մեկ այլ ակնարկ է Վաթսոն և Ադսոն անունների հնչյունալին մանուկությունը, որը հատկապես ցայտուն է դառնում, երբ իրար կողք ենք դնում քննարկվող վեպի և Արթուր Քոնան Դոյլի պատմվածաշարի համապատասխան նախադասությանները. Վիլիեմը դիմելով Ադսոնին ասում է. «Մի՞թե հասկանալի չէ, Ադսոն», Յոլմսը հաճախ կրկնում է. «Դա տարրական բան է, Վաթսոն»:

Վեպը Ու.Էկոն դիտարկում է, որպես տիեզերաբանական կառույց: Այսինքն պատումի համար առաջին հերթին պետք է ստեղծել աշխարհ՝ հնարավորինս լավ դասավորելով այն և մտածելով մանրուքների մասին: Աշխարհի ստեղծման համար կարևորագույն մախապայմանը սահմանափակումներն են, որոնք տալիս են ստեղծագործելու ազատություն: Սա է թերևս պատճառը, որ «Վարդի անունը» համարում են «լաբորատորիայում ստեղծված վեպ», ինչը, սակայն, հեղինակի հմտության շնորհիվ, չի անդրադառնում երկի գեղարվեստական արժեքի վրա:

Վեպն ունի մի քանի շերտ. առաջինը զուտ դետեկտիվն է, այսպես, թերևս, կընկալի վեպը ընթերցողների զգալի մասը, որին Ու.Էկոն անվանել է պարզամիտ, ավելի փորձված ընթերցողը կհանդիպի շատ ավելի խոր վերլուծություն պահանջող հարցերի, խորհրդանիշների մի ողջ համակարգի: Սա վերադարձ է դասական ձևերին. հեղինակը գրում է պատմավեպ՝ վերաիմաստավորելով անցյալը:

Վեպի գործողությունները տեղի են ունենում միջնադարյան Իտալիայի մի արքայությունում: Սյուժեի հիմքում ընկած են անհայտ սպանությունները, որոնք կատարվում են 1327 թվականին

տեղի ունենալիք հոգևորականների երկու խմբերի հանդիպման նախօրեին:

Աբբայությունում մի միկրոկոսմ է, ուր հավաքված են տարբեր ազգության և տարիքի վանականներ: Սա թերևս կարելի է համարել Եվրոպայի հավաքական կերպարը: Կարևոր է նաև արբայության կառուցվածքը, որը շատ խորհրդանշական է. առաջին հարկում խոհանոցը է՝ բոլոր երկրային հաճույքների կենտրոնը, ապա վանականների սենյակները, իսկ ամենավերևում ամբողջ Եվրոպայում հայտնի գրադարանը:

Պատումը իրականացվում է բենեդիկտյան քահանա Ադսոնի անունից, և այստեղ հեղինակը հետաքրքիր քայլի է դիմում: Բանն այն է, որ պատմությունը նա գրել է ութսուն տարեկանում, այնինչ այդ ամենն իր հետ կատարվել է տասնութ տարեկան հասակում: Վեպում մենք պարբերաբար հանդիպում ենք ծերունի Ադսոնին, որը հաճախ մեկնաբանում է երիտասարդ Ադսոնի գործողությունները: Այս կերպարը չափազանց կարևոր է հեղինակի համար, քանի որ կարևոր էր ներկայացնել պատմությունը իր բոլոր քաղաքական, կրոնական և մնացած բարդություններով մի մարդու կողմից, որը եղել է այդ ամենի ականատեսը, սակայն չի հասկացել: Ընթերցողը, որը խճճվում է այուժեթի թավուտներում, իրեն նույնացնում է պատմողի հետ, որն ինքն էլ ոչինչ չի հասկանում:

Երիտասարդ վանականի կողքին մենք տեսնում ենք ուսուցչի՝ Վիլիելմ Բասկերվիլցու կերպարը, որի միջոցով էլ հենց հեղինակն ընթերցողին ծանոթացնում է իր հայացքներին, չնայած նրան, որ ինքը՝ Էկոն ժխտում է դա: Այս կերպարը ընգծված կերպով առանձնանում է մնացածների մեջ իր առաջադեմ հայացքներով, իսկ նրա իսկական կիրքը գիտությունն է: Այս կերպարի ներսում անընդհատ պայքարի մեջ են վանականն ու գիտնականը:

Առավել կարևոր կերպարներից է կույր Խորխե Բուգոսցին: Չնայած իր կրթվածությանը, Խորխեն մոլեգնորեն պայքարում է բոլոր նրանց դեմ, ովքեր ցանկանում են մտնել գրադարան՝ իմաստության տաճար: Պատահական չէ նրա կուրությունը. այս վանականը խորհրդանշում է հետադիմական ու կարծրացած հայացքները, մոլեռանդությունը: Խորխե Բուգոսցին անկասկած Վիլիելմ Բասկերվիլցու հակապոկերն է:

Որոշ իմաստով ամբողջ վեպը մի ճակատամարտ է այս երկուսի միջև: Նրանց պայքարը շարունակվում է երկի ամբողջ ընթացքում, իսկ վերջին առճակատումը տեղի է ունենում գրադարանում: Սա երկու գիտակների կռիվ է, որոնք չնայած երկուսն էլ աչքի են ընկնում իրենց ընդունակություններով ու գիտելիքներով՝ առաջնորդվում են բոլորովին հակառակ գաղափարներով:



<sup>2</sup> St'u Hassan I. The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture. Ohio Univ. Press, 1987, էջ 17 /այս և հետագա մեջբերումների քարզմանությունն իմն է Յ.Ե.:/

<sup>3</sup> Зарубежная литература второго тысячелетия 1000-2000, М, 2001, էջ.318:

<sup>4</sup> “Иностранная литература” 1988 #8, “Заметки на полях “Имени розы””, էջ 102:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 102:

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 101:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 102:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 102:

<sup>9</sup> «Западное литературоведение XX века» Энциклопедия, Москва Intrada 2004, էջ 164:

<sup>10</sup> “Иностранная литература” 1988 #8, “Заметки на полях “Имени розы””, էջ 92:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 56:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 94:

<sup>13</sup> Խ. Լ. Բորիսես «Երկու արքաներն ու երկու լաբիրինթոսները», հրատ. «Ապոլոն», Երևան 1992, էջ 56:

**Հովհաննիսյան Տ.**

### **Ռ.ՌՈՐՏԻ. ԱՄԵՆԱԿԱՐՈՂ ՀԵԳՆԱՆՔ ԿԱՄ ՊԱՐԶԱՊԵՍ ՊՆՏԱՍԽԱՆԱՏՈՒ ԽԱՂ**

Նախորդ հարյուրամյակում լայն տարածում վայելող դասական փիլիսոփայության ժառանգորդ անալիտիկ փիլիսոփայությունը, երբեմնի նման հեղինակություն ունեցած գրեթե բոլոր ուղղությունների պես, այսօր հայտնվել է «ճգնաժամային իրադրությունում»: Կասկածի տակ են առնվում փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ, այսպես կոչված, «հավերժական պրոբլեմների» անհրաժեշտությունն ու հիմնավորվածությունը: Նոր մոտեցում է ձևավորվում փիլիսոփայական՝ հազարամյակների պատմություն ունեցող ժառանգության հանդեպ: Դասական փիլիսոփայության հիմնարար կատեգորիաներն ու հիմնահարցերը նորովի քննարկման ու վերաիմաստավորման չեն ենթարկվում, այլ՝ անտեսվում են (элиминируются) ժամանակակից փիլիսոփայության ներկայացուցիչների կողմից: Կեցության, ճշմարտության, գիտելիքի հիմնավորվածության, համաչափելիության, և իմացաբանական, գոյաբանական մյուս գրեթե բոլոր հիմնահարցերը դառնում են հնացած ու անպետքական, իսկ դրանց քննարկմանն ու լուծմանը հատկացված ժամանակը՝ անտեղի կորցված: Ապակառուցողական-մերժողական

փիլիսոփայությունը գալիս է փլուզելու փիլիսոփայական այն ամուր շինությունը, որը հազարամյակների պատմություն ունի: Եկեկտիկության, հատվածականության, անպատասխանատվության և չհիմնավորվածության մեջ մեղադրվող (ոչ առանց հիմքի) ետարդիականություն (постмодернизм) անվանվող ուղղությունը վարակիչ հիվանդության նման արագ ու մասսայական տարածում է ստանում հոգևոր մշակույթի բոլոր ոլորտներում: Առաջ է եկել աշխարհագրագողության նոր ոճ, որի հիմնական բնութագրությունը «լրջության» ոլորտից անցումն է դեպի կյանքի խաղային, տոնական ընկալմանը: «Նոր ժամանակաշրջանում կյանքն իր ջանքերին կտա սպորտին հատուկ ուրախություն, անկաշկանդություն և մասամբ՝ հանդուգն տեսք... Նույնիսկ ամենամշանավոր ստեղծագործությունները կստեղծվեն կարծես թե կատակով և առանց ամեն տեսակ բազմամշանակ ավելորդությունների»<sup>1</sup>:

«Ետփիլիսոփայական մշակույթին»\* բնորոշ նոր աշխարհայացքի ձևավորման գործում խոշոր ներդրմամբ Հայդեգերի, Դերիդայի, Դյուրի և մյուսների կողքին աչքի է ընկնում ամերիկացի հետաքրքիր մտածող Ռ. Ռորտին՝ «նոր պրագմատիզմի պոետ և մարգարե»<sup>2</sup>, փիլիսոփա, որն «այնքան ինքնօրինակ է, որքան և անհարմար քննադատական հետազոտման ու մեկնաբանման համար»<sup>3</sup>: Նրա դժվար յուրացվող ստեղծագործությունները «դիմադրում են ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին ռացիոնալ քննադատությանը»<sup>4</sup>: Բարձր գնահատելով «ազատախոհ» մտածողի ավանդը ժամանակակից փիլիսոփայության զարգացման գործում, այնուամենայնիվ, նրա որոշ դրույթներ մի շարք մտածողների կողմից որակվում են որպես դեկլարարիվ, վիճելի ու ապակառուցողական: Ռ. Ռորտին՝ ինքը, պնդելով իր ստեղծագործության «անհամակարգայնությունը», ցանկություն է հայտնում դիտել այն որպես «փիլիսոփայական թերապիայի ձև»:

Պոստմոդեռնիզմի նեոպրագմատիստական թևի ներկայացուցիչն իր «փիլիսոփայական թերապիան» ուղղում է ոչ միայն փիլիսոփայության, այլև հոգևոր մշակույթի գրեթե բոլոր ոլորտների «բժշկմանն» ու վերաիմաստավորմանը: Մերժելով դասական փիլիսոփայությունն ի դեմս Էպիստեմոլոգիայի, Ռ. Ռորտին իր քննադատությունն ուղղում է նաև բարոյագիտական, քաղաքական որոշ ուսմունքներում տեղ գտած *հանրանշանակության ու համընդհանրության* ջատագովությանը: Ինչպես իմացաբանության մեջ, այնպես էլ ամենուր ժամանակակից մտածողը կարևորում է միասնական դաշտի, համընդհանուր օրենքների և մեթոդների բացակայությունը: «Համընդհանրության մեջ ոչ մի սրբազանություն չկա. չկա ոչինչ այնպիսին, որը կիսվող ճաշակները չկիսվողներից ինք-

նաբերաբար ավելի լավն է դարձնում: Այն, ինչի հետ կարող է համաձայնվել յուրաքանչյուրը (համընդհանուրը), ոչ մի գերազանցություն չունի նրա հանդեպ, ինչի հետ կարող են համաձայնվել լոկ եզակիները (իդիոսինկրատիկի հանդեպ)»<sup>5</sup>: Անդրադառնալով դեռահասության տարիքում իրեն բավականին ուժ ու վստահություն հաղորդած Սոկրատեսի հայտնի դրույթին՝ առաքինությունը գիտելիք է, Ռ. Ռորտին հայտարարում է, որ մարդկության մեծամասնությունը դեռ տենչում են նրան, ինչին ինքը ձգտում էր տասնհինգ տարեկանում՝ գտնել եղանակ մի հայացքով ընդգրկելու իրականությունն ու արդարությունը: Նրանցից ոմանք, մեղադրելով պոստմոդեռնիստներից շատերին, այդ թվում նաև Ռ. Ռորտիին, անհետևողականության կամ իրենք իրենց խաբելու մեջ, քանի որ վերջիններս չեն հավատում աստծուն կամ, իրենց կարծիքով, նրան փոխարինող որևէ բանի, փորձում են բարոյական զգացումն ու քաղաքական պատասխանատվությունը միավորել կյանքի որոշակի հասկացմամբ: Նրանք ուզում են իմանալ, որ սերը, ուժը և արդարությունը միավորվում են իրերի բնույթում, կամ մարդկային հոգում, կամ լեզվի կառուցվածքում, կամ էլի ինչ-որ տեղ: Ուզում են որևէ երաշխիք ստանալ, որ իրենց մտքի սրությունն ու դրանով առաջ եկած հափշտակվածության պահերը որևէ կերպ հարաբերվում են իրենց բարոյական համոզմունքների հետ: Նրանք դեռ մտածում են, որ գիտելիքն ու առաքինությունն ինչ-որ ձևով կապված են միմյանց հետ, և ճիշտ գործելու համար անհրաժեշտ է հետևել ճշմարիտ փիլիսոփայական հայացքների: Ռ. Ռորտին կարծում է, որ դա իրոք կարևոր է, սակայն ծայրահեղ հազվադեպ և շատ *պատահական*:

Պատահականությունն իր իշխանության տակ է առնում գոյություն ունեցող ու տեղի ունեցող ամեն ինչ, ինչն էլ, առաջին հայացքից, կարծես պատասխանատվությունից ազատում է մարդկային էակներին: Սակայն խնդրի ավելի խորն ու մանրամասն ուսումնասիրությունը հարց է առաջադրում. ժամանակակից մարդու աշխարհայացքն ու ապրելակերպը նկարագրելու համար պատահականություն հասկացության ներմուծումը հեշտացնում<sup>6</sup>, թե՞ հակառակը՝ պատասխանատվության և ինքնուրույն որոշումներ կայացնելու ավելի ծանր բեռ է դնում նրանց ուսերին:

Ռ. Ռորտիի փիլիսոփայության մեջ կյանքի թեթև խաղային ոճը մարմնավորում է «լիբերալ-հեգնողի» կերպարը<sup>7</sup>: Ըստ Յուդիտ Շլյարից փոխառնված նկարագրության՝ լիբերալները մարդիկ են, որոնց համար ամենավատը դաժան լինելն է: «Յեզնող» բառը Ռ. Ռորտին օգտագործում է առանձնացնելու համար նրանց, ովքեր պատրաստ են հաշտվել իրենց ամենագլխավոր համոզմունքների

ու ցանկությունների պատահականության հետ, նրանց, ովքեր պատմականության սկզբունքի այնպիսի ջատագովներ և նոմինալիստներ են, որ կարող են հրաժարվել այդ գլխավոր համոզմունքներն ու ցանկությունները ժամանակի և դիպվածի հասանելիության սահմաններից այն կողմ գտնվող որևէ բանի հետ հարաբերակցելու մտքից: «Լիբերալ-հեգնողները» մարդիկ են, ովքեր բացի այս չհիմնավորվող ցանկություններից, ունեն իրենց անձնական հույսը, որ տառապանքը կնվազեցվի, որ կարելի է վերջ դնել որոշ մարդկանց նվաստացմանը մյուսների կողմից: «Լիբերալ-հեգնողները» չունեն այն հարցերի պատասխանները, թե ինչու՞ չլինել դաժան, ինչպե՞ս որոշել՝ երբ է պետք պայքարել անարդարության դեմ և երբ տրվել ինքնաստեղծման մասնավոր նախագծերին, ե՞րբ կարելի է պատահականորեն ընտրված մարդկային էակների փոխարեն նախապատվությունը տալ սեփական ընտանիքի կամ խմբակցության անդամներին: Նրանք, ովքեր կարծում են, որ գոյություն ունեն նման հարցերի լավ հիմնավորված տեսական պատասխաններ, նմանատիպ բարոյական երկընտրանքների լուծման ալգորիթմներ, Ռորտիի պնդմամբ դեռ մնում են «աստվածաբաններ կամ մետաֆիզիկներ»: Վերջիններս հավատում են, որ ժամանակից ու դիպվածից դուրս գոյություն ունի կարգ, որը որոշում է մարդկային գոյության էությունը, ինչպես նաև հաստատում է անհրաժեշտությունների (долженствования) աստիճանակարգ: «Մետաֆիզիկը կառչած է ողջախոհությանը, քանի որ հարցականի տակ չի դնում այն ընդհանուր դրույթները, որոնք ուղեփակում են տվյալ վերջնական բառարանի օգտագործումը... չի առաջարկում նոր նկարագրություններ, այլ բավարարվում է արդեն ունեցածով, վերլուծելով դրանք այլ՝ արդեն գոյություն ունեցող (հին) նկարագրությունների օգնությամբ»<sup>8</sup>: «Մետաֆիզիկները» թշնամաբար են վերաբերվում ամեն տեսակ փոփոխություններին և հեղափոխություններին, կառչած են անցյալից, քանի որ կարծում են, թե ճշմարտությունն արդեն հայտնաբերված է: «Յեզնողները», հակառակը, միտված են ապագային: Նրանց կյանքն անդադար ինքնաբացասում է և ինքնակատարելագործում: Մարդու էության հարցում հակված լինելով էկզիստենցիալիստների գաղափարներին՝ Ռ. Ռորտին համոզված է, որ «որպես անհրաժեշտություն գիտակցված պատահականությունը հեգնողին դատապարտում է ազատության և զրկում մետաֆիզիկորեն հարմար երջանիկ արտոնությունից ու անպատասխանատու գոյությունից»<sup>9</sup>: Նախորդներից ստացած ժառանգության վերանկարագրումը և ստեղծագործական փորձարարության ազատությունը կապված է կատարելիք ընտրության համար պատասխանատվություն կրելու զգացումի հետ: Սակայն «հեգնողն» իրեն պատասխա-

նատու է զգուն նախ և առաջ իր առջև, քանի որ, հետևելով աթեիստ-էկզիստենցիալիստներին,<sup>10</sup> Ռորտին նետում է նրան մենակության, անհուսալիության գիրկը, որտեղ գոյություն ունենալու համար նախ պետք է իրականացնես ինքդ քեզ, առանց որևէ մեկի կողմնակի օգնության: «Մեր էությունը գոյության մեջ է, իսկ մեր գոյությունն՝ ապագայում»:<sup>11</sup> Այս անհրաժեշտությունը գիտակցող մարդուն հետապնդում են վախն ու մեղքը. վախ՝ «սառեցված լինել օտարի դիրքից արված լուսանկարի շրջանակում», մնալ «լոկ պատճեն կամ ռեպլիկա», և տանջող մեղք, որը մարդն զգում է այն մտքից, որ նա «ինքը չի ստեղծել իրեն»<sup>12</sup>:

Նեոպրագմատիստ մտածողը համոզված է, որ «հեզնող ինտելեկտուալները» փոքրամասնություն են կազմում: Փոխարենը առանձնացվում է ոչ-ինտելեկտուալների մեծամասնություն, որոնք դեռ հակված են ինչ-որ կրոնական հավատի ձևերի կամ Լուսավորականության ռացիոնալիզմին: Ահա թե ինչու հեզնականությունը հաճախ սկզբունքորեն թշնամի է համարվում ոչ միայն դեմոկրատիային, այլև մարդկային համերաշխությանը՝ համերաշխություն մարդկության մեծամասնության՝ բոլոր նրանց հետ, ովքեր հավատում են այդ կարգի գոյությանը: Սակայն խնդիրը դրանում չէ, քանի որ Ռորտին համոզված է, որ համերաշխության պատմականորեն պայմանավորված յուրահատուկ, հնարավոր է, անցողիկ ձևի հանդեպ թշնամանքը թշնամանք չէ համերաշխության որպես այդպիսինի նկատմամբ: Նա առաջարկում է «լիբերալ ուտոպիայի» գաղափարը, որտեղ հեզնականությունը ինչ-որ իմաստով կլինի հանընդհանուր: Այստեղ համերաշխությունը նպատակ է, որին հարկ է հասնել, և ոչ թե փաստ, որն արձանագրվում է շնորհիվ նախապաշարմունքների վերացման կամ մինչև այդ անհայտ խորքերը ներթափանցման: Համերաշխությունը հասանելի է ոչ թե ուսումնասիրության, այլ երևակայության, ի դեմս օտար մարդկանց՝ դժբախտության ընկերներ տեսնելու մտային կարողության միջոցով: Այն ծնվում է մեզ անծանոթ մարդկանց ստորացման և ցավի որոշակի մանրամասնությունների հանդեպ մեր զգայունակության բարձրացմամբ: Դեռ տասներկու տարեկան հասակում «ազատախոհ մտածողը» հասկացել է, որ «մարդ լինել նշանակում է կյանքը նվիրել սոցիալական անարդարության դեմ պայքարին»<sup>13</sup>: «*Էմպատիա*»՝ ահա այն միակ հնարավոր և արդյունավետ միջոցը, որը լիբերալ-դեմոկրատական հասարակության ջատագովը կոչ է անում կիրառել: Օտարին ոչ թե սեփական տեսանկյունից, սեփական բառարանի շրջանակներում, այլ «իր իսկ աչքերով» դիտելն ու նկարագրելն է միայն, որ հնարավոր է դարձնում սոցիալական համերաշխության ձեռք բերումը: Ժամանակակից մարդուց պահանջվում

է չափազանց մեծ զգայունակություն դիմացինի հանդեպ: Գործընթացը, որի ընթացքում մենք աստիճանաբար սկսում ենք այլ մարդկային էակներին դիտել որպես «մեզ», այլ ոչ «նրանց», կախված է այն բանի մանրագնին նկարագրությունից, թե ինչպիսին են մեզ օտար մարդիկ, և այն բանի վերանկարագրումից, թե ինչպիսին ենք մենք ինքներս: Պատահական չէ, որ Ռորտին ապագայի փիլիսոփայության հիմնական հարցին տալիս է «ով ենք մենք» ձևակերպումը:

Ավանդաբար բոլոր հարցերը, որոնք համարվել են հիմնական, «ետփիլիսոփայական» ժամանակաշրջանի փիլիսոփայի կարծիքով, սկսվել են «ինչ»-ով և ուղղված են եղել էության բացահայտմանը: «Ինչ»-ի մասին հարցերը որակելով «դատարկ» և մետաֆիզիկական, այն առաջարկվում է փոխարինել «ով»-ի մասին քաղաքական հարցով: «Ո՞վ եմ ես» հարցի պատասխանը կցում է պատասխանողին որոշակի հանրության, որի համար ով լինելը հանդես է գալիս ոչ թե որպես էության մետաֆիզիկական սահմանում, այլ հանրակեցության պրակտիկ կանոն, որին հետևելու շնորհիվ էլ կազմավորվում է տվյալ հանրությունը: Այդ պատճառով էլ ավելի տեղին է դառնում տվյալ մոտեցմամբ «Ո՞վ ենք մենք»-ը համարել ապագայի փիլիսոփայության հիմնական հարց: Այն մի կողմ է դնում «ներքին էության բացահայտման խնդիրը, երևույթ-էություն բաժանումը» և «վարկաբեկում է օբյեկտիվ ճանաչողությանը նպատակաուղղվածությունը», այն ուղղված է ապագային, սակայն «պահանջում է ոչ թե կանխագուշակություն, այլ նախագիծ»<sup>14</sup>: «Ով ենք մենք»-ը լիովին համապատասխանում է նրա որակած ապագայի հեզմոդական փիլիսոփայությանը և հիմնական հարցի սահմանմանը, ըստ որի փիլիսոփայության համար հիմնական կարող է համարվել այն հարցը, «որին մենք միշտ կվերադառնանք, հարց, որին մենք, նախքան այլ հարցերին պատասխանելն, արդեն պատասխանել ենք»<sup>15</sup>: Փիլիսոփայության հիմնական հարցի բացությունը մշեղով, Ռորտին վեր է բարձրացնում դրա այժմեականությունը (актуальность), ինչն արտահայտվում է փիլիսոփայական մտորումների ընթացքում նորից ու նորից այդ հարցին վերադառնալով: Իսկ հայտարարելով, որ անհրաժեշտ է սկզբում այնուամենայնիվ պատասխանել հիմնական հարցին, որպեսզի այնուհետև հնարավորություն ստանալ պատասխանելու մնացած բոլոր հարցերին՝ իրեն հատուկ անհատկությամբ պնդում է, որ մենք, ինքներս էլ չկասկածելով, արդեն ինչ-որ կերպ պատասխանել ենք այդ հարցին, եթե տալիս ենք նորերն ու պատասխանում դրանց: Բայց, մի՞թե կարելի է պատասխանել մի հարցի, եթե այն, որպես փիլիսոփայության հիմնական հարց, որպես պրոբլեմ միշտ բաց է մնում: Այստեղ մշմարվում է հակասություն, որը, սակայն, դադարում է գո-

յություն ունենալ, երբ վերացվում է *վերջնական պատասխան* տալու անհրաժեշտությունը<sup>16</sup>: Ակնհայտ է, որ պատասխանի սկզբունքային բացակայությունը մտքի կանգ կառաջացներ, և այն կտարրալուծեր իմաստի անծայրածիր բացության ու անիմաստության մեջ: Մտածելու համար անհրաժեշտ է ինչ-որ ձևով սահմանափակել ինքդ քեզ, միևնույն ժամանակ հասկանալով, որ այդ քմահաճ սահմանափակումը ոչ մի դեպքում օբյեկտիվ սահման չէ, որից այն կողմ գտնվում է ընդմիջտ անճանաչելիության դատապարտված իրականությունը: Փիլիսոփայության հիմնական հարցին անհնար է պատասխանել, սակայն դրա համար կարելի է և պետք է *պատասխան փնտրել*, ամեն անգամ առաջադրելով նոր պատասխան, նոր մեկնաբանություն, գոյության նոր նախագիծ<sup>17</sup>: Նման սահմանափակման վառ օրինակ է այն փաստը, որ Ռորտիի հերոսը՝ «հեզնոդը» կարիք ունի մի բանի, որին կկարողանա կասկածել, որի հետ կկարողանա չհամաձայնել, և որից կարող է օտարվել: Ժառանգություն և ստացած վերջավոր բառարանն այն սահմանն է, որը ապագայի հերոսը չի ընդունում որպես «օբյեկտիվ» և «վերջնական», այլ հասկանալով դրա քմահաճությունն ու պատահականությունը, հակասության մեջ է դնում բառարանի հետ, որն իր ուժերով և իր համար փորձում է ստեղծել:

«Ինտելեկտուալ-հեզնոդները» հաճախ մեղադրվում են «անպատասխանատվության» մեջ: Մեղադրողներից, որպես եզակի ուշադրության արժանի, Ռորտին առանձնացնում է Յաբերմասին: Վերջինս մեղադրում է Լուսավորականության քննադատներին, քանի որ նրանք, ինչպես երևում է, երես են թեքել լիբերալ հասարակությունների սոցիալական հույսերից՝ ուշադրությունը սևեռելով անհատականի վրա: Յաբերմասի կարծիքով, հեզնոդական մտածողության դրույթները, սկիզբ առնելով Յեզելից, մինչև Ֆուկոն ու Դերիդան, սխալ զարգացում են ապրել և ապակառուցողական են սոցիալական հույսերի համար<sup>18</sup>: Ռորտին չհամաձայնելով, բայց միևնույն ժամանակ չհերքելով նրան, պարզապես առանձնացնում է անձնականն ու հասարակականը (private and public) և գտնում, որ հեզնոդական դիրքորոշումը չի վերաբերում հասարակական կյանքին ու քաղաքական հարցերին: «Այնպիսի հեզնոդական տեսաբաններ, ինչպիսիք են Յեզելը, Նիցշեն, Դերիդան և Ֆուկոն, նրա փիլիսոփայության մեջ կարևորվում են մեր անձնական ինքնակերպարի ձևավորման տեսանկյունից, և գրեթե անօգուտ են, երբ խոսքը վերաբերում է քաղաքականությանը»<sup>19</sup>: Այս տարանջատմամբ պատասխանատվության հեղիեղուկ հարցն էլ, կարծես, ավելի հստակ ուրվագծեր է ստանում: Անձնական կյանքի, նպատակների ու արժեքների հարցում «հեզնոդ»-անհատի վրա ընկնող պատաս-

խանատվությունը մեծանում է, քանի որ հակառակ դեպքում ամենաչնչին իսկ անհաջողության պահին իրադրությունը հեշտորեն կփրկեր անդրադարձը դասական համարվող վերջավոր բառարանին և «իրականությանը համապատասխանելիության» չափանիշին: Անհատը, նախ և առաջ, պատասխանատու է դառնում ոչ թե հասարակության ու մարդկության ապագայի, այլ այդ հանրության մի օղակի կատարելագործման և զարգացման համար: Այստեղ մտածողը ոչ թե առաջնայնությունը տալիս է մասնավորին, այլ անձնականի ու հասարակականի բաժանմամբ փորձում է իրեն հատուկ էլիմինատիվ ոգով ուղղակի վերացնել դրանց զոյության, զարգացման նպատակների միախառնման արդյունքում ծագող հակասությունը:

Ռոբտիի պատկերացրած իդեալական լիբերալ հասարակությունում հիմնական սոցիալական խնդիրների և հասարակական գործերի մասին բանավեճերը պտտվում են այն հարցերի շուրջ, թե ինչպես հաշվեկշռել պահանջմունքները աշխարհում, բարեկեցությունն ու ազատությունը, երբ հանգամանքները պահանջում են այդ նպատակներից մեկը զոհաբերել հանուն մյուսի, և ինչպես սահմանել հավասար հնարավորություններ ինքնաարարման համար ու այնուհետև թույլ տալ մարդկանց օգտվել կամ հրաժարվել դրանցից: Սակայն, այս ամենը լիբերալ հասարակությունների հիմք դիտելու վերաբերյալ կան երկու գլխավոր առարկություններ: Առաջինը հանգեցվում է հետևյալ հարցին, որ նոր ամրանյութը բավականին պինդ չէ, այսինքն՝ հասարակական կյանքի (դոմինանտ) մետաֆիզիկական հռետորիկան դեմոկրատական հասարակություններում էապես կարևոր է ազատ ինստիտուտների երկարատև գոյատևման համար: Երկրորդը նրանում է, որ հոգեբանորեն անհնար է լինել «լիբերալ հեգնող» լինել նա, ում համար «դաժանությունը ամենավատն է այն ամենից, ինչ մենք անում ենք», և չունենալ մետաֆիզիկական այնպիսի համոզմունքներ, թե ինչն է ընդհանուր բոլոր մարդկային էակների միջև:

Առաջին առարկությանը դիմակայելու փորձերը<sup>20</sup> հեղինակին հանգեցնում են այն գաղափարին, որ եթե նույնիսկ անհնար է լիբերալ մշակույթ, որտեղ հասարակական հռետորությունը լինի հեգնողական, քանի որ հեգնանքն իր բնույթով անձնական է, և դժվար է պատկերացնել հասարակություն, որտեղ համայն ժողովուրդն ու հատկապես երիտասարդությունը, որը սոցիալիզացվում է տվյալ մշակույթում, անընդհատ կասկածի սոցիալիզացման իր գործընթացին, ապա լիովին հնարավոր ու ցանկալի է մշակույթը, որի հասարակական հռետորությունը լինի նոմինալիստական և պատմական: Նոմինալիզմն ու պատմականությունը հատուկ են ինտելեկ-

տուալներին, բարձր մշակույթին, և զանգվածները չեն կարող երկար կառչած մնալ իրենց վերջավոր բառարաններին, իսկ անհրաժեշտ զարգացումը կարող են ապահովել միայն «հեզոնողները» բարենորոգումների, հինը նորով փոխարինելու համար կատարվելիք համեմատությունների, այլ ոչ՝ հեղափոխությունների միջոցով: Անհմաստ ու անտեղի կղառնան այնպիսի հարցադրումները, ինչպիսիք են, օրինակ, «ինչու՞ են դու լիբերալ, ինչու՞ է անհանգստացնում քեզ օտար մարդկանց նվաստացումը» և այլն:

Անդրադառնալով երկրորդ առարկությանը, Ռորտին գտնում է, որ անհմաստ է «հեզոնողին» մեղադրել հակալիբերալիզմի մեջ, քանի որ եթե մեր առաջնակարգ պարտականությունը դաժանության մակարդակի ցածրացումն է և մարդկանց հավասարեցումը տառապանքին հակվածության հարցում, ապա դա մշանակում է, որ մարդկային էակների մեջ գոյություն ունի ինչ-որ բան, որն արժանի է հարգանքի ու պաշտպանության անկախ նրանից, թե ինչ լեզվով են խոսում: Ենթադրվում է, որ ցավն զգալու ոչ-լեզվական ունակությունն ավելի կարևոր է, քան բառարանների տարբերությունը: «Մետաֆիզիկները», փորձում են իմաստ հաղորդել այն պնդմանը, որ մարդիկ ավելին են, քան կենտրոնից զրկված համոզմունքների ու ցանկությունների ցանց: Մարդկային բնույթը չսահմանելը, նրանց կարծիքով, զրկում է հիմնավորումից օտար մեկի հանդեպ դաժան չլինելու պահանջը: «Մետաֆիզիկները» անընդհատ փնտրում են, թե հանուն ինչի և ինչու խուսափել դաժանությունից, իսկ «հեզոնողներն» ընդամենն ուզում են հնարավորություններ՝ լինելու բարյացակամ, խուսափելու ուրիշների ստորացումից և ընդլայնվելու վերանկարագրման միջոցով: Միակ անհրաժեշտ ամրացնող սոցիալական ուժը նրանք տեսնում են նվաստացման հանդեպ համընդհանուր զգայունակության ընդունման մեջ: Արդյունքում «հեզոնողները» պարզապես չեն կարողանում սոցիալական և քաղաքական երաշխիքներ ու արտոնություններ տալ, որի համար էլ մեղադրվում են անպատասխանատվության մեջ: Սակայն նեոպրագմատիզմի ներկայացուցիչը գտնում է, որ այդպիսի սոցիալական հույսեր տալու ունակությունը կապված է զենքի և հաջողության հետ: «Հեզոնողը» չի կարող այնպիսի սոցիալական հույսներ շնչել, որ տվյալ բառարանի ընդունումը կօգնի հաղթել հակառակը ներկայացնողներին, քանի որ «մետաֆիզիկներն» ունեն այնպիսի գրավիչ փաստարկ, ինչպիսին «իրականությանն ավելի լավ համապատասխանությունն է»: Դա է պատճառը, որ համընդհանուր բարոյականության կողմնակիցները փնտրում են վերջավոր բառարաններ ներքին օրգանական կառուցվածքով, որը պառակտված չլինի անձնականի և հասարակականի միջև: Գիտակցելով, որ բո-

լորն ուզում են նկարագրված լինել իրենց սեփական տերմիններով, նրանց («լիբերալ-մետաֆիզիկների») լիբերալությունը պահանջում է, գտնել անենափոքր ընդհանուր հայտարար այդ տերմինների համար, միակ նկարագրություն՝ համապատասխանող հասարակական և անձնական նպատակներին, ընդհանուր հայտարար ինքնորոշման և ուրիշների հետ հարաբերակցության համար:

«Լիբերալ հեզոնողները», հակառակը, փորձում են տարբերություն դնել անձնական և հասարակական նպատակներով վերանկարագրումների միջև: Հասարակական նպատակների հետ չառնչվող անձնական նպատակները, կազմելով վերջավոր բառարանի մի մասը, չպետք է վերաբերեն որևէ մեկին, և դրանցից ելնելով ցանկացած մարդ կարող է նկարագրվել այնպիսի տերմիններով, որոնք ընդհանուր ոչինչ չունեն այդ մարդու այժմեական կամ հնարավոր տառապանքի հանդեպ տվյալ բառարանը կրողի վերաբերմունքի հետ: Իսկ քանի որ վերջինս, անկախ ամեն ինչից, նաև լիբերալ է, ապա նրա բառարանի մի մասը, որը վերաբերում է հասարակական նպատակներին ու գործողություններին, պահանջում է ստորացման տարբեր ձևերի գիտակցում, որոնց կարող են ենթարկվել այլ մարդիկ և որոնց վրա նա նույնպես կարող է ազդել: Այստեղ Ռորտին առաջարկում է մի դրույթ, որը կարող է հավակնել դառնալու դարաշրջանի կարգախոս. «լիբերալ հեզոնողին» անհրաժեշտ է հնարավորության սահմաններում որքան կարելի է լայն ծանոթություն ուրիշ մարդկանց այլընտրանքային վերջավոր բառարանների հետ, ոչ միայն հանուն սեփական ինքնալուսավորման, այլ որպեսզի հասկանալ նաև այդ այլընտրանքային վերջավոր բառարաններից օգտվող մարդկանց այժմեական ու հնարավոր ստորացումը<sup>21</sup>: Նրա պատկերացմամբ մարդկային համերաշխությունը ոչ թե բոլորի կողմից ընդունվող ճշմարտության հարցն է, այլ այն, որ մեզ շրջապատող աշխարհը չի կործանվի: Ռորտիի, ինչպես և Դյուևիի (մտածող, ում Ռորտին դասում է այն եզակիների շարքը, ովքեր փիլիսոփայության պատմության մեջ մտնում են որպես հեղափոխականներ) համար պատմությունն ու մարդաբանությունը բավական են, որպեսզի ի յույց դրվի, որ գոյություն չունեն անասան հենարաններ և, որ օբյեկտիվության փնտրտուքներում ուղղակի հանում ենք այնքան միջսուբյեկտիվ համաձայնության, որքան պատրաստ ենք յուրացնել<sup>22</sup>:

Որքան էլ ուռոպիստական և իդեալական հնչեն Ռորտիի՝ ապագայի փիլիսոփայության, լիբերալ հասարակության ու ազատ մտածողությունը մարմնավորող «հեզոնողի» նկարագրությունները, այնուամենայնիվ, կարող են խթան և ուղեցույց դառնալ ներկայիս հասարակական մտքի զարգացման, ժամանակակից աշխարհի գո-

յության պահանջ հանդիսացող միջնշակութային հաղորդակցման արդյունավետ կազմակերպման համար: Յուսատրում և ոգևորում է այն փաստը, որ հեղինակը չափազանց բարձր է գնահատում այսօր գոյություն ունեցող հասարակությունը և հայտնում, որ վերջինս, այդքան մոտ լինելով Դյուրիի երազած դեմոկրատական հասարակությանը, կարող է հանդիսանալ մարդկության ամենամեծ ձեռքբերումը: Հասարակություն, որտեղ ոչ ոք չի ենթադրում, որ կարելի է ապավինել ավելիին, քան այլ մարդկային էակների հանդուրժողականությունն ու պարկեշտությունն է:

## Ծանոթագրություններ

<sup>1</sup> X. Ортега-и-Гассета, Новые симптомы // ”Проблемы человека и западной философии”, /М. 1988, с.203.

\*Փիլիսոփայության, և ընդհանրապես, մշակույթի ոլորտում ընթացող ներկայիս ապակառուցողական գործընթացները հաճախ արտահայտվում են պոստմոդեռնիստների փիլիսոփայական գործերի հայտնի ժողովածուներից մեկի անվանմամբ՝ «Փիլիսոփայությունից հետո»: Ռ. Ռորտին, ինքն էլ, իր փիլիսոփայական հայացքների համակարգը որակում է որպես «ապագայի փիլիսոփայություն» կամ «ետփիլիսոփայություն» (постфилософия):

<sup>2</sup> Տե՛ս, D. L. Hall, Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism, N.Y., 1994.

<sup>3</sup> Джохадзе И. Неопрагматизм, Ричарда Рорти, М., 2006, ст. 144.

<sup>4</sup> Юлина Н. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти М., 1998, с.

1

<sup>5</sup> R. Rorty, Trotsky and the Wiid Orchids(1992)// Philosophy and Social Hope. N.Y., 1999, p 14.

<sup>6</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>7</sup> Տե՛ս, R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity. С., 1989.

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 74.

<sup>9</sup> Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти, ст. 92.

<sup>10</sup> Տե՛ս, П. Сартр, Экзистенциализм – это гуманизм , // Сумерки богов, М., 1990.

<sup>11</sup> R. Rorty, Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America, Cambridge; L., 1998, p. 22.

<sup>12</sup> Տե՛ս, R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity.

<sup>13</sup> R. Rorty, Trotsky and the Wiid Orchids, p 6.

<sup>14</sup> Տե՛ս, R. Rorty, Moral Universalism and Economic Triage//“Diogenes”, 1996, №173.

<sup>15</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>16</sup> Տե՛ս, Рыбас А.Е., Основной вопрос философии будущего

---

Рорти, //”Философская антропология “, 2004:

<sup>17</sup> ՏԵ՛ս, Рыбас А.Е., Основной вопрос философии будущего Рорти.

<sup>18</sup> ՏԵ՛ս, Хабермас Ю., Философский дискурс о модерне , М.2003.

<sup>19</sup> *R. Rorty*. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 114.

<sup>20</sup> ՏԵ՛ս նույն տեղում:

<sup>21</sup> ՏԵ՛ս նույն տեղում:

<sup>22</sup> ՏԵ՛ս, *R.Rorty*, Trotsky and the Wild Orchids.

## ՄԵՐ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԸ

1. Ալեքսանյան Ե. – բանասիրական գիտությունների դոկտոր, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ գրականագիտության ամբիոնի պրոֆեսոր
2. Ավագյան Հ. – բանասիրական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ անգլերենի հնչյունաբանության և քերականության ամբիոնի դասախոս
3. Բալայան Գ. – Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի մարդու իրավունքների ժողովրդավարության և եվրոպագիտության ամբիոնի դասախոս
4. Գևորգյան Ռ. – Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի մարդու իրավունքների ժողովրդավարության և եվրոպագիտության ամբիոնի դոցենտ
5. Գուլանյան Մ. – բանասիրական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ գրականագիտության ամբիոնի դոցենտ
6. Գալստյան Մ. – Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի մարդու իրավունքների ժողովրդավարության և եվրոպագիտության ամբիոնի ավագ դասախոս
7. Գալոյան Ա. – բանասիրական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի մարդու իրավունքների ժողովրդավարության և եվրոպագիտության ամբիոնի ավագ դասախոս
8. Դեմիրճյան Մ. – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվ. ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի ավագ դասախոս
9. Եգիազարյան Հ. – Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ գրականագիտության ամբիոնի ասպիրանտ
10. Երզնկյան Բ. – տնտեսագիտության դոկտոր, Ռուսաստանի գիտությունների ակադեմիայի կենտրոնական տնտեսագիտա-մաթեմատիկա-

- կան ինստիտուտի բաժնի վարիչ, պրոֆեսոր
11. Ջոլյան Մ.– պատմական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի մարդու իրավունքների ժողովրդավարության և եվրոպագիտության ամբիոնի ավագ դասախոս
12. Կայծունի Ռ. – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի պրոֆեսոր
13. Կարաբեկովա Ե. – բանասիրական գիտությունների դոկտոր, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ գրականագիտության ամբիոնի վարիչ, պրոֆեսոր
14. Ղարիբջանյան Բ.– փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի դոցենտ
15. Հովհաննիսյան Գ.– փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի դոցենտ
16. Հովհաննիսյան Հ.– փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի դոցենտ
17. Հարությունյան Հ.– հոգեբանական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվ.ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի դոցենտ
18. Հովհաննիսյան Տ.– ԵՊՀ Տեսական փիլիսոփայության և տրամաբանության ամբիոնի ասպիրանտ
19. Հակոբյան Յ. – բանասիրական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ գերմաներենի ամբիոնի ավագ դասախոս
20. Մարիկյան Ն. – Վանաձորի պետական մանկավարժական ինստիտուտ, դասախոս
21. Մարգարյան Բ. – բանասիրական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան

22. Ջամալյան Դ. – ՊԼՀ անգլերենի հնչյունաբանության և քերականության ամբիոնի դասախոս հոգեբանական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվ. ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի ավագ դասախոս
23. Պոգոսյան Վ. – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի մարդու իրավունքների ժողովրդավարության և եվրոպագիտության ամբիոնի վարիչ
24. Ռամազյան Ռ. – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի մարդու իրավունքների ժողովրդավարության և եվրոպագիտության ամբիոնի դոցենտ
25. Տաթևյան Հ. – Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ հոգեբանության և հասարակական գիտությունների ամբիոնի ավագ դասախոս

Չամակարգչային ձևավորումը՝ Վ.Բրյուսովի անվան ԵրՊԼՀ-ի  
համակարգչային կենտրոն (ղեկավար՝ դոց. Վ.Վ.Վարդանյան)

Չամակարգչային էջավորումը՝ Չ.Ս.Էլչակյան  
Ս.Վ.Առաքելյան

Ստորագրված է տպագրության՝ 27.12.07  
Չանձնված է տպագրության՝ 25.01.08

Տպաքանակ՝ 110

---

«Լինգվա» հրատարակչություն  
Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան պետական լեզվաբանական համալսարան  
Չասցեն՝ Երևան, Թումանյան 42  
Չեռ.՝ 53-05-52  
Web: <http://www.brusov.am>  
E-mail: [yслу@brusov.am](mailto:yслу@brusov.am)