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

№ 3(48)
2025

«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.
Редакционная коллегия:
Editorial Board:

Գլխավոր խմբագիր՝
Главный редактор:
Editor-in-chief:

Հարությունյան Էդվարդ *(փ.գ.դ., պրոֆ., edvardharutyunyan@ysu.am)*
Арутюнян Эдуард *(д.флс.н., проф.)*
Harutyunyan Eduard *(Sc. D. in Philosophy, Professor)*

Ավանեսյան Հրանտ *(հ.գ.դ., պրոֆ., avanesyanh@ysu.am)*
Аванесян Грант *(д.псих.н., проф.)*
Avanesyan Hrant *(Sc. D. in Psychology, Professor)*

Բաղրամյան Մարիա *(փ.գ.դ., պրոֆ., Իռլանդիա, maria.baghramian@ucd.ie)*
Баграмян Мария *(д.флс.н., проф., Ирландия)*
Baghramyan Maria *(Sc. D. in Philosophy, Professor, Ireland)*

Բարսեղյան Հակոբ *(փ.գ.դ., Կանադա, hakob.barseghyan@utoronto.ca)*
Барсегян Акоп *(д.флс.,н., Канада)*
Barseghyan Hakob *(Sc. D. in Philosophy, Canada)*

Գոսսերիես Աքսել *(փ.գ.դ., պրոֆ., Բելգիա, axel.gosseries@uclouvain.be)*
Госсериес Аксель *(д.флс.н., проф., Бельгия)*
Gosseries Axel *(Sc. D. in Philosophy, Professor, Belgium)*

Զաքարյան Սեյրան *(փ.գ.դ., պրոֆ., szakaryan@ysu.am)*
Закарян Сейран *(д.флс.н., проф.)*
Zakaryan Seyran *(Sc. D. in Philosophy, Professor)*

Ժեմոյտել-Պյոտրովսկա Մագդալենա *(հ.գ.դ., պրոֆ., Լեհաստան, m.zemojtel-piotrowska@uksw.edu.pl)*
Жемойтель–Петровска Магдалена *(д.псих.н., проф., Польша)*
Żemojtel-Piotrowska Magdalena *(Sc. D. in Psychology, Professor, Poland)*

Լուբովսկի Դմիտրի *(հ.գ.դ., պրոֆ., Ռուսաստան, lubovsky@yandex.ru)*
Лубовский Дмитрий *(д.псих.н., проф., Россия)*
Lubovski Dmitri *(Sc. D. in Psychology, Professor, Russia*)

Խաչատրյան Նարինե *(հ.գ.թ., դոց., n_khachatryan@ysu.am)*
Хачатрян Нарине *(к.псих.н., доц.)*
Khachatryan Narine *(PhD in Psychology, Associate Professor)*

Կոշկարյան Մարիաննա *(փ.գ.դ., պրոֆ., ԱՄՆ, markosh@uga.edu)*
Кошкарян Марианна *(д.флс.н., проф., США)*
Koshkaryan Marianna (*Sc. D. in Philosophy, Professor, USA)*

Շավերդյան Գայանե *(հ.գ.դ., պրոֆ., gayaneshahverdyan@ysu.am)*
Шавердян Гаянэ *(д.псих.н., проф.)*
Shaverdyan Gayane *(Sc. D. in Psychology, Professor)*

Պետրոսյան Սիլվա *(պատ. քարտուղար, փ.գ.թ., դոցենտ, silva.petrosyan@ysu.am)*
Петросян Сильва *(отв. секретарь, к.флс.н., доц.)*
Petrosyan Silva *(Executive Secretary, PhD, Associate Professor)*

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ❋ СОДЕРЖАНИЕ ❋ CONTENTS

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ
ФИЛОСОФИЯ
PHILOSOPHY

Էդվարդ Հարությունյան – Ընկալման էկզիստենցիալ համատեքստի ապականումը. մարդը «վիրտուալ տափաստաններում»..... **5**

Эдвард Арутюнян – Профанация экзистенциального контекста восприятия: Человек в «виртуальных степях»

Edvard Harutyunyan – Profanation of the Existential Context of Perception: Man in the "Virtual Steppes"

Գագիկ Սողոմոնյան – Սպառողական հոգեկերտվածք. էկզիստենցիալ նկատառումներ **18**

Гагик Согомонян – Потребительский менталитет: Экзистенциальные соображения

Gagik Soghomonyan – Consumer Mentality: Existential Considerations

Լևոն Բաբաջանյան – Էակի բարոյական կարգավիճակի խնդիրը բիոէթիկայի համատեքստում..... **32**

Левон Бабаджанян – Моральный статус существа в контексте биоэтики

Levon Babajanyan – The Moral Status of an Entity in the Context of Bioethics

Ռուբեն Ապրեսյան – Պատասխանատվության հասկացությունը Մ. Մ. Բախտինի բարոյական փիլիսոփայության մեջ (ռուս.)..... **47**

Рубен Апресян – Понятие ответственности в нравственной философии М. М. Бахтина

Ruben Apressyan – The Concept of Answerability in Mikhail Bakhtin's Moral Philosophy (in Rus.)

Վալերիա Սոկոլչիկ – Գիտական գիտելիքի մարդկայնացման և դրա վերափոխման ավանդական կենսաէթիկական մեխանիզմները բաց գիտության դարաշրջանում (ռուս.)..... **58**

Валерия Сокольчик – Классические биоэтические механизмы гуманизации научного знания и их трансформация в эпоху открытой науки

Valerya Sokolchik – Traditional Bioethical Mechanisms for the Humanization of Scientific Knowledge and Their Transformation in the Era of Open Science (in Rus.)

ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ПСИХОЛОГИЯ
PSYCHOLOGY

Գոհար Խաչատրյան, Նարինե Խաչատրյան – Հոգեկան առողջության և հոգեսոցիալական աջակցության (MHPSS) կիրառման փորձը և մարտահրավերները 71
Гоар Хачатрян, Нарине Хачатрян – Опыт и вызовы применения подхода психического здоровья и психосоциальной поддержки (MHPSS)
Gohar Khachatryan, Narine Khachatryan – The Experience and Challenges of Applying Mental Health and Psychosocial Support (MHPSS)

Հայկ Հարոյան, Նելլի Հարոյան – Միստի՞կ է արդյոք Գրիգոր Նարեկացին..... 81
Айк Ароян, Нелли Ароян – Мистик ли Григор Нарекаци?
Hayk Haroyan, Nelli Haroyan – Is Grigor Narekatsi a Mystic?

Լուսինե Ղազարյան – Ինտերնետային կախվածության ձևավորման մասնագիտական նախադրյալների համեմատական վերլուծություն..... 91
Лусине Казарян – Сравнительный анализ профессиональных предпосылок формирования интернет-зависимости
Lusine Ghazaryan – Comparative Analysis of Professional Characteristics of Internet Addiction Formation

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 5-17
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.005

ԸՆԿԱԼՄԱՆ ԷԿԶԻՍՏԵՆՑԻԱԼ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏԻ ԱՊԱԿԱՆՈՒՄԸ. ՄԱՐԴԸ «ՎԻՐՏՈՒԱԼ ՏԱՓԱՍՏԱՆՆԵՐՈՒՄ»

ԷԴՎԱՐԴ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ*
Երևանի պետական համալսարան

Կյանքի կազմակերպման մշակույթը ընկալման համատեքստ է, ինչը մարդուն հնարավորություն է տալիս աշխարհը տեսնելու և քննելու իր ամբողջականության մեջ և նրա մի անկյունում կառուցելու գոյաբանական անվտանգության իր «ապաստարանը»: Բայց կյանքը հնարավորությունների փնտրտուքի մի անավարտ դրամա է, որի ինչ-որ հանգույցում արմատական փոխակերպումներն ու հնարավոր ապականումները համակեցության մշակութային համատեքստում կարող են մարդուն զրկել իր էմպիրիկ որպիսությունը բնութագրող այն գործոններից, որոնք նախկինում քիչ թե շատ ճշգրտությամբ ուրվագծում էին նրա կյանքի ներկան ու հեռանկարը, ինքնավարության չափն ու սահմանը: Խնդիրն այն է, որ ընկալման յուրաքանչյուր համատեքստ ունի նաև իրեն բնորոշ մի շարք մշակութային «հիվանդություններ», որոնք ոչ միայն կարող են ներսից կազմաքանդել տվյալ դարաշրջանի գոյաբանական «ապաստարանի» սոցիալական ու մարդաբանական հիմունքները, այլև մարդուն զրկել բնազանցական ու անդրանցական էությունից:

Այս իրողությունից ելնելով՝ հոդվածում արդի անհատապաշտական (ինքն իրեն կողմնորոշված) հասարակության գոյաբանական կարգը դիտարկվում է իբրև «միասին ծերանալու» ընդհանրական մշակութային համատեքստ չունեցող մի համակեցություն, որտեղ մարդու ինքնավար կեցության կորստի միտումներն այլևս մարդաբանական մասշտաբի մարտահրավերներ են և ակնհայտորեն խարխլում են կյանքը տեսանելի հորիզոնում ապրելու՝ մարդու գոյության երբեմնի հիմունքները:

Բանալի բառեր – *կյանքի մշակույթ, գոյաբանական կարգ, մշակութային համատեքստ, ինքնավարություն, հնարավորությունների հասարակություն, վիրտուալ աշխարհ, քոչվորական իրականություն, էկզիստենցիալ բեռնաթափում*

* **Էդվարդ Հարությունյան** – փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և գեղագիտության ամբիոնի վարիչ
Эдвард Арутюнян – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социальной философии, этики и эстетики ЕГУ
Edvard Harutyunyan – Sc. D. in Philosophy, Professor, Head of the Chair of Social Philosophy, Ethics and Aesthetics YSU
Էլ. հասցե՝ edvardharutyunyan@ysu.am https://orcid.org/0000-0003-2957-7017

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 01.09.2025
Գրախոսվել է՝ 05.09.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

Մշակույթի մեջ ամփոփված փորձառություններ կան, որոնք արգելափակում են մարդու ներքին կերպարանափոխության հնարավորություններն ու ստիպում նրան, հակառակ իր բնությանը, համակերպվել ու հնազանդ սպառվել նախնիներից ժառանգած սոցիալական ճակատագրի միօրինակության մեջ: Սա նշանակում է, որ կյանքը կանոնակարգող ցանկացած գոյաբանություն մարդկանց հավաքագրող ու համախմբող, նրանց կյանքի անձնական տարածք ներխուժելու իրավասություններ ունեցող սոցիոմշակութային մի համակարգ է, որի մեջ իսպառ տարրալուծված ու ապաանձնավորված մարդու միջին վիճակագրական տեսակը հարկադրված է ենթարկվել ու համակերպվել ուրիշների կյանքի մանրամասներին խառնվելու և միջամտելու միջոցով համակեցություն բեմականացնող մշակույթի սահմանած կարգին: Մի իրողություն, ինչը վկայում է, որ մարդը տվյալ սոցիոմշակութային համատեքստում ձևավորված մի կազմավորում է, որի բաղադրիչ տարրերը ներծծված են տվյալ գոյաբանական կարգի ներքին իմաստների միասնությամբ: Ինքնին հասկանալի է, որ այս պարագայում գոյաբանական կարգի մարդակենտրոն լինել-չլինելու, այլընտրանքներ ընդունել-չընդունելու հանգամանքներն ածանցյալ են տվյալ պատմական դարաշրջանի ընդհանրական հոգեկրտվածքը ձևավորող մշակութային համատեքստի հուզական ու կամային խորությունից:

Այս առումով, օրինակ, նախորդ սերունդների ամբարած հիշողություններին ու ապրումներին, մոգական հավատալիքներին ու սովորույթներին, անցյալը, ներկան ու ապագան ամբողջացնող պատումներին, մի խոսքով՝ **Հավատի** ու **Բարոյականության** մշակութային համատեքստում ձևավորված և **«նախնիներին կողմնորոշված»** կոլեկտիվապաշտ հասարակություններում պատմական տարբեր ժամանակներում ու տարածություններում ապրած, բայց նույն գոյաբանական կարգին ենթակա նախնիներն ու նրանց հետնորդները այնքան խիտ են «ներառված միմյանց կենսագրության մեջ», որ ասես այստեղ ու հիմա «միասին ծերացող» ժամանակակիցներ լինեն[1]: Ինքնին հասկանալի է, որ «միասին ծերացողների» համար հուսալի ու ապահով «ապաստարան» հիշեցնող այդ համակեցության մեջ մարդու սոցիոմշակութային տեսակը ձևավորվում է իր տոհմիկ նախնիների՝ մշակութային խորքերից սնվող և արքետիպերից բխող կենսափորձի հոգեբանական նստվածքից: Մի ժառանգություն, ինչից էլ հենց հունցվում է ավանդապաշտ հասարակություններին բնորոշ՝ ապրելու և մահվանը դիմակայելու կոլեկտիվ ունակությամբ օժտված, ժամանակի մեջ մյուսներից առանձնապես չտարբերվող և միշտ ինքնանույնական **(նույն ինքն է)** մարդու անհատական կերպարը: Այլ կերպ ասած՝ դա մի համակեցություն է, որտեղ նախնիները «սովորույթի ուժով» կարող են ոչ միայն խառնվել ու միջամտել այստեղ ու հիմա ապրող այլոց կյանքի մանրամասներին, այլև նրանց զրկել «ուրիշությունից» և կյանքն այլ կերպ դասավորելու հեռանկարից: Ընդ որում, ժամանակի

[1] Տե՛ս **Гирц К.** Интерпретация культур. М., 2004, էջ 419- 420:

ընթացքում սովորույթի ուժով կյանքը կանոնակարգող «խաղի կանոնները» որքան ձևայնացվում են, որքան խստանում են ողջախոհության տրամաբանությունից դուրս անհարկի միջամտությունները, այնքան համակեցությունը ցեմենտող, կեցության ենթակայությունից մարդուն ազատագրած, նրան բնազանցական ու անդրանցական էություն ներարկած **Հավատի ու Բարոյականության** համատեքստը ծանրաբեռնվում է կյանքը մակերեսում կանոնակարգող միապաղաղ արարողակարգերով, որոնց անտրտունջ ենթարկվելու գինը բնավ էլ համարժեք չէ այդ «գործարքի» արդյունքում մարդու կրած էկզիստենցիալ կորուստներին: Առավել ևս, որ կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման այդ մշակույթում գոյաբանական անճարակությունից ախտահարված մարդը վերջնարդյունքում կարող է վերածվել նաև եսությունից ու ինքնավարությունից զրկված, պատկերավոր ասած՝ հնազանդ ու կամակատար «իդեալական» մի բանտարկյալի[2], որի իրական ու դժվարությամբ նույնականացվող վիրտուալ կյանքում շրջանառվող «կշռադատված ու ողջախոհ» պահանջմունքների ու ցանկությունների, առօրյա կարիքների ու հոգսերի հետևում գոյության էկզիստենցիալ նկատառումներ գրեթե չկան կամ ստվերված են և չեն արտացոլում մարդու ակնկալիքների **(ուզում եմ)** ու դժգոհությունների **(չեմ ուզում)** իրական շարժառիթները: Ինքնին բնական մի կացություն, որովհետև կյանքի խորին խորքերում ձևավորված արքետիպերից ու անցյալի այլևայլ հուզական փորձից սնվող, մի խոսքով՝ անցյալի ավանդույթներին ու խստակյաց կենցաղին ենթակա մարդու այդ տեսակին պարտադրված է արդեն իսկ բարեբախտություն համարել իր գոյությունը և գոյել իբրև տվյալ համակեցությունը կանոնակարգող մշակույթին հավատարիմ, նախնիների ապրած պատմությունը կրկնող և մշտապես ինքն իրեն նույնական կրավորական կեցություն:

Բայց կյանքի կազմակերպման մշակույթների հերթափոխման պատմությունը փաստում է, որ կեցության տաճարը գաղափարախոսական նախագծերին (տեսություններին) ենթարկելու համար չափազանց բարդ ու «քմահաճ» կառույց է, որովհետև այն նաև ու առաջին հերթին ամենօրյա գոյության հյուսվածքի մեջ ներծծված և առավելապես ողջախոհության տրամաբանությանը ենթակա էմպիրիկ (օնտիկ) կամ գործունեական կեցություն է, որտեղ իրականի և հնարավորի, «այստեղի» ու «երբեքի» միջակայքում կյանքը մշտապես լարված բնույթ ունի, և որտեղ առօրյա մարտահրավերներին ու անհետաձգելի պահանջմունքներին առերեսվող, գոյատևման կենսական խնդիրներ լուծող և, վերջապես, խոսքին ու գործին հարկադրաբար չափ դրած «իդեալական բանտարկյալն» անգամ սոցիալական հանգամանքների իմաստավորման և անգիտակցականը գիտակցական դարձնելու ճանապարհին կարող է չանձնավորված կեցությունն անձնավորել, չեղարկել նախնիների «բարոյական աքսորի» դատավճիռն ու հիմնադրել մի աշխարհ, որտեղ հնարավորություն կունենա տվյալ գոյաբանական

[2] Տե՛ս **Тульчинский Г. Д.** Потсчеловеческая персонология. СПб., 2002, էջ 450:

կարգի գաղափարախոսության հարկադրանքներին իսպառ ենթակա իր **կրավորական ինքնությունը** փոխակերպելու էկզիստենցիալ անդրադարձումների ունակ **նախահարձակ ինքնության:**

Բանն այն է, որ հոգեկերտվածքի անիմանալի խորքերում նախնիների կոլեկտիվ փորձը մարմնավորող արքետիպերին կամ, ինչպես Յունգը կասեր, դիցաբանական պատկերներին ու կերպարներին հավատարիմ մարդը, որին նախնիները պատգամել են հավատարիմ ծառայել իրենց հիմնադրած գոյակարգի հնամենի տաճարին, միաժամանակ նաև ինքն իրեն և այլոց ի բնուստ «անհավատարիմ», այլակերպումներում իր արարչական իսկությունը փնտրող և մշտապես անավարտ՝ հենց միայն մարդուն ներքնորեն բնորոշ **Վիճարկող** է, ով նաև ինքնահաղթահարման կամք ու կորով ունի (Նիցշե) և կարող է թոթափել կենդանականին բնորոշ ու միտքը կարկամող անմեղսունակության բեռն ու դառնալ Հողին կառչած, բայց և առ Աստված հայող **բնազանցական մեծություն** միաժամանակ:

Այդ «ինքնաբացարկումը» տեղի է ունենում այն ժամանակ, երբ «այնտեղ ու հետո» երկրային կամ երկնային ենթադրյալ «դրախտում» հայտնվելու համար սոցիալական ճակատագրին համակերպված և խստաշունչ ներկայի զոհասեղանին կյանքը հարկադրաբար դրած մարդը գիտակցում է, որ իր համար իմաստ ու նշանակություն ունեցող աշխարհում ապրելու և էկզիստենցիալ անկախություն ունենալու համար ոչ միայն պետք է ընդվզել իր անձնական կեցության և մասնավոր կյանքի տարածքը զավթած և «զորանոցային» կարգ հաստատած գոյաբանության դեմ, այլև ուրախությամբ կամ դժկամությամբ, հեշտությամբ կամ դժվարությամբ, բայց «այստեղ ու հիմա» ակնթարթում ապրել ինքնաբուխ ընթացող իրադարձությունների հորձանուտում և դեռ ինքնիշխան ապրելու իր կենսափիլիսոփայությունը տարածել նաև Ուրիշների վրա՝ չենթարկվելը դարձնելով սեփական գոյության գոյաբանական փաստարկ[3]: Ընդ որում, մարդու էկզիստենցիալ այդ տեսակը ոչ թե պարզապես ինքնապարծ վիճարկող է, այլ սեփական կեցության կազմակերպման մեջ լիովին ինքնորոշված, իր եզակիությունը գիտակցած, իրեն անհարմարություններ պատճառող ուրիշների խորթությունը շփման ու երկխոսության միջոցով հաղթահարող և մարդաբանական ու սոցիոմշակութային մակարդակներում նրանց իր գոյության երաշխիք գործածող «Ես» է: Այս առումով կարելի է ասել, որ սոցիոմշակութային մակարդակում իրականության հետ անհաշտ էկզիստենցիալ Ես-ը անհնարինը հնարավոր դարձնելու ճանապարհին կեցության հնարավորությունների գանձարանից օգտվող, նրա հետ հարաբերակցման եղանակն ու ձևն անձամբ որոշող, այս ու այնտեղ ընդվզող և կյանքի նոր հեռանկարներ ուրվագծելու երազանքներ ունեցող մարդու այն տեսակն է, ով ներքնորեն օժտված է սոցիալական կեցություն ու կացություն ձևավորելու, դրանց

[3] Տե՛ս **Батай Ж**. Проклятая часть: Сакральная социология. М., 2006, էջ 354:

մեջ ու միջոցով նաև սոցիալական ինքնավարություն ձեռք բերելու գոյաբանական անբացատրելի հատկությամբ և կարող է հնարավորությունների ու հավակնությունների իր զորագնդով քարուքանդ անել բախտի բարիկադներն ու իրեն հռչակել սոցիալական անհատականություն:

Հանգամանք, ինչը ևս մեկ անգամ փաստում է, որ մարդու երկրային ներկայությունը, այնուամենայնիվ, առանց բավարար հիմունքի գոյության և ուրիշը դառնալու եզակի մի հայտնություն է այս աշխարհում, քանի որ միակ բնազանցական մեծությունն է, ով, ի տարբերություն այլ կենսաբանական էակների, կարող է գերազանցել իրեն փակագծերի մեջ առած ու իր նվիրական ձգտումներին չարձագանքող աշխարհին և դեռ իրեն բաժին հասած դժվարությունների ու դժբախտությունների շաղախից երջանկության նման մի բան հունցել: Այլ կերպ ասած՝ կեցության համատեքստում բնական հնարավորություններով օժտված մարդու «բնագիրը» կամ անհատական ինքնությունը **(ես այսպիսին եմ)** «խմբագրվում» ու բնազանցական մեծություն է դառնում այն ժամանակ, երբ սոցիալական գոյաբանության համատեքստում **«ընդհանրական ուրիշին»** ինքնավերագրվելու և նրան նույնականանալու արդյունքում ձևավորվում է ժամանակի ու տարածության մեջ էապես այլակերպված իրադրային ու խռովահույզ մի եսություն, ով թեև առերևույթ նույնական է նախնիներից ժառանգած իր բնագիր անհատականությանը (նույն ինքն է), բայց իրականում նրանից էապես տարբերվող մի նոր եսություն է, ով տվյալ համակեցությունը ներկայացնող սոցիալական «խոսնակի» իրավասություններ է նվաճել **(ես այսպիսին դարձել եմ)** և այսուհետ կարող է ինքնակամ «խմբագրել» նաև կյանքի դրվածքն ու այն դարձնել այլընտրանքային:

Մարդուն ներքնապես բնորոշ այդ երկվությունից բխում է, որ իրար չհամընկնող, բայց հիմքի ու վերնաշենքի ամբողջականությունը խորհրդանշող անհատական (բնագիր) ու սոցիալական (խմբագրված) ինքնությունները մարդու «կյանքի պատմության» մեջ դրսևորվում են իբրև պատմողական (նարատիվ) հորինվածքի փոխլրացնող բաղադրիչների մի համաձուլվածք (Ռիկյոր), որում վերնաշենքը ներկայացնող բաղադրիչը (խմբագրվածը) բացառապես մշակութակերտ, պատմական կոնկրետ դարաշրջանի կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթի համատեքստում կայուն միջուկ և դերային դինամիկ համալիր ունեցող եսություն է, ով սոցիալական ինչ-ինչ դերերի մեջ մարմնավորման շնորհիվ կարող է օգտվել կեցության ընձեռած հնարավորություններից և սոցիալական համատեքստի պարտադրանքներին իր ինքնաբուխ ու տարերային հակադարձումները փոխակերպել սոցիալական շահերը գիտակցող մարդու ինքնավարության՝ հիմնովին փոխելով նաև համակեցության մշակութային համատեքստը:

Բանն այն է, որ ինքնավարությունը ոչ միայն նվաճված, այլև ուրիշների համաձայնությամբ արտոնված կարգավիճակ է, և մարդն այդպիսին կարող է լինել միայն այն պարագայում, եթե ուրիշներին (սոցիալականին) վերաբերվի

նույնքան ընդգծված հոգածությամբ ու անվերապահ հարգանքով, որքան ակնկալում է, որ այդ ուրիշները (սոցիալականը) ընդգծված հոգածությամբ ու անվերապահ հարգանքով ընդունեն ու ճանաչեն իր՝ գոյության անձնական տարածք ունենալու և սեփական կյանքը նախագծողի ու որոշումներ կայացնողի հեղինակային իրավունքները: Սա նշանակում է, որ բնազանցական մարդը սոցիալական այլընտրանքների աշխարհում ինքնաանդրադարձող, սեփական հնարավորությունները իմացող, **իրեն հավատացող և ուրիշներին վստահող** մի սուբյեկտ է, ով նաև չունի ներքին ինքնիշխան տարածք և ուրիշների առջև բացվելով միայն կարող է գիտակցել ու ճանաչել իրեն: Հավելենք նաև, որ մարդու սոցիալական կեցությունը հաղորդակցական է, և նրա լրիվությունն ու ամբողջականությունը ձևավորվում ու բացահայտվում են միայն ուրիշների հետ հաղորդակցվող սոցիալական դեր ստանձնած մեկ այլ «Ես»-ի մեջ մարմնավորման ընթացքում: Գոյել, կասեր Մ. Բախտինը, նշանակում է հաղորդակցվել, լինել ուրիշների համար և նրանց միջոցով նաև իր համար[4]:

Ինքնին բնական մի բան, որովհետև, եթե մարդը չունենա գործող գոյաբանական կարգի կողմից համբաված սոցիալական ինքնության իրավասություններով օժտվածի դեր ու կարգավիճակ, չհաղորդակցվի այլոց հետ և չապրի տվյալ համակեցության «խաղի կանոններով», ապա նրան ներսից բզկտող անձնական ու սոցիալական կենսադիրքորոշումների ու գաղափարահակումների, կեցության ու գոյության, իդեալական ու իրական արարքների հնարավոր տարբերությունների պատճառով կարող է օտարվել թե՛ իրենից, թե՛ ուրիշներից և թե՛ սոցիալական կյանքից ընդհանրապես: Առավել ևս, որ մարդու ներաշխարհը չտարորոշված իրավասություններ ունեցող, հետևաբար՝ պարբերաբար ներանձնային ճգնաժամեր հարուցող անհատական ու սոցիալական ինքնությունների մի համաձուլվածք է, որի բաղադրամասերից յուրաքանչյուրը ոչ միայն տարբեր պատմական ժամանակների մշակութային շաղախից հունցված և ինքնավարության տարբեր համատեքստերում կերպարանավորված ինքնություններ են, ոչ միայն տարբեր են կեցության հետ ունեցած նրանց առնչություններն ու խնդիրները, այլև կարող են նույն դիպվածից այլ ընկալումներ ունենալ և այլ քայլեր ձեռնարկել:

Բավական է նկատել, որ, օրինակ, մշտապես ինքն իրեն անհավասար և անդրադարձումներ անելու էկզիստենցիալ կարողություններով օժտված մարդու եսությունը օժտված է ինքնավար գործունեության այնպիսի ունակություններով, որ իր հավակնությունները սոցիալական դերի հետ լծորդելու արդյունքում կարող է լինել ու գոյել ոչ միայն «այստեղ ու հիմա», այլև «այնտեղ ու հետո» նախատեսվող գալիք մի ապագայում[5]: Բայց գալիք մի ապագայում գոյելու այդ նախատրամադրվածությունը, ինչը, բարեբախտաբար, մարդուն թույլ չի տալիս

[4] Տե՛ս **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества. М., 1979, էջ 312- 313:
[5] Տե՛ս **Сартр Ж.-П.** Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000, էջ 156:

հիմնովին ու վերջնականապես ամրագրվել ներկայի հողում, կարող է նաև ինքնության ճգնաժամեր հարուցող դրդառիթ դառնալ, քանի որ անդրադարձումների ընդունակ, իրեն «նախագծող» և իր «ով» և «ինչ» լինելու համար պատասխանատու սոցիալական ինքնության՝ կյանքի սոցիալական ու բնութենական հանգամանքները փոխելու նախաձեռնությունները մարդու «բնագիրը» ներկայացնող կրավորական ինքնությունը կարող է ընկալել ու մեկնաբանել որպես իր իսկությունն աղարտող սպառնալիք ու գոյաբանական աղետ[6]:

Խնդիրն այն է, որ կյանքը հնարավորությունների փնտրտուքի մեջ ծավալվող շարունակական դրամա է, որի ինչ-որ հանգույցում գործող կացութաձևն ու նրանում մարդու ինքնաընկալման ու ինքնաճանաչման սոցիալական պայմանները երբեմն կարող են այնքան հիմնովին փոխվել կամ ձևախեղվել, որ նա ակամա զրկվի իր էմպիրիկ որպիսությունը բնութագրող գործոնների՝ սոցիալական տարածության ու ժամանակի, ծագման ու կարգավիճակի, մի խոսքով՝ այն ամենի տնօրինումից, որոնք նախկինում քիչ թե շատ ճշգրտությամբ ուրվագծում էին նրա կյանքի ներկան ու հեռանկարը, ինքնավարության չափն ու սահմանը: Հանգամանք, ինչն առավել ցայտուն դրսևորումներ ունեցավ ավանդականից հետավանդականին անցած ազատական մշակույթի համատեքստում ընթացող մարդաբանական ու սոցիոմշակութային ժամանակակից այլակերպումներում:

Քաղաքակրթական առումով նմանը չունեցող այդ նոր գոյաբանությունը ոչ միայն հիմնովին փոխեց նախորդ համակեցության էկզիստենցիալ հիմունքները, ոչ միայն մարդկային հարաբերությունները ցեմենտող բարոյականության հնամենի մակարդը փոխարինեց բանականության մակարդով, այլև հենց այդ պատճառով «նախնիներին կողմնորոշված», գտածից ու կորցրածից միաժամանակ և՛ հրճվող, և՛ սոսկող մարդու փոխարեն ասպարեզ հանեց **ինքն իրեն կողմնորոշված** ու ինքնապարծ մի եսություն, որի վարքն ու արարքն այսուհետ գնահատելու է ոչ թե իր նախնիներին ներկայացնող հավատավոր ու բարոյական ընդհանրական Ուրիշը, այլ հենց իրեն պատկանող և իր ներսից բխող **բանականության** կամ **համոզմունքի «ձայնը»:**

Ավելին, այլընտրանքների ու հնարավորությունների մի ամբողջ խճանկար ասպարեզ հանած կյանքի անհատապաշտական մշակույթը, այլևայլ արտոնված շուկաներից զատ, ձևավորեց նաև «հնարավորությունների արտադրության մի շուկա», որտեղ սպառողը կարող է իրագործելի նորանոր ցանկություններ «գնել» և դրանք դարձնել «այստեղ ու հիմա» ընթացող կյանքի ծրագիր: Այլ կերպ ասած՝ համակեցության այդ նոր մշակույթը ձևավորեց պահանջմունքների ու սպառման տրամաբանությանը ենթակա կամ, ինչպես ընդունված է ասել, «հնարավորությունների արտադրության» մի աշխարհ, որտեղ կյանքի պայմաններից ու կարգավիճակից դժգոհ ու դիմադրող մարդը հավանական ու

---

[6] Տե՛ս **Хёсле В**. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994, № 10, էջ 15:

իրագործելի գոյության մեկ այլ տարբերակ փորձարկելու հնարավորություն ստացավ: Ընդ որում, եթե «նախնիներին կողմնորոշված» և նրանց բարոյական ավանդները ժառանգած մարդը պարտավոր էր իր ցանկությունները ենթարկել դավանվող արժեհամակարգի պահանջներին, ապա ինքն իրեն կողմնորոշված և ինքն իրեն նախագծող ժամանակակից մարդը հաշտեցման ինչ-ինչ ընթացակարգերի միջոցով ձևավորել է խաղաղ գոյակցության ժամանակակից մի համակեցություն, որտեղ քմահաճույքներ ու բազմազանություն խաղարկող տարածության ընդլայնմանը զուգահեռ՝ նվազում է համասեռություն ենթադրող երբեմնի «խաղի կանոնների» բարոյական ենթատեքստը, և որտեղ Ուրիշները կարևոր ու անհրաժեշտ են սոսկ այն պատճառով, որ կատարում են մետաֆիզիկական ու էկզիստենցիալ բեռնաթափման գործառույթ[7]:

Արդյունքում՝ հավատի ու բարոյականության պարտավորություններով ծանրաբեռնված, միասեռության մեջ տարրալուծված ու նաև «կշռադատված ու ողջախոհ» պահանջմունքներին ենթակա՝ երկու ծայրահեղ պարզունակ կամընտրանքների միջակայքում ապրող մարդը, նա, ով կա՛մ պետք է համակերպվեր «այստեղ ու հիմա» ապրելու կյանքի սոցիոմշակույթի դրվածքին և մնար կյանքի սանդղակի ստորին աստիճանում, կա՛մ տրվեր իր կենսահակումները շահարկող՝ «այնտեղ ու հետո» անհավանական երկնային ու անիրագործելի երկրային «Դրախտ» կառուցելու գաղափարաբանությունների սադրանքներին, հայտնվեց առերևույթ իրագործելի ցանկություններ ու այլևայլ քմահաճույքներ արտադրող ու խաղարկող, դրանց բավարարման հնարավորությունների տարատեսակ միջոցներ (ապահովագրություն, ապառիկ գնումներ, վարկեր և այլն) առաջարկող, ըստ էության՝ ապրելակերպի որակի համար ծախսերի հատուցումը վաղվանը թողած մի աշխարհում, որտեղ «ցանկություններ ցանկանալը» ներծծված է ամենօրյա գոյության հյուսվածքի մեջ և իր հերթին խթանում է այլ ենթադրելի ցանկություններ՝ կյանքը վերածելով իրականությունից ամեն կարգի պայմանական ու ենթադրելի հնարավորություններ «քամելու» արվեստի[8]:

Իրականության հարուցած դժվարությունների ու հոգսի մեջ ապրած, անգամ ուրախության ու վշտի մեջ խնայող ու չափավոր «միջին վիճակագրական մարդը» իրագործելի ցանկությունների այդ սարդոստայնում ապրելու «հրավերքից» հազիվ թե հրաժարվեր, որովհետև նրան հնարավորություն էր տրվել օբյեկտիվ հիմքերից զուրկ՝ պատահականությունների սահմանի վրա օգտվելու առօրյա կյանքին ենթադրական երանգներ հաղորդող ծառայություններից (ապահովագրություն, ապառիկ գնումներ, վարկեր և այլն) և ապրելու իր

[7] Տե՛ս **Хюбнер Б**. Произвольный этос н принудительность эстетики. Мн., 2000, էջ 116, 148:

[8] Տե՛ս **Эпштейн М.** Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб., 2001, էջ 191-193:

սոցիալական դերին, դիրքին ու վաստակին անհամապատասխան «բարեկեցիկ» կյանքով և, վերջապես, հափրանքով վայելելու այն ամենը, ինչը դեռ իրենը չէ և միայն հետո կարող է սեփականացնել[9]:

Դժվար չէ տեսնել, որ կեցության էկզիստենցիալ հիմունքները ցանկությունների մեքենայի (Ժ. Դելյոզ) ախորժակին հանձնած, իրականի ու անիրականի միահյուսումից ձևավորված սոցիոմշակութային կեղծանմանակումների այդ հարթակում երբեմնի իրատես ու ինքնարար սուբյեկտի կարգավիճակ ունեցող մարդն աստիճանաբար վերածվում է իրեն պարտադրված կեցության ելանակին նույնականացված կերպար հիշեցնող միաչափության, ով նաև մարդաբանական հիմունքներով կառուցարկված և իրեն երբեմնի ենթակա աշխարհի փոխարեն ստիպված է ապրել իրենից օտարված մի աշխարհում, որին խոնհարվելով ու հնազանդվելով միայն կարող է գոյատևելու ակնկալիքներ ունենալ[10]: Ավելին, առերևույթ ազատ, բայց խորքում մարդու ցավերին ու հոգսերին անհաղորդ, պարտադրված ցանկություններ ու պահանջմունքներ արտադրող առարկայական ու գործնական այդ աշխարհում ինքնահղման անդրադարձական փորձերի ճնշումների ու անձնական կյանքի տարածք քողարկված ներխուժումների արդյունքում ի վերջո ձևավորվում է ընդամենը մեկ անգամ օգտագործվելու համար նախատեսված, «կարճաժամկետ» հոգեկերտվածք ունեցող, լուսանցքային ու **«հավատուրաց»** մարդկանց մի բազմություն, ովքեր աշխարհը ընկալում են որպես օգտակար առարկաներով լցված խորդանոց կամ «հանրախանութ», որտեղից այստեղ ու հիմա պետք է վերցնել ու սպառել ամեն հնարավորը, նախասիրությունները բավարարելու մեկ հնարավորությունից անցնել մյուսին, քանի որ «հետոն» կարող է չգալ, կամ էլ եղածը կարող է լիովին արժեզրկվել[11]: Էլ չասած, որ շատ դեպքերում ներկայացվածը ոչ թե սպառողի ճաշակին ու նիստուկացին համապատասխան ու խիստ անհրաժեշտ ապրանք-տեսականի է, այլ ընդամենը հանրաճանաչ ապրանքանիշ է (բրենդ), ինչի գովազդումը ապրանքի է վերածում նաև մարդկանց զգացմունքներն ու ճաշակը՝ առաջարկն ու պահանջարկը վերածելով նշանների միջոցով պարբերաբար մանիպուլյացիաներ անելու գործունեության:

Ավելին, այն պատճառով, որ սոցիոմշակութային արժեքներն ու կենսափորձը կեղծանմանակներով (սիմուլյակրներով) փոխարինած և «օտարված նշանների» աշխարհ (Բոդրիյար) ձևավորած վիրտուալ իրականությունը լիովին չի կարգավորվում սոցիալականի կանոններով ու մեխանիզմներով, այդ պատճառով էլ այն գոյաբանական պատասխանատվության ոլորտից դուրս մի համակեցություն է, որի մեջ ներառվելու համար մարդը հարկադրված է ժամանակավորապես հրաժարվել իր հիմնական կարգավիճակից և չլինել այնպիսին, ինչպիսին լինում է սովորական կյանքում: Մի համակեցություն, երբ «ես»-ի ու

---

[9] Տե՛ս **Бодрийяр Ж.** Система вещей. М., 2001, էջ 170 -172:

[10] Տե՛ս **Маркузе Г.** Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М., 2003, էջ 275:

[11] Տե՛ս **Бауман З.** Индивидуализированное общество. М., 2002, էջ 148:

«դու»-ի մարդկային դիմանկարը շնչավորող հույսի և հուսահատության, սիրո և ատելության և նմանատիպ այլևայլ երանգներով նրբորեն ասեղնագործված էկզիստենցիալ գոյաբանության աշխարհն աստիճանաբար ու աննկատ արտամղվում է մարդկային կեցության արվարձաններ՝ ասպարեզը թողնելով անորոշ ու անդեմ «Այլի» առարկայական աշխարհին[12]:

Ինչ խոսք, մարդը երկու աշխարհների բնակիչ է միաժամանակ և ապրում է ինչպես «ես»-ի ու «դու»-ի անձնավորված հարաբերությունների աշխարհում, այնպես էլ անընդմբռնելի, անդեմ ու պատճառական կապերի տրամաբանությանը ենթակա մի աշխարհում (փորձի աշխարհ), որը նաև անհաղորդ է մարդու ցավերին ու տագնապներին և չի կարող նրա փոխարեն ապրել նրան բաժին հասած ճակատագիրը[13]: Գոյաբանական մի համակարգ, որտեղ «ես»-ը ոչ թե իր նման աշխարհ նետված և ճակատագրով իրեն համարժեք դիմավորների հետ գործ ունի, որոնց միջոցով ավանդապաշտ հասարակության մարդը բացահայտում ու ճանաչում էր իր անհատական ու սոցիալական ինքնությունը, այլ ինչ-որ անորոշ ու անդեմ սոցիալական **«այլոց»** հետ, ովքեր ոչ թե մարդկային բովանդակություն ունեցող սուբյեկտներ են, այլ ընդամենը ընկալման դաշտի կառուցվածքը ներկայացնող և այլությունն ընդգծող անանձնական դերեր են[14]:

Ի հավելումն ասվածի՝ ժամանակակից տեխնոլոգիական քաղաքակրթությունը ձևավորել է նաև վիրտուալ հնարավորությունների մի նոր «հանրախանութ», որտեղ բացվում է նյութական բարիքների համար պայքարում մրցակցությունից դուրս մնացած, բարդույթներից տառապող, երկչոտ ու անվճռական մարդկանց «երկրորդ շնչառությունը», և նրանք հնարավորություն են ստանում զանազան հաղորդագրությունների միջոցով ինչ-որ չափով ինքնահիրացվել և առերևույթ ընդլայնել իրենց կյանքի սոցիոմշակութային սահմանները: Ճիշտ է, նրանք ընդամենը սոցիումի տեղեկատվական տարածության մեջ դեգերող մասնավոր շահառուներ են, բայց նաև ընդօրինակելի միակերպություններ են, և հանրային կյանքում նրանց դերն ու ազդեցությունը գնալով մեծանում են: Այս առումով կարելի է ասել, որ արդեն իսկ ձևավորվել է **«ցանցային քոչվորությունը»** խրախուսող վիրտուալ մի իրականություն, որի մեջ սոցիալականի հարկադրանքներից ու վերահսկողությունից դուրս մնացած և նստակյաց կյանքի հիմունքներից ինքնակամ կամ ճարահատյալ հրաժարված մարդն ասես տեքստի կամ մշակույթի մակերևույթի երկայնքով՝ պատկերների տարածության մեջ սահող կերպար լինի[15], ում նաև զրկել են գոյաբանական անվտանգությունից ու անձնական կյանքի իրավունքից: Բանն այն է, որ ֆիզիկական գոյատևման անհրաժեշտությունից ծնված երբեմնի թափառաշրջիկ ու քոչվորական կյանքի մշակույթը ժամանակակից աշխարհում վերածվել է միասնական ժամանակատարածական մշակույթին խիստ բնորոշ մի կենսափիլիսոփայության, ըստ որի՝

---

[12] Տե՛ս **Бубер М.** Два образа веры. М., 1999, էջ 26:

[13] Տե՛ս **Ортега-и-Гассет Х**. Дегуманизация искусства. М., 1991, էջ 262:

[14] Տե՛ս **Делез Ж.** Логика смысла. СПб., 1999, էջ 282:

[15] Տե՛ս **Делёз Ж., Гваттари Ф.** Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, М., 2010, էջ 12, 30:

այստեղ և ամենուր «բոլորն իրենց տանն են», և հետևաբար՝ ճանապարհորդությունն այլևս ո՛չ մեկնակետ ունի, ո՛չ էլ՝ վերջնակետ[16]: Ավելին, վիրտուալ այդ աշխարհում կարելի է քոչվոր դառնալ առանց տնից դուրս գալու, քանի որ աշխարհը կորցրել է իր տարածական սահմանները և վերածվել է քոչվորներով բնակեցված «վիրտուալ տափաստանի»: «Տափաստանների մարդը» վիրտուալ տափաստանի վերածված քաղաք է տեղափոխվել:

Իրական «ես»-ից տարբերվող վիրտուալ «ես» ու վիրտուալ ինքնություն ձևավորող ցանցային այդ աշխարհին այսօր արդեն ինքնիշխանությունից զրկված մարդկանց զանգվածային արտադրության մի ասպարեզ է, որտեղ ինքնության հետ «խաղացող» և այն հեշտությամբ փոխող մարդը կանգնած է գոյության սեփական սահմանների, հետևաբար նաև՝ ինքնանույնականացման կոորդինատների կորստի վտանգի առաջ: Այս առումով հավանական է նաև, որ գոյության պայմանների վիրտուալացումը կամ, այլ կերպ ասած, ապագոյաբանականացումը ի վերջո այնպես կփոխի կարգի հարկադրական կոլեկտիվ ձևերի սոցիալական բովանդակությունը, որ ոչ հեռու մի անցյալում կյանքի մշակութային, նպատակաուղղված ու կանոնակարգված ենթարկումից մարդը գրեթե անգիտակցորեն ու ինքնակամ կսկսի ենթարկվել թվային սարքերի ներքին ալգորիթմներին[17]:

Խնդիրն այն է, որ սարդոստայն հիշեցնող վիրտուալ այդ իրականության մեջ կողմնորոշման կայուն կոորդինատներ չունեցող սոցիալական կեցությունը նման է մի լաբիրինթոսի, որի անդուռ ու անպատուհան հարկաբաժիններում հիմնովին խճճված մարդու կյանքի ինքնաներկայացումը աստիճանաբար վերածվում է ինքնակեղծումների մի անվերջանալի շարքի, որի ամեն մի դրվագում տեղեկատվության ու հաղորդակցության դաժան ու անողոք լույսի ներքո հրապարակավ բեմականացվում են նրա անձնական կյանքի մանրամասները՝ անպարկեշտության աստիճանի թափանցիկ ու տեսանելի: Մասնավոր ու հանրային կյանքը տարանջատող սահմանների անհետացման արդյունքում ի վերջո ձևավորվում է մեռնող քաղաքակրթություններին խիստ բնորոշ «անպարկեշտ» մի իրականություն, որտեղ ավանդական մշակույթում լիովին քողարկված մարդու դեմքը ևս անպարկեշտության աստճանի քողազերծվում է, և, ինչպես Բոդրիյարն է ասում, ոչնչանում է անգամ սոցիալական կյանքին բեմականացման տեսք հաղորդող և հաղորդակցության պատրանք ստեղծող մարդու խաղացող կերպարը: Առավել ևս, որ քաղաքակրթական, էթնիկ և այլևայլ անհամատեղելի մշակույթների խառնուրդից ստացված խճանկարային այդ աշխարհում ձևավորվող **«արտմշակութային»** մարդու **«խառնածին»** տարատեսա-

---

[16] Տե՛ս **Брайдотти Р.** Путем номадизма // Введение в гендерные исследования. В 2 ч., Ч. II. Хрестоматия. СПб., 2001, էջ 138:

[17] Տե՛ս **Кнорр-Цетина К., Брюггер У.** Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей. Сборник статей. М., 2006, էջ 308-309:

կը նաև հավատի ու բարոյական ռեսուրսներից և ինքնանախագծման շարժառիթներից զրկված պայմանական նույնականություն է[18]: Ինչպես ասում են՝ յուրաքանչյուր մշակույթ իրեն բնորոշ «հիվանդություններից» ձևավորում է մի կերպար, ում հոգեկերտվածքն ու խառնվածքն արտացոլում են տվյալ ժամանակների մարդաբանական հնարավորությունները[19]:

Մնում է հուսալ, որ անհայտ կեցության նոր աշխարհներ, կյանքի նոր հորիզոններ ու անհայտության նոր նավահանգիստներ բացահայտելու հնարավորություններ ստացած ժամանակակից մարդու մեջ դեռևս ապրում է հողին նայելու խոնարհությունը պահած կոպտատաշ նախնին, ով մի վերջին անգամ կվերապրի Ադամի մեղսագործության դրդառիթների ողջ խորությունը և **ռեալության անտանելի քաղցից** դրդված, ինչպես որ նախաբնիկ Դրախտում պատահեց, կրկին պարտազանց կլինի, կմեղանչի և ինքն իրեն կվտարի իր իսկ ստեղծած անմեղսունակ ու անպարկեշտ իրականությունից՝ փաստելու համար, որ նախախնամության ուժերն այնուամենայնիվ միջամուխ են մարդու ճակատագրին, և նրա կյանքի ուղին աղետից աղետ ընթացող ուխտագնացություն է: Նաև փաստելու, որ Միտքը կարող է մոռանալ դյուրաբեկ ու վաղանցուկ ապրումներից ծնված կյանքի տխուր վեպի ցավալի մանրամասները, բայց արյունաքամվող Սրտի վրա սպիները մնում են:

Մթնշաղի մեջ պարտազանց Ադամի հոգին է ճախրում: Աշխարհն էկզիստենցիալ է:

ЭДВАРД АРУТЮНЯН – ***Профанация экзистенциального контекста восприятия: Человек в «виртуальных степях»***.– Культура организации жизни - это контекст восприятия, позволяющий человеку увидеть, осмыслить мир во всей его целостности и построить собственное «убежище» онтологической безопасности. Однако жизнь - это незавершенная драма поиска возможностей, на одном из этапов которой радикальные трансформации в культурном контексте сосуществования могут лишить человека тех характеризующих его эмпирическую природу факторов, которые ранее более или менее точно очерчивали настоящее и будущее его жизни, меру и пределы его автономии. Проблема в том, что каждому контексту восприятия свойствен свой набор культурных «болезней», которые способны не только внутренне разрушить социальные и антропологические основания онтологического «убежища» данной эпохи, но и лишить человека его метафизической и трансцендентной сущности.
Исходя из этой реальности, в статье онтологический порядок современного индивидуалистического (ориентированного на себя) общества рассматривается как форма сосуществования, лишённая общего культурного контекста «старения вместе», где тенденции утраты автономного бытия человека становятся антропологическим вызовом и явно подрывают прежние основания существования человека в обозримом горизонте жизни.

Ключевые слова: *культура жизни, онтологический порядок, культурный контекст, автономия, общество возможностей, виртуальный мир, кочевая реальность, экзистенциальная разгрузка*

---

[18] Տե՛ս **Гирц К.** նշվ. աշխ., էջ 421:
[19] Տե՛ս **Фуко М.** Психическая болезнь и личность. СПб., 2009, էջ 166:

EDVARD HARUTYUNYAN – *Profanation of the Existential Context of Perception: Man in the "Virtual Steppes".*– The culture of life organization is a context of perception that enables a person to see and comprehend the world in its entirety and to construct his own "shelter" of ontological security. Yet life itself remains an unfinished drama of searching for possibilities, during which, at certain stages, radical transformations in the cultural context of coexistence may deprive a person of those factors constitutive of his empirical nature—factors that once, more or less accurately, outlined both the present and the prospects of his life, as well as the measure and limits of his autonomy. The problem lies in the fact that each context of perception carries its own set of cultural elements, capable not only of internally undermining the social and anthropological foundations of the ontological "shelter" of a given era, but also of depriving man of his metaphysical and transcendental essence.

From this perspective, the ontological order of modern individualistic (self-oriented) society appears as a form of coexistence that lacks a shared cultural context for "growing old together." In such a society, the tendencies toward the loss of autonomous existence have emerged as challenges of anthropological magnitude, which directly erode the foundational principles of living life within a visible horizon.

Key words: *culture of life, ontological order, cultural context, autonomy, society of possibilities, virtual world, nomadic reality, existential fate, existential unloading*

Էթիկայի վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ պահպանվել են հետազոտությանը վերաբերող էթիկական բոլոր պահանջները։

Շահերի բախման վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ շահերի բախում առկա չէ։

References

Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva, Moscow, 1979, s. 312-313 (in Russian).
Batay ZH. Proklyataya chast': Sakral'naya sotsiologiya, Moscow, 2006, s. 354 (in Russian).
Bauman Z. Individualizirovannoye obshchestvo. M., 2002, s. 148 (in Russian).
Bodriyyar J. Sistema vesçey. M., 2001, s. 170, 172 (in Russian).
Braydotti R. Putem nomadizma // Vvedeniye v gendernyye issledovaniya. V 2 ch., CH. II. Khrestomatiya. SPb., 2001, s. 138 (in Russian).
Buber M. Dva obraza very. M., 1999, s. 26 (in Russian).
Delez ZH. Logika smysla. SPb., 1999, s. 282 (in Russian).
Deloz ZH. Gvattari F. Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya. Yekaterinburg, M., 2010, s. 12, 30 (in Russian).
Epshteyn M. Filosofiya vozmozhnogo. Modal'nosti v myshlenii i kul'ture. SPb., 2001, s.191-193 (in Russian).
Fuko M. Psikhicheskaya bolezn' i lichnost'. SPb., 2009, s.166 (in Russian).
Girts K. Interpretatsiya kul'tur. M., 2004, s. 421 (in Russian).
Khosle V. Krizis individual'noy i kollektivnoy identichnosti // Voprosy filosofii. 1994. № 10, s. 15 (in Russian).
Khyubner B. Proizvol'nyy etoc n prinuditel'nost' estetiki. Mn., 2000, s . 116,148 (in Russian).
Knorr-Tsetina K., Bryugger U. Rynok kak ob"yekt privyazannosti: issledovaniye postsotsial'nykh otnosheniy na finansovykh rynkakh // Sotsiologiya veshchey. Sbornik statey. M., 2006, s. 308-309 (in Russian).
Markuze G. Eros i tsivilizatsiya. Odnomernyy chelovek. M., 2003, s. 275 (in Russian).
Ortega y Gasset, J. Degumanizatsiya iskusstva. Moscow, 1991, s. 262 (in Russian).
Sartr ZH.-P. Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologi, Moscow, 2000, s. 156 (in Russian).
Tul'chinskiy, G.D. Postchelovecheskaya personologiya. St. Petersburg, 2002, s. 450 (in Russian).

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 18-31
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.018

ՍՊԱՌՈՂԱԿԱՆ ՀՈԳԵԿԵՐՏՎԱԾՔ. ԷԿԶԻՍՏԵՆՑԻԱԼ ՆԿԱՏԱՌՈՒՄՆԵՐ

ԳԱԳԻԿ ՍՈՂՈՄՈՆՅԱՆ՝
Երևանի պետական համալսարան

Քաղաքակրթությունն աստիճանաբար մոտենում է գայթակղություններով լեցուն, վտանգավոր մի եզրագծի, որից անդին չվերահսկվող ուժերի ազդեցությունը մարդու համար կարող է ճակատագրական լինել: Կեցության մեջ մշակութամարդաբանական իմաստով արմատավորված չլինելու հանգամանքը ծնում է անհետացող իրականության սոցիալ-հոգեբանական պարադոքսալ զգացողություն: Իրականության փոխարեն ձևավորվում է գերիրականություն (հիպերռեալություն) կամ վիրտուալ իրականություն, որտեղ էական չէ, թե ինչն է իրական, ինչը՝ ոչ: Կյանքը մշտապես ծավալվում է որպես իրականության բնագրի բացակայությունը թաքցնող կեղծանմանակումների ու պատրանքների արարման սահմանազանցական շարժ: Հոգևոր արժեքներն աստիճանաբար կերպարանափոխվում են և դառնում ապրանքների խորհրդանիշային պատկեր: Ձևավորվում է նեղ, սահմանափակ հայացքների ու ձգտումների տեր մարդկանց նոր խավ, որոնց համար նույնականացման հիմնական չափանիշ է դառնում բրենդը: Մարդը հրաժարվում է հեռահար նպատակներից, ինչը, պարզունակացնելով գոյությունը, հանգեցնում է կյանքի էկզիստենցիալ արժեզրկմանը: «Գործարքն» ավելի է կարևորվում, քան դրա համար վճարվելիք էկզիստենցիալ գինը: Հոդվածում արվում է եզրահանգում, որ քաղաքակրթական արդի փոխակերպումների պայմաններում էկզիստենցիալ ամբողջականությունը պահպանելու համար անհրաժեշտ է հրաժարվել բացարձակ էվոլյուցիոնիզմի մտասևեռումից ու սահմանափակելով լինելությունը՝ հանուն բնականի (մարդու հոգևոր, մարմնական ամբողջականություն) ու արհեստականի (վիրտուալ իրականություն, արհեստական ինտելեկտ) համազարգացման (կոէվոլյուցիայի) գիտակցական ջանքեր գործադրել՝ հօգուտ էկզիստենցիալ կեցության ամբողջականության պահպանման:

Բանալի բառեր – *սպառողական հոգեկերտվածք, մարմին, կեղծանմանակ, վիրտուալ իրականություն, սիմուլյացիա, գերիրականություն, զանգվածային մշակույթ, էկզիստենցիալ գին*

՝ **Գագիկ Սողոմոնյան –** փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և գեղագիտության ամբիոնի դոցենտ

Гагик Согомонян – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, этики и эстетики ЕГУ

Gagik Soghomonyan – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Chair of Social Philosophy, Ethics and Aesthetics YSU

Էլ. հասցե՝ gagiksoghomonyan@ysu.am https://orcid.org/0000-0002-1408-6082

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 26.06.2025
Գրախոսվել է՝ 07.07.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

Մեր ապագան մի մրցավազք է մեր հարաճուն տեխնոլոգիական հզորության և մեր իմաստնության միջև: Եկեք այնպես անենք, որ հաղթանակի իմաստնությունը:

Սթիվեն Հոքինգ

Աշխարհն այլևս նախկինը չէ: Ներկայում ընթացող քաղաքակրթական փոխակերպումները որակապես այլափոխում են մարդկային կենսագործունեության գրեթե բոլոր ոլորտները՝ ստեղծելով նոր իրողություններ, անհատական և հանրային կյանքի կազմակերպման նոր սկզբունքներ, արժեքային այլ գերակայություններ, որոնք էապես ազդում են մարդու էկզիստենցիալ ինքնազգացողության և սոցիոմշակութային կյանքի կանոնակարգման ընթացքի վրա: Տեխնոլոգիաների սրընթաց զարգացման, ինտելեկտուալ բարդ աշխատանքի աննախադեպ ծավալի աճի և անհատական ազատության շրջանակների շարունակական ընդլայնման հետևանքով աստիճանաբար փոխակերպվելով՝ մարդը թևակոխում է գոյության ու գործառության նոր՝ ավանդականից զգալիորեն տարբեր՝ հետմարդու ժամանակաշրջան: Ըստ էության, համաքաղաքակրթական իմաստով անցումային մի ժամանակաշրջան, որին բնորոշ է անցումը բնականից արհեստականին, արդիականից՝ հետարդիականին: Տեղի են ունենում սոցիումի քաղաքակրթական հիմունքների արմատական փոփոխություններ: Քաղաքակրթությունն աստիճանաբար մոտենում է գայթակղություններով լեցուն, սակայն խիստ վտանգավոր մի եզրագծի, որից անդին չվերահսկվող ուժերի ազդեցությունը մարդու համար կարող է ճակատագրական լինել: Մարդկությունն իր գիտատեխնիկական մտքի հաղթանակի, բնության ուժերի վրա իր օրավուր աճող իշխանության հետևանքով կանգնել է ինքնաոչնչացման իրական սպառնալիքի առջև: Նոր աշխարհակարգն իր բազմաշերտ տեղեկահաղորդակցական խաղային տեխնոլոգիաներով պարբերաբար ծնում է անորոշության, անտարբերության, ագրեսիվության, անպատասխանատու վարքի, թատերականացված գործողությունների օջախներ: Գլոբալ մարտահրավերները, բնական, մարդածին ու տեխնածին և տարաբնույթ այլ աղետները սպառնում են մարդու՝ որպես ցեղային տեսակի գոյությանը: Հոգևոր ճգնաժամի, սոցիալական կյանքի անկանխատեսելի փոխակերպումների, ավանդական արժեհամակարգի վիճարկման և մշակույթի զանգվածայնացման հարուցած տագնապներն աստիճանաբար ներթափանցում են կյանքի այլ ոլորտներ և կարող են դառնալ հավանական համամոլորակային աղետի պատճառ: Մեր ամբոխայնացած պատկերացումները մարդկությանը մոտեցրել են հոգևոր և համահանրային (սոցիետալ) արժեքների կորստյան անդունդի եզրին: Առաջընթացի ամեն քայլ մի այլ տեղ հետընթաց է նշանակում, և ներկա քաղաքակրթության բավականին կասկածելի պարտադրանքները

(ազգերի ինքնորոշման իրավունքի ստորադասումը տարածքային ամբողջականության սկզբունքին, ժողովրդավարության արտահանումը, համասեռամոլ զույգի կողմից երեխաների որդեգրումները, պարտադրյալ պատվաստումները և այլն) դրա լավագույն ապացույցն են: Որոշումները, որոնք սովորական ժամանակներում կարող են տարիների քննարկում պահանջել, ընդունվում են հաշված ժամերում: Ոչ հասուն և անգամ վտանգավոր տեխնոլոգիաներն արագորեն գործարկվում են, քանի որ ոչինչ չձեռնարկելու ռիսկերն ավելի մեծ են: Սոցիալական ու առողջապահական մեծածավալ փորձարկումների համար ժողովուրդները ծառայում են որպես փորձակենդանիներ: Սոցիալական փոխակերպումների և համաշխարհայնացման բացասական հետևանքների ծավալմանը զուգընթաց՝ ժամանակակից քաղաքակրթության համապարփակ ճգնաժամը ձեռք է բերում մարդաբանական նոր բնույթ, ուստի մարդու՝ որպես անկրկնելի կենսասոցիալական տեսակի գոյության ու շարունակականության, մարդու մարդ մնալու, նրա պատմական հեռանկարի ապահովման խնդիրները մշակութամարդաբանական իմաստով դառնում են առանցքային նշանակություն ունեցող կարևոր աշխարհայացքային հարցեր: Թվում է, թե արդի աշխարհում բոլոր արժեքների համեմատ գերակշռում են ապասրբազնացված, օգտապաշտական անհոգի հարաբերություններն ու նորմերը, գերիշխում են բնութենականից ու հոգեկանից կտրված, ոգեղեն լիցքավորումը կորցրած բանականությունը, գերվերացական-մեռյալ դատողականությունը:

Էկզիստենցիալ անորոշության իրավիճակում ընթացող հակասական, բազմաթիվ անհայտներով լեցուն և մարդու նախկին որակական որոշակիությունը կազմալուծող այս ցավոտ գործընթացը ժամանակակից ինտելեկտուալ ընտրանու շատ ներկայացուցիչներ բնութագրում են որպես մարդաբանական աղետ, մի իրավիճակ, երբ սոցիալական քաոսի պայմաններում մեկեն անհետանում են կեցության ավանդական վիճակները, փլուզվում է կայունության՝ սովորական դարձած համակարգը, կորսվում են կենսիմաստային ավանդական կողմնորոշիչները, «ոգու ոլորտում հայտարարվում է գործադուլ» (Թեյար դը Շարդեն), լայնորեն տարածվում է «ճգնաժամային գիտակցությունը» (Օսվալդ Շպենգլեր), մարդկությունը թևակոխում է գոյության ու գործառության ռիսկային գոտի (Ուլրիխ Բեկ):

Եվ այսու, տեխնոլոգիական աննախադեպ աճ արձանագրած արդի քաղաքակրթությունը էկզիստենցիալ ի՞նչ գին պետք է վճարի դրա դիմաց, ինչո՞վ և ինչպե՞ս է մարդը հատուցելու գայթակղություններով լեցուն ժամանակակից հաճոյաշատ, երբեմն ինքնահնար կենսակերպը վայելելու համար:

Մշակութամարդաբանական արդի խնդրակարգը համակողմանիորեն քննարկելու և վերլուծելու համար պետք է նկատի ունենալ ժամանակակից քաղաքակրթական կյանքն ու կենսակերպը բնութագրող հետևյալ հանգամանքները.

– պատմության զարգացման հետարդյունաբերական փուլում նախընտրելի է դառնում անցումը հասարակության ազատական-ժողովրդավարական տիպին համապատասխանող արժեքներին և արժեքային կողմնորոշումներին,

– շուկայական հարաբերությունների (որոնց գոյությունը բնական է տնտեսության մեջ և սոսկալիորեն անբնական՝ մարդկային կապերի մեջ) և սպառողական արժեքների ու հոգեբանության անարգել տարածման հետևանքով էապես փոխվում են մարդու ներաշխարհը, արժեքային և կենսիմաստային կողմնորոշիչները, հանուն օգուտի՝ «մեր օրերի այդ տխրահռչակ, լկտի ու դաժան կուռքի» (Պավել Ֆլորենսկի), փողի և հաջողության հասնելու անզիջում մրցավազքում զոհաբերելի են դառնում բարոյական արժեքները, ցանկացած ռեֆլեքսիա և անդրանցական (տրանսցենդենտալ) արժեք համարվում է ժամանակավրեպ և խորթ,

– հասարակության մեջ տեխնածին միջավայրի բուռն զարգացման հետևանքով փոխակերպվում են մարդու բնությունը, ֆիզիկական և հոգեկան հատկանիշների ողջ համակարգը, մարդու մեջ եղած բնականն աստիճանաբար արտամղվում է արհեստականի կողմից (անտրոպոգենեզը՝ որպես պատմական գործընթաց, չի ավարտվել, այն շարունակում է իր «ստեղծագործական» տրամաբանությունը),

– կեցության որոշարկված սոցիալական կապերի թուլացման, աստիճանական տրոհման, երբեմն էլ դրանց անհետացման հետևանքով խաթարվում է «ավանդական» հասարակության՝ մարդու կենսաշխարհին բնորոշ կոլեկտիվ կապերի և մտերմիկ ու ջերմ հարաբերությունների հարուստ համակարգը, «հասարակությունն անհատացվում է» (Զիգմունդ Բաուման), «անհատը լուծվում է անգիտակցականի, հասարակությունը՝ ամբոխի մեջ»[1]: Ժամանակակից մարդը հայտնվում է ինչպես հին (պատերազմներ, էկոլոգիական խնդիրներ), այնպես էլ նոր (անդրազգային ահաբեկչություն, կրոնական արմատականություն, կիբերհանցագործություն, համավարակ և այլն) գլոբալ մարտահրավերների առջև: «Առողջ ու պարզ բանականությունն ամենուրեք արտամղվում է դյուրագրգիռ, անհատակ, հիստերիկ, անգիտակից, ինտելեկտից և վերլուծության ունակությունից զուրկ վիճակով: Ամբողջ մարդկությունն ասես պատրաստվում է միաձուլվել մեկ դյուրահավատ, պարզունակ և իշխանատենչ հոգում, որն ունակ չէ ո՛չ մտածելու, ո՛չ սիրելու՝ պատրաստ լինելով միայն թպրտալու ու վայրագանալու, բայց առաջին հերթին՝ քանդելու: Չէ՞ որ ամբոխի նպատակը մեկն է՝ ոչնչացնել մշակույթը»[2]:

Այսօր մարդկությունն առերեսվում է բազմաթիվ հիմնախնդիրների հետ, որոնց բովանդակությունն ըստ էության զուտ մարդաբանական է. հասարակության հյուլեացում, հումանիտար աղետներ, անբուժելի ուռուցքաբանական

---

[1] **Համվաշ Բ.,** Ջրհոսը / **Աթայան Էդ.**, Հոգի և ազատություն, Երևան, Սարգիս Խաչենց, 2005, էջ 565:
[2] Նույն տեղում, էջ 568:

և հոգեկան հիվանդություններ, մշակույթի զանգվածայնացում, տեղեկատվական բռնություն, սպառողական արժեքների գերիշխանություն, աղետային գիտակցության (վախի, տագնապի, ընկճախտի) տարածում, համահարթեցնող գլոբալ արժեքների գերակայության պայմաններում ազգային, կրոնական ինքնության անտեսում և այլն: Գաղափարի բռնությանը (ամբողջատիրությանը) հաջորդում է հետարդիական (պոստմոդեռնիստական) հասարակության ծնած դատարկության բռնությունը: Գերիշխող է դառնում սպառողական հոգեկերտվածքը: Սպառողական հոգեկերտվածքի տեր մարդիկ ընտրություն են կատարում ոչ թե առարկաների միջև, այլ պարզապես ներառվում են նշանների աստիճանակարգերում և սպառման ծածկագրերում: Սպառումն այլևս կապված չէ պահանջմունքների բավարարման հետ: Մարդը մշակութային իմաստի մատրիցում սպառում է ոչ թե ապրանք, այլ տարբերակիչ նշան, սոցիալական կարգավիճակ: Սպառումը դառնում է լեզու, բայց լեզու՝ առանց ռեֆերենտի: Սպառողը ընտրության ինքնավար կերպարից վերածվում է տարբերության և բացառման կառուցվածքը վերարտադրող նշանների համակարգի սոսկական օպերատորի[3]: Հետդասական մշակույթն ինքնատիպություն չի ստեղծում, այն գործում է որպես նախապատրաստված ռճերի, հղումների և գեղագիտական «փաթեթների» կոլաժ[4]: Սպառողական մտածելակերպը վերարտադրում է ազատության պատրանքը՝ պահպանելով խորհրդանիշային կարգի կառուցվածքային բռնությունը, որի դեպքում սուբյեկտը՝ որպես իրական ներկայություն, անհետանում է՝ իր տեղը զիջելով վերահսկվող և վերակարգավորվող սիմուլյատիվ դիմակին[5]:

Քաղաքակրթական գործառության ներկա փուլը բնութագրվում է այն բանով, որ անձի ազատության և պատասխանատվության սահմաններն ամփոփվում են անհատի հոգեսոմատիկ ամբողջականության մարմնական շրջանակներում: Սակայն, ի տարբերություն նախկին ժամանակների, մարմինն այլևս անձի նույնականացման միակ և ամենահաջող երաշխավորը չէ (գենային ինժեներիա, պլաստիկ վիրաբուժություն, օրգանների փոխպատվաստում և այլն): Մարմինը գոյաբանական էությունից աստիճանաբար վերածվում է մանիպուլյացիայի օբյեկտի, ճանաչողական կարողություններից և աշխարհի վերափոխման սուբստրատից փոխակերպվում է հոգատարության, սիրո և սիմվոլիկ պրակտիկաների առարկայի, սոցիալական սիմվոլիզմի քմահաճույքներին զոհաբերելի փորձադաշտի կամ գովազդային վահանակի (բոդիբիլդինգ, դոպինգ, պիրսինգ, սիլիկոնոպլաստիկա, դաջվածք, սեռափոխություն և այլն): Այն, վերածվելով տարատեսակ «հիգիենիկ ռեպլիկների» միջոցով իրականաց-

[3] Տե՛ս **Бодрийяр Ж.,** Общество потребления M., Издательство АСТ, 2021, էջ 138-143:
[4] Տե՛ս **Jameson**, Postmodernism, 1991, Duke University Press, էջ 17–25:
[5] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 361-366:

վող բեմագրության (սցենարի), դառնում է «բթացնող հոգատարության օբյեկտ»[6], ավելի ճիշտ՝ պաշտամունքի առարկա: Մարդակենտրոն մշակույթը վերածվում է մարմնակենտրոն մշակույթի, հաղթանակում է «կռապաշտությունն իր առավել արատավոր ձևով՝ մարդու ինքնաերկրպագությամբ» (Թոյնբի): Քաղաքակրթական «արագացման» մրցավազքին մասնակցելու համար մարդը հատուցում է իր սեփական մարմնականությամբ, ինքնավարությամբ և սուբյեկտիվությամբ: Դա հանգեցնում է իրականի լիակատար անհետացմանը: Կեցության մեջ մշակութամարդաբանական իմաստով արմատավորված չլինելու հանգամանքը ծնում է անհետացող իրականության սոցիալ-հոգեբանական պարադոքսալ զգացողություն: Ըստ Բոդրիարի՝ մի փոխաբերության ժամանակակից քաղաքակրթությունը ոչ այլ ինչ է, քան նշաններ ու իմաստներ կրկնօրինակող վիրուս: Այն իրականություն չի ստեղծում, այն, ինչպես օրգանիզմում առկա վիրուսը, սոսկ ինքն իրեն վերարտադրում է: Փաստորեն, մարդաբանական հատուցումն այն գինն է, որը մարդը վճարում է քաղաքակրթական արմատական փոխակերպումներին (տեխնոլոգիականացում, թվայնացում, գլոբալացում և այլն) մասնակցելու համար: Սա ըստ ճաշակի և նախասիրությունների՝ մարմնի ֆիզիկական և գեղագիտական «կատարելագործման» նպատակով քաղաքակրթական արտադրության և մոդելավորման գլոբալ աշխատակարգերում ներառվելու, իր ինքնությունից, ընդոծին հատկանիշներից հրաժարվելու համար վճարված էկզիստենցիալ գինն է[7]: Միակ մտահոգությունն այլևս առողջությունը, սեքսուալությունը և բարետեսությունը ամեն գնով ապահովելն է: Ավանդական հասարակությունում մարմինը հոգու փոխաբերությունն էր, արդյունաբերականում՝ սեռի, հետարդիական հասարակությունում այն որևէ փոխաբերություն չի ներկայացնում, ուստի անիմաստ և անպարկեշտ է հոգու և հոգևորի մասին խոսելը: Սևեռուն մտահոգության առարկա է դառնում հետևյալ խնդիրը. եթե մարդու բնությունը և օրգանական մարմինը փրկելն անհնար է, ապա անհրաժեշտ է ստեղծել գիտակցության արհեստական կրիչ: Հասարակության դռները համառորեն թակում են նախկինում գոյություն չունեցած այնպիսի «անբնական» սուբյեկտներ, որոնց բարոյական կարգավիճակը անորոշ է, և, մեղմ ասած, չունեն սովորական մարդուն բնորոշ հատկանիշներով օժտված սոցիալականություն: Դրանք սոցիոտեխնիկական համակարգեր են, որոնք թեև մարդու ստեղծած ու նրան պատկանող կեցություններ են, բայց որոնց հանդեպ մարդը ոչ միայն գերազանցություն ու գերիշխանություն չունի, այլև ինչ- որ ժամանակ անց կարող է անգամ ինքնակամ հայտնվել այդ ոչ մարդկային սուբյեկտների ենթակայության տակ՝ հուսալով, որ սոցիալական գործողությունների այդ նոր գործակալ-

[6] Նույն տեղում, էջ 243-246:

[7] Տե՛ս **Бодрийяр Ж.,** Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2001, էջ 87:

ների օգնությամբ երբևէ կարող է հասնել սուբյեկտիվությունից զուրկ «կիբեռնետիկական անմահության»[8]: Գիտության և կենսատեխնոլոգիաների բուռն զարգացման արդյունքում առաջանում է կլոնավորման, այսինքն՝ նախապես առաջադրված ծրագրով արհեստական պայմաններում մարդու բեղմնավորման ու աճեցման, մարդաբանական առնչությամբ սկզբունքորեն նոր ու աննախադեպ հիմնախնդիրը: Ինքնին հասկանալի է, որ վաղօրոք առաջադրված հատկություններով, «պատվերով» կառուցարկված մարդը սոցիոմշակութային և հոգևոր իմաստով որբ կլինի: Գենային ինժեներիայի տարատեսակ աշխատակարգերի աննախադեպ ու արագ զարգացման շնորհիվ սեփական մարմինն անընդհատ կատարելագործելու ոչ միշտ կշռադատված ցանկությունների բավարարման արդյունքում ժամանակակից մարդը կարող է հայտնվել իր նախաստեղծ բնության կորստյան իրական սպառնալիքի առջև, քանի որ այդ դեպքում կարող է վտանգվել մարդու՝ որպես անկրկնելի ցեղային տեսակի գոյությունն ու էկզիստենցիալ ամբողջականությունը: Դրա մարդաբանական հատուցումը արհեստականը բնականից, պարտադրվածը սեփականից, օտարը սեփականից տարբերելու անկարողությունն է:

Կեցության մեջ մշակութամարդաբանական իմաստով արմատավորված չլինելու հանգամանքը ծնում է անհետացող իրականության սոցիալ-հոգեբանական պարադոքսալ զգացողություն: Իրականության փոխարեն ձևավորվում է գերիրականություն (հիպերռեալություն) կամ վիրտուալ իրականություն, որտեղ արդեն այլևս էական չէ, թե ինչն է իսկապես իրական, ինչը՝ ոչ, որտեղ էական է միայն անվերջ հոսող լուրերի ու իրադարձությունների անընդհատությունը[9]: Գերիրականության մեջ դասական իմաստով փոխակերպումներ (ձևավորում, զարգացում, անկում) տեղի չեն ունենում: Բոլոր փոփոխությունները փոփոխությունների սիմուլյացիաներ են՝ միջերեսի (ինտերֆեյսի) թարմացումներ, գաղափարական փոխատեղումներ, տեսողական կոդերի փոփոխություններ: Մարդիկ այդ ամենը որպես էկզիստենցիալ աղետ չեն ընկալում, նրանց ինքնությունը, ցանկությունները, վախերը լուռ լուծարվում են թվային տեխնոլոգիաների սիմուլյացիոն համակարգերում: Մարդկությունը թևակոխում է զարգացման մի շրջան, երբ տեղեկատվական հոսքն անընդհատ մեծանում է, իսկ իմաստը՝ նվազում, տեղեկատվությունն իմաստ արտադրելու փոխարեն խաղարկում է այն, սկսում է «խժռել իր իսկ բովանդակությունը», հաղորդակցությունն ու իրական սոցիալականը[10]: Ժամանակի հետարդիա-

---

[8] **Հարությունյան Էդ.,** Սոցիալական կյանքի բեմականացման էկզիստենցիալ գինը՝ Մարդը գոյաբանական ծուղակում // Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն, 2024, Vol. 15, No. 3 , (45), էջ 13:

[9] Տե՛ս **Бодрияр Ж.**, В тени молчаливого большинства, или конец социального՝ Екатеринбург, 2000, էջ 19:

[10] Տե՛ս **Бодрияр Ж.**, Прозрачность зла. М., Добросвет, 2001, էջ 87:

կան ընթացքը մեկնաբանելու համար ստեղծվում է իրականի նենգապատկերը՝ պատրանք արտահայտող «կեղծանմանակ» (սիմուլյակր - Ժ. Բատայ) հասկացությունը, որն արտահայտում է օբյեկտի հանդեպ նշանի, բնօրինակի հանդեպ պատճենի գերիշխող արժեքն ու նշանակությունը: Ըստ Ժ. Բոդրիյարի՝ ժամանակակից աշխարհում մարդն ապրում է ոչ թե իրականության, այլ սիմուլյացիաների մեջ: Ըստ էության, քաղաքակրթության առաջընթացն ընկալվում է որպես սիմուլյացիաների առաջընթաց, իսկ փոխակերպումը՝ սիմուլյակրների մակարդակների փոփոխություն: Դրանք չորսն են.

1. պատկերը արտացոլում է իրականությունը (ավանդական հասարակություններ),

2. պատկերը աղավաղում է իրականությունը (արդիական (մոդեռն) հասարակություն),

3. պատկերը ձևացնում է, թե ինքն է իրականությունը ((պոստմոդեռն) հետարդիական հասարակություն),

4. պատկերը մոդելավորում է այլևս գոյություն չունեցող իրականությունը (գերիրականություն)[11]:

Վիրտուալ իրականությունում կյանքը մշտապես ծավալվում է որպես իրականության բնագրի բացակայությունը թաքցնող կեղծանմանակումների ու պատրանքների արարման սահմանազանցական շարժ: Ավելին, այդ նոր սոցիալականում կյանքի մտերմիկ ու ծանոթ համայնապատկերը ներկայացնող մարդիկ, կենցաղը, ճաշակը, նախապատվություններն ու այլևայլ մշակութային կարևոր մանրամասները կոնցեպտուալ իմաստով այնքան արագ ու հիմնովին են այլակերպվում, որ ուղղակի և փոխաբերական իմաստով մարդը վերածվում է տուն տանող ճանապարհին մոլորված ուղևորի[12]: Սոցիալական կեցության մեջ ամեն ինչ դառնում է սիմուլյատիվ: Մշակութային ավանդական իմաստների նկատմամբ քամահրական վերաբերմունքը, բառի հետ կամայական խաղը (Ժ. Դերիդա), «թարգմանության գոյաբանական հարաբերականությունը» (Ու. Կուայն) և «արմատական մեկնելիությունը» (Դ. Դևիդսոն) «ինտելեկտուալ ատլետների» ջանքերով (այսպես էին իրենց բնութագրում Ժ. Դերիդան և Ժ. Դըլյոզը) դառնում են հետարդիական փիլիսոփայության առաջատար թեմաները:

Ժամանակակից քաղաքակրթության գլխավոր գոյաձև է դառնում զանգվածային մշակույթը, որտեղ կարևորվում են մշակույթի այն հատկանիշներն ու որակները, որոնք համաշխարհայնացման արգասիք են: Մարդու բնութագրման գլխավոր ցուցանիշ է հռչակվում սպառումը, որը, աստիճանաբար ձեռք բերելով արժեքաբանական ենթատեքստ, դառնում է սոցիալական համակեցության կազմակերպման յուրահատուկ սոցիոմշակութային ծածկագիր:

---

[11] Տե՛ս **Бодрияр Ж.**, Симулякры и симуляция. М., Добросвет, 2000, էջ 5–9:

[12] Տե՛ս **Հարությունյան Էդ.,** նշվ. աշխ., էջ 14:

Մարդը դառնում է ոչ թե սոցիալական պատկանելության, այլ կենսաոճի ցուցանիշ: Զանգվածային մշակույթը ձևավորում է սպառողական արդի հասարակությանը բնորոշ հաղորդակցման, ինքնադրսևորման, կենսակերպի արտահայտման նշանային նոր համակարգ (պահվածք, հանդերձանք, սանրվածք, ճաշակ և այլն), որն ամբողջությամբ ծառայում է շուկայական քաղաքակրթության «գայթակղությունների գործարանի» գաղափարախոսությանը: Ցուցադրական սպառումն աստիճանաբար դառնում է մշակութային ընդհանուր նորմ, որին չենթարկվողը կանգնում է շրջապատից վտարվելու, մեկուսացվելու առջև: Ցուցադրական սպառման պարագայում ապրանքի փոխարեն նախևառաջ հանդես է գալիս ապրանքանիշը (արհեստականորեն ստեղծված կերպար), որի սոցիալական կարգավիճակն էլ որոշում է ապրանքի գինը՝ անկախ նրա արտադրության վրա ծախսված ջանքերից և նրա իրական սպառողական հատկություններից: Ըստ էության, բրենդը զանգվածային մշակույթի հասարակության պահանջներին հասցեագրված պատասխան ուղերձ է: Այս հասարակության մեջ ապրանքի արժեքը որոշվում է արտադրողի սոցիալական կարգավիճակով, այլ ոչ թե կարգավիճակը՝ արժեքով, ինչը բնորոշ էր դասական կապիտալիզմին: Ապրանքանիշի գնի բարձրացմանը ծառայում է գովազդը, որը ապրանքի կամ որևէ ընկերության համար համապատասխան կերպար է ստեղծում, և ավելի շատ շուկայում շրջանառում են հենց այդ ստեղծված կերպարները, քան իրական ապրանքները: Սա է պատճառը, որ գովազդային հոլովակներում իրերն առավել կատարյալ են երևում, քան դրանք իրականում կան: Որևէ ապրանքի գինը ձևավորվում է ոչ թե իրական տնտեսական օրենքների հիման վրա, այլ շուկայագետների և գովազդային գործակալների կողմից: Նրանք են ստեղծում ապրանքի կամ որևէ ընկերության «ապրանքանիշը» և հենց դրանից ելնելով էլ՝ սահմանում ապրանքի գինը: Սպառողական քաղաքակրթության պայմաններում հոգևոր արժեքներն աստիճանաբար կերպարանափոխվում են և դառնում ապրանքների խորհրդանիշային պատկեր, այսպես կոչված՝ «իմիջ»: Մարդիկ հրաժարվում են «մեծ ինքնություններից», այսինքն՝ դադարում են իրենց նույնացնել որոշակի պետության, ազգի կամ էթնոսի, կրոնադավանաբանական խմբի հետ: Ձևավորվում է նեղ, սահմանափակ հայացքների ու ձգտումների տեր մարդկանց նոր խավ, որոնց համար նույնականացման հիմնական չափանիշ է դառնում հենց բրենդը: Ձգտելով արագորեն հարմարվել փոխակերպվող պայմաններին՝ մարդիկ սկսում են մերժել կայունությունն ու տևականությունը որպես բնականոն գոյության կարևորագույն պայմաններ: Ժամանակների միջև կարծես խզում է առաջանում, ուստի վարքի ավանդական մշտակաղապարներով անհնարին է «ապահովագրել սեփական ապագան»: Եվ քանի որ հեռահար նպատակներն այլևս պահանջարկ չեն վայելում, ապա հանուն արդյունքների անմիջական ստացման, հանուն «այստեղ և այս պահին» սկզբունքի՝ մարդը հրաժարվում է

հեռահար նպատակներից, ինչը, պարզունակացնելով գոյությունը, հանգեցնում է ինչպես սոցիալական, այնպես էլ անհատական կյանքի տրոհմանը, էկզիստենցիալ արժեզրկմանը: Մարդկային ինքնությունը եղելությունից վերածվում է «խնդրի»: Անհատական և սոցիալական կյանքի տարածաժամանակային դետերմինանտների կրճատումը նպաստում է անկայուն, առընթեր գաղափարների և արժեքների ձևավորմանը: Այս հանգամանքներն անխուսափելի են դարձնում տարանցիկ վարքը, որն ամենից առաջ դրսևորվում է որպես կենսական կարճատև նախագծերի վրա հիմնված ինքնաածրագրավորվող, ինքնահնար գործունեություն: Փիլիսոփայական մարդաբանության դասական եզրահանգումներն այլևս չեն բավարարում կենսիմաստային դիրքորոշումներին ներկայացվող պահանջները[13]: Հընթացս ձևավորվող նոր մարդաբանության արժեհամակարգում անձը հանդես է գալիս որպես հավերժական ճամփորդ, տիեզերական թափառաշրջիկ, տիպօրինական է դառնում դեռևս չիրացված, չնույնականացված «առանց հատկությունների» մարդը[14]: Նախկին արժեքագոյաբանական մարդուն գալիս է փոխարինելու արդիականության մանիպուլյատիվ արարողակարգային «անձ-նախագիծը», որն անընդհատ շտկում, սրբագրում է իր իսկ հեղինակած նախագիծը: Սա ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ինքնակոչություն, և այս հանգամանքի հերքումը «կա՛մ մշակութային անմեղսունակություն է, կա՛մ կրկնակի ինքնակոչություն»[15]:

Բոլոր ժամանակներում միտքը ձգտել է մարդու հողաշեն բնությունն ազատագրել կայենական մեղքերից, եսամոլության, այլատյացության, գիշատչության հակումներից, սակայն այդ ջանքերը ոչ միշտ են հաջողությամբ պսակվել: Առաջադիմության պատմությունը մեծ մտածողները պատկերացրել են որպես մարդու նյութապաշտական ու վայրագ հակումների հաղթահարման, յուրատեսակ ինքնաբացասման ու ինքնաոչնչացման ընթացք: Սակայն մարդու և մարդկայինի աստիճանական անկումն այնքան ակնհայտ ու խորն է դարձել, որ մարդը ոչ միայն որպես անհատ, այլև որպես ցեղային տեսակ այլևս անբուժելի հիվանդ է, և այսուհետ կյանքի պատմության փոխարեն մարդիկ ստիպված են լինելու գրել հիվանդության պատմություն[16]: Մեր ժամանակների համար, երբ «գործարքն» ավելի կարևոր է դարձել, քան դրա համար վճարվելիք էկզիստենցիալ գինը, պայքարը մարդու և նրա մեջ նստած իր իսկ հակոտնյայի միջև մոտենում է իր սահմանային ձևերին, գլոբալ հակասություն է առաջանում մարդու արարչական էության և նրա ստեղծարար էության զարմանալի արդյունքների

---

[13] Տե՛ս **Гуревич П. С.,** Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии, 2009, **նույնի՝** Классическая и неклассичесская антропология: сравнительный анализ Центр гуманитарных инициатив, М., СПб., 2018:

[14] Бытие в свободе, или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода // Человек. RU. Гуманитарный альманах, Новосибирск, 2006, № 2:

[15] Տե՛ս **Пригов Д. А.**, Самоидентизванство // Место печати. Журнал интерпретационного искусства, 2001, էջ 30:

[16] Տե՛ս **Кутырев В. А**., Человек XXI века: уходящая натура // Человек. 2001, № 1, էջ 9:

ու մշակութամարդաբանական առումով դրամատիկական, երբեմն ողբերգական հետևանքների միջև: Մարդը կարող է չհասկանալ նոր ու անծանոթ ուժերի էությունը, կարող է չկանխատեսել դրանց ազդեցության քաղաքակրթական, էկոլոգիական, մարդաբանական հնարավոր հետևանքները, սակայն նա դատապարտված է վաղ թե ուշ անձամբ հատուցելու իր ընդունած կամ չընդունած յուրաքանչյուր որոշման համար: Թե այդ պայքարն ինչպես կհանգուցալուծվի, ցույց կտա ապագան: Էկզիստենցիալ հատուցումն անխուսափելի է: Դասական մոդեռնիզացման երկրներում հսկայական ջանքեր են գործադրվում, որպեսզի վերականգնվեն ավանդական հասարակության արժեքները (սոցիալական պատասխանատվություն, աջակցություն և փոխօգնություն, հոգատար վերաբերմունք միմյանց և բնության հանդեպ և այլն), որոնք ժամանակին դրվել էին առաջադիմության քաղաքակրթական զոհասեղանին: Ուստի այն ամենի նկատմամբ սրտացավ և զգուշավոր վերաբերմունքը, ինչն առաջին հայացքից չի ներառվում արդիականության նախագծի մեջ, պետք է դառնա սոցիալական էկոլոգիայի իմպերատիվ արժեք: Եթե մարդկությունը ցանկանում է Երկիր մոլորակի վրա իր գոյության ժամկետը երկարացնել, ապա պետք է հրաժարվի բացարձակ էվոլյուցիոնիզմի մտասևեռումից ու սահմանափակելով լինելությունը՝ հանուն բնականի (մարդու հոգևոր- մարմնական ամբողջականություն) ու արհեստականի (վիրտուալ իրականություն, արհեստական ինտելեկտ) համազարգացման (կոէվոլյուցիայի) ու համագործակցության, գիտակցական ջանքեր գործադրի հօգուտ էկզիստենցիալ կեցության ամբողջականության պահպանման՝ երբեք չմոռանալով, որ «առանց տրանսցենդենցիայի էկզիստենցիան դառնում է ամուլ և անսեր դիվային ինքնակամություն»[17]: Մարդը պետք է հավատա, որ, հակառակ տեխնոկրատական ճակատագրապաշտության, հենց ինքն է ընտրում իր ապագան: Ուրեմն աշխարհի հանդեպ պետք է դրսևորել ոչ թե գիտապաշտական (սցիենտիստական), նյութապաշտական, առավել ևս զուտ օգտապաշտական, այլ մարդասիրական (հումանիստական), ֆենոմենոլոգիական, այսինքն՝ արժեքային վերաբերմունք: Որովհետև մարդկային գոյության իրական իմաստի ակունքն ու առանցքը մարդկության պատմության ընթացքում կուտակված և բազմիցս փորձարկված, մարդկային կեցության հարուստ բազմազանությունը ներկայացնող բազմադարյա մշակույթն է: Պատմության քառուղիներում մարդու մեջ մարդկայինի քայքայման, տարրալուծման դեմ պայքարի արդյունավետ և ամենահուսալի միջոցը համամարդկային հումանիստական մշակույթն է, որը սոցիալական միջավայրի անընդհատ բարենորոգման, հասարակական հարաբերությունների և սոցիալական ինստիտուտների հումանիզացման, սոցիալապես պատասխանատու պետության ընձեռած գործիքակազմով դառնում է արդար հասարակության ձևավորման միակ երաշխավորը: Արդիականության քաղաքական, սոցիալական, հոգեբանական տարատեսակ հանգամանքներից բեկված ու աղճատված, պարզունակացված ու հուսա-

[17] **Jaspers K.,** Vernunft und Existenz. Groningen, 1935, p. 48.

բեկ մարդը հումանիտար վերակենդանացման կարիք ունի: Հումանիտար վերակենդանացմանը կարող է նպաստել համամարդկային բարոյական համընդգրկուն արժեքների ոգեղեն ակունքների վրա հիմնված կրթադաստիարակչական համակարգի շարունակական զարգացումը, որտեղ համապատասխան միջավայրի ստեղծմամբ առանցքային նշանակություն պետք է տրվի ստեղծագործական, ըստ Էության, ինքնաարարչական հմտությունների ու կարողությունների զարգացմանը:

Սոցիալական աշխարհին արհեստածին է, ստեղծվել է մարդու կողմից և մարդու համար, և եթե մարդկանց կողմից ընդունելության չարժանանա, չունենա կենսական նշանակություն և էկզիստենցիալ հագեցվածություն, կկորցնի իր իմաստն ու գոյության անհրաժեշտությունը: Մարդու ընտրությունը միշտ վախճանաբանական հեռանկար ունի, քանզի մարդկային պատմության ընթացքը և նրա վերջաբանը կախված են այն բանից, թե նա ո՞ր ճանապարհով կգնա՝ կյանքի՞, թե՞ մահվան: Եվ քանի որ «մարդկային կեցությունն առաջին հերթին համագոյակցության կամք է» (Օրտեգա-ի-Գասետ), ապա վտանգված գոյությունը փրկելու համար պահն է սթափվելու: Ազատությունն այն պայմանական տարածքն է, որը գտնվում է մարդու իրավասության ներքո. ոչ մի կողմնակի ուժ, ո՛չ չար, ո՛չ բարի, առանց մարդու թույլտվության՝ չի կարող այդ տարածքը մտնել: Միայն մարդուց է կախված, թե նա ո՞ւմ թույլ կտա մուտք գործել իր ազատության այդ գոտին, ո՞ւմ թույլ կտա գործել, իսկ ավելի ճիշտ՝ համագործակցել իր հետ, Աստծո՞ւն, թե՞ սատանային:

Համընդհանուր բարեկեցության տրանսհումանիստական հասարակարգի կառուցումը մարդկությանը երբեք երջանկություն չի բերի, եթե այդպիսի բարեկեցության որոնումներն իրականացվեն մարդու հոգևոր պահանջմունքների ու ոգեղեն ակունքների և համակարգապահպան ավանդույթների ընդհանուր համատեքստից դուրս: Արտաքին աշխարհի նկատմամբ (և՛ բնական, և՛ սոցիալական) հսկայական իշխանության հասնելով՝ մարդն ինքն իր նկատմամբ նույնպիսի իշխանության դեռևս չի հասել: Ավելին, ինքն իրեն տիրապետելը դառնում է ավելի խնդրահարույց: Այսօր շատ են մարդուն դեպի անորոշ ապագա տանող, նրա կենսասոցիալական և էկզիստենցիալ ամբողջականությունը տրոհող տարատեսակ կործանարար ուժերը: Մտահոգիչ այս իրավիճակում փիլիսոփայական մարդաբանության ամենակարևոր ուղերձը պետք է լինի հետևյալը. օգնել մարդուն մարդ մնալ, հարազատ լինել թեկուզ ոչ կատարյալ, բայց սեփական բնությանն ու Էությանը և ոչ թե վերածվել դրանց կենսատեխնոլոգիական նմանակը ներկայացնող խեղաթյուրված նանոնմանակին: Սա է մարդու մարդկային ապագան փրկելու ուղին: Ժամանակակից գիտության և տեխնոլոգիաների անկասելի թվացող շարունակական առաջընթացն այսուհետ պետք է իրականացվի մարդու՝ որպես անկրկնելի ցեղային տեսակի պահպանմանը նպատակամղված սոցիալական, իրավական և բարոյագիտական նոր նորմերի ստեղծմամբ, որոնց միջոցով պետք է վերահսկել, իսկ հարկ եղած դեպքում՝ սահմանափակել մարդու սրբություն սրբոց բնությունն անհարկի արհեստական ներխուժման՝ սոցիոմշակութային իմաստով վտանգավոր փորձարկումներից, ըստ Էության՝

փրկել **Մարդուն՝** ***մարդուց***: Հաղթահարել մարդաբանական ճգնաժամն առանց հոգևոր բարենորոգման անհնարին է: Մարդկությունը կանգնած է աննախադեպ և որակապես նոր գիտական ու տեխնոլոգիական թռիչքի առջև: Պետք է հուսալ, որ այդ թռիչքը կնշանավորվի ոչ թե մարդաբանական ճգնաժամի հետագա խորացմամբ, որի հետևանքով մարդը պետք է ստիպված լինի իր տեղը զիջել գուցե գործառութային առումով ավելի կատարյալ, բայց հոգևոր առումով թերատ հետմարդուն, ինչ-որ կենսակիբեռնետիկական արարածին, այլ նոր ուղի կհարթի դեպի հոգևոր առումով անսահման ինքնակատարելագործման ընդունակ, ավանդույթի Ոգին գնահատող և պահպանող, ավելի Ոգեղեն, ամբողջական ու ինքնաբավ մարդու համար: «Եթե մտավոր զարգացումը և գիտելիքների ավելացումը,-նկատում է Էքհատ Թոլը,- չեն հակակշռվում գիտակցականության համապատասխան աճով, ապա դժբախտության և աղետի հնարավորությունը շատ մեծ է»[18]: Մի իմաստուն ասել է, թե ամեն բարիքի մեջ կա չարիքի բաժին, և ամեն չարիքի մեջ՝ բարիքի: Ժամանակն է իմաստուն դառնալու: - Մարդկությունը հայտնվել է այնպիսի իրավիճակում, երբ ընտրությունն անհրաժեշտ է, հետևանքը՝ անխուսափելի: Այսօրվա սխալը անուղղելի կարող է լինել, այսօրվա մեղքը՝ մահացու:

ГАГИК СОГОМОНЯН – ***Потребительский менталитет: Экзистенциальные соображения.*** **–** Цивилизация постепенно приближается к опасной грани, полной соблазнов, за которой влияние неконтролируемых сил может стать роковым для человека. Отсутствие культурно-антропологической укорененности в бытии порождает парадоксальное социально-психологическое ощущение исчезающей реальности. Вместо реальности формируется сверхреальность (гиперреальность) или виртуальная реальность, где не имеет значения, что реально, а что нет. Жизнь непрерывно разворачивается как трансцендентное движение по созданию симулякров и иллюзий, скрывающих отсутствие оригинала реальности. Духовные ценности постепенно трансформируются и становятся символическими образами товаров. Формируется новый слой людей с узкими и ограниченными взглядами и стремлениями, для которых основным критерием идентификации становится пренд. Человек отказывается от долгосрочных целей, что, упрощая бытие, приводит к экзистенциальной девальвации жизни. «Сделка» оказывается более значимой, чем экзистенциальная цена, которую за неё предстоит заплатить. В условиях современных цивилизационных трансформаций для сохранения экзистенциальной целостности необходимо отказаться от навязчивой идеи абсолютного эволюционизма, и, ограничив становление, приложить осознанные усилия к содействию соразвитию (коэволюции) естественного (духовно-телесной целостности человека) и искусственного (виртуальной реальности, искусственного интеллекта) - во имя сохранения целостности экзистенциального бытия.

Ключевые слова: *потребительский менталитет, тело, симулякр, виртуальная реальность, симуляция, гиперреальность, массовая культура, экзистенциальная целостность, экзистенциальная цена*

GAGIK SOGHOMONYAN – ***Consumer Mentality: Existential Considerations.*** **–** Civilization is gradually approaching a dangerous boundary, full of temptations, beyond which the influence

[18] **Թոլ Է.** , Ներկայի ուժը, Փիլիսոփայական դիտարկումներ: Թարգմանությունների ժողովածու / Թարգմ. **Վ. Ա. Միրզոյան,** Եր. , Մենկարկ, 2025, էջ 148:

of uncontrolled forces may prove fatal for humanity. The absence of cultural-anthropological rootedness in existence gives rise to a paradoxical socio-psychological sensation of a vanishing reality. In place of reality, a hyperreality or virtual reality takes shape, where it no longer matters what is real and what is not. Life unfolds as a transcendental movement of creating simulacrums and illusions that mask the absence of the original reality. Spiritual values gradually undergo transformation and become symbolic images of commodities. A new stratum of people with narrow and limited views and aspirations is being formed, for whom brand identity becomes the primary criterion of self-identification. Man relinquishes long-term goals, which, by simplifying existence, leads to an existential devaluation of life. The "deal" becomes more important than the existential price to be paid for it. In the context of current civilizational transformations, preserving existential integrity requires abandoning the obsession with absolute evolutionism and, by limiting being, making conscious efforts toward the co-development (coevolution) of the natural (the spiritual-bodily wholeness of the human being) and the artificial (virtual reality, artificial intelligence) - for the sake of preserving the wholeness of existential being.

Key words: *civilizational transformation, body, simulacrum, virtual reality, simulation, hyperreality, mass culture, existential integrity, existential price*

Էթիկայի վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ պահպանվել են հետազոտությանը վերաբերող էթիկական բոլոր պահանջները։

Շահերի բախման վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ շահերի բախում առկա չէ։

References

Bodriyar Zh, Prozrachnost' zla, M., Dobrosvet, 2001 (in Russian).
Bodriyar Zh, Simulyakry i simulyatsiya, M., Dobrosvet, 2000 (in Russian).
Bodriyar Zh., Obshestvo potrebleniya, M., Izdatelstvo AST, 2021 (in Russian).
Bodriyyar Zh., V teni molchalivogo bol'shinstva, ili konets sotsial'nogo, Yekaterinburg, 2000 (in Russian).
Bytiye v svobode, ili problema kul"turnoy identichnosti cheloveka v situatsii ontologicheskogo perekhoda // Chelovek. RU. Gumanitarnyy al"manakh, Novosibirsk, 2006, № 2 (in Russian).
Gurevich P. S., Fenomen deantropologizatsii cheloveka // Voprosy filisofii, 2009 (in Russian).
Gurevich P. S., Klassicheskaya i neklassichesskaya antropologiya: sravnitel'nyy analiz, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, M., SPb. 2018 (in Russian).
Hamvash B., Jrhosy // Atayan Ed., Hogi yev azatutyun, Yerevan, Sargis Khachents, 2005 (in Armenian).
Harut'yunyan Ed., Sotsialakan kyanki bemakanatsman ekzistentsial giny. Mardy goyabanakan tsughakum, Banber Yerevani hamalsarani. Pilisopayutyun, Hogebanutyun , 2024, Vol. 15, № 3 (45) (in Armenian).
Jameson, Postmodernism,1991, Duke University Press.
Jaspers K., Vernunft und Existenz. Groningen, 1935.
Kutyrev V. A., Chelovek XXI veka: ukhodyashchaya natura // Chelovek. 2001, № 1 (in Russian).
Prigov D.A., Samoidentizvanstvo // Mesto pechati. Zhurnal interpretatsionnogo isskustva, 2001 (in Russian).
Tolle E., Nerkayi uzhy, Pilisopayakan ditarkumner. Targmanutyunneri zhoghovatsu / Targm. V.A. Mirzoyan, Yer., Meknark, 2025 (in Armenian).

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 32-46
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.032

ԷԱԿԻ ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԻ ԽՆԴԻՐԸ ԲԻՈԷԹԻԿԱՅԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

ԼԵՎՈՆ ԲԱԲԱՋԱՆՅԱՆ*
Երևանի պետական համալսարան

Էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման խնդիրը բիոէթիկական ժամանակակից քննարկումներում առանցքային խնդիր է: Այդ հարցը մասնավորապես էական նշանակություն ունի բիոէթիկական այնպիսի խնդիրների բարոյական տեսանկյունից թույլատրելիության հարցի որոշման գործում, ինչպիսիք են, օրինակ՝ էվթանազիան, հղիության արհեստական ընդհատումը, կենդանիներին իրավունքների վերագրումը և այլն: Հոդվածում քննարկվում են էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման չորս առանցքային մոտեցումներ՝ **տեսակապաշտություն, զգայունություն, ինքնագիտակցություն ու ճանաչողություն** և վերջապես՝ **աստիճանականություն**: Վերլուծության արդյունքում բացառվում է տեսակապաշտության սկզբունքի կիրառման բարոյական տեսանկյունից ընդունելիությունը: Այնուհետև հիմնավորվում է, որ զգայունության և ինքնագիտակցության-ճանաչողության սկզբունքների առանձին-առանձին դիտարկման արդյունքում հանգում ենք անորոշության, հակասականության, իսկ որոշ իրավիճակների քննարկման համատեքստում այդ մոտեցումների կիրառումը երբեմն նաև ինտուիտիվ առումով համոզիչ չէ: Նշված երեք առանցքային մոտեցումների համեմատությամբ՝ աստիճանական մոտեցումն ունի որոշ առավելություններ: Աստիճանական մոտեցումը էակի բարոյական կարգավիճակի սահմանման այն մոտեցումն է, որի համաձայն՝ բարոյական կարգավիճակը չունի բաժանարար բնույթ, այլ արտահայտվում է աստիճանաբար: Այս մոտեցման հիմքում ընկած է այն գաղափարը, որ բոլոր կենդանի էակներն ունեն բարոյական կարգավիճակ, սակայն այդ կարգավիճակի ուժգնությունը կամ խտությունը կարող է տարբեր լինել՝ կախված նրանց ունեցած հատկություններից և շահերի բազմազանությունից: Աստիճանական մոտեցումն ունի համեմատական առավելություններ այլ սկզբունքների նկատմամբ, քանի որ այն տեսականորեն ավելի ճկուն է, ինտուիտիվ առումով՝ առավել համոզիչ, ներառական և անհակասական:

* **Լևոն Բաբաջանյան** – փիլ. գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և գեղագիտության ամբիոնի դոցենտ
Левон Бабаджанян – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философий, этики и эстетики, ЕГУ
Levon Babajanyan – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Chair of Social Philosophy, Ethics and Aesthetics, YSU
Էլ. փոստ՝ levonbabajanyan@ysu.am https://orcid.org/0009-0004-3734-0030

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 20.05.2025
Գրախոսվել է՝ 02.06.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

Բանալի բառեր – *բիոէթիկա, անձ, բարոյական կարգավիճակ, տեսակապաշտություն, զգայունություն, ինքնագիտակցություն, ճանաչողական կարողություններ, աստիճանական մոտեցում, հղիության արհեստական ընդհատում, կենդանիների իրավունքներ*

Բիոէթիկայի համատեքստում առանցքային խնդիր է էակի (մարդ, սաղմ, պտուղ, կենդանի և այլն) բարոյական կարգավիճակի որոշման հարցը: Այսինքն՝ այն խնդիրը, թե ինչ պայմաններ պետք է բավարարի տվյալ էակը, որպեսզի նրա շահերն ու իրավունքները հաշվի առնվեն բիոէթիկական խնդիրներ լուծելիս: Օրինակ՝ ոչ կամավոր էվթանազիայի թույլատրելիության որոշման պարագայում կարևոր է հասկանալ, թե կոմայի մեջ գտնվող պացիենտը ինչ բարոյական կարգավիճակ ունի, որպեսզի ըստ այդմ որոշվի՝ նրա կյանքն ընդհատելը հակասո՞ւմ է նրա կարգավիճակից բխող իրավունքներին կամ շահերին, թե՞ ոչ: Կամ՝ հղիության արհեստական ընդհատման թույլատրելիության որոշման պարագայում կարևոր է նախ պարզել սաղմի կամ պտղի բարոյական կարգավիճակը, որպեսզի այնուհետև որոշվի՝ արդյո՞ք տվյալ պտղի կամ սաղմի հեռացումը հակասում է նրա կարգավիճակից բխող իրավունքներին և շահերին: Բիոէթիկական մյուս՝ ակտիվորեն քննարկվող խնդիրներից մեկի՝ կենդանիներին իրավունքների վերագրման պարագայում էլ կարևոր է հասկանալ, թե կենդանիների և մարդկանց բարոյական կարգավիճակները ինչ հիմքերով են տարբերվում, որպեսզի որոշվի՝ արդյո՞ք կենդանիները ունեն կամ կարող են ունենալ մարդուն համաչափ իրավունքներ և շահեր: Այս խնդրի քննարկումը զուտ տեսական հարցադրում կամ մտավարժանք չէ, այլ կարող է հանգեցնել գործնական հստակ հետևանքների, օրինակ՝ էվթանազիայի, հղիության արհեստական ընդհատման, մսակերության, կենդանիներին գիտափորձերում օգտագործելու և բիոէթիկական այլ խնդիրներ թույլատրելուն, կանոնակարգելուն կամ, միգուցե, ընդհանրապես արգելելուն: Ուստի էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման խնդրի ուսումնասիրությունն ու բնութագրությունն ավելի քան արդիական են:

Բիոէթիկական հետազոտություններում էակի բարոյական կարգավիճակի բնութագրման և սահմանման խնդրի լուծումն ուղղակիորեն առնչվում է էակի անձնային հատկություններ ունենալու հարցին: Ուստի այս խնդրի լուծման ճանապարհին առաջին բարդությունը, որին կարելի է հանդիպել (ինչպես և գրեթե բոլոր փիլիսոփայական խնդիրների դեպքում) սահմանումների հարցն է: Պետք է նախապես առնվազն սահմանել «էակ», «անձ» և «բարոյական կարգավիճակ» հասկացությունները: Այս երեքից «էակ» հասկացության սահմանումն ամենապարզն է՝ շնչավոր գոյացություն, արարած[1]: Իմաստային դժվարություններ են առաջանում, երբ փորձում ենք սահմանել «անձ» և «բարոյական կարգավիճակ» հասկացությունները: Սկսենք «անձ»-ի սահմանումից:

[1] Տե՛ս **Աղայան Է. Բ.,** Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Եր., «Հայաստան» հրատ., 1976, http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=24&query=%D5%A7%D5%A1%D5%AF (մուտք՝ 24. 05. 2025):

Հայերեն բացատրական բառարաններում անձ հասկացությունը սահմանվում է հիմնականում որպես «անհատ», «մարդ»[2], որոնցում նշվում է, որ այդ հասկացությունները կարող են կիրառվել որպես հոմանիշներ[3][4]: Սակայն դրանք հումանիտար և հասարակագիտական տարբեր գիտակարգերում՝ իրավաբանություն, հոգեբանություն, սոցիոլոգիա և այլն, հաճախ տարբեր իմաստներով են օգտագործվում: Չանդրադառնալով հասկացության լեզվաբանական և գործածական առանձնահատկությունների մանրամասնություններին՝ կարող ենք ընդունել, որ միշտ չէ, որ «մարդ», «անհատ» և «անձ» հասկացություններն իմաստային նույն բովանդակությունն ունեն: Պարզության համար ընդունենք, որ «մարդ» հասկացությունը թեև գործածական իմաստով լայն նշանակություն ունի, սակայն այն գերազանցապես օգտագործվում է զուտ կենսաբանական-մարդաբանական իմաստով, այսինքն՝ մարդ նշանակում է «Homo Sapiens» կենսաբանական տեսակին պատկանող էակ: «Անհատ» հասկացությունն առավել գոյաբանական իմաստ ունի, այն նշանակում է առանձին գոյություն ունեցող տարր, միավոր, ամբողջի մասնիկ: Խնդիրը քիչ ավելի բարդ է «անձ» հասկացության պարագայում, քանի որ այն գործնականում շատ ավելի լայն կիրառություն ունի: Հոգեբանական իմաստով՝ անձը բարդ հոգեբանական կառուցվածք է, որը ներառում է խառնվածքը, բնավորությունը, դիրքորոշումները, կարծիքները, համոզմունքները և այլն[5]: Փիլիսոփայական-բարոյագիտական իմաստով անձ ասելով հասկանում ենք այնպիսի էակ, որին բնորոշ են որոշակի անձնային հատկություններ, օրինակ՝ գիտակցություն, բանականություն, ինքնագիտակցություն, հուզականություն, զգայունություն և այլն: Այս համատեքստում նկատենք, որ անձնային որոշակի հատկություններ, մարդուց բացի, ունեն նաև այլ կենդանիներ, օրինակ՝ կաթնասունները՝ զգայունություն, հուզականություն և այլն: Ուստի այս համատեքստում մարդ լինել, այսինքն՝ Homo Sapiens տեսակին պատկանել դեռևս չի նշանակում ունենալ անձնային բոլոր հատկանիշները, և հակառակը՝ անձնային որոշակի հատկանիշներ կարող են ունենալ նաև ոչ մարդիկ:

Այժմ անդրադառնանք «բարոյական կարգավիճակ» հասկացության սահմանմանը: Նախապես նշենք, որ փիլիսոփայական և բարոյագիտական հայալե-

---

[2] Տե՛ս նույն տեղը:

[3] Տե՛ս Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, Եր., Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969
http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=29&dt=HY_HY&query=%D5%A1%D5%B6%D5%B1 (մուտք՝ 24. 05. 2025):

[4] Տե՛ս **Սուքիասյան Ա. Մ.,** Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2009
http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=47&dt=HY_HY&query=%D5%A1%D5%B6%D5%B1 (մուտք՝ 24. 05. 2025):

[5] Տե՛ս **Նալչաջյան Ա. Ա.,** Սոցիալական հոգեբանություն, Եր., «Զանգակ-97», 2004, էջ 175:

զու հետազոտություններում, ի տարբերություն օտարալեզու հետազոտությունների, այս հասկացությունը բավարար չափով ուսումնասիրված չէ: Մասնագիտական աշխատություններում առավել ընդունված տեսակետի համաձայն՝ բարոյական կարգավիճակով օժտված են այն էակները, որոնց հանդեպ բարոյական գիտակցության տեր մարդիկ ունեն որոշակի բարոյական պարտականություններ[6]: Թեև բարոյական պարտականությունների աղբյուրը կարող է տարբեր լինել, բայց դրա առկայությունը նշանակում է, որ բարոյական կարգավիճակ ունեցող էակի նկատմամբ այլ էակներն ունեն առնվազն նրա բարոյական իրավունքները չխախտելու պարտականություն: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է ամերիկացի փիլիսոփա Դեյվիդ Դեգրացիան, ասել, թե մեկն ունի բարոյական կարգավիճակ, նույնն է թե ասել, որ ա) բարոյական ագենտները ունեն պարտականություններ տվյալ մեկի նկատմամբ, բ) տվյալ մեկն ունի շահեր, գ) պարտականությունները հիմնված են տվյալ շահերի վրա[7]: Օրինակ՝ եթե պնդում ենք, որ ինչ-որ մեկն ունի ապրելու իրավունք, ապա սրանից հետևում է, որ այդ մեկն ունի ապրելու շահ, և այլ բարոյական ագենտներն ունեն այդ շահը հարգելու և չոտնահարելու պարտականություն, այլ կերպ՝ տվյալ մեկի կյանքը չվտանգելու պարտականություն: Ընդ որում՝ ոտնահարել ինչ-որ մեկի իրավունքներն այս համատեքստում նշանակում է բարոյապես սխալ գործել տվյալ մեկի նկատմամբ: Մեկ այլ օրինակ՝ եթե Պողոսն ունի իրավունք տիրապետելու մասնավոր սեփականության, ապա ուրիշներն ունեն այդ սեփականությունը չվնասելու կամ Պողոսից չգողանալու պարտականություն: Եթե ուրիշները Պողոսի սեփականությունը վնասում կամ գողանում են, ապա նրանք վնասում են ոչ թե սեփականությունը, այլ Պողոսին, քանի որ Պողոսից և նրա սեփականությունից միայն Պողոսն է, որ օժտված է բարոյական կարգավիճակով: Այստեղից հետևություն. բարոյապես սխալ կարելի է գործել միայն նրանց նկատմամբ, ովքեր ունեն բարոյական որոշակի կարգավիճակ: Ուստի բարոյական կարգավիճակ ունենալ նշանակում է պաշտպանված լինել այլոց կողմից իր բարոյական կարգավիճակը հարգելու պարտականությամբ[8]: Անշուշտ, բարոյական կարգավիճակի այսպիսի բնութագրումը փաստական պնդում չէ, այլ սահմանում է, ուստի և սահմանման խնդիր է, թե ինչպես մենք կհասկանանք բարոյական կարգավիճակ հասկացությունը: Նշենք միայն, որ սա ամենաընդունված մոտեցումն է:

Եվ ահա հարցը. ո՞րն է բարոյական կարգավիճակի աղբյուրը, ի՞նչ հատկություններ ունենալու պարագայում է, որ տվյալ էակը կարող է ունենալ բարոյա-

---

[6] Տե՛ս **Warren M. A.,** Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things, Clarendon Press, Oxford, 1997, էջ 9-10:

[7] Տե՛ս **DeGrazia D.,** Moral Status As a Matter of Degree? The Southern Journal of Philosophy, 46(2), 2008, էջ 183:

[8] Տե՛ս **Silvers A.**, Moral Status: What a bad idea!, Journal of Intellectual Disability Research, volume 56 part 11, 2012, էջ 1014:

կան կարգավիճակ: Այստեղ է, որ բարոյագետներն ու ընդհանրապես փիլիսոփաները ունեն խորքային անհամաձայնություններ: Օրինակ՝ բարոյագիտական էգոիստները պնդում են, որ էակի պարտականությունների աղբյուրն առաջին հերթին և երբեմն միայն իր շահերն ու իրավունքներն են. յուրաքանչյուրն առաջին հերթին և երբեմն միայն բարոյական պարտականություններ ունի միայն ինքն իր, իր Ես-ի նկատմամբ, հետևաբար բարոյական կարգավիճակով օժտված է առաջին հերթին և երբեմն միայն իր Ես-ը: Խտրական հայացքներ ունեցողները, օրինակ՝ ռասիստները, կարծում են, որ բարոյական կարգավիճակ ունեն առաջին հերթին և երբեմն միայն իրենց ռասային պատկանող էակները, սեքսիստները՝ առաջին հերթին և միայն իրենց սեռին պատկանող էակները[9], և այսպես շարունակ: Անգամ որոշ հեղինակներ պնդում են, որ բարոյական կարգավիճակի նման բնութագրումը մարդակենտրոն կանխակալության դրսևորում է[10], այսինքն՝ մարդուն այլ էակներից գերակայություն տալու ձև է:

Սակայն այս մոտեցումները մասնագիտական հետազոտություններում հիմնականում լուսանցքային մոտեցումների համբավ ունեն, քանի որ չունեն բարոյագիտական և գիտական ծանրակշիռ հիմնավորումներ:

Ուստի անդրադառնանք բիոէթիկական հետազոտություններում էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման վերաբերյալ առավել քննարկված և ընդունված մոտեցումներին:

Տեսակապաշտություն (Speciesism)

Ըստ այս մոտեցման՝ էակի բարոյական կարգավիճակի աղբյուրը Homo Sapiens-Մարդ տեսակին պատկանելու պայմանն է: Ինչպես նկատում է բրիտանացի փիլիսոփա Թիմ Չափըլը, տեսակապաշտությունը համոզմունք է, համաձայն որի՝ տեսակների միջև տարբերությունը կարող է և պետք է լինի ինքնին բավարար հիմք նրանց բարոյական տարբեր նշանակություն տալու համար[11]: Չափըլը կարծում է, որ տեսակապաշտությունը թեև խտրականության դրսևորում է, սակայն այն չպետք է շփոթել խտրականության այլ դրսևորումների, օրինակ՝ ռասիզմի կամ սեքսիզմի հետ, որոնք բարոյապես կամ գիտականորեն հիմնավորված չեն: Տեսակապաշտությունը տեսակների միջև խտրական վերաբերմունքը հիմնավորում է հետևյալով. բարոյական գնահատման համար անհրաժեշտ է, որ տվյալ էակն ունենա բարոյական պատասխանատվություն և իրազեկվածություն, վերացական մտածողություն և անձնային ինքնություն,

---

[9] Տե՛ս **Warren M. A.,** Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things, Clarendon Press, Oxford, 1997, էջ 6-7:

[10] Տե՛ս **Birch TH. H.,** Moral Considerability and Universal Consideration, Environmental Ethics, 15, No. 4, 1993, էջ 313–332:

[11] Տե՛ս **Chappell T.,** In Defence of Speciesism. In D. S. Oderberg & J. A. Laing (Eds.), Human Lives Palgrave Macmillan, 1997, էջ 96:

ինչը բնորոշ է միայն մարդ տեսակին պատկանող կենդանիներին[12], և հետևաբար բարոյական կարգավիճակով օժտված են և պետք է օժտված լինեն միայն Homo Sapiens տեսակին պատկանող էակները:

Պետք է նշել, սակայն, որ տեսակապաշտությունը քննարկվող խնդրի համատեքստում ամենաքննադատված դիրքորոշումներից է նաև: Բանն այն է, որ, ինչպես արդեն նշվեց, տեսակապաշտությունը բարոյական կարգավիճակով և բարոյական գերակայությամբ օժտում է միայն մարդկանց, ինչից բխում է, որ այլ կենդանիները չունեն բարոյական կարգավիճակ, հետևաբար՝ նաև իրավունքներ, ուստի բարոյական ագենտները չունեն բարոյական պատասխանատվություն նրանց շահերը հաշվի առնելու կամ նրանց իրավունքները պաշտպանելու համար, ինչը բարոյագիտական տեսության՝ ինտուիտիվ համոզչության սկզբունքը չի բավարարում: Այս քննադատությանն է մասնավորապես անդրադառնում կենդանիների իրավունքների իսպանացի պաշտպան և բարոյագետ Օսկար Հորտան, ըստ որի՝ տեսակապաշտության հիմքում ընկած են միմյանց փոխպայմանավորող երկու տեսակի՝ նկարագրական և նորմատիվ պնդումներ: Նկարագրական պնդումները վերաբերում են մարդկանց և կենդանիների միջև տեսակային տարբեր հատկությունների նկարագրությանը, օրինակ՝ այն, որ մարդիկ ունեն դատողունակություն, վերացական մտածողություն, բարոյական պատասխանատվություն, իսկ կենդանիները չունեն այդ ամենը: Ըստ Հորտայի՝ տեսակապաշտության նկարագրական բաղադրիչներն անհրաժեշտաբար հանգեցնում են նաև նորմատիվ եզրակացությունների: Այսինքն՝ եթե կենդանիները չունեն մարդուն բնորոշ տեսակային նշված հատկությունները, ապա չպետք է ունենան նաև մարդկանց հետ հավասար իրավունքներ և բարոյական կարգավիճակ[13]: Հետևաբար, տեսակապաշտությունն ու կենդանիներին իրավունքների վերագրումն անհամատեղելի մոտեցումներ են: Այս է պատճառը, որ տեսակապաշտությունը երբեմն դիտվում է որպես կանխակալ մտածողության տեսակ[14], որն անհիմն կերպով բարոյական գերակայություն է վերագրում միայն մարդ տեսակին պատկանող էակներին:

Սակայն նորմատիվ հակասություններից զատ՝ տեսակապաշտության նկարագրական բաղադրիչները նույնպես անհակասական չեն: Եթե բանականության, բարոյական պատասխանատվության և այլ հատկություններով պայմանավորված՝ մարդ տեսակին պատկանելը բավարար հիմք է բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար, ապա գոյություն ունեն մարդ տեսակին պատկանող էակներ, որոնք չունեն կամ դեռ չունեն այդ հատկությունները: Օրինակ՝ նորածին երեխաները, որոնց վերացական մտածողությունն ու բարոյական պա-

---

[12] Առավել մանրամասն տե՛ս **Chappell T.,** նշվ. աշխ. , էջ 96–108:

[13] Տե՛ս **Horta O.,** What is Speciesism? Environmental Ethics, 31(4), 2009, էջ 333–350:

[14] Տե՛ս **Milligan T.,** Speciesism as a Variety of Anthropocentrism, in R. Boddice (Ed.), Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments, Brill Academic Publishers, 2011, էջ 223–244:

տասխանատվությունը դեռևս ձևավորված չեն, ուստի, ըստ տեսակապաշտության, անորոշ է՝ արդյո՞ք նրանք պետք է ունենան բարոյական կարգավիճակ, թե՞ ոչ: Մի կողմից նրանք պատկանում են մարդ տեսակին, մյուս կողմից չունեն բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար նշված հատկությունները:

Ինչ վերաբերում է կենդանիներին բարոյական կարգավիճակով օժտելու և տեսակապաշտության անհամատեղելիությանը, ապա այս հարցում նույնպես միանշանակ չի կարելի ընդունել, որ դրանք անհամատեղելի մոտեցումներ են[15]: Հորտայի դիտանկյան մի քննադատության համաձայն՝ տեսակապաշտության նկարագրական և նորմատիվ բաղադրիչների այս փոխպայմանավորումն անընդունելի է, քանի որ ամենևին էլ տեսակապաշտության նկարագրական բաղադրիչներից անհրաժեշտաբար նորմատիվ պնդումներ չեն բխում. նույն կամ նման փաստական պնդումներից կարելի է հանգել տարբեր եզրակացությունների: Այսինքն՝ եթե անգամ կենդանիներն օժտված չեն բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար տեսակապաշտության դիրքերից անհրաժեշտ հատկություններով, ապա սա չի նշանակում, որ նրանց բարոյական կարգավիճակը չի կարող ունենալ նաև այլ աղբյուրներ[16]:

Տեսակապաշտության դիրքորոշումն ավելի ծանրակշիռ քննադատության է ենթարկվել ուտիլիտարիստական հայացքներ ունեցող բարոյագետների կողմից, օրինակ՝ ավստրալացի փիլիսոփա և բարոյագետ Փիթեր Սինգերի: Ըստ նրա՝ էակի զուտ տեսակային տարբերությունը չի կարող որոշել նաև նրա բարոյական կարգավիճակի տարբերությունը[17]: Ներկայացնենք նրա փաստարկը ստորև:

Զգայունություն (Sentience)

Սինգերը կարծում է, որ տեսակապաշտությունը ռասիզմի և սեքսիզմի նման խտրական վերաբերմունքի ձև է, որը չունի բարոյական որևէ հիմնավորում[18]: Տեսակապաշտության դրսևորումները հատկապես նկատելի են կենդանական սննդի սպառման վերաբերյալ բարոյագիտական քննարկումներում: Օրինակ՝ այն դեպքերում, երբ մարդիկ որպես սնունդ են օգտագործում այլ կենդանիների այն հիմնավորմամբ, որ վերջիններս պարզապես մարդկային տեսակին չեն պատկանում, և ոչ թե այն հիմնավորմամբ, որ նրանք օժտված չեն բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ այս կամ այն հատկությունով: Ուստի տեսակապաշտության կանխակալությունից խուսափելու համար պետք է ունակ լինենք ընդունելու, որ բոլոր այն էակները, որոնք

---

[15] Տե՛ս **Zamir T.**, Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation, Princeton University Press, 2007, էջ 3-15:

[16] Տե՛ս **Jaquet F.,** Is Speciesism Wrong by Definition? Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 32(5), 2019, էջ 681–697:

[17] Տե՛ս **Singer P.,** Speciesism and Moral Status, Metaphilosophy, vol. 40, nos. 3-4, 2009, էջ 568:

[18] Տե՛ս **Singer P.,** All Animals Are Equal, Practical Ethics, 2nd , Cambridge University Press, 1993, էջ 57:

կրում են բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ հատկությունները, կարող են, անկախ տեսակից, ունենալ բարոյական կարգավիճակ: Եվ այստեղ հարց է առաջանում, թե որն է բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ և բավարար հատկությունը:

Ըստ ավստրալացի բարոյագետի՝ բարոյական կարգավիճակի աղբյուրը էակի՝ շահ ունենալու հանգամանքն է: Այսինքն՝ եթե էակն ունի շահ, ապա դրանից բխում է, որ նա նաև ունի իր շահերն իրացնելու իրավունք, և հետևաբար ուրիշները պետք է նրա շահերի վրա հիմնված իրավունքը չոտնահարելու բարոյական պարտականություն ունենան: Իսկ այս համատեքստում ո՞րն է շահի ծագման աղբյուրը: Այս հարցին պատասխանելու համար Սինգերը հիմնվում է ուտիլիտարիստական բարոյագիտության հիմնադիրներից մեկի՝ անգլիացի փիլիսոփա Երեմիա Բենթամի տեսակետի վրա, ըստ որի՝ էակի շահ ունենալու աղբյուրը նրա՝ ցավ, տառապանք կամ հաճույք, բերկրանք ապրելու կարողությունն է և ոչ թե հաղորդակցման կամ մտածելու ունակությունը[19]: Այսինքն՝ եթե էակն ապրում է ցավ կամ հաճույք, ապա նա ունի նաև ցավից, տառապանքից խուսափելու և հաճույք ստանալու շահ: Ցավ կամ հաճույք ապրելու ունակությունը պետք է էակին ներառի մեր բարոյական մտահոգությունների շրջանակի մեջ, ինչից բխում է, որ տվյալ էակի շահերը պետք է արժանանան հավասար հաշվառման ցավ կամ հաճույք ապրող մարդկանց շահերի հետ: Նկատենք, որ հավասար հաշվառումը չի նշանակում նույնական վերաբերմունք, այլ նշանակում է, որ ենթադրենք, եթե խոզի ցավ ապրելը նույնական է մարդու ցավ ապրելուն, ապա նրանց ցավերը պետք է ունենան հավասար բարոյական կշիռ, ինչից պետք է բխի այդ ցավերը զսպելու կամ կանխելու հավասար բարոյական պարտականություն[20]: Ուստի զգայունությունը անհրաժեշտ և բավարար պայման է էակի բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար: Այսինքն՝ այն առարկաները կամ էակները, որոնք զգայունակ չեն, չունեն նաև բարոյական կարգավիճակ, իսկ այն էակները, որոնք զգայունակ են, անկախ բանականությունից, մտածելու կարողությունից, տեսակին պատկանելիությունից, ունեն բարոյական կարգավիճակ՝ դրանից բխող բոլոր հետևանքներով: Հետևաբար, ըստ Սինգերի, մենք պետք է վերանայենք առաջին հերթին մեր սննդային մշակույթը՝ անցում կատարելով մսակերությունից բուսակերության, իսկ կենդանիների նկատմամբ փորձարկումները պետք է խստորեն կարգավորվեն՝ բացառելով նրանց ցավ կամ տառապանք ապրելու հետևանքը[21]: Անշուշտ, այս մոտեցումը ընթերցողին կարող է շատ տարօրինակ թվալ, բայց փաստարկի տրամաբանականության նկատմամբ հետևողականությունը պահանջում է հանգել այս եզրակացությանը:

---

[19] Տե՛ս **Singer P.,** All Animals Are Equal. Philosophical Exchange, 1(5), 1974, էջ 104:
[20] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 103-116:
[21] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 59-60:

Ժամանակակից որոշ հեղինակներ է՛լ ավելի են խորացնում զգայունության հիմքով էակին բարոյական կարգավիճակ վերագրելու փաստարկը՝ պնդելով, թե զգայունությունը էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման ոչ կամայական չափանիշ է, ինչն ապահովում է որոշակիություն և պարզեցնում է կարգավիճակի որոշման հարցը[22]: Ավելացնենք, որ այս փաստարկը կենդանիների իրավունքների պաշտպանությամբ զբաղվող ջատագովները օգտագործում են կենդանիներին որոշ քաղաքացիական իրավունքներ տալու պահանջը հիմնավորելու համար[23]:

Զգայունության փաստարկը թեև համոզիչ է թվում, բայց այն նույնպես ունի որոշակի թերություններ: Այն առաջին հերթին չի բավարարում բարոյագիտական տեսություններին կամ սկզբունքներին ներկայացվող կիրառականության պահանջը: Եթե բարոյական կարգավիճակ վերագրենք բոլոր այն էակներին, որոնք ունեն զգայունություն, ապա նախ հասկանալի չէ, թե կոնկրետ որ կենդանատեսակները պետք է ներառվեն այդ ցանկում: Եվ եթե այդ ցանկում պետք է ներառվեն սննդի մեջ զանգվածաբար օգտագործվող կենդանիները, ապա մենք պետք է հրաժարվենք այդ կենդանիներին որպես սնունդ օգտագործելուց, ինչը թեև տեսականորեն հնարավոր է, բայց գործնականում դեռևս անհնար է թվում: Այդ մոտեցումը երբեմն նաև հակաինտուիտիվ է: Մասնավորապես անհասկանալի է, թե արդյո՞ք բարոյական կարգավիճակից զուրկ են այն մարդիկ, ովքեր չունեն զգայունություն, բայց ունեն անձնային այլ հատկություններ, օրինակ՝ բանականություն, բարոյական պատասխանատվություն, ինքնագիտակցություն և այլն: Ենթադրենք, թե գործ ունենք հասուն մարդու հետ, ով ունակ է մտածելու, ունի հիշողություններ և սոցիալական կապվածություն հասարակության հետ, բայց ինչ-որ կենսաբանական պատճառներով զուրկ է զգայունությունից, արդյո՞ք այդ դեպքում մենք պետք է զրկենք նրան բարոյական կարգավիճակից: Այս թերությունները հաշվի առնելով՝ մի շարք տեսաբաններ առաջարկում են էակին բարոյական կարգավիճակի վերագրման այլ մոտեցում որդեգրել: Օրինակ՝ ինքնագիտակցություն կամ ճանաչողական կարողություններ ունենալու հիմքով բարոյական կարգավիճակի վերագրման սկզբունքը: Ներկայացնենք այն առավել հանգամանորեն:

Ինքնագիտակցություն (Self-Consciousness) և ճանաչողություն (Cognition)

Ամերիկացի փիլիսոփա Մայքլ Թուլին 1972 թ. հրապարակում է հետագայում մեծ ազդեցություն ունեցած մի հոդված՝ «Աբորտ և մանկասպանություն» հնչեղ վերնագրով, որտեղ նա պնդում է, որ միայն այն էակները «կյանքի իրա-

[22] Տե՛ս **Perry M.W.,** Why Sentience Should Be the Only Basis of Moral Status. The Journal of Ethics, 28, 2024, էջ 719–741:

[23] Տե՛ս **Kotzmann J.,** Sentience and Intrinsic Worth as a Pluralist Foundation for Fundamental Animal Rights, Oxford Journal of Legal Studies, Volume 43, Issue 2, 2023, էջ 405–428:

վունք» ունեն, որոնք իրենց ճանաչողական կարողություններով պայմանավորված՝ ունակ են կյանքի շարունակականության ձգտում ունենալու[24]: Այս հոդվածում Թուլին իրավունքի աղբյուր չի դիտարկում էակի ո՛չ տեսակին պատկանելը, ո՛չ զգայունությունը, այլ այն, թե արդյո՞ք տվյալ էակն ունակ է գիտակցել իր շահերը, մասնավորապես՝ իր կյանքի շարունակականության ձգտման շահը: Իրավունքը փոխկապակցված է շահի հետ, իսկ շահի գիտակցումը չի կարող լինել առանց ինքնագիտակցության, հետևաբար շահ կարող է ունենալ միայն այն էակը, որն ունի ինքնագիտակցություն և ճանաչողական այնպիսի կարողություններ, որոնց միջոցով նա կարող է իր շահը սպասարկելու կամ իրավունքները պաշտպանելու ձգտում ունենալ: Եթե ինքնագիտակցության կամ ճանաչողական կարողությունների բացակայությամբ պայմանավորված՝ էակն ունակ չէ ձևակերպելու իր՝ ապրելուն միտված շահը, ապա ինչպե՞ս նա կարող է ձևակերպել իր ապրելու ձգտումը: Իսկ եթե էակն ունակ չէ ձևակերպելու իր ապրելու ձգտումը, ապա նա չունի նման շահ, ուստի և չունի «ապրելու իրավունք»: Այս մոտեցումը Թուլին կիրառում է հղիության արհեստական ընդհատման խնդրի քննարկման համատեքստում: Ըստ նրա՝ սաղմը և պտուղը չունեն ինքնագիտակցություն և ճանաչողական կարողություններ, ուստի և չունեն ապրելու ձգտում, ուստի և՝ «ապրելու իրավունք»[25]: Այստեղ հարկ է նկատել, որ խոսքը միայն պտղի կամ սաղմի ինքնին «ապրելու իրավունք» ունենալու մասին է: Պտղի կամ սաղմի «ապրելու իրավունքը» կարող է բխել նաև այլ աղբյուրներից, օրինակ՝ ծնողների ցանկությունից, հասարակության՝ ծնելիության խրախուսումից, որոնք սակայն այս համատեքստում էական գործոններ չեն:

Թուլին իր հոդվածում արձագանքում է նաև զգայունության փաստարկին: Ըստ նրա՝ զգայունությունը կարող է վերաբերելի լինել տառապանքը կամ ցավը կանխելուն, սակայն ոչ «ապրելու իրավունքին»[26]: Ուստի բարոյական կարգավիճակը էակին ինքնին տրված չէ, այն ձեռքբերովի է և առաջանում է անձնային այնպիսի հատկությունների ձևավորմամբ, ինչպիսիք են ճանաչողական կարողություններն ու ինքնագիտակցությունը:

Նման եզրակացության է հանգում նաև հղիության արհեստական ընդհատման բարոյականության հետազոտությամբ զբաղված մեկ այլ հայտնի փիլիսոփա՝ Մերի-Անն Ուորենը, որը, սակայն, փաստարկման փոքր-ինչ այլ մեթոդաբանություն է կիրառում: 1973 թ. հրապարակված «Աբորտի իրավական և բարոյական կարգավիճակի մասին» իր հայտնի հոդվածում Ուորենը հարց է բարձրացնում՝ ո՞րն է սաղմի բարոյական կարգավիճակը[27]: Նա առաջարկում

[24] Տե՛ս **Tooley M.,** Abortion and Infanticide. Philosophy & Public Affairs, **2**(1), 1972, էջ 37–65:
[25] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 50–55:
[26] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 47:
[27] Տե՛ս **Warren M. A.,** On the Moral and Legal Status of Abortion, The Monist, 57(1), 1973, էջ 43–61:

է տարբերակել «մարդ» հասկացության երկու ըմբռնում. «մարդ»՝ կենսաբանական կամ գենետիկ իմաստով (human), և «մարդ»՝ բարոյական իմաստով, այսինքն՝ բարոյական համայնքի անդամ, այլ կերպ՝ անձ (person)։ Ըստ Ուորենի՝ զուտ կենսաբանական իմաստով մարդը չունի բարոյական կարգավիճակ, քանի որ այն չի բավարարում բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ անձնային պահանջները՝ գիտակցություն, բանականություն, ինքնավար գործունեություն, հաղորդակցման հնարավորություն, ինքնագիտակցություն[28]։ Որպեսզի էակը անձ համարվի, պարտադիր չէ, որ նա բավարարի այս բոլոր անձնային պահանջները, սակայն որքան շատ անձնային հատկություններ նա ունի, այնքան ավելի վստահորեն կարելի է պնդել, որ գործ ունենք անձի հետ։ Ըստ Ուորենի՝ քանի որ սաղմը և պտուղը չեն բավարարում անձնային այս պահանջները, ապա նրանց չի կարելի համարել անձ, ուստի նրանք չունեն բարոյական կարգավիճակ, հետևաբար՝ «ապրելու իրավունք»։ Եվ վերջապես՝ հղիության արհեստական ընդհատումը որևէ կերպ չի կարելի համարել պտղի կամ սաղմի բարոյական կարգավիճակից բխող իրավունքների ոտնահարում, քանի որ նրանք դա պարզապես չունեն[29]։

Թուլիի և Ուորենի այս մոտեցումը թեև անհակասական է թվում, սակայն մեր բարոյական ինտուիցիայից բխող մի շարք հարցեր անպատասխան է թողնում։ Օրինակ՝ հետևյալ հարցը. եթե անգամ էակը ներկայում չունի բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ հատկությունները (ինքնագիտակցություն, ճանաչողական կարողություններ, մտածողություն և այլն), բայց ունի այդ ամենն ունենալու հնարավորությունը, արդյո՞ք այդ հնարավորությունը բավարար հիմք չէ էակին բարոյական կարգավիճակ տալու և, հետևաբար, նրա «ապրելու իրավունքը» հարգելու, չոտնահարելու համար։ Այս հարցին է մասնավորապես անդրադարձել հղիության արհեստական ընդհատմանը դեմ արտահայտվող փիլիսոփա և բարոյագետ Դոն Մարքիզը։ 1989 թ. հրապարակված և լայն հնչեղություն ստացած իր հոդվածում Դոն Մարքիզը պնդում է, որ սաղմը կամ պտուղը հեռացնելը մարդու սպանությանը համարժեք անբարոյական գործողություն է[30]։ Նա իր պնդումը հիմնավորում է այն փաստարկով, որ սպանությունը բարոյապես սխալ է, քանի որ այն զոհին զրկում է ապագայում արժեքավոր փորձառություններ, գործողություններ, ծրագրեր և բերկրանք ունենալու հնարավորությունից[31]։ Եվ քանի դեռ պտուղն ունի ապագայի այդ հնարավորությունը, նրան ոչնչացնելը բարոյապես անթույլատրելի է։ Դոն Մարքիզի այս մոտեցումը մատնանշում է էակին ըստ ինքնագիտակցության և ճանաչողական կարողությունների բարոյական կարգավիճակ տալու սկզբունքի այն թերությունը, որը վերաբերում է ժամանակային

[28] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 55։
[29] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 56-58։
[30] Տե՛ս **Marquis D.,** Why Abortion Is Immoral. The Journal of Philosophy, 86(4), 1989, էջ 183-202։
[31] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 189։

գործոնին: Եթե անգամ էակը ներկայում չունի բարոյական կարգավիճակ, ապա ապագայում նրա այդ կարգավիճակ ունենալու հնարավորությունը մեզ հիմք է տալիս էակի շահերն ու իրավունքները հարգելու, դրանց հետ հաշվի նստելու:

Ըստ այդմ՝ միգուցե այդ դեպքում բարոյական կարգավիճակն ունի աստիճանական բնույթ: Այսինքն՝ որքան ավելի է բարոյական կարգավիճակ ունենալու հնարավորությունը վերածվում իրականության, այնքան ավելի է թանձրանում տվյալ էակի բարոյական կարգավիճակը՝ դրանից բխող հետևանքներով:

Աստիճանականություն (Degree)

Էակի բարոյական կարգավիճակի վերաբերյալ մինչ այժմ քննարկված բոլոր մոտեցումների փաստարկների ընդհանրությունն այն է, որ այս բոլոր դեպքերում էակի բարոյական կարգավիճակն ունի բաժանարար բնույթ, այսինքն՝ կախված որոշակի գործոններից՝ էակը կա՛մ ունի, կա՛մ չունի բարոյական կարգավիճակ: Ամերիկացի բարոյագետ Դեյվիդ Դեգրացիան վիճարկում է այս մոտեցումը՝ ներկայացնելով մի տեսակետ, համաձայն որի՝ էակի բարոյական կարգավիճակն ունի ոչ թե բաժանարար, այլ աստիճանական բնույթ[32]: Նա ձևակերպում է երկու սկզբունք, որոնք ցույց են տալիս բարոյական կարգավիճակի աստիճանական բնույթը: Առաջին սկզբունքը վերաբերում է պարտականությունների անհամաչափ ուժգնությանը, ըստ որի՝ եթե, օրինակ, մարդն ու շունը նույնական ցավ են զգում և հավասար շահեր ունեն ցավից խուսափելու համար, մարդու դեպքում ցավը մեղմելու կամ չեզոքացնելու մեր բարոյական պարտականությունն ավելի ուժգին է արտահայտված, քան շան դեպքում[33]: Այսինքն՝ մեր առօրեական բարոյական ինտուիցիան տարբեր կերպ է արձագանքում նույնական շահեր ունեցող երկու կենդանի էակներին: Երկրորդ սկզբունքը վերաբերում է էակների շահերի անհավասարությանը: Կախված այն հանգամանքից, թե մենք ինչ նշանակություն ենք տալիս տվյալ էակի շահերին, որոշվում է նրա բարոյական կարգավիճակի աստիճանը: Այսինքն՝ նույնիսկ եթե երկու արարածների շահերն օբյեկտիվորեն նույնական բնույթ ունեն, այդ շահերի մեր կողմից արժևորումը կարող է թերևս տարբերվել: Որպես կանոն՝ մենք ավելի ենք կարևորում առավել բազմազան և բարդ շահեր ունեցող էակներին, ինչպես օրինակ՝ մարդկանց:

Բարոյական կարգավիճակի աստիճանական մոդելն այս համատեքստում առավել լավ է բացատրում մեր բարոյական վարքը: Այն թույլ է տալիս մեզ խուսափել բարոյական կարգավիճակին բաժանարարության բնույթ վերագրելուց, որի դեպքում մենք ստիպված կլինեինք որոշ էակների վերագրել բարոյական

---

[32] Տե՛ս **DeGrazia D.,** Moral Status As a Matter of Degree? The Southern Journal of Philosophy, 46(2), 2008, էջ 181-198:

[33] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 185:

կարգավիճակ, մյուսներին՝ ոչ: Մինչդեռ աստիճանականության սկզբունքի կիրառման պարագայում մենք կարող ենք ընդունել, որ բոլոր կենդանի արարածներն էլ ունեն որոշակի բարոյական կարգավիճակ, սակայն որոնք կարող են տարբերվել: Այս պարագայում սաղմը և պտուղը, ինչպես և ձևավորված հասուն մարդը կարող են ունենալ բարոյական կարգավիճակ, սակայն նրանց կարգավիճակի աստիճանը կարող է տարբեր լինել: Կարելի է ընդունել, որ որքան ավելի է հասունանում պտուղը, այնքան ավելի է խտանում նրա բարոյական կարգավիճակը: Նույն կերպ էլ բարոյական կարգավիճակով են օժտված, մարդուց զատ, մյուս կենդանիները, սակայն որքան ավելի բարդ ու բազմազան են նրանց շահերը, այնքան ավելի թանձր է նրանց բարոյական կարգավիճակը: Ինչպես նշում է Դեգրացիան, բարոյական կարգավիճակին աստիճանական բնույթ վերագրելը մեր բարոյական դատողություններն ավելի ճկուն և ներառական է դարձնում[34]: Այն թույլ է տալիս անձնային տարբերվող հատկություններ ունեցող էակներին ներառել մեր բարոյական մտածումներում, միևնույն ժամանակ արդարացնում է նրանց բարոյական կարգավիճակի տարբեր լինելու վերաբերյալ մեր բարոյական ինտուիցիան:

Էակի բարոյական կարգավիճակի սահմանման վերաբերյալ դիտանկյունները նշված մոտեցումներով չեն սահմանափակվում: Փիլիսոփայական-բարոյագիտական հետազոտություններում կարող ենք հանդիպել նաև այլ մոտեցումների, օրինակ՝ բազմաչափության մոդելին[35], ըստ որի՝ էակի բարոյական կարգավիճակի չափումը չպետք է իրականանա միաչափության սկզբունքով, այլ պետք է բազմաչափ լինի: Կարող ենք հանդիպել մոտեցումների, համաձայն որոնց՝ էակի բարոյական կարգավիճակի վերաբերյալ քննարկումներն ընդհանրապես ինչ-որ առումով խտրական վերաբերմունքի դրսևորում են բոլոր այն էակների նկատմամբ, որոնք զուրկ են բարոյական կարգավիճակի հնարավոր չափումներից: Սակայն ամենատարածված մոտեցումները, ըստ էության, ներկայացվեցին սույն հոդվածում: Դրանցից տեսակապաշտության մոտեցումը կարելի է սկզբունքորեն բացառել, քանի որ, ինչպես ցույց տրվեց, այն չհիմնավորված խտրականության դրսևորում է: Զգայունության, ինքնագիտակցության և ճանաչողական կարողությունների հիմքով անձին բարոյական կարգավիճակ վերագրելը թեև բավականին համոզիչ սկզբունքներ են, սակայն առանձին-առանձին վերցրած՝ հանգեցնում են մի շարք անորոշությունների և երբեմն էլ ինտուիտիվ առումով համոզիչ չեն: Աստիճանական մոտեցումը թերևս նշվածներից ամենահամապարփակն ու ընդգրկունն է: Այդ մոտեցման կիրառման շնորհիվ մեր բարոյական մտահոգություններն ավելի ներառական, ինտուիտիվ առումով ավելի համոզիչ և ճկուն են, որոնք բարոյագիտական հետազոտության համար անհրաժեշտ նախապայմաններ են:

---

[34] Տե՛ս նույն տեղը:

[35] Տե՛ս **Hancock N. S.,** Theories of Moral Standing. Interdisciplinary Environmental Review, 4(2), 2002, էջ 1–12:

ЛЕВОН БАБАДЖАНЯН – *Моральный статус существа в контексте биоэтики.* – Вопрос об определении морального статуса существа является одной из ключевых тем в современных биоэтических дискуссиях. Он особенно важен при оценке моральной допустимости таких практик, как эвтаназия, аборт, наделение животных правами, а также ряда других биоэтических вопросов. В данной статье рассматриваются четыре основных подхода к определению морального статуса: видовой подход (спесишизм), сенситивизм (основанный на чувствительности), подход, основанный на самосознании и когнитивных способностях, и, наконец, градуалистический подход. Анализ показывает, что применение спесишизма признаётся морально неприемлемым, а принципы, основанные на чувствительности и на самосознании/когниции, при рассмотрении их по отдельности, приводят к теоретической неопределённости, внутренним противоречиям и не обладают интуитивной убедительностью. В сравнении с тремя вышеуказанными ключевыми подходами, градуалистический подход обладает относительными преимуществами. Градуалистический подход - это модель определения морального статуса существа, согласно которой моральный статус не имеет разделительного характера, а выражается постепенно. Градуалистический подход обладает рядом сравнительных преимуществ: он более гибок, интуитивно более убедителен, инклюзивен и теоретически непротиворечив.

Ключевые слова: *биоэтика, личность, моральный статус, спесишизм, чувствительность, самосознание, когнитивные способности, градуалистический подход, аборт, права животных*

LEVON BABAJANYAN – *The Moral Status of an Entity in the Context of Bioethics.* – The issue of determining the moral status of an entity is a central topic in contemporary bioethical debates. It plays a particularly significant role in assessing the moral permissibility of practices such as euthanasia, abortion, the attribution of rights to animals, and various other bioethical concerns. This article examines four major approaches to defining moral status: speciesism, sentience, self-awareness and cognition, and finally, the gradual approach. As a result of the analysis, the application of the principle of speciesism is deemed morally unacceptable, while the principles based on sentience and on self-awareness/cognition, when considered independently, lead to theoretical ambiguities, internal contradictions, and fail to provide intuitively compelling justifications. Compared to the three key approaches mentioned above, the gradual approach has relative advantages. The gradual approach is the model of defining an entity's moral status according to which moral status does not have a binary nature, but is expressed gradually. The gradual approach offers several comparative advantages: it is more flexible, intuitively persuasive, inclusive, and theoretically coherent.

Key words: *bioethics, person, moral status, speciesism, sentience, self-awareness, cognitive capacities, gradual approach, abortion, animal rights*

Էթիկայի վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ պահպանվել են հետազոտությանը վերաբերող էթիկական բոլոր պահանջները։

Շահերի բախման վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ շահերի բախում առկա չէ։

References

Aghayan Ed. B., Ardi hayereni bacʿatrakan bararan, "Hayastan" Hratʿarakchʿutʿyun, Yerevan, 1976 (in Armenian).
Nalchʿajyan A.A., Socʿialakan hogebanutʿyun, Yerevan, "Zangak-97", 2004 (in Armenian).

Sukiasyan A.M., Hayoc lezvi homanishneri bacʿatrakan bararan, Yerevani Petakan Hamalsaran, Yerevan, 2009 (in Armenian).
Zhamanakakicʿ hayoc lezvi bacʿatrakan bararan, Hrachʿya Ačaŕyani Anvan Lezvi Institut, Haykakan SSH Gitutʿyunneri Akademiayi Hratʿarakchʿutʿyun, Yerevan, 1969 (in Armenian).
Birch T. H., Moral Considerability and Universal Consideration, Environmental Ethics, 15, No. 4, 1993.
Chappell T., In Defence of Speciesism. In D. S. Oderberg & J. A. Laing (Eds.), Human Lives Palgrave Macmillan, 1997.
DeGrazia D., Moral Status As a Matter of Degree? The Southern Journal of Philosophy, 46(2), 2008.
Hancock N. S., Theories of Moral Standing. Interdisciplinary Environmental Review, 4(2), 2002.
Horta O., What is Speciesism? Environmental Ethics, 31(4), 2009.
Jaquet F., Is Speciesism Wrong by Definition? Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 32(5), 2019.
Kotzmann J., Sentience and Intrinsic Worth as a Pluralist Foundation for Fundamental Animal Rights, Oxford Journal of Legal Studies, Volume 43, Issue 2, 2023.
Marquis D., Why Abortion Is Immoral. The Journal of Philosophy, 86(4), 1989.
Milligan T., Speciesism as a Variety of Anthropocentrism, in R. Boddice (Ed.), Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments, Brill Academic Publishers, 2011.
Perry M.W., Why Sentience Should Be the Only Basis of Moral Status. The Journal of Ethics, 28, 2024.
Silvers A., Moral Status: What a bad idea!, Journal of Intellectual Disability Research, volume 56 part 11, 2012.
Singer P., All Animals Are Equal, Practical Ethics, 2nd ed., Cambridge University Press, 1993.
Singer P., Speciesism and Moral Status, Metaphilosophy, vol. 40, nos. 3–4, 2009.
Singer, P., All Animals Are Equal, Philosophical Exchange, 1(5), 1974.
Tooley, M., Abortion and Infanticide. Philosophy & Public Affairs, 2(1), 1972.
Warren M. A., On the Moral and Legal Status of Abortion. The Monist, 57(1), 1973.
Warren M.A., Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things, Clarendon Press, Oxford, 1997.
Zamir T., Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation, Princeton University Press, 2007.

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 47-57
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.047

ПОНЯТИЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ М. М. БАХТИНА

РУБЕН АПРЕСЯН*
Институт философии РАН России

В нравственной философии М.М. Бахтина ответственность является неотъемлемой характеристикой поступка, наряду с событийностью, участностью, эмоционально-волевым тоном, самосознательностью, ориентированностью личности на Другого. В ответственности все эти характеристики поступка обобщаются, и ответственность может оправданно восприниматься в качестве целостной репрезентации поступка, да и нравственности в целом, поскольку нравственная философия выстраивалась Бахтиным как философия поступка, а поступок рассматривался как целостное воплощение нравственности. В статье рассматриваются два образа ответственности, проступающие в ранних работах Бахтина. С одной стороны, ответственность в его понимании конкретна и неповторима, осуществляется из «единственного места в бытии», по отношению к этому бытию, и в этом смысле Я-центрированна. С другой – признание Бахтиным сложной архитектоники поступка, заданной ценностными установками «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого» открывает такую перспективу ответственности, при которой она предстает в качестве ответа не на бытие, пусть и в конкретности события-бытия, а на Другого как его участника, вообще Другого. В понятии ответственности, как оно представлено в трактате «К философии поступка» прослеживается смысловая динамика, характерная для раннего философского творчества Бахтина (им самим в текстах не рефлектируемая) – от монологизма к диалогизму, от философии поступка – к философии диалога, действительные последствия которой нашли отражение в зрелых трудах мыслителя.

Ключевые слова: *ответственность, поступок, событие бытия, «не-алиби в бытии», «подпись под обязательством», Я – Другой, монологизм – диалогизм.*

Понятие ответственности занимает центральное место в одной из наиболее ранних работ М.М. Бахтина – «К философии поступка» (ФП). Американские бахтиноведы К. Кларк и М. Холквист, считали ответственность доминантным понятием во всем раннем творчестве Бахтина и избрали для его обозначения определение: «Архитектоника ответственности». Вместе с тем они предполагали, что так

* **Рубен Апресян** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, Россия
Ռուբեն Ապրեսյան – փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ՌԳԱ Փիլիսոփայության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող, Ռուսաստան
Ruben Apressyan – Dr., Professor, Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy, Russia
Էլ.փոստ՝ rapressyan@gmail.com http://orcid.org/0000-0002-2473-3909

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 05.09.2025
Գրախոսվել է՝ 15.09.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

мог бы называться труд, на создание которого Бахтин был нацелен во всех известных нам работах этого периода[1]. В этом же духе воспринимают ФП А.А. Гусейнов[2] и Н.К. Бонецкая[3]. В начале своего творческого пути, с конца 1910-х годов, Бахтин был охвачен идеей переустройства нравственной философии (Гоготишвили, 2003: 415). Считается, что рукопись ФП должна была лечь в основу введения к нему и первой главы. Как можно видеть по ФП, Бахтин разворачивал свою нравственную философию в широком философском контексте – его рассуждения в ФП наполнены рефлексией относительно ведущих философских направлений того времени – неокантианства, феноменологии, философии жизни, а также Канта и исторического материализма. Но в качестве материала для анализа обобщаемого им опыта практической деятельности Бахтин отталкивался прежде всего от опыта словесного творчества. Показательно, что понятие поступка вводится им поначалу в качестве атрибута не действия, а мысли, высказывания причем предполагаемо мысли и высказывания художника слова, находящегося в особых отношениях со сложившимся уже литературно-художественным миром, с одной стороны, и тем художественным миром (поначалу внутренним), который он выстраивает в своем творчестве, с другой. Более того, Бахтин говорит об авторском высказывании и в этом смысле о творческом (эстетическом) действии, которое, перспективно обращенное ко всем, совершается в одиночестве, в нахождении автора *наедине с собой*, в своем художественном мире, внутреннем общении с героями рождающихся произведений. Возможно, именно это предопределило доминирование Я-центричного взгляда на поступок и, соответственно, нравственность в ФП, который лишь постепенно дополняется признанием роли Другого. Соответственно подвижным предстает и феномен ответственности – с одной стороны, это форма самосознания Я, участно погруженного в событие бытия, а с другой – то же самосознание, но уже опосредованное сложной архитектоникой действительного мира поступка, заданного неслиянно-нераздельным сопряжением Я и Другого. Попытка наблюдения за этим переходом предпринимается в настоящей статье.

*

Ответственность в концепции Бахтина – существенная характеристика поступка, наряду с такими его характеристиками, как событийность, участность, эмоциональная волительность, самосознательность, ценностная ориентация деятеля на Другого.

Поступок (а под поступком Бахтин понимал не только действие, но и мысль, высказывание, а также чувство, жесты, переживания) является, во-первых, «*событием бытия*»: совершенный поступок не существует сам по себе в бытии как таковом, он есть результат интенциональной обращенности деятеля вовне (к предмету или к человеку), и в результате этой обращенности бытие преобразуется – из данности оно превращается в заданность, которая представляет собой «событийное единство», охватывающее поступающего и того, на что/кого поступок направлен. Во-вторых, как событийно-бытийственный, поступок участен: он выступает не просто причиной события

---

[1] **Clark K., Holquist M**. Mikhail Bakhtin. – Cambridge: The Belknap Press, 1984. С. 63.

[2] **Гусейнов А.А.** Философия поступка как первая философия (опыт интерпретации нравственной философии М.М. Бахтина). Ст. 1. Быть – значит поступать // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 6.

[3] **Бонецкая Н.К.** Бахтин как философ. Поступок, диалог, карнавал. – СПб.: Алетейя, 2022. С. 135.

бытия, но является его участником. В поступке происходит «участно-действенное переживание» конкретной ситуации, и в этом смысле поступок есть «причащение»[4] к «пространственному миру», благодаря чему мотив и результат поступка образуют единство. В-третьих, в поступке как участном событии бытия человек проявляет «заинтересованно-действенное», «ценностное отношение» к предмету поступка. В этом смысле поступок не индифферентен, он эмоционально-волительно интонирован, проникнут «эмоционально-волевым тоном» (Бахтин: 33). Благодаря реализуемому в поступке заинтересованно-ценностному отношению, благодаря *эмоционально-волевой* значимости поступка становится возможным событие бытия. В-четвертых, поступок самосознателен, ответственность человека знаменует активность самосознания, укорененную во всех его личных (*моих*) переживаниях и проявляющую себя объективно (действенно), в сохранении верности самому себе – своим переживаниям, в «напряженном владении собою в абсолютном будущем» (Бахтин: 196). В-пятых, поступок ценностно структурирован, и это воплощено в «архитектонике действительного мира поступка», заданной ценностными установками: «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого» (Бахтин: 49).

Надо отметить, что, определяя ответственность в качестве проявления активности самосознания, Бахтин обнаруживает себя в значительной мере находящимся в русле философии Германа Когена, тесно сопрягавшего ответственность с самосознанием, самоопределением, приверженностью Я самому себе. Это было совершенно органично той идейной атмосфере, в которой находился Бахтин и его единомышленники в Невеле. Как отмечает Н.И. Николаев, деятельность Невельского интеллектуального кружка, сложившегося вокруг Бахтина «по крайней мере до середины 1920-х годов протекала в рамках проблематики философии Г. Когена»[5]. Выдающееся значение Когена как мыслителя отмечал в поздние годы и сам Бахтин[6].

Ответственность – важное понятие в этике Когена, обозначающее в первую очередь внутреннюю обязанность человека, устанавливаемую им в результате рационального самоопределения. Для усиления коннотации самоопределения в ответственности Коген вводит понятие «самоответственность», в котором находит выражение одно из высших проявлений самости, своеобразно выражающееся в самосознании и по сути снимающее в себе и преодолевающее такие его проявления, как самоопределение и самозаконодательство. «Выразительнее, чем в самоопределении и самозаконодательстве, – отмечает Коген, – в самоответственности выступает самость как подлинная проблема, вокруг которой вращаются все остальные вопросы. Без самоответственности ни самоопределение, ни самозаконодательство не обретают действительной ясности и надежности»[7]. Самоответственность – это понятие, которое, похоже, преобразуется у Бахтина в «индивидуальную ответственность», или «личную ответственность». Вместе с тем, самоответственность имеет у Когена

---

[4] **Бахтин М.М.** Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов / Ред. С.Г. Бочаров, Н.И. Николаев. – М.: Русские словари; ЯСК, 2003. С. 17 [Далее отсылки на это издание даются в тексте статьи в круглых скобках с указанием имени автора и страницы].

[5] **Николаев Н.И.** Вступительная заметка к публикации: Лекции и выступления М.М. Бахтина 1924–1925 гг. в записях Л. В. Пумпянского // М.М. Бахтин как философ / Отв. ред. Л.А. Гоготишвили, П.С. Гуревич. – М.: Наука, 1992. С. 224.

[6] Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным / Вступ. ст. С.Г. Бочарова и В.В. Радзишевского; закл. ст. В.В. Кожинова. – М.: Прогресс, 1996. С. 39–40.

[7] **Cohen H**. System der philosophie. Zweiter Teil. Ethik des reinen Willens. – Berlin: Bruno Cassirer, 1904. S. 350.

еще и другой, более широкий, концептуальный контекст, заданный сопоставлением нравственности с правом и мифом/религией, при котором самоответственность оказывается в одном ряду с виной (в праве) и судьбой (в мифе или мифоподобных формах культуры). В отличие от вины, удостоверяемой вердиктом судьи, и судьбы, посылаемой трансцендентными силами, в нравственности личность сама определяют меру своей ответственности, самоответственности – как «способности отвечать на вызовы судьбы с позиции самости»[8]. В нравственности вина рассматривается изнутри, через самосознание, а не через нормы, как в праве. Быть нравственным, значит, принимать вызов судьбы и отвечать на вопрос о своей вине на «форуме самости» под своим собственным судом, неся самому ответственность за себя[9]. Таким образом, Коген в рассмотрении нравственности, в частности в модусе ответственности, предлагает такое понимание, в духе которого, хотя и не в таком широком концептуальном и нормативном контексте, будет размышлять об ответственности Бахтин[10].

Итак, в ФП ответственность, находясь в ряду названных характеристик поступка, охватывает их все, обобщает их и в конечном счете выступает как способ бытия поступка; во всех своих характеристиках поступок предстает ответственным поступком (Бахтин: 20, 31, 36, 37). На это указывает А.А. Гусейнов, обсуждая философию поступка Бахтина: «Целостность поступку в единстве различных аспектов придает его ответственный характер»[11]. В ответственном поступке человек «максимально активно и сполна реализует единственность своего места в бытии», и этим ответственный поступок отличается от «пассивного вживания, одержания, потери себя» (Бахтин: 19). Бахтин говорит о поступке, что он «не со стороны своего содержания, а в самом своем свершении как-то знает, как-то имеет единое и единственное бытие жизни, ориентируется в нем, причем весь – и в своей содержательной стороне, и в своей действительной единственной фактичности; изнутри поступок видит уже не только единый, но и единственный конкретный контекст, последний контекст, куда относит и свой смысл и свой факт, где он пытается ответственно осуществить единственную правду и факта и смысла в их единстве конкретном» (Бахтин: 29). Ответственность, таким образом, атрибутирована поступку и реализуется посредством поступка.

*

Такова основа понимания Бахтиным ответственности, то, что лежит на поверхности текста ФП. Место ответственности в феномене поступка особенно: она опосредует все остальные характеристики поступка, и они все ею опосредованы. В этом смысле ответственность – определяющая характеристика поступка. Как Бахтин провозгласил в своей первой опубликованной работе, небольшом эссе «Искусство и ответственность»: «Личность должна стать сплошь ответственной: все ее моменты должны не только укладываться рядом во временном ряду его жизни, но проникать друг друга в единстве вины и ответственности» (Бахтин: 5). В духе бахтинской мысли можно было бы сказать, что ответственность есть поступок, поскольку иначе,

---

[8] Ibid.

[9] Ibid. S. 351.

[10] Речь, конечно, идет о близости (если не сказать родственности) Бахтина Когену, а не Когена Бахтину, как это представляет Бонецкая (**Бонецкая Н.К.** Указ. соч. С. 159).

[11] **Гусейнов А.А.** Указ.соч. С. 12.

как в поступке ответственность не проявляется, и вместе с тем, поступок есть ответственность, поскольку иначе, как ответственным, поступок быть не может.

Из приведенных слов Бахтина нельзя сделать вывод, что деятель при совершении поступка ориентируется на определенное *представление* об ответственности. Естественный для обычного нормативного мышления вопрос, *перед кем/чем ответственен поступающий*, не получает разъяснения[12], во всяком случае не сразу. Это не ответственность перед Другими и тем более не перед нравственными ценностями или нормативной средой, в которой пребывает Я. Это отклик на возможность события в бытии, которую Я реализует в эмоционально-волевой интенции поступка, преобразующего «пространственный мир» его свершения в событии бытия. Бахтин об этом так и говорит: «В основе единства ответственного сознания лежит не принцип как начало, а факт действительного признания своей причастности к единственному бытию-событию […]; здесь исток поступка и всех категорий конкретного единственного нудительного долженствования. […] я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, не-заместимое и непроницаемое для другого место. […] То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может» (Бахтин: 38). Здесь, как и в продолжающемся пассаже *единственность* – ключевое и доминирующее слово (в тринадцати строчках текста оно употреблено тринадцать раз). Ведущая коннотация определения «единственность» – неповторимость, что подтверждается неоднократной на протяжении данного пассажа вербализацией этой коннотации. Она, как можно видеть из приведенной цитаты, дополнительно уточняется: «не-заместимость», «непроницаемость для другого».

Для Бахтина существенна единственность находящегося на своем единственном месте индивида, который в своей единственности и ответствен, и подлежит долженствованию в поступках. О единственном моменте бытия Бахтин замечает, что он может мыслиться человеком как «общий со всем бытием», но в результате акта подведения единственного под общее, локализацией единственности как понятия в «мире общих понятий» и установлением «ряда логических соотнесений» человек свою единственность утрачивает. Такое подведение возможно в теоретическом (то есть обобщенном) мышлении. А оно препятствует приобщенности человека к своей мысли. Аналогичная аберрация ответственности происходит при переориентации с персональной причастности на представительскую «участность» и сфокусированности на своем представительстве «в политическом акте или религиозном обряде» (Бахтин: 48). В качестве только-представительствующего человек оказывается *специально ответственным*, актуализирующим себя в конкретной практической области, в рамках которой неосуществимо событие бытия, а поступки оказываются оторванными «от онтологических корней персональной причастности – становятся случайными по отношению к последнему единственному единству, в котором не укоренены» (Там же). Только признание человеком своей действительной единственности «дает ряд действительно нудительно-должных поступков» (Бахтин: 39).

Долженствование, ответственность, единственность явлены в некоей мыслительной констеляции, взаимопереплетенные и взаимообусловленные: «Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее, где этот факт становится ответственным центром, там, где я принимаю

[12] **Бонецкая Н.К**. Указ. соч. С. 6, 15.

ответственность за свою единственность, за свое бытие» (Бахтин: 40). Но «механика» этой взаимообусловленности, даже в ее феноменологической данности (не говоря о функциональном и тем более нормативном аспектах проблемы) не ясна. Получается, что факт признания личностью своего единственного бытия *становится* фактором принятия личностью своей ответственности (иными словами, осознание единственности предшествует принятию ответственности), предметом которой, в свою очередь, оказывается своя единственность, то есть то, в силу чего ответственность была принята. Не ясно, как соотносятся долженствование и ответственность, являющиеся дериватами «признания факта бытия единственной личности»? Из слов: «Ответственный поступок и есть поступок на основе признания долженствующей единственности», можно сделать вывод, что ответственность основана на признании долженствования; но в то же время ответственность «есть основа действительной нудительной данности-заданности жизни» (Там же).

Между тем, в середине этого пространного рассуждения о долженствовании и ответственности личности из ее «единственного места в бытии» возникает, на первый взгляд, проблемно контрастирующий с «единственностью единственного» сюжет Другого. Со своего «единственного в бытии места» Я «хотя бы только вижу, знаю другого, думаю о нем, не забываю его, то, что и *для меня он есть*» (Там же). Конечно, речь может идти о *другом* как всего лишь не-я, о некоем *предмете*. В ФП *другой* прежде всего представлен в качестве предмета, о котором причем иногда говорится так, как если бы это был Другой, и только постепенно рядом с *другим-предметом* появляется другой как *Другой*, то есть как лицо, да и то не всегда как активное, субъектно определенное, взаимодействующее[13]. Скорее всего здесь подразумевается именно Другой, поскольку определенность личности в отношении него, наряду с процитированным, выражается еще и в том, что «…это только я могу для него сделать в данный момент во всем бытии» (Там же). Но здесь еще нет речи об активном взаимодействии, в котором Другой выступал бы соразмерным Я деятельным началом. Речь пока идет только о «действии действительного переживания во мне, восполняющем его бытие, абсолютно прибыльном и новом и только для меня возможном» (Там же), мысль вновь возвращается к Я, несущему «ответственность за свою единственность, за свое бытие».

*

Ответственность, по Бахтину, это проявление активности личности. В некоторых местах ФП активность рассматривается прежде всего не в аспекте вовне направленного усилия личности, но как противоположность пассивности. В ответственности, или в поступке личность актуализирует свое Я, и это видится Бахтиным как первичное в поступке и определяющее его. Содержание же поступка представляется вторичным, присоединенном к поступку, добавленным к нему. Эту мысль Бахтин выразил столь риторически ярко, что фраза, ее заключающая, стала почти крылатой: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним» (Бахтин: 37). Отрицание Бахтиным обязывающей силы обязательства обусловлено его этическим антинормативизмом. Однако что такое обязательство, если не то, что в силу своего содержания обязывает того, кто его на себя принял или на кого оно было легитимно

[13] **Махлин В.Л.** Другой // Бахтинский тезаурус. Материалы и исследования. Сборник статей / Под. ред. Н.Д. Тамарченко, С.Н. Бройтмана, А. Садецкого. – М.: РГГУ, 1997. С. 141–148.

возложено? Обязательства не существует, если оно не принято или не вменено. Обязательство это содержательно определенное предписание. Без этого содержания не может быть никакого поступка. Содержание обязательства, конечно, обязывает. По самому смыслу слова, обязательство – это то, что человек принял, взял на себя, под свою ответственность, чем связал себя (этимологически слово «обязательство» восходит к «связыванию», «связи») и тем самым поставил подпись. В праве обязательство – это функция от заключенного договора, факт которого в любом случае подтвержден подписью, или принятого соглашения, закрепленного если не подписью, то честным словом. Указание Бахтина на значимость именно личной подписи еще раз свидетельствует о том, что при создании рукописи он умозрительно пребывал в мире чистых понятий и высоких общественных отношений. Между тем как кознями темного провидения реально он уже находился в обществе, стремительно спешившем к тому порядку, в котором каждый, возможно за единственным исключением, мог быть понужден к личной подписи под предъявленным содержанием, морально дезавуировавшим как любое принимаемое обязательство, так и саму личность, эту подпись ставившую.

Если мы говорим о поступке, то признание обязательства – это полдела, необходимо, чтобы обязательство было практически исполнено. Что представляет из себя поступок, совершенный во исполнение обязательства? Предвосхищая такого рода вопросы, Бахтин спешит добавить, что хотя по этому поводу и можно «вдоволь философствовать», это вопросы, появляющиеся «лишь при теоретической транскрипции post факта», – а «для поступающего сознания все это – лишь технический аппарат поступка» (Там же). – Однако без «технического аппарата» поступок не как мечтательное упование в пространстве божественного эфира, а как практическое дело, невозможен. Очевидно, что совершаемый во исполнение обязательства поступок должен быть непосредственно соотнесен с ним по своим намерениям, мотивам и результатам, которые подлежат оценке по мерке обязательства. Последнее обретает смысл лишь в интерактивном, коммуникативном контексте, по меньшей мере, опосредованно ему. Но чтобы понять это, нужно признать значимость этого контекста по существу.

Идея всей полноты ответственности человека, не имеющего ни малейшего основания для уклонения от своей причастности к единственному бытию выражена в еще одном риторически ярком выражении, приобретшим концептуальное звучание – «*не-алиби в бытии*» (Бахтин: 44). Речь идет о том, что человек неповторим в своем единственном бытии, и нет такой ситуации, относительно которой он мог бы сказать: «Меня здесь нет». Именно через «не-алиби в бытии» человек предстает в своей единственности – и как неповторимый, и как исключительный. Он не просто переживает себя в качестве единственного («ничто в бытии, кроме меня, не есть для меня Я» (Бахтин: 39), он и бытийствует таким образом. Это не значит, что объективно в мире нет других Я, но человек переживает лишь свое Я как «причастное к единственному бытию». Его единственность *дана*, поскольку он присутствует (пассивно) в бытии, но свое присутствие человек актуализует (активно) посредством поступка, и тем самым его присутствие *задано*, он задает свою единственность, подтверждает свою неповторимую исключительность. Присутствие в бытии обрекает его на уча-

стие в нем, оказывается «нудительным», заставляет «иметь долженствование» по отношению ко всему вокруг – поступать «по отношению ко всему, что не есть Я» (Бахтин: 40).

На троп «не-алиби в бытии» можно посмотреть в перспективе другого мыслительного сюжета, развиваемого в работах Бахтина начала 1920-х годов и касающегося двух видов ответственности – «специальной» и «общей». Специальная ответственность исчерпывается содержанием поступка в данной ситуации, в данной «культурной области» (Бахтин: 261, ср. 222), общая ответственность – это ответственность за бытие, это нравственная ответствен–ность в собственном смысле слова, ответственность, которая осуществляется «в Божьем мире». «Специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности», – говорит Бахтин в ФП и, вместе с тем, как Бахтин отмечает в работе, примыкающей к ФП «Автор и герой эстетической деятельности», «нельзя творить непосредственно в Божием мире» (Бахтин: 261), то есть не только специальная ответственность является приобщенным моментом общей ответственности, но и общая ответственность осуществляется посредством специальной ответственности. Ценностно-смысловое взаимоотношение между двумя видами ответственности, как и «механика» их функционального взаимодействия не получила достаточного развития в трудах Бахтина. Однако, экстраполируя эти идеи на представление о «не-алиби в бытии», можно предположить, что общезначимость не-алиби и неустранимость ответственности может быть помыслена при признании взаимной сопряженности общей и специальной ответственности и понимании того, что человек, всегда действуя в конкретной «культурной области», актуально приобщается к Божьему миру, к бытию, и в решении задач специальной деятельности должен осознавать эту свою приобщенность. Такое представление об ответственности коррелирует с тем, которое развивал Коген, считая человека ответственным как представляющего все человечество, независимо от каких-либо конкретных своих репрезентаций[14].

В концепте «не-алиби в бытии», развиваемом на протяжении десятка страниц, наиболее остро выразилась доминирующая в ФП характеристика поступка как *монологичного* самоопределения личности. Вне рамок ФП само это выражение более не встречается.

Как выше было отмечено, в поступке, согласно Бахтину, находит воплощение «ответственно активная» установка сознания. В ней наиболее четко отражается архитектоника действительного мира поступка. Эта установка проявляется в том, что человек в поступке отвлекается от себя: без самоотвлечения, или самоотречения невозможна реализация человеком самого себя в событии бытия. Взятый с этой стороны, поступок демонстрирует возможность иного содержания ответственности, а именно: как некое обязательство перед Другим(и), в котором ответственность принимает форму долженствования. По приведенным высказываниям из ФП, касающимся «архитектоники действительного мира поступка» можно определенно говорить о том, что Бахтин, говоря об ответственности, иногда предполагал и интерсубъектное ее значение, а равно и поступка. Это не должно удивлять, если учесть, что ФП в ряде отношений представляет собой произведение, наполненное смысловой

[14] **Cohen H**. Op. cit. S. 4–5.

динамикой, в частности, от монологизма к диалогизму, который постепенно набирает силу, начиная с признания сложной архитектоники поступка до утверждения принципа абсолютного себя-исключения в последнем абзаце сохранившегося текста трактата.

С.С. Аверинцев в комментариях к ФП, отмечает, что в поздние годы для Бахтина в ответственности важным становится *ответ*. Через «ответность» ответственности открывается ее диалогическая перспектива, на что в особенности указывает одно рассуждение Бахтина в записях начала 1950-х годов. Бахтин обращает внимание на внутренне комплексный характер всякого высказывания. Это проявляется в *ответственности* высказывания – а именно в том, что каждое высказывание оказывается рядом с другими высказываниями, среди них; любое высказывание совершается в перекличке с другими. Любое высказывание имеет, как говорит Бахтин, «обертоны», и это – *диалогические обертоны*, благодаря которым раскрывается дискурсивная контекстуализированность всякого высказывания. «Самая монологическая, – отмечает Бахтин, – самая сосредоточенная на своем предмете речь (максимально далекая от всякой риторичности) все равно имеет такие диалогические обертоны» (Там же). Высказывание – это «отдельная мысль среди других отдельных мыслей того же говорящего»; но вместе с тем мысль существует через обмен мыслями, «т.е. в процессе высказывания для другого». И высказывание только кажется «изолированным и самодовлеющим», в действительности оно представляет собой часть «обмена высказываниями с другими в пределах данного общества» (Там же: 240). Вроде бы речь идет не об общении, а о высказывании, но высказывание осуществляется в общении и выражается в нем, оно является его средством и его материалом. Это и имел в виду Аверинцев, говоря о таящихся в ответственности «диалогических коннотациях ответа» (Аверинцев: 443).

Выше указывалось на то, что Бахтин противопоставлял ответственный поступок пассивному вживанию. Ответственный поступок – это поступок отречения от себя ради освоения мира. Самоотречение в ответственном поступке не лишает мир присутствия человека, наоборот, в самоотречении обогащается бытие-события. В связи с этим Бахтин произносит слова, задающие всему его рассуждению особый смысловой вектор, не артикулируемый в иных местах ФП: «Великий символ активности отошедший Христос […] Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной» (Там же: 19). Христос здесь предстает не просто как единственный, а как единственный-одинокий, для которого Другой – это ученики, принявшие его беззаветно; у Христа нет равного Другого. Этот образ одинокого Христа как будто бы какое-то время был ключевым для Бахтина и в трактовке человека в мире. И только по мере формирования идеи архитектоники поступка (как она выше была представлена при характеристике поступка) возникает понимание интерактивной напряженности в поступке, которое распространяется и на представление о событии бытия, в которое теперь оказываются включенным и Другой.

В перспективе к концепции диалога, которую, как уже было сказано, Бахтин вскоре начал развивать, меняется и понимание ответственности человека. Она не априорна, но предопределена положением человека по отношению к объекту ответственности, и в этом смысле отношение ответственности сугубо конкретно в силу неповторимости ситуации, в которой это отношение разворачивается. Конкретность

этого отношения обусловлена положением человека во взаимодействии с другими, и в нем человек ориентируется как ситуативно-реактивно, так и нравственно, то есть имея в виду ценности, значение которых Бахтин в ФП, с одной стороны, отрицал, а с другой – признавал, отмечая опасность опустошения поступка, от которого отторгнуто «смысловое содержание» (Бахтин: 29–30). Ценности, сами по себе носители безличного, абстрактного, «чистого» содержания, будучи включенными в ориентацию личности, перестают быть безличными, наполняются предметным содержанием и становятся фактором личной ориентации человека в поступке, направленном на Другого, Других, по отношению к которым как участникам нормативного сообщества у человека есть обязанности (Бахтин: 231). Так что как нравственно-ответственная личность человек предстает отвечающим перед Другим, Другими соответственно разделяемым ими нравственным ценностям.

ՌՈՒԲԵՆ ԱՊՐԵՍՅԱՆ – *Պատասխանատվության հասկացությունը Մ. Մ. Բախտինի բարոյական փիլիսոփայության մեջ* – Մ. Մ. Բախտինի բարոյական փիլիսոփայության մեջ պատասխանատվությունը՝ իրավիճակայնության, մասնակցայնության, կամային-էմոցիոնալ տոնի, ինքնագիտակցականության, դեպի Ուրիշը՝ անձի կողմնորոշվածության հետ արարքի անբաժան բնութագրիչն է: Բոլոր այս բնութագրիչներն ամփոփվում են պատասխանատվության մեջ: Եվ քանի որ Մ. Բախտինը կառուցում էր իր բարոյական փիլիսոփայությունը որպես արարքի փիլիսոփայություն, իսկ արարքը դիտարկում էր որպես բարոյականության ամբողջական մարմնավորում, պատասխանատվությունը արդարացիորեն կարող է ընկալվել որպես ոչ միայն արարքի, այլև ընդհանրապես բարոյականության ամբողջական ռեպրեզենտացիա: Հոդվածում քննարկվում է Մ. Բախտինի վաղ շրջանի աշխատանքներում ներկայացված պատասխանատվության երկու ձև: Իր ընկալմամբ, պատասխանատվությունը, մի կողմից, կոնկրետ է և անկրկնելի, իրացվում է «կեցության եզակի տեղից» այդ կեցության նկատմամբ, և այս իմաստով Ես-ակենտրոն է: Մյուս կողմից, Բախտինի կառուցած արարքի բարդ արխիտեկտոնիկան, որը ներկայացված է «ես-ինձ-համար, ուրիշը-ինձ-համար և ես-ուրիշի-համար» արժեքային կողմնորոշումներով, բացում է պատասխանատվության այնպիսի հեռանկար, որի դեպքում վերջինս ներկայանում է ոչ թե որպես պատասխան կեցությանը (թող և «իրադարձություն-կեցություն» կոնկրետության մեջ), այլ որպես պատասխան Ուրիշին՝ այդ կեցության մասնակցին: «Արարքի փիլիսոփայությունը» աշխատության մեջ քննարկված պատասխանատվության կոնցեպտը կրում է Բախտինի վաղ փիլիսոփայական ստեղծագործականությանը հատուկ, բայց իր կողմից չարձանագրվող իմաստային դինամիկան (մենախոսականությունից՝ երկխոսականություն, արարքի փիլիսոփայությունից՝ երկխոսության փիլիսոփայություն), որի իրական հետևանքները ամրագրվեցին մտածողի ուշ շրջանի գործերում:

Բանալի բառեր – *պատասխանատվություն, արարք, կեցության իրադարձություն, «ոչ-այլուրեքությունը կեցության մեջ», «ստորագրություն պարտավորության տակ», Ես-Ուրիշը, մենախոսականություն – երկխոսականություն*

RUBEN APRESSYAN – ***The Concept of Answerability in Mikhail Bakhtin's Moral Philosophy.*** – In Mikhail Bakhtin's moral philosophy, answerability (responsibility) is an integral characteristic of the act, along with eventness, participation, emotional-volitional tone, self-awareness,

and the personality's orientation toward the Other. Answerability synthesizes all these characteristics of the act and can be justifiably perceived as a holistic representation of the act, and of morality in general, since Bakhtin constructed his moral philosophy as a philosophy of the act, and the act was viewed as the holistic embodiment of morality. The article examines two images of answerability that emerge in Bakhtin's early works. On the one hand, answerability in his understanding is concrete and unrepeatable, carried out from a "unique place in being' in relation to this being, and in this sense it is Self-centred. On the other hand, Bakhtin's recognition of the complex architectonic of the act, determined by the value attitudes "I-for-myself, the other-for-me, and I-for-the-other," opens up a perspective on answerability in which it appears as a response not to being, even in the concreteness of the Being-as-event, but to the Other as a participant in it, as the Other in general. In the concept of answerability as presented in the treatise, *Toward a Philosophy of the Act*, there is a semantic dynamic characteristic of Bakhtin's early philosophical work (unreflected upon by him in the texts themselves) – from monologism to dialogism, from a philosophy of the act to a philosophy of dialogue, the actual consequences of which are revealed in the thinker's mature works.

Key words: *answerability, act, Being-as-event, "non-alibi in Being", "signature below obligation", I – the Other, monologism – dialogism*

Заявление об этических нормах
Автор подтверждает, что все этические требования, касающиеся исследования, были соблюдены.

Заявление о конфликте интересов
Автор подтверждает отсутствие конфликта интересов

References

Averintsev, S.S. "Postranichnye primechaniya" // Bakhtin M.M. Sobranie Sochineniy. Vol. 1 / eds. S.G. Bocharov, N.I. Nikolaev. – Moscow: Russkie Slovary; YaSK, 2003. – P. 438–456 (in Russian).

Bakhtin M.M. Sobranie Sochineniy, Vol. 1, eds. S.G. Bocharov, N.I. Nikolaev. – Moscow: Russkie Slovary; YaSK, 2003 (in Russian).

Bakhtin, M.M. *Sobranie Sochineniy*. Vol. 5, eds. S.G. Bocharov, L.A. Gogotishvili. – Moscow: Russkie Slovary, 1997 (in Russian).

Besedy V.D. Duvakina s M.M. Bakhtinym / Vstup. st. S.G. Bocharova i V.V. Radzishevskogo; zakl. st. V.V. Kozhinova. – Moscow: Progress, 1996 (in Russian).

Bonetskaya N.K. Bakhtin kak filosof. Postupok, dialog, karnaval. – St. Petersburg: Aleteja, 2022 (in Russian).

Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. – Cambridge: The Belknap Press, 1984.Cohen H. *System der philosophie. Zweiter Teil. Ethik des reinen Willens*. – Berlin: Bruno Cassirer, 1904.

Gogotishvili L.A. Kommentarii; Postranichnye primechaniya" // M.M. Bakhtin, Sobranie sochineniy. Vol. 1, eds. S.G. Bocharov, N.I. Nikolaev. – Moscow: Russkie Slovary; YaSK, 2003. – P. 351–438, 457–492 (in Russian).

Guseinov A.A. Filosofija postupka kak pervaja filosofija (opyt interpretacii nravstvennoj filosofii M.M. Bakhtina). Article 1. Byt' – znachit postupat' // Voprosy filosofii. 2017. No. 6. – P. 5–15 (in Russian).

Mahlin V.L. Drugoj // Bahtinskij tezaurus. Materialy i issledovanija. Sbornik statej / Pod. red. N.D. Tamarchenko, S.N. Brojtmana, A. Sadeckogo. – Moscow: RGGU, 1997. – P. 141–148 (in Russian).

Nikolaev N.I. Vstupitel'naja zametka k publikacii: Lekcii i vystuplenija M.M. Bakhtina 1924–1925 gg. v zapisjah L. V. Pumpjanskogo // M.M. Bakhtin kak filosof / Otv. red. L.A. Gogotishvili, P.S. Gurevich. – Moscow: Nauka, 1992. – S. 221–232 (in Russian).

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 58-70
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.058

КЛАССИЧЕСКИЕ БИОЭТИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ ГУМАНИЗАЦИИ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ И ИХ ТРАНСФОРМАЦИЯ В ЭПОХУ ОТКРЫТОЙ НАУКИ

ВАЛЕРИЯ СОКОЛЬЧИК*
Институт философии НАН Беларуси

В статье рассматриваются традиционные механизмы биоэтики, реализуемые при сопровождении научного знания в целях его гуманизации. К таким базовым механизмам относятся имплементация принципов и правил биоэтики в рекомендательные документы для исследователей, добровольное информированное согласие, экспертиза исследований, проводимая (био)этическими комитетами. Методологической основой традиционного биоэтического сопровождения науки являются установки биоэтики на трансдисциплинарность, практикоориентированность, плюралистический универсализм, личностную направленность и коллегиальность принятия решений. В контексте становления открытой науки вышеобозначенные механизмы неизбежно претерпевают изменения. Новая научная парадигма, сформировавшаяся в XXI в. характеризуется, прежде всего, тотальным использованием инструментов искусственного интеллекта, а также развитием прозрачности и открытости знания для общества, что еще больше акцентирует вопросы защиты человека и природы, гуманистической ориентированности исследований. Наряду с формированием новых биоэтических средств сопровождения знания в открытой науке, традиционные механизмы по-прежнему используются. Они значительно модернизируются в современном мире, сфера их применения расширяется за пределы биомедицины (как это было сформировано в классической биоэтике), большее значение приобретает национальная специфика их легитимизации и применения. В исследовании на основе изучения международного опыта и опыта Республики Беларусь предложены современные пути трансформации деятельности (био)этических комитетов, практик добровольного информированного согласия, развития и совершенствования международных и национальных рекомендательных документов по вопросам биоэтики.

Ключевые слова: *биоэтические механизмы, научное исследование, открытая наука, гуманизация, информированное согласие, (био)этические комитеты, рекомендательные документы*

В условиях стремительного развития науки XXI в., формирующей беспрецедентные вызовы и трансформирующей само представление о границах научного познания, особую значимость приобретает обеспечение гуманистической направленности научного процесса. Это побуждает философию актуализировать традиционные

* **Валерия Сокольчик** – кандидат философских наук, доцент, докторант Института философии Национальной академии наук Беларуси
Վալերիա Սոկոլչիկ – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ, Բելառուսի Գիտությունների ազգային ակադեմիայի փիլիսոփայության ինստիտուտի դոկտորանտ
Valeria Sokolchik – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Doctoral Candidate at the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus
E-mail: valerys0406@gmail.com http://orcid.org/0000-0002-4975-4052

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 04.09.2025
Գրախոսվել է՝ 06.09.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

вопросы о том, где граница допустимого в научном эксперименте, как совместить прогресс с ответственностью, возможно ли сохранить человеческую идентичность в условиях биотехнологического прогресса и мн. др. Сегодня гуманистическое сопровождение науки приобретает жизненно необходимый характер, требующий системного и концептуального подхода.

Эти вопросы активно решает биоэтика. Возникнув в контексте кризиса гуманистических оснований научной деятельности в середине XX века, она изначально артикулировалась как форма рефлексивного контроля над научным познанием, обращенная к ценности жизни, достоинству личности и устойчивому развитию общества и природы (Юдин, Тищенко, 2007). По определению «отца» биоэтики В. Р. Поттера, биоэтика – это «мост в будущее», знание, ориентированное на «выживание человеческой цивилизации» (Поттер, 2002).

Несмотря на то, что терминологически биоэтика восходит к традициям философской этики и морали, её нельзя редуцировать лишь к прикладной этике или философскому размышлению о должном. В отличие от классической этики, биоэтика обладает чётко выраженной прагматической и нормативной функцией, а также междисциплинарным характером. Она разрабатывает принципы и нормы, которые реализуются через процессы научной деятельности как на макроуровне (государственная политика, международные регулятивы), так и на микроуровне (работа конкретных исследователей, экспертиза, проводимая (био)этическими комитетами). Также биоэтика формирует конкретные механизмы и алгоритмы регуляции научных исследований, принятия решений, экспертной оценки, обеспечивающие защиту человека и природы в условиях научного эксперимента и исследования в целом (Йоханссон, Лине, 2019).

Наиболее уязвимыми с точки зрения влияния на индивида в современном мире являются биомедицинские исследования, поскольку объектом изучения и применения новых технологий, средств и препаратов становится человек. По сути, любое прямое или непрямое воздействие на него может вызвать совершенно непредсказуемые последствия для индивидуального здоровья и благополучия. Поэтому биоэтическое знание для биомедицинской науки становится обязательной составляющей, системообразующей ее ценностные ориентиры. Однако, не стоит забывать, что медицинские исследования, проводимые для нужд и целей практического здравоохранения, на первом этапе затрагивают также фундаментальные вопросы биологии. Это, например, цитогенетические исследования, позволяющие обнаружить хромосомные аномалии, исследования в биоинформатике для разработки новых лекарств и диагностических методов, исследования в области иммунологии, изучение стволовых клеток, генетические исследования и эксперименты и мн. др. Кроме того, современные научные проекты в области общественного здравоохранения, а также изучение поведения человека в немедицинских науках (психологии, социологии, педагогике, истории, культурологии, религиоведении и др.) также акцентируют внимание на индивиде, исследуя преимущественно его психологическое, эмоциональное, интеллектуальное состояние, навыки, способности, реакции и т. д.

Таким образом, не только биомедицинские исследования имеют «прямой выход» на человека и требуют соблюдения определённых биоэтических норм. В контексте широкой группы исследований, связанных с человеком, с одной стороны

важными остаются принципы и нормативы исследовательской этики, опирающиеся на исследовательскую честность и добросовестность (ALLEA, 2023; Carroll et al, 2021), с другой, – необходим учет норм и принципов биоэтики, ее императивов и ценностей. Большинство научных исследований, так или иначе ориентированных на человека и изучающих его биологическую, психическую, социальную идентификацию, требуют биоэтического сопровождения, включая обоснование выбора проблемы, постоянные консультации, итоговую экспертизу.

Классическая позиция однозначной связи биоэтики (биомедицинской этики) и биомедицинского знания необходимо должна претерпевать трансформацию в парадигме открытой науки[1]. Во-первых, для расширения сферы деятельности биоэтики на все виды научного знания, связанного с человеком, обществом, природой. Во-вторых, для развития механизмов сопровождения науки, которые сложились в середине XX в. и необходимо должны совершенствоваться. В-третьих, для формирования и «освоения» новых биоэтических механизмов и способов гуманизации исследований. Постнеклассическая парадигма современной науки (открытая наука) актуализирует не только новые способы производства знаний, но и порождает комплекс этико-социальных проблем, связанных с ответственным использованием искусственного интеллекта (ИИ), прозрачностью науки и уровнем участия общества в построении знаний, а также доверием социума к результатам научной деятельности, обеспечением безопасности человека и природы (Сокольчик, 2023).

Цель проведенного исследования – артикулировать классические механизмы сопровождения научного знания, разработанные биоэтикой, и показать пути их трансформации в открытой науке.

Мировоззренческо-методологические основания биоэтики и их имплементация в международные рекомендации для исследователей.

Мировоззренческо-методологической основой биоэтики становятся ее принципы, правила, установки. Эти ценностно нагруженные регулятивы имплементируются в различные биоэтические документы, через которые в свою очередь реализуются в конкретных исследованиях.

С точки зрения философского дискурса единого «перечня» принципов в современной биоэтике не существует, более того, ведутся бесконечные философские споры о подходах к формированию принципов и правил биоэтики (Э. Пеллегрино, Дж. Харрис, Х. Энгельгардт др.) (Летов, 2009). Однако, так или иначе все авторы, рассматривающие этот вопрос, едины в артикуляции главных ценностей, определяющих основу биоэтических принципов. Это – автономия личности и ее право на решения о собственной жизни и здоровье, справедливость и требование равного доступа к ресурсам, непричинение вреда человеку, обществу и природе в целом, благодеяние как установка на благо для индивида и социума. Наиболее взвешенными, отвечающими биоэтическому дискурсу и распространенными на практике, являются принципы биомедицинской этики, сформулированные американскими учеными Т. Бичампом и Дж. Чилдрессом в книге «Принципы биомедицинской этики» (Beauchamp, Childress, 2013), которые впоследствии стали метафорически

[1] UNESCO Recommendation on Open Science (2021). DOI: 10.54677/MNMH8546

называться «джорджтаунской мантрой». Хотя упомянутые авторы не претендовали на установление глобальных принципов биоэтического знания, тем не менее предложенные ими концепты становятся значимыми для использования во всех сферах, на которые распространяется влияние биоэтики.

Наряду с базовыми принципами, биоэтика формирует правила, которые более «технологичны», подвижны, подвержены существенным корректировкам в зависимости от этико-правовой национальной специфики, особенностей национальной науки и т. д. (например, правило конфиденциальности или врачебной тайны, запрета стигматизации, правдивости и др. (Riddick, 2003).

Реализация принципов и правил биоэтики осуществляется через ее методологические установки. Это – трансдисциплинарность, практикоориентированность, плюралистический универсализм, личностная направленность и коллегиальность принятия решений (Йоханссон, Лине, 2019).

Как трансдисциплинарное знание биоэтика объединяет ресурсы различных направлений современной науки и практики, выступая интегративным полем, в котором формируются универсальные ориентиры и целеполагания, соотносимые с фундаментальными задачами обеспечения устойчивости и выживания человечества. Именно поэтому в состав (био)этических советов, комиссий и комитетов (далее – ЭК) неизменно включаются представители различных дисциплинарных областей — естественнонаучной, технической, социально-гуманитарной. Только в рамках такого междисциплинарного взаимодействия возможно обеспечить сбалансированное сопровождение научных исследований, обеспечивающее защиту человека и природы.

Практическая направленность биоэтики проявляется в ее ориентированности на конкретные действия, на глобальные и конкретные нужды, включая сохранение жизни в широком смысле, защиту человеческой идентичности, укрепление социальной целостности, обеспечение безопасности конкретного человека.

Плюралистический универсализм как методологическая установка сочетает два методологических основания: признание универсальных моральных принципов, актуальных для всего человечества, и уважение к культурному, национальному и мировоззренческому многообразию. Такая нормативная рамка позволяет учитывать специфику конкретных социокультурных контекстов, не утрачивая при этом универсального гуманистического вектора.

Персоналистский (личностный) акцент биоэтики предполагает безусловный приоритет прав и интересов личности, уважение к автономии человека в решении вопросов, непосредственно затрагивающих его жизнь и здоровье. Целостный подход к человеку утверждает взаимосвязанность биологических, психологических и социальных процессов, подчеркивая необходимость интегративного рассмотрения человеческой природы и условий ее развития.

И, наконец, коллегиальность принятия решений утверждает сложный амбивалентный характер дискуссионных вопросов, связанных с биоэтическими проблемами, и требует их всестороннего комплексного рассмотрения и коллективного принятия решений (например, посредством ЭК).

В развитии биоэтики ее мировоззренческо-методологические основания реализовывались, прежде всего, через разработку международных и национальных биоэтических рекомендаций. Международные документы (рекомендации, конвенции,

декларации и т.д.) и их имплементацию в исследовательскую деятельность можно рассматривать как исторически первый биоэтический механизм, реализующий цели гуманизации научных исследований Здесь для исследователей и общества в целом формулируются биоэтические стандарты научной деятельности, четкие нравственные ориентиры и разумные ограничения по проведению исследований с привлечением живых существ (например, Нюрнбергский кодекс[2], Хельсинская декларация Всемирной Медицинской ассоциации[3], Бельмонтский доклад[4], Конвенция о защите прав и достоинств человека в связи с применением достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине[5] и мн. др.). По нашему мнению, предписания и ограничения, предложенные в этих документах, нельзя считать негативной цензурой или препятствием на пути развития науки, но, скорее, способом формулировки «границ человечности», способствующих сохранению человека и в целом, жизни на земле. Биоэтические документы, имеющие различный статус с точки зрения международного права, по сути, формируют рамочную концепцию гуманизации и общественного контроля биомедицинских исследований. В контурах этой концепции закладываются и базовые биоэтические принципы, являющиеся фундаментом определения целей и ценности исследований, очерчиваются нормы и правила проведения конкретных исследований и испытаний, оговариваются возможные исключения и требования к их применению и т. д.

Международные рекомендательные документы имеют огромное значение для организации исследований в современном мире, однако требуют трансформации и модернизации в соответствии современными научными вызовами. Это связано, прежде всего с актуализацией документов, внесением современных дополнений, уточнением понятий, подготовкой новых редакций деклараций, кодексов и т. д. Положительным примером может служить очередной пересмотр Хельсинской Декларации BMA в 2024 г. (Crowly, 2024). Также значим пример разработки биоэтических документов, связанных с использованием искусственного интеллекта (ИИ) в научных исследованиях. Так, ученые, объединенные международной организацией Альянс исследовательских данных (RDA) подготовили и разместили в открытом доступе ряд рекомендаций по этичному применению ИИ в научной деятельности (в частности в биомедицинских исследованиях), включая разработки по информированному согласию, деятельности ЭК и т.д.[6] , ученые, изучающие (био)этические основания посещения данных (data visitation) в международном комитете CODATA (Комитет по данным для науки и техники) разрабатывают White

[2] The Nuremberg Code (1947)/ BMJ 1996; 313:1448

[3] WMA Declaration of Helsinki – Ethical Principles for Medical Research Involving Human Participants/ World Medical Association - https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki/

[4] The Belmont Report/National Institutes of Health (NIH)– https://videocast.nih.gov/pdf/ohrp_appendix_belmont_report_vol_2.pdf

[5] Oviedo Convention and its Protocols/ Human Rights and Biomedicine - https://www.coe.int/en/web/human-rights-and-biomedicine

[6] Research data Alliance documents: https://zenodo.org/communities/rda/records?q=&l=list&p=1&s=10&sort=newest

Paper (белую книгу) по вопросам организации посещения генетических данных в открытой науке[7].

Особенно важно развивать систему национальных биоэтических рекомендаций, отражающих специфику национального права и исследовательского процесса. Так, работая в ЭК с молодыми белорусскими учеными в сфере биомедицины, четко прослеживается их стремление опираться на требования белорусского законодательства при проведении научного исследования, но, как правило, недостаточное знание его связи с принципами, правилами, требованиями международных биоэтических документов. Кроме того, исследователи неоднократно высказывали пожелания подготовки национальных биоэтических рекомендаций и кодексов, позволяющих взаимосогласовывать национальные особенности и предпочтения с международным опытом.

И, наконец, говоря от современной трансформации базового биоэтического механизма гуманистического сопровождения науки, не менее важно обратить пристальное внимание на обучение исследователей, основанное на изучении традиционных и и новейших биоэтических документов. По нашему мнению, организуя качественную просветительскую работу с исследователями еще на уровне их «вхождения» в научную деятельность на основе таких документов, вполне реально поднять на качественно новый уровень как биоэтическое сознание исследователей, так и качество проводимых ими исследований.

Механизм информированного согласия.

К классическим механизмам биоэтического сопровождения биомедицины относится также механизм добровольного информированного согласия участников исследований (ДИС). Несмотря на то, что написано много статей и пособий, посвященных ДИС (Beauchamp, 2011; Добровольное информированное согласие, 2022; Голобородько и другие, 2020) в практике биомедицинских исследований остается большое количество вопросов к его процедуре, тексту и применению.

Изначально концепция ДИС сложилась в середине XX века, что позволяет рассматривать ДИС как классический механизм биоэтического сопровождения исследований. Это было отмечено уже в Нюрнбергском кодексе: так, в п. 1 подчеркивается, что «абсолютно необходимым условием проведения экспериментов на человеке является добровольное согласие последнего»[8].

Серьезное внимание к ДИС как способу защиты прав пациентов и медицинских работников, обсуждение его статуса, форм и значимости становится актуальным в медицине, юриспруденции, философии только в начале 70-х гг. При этом акцент в обсуждении проблемы информированного согласия сместился с самого факта наличия ДИС на проблему понимания текста согласия испытуемым или пациентом, а также на право отказа пациента от медицинского вмешательства.

В целом, развитие механизма ДИС в современную эпоху связано не только с вопросами его наличия и понимания участником исследований. Это также вопросы

---

[7] International Science Council: https://council.science/events/codata-idpc-intl-workshop/

[8] The Nuremberg Code (1947)/BMJ 1996; 313:1448

грамотного составление ДИС, предоставления в нем полной информации, учитывающей все нюансы исследовательского процесса. В частности, крайне редко исследователи учитывают в ДИС забор биологического материала у участников исследований, их осознанное согласие на включение персональной информации и/или биологических образцов в базы данных (что особенно актуально в парадигме открытой науки), разрешение на последующее (анонимизированное или нет) использование этой информации, предупреждение и описание процесса использования ИИ в исследовании, объяснение механизма диссеминации результатов исследования и т.д. Целесообразно по нашему мнению на национальном уровне подготовить соответствующие шаблоны ДИС для исследовательской практики, если нет единой формы, утвержденной в национальных правовых документах.

Специфика механизма ДИС в применении к исследовательской практике в Беларуси отличается тем, что формы ДИС не являются утвержденными, поэтому чаще всего отдаются «на откуп» и знания исследователя, что не всегда положительно сказывается на качестве документа. В международных же исследованиях и испытаниях, где Беларусь принимает участие, используются международные формы ДИС, которые не всегда соотносятся с биоэтическими и правовыми требованиями защиты белорусских участников исследований. Так, сотрудниками Республиканского центра биоэтики (г. Минск) в 2020 г. были разработаны примерные формы ДИС (Голобородько и другие, 2020), размещенные на сайте биоэтики, однако не все исследователи знали об их существовании, к тому же предлагаемые формы носили только рекомендательный характер.

Современная работа с ДИС предполагает, что это процесс «длящийся», и не заканчивающийся с финализацией исследования. Он включает не только факт подписания согласия, но и постоянную работу, консультации с участниками исследований. Кроме того, взаимодействуя с людьми, исследователи должны понимать, что у человека могут измениться обстоятельства, соответственно появляется необходимость изменения ДИС в некоторых частях (например, в части последующего использования данных) и т. д. Особенное значение «долгосрочная» работа с ДИС участников исследования приобретает в современной науке в связи с созданием открытых исследовательских баз данных, процессами посещения данных (data visitation).

Эти и другие вопросы информирования участников исследований, включая проблему соотношения информации в памятке для участника исследования и ДИС, диссеминацию результатов исследований, в эпоху открытой науки должны не только широко обсуждаться, но также предполагают серьезное обучение исследователей современной работе с механизмом ДИС.

Нельзя забывать и о том, что применение соответствующего биоэтического механизма не должно ограничиваться только биомедицинскими исследованиями, в современной науке распространяясь на все исследования, где изучается человек и его поведение.

Таким образом, даже классические механизмы биоэтики, фактически работающие в исследовательских практиках не менее полувека, далеко не всегда применяются осознано и адекватно. Они требуют постоянного внимания профессионалов в

области биоэтики и исследовательской этики, доработки в соответствии с национальной традицией и правовыми документами, и, безусловно, постоянного биоэтического просвещения исследователей и членов ЭК.

Экспертиза, проводимая (био)этическими комитетами.

В целом, тенденции развития ЭК в XXI в. связаны с поддержанием классических механизмов гуманистического сопровождения научных исследований, а именно – осуществлением биоэтической экспертизы научных проектов на предмет безопасности для участников исследований, непричинения вреда природе и социуму, соблюдения биоэтических, методологических и правовых норм исследования (ЮНЕСКО, 2006). Главной проблемой работы ЭК становится преодоление формальности экспертизы, и работа с исследованием на всем протяжении проекта (начиная с формулировки темы и продумывания дизайна исследования) (Bekbergenova et al., 2019).

Развитие открытой науки ставит перед ЭК новые задачи, требуя создания современных инструментов и механизмов защиты участников исследований, объектов природы и социума. Наряду с традиционными задачами организации экспертизы, на них возлагаются функции, связанные с формированием общественного контроля за развитием науки, реализацией особенностей открытой науки, анализом соблюдения этических принципов научной деятельности , консультации исследователей по вопросам исследовательской этики и биоэтики (ALLEA, 2023; ЮНЕСКО, 2006) и мн. др.

Особенности деятельности ЭК в открытой науке связаны с несколькими новыми векторами их активности. Первоочередная задача, связанная с совершенствованием и расширением деятельности ЭК в открытой науке, должна быть обозначена как формирование исследовательских ЭК во всех сферах, где проводятся исследования человека, природы и социума (т. е. не только в биомедицине). Колоссальная роль в решении этого вопроса принадлежит национальным биоэтическим комитетам, которые могут взять на себя объяснение и популяризацию работы ЭК по защите прав человека, животных, природы и в сфере биомедицины, и в других областях современной науки. Одновременно необходимо взаимосогласованное сотрудничество по вопросам формирования и работы ЭК (и их аналогов) различных ведомств и организаций: министерств здравоохранения и образования, академий наук, высшей аттестационной комиссии и т. д., а также участие в решении вопроса широкого сообщества ученых и, что особенно важно, объединений молодых ученых.

Еще одна значимая тенденция развития ЭК в эпоху открытой науки – это экспертиза работ, выполненных с использованием ИИ. Речь не идет исключительно о проверке работ на «антиплагиат», думается, ЭК необходимо акцентировать вопросы ответственного использования ИИ. Это включает в том числе этически выверенную работу по созданию баз данных, их использованию, посещению и др. В цифровую эпоху, когда наука становится все более техничной (технологичной), именно ЭК должны стать «проводниками» и «гарантами» воплощения в науке гуманистических идей, реализуя цели защиты участников исследований и испытаний, природы и социума. Это может обеспечиваться через разработанные биоэтические механизмы и алгоритмы – например, определение соответствия научных

исследований принципам ответственного использования ИИ, соответствия международным рекомендациям (Pahlevan-Ibrekic et al., 2025), а также консультации для пользователей (ученых, участников исследований) и разработчиков, подготовка форм ДИС для исследований с использованием ИИ, разработка методик оценки соответствующих рисков для участников исследований и т. д.

Разъяснение населению и собственно ученым важности биоэтического сопровождения научных исследований, биоэтической экспертизы научных проектов, которая уже давно стала в мире основой для функционирования любого научного исследования, затрагивающего права человека (и всего живого), – это еще одно направление совершенствования деятельности ЭК. По нашему мнению, вопросы защиты жизни, здоровья, социального благополучия человека и природы достаточно важны, поэтому требуют «тройного контроля» – со стороны самого исследователя, со стороны экспертной оценки ЭК и, безусловно, со стороны общества в целом. Контроль же со стороны общества может осуществляться только в том случае, если общество и его акторы понимают значимость биоэтической экспертизы и значимость защиты прав человека, вооружены соответствующими средствами.

Для развития национальных ЭК необходима также организация широких международных и национальных дебатов по вопросам их деятельности, участие в разработке международных рекомендаций и документов, распространение соответствующих знаний, инициация совместных семинаров, вебинаров, тренингов для членов ЭК, развитие системы повышения их квалификации и обучения.

Для совершенствования правового статуса ЭК и развития современных механизмов их деятельности нельзя не проанализировать сложные ситуации, когда исследователь стремится «обойти» решение ЭК. На практике это может выражаться в достаточно распространенных обращениях в другие ЭК (взамен того, который не одобрил проведение исследования) (Köhler et al., 2020). Например, если исследование проводится на базе разных центров (многоцентровое исследование), то теоретически сохраняется «лазейка» обратиться в любой из ЭК учреждений, на базе которых проводится исследование, или в ЭК регионального уровня. Формально юридических препятствий этому нет. В Западной Европе, например, действует система взаимопризнания решений разных ЭК. С одной стороны, эта практика достаточно прогрессивна, т. к. устраняет дублирование деятельности разных ЭК, с другой – сохраняет возможность для недобросовестных исследователей избежать обращения в «нежелательный» ЭК. В Беларуси действует система обращения исследователя в те ЭК (в Беларуси это НЭК, независимые этические комитеты), которые непосредственно связаны с учреждениями, где проводится его исследование. Однако, этот порядок не закреплен документально, а является, скорее, общепринятой практикой. Реальная защита от аналогичных злоупотреблений исследователей может быть организована через соответствующие установления на национальном законодательном уровне.

В США система работы IRB (аналог ЭК) гораздо сложнее европейской: например, по желанию организаторов мультицентровых исследований материалы предоставляются на рассмотрение совместного заседания всех IRB (IRB учреждений, которые имеют отношение к проведению данного исследования) или назна-

чается независимый IRB, не имеющий прямого отношения к учреждению, проводящему исследование. Надзор за деятельность IRB осуществляет Бюро защиты испытуемых (Office for Human Research Protection – OHRP) при Департаменте здравоохранения и медицинского обслуживания США. Изучение международной практики по данному вопросу позволяет предвосхитить возможную проблему и найти способы избежать действий недобросовестных исследователей.

Значимо для работы ЭК в современных условиях их умение быстро и адекватно реагировать на перемены, происходящие в обществе, в частности показательна их деятельности в чрезвычайных ситуациях. Например, в ситуации пандемии, когда, казалось бы, скорость проведения научных исследований не должна была замедляться из-за оценки исследования в ЭК, ВОЗ и другими общественными организациями была высоко оценена роль этической экспертизы, выработаны ее специфические особенности в чрезвычайных ситуациях[9] .

В целом, с нашей точки зрения развитие современных ЭК связано с расширением их сферы деятельности за пределы исключительно биомедицинских исследований, с усилением значимости решений ЭК для научной деятельности, с умением оценивать и предотвращать риски исследований, быстро реагировать на современные запросы науки и общества, ориентируясь, с одной стороны, на классические паттерны деятельности ЭК, с другой, обновляясь и развиваясь в соответствии с запросами современной науки и социума. Сегодня развитие ЭК в биомедицине и становление их в других сферах научной деятельности становится одной из насущных и прогрессивных задач научного сообщества как в Беларуси, так и в других странах.

Биоэтика представляет собой уникальный формат философско-практического знания, обеспечивающего этическую легитимацию научной деятельности. Тем не менее, в условиях открытой науки, сопровождающейся процессами цифровизации, трансформации научного этоса, прозрачности для общества и т. д., традиционные механизмы биоэтического сопровождения науки нуждаются в переосмыслении и дополнении.

Исторически биоэтические механизмы сопровождения научного знания формировались в ответ на нарушения прав человека в научных биомедицинских экспериментах и классически реализовывались через деятельность ЭК, процедуры ДИС, работу исследователей с международными рекомендательными документами и кодексами. Сегодня требуется глубокая трансформация классических биоэтических механизмов сопровождения научного знания, выражающаяся в расширении сферы их применения (и деятельности), преобразования и совершенствования в контексте национальных запросов, а также разъяснения важности использования этих механизмов для исследователей и в обществе в целом. Кроме того, открытая наука требует адаптации к современным условиям и формирования новых биоэтических механизмов, учитывающих, с одной стороны, специфику новых технологий (в первую очередь — ИИ), с другой, – национальный культурный и правовой контекст. В частности, требуется выработка новых подходов к работе эти-

[9] World Health Organization (WHO) (2020) Guidance for Research Ethics Committees for Rapid Review of Covid-19: https://www.who.int/publications/i/item/9789240006218

ческих комитетов, расширение их полномочий, внедрение инструментов самооценки и контроля со стороны исследователей, систематизация принципов ответственного использования ИИ, разработка механизмов вовлечения сообществ в исследования, развитие биоэтического просвещения общества и мн. др.

Гуманизация современной науки посредством биоэтики – это не только вызов времени, но и необходимое условие обеспечения доверия общества к научному знанию, развитие устойчивости научного прогресса и его нерепрессивного характера по отношению к человеку и природе.

ՎԱԼԵՐԻԱ ՍՈԿՈԼՉԻԿ – *Գիտական գիտելիքի մարդկայնացման և դրա վերափոխման ավանդական կենսաէթիկական մեխանիզմները բաց գիտության դարաշրջանում* – Հոդվածում քննարկվում են գիտական գիտելիքի մարդասիրական վերահսկողության համար կիրառվող ավանդական կենսաէթիկական մեխանիզմները: Այս հիմնարար մեխանիզմները ներառում են կենսաէթիկական սկզբունքներ և ուղեցույցներ՝ որպես հետազոտողներին տրվող առաջարկություններ, կամավոր տեղեկացված համաձայնություն, ինչպես նաև (կենսա)էթիկայի հանձնաժողովների կողմից իրականացվող էթիկական փորձաքննություն:

Ավանդական կենսաէթիկական վերահսկողության մեթոդաբանական հիմքը ձևավորվում է կենսաէթիկայի այնպիսի հատկանիշներով, ինչպիսիք են՝ միջգիտակարգայնությունը, գործնական կողմնորոշվածությունը, պլյուրալիստական ունիվերսալիզմը, անձնակենտրոն մոտեցումը և կոլեգիալ որոշումների ընդունումը:

Բաց գիտության առաջացման համատեքստում վերը նշված մեխանիզմներն անխուսափելիորեն ենթարկվում են փոփոխությունների: 21-րդ դարում ձևավորված նոր գիտական հարացույցը բնորոշվում է առաջին հերթին արհեստական բանականության գործիքների համատարած կիրառմամբ, ինչպես նաև գիտելիքի թափանցիկության և հասարակության համար բաց լինելու զարգացմամբ: Սա առավել ընդգծում է մարդու և բնության պաշտպանության, ինչպես նաև հետազոտությունների հումանիստական ուղղվածության հարցերը: Բաց գիտության պայմաններում ձևավորվում են գիտելիքի վերահսկման կենսաէթիկական նոր միջոցներ, սակայն ավանդական մեխանիզմները շարունակում են գործել: Դրանք էապես արդիականացվում են ժամանակակից աշխարհում, դրանց կիրառման շրջանակն ընդլայնվում է՝ դուրս գալով կենսաբժշկության սահմաններից (ինչպես բնորոշ էր դասական կենսաէթիկային), իսկ դրանց օրինականացման և կիրառման ազգային առանձնահատկությունները դառնում են առավել նշանակալի:

Հիմնվելով միջազգային փորձի և Բելառուսի Հանրապետության փորձի ուսումնասիրության վրա՝ հոդվածում առաջարկվում են ժամանակակից ուղիներ (կենսա)էթիկայի հանձնաժողովների գործունեության փոխակերպման, կամավոր տեղեկացված համաձայնության գործելակերպերի, ինչպես նաև կենսաէթիկական խնդիրներին առնչվող միջազգային և ազգային խորհրդատվական փաստաթղթերի մշակման ու կատարելագործման համար:

Բանալի բառեր – *բիոէթիկական մեխանիզմներ, գիտական հետազոտություն, բաց գիտություն, մարդկայնացում, տեղեկացված համաձայնություն, (բիո)էթիկայի հանձնաժողովներ, խորհրդատվական փաստաթղթեր*

VALERYA SOKOLCHIK – ***Traditional Bioethical Mechanisms for the Humanization of Scientific Knowledge and Their Transformation in the Era of Open Science.*** – The article examines traditional bioethical mechanisms implemented to oversee scientific knowledge for its humanization. These fundamental mechanisms include the incorporation of bioethical principles and guidelines into recommendations for researchers, voluntary informed consent, and ethical review conducted by (bio)ethics committees. The methodological foundation of traditional bioethical oversight of scientific knowledge is based on bioethics' emphasis on transdisciplinarity, practical orientation, pluralistic universalism, personal focus, and collegial decision-making.

In the context of the emergence of open science, the aforementioned mechanisms inevitably undergo changes. The new scientific paradigm that formed in the 21st century is characterized primarily by the pervasive use of artificial intelligence tools, as well as the development of transparency and openness of knowledge to society, which further emphasizes issues of protecting humans and nature, and the humanistic orientation of research. Alongside the formation of new bioethical means of knowledge oversight in open science, traditional mechanisms continue to be used. They are significantly modernized in the contemporary world, their scope of application expands beyond biomedicine (as was established in classical bioethics), and national specifics of their legitimization and application gain greater importance.

Based on the study of international experience and the experience of the Republic of Belarus, the research proposes modern pathways for transforming the activities of (bio)ethics committees, practices of voluntary informed consent, and the development and improvement of international and national advisory documents on bioethical issues.

Key words: *bioethical mechanisms, scientific research, open science, humanization, informed consent, (bio)ethical committees, advisory documents*

Заявление об этических нормах

Автор подтверждает, что все этические требования, касающиеся исследования, были соблюдены.

Заявление о конфликте интересов

Автор подтверждает отсутствие конфликта интересов

References

ALLEA (European Federation of Academies of Sciences and Humanities) (2023) The European Code of Conduct for Research Integrity. Revised edition. Berlin. DOI: 10.26356/ECOC.

Beauchamp T.L. (2011) ‘Informed consent: its history, meaning, and present challenges’, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics, 20(4), pp. 515–523. DOI: 10.1017/S0963180111000259.

Beauchamp T.L. and Childress, J.F. (2013) Principles of biomedical ethics. 7th edn. Oxford: Oxford University Press.

Bekbergenova Z., Tazhibayeva D., Akanov D. et al. (2019) ‘Activities of the local bioethical committee of the Republic of Kazakhstan’, European Journal of Public Health, 27(Suppl. 3). URL: https://academic.oup.com/eurpub/article/27/suppl_3/ckx186.094/4555717.

Carroll S.R., Herczog E., Hudson M. et al. (2021) ‘Operationalizing the CARE and FAIR Principles for Indigenous data futures’, Scientific Data, 8(1). DOI: 10.1038/s41597-021-00892-0.

Crowly F.P. (2024) ‘Declaration of Helsinki: Full paragraph-by-paragraph comparison indicating changes in version 19 October 2024 compared with the most previous version of 19 October 2013’. Zenodo. DOI: 10.5281/zenodo.13997192

Dobrovol'noe informirovannoe soglasie (2022) / nauch. red. A.G. Chuchalin, E.G. Grebenshchikova. M.: Veche (in Russian).

Goloborodko, N.V., Sokolchik, V.N. i Aleksandrov, A.A. (2020) Rekomendatsii po polucheniiu informirovannogo soglasiia na uchastie v nauchnom issledovanii: ucheb.-metod. posobie. Minsk: BelMAPO (in Russian).

Iokhansson, I. i Line, N. (2019) Meditsina i filosofiia (Vvedenie v XXI stoletie): ucheb. posobie / per. s angl. pod red. A.G. Chuchalina. M.: Atmosfera: Veche (in Russian).

Ydin, B.G. i Tishchenko, P.D. (2007) Filosofskie aspekty biomeditsinskikh issledovanii. V: Etichnaia ekspertiza biomeditsinskikh issledovanii v gosudarstvakh-uchastnikakh SNG (sotsial'nye i kul'turnye aspekty). SPb.: IuNESKO, Forum komitetov po etike SNG. S. 50-69 (in Russian).

UNESCO (2006). Rukovodstvo №2 Deiatel'nost' komitetov: pravila i protsedury (2006) (in Russian).

Köhler, J. Reis A., Saxena, A. 'Survey of national ethics and bioethics committees' (2020). Bull. World Health Organ; Vol. 99; 2;138–147. DOI: 10.2471/BLT.19.243907.

Letov, O.V. (2009) Bioetika i sovremennaia meditsina. M.: URSS (in Russian).

Pahlevan-Ibrekic C., Sokolchik V., Sitorus R., Elif Ekmekci P., Razuvanau A., Kaplan Ü., Prawiroharjo P., & RDA Artificial Intelligence and Data Visitation WG. (2025). Guidance for Ethics Committees Reviewing AI and DV. Research Data Alliance. DOI: 10.15497/RDA00122.

Potter, V.R. (2002) Bioetika. Most v budushchee. Kiev: Vadim Karpenko (in Russian).

Riddick F.A. Jr. (2003) 'The code of medical ethics of the American medical association'. Ochsner J. 2003 Spring;5(2):6–10.

Sokolchik, V.N. (2023) Otkrytaia nauka kak novaia paradigma nauchnykh issledovanii: problemy i perspektivy (na primere biomeditsinskikh issledovanii). Trudy BGTU. Seriia 6: Istoriia, filosofiia, 1 (269), s. 163-169. DOI: 10.52065/2520-6885-2024-281-27 (in Russian).

UNESCO (2006). Guide №2. Committees at work: procedures and policies (2006). UNESCO. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147392

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 71-80
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.071

ՀՈԳԵԿԱՆ ԱՌՈՂՋՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՀՈԳԵՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԱՋԱԿՑՈՒԹՅԱՆ (MHPSS) ԿԻՐԱՌՄԱՆ ՓՈՐՁԸ ԵՎ ՄԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐՆԵՐԸ

ԳՈՀԱՐ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ*, ՆԱՐԻՆԵ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ**
Երևանի պետական համալսարան

Ճգնաժամային և հետճգնաժամային իրավիճակներում հոգեկան առողջության և հոգեսոցիալական աջակցության կարիքները համալիր և փոխկապված են՝ ներառելով ճգնաժամային իրավիճակին առերեսված անձանց և համայնքների հոգեկան, հոգեբանական, սոցիալական փորձառությունները, համայնքային կապերը, մասնագիտական աջակցության ձևերը և անձնային ու համակարգային մի շարք այլ գործոններ: Միջազգային պրակտիկայում այս համալիրությանը համակարգված արձագանք տալու համար կիրառվում է հոգեկան առողջության և հոգեսոցիալական աջակցության (անգլերեն համարժեքը՝ Mental Health and Psychosocial Support, այսուհետ՝ MHPSS) համակցված մոտեցումը, որը կենտրոնանում է ոչ թե մարդկանց և համայնքների խոցելիության, այլ տոկունության և ապաքինման/վերականգնման մոտեցումների վրա, ինչպես նաև առաջարկում է աստիճանակարգված, փուլային և միջոլորտային ու միջմասնագիտական աջակցության յուրատեսակ շրջանակ:
Թեև միջազգային պրակտիկայում այն լայնորեն կիրառվող մոտեցում է, սակայն Հայաստանում քննարկման օրակարգում հայտնվեց 2023 թ. սեպտեմբերին ԼՂ-ից

* **Գոհար Խաչատրյան –** ԵՊՀ սոցիալական աշխատանքի և սոցիալական տեխնոլոգիաների ամբիոնի ասպիրանտ, դասախոս, ՀՀ աշխատանքի և սոցիալական հետազոտությունների ազգային ինստիտուտի գիտության գծով խորհրդական
Гоар Хачатрян – аспирант кафедры социальной работы и социальных технологий ЕГУ, преподаватель, научный консультант национального института труда и социальных исследований Республики Армения
Gohar Khachatryan – PhD Student at the Chair of Social Work and Social Technologies, YSU, lecturer, Scientific Advisor for National Institute of Labour and Social Research
Էլ. հասցե՝ gohar.khachatryan@ysu.am https://orcid.org/0009-0000-3237-2237
** **Նարինե Խաչատրյան** – հոգեբանական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ անձի հոգեբանության ամբիոնի վարիչ
Нарине Хачатрян – кандидат психологических наук, доцент, заведующая кафедрой психологии личности ЕГУ
Narine Khachatryan – Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor, Head of the Chair of Personality Psychology, Faculty of Philosophy and Psychology, YSU
Էլ. հասցե՝ n_khachatryan@ysu.am https://orcid.org/0000-0003-3590-7131

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 19.09.2025
Գրախոսվել է՝ 23.09.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

հայության բռնի տեղահանման ընթացքում: Հիմնվելով միջազգային փորձի ու փաստաթղթերի ուսումնասիրության, ինչպես նաև փորձագիտական հարցումների և առանցքային տեղեկատուների հետ հարցազրույցների վրա՝ հոդվածում մանրամասնորեն նկարագրվում է MHPSS-ը՝ լրացնելով մասնագիտական տեղեկատվության բացը, մյուս կողմից՝ ներկայացվում է Հայաստանում MHPSS-ի կիրառման փորձը խոչընդոտների և հնարավորությունների համատեքստում: Հիմնական արդյունքներն ընդգրկում են մի կողմից՝ MHPSS բուրգի ներկայացումը՝ մասնագիտական գործունեության շրջանակը ուրվանշելով և ծառայությունների ձևավորման տիպեր առաջարկելով, մյուս կողմից՝ MHPSS քննարկումների ծավալումը որպես դրական տեղաշարժ արձանագրելով: Միևնույն ժամանակ ընդգծվում է միջոլորտային համագործակցության, շահառու համայնքների իմաստալից մասնակցությամբ մշակվող քաղաքականությունների և ծառայությունների մշակման անհրաժեշտությունը: Հոդվածում ներկայացվում են պետության կողմից իրականացված կարճաժամկետ և միջնաժամկետ գործողությունները, մինչդեռ MHPSS-ում առանցքային են նաև երկարաժամկետ գործողությունների պլանավորումն ու իրականացումը, ինչի համար անհրաժեշտ են շարունակական հետազոտություններ:

Բանալի բառեր – *հոգեկան առողջություն, հոգեսոցիալական աջակցություն, համայնքահեն աջակցություն, ճգնաժամային իրավիճակ*

Առողջությունը եղել և մնում է տեսական ու պրակտիկ ուսումնասիրությունների առանցքային թեմա, որի մեկնաբանության համար առաջարկվել են բազմաթիվ մոդելներ: Արդի մոտեցումները շեշտադրում են առողջության համալիր և միջոլորտային բնույթը՝ միավորելով ֆիզիկականի, հոգեբանականի, հոգեկան առողջության, սոցիալականի և այլ բաղադրիչների փոխազդեցությունը: Այս համատեքստում առողջությունը այլևս չի սահմանվում միայն որպես հիվանդության բացակայություն, այլ ընկալվում է որպես ֆիզիկական, հոգեկան և սոցիալական բարօրություն և «ամենօրյա կյանքի ռեսուրս»՝ ուշադրությունը տեղափոխելով անձի ռեսուրսների, կարողությունների և դիմակայունության վրա[1]:

Ընկալումների այս փոփոխությունը ուղղորդում է և՛ հանրային քաղաքականությունների ու ծառայությունների նախագծման տրամաբանությունը, և՛ մասնագիտական գործառույթների բաշխումը, հատկապես՝ ճգնաժամային և հետճգնաժամային իրավիճակներում: Տարբեր երկրների (այդ թվում՝ ՀՀ) փորձը ցույց է տալիս, որ ճգնաժամերի ժամանակ ռեսուրսը կենտրոնանում է հումանիտար աջակցության վրա, ինչը կարևոր է, սակայն բավարար չէ, քանի որ առանցքային է նաև առողջության համալիր կարիքներին համակարգային արձագանքը:

[1] Տե՛ս **Galderisi, A. Heinz, M. Kastrup, J. Beezhold, N. Sartorius** (2015). Toward a new definition of mental health. Journal of the World Psychiatric Association, էջ 231-233. DOI: 10.1002/wps.20231

Երբ ճգնաժամային միջավայրում անձի սոցիալական ու հոգեբանական կարիքները մնում են անարձագանք, աճում է հոգեկան առողջության փորձառություններ ունենալու (օր.՝ հետտրավմատիկ սթրես, խուճապային գրոհներ, դեպրեսիա), սոցիալական կապերի, կյանքի իմաստի կորստի հավանականությունը: Այս համակցված ազդեցությունները փաստագրված են բազմատեսակ ճգնաժամային իրավիճակներում (օր.՝ կոնֆլիկտային վիճակ, բնական աղետներ և այլն) և կապվում են սթրեսորների, առօրյա կուտակվող դժվարությունների, կյանքի սովոր պայմանների փոփոխության ու համակարգային այլ խոչընդոտների հետ[2]:

Հենց այս համալիրությունն է հաշվի առնում MHPSS մոտեցումը՝ առաջարկելով բազմամակարդակ, փուլային, միջոլորտային և միջմասնագիտական շրջանակ:

Հոգեկան առողջության և հոգեսոցիալական աջակցության (MHPSS) ծառայությունների շրջանակը: MHPSS-ը համակցված հասկացություն է, որը նկարագրում է ցանկացած աջակցություն կամ ծառայություն, որի նպատակն է համալիր արձագանքել և աջակցել հոգեկան առողջության և հոգեսոցիալական փորձառություններին:

MHPSS-ը՝ որպես մեկ միասնական հասկացություն, հաճախ է կիրառվում ճգնաժամային իրավիճակներում և միավորում է 2 փոխազդող հասկացություններ՝ «հոգեկան առողջություն» և «հոգեսոցիալական աջակցություն»: Վերջինս իր հերթին ընդգրկում է մարդու փորձառության՝ հոգեբանական և սոցիալական գործոնները[3]:

Այս մոտեցումը ներկայացվում է MHPSS միջամտության բուրգի միջոցով (այսուհետ՝ բուրգ), որը մշակվել է ՄԱԿ-ի միջգերատեսչական մշտական կոմիտեի կողմից և առաջարկում է ծառայությունների և մասնագիտական միջամտությունների 4 հիմնական մակարդակ.

• 1-ին մակարդակն ընդգրկում է բազային ծառայություններն ու անվտանգությունը, որտեղ շահառուները ճգնաժամային իրավիճակին առերեսված բոլոր մարդիկ են: Այս մակարդակում նախ կարևոր է վստահ լինել, որ բոլոր անձանց բազային կարիքները (սնունդ, կացարան, ջուր, առողջապահական կարիքներ և այլն) բավարարվում են: Զուգահեռաբար պետք է վեր հանել, թե այդ բազային կարիքներին արձագանքն ի՞նչ ազդեցություն է ունենում անձի հոգեկան առողջության վրա (օրինակ՝ արդյո՞ք տրամադրվող սնունդը հաշվի է առնում մարդու սննդային յուրահատուկ կարիքները): Ուստի առաջարկվում է, որ պետությունները բազային ծառայությունները նախագծեն և իրականացնեն

[2] Տե՛ս **Charlson, F.,** New WHO prevalence estimates of mental disorders in conflict settings: a systematic review and meta-analysis, The Lancet, London, 2019, DOI: 10.1016/S0140-6736(19)30934-1

[3] Տե՛ս IASC, Guidelines on MHPSS in Emergency Settings, Geneva: IASC, 2007

անվտանգ պայմաններում, հաշվի առնեն և փաստագրեն ճգնաժամային իրավիճակների թողած սոցիալական-հոգեբանական հետևանքները (օրինակ՝ կարող են նկատվել չափից շատ սնվելու կամ հակառակը՝ սնվելու ցանկության բացակայություն, և մի շարք այլ հետևանքներ)[4]:

- 2-րդ մակարդակն ընդգրկում է համայնքային փոխօգնության աջակցությունը: Հիմնական շահառուները հոգեբանական որոշ խնդիրներ ունեցող անձինք են, որոնք ինքնուրույն կարող են իրենց հոգեսոցիալական բարօրությունն ապահովել, եթե տեղեկատվություն ու նախնական աջակցություն ստանան առկա համայնքային ծառայությունների վերաբերյալ: Նման տեղեկատվության տրամադրումը կարևոր է, քանի որ ճգնաժամային իրավիճակներում մարդիկ հիմնականում կորցնում են իրենց անձնային ու համայնքային կապերը, ինչը խաթարում է նաև աջակցության ու տեղեկատվության ստացման ոչ ֆորմալ, իրենց սովոր ձևերը: Հետևաբար, հարկ է քայլեր ձեռնարկել հոգեսոցիալական (փոխ)աջակցության մեխանիզմների զարգացման նպատակով՝ սոցիալական ցանցերի, կապերի զորեղացմամբ, համայնքի անդամների կողմից առաջարկվող ֆորմալ և ոչ ֆորմալ կրթական թեմատիկ հանդիպում-քննարկումների կազմակերպմամբ: Այս մակարդակում կարող են ընդգրկվել հոգեբանական բարեկեցության հարցերով զբաղվող խորհրդատուներ, սոցիալական աշխատողներ, բուժքույրեր, մանկավարժներ, հավասար խորհրդատուներ/աշխատակիցներ[5] և այլք: Հիմնական միջամտությունները կարող են ներառել հոգեբանական առաջին օգնությունը, ինքնախնամքին, որոշումների կայացման, շփման և համագործակցելու հմտությունների զարգացմանն ուղղված աջակցությունը[6]:
- 3-րդ մակարդակն ընդգրկում է թիրախավորված, ոչ նեղ մասնագիտական աջակցությունը: Շահառուներն այն անձինք են, որոնք ունեն լրացուցիչ, անհատականացված աջակցության կարիք: Այն կարող են իրականացնել առողջապահական կամ սոցիալական առաջնային ծառայություններ տրամադրող անձինք, որոնք պարտադիր չէ, որ խորքային, մասնագիտացված գիտելիքներ ունենան հոգեկան առողջության ոլորտում (օրինակ՝ համայնքային աշխատողներ, առողջության առաջնային պահպանման աշխատակիցներ, հոգեբան-խորհրդատուներ, սոցիալական աշխատողներ, թերապևտներ, այլք): Կարևոր է, որ մասնագետներն անցնեն դասընթացներ և գործեն մասնագիտա-

---

[4] Տե՛ս **Խաչատրյան Գ.,** Ճանաչել, հասկանալ, աջակցել կնոջ հոգեկան առողջության փորձառությունը՝ գործիքակազմ սոցիալական աշխատողների և սուպերվիզորների համար, Փոփոխություն, 2025, էջ 55:

[5] Մասնագիտական գործունեություն, երբ տվյալ իրավիճակին առերեսված անձը կիրառում է իր փորձառությունը՝ աջակցելու այլ անձանց: Միջազգային պրակտիկայում այն համարվում է մասնագիտական գործունեություն, հիմնվում հստակ չափանիշների վրա, որտեղ փորձառությունը գիտելիք է և աջակցության ձև:

[6] Տե՛ս **Խաչատրյան Գ.,** նշվ. աշխ. , էջ 56:

կան սուպերվիզիայի աջակցությամբ: Մասնագիտական միջամտությունը կարող է ընդգրկել հոգեբանական ու հոգեկան առողջության առաջնային աջակցությունը, հոգեխորհրդատվությունը տարբեր խնդիրների առկայության դեպքում, հոգեկրթությունը և այլն[7]:

• 4-րդ մակարդակն արդեն ընդգրկում է մասնագիտացված ծառայությունները: Շահառուներն այն անձինք են, որոնք, ի լրումն նախորդ երեք մակարդակների կարիքների, ունեն հոգեկան առողջության՝ ինտենսիվ մասնագիտական աջակցություն ենթադրող խնդիրներ: Այսինքն՝ հոգեկան առողջության ոլորտի մասնագետների կողմից աջակցություն, այդ թվում՝ հոգեբույժների, կլինիկական հոգեբանների, հոգեթերապևտների: Հարկ է նշել, որ միջազգային պրակտիկայում, օրինակ՝ ԱՄՆ-ում, որտեղ առկա է կլինիկական սոցիալական աշխատանքի մասնագիտացում, սոցիալական աշխատողների միջամտության շրջանակը կարող է ընդգրկել նաև 4-րդ մակարդակը, ինչը կրթական մակարդակում դեռևս ներդրված չէ Հայաստանում[8]: Կարևոր է, որ մասնագետներն անցնեն ինտենսիվ դասընթացներ տարբեր խոցելի խմբերի հետ զգայուն աշխատանքի, միջոլորտային համագործակցության և այլ թեմաներով:

Վերոնշյալ բոլոր մակարդակներում աջակցություն տրամադրվում է համայնքահեն մոտեցմամբ՝ ակտիվորեն ներգրավելով անհատական, խմբային և համայնքային կարողությունները և ռեսուրսները[9]: Համայնքի իմաստալից ներգրավման համար անհրաժեշտ է վստահություն համայնքի ներկայացուցիչների և MHPSS ծրագրերը իրականացնող կառույցների միջև, ինչպես նաև մշակութային կոլեկտիվ գիտելիքի ու փորձի վերհանում[10]:

Այսպիսով, MHPSS մոտեցմամբ առաջնորդվելը ենթադրում է համայնքահեն ծառայությունների բազմազան շրջանակի առկայություն, մասնագիտական կարողությունների շարունակական զարգացում, փորձառություններ ունեցող անձանց իրական մասնակցությունը երաշխավորող ծառայությունների և քաղաքականությունների առկայություն: MHPSS-ն իրականացվում է մի շարք սկզբունքների հիմքով, ինչպիսին, օրինակ՝ համալիր և միջոլորտային արձագանքը և ծառայությունների ինտեգրումն է, երբ բազմաբաղադրիչ կարիքներին տրվում է համակարգային, ոչ թե մասնատված արձագանք[11]: Մյուս կարևորագույն սկզբունքը՝ մարդու իրավունքների պաշտպանությունը, ոչ խտրական, մշակութային, գենդերային զգայուն մոտեցումների վրա հիմնված միջամտության իրականացումն է: Առանցքային է նաև տեղեկացված համաձայնության ու գաղտնիության ապահովումը, երբ շահառուն ողջ գործընթացի

---

[7] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 57:

[8] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 58-60:

[9] Տե՛ս Inter-Agency Standing Committee (IASC) MHPSS Reference Group, Community-Based Approaches to MHPSS Programmes: A Guidance Note, Geneva, 2019:

[10] Տե՛ս International Organization for Migration (IOM), Manual on Community-Based Mental Health and Psychosocial Support in Emergencies and Displacement, Geneva, 2019:

[11] Տե՛ս IASC, Guidelines on MHPSS in Emergency Settings, Geneva, 2007:

իրազեկ մասնակիցն է, ինչպես նաև հավաքագրվում են միայն այն տվյալները, որոնք անհրաժեշտ են աջակցություն տրամադրելու համար[12]:

MHPSS-ը փոխում է որոշումների կայացման տրամաբանությունը՝ «մասնագիտակենտրոն» քննարկումներից անցում դեպի մասնակցային մոտեցում, երբ որոշումները կայացվում են ոչ թե «մենք նրանց մասին» փակ ձևաչափով, այլ շահառուների իմաստալից մասնակցությամբ[13]:

MHPSS-ի իրականացման համար ՄԱԿ-ի կողմից գործնականում առաջարկվում է միջգերատեսչական աշխատանքային խումբ ձևավորել՝ որպես ռեսուրսները համատեղելու հարթակ: Այն հիմնականում առաջնորդում է ազգային լիազոր մարմինը (օրինակ՝ առողջապահության նախարարությունը, աշխատանքի և սոցիալական հարցերի նախարարությունը) և համատեղ առաջնորդվում է ՄԱԿ-ի գործակալություններից որևէ մեկի կամ մի քանիսի կողմից (օրինակ՝ Առողջապահության համաշխարհային կազմակերպության (այսուհետ՝ ԱՀԿ), ՄԱԿ-ի փախստականների հարցերով գերագույն հանձնակատարի գրասենյակի (այսուհետ՝ ՄԱԿ ՓԳՀ)): Խումբը սովորաբար ներառում է պետական և ոչ պետական կառույցներ, համայնքային ներկայացուցիչներ, մասնագիտական ասոցիացիաներ, շահառու համայնքների ներկայացուցիչներ և զբաղվում է միջոլորտային համակարգմամբ ու գործառույթների բաշխմամբ, եռամակարդակ՝ կարճաժամկետ, միջնաժամկետ և երկարաժամկետ նպատակների ձևակերպմամբ (IASC, 2022; UNHCR, 2024):

ՀՀ-ում MHPSS-ի ներդրման հնարավորությունների և խոչընդոտների վերլուծությունը: Հետազոտության մեթոդաբանությունը: Իրականացվել է որակական հետազոտություն փորձագիտական հարցազրույցների (24 հարցում) և առանցքային տեղեկատուների հետ հարցման (8 հարցում), փաստաթղթերի երկրորդային վերլուծության մեթոդներով: Տվյալների աղբյուրներն ընդգրկել են ոլորտային ուղեցույցները, գործիքակազմերը, թեմատիկ զեկույցները, ինչպես նաև ձնագնդու մեթոդով՝ ճգնաժամային և հետճգնաժամային արձագանքում ներառված սոցիալական աշխատողների, հոգեբանների, պետական և ոչ պետական դերակատարների հետ հարցումները:

Հայաստանյան փորձի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ ԼՂ-ից բռնի տեղահանված անձանց կարիքներին արձագանքելու գործընթացի համակարգումն իրականացվել է ՀՀ կառավարության առաջնորդությամբ և ՄԱԿ ՓԳՀ աջակցությամբ: Ստեղծվել է Փախստականների համակարգման ֆորում, ինչպես նաև միջգերատեսչական աշխատանքային խմբեր տարբեր ոլորտներում,

[12] Տե՛ս World Health Organization, Guidance on Community Mental Health Services: Promoting Person-centred and Rights-based Approaches, Geneva, 2022:

[13] Տե՛ս UNICEF. Guidelines for Community-Based MHPSS in Humanitarian Settings: Three-tiered support for children and families. New York: UNICEF, 2019, էջ 8–10:

այդ թվում՝ առողջության, սոցիալական պաշտպանության, սննդի և անվտանգության, կացարանի, դրամական աջակցության, դիմակայունության ուղղություններով[14]:

Հիմք ընդունելով այն, որ միջազգային պրակտիկայում ձևավորվում է նաև MHPSS առանձին աշխատանքային խումբ կամ ենթախումբ, ինչի կարիքը զգացվել է նաև Հայաստանում (ԼՂ-ից բռնի տեղահանումից հետո իրականացված արագ կարիքների գնահատման զեկույցով փաստագրված)՝ հարկ է նշել, որ Հայաստանում MHPSS աշխատանքային խումբ չի ստեղծվել: Փոխարենը՝ հոգեկան առողջության և հոգեսոցիալական աջակցության հարցերը քննարկվել են «Առողջություն» աշխատանքային խմբում: Այդ շրջանում իրականացված արագ կարիքների գնահատման զեկույցն արձանագրել է նաև, որ Հայաստանում առկա է եղել համապարփակ MHPSS ծրագրերի մշակման և իրականացման, երկարաժամկետ հոգեսոցիալական և վերականգնողական ծառայությունների զարգացման, մասնագիտական ռեսուրսի սակավությունը լրացնելու, կարողությունները զարգացնելու կարիք[15]:

Հետաքրքրական է, որ, ի տարբերություն նախորդ ճգնաժամերի, երբ կարիքների գնահատումը բազմակի դերակատարների կողմից է իրականացվել՝ առաջացնելով հարցվող անձանց շրջանում անհարկի ճնշում, այս անգամ պետությունը մշակել է միասնական համալիր հարցաթերթ, որտեղ սոցիալական բաղադրիչների հետ ներառվել են նաև հոգեկան առողջության և հոգեբանական իրավիճակի սքրինինգային հարցեր:

Ինչ վերաբերում է հոգեկան առողջության և հոգեսոցիալական աջակցության կարիքների պրակտիկ արձագանքին, ապա հոգեբանական և սոցիալական առաջնային աջակցություն տրամադրվել է ՀՀ մուտք գործելու և սկզբնական տեղակայման փուլերում: Մասնագետներից շատերը հարցազրույցների ընթացքում նշում են, որ տվյալ ժամանակահատվածում և պայմաններում աշխատելը թեև բարդ, սակայն կարևոր է եղել՝ մարդկանց անվտանգության, առաջնային աջակցության ու տեղեկացվածության ապահովման համար: Ընդ որում, թեպետ նկատվել է համագործակցություն սոցիալական աշխատողների և հոգեբանների միջև, միևնույնն է, համակարգային հիմնախնդիրները, այդ թվում՝ բազմամասնագիտական և միջոլորտային դասընթացների բացը, հոգեկան առողջության թեման համալիր չքննարկելը իրենց ազդեցություն են ունեցել միջոլորտային համագործակցության պրակտիկաների վրա:

Զուգահեռաբար՝ որոշ միջազգային և տեղական ՀԿ-ներ փորձել են ներդնել MHPSS և բազմամասնագիտական թիմերով աշխատելու մոտեցումը, սակայն ըստ հետազոտության արդյունքների՝ գործընթացը պահանջել է մասնագետների վերապատրաստում և միջմասնագիտական սահմանների հստակեցում,

---

[14] Տե՛ս UNHCR Armenia Refugee Response Plan: October 2023 – March 2024. Emergency and Resilience Appeal. Geneva–Yerevan: UNHCR, 2023, էջ 18:

[15] Տե՛ս UN Inter-Agency Coordination Group Armenia. Armenia Rapid Needs Assessment Report, October 2023, Yerevan: UNHCR (Inter-Agency), 2023, էջ 11, էջ 16:

ինչը կարևոր փորձ է եղել, սակայն այն պետական մակարդակում կիրառելու, ֆինանսական կայուն աջակցության կարիք ունի:

Բացի այդ, թեև MHPSS-ում կարևորվում է փորձառություն ունեցող անձանց միջոցով համայնքահեն աջակցության տրամադրումը, միայն վերջերս են որոշ ՔՀԿ-ներ փորձարկում հավասարակից խորհրդատուի կողմից ծառայություններ տրամադրելու մոդելը, ինչը կարևոր քայլ է՝ փորձառության վրա հիմնված գիտելիքը որպես աջակցության ռեսուրս զարգացնելու, մասնագիտական դաշտ բերելու համար: Հետևաբար, կարիք կա պետական մակարդակում այն սահմանել որպես աջակցության մոդել, մասնագիտական գործունեություն:

Միևնույն ժամանակ հարկ է ընդգծել, որ MHPSS-ի պրակտիկ կիրառումը գրեթե անհնար է, եթե չկան համայնքահեն ծառայություններ, քանի որ, ըստ բուրգի տրամաբանության, միջամտությունները տրամադրվում են համայնքային միջավայրում: Մինչդեռ Հայաստանում առողջապահական և սոցիալական համակարգը մարդկանց հոգեկան առողջության կարիքներին մեծամասամբ շարունակում է արձագանքել խնամքի և հոգեբուժական հաստատություններում, ինչը խախտում է հոգեկան առողջության խնդիրներ ունեցող անձանց իրավունքները՝ խաթարելով ինքնավարության, անկախ ապրելու և համայնքում ներառվելու հնարավորությունները, ուժեղացնելով խարանը և սոցիալական մեկուսացումը[16]:

Թեպետ 2010-ին Հայաստանը վավերացրել է Հաշմանդամություն ունեցող անձանց իրավունքների մասին ՄԱԿ-ի կոնվենցիան և ստանձնել համայնքահեն ու իրավունքահեն ծառայությունների պարտավորություններ, սակայն ապաինստիտուցիոնալացման օրակարգը դանդաղ է ընթանում՝ թողնելով ծառայությունների զգալի բացեր հատկապես ճգնաժամային և հետճգնաժամային փուլերում:

Այսպիսով, հոդվածը մի կողմից փորձ է լրացնելու մասնագիտական տեղեկատվական բացը, մյուս կողմից՝ ցույց է տալիս, որ Հայաստանում MHPSS-ի ներդրման և զարգացման գործընթացը դեռևս գտնվում է ձևավորման փուլում. այն ունի ինչպես տեսական հիմքերի, այնպես էլ գործնական կիրառության բացեր: Չնայած առկա խոչընդոտներին՝ MHPSS թեմայի քննարկումները, քաղաքացիական հասարակության նախաձեռնությունները, միջոլորտային համագործակցությամբ կարիքներին արձագանքելու պրակտիկաների զարգացումը և միջազգային փորձի ներդրումը կարող են դառնալ դրական շարժիչ գործոններ:

Հետազոտության արդյունքները ցույց են տալիս, որ MHPSS-ի արդյունավետ կիրառման համար անհրաժեշտ են պետական մակարդակում աշխատանքային խմբի ձևավորում և միջոլորտային համակարգված համագործակցություն: Առանցքային է նաև համայնքահեն և բազմազան ծառայությունների

[16] Տե՛ս **Khachatryan, G.** Deinstitutionalization in the Field of Mental Health in Armenia: Contemporary Issues. Journal of Sociology: Bulletin of Yerevan University, Vol. 13, No. 2, Yerevan: Publishing House of Yerevan State University, 2022, pp. 064–071. DOI: 10.4699
1/BYSU:F/2022.13.2.064

զարգացումը ապաինստիտուցիոնալացման օրակարգի շրջանակում: Կարևոր են մասնագիտական ռեսուրսի՝ միջոլորտային կարողությունների և սուպերվիզիայի հնարավորությունների զարգացումը, ինչպես նաև հավասար աշխատակցի մոդելի զարգացումն ու շահապաշտպանությունը: Բացի այդ, մասնագիտական դաշտում անհրաժեշտ է ակտիվացնել քննարկումները՝ ձևավորելու և հստակեցնելու հայերեն տերմինաբանությունը, հիմնական հասկացությունների շուրջ միասնական ըմբռնումը և դերերի ու կիրառման շրջանակների սահմանումը:

Այս քայլերի համադրված իրականացումը հնարավորություն կտա ոչ միայն լրացնելու ծառայությունների բուրգի առկա բացերը, այլև խթանելու համայնքային դիմակայունությունն ու բարօրությունը: Միևնույն ժամանակ, դրանք կարող են դառնալ ներառական սոցիալական և առողջապահական քաղաքականությունների նախագծման հենասյուներ՝ ապահովելով համաչափ արձագանք ճգնաժամային և հետճգնաժամային իրավիճակներում:

ГОАР ХАЧАТРЯН, НАРИНЕ ХАЧАТРЯН – *Опыт и вызовы применения подхода психического здоровья и психосоциальной поддержки (MHPSS).–* В условиях кризиса и посткризисного периода потребности в области психического здоровья и психосоциальной поддержки носят комплексный и взаимосвязанный характер: они охватывают индивидуальный и коллективный опыт психического, психологического и социального измерений у пострадавших лиц и сообществ, состояние общинных связей, институциональные возможности и формы профессиональной помощи. Для системного подхода к этой сложной проблеме в международной практике применяется комбинированный подход «Психическое здоровье и психосоциальная поддержка» (далее – MHPSS), который ориентирован не на уязвимость, а на устойчивость и восстановление/реабилитацию, предлагая многоуровневую, поэтапную, межсекторную и межпрофессиональную архитектуру поддержки.

Несмотря на широкое применение в международной практике, в Армении MHPSS вошёл в повестку в период вынужденного переселения армян из Нагорного Карабаха. Опираясь на анализ международного опыта и документов, а также на экспертные опросы и интервью с ключевыми информантами, данная статья, с одной стороны, подробно описывает подход MHPSS, восполняя пробелы профессиональной информации, а с другой — картирует опыт его применения в Армении, выявляя препятствия и возможности. К основным результатам относятся: (а) представление «пирамиды MHPSS», определяющей рамки профессиональной деятельности и предлагающей типологии проектирования услуг; (б) фиксация расширяющейся национальной дискуссии по MHPSS как позитивного сдвига при одновременном подчёркивании необходимости межсекторного взаимодействия и разработки политик и услуг с содержательным участием затронутых сообществ. Статья также формулирует новые исследовательские вопросы, требующие дальнейших углублённых исследований.

Ключевые слова: *психическое здоровье, психосоциальная поддержка, ориентированная на общину поддержка, кризисные ситуации*

GOHAR KHACHATRYAN, NARINE KHACHATRYAN – *The Experience and Challenges of Applying Mental Health and Psychosocial Support (MHPSS).–* In crisis and post-crisis settings, needs for mental health and psychosocial support are complex and interlinked: they encompass the individual and collective psychological, social, and mental health experiences of crisis-affected persons and communities, the state of community relationships, environmental resources, and the models of support. To respond holistically to this complexity, international practice applies the combined approach of Mental Health and Psychosocial Support (hereinafter, MHPSS), which prioritizes and

concentrates on resilience and recovery instead of vulnerability, and offers a layered, stage by stage, cross-sectoral, and interprofessional framework of support.
Although widely used internationally, in Armenia MHPSS entered the agenda during the forced displacement from Nagorno-Karabakh (Artsakh). Drawing on an analysis of international experience and documents, as well as expert surveys and key-informant interviews, this article both provides a detailed description of MHPSS—addressing gaps in information—and maps the experience of applying MHPSS in Armenia, identifying obstacles and opportunities. The main results include, on the one hand, presentation of the MHPSS pyramid, the scope of professional activity and proposing service design types; and, on the other hand, documentation of the expanding national debate on MHPSS as a positive shift, while underscoring the need for intersectoral cooperation and for policies and services co-designed with the meaningful participation of affected communities. The article also highlights new research questions that require in-depth follow-up studies.

Key words: *mental health, psychosocial support, community-based support, crisis situations*

Էթիկայի վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակները հաստատում են, որ պահպանվել են հետազոտությանը վերաբերող էթիկական բոլոր պահանջները։

Շահերի բախման վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակները հաստատում են, որ շահերի բախում առկա չէ։

References

Charlson, F., van Ommeren, M., Flaxman, A., Cornett, J., Whiteford, H., Saxena, S. “New WHO prevalence estimates of mental disorders in conflict settings: a systematic review and meta-analysis.” The Lancet, 2019, 394(10194), DOI: 10.1016/S0140-6736(19)30934-1

Galderisi, S., Heinz, A., Kastrup, M., Beezhold, J., Sartorius, N. “Toward a new definition of mental health.” World Psychiatry, 2015, 14(2), DOI: 10.1002/wps.20231

IASC, MHPSS Reference Group. Community-Based Approaches to MHPSS Programmes: A Guidance Note. Geneva: IASC, 2019

IASC, MHPSS Reference Group. MHPSS Minimum Service Package for Humanitarian Settings. Geneva: IASC, 2022

Inter-Agency Standing Committee (therefore IASC) Guidelines on MHPSS Support in Emergency Settings. Geneva: IASC, 2007

IOM (International Organization for Migration). Manual on Community-Based MHPSS in Emergencies and Displacement. Geneva: IOM, 2019

Khachatryan, G. “Deinstitutionalization in the Field of Mental Health in Armenia: Contemporary Issues.” Journal of Sociology: Bulletin of Yerevan University, 2022, 13(2), DOI: 10.46991/bysu:f/2022.13.2.064

Khachatryan, G. *Chanachel, haskanal, ajaktsel knoj hogekan aroghjutyani pordzarutyuny. Gortsiqakazm sociaakan ashkhatogneri yev supervizorneri hamar.* Yerevan: “P’opokhutyun” HK, 2025 https://www.changengo.org/_files/ugd/b6cd86_b144de97e1184e68a5ae1c4afbc35fea.pdf (in Armenian)

UN (UN Action against Sexual Violence in Conflict). Training Pack on MHPSS. New York/Geneva: UN 2019 https://www.un.org/sexualviolenceinconflict/wp-content/uploads/2019/06/report/the-psychosocial-support-manual/ebook.1499425465.pdf

UN Inter-Agency Coordination Group Armenia. Armenia Rapid Needs Assessment Report, October 2023. Geneva–Yerevan: UNHCR (Inter-Agency), 2023

UNHCR, “MHPSS” Emergency Handbook https://emergency.unhcr.org/emergency-assistance/health-and-nutrition/mental-health-and-psychosocial-support-mhpss

UNHCR, Armenia Refugee Response Plan: October 2023 – March 2024. Emergency and Resilience Appeal. Geneva–Yerevan: UNHCR, 2023 https://data.unhcr.org/en/documents/details/103868

UNICEF. Guidelines for Community-Based MHPSS in Humanitarian Settings: Three-tiered support for children and families. New York: UNICEF, 2019

WHO (World Health Organization). Guidance on Community Mental Health Services: Promoting Person-centred and Rights-based Approaches. Geneva: WHO, 2021

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 81-90
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.081

ՄԻՍՏԻ՞Կ Է ԱՐԴՅՈՔ ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑԻՆ

ՀԱՅԿ ՀԱՐՈՅԱՆ*
Շիրակի պետական համալսարան
ՆԵԼԼԻ ՀԱՐՈՅԱՆ**
Երևանի պետական համալսարան

Հոդվածում վերաիմաստավորվում է միջնադարի հայ հանճարեղ մտածող Գր. Նարեկացու միստիկ լինելու՝ նարեկացիագիտության մեջ տիրապետող տեսակետը: Մասնավորապես փաստարկվում է, որ նրան անվերապահորեն միստիկների շարքին դասելը հակասում է «Մատեանի» ոգուն և տրամաբանությանը, քանզի, նախ՝ այնտեղ պատկերվում են մարդկային կյանքի ողբերգականությունը և վեհությունը. երկրորդ՝ այդ եզակի ստեղծագործության մեկնաբանության ժամանակ, հակառակ հեղինակի կամքի, անտեսվել է հիմնականը, այն է՝ մարդկային կեցության ողբերգականությունը իր բոլոր դրսևորումներով, և առավելապես շեշտադրվել է ձևը, այլ ոչ թե բովանդակությունը. երրորդ՝ ի տարբերություն միջնադարում տիրապետող աստվածակենտրոն ըմբռնման՝ Նարեկացին զարգացնում է մարդակենտրոն հայեցակարգ, որի կենտրոնում իրական մարդն է իր հոգսերով ու տագնապներով: Իր ամբողջության մեջ «Մատեանը» բանական գոյի, «հոգևոր մահվան» սահմանագծում հայտնված մարդու ողբերգությունը ներկայացնող գործ է. ողբերգություն, որը առաջանում է աստվածայինի և մարդկայինի, բարու և չարի, մեծի ու փոքրի բախման արդյունքում՝ ներկայացված քրիստոնեական սիմվոլիկայի միջոցով՝ իբրև տուրք դարի մտայնությանը: Նարեկացին մարդկային ցեղի տառապանքի ու ցավի երգիչն է, որը և պայմանավորում է նրա ստեղծագործության համամարդկային բնույթը:

* **Հայկ Հարոյան** – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, Շիրակի պետական համալսարանի պատմության և իրավագիտության ամբիոնի դոցենտ
Айк Ароян – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ширакского государственного университета
Hayk Haroyan – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Chair of History and Philosophy of Shirak State University
Էլ. փոստ՝ h.haroyan48@mail.ru https://orcid.org/0009-0001-3770-4277
** **Նելլի Հարոյան** – հոգեբանական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ սոցիալական և կլինիկական հոգեբանության ամբիոնի դոցենտ
Нелли Ароян – кандидат психологических наук, доцент кафедры социальной и клинической психологии ЕГУ
Nelli Haroyan – Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor at the Chair of Social and Clinical Psychology, YSU
Էլ. փոստ՝ n.haroyan@mail.ru https://orcid.org/0009-0008-6542-6594

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 15.05.2025
Գրախոսվել է՝ 29.05.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

Ըստ էության Մարդ-Աստված փոխհարաբերության հիմնահարցի նարեկյան մեկնաբանությունն ամենևին չի ներդաշնակվում միստիկական ըմբռնմանը, քանզի Նարեկացու վերջնանպատակը բացառապես անձնական փրկության արժանանալը և Աստծուն ձուլվելն ու նրան միանալը չէ, ինչը ներհատուկ է միստիցիզմին, այլ մարդու և մարդկության հոգևոր վերափոխման ու ինքնակատարելագործման միջոցով փրկության հասնելն է այսկողմնային աշխարհում՝ այստեղ և հիմա:

Բանալի բառեր – *Մարդ, Աստված, միստիկա, ողբերգություն, ինքնակատարելագործում, հոգևոր վերափոխում, բանականություն, փրկություն, հավատ*

«...Չճանաչեցի ինքզինքս ու չեմ իմանա երբեք,
թե որի ձեռքով և ում պատկերով, ինչո՞ւ գոյացա»:
«Մատեան ողբերգութեան», Զ, ա

Նախ՝ ստեղծագործության վերնագրի մասին: «Մատեանի» իրական բովանդակությունն ու արժեքը բացահայտելու համար նախևառաջ հարկ է զերծ մնալ պատմականորեն ձևավորված կարծրատիպերից և հարազատ մնալ նրա ոգուն ու բովանդակությանը: Գրիգոր Նարեկացին «Մատեանում» շարունակ հիշեցնում է ընթերցողին, որ իր ստեղծագործությունը ողբերգություն է, հետևապես մենք պարտավոր ենք ընդունել այն որպես այդպիսին: Ինչպես իրավացիորեն գրում է նարեկացիագետ Հր. Միրզոյանը, «…Հայ հանճարի գլուխգործոց ստեղծագործությունը պետք է դիտել ոչ թե որպես միայն աղոթագիրք, այլ նախ և առաջ իբրև **իսկապես ողբերգություն, ինչպես այն անվանել է հեղինակն ինքը**: Այդ դեպքում շատ ու շատ բան կհասկացվի այլ կերպ, քան հասկացվել է մինչև այժմ…»[1] (ընդգծ. մերն է՝ Հ. Հ., Ն. Հ.): Հակված ենք կարծելու, որ նույն իրավիճակն է նաև սույն հոդվածում քննարկվող հիմնահարցի առումով: Այս առնչությամբ տեղին ենք համարում մեջ բերել նաև նշանավոր նարեկացիագետ Պ. Խաչատրյանի մի շատ կարևոր դիտարկումը, որը, մեր կարծիքով, նույնպես պետք է ելակետային լինի «Մատեանի» ժամանակակից մեկնաբանություններում: Այսպես, նա գրում է, որ սկսած 13-րդ դարից՝ ի հայտ են գալիս «Մատեանի» մի շարք լուծմունքներ, որոնց հեղինակները հիմնականում «ծանրության կենտրոն են դարձրել Նարեկացու գեղարվեստական-իմաստասիրական վաստակի աստվածաբանական շերտերի բացատրությունը:…Անշուշտ, այդ հարցում նրանք խախտել են չափի զգացումը՝ Նարեկացու հանճարի ինքնաբուխ ամեն մի փայլատակում հախուռն ձգտումով ենթարկելով Հին ու Նոր Կտակարանի տառին ու բառին»[2]**:** Այո՛, «իբրև բազմագիծ ու բազմաչափ երկ՝ այն պետք է ուսումնասիրվի ու գնահատվի տարբեր տեսանկյուններից ու

[1] **Միրզոյան Հ. Ղ.,** Նարեկացիագիտական հետազոտություններ (Հոդվածների ժողովածու), Եր., ԵՊՀ հրատ., 2010, էջ 161:

[2] **Խաչատրյան Պ.,** Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, գիրք առաջին, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 381:

տարբեր մոտեցումներով, որովհետև միագիծ, միաչափ ու միակողմանի մոտեցմամբ անհնար է ընկալել նրա բազմաբնույթ կամ բազմաստեղնյան բովանդակությունն ու հասկանալ նրա խորհուրդն ու իմաստը: Մինչդեռ հակառակ բանաստեղծի պահանջի՝ մինչև օրս այն հիմնականում ընթերցվել, ընկալվել, հասկացվել ու մեկնաբանվել է միագիծ ու միաչափ մոտեցմամբ»[3]: Եվ ընդհանրապես, ելնելով «Մատեանի» արտահայտչաձևից՝ այն կարող է դիտարկվել և՛ որպես աղոթագիրք, և՛ որպես պոեմ, և՛ որպես խոստովանություն, և՛ որպես ողբերգություն, և՛ նույնիսկ՝ միստիցիզմի դրսևորում: Այո՛, «Մատեանում» առկա է միստիկայի տարրը, և ընդամենը: Ուստիև մեղանչած կլինենք «Մատեանի» էության, գաղափարական միտվածության ու նրա հեղինակի հանդեպ, եթե նրան անվերապահորեն դասենք միստիկ մտածողների շարքին[4], քանի որ բովանդակային առումով, իր ընդգրկումով ու սահմանային ընդհանրացումներով «Մատեանը» Մարդ-Աստված հակադրության համատեքստում կրոնական խորհրդանիշների գործածմամբ (Աստված, մեղք, աղոթք[5] ևն՝ իբրև դարաշրջանի մտայնության արտացոլում) մարդկային կեցության ողբերգականությունը պատկերող, մարդու մեջ աստվածայինի (կատարյալի) հնարավորությունը բացահայտող ու հաստատող կոթողային գործ է: Այլ կերպ՝ «Մատեանի» բուն ոգին՝ Մարդ-Աստված փոխհարաբերության նարեկյան նորովի մեկնաբանությունն իր երկրային ուղղվածությամբ դուրս է գալիս միստիկական հայեցողության շրջանակներից, ավելին՝ ներկայանում է որպես վերջինիս այլընտրանք և նույնիսկ՝ բացառում:

Իսկ հիմա անդրադառնանք բուն թեմային: Այսպես, ի՞նչ են *միստիկան և միստիցիզմը.* միստիկան սահմանվում է որպես «կրոնական գործունեություն, որի նպատակը էքստազի (վերապրումների) միջոցով անմիջականորեն Աստծու հետ «ձուլվելն» է», իսկ միստիցիզմը համարվում է «իռացիոնալիստական, ինտուիտիվիստական փիլիսոփայության տարատեսակ, ուսմունք, որը ընդունում է գոյություն ունեցող իրականությունը բանականությամբ ճանաչելու անհնարինությունը»[6]: Ասել է թե՝ *միստիկը նա է, ով գործնականում ձգտում է ինքնախորասուզման, վերապրումների (էքստազի), գաղտնի կապերի միջոցով անմիջականորեն միանալ Աստծուն և ժխտում է բանականությամբ իրա-*

---

[3] **Միրզոյան Հ. Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 145:

[4] Գրիգոր Նարեկացու՝ որպես միստիկ մտածողի որակումները սկզբնավորվել են անցյալ դարի կեսերին (Մ. Աբեղյան, Հ. Մանանդյան, Լեո, Հ. Գաբրիելյան, Վ. Չալոյան, Մ. Մկրյան, Վ. Նալբանդյան) և շարունակվում են առ այսօր (Ս. Պողոսյան, Զ. Ավետիսյան և այլք), ու ավանդույթի ուժով վերածվել են կարծրատիպի:

[5] Ի դեպ, աղոթքին՝ իբրև Աստծու հետ հաղորդակցվելու ակնածալի եղանակի բնորոշ է լռության մեջ ցածրաձայն, հանդարտ, շշուկով ասված խոսքը, մրմնջոցը, մինչդեռ Նարեկացին իր «դառնահեծ պաղատանքները» առ Աստված առաքում է «բարձրաղաղակ», «ամենահառաչ հեծության ձայնով»…

[6] Советский энциклопедический словарь, 3-е изд.-М.: Сов. энциклопедия, 1985, с. 810.

կանությունը և Աստծուն ճանաչելու հնարավորությունը: Այս առումով մարդու գոյության իմաստին, նպատակին ու կոչմանը վերաբերող նարեկացիական հարցադրում-լուծումները անհնար է տեղավորել միստիցիզմի և միստիկ մտածողի աշխարհայեցողության շրջանակներում: Նրա ուսմունքը իր անձիր ընդգրկումով չի տեղավորվում ոչ մի «իզմի» մեջ: Եվ ահա թե ինչու:

Առաջին՝ «Մատեանը» *իր էությամբ* եկեղեցու արմատական բարեփոխման ծրագիր է՝ հիմնված անմիջական, բանական, գիտակցական հավատի գաղափարի քարոզչության վրա: Այսպես, սկզբից նեթ դիմելով Աստծուն՝ Նարեկացին բանաձևում է իր ապագա ասելիքը. «… Եւ մատուցեալ եդեալ ի հուր թախծութեան անձին տոչորման զպտուղ ըղձից ճենճերոյ սասանեալ մտացս՝ բուրվառաւ կամացս առաքել առ քեզ: Այլ հոտոտեսցի'ս, հայեսցի'ս, գթած, քան ի պատարագն բոլորապտուղ, մատուցեալ ծխոյն բարդութեան: Ընկա'լ զսակաւամասնեայ յաւդուածս բանից՝ քեզ ի հաճութիւն և մի' ի բարկութիւն», և դիմելով Աստծուն՝ շարունակում է, որ աղերսախառն դատի մտնելը իր հետ նա չհամարի տաղտկալի և ամբարշտություն, այլ ընդունի այն՝ իբրև «բանական զոհի» կողմից մատուցվող «կամաւորական նուէր»[7]: Ավելին, կարծես կանխազգալով իր հրաշակերտության թյուր, ոչ համարժեք և միակողմանի ընկալման ու մեկնաբանության հնարավորությունը՝ նա «Մատեանի» տարբեր գլուխներում բազմիցս ընդգծում է, որ այն «ողբերգության մատեան» է, «կտակամատյան ողբերգության» (Բ, բ), և գրված է այլաբանորեն, «դարձեալ այլաբանեցից» (ԻԲ, ա), այն է՝ մեղքերի խոստովանության և աղոթքների ձևով:

Երկրորդ՝ Նարեկացու կողմից գործնական ու բանական հավատի առաջադրումը ինքնին հանգեցնում է կրոնական կասկածամտության: Միստիկն անվերապահորեն ընդունում է Աստծու մարդասիրությունն ու հզորությունը և միանգամայն գոհանում է այդքանով: Միստիկական հավատը չի կասկածում և չի դժգոհում, այլ արդարացնում է իրերի՝ գոյություն ունեցող վիճակը և համբերատար, անմռունչ սպասում է աստվածային կամքի դրսևորումներին: Մինչդեռ «Մատեանը» միայն աղերս ու պաղատանք չէ, այլև կասկածանք և ըմբոստություն, պոռթկում ու վիճաբանություն: Հավատը՝ առհասարակ, միստիկականը՝ մասնավորապես, չեն բողոքում և չեն դժգոհում, նրանց բնորոշ չեն աստվածային ճշմարտությունները կասկածի ենթարկելը, Աստծու խոսքի և գործի միջև հակասություններ տեսնելը, վիճաբանական հարաբերության մեջ մտնելը, առավել ևս նրան հակադրվելը, «**աղերսախառն դատի մտնելը**» ու նրան «**հանդիմանական դատավճիռ**» ներկայացնելը: Իրականում Մարդ-Աստված փոխհարաբերության նարեկյան ըմբռնման մեջ առկա է բացահայտ բողոք, նաև արժանապատիվ կյանքի պահանջ. իրողություններ, որ ակնհայտորեն անհարիր են միստիկական ըմբռնմանը: Միստիկային խորթ է նաև վիճաբանական հարաբերությունը Աստծո հետ: Կարճ ասած՝ ըմբոստությունն ու

[7] **Նարեկացի Գ.,** Մատեան ողբերգութեան, աշխատասիրությամբ Պ. Մ. Խաչատրյանի և Ա. Ա. Ղազինյանի, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1985, Ա, ա: Այսուհետև՝ հղումները տեքստում:

միստիկական անհամատեղելի են. ըմբոստը միստիկ չի կարող լինել, իսկ միստիկը՝ ըմբոստ: Եթե միստիկի վերջնանպատակը Աստծուն միաձուլվելն է, ապա «ապստամբ» Նարեկացին Աստծուց «պահանջում է» արդար, արժանապատիվ, երջանիկ կյանքի պայմաններ ստեղծել մարդու համար այստեղ՝ երկրի վրա: Նարեկացու մարդակենտրոն աշխարհայացքի տեսանկյունից Աստծու նկատմամբ հավատի հիմքը մարդասիրության հուսալի, որոշակի վկայություններն են, որոնք եթե ուշանում են կամ ընդհանրապես չկան, ապա ակնածանքը ուղեկցվում է լարված հարաբերությամբ ու երկխոսությամբ Աստծու հետ և ի վերջո վերածվում է ընդվզման: Արդ, ունկն չդնելով Աստծու հորդորներին, չվախենալով ու չզարհուրելով նրա սպառնալիքներից՝ Նարեկացին ծառանում է նրա դեմ. «Սպառնացար, եւ ոչ զարհուրեցայ, արգահատեցեր, եւ ոչ երբէք լուայ, որ է' ապստամբութեան յայտնի նշանակ» (Ի,բ): Մի՞թե «Մատեանի» ըմբոստ ոգու այս ակնհայտ դրսևորումները ներդաշնակվում են Մարդ-Աստված փոխհարաբերության միստիկական հայեցակարգին: Ավելին, Նարեկացու համար Աստված ոչ միայն դատավոր է, ինչպես Հոբն ու Օգոստինոսն էին ընդունում, կամ՝ մեղադրյալ, ինչպես Դոստոևսկին է համարում, այլև պատասխանատու մարդու կյանքի համար, մարդկության առջև պարտավորություն ունեցող: Նարեկացին հանդես է գալիս ոչ միայն բանավիճողի, այլև պահանջատիրոջ դիրքերից, երբ առաջադրում է մարդու ճակատագրի, նրա կյանքի ընթացքի համար Աստծու պատասխանատվության հարցը: Այսպես, թեև խոր կսկիծով ու դառնությամբ, բայց և ակնածանքով նա հանդիմանում է Աստծուն այն բանի համար, որ իրեն է վերապահել բոլոր իրավունքներն ու արժանիքները, իսկ պարտականություններն ու պատասխանատվությունը թողել մարդուն. «*Քեզ արդարութիւն հանդերձեցեր, բարերար, եւ ինձ ամաւթ եւ պատկառանս պատրաստեցեր…Քեզ բարեբանութիւն անլռելի, եւ ինձ՝ ձայնս ողբոց աղաղակի,…Քեզ՝ բարձրութիւն անճառ գովեստից, եւ ինձ՝ զաճիւն լիզելոյ պատիժ ձաղանաց*» (Ի,գ): Ողջ երկրայինը իր մեջ ամփոփած «աղոթանվեր պատգամավոր» դարձած հանճարեղ սուրբը (Ս. Ավերինցև) Աստծու ատյանում ստանձնում է *մարդու* և *մարդկության* շահերի պաշտպանի դերը և պատասխանատվության հայց ներկայացնում նրան՝ երկրային կյանքում գոյություն ունեցող չարիքի ու անարդարությունների համար: Աստված՝ որպես մարդասեր, ասում է Նարեկացին, չպետք է թողնի անտեր և անուշադրության մատնի «հավիտենական մոլորյալին»՝ մարդուն: Եվ եթե մարդը պարտական է Աստծուն իր գոյության համար, ապա Աստված էլ պարտավոր է հոգ տանել նրա փրկության համար՝ որպես իր ստեղծագործության, և սերը առ Մարդ Նա պետք է դարձնի մշտական գործընթաց, օգնի մարդուն հասնելու իրական փրկության: Այլ կերպ՝ նա Աստծուց պահանջում է այնկողմնային (տրանսցենդենտալ) իրականությունից վերածվել այսկողմնային իրականության, այն է՝ իր վերացական մարդասիրությանը հաղորդել գործնական բնույթ:

Երրորդ՝ միստիկական հայեցակարգի տեսանկյունից Աստծու էության ճանաչումը մարդկային բանականությանն անհասանելի է, և աստվածիմացության միակ ճշմարիտ ուղին համարվում է միստիկական ներհայեցողությունը[8]: Եվ եթե Աստծու հետ հարաբերվելու հոգևոր ապրումները միստիկական փորձը սահմանափակում է զգացմունքային ոլորտով, ապա Նարեկացու համար աստվածային էությունը բանական ճանաչողության առարկա է, իսկ հավատն էլ չտարորոշված ու վերացական հոգևոր վիճակ չէ (ինչը ներհատուկ է միստիկական փորձին), այլ հոգու և մարմնի ներդաշնակության, կատարելության հասնելու ընթացք, որը ձեռք է բերվում իմացության երկու անհրաժեշտ կողմերի՝ բանականության և հավատի համադրման, դրանց լծակցության միջոցով: Ավելին, միստիկային բնորոշ գծերից մեկը կրոնական վերապրումների տարաձաժամանակային չափումներից դուրս լինելն է, այսինքն՝ զուտ հոգևոր երևակայական վիճակ, մինչդեռ Նարեկացու վերապրումները շաղախված ու թաթախված են երկրային կյանքի հոգսերով ու մտահոգություններով: Եվ քանի որ հավատը նրա համար կենսաձև է, ապրելակերպ, բանական էակի գոյաձև, ուստի և նա առաջադրում է ոչ թե Աստծու հետ զուտ հոգևոր-միստիկական միասնության հասնելու, այլ երկրային կյանքում՝ թե՛ մարմնապես և թե՛ հոգեպես վերակազմավորվելու պահանջ:

Չորրորդ՝ Նարեկացին մեծ մարդասեր է և ոչ թե մեծ միստիկ: Նրա ուսմունքի ելակետը որոշակի է՝ մարդը՝ իրական մարդասիրության հաստատման պահանջով և իրական փրկության հույսով: Մեծ մարդասերի «մտքից ու հոգուց» ժայթքող «գուժկան աղաղակը» երկրային կյանքի անկատար լինելու գիտակցման, տառապող մարդու հանդեպ դրսևորվող անսահման սիրո դրսևորում է: Նա մարդկային ցեղի տառապանքների ու ցավի երգիչն է. «Արդ, ես՝ ճշգրիտ պատկեր ամենայն երկրի, զիմս խառնեալ ընդ նոցին պարտիս եւ ի նոցայոցն զառ իս դառնութիւն կրկին առաւելեալ, նոքաւք հեծեծեցից» (Ծ,գ): «Մատեանը» քարոզում է իրական կյանքի ու իրական մարդու պաշտամունք: Դա առանձնապես դրսևորվում է փրկության գաղափարի նարեկյան մեկնաբանության մեջ: Համաձայն միստիցիզմի դասական ըմբռնման՝ Աստծու հետ միանալու մենաշնորհը վերապահվում է ընտրյալներին, փրկությունն էլ կատարվում է Հայտնության միջոցով: Մինչդեռ, ըստ Նարեկացու, փրկությունը ընտրյալների մենաշնորհը չէ, բոլոր մարդիկ, անկախ ազգային, սեռային, դասային, ռասայական պատկանելությունից, արժանի են փրկության: Եվ իրեն համարելով մարդկանցից ամենամեղավորը՝ նա առավել մտահոգված է Մարդու-Մարդկության փրկության խնդրով և իր անձի փրկությունն էլ տեսնում է միայն հանուրի փրկության մեջ. «Եթե գրեսցի եւ ի փրկութիւն կարգեսցի հաղորդելոցն յայս կիրս կենաց, արասցես կամաւք քո, աւրհնեալ, եւ ինձ համարեալ» (Գ,գ): Ավելին, եթե միստիկական փիլիսոփայության տեսանկյունից

[8] Տե՛ս **Кимелев Ю. А.** Философия религии. Систематический очерк. М., Мысль, 1989:

փրկությունը ամբողջապես կախված է Աստծու բարեգթությունից և բացառապես հնարավոր է միայն աստվածային ողորմածության շնորհիվ, ապա, ըստ Նարեկացու, մարդու փրկությունը բացարձակ կախման մեջ դնել Աստծու գթասրտությունից կնշանակի անհնարին դարձնել այն:

Նարեկացին մարդու իրական փրկության գործընթացում Աստծու ողորմածությունը համարում է անհրաժեշտ, բայց ոչ բավարար և կարևորում է մարդու բանականության ու կամքի գործադրումը, կատարյալ գիտելիքի ձեռքբերումը, ինքնաճանաչման հասնելն ու մաքրագործվելը. «Այլ առցէ՛ զայս կշտամբութիւն մաքուրն՝ նիւթ պսակաց՝ առ ի չիջանել անընտրողաբար յանձեռնհասն բարձրութենէ, եւ պատժապարտն՝ առիթ ազատութեան, որով ամբարձեալ ի կործանմանէ հոգեւորական մահուն՝ ապրեսցի յուսով» (ԿԶ,ա): Նա մարդկային անարդարությունների դեմ մարտնչող մտածող է և մարդու բարոյական կատարելագործման խնդիրը խարսխում է սոցիալական հիմքի վրա. անհերքելի ու անժխտելի իրողություն, որը նույնպես դժվար է տեղավորել միստիկական հայեցակարգի շրջանակներում: Եվ ինչպես չասել, որ ի տարբերություն Դանտեի, որը հանդերձյալ աշխարհում հայում էր այլոց տառապանքներին, ականատես լինում ոմանց մաքրագործմանն ու դրախտային կյանքին արժանանալուն, Նարեկացին, իրեն վերագրելով մարդու կատարած, կատարվող ու կատարվելիք հնարավոր բոլոր մեղքերն ու արատները, դրանով իսկ անցնելով երկրային դժոխքի՝ մեղսալից աշխարհի, մարդկային տառապանքների միջով, ձգտում է ինքնաճանաչմամբ ու ինքնախոստովանությամբ մարդ արարածին տանել մաքրագործման ճանապարհով, դարձնել նրան կատարյալ ու հասցնել իրական փրկության: Եվ այս առումով, անշուշտ, «Մատեանը» նաև **ինքնաճանաչման դասագիրք** է:

Վերջին հաշվով, Նարեկացին հավատացել է մարդու՝ կատարյալ դառնալու հնարավորությանը և իբրև ապացույց վկայակոչել իր անձը. «Արտաքուստ և ներքուստ հենց իրեն Աստծուն եմ հագել», միտք, որի ահավորությունից թեև զարհուրած, այդուհանդերձ հայտարարում է, թե մարդն իր արարչագործ էությամբ կարող է «…Աստուած իսկ լինել ընտրութեամբ շնորհին եւ ընդ հաստողիդ միանալ՝ տէրունի մարմնոյդ ճաշակմամբ եւ ընդ լուսոյդ կենաց խառնութեամբ…» (ԾԲ,գ): Ոմանց համար այս միտքը կարող է համարվել միստիկայի բարձրակետը: Սակայն սա ասողը քրիստոնյա աստվածաբանն է ու վանականը, այլ ոչ թե միստիկը…

Վերջապես, **հինգերրորդ**. չպետք է անտեսել ու շրջանցել ստեղծագործության բուն էությունը, այն է՝ **ողբերգություն** լինելու իրողությունը, որի մասին հեղինակը, ինչպես արդեն նշեցինք, բազմիցս հիշեցնում է «Մատեանի» տարբեր գլուխներում: Այո՛, «Մատեանը» **Բանական Գոյի Ողբերգությունը** պատկերող, համամարդկային հնչեղություն ունեցող, **բազմաշերտ, բազմամասնյա ու բազմատեսանկյուն** ստեղծագործություն է, որը **նախ**՝ խարսխվում է հոգևոր երկվության, այն է՝ կատարյալի ու անկատարի, աստվածայինի և մարդկայինի,

հզորի և անզորի, առաքինության և արատի հակադրության վրա: «Եւ ահաւորութիւն էին՝ ընդ փոքրկութիւն բնութեանս ընդհարեալ» (Իգ,բ), - ասում է Նարեկացին ու միաժամանակ աղերսում Աստծուն, որ նա փոքր-ինչ մեղմի այդ ընդհարումը. - «Մի' ընդհարկանիր խստեութեամբ մեծդ ընդ փոքուս, լոյսդ՝ ընդ ստուերականիս, բնութեամբ բարիդ՝ ընդ ի բնէ չարիս…» (ԺԷ,բ):

Ողբերգության **մյուս երեսը** իրական կյանքի և քրիստոնեական իդեալի միջև միջնադարում ծայրահեղության հասած օտարման ու խորացող հակասության արտացոլումն է և եկեղեցական միջնորդավորված հավատը անմիջական, բանական հավատով փոխարինելու միջոցով այդ հակասության հաղթահարման հայեցակարգի առաջադրումը: Այս առումով «Մատեանը» դոգմատիզացված հավատի, խաթարված բարոյական արժեքների ողբերգական վերապրումն է: Ահա թե ինչու Նարեկացին իր ողբերգության մատյանի գերխնդիրը համարում է հավատի նոր շենքի կառուցումը. «Եւ սկզբնաւոր ողբերգութեան այսր աղերսանաց զհաւատոցն շինված կառուցից» (Ժ,բ): Ավելին, բանաստեղծի խոսքերով ասած՝ իր «բազմաստեղնեան հրաշակերտությունը» ավետարանական գաղափարների, «կենսատու խորհուրդների» «հանդիսավոր մեկնաբանությունն է»՝ հանուն եկեղեցու բարենորոգման:

Ողբերգության **երրորդ շերտը** իր մեղավորությունը գիտակցող մարդու անզիջում պայքարն է ինքն իր դեմ, հոգևոր արատների ինքնաճաղկումն ու ինքնամերկացումը, որին հետևում են ներման տանջալից աղերսն ու ակնկալվող հաշտեցման բերկրանքը: Ընդ որում, տառապանք պատճառող այդ խորը ցավն այլևս անհատի ցավը չէ, այլ անձնական ես-ի միջով բեկված ու անանձնականի վերածված մարդկային ցեղի, մարդկության ցավը:

Ողբերգության **տեսանկյուններից** մեկն էլ վերաբերում է մարդկային բանականության հակասական բնույթի ու երկփեղկվածության, այն է՝ բանականության արարող ու ավերող բնույթի, ինչպես նաև գոյի էությանը հասու լինելու դրա անզորության, սահմանափակության ու բանականության հնարավորությունների չարաշահման սպառնալիքի գիտակցմանը: Ողբերգության **մյուս շերտն** էլ զուտ անձնական է, որը վերաբերում է Նարեկացու դառը ճակատագրին և ծածկագրություններով ներկայացվում է «Մատեանում»[9]:

Ինչևէ, իրական կյանքով ապրող, մարդու ցավն ու վիշտը իր սեփականը համարող, նրա երկրային կեցության **ողբերգականությունը պատկերող**, քրիստոնեական եկեղեցու բարենորոգմանը հետամուտ, ոչ թե անձնական, այլ հանուրի փրկության համար Աստծուն աղերսողն ու բոլորի փոխարեն ՄԵՂԱ ասողը պարզապես չի կարող միստիկ լինել: Ասել կուզի, թե «Մատեանը» իր բնույթով միստիկային առնչվում է այնքանով, որքանով որ կրոնի ու կյանքի առօրեական ընկալման մեջ առկա է միստիկականն առհասարակ: Ի լրումն ասվածի՝ Նարեկացին հանճարեղ արվեստագետ է, իսկ արվեստագետն ու

[9] Ողբերգության այս շերտը հանգամանալից ներկայացված է նարեկացիագետ **Հ. Ղ. Միրզոյանի** «Նարեկացու առեղծվածը» հոդվածում, տե՛ս Նարեկացիագիտական հետազոտություններ, էջ 35-67:

միստիկը, ինչպես Ֆ. Նիցշեն է ասում, «համադրելի չեն»[10], այն է՝ անհամատեղելի իրողություններ են: Հիրավի, Նարեկացու մտածողության խորությունն ու մտքի թռիչքը չեն հանդուրժում ոչ մի սահման, ոչ մի կաղապարում …

Ամփոփում: Վերը շարադրվածից հետևում է, որ ի տարբերություն միջնադարում տիրապետող Եսակենտրոն (Հին Կտակարան) և Աստվածակենտրոն (Նոր Կտակարան) ըմբռնումների՝ Նարեկացին «Մատեանում» առաջադրում և զարգացնում է Մարդ-Աստված փոխհարաբերության մարդակենտրոն հայեցակարգ, որտեղ առկա է իրական կյանքի իմաստավորում՝ իր ամբողջ դրամատիզմով հանդերձ: Ասել կուզի, թե Մարդ-Աստված փոխհարաբերության նարեկյան արժևորումներն ամենևին չեն ներդաշնակվում միստիկայի ո՛չ ավանդական-միջնադարյան և ո՛չ էլ առավել ևս ժամանակակից ըմբռնումներին, քանզի նրա աշխարհայացքը իրատեսական է, գերհագեցած է սոցիալական բովանդակությամբ ու գործնական մարդասիրությամբ և վերջին հաշվով նաև գեղարվեստական, ընդհանրացված արտացոլումն է 10-րդ դարում Հայաստանում ստեղծված սոցիալ-քաղաքական ու գաղափարական ծայրահեղ բարդ ու լարված իրավիճակի:

АЙК АРОЯН, НЕЛЛИ АРОЯН – *Мистик ли Григор Нарекаци?* – В статье переосмысливается господствующая в нарекациоведении точка зрение о мистицизме гениального армянского мыслителя средневековья Григора Нарекаци. В частности, показывается, что безоговорочное причисление Гр. Нарекаци в ряд мистиков противоречит духу и логике его шедевра «Матеан вохбергутеан», т.к., во-первых, в нем представляется человеческую жизнь в ее трагичности и возвышенности; во-вторых, в интерпретации этого уникального творения, вопреки воле автора, игнорировалось главное, а именно, трагедия человеческого бытия во всех аспектах его драматизма; в-третьих, в отличия от теоцентрического миропонимания господствующего в средневековье Гр. Нарекаци развивает антропоцентрическое миропонимание, в центре которого стоит реальный человек со своими тревогами и надеждами. «Матеан вохбергутеан» является отражением трагичности разумного бытия, т.е. показывает трагедию человека, оказывающегося на краю «духовной гибели»: это всеохватывающая трагедия человеческой жизни, которая возникает от неумолимой борьбы добра и зла, от столкновения человеческого и божественного, представленная посредством христианских символов. Нарекаци – певец боли и страданий рода человеческого. В основе его творения лежит боль, которая, взрываясь и бунтуя в душе гениального мыслителя, многое превращает в безличностное, придает личной трагедии общечеловеческий характер. В сущности проблема взаимоотношения Человека и Бога в интерпретации мыслителя никак не гармонизирует с мистическим пониманием, т.к. его конечная цель не личное спасение и слияние с Богом, как это свойственно мистицизму, а достижение спасения здесь и сейчас - в посюстороннем мире, путем духовного преобразования и самосовершенствования человека и человечества.

Ключевые слова: *человек, Бог, вера, разум, мистика, спасение, трагедия, самосовершенствование, духовное преобразование, существование.*

[10] **Ницше Ф**. Так говорил Заратустра, Азбука, Азбука-Аттикус, 2022, с. 373.

HAYK HAROYAN, NELLI HAROYAN – *Is Grigor Narekatsi a Mystic?* – The article comes to prove the thesis that considering Gr. Narekatsi a mystic with no restraint would contradict the essence and logic of "The Book of Lamentations" as the book's interpretation of the Man-God relation does not harmonize with the mystic conception of reliving the presence of God only conceptually. Narekatsi's ultimate aim is to reach earthly soul-saving now and here via Man's and Humanity's spiritual and moral self-perfection. Thus, by his work Narekatsi comes into contact with mysticism as much as it is present in the everyday conception of religious belief and life whatsoever.

In this regard, the tragedy portrayed in "The Book of Lamentations" is multi-layered; on the one hand, it reflects human alienation from God and overcoming these controversies on the basis of unhindered reasonable faith as the true way of human perfection and redemption, on the other hand, it reflects mental dualism: the conflict between good and evil, human and divine.

The authors shed light on the proper philosophical-religious aspects of this many-sided work for the first time, stressing its novelty, namely the attempts to improve the doctrine of the church, the reform-minded approach to the interpretation of the problem of interrelation between faith and reason, a human and God.

Key words: *human, God, Mysticism, redemption, self-perfection, spiritual transformation, common sense, faith, existence, tragedy*

Էթիկայի վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակները հաստատում են, որ պահպանվել են հետազոտությանը վերաբերող էթիկական բոլոր պահանջները։

Շահերի բախման վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակները հաստատում են, որ շահերի բախում առկա չէ։

References

Khachatryan P. Grigor Narekats'in yev hay mijnadary, girk' arrajin, S.Ejmiatsin, 1996 (in Armenian).
Kimelev Yu.A. Filosofiya religii. Sistematicheskiy ocherk. M., Mysl', 1989 (in Armenian).
Mirzoyan H.Gh. Narekats'iagitakan hetazotut'yunner (Hodvatsneri zhoghovatsu), Yer., YePH hratarakch'ut'yun, 2010 (in Armenian).
Narekats'I Gr., Matean voghbergut'ean, ashkhatasirut'yamb P.M.Khach'atryani yev A.A.Ghazinyani, Yer., HSSH GA hrat., 1985 (in Armenian).
Nitsche F. Tak govoril Zaratustra, Azbuka, Azbuka-Attikus, 2022 (in Russian).
Sovetskiy entsiklopedicheskiy slovar', 3-ye isd.-M.:Sov.entsiklopediya, 1985 (in Russian).

Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 91-101
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.091

ԻՆՏԵՐՆԵՏԱՅԻՆ ԿԱԽՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՄԱՍՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՆԱԽԱԴՐՅԱԼՆԵՐԻ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ

ԼՈՒՍԻՆԵ ՂԱԶԱՐՅԱՆ*
Երևանի պետական համալսարան

Կյանքի կազմակերպման մշակույթը ընկալման համատեքստ է, ինչը մարդուն հնարավորություն է տալիս աշխարհը տեսնելու և քննելու իր ամբողջականության մեջ և նրա մի անկյունում կառուցելու գոյաբանական անվտանգության իր «ապաստարանը»: Բայց կյանքը հնարավորությունների փնտրտուքի մի անավարտ դրամա է, որի ինչ-որ հանգույցում արմատական փոխակերպումներն ու հնարավոր ապականումները համակեցության մշակութային համատեքստում կարող են մարդուն զրկել իր էմպիրիկ որպիսությունը բնութագրող այն գործոններից, որոնք նախկինում քիչ թե շատ ճշգրտությամբ ուրվագծում էին նրա կյանքի ներկան ու հեռանկարը, ինքնավարության չափն ու սահմանը: Խնդիրն այն է, որ ընկալման յուրաքանչյուր համատեքստ ունի նաև իրեն բնորոշ մի շարք մշակութային «հիվանդություններ», որոնք ոչ միայն կարող են ներսից կազմաքանդել տվյալ դարաշրջանի գոյաբանական «ապաստարանի» սոցիալական ու մարդաբանական հիմունքները, այլև մարդուն զրկել բնազանցական ու անդրանցական էությունից:

Այս իրողությունից ելնելով՝ հոդվածում արդի անհատապաշտական (ինքն իրեն կողմնորոշված) հասարակության գոյաբանական կարգը դիտարկվում է իբրև «միասին ծերանալու» ընդհանրական մշակութային համատեքստ չունեցող մի համակեցություն, որտեղ մարդու ինքնավար կեցության կորստի միտումներն այլևս մարդաբանական մասշտաբի մարտահրավերներ են և ակնհայտորեն խարխլում են կյանքը տեսանելի հորիզոնում ապրելու՝ մարդու գոյության երբեմնի հիմունքները:

Բանալի բառեր *– ինտերնետային կախվածություն, թվային առողջություն, սոցիալական ներգրավվածություն, թվային տեխնոլոգիաներ, մեդիագրագիտություն, սոցիալական մեկուսացում*

* **Լուսինե Ղազարյան –** ԵՊՀ ընդհանուր հոգեբանության ամբիոնի հայցորդ
Лусине Казарян – Соискатель кафедры общей психологии ЕГУ
Lusine Ghazaryan – Applicant at the Chair of General Psychology YSU
Էլ. փոստ՝ lusine.ghazaryan@ysu.am http://orcid.org/0009-0008-3378-8005

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 01.09.2025
Գրախոսվել է՝ 12.09.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

Խնդրի տեսական վերլուծություն: Քիմբերլի Յանգն առաջիններից էր, ով կիրառեց «կախվածություն» հասկացությունը ինտերնետի նկատմամբ՝ առաջարկելով ինտերնետային կախվածության չափանիշների մի շրջանակ: Նրա մշակած «**Ինտերնետային կախվածության թեստը**» («Internet Addiction Test») մինչ օրս համարվում է ինտերնետային կախվածությունն ախտորոշող կարևոր գործիքներից մեկը: Յանգը շեշտում է. «Ինտերնետը դառնում է կախվածության օբյեկտ, երբ այն դադարում է ծառայել որպես գործիք և դառնում է նպատակ»[1]: Բրիտանացի ճանաչված հոգեբան Մարկ Գրիֆիթսը, ով հայտնի է կախվածությունների հոգեբանական ասպեկտների վերաբերյալ իր ուսումնասիրություններով, նկատում է, որ ինտերնետային կախվածության դեպքում առկա են ուժեղացված հաճույքի ակնկալիքներ, ինչպես նաև իրական խնդիրներից խուսափելու հոգեբանական դրդապատճառներ[112]: Վերջին տասնամյակում իրականացված բազմաթիվ հետազոտություններ ցույց են տալիս, որ ինտերնետային կախվածությունը շատ բազմաձև է դրսևորվում՝ պայմանավորված մասնագիտական միջավայրով: Փորձենք անդրադառնալ մասնագիտական մի քանի ոլորտների՝ հիմք ընդունելով մասնագիտական գործունեության բնույթը, առցանց ներգրավվածության ինտենսիվություն:

1. **Առողջապահական ոլորտ**: Բժիշկներն ու բուժքույրերը հաճախ գործածում են թվային տեխնոլոգիաներ աշխատանքի նպատակով, սակայն օրվա մեծ մասն անցկացնելով առցանց միջավայրում՝ չեն կարողանում սահմանել աշխատանքային և անձնական կյանքի միջև սահմանը: Արդյունքում դիտվում են ինտերնետային կախվածության, այրման սինդրոմի, դեպրեսիայի ու անքնության դրսևորումներ[3]:
2. **Կրթության ոլորտ**: Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ վերջին տարիներին ուսուցիչների շրջանում նույնպես ինտերնետային կախվածության ռիսկը էապես աճել է՝ պայմանավորված կրթության մեջ տեխնոլոգիական նորարարությունների պահանջարկի բարձրացմամբ: Ինտերնետի չարաշահումը, աշխատանքի ընթացում անկանոն օգտագործումը հաճախ հանգեցնում են սոցիալական մեկուսացման, աշխատանքի հանդեպ մոտիվացիայի նվազման[4]:
3. **SS և ինժեներական ոլորտներ**: Տեխնոլոգիական ոլորտում աշխատող մասնագետների շրջանում կախվածությունը հաճախ չի դիտարկվում որպես

---

[1] **Young, K. S.** (1998). Caught in the Net: How to Recognize the Signs of Internet Addiction--and a Winning Strategy for Recovery. Wiley.

[2] Տե՛ս **Griffiths, M. D.** (2005). A "Components" Model of Addiction within a Biopsychosocial Framework. Journal of Substance Use, 10, 191-197. http://dx.doi.org/10.1080/14659890500114359

[3] Տե՛ս **Kuss, D. J.,** & Lopez-Fernandez, O. (2020). Internet addiction and problematic internet use: A systematic review of clinical research. World Journal of Psychiatry, 10(1), 10–21:

[4] Տե՛ս **Demirci, K., Akgönül, M., &Akpinar, A.** (2019). Relationship of smartphone use severity with sleep quality, depression, and anxiety in university students. Journal of Behavioral Addictions, 7(2), 446–457. https://doi.org/10.1556/2006.7.2018.122

խնդիր, քանի որ թվային միջոցների օգտագործումը հիմնականում համընկնում է աշխատանքի բովանդակության հետ: Սակայն վերլուծությունները ցույց են տալիս, որ մասնագետների մի մասը ոչ աշխատանքային ժամերին նույնպես մեծ չափով օգտագործում է ինտերնետը՝ հավասարակշռելու համար սոցիալական և հուզական կարիքները[5]:

Հետազոտողներից շատերն այն կարծիքին են, որ ինտերնետային կախվածությունը պետք է դիտարկվի ոչ միայն որպես անհատական, այլև սոցիալ-մշակութային երևույթ: Թվային դարաշրջանի հասարակություններում աճում է սոցիալական մեկուսացման մակարդակը, և մարդիկ հաճախ նախընտրում են վիրտուալ հաղորդակցումն իրականի փոխարեն: Բազմաթիվ գիտական աղբյուրներում շեշտադրվում է, որ կախվածությունը կապված է նաև մրցակցության մշակույթի և ցանցային ներկայության պահանջի հետ: Ինտերնետը դառնում է ինքնության կայունացման հարթակ, որում մարդը կառուցում է իր սոցիալական կերպարը՝ ընտրելով, խմբագրելով ու ներկայացնելով միայն ցանկալի կողմերը, ինչն առաջացնում է իրական և վիրտուալ անձի միջև անհամապատասխանություն, հանգեցնում ինքնության ճգնաժամի, ինքնարժևորման կախվածության[6]: Այս իրողություններին գալիս են հակազդելու բազմաթիվ միջոցներ, որոնք նպատակաուղղված են մասնագիտական միջավայրում ինտերնետային կախվածության կանխարգելմանն ու կառավարմանը: Արդեն իսկ տարբեր կազմակերպություններ ներմուծում են թվային հիգիենայի քաղաքականություն. սահմանում են ինտերնետի օգտագործման ժամանակի կարգավորումներ, իրականացնում են մեդիագրագիտության սեմինարներ: Առաջ է քաշվում նաև աշխատավայրում հոգեբանների և սոցիալական աշխատողների ներգրավման անհրաժեշտությունը՝ կախվածության հոգեսոցիալական հիմքերը վեր հանելու և աշխատակիցներին աջակցության ծրագրերում ընդգրկելու նպատակով[7]: Մասնագիտական միջավայրերում ինտերնետային կախվածության դեմ պայքարը դիտարկվում է ոչ միայն անհատի վարքային փոփոխության մակարդակով, այլև համակարգային մոտեցումներով: Հատկապես կարևոր է կազմակերպությունների ներգրավվածությունը թվային ա-

---

[5] Տե՛ս **Wartberg, L., & Lindenberg, K.** (2022). Predictors of problematic internet use among adolescents: A longitudinal study. Computers in Human Behavior, 125, 106969. https://doi.org/10.1016/j.chb.2021.106969

[6] Տե՛ս **Brand, M., Wegmann, E., Stark, R., Müller, A., Wölfling, K., Robbins, T. W., & Potenza, M. N.** (2021). The Interaction of Person-Affect-Cognition-Execution (I-PACE) model for addictive behaviors: Update, generalization to addictive behaviors beyond internet-use disorders, and specification of the process character of addictive behaviors. Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 104, 1–10. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2019.06.032

[7] Տե՛ս **Montag, C., Sindermann, C., & Becker, B.** (2023). Digital detox: Concepts, benefits, and challenges for implementation. Current Opinion in Psychology, 51, 101603. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2023.101603

ռողջության ապահովմանն ուղղված բազմաբաղադրիչ քաղաքականությունների մշակման և կիրառման գործընթացում: Թվային առողջությունը ժամանակակից հասարակության հոգեբանական բարեկեցության նոր կատեգորիա է, որը ներառում է ինտերնետի օգտագործման վերահսկվող, նպատակային ու առողջ ձևեր: Համաձայն Ամերիկայի հոգեբանական ասոցիացիայի՝ թվային առողջությունը պետք է դիտարկել որպես մարդկանց կարողություն՝ օգտագործելու թվային տեխնոլոգիաներն առանց հոգեկան ծանրաբեռնվածության, խանգարող սովորույթների կամ սոցիալական մեկուսացման[8]: Իսկ մեդիագրագիտությունը՝ որպես կրթական, մշակութային և հաղորդակցական հմտություն, կարևոր գործիք է ինտերնետային կախվածության կանխարգելման համար: Որպես գործնական լուծում՝ միջազգային փորձը ընդգծում է մեդիագրագիտության սեմինարների, գործնական աշխատարանների, հաղորդակցական մշակույթի դասընթացների անհրաժեշտությունը՝ ուղղված թվային ինքնագիտակցության բարձրացմանը: Մասնագիտական ոլորտներում, որտեղ ինտերնետի օգտագործումը աշխատանքի անբաժանելի մասն է, կանխարգելման ռազմավարությունները պետք է լինեն համապարփակ և շարունակական: Տեսականորեն արդյունավետ են համարվում հետևյալ մոտեցումները.

1. **Թվային հիգիենայի քաղաքականություն**, որը ներառում է աշխատանքային ժամերին սոցիալական ցանցերից օգտվելու սահմանափակում, տեխնոլոգիական դադարների կիրառում:
2. **Մշտադիտարկում և գնահատում**՝ ինտերնետային կախվածության թեստավորումների պարբերական իրականացում՝ ապահովելով կանխատեսելիություն և ռիսկերի վաղ բացահայտում:
3. **Հոգեբանական աջակցության հասանելիություն**՝ աշխատանքային միջավայրում հոգեբանի, սոցիալական աշխատողի կամ մենթորի ներկայություն, ինչը կարևոր է անհատական ինքնագնահատման, սթրեսի նվազեցման և կախվածության կառավարման հմտությունների ձևավորման գործում[9]:

Պետք է նշել, որ ինտերնետային կախվածությունը չի ձևավորվում զուտ տեխնոլոգիական հագեցվածության այն աշխատանքային գործընթացում կամ կիրառելու պայմաններում: Խնդիրը հաճախ պայմանավորված է խորքային հոգեսոցիալական կարիքներով՝ սթրեսի և իրական կյանքի խնդիրներից փախուստի միտում, հաղորդակցության կարիք: Հետևաբար, կանխարգելման և կառավարման ռազմավարությունները պետք է ուղղված լինեն ոչ միայն վարքային վերահսկմանը, այլև ներքին հուզական և սոցիալական ռեսուրսների զարգացմանը: Այսպիսով, ինտերնետային կախվածությունը բազմաբնույթ և

[8] https://www.apa.org/monitor/2011/03/internet

[9] Տե՛ս **Montag, C., Sindermann, C., & Becker, B.** (2023). Digital detox: Concepts, benefits, and challenges for implementation. Current Opinion in Psychology, 51, 101603. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2023.101603

համապարփակ հոգեսոցիալական խնդիր է, որի արդյունավետ հաղթահարման հիմքում պետք է դրվի անհատական ինքնագիտակցության բարձրացումը՝ որպես ներքին ռեսուրս՝ համադրված մասնագիտական միջավայրի նպատակային քաղաքական բարեփոխումների և արդիական մշակութային պատկերացումների հետ: Մասնագիտական ասպեկտների ընդգրկումը, սկսած թվային հիգիենայից մինչև հոգեբանական աջակցության համակարգերի ներդրում, ստեղծում է կայուն բազա, որտեղ տեխնոլոգիական գործիքներն օգտագործվում են մարդու կենսագործունեությունն օպտիմալացնելու և աշխատանքային գործընթացը կազմակերպելու համար: Այս մոտեցումն է, որ ապահովում է աշխատանքային միջավայրի առողջությունը, բարձրացնում անձնական և թիմային արդյունավետությունը, ինչպես նաև նպաստում թվային դարաշրջանի մարտահրավերների պայմաններում հոգեկան բարեկեցության պահպանմանը:

Կարևորվում են նաև ինտերնետային կախվածության վիճակագրական գնահատումը և մասնագիտական խմբերի շրջանում դրա ազդեցության գործոնների վերլուծությունը: Ներկայացվող գործնական հետազոտությունը նպատակ ունի լրացնելու գիտական ճանաչողության բացը՝ ուսումնասիրվող թեմայի շրջանակում տրամադրելով հստակ պատկեր և հիմք՝ հետագա կանխարգելիչ միջոցառումների մշակման համար:

Հետազոտության նպատակն է ուսումնասիրել ինտերնետային կախվածության մակարդակը և դրա դրսևորումները 30-50 տարեկան տարբեր մասնագիտական խմբերի ներկայացուցիչների շրջանում:

Հետազոտության մեթոդներ: Կիրառվել են քանակական հետազոտության մեթոդներ՝ տվյալների հավաքագրման համար մշակվել է երկու հիմնական գործիք.

1. Հարցաթերթիկ. *նախատեսված է ինտերնետի օգտագործման կախվածության մակարդակի օբյեկտիվ գնահատման համար: Հարցաթերթիկների ձևակերպումն իրականացվել է միջազգային ստանդարտներին համապատասխան՝ տվյալների հուսալիության և վավերականության ապահովման նպատակով:*

2. Քիմբերլի Յանգի թեստ. *օգտագործվում է որպես ինտերնետի նկատմամբ կախվածության որոշիչ մեթոդ՝ արձանագրելով հոգեբանական և վարքային չափանիշների աստիճանը:*

Հետազոտության կազմակերպում և ընտրանքը: Հետազոտության ընտրանքը կազմել է 50 մասնակից, որոնց տարիքը 30-50 է՝ ընդգրկելով մասնագիտական տարբեր խմբեր՝ ուսուցիչներ, բուժաշխատողներ, SS ոլորտի մասնագետներ: Ընտրված են անձինք, ովքեր հիմնականում ակտիվ ինտերնետ օգտագործողներ են, ինչը թույլ կտա վերլուծել մասնագիտական գործունեության համատեքստում ինտերնետային կախվածության առանձնահատկությունները: Հարցումն ու թեստավորումն անցկացվել են առցանց, որի ընթացքում հարցվողները ստացել են մանրամասն հրահանգներ՝ հարցաթերթիկները լրացնելու վերաբերյալ:

Հարցաթերթիկային հետազոտության արդյունքները տե՛ս ստորև։

Աղյուսակ 1

Ընտրանքի ընդհանուր տվյալներ

Սեռ	• 28 կին • 22 տղամարդ
Տարիք	• Միջին տարիք՝ 39
Մասնագիտություն	• Ուսուցիչ՝ 16 • Բժիշկ/բուժքույր՝ 18 • SS մասնագետ՝ 16
Աշխատանքային ստաժ (միջին՝ 11.6 տարի)	• 1–5 տարի՝ 8 • 6–15 տարի՝ 25 • 15 տարի՝ 17
Օրվա ընթացքում ինտերնետի օգտագործում	• Մինչև 2 ժամ՝ 5 • 2-4 ժամ՝ 14 • 4-6 ժամ՝ 18 • 6 ժամ և ավելի՝ 13

Ընտրվել են տարբեր ոլորտներ ներկայացնող մասնագետներ՝ ուսուցիչներ, բուժաշխատողներ և SS ոլորտի աշխատակիցներ, ինչը հնարավորություն է տալիս համադրելու մասնագիտական գործունեության առանձնահատկություններն ու դրանց հնարավոր ազդեցությունը ինտերնետի օգտագործման սովորույթների վրա։ Ընտրանքի սեռային և տարիքային բաշխվածությունը հավասարակշռված է, ինչը մեծացնում է տվյալների վերլուծության վստահելիությունը։ Ուշագրավ է, որ մասնակիցների գերակշիռ մասն օրական ինտերնետից օգտվում է չորս և ավելի ժամ, ինչը կարող է վկայել նաև հնարավոր կախվածության նախադրյալների մասին։

Աղյուսակ 2

Վարքային բնութագրիչներ (1–5 սանդղակ՝ 1՝ երբեք – 5՝ մշտապես)

Հարց / ցուցիչ	**Միջին գնահատական**
Զգում եմ մեղավորություն ինտերնետում շատ ժամանակ անցկացնելիս	3.9
Աշխատանքային առաջադրանքներից շեղվում եմ ինտերնետի պատճառով	3.6
Ստուգում եմ իմ էլ. փոստը / սոց. ցանցերը առանց անհրաժեշտության	4.2
Նյարդայնանում եմ, երբ ցանցը հասանելի չէ	3.8
Ինտերնետը օգտագործում եմ սթրեսից ազատվելու համար	4.1

Աղյուսակում ներկայացված վարքային ցուցիչները վկայում են ինտերնետային կախվածության բարձր ռիսկի մասին: Ամենաբարձր միջին գնահատականները կապված են անընդհատ և անհարկի օգտագործման դրսևորումների հետ, հատկապես՝ էլ. փոստի և սոցիալական ցանցերի պարբերաբար ստուգման և սթրեսի հաղթահարման նպատակով ինտերնետի օգտագործման հետ: Բավականին բարձր է նաև նյարդային արձագանքը ցանցի բացակայությանը: Այս ամենը մատնանշում է, որ ինտերնետը ոչ միայն գործնական, այլև հուզական կախվածության աղբյուր է մասնակիցների մեծ մասի համար:

Աղյուսակ 3

Ինքնագնահատման ռուբրիկ

Ինձ մոտ առկա է ինտերնետային կախվածություն.	• Այո՝ 18 • Հավանաբար՝ 22 • Ոչ՝ 10
Եղել են դեպքեր, երբ փորձել եմ սահմանափակել ինտերնետի օգտագործումը.	• Այո՝ 31 • Ոչ՝ 19

Ինքնագնահատման տվյալները վկայում են, որ մասնակիցների զգալի մասը՝ 80%, փաստում է, որ ինքը ունի ինտերնետային կախվածություն կամ կասկածում է դրա առկայության մասին: 62%-ը փորձել է սահմանափակել օգտագործումը, ինչը հաստատում է, որ խնդիրը ոչ միայն գիտակցված է, այլ նաև փորձ է արվել վերահսկելու այն: Այս հանգամանքը վկայում է կախվածության ձևավորման իրական վտանգի մասին:

Աղյուսակ 4

Վերլուծություն ըստ մասնագիտական խմբերի

Մասնագիտություն	**Ցուցիչ**
Ուսուցիչներ	• Օգտագործման միջին տևողություն՝ 3.8 ժամ • Բարձր ինքնագիտակցություն կախվածության վերաբերյալ (67%-ը նշել է՝ «հավանաբար» կամ «այո»)
SS մասնագետներ	• Օգտագործման միջին տևողություն՝ 6.1 ժամ • 75%-ը նշում է, որ աշխատանքից հետո ևս օգտագործում է ինտերներտ • Ինքնագնահատական կախվածության վերաբերյալ՝ 65%-ը նշել է «ոչ» • Սթրեսի հաղթահարման համար ինտերնետի օգտագործումը՝ 24%
Բժիշկներ/ բուժքույրեր	• Օգտագործման միջին տևողություն՝ 4.2 ժամ • Նյարդայնություն ցանցի բացակայության դեպքում՝ 62% • Հոգնածության և մասնագիտական այրման ֆոնին 58%-ը օգտագործում է ինտերնետ՝ հանգստանալու համար

Մասնագիտական խմբերի միջև դիտվում են ինտերնետի օգտագործման և կախվածության ընկալման տարբերություններ: SS մասնագետները ամենաշատն են օգտագործում ինտերնետը (միջին՝ 6.1 ժամ), սակայն հիմնականում չեն փաստում իրենց կախվածության հանգամանքը, հնարավոր է՝ մասնագիտական գործունեության նորմալացման պատճառով: Ուսուցիչները համեմատաբար քիչ են օգտագործում, բայց ցուցաբերում են ամենաբարձր ինքնագիտակցություն կախվածության վերաբերյալ (67%): Բժիշկներն ու բուժքույրերը հիմնականում օգտագործում են ինտերնետը հոգնածությունից և սթրեսից վերականգնվելու նպատակով: Այս տվյալները վկայում են, որ մասնագիտական միջավայրը զգալի ազդեցություն ունի ինտերնետի օգտագործման պատճառների և կախվածության ինքնագնահատականի վրա: Այսպիսով, այս հետազոտական թեստը ցույց է տալիս, որ ինտերնետային կախվածության հիմնական գործոններն են.

- **Աշխատանքի բնույթի և անձնական կյանքի հավասարակշռության անհամապատասխանությունը՝** հատկապես SS և առողջապահական ոլորտում:
- **Սթրեսի, հոգնածության ու անհանգստության պայմաններում** ինտերնետը վերածվում է խթանող միջոցի:
- **Ինքնագնահատականը հաճախ չի համապատասխանում իրական վարքագծին.** մասնագետներից շատերը չեն ճանաչում կախվածությունը՝ այն վերագրելով իրենց աշխատանքի պահանջներին:
- Ուսուցիչները և բուժաշխատողները ավելի հաճախ են ընդունում կախվածության առկայությունը՝ ի տարբերություն SS մասնագետների, ովքեր այն նորմալացնում են:

Քիմբերլի Յանգի «Internet Addiction Test» (IAT)

Թեստը բաղկացած է 20 հարցից, որոնք գնահատվում են 1-ից մինչև 5 (1՝ երբեք, 5՝ միշտ) սանդղակով: Ընդհանուր միավորը սահմանում է ինտերնետային կախվածության մակարդակը:

Աղյուսակ 5

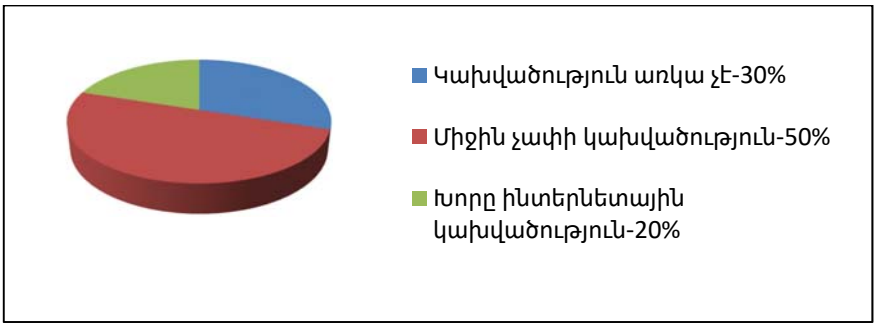
Քիմբերլի Յանգի թեստավորման բնութագրիչները

20-49 միավոր	կախվածություն առկա չէ
50-79 միավոր	միջին չափի կախվածություն
80-100 միավոր	խորը ինտերնետային կախվածություն

Այս թեստի նկարագրությունը պայմանավորված է նրանով, որ դրա արդյունքները առաջին անգամ են հրապարակվում հայերեն: Նախօրոք իրականացվել է «IAT» թեստի երկկողմանի թարգմանություն փորձնական պիլոտային փորձագետների և ուսանողների մասնակցությամբ:

Նկար 1

IAT թեստի հետազոտության արդյունքները



Աղյուսակ 6

Մասնագիտական խմբերի համեմատական վերլուծություն

Ուսուցիչներ	Միջին միավոր՝ 63 70%-ն ունի միջին կամ խորը կախվածության նշաններ
SS մասնագետներ	Միջին միավոր՝ 72 60%-ն ունի միջին կամ խորը կախվածության նշաններ
Բժիշկներ և բուժքույրեր	Միջին միավոր՝ 59 55%-ը միջին կախվածության գոտում են

Քիմբերլի Յանգի թեստի արդյունքները հաստատում են, որ **մասնակիցների մեծ մասը (50%) առնվազն միջին մակարդակի ինտերնետային կախվածության նշաններ ունի**, ինչը համընկնում է ավելի վաղ արված հարցաթերթիկային հետազոտության արդյունքներին:

- **Միջին և խորը կախվածության հիմնական պատճառներն են՝ սթրեսի հաղթահարում, սոցիալական մեկուսացում և աշխատանքային ծանրաբեռնվածություն:**
- **SS մասնագետները ամենաբարձր միավորներն ունեն, ինչը ընդգծում է աշխատանքի և անձնական կյանքի սահմանի անհստակությունը:**
- **Ուսուցիչների և առողջապահության ոլորտի մասնագետների շրջանում նկատվում է զգուշավոր վերաբերմունք կախվածության նկատմամբ, ինչը կարևոր է վաղ հայտնաբերման համար:**

Այսպիսով, անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել **վաղ կանխարգելման, հոգեբանական աջակցման և թվային հիգիենայի խթանման ծրագրերին**, որոնք

պետք է հարմարեցվեն ըստ մասնագիտական խմբերի առանձնահատկությունների:

Եզրակացություն: Քիմբերլի Յանգի ինտերնետային կախվածության թեստի և հարցաթերթիկային հետազոտության արդյունքները փոխկապակցված են և լրացնում են իրար՝ ստեղծելով մասնագիտական խմբերի ինտերնետային վարքագծի և հնարավոր կախվածության համակողմանի պատկերը: Մասնագիտությամբ պայմանավորված՝ գործնական պահանջներն ու սթրեսի մակարդակը զգալի ազդեցություն ունեն ինտերնետային օգտագործման չափի և բնույթի վրա: Քիմբերլի Յանգի թեստի տվյալները ցույց են տալիս, որ 70% մասնակիցներ առնվազն միջին կամ խորը մակարդակի ինտերնետային կախվածության նշաններ են ունենում, իսկ հարցաշարը բացահայտում է, որ աշխատանքային և անձնական ժամային ռեսուրսը սահմանազատելու դժվարությունները, հուզական լարվածությունը մեղմելու կարիքը, ինչպես նաև թվային հաղորդակցության սոցիալական կարիքները խթանում են ինտերնետի ոչ հավասարակշռված օգտագործումը: Այս արդյունքները ընդգծում են կախվածության բազմակողմանի բնույթը՝ հոգեբանական, սոցիալական և մասնագիտական բաղադրիչներով: Համապատասխանաբար, անհրաժեշտ է նպատակային միջոցառումներ մշակել, որոնք կներառեն թվային հիգիենայի խթանումը, սթրեսի կառավարումը, հուզական աջակցությունը և աշխատանքային ժամանակի արդյունավետ բաշխումը: Այսպիսով, համակցված վերլուծությունը վկայում է ինտերնետային կախվածության բարդության մասին և ընդգծում է կանխարգելման և միջամտության անհրաժեշտությունը մասնագիտական միջավայրերում:

ЛУСИНЕ КАЗАРЯН – ***Сравнительный анализ профессиональных предпосылок формирования интернет-зависимости.*** – В данной статье мы рассмотрели влияние профессиональной деятельности на развитие интернет-зависимости на основе психологических теорий и сравнительного анализа опроса и тестирования специалистов. В эпоху цифровых технологий использование интернета стало неотъемлемой частью нашей жизни, существенно изменив нашу работу, образование и социальную среду. Однако чрезмерное использование интернета может привести к интернет-зависимости, которая в настоящее время признана серьезной проблемой психологического и социального здоровья. Эта проблема особенно актуальна в профессиональной среде, где эффективность и психическое благополучие сотрудников тесно связаны с цифровыми технологиями, постоянной онлайн-доступностью, увеличением рабочего времени и снижением границ между личной и профессиональной жизнью. Также наблюдаются изменения в структуре мышления, эмоциональной устойчивости и способности к принятию решений в условиях перегрузки информацией.

Изучение интернет-зависимости в последние годы набирает обороты, однако специфика формирования зависимости в профессиональной среде и ее влияние на мотивацию, стрессоустойчивость, а также на коммуникативные навыки и способность к концентрации еще недостаточно изучены.

Данная статья посвящена интернет-зависимости в различных профессиях и направлена на выявление ключевых факторов риска, зависящих от специфики трудовой деятельности.

Ключевые слова: *интернет-зависимость, цифровое здоровье, социальная вовлеченность, цифровые технологии, медиаграмотность, социальная изоляция*

LUSINE GHAZARYAN – *Comparative Analysis of Professional Characteristics of Internet Addiction Formation.*– In this article, we examined the influence of professional activity on the development of Internet addiction based on psychological theories and a comparative analysis of surveys and testing of specialists. In the article, we examined the influence of the features of professional activity on the formation of Internet addiction based on comparative analysis and psychological theories. In the digital age, the use of the Internet has become an integral part of life, significantly changing our work, educational and social environment. At the same time, excessive Internet use leads to Internet addiction, which is currently considered an urgent problem of psychological and social health. This problem is especially relevant in the professional environment, where the work efficiency and mental health of employees are closely linked to digital technologies. The study of Internet addiction has been gaining momentum in recent years, but the specifics of addiction formation in the professional environment and its impact have not yet been studied deeply enough. The article is devoted to Internet addiction in various professions.

Key words: *Internet addiction, digital health, social engagement, digital technologies, media literacy, social isolation*

Էթիկայի վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ պահպանվել են հետազոտությանը վերաբերող էթիկական բոլոր պահանջները։

Շահերի բախման վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ շահերի բախում առկա չէ։

References

Brand, M., Wegmann, E., Stark, R., Müller, A., Wölfling, K., Robbins, T. W., & Potenza, M. N. (2021). The Interaction of Person-Affect-Cognition-Execution (I-PACE) model for addictive behaviors: Update, generalization to addictive behaviors beyond internet-use disorders, and specification of the process character of addictive behaviors. Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 104, 1–10. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2019.06.032

Demirci, K., Akgönül, M., &Akpinar, A. (2019). Relationship of smartphone use severity with sleep quality, depression, and anxiety in university students. Journal of Behavioral Addictions, 7(2), 446–457. https://doi.org/10.1556/2006.7.2018.122

Griffiths, M. D. (2005). A "Components" Model of Addiction within a Biopsychosocial Framework. Journal of Substance Use, 10, 191-197. http://dx.doi.org/10.1080/14659890500114359

Kuss, D. J., & Lopez-Fernandez, O. (2020). Internet addiction and problematic internet use: A systematic review of clinical research. World Journal of Psychiatry, 10(1), 10–21. https://doi.org/10.5498/wjp.v10.i1.10

Wartberg, L., & Lindenberg, K. (2022). Predictors of problematic internet use among adolescents: A longitudinal study. Computers in Human Behavior, 125, 106969. https://doi.org/10.1016/j.chb.2021.106969

Young, K. S. (1998). Caught in the Net: How to Recognize the Signs of Internet Addiction--and a Winning Strategy for Recovery. Wiley.

Montag, C., Sindermann, C., & Becker, B. (2023). Digital detox: Concepts, benefits, and challenges for implementation. Current Opinion in Psychology, 51, 101603. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2023.101603

https://www.apa.org/monitor/2011/03/internet

Խմբագրության հասցեն՝ Երևան, Խ. Աբովյան փող., 52ա
Адрес редакции: Ереван, ул. Абовяна 52а
Address: 52a, Kh. Abovyan str., Yerevan

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

Հրատարակչական խմբագիր և թողարկման պատասխանատու	**Արմեն Հովակիմյան**
Издательский редактор и ответственный выпуска	**Армен Овакимян**
Publishing Editor and Issued by	**Armen Hovakimyan**
Վերստուգող սրբագրիչ՝	**Գայանե Գրիգորյան**
Контрольный корректор	**Гаяне Григорян**
Proofreader	**Gayane Grigoryan**
Տեխնիկական խմբագիր՝	**Աննա Մկրտչյան**
Технический редактор:	**Анна Мкртчян**
Technical Editor:	**Anna Mkrtchyan**

Ստորագրված է տպագրության 27. 10. 2025: