

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
YEREVAN STATE UNIVERSITY

ԲԱՆԲԵՐ ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ, ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ВЕСТНИК ЕРЕВАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ
JOURNAL OF YEREVAN UNIVERSITY
PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ
SOCIAL SCIENCES

№ 2 (38)

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕРЕВАНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
YEREVAN STATE UNIVERSITY PRESS

ԵՐԵՎԱՆ - 2022

**«Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն»
հանդեսը լույս է տեսնում տարեկան երեք անգամ: Հրատարակվում է 2010
թվականից: Իրավահաջորդն է 1967-2009 թթ. հրատարակված «Բանբեր
Երևանի համալսարանի» հանդեսի:**

**Журнал «Вестник Ереванского университета. Философия, Психология»
выходит три раза в год. Издается с 2010 года. Правопреемник издававшегося
в 1967-2009 гг. журнала «Вестник Ереванского университета».**

**Three issues of “Journal of Yerevan University. Philosophy, Psychology” are
published annually. The journal has been published since 2010. It is the
successor of “Journal of Yerevan University” published in 1967-2009.**

Խմբագրական խորհուրդ.

Գլխավոր խմբագիր՝ **Հարությունյան Էդուարդ** (փ.գ.դ., պրոֆ.),
Ավանեսյան Հրանտ (հ.գ.դ., պրոֆ.), **Բաղդասարյան Ալեքսան** (փ.գ.թ., դոց.),
Չաքարյան Սեյրան (փ.գ.դ., պրոֆ.), **Խաչատրյան Նարինե** (հ.գ.թ., դոց.),
Մանասյան Ալեքսանդր (փ.գ.դ., պրոֆ., ԳԱԱ թղթակից անդամ), **Շահվերդյան
Գայանե** (հ.գ.դ., պրոֆ.)

Редакционная коллегия:

Главный редактор: **Арутюнян Эдуард** (д.флс.н., проф.),
Аванесян Грант (д.псих.н., проф.), **Багдасарян Алексан** (к.флс.н., доц.), **Закарян
Сейран** (д.флс.н., проф.), **Манасян Александр** (д.флс.н., проф., член.кор. НАН РА),
Хачатрян Нарине (к.псих.н., доц.), **Шавердян Гаянэ** (д.псих.н., проф.)

Editorial Board:

Editor-in-chief: **Harutyunyan Eduard** (Sc. D. in Philosophy, Professor),
Avanesyan Hrant (Sc. D. in Psychology, Professor), **Baghdasaryan Alexan** (PhD in
Philosophy, Associate Professor), **Khachatryan Narine** (PhD in Psychology, Associate
Professor), **Manasyan Aleksander** (Sc. D. in Philosophy, Professor, NAS RA Corre-
sponding Member), **Shahverdyan Gayane** (Sc. D. in Psychology, Professor),
Zakaryan Seyran (Sc. D. in Philosophy, Professor)

**ԱԶԳԱՅԻՆ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԻՆՔՆՕՐԻՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ
XX ԴԱՐԱՍԿԶԲԻ ՀԱՅ ՍՈՑԻԱԼ-ՓԻԼՍՈՓՈՍՈՒԹՅԱՆ ՄՏՔՈՒՄ**

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Քննարկելով ընդհանուր պետության մեջ ազգերի, ի մասնավորի հայության իրավաքաղաքական կարգավիճակի հարցը՝ XX դարասկզբի հայ մտածողները մատնանշում էին հնարավոր չորս կարգավիճակ՝ անկախություն, ֆեդերացիա (դաշնություն), ազգային-տերիտորիալ և ազգային-մշակութային ավտոնոմիա (ինքնավարություն)*: Տարբեր կուսակցություններ ներկայացնող հայ տեսաբանները միասնական էին այն հարցում, որ ռուսական ու թուրքական պետություններում իրական հիմքեր չկան Հայաստանի ո՛չ քաղաքական անկախության և ո՛չ էլ ֆեդերացիայի համար: Եթե ՄԴՀԿ տեսաբանները վերապահումներով կողմնակից էին Հայաստանի անկախության գաղափարին, ապա Դաշնակցության գաղափարաբանները (Գ. Խաժակ, Մ. Վարանդյան և այլք) պաշտպանում էին ազգային-տերիտորիալ և ազգային-մշակութային տեսությունները՝ կարծելով, որ դրանք գործադրելի են այն ազգերի (օրինակ՝ հայերի) համար, որոնք ընդհանուր պետության մեջ համախմբված ապրում են իրենց բնօրրանում, այսինքն՝ ունեն ազգային տերիտորիա, բայց նաև միաժամանակ սփռված են երկրով մեկ: «Սպեցիֆիկները» (Դ. Անանուն, Բ. Իշխանյան) կարծում էին, որ հայության համար հնարավոր է միայն ազգային-մշակութային ավտոնոմիա, որովհետև թե՛ ռուսական և թե՛ թուրքական պետությունների ոչ մի երկրամասում հայությունը մեծամասնություն չէ: Հայ մարքսիստները (Ստ. Շահումյան, Ալ. Մյանսիկյան, Ալ. Ծատուրյան և այլք), միջազգայնությունն ու դասակարգայինն առաջնային համարելով ազգայնության ու ազգայինի նկատմամբ, դեմ էին թե՛ ազգային-տերիտորիալ և թե՛ ազգային-մշակութային տեսություններին: Նրանց համոզմամբ՝ ընդհանուր պետության մեջ չպետք է լինեն ո՛չ ազգային-մշակութային և ո՛չ ազգային-տերիտորիալ բաժանումներ, որովհետև դրանք նախ՝ վնաս են հասցնում պրոլետարիատի դասակարգային պայքարին, երկրորդ՝ կարող են հրահրել ազգամիջյան բախումներ: Հեղինակի կարծիքով՝ հայության համար ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսությունն ուներ երկակի նշանակություն՝ **դրական**, որովհետև այն ընդհանուր պետության մեջ ազգային ուժերը համախմբելու, ազգային ինքնությունը պահպանելու օրինական միջոց էր, բայց միայն դրանով բավարարվելը՝ **բացասական**, որովհետև այդ տեսությունն անտեսում էր «նյութական Հայաստանի», այսինքն՝ պատմական Հայրենիքի տարածքում՝ ազգային բնօրրանում, անկախ պե-

* Հողվածում օտարաբանությունների առատությունը պայմանավորված է քննարկվող ժամանակաշրջանում դրանց ընդունված լինելու և գործածվելու հաճախակալությամբ:

տություն կերտելու հնարավորությունը, առանց որի անպատկերացելի է ազգի ֆիզիկական գոյության ու հոգևոր անվտանգության և վերածննդի ապահովումը:

Բանալի բառեր – *հայ սոցիալ-փիլիսոփայական միտք, ազգերի իրավաքաղաքական կարգավիճակ, անկախություն, ֆեդերացիա, ազգային-տերիտորիալ ավտոնոմիա, ազգային-մշակութային ավտոնոմիա, նացիոնալիզմ, ինտերնացիոնալիզմ*

XX դարասկզբի հայ մտածողների ուշադրության կենտրոնում էին ազգին և պետությանն առնչվող հետևյալ հարցերը. ի՞նչ է ազգությունը, ե՞րբ և ինչպե՞ս է առաջացել ազգային հարցը, ի՞նչ է ժամանակակից պետությունը, ընդհանուր պետության մեջ ի՞նչ ձևերով ու եղանակներով պետք է կարգավորվեն ազգամիջյան հարաբերությունները, ո՞ր ազգերը իրավունք ունեն ինքնորոշվելու/անջատվելու կամ դառնալու ինքնավար՝ դաշնային պետության մաս, ինչպե՞ս է հնարավոր ինքնորոշման գործնական իրականացումը և այլն: Դարասկզբի հայ հասարակական-քաղաքական մտքի առանձնահատկություններից մեկն այն էր, որ այն հիմնականում կուսակցականացված էր, և բանավիճող տեսաբանները (Գ. Խաժակ¹, Մ. Վարանդյան², Դ. Անանուն³, Բ. Իշխանյան⁴, Ստ. Շահումյան⁵, Ս. Սապահ-Գյուլյան⁶ և այլք) այս կամ այն կուսակցության ներկայացուցիչներ էին, որոնք իրենց աշխատություններում՝ գրքերում, հրապարակախոսական հոդվածներում, հրապարակային բանավեճերում քննարկում էին առհասարակ ազգային հարցին, մասնավորապես Հայկական հարցին, Հայաստանի ներկային ու ապագային առնչվող քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական ու մշակութային հարցեր: Հայ տեսաբանների համար խիստ գործնական նշանակություն ուներ հատկապես բազմազգ պետություններում ազգերի կարգավիճակի հարցը, ի մասնավորի այն, թե հայերը ինչ իրավաքաղաքական կարգավիճակ պետք է ակնկալեին ռուսական և թուրքական պետության մեջ. ինքնավարություն (տերիտորիալ կամ մշակութային), ֆեդերացիա՞, թե՛ լիակատար ինքնորոշում ու անկախություն: Հայ քաղաքական կուսակցությունների ծրագրերում, ի բացառյալ ՄԴՀԿ-ի⁷,

¹ Տե՛ս Գ. Խաժակ, Դեպի ֆեդերացիա, Թիֆլիս, 1907, **նույնի՝** Ի՞նչ է ազգությունը, Կ. Պոլիս, 1912:

² Տե՛ս Մ. Վարանդյան. Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, Ժընևե, 1910:

³ Տե՛ս Դ. Անանուն, Ազգային հարցը և դեմոկրատիան, «Նոր հոսանք», 1913, թիվ 1, էջ 142-154, թիվ 2, էջ 358-372, **նույնի՝** Հայության հավաքումը, «Մշակ», 1914, հոկտեմբերի 17, թիվ 234:

⁴ Տե՛ս Բ. Իշխանյան, Թիւրքիայի ապագան (Քննական էտիդ), Թիֆլիզ, 1907, **նույնի՝** Տաճկահայ խնդիրը և միջազգային դիպլոմատիան, Թիֆլիս, 1907:

⁵ Տե՛ս Ստ. Շահումյան, Ազգային հարցը և սոցիալ-դեմոկրատիան, ԵԼԺ, հ. 1, Եր., 1975, **նույնի՝** Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին, ԵԼԺ, հ. 2, Եր., 1976:

⁶ Տե՛ս Ս. Սապահ-Գիլյան, Ինքնավար Հայաստան, Գահիրե, 1915:

⁷ Թեև ՄԴՀԿ կուսակցությունն իր առաջին ծրագրում (1888 թ.) առաջադրել էր Հայաստանի քաղաքական անկախության պահանջը, սակայն 1908 թ. երիտթուրքական

չկար առանձին անկախ պետություն ստեղծելու պահանջ, հետևաբար քննարկումներն առավելապես վերաբերում էին ավտոնոմիային, ընդ որում՝ դրա թե՛ ազգային-տերիտորիալ և թե՛ ազգային-մշակութային ձևերին:

XX դարասկզբի հայ սոցիալ-փիլիսոփայական ու քաղաքագիտական մտքի շատ ներկայացուցիչներ պաշտպանում էին ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսությունը: Այդ փաստը արձանագրել է Ստ. Շահումյանը. «Մեզանում չկա մի կուսակցություն՝ կղերական թե՛ բուրժուական, «խավարամիտ» թե՛ «ազատամիտ», որ կողմնակից չլինի ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիային: Թե՛ «տերտերական Հովիտը», թե՛ հայ վաճառականների օրգան «Մշակը» և թե՛ հայ մանրբուրժուական ու քաղքենիական ինտելիգենցիայի բերան «Հորիզոնը» - բոլորն էլ հայոց ազգի փրկությունը տեսնում են այդ ավտոնոմիայի մեջ»⁸: Հայ քաղաքագիտական մտքի մեջ ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսության պաշտպանությամբ հանդես են եկել թե՛ Ն.Յ.Դ. տեսաբաններ Գ. Խաժակը, Մ. Վարանդյանը և այլք, որոնք ազգային-մշակութային ավտոնոմիան դիտել են որպես դեպի տերիտորիալ ինքնօրինություն և ֆեդերատիվ պետություն տանող հանգրվան, թե՛ «սպեցիֆիկների» տեսաբաններ Դ. Անանունը, Բ. Իշխանյանը և այլք: Նշված տեսաբաններից ազգային-մշակութային ավտոնոմիային առնչվող հարցերին հանգամանորեն անդրադարձել է Դ. Անանունը, որը իր ըմբռնումները ներկայացրել է 1913 թ. «Նոր հոսանք» ամսագրում տպագրված «Ազգային

հեղաշրջումից հետո հրաժարվեց անկախության գաղափարից և առաջադրեց Հայաստանի ինքնավարություն Թուրքիայում, ինքնավարություն Ռուսաստանի հովանու ներքո (1912 թ.), իսկ այնուհետև քաղաքական ինքնավարություն ու անկախություն եվրոպական երկրների հսկողության տակ: Հայաստանի Հանրապետության կազմավորումից հետո Ս. Սապահ-Գյուլյանը դաշնակից պետություններին հղում է ուտոպիական մի ուղերձը, որ Ասիայում եվրոպական քաղաքակրթության կրողները՝ հայերը, լիարժեք կդրսևորեն իրենց այն դեպքում, եթե Հայաստանի բաժանված երեք մասերը միավորվեն և ներկայանան մեկ պետության տեսքով. «Ռուսա-Հայաստան, Տաճկա-Հայաստան, Պարսկա-Հայք. սրանք մեր ամբողջական Հայաստանի կտորներն են. դրանք պիտի միացունեն, որպեսզի Հայ Ազգը՝ միջազգային կեանքի մեջ կրող լինի իր որոշ տեղն ունենալ, ապրիլ, բարգաւաճի, յառաջադիմել թե՛ քաղաքականապես եւ թե՛ տնտեսապես» (Ս. Մապահ-Գյուլյան, Հայաստանի կազմակերպության գործը, «Երիտասարդ Հայաստան», 1918, թիվ 81, էջ 321):

⁸ Ստ. Շահումյան, Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին, էջ 373: Հայտնի է, որ առաջին անգամ «ազգային-մշակութային ավտոնոմիա» տեսությունն առաջադրվել է 1899 թ. Բրյունենում տեղի ունեցած ավստրիական սոցիալ-դեմոկրատական կուսակցության համագումարում: Ըստ այդ տեսության՝ նախ՝ ավտոնոմիան տրվում է ոչ թե այդ ժամանակ Ավստրիայի կազմի մեջ գտնվող առանձին երկրներին, օրինակ, Չեխիային կամ Լեհաստանին, այլ չեխերին կամ լեհերին՝ անկախ այն բանից, թե նրանք որտեղ են բնակվում Ավստրիայում: Այդ պատճառով ավտոնոմիան կոչվում է ազգային և ոչ թե տերիտորիալ: Երկրորդ, Ավստրիայում բնակվող ազգային փոքրամասնությունները, անկախ տերիտորիայից, կազմում են ազգային միություններ, որոնք պետք է զբաղվեն ոչ թե քաղաքական, այլ միայն մշակութային հարցերով: Այդ պատճառով ավտոնոմիան կոչվում է ազգային-մշակութային: Ռուսաստանում այդ տեսությունը պաշտպանում էին ազգությամբ հրեա սոցիալ-դեմոկրատները (բունդականները):

հարցը և դեմոկրատիան» հողվածաշարում: Հայ մարքսիստներից ազգային-մշակութային տեսության, մասնավորապես Դ. Անանունի հայացքների քննադատությամբ հանդես է եկել Ստ. Շահումյանն իր «Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին» աշխատության մեջ:

Թե՛ հայ մարքսիստները, թե՛ ազգային սոցիալիստները (դաշնակցականներն ու հնչակյանները) և թե՛ սոցիալ-դեմոկրատները («սպեցիֆիկները») ելնում էին այն մտքից, որ ազգերը բնապատմական ու սոցիալ-մշակութային զարգացման արգասիք են, ունեն պատմականորեն ձևավորված իրենց հոգեբանական նկարագիրն ու մշակութային դիմագիծը և տարբեր պատճառներով հայտնվելով կայսրությունների կազմում՝ ձգտում են առնվազն պահպանել իրենց կարգավիճակը՝ վարչական ինքնավարության կամ մշակութային ու քաղաքական ինքնօրինության տեսքով: Դարասկզբին Հ. Յ. Դաշնակցությունը չէր պաշտպանում Հայաստանի անկախության գաղափարը: Այդ կուսակցության տեսաբան Մ. Վարանդյանը նշում է, որ «ազգային ինքնավարություն» և «անկախություն» պահանջելով՝ իր կուսակցությունը չի հասկանում «անջատ հայկական թագավորության» ստեղծում, այլ ինքնավարություն դաշնակցային պետության մեջ: **Ապակենտրոնացումը և ֆեդերացիան** ազգություններին կարող են տալ «լիակատար ինքնօրինութիւն ու ինքնաւարութիւն (աւտօնօմիա), իր բոլոր անհրաժեշտ ստորոգելիներով, շաղկապւած, հարկաւ, ընդհանուր, պետական օրգանիզմի պաշտօնավարութեան հետ»⁹: Այդ կուսակցության մյուս հայտնի տեսաբանը՝ Գ. Խաժակը, ընդհանուր առմամբ նույնպէս պաշտպանում է այդ տեսակետը: Նա տարբերակում է ավտոնոմիայի երեք տեսակ՝ **երկրային (տերիտորիալ), ազգային կամ ազգային-մշակութային և ազգ-երկրային**: Երկրային ավտոնոմիան այն է, երբ որոշակի երկրամասում ապրում է մի ազգ, և կենտրոնական իշխանությունը նրան տալիս է ինքնօրինություն Սահմանադրությամբ. «Այդ ազգը հրաւիրում է իր **սահմանադիր ժողովը** և կազմում իր հիմնական օրէնքները, համաձայն վերնից ստացած սկզբունքների, սահմանում է իր վարչութեան, իր ընտրութիւնների և օրէնսդրութեան, իր դատավարութեան բոլոր ձևերը, միշտ մնալով նախազօժւած սահմաններում»¹⁰: **Ազգային կամ ազգային-մշակութային ավտոնոմիա** ստեղծվում է բազմազգ պետության տարբեր մասերում սփռված մի ազգի ազատությունը՝ ունենալու իր անկախ դպրոցները, գրականությունը, լեզուն, թատրոնը, ամեն տեսակի բարեգործական, կրթական և այլ մշակութային հաստատություններ, որոնք նպաստում են տվյալ ազգի բարգավաճման, սեփական մշակույթի զարգացման գործին: Կախված այդպիսի ազգի թվաքանակից՝ կենտրոնական իշխանությունը պետք է մշակույթին հատկացված բյուջեից գումարներ

⁹ Մ. Վարանդեան, նշվ. աշխ., էջ 240:

¹⁰ Գ. Խաժակ, նշվ. աշխ., էջ 129:

տրամադրի ազգային կազմակերպություններին, որոնք պետք է իրենց հայեցողությամբ ծախսեն դրանք: Իսկ **ազգ-երկրային ավտոնոմիա** ասելով Գ. Խաժակը հասկանում է հետևյալը. ամեն ազգ պետք է ունենա իր սեփական տերիտորիան, որում պետք է ունենա քաղաքական ավտոնոմիան՝ «իր սեփական վարչութիւնը, իր պարլամենտը, իր մինիստրութիւնը, իր դատարանները» և այլն: Գ. Խաժակի կարծիքով՝ հայ ազգի ներկա վիճակը պահանջում է թե՛ ազգ-երկրային և թե՛ ազգային-մշակութային ավտոնոմիաներ: Հայերը մեծամասնություն են Երևանի նահանգում, Զանգեզուրի, Շուշիի, Լոռիի, Ջևանշիրի, Ախալքալակի գավառներում, Գանձակի գավառի լեռնային մասում և Ղազախի գավառի մի մասում. «Այդ շրջանները կարելի է դիտել հայկական ատոնոմիայի բնական շրջաններ, իսկ դրանցից դուրս, ամբողջ Ռուսաստանում ցրած հայութիւնը պետք է միացնել կուլտուրական ատոնոմիայի տեսակետով»¹¹: Ազգ-երկրային ավտոնոմիայի կարող են հավակնել նաև վրացիները և կովկասյան թաթարները, որոնք հայերի նման ունեն իստ բնակության վայրեր: Թեև Կովկասում ազգերը խառնված են իրար, և դժվար է հստակ սահմանագծումներ անել, այնուհանդերձ այդ «ազգութիւններն այնքան էլ յուսահատական կերպով իրար չեն խառնւած, որ անհնարին լինի ստեղծել որոշ ազգ-երկրային կանտոններ, թողնելով ազգա-կուլտուրական ինքնորոշման լայն իրատւնքներ ցրիւ եկած փոքրամասնութիւններին»¹²: Ռուսաստանի հետ դաշնակցային հարաբերություններով անխզելիորեն կապված Կովկասը կարող է ունենալ իր ներքին ֆեդերացիան: Անդրադառնալով կովկասյան ֆեդերացիայի հակառակորդների այն փաստարկին, թե ֆեդերացիան անջատողականության սկիզբն է, որ դա խանգարելու է դասակարգային կովին և արգելակելու է երկրի տնտեսական զարգացումը, Խաժակը պատասխանում է, որ, ընդհակառակը, ֆեդերացիան ազատ հիմքերի վրա ավելի ուժեղ կմիավորի ազգերին, այդ թվում բանվոր դասակարգին, և կխթանի երկրի տարբեր հատվածներում տնտեսական մրցակցությանը: Հետևաբար, եզրակացնում է նա, ներկայումս ազգի տարբեր խավերի՝ գյուղացիության, բանվորության ու մտավորականության շահերի տեսանկյունից «միակ ձեռնտու կառավարական ձևն է ազգ-երկրային ատոնոմիան»¹³:

Չ. Յ. Դաշնակցության մյուս խոշոր տեսաբանի՝ Մ. Վարանդյանի կարծիքով՝ ազգամիջյան «հավիտենական կնճիռների» լուծման բանալին է՝ ունենալ այնպիսի պետություն և իրավակարգ, որտեղ ազգերը պետական ամբողջության մեջ կլինեն ազատ ու ինքնիշխան և կունենան որոշակի քաղաքական կարգավիճակ. «Ազգը ոչինչ է կամ զրեթե ո-

¹¹ Նույն տեղում, էջ 142:

¹² Նույն տեղում, էջ 323:

¹³ Նույն տեղում, էջ 140:

չինչ, երբ նա չի օժտուած պետականութեան, քաղաքական ինքնիշխանութեան ստորոգելիներով»¹⁴: Սակայն իրավիճակն այնպիսին է, որ պատմական տարբեր հանգամանքների բերումով փոքրաթիվ ազգերը ենթարկված են մեծաթիվ ազգերին ու պետություններին: Այսպիսի պայմաններում նրանք մի կողմից չեն հաշտվում իրենց իրավագուրկ վիճակի հետ, մյուս կողմից իշխող ազգերը նրանց չեն էլ ուզում ճանաչել որպէս ազգեր, լավագույն դեպքում ճանաչում են որպէս կրոնական համայնք կամ ազգաբնակչության որոշակի խումբ: Վարանդյանը նշում է, որ Ֆեդերացիան ազգային հարցի լուծման լավագույն ձևն է, որովհետև աստիճանաբար ավելի է աճում առանձին անհատների, ազգերի ազատ ու ինքնիշխան ապրելու պահանջը, և այս իմաստով դա պատմական էվոլյուցիայի վախճանակետն է: Սակայն դա չի նշանակում, թե առհասարակ բազմազգ պետություններում, մասնավորապէս Թուրքիայում ու Ռուսաստանում հեշտությամբ, առանց անդուլ պայքարի կարող են հաստատվել ֆեդերատիվ հարաբերություններ: Թուրքիայում և Ռուսաստանում գերիշխող ազգերը ամեն գնով կպայքարեն ապակենտրոնացման դեմ, լավագույն դեպքում կարող են հաշտվել շրջանային ինքնավարության և ազգային-մշակութային ինքնօրինության գաղափարների հետ: Ֆեդերացիան իդեալ է, իսկ «ազգային վեճերով տառապող պետության» համար դրան հասնելու սպեղանին ազգային-մշակութային ինքնօրինությունն է, երբ պետությունով մեկ սփռված ազգությունը «կազմում է իրաւական ու օրգանական մի ամբողջութիւն իր ազգային կենտրոնական Խորհուրդով», որի տնօրինության տակ են գտնվում ազգային-մշակութային կազմակերպությունները, դպրոցները, համալսարանները, թատրոնները, գրադարանները, բարեգործական ընկերությունները և այլն, այսինքն՝ այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է տվյալ ազգի առաջադիմության ու բարգավաճման համար: Հայությունը Ռուսաստանում և Պարսկաստանում, հատկապէս Թուրքիայում մասամբ օգտվում է արտահողային ինքնօրինությունից: Քաղաքական ու տրամաբանական տեսակետից անհեթեթն այն է, որ Թուրքիայում, շնորհիվ Ազգային Սահմանադրության, հայությունն ազգային ինքնօրինություն ունի **de facto** և ոչ թե **de jure**: Գոյություն ունի Ազգային խորհուրդ, որը տնօրինում է բոլոր ներքին գործերը, բայց ազգը չի ճանաչվում իրավական առումով, համարվում է կրոնական համայնք, և թուրքական Սահմանադրության մեջ երաշխավորված չէ ազգերի իրավահավասարությունը: Իրական կարգավիճակը պետք է ստանա իրավական ձևակերպում, մասնավորապէս որ տարածաշրջանում հայ ժողովուրդը հանդես է գալիս որպէս քաղաքակրթության ջահակիր, որպէս «կուլտուր-տրեզեր»:

Ըստ Վարանդյանի՝ իր դրական կողմերով հանդերձ, այնուամենայնիվ, ազգային-մշակութային ինքնօրինությունը չի լուծում ազգային

¹⁴ Մ. Վարանդեան, նշվ. աշխ., էջ 5:

հարցին առնչվող բոլոր կնճռոտ, այդ թվում լեզվի հարցերը (լեզվի գործածությունը սահմանափակվում է միայն մշակույթի ոլորտով, իսկ դատական, տնտեսական, առևտրական ոլորտներում գործածվելու է գերիշխող ազգի լեզուն): Բացի դրանից, անկախ ամեն ինչից, **«ազգային գերիշխանության ուրվականը»** սավառնելու է հատկապես այն շրջաններում, որտեղ հայերը փոքրամասնություն են: Չպիտի բացառել նաև պետության բռնի միջամտությունները և ազգային ինքնօրինության դեմ ոտնձգությունները: Իշխող ազգը կօգտագործի պետական մեքենան՝ իրեն ձեռնտու ազգային քաղաքականություն վարելու համար: Իսկ պետության դեմ պաշտպանվելու համար անհրաժեշտ է, որ ազգը, տվյալ դեպքում՝ հայությունը, մեծամասնություն կազմի իր բնաշխարհում, ինչը չենք տեսնում հատկապես Արևմտյան Հայաստանում: Ընդհակառակը, մինչև այժմ թուրքական պետությունը վիլայեթները միտումնավոր այնպես է բաժանել, որ հայությունը ոչ մի տեղ չկազմի մեծամասնություն: Նոր սահմանադրական իրավակարգը, երագում է Վարանդյանը, եթե դա իսկապես միջազգայնական է, պետք է ընդունի, որ նման սահմանագծումը **«քաղաքական ոճիր»** է հայության նկատմամբ, և ռամկավարական ուժերի հետ համագործակցելով՝ կատարի ազգերի շահերը հաշվի առնող անհրաժեշտ փոփոխություններ: Այդպիսի շրջաններում հանրային իշխանությունը կհանձնվի ազգային խորհուրդին, որը, դաշնակցած երկրի մյուս շրջանների հետ, կկառավարի մշակութային, տնտեսական և այլ գործերը: Իսկ այն շրջաններում, որտեղ հայությունը կկազմի փոքրամասնություն, պետությունը օրենքներով պետք է երաշխավորի նրա քաղաքացիական իրավունքները:

Եթե Դաշնակցության գաղափարաբանները պաշտպանում են թե՛ ազգային-տերիտորիալ և թե՛ ազգային-մշակութային տեսությունները, կպա «սպեցիֆիկները» կարծում են, որ հայության համար իրական կարող է լինել միայն ազգային-մշակութային ավտոնոմիան¹⁵: Ըստ Դ. Անանունի՝ կապիտալիզմի պայմաններում ազգային հարցի լուծումը պետք է տեսնել ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի մեջ: Նա նույնպես փաստում է այն իրողությունը, որ ժամանակակից պետություններում ազգերն այնպես են խառնվել իրար, որ հնարավոր չէ նրանց միջև անցկացնել տերիտորիալ սահմանագծումներ: Բազմազգ պետություններում «ազգերը պիտի սահմանագծեն իրարից և որ նրանցից ամեն մեկն իր մեջ պիտի ամփոփի սեփական ազգութեան կուլ-

¹⁵ «Սպեցիֆիկները» ազգային-մշակութային ինքնօրինության տեսությունը ըստ երկրան պաշտպանել են 1917 թ., թեև այդ կուսակցության առանձին ներկայացուցիչներ դրա մասին արտահայտվել են ավելի վաղ: 1913 թ. այդ կուսակցությունը չէր գործում, հետևաբար Դ. Անանունին անվանում ենք «սպեցիֆիկ» նախ՝ նկատի ունենալով նրա դերը այդ կուսակցության կյանքում, երկրորդ, որ Շահումյանը, անկախ ամեն ինչից, նրան քննադատում է որպես «սպեցիֆիկների» ներկայացուցիչ (այդ մասին տե՛ս Վ. Ա. **Հակոբյան**, Սոցիալ-դեմոկրատական բանվորական հայ կազմակերպության ձևավորումը և առաջին քայլերը, Եր., 2015, էջ 92):

տուրական գործերի մտահոգութիւնը»¹⁶: Ըստ Դ. Անանունի՝ բազմազգ պետության մեջ գտնվող ազգերը, կախված իրենց թվաքանակից, տնտեսական վիճակից, զբաղեցրած տարածքից, «իրենց ազգային վիճակի տնօրինման» համար կարող են առաջադրել հետևյալ պահանջերը՝ անկախություն, դաշնակցային կազմ, ավտոնոմիա (տերիտորիալ և էքստերիտորիալ): Հայերը չեն կարող մտածել ոչ անկախության և ոչ էլ դաշնակցային փոխհարաբերությունների (որը, ըստ նրա, գրեթե անկախություն է) մասին, որովհետև ակնհայտ է դրանց անիրագործելի լինելը: Ըստ նրա՝ ազգային-մշակութային ինքնօրինության գաղափարը բնավ ուտոպիական չէ, ավելին՝ Ռուսաստանի պես բազմազգ պետությունում և մասնավորապես Անդրկովկասում «միակ համադարմանն է, որ կարող է հաշտեցնել ազգերին, թուլացնել ազգային կռիւր» և դառնալ ազգերի համագործակցության համար «քաղաքական սուսինձ»¹⁷: Նա բերում է վիճակագրական թվեր կովկասյան ազգաբնակչության վերաբերյալ և ցույց տալիս, որ հայերը, վրացիները, թաթարները, լեռնականները այնքան են խառնված իրար, որ անկարելի է Կովկասը բաժանել ազգային տերիտորիաների, որպեսզի հնարավոր լինէր նրանց տալ տերիտորիական ավտոնոմիա: Օրինակ, կովկասյան նահանգներում հայերը գերակշռություն ունեն չորս գավառներում՝ Ախալքալաքի (78,7%), Նոր Բայազետի (67,2%), Էջմիածնի (67,1%) և Ալեքսանդրապոլի (91,7%), իսկ հայության 25 %-ը՝ շուրջ 300000 հազար հայ, ապրում է այլ գավառներում: Դա նշանակում է, որ հայերի համար տերիտորիալ ինքնօրինություն պահանջելը անիմաստ է: Նման պայմաններում, գրում է նա, ազգային հարցի լուծման համար պետք է հիմք ընդունել ոչ թե տերիտորիայի սկզբունքը, այլ «ազգային պատկանելութեան գիտակցութիւնը»¹⁸: Այդպիսի ազգային միությունը նման կլինի եկեղեցու կազմակերպությանը, որն ունի արտատերիտորիալ բնույթ, սակայն այն տարբերությամբ, որ մարդկանց կհամախմբի ոչ թե կրոնական, այլ ազգային պահանջների համար: Թե՛ Դ. Անանունը և թե՛ Բ. Իշխանյանը կարծում են, որ հայերի համար ազգային-մշակութային ինքնօրինության գաղափարը նորությունը չէ. Ռուսաստանում հայերն ունեն 1836 թ. եկեղեցական Կանոնադրությունը, իսկ Թուրքիայում՝ Ազգային Սահմանադրությունը, որոնք «լավ թե վատ, իրենց մեջ պարունակում են ազգային-կուլտուրական աստիճանային տարրերը»: Հարկավոր է զարգացնել ու կատարելագործել սաղմնային վիճակում գտնվող այդ ավտոնոմիաները, ի մասնավորի՝ կրոնականից դրանք վերածել աշխարհիկ հաստատությունների: Այսպիսով, «սպեցիֆիկները» Ռուսաստանի և Թուրքիայի պես բազմազգ պետություններում հայության համար իրական էին համարում միայն

¹⁶ Դ. Անանուն, Ազգային հարցը և դեմոկրատիան, «Նոր հոսանք», 1913, թիվ 2, էջ 358:

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 366-367:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 365:

ազգային-մշակութային ինքնօրինությունը: Դա նշանակում է, որ հայերը պետք է հրաժարվեն քաղաքական, այսինքն՝ պետական հավաքման ու համախմբման ձգտումներից և առաջադրեն «ազգային-կուլտուրական ինքնությունության պահանջը»: Դ. Անանունը մերժում է հայերի քաղաքական հավաքման կամ քաղաքական ինքնավարության պահանջը, նաև այն ծրագիրը, ըստ որի հայկական վեց վիլայեթներից պետք է կազմվի «մի հայկական քաղաքական միավոր»: Դա, ըստ նրա, մի կողմից անիրագործելի է, քանի որ վեց վիլայեթներն ստանալու համար ավելի հզոր գործոններ են հարկավոր, իսկ հայերը չունեն դրանք, իսկ մյուս կողմից՝ հարցի նման լուծումը անտերություն կմատնեք այն հայերին, որոնք բնակվում են Թուրքիայի կենտրոնական ու արևմտյան շրջաններում, և որոնք արևմտահայերի ավելի կուլտուրական ու զարգացած մասն են: Հետևաբար, հայությանը հարկավոր է **ոչ թե քաղաքական, այլ հոգևոր-մշակութային հավաքում**: Նույն միտքը զարգացնում է Դ. Անանունի կուսակից Բ. Իշխանյանը, որի կարծիքով՝ թուրքահայերի հարցի լուծման համար կա մի լուրջ դժվարություն. դա հայության ցրվածությունն է Թուրքիայով մեկ: Եթե անգամ ստեղծվի վեց վիլայեթներից ու Կիլիկիայից բաղկացած մի միավոր, ապա անուշադրության կմատնվեն Թուրքիայի կենտրոնական ու արևմտյան շրջաններում ապրող հայերը: Պետք է վարել այնպիսի ազգային քաղաքականություն, որը հիմնված լինի **համայնակեցության գաղափարի** վրա: Բ. Իշխանյանը առաջարկում է հայաբնակ վիլայեթները միացնել Ռուսաստանին՝ դրանցում մտցնելով ազգային առանձնահատկություններին համապատասխան լայն ինքնավարական-վարչական ձևեր, իսկ Թուրքիայում մնացած հայկական հատվածի համար անցկացնել իրավաքաղաքացիական ռեֆորմներ և հայերին տալ ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիա: Ավելի ստույգ՝ պետք է 1863 թ. Արևմտահայ Սահմանադրությունը իր կուլտուրական գործունեության բովանդակությամբ ընդարձակել, աշխարհականացնել իր վերին վարչական ղեկավար օրգաններով և դրա գոյությունը ամրացնել հիմնական օրենքներով¹⁹: Այսպիսով, ի տարբերություն Դաշնակցության տեսաբանների, «սպեցիֆիկները» անիրագործելի են համարում տերիտորիալ ինքնօրինության գաղափարը, իսկ ազգային-մշակութային տեսության իրականացումը կապում են պետության դեմոկրատական ուժերի հաղթանակի հետ:

Ազգային հարցի լուծման առաջադիմական բանաձևումներ էին ամրագրված Ռուսաստանի սոցիալ-դեմոկրատական (բանվորական) կուսակցության (ՌՄԴԲԿ) ծրագրում (ինքնորոշման իրավունք, ազգերի հավասարություն, ինքնավարություն և այլն): Սակայն այդ կուսակցության հայ տեսաբանները կտրականապես դեմ էին ոչ միայն

¹⁹ Տե՛ս «Անկէտա հայոց հարցի մասին» (Բ. Իշխանեանի զեկուցումը Պետրոգրադում հայկական հարցի մասին), «Մշակ», 1914, դեկտեմբերի 11, թիվ 280:

ազգերի անկախության ու անջատման, այլև ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսությամբ: Ըստ հայ մարքսիստների՝ ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսությունն իր բովանդակությամբ ոչ թե մարքսիստական, այլ ազգայնական (նացիոնալիստական) տեսություն է և բոլոր առումներով վնասակար է հայերի համար: Բանն այն է, որ պատմական ասպարեզում հայտնվել է բանվոր դասակարգը, որի համար «չկա ավելի մեծ թշնամի, քան նացիոնալիզմը, քան ազգային բաժանումները և այդ բաժանումներն ամրացնող ու սրբագործող հասարակական-պետական ձևերը»²⁰: Ստ. Շահումյանի կարծիքով՝ ազգային-մշակութային տեսությունը պաշտպանում են ազգայնականները, որոնք առհասարակ լավ պատկերացում չունեն պետության ու ազգերի ծագման ու զարգացման պատմական տրամաբանության մասին²¹: Ազգայնականները պնդում են, թե ազգային միության հիմք պետք է ընդունել **ոչ թե տերիտորիայի սկզբունքը**, այլ **«ազգային պատկանելության գիտակցությունը»**: Իսկ ազգային պատկանելության գիտակցությունը կամ ցեղական-ազգակցական սկզբունքը եղել է հասարակական միության հիմք «անդրջրհեղեղյան ժամանակներում»: Այն օրվանից, երբ գոյացել են առաջին պետությունները՝ այդ սկզբունքն իր տեղը զիջել է տերիտորիայի սկզբունքին, ըստ որի՝ պետության յուրաքանչյուր քաղաքացի պետք է լինի ոչ թե ամենից առաջ այս կամ այն ազգի անդամ, այլ սոսկ քաղաքացի՝ անկախ իր ազգային ծագումից, կրոնից և սեռից:

Շահումյանի կարծիքով՝ տնտեսական զարգացումը միանգամայն ակներև է դարձրել ամեն տեսակ «սկզբունքային» սեպարատիզմի, ֆեդերալիզմի և ավտոնոմիզմի, «ամեն ազգություն պետք է պետություն լինի» պահանջի անհեթեթությունը: Ազգերն այնքան են խառնվել իրար, որ չկան այլևս ազգային տերիտորիաներ, որոնց սահմաններում կարելի լիներ հեշտությամբ հիմնել ազգային ֆեդերատիվ կամ ավտոնոմ մարմիններ. «Կատարելապես կույր ու բթամիտ պիտի լինի մեկը, որ պեսոսի հանդես գա XX դարում հայտարարելու, թե անհրաժեշտ է, որ ամեն ազգություն պետություն դառնա կամ նույնիսկ միայն պա-

²⁰ **Ստ. Շահումյան**, Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին, էջ 413: Տե՛ս նաև՝ **Ալ. Մյասնիկյան**, Ընտիր երկեր, Եր., 1957, էջ 106:

²¹ Բնականաբար, սա անհիմն մեղադրանք է, որովհետև որոշ հայ «ազգայնականների» պատկերացումները նման էին ազգերի ու պետությունների ձևավորման ու զարգացման պատմության վերաբերյալ մարքսիստական ըմբռումներին: Օրինակ, ինչպես Շահումյանը, այնպես էլ «սպեցիֆիկ» Բ. Իշխանյանը կարծում էին, որ փոքրաթիվ ազգերը պետք է ձուլվեն մեծաթիվ իշխող ազգերին: Պրոլետարական կուսակցությունը «չի կարող այդպիսի դեպքերում միջնադարեան ասպետության դերը խաղալ, արուեստական խոչընդոտներ յարուցելով բնական երևոյթի դեմ: Ընդհակառակը, միջազգային պրոլետարիատը ոչ միայն ոչինչ չունի ասելու և անելու դրա դեմ, այլև շահագրգռուած է ողջունելու մանր մունր պարտիկուլյար, ցիբուցան և կղզիացած ազգերի ու ժողովուրդների խոշոր համախմբումներով, մեծ ազգատոհմեր առաջանալու բնական էվոլյուցիայով» (Բ. **Իշխանյան**, Ազգային պրոգրեսը եւ դասակարգային շահերը (սոցիոլոգիական պրոբլեմներ), Թիֆլիզ, 1908, էջ 276-277):

հանջի, թե հարկավոր է էքս-տերիտորիական ազգային-քաղաքական կատարյալ ինքնուրույնություն տալ մի պետության մեջ ապրող բոլոր ազգերին»²²: Թվում է, գրում է նա, թե ազգային տերիտորիայից զրկվելուց հետո նացիոնալիզմը պետք է «**հոգին ավանդեր**», բայց ազդարարում է մի նոր սկզբունք. բազմազգ պետության մեջ ամեն ազգություն պետք է ավտոնոմ լինի ազգային-կուլտուրական գործերում, ինչը «ամենից անհերթեթև և վատառողջ նացիոնալիզմն է»: Միասնական (ունիտար, տվյալ դեպքում՝ ռուսական) պետության ջատագով Շահումյանին մտահոգում է այն, որ պետության մեջ ազգերին քաղաքական ու ազգային-մշակութային ինքնօրինություն տալու դեպքում տուժելու է դասակարգային պայքարը. «Առանձին ազգային պետությունները, նույնիսկ ավելի սահմանափակ ազգային առանձնացումները (ֆեդերացիա, ավտոնոմիա) պատնեշներ են կառուցում զանազան ազգերի պրոլետարիատի միջև և բաժանում ու մանրացնում են նրանց դասակարգային կռիվը»²³:

Շահումյանը քննադատում է ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսության կողմնակիցներին հատկապես այն բանի համար, որ նրանք ձգտում են դասակարգայինը ստորադասել ազգայինին, մասնավորապես՝ բանվորներին բաժանել ըստ ազգությունների: Ըստ «սպեցիֆիկների», գրում է Շահումյանը, ամեն մի ազգություն ներկայացնում է մի «յուրահատուկ», «սպեցիֆիկ» միջավայր՝ տարբեր դասակարգային շերտավորումներով, ուստի անհրաժեշտ է, որ ամեն մի ազգի մեջ ազատ ու ինքնաբավ գործեն տվյալ ազգի բանվորական կազմակերպությունները և արհեստակցական միությունները, և իրենք էլ պետք է ղեկավարեն իրենց բանվորության դասակարգային կռիվը: Ըստ Շահումյանի՝ այսպիսի տեսակետը ոչ մի ընդհանրություն չունի մարքսիզմի հետ, որովհետև մարքսիստները տարբերվում են ուրիշ բանվորական կուսակցություններից այն բանով, որ, նախ, **նրանք ոչ թե ազգային, այլ միջազգային** բանվորական կուսակցություն են, հետևապես հեռու են նացիոնալիզմից, երկրորդ՝ **որ նրանք միշտ նկատի ունեն շարժման ընդհանուր շահերը և ոչ այսրոպեական շահը**: Մարքսիստներն ամենից առաջ մտածում են ոչ թե ազգային, այլ բանվորների դասակարգային կապի մասին, իսկ եթե այդ կապը սպառնում է ազգային կապին, ապա դրանում տարօրինակ ոչինչ չկա, որովհետև դասակարգային գիտակցության զարգացումը **մահացու հարվածներ** է հասցնում ազգային գիտակցությանը: Իհարկե, գրում է Շահումյանը, դա դեռ չի նշանակում, որ ոչ մի դեպքում մենք չենք ցանկանում խոսք անգամ լսել որևէ ավտոնոմիայի կամ ֆեդերացիայի մասին: Դա **քաղաքական նպատակահարմարության կամ պատմական տեխնիկայի** հարց է. «Եթե մի որևէ դեպքում մենք գտնենք նպատակա-

²² Ստ. Շահումյան, Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին, էջ 395:

²³ Ստ. Շահումյան, Ազգային հարցը և սոցիալ-դեմոկրատիան, էջ 263:

հարմար պրոլետարիատի շահերի տեսակետից ավտոնոմիա կամ ֆեդերացիա պահանջել, մենք այդ կպահանջենք»²⁴: Նման վերապահումն անընդունելի են համարում թե՛ Գ. Խաժակը և թե՛ Դ. Անանունը՝ նկատելով, որ, նախ՝ հստակ չեն մարքսիստների հանրահռչակած ազգերի ինքնորոշման իրավունքի իրականացման մեխանիզմները, հետևաբար այն **«անբովանդակ ծրագրային կետ»** է, հատկապես հայերի համար²⁵, երկրորդ՝ ինքնորոշվելու կամ անջատվելու նպատակահարմարությունը որոշելու են «գիտակից բանվորությունը» և բանվորական կուսակցության «շեֆերը», ովքեր **«մանր ազգությունների պրոլետարիատին երբեք չեն տայ այդպիսի «հասունութեան վկայական»** (ընդգծումն իմն է – Մ. Չ.), որովհետև «պրոլետարիատի մարտնչող բանակի ուժը կը ջլատւի» եթէ «ինքնավարութեան ու ֆեդերացիայի ու այլ այդպիսի բուրժուական ըմբռնումների» խնդիրներ մէջ բերին: Չէ՞ որ մեծ ուսուցիչը (Մարքսը) գուշակել է մանր ազգերի չքացումը, նրանց ձուլումը մեծերի մէջ. նրա մանրիկ աշակերտներն այժմ ևեթ գործադրել են ջանում այդ սկզբունքը կեանքի մէջ, նոյն իսկ իրենց կազմակերպութեան գրկում»²⁶:

«Նացիոնալիստները» պնդում են, շարունակում է Շահումյանը, որ ամեն մի մշակույթ (դպրոց, կրթություն) ազգային է և պայմանավորված է ազգային առանձնահատկություններով: Մինչդեռ մշակույթը որոշվում է իր դասակարգային բովանդակությամբ և ոչ «ազգային արտաքինով»: Մարքսիզմի տարբերությունը նացիոնալիզմից հենց այն է, որ մարքսիստների համար լեզվի, կուլտուրայի խնդիրը դասակարգային խնդիր է: Օրինակ, այդ խնդիրը դիպուկ է ձևակերպել մարքսիստ **Ալ. Ռուբենին** (Ալեքսանդր Ծատուրյան – 1881-1920), որը դեմ էր ազգային-մշակութային տեսությանը հատկապես այն պատճառով, որ այն կրթությանը տալիս է ազգային բովանդակություն, սերունդներին դաստիարակում է ազգային ոգով, ինչը հակասում է մարքսիզմի գաղափարախոսությանը. **«Ազգային կուլտուրական աստնօսիայի ստեղծած կրթութիւնը կարող է դառնալ այսպէս կոչւած ազգային ոգով կրթութիւն, իսկ մի կրթութիւն, որ կրում է ազգային ոգի նա դադարում է իսկական կրթութիւն լինելուց»**²⁷ (ընդգծ. իմն է – Մ. Չ.): Սա միշտ էլ, նաև այսօր, բնորոշ է վերազգային կամ ապազգային (աշխարհաքաղաքացիական, գլոբալիստական) գաղափարախոսություն տարածողներին, որոնք միջազգայնականությունն ու դասակարգայինը հակադրում են ազգայնականությանն ու ազգայինին և դրանով իսկ խարխլում ազգային մշակույթի, ինքնության ու արժեքահամակարգի սյունները: Ակնհայտ է, որ դա-

²⁴ Մո. Շահումյան, Ազգային հարցը և սոցիալ-դեմոկրատիան, էջ 269:

²⁵ Տե՛ս Դ. Անանուն, Ազգային հարցը և դեմոկրատիան, «Նոր հոսանք», 1913, թիվ 2, էջ 370:

²⁶ Գ. Խաժակ, Ի՞նչ է ազգությունը, էջ 121:

²⁷ Ալ. Ռուբենի, Երկու խօսք ազգային կուլտուրական աստնօսիայի մասին, «Նոր կեանք», 1912, թիվ 3-4, էջ 125:

րասկզբի հայ մարքսիստները, ի տարբերություն վրացի ու թաթար (ադրբեջանցի) կուսակիցների, իրապես նախապատվությունը տալիս էին միջազգայնությանը, այսինքն՝ պրոլետարիատի շահը գերակա էին համարում ազգային շահի նկատմամբ և ածանցյալ դիտում «ազգային գիտակցություն», «ազգային տերիտորիա», «ազգային մշակույթ» իրողությունները: Հենց այս համոզմունքից էլնելով՝ թե՛ նրանք և թե՛ նրանց «կուսակցական շեֆերը» համաձայնեցին Լեոնային Ղարաբաղը թողնել Խորհրդային Ադրբեջանի կազմում:

Այսպիսով՝ հայ մարքսիստները տեսականորեն պաշտպանում էին ազգերի ինքնորոշման իրավունքը, սակայն դրա իրագործումը կապում էին դասակարգային շահերի ու քաղաքական նպատակահարմարության հետ: Նրանք սկզբունքորեն դեմ էին թե՛ տերիտորիալ ու մշակութային ինքնօրինությանը և թե՛ ֆեդերալիզմին՝ կարծելով, որ «գիտակից բանվորությունը» ձգտում է ազգերի միավորմանը և ոչ թե՛ բաժանմանը: Փաստորեն, հայ մարքսիստները կտրականապես դեմ էին ազգերի ավտոնոմիայի, հատկապես ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի գաղափարին՝ դրանում չտեսնելով ոչ մի դրական բան: Մինչդեռ ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսությունն ուներ դրական նշանակություն (դա փաստում էին նաև որոշ մարքսիստներ, օրինակ՝ Վ. Ի. Լենինը), որովհետև հնարավորություն էր ստեղծում համախմբելու ազգին, կազմակերպելու նրա համատեղ կեցությունը: Իսկապես, «ժողովուրդների բանտ» կոչվող պետություններում, հատկապես Թուրքիայում և Ռուսաստանում, ինքնավարությունը հնարավորություն կտար հավաքելու և կազմակերպելու ազգային ուժերը, քաղաքականապես հասունանալու և հարմար առիթի դեպքում ձգտելու անկախության: Իսկ ընդհանրապես հայության համար ազգային-մշակութային ավտոնոմիայի տեսությունը վնասակար է ոչ թե՛ այն պատճառով, որ դեմ է դասակարգային կռիվին կամ «մարդկության շահերին», այլ՝ որովհետև չի ընդունում պատմական Հայրենիքի, ազգային բնօրրանի գաղափարը կամ չի կարևորում «նյութական» հայրենիքի գաղափարը: Այն ազգության ներկայացուցիչների համար, որոնք բազմազգ պետության կազմում չունեն պատմական տարածք կամ սփռված են երկրով մեկ, ազգային-մշակութային ավտոնոմիան, եթե նկատի չունենանք դրա ծայրահեղությունները, կարող է ազգային հարցի լուծման «համադարման» լինել: Սակայն Թուրքիայում կամ Ռուսաստանում հայությունն ուներ թե՛ պատմական Հայրենիք և թե՛ Սփյուռք, ուստի հայությանը ձեռնտու էր թե՛ ազգային-տերիտորիալ և թե՛ ազգային-մշակութային ավտոնոմիան՝ որպես ազգահավաքման և քաղաքական անկախություն ձեռք բերելու կարևոր հանգրվաններ:

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Теория культурно-национальной автономии в армянской социально-философской мысли начала XX-ого века. – В начале XX-ого века армянские теоретики, представляющие различные партии, обсуждая вопрос политико-правового статуса наций (в частности, армянской) в рамках единого государства, указывали четыре основных варианта: независимость, федерация, национально-территориальная и культурно-национальная автономии. Теоретики партии Гнчакян (С. Сапах-Гюлян), рассматривая несколько вариантов суверенитета, в итоге защищали идею независимости Армении, предлагая объединение разделенных частей в одно государство. Идеологи АРФ (Дашнакцутюн: Г.Хажак, М.Варандян) защищали теории национальной-территориальной и культурно-национальной автономий, считая, что они, во-первых, выгодны тем нациям (и, в частности, армянам), которые в едином государстве имеют национальную территорию, но и одновременно рассеяны по стране; во-вторых, они являются возможностью для достижения наилучшего решения национального вопроса – создания федеративного государства. «Специфики» (Д. Ананун, Б. Ишханян) считали, что для армянской нации возможна лишь культурно-национальная автономия, так как ни в одной части ни русского, ни турецкого государств армяне не являлись большинством. Армянские марксисты (С. Шаумян, А. Мясникян и др.), считая классовое приоритетным в отношении национального и противопоставляя классовое единство национальному, выступали против не только независимости Армении, но и как национально-территориальной, так и культурно-национальной теорий. По их убеждению, в едином (русском) государстве не должно быть ни национально-территориальных, ни культурно-национальных разделений, ибо это вступит в противоречие с интересами пролетариата и может помешать классовой борьбе. По мнению автора, для армян теория культурно-национальной автономии имела двойственное значение: положительное, так как это было законным средством для мобилизации национальных сил и сохранения национальной идентичности в едином государстве. Однако довольствование лишь этим было отрицательным, ибо эта теория пренебрегала существование национальной колыбели/ территории - исторической Родины, без которой невозможно представить физическое существование нации и сохранение духовной безопасности, а в дальнейшем - возможность приобретения какого-либо политико-правового статуса.

Ключевые слова – армянская социально-философская мысль, политико-правовой статус наций, федерация, национально-территориальная автономия, культурно-национальная автономия, национализм, интернационализм

SEYRAN ZAKARYAN: *The Theory of the National-Cultural Autonomy in the Armenian Social-Philosophical Thought at the Beginning of the 20th Century.* – The Armenian theorists, representing different parties of the beginning of the 20th century, when discussing the role of the nations in a state, especially the question of the legal-political status of the Armenians, used to point out four options: independence, federation, national-territorial and national-cultural autonomy. The Hunchakian theorists (S. Sapah- Gyulian), discussing several types of autonomy, at the end defended the idea of independent Armenia, suggesting the unification of the divided parts of Armenia into one state. The ideologists of the A.R Federation (G. Khajak, M. Vardanyan) used to defend the national-territorial and national-cultural theories of autonomy, thinking that firstly they are advantageous to those nations, especially to the Armenians, who have a national territory in a state and are spread around the country at the same time, and secondly, that they are the ideal form of solving the national question which is creating a federal state. The ‘Specificists’ (D. Ananun, B. Ishkhanyan) thought that the Armenians

could only have national-cultural autonomy because they were never the majority among the population of neither the Russian, nor the Turkish states. The Armenian Marxists, (St. Shahumyan, Al. Myasnikyan and others) considering the class to be superior to the nation and opposing class unification to that of the nation, were against not only the independence of Armenia, but also to the national-territorial and national-cultural theories. According to them there should be neither national-cultural, nor national-territorial divisions as they would interfere in the class fight and oppose the interests of the proletariat. According to the author the theory of the national-cultural autonomy had two meanings: positive, because it was a legal means to unite the national force and maintain the national identity. It would be negative at the same time if the theory is limited by national-cultural autonomy as it would ignore the existence of the historical Homeland, the national territory without which it is impossible to imagine the physical and spiritual existence and of a nation and provide its security and the possibility of obtaining any legal- political status in the future.

Key words: *Armenian social-philosophical thought, legal-political status of nations, independence, Federation, national- territorial autonomy, national-cultural autonomy, nationalism, internationalism*

**ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԱՐԴԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՔԱՂԱՔԱԿՐԹԱԿԱՆ
ԲԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

ՄՈՎՍԵՍ ԴԵՄԻՐՃՅԱՆ

Ընդունված տեսակետ է, որ ժամանակակից աշխարհում գրեթե բոլոր մակարդակների հարաբերություններում վճռորոշ է քաղաքական գործոնը: Նույնքան անվիճելի է, որ արդի գլոբալ փոխակերպումները գոնե վերջին մի քանի տասնամյակում մեծապես կախված են Արևելքի և Արևմուտքի քաղաքական ու տնտեսական փոխհարաբերություններից: Միևնույն ժամանակ, համաշխարհային գործընթացների փիլիսոփայական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ թեպետ Արևմուտքի ու Արևելքի և՛ երկխոսության, և՛ բախումների երևացող կողմը տնտեսական և քաղաքական շահերն ու նպատակներն են, այդուհանդերձ գոյություն ունեն ավելի խորքային՝ աշխարհայացքային և արժեքային երևույթներ, որոնք ձևավորում են արևմտյան և արևելյան հասարակությունների (պետությունների, քաղաքակրթությունների) մշակութային դիմագիծը և կանխորոշում դրանց վարքը: Մույն հոդվածի նպատակն է ցույց տալ, որ արդի աշխարհում ծավալվող քաղաքական հակամարտությունների և նույնիսկ ռազմական բախումների հիմքում համակարգաստեղծ երկու հիմնական գործոնների՝ **ազատության** և **արդարության հայեցակարգերի** պայքարն է: Պարզ է, որ խոսքը ոչ թե մետաֆիզիկական մակարդակում ազատության և արդարության տեսական կամ նույնիսկ վերացական պայքարի մասին է, այլ պատմական կոնկրետ փորձով և հասարակական պրակտիկ կյանքով այս կամ այն կերպ իմաստավորված ազատության և արդարության: Բանն այն է, որ արևմտյան և արևելյան մշակույթներում ազգերի և պետությունների ձևավորման առանձնահատկությունները խիստ տարբեր են և որոշ դեպքերում՝ նույնիսկ իրարամերժ: Իսկ սա նշանակում է, որ այդ հասարակությունները և դրանց մշակութային ընդհանրության վրա ձևավորվող արևմտյան և արևելյան քաղաքակրթությունների աշխարհայացքային բնույթն ու արժեքային կողմնորոշումը տարբեր են, ինչն անմիջականորեն արտահայտվում է դրանց վարած ներքին և արտաքին քաղաքականության մեջ: Հետևաբար, տարբեր են նաև այդ քաղաքակրթական կեցության ղաշտից սերող մարդիկ և կյանքի մասին նրանց պատկերացումները:

Հոդվածում ցույց է տրվում, որ արևմտյան քաղաքակրթությունը հիմնված է առավելապես ազատության գաղափարի վրա և պատմականորեն պայքարել է մարդու ազատության համար, իսկ արևելյանը՝ արդարության: Հիմնավորվում է, որ սրա արդյունքում Արևմուտքում և Արևելքում ձևավորվել են մարդկանց մշակութային տարբեր տիպեր և հանրային կյանքի կազմակերպման տարբեր մոդելներ:

Բանալի բառեր – արևմտյան մշակույթ, քաղաքակրթություն, քաղաքացի, ազատություն, արևելյան մշակույթ, արդարություն, մշակութային մարդ, գաղափարախոսություն

Փիլիսոփայական հետազոտությունները ինքնին խնդրահարույց են թեկուզ և այն պատճառով, որ գործ ունեն ինչպես վերացական, այնպես էլ բազմիմաստ հասկացությունների հետ: Ազատություն, արդարություն, մարդ, մշակույթ, զարգացում և բազմաթիվ այլ հասկացություններ թե՛ փիլիսոփայական, թե՛ մասնավոր-գիտական հայեցակարգերում կիրառվում են տասնյակ տարբեր իմաստներով, ինչը թյուրըմբռնման մեծ հնարավորություն է ստեղծում նույնիսկ մեկ ոլորտի հետազոտողների համար: Այդ իսկ պատճառով փիլիսոփայական այն ուսումնասիրություններում, որոնք նվիրված չեն այս կամ այն հասկացության բովանդակության ճշգրտմանը կամ կոնկրետ փիլիսոփայի ստեղծագործությունների վերլուծությանը, ընդունված է օգտագործել հասկացությունների այսպես կոչված աշխատանքային սահմանումներ, որոնք թույլ են տալիս հետազոտել երևույթը և արտացոլում են տվյալ գիտության շրջանակներում դրա ընդունված բովանդակությունը՝ առանց խորանալու տերմինաբանական քննարկումների մեջ: Ասվածը կարելի է ներկայացնել «արևելյան քաղաքակրթություն» և «արևմտյան քաղաքակրթություն» հասկացությունների օրինակով, որոնք փիլիսոփայական ուսումնասիրություններում տարանջատվում են իրարից ոչ թե աշխարհագրական սահմաններով, այլ առաջին հերթին այդ քաղաքակրթությունների հիմքում ընկած մշակույթներով, մարդկանց մշակութային տիպերով և կյանքի մասին նրանց պատկերացումներով:

Վերջին շրջանում մասնագիտական գրականության մեջ մեծ տեղ են զբաղեցնում այդ գաղափարներից երկուսը՝ ազատությունը և արդարությունը՝ որպես կյանքի կազմակերպման համապատասխանաբար արևմտյան և արևելյան ձևերի առանձնահատկություններ: Մակայն պետք է հաշվի առնել, որ հասարակական զարգացման վաղ շրջաններում բոլոր մշակույթներին հատուկ էին նույն խնդիրները՝ նպաստել մարդկանց տվյալ խմբի գոյատևմանը բնության և այլ մարդկանց դեմ պայքարում¹: Մշակույթների, այն է՝ կյանքի կազմակերպման ձևերի էական տարբերություններ են առաջանում՝ պայմանավորված արդեն բնակլիմայական և տվյալ հասարակության զարգացման պատմական և սոցիալական առանձնահատկություններով: Դրա վկայությունն այն է, որ այսօր տարբեր մշակույթներում կարելի է առանձնացնել այն կենտրոնական երևույթները, որոնք բնութագրում են տվյալ մշակույթը և դրանում ձևավորվող մարդու տեսակը: Օրինակ՝ մահմեդական շատ երկրներում կրոնական գործոնը թե՛ ինքնության համակարգում, թե՛

¹ Այդ մասին տե՛ս **Козьякова М. И.** Свобода как феномен европейской истории и ее современная апология // Знание. Понимание. Умение, № 1, 2019, Московский гуманитарный университет, էջ 163:

հանրային կյանքի կազմակերպման ձևերում ավելի մեծ նշանակություն ունի, քան ազգային-էթնիկականը կամ քաղաքացիականը, իսկ, օրինակ, ամերիկյան մշակույթում որպես առաջնային առանձնացվում է սոստեսական գործոնը²: Հետևաբար, մշակույթների մեծ բաժանումը արևմտյան և արևելյան մոդելների հիմնված է ոչ թե կոնկրետ հասարակությունների պատմական փորձի, այլ ավելի լայն՝ **աշխարհայացքային** (մարդ-մարդ և մարդ-աշխարհ հարաբերությունների) տարբերությունների վրա, որոնք առկա են այդ մշակույթներում և հետևողականորեն դրսևորվում են արևմտյան ու արևելյան հասարակությունների պատմական զարգացման ընթացքում³:

Այդպես, փորձենք ուրվագծել արևմտյան և արևելյան մշակույթների աշխարհայացքային որոշ տարբերություններ ազատության մասին Արիստոտելի ուսմունքի հիման վրա, որը զգալի չափով կանխորոշիչ նշանակություն է ունեցել ազատության փիլիսոփայական խնդրակարգի ձևավորման և ուսումնասիրության ողջ ընթացքի վրա:

Ազատությունը, ըստ Արիստոտելի, հատուկ է մարդու՝ որպես բանական և հասարակական էակի գործունեությանը: Ազատությունը հանդես է գալիս որպես կամայական գործողություն անելու ունակություն: Կամայական և ոչ կամայական գործողությունների հիմնական տարբերությունն այն է, թե որտեղ է «գտնվում» այդպես գործելու պատճառը՝ գործողության սուբյեկտի մեջ, թե՞ նրանից դուրս: Արդյո՞ք մարդ գործում է իր կամքին և ցանկություններին համապատասխան, թե՞ այդպես գործելու պատճառը նրանից դուրս է, և այդ գործողությունները տեղի են ունենում նրա կամքից և ցանկություններից անկախ⁴: Բայց գործողությունների կամայական լինելը միայն բավարար չէ դրանք ազատ համարելու համար: Անհրաժեշտ է նաև, որ գործողությունները լինեն գիտակցված և նպատակային: Դրանք այդպիսին են դառնում, երբ այս կամ այն կերպ գործելու որոշմանը նախորդող դրդապատճառների պայքարում ճշմարիտ դատողությունները հաղթում են աֆեկտներին: Հետևաբար, ըստ Արիստոտելի, մարդը ազատ է այնքանով, որքանով նրա գործողությունները բխում են իր կամքից և գիտակցված են, այսինքն՝ համապատասխանում են կատարյալի մասին նրա պատկերացումներին⁵: Արիստոտելի այս ուսմունքում, փաստորեն, նախ հաս-

² Տե՛ս **Бычков В., Бычкова Л.**, XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис, 2002, № 2, էջ 63:

³ Հարկ է նկատի ունենալ, որ գոյություն ունի նաև վարկած, ըստ որի՝ մշակույթների բաժանումը արևելյան և արևմտյան տեսակների պայմանավորված է մարդու ուղեղի երկու կիսագնդերի առանձնատկություններով (տե՛ս **Ротенберг В. С., Аршавский В. В.**, Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // Вопросы философии, 1984, № 4, էջ 78-86):

⁴ Տե՛ս **Гусейнов А. А.** Свобода и справедливость: точки сопряжения // Свобода и/или справедливость // Ведомости. Вып. 28 / Под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2006, էջ 18-19:

⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 19:

տատվում է մարդու **ակտիվ գործող սուբյեկտ** լինելը, ապա նաև այն, որ այդ մարդն ունի պատկերացում կատարյալի մասին: Սա նշանակում է, որ «արևմտյան» մարդն ակտիվ և նպատակային գործում է՝ ձգտելով փոխել անկատար աշխարհը կատարյալի մասին իր պատկերացումներին համապատասխան: Դրա համար նրան անհրաժեշտ է ազատություն՝ սեփական կամքին և գաղափարներին համաձայն գործելու կամ որևէ գործողություն անելուց հրաժարվելու ունակություն⁶: Արձանագրենք, որ ակտիվ գործող սուբյեկտ լինելն այն կարևոր հատկանիշներն էրից է, որը տարբերում է արևմտյան մշակույթի մարդուն արևելյան մշակույթի մարդուց: Վերջինս ինքն իրեն համարում է ավելի շատ դիտորդ կամ հյուր այս աշխարհում, որը «...իրավունք չունի միջամտելու բնության մեջ գոյություն ունեցող կարգին: Նա պետք է հարմարվի դրան, իր համար տեղ գտնի դրանում»⁷: Արևելյան մշակույթի մարդուն բնորոշ է բնության (արտաքին աշխարհի) նկատմամբ պասիվ դիտորդի, հիացողի, վերապրողի, ոչ թե ակտիվ վերափոխողի դերը: Այս աշխարհայացքային դիրքորոշմանն առավել համապատասխանում է ոչ թե ազատության, այլ **արդարության** գաղափարը՝ բնության կամ Աստծո կողմից սահմանված կարգին համարժեք ապրելը: Դեռ ավելին, գոյություն ունեցող բնական կամ աստվածային կարգը համարվում է **ներդաշնակ**, ինչը նշանակում է, որ արևելյան մշակույթում արդարությունը ոչ թե հաստատվում է մարդու կողմից, այլ **վերահաստատվում**, այսինքն՝ արդարությամբ վերականգնվում է խախտված ներդաշնակությունը՝ ի տարբերություն արևմտյան դիրքորոշման, ըստ որի՝ մարդն է սահմանում և հաստատում արդարություն:

Արևմտյան մշակութային մարդու ազատ գործելու հնարավորությունն իր հերթին ենթադրում է նրա անկախություն՝ ազատություն կախվածություններից: Եթե դիտարկենք հարաբերությունների հետևյալ համակարգերը՝ մարդ-մարդ, մարդ-բնություն, մարդ-Աստված՝ որպես կախվածության հարաբերության համակարգեր, ապա կարող ենք արձանագրել արևմտյան մշակույթում ձևավորված հետևյալ օրինաչափությունները: Նախ՝ բնությունից մարդու անկախությունը հռչակվել է թերևս արդեն անտիկ շրջանում, երբ հաստատվել է, որ մարդը հասարակական և քաղաքական կենդանի է, ինչով ցույց է տրվել նրա կյանքի կազմակերպման ձևերի մեջ ոչ թե բնական-կենսաբանական, այլ հոգևոր և սոցիալական երևույթների առաջնահերթությունը: Երկրորդ՝ մարդ-Աստված հարաբերության իմաստավորման արևմտյան փորձը⁸, որ յուրահատուկ ամփոփում է ստանում կրոնական էկզիստենցիալիզ-

⁶ Այդ մասին տե՛ս Բ. Շանտի ուսմունքը դրական և բացասական ազատությունների մասին: **Кант И.** Критика практического разума. СПб., Наука, 2005, էջ 104-105:

⁷ **Гуревич П. С.** Культурология : учебник для вузов. М.: Проект, 2003, с. 80.

⁸ Այդ մասին տե՛ս **Рубанов А. В.** Свобода и справедливость в поведении людей: социально-исторический очерк // Журнал Белорусского государственного университета. Социология, № 1, 2018, էջ 4-11:

մում և կյանքի փիլիսոփայությունում, փաստում է մարդու լքվածությունը և միայնակությունը, բայց դրանցով հանդերձ՝ անկախությունը նախնառաջ բարոյական դոգմաներից ու պարտավորություններից:

Եվրոպական փիլիսոփայական միտքը կարողացել է ցույց տալ հարաբերությունների այս երկու համակարգերում՝ մարդ-բնություն և մարդ-Աստված, մարդու անկախացման ուղիները: Առաջին դեպքում տեղի է ունենում **բնության թելեոլոգիական (նպատակադրված) հաղթահարում**, որը նշանակում է ազատագրում բնությունից (բնության կարգին հետևելու մշակութային պարտադրանքից), և որի հետևանքներից է, օրինակ, բնությունից տրված սեռի փոփոխության կամ ընտրության հայտարարված ազատությունը: Երկրորդ դեպքում տեղի է ունենում **բարոյական իդեալի (Աստծո) թելեոլոգիական հաղթահարում**, որի հետևանքներից են բարոյական ռեյաստիվիզմը (հարաբերապաշտությունը) և նիհիլիզմը (ոչնչապաշտությունը), որոնք առնվազն ենթադրում են ընդհանուր բարոյական նորմերի և դրանց հետևելու մշակութային պարտադրանքի քննադատական վերախմաստավորում, եթե ոչ՝ վերացում:

Այս էկզիստենցիալ ազատությունն առաջացնում է վախ և անհանգստություն առաջին հերթին իրեն բացարձակ ազատ համարող մարդու գործողություններից բխող պատասխանատվության համար, առանձին անհատի կյանքում դրսևորվում է որպես անորոշություն և օտարում: Ազատությունը դառնում է հոգեբանական բեռ, ուստի ժամանակակից մարդը փորձում է ազատվել արդեն այդ ազատությունից՝ փոխարենը ակնկալելով ավելի կայուն, ապահով և կանխատեսելի կյանք¹⁰: Վերջինս հնարավոր է դառնում մարդ-մարդ (հասարակություն) հարաբերությունների համակարգում, որտեղ հանրային հարաբերությունների կարգավորման գլխավոր դերը վերապահվում է իրավական, ոչ թե բարոյական նորմերին: Այդ հարաբերություններում ազատությունը ստանում է հետևյալ տեսքը. «Մարդ կարող է անել այն ամենը, ինչ արգելված չէ օրենքով»:

Ստացվում է, որ ազատության սուբյեկտը ոչ թե մարդն է առհասարակ, այլ **քաղաքացին**, քանի որ ազատությունը՝ որպես այդպիսին, սոցիալական երևույթ է և կարող է դրսևորվել միայն այլ մարդկանց հետ հարաբերություններում: Քաղաքացիական (քաղաքական, տնտեսական, իրավական) հարաբերություններում մարդը հանդես է գալիս որպես քաղաքացի, որի ազատությունների համար պայքարն արևմուտքում դրսևորվում է քաղաքական, տնտեսական և այլ իրավունքների ընդլայնման ճանապարհով՝ ազատ տնտեսություն, ազատ ընտրություն, ազատ ինքնարտահայտում և այլն: Ազատ մարդկանց համակեցությանն առավել համապատասխանում է **լիբերալ-դեմոկրատա-**

⁹ St' u **Кьеркегор** // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН, 2-е изд., М., Мысль, 2010. URL: КЬЕРКЕГОР (iphlib.ru)

¹⁰ St' u **Фромм Э.** Бегство от свободы. М., Прогресс, 1990:

կան (ազատական-ժողովրդավարական) գաղափարախոսությունը, որի նպատակն է յուրաքանչյուր անձի և քաղաքացու իրավունքների ու ազատությունների հավասար ապահովումը մասնավոր սեփականության, անձնական կյանքի անձեռնմխելիության, խոսքի, հավաքների, դավանանքի և այլ ազատությունների իրացման ընթացքում: Ակնհայտ է, որ նշված ազատությունները և իրավունքները վերաբերում են ոչ թե համայնքին կամ հասարակությանն առհասարակ, այլ **անհատին**, հետևաբար արևմտյան մշակույթում անհատի գաղափարն ունի առաջնային նշանակություն: Ըստ այդմ արևմտյան հասարակությունները բնութագրվում են որպես **անհատապաշտական** և առաջ են մղում **անհատական շահի** սկզբունքը:

Նշված առանձնահատկություններով հանդերձ (ազատական-ժողովրդավարական գաղափարախոսություն, անհատի առաջնահերթություն և մարդու իրավունքների ընդունում)՝ արևմտյան մշակույթն էականորեն տարբերվում է արևելյան մշակույթից, որը բնութագրվում է որպես **կոլեկտիվապաշտական**, և որում մեծ նշանակություն ունի, օրինակ, ընտանեկան և համայնքային կյանքը: Այդ դեպքում առաջնային է դառնում **հասարակական շահը**, իսկ կյանքի կազմակերպման գործում գլխավոր դերը վերապահվում է ավանդույթին: Այստեղից բխում է, որ ընտանեկան և համայնքային կյանքի գերակայության պայմաններում առաջնային դեր ունեն ոչ թե առհասարակ մարդու իրավունքները, այլ կոնկրետ **անձի** իրավունքը՝ հոր, մեծահասակի, հոգևոր առաջնորդի, հեղինակության և այլն: Դա պայմանավորված է այն բանով, որ արևելյան հասարակություններում մարդկանց միջև հարաբերությունները, այսպես ասած, **դիմավոր** են. յուրաքանչյուրը հանդես է գալիս որպես կոնկրետ սեռի, տարիքի, էթնիկական խմբի և անձնային այլ հատկանիշների կրող: Մինչդեռ արևմտյան տարբերակում հասարակական հարաբերություններն **անդեմ** են, որովհետև այստեղ մարդը ներկայանում է որպես քաղաքացի: Երկրորդ կյանքի կազմակերպման ընտանեկան և համայնքային ձևերի գերակայության պայմաններում առաջնային է դառնում ոչ թե ազատության, այլ **արդարության** գաղափարը, որի նպատակն է պահպանել կամ վերականգնել կյանքի ներդաշնակությունը: Իր կյանքը արդարության և ճշմարտության գաղափարների վրա կառուցող հասարակություններին, որպես կանոն, հատուկ է **էտատիզմը**, համաձայն որի՝ պետությունը պետք է ակտիվ մասնակցի հասարակական և անձնական կյանքի բոլոր ոլորտների կանոնակարգմանը: Մրանով է պայմանավորված, որ արևելյան պետությունները քիչ թե շատ ձգտում են **ամբողջատիրության**, որը էտատիզմի ծայրահեղ դրսևորումն է:

Ասվածից բխում է երրորդ օրինաչափությունը, ըստ որի՝ եթե արևմտյան երկրներում տարածված է անհատի ազատության գաղափարի վրա հիմնված ազատական-ժողովրդավարական գաղափարախոսությունը, ապա Արևելքին առավել բնորոշ են սոցիալական արդա-

րության սկզբունքի վրա կառուցվող գաղափարական համակարգերը, օրինակ, սոցիալիզմը և կոմունիզմը: Այս օրինաչափությունը յուրահատուկ կերպով հիմնավորվել է մարքսիզմի և քրիստոնեության պատմական զարգացմամբ: Մարքսիստական գաղափարախոսությունը, որի նպատակն է սոցիալական արդարության հաստատումը դասակարգային պայքարի և կոմունիստական հասարակարգին անցնելու միջոցով¹¹, ձևավորվել է Արևմուտքում, բայց տարածվել է արևելյան երկրներում և որպես պետական գաղափարախոսություն ընդունվել, օրինակ՝ ԽՍՀՄ-ում և Չինաստանում: Իր հերթին՝ քրիստոնեական ուսմունքը ձևավորվել է Արևելքում, բայց քանի որ հիմնված է **անհատի** փրկության սկզբունքի վրա, լայն տարածում է գտել արևմտյան երկրներում: Այդ օրինաչափության մասնավոր դրսևորմանն է նվիրված Մ. Վեբերի հայտնի աշխատությունը¹², որում նա քննարկում է բողոքականության էթիկան՝ որպես կապիտալիզմի ձևավորման պայման:

Հետևաբար, արևմտյան հասարակությունները խարսխված են հիմնականում **իրավունքի, օրենքի, ազատության** վրա, իսկ արևելյան հասարակությունները՝ **ավանդույթի, բարոյականության, արդարության**: Վերջիններս **փակ, պահպանողական և կոլեկտիվապաշտական** հասարակարգեր են, իսկ արևմտյան հասարակությունները՝ **բաց, ազատական և անհատակենտրոն**:

Թե՛ արևմտյան, թե՛ արևելյան մշակույթները, ժամանակին ձևավորվելով որպես **համայնքային** կյանքի կազմակերպման մոդելներ, այնուհետև տարածվել են և դարձել **հանրային** կյանքի կազմակերպման եղանակ: Այս իմաստով երկու դեպքում էլ գործ ունենք **մշակութային գլոբալացման** հետ, որի արդյունքում ձևավորվել են սոցիալական նորմերի այն մեծ համակարգերը, որոնք ընդունված է անվանել արևմտյան և արևելյան քաղաքակրթություններ: Դրանց միջև մարդու սոցիալական վարքը կարգավորող նորմերի առումով ևս գոյություն ունի էական տարբերություն: Մի դեպքում քաղաքակրթությունը՝ որպես սոցիալական արգելքների համակարգ, սահմանում է այն, ինչ «չի կարելի», իսկ մնացած հարցերում մարդուն թողնում է ազատ: Արևմտյան հասարակություններին հատուկ է հենց այս մոդելը, որտեղ կան և՛ մարդու սոցիալական վարքը սահմանող նորմեր, և՛ մարդու ազատությունը: Մյուս տարբերակում, որն ավելի շատ տարածված է ավանդական հասարակություններում, որոնցում կյանքը դեռևս շարունակում է կազմակերպվել մշակութային ավանդույթի ուժով, բացի քաղաքակրթական «չի կարելիք», գոյություն ունեն նաև **պարտադիր կատարման մշակութային նորմեր**, և հետևաբար՝ այս մոդելը քիչ տեղ է թողնում մարդու ազատության և ազատ ընտրության համար:

¹¹ Sté u **Степнов П. А.** Марксизм как идеократия и наука // Наука о человеке: гуманитарные исследования. 2020, Т. 14, № 4, էջ 232-247:

¹² Sté u **Макс Вебер.** Избранные произведения. М., Прогресс, 1990:

Քաղաքակրթական առաջին մոդելը, պայմանականորեն ասած, հիմնված է բանականության ճշմարտությունների վրա. կան բաներ, որոնք անել չի կարելի, իսկ այն, ինչ արգելված չէ, թույլատրելի է, և մարդն ազատ է այդ «կարելիներից» ընտրություն անելու հարցում: Ազատությունը, հետևաբար, վերաբերում է բանականության ճշմարտություններին, իսկ դրա սուբյեկտը քաղաքացին է:

Քաղաքակրթական երկրորդ մոդելը հիմնված է արդարության գաղափարի վրա, որին առավել համապատասխանում են, պատկերավոր ասած, կյանքի ճշմարտությունները, իսկ դրանց սուբյեկտը մարդն է առհասարակ: Այս մոդելը, բացի նրանից, որ արձանագրում է այն, ինչ չի կարելի, նաև սահմանում է, թե ինչ պետք է անել, ինչ ճիշտ կլինեն անել: Ակնհայտ է, որ արդարությունն առավելապես արժեքային կատեգորիա է, մինչդեռ ազատությունը՝ գոյաբանական: Արևմտյան մոդելում քաղաքացին ձգտում է ապրել ճշմարիտ կյանքի մասին բոլորի կողմից ընդունված սկզբունքների համաձայն, արևելյան մոդելում մարդը ձգտում է ապրել արդար կյանքով:

Հաշվի առնելով ազատության և արդարության այսչափ խորքային և հիմնարար հակադրությունները կյանքի կազմակերպման արևմտյան և արևելյան մշակույթներում՝ կարելի է եզրակացնել, որ մերօրյա իրականության գլխավոր հակասությունները պայմանավորված են հենց ազատության և արդարության ընկալումներով, և հենց դրանց միջև է անցնում ժամանակակից աշխարհը պառակտող հիմնական առանցքը: Այս տեսակետից կարելի է վերլուծել նաև Ռուսաստանի և Ուկրաինայի հակամարտությունը, որի մի կողմում զարգացման արևմտյան ուղին որդեգրած Ուկրաինան է, որը պայքարում է քաղաքական և քաղաքակրթական ազատ ընտրության իրավունքի համար, իսկ մյուս կողմում ավելի արխայիկ Ռուսաստանն է, որը պայքարում է արդարության համար: Պատահական չէ, որ ՌԴ ղեկավարը Դոնբասում հատուկ ռազմական գործողություն սկսելու մասին հայտարարության մեջ խոսել է նաև արդարությունից. «Իսկական ուժը արդարության և ճշմարտության մեջ է, որոնք Ռուսաստանի կողմում են»¹³:

Ազատության ու արդարության իմաստավորման աշխարհայացքային և արժեքային խորքային տարբերությունները ծնում են նաև նոր հակադրություններ այս անգամ քաղաքակրթության և գաղափարախոսության միջև: Քաղաքակրթությունը լայն իմաստով պետությունն է, կյանքի կազմակերպման իրավաքաղաքական ձևերը և տնտեսական մարդը, որն առաջնորդվում է ազատական գաղափարախոսությամբ: Մինչդեռ գաղափարախոսությունը միշտ լոկալ՝ տեղային նշանակություն ունի և հատուկ է համայնքային մշակույթին, որում գերիշխում են կյանքի կազմակերպման ավանդական ձևերը և մշակութային մարդը,

¹³ Путин объявил о специальной военной операции в Донбассе. РИА Новости, 24.02.2022. (<https://ria.ru/20220224/operatsiya-1774620380.html>)

որն առաջնորդվում է կոլեկտիվի ստական արդարության գաղափարով:

Այս հակադրությունը հատուկ է նաև պատմության տարբեր հատվածներում արևմտյան և արևելյան մշակույթների ազդեցության տակ հայտնված հայ ժողովրդին: Ստացվել է այնպես, որ հայերի պարագայում կյանքի կազմակերպման պետական և համայնքային ձևերը պարբերաբար փոխարինել են մեկը մյուսին: Այսօր էլ հայերս գտնվում ենք դրանց արանքում, որովհետև պատմության ընթացքում չենք կարողացել գիտակցված և նպատակային ընտրություն կատարել մեկի կամ մյուսի օգտին: Դրա հետևանքով կյանքի կազմակերպման պետական ձևը չի ամրապնդվել ո՛չ գիտակցության մեջ, ո՛չ ամենօրյա կյանքում, բայց միևնույն ժամանակ արմատավորվել է համայնքայինը՝ որպես առավել հայտնի, հուսալի, կանխատեսելի:

Ամեն դեպքում, հարկ է արձանագրել, որ քաղաքակրթական առումով հայերս արևմտյան ենք, որովհետև ունենք եվրոպական մոդելի պետություն (իշխանության բաժանում, մարդու իրավունքներ և այլն), իսկ արդեն այսպես ասած համայնքների մակարդակում արևելյան ենք, որովհետև համայնքային կյանքի կազմակերպման մեջ առաջնային նշանակություն ունի համայնքային գաղափարախոսությունը՝ ճիշտ, արդար ապրելու մասին իր պատկերացումներով:

Ելնելով ասվածից՝ կարելի է գուցա հեռներ անցկացնել կյանքի կազմակերպման պետական ու համայնքային ձևերի և հայրենասիրության միջև: Առաջինին համապատասխանում է պետական հայրենասիրությունը, երկրորդին՝ ազգային: Պետական հայրենասիրության օբյեկտը պետությունն է, սուբյեկտը՝ քաղաքացին, որի կապը պետության և հասարակության հետ իրավական, քաղաքական և տնտեսական բնույթի է և արտահայտվում է քաղաքական ռեպլիզմի տեսքով: Պետական հայրենասիրության դրսևորման հիմնական ձևը քաղաքացիական վարքագիծն է, նպատակը՝ պետության (պետական ինստիտուտների) զարգացումը և ամրապնդումը: Ազգային հայրենասիրության օբյեկտն ավելի շուտ հայրենիքն է (շատ դեպքերում՝ պատմական), սուբյեկտը՝ մշակութային մարդը, որի կապը հայրենիքի և ազգակիցների հետ հիմնված է ավանդույթների, սովորույթների, ազգային միջերի ու մշակութային այլ երևույթների վրա և արտահայտվում է ազգային-գաղափարախոսական ռոմանտիզմի տեսքով: Ազգային հայրենասիրության դրսևորման հիմնական ձևերն են ծեսը, սիմվոլիկ գործողությունը, նպատակները՝ ազգի և հայրենիքի փառաբանումը, պատմական հիշողության պահպանումը և այլն¹⁴: Պետական և ազգային հայրենասիրություններից երկրորդին նախապատվություն տալը՝ գիտակցված, թե ոչ, նշանակում է նախապատվություն տալ կյանքի կազմակերպման ավանդական-մշակութային ձևին, մինչդեռ ավելի կարևոր են տվյալ երկ-

¹⁴ Այդ մասին տե՛ս **Էդվարդ Հարությունյան**, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2004, էջ 39-45:

րում ապրող մարդկանց քաղաքական կազմակերպումը և միասնական ապագայի (համակեցության) ստեղծումը, քան ավանդական կյանքի վերարտադրությունը մշակութային համայնքների մակարդակում: Ակնհայտ է, որ առաջին տարբերակում մարդկանց վարքը պայմանավորված է **քաղաքակրթության** ստրիբուտներով՝ օրենք, իրավունք, մրցակցություն և այլն, իսկ երկրորդ տարբերակում՝ առավելապես **գաղափարախոսությամբ**: Հասարակության փոխակերպումը ավանդական ազգից քաղաքական ազգի, ինչն արդիական խնդիր է նաև Հայաստանի հասարակության համար, տեղի է ունենում այն ժամանակ, երբ լոկալ նշանակություն ունեցող գաղափարախոսության ազդեցությամբ ձևավորվող **համայնքային** բարքերից անցում է կատարվում քաղաքակրթական նորմերի հիման վրա կառուցվող **հանրային** կյանքի: Այս անցումը թույլ է տալիս իրականացնել ազգային-քաղաքական այնպիսի նախագծեր, որոնք միտված են միասնական համակեցության հիմքերի ձևավորմանը:

МОВСЕС ДЕМИРЧЯН – Свобода и справедливость в контексте цивилизационных конфликтов. – Принято считать, что в современном мире решающая роль во взаимоотношениях практически всех уровней принадлежит политическому фактору. Столь же бесспорно, что современные глобальные трансформации, по крайней мере в последние несколько десятилетий, во многом зависели от политико-экономических отношений между Востоком и Западом. Философский анализ мировых процессов позволяет утверждать, что хотя видимой стороной и диалога, и конфликтов между Востоком и Западом являются экономические и политические интересы и цели, существуют более глубокие – мировоззренческие и ценностные, явления, которые формируют культурный образ западных и восточных обществ (государств, цивилизаций) и предопределяют их поведение. Цель этой статьи — показать, что в современном мире многие глобальные политические разногласия и даже военные конфликты основываются на противоборстве свободы и справедливости. Ясно, что речь идет не о теоретическом или даже абстрактном прогибоборстве свободы и справедливости на метафизическом уровне, а о свободе и справедливости, так или иначе осмысленной историческим опытом и общественной практикой. Дело в том, что особенности формирования наций и государств в западной и восточной культурах весьма различны, в некоторых случаях - даже противоположны.

А это значит, что эти общества и формирующиеся на их культурной общности западные и восточные цивилизации имеют разные мировоззренческие характеристики и ценностные ориентации, что прямо отражается в их внутренней и внешней политике. Следовательно, очень отличаются и формирующиеся в разных цивилизационных пространствах люди, и их представления о жизни. В статье показано, что западная цивилизация базируется преимущественно на идее свободы и что исторически она боролась за свободу человека, а восточная основывается на идее справедливости. Обосновано, что в результате этого на Западе и Востоке сформировались разные культурные типы людей и разные модели организации общественной жизни.

Ключевые слова: западная культура, цивилизация, гражданин, свобода, восточная культура, справедливость, культурный человек, идеология

MOVSES DEMIRTSHYAN – *Freedom and Justice in the Context of Conflicts of Civilizations.* – It is generally accepted that in the modern world the decisive role in relations at almost all levels belongs to the political factor. It is equally indisputable that modern global transformations, at least in the last few decades, largely depended on the political and economic relations between East and West. Philosophical analysis of world processes suggests that although the visible side of both the dialogue and conflicts between East and West are economic and political interests and goals, there are deeper - worldview and value - phenomena that form the cultural image of Western and Eastern societies (states, civilizations) and predetermine their behavior. The purpose of this article is to show that in the modern world many global political disagreements and even military conflicts are based on the confrontation between freedom and justice. It is clear that we are not talking about a theoretical or even abstract confrontation between freedom and justice at the metaphysical level, but about freedom and justice comprehended by historical experience and social practice. The fact is that the features of the formation of nations and states in Western and Eastern cultures are very different, in some cases even opposite. And this means that these societies and the Western and Eastern civilizations that are formed on their cultural communities have different worldview characteristics and value orientations, which is directly reflected in their domestic and foreign policies. Consequently, people who are being formed in different civilizational spaces and their ideas about life are also very different. The article shows that Western civilization is based mainly on the idea of freedom and that historically it fought for human freedom, while the Eastern one is based on the idea of justice. It is substantiated that as a result of this, different cultural types of people and different models of organizing social life have been formed in the West and East.

Key words: *western culture, civilization, citizen, freedom, eastern culture, justice, cultural person, ideology*

ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ՝ ՈՐՊԵՍ ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒԹՅԱՅԻՆ ՆՈՐՄԻ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐԸ ԱՆՈՍԻԱՅԻ ՊԱՅՄԱՆՆԵՐՈՒՄ

ՏԱԹԵՎԻԿ ՓԻՐՈՒՄՅԱՆ

Հոդվածում հանդուրժողականության սկզբունքը դիտարկվել է նոր՝ սոցիալական ավելի բարդ համակարգերի համատեքստում, որոնց բնորոշ է մի նոր անումիա կոչվող երևույթը: Արդի հասարակություններում անումիան նոր տեսակի հանցավորությունների, ինքնասպանությունների հիմնական գործոն է, որին բնորոշ են բարոյազրկումը, հասարակական կապերի թուլացումը, օտարումը հասարակությունից, կյանքի անիմաստության զգացումը: Այն հասարակություններում, որտեղ տարածում է գտել անումիան, սոցիալական ցանկացած աստիճանակարգություն և արժեհամակարգ կասկածի են ենթարկվում, ինչի հետևանքով մարդը հաճախ հայտնվում է սոցիալ-հոգեբանական ճգնաժամի մեջ, ինչն էլ անհանդուրժողականության զանազան դրսևորումների պատճառ է դառնում: Հայտնվելով անորոշության մեջ՝ մարդկանց մեջ ի հայտ են գալիս սոցիալական ապակոդմնորոշում, տագնապ, հասարակությունից օտարում և մի շարք այլ ապակառուցողական երևույթներ:

Բանալի բառեր – *հանդուրժողականություն, սոցիոմշակութային նորմ, անումիա, սոցիալական համակարգ, անորոշություն, համաշխարհայնացում, ազատություն, տրանսֆորմացիոն հասարակություն, անցումային հասարակություն*

Համաշխարհայնացման պայմաններում արդի հասարակությունների սոցիալական համակարգերի արմատական փոխակերպումները հաճախ հանգեցնում են տնտեսական, քաղաքական, սոցիալական, մշակութային և մի շարք այլ ապակառուցողական երևույթների: Արդի պլյուրալիստական հասարակություններում, որոնց բնորոշ է սոցիալական հորիզոնական կապերի համակարգը, միաժամանակ կոդք կոդքի համակցվում են սոցիալական տարբեր միավորումներ. ավանդական քրիստոնեական եկեղեցիներին զուգահեռ ստեղծվում են իսլամականները, երևույթ, որը գնալով ավելի ու ավելի է տարածում ստանում, ազատական և պահպանողական գաղափարախոսություններին զուգահեռ ի հայտ են գալիս ազգայնական և նացիստական մտայնություններ, ընտանիքի և ամուսնության ավանդական դասական ձևերն իրենց տեղը զիջում են միասեռ ամուսնություններին և սեռական փոքրամասնություններին: Այսպիսի իրավիճակում անհրաժեշտություն է առաջանում ուսումնասիրել և իմաստավորել նմանատիպ գործողությունների ոչ այնքան պատճառները, որքան դրանց բացասական հետևանքները,

և փորձել վեր հանել հասարակության անդամների կողմից հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորման աստիճանը այս ամենի նկատմամբ: Ուստի հանդուրժողականության սկզբունքը հարկավոր է դիտարկել նոր՝ սոցիալական ավելի բարդ համակարգերի համատեքստում, որոնց բնորոշ է մի նոր երևույթ, որը կոչվում է անումիա: Սոցիալական նոր համակարգերի գոյությունն անխուսափելի է դարձնում հանդուրժողականության և անումիայի փոխհարաբերության հիմնախնդրի սոցիալ-փիլիսոփայական վերլուծությունը, որն ունի ոչ միայն տեսական, այլև գործնական նշանակություն:

Համաշխարհայնացման համատեքստում ծավալվում են սոցիալական ավանդական համակարգերից սոցիալական «նոր» համակարգերի անցման ակտիվ գործընթացներ: Ավանդություներով և մշակութային արժեքներով ազատությունը «սահմանափակող» նախկին հասարակական համակարգից անհատը հայտնվում է սոցիալական նոր միջավայրում, որտեղ գործում է «անսահմանափակ ազատության» գաղափարը: Չկարողանալով կողմնորոշվել անսահմանափակ ազատությամբ օժտված սոցիալական նոր համակարգում՝ անհատը դժվարանում է ներառվել նոր սոցիալական հարաբերություններում, ինչի հետևանքով թուլանում են անհատ-հասարակություն, անհատ-ընտանիք ավանդական կապերը: «Կեցության որոշարկված սոցիալական կապերի թուլացման, աստիճանական տրոհման, երբեմն դրանց անհետացման հետևանքով խաթարվում է «ավանդական» հասարակության՝ մարդու կենսաշխարհին բնորոշ կոլեկտիվ կապերի և հարաբերությունների հարուստ համակարգը»¹: Ժամանակակից հասարակությունները, հայտնվելով ճգնաժամային փուլում, ձեռք են բերում որակական նոր հատկանիշներ՝ քառասյին վարքագիծ, անորոշություն, անկանխատեսելիություն, որոնք էլ համակարգի երկատման հիմնական պատճառներ են դառնում²: Բազմազանության և բազմակարծիքայնության ընդունումն ու տարածումը ստեղծում են այնպիսի սոցիոմշակութային միջավայր, որտեղ այլևս չի գործում մշակութային, արժեքաբանական որևէ համակարգի համար անհրաժեշտ արժեքային ուղղահայացը: Եթե ընդունելի են վարքի զանազան դրսևորումները, որոնց հիմքում անզամ բացակայում են բռնության դրսևորումները, ապա վերանում են ընդօրինակելի վարքանմուշները, կյանքին իմաստ տվող ուղղորդիչները, ինչն էլ հանգեցնում է կենսիմաստային ճգնաժամերի. մարդիկ կորցնում են կյանքում կողմնորոշվելու և ինքնանույնականացվելու համար անհրաժեշտ մշակութային կամ արժեքաբանական առանցքներ:

¹ Գ. Ա. Սողոմոնյան, Ժամանակակից մարդաբանական ճգնաժամի դրսևորման առանձնահատկությունները, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», № 1 (19), Եր., 2016, էջ 19:

² Տե՛ս **Wallerstein I.**, Globalization or the Age of Transition?, International Sociology, Vol 15, № 2, SAGE (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi), 2000, էջ 251:

րը: Վարքի, կենսիմաստային ուղղորդիչների երկակիության ու հարաբերականության պայմաններում հասարակություններում տարածում է գտնում այսպես կոչվող *անումիա* երևույթը, որի պայմաններում մարդիկ հաճախ կորցնում են բարոյական, արժեքաբանական, ինչպես նաև գեղագիտական կողմնորոշիչները: Համաշխարհայնացման հետևանքով առաջացած կենսիմաստային ճգնաժամի և անորոշության պայմաններում ի հայտ է գալիս սոցիալական կեցության մի տեսակ, որը մասնագիտական գրականությունում հայտնի է «անումիա» եզրույթով: Անումիան (ֆրանսերեն՝ *anomie*-անօրեն, առանց նորմերի, հունարեն՝ *α-ժիտական* մասնիկ, *νοσ*-օրենք) հասարակական համակարգի այնպիսի վիճակ է, որին բնորոշ է սոցիալական ինստիտուտների ոչ կազմակերպված, անորոշ և ոչ կայուն լինելը, իրավիճակ, երբ մարդկանց կենսափորձը և գործողությունները դադարում են համապատասխանել հաստատված իդեալական հասարակական նորմերին:

Առաջին անգամ *անումիա* հասկացությունը գիտական շրջանառության մեջ է դրվել ֆրանսիացի սոցիոլոգ և փիլիսոփա Է. Դյուրկհայմի կողմից 1893 թվականին³: Նա, անդրադառնալով անումիայի խնդրին, նկատում է, որ այն՝ որպես կայուն սոցիալական կարգի հակոտնյա, առաջանում է այն ժամանակ, երբ պետությունը և հասարակությունը թուլացնում են հսկողությունը անհատների նկատմամբ, և դա հիմնականում բնորոշ է անցումային և տրանսֆորմացիոն հասարակություններին, որոնք արմատական փոխակերպումներից հետո գտնվում են նոր արժեքային համակարգի ձևավորման և ընդունման փուլում: Կարևոր է տարանջատել տրանսֆորմացիոն հասարակությունները անցումային հասարակություններից, քանի որ շատ հաճախ սոցիալական համակարգերին բնորոշ այս երկու երևույթները նույնականացվում են: Ցանկացած անցումային հասարակություն միաժամանակ նաև տրանսֆորմացիոն հասարակություն է, բայց ամեն մի տրանսֆորմացիոն հասարակություն չէ, որ անցումային է: *Տրանսֆորմացիա* եզրույթն առաջացել է լատիներեն *transformare* բառից և նշանակում է փոփոխել, ձևափոխել, փոխակերպել և այլն: Տրանսֆորմացիոն հասարակությունները ենթադրում են ցանկացած սոցիալական համակարգի անընդհատ փոխակերպման և զարգացման գործընթաց, իսկ անցումային են այն հասարակությունները, որտեղ տեղի են ունենում մի շարք արմատական փոփոխություններ հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում (սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական, իրավական, գաղափարական, բարոյահոգեբանական, կրոնական, գիտական, մշակութային և այլն), որոնց պատճառով սոցիալական համակարգերը կորցնում են իրենց նախկին որակական հատկանիշները և ձեռք են բերում որակական նոր բնութագրիչներ, ընդ որում՝ միշտ չէ, որ այդ որակական բնութագ-

³ St' u Дюркгейм Э. О разделении общественного труда, М., Канон, 1996, էջ 432:

րիչները կառուցողական բնույթի են: Շատ հաճախ սոցիալական տրանսֆորմացիաներն ուղեկցվում են մի շարք ապակառուցողական երևույթներով, ինչպես օրինակ՝ անոմիայով: «Տրանսֆորմացիոն փուլ մտած ցանկացած հասարակություն ճգնաժամային իրադրությունից նվազագույն կորուստներով է դուրս գալիս, եթե կարողանում է պահպանել օրգանական համերաշխություն և համախմբվածություն: Ինքնին հասկանալի է, որ մարդկանց սոցիալական շահերին առնչվող տրանսֆորմացիոն խնդիրները անխուսափելի են դարձնում ներհամակարգային հակասություններն ու կոնֆլիկտները: Այդ պատճառով էլ անհրաժեշտ է, հնարավորության սահմաններում, նվազագույնի հասցնել տրանսֆորմացիայի սոցիալական գինը՝ նրա հարուցած սոցիալ-տնտեսական, բարոյական և հոգեբանական բացասական հետևանքները»⁴: Ապակառուցողական տրանսֆորմացիան դրսևորվում է հասարակության քրեականացմամբ, որն ի վերջո հանգեցնում է սոցիալական անոմիայի: Անոմիայի հիմնական պատճառներից մեկը նույնականացման ճգնաժամն է, երբ անհատն այլևս իրեն չի կարողանում համարել որևէ սոցիալական հանրույթի անդամ: Անոմիան կարծես թե խոչընդոտում է դրական սոցիալական տրանսֆորմացիան և բնորոշ է տրանսֆորմացիոն ճգնաժամային փուլերին, երբ դրվում են հասարակության որակապես նոր նորմատիվային կարգավիճակի հիմքերը, ինչն էլ թույլ է տալիս տվյալ սոցիալական համակարգին անցում կատարել զարգացման մի նոր մակարդակի: Ընդ որում, որքան արագ են տեղի ունենում տրանսֆորմացիոն գործընթացները, այնքան ավելի է խորանում սոցիալական և մշակութային կառույցների միջև հակասությունը կամ, այլ կերպ ասած, մակրո- և միկրոմիջավայրերի միջև հակասությունը: Հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ սոցիալական մակրոմիջավայրը արագորեն ենթարկվում է փոփոխության, մինչդեռ միկրոմիջավայրը, որն անմիջականորեն գործ ունի արժեքային-մշակութային բաղադրիչ ներառող անհատների կենսակերպի հետ, դժվարանում է հարմարվել արագ ընթացող նմանատիպ փոխակերպումներին, ինչն էլ պատճառ է դառնում սոցիալական ապակողմնորոշման, անհատի ոչ պիտանի և լուսանցքային լինելու զգացումների առաջացման, անհատական սպասումների ճգնաժամի և այլն:

Սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ճգնաժամի պայմաններում պետությունը և հասարակությունը կարծես թե ժամանակավորապես դադարում են զբաղվել սոցիոմշակութային, հոգևոր և բարոյական խնդիրների լուծմամբ, ինչի հետևանքով էլ անհատը շատ հաճախ կորցնում է հասարակությանը պատկանելու, ինչպես նաև համերաշխության և հանդուրժողականության զգացումները՝ որպես հասարա-

⁴ Է. Ա. Հարությունյան, Անցումային հասարակությունը որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2000, էջ 7:

կական հարաբերությունների կառուցարկման մեխանիզմներ: Նման պայմաններում մեծապես ընդլայնվում են ազատ կամքի արտահայտման հնարավորությունները հատկապես նրանց համար, ովքեր ոտնահարում են բարոյական և իրավական համընդհանուր նորմերն ու չափանիշները՝ դրանով իսկ վերացնելով օրինականության և անօրինականության, արդարության և անարդարության, հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության միջև գոյություն ունեցող սահմաններն ու տարբերությունները:

Արդի հասարակություններում անոմիան նոր տեսակի հանցավորությունների, ինքնասպանությունների հիմնական գործոն է: Նրան բնորոշ են բարոյագրկումը, հասարակական կապերի թուլացումը, օտարումը հասարակությունից, կյանքի անիմաստությունը, ինչն էլ, ըստ է. Դյուրկհայմի, նպաստում է ինքնասպանությունների թվի աճին, ընդ որում՝ այնպիսի ինքնասպանությունների, որոնք էապես տարբերվում են «նախկին տեսակի ինքնասպանություններից» և պայմանավորված են անհատի և հասարակության միջև գոյություն ունեցող փոխհարաբերության ձևից: Է. Դյուրկհայմը տարբերակում է ինքնասպանության երեք տեսակ՝ եսապաշտական, որի հիմնական պատճառը կյանքի անիմաստությունն է, ավտրուիստական, ըստ որի՝ կյանքի իմաստն այս կյանքից անդին փնտրելն է և վերջին տեսակը՝ «անոմային», երբ հասարակական հարաբերություններում բացակայում են անհատի վարքի կարգավորման մեխանիզմները, երբ հասարակության մեջ դարերով հաստատված հին նորմերն ու արժեքները այլևս չեն համապատասխանում իրականում գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերություններին, իսկ նորերը դեռևս ձևավորման և հաստատման փուլում են: Նման փոփոխությունները կարող են հանգեցնել հասարակության առանձին հատվածների թուլացմանը և ի վերջո՝ ամբողջականության ոչնչացմանը: Արդյունքում հասարակությունը դառնում է անոմային⁵:

Է. Դյուրկհայմի *անոմիա* հասկացությունը վերլուծելիս 20-րդ դարի ամերիկացի սոցիոլոգ Ռ. Մերտոնը ևս կարծում է, որ սոցիալական որոշ կառույցներ հասարակության առանձին անդամների տարբեր շեղումների պատճառ կարող են դառնալ (հոգեբանական, բարոյական և այլն): Սակայն եթե ըստ է. Դյուրկհայմի անոմիան անմիջականորեն կապված է սոցիալական փոփոխությունների պայմաններում վարքի նորմատիվային կարգավորումների թուլացման կամ ոչնչացման հետ, ապա, ըստ Ռ. Մերտոնի, անոմիայի հիմնական պատճառը «մշակույթի կառուցվածքային անորոշությունն է», որն էլ սոցիալական համակարգերում սոցիալ-հոգեբանական լարվածությունների հիմնական պատճառ է դառնում: Հետևաբար, ինքնասպանությունը, ըստ Ռ. Մերտոնի, անոմիայի վարքային դրսևորման ձևերից է: Նմանատիպ վարքային

⁵ Տե՛ս Է. Դյուրկհայմ Է. *Самодуиство* // Социологический этюд, М., Мысль, 1994, էջ 128-148:

դրսևորման ձևեր կարող են համարվել նաև տարբեր տեսակի հանցագործությունները, ալկոհոլամոլությունը, թմրամոլությունը, ինչպես նաև վարքային այլասերման այլ ձևեր⁶:

Անոմիան հասարակության այնպիսի վիճակ է, որի դեպքում նրա անդամներից շատերը գիտակցաբար խախտում են էթիկայի և իրավունքի հայտնի նորմերը⁷: Դա ավանդական այն արժեքների և նորմերի համակարգի փլուզումն է, որոնցով կազմակերպվում է հասարակության բնականոն կենսագործունեությունը: Հաճախ սոցիալական նոր համակարգերը բացասական ազդեցություն են գործում հասարակության առանձին անդամների վրա՝ նրանց ուղղորդելով ոչ թե համընդհանուր նորմերի և սկզբունքների վրա հիմնված կառուցվածքաստեղծ վարքի դրսևորմանը, այլ անհանդուրժողականության և չենթարկվելու ցանկության առաջացմանը⁸: Նախկին սոցիալական համակարգերում գերիշխող բոլոր այն նորմերն ու արժեքները, որոնք կարողանում էին պահպանել ավանդական հասարակական կարգը, սոցիալական նոր համակարգերի առաջացման պայմաններում այլևս անգոր են գործառել, քանի որ չեն համապատասխանում նոր պահանջներին: Անոմիային բնորոշ է ինչպես հասարակության ապակառուցողականությունը (բռնություն, հանցագործություններ, անհանդուրժողականություն), այնպես էլ ընկճվածությունը (հոգնածություն, ինքնասպանություն, հոգեկան խանգարումներ), ինչն ուղեկցվում է «իրականությունից կոլեկտիվ փախուստի» տարբեր եղանակներով: Արդյունքում, ըստ Ժ. Բոդրիարի, «affluent society» կամ «permissive society» (հանդուրժող հասարակություն) հասարակություններին բնորոշ այս միտումները հանգեցնում են արմատական անհավասարության⁹: Առաջանում է մի վիճակ, երբ այլևս լավի և վատի, բարու և չարի, գեղեցիկի և տգեղի մասին պատկերացումներն աղճատվում են՝ երբեմն դառնալով ցինիզմի, անտարբերության, նիհիլիզմի տարածման պատճառ, ինչն էլ խախտում է սոցիալական վարքի նորմավորվածությունը, որի պայմաններում սկսում են դրսևորվել հասարակության կողմից անընդունելի համարվող վարքի այնպիսի ձևեր, ինչպիսիք են հարբեցողությունը, թմրամոլությունը, հանցագործությունները, մարմնավաճառությունը և այլն: Փաստորեն արժեքային, մշակութային և բարոյական համահարթեցման սկզբունքներով առաջնորդվող հանդուրժողականությունը կարող է հանգեցնել հակասական արդյունքների:

⁶ Տե՛ս **Robert K. Merton**, Social structure and Anomie// American Sociological Review, Vol 3, № 5, 1938, էջ 672-682:

⁷ Տե՛ս **Кара-Мурза С. Г.** Аномия в России: причины и проявления, М., Научный эксперимент, 2013, էջ 4:

⁸ Տե՛ս **Мертон Р. К.** Социальная структура и аномия // Социальная теория и социальная структура, М., изд. АСТ Москва “Хранитель”, 2006, էջ 243-254:

⁹ Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** Общество потребления. Его мифы и структуры, М., Республика, Культурная революция, 2006, էջ 222:

Համաշխարհայնացման պայմաններում սոցիալական նոր համակարգերին բնորոշ «անսահմանափակ ազատությունը» հաճախ ուղեկցվում է մշակութային ավանդական արժեքների իմաստազրկմամբ: Սոցիոմշակութային արդի իրականությունում ավանդական արժեքները կորցնում են երբեմնի ազդեցությունը՝ իրենց տեղը զիջելով «արդիական» արժեքներին: Եթե նախկին սոցիալական համակարգերն իրենց բարոյական, մշակութային հիմնական արժեքներով և սկզբունքներով կազմակերպում էին հասարակության սոցիալական կյանքը, ապա սոցիալական նոր համակարգերը, որոնք դեկավարվում են երբեմն անհասկանալի, անորոշ ու խորթ արժեքներով և «անսահմանափակ ազատությամբ», պարզապես ի վիճակի չեն ապահովելու հասարակության անդամների անվտանգությունը: «Այդ փոփոխությունը ենթադրում է, ի թիվս այլոց, անհատի պատասխանատվության ոլորտի ընդլայնում սոցիալական հարաբերություններում և բարոյական պատկերացումների արդիականացում: Լայն իմաստով դա նշանակում է նոր ինքնության ձևավորում, որով պայմանավորված է մարդկանց տվյալ հանրույթի՝ գլոբալ սոցիումին ներգրավվելու և հետագա զարգացման հնարավորությունը»¹⁰: Սոցիալական նոր համակարգերում անհատն օժտված է անսահմանափակ ազատությամբ, ինչը ենթադրում է անհատի կողմից պատասխանատվության բարձր աստիճան, քանի որ ազատությունը և պատասխանատվությունը պայմանավորված են մեկը մյուսով և դիալեկտիկական միասնության մեջ են: Այս իմաստով կարելի է համաձայնել, որ «ազատությունն այն գաղափարի գիտակցումն է, որ ազատությունը վտանգված է»¹¹, այսինքն՝ ազատության իրական արժեքը կարող է գիտակցել միայն նա, ով պատասխանատվություն է կրում ազատության համար: Արդի փոխակերպումների պայմաններում չկարողանալով կողմնորոշվել «անսահմանափակ ազատությամբ» օժտված սոցիալական նոր համակարգում՝ անհատը երբեմն սկսում է ուղիներ փնտրել և փախչել այդ ազատությունից: Արդի հասարակություններում, որտեղ գործում են ազատության և հավասարության սկզբունքները, անհատը հաճախ նախընտրում է լռել, ընտրում է «քաղաքական համրություն» ցուցաբերելու մարտավարությունը: Արդի սոցիոմշակութային իրողությունների համատեքստում առկա նման ազատությունը էկզիստենցիալիստ մտածող Ա. Կամյուն անվանում է «աբսուրդային ազատություն» գտնելով, որ մարդուն միայն թվում է, թե ինքնին ազատ է իր գործողություններում, մինչդեռ նա միայն այդ ազատության ստրուկն է և ոչ այդ ազատության պատասխանատվության կրողը¹²: Մարդը, ըստ

¹⁰ **Մ. Հ. Դեմիրճյան**, Ազգային ինքնությունը արժեհամակարգի փոխակերպման ժամանակակից պայմաններում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փրիլսոփայություն, Հոգեբանություն», № 140.4, Եր., 2013, էջ 35:

¹¹ **Левинас Э.** Избранное. Тотальность и бесконечное, М., СПб., Университетская книга, 2000, с. 75.

¹² **St u Камю А.** Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // в книге Сумерки богов, М., Политиздат, 1990, էջ 262-264:

Էկզիստենցիալիստների, դատապարտված է ազատության: Ազատությունը հենց էկզիստենցիան է, երբ մարդն ինքն իր հետ է և որպես ազատ մարդ՝ գիտակցում է կյանքի անիմաստ լինելը, ընդվզում է արքայադրի դեմ՝ այդպիսով ինքնարտահայտելով և ինքնահաստատելով սեփական գոյությունը:

Արդի հասարակություններում, որտեղ ավանդույթներն իրենց տեղը զիջում են «արդիականության արժեքներին», մարդիկ հայտնվում են սոցիոմշակութային մի նոր տարածությունում, որտեղ վարքի գլխավոր կողմնորոշիչներն են ազատությունն ու ինքնուրույնությունը: Իհարկե չի կարելի պնդել, որ ժամանակակից աշխարհում կամ արդի քաղաքակրթությունում ավանդական հասարակություններին բնորոշ սոցիոմշակութային արժեքներն ու նորմերն ընդհանրապես դադարել են կատարել վարքի կողմնորոշիչի կամ կենսիմաստային ուղղորդիչի դեր, սակայն ներկայիս սոցիոմշակութային մի շարք գործընթացներ վկայում են, որ ձևավորվում է սոցիոմշակութային մի նոր տարածություն, որը հիմնված է արդիականությանը բնորոշ սոցիոմշակութային արժեքների և սկզբունքների վրա: Մակայն առաջին հայացքից դրական թվացող այս միտումն ունի մի շարք բացասական կողմեր ևս: Մասնավորապես, արդիականացված հասարակություններում, որտեղ ավանդական արժեքները կորցրել են իրենց ազդեցությունն ու նշանակությունը, անհատից պահանջվում է որոշումների կայացման ինքնուրույնություն, ինչը, անշուշտ, դրական գործոն է, սակայն մյուս կողմից էլ զանգվածային մշակույթի, սպառողական հասարակության ներկայացուցիչ անհատը հաճախ նախընտրում է խուսափել պատասխանատվության ծանր բեռից: Եթե նախկինում անհատի ընտրության պատասխանատվությունը կրում էին սոցիալական ավանդական համակարգերը, ապա այժմ անհատն ինքն է իր որոշումների միակ հեղինակն ու պատասխանատուն:

Բրիտանացի ժամանակակից մտածող Ջ. Բաումանն իրավացիորեն նկատում է, որ ժամանակակից հասարակություններում մարդն այլևս ազատված է ըմբոստանալու, ընդվզելու «պարտականությունից», քանի որ ազատությունն արդեն իսկ առնված է արդի հասարակությունների սոցիոմշակութային կարգի մեջ: Այս համատեքստում Բաումանը նշում է, որ մարկուզեական «մեծ հրաժարման» նախագիծն այլևս կորցրել է իր արդիականությունը, քանի որ ժամանակակից հասարակությունը մարդուն տալիս է ողջախոհության սահմաններում անհրաժեշտ ազատության չափաբաժին¹³: Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ներկայացուցիչ, սոցիալական հոգեբան և փիլիսոփա Է. Ֆրոմը նույնպես, անդրադառնալով արդի մարդու ազատության երկակի բնույթին, նկատում է, որ թեև «անսահմանափակ ազատությունը» մարդուն անկախության զգացում է պարզևս, բայց և միաժամանակ կտրում է աշ-

¹³ St' u **Бауман** 3. Текучая современность, СПб., изд. Питер, 2008, էջ 29:

խարհից՝ նրա հոգին լցնելով սեփական ապագայի և ճակատագրի նկատմամբ կասկածի և վախի զգացումներով: Նման պայմաններում մարդը սկսում է փնտրել հնազանդության և ենթակայության, ստրկության նոր ձևեր՝ հայտնվելով անորոշ, ոչ ռացիոնալ իրականությունում¹⁴: Այսինքն՝ ազատության, բանապաշտության և ինքնավարության սկզբունքներով կառուցարկված արդի սոցիոմշակութային իրականությունում մարդը հաճախ նախընտրում է ոչ թե «լինել ազատ», այլ «ունենալ ազատություն»: Այլ կերպ սա կարելի է կոչել նաև «գիտակցված կախվածություն», որի նպատակը սեփական անվտանգության ու անվրդովության ապահովումն է: «Առաջնորդին» ենթարկվելու, հավատալու, երկրպագելու զգացումներն են, որոնք ապահովում են յուրաքանչյուրի անվտանգ կյանքը¹⁵:

Այս համատեքստում կարելի է համաձայնել այն մտքի հետ, որ սոցիալական կարգի առաջացումն ու պահպանումը հնարավոր են միայն սոցիալական աստիճանակարգման շնորհիվ, և առանց աստիճանակարգման ցանկացած համակարգային գործոն կարող է փոփոխվել, ուստիև չեն կարող լինել համակարգային վարքի որևէ նորմ և կանոն, հետևաբար միայն աստիճանակարգությունն է ձևավորում սոցիալական կարգ¹⁶: Մինչդեռ այն հասարակություններում, որտեղ տարածում է գտել անոմիան, սոցիալական ցանկացած աստիճանակարգություն և արժեհամակարգ կարող են կասկածի ենթարկվել, ինչի հետևանքով մարդը հաճախ հայտնվում է կենսիմաստային ճգնաժամի մեջ, ինչն էլ տվյալ հասարակությունում պարարտ հող է նախապատրաստում անհանդուրժողականության զանազան դրսևորումների համար: Աստիճանակարգության ամբողջական կամ մասնակի բացակայության պայմաններում անհատը հայտնվում է անորոշության մեջ՝ չհասկանալով, թե բարոյական որ նորմերին պետք է հետևել: Փլուզվում են նորմատիվ համակարգի ամբողջականությունը, սոցիալական հարաբերությունների կարգավորման նախկին ձևերը: Մարդկանց մեջ ի հայտ են գալիս սոցիալական ապակողմնորոշում, տազնապ, հասարակությունից մեկուսացվածության զգացում և ապասոցիալական այլ երևույթներ: Անոմիայի պայմաններում կտրուկ բարձրանում է անհատի ազատության աստիճանը ավանդույթներից, խմբային բարքերից և նախապաշարմունքներից: Հասարակական համակարգի համեմատաբար ազատ կառուցվածքը դադարում է պայմանավորել անհատի կենսագործունեությունը և նպաստում է անոմիայի անընդհատ վերստեղծմանը, ինչը ենթադրում է կայուն կենսական իդեալների, նորմերի և օրինակելի վար-

¹⁴ Տե՛ս **Փրոմմ** **Յ.** Бегство от свободы. Человек для себя, Мн., ООО «Попурри», 1998, էջ 128-129:

¹⁵ Տե՛ս **Փրոմմ** **Յ.** Иметь или быть? М., АСТ, Астрель, 2011, էջ 189:

¹⁶ Տե՛ս **Ա. Ե. Մկրտիչյան**, К вопросу о факторах социального порядка, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», № 2 (125), Եր., 2008, էջ 66:

քազծի օրինաչափությունների բացակայություն, ինչի հետևանքով էլ մարդկանց մեծ մասը հայտնվում է անորոշության մեջ, զրկվում է հավաքական միասնության և առհասարակ հասարակության հետ մեկ միասնական ամբողջության զգացումներից՝ նպաստելով հասարակության մեջ անհանդուրժողական, շեղված և ինքնատչնչացնող վարքային դրսևորումների աճին: Ենթադրելով մարդկանց գործողությունների ազատություն և հանդուրժողականության դրսևորում այլոց կենսակերպի և մտածելակերպի նկատմամբ՝ իհարկե, քանի դեռ չեն ոտնահարվել մարդկու իրավունքները, անոմիան աչքի է ընկնում ապակենտրոնացմամբ, որը կասկածի տակ է դնում մշակույթի մեջ որևէ համընդհանուր երևույթի կամ գաղափարի գերիշխանությունը: Չի կարող գոյություն ունենալ մեկ ընդհանուր ճշմարտություն, որն ընդունելի կլինի բոլորի կողմից: Բացի օրենքից, որը կոչված է պաշտպանելու մարդու կյանքն ու իրավունքները, որևէ այլ բան չպետք է պարտադրվի մարդուն, քանի որ դժվար է մարդկանց պարտադրել կյանքի այնպիսի նոր ձևեր, որոնք քիչ թե շատ չեն բխում վերջիններիս ավանդույթից: Յուրաքանչյուր փոխակերպում դատապարտված է հաջողության այնքանով, որքանով միտված է զարգացման անհրաժեշտությանը և հիմնված է պատմական փորձի ու մշակութային արժեքների վրա: Կարելի է ասել, որ փոխակերպումը դարձել է արդի հասարակության հիմնական և սովորական բնութագրիչը:

Այսպիսով, արդի ոչ կայուն և փոխակերպվող հասարակական համակարգերին բնորոշ մի շարք հիմնախնդիրներ (անհատի և հասարակության միջև փոխհարաբերության ձևերի փոփոխություն, անհատի սոցիալականացման և ինքնանույնականացման գործընթացների ձևախեղում, բարոյական արժեքների հարաբերականություն և այլն) համընդհանուր, մակրոսոցիալական բնույթի են և ենթակա են սոցիալփիլիսոփայական բազմակողմանի վերլուծության: Անհրաժեշտություն է առաջանում մշակելու անհատի անոմային օտարման հաղթահարման ձևեր ու մեթոդներ և այս համատեքստում վերլուծել հանդուրժողականության՝ որպես սոցիոմշակութային նորմի դերն ու նշանակությունը նոր սոցիալական պայմաններում, որը կարելի է բնութագրել որպես «անոմային հասարակություն»:

ТАТЕВИК ПИРУМЯН – Проблема толерантности как социокультурной нормы в условиях аномии. – В современных обществах радикальные преобразования социальных систем нередко приводят к экономическим, политическим, социальным, культурным и ряду других деструктивных явлений, что делает неизбежным социально-философский анализ проблемы соотношения толерантности и аномии. Социально-философский анализ толерантности как социокультурной нормы в условиях аномии имеет не только теоретическое, но и практическое значение.

В условиях глобализации современные общества приобретают качественно

новые черты - хаотичное поведение, неопределенность, непредсказуемость, которые и являются основными причинами фрагментации системы. В условиях неопределенности, вызванным глобализацией, возникает новый вид социального бытия, известный в профессиональной литературе под термином «аномия». Аномия (франц. *anomie* - незаконный, без норм, греч. α-отрицательная частица, νομος-закон) - состояние социальной системы, характеризующееся неорганизованностью, неопределенностью, неустойчивостью социальных институтов, результатом которых действия человека перестают соответствовать идеальным социальным нормам. Понятие аномии впервые ввел в науку французский социолог и философ Э. Дюркгеймом в 1893 г.

Ключевые слова: *толерантность, социокультурная норма, аномия, неопределенность, социальная система, глобализация, свобода, трансформационное общество, переходное общество*

TATEVIK PIRUMYAN – *The Problem of Tolerance as a Sociocultural Norm in the Conditions of Anomie.* – In modern societies, radical transformations of the social system often lead to economic, political, social, cultural and other destructive phenomena, a circumstance that makes inevitable the socio-philosophical analysis of the problem of the relationship between tolerance and anomie. The socio-philosophical analysis of tolerance as a socio-cultural norm in the conditions of anomie has not only theoretical but also practical significance.

In the conditions of globalization, modern societies adopt qualitatively new characteristics - chaotic behavior, indeterminacy, unpredictability, which become the main reasons of fragmentation of social systems. As a result, a new type of social system emerges, which is well known as "anomie". Anomie (French: *anomie* - illegal, without norm,) is a condition of social systems, characterized by disorganization, indeterminacy, indecisiveness of the social institution and defined by an uprooting of any moral values, norms and standard for individuals to follow. The term, commonly understood to mean normless, is believed to have been popularized by the French sociologist and philosopher Emile Durkheim in his famous book *Suicide* in 1893.

Key words: *tolerance, sociocultural norm, anomie, uncertainly, social system, globalization, freedom, Transformational society, Transforming society*

«ԱՎԵԼՈՐԴ ՄԱՐԴՈՒ» ՍՈՑԻՈՄՇՆԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԴԻՄԱՆԿԱՐԸ

ՕՎՍԱՆՆԱ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

Համաշխարհայնացման գործընթացների հորձանուտում դեգերող ժամանակակից մարդը ասես հայտնվել է իր իսկ սոցիալականությունից հարկադրաբար ու երբեմն նաև ինքնական հրաժարվելու ճանապարհին: Եթե հաշվի առնենք, որ սոցիալականությունը՝ որպես մարդկային կեցության հիմնարար հատկություն, որպես մարդկային գործունեության արդյունքում ստեղծված մշակույթ, դրսևորվում է հասարակական արտադրության, հասարակական կյանքի կառավարման, սոցիալական կապերի ու շփումների (ինտերսուբյեկտիվություն) և, վերջապես, առօրյա կյանքի զանազան ձևերով (կենսաշխարհ), ապա դժվար չէ տեսնել, որ արդի համաշխարհայնացման գործընթացները նույնքան համաշխարհային են դարձնում նաև սոցիալականությունը: Բայց դժվար չէ տեսնել ու համոզվել, որ այդ ամենի հետևանքով մեր ամենօրյա կյանքի ուղեկից են դարձել նաև այնպիսի զգացումներ, ինչպիսիք են՝ օտարումը, լուսանցքայնությունը, անդեմությունը, ավելորդությունը և այլն: Դրանք արժեքային բազմաչափության, սոցիալական բևեռվածության, էթնիկական խտրականության, անձնական դերի անորոշության արդյունք են և շատ հաճախ սահմանում ու նախանշում են մարդու առօրյա կյանքը: Մարդիկ օտարվում են հասարակությունից՝ հայտնվելով լուսանցքում, քանի որ սոցիալ-մշակույթային կառուցվածքները, արժեքները և նորմերը թույլ չեն տալիս իրացնել սեփական էությունական պահանջումները:

Հոդվածում քննարկվում են «ավելորդ մարդու» սոցիոմշակութային դիմանկարի, նրա ձևավորման քաղաքակրթական նախադրյալների, ինչպես նաև հասարակական գործընթացների վրա նրա ունեցած հնարավոր ազդեցությունների ու հետևանքների մի շարք հիմնահարցեր:

Բանալի բառեր – *ավելորդ մարդ, լքված մարդ, անպետք մարդ, արհեստական ինտելեկտ, տեղեկատվական տեխնոլոգիաներ, լուսանցքայնություն, սպառողական հասարակություն*

Մենք ապրում ենք հարափոփոխ աշխարհում, որտեղ գիտության ու ժամանակակից տեխնաձիմ քաղաքակրթության ձևավորած իրականությունը գերազանցում է նախորդ դարաշրջանի ֆանտաստիկ գրականության ամենահամարձակ մտահղացումներն ու կառուցարկումները, որտեղ իրականությունը գերազանցում է երևակայությանը, և անհնարինն այլևս հնարավոր է: Մարկուզեն այս առնչությամբ նկատում է, որ ժամանակակից աշխարհում «իրականությունը գերազանցում է իր մշակույթին, և այսօր մարդը կարող է անել ավելին, քան մշա-

կութային հերոսներն ու կիսաստվածները, նա արդեն լուծել է անլուծելի թվացող բազում խնդիրներ: Բայց, դրա հետ մեկտեղ, նա դավաճանել է հույսին ու կորստյան մատնել ճշմարտությունը, որոնք սուբլիմացված (փոխակերպված) ձևով պահպանվում էին բարձր մշակութային»¹: Եվ իրոք, գիտությունը ուժ է, ինչպես ասում էին հները, և դրա զարգացումը միտված է աշխարհի յուրացմանը, այն բանին, որ աշխարհը մարդու համար դառնա առավել տանելի, հասկանալի, հարմարավետ ու մտերմիկ: Բայց գիտությունն ու տեխնոլոգիական քաղաքակրթությունը նաև կարող են դառնալ մարդուն սանձահարելու, նրա անհատականությունը տափանելու, տաղտուկ միաչափություն հաստատելու և անգամ մարդկության ճակատագիրը կանխորոշելու գործիք ու միջոց: Օրինակները բազմաթիվ են՝ արդյունաբերության ավտոմատացումը, ռոբոտացումը, արհեստական բանականության շրջանառումը, նորագույն տեխնիկական հնարավորություններով պայմանավորված՝ նաև մշակութային նոր չափորոշիչների հաստատումը, որոնք աստիճանաբար փոխում են մարդկային կյանքի պայմաններն ու հենց մարդուն: Մեր շրջապատում ապրում են մարդիկ, որոնք աշխատում են մեքենաների պես, և հակառակը՝ գործարկվում են մեքենաներ, որոնք աշխատում են մարդկանց պես: Հեռավար շփումը դարձել է թե՛ աշխարհի, թե՛ այլոց և թե՛ ինքն իր հետ հաղորդակցվելու կենսաձև, իսկ հեռավարությունը՝ սոցիոմշակութային կապերի կազմաքանդման ցուցանիշ: Ինքնին հասկանալի է, որ տեղեկատվական-տեխնոլոգիական աննախադեպ նվաճումները նպաստում են աշխատանքի արդյունավետության բարձրացմանը և հետևաբար՝ կենսապայմանների բարելավմանը, սակայն աներկբա է նաև, որ նոր մասնագիտությունների ի հայտ գալուն զուգահեռ՝ ավանդական բազում մասնագիտություններ վերանում կամ կորցնում են իրենց երբեմնի կարևորությունը, ինչի արդյունքում կրճատվում է զբաղվածություն ունեցող մարդկանց թիվը, քանի որ այդ ամենի հետևանքով շատերը դուրս են մնում ընթացող զարգացումներից, պատկերավոր ասած՝ դառնում են ավելորդ: Այս առնչությամբ Յ. Նոյ Խարարին իրավացիորեն նկատում է, որ մոտ ապագայում թեև «ի հայտ կգան շատ նոր մասնագիտություններ, բայց չի բացավում, որ առաջանա «ոչ պիտանի» մարդկանց մի ամբողջ դասակարգ: Դրությոնն ի դեպ կարող է վատթարանալ երկու ճակատներում էլ. մի կողմից՝ գործազրկության բարձր մակարդակ, մյուս կողմից՝ որակավորված մասնագետների պակաս»²: Օրինակ՝ Covid-ի համաճարակով պայմանավորված՝ կրթական համակարգ ներմուծվեց հեռավար կրթության կազմակերպման գործընթացն իր նորագույն գործիքակազմով: Կրթական համակարգում դա նպաստեց տարբեր տիպի խոշորացումների՝ պայմանավորված տեխնիկական հնարավորություններով, միևնույն

¹ Маркузе Г. Эрос и цивилизация, М., 2003, с. 319.

² Յ. Նոյ Խարարի, XIX դարի 21 դասերը, Եր., 2020, էջ 55:

Ժամանակ ազդելով դասավանդողների թվի նվազման վրա: Կարող է տպավորություն ստեղծվել, որ առավելագուցվում է զբաղվածության՝ աշխատանք ունենալու խնդիրը, սակայն չենք կարող չհամաձայնվել, որ բոլոր ժամանակներում Homo sapiens-ի զարգացման և կայացման համար անհրաժեշտ գործոնը եղել և մնում է աշխատանքը, որը որոշում է մարդու «երկրային կարգավիճակը»³: Մխաված չենք լինի, եթե ասենք, որ նման իրավիճակներում մարդկության ապագան նաև կախված է այն բանից, թե ինչքանով հնարավոր կլինի աշխարհում կառուցողաբար իրականացնել մարդկանց բաժանումը «պետքականի» և «ավելորդի»՝ պայմանավորված աշխատանքի փոփոխման միտումներով (քչացել են կայուն աշխատանքներն ու աշխատատեղերը, դրանց կողքին առաջացել են բազմաթիվ ժամանակավոր աշխատանքներ և աշխատողներ, որոնք էլ մշտապես խարխափում են աշխատանքի և գործազրկության միջև) :

Ժամանակակից տեղեկատվական տեխնոլոգիաները, ներխուժելով հասարակական կյանքի ամենատարբեր ոլորտներ, արմատապես փոխել են բնական և հասարակական իրականությունը: Որքան էլ զարգացած պետությունները փորձում են երկրի ներսում հաղթահարել հասարակական անհավասարությունը, միևնույնն է, հարուստների և չքավորների միջև անդունդն օրըստօրե մեծանում է: Համաշխարհայնացումը, ազատ շուկայական հարաբերությունների գաղափարաբանությունը նպաստում են հարուստ երկրների էլ ավելի հարստացմանն ու հակառակը. օրեցօր աճող աղքատության, գործազրկության, ներգաղթի ու արտագաղթի, մշակութային խառնաշփոթության, գաղափարական բևեռայնացման, ինչպես նաև քաղաքական իրավազրկության հանրապատկերով պայմանավորված՝ օբյեկտիվորեն վերաձևակերպվում են մարդկային փոխհարաբերությունները: Եթե նախկինում պետությունները հասարակական կայունության և արդարության նպատակով կարգավորում էին աշխատանքի արտադրողականության աճը և բարիքների բաշխումը, ապա ներկայումս համաշխարհային շուկան, առևտրայնացնելով նորագույն տեխնոլոգիական նվաճումները, անտեսելով սոցիալ-բարոյական բազմաթիվ չափանիշներ ու երևույթներ, ավելի ամուր դիրք է ձեռք բերել պետությունների նկատմամբ: Աստիճանաբար փոխակերպվում է ժամանակակից քաղաքակրթությունը, և դրանում հատկապես փոխակերպվում են սոցիալականացման և մարդասիրության տնտեսական հիմքերը: Նախկինում՝ մարդիկ միմյանց համար շահույթ էին ապահովում, իսկ ներկայումս՝ միմյանց համար ավելի շուտ ծախք են համարվում: Գաղտնիք չէ, որ բնակչության թվի աճին զուգահեռ՝ աճում են նաև ծախսերը: Այս իրողությունն ի գործ է քանդելու ցանկացած ժողովրդավարություն: Չենք կարող չնկատել, թե ինչպես է շուկայական ժողովրդավարությունն աստիճանաբար ստա-

³ Агамбен Дж. Человек без содержания, М., 2018, с. 95.

նում տեղեկատվական դիկտատուրայի ձև՝ բարիքները վերաբաշխելով թվայնացման և տեղեկատվության գեներատորների օգտին: Փաստ է, որ բոլորովին անհասկանալի է, թե ինչ է սպասվում մարդկությանը, երբ մարդկանց ճակատագիրը կորոշի արհեստական ինտելեկտը: Մարդկային ապագան երբեք չի եղել այսքան անկախատեսելի, որքան այսօր, ինչպես նաև չի եղել նման կախվածություն քաղաքական ուժերից:

Ժամանակակից մարդու կեցության համար սովորական են դարձել այնպիսի վիճակներ, ինչպիսիք են օտարումը, լուսանցքայնությունը, ավելորդությունը և այլն: Դեռևս նախորդ դարում Ռ. Պարկը շրջանառության մեջ դրեց «լուսանցքային մարդու» գաղափարը՝ նկատելով, որ նման մարդիկ հայտնվում են երկու տարբեր մշակույթների, հասարակական կառուցվածքների սահմանագծում՝ ներառված չլինելով դրանցից և ոչ մեկի մեջ⁴: Ելակետ ընդունելով Ռ. Պարկի հայացքները է. Ստոունկվիստը նման մարդուն դիտարկում է հասարակական սուբյեկտ, որը, սակայն, սեփական «ես»-ի ինքնության բնականոն արդիականացման նկատառումներով՝ հակված չէ երկխոսության, և նրան «քաղաքացի դարձնելու» համար անհրաժեշտ է առնվազն քսան տարի, որի ընթացքում նա պետք է անցնի սոցալականացման երեք փուլ. 1) գերիշխող խմբերի մշակույթը յուրացնելու, 2) ինքնորոշվելու, 3) իրավիճակին հարմարվելու հաջող կամ անհաջող փորձերից հետո քաղաքացի դառնալու կամ իրականությունից օտարվելու⁵:

Հաննա Արենդտն առաջին հետազոտողներից էր, ով 20-րդ դարին բնորոշ ամբողջատիրության երևույթի շրջանակներում քննարկում է նաև հասարակական կապերից ու հարաբերություններից զրկված և լքվածության մատնված ժամանակակից մարդու կերպարը՝ նկատելով, որ նման մարդը ի վերջո հայտնվում է ամբողջատիրական իշխանություն իրականացնող քաղաքական ուժերի ազդեցության տակ և ինչ-ինչ գաղափարախոսական մղումներից դրդված՝ կախվածություն է փնտրում մեղմելու իր լքվածությունը: Ի դեպ, բոլորովին էլ պատահական չէ, որ նա մարդու ավելորդությունը կամ, ինչպես շատ հաճախ ինքն է անվանում, լքվածությունը դիտարկում է ամբոխի և զանգվածային հասարակության համատեքստում՝ իրավացիորեն նկատելով, որ ամբոխը, որպես կանոն, ձևավորվում է այնպիսի հասարակական-քաղաքական համախորտակումների (կատակլիզմների) հետևանքով, ինչպիսիք են հեղափոխությունները, ապստամբությունները: Ամբոխը մարդկանց այնպիսի խումբ է, որն անտարբեր է հասարակական զարգացումների հանդեպ և չի մասնակցում ոչ մի կազմակերպության կամ

⁴ Տե՛ս **Park R.**, Human Migration and Marginal Man/American Journal of Sociology, Chicago, 1928, № 6, էջ 882:

⁵ Տե՛ս **Stonequist E.V.**, The marginal man. A study in personality and Cultural Conflict. N.Y. 1967, էջ 92:

որևէ հասարակական կառույցի գործունեությանը: Նրանցից յուրաքանչյուրը, նկատում է Հաննա Արենդտը, զգում է «սեփական ավելորդությունը, ինչպես նաև մնացածի անպետքությունը»⁶: Մի երևույթ, որը վկայում է, որ զանգվածի մարդու հիմնական հատկանիշը ոչ թե դաժանությունն ու հետամնացությունն է, այլ նրա մեկուսացումը և սոցիալական նորմալ հարաբերությունների բացակայությունը:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ ժամանակակից քաղաքակրթական փոխակերպումների հետևանքով մարդուն ավելորդությունը վերածվել է գոյության եղանակի ու պայմանավորված է սոցիալական ողջ համակարգի ճգնաժամով և դարձել է մի տեսակ ցավալի երևույթ հասարակության կյանքում: Կարելի է նաև ենթադրել, որ աշխարհում ընթացող քաղաքական, սոցիալական և տնտեսական իրադարձությունները փաստում են, որ մարդկությունն ասես մի լուռ համաձայնությամբ համակերպվել է «ավելորդ մարդու» առաջացմանը նպաստող հանգամանքներին: Փոխակերպվող հասարակություններում նման հանգամանքներից են՝ ավանդական, մոդեռնիստական և հետմոդեռնիստական ժամանակաշրջանների արժեքները կրող խմբերի միջև թույլ արտահայտված երկխոսությունը, իշխանության իրականացման ցածր մշակույթը և հանրային անհանդուրժողականությունը: Կարող ենք ասել, որ դա արժեքային բազմաչափության, սոցիալական բնեղանկության, էթնիկական խտրականության, անձնական դերի անորոշության հետևանք է, հանրային յուրօրինակ դատավճիռ է, որը լռելյայն սահմանում և նախանշում է մարդու առօրյա կյանքը: Ավելորդ մարդը որոշակի պահից համակերպվում և հաշտվում է իր հանրային անգործությանը, նաև՝ հնարավոր գործագրկությանը՝ իր վիճակը դարձնելով աշխարհայացքային դիրքորոշում և ինչ-որ չափով նաև՝ «ես»-ի ինքնապահպանման միջոց: «Մարդը «կյանքի սուբյեկտից» աստիճանաբար վերափոխվել է «գործունեության սուբյեկտի», այսինքն՝ դիմակի, որն աստիճանաբար սերտաճում է դեմքին և դանդաղորեն մարում մարդու մեջ առկայծող անհատականության լույսը»⁷:

Ի դեպ, որոշ հեղինակներ փորձում են «ավելորդ մարդու» խնդիրը բացահայտել նյութական և հոգևոր աղքատության դիտանկյունից (Ի. Իլյին)՝ գտնելով, որ նյութական աղքատությունը մարդուն հիմք է տալիս մտածելու իր՝ որպես հասարակության մի ավելորդ մասի ողբերգության մասին, որտեղ այլևս «ներքև» չկա, և որտեղ մարդն այլևս հատակում է: Ի. Իլյինը, խոսելով աղքատության մասին, տարբերակում է երկու տեսակ՝ նյութական և հոգևոր: Նյութականի դեպքում մարդը կորցնում է աշխատանքը և ապրում այնպիսի ողբերգություն, որը

⁶ **Арендт Х.** Истоки тоталитаризма, М., 1996, с. 595.

⁷ **Էդ. Հարությունյան,** Բացակա մարդը. հուսալու և հիշելու ալյուրտրանք // «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Եր., 2018, № 3 (27), էջ 7:

նրան թվում է աշխարհում «ավելորդ» արարածի ողբերգություն, երբ նա այլևս չունի աշխատանքի և կյանքի իրավունք, երբ նրա կարիքը չի զգացվում, երբ նա էլ չի կարող նայել «ներքև», քանի որ նրա համար այլևս «ներքև» չկա, երբ դժվարություններին դիմակայելու և եղածով բավարարվելու արվեստն այլևս չի կարող օգնել նրան: Դրան զուգահեռ՝ հոգևոր աղքատության դեպքում մարդը քամահրանքով մերժում է իրական գեղեցիկ մեկ «ուրիշ տեղի» գոյությունը, և այդ պատճառով ավելորդ են դառնում և՛ մարդն ինքը, և՛ իր ձգտումներն ու ձեռքբերումները: «Բայց ամենացավալին այն է, որ երկրորդ տեսակի աղքատության մարդիկ հաճախ սառն ու հպարտ անցնում են առաջին տեսակի աղքատության մարդկանց կողքով: Մրանից էլ բխում է կյանքի անաստված, ոչ քրիստոնեական կարգը: Եվ դրա մեջ է այսօրվա աշխարհի դժբախտությունն ու վտանգը»⁸:

Կարո՞ղ ենք մտածել, որ «ավելորդ մարդու» խնդիրը կարող է ինչ-որ պահի ինքնին վերանալ: Իհարկե՝ ո՛չ: Անհրաժեշտ է վերլուծել և հասկանալ, թե ովքեր են «ավելորդ մարդիկ», ինչպես կարող ենք ճանաչել նրանց, ինչ խնդիրների են նրանք բախվում իրենց կյանքում, ինչ ազդեցություն ունեն և կարող են ունենալ հասարակական գործընթացների վրա: Մենք պարտավոր ենք գտնել միջոց «բռնելու մեզանից սահանքով հեռացող այս աշխարհը»⁹:

Լինել ավելորդ նշանակում է լինել նաև չհասկացված: Անտարակույս է, որ ամեն ոք չէ, որ ի գորու է ամբողջությամբ ըմբռնելու և իմաստավորելու սեփական կեցությունը, համաժամանակյա ապրելու կյանքն իր ողջ վեհության և ողբերգականության մեջ: Տարածված տեսակետի համաձայն՝ մարդու արժեքավորությունը որոշվում է նաև պահանջարկով: Նա մշտապես կարիք ունի հավանության, արտաքին գնահատականների, ներառյալ՝ գովազդի: Նման գոյավիճակը հավանական է դարձնում շատերի ինքնաստարումը: Շատերն ընկալվում են ոչ ամբողջական ձևով: Նկատվում է «փոխադարձության» և իրականության հետ անմիջական շփման արգելք: Է. Ֆրոմի կարծիքով՝ այսօրվա անհատը և՛ վաճառական է, և՛ վաճառքի հանված ապրանք, որի պատճառով նրա ինքնագնահատականը պայմանավորված չէ միայն իրենով: Եթե մարդը կարողանում է կատարել իր առջև դրված խնդիրները, ապա արժեքավոր է, իսկ եթե ոչ՝ անարժեք է: Նման պայմաններում մարդը պարտավոր է հաջողել, քանզի ցանկացած ձախողում խարազան է լինելու նրա ինքնագնահատականին՝ արդյունքում թողնելով անօգնականության, անվստահության և թերարժեքության զգացում¹⁰:

Գրականության մեջ այս խնդրին նվիրված բազմաթիվ գեղարվեստ-

⁸ **Ильин И. А.** Книга раздумий. Я гляядываюсь в жизнь. // Белорусская православная церковь, Минск, 2020, с. 51.

⁹ **Гидденс Э.** Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь, М., 2004, с. 21.

¹⁰ **St u Фромм Э.** Человек для себя. Минск. 1992, էջ 74:

տական գործեր կան: Հավանաբար հեղինակները ոչ միայն ցանկացել են տվյալ կերպարին ավելացնել իրենց դարաշրջանի առանձնահատկությունները, այլև փորձել են համատեղել տվյալ ժամանակաշրջանի սոցիալական բոլոր երևույթները: Համաշխարհային գրականության մեջ «ավելորդ մարդու» վառ պատկերներից մեկը կերտել է Ի. Ս. Տուրգենևն իր «Ավելորդ մարդու օրագիրը» երկում: «Ավելորդ մարդու» կյանքը միշտ չէ, որ ընթանում է իմաստային տարածությունների պատիվ կառուցարկումներում, բայց միևնույն է, մարդու հոգևոր զարգացման համար այն չի կարող լինել կառուցողական: Ի. Տուրգենևը ցույց է տալիս, որ նման մարդու ինքնավերլուծությունն ու ինքնաքննադատությունը խաթարում են նրա արժանապատվությունը և ժամանակի ընթացքում կարող են փոխակերպվել գիտակցված «ինքնաթաղման» կենդանության օրոք: Գրողի գրական տաղանդն արտացոլում է մարդու՝ վերահաս մահվանն ընդառաջ՝ երկրային և հավերժական կեցությունների համատեքստում ինքն իրեն հասկանալու և սահմանելու պահանջմունքը. «... մահից առաջ, կարծում եմ, ներելի է իմանալ..., թե ինչ թոչուն էի ես: Խորամուխ լինելով այս կարևոր հարցի պատասխանի մեջ և կարիք չունենալով ինքս իմ հասցեին դառնորեն արտահայտվելու պետք է խոստովանեմ, որ ես այս աշխարհում բոլորովին ավելորդ մարդ էի կամ, գուցե, բոլորովին ավելորդ թոչուն»¹¹: Նման մարդու համար սեփական կյանքի ուղին պատահական գոյաբանական իրադարձություն է, որը գուրկ է թե՛ օբյեկտիվ և թե՛ սուբյեկտիվ իմաստավորումներից: Թեման ինքնին հետաքրքրական է այն առումով, որ կարող է փոխակերպվել կյանքի իմաստի, գոյաբանական դատարկության: Խնդիրը ինքնատիպ ձևով ներկայացված է Դերենիկ Դեմիրճյանի «Ավելորդը» պատմվածքում, որտեղ նկարագրվածն ընդամենը ընտանեկան դրամա չէ, այլ՝ մարդկային ողբերգություն, որը բացահայտում է երևույթը բազում կողմերով: Անկասկած, ավելորդ լինելու միտքն ավելի հաճախ սարսափեցնում է նրան, ում համարում են ավելորդ, քան թե այն մեկին, ով իրեն է համարում ավելորդ: Ավելորդին սեփական կյանքից ջնջելու այդ պահին արված քայլը ցավագին չէ մինչ այն պահը, երբ անդառնալի է վերադարձը: Հանկարծահաս աղետների, սահմանային իրավիճակների ժամանակ ընդունած որոշումները լավագույնս բնութագրում են որոշում կայացնողին՝ լինի նա սովորական քաղաքացի, թե պետական կամ քաղաքական գործիչ: Անհրաժեշտ է մշտապես գիտակցել, որ պետականի և անպետքի, օգտակարի և անօգուտի, կարևորի և անկարևորի, ավելորդի և անհրաժեշտի տարանջատումը դժվարին ու պատասխանատու գործ է:

«Ավելորդ մարդկանց» թեմայով մտորումները չեն կորցնում իրենց արդիականությունը և պահանջված են բոլոր ժամանակներում: Մեր օ-

¹¹ Тургенев И. С. Дневник лишнего человека // Собрание сочинений в 10 т., т. 5, М., 1961, с. 143.

րերում էլ նման մարդկանց թիվը ոչ միայն չի նվազել, այլև նույնիսկ աճել է: Համաշխարհայնացման շարունակվող գործընթացների, համաշխարհային ընդգրկումներով խնդիրները լուծելու համապատկերում մարդը որպես մարդ դադարում է զգալ սեփական նշանակությունը: Ինչպես նախկինում, այնպես էլ ներկայումս մենք հաճախ ինքներս մեզ հարց ենք տալիս գոյության իմաստի, այս կյանքում մեր տեղի մասին: Նմանատիպ հարցերին որոշակի պատասխաններ տալու անկարողությունն էլ հղի է ինքնության ճգնաժամով:

Ավանդական հասարակության հանրային կյանքին բավականաչափ ինտեգրված, մշտապես պահանջարկված մարդն արդեն հետարդյունաբերական ժամանակներում, ոգեշնչված անհատապաշտական նկրտումներով և մղումներով, շատ հաճախ օտարվում է հասարակությունից հայտնվելով լուսանցքում, քանի որ սոցիալ-մշակութային կառուցվածքները, արժեքները և նորմերը թույլ չեն տալիս իրացնել սեփական էութենական պահանջումները: Նախկինում անհատը ոչ միայն հասարակական կյանքի ակտիվ մասնակիցն էր, այլև հասարակության կազմակերպողն էր և արարիչը: Ներկայումս հետզհետե մեծանում է հանրայինի և մասնավորի միջև ընկած անդունդը, դժվարանում է մասնավոր խնդիրները հասարակականի փոխակերպելու կարելիությունը: Մարդիկ հիմնականում չեն կարողանում իրենց անհատական խնդիրները կերպափոխել հասարակականի, համընդհանուրի, ինչի պատճառով էլ խանգարվում է հասարակական կարգի մնալունությունը: Ինչպես գրում է Ջ. Բաումանը, մասնավորը գաղութացրել է հանրայինը¹²: Հասարակությունը, առաջատար դիրք գրավելով անհատի նկատմամբ, դարձել է որոշող և որոշիչ՝ խաթարելով երկխոսությունն իր անդամների հետ: Բայց չէ՞ որ «լինել նշանակում է նախևառաջ՝ երկխոսել: Իսկ երբ վերջանում է երկխոսությունը, վերջանում է ամեն ինչ»¹³:

Ներկա ժամանակներում «հոգևոր անօթևանությունը» հասել է աննախադեպ չափերի, և «ավելորդ մարդիկ» վերածվել են անցյալի մշակույթից այսպես կոչված «մնացուկի», անհատներ, որոնք գործնականում պահանջված չեն և՛ իշխանությունների, և՛ պետության կողմից, ինչպես նաև չեն կարողանում իրենց համար տեղ գտնել տվյալ հասարակությունում: Նման մարդիկ հանրության համար դարձել են չպահանջարկված, որն արտահայտվում է հատկապես հանրային կյանքին միջամտելու, մասնակիցը լինելու թե՛ անհնարինությամբ և թե՛ կամավոր հրաժարումով:

Մեր կարծիքով՝ «ավելորդ մարդը» նա է, ով՝ լինելով մերժված համակարգի կողմից, հակառակ գործադրած ջանքերին, մասնագիտական պատրաստվածությանը և հմտություններին, չի կարողանում գտնել այն

¹² Տե՛ս Բաуман 3. Текущая современность. СПб., 2008, էջ 47:

¹³ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского, М., 1972, с. 434.

տեղը կյանքում, որը կրավարարեր սեփական սահմանների վերաբերյալ իր պատկերացումներն ու համոզմունքները:

Սոցիումի մեջ ինտեգրվելու ձգտումը մարդու կարևորագույն սոցիոմշակութային պահանջմունքներից է, իսկ սոցիալական տարածության մեջ կողմնորոշվելը և տարաբնույթ խմբերին պատկանելու ձգտումը սոցիալական նույնականության դրսևորման յուրահատուկ եղանակներ են: Ինչպես ասում է Ժ. Պ. Սարտրը, «իմ գոյությունն ապահովված է նրանով, որ անհրաժեշտ է»¹⁴: Սովորաբար, «ավելորդ մարդն» ունի զգալի կարողություններ և հմտություններ, բայց ինչ-ինչ պատճառներով չի կարողանում դրանք իրացնել: Նա մերժում է հասարակությանը, և հասարակությունն էլ հրաժարվում է նրանից: «Ժամանակակից սոցիալական կառուցվածքում նրանք զբաղեցնում են նույն դիրքը, ինչ «չորբորդ աշխարհի» ներկայացուցիչները արդյունաբերական հասարակության ծաղկման շրջանում. նրանք չեն մասնակցում ապրանքափոխանակության համակարգին, նրանք բաց են թողել արդիականացման գնացքը և մնացել հարթակում, իրենց համեստ ուղեբեռի հետ... Խնդիրը հենց նրանց գոյության փաստն է»¹⁵:

Հասարակություն, որտեղ մարդու կարևորությունը սահմանվում է արտադրական որոշակի գործառույթներ կատարելու նրա ունակությամբ, շահույթ ստանալու համար միջոց հանդիսանալու կարողությամբ, բնականաբար, աշխատանք չունեցող, չպահանջարկված մարդիկ դառնում են բեռ, նույնիսկ՝ հոգս: Բհարկե, մարդիկ, որոնք ժամանակի հորձանուտում կորցրել են իրենց տեղն ու դերը, որոնք պետք է երաշխավորեին իրենց գործողությունների ամբողջականությունը և ճակատագրի ընթացքը, մնալով մենակ՝ հնարավորություն ունեն գբաղվելու ինքնակրթությամբ, իրենց տեղը գտնելու արվեստում (գրքեր գրել, երգել, նկարել, պարել), սակայն սրանք ժամանակակից տեղեկատվական հոսքերի առատ շրջանառության պայմաններում ինքնիրացման՝ այնքան էլ վստահություն ներշնչող ճանապարհներ չեն: Ձգալով իրենց խոցելիությունը, փոխարինելիությունը և պոտենցիալ ավելորդությունը՝ նման մարդիկ ձգտում են գտնել դեպի ապագան տանող հուսալի ուղիներ: Իրենց բաժին հասած ժամանակը մեծ պատրաստակամությամբ վատնելով սպառման վրա՝ այս ճանապարհին նրանք դառնում են անհազ սպառողներ, մշտական առքի միջոցով ինքնատիպ ձևով «հարստանալով»՝ ձգտում են ձեռք բերել որոշակի ինքնավարություն և կայունություն: Ինչպես նկատում է Ջ. Բաումանը, «դարավերջին մարդկանց հուզող խնդիրն այն չէ, թե ինչպես ձեռք բերել ընտրված ինքնությունը և մյուսների հարկադրել ճանաչել այն, այլ թե ինչ ինքնություն ընտրել և

¹⁴ **Сартр Ж. П.** Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988, с. 217.

¹⁵ **Кастель Р.** Метаморфозы социального вопроса. Хроника наемного труда / Общ. ред., пер. с фр. Н.А.Шматко. СПб, 2009, с. 474–475.

անհրաժեշտության դեպքում ինչպես կատարել այլ ընտրություն, եթե պարզվի, որ նախկինում կատարած ընտրությունն արժեզրկվել է կամ էլ այլևս գայթակղիչ չէ»¹⁶:

Նշված միտումները ոչ միայն սովորական են դարձնում գործազրկության և զբաղվածության անկայուն ձևերի գոյությունը, այլև պայմաններ են ստեղծում սոցիալական պետության կազմաքանդման համար: Այն պարագայում, երբ «մարդիկ կորցնում են սոցիալական հայելու մեջ արտացոլվելու հասկությունը»¹⁷, գրեթե անհնար է նրանց լիարժեքորեն ինտեգրել հասարակությանը, քիչ թե շատ պատշաճորեն սատարել նրանց գոյությունը, իսկ նրանց համար կատարվելիք աշխատանքները և հասկացված ծախսերը դառնում են աննպատակահարմար: Գուցե լուծումներից մեկն էլ լինի այն, որ անհատը դառնա «ինքն իր ձեռնարկությունը», իրեն դիտարկի որպես մշտական կապիտալ, որը պահանջում է անվերջ վերարտադրություն, արդիականացում, ընդլայնում և օգտագործում: Այսինքն՝ վերածվի ինքն իրեն արտադրողի և ստիպված ինքնակամ ստանձնի բոլոր հարկադրանքները, որոնք անհրաժեշտ են իր այդ «ինքնակերտ ձեռնարկությունը» մրցակցության մեջ պահպանելու համար: Մեփական կյանքը դարձնելով իր կապիտալը՝ «ավելորդ մարդը» մշտապես ներդրումներ պետք է անի՝ անընդհատ վերստեղծելով ինքն իրեն:

Այնուամենայնիվ, կարծում ենք, արժեք հաճախ հիշել, որ «մի օր մենք կլքենք մեր ընդհանուր աշխարհը, որն էլ իր հերթին, ինչպես կար մեզանից առաջ, կշարունակի իր ընթացքը, և որի ստեղծությունն ըմբռնելու համար այլևս մեր կարիքը չի լինի, որ հասկանանք, թե ինչ է մենակությունը՝ ապրելու աշխարհում բոլորի և ամենքի կողմից լքվածության զգացումը»¹⁸:

ОВСАННА НАГАПЕТЯН – Социокультурный портрет «лишнего человека». – Современный человек, оказавшийся в водовороте процессов глобализации, как бы оказался на пути вынужденного, а иногда и добровольного отказа от собственной социальности. Если принять во внимание, что социальность как фундаментальный признак человеческого бытия, как культура, созданная в результате человеческой деятельности, проявляется в общественном производстве, в управлении общественной жизнью, в социальных отношениях и контактах (интерсубъективность), наконец, в различных проявлениях повседневной жизни (биосферы), нетрудно заметить, что процессы современной глобализации делают социализм столь же глобальным. Но нетрудно увидеть и убедиться, что в итоге спутниками нашей повседневной жизни стали такие состояния, как отчуждение, маргинализация, безликость, избыточность и т.п. Они являются результатом ценностного разнообразия, социальной раздробленности, этнической дискриминации, неопределенности личной роли и часто определяют и определяют повседневную жизнь человека. Люди часто отчуждаются от общества, оказываясь на

¹⁶ Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002, с. 85.

¹⁷ Էդ. Հարությունյան, Մարդկային կեցության այլակերպումները, Եր., 2018, էջ 167:

¹⁸ Арндт Х., նշվ. աշխ., էջ 618:

обочине, поскольку социокультурные уклады, ценности и нормы не позволяют им реализовать свои насущные потребности.

В статье рассматривается ряд вопросов, связанных с социокультурным портретом «лишнего человека», цивилизационными предпосылками его формирования, а также «последствиями» его возможной национальности на социальные процессы.

Ключевые слова: *лишний человек, брошенный человек, бесполезный человек, искусственный интеллект, информационные технологии, маргинализация, общество потребления*

OVSANNA NAHAPETYAN – *The Socio-Cultural Portrait of the “Superfluous Man”*. – Modern man, caught up in the maelstrom of globalisation processes, has found himself on a path of forced, and sometimes voluntary, abandonment of his own sociality. If we take into account that sociality as a fundamental feature of human existence, as a culture created by human activity, manifests itself in social production, in the management of social life, in social relations and contacts (intersubjectivity), finally in the various manifestations of everyday life (biosphere), it is easy to see that the processes of contemporary globalisation make socialism just as global. But it is not hard to see and to see that, in the end, such states as alienation, marginalization, impersonality, redundancy, etc., have become satellites of our everyday life. They are the result of value diversity, social fragmentation, ethnic discrimination, uncertainty of personal role, and often define and determine a person's everyday life. People are often alienated from society, falling by the wayside as socio-cultural patterns, values and norms prevent them from realising their immediate needs.

The article considers a number of questions related to the socio-cultural portrait of the "superfluous man", the civilizational preconditions for his formation, and the "consequences" of his possible nationality on social processes.

Key words: *superfluous person, abandoned person, useless person, artificial intelligence, information technology, marginalization, consumer society*

**ԿԱՅՈՒՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԻՋՍԵՐՆԴԱՅԻՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

ՀԱՄԼԵՏ ՄԻՍՈՆՅԱՆ

Հոդվածում վերլուծվում է կայունության գաղափարի կիրառելիությունը միջսերնդային հարաբերությունների համատեքստում: Համաշխարհայնացման գործընթացների և սոցիոմշակութային փոխակերպումների քառասյին իրականության մեջ կայունությունն անմիջականորեն ազդում է սոցիալական համակարգերի թե՛ ներկա, թե՛ ապագա վիճակի վրա: Վերջին տարիներին գիտական մի շարք բնագավառներում ակտիվորեն քննարկվում է ապագա սերունդների բարեկեցության հարցը, որի առանցքային խնդիրներ են ապագայամետ սոցիալական հաստատությունների կառուցադրումն ու ռազմավարական համապատասխան մեխանիզմների որդեգրումը և զարգացումը: Այս համատեքստում արդիական են ապագա սերունդների համար խնայողություններ կատարելու, ինչպես նաև նրանց հավասար հնարավորություններ թողնելու մտայնությունները: Ուստի սույն աշխատանքում փորձ է արված վեր հանել կայունության և ապագա սերունդների հանդեպ պատասխանատվության փոխհարաբերակցությունը, ցույց տալ կայունության դերն ու նշանակությունը ապագա սերունդներին բարեկեցիկ կենսապայմաններ ավանդելու հարցում: Քննարկվում են նաև Ջ. Ռոլսի արդար խնայողությունների սկզբունքը և Բ. Բերրիի փիլիսոփայական հայացքներում կայունության և միջսերնդային արդարության գաղափարները:

Բանալի բառեր – կայունություն, կայունության արտադրություն, ապագա սերունդներ, պատասխանատվություն, միջսերնդային արդարություն, սոցիալական հաստատություններ, հիմնարար հավասարություն, արդար խնայողությունների սկզբունք

Սոցիոմշակութային արմատական փոխակերպումների և համաշխարհայնացման արդի դարաշրջանում կայունությունը սոցիալական համակարգի ներքին հուսալիության, ինքնակազմակերպման, ինքնապահպանման, ինչպես նաև զարգացման անհրաժեշտ պայման է: Առհասարակ յուրաքանչյուր համակարգի բնականոն գործունեության համար անհրաժեշտ է որոշակի կայունություն, մանավանդ մեր օրերում, երբ համաշխարհայնացման գործընթացների և սոցիոմշակութային փոխակերպումների հետևանքով անընդհատ ի հայտ եկող հակասական ու քառասյին միտումներն իրարանցում են առաջացնում մարդկային կեցության մեջ: Ժամանակակից կյանքում մարդ-աշխարհ բարդ փոխհարաբերության պայմաններում աշխարհը մարդու համար

կարծես դառնում է ավելի հասկանալի և կանխատեսելի, բայցևայնպես փոխակերպման յուրաքանչյուր այլք մարտահրավեր է նետում աշխարհի քողագերծմանը դարձնելով վերջինս նույնքան անհասկանալի ու անկանխատեսելի: Տպավորությունն այնպիսին է, ասես մարդն անընդհատ մոտենում է բավիղից դուրս գալու ելքին, սակայն ամեն փոփոխության հետ նորից է հեռանում բաղձալի ելքից՝ հայտնվելով մի գրոյական կետում: Հարափոփոխ ու հոսուն մեր աշխարհում այսօր, առավել քան երբևէ, արդիական է հերակլիտյան՝ «Միննույն գետը երկու անգամ հնարավոր չէ մտնել» արտահայտությունը: Եվ իրոք, մարդկային լինելիությունն անընդհատ շարժման, փոփոխության և հոսունության հարաճուն գործընթաց է: Ուստի մարդկային կեցության հեղհեղուկ պայմաններում անցյալի իմաստավորման ու ապագայի հեռանկարային անսասանության հույսը մարդու համար ինքնաբերաբար «կայունության արտադրության ամենօրյա պահանջմունք է ձևավորում»¹: Կայունության արտադրությունը մարդկային հասարակության համար կենսական նշանակություն ունի: Կատարելով համակարգապահական գործառույթ՝ կայունության արտադրությունը սոցիալական համակարգի (այս պարագայում համակարգ ասելով կարելի է հասկանալ անհատ, հասարակություն, սոցիալական հաստատություններ և այլն) ներքին անվտանգության, գոյապահպանման, ամբողջականության, ինչպես նաև զարգացման գրավականն է: Այս իմաստով հենց կայունության առկայությունն է անհատին փրկում մարդաբանական ճգնաժամից, իսկ սոցիալական հաստատություններին՝ առմիշտ քայքայումից:

Ինչպես արդեն նշվեց, կայունության արտադրությունն էապես ազդում է համակարգի զարգացման, հետևաբար՝ դրա ապագայի վրա: Հետաքրքրական է, թե ինչպես պետք է ապահովվեն համակարգերի երկարաժամկետ հուսալիությունը, անվտանգությունն ու ամբողջականությունը: Հետևապես՝ կայունության գաղափարի քննարկումն առանձնակի ուշադրության է արժանանում ոչ միայն ներսերնդային, այլև միջսերնդային հարաբերությունների տեսանկյունից:

Միջսերնդային հարաբերություններին առնչվող նորմատիվային հարցադրումները վերջին տասնամյակներում, թվում է, խորը արմատներ են ձևավորել թե՛ փիլիսոփայության, թե՛ այլ գիտակարգերի շրջանակներում: Ու բնավ էլ զարմանալի չէ, որ ապագա սերունդների բարեկեցությանն ուղղված տեղական և միջազգային իրադարձություններում հետզհետե ավելի հնչեղ են դառնում այն փաստարկները, որոնք բերվում են հանրային առողջապահության, բնապահպանության, տնտեսության, ինչպես նաև մշակութային-քաղաքական բնագավառներին: Այս ոլորտներում ապագա սերունդների բարեկեցությանը վերաբերող հիմնախնդիրների պակաս չկա. Հայաստանի օրինակը դի-

¹ Է. Հարությունյան, Մարդկային կեցության այլակերպումները, ԵՊՀ հրատ., Եր., 2018, էջ 88:

տարկելիս կարող ենք մատնանշել այնպիսի խնդիրներ, ինչպիսիք են՝ հետպատերազմական իրավիճակում սոցիալ-քաղաքական դաշտում կայացվող որոշումների բնույթը, սոցիալ-քաղաքական հաստատությունների ապագայամետ ուղղվածության բացթողումները, Ամուլսարի շահագործման վերաբերյալ բանավիճող կողմերի փաստարկների հիմնավորվածությունը, կենսաթոշակային համակարգին առնչվող որոշ հարցեր ու, ինչու էլ, երկրում տիրող համաճարակային իրավիճակի դեմ նախագծվող «բարեհաջող» ռազմավարական ծրագրերի արդյունավետությունը: Մտահոգություն է առաջանում ոչ միայն ներկայի, այլև ապագայի խնդիրների առումով. որքանով է երկրի որդեգրած քաղաքականությունը (այս պարագայում քաղաքականությունն ասելով նկատի ունենք թե՛ տնտեսական, թե՛ բնապահպանական, թե՛ սոցիալական և այլն) ծառայում հոգուտ ապագայում ապրողներին:

Այնպես է ստացվում, որ նման թեմաներով ընթացիկ բանավեճերի կենտրոնում այսօր գերազանցապես կայունության² հիմնախնդիրն է (սույն հոդվածում «կայունություն» և «կայուն զարգացում» հասկացությունները նույնանում են), որն առաջին հայացքից ստիպում է մտածել շրջակա միջավայրի ու բնապահպանության մասին, ինչն իր հերթին զարմանալի է. դեռևս նախորդ դարում, երբ միջսերնդային հարաբերություններին առնչակից հարցերը հետզհետե ավելի մեծ ծավալով քննարկման էին արժանանում, շատ հետազոտողներ այն համոզմանն էին, որ դրանք հիմնականում բնապահպանական հիմնախնդիրներին են վերաբերում: «Միջսերնդային արդարության շրջանակներում ամենակարևոր հարցը բնապահպանության խնդիրն է, որին էլ առնչվում է միջսերնդային արդարության գրեթե ամեն տեսակետ»³: Ժամանակի ընթացքում, սակայն, այս տեսակետը զգալիորեն փոխվեց: Սա նախևառաջ պայմանավորված էր այն բանով, որ թեման փիլիսոփայական իմաստավորում ստացավ: Արևմտյան հասարակություններում սկսեց արմատավորվել այն գիտակցությունը, որ հենց փիլիսոփայական աշխարհայեցողությունն է հնարավորություն տալիս կարգաբերելու տարբեր գիտակարգերի առաջադրած վերլուծականները և էլ ավելի համակարգված ուսումնասիրելու ու համեմատելու դրանք: Մրանից բացի, սերունդների միջև հարաբերությունների տեսանկյունից փիլիսոփայությունն անդրադառնում է էթիկական կարևորագույն հիմնահարցերի, որոնք կապված են ինչպես առանձին անհատի, այնպես էլ ամբողջ մարդկության պարտականություններին ու դրանց սահմաններին: Մյուս կողմից՝ «կայունություն» եզրույթն այնքան ընդլայնվեց, որ

² Կայուն զարգացումը (Sustainable development) ՄԱԿ-ի գլխավոր հարացույցն է: Կայուն զարգացման հայեցակարգը 1987-ին Բրունդլենդի հանձնաժողովի զեկույցում նկարագրվել է որպես «զարգացում, որը բավարարում է ներկայի կարիքները՝ չվնասելով ապագա սերունդների սեփական կարիքները բավարարելու կարողությունը», առցանց <https://en.unesco.org/themes/education-sustainable-development/what-is-esd/sd>, այց 15.02.2022:

³ De-Shalit A., Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations, Routledge, London, 1995, p. 7.

վերջինս կառուցողականորեն օգտագործվեց ոչ միայն բնապահպանության, այլև գրեթե բոլոր այն ոլորտներում, որոնք այս կամ այն կերպ գործ ունենին ապագա սերունդների բարեկեցության խնդրի հետ:

Այս առիթով կարևոր է նշել, որ այսօր արևմտյան գրականության մեջ «կայունություն» տերմինը ենթադրում է ոչ միայն բնապահպանական հիմնախնդիրների շեշտադրում և միջսերնդային արդարության համատեքստում դրանց հնարավոր լուծման եղանակների փնտրտուք, այլև առհասարակ ապագա սերունդների հանդեպ պատասխանատվություն ստանձնելու մի շարք տեսական-գործնական մեխանիզմներ ու հավաքական գործիքակազմ, որոնք կարող են կիրառվել մերօրյա հասարակություններում: Վերոնշյալ կիրառությունների շրջանակում են ապագա սերունդների համար պարբերաբար արդար խնայողություններ կատարելու սկզբունքը (Ջոն Ռոլս), կայունությունը որպես տարբեր սերունդների շրջանում հավասար հնարավորությունների բաշխում դիտարկելը (Բրայան Բերրի) և այլն:

Վերջին տարիներին ապագա սերունդների բարօրությանն ուղղված բարոյագիտական քննարկումները հատկապես կենտրոնանում են այն հարցի շուրջ, թե ինչպիսին պետք է լինեն ապագա սերունդներին թողնվող սոցիալական հաստատությունները: Արդյոք ներկայումս ապրողները կարող են ձևավորել և պահպանել սոցիալական այնպիսի հաստատություններ, որոնք հաստատաբար կգործեն ապագա սերունդների օգտին: Շատերն այն կարծիքին են, որ ապագա սերունդների հանդեպ պատասխանատվության հիմնախնդրի շրջանակում առանցքային է սոցիալական, ինչպես նաև քաղաքական կայուն հաստատությունների հիմնադրումը: Ֆինլանդիայի խորհրդարանում 1993-ին ստեղծված ու մինչ օրս գործող «Ապագայի հանձնաժողով»-ը երկրի քաղաքական ապարատի և ապագայի ռազմավարության մշակման ու զարգացման կենսական հաստատություն է: Հանձնաժողովը միևնույն ժամանակ երկրի ապագայի, գիտության և տեխնոլոգիաների քաղաքականության վերլուծության կենտրոն է⁴: Այս ու նմանատիպ հաստատութենական փորձերը գնահատելու համար նախ պետք է հասկանալ, թե որն է այն գործիքակազմը, որը հնարավորություն է տալիս ավելի հեռատես քաղաքականություն մշակելու, և թե որքանով է այդ գործիքակազմն իրագործելի, լեգիտիմ, արդյունավետ և կայուն⁵: Հաստատութենական այսպիսի նախաձեռնությունների հիմքում ընկած հիմնական դժվարությունը կարճաժամկետայնությունն է (short-termism)⁶: Վերջինս վերաբերում

⁴ Սրա մասին արավել հանգամանակից տե՛ս Parliament of Finland, Committee for the Future, արցանց՝ <https://www.eduskunta.fi/EN/valiokunnat/tulevaisuusvaliokunta/Pages/default.aspx> այց՝ 18.02.2022:

⁵ Տե՛ս **Gosseries A., González-Ricoy I.**, Designing Institutions for Future Generations: An Introduction, in Institutions for Future Generation, Oxford University Press, New York, 2016, էջ 4:

⁶ Եզրույթի ավելի մանրամասն բացատրությունը տե՛ս CFA Institute, Short-Termism, Overview, արցանց՝ <https://www.cfainstitute.org/en/advocacy/issues/short-termism#sort=%40pubbrowsedate%20descending>, այց՝ 19.02.2022:

Է երկարաժամկետ շահերի հաշվին կարճաժամկետ արդյունքների վրա չափից դուրս մեծ կենտրոնացմանը: Այսինքն՝ ստացվում է, որ սոցիալ-քաղաքական որոշումներ կայացնելիս ապագա սերունդների շահերը զոհաբերվում են՝ փոխարենը կարևորելով ավելի կարճաժամկետ ներկայի խնդիրները: Ինչպես իր հարցազրույցներից մեկում նշում է ժամանակակից փիլիսոփա Ռ. Կզնարիքը, մենք ապրում ենք պայթուղիական կարճաժամկետայնության դարաշրջանում⁷: Մա ժամանակակից մի շարք հասարակություններում որոշում կայացնողների (decision makers) թերևս հիմնական թերացումներից է: Մյուս կողմից գուցե ներկայի խնդիրներն այնքան մտահոգիչ ու հրատապ են, որ ապագայի հանձնարարականը, ըստ էության, երկրորդական պլան է մղվում: Արդյունքում մնում է սթափվել ու հասկանալ, որ հայտնվել ենք իրականության պարադոքսալ սարդոստայնում, որտեղ մեր ներկայապաշտ բնությունը մոռացնել է տալիս ապագայի արժևորման խնդիրը, այդուհանդերձ մեր այդ ներկայապաշտությունը սկզբնապես դատապարտված է ձախողման, որովհետև ապագային հասնելու մարդկային բաղձալի մղումը արդեն իսկ արժեզրկում է ներկան⁸:

Ի հակադրություն կարճաժամկետայնության՝ սերունդների բարեկեցության ջատագովները պնդում են էթիկական այնպիսի դիրքորոշում որդեգրելու հրատապության մասին, որը առաջնահերթություն կտա երկարաժամկետ ապագայի բարելավմանը: Հաստատութենական նման մոտեցումը գործիքակազմ է տրամադրում մի շարք հիմնախնդիրների երկարաժամկետ արդյունքների և գործընթացների մասով կողմնորոշման, պլանավորման, ինչպես նաև հանգուցալուծման համար: Տեղին է նկատել, որ Հայաստանի Հանրապետությունում 2020 թվականի փետրվարի 13-ին ընդունված «Ծխախոտային արտադրատեսակների և դրանց փոխարինիչների օգտագործման հետևանքով առողջությանը հասցվող վնասի նվազեցման և կանխարգելման մասին» օրենքի հետզհետե ավելացող արգելք-դրույթներն ունեն երկարաժամկետ միտվածություն: Այդ դրույթների հիմնավորումները, որպես կանոն, ներկայացվում են ոչ միայն ներկա, այլև ապագա սերունդների շահերի տեսանկյունից: «Մույն օրենքի նպատակներն են ներկա և ապագա սերունդներին պաշտպանել առողջության վրա ծխախոտահումքի, ծխախոտային արտադրատեսակների, ծխախոտային արտադրատեսակների փոխարինիչների օգտագործմամբ պայմանավորված բացասական ազդեցության, ծխախոտի ծխի վնասակար հետևանքներից, սոցիալական, տնտեսական ոլորտների և շրջակա միջավայրի վրա դրանց բացասական ներգործությունից, ինչպես նաև բնակչության ընկալումներում ծխախոտային արտադրատեսակների, ծխախոտային

⁷ Տե՛ս **Fisher R.**, BBC Future at Hay Festival: How to think longer-term, անցանց՝ <https://www.bbc.com/future/article/20210721-the-quest-for-a-galactic-civilisation-that-saves-humanity>, այց՝ 17.03.2022:

⁸ Տե՛ս **Է. Հարությունյան**, նշվ. աշխ., էջ 19:

արտադրատեսակների փոխարինիչների օգտագործումը որպես անառողջ և մերժելի վարքագիծ արմատավորելը»⁹, - նշվում է օրենքում:

Ապագա սերունդների հանդեպ պատասխանատվության դրսևորման, ինչպես նաև սոցիալական համապատասխան հաստատությունների գործարկման մեկ այլ օրինակի կարող ենք հանդիպել Նորվեգիայում: Սա ապագայի համար խնայողություններ կատարելու սկանդինավյան հերթական փորձն է, որն իրականացվում է պետական մակարդակով: Նախորդ դարի կեսերին, երբ Հյուսիսային ծովի նորվեգական հատվածում նավթի հսկայական պաշարներ բացահայտվեցին, Նորվեգիայի կառավարությունը որոշեց հավաքել նավթարդյունաբերության եկամուտների մեծ մասը: Ստեղծվեց Նորվեգիայի պետական նավթային հիմնադրամը, և նավթային արդյունաբերության եկամուտները կանոնավոր սկսեցին փոխանցվել այնտեղ: Իսկ 2006-ին Նորվեգիայի կառավարությունը հայտարարեց, որ նավթային եկամուտներն օգտագործելու երկարաժամկետ նպատակներ ունի: Ավելին, կառավարության զեկույցներում ասվում է, որ նավթի եկամուտները չվերականգնվող բնական ռեսուրս են, և հիմնադրամում խնայողությունները նպատակ ունեն այդ ռեսուրսը բաշխել սերունդների միջև: Նորվեգիայում նավթային այս պաշարը համարվում է բնության հարստություն, որը պատկանում է բոլոր սերունդներին: Նավթային հիմնադրամի նպատակն է ապահովել Հյուսիսային ծովում Նորվեգիայի նավթի և գազի պաշարներից եկամուտների պատասխանատու և երկարաժամկետ կառավարում, որպեսզի այդ հարստությունը օգուտ բերի ինչպես ներկա, այնպես էլ ապագա սերունդներին¹⁰:

Ներկայի և ապագայի հավասարակշռության ու կայունության որոնումները հստակորեն նշմարվող վերջնակետեր դեռևս չունեն: Ուստի ներկայի խնդիրների հետ որոշակի հարաբերակցությամբ կարևոր է նաև նկատի ունենալ այն հիմնախնդիրների հնարավոր երկարաժամկետ լուծումների ուրվագծումը, որոնք հսկայական ազդեցություն կարող են ունենալ ապագայում ապրողների վրա: Հետևապես՝ անհրաժեշտ է մշակել սոցիալ-քաղաքական հաստատությունների այնպիսի կուռ համակարգ, որը պատշաճորեն կգրադվի ավելի երկարաժամկետ հիմնախնդիրների ուսումնասիրությամբ՝ որդեգրելով ապագա սերունդների օգտին միտված քաղաքականություններ (policies): Պարզ է, որ նմանատիպ ապագայամետ հաստատությունների ստեղծումն ու հավուր պատշաճի գործարկումը բավականին բարդ գործընթացներ

⁹ Հայաստանի իրավական տեղեկատվական համակարգ, ՀՀ օրենքը ծխախոտային արտադրատեսակների և դրանց փոխարինիչների օգտագործման հետևանքով առողջությանը հասցվող վնասի նվազեցման և կանխարգելման մասին, անցանց <https://www.arlis.am/DocumentView.aspx?docid=148983>, այց՝ 17.03.2022:

¹⁰ Տե՛ս **Takle M.**, The Norwegian Petroleum Fund: Savings for Future Generations? Environmental Values, Volume 30, Number 2, White Horse Press, Cambridgeshire, 2021, էջ 147-149:

են: Սրանք կլինեն այն հաստատությունները, որոնք այս կամ այն կերպ նպատակ կունենան շտկել քաղաքական համակարգերի կարճաժամկետ կողմնակալությունը և ստեղծել քաղաքականության այնպիսի վերջնարդյունքներ, որոնք ավելի լավ են հավասարակշռություն ապահովում ներկայի լեգիտիմ մտահոգությունների և ապագա սերունդների հնարավոր շահերի միջև:

Հասարակական կյանքի անընդհատ փոփոխվող պայմաններում էլ ավելի է դժվարանում ապագա սերունդների բարեկեցության համար համապատասխան քայլեր ձեռնարկելը: Ի՞նչ սկզբունքներով ու ընթացակարգերով է հնարավոր հոգալ ապագայի հարցը, եթե ներկան ինքնին լի է համակարգային հեղհեղուկությամբ: Անկախ այն բանից, թե որքանով է իրատեսական կայունության և անկայունության եզրագծին անընդհատ հայտնվող ներկայի դիրքերից կայուն ապագա ստեղծելու հրամայականը, այնուամենայնիվ վերջինիս միտված տեսական ու նաև գործնական որոշ կենսական փորձեր հույս են ներշնչում, որ մի օր հախուռն ներկայապաշտությունն ու ցանկալի ապագայամետությունը իրար ձեռք կսեղմեն:

Ապագա սերունդների համար կայուն կենսապայմաններ ապահովելու և պահպանելու տեսական փորձերից ամենաքննարկվածն ու արդիականը խնայողությունների սկզբունքն է: Սա նշանակում է, որ մեր օրերում ապրողները պետք է խնայողություններ անեն ապագա սերունդների համար (ի դեպ, խոսքը միայն ֆինանսական/նյութական կապիտալի մասին չէ): Տեսական առումով այս սկզբունքի որոշ չափով հաջողված բնորոշումը, կարելի է ասել, Ջոն Ռոլսի ուսմունքում է: Մտածողը, ապագա սերունդների բարեկեցության հիմնաքարը համարելով կայուն խնայողություններ կատարելու հնարավորությունը, համոզված էր, որ արդար խնայողությունների սկզբունքի շնորհիվ կարելի է բավարար կապիտալ և ռեսուրսներ թողնել ապագա սերունդների համար: Նրա հիմնական մտահոգությունը սոցիալական արդար հաստատությունների ապահովումն է միջսերնդային իմաստով:

Հարկ է նկատել, սակայն, որ արդար խնայողությունների սկզբունքն ունի երկու փուլ: Առաջինում կարևորվում է արդար հաստատությունների ստեղծման և գործարկման համար անհրաժեշտ նյութական հիմքի պատշաճ ապահովումը, որը տեսականորեն պետք է հավասարապես ու արդարացի բաշխվի տարբեր սերունդների միջև: Երկրորդ փուլում ռեսուրսների կուտակում, խնայողություն չեն պահանջվում: Եթե հետևենք Ռոլսի սկզբունքին, ապա ստացվում է, որ արդար խնայողությունների միջոցով հասարակությունները պետք է հասնեն մի կետի, որտեղ խնայողությունների կարիք այլևս չի լինի, քանի որ ենթադրվում է՝ արդար հաստատություններն ու վերջիններիս նյութական հիմքը, ինչպես կարգն է, հաստատված ու պահպանված են: Դե իսկ արդար հաստատություններն ապագա սերունդների համար

կատեղծեն բարենպաստ պայմաններ բաշխիչ արդարության գործարկման համար: «Խնայողությունը պահանջվում է որպես արդար հաստատությունների և հավասար ազատությունների լիակատար իրականացմանը հասնելու պայման»¹¹, - բացատրում է Ռոլար:

Թեև մտածողի առաջարկած այս սկզբունքը հղի է տեսական մի շարք դժվարություններով և հակասություններով¹², այդուհանդերձ դրանում ներկայացվող ռեսուրսները ինչպես և ապագա սերունդներին փոխանցելու միտումը գործնական դաշտում անհնար չէ իրագործել: Հատկանշական է, որ այս պարագայում խոսքը միայն բնական ռեսուրսների խնայողության մասին չէ. արդար խնայողությունների սկզբունքը վերաբերում է մշակութային ու պատմական ժառանգության, ֆինանսական կապիտալի, արդար սոցիալական հաստատությունների, ինչպես նաև մարդկային գիտելիքի պահպանմանն ու սերնդեսերունդ փոխանցմանը:

Առհասարակ, կայուն զարգացման մասին խոսելիս պետք է ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքին, որ սույն հայեցակարգն այնուամենայնիվ բախվում է որոշ դժվարությունների: Պետք է նկատի ունենալ, որ այս հայեցակարգը, մանավանդ կիրառվելով միջսերնդային հարաբերությունների համատեքստում, թե՛ բովանդակային, թե՛ ռազմավարական առումով հստակեցման կարիք ունի: Գաղտնիք չէ, որ ապագայի մասին քննարկումներն ինչ-որ կետում գուցե հանգեն անորոշության, կամ այն, որ ապագա սերունդների ինքնությունն այս պահին որոշարկված չէ: Սակայն չի կարելի կարծել, որ վերոնշյալ անորոշություններն էականորեն կարող են ազդել հիմնախնդրի մերօրյա քննարկման կամ քայլեր ձեռնարկելու անհրաժեշտության վրա:

Ինչ վերաբերում է ապագայի մարդկանց ինքնությանը, փիլիսոփայության մեջ հաճախ է նշվում, որ տարածության այս կամ այն կետում գտնվելը, ինչպես նաև ժամանակային գործոնը անհատի բարոյական կարևորագույն հատկանիշները չեն, այսինքն՝ անկախ այն բանից, թե տարածության և/կամ ժամանակի որ հատվածում է անհատը, նրա հանդեպ բարոյական պատասխանատվություն կրելու նորմերն ու կանոնները նույնն են: Այս կերպ մենք կարող ենք կարեկցանք ու պատասխանատվություն զգալ Թագավարակի գոհերի կամ ինչ-որ աղետից տուժածների հանդեպ՝ չճանաչելով նրանց: Հենց այդ օրինակափությունն էլ գործում է ապագա (չորոշարկված) սերունդների և վերջիններիս հանդեպ պատասխանատվություն ստանձնելու հարցում: Մրա առնչությամբ արդեն նախորդ դարի վերջերին անգլիացի մտածող Բրայան Բերրին առաջ է քաշում **հիմնարար հավասարության (fundamental equality)** գաղափարը, որն իր հերթին նպաստում է ապա-

¹¹ Rawls J., A Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 257.

¹² Ռոլայան արդար խնայողությունների սկզբունքի մասին առավել մանրամասն տե՛ս John Rawls, նշվ. աշխ., էջ 251-262:

գա սերունդների հանդեպ պատասխանատվություն ստանձնելուն և միջսերնդային արդարության հիմնաքար դառնալուն: Գաղափարն այն է, որ ժամանակային կամ տարածական տեղակայումը անհավասար վերաբերմունքի համար բարոյական հիմքեր չեն: Հիմնաքար հավասարության գաղափարը միտված է ապագա սերունդներին հավասար հնարավորություններով ապահովելուն և կարող է գործարկվել միայն կայունության պայմաններում, քանի որ կայունությունն էական նշանակություն ունի ապագա սերունդների բարեկեցության համար: Կայունությունը հասկանալու լավագույն միջոցը, ըստ Բերրիի, այն սերունդների միջև որպես հավասար հնարավորությունների բաշխում դիտելն է: Նրա բնորոշմամբ՝ կայունությունն այն է, երբ «կա մի X, որի արժեքը դեպի անորոշ ապագա պետք է պահպանվի այնքանով, որքանով դա մեր ուժերի սահմաններում է»¹³: Ամեն սերունդ այն ժամանակամիջոցում, որում ապրում է, պարտավոր է ապագա սերունդներին տրամադրել նույն հնարավորությունները, որից ինքն է օգտվում: Սա, իհարկե, չի բացառում, որ գուցե մեզնից հետո եկող սերունդը որոշի չհետևել այս ամենին ու համեմատաբար ոչ բարվոք վիճակում թողնի իր հաջորդներին:

Փաստորեն, որևէ X-ի կայունության պահպանման մակարդակի ներուժը կախված է այն դերից, որը կխաղա տվյալ ժամանամիջոցում ապրող սերունդը: Այստեղ է, որ ռուլյան դրդապատճառային¹⁴ ենթադրությունը¹⁵ որոշակիորեն բարենպաստ դիրքեր կատեղծեր Բերրիի տեսության համար, սակայն Բերրին արդեն իսկ մերժել էր տեսական նման մոտեցումը, և հատկանշական է, որ մտածողը չի խուսափում ընդունել, որ սա սերունդների միջև պատասխանատվության ու միջսերնդային արդարության կուռ համակարգ կառուցելու միակ հնարավոր լուծումն է, ուստի ինչ վերաբերում է որևէ սերնդի՝ կանոններին չենթարկվելուն, ապա «այն ամենը, ինչ կարող ենք անել, հնարավորությունը բաց պահելն է, և դա այն է, ինչ արդարությունը մեզ պարտավորեցնում է անել»¹⁶: Ավելորդ է նշել, որ վերևում քննարկվող X-ը պետք է հասկանալ որպես մերօրյա հասարակություններում առկա մի շարք բարիքներ, ռեսուրսներ (ամբողջությամբ վերցված՝ սրանք միասին կազմում են հավասար հնարավորություններ), որոնք պետք է կայուն-

¹³ **Barry B.**, Sustainability and Intergenerational Justice in Fairness and Futurity, Essays on Environmental Sustainability and Social Justice, ed. by Andrew Dobson, Oxford University Press, New York, 1999, p. 101.

¹⁴ Կոչվում է «դրդապատճառային», քանի որ այս ենթադրության շնորհիվ են սերունդները խնայողություններ կատարում. ընդ որում՝ ոչ մի սերունդ տեղյակ չէ, թե ինչքան են խնայել նախորդող սերունդները, կամ առհասարակ խնայել է, թե ոչ: Ուստի այս պայմաններում նման ենթադրությունը դրդում է վերջիններիս խնայողություններ կատարել՝ անկախ ամեն ինչից:

¹⁵ Դրդապատճառային ենթադրության մասին առավել հանգամանալից տե՛ս **John Rawls**, նշվ. Աշխ., էջ 254-255:

¹⁶ **Barry B.**, Sustainability and Intergenerational Justice in Fairness and Futurity, Essays on Environmental Sustainability and Social Justice, ed. by Andrew Dobson, p. 101.

րեն պահպանվեն սերնդեսերունդ:

Մենք, լինելով ներկայիս սերունդը և ունենալով մի շարք հնարավորություններ այսօր, ապագա սերունդների համար պետք է ապահովենք հավասար հնարավորություններ. սա հենց այն է, ինչ պահանջում է սոցիալական արդարությունը: Արդարության պահանջն է նաև այն, որ ապագա սերունդների համար հասանելի հնարավորությունների շրջանակը չպետք է նեղացվի: Գործնական դաշտում վերջին պնդումը գուցե խնդրահարույց թվա. ապագայի մարդկանց հասանելի հնարավորությունները/դիրքերը մեծապես կախված են շրջակա միջավայրից (այս պարագայում խոսքը ոչ մարդածին աղետների մասին է): Եթե ապագայի համար նախատեսված որևէ հնարավորություն վերանում է ռեսուրսների սպառման, շրջակա միջավայրին հասցվող անբեկանելի վնասների կամ բնական աղետների պատճառով, ապա վերոնշյալ հնարավորություններին համարժեք նորերը պետք է ստեղծվեն ապագա սերունդների համար: «Նոր հնարավորություններ պետք է ստեղծվեն (եթե հարկ է՝ անգամ որոշ զոհաբերությունների գնով) փոխհատուցելու համար»¹⁷, - գրում է Բերրին: Հեղինակը, սակայն, չի պարզաբանում նշված փոխհատուցումների կամ զոհաբերությունների որոշարկմանն ուղղված որևէ մեխանիզմ կամ սկզբունք: Հայտնի չէ, թե ինչ ընթացակարգեր են ընկած նման պնդման հիմքում: Մի բան, այնուամենայնիվ, պարզ է. մտածողը մեծ ուշադրություն է դարձնում ապագա սերունդներին թողնվելիք ռեսուրսներին: Ու թեև մեր գիտելիքները ապագա սերունդների մասին սահմանափակ են, մեր միակ ուղին նրանց ռեսուրսներով ապահովելն է: Սա մեզնից չի պահանջում պարտադիր իմանալ, թե բարեկեցիկ կյանքի ինչպիսի հայեցակարգ ունեն ապագա սերունդները, իսկ միակ բանը, որին պետք է ուշադրություն դարձնել, այն է, որ արդար չէ, երբ ինչ-որ կերպ փորձում ենք սահմանափակել ապագա սերունդների հնարավորությունները, նրանց՝ բարեկեցիկ կյանք ունենալու հնարավորությունները:

Կայուն զարգացման հաջորդ մտահոգիչ սահմանափակումն ավելի նյութական բնույթի է, քանի որ այս համատեքստում «խոսվում է հասարակության այնպիսի զարգացման մասին, որը կբավարարի մարդկային պահանջումները ոչ միայն այսօր, այլև ապագայում՝ պահպանելով գոյության միջավայրի բարենպաստ ամբողջականությունը»¹⁸: Այս դեպքում երևան է գալիս հիմնախնդրի միջգիտակարգային բնույթը. պարզ է, որ նշված մտահոգությանն արձագանքելու համար միայն փիլիսոփայական վերլուծությունները բավարար չեն: Համալիր ուսումնասիրության համար կարևոր է, որ հարցը դիտարկվի տնտեսագի-

¹⁷ Barry B., Circumstances of Justice and Future Generations in Obligations to Future Generations, edited by Richard I. Sikora and Brian Barry, White Horse Press, Cambridge, 2012, p. 243.

¹⁸ Ա. Ղաթազույան, Կայունությունը և անկայունությունը հասարակական զարգացման համատեքստում // «Անցումային հասարակություն. սոցիոմշակութային փոխակերպումներ», պրակ 4, Եր., 2008, էջ 29:

տության, բնապահպանական գիտությունների տեսանկյունից ևս: Սակայն փիլիսոփայական հայեցողությունն է, որ կարող է համապատասխան մեթոդաբանական սկզբունք առաջադրել, որը լավագույնս կարտացոլի խնդրի քննարկման և լուծման տեսլականները: Տեղին է նկատում Բերրին, որ այսպիսի հարցերը նախևառաջ պետք է դիտարկել ներսերնդային հարաբերությունների շրջանակում և հետո միայն անցնել միջսերնդայինին¹⁹: Սա մի մեթոդաբանական սկզբունք է, ըստ որի սոցիալական արդարության և կայունության շուրջ ծավալվող հարցադրումները նախևառաջ պետք է քննարկվեն, հասկացվեն և որոշարկվեն ներսերնդային արդարության համատեքստում և միայն դրանից հետո կարող են ընդարձակվել կիրառվելու միջսերնդային արդարության շրջանակներում: Այսինքն՝ ներսերնդային հարաբերությունները համանմանորեն կարող են պատկերացում տալ այն մասին, թե ինչպես պետք է ընկալվի միջսերնդային արդարությունը: «Այս ընթացակարգի հիմնավորումն այն է, որ մենք սովոր ենք մտածել ժամանակակիցների միջև հարաբերությունների մասին և մշակել ենք բավականին բարդ ապարատ, որը կօգնի մեզ դա անել: Մենք չունենք նմանատիպ ապարատ, որը կօգնի տարբեր ժամանակներում ապրող մարդկանց հարաբերությունների մասին մեր մտքերին»²⁰: Որքանով է այս մոտեցումը կիրառվում այսօր սոցիալ-քաղաքական դաշտում որոշում կայացնողների կողմից՝ դժվար է ասել, այնուամենայնիվ սա առաջարկվող մոտեցումներից միակն է, որ համապարփակ պատկերացում է տալիս միջսերնդային հարաբերություններում կայունության, հավասար հնարավորությունների մասին, ինչպես նաև ուրվագծում է գործնական դաշտում վերջիններիս միջև առկա աղերսները:

Ամփոփելով պետք է նշել, որ ամենատարբեր ոլորտներում մարդկային գործունեության ներկայիս խճանկարը, ինչպես նաև բնապահպանական, առողջապահական, սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և մի շարք այլ բնագավառներում տեղի ունեցող վերջին իրադարձություններն արդեն իսկ փաստում են ապագա սերունդների մասին հոգալու, վերջիններիս բարեկեցիկ կենսապայմաններ թողնելու անհրաժեշտության մասին: Այս մտայնություններում առանցքային է կայունության գաղափարը: Այսօր կայունությունը կիրառելի է ոչ միայն բնապահպանական, այլև ապագա սերունդների բարօրությանը վերաբերող գրեթե յուրաքանչյուր խնդրի դեպքում: Ապագա սերունդների հետ հարաբերությունների տեսանկյունից ակտիվորեն քննարկվում է նաև ապագայամետ սոցիալական հաստատությունների ստեղծման և համապատասխան գործիքակազմի որդեգրման կարևորությունը, քանի որ նման հաստատությունների պատշաճ և կայուն գործարկումը թույլ

¹⁹ Տե՛ս **Barry B.**, Sustainability and Intergenerational Justice in Fairness and Futurity, Essays on Environmental Sustainability and Social Justice, ed. by Andrew Dobson, էջ 96-97:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 93:

կտա ավելի համակարգված զբաղվել երկարաժամկետ հիմնախնդիրների թիրախավորմամբ և ուսումնասիրությամբ՝ որդեգրելով այնպիսի քաղաքականություն, որը կլինի հենց հոգուտ ապագա սերունդների:

ГАМЛЕТ СИМОНЯН – *Стабильность в контексте межпоколенческих отношений.* – Статья анализирует применимость идеи стабильности в контексте межпоколенческих отношений. Производство стабильности в хаотической реальности современных процессов глобализации и социокультурных трансформаций оказывает непосредственное влияние как на настоящее, так и на будущее состояние социальных систем. В последние годы в ряде различных научных сфер активно обсуждается вопрос благосостояния будущих поколений, в рамках которого ключевыми задачами являются основание будущих социальных институтов и принятие и развитие соответствующих стратегических механизмов. В этом контексте актуальны мысли сбережений для будущих поколений, а также предоставление им равных возможностей. Следовательно, в данной работе сделана попытка выявить взаимоотношения стабильности и ответственности перед будущими поколениями, показать роль и значение стабильности в вопросе вклада будущих поколений в благополучные условия жизни. В связи с этим статья затрагивает принцип справедливых сбережений Дж. Ролса, а также идеи стабильности и межпоколенческой справедливости в философских воззрениях Б. Берри.

Ключевые слова: *стабильность, производство стабильности, будущие поколения, ответственность, межпоколенческая справедливость, социальные институты, фундаментальное равенство, принцип справедливых сбережений*

HAMLET SIMONYAN – *Sustainability in the Context of Intergenerational Relations.* – The article analyzes the applicability of the idea of sustainability in the context of intergenerational relations. The production of sustainability in the chaotic reality of modern processes of globalization and socio-cultural transformations has a direct impact on both the current and the future state of social systems. In recent years, the issue of the well-being of future generations has been actively discussed in a number of different scientific fields. The establishment of future-oriented social institutions, the adoption and development of appropriate strategic mechanisms are crucial issues in the frames of above-mentioned discussions. In this context, the thoughts of saving for future generations as well as providing them with equal opportunities are relevant. Therefore, it is attempted in this article to reveal the correlation between sustainability and responsibility for future generations, show the role and significance of sustainability in providing prosperous life conditions to future generations. In this regard, the article also refers to J. Rawls' just savings principle, as well as the ideas of sustainability and intergenerational justice in B. Barry's philosophical views.

Key words: *sustainability, production of stability, future generations, responsibility, intergenerational justice, social institutions, fundamental equality, just savings principle*

**ՈՒՍԱՆՈՂՆԵՐԻ ԿՅԱՆՔԻ ԴԺՎԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՀԱՐՑԱՐԱՆԻ ՄՇԱԿՈՒՄ ԵՎ
ՀՈԳԵԶԱՓՈՂԱԿԱՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԵՐԻ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ՝**

ԱՆԻ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, ԱՍՏԴԻԿ ՄԵՐՈԲՅԱՆ, ՆԱՐԻՆԵ ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ

Հոդվածում ներկայացված է ուսանողների՝ կյանքի դժվարությունների ուսումնասիրության հարցարանի մշակման գործընթացը հոգեչափողական բնութագրերի վերլուծությամբ: Հարցարանը մշակվել է երկու փուլով՝ որակական և քանակական մեթոդների կիրառմամբ: Առաջին փուլի տվյալները հավաքագրվել են բաց հարցերի միջոցով, որին մասնակցել է 360 ուսանող: Տվյալների թեմատիկ վերլուծության հիման վրա ստեղծվել է հարցարանի նախնական տարբերակը: Վերջինիս կիրառմամբ իրականացվել է տվյալներ հավաքագրելու երկրորդ փուլը՝ 318 ուսանողի մասնակցությամբ: Հարցարանի հոգեչափողական բնութագրերի վերլուծությամբ մշակվել է հուսալի և վալիդ գործիք՝ ուսումնառության ընթացքում ուսանողների կյանքի դժվարությունները ուսումնասիրելու համար: Այն կարելի է կիրառել ուսանողների կյանքի դժվարությունների և վերջինիս հետ կապված սոցիալ-հոգեբանական տարբեր փոփոխականների հետազոտություններում:

Բանալի բառեր – կյանքի դժվարություններ, հարցարանի մշակում, կարճ տեքստերի թեմատիկ վերլուծություն, գլխավոր բաղադրիչների կատեգորիկ վերլուծություն, հուսալիություն

Ուսումնառության ժամանակ ուսանողները բախվում են ակադեմիական և ոչ ակադեմիական մի շարք խնդիրների, դժվարությունների, որոնք ազդում են նրանց առաջադիմության, ուսումնական գործընթացում ներգրավման վրա: Անկախ այն հանգամանքից, որ համալսարանում սովորելու տարիները հետաքրքրիչ ու գրավիչ են մասնագիտության մեջ կայանալու, նոր գիտելիքներ ձեռքբերելու, հարաբերությունների շրջանակն ընդլայնելու, կյանքի նոր հեռանկարներ ձևավորելու տեսանկյունից, այնուամենայնիվ այս ժամանակահատվածը մարտահրավերային է անձնային հասունության, նոր հմտությունների, կոմպլեքս-ցիաների յուրացման անհրաժեշտության, սոցիալական հարմարման, նոր պատասխանատվություն ու պարտականություններ ստանձնելու և այլ տեսանկյուններից:

Բուհում սովորելու համար շատ երիտասարդներ ստիպված են լի-

* Հետազոտությունը իրականացվել է ՀՀ ԳԿ-ի 20RF-164 և ՀՀՌՀ (ՌԴ) 20-513-05014 գիտական համատեղ ծրագրի շրջանակներում:

նում փոխել բնակության վայրը, հարմարվել նոր՝ քաղաքային միջավայրին¹, շատերը համատեղում են ուսումն աշխատանքի հետ, ներառվում են հասարակական, քաղաքացիական ակտիվության տարբեր ոլորտներում, ոմանք ընտանիք են կազմում: Այս ամենին էլ գումարվում է լարված ուսումնական գործունեությունը (ընթացիկ գնահատումներ, ռոտացիա, քննաշրջանի հետ կապված սթրես, վճարունակության խնդիր)²: Բացի այդ, տեխնոլոգիաների արագ զարգացումն ու ներդրումը կրթական համակարգում, աշխատաշուկայի պահանջների փոփոխությունն ու նոր մասնագիտությունների ի հայտ գալը, որոնք կարելի է յուրացնել ոչ ֆորմալ կրթական հարթակների միջոցով, կյանքի պայմանների արագ ու անկանխատեսելի փոփոխությունը երիտասարդին կանգնեցնում են նոր անորոշությունների³, մասնագիտության հարցում վերանայումների, էկզիստենցիալ որոնումների առջև: Եվ ի վերջո, այս ժամանակահատվածը յուրօրինակ է այն առումով, որ համընկնում է սովորող երիտասարդների տարիքային նոր փուլի՝ ձևավորվող հասունության հետ, որը ինքնության փորձարկումների, անկայունության, եսակենտրոնության, կյանքի տարբեր ոլորտներում հնարավորությունների անցումային տարիք է⁴:

Հաշվի առնելով այս համատեքստը՝ անհրաժեշտություն է առաջանում ուսումնասիրելու ակադեմիական և ոչ ակադեմիական այն դժվարությունները, որոնց ուսանողները բախվում են բուհում ուսումնառության տարիներին: Դա հնարավորություն կընձեռի հասկանալու ուսանողների՝ կրթական գործընթացից օտարման, ուսման նկատմամբ մոտիվացիայի թուլացման պատճառներն ու առաջարկելու ուսանողների հետ աշխատանքի նոր մոտեցումներ, ծրագրեր:

Հողվածում ներկայացված է ուսանողների՝ կյանքի դժվարությունների ուսումնասիրության հարցարանի մշակման գործընթացը՝ հոգեչափողական բնութագրերի վերլուծությամբ: Գոյություն ունեն ուսանողների դժվարությունների և խնդիրների ուսումնասիրման հետազոտական տարբեր մոտեցումներ՝ ինչպես որակական⁵, այնպես էլ քանակական⁶ մեթոդաբանությունների վրա հիմնված: Առաջարկվող հայալե-

¹ Տե՛ս **Boral P., Ghormade Y., Wankhede S., et al.** Issues and challenges faced by university students staying out of their hometown for study. *Journal of interdisciplinary Cycle Research*, 5, 2021, էջ 687-707:

² Տե՛ս **Fook C.Y., Sidhu G., K.** Investigating Learning Challenges faced by Students in Higher Education. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 186, 2015, էջ 604-612:

³ Տե՛ս **Uzorka A., Makeri Y. A.** Academic Challenges faced by Students in Higher Education during Covid-19 Pandemic. *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*, 4(7), 2020, էջ 474-476:

⁴ Տե՛ս **Arnett, J. J.** Emerging adulthood: The winding road from the late teens through the twenties. New York: Oxford University Press, 2004, 270 էջ:

⁵ Տե՛ս **Fook C.Y., Sidhu G., K.,** նշվ. աշխ., էջ 604-612:

⁶ Տե՛ս **Dagdag J. D., Cuizon H. G., Bete A. O.** College Students' Problems and their link to Academic Performance: Bases for needs-driven Student programs. *Journal of Research Policy & Practice of teachers & Teacher Education*, 9 (2), 2019, էջ 54-65:

զու հարցարանը մշակվել է՝ հաշվի առնելով հենց մեր կրթական համատեքստի առանձնահատկությունները՝ որակական և քանակական տվյալների համադրությամբ: Հետազոտական գործընթացն իրականացվել է երկու փուլով:

Տվյալների հավաքագրման առաջին փուլն իրականացվել է 2021թ. մարտ-հունիս ամիսներին, որին մասնակցել է Երևանի տարբեր բուհերում սովորող 360 ուսանող (Mտ=20.4, SDտ=2.568; 63.5%-ը՝ աղջիկ): Նրանց առաջադրվել են բաց հարցեր. «*Երբ Դուք նոր էիք պատրաստվում ընդունվել բուհ, խնդրում ենք ասել, թե ինչն էր Ձեզ ամենադժվարը թվացել ուսման մեջ*», «*Ինչպիսի՞ դժվարությունների իրականում հանդիպեցիք ուսման ընթացքում*»: Յուրաքանչյուր հարցի համար ուսանողները պետք է նշեին երեք դժվարություն:

Բոլոր մասնակիցների պատասխանները ենթարկվել են բովանդակային վերլուծության: Կիրառել ենք Օ. Ռոբինսոնի՝ կարճ տեքստերի թեմատիկ վերլուծության մեթոդաբանությունը⁷: Վեց փորձագետներ միմյանցից անկախ կատարել են պատասխանների թեմատիկ կոդավորումը, այնուհետև դրանք միավորել են ավելի մեծ կատեգորիաներում՝ ինդուկտիվ ճանապարհով: Բոլորի աշխատանքի համադրությամբ կազմվել է 50 պնդումից բաղկացած հարցարան, որոնք նկարագրում են ուսման գործընթացի տարբեր ասպեկտներին, ինչպես նաև կյանքի տարբեր ոլորտներին առնչվող դժվարություններ: Դրանք իմաստային առումով բաշխվել են 7 խմբերում.

- Ակադեմիական դժվարություններ:
- Մոցիալական դժվարություններ:
- Հուզական դժվարություններ:
- Տեղափոխման, բնակության վայրի փոփոխության հետ կապված դժվարություններ:
- Կազմակերպչական դժվարություններ:
- Անձնային Ես-ի հետ կապված դժվարություններ:
- Ուսումից դուրս սթրեսային, արտակարգ իրավիճակներ:

Որակական վերլուծությամբ մշակված հարցարանի հիման վրա իրականացրել ենք հետազոտության երկրորդ փուլը՝ 2022 թ. դեկտեմբեր-ապրիլ ամիսներին: Հավաքագրվել են տվյալներ Երևանի տարբեր բուհերում տարբեր մասնագիտություններով սովորող շուրջ 318 ուսանողից (Mage=21.49, SD=5.26; 80%-ը՝ կին): Ուսանողների 74.8%-ը սովորում է բակալավրի կրթական աստիճանում, 12.6%-ը՝ մագիստրատուրայում, իսկ 9.1%-ը՝ ասպիրանտուրայում: Նրանց 56.6%-ը սովորում է վճարովի համակարգում, շուրջ 40%-ը ուսմանը զուգահեռ աշխատում

⁷ Տե՛ս **Robinson O. C.** Conducting thematic analysis on brief texts: The structured tabular approach. Qualitative Psychology. Advance online publication, 2021 <https://doi.org/10.1037/ qap0000189>

է: Հարկ է նշել նաև, որ հարցված ուսանողների 35.5%-ը փոխել է բնակության վայրն ուսման նպատակով:

Ստացված տվյալները վերլուծվել են SPSS Statistics, Version 23.0 ծրագրով, կիրառվել են հարցարանի հոգեչափողական բնութագրերի՝ կոնստրուկտային վալիդության և հուսալիության ստուգման վիճակագրական մեթոդներ:

Հարցարանի գործոնային կառուցվածքը պարզելու համար, այսինքն՝ թե քանի գործոնի ներգրավմամբ և ինչպես են կյանքի դժվարություններին վերաբերող 50 պնդումները միավորվում, իրականացրել ենք գլխավոր բաղադրիչների կատեգորիկ վերլուծություն (անգլ.՝ Categorical principal component analysis - CATPCA)⁸: Մեթոդի ընտրությունը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ տվյալների չափման սանդղակը անվանական է:

Գլխավոր բաղադրիչների կատեգորիկ վերլուծությունը կատարել ենք ռանգավորման մեթոդով՝ Վարիմաքս շրջմամբ (անգլ.՝ Varimax rotation) և Կայզերի նորմալացմամբ (անգլ.՝ Kaiser normalization)⁹: Վերլուծության ընթացքում բաղադրիչների քանակը սկզբնապես սահմանել ենք վեցը:

Վերլուծության բաղադրիչների մեջ մտցվել են տեսական խմբերից տարբերվող պնդումներ՝ ըստ գործոնային կշիռների՝ յուրաքանչյուր բաղադրիչում հետևյալ քանակությամբ. 1-ին բաղադրիչում՝ 12 հարց, 2-րդում՝ 10 հարց, 3-րդում՝ 9-ը, 4-րդում՝ 9-ը, 5-րդում՝ 4, 6-րդում՝ 6: Յուրաքանչյուր բաղադրիչի ներքին համաձայնեցվածության՝ α Կրոնբախի ցուցանիշները ներկայացված են աղյուսակ 1-ում:

⁸ Գլխավոր բաղադրիչների կատեգորիկ վերլուծությունը կամ գլխավոր բաղադրիչների ոչ գծային վերլուծությունը (անգլ.՝ NLPKA) առաջարկվում է որպես գլխավոր բաղադրիչների մեթոդի (անգլ.՝ PCA) այլընտրանքային տարբերակ անվանական կամ ռանգային տվյալների հետ գործ ունենալու համար: Այն որոշում է մեծ քանակությամբ պնդումների հիմքում ընկած հիմնական բաղադրիչները առավելագույնի հասցնելով յուրաքանչյուր պնդման փոփոխայնությունը: CATPCA-ն քանակականացնում է կատեգորիկ փոփոխականները՝ կրճատելով տվյալների չափականությունը (անգլ.՝ dimensionality) չափումների կամ բաղադրիչների նախասահմանված քանակության հիման վրա, տե՛ս **Linting, M., Meulman, J. J., Groenen, P. J. F., & Van der Kooij, A. J.** Nonlinear principal components analysis: Introduction and application. *Psychological Methods*, 12, 2007, էջ 336-358, մեթոդը մտնում է օպտիմալ սանդղակավորման (անգլ.՝ optimal scaling) վիճակագրական տեխնիկաների մեծ դասի մեջ, որոնք թույլ են տալիս քանակականացնել կատեգորիկ փոփոխականները սահմանված չափողականությամբ: Դրա համար էլ հնարավոր է դառնում փոփոխականների միջև ոչ գծային մոդելավորումը, տե՛ս **Meulman, J., van Der Kooij, A., & HeiserKaplan, W.** Principal components analysis with nonlinear optimal scaling transformations for ordinal and nominal data. In: Kaplan, D. (Ed.), *The SAGE handbook of quantitative methodology for the social sciences*. Washington, DC: SAGE Publications, 2004:

⁹ Տե՛ս **Mori Y., Kuroda M., Makino N.** Nonlinear Principal Component Analysis and its Applications. *Springer Nature*, 2016, 85 p. DOI 10.1007/978-981-10-0159-8

Աղյուսակ 1

Բաղադրիչների ներքին համաձայնեցվածության ցուցանիշները

| Բաղադրիչ | α Կրոնբախ | Բաղադրիչ | α Կրոնբախ |
|----------|-----------|----------|-----------|
| 1 | 0.835 | 4 | 0.744 |
| 2 | 0.790 | 5 | 0.597 |
| 3 | 0.776 | 6 | 0.603 |

Ընդհանուր առմամբ ներքին համաձայնեցվածության ցուցանիշները բավարար են, որոշ բաղադրիչների համար (1-ից 4-ը)՝ բարձր¹⁰: Այնուամենայնիվ մենք շարունակել ենք բաղադրիչների գործոնային կառուցվածքի շտկումը քանակական և որակական տեսանկյուններից՝ հաշվի առնելով պնդումների գործոնային կշիռներն ու իմաստային առանձնահատկությունները: Արդյունքում ամբողջ մոդելից դուրս են թողնվել ութ պնդումներ:

Մնացած 42 պնդումներով նորից կատարել ենք գլխավոր բաղադրիչների կատեգորիկ վերլուծություն նույն ընթացակարգով՝ այս անգամ բաղադրիչների քանակը սահմանելով հինգ (հաշվի է առնվել այն հանգամանքը, որ նախորդ մոդելի 4-րդ և 5-րդ բաղադրիչներում մյուսների համեմատ ավելի քիչ հարցեր են ներառվել, բացի այդ՝ ամբողջ մոդելի պնդումների քանակի 16%-ը կրճատվել է):

Վերլուծության արդյունքում հինգ բաղադրիչների համար ստացել ենք գործոնային հետևյալ կառուցվածքը (աղյուսակ 2-ում ներկայացված են ամեն բաղադրիչում ներառված պնդումներն իրենց գործոնային կշիռներով):

Աղյուսակ 2

Բաղադրիչներում ներառված պնդումները իրենց գործոնային կշիռներով

| Պնդումներ | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
|---|-------|---|---|---|---|
| Հուզական հավասարակշռության պահպանման դժվարություններ | 0.648 | | | | |
| Բացասական հույզերի արտահայտվածություն, սթրեսային ապրումներ | 0.602 | | | | |
| Առաջադիմության, քննությունների հետ կապված տագնապ: Համալսարանից դուրս մնալու կամ քննությունները չհանձնելու վախ | 0.574 | | | | |

¹⁰ Կրոնբախի α գործակցի արդյունքների ընդունելի մակարդակի մասին եզրակացությունները կատարվել են ըստ **Taber K. S.** The Use of Cronbach's Alpha when Developing and Reporting Research Instruments in Science Education. Research in Science Education, 2018, 48 (6), էջ 1273-1296:

| | | | | | |
|---|-------|--|--|--|--|
| Անվտանգություն սեփական ուժերի նկատմամբ, ցածր ինքնագնահատական | 0.550 | | | | |
| Ուսումնական ավարտելուց հետո լավ աշխատանք չգտնելու վախ, հեռանկարների բացակայություն, ցածր պահանջարկ | 0.517 | | | | |
| Էկզիստենցիալ կոնֆլիկտներ (հիասթափություն մասնագիտությունից, անիմաստություն, զգացողություն, որ կյանքը կողքովդ է անցնում) | 0.501 | | | | |
| Ուսման կամ մասնագիտության նկատմամբ մոտիվացիայի թուլացում կամ անկում | 0.479 | | | | |
| Գերհոգնածություն, հյուծվածություն | 0.478 | | | | |
| Ճանաչողական դժվարություններ; որոշ առարկաների յուրացման, ուսումնական նյութը հասկանալու հետ կապված դժվարություններ | 0.474 | | | | |
| Քնի խանգարումներ, քնի պակաս | 0.464 | | | | |
| Ուսումնական ծանրաբեռնվածություն (մեծ քանակությամբ դասեր, քննություններ, ուսումնական նյութի մեծ ծավալ) | 0.438 | | | | |
| Ժամանակի կառավարման հետ կապված խնդիրներ (դեդլայններ, անելիքների անընդհատ հետաձգում, բազմազբադություն, պլանավորում) | 0.398 | | | | |
| Ուսուցման նոր ձևաչափին հարմարում, օրինակ՝ դպրոցականից անցում բուհական համակարգ, բակալավրիատից անցում մագիստրատուրա և այլն | 0.267 | | | | |
| Ուսանողների գիտելիքների մակարդակի, որակավորումների նկատմամբ խիստ պահանջներ | 0.260 | | | | |

| | | | | | |
|--|--|------------|-------|--|--|
| Ոչ արդիական մասնագիտական գիտելիք | | 0.668 | | | |
| Ոչ կոմպետենտ դասախոսներ, վատ դասավանդում | | 0.633 | | | |
| Մասնագիտության մասին սեփական պատկերացումների և բուհի պահանջների անհամապատասխանություն | | 0.598 | | | |
| Ուսումնական գործընթացի վատ կազմակերպում (անհարմար դասացուցակներ, տարբեր մասնաշենքերում դասեր, տեղեկատվության պակաս և այլն) | | 0.567 | | | |
| Ուսումնական նյութերի անհասանելիություն, տեխնիկական խնդիրների, սարքավորումների պակաս, լսարանային վատ պայմաններ | | 0.554 | | | |
| Գնահատման չափանիշների անորոշություն, ոչ հստակություն, անարդար գնահատում | | 0.519 | | | |
| Բարձր մրցունակությամբ ուսանողական միջավայր | | - 0.482 | | | |
| Դասախոսների կամ գիտական ղեկավարի հետ կոնֆլիկտներ | | 0.403 | | | |
| Դասախոսների բացակայություն, դասերի չհիմնավորված չեղարկում | | 0.333 | | | |
| Պատերազմական իրավիճակ | | | 0.580 | | |
| Մտերիմ մարդկանց հիվանդություններ, առողջական վիճակի մասին մտահոգություններ | | | 0.543 | | |
| Մտերիմ մարդկանց կորուստ | | | 0.537 | | |
| Անառողջ ապրելակերպ, ֆիզիկական ակտիվության պակաս, սխալ սննդակարգ | | | 0.465 | | |

| | | | | | |
|--|--|--|-------|-------|-------|
| Աշխատանքի/ընտանեկան հոգսերի և ուսման համատեղման հետ կապված դժվարություններ | | | 0.464 | | |
| Համավարակ, կարանտին և դրա հետ կապված կյանքի փոփոխություններ (բացի ուսումնականից) | | | 0.420 | | |
| Հիվանդություններ, սեփական առողջության հետ կապված մտահոգություններ, այդ թվում՝ հոգեկան առողջության | | | 0.414 | | |
| Ընտանիքից, մտերմներից բաժանվելը, տան կարոտը | | | 0.319 | | |
| Համակուրսեցիների հետ համագործակցելու դժվարություններ խմբային և նախագծային առաջադրանքների ժամանակ | | | | 0.595 | |
| Միայնություն և ընկերներ գտնելու դժվարություններ | | | | 0.588 | |
| Համակուրսեցիների և/կամ նույն բնակարանը (հանրակացարանը) կիսող հարևանների հետ լարված հարաբերություններ և կոնֆլիկտներ | | | | 0.566 | |
| Ուսանողական անառողջ միջավայր (մերժված լինել, բուլինգ, ծաղրուծանակ) | | | | 0.509 | |
| Ընկերների և/կամ գուզընկերոջ/գուզընկերուհու հետ շփման դժվարություններ | | | | 0.496 | |
| Հեռավար կրթության հետ կապված դժվարություններ | | | | | 0.552 |
| Հեռավար կրթությամբ պայմանավորված՝ անմիջական շփման պակաս | | | | | 0.551 |
| Հետազոտական աշխատանքների կատարման դժվարություններ (հետազոտական բնույթի առաջադրանքներ, | | | | | 0.518 |

| | | | | | |
|---|--|--|--|--|-------|
| կուրսային, ավարտական աշխատանքներ, թեզեր) | | | | | |
| Ավարտական աշխատանքների (կուրսային աշխատանք, մագիստրոսական թեզ, ատենախոսություն) պաշտպանության դժվարություններ | | | | | 0.474 |
| Հայալեզու մասնագիտական գրականության պակաս, օտար լեզվով սովորելու դժվարություններ | | | | | 0.461 |
| Առցանց կրթական հարթակների յուրացման դժվարություններ դասախոսների և ուսուցիչների կողմից | | | | | 0.407 |

Ինչպես կարելի է տեսնել, միակ պնդումը, որի գործակիցը ունի բացասական նշան, երկրորդ բաղադրիչի՝ «Բարձր մրցունակությամբ ուսանողական միջավայր» կետն է, ինչը նշանակում է, որ այն բաղադրիչի հետ ունի հակադարձ փոխկապվածություն: Ստացվում է, որ բարձր մրցունակությամբ ուսանողական միջավայրը դրական նշանակություն ունի ուսանողների ուսումնառության համար:

Հաշվի առնելով հանգամանքը, որ առաջին բաղադրիչի մեջ միավորվել են 14 պնդում՝ ի տարբերություն մյուսների, այն բաժանել ենք երկու ենթաբաղադրիչի: Գլխավոր բաղադրիչների կատեգորիկ վերլուծությամբ առաջին ենթաբաղադրիչի մեջ տեղ են գտել հետևյալ պնդումները.

1. Ուսման կամ մասնագիտության նկատմամբ մոտիվացիայի թուլացում կամ անկում (0.697):

2. Էկզիստենցիալ կոնֆլիկտներ (հիասթափություն մասնագիտությունից, անիմաստություն, զգացողություն, որ կյանքը կողքովդ է անցնում) (0.691):

3. Հուզական հավասարակշռության պահպանման դժվարություններ (0.630):

4. Ուսումն ավարտելուց հետո լավ աշխատանք չգտնելու վախ, հեռանկարների բացակայություն, ցածր պահանջարկ ունեցող մասնագիտություն (0.620):

5. Անվստահություն սեփական ուժերի նկատմամբ, ցածր ինքնագնահատական (0.612):

6. Բացասական հույզերի արտահայտվածություն, սթրեսային ապրումներ (0.581):

7. Առաջադիմության, քննությունների հետ կապված տագնապ: Համալսարանից դուրս մնալու կամ քննությունները չհանձնելու վախ (0.504):

8. Քնի խանգարումներ, քնի պակաս (0.485):

Երկրորդ բաղադրիչի մեջ էլ առնվել են հետևյալ պնդումները.

1. Ուսումնական ծանրաբեռնվածություն (մեծ քանակությամբ դասեր, քննություններ, ուսումնական նյութի մեծ ծավալ) (0.673):

2. Ուսանողների գիտելիքների մակարդակի, որակավորումների նկատմամբ խիստ պահանջներ (0.601):

3. Գերհոգնածություն, հյուծվածություն (0.531):

4. Ժամանակի կառավարման հետ կապված խնդիրներ (դեղլայներ, անելիքների անընդհատ հետաձգում, բազմազբաղություն, պլանավորում) (0.474):

5. Ուսուցման նոր ձևաչափին հարմարում. օրինակ՝ դպրոցականից անցում բուհական համակարգ, բակալավրիատից անցում մագիստրատուրա և այլն (0.420):

6. Ճանաչողական դժվարություններ; որոշ առարկաների յուրացման, ուսումնական նյութը հասկանալու հետ կապված դժվարություններ (0.406):

Կատարված վերլուծությունը թույլ է տալիս հաստատել ուսանողների կյանքի դժվարությունների ուսումնասիրման հարցարանի՝ վեց բաղադրիչներից բաղկացած գործոնային կառուցվածքը: Փորձագիտական տեսակետների համադրությամբ առաջարկում ենք բաղադրիչների հետևյալ անվանումները, որոնք արտացոլում են դժվարությունների դրսևորման հիմնական ոլորտները.

1. Բացասական ապրումներ և հույզեր:

2. Կրթական սթրես:

3. Ոչ արդիականացված կրթական միջավայր:

4. Սթրեսային իրականություն:

5. Միջանձնային հաղորդակցության դժվարություններ:

6. Ընդհանրական կոմպետենցիաների պակաս:

Առաջին խմբի մեջ մի կողմից միավորվել են հուզական հավասարակշռության, ինքնակարգավորման պահպանման դժվարությունները, ինչպիսիք են, օրինակ՝ քննությունների, առաջադիմության հետ կապված տագնապը, սթրեսային ապրումները, ինչպես նաև էկզիստենցիալ խնդիրներ՝ պայմանավորված մասնագիտության հանդեպ հիասթափությամբ, անհիմաստության զգացմամբ, մոտիվացիայի թուլացմամբ և այլն, մյուս կողմից՝ այն բոլոր դժվարությունները, որոնք հանգեցնում են կրթական սթրեսի (ուսումնական ծանրաբեռնվածություն, ժամանակի կառավարման խնդիրներ, գերհոգնածություն և այլն): Փաստորեն, այս խմբի դժվարությունները մարտահրավերային են ուսանողների հոգեկան առողջության պահպանման առումով: «Ոչ արդիականացված կրթական միջավայր» խմբում միավորվել են այն դժվարությունները, որոնք առնչվում են կրթական միջավայրի տարբեր կողմերին. ուսումնական գործընթացի վատ կազմակերպում, ոչ արդիական մասնագիտական գիտելիք, ուսումնական նյութերի վատ հա-

սանելիություն և այլն: «Մթրեսային իրականություն» խմբում ամրագրված դժվարությունները կապված են կյանքի ավելի լայն համատեքստի հետ, որոնք ազդեցություն ունեն և՛ ուսումնական գործունեության, և՛ կյանքի այլ ոլորտների վրա, ինչպես օրինակ՝ պատերազմ, համավարակ, մտերիմ մարդկանց հիվանդություններ, կորուստ և այլն:

Առանձին խումբ են շփման, հաղորդակցության դժվարությունները համակուրսեցիների, ընկերների հետ, որոնց բախվում են ուսանողները սովորելու տարիներին: Այս խմբի մեջ են մտնում նաև միայնության դժվարությունները, ընտանիքից, մտերիմներից բաժանվելը, կարոտը: Իսկ վերջին խմբում միավորվել են այն դժվարությունները, որոնց ուսանողները բախվում են սովորելու ընթացքում բավարար կոմպետենցիաներ, հմտություններ չունենալու պատճառով, բայց որոնց զարգացմանը պետք է նպաստի կրթական միջավայրը (հետազոտական աշխատանքների կատարման դժվարություններ, օտար լեզվով սովորելու դժվարություններ և այլն):

Հարկ է նշել՝ բոլոր բաղադրիչների ներքին համաձայնեցվածության՝ α Կրոնբախի ցուցանիշները բավարար են:

Աղյուսակ 3

Բաղադրիչների ներքին համաձայնեցվածության ցուցանիշները

| Բաղադրիչ | α Կրոնբախ |
|---|-----------|
| Բացասական ապրումներ և հույզեր | 0.777 |
| Կրթական սթրես | 0.635 |
| Ոչ արդիականացված կրթական միջավայր | 0.783 |
| Մթրեսային իրականություն | 0.730 |
| Միջանձնային հաղորդակցության դժվարություններ | 0.683 |
| Ընդհանրական կոմպետենցիաների պակաս | 0.668 |

Այսպիսով, հարցարանի հոգեչափողական բնութագրերի վերլուծության արդյունքները թույլ են տալիս այն առաջարկել որպես հուսալի և վաղի գործիք ուսումնառության ընթացքում ուսանողների կյանքի դժվարությունները ուսումնասիրելու համար: Այս հետազոտական գործիքը կարելի է կիրառել ուսանողների կյանքի դժվարությունների և վերջինիս հետ կապված սոցիալ-հոգեբանական տարբեր փոփոխականների հետազոտություններում:

АНИ ГРИГОРЯН, АСТХИК СЕРОБЯН, НАРИНЕ ХАЧАТРЯН – Разработка и психометрический анализ опросника жизненных трудностей студентов. – В статье представлен процесс разработки и психометрического анализа опросника жизненных трудностей студентов. Опросник разрабатывался в два этапа с использованием качественных и количественных методов. Сбор данных первого этапа осуществлялся с помощью открытых вопросов, в котором приняли участие 360 студентов. Данные были проанализированы методом тема-

тического анализа коротких текстов, и была создана первоначальная версия опросника. С помощью последнего был проведен второй этап сбора данных с участием 318 студентов. В результате психометрического анализа был создан надёжный и валидный инструмент для изучения жизненных трудностей студентов, который можно использовать в исследованиях, направленных на изучение жизненных трудностей студентов и связанных с ними социально-психологических переменных.

Ключевые слова: *трудные жизненные ситуации, разработка опросника, категориальный анализ основных компонентов, тематический анализ кратких текстов, надёжность*

ANI GRIGORYAN, ASTGHIK SEROBYAN, NARINE KHACHATRYAN – *Development and Psychometric Analysis of the Questionnaire on Students' Life Difficulties.* – The article presents the process of development and psychometric analysis of the questionnaire on Students' life difficulties. The questionnaire was developed in two stages using qualitative and quantitative methods. The data collection of the first stage was carried out using open-ended questions based on a sample of 360 students. The data were analyzed through the method of thematic analysis on brief texts, and the initial version of the questionnaire was developed. The second stage of data collection was based on a sample of 318 students. As a result of psychometric analysis, a reliable and valid tool for studying students' life difficulties was developed. It can be used in research aimed at studying students' life difficulties and the socio-psychological variables associated with them.

Key words: *Life difficulties, questionnaire development, categorical principal component analysis, thematic analysis on brief texts, reliability*

ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

1. **Սեյրան Չարարյան** – փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի վարիչ
Сейран Закарян – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и теории философии и логики ЕГУ
Seyran Zakaryan – Sc. D. in Philosophy, Professor, Head of the Chair of History, Theory and Logic of Philosophy, YSU
Էլ. փոստ՝ szakaryan@ysu.am
2. **Մովսես Դեմիրճյան** – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի դոցենտ
Мовсес Демирчян – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории философии и логики ЕГУ
Movses Demirtshyan – PhD in Philosophy, Associate Professor at the Chair of History, Theory and Logic of Philosophy, YSU
Էլ. փոստ՝ mdemirchyan@ysu.am
3. **Տաթևիկ Փիրումյան** – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ հասարակագիտական առարկաների ամբիոնի դասախոս
Татевик Пирумян – кандидат философских наук, преподаватель кафедры общественных наук ЕГМУ
Tatevik Pirumyan – PhD, lecturer at the Chair of Social Sciences, YSMU
4. **Օվսաննա Նահապետյան** – ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի ասիստենտ
Овсанна Нагапетян – ассистент кафедры истории и теории философии и логики ЕГУ
Ovsanna Nahapetyan – Assistant at the Chair of History, Theory and Logic of Philosophy, YSU
Էլ. փոստ՝ o.nahapetyan@ysu.am
5. **Համլետ Սիմոնյան** – ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և գեղագիտության ամբիոնի ասպիրանտ
Гамлет Симонян – аспирант кафедры социальной философии, этики и эстетики ЕГУ
Hamlet Simonyan – PhD Student at the Chair of Social Philosophy, Ethics and Aesthetics, YSU
6. **Անի Գրիգորյան** – ԵՊՀ անձի և սոցիալական միջավայրի գիտահետազոտական լաբորատորիայի կրտսեր գիտաշխատող
Ани Григорян – младший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории "Личность и социальная среда" ЕГУ
Ani Grigoryan – Junior Researcher at Personality and Social Environment Research Laboratory, YSU
Էլ. փոստ՝ ani_grigoryan@ysu.am

7. **Աստղիկ Սերոբյան** – ԵՊՀ անձի և սոցիալական միջավայրի գիտահետազոտական լաբորատորիայի գիտաշխատող, անձի հոգեբանության ամբիոնի ղեկավար
- Астхик Серобян** – научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории личности и социальной среды, преподаватель кафедры психологии личности, ЕГУ
- Astghik Serobyan** – Researcher at the Laboratory of the Person and Social Environment, Lecturer at the Chair of Personality Psychology, YSU
- Էլ. փոստ՝ astghiks@ysu.am
8. **Նարինե Խաչատրյան** – հոգեբանական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ անձի հոգեբանության ամբիոնի վարիչ
- Нарине Хачатрян** – кандидат психологических наук, доцент, заведующая кафедрой психологии личности ЕГУ
- Narine Khachatryan** – PhD, Associate Professor, Head of the Chair of Personality Psychology, YSU
- Էլ. փոստ՝ n_khachatryan@ysu.am

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ * СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

ՓԻԼՍՈՓԱՅԻՆԹՅՈՒՆ ФИЛОСОФИЯ * PHILOSOPHY

| | |
|---|----|
| <i>Սեյրան Չարսրյան</i> – Ազգային-մշակութային ինքնօրինության տեսությունը XX դարասկզբի հայ սոցիալ-փիլիսոփայական մտքում | 3 |
| <i>Сейран Закарян</i> – Теория культурно-национальной автономии в армянской социально-философской мысли начала XX-ого века | |
| <i>Seyran Zakaryan</i> – The Theory of the National-Cultural Autonomy in the Armenian Social-Philosophical Thought at the Beginning of the 20 th Century | |
| <i>Մովսես Դեմիրճյան</i> – Ազատությունը և արդարությունը քաղաքակրթական բախումների համատեքստում | 18 |
| <i>Мовсес Демирчян</i> – Свобода и справедливость в контексте цивилизационных конфликтов | |
| <i>Movses Demirtshyan</i> – Freedom and Justice in the Context of Conflicts of Civilizations | |
| <i>Տաթևիկ Փիրումյան</i> – Հանդուրժողականության՝ որպես սոցիոմշակութային նորմի հիմնախնդիրը անոմիայի պայմաններում | 29 |
| <i>Татевик Пирумян</i> – Проблема толерантности как социокультурной нормы в условиях аномии | |
| <i>Tatevik Pirumyan</i> - The Problem of Tolerance as a Sociocultural Norm in the Conditions of Anomie | |
| <i>Օլիսաննա Նահապետյան</i> – «Ավելորդ մարդու» սոցիոմշակութային դիմանկարը | 40 |
| <i>Овсання Назаретян</i> – Социокультурный портрет «лишнего человека» | |
| <i>Ovsanna Nahapetyan</i> – The Socio-Cultural Portrait of the “Superfluous Man” | |
| <i>Համլետ Սիմոնյան</i> – Կայունությունը միջսերնդային հարաբերությունների համատեքստում | 51 |
| <i>Гамлет Симонян</i> – Стабильность в контексте межпоколенческих отношений | |
| <i>Hamlet Simonyan</i> – Sustainability in the Context of Intergenerational Relations | |

ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ПСИХОЛОГИЯ * PSYCHOLOGY

| | |
|---|----|
| <i>Անի Գրիգորյան, Աստղիկ Սերոբյան, Նարինե Խաչատրյան</i> – Ուսանողների կյանքի դժվարությունների ուսումնասիրման հարցարանի մշակում և հոգեչափողական բնութագրերի վերլուծություն | 63 |
| <i>Ани Григорян, Астghik Serobyan, Narine Khachatryan</i> – Разработка и психометрический анализ опросника жизненных трудностей студентов | |
| <i>Ani Grigoryan, Astghik Serobyan, Narine Khachatryan</i> –Development and Psychometric Analysis of the Questionnaire on Students’ Life Difficulties | |
| Տեղեկություններ հեղինակների մասին | 75 |
| Сведения об авторах | |
| Information about the Authors | |

Խմբագրության հասցեն. Երևան, Ալեք Մանուկյան փող., 1
Адрес редакции: Ереван, ул. Алека Манукяна 1
Address: 1, Alex Manoogian str., Yerevan

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

Հեռ. 060 710 218, 060 710 219

Հրատարակչական խմբագիր՝
Издательский редактор
Publishing Editor

Արմեն Հովակիմյան
Армен Овакимян
Armen Novakimyan

Վերստուգող սրբագրիչ՝
Контрольный корректор
Proofreader

Գայանե Գրիգորյան
Гаяне Григорян
Gayane Grigoryan

Թողարկման պատասխանատու՝
Ответственный выпуска
Issued by

Հասմիկ Եսայան
Hasmik Yesayan
Hasmik Yesayan

Ստորագրված է տպագրության՝ 06. 07. 2022:
Տպաքանակ 100: Չափսը՝ 70x108 1/16: Թուղթ՝ օֆսեթ:
Տպագրական 5 մամուլ: