

**ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԵՎ
ՓՈՓՈԽՎՈՂ ԱՇԽԱՐՀԸ**

Միջազգային գիտաժողովի նյութեր
Proceedings of International Conference

**IDENTITIES
AND
CHANGING WORLD**





ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՎԵՐՅՈՒՄՈՎԻ ԱՆՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ
ԼԵԶՎԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԵՎ
ՓՈՓՈԽՎՈՂ ԱՇԽԱՐՀԸ

Միջազգային գիտաժողովի նյութեր

2007 թ. հուլիսի 11-12

ԵՐԵՎԱՆ
«Լինգվա» հրատարակչություն
2008

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF RA
YEREVAN STATE LINGUISTIC UNIVERSITY AFTER V. BRUSOV

IDENTITIES AND CHANGING WORLD

Proceedings of International Conference

July 11-12, 2007

YEREVAN
“LINGVA”
2008

ՀՏԴ 06:001

ԳՄԴ 72

Ի 669

Տպագրվում է Վ. Բրյուսովի անվան պետական
լեզվաբանական համալսարանի գիտխորհրդի որոշմամբ

Կազմող՝

Միքայել Զոլյան, պ.գ.թ.

Ի 669 *Ինքնությունը և փոփոխվող աշխարհը:* Միջազգային
գիտաժողովի նյութեր.– Եր.: Լինգվա, 2008.–165 էջ:

ԳՄԴ 72

ISBN 978-99930-79-93-4

© «Լինգվա», 2008

© Հեղինակային կոլեկտիվ, 2008

Նախաբան

Այս գրքում ընդգրկվել են 2007 թ. հուլիսի 11-12-ին Վ. Բրյուսովի անվան Երևանի պետական լեզվաբանական համալսարանում կայացած «Ինքնությունը և փոփոխվող աշխարհը» գիտաժողովի զեկույցները: Գիտաժողովը կազմակերպել էր ԵՊԼՀ ժողովրդավարության եւ քաղաքացիական հասարակության ուսումնասիրությունների կենտրոնը:

Ինքնության խնդիրների ուսումնասիրումը վերջին տարիների ընթացքում Երևանի պետական լեզվաբանական համալսարանի ուշադրության կենտրոնում է: Այդ առումով կարելի է ասել, որ «Ինքնությունը և փոփոխվող աշխարհը» գիտաժողովը ԵՊԼՀ-ի կողմից իրականացված մի շարք նախաձեռնությունների տրամաբանական շարունակությունն է: Մասնավորապես, 2005 թ. Բեռլինի Յունբոլդտի անվան համալսարանի հետ համատեղ անցկացվեց «Ինքնության ազգաբանական եւ պատմական հեռանկարների հետազոտություն» գիտաժողովը, իսկ 2006 թ. կազմակերպվեց «Հայաստանի եվրոպական հեռանկարները» գիտաժողովը, որը նվիրված էր եվրոպական ինքնության հիմնախնդիրներին և դրանց արտացոլմանը հայաստանյան իրականության մեջ:

«Ինքնությունը և փոփոխվող աշխարհը» գիտաժողովին մասնակցեցին գիտնականներ, որոնք ներկայացնում էին գիտության տարբեր ոլորտներ՝ քաղաքագիտություն, պատմություն, սոցիալական մարդաբանություն, ազգաբանություն, մշակութաբանություն, սոցիոլոգիա, հոգեբանություն և այլն: Կազմակերպիչների նպատակն էր համախմբել հասարակական գիտությունների բնագավառում աշխատող երիտասարդ գիտնականներին, պայմաններ ստեղծել նրանց միջև արդյունավետ գիտական երկխոսություն ծավալելու համար: Գիտաժողովը ծառայեց իբրև մի հարթակ, որտեղ ծավալվեցին արդյունավետ քննարկումներ, տեղի ունեցավ գաղափարների և փորձի փոխանակում: Գիտաժողովի ձևաչափը ընդգրկում էր. մոտեցումների բազմազանությունը և շփումը հասարակագիտական ուսումնասիրությունների տարբեր ուղղությունների ներկայացուցիչների միջև նպաստեցին արդյունավետ երկխոսությանը: Գիտաժողովի ընթացքում ներկայացվեցին ինչպես տեսական խնդիրներին առնչվող նյութեր, այնպես էլ առանձին դեպքերի ուսումնասիրություններ (*case studies*):

Գիտաժողովն անդրադարձավ ժամանակակից փոփոխվող աշխարհում իքնության փոխապերկումների հիմնահարցերին: Քննարկվեցին խնդիրներ, որոնք առնչվում են ժամանակակից աշխարհում մշակութային, քաղաքական, սոցիալական, էթնիկ, կրո-

նական, գենդերային և այլ խմբային ինքնությունների ձևավորումների գործընթացներին: Ինքնության հիմնահարցը քննարկվեց տարբեր հարթություններում: Այսպես, քննարկումների նյութ դարձան ինքնության փոխակերպումները, կոլեկտիվ ինքնության մարտահրավերները, պատմության և առասպելի դերը ինքնության ձևավորման գործում, ինքնության հետ կապված իմացաբանական խնդիրները և ինքնության ուսումնասիրության մեթոդաբանության հարցերը: Փորձ արվեց դիտարկել ինքնությունը երկխոսության և միջմշակութային հաղորդակցման գործընթացի հետ փոխկապակցված:

Ինչպես նշվեց, գիտաժողովին մասնակցեցին քաղաքագետներ, հասարակագետներ, հոգեբաններ, ազգաբաններ, պատմաբաններ, ինչպես նաև գիտության այլ բնագավառներում աշխատող մասնագետներ, ինչը թույլ տվեց քննարկումներին հաղորդել միջդիսցիպլինար բնույթ: Գիտաժողովի մասնակիցների մեծ մասը երիտասարդ հայ գիտնականներ են, որոնք աշխատում են ինչպես Հայաստանի, այնպես էլ եվրոպական և ամերիկյան համալսարաններում և գիտա-հետազոտական հաստատություններում: Այս հանգամանքի շնորհիվ, գիտաժողովի ընթացքում ծավալված քննարկումները թույլ տվեցին ի մի բերել ինչպես տեղական, այնպես էլ արտասահմանյան փորձը և մոտեցումները ինքնության ուսումնասիրության խնդրում:

Ստորև ներկայացվող նյութերը պարունակում են գիտաժողովին մասնակցած գիտնականների հետազոտությունների արդյունքները՝ ամփոփված իրենց գեկույցներում: Մեր համոզմամբ, այդ նյութերը լիարժեք պատկերացում են տալիս ինքնության հիմնահարցերի շուրջ երիտասարդ հայ գիտնականների շրջանում առկա մոտեցումների և հետազոտությունների վերաբերյալ:

ԵՊԼՀ ժողովրդավարության և քաղաքացիական հասարակության ուսումնասիրությունների կենտրոնը հայնտուն է իր երախտագիտությունը Սուրեն Ջոլյանին, Լևոն Աբրահամյանին, Դավիթ Յովհաննիսյանին, Վալերի Պողոսյանին՝ գիտաժողովի քննարկումներին իրենց մասնակցության համար, Հարություն Մարությանին, Թալին Տեր-Գրիգորյանին, Աբբեդ Կոչիկյանին՝ գիտաժողովի նիստերը վարելու համար, Աննա Հարությունյանին՝ գիտաժողովի նախապատրաստական փուլին ակտիվ մասնակցության համար, ԵՊԼՀ լեզվաբանության և մշակութային հաղորդակցության ֆակուլտետի ղեկանատին, ՅՈՒՆԵՍԿՈ-ի մարդու իրավունքների և ժողովրդավարության ամբիոնին և ԵՊԼՀ միջազգային

Ժուրնալիստիկայի կենտրոնին՝ գիտաժողովի կազմակերպմանն իրենց մասնակցության համար, և ԵՊԼՀ համակարգչային կենտրոնին՝ հանձնաժողովի նյութերի ժողովածուն հրատարակման պատրաստելու համար:

* * *

Ձեկուցումների լեզուն, ոճը և օգտագործված տերմինաբանությունը համապատասխանում են հեղինակների կողմից ներկայացված բնագրերին:

Միքայել Չոլյան

THE CLASH BETWEEN THE PRIVATE IDENTITY AND PUBLIC ROLE IN EDWARD II'S CHARACTER

Marlow in his “Edward II” explores the image of a king in terms of Edward II’s public and private roles, showing how the conventional view of a true king and the suppression of his private identity damage his kingship. In Renaissance England, the image of a ruler had a specific constitution, and its violation might be regarded as destructive to statehood. The conventional attributes of a monarch included his public role and his masculinity – two ingredients that were closely associated with kingcraft. The king was supposed to serve as an example to the citizens, thus his sovereign privacy had to be suppressed and hidden as a sign of courtesy. A primary quality marking the mature man was his ability to govern. Celovsky says that governance began internally with wisdom, judgment, and the moderation of passions by reason; successful self-governance then extended to successful governance of household, and then perhaps an estate or commonwealth. Although he was in charge, the mature male had to guard against tyranny and abuse of his power (215).

The character of Edward II as a king is unorthodox because of the anxiety between his private identity and public role, which Edward mishandles. Edward seems unable to manage the two aspects of his persona; he can not tell the difference between a personal life and a public role and be able to balance them rightfully in his life. This inability causes his privacy to dominate his public role, making him so entangled in his personal feelings that he is unable to grasp the reality of his crisis – a crisis that springs from his personal interest and damages his kingdom. Callaghan argues that patriarchy, namely authentic masculinity, is needed to secure order and provide continuance. She uses the phrase “discipline of gender,” which indicates that the heterosexual constitution of an individual is a social necessity that will render the organization of life and its progress possible (277).

Edward’s privacy is acutely expressed by his love for Gaveston, whether that love is friendly, or homosexual; Edward’s

affection for him leads to his deposition. Indeed, if the king is involved with a man romantically, the situation is largely different, but whatever the case is, Edward's affection for Gaveston is hyperbolic, overbearing and destructive to the whole kingdom. His desire to share the monarchy with a baseborn man forestalls a division of the throne, and with it, the kingdom, plus "contamination" of nobility. Joan Parks in her "History, Tragedy, and Truth in Christopher Marlow's *Edward II*" says that Marlow delineates and focuses on a private realm, which he sets up in opposition to the public as "a volatile source of decisions affecting the state" (196). Marlow depicts a private realm and even makes it the source of much political action, some passages suggesting that the readers should see Edward's and Gaveston's relationship as private and shouldn't be accessible to the public eye.

The bizarre affection Edward has for low-born Gaveston is a private desire that, even if a king might have, he should not demonstrate, nor sacrifice the traditions of monarchy for it. The barons' strong reaction to Edward's action with regard to Gaveston is suggestive of Edward's disastrous performance of his king's role. Lancaster voices this concern: "My lord, why do you thus incense your peers/That naturally would love and honour you/But for that base and obscure Gaveston?" (1.1 97-100).

Recalling Gaveston from exile also figures as a violation of jurisprudence. The barons' concern for Gaveston has grounds, as the latter was expelled from the kingdom in Edward I's rule. Edward II's infatuation with Gaveston drives him to call an expelled subject back into the kingdom, thus violating a previously passed motion. Consequently, private desire gains dominance over the jurisprudence, which can lead to anarchy. Mortimer calls Edward "a brainsick king" - the label for a ruler who will destroy any kingdom.

To regard Edward's relationship with Gaveston as homosexual is exceedingly damaging to the king. Homosexuality was persecuted in Renaissance England, and in that context a king's homoerotic love would be a harsh violation of the gender code. Edward's attitude to Gaveston is so tender and his tone to his friend is so sentimental that there is a hint of homoerotic desire in Edward II for Gaveston. In act 1 scene 1 Edward is overly gentle with Gaveston: "What Gaveston, welcome! Kiss not my hand/Embrace me, Gaveston, as I do thee"

(139-140). The scene is erotic, implicit in the king's address where he refers to kissing and an exchange of embraces. In another instance, the king uses mawkish language to extol Gaveston: "Thy worth, sweet friend, is far above my gifts" (I.I 160). David Stymeist in his essay "Status, Sodomy, and the Theater in Marlow's *Edward II*" says that sodomy could constitute a social threat in early modern England when it was combined with issues of status transgression. The notable trial of Mervin Touchet, second Earl of Castlehaven, reveals a pervasive judicial anxiety over the combination of open male homoeroticism and the failure to uphold aristocratic ideals (255-258).

In Marlow's play, Edward's behaviour, as an external aspect of his unique position of a ruler, is not commensurate with his status. Vested in supreme power, Edward II does a lot of asking, pleading, wondering, moreover, he yields his throne to a low-born man and ignores his peers. One of the significant examples of such an aberrant behavior is in act 1 scene 4, where Edward II invites Gaveston to sit next to him on the throne, then informs the barons that his sharing of the throne with Gaveston is what he will do. Mortimer's response "What man of noble birth can brook this sight?" (1.4 13) echoes the anxiety about the imminent demise of the social order, reflected in Warwick's statement "We know our duties/ Let him know his peers" (1.4 23).

The crown functions as the central icon in Edward's speeches in the scenes after his defeat. Edward's narrow and magical conception of kingship is very clear as he equates his physical being with monarchy. Though Edward surrenders the crown voluntarily, the crown cannot be taken from the king without destroying him as a man, because he helped to create a situation in which the extreme duality is realized. It is clear that Edward's awareness of his image as king is that of his individuality, though he himself is ready to merge with Gaveston body and soul and give his peculiarity away. Evidently, then, Edward's self-indulgence signifies death both on metaphysical and literal levels.

In contrast, in his private moments the king is strong and intense. If the king is a likable character, it is because of his strong sensibilities, though these might appear to be folly. Otherwise, Edward II is hardly a true king, as his performance of a king's role is

poor. In this regard, Edward's address to Pembroke in act 1 scene 4 bears on the contrast of Edward's weakness in his performance of his public role and his devotion to his personal pleasure.

If this content you not,
Make several kingdoms of this monarchy
And share it equally amongst you all,
So I may have some nook or corner left
To frolic with my dearest Gaveston.
(1.4 69-73).

The speech shows the king's ignorance of politics, his negligence of his public duties. The last two lines reflect Edward's hedonistic sensibilities that in the eyes of his peers cannot coexist with the king's public duties on an equal level. There are other instances, where Edward's speech reflects his hedonistic attitude. In the parting scene, Edward tells Gaveston "Here, take my picture and let me wear thine" (1.4 127) – here Edward's exchange of pictures with Gaveston implies merging of their personas, which destroys the unique image of Edward as a king. Consequently, Edward's homoerotic passion leads to the destruction of his image of a monarch.

Later, in act 1 scene 4 the king's mind is still set on pleasure "Now let us in and feast royally" (374) and "Come, let's in and revel" (385); and finally at the end of the act one, Mortimer senior hints at Edward's inclination to pleasure, in this case to the king's homoeroticism:

Then let his grace, whose youth is flexible,
And promiseth as much as we can wish,
Freely enjoy that vain, light-hearted earl,
For riper years will wean him from such toys.
(1.4 398-401)

Though Mortimer senior doesn't necessarily disapprove of Edward's "doting on Gaveston," his words imply that the king in the present receives homoerotic pleasure from Gaveston's company, from pampering Gaveston, from showering the latter with gold and

giving him land. The word “toy” is charged with erotic undertones, as if Mortimer conveys that the king is involved in a romantic game with his minion.

By depicting a king who proves unable to rule, Marlow explores the definition of king, kingship, and kingcraft, showing the subtleties that constitute these notions, whose nuances make up the image of a king and legitimate his kingship and kingcraft. In his exploration, Marlow reveals a curious tension between private identity and public role that a monarch is expected to handle while in office. By depicting an unsuccessful king, Marlow’s message is that to be a king, one must be externally active and engaging in public interests and execute the unique monarchical office, never giving priority to one’s private affairs. Edward II, though a pitiable and likable king for his desire to cling to his individual identity and private desires, fails to perform his king’s role, allowing his favoritism to extend to his narrow and selfish interests. His affection for Gaveston is the source of his fall. An affection that comprises an obscure and homoerotic devotion to a baseman is a direct threat to social order, to social and political hierarchy and to the state. The play, disapproving of private identity as a source for political order, nevertheless implies that the running of public realm by all means depends on the private identity and heterosexual maleness of a ruler. Unfortunately, as Marlow shows, Edward II doesn’t know how to manage the dialectic of his personal interests and those of the nation.

Literature

1. Callaghan, Dymphna. Feminist Readings of Early Modern Culture. Ed. Valerie Traub. Cambridge UP, 1996 277-297.
2. Celovsky, Lisa. “Early Modern Masculinities and The Fairie Queene.” *English Literary Renaissance* 211-247. 2005
3. Parks, Joan. “History, Tragedy, and Truth in Christopher Marlow’s *Edward II*.” *Studies in English Literature* 39: 275-290. 1991 Spring
4. Pati, Mitali. “The Deranged Metaphor of the King’s Body Politic in Marlow’s *Edward II*.” *Explorations in Renaissance Culture* 20: 157-173. 1994

5. Perry, Curtis. "The Politics of Access and Representations of the Sodomite King in Early Modern England." *Renaissance Quarterly* 53: 1054-1083. 2000 Winter
6. Stymesit, David. "Status, Sodomy, and the Theater in Marlow's *Edward II*." *Studies in English Literature* 44: 255-268. 2004 Winter

**ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ԴԱՐԱԲԱՂՅԱՆ
ՀԱՎԱՍՏԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

Համաձայն պահանջմունքների տարբեր տեսությունների կողմնակիցների՝ մարդկային զարգացման կարևորագույն նախապայման է *ինքնության* անհրաժեշտության պահանջմունքը: *Ինքնությունը* անհատի սեփական ինքնագիտակցության այն կողմն է, որն առնչվում է նրա՝ այս կամ այն սոցիալական խմբին պատկանելուն, և որը նրա համար արժեքային նշանակություն ունի: Սոցիալական ինքնությունն անհատի դրական ինքնագնահատականի ձևավորմանը նպաստող կարևորագույն հանգամանք է¹: Ինքնության պահանջմունքը շատ գիտնականների կողմից ընդունվում է որպես կարևորագույն պահանջմունքներից մեկը, իսկ Օսկար Նադլերը նշում է, որ. «Ինքնությունը առաջին և ամենահիմնարար պահանջմունքն է անհատի համակարգում, որը պահպանվում և զարգացվում է սոցիալական փոխազդեցությունների օգնությամբ»²:

Այս ամենից կարելի է հետևություն անել, որ ինքնության պահանջմունքի ձևավորման անհրաժեշտ պայմանավորող հանգամանք է այն սոցիալական համակարգը, որտեղ անհատը կամ խումբը ծավալում է իր կենսագործունեությունը: Այլ կերպ ասած, բացի *անհատական ինքնության* պահանջմունքից մարդն ունի նաև *սոցիալական ինքնության* պահանջմունք, որը ձևավորվում է խմբային փոխազդեցությունների ժամանակ և վերածվում *խմբային ինքնության պահանջմունքի*: Այսինքն, անհատական ինքնությունը միանշանակ կախված է խմբային ինքնությունից:

Ինքնության ձևավորման մեկ այլ բացատրություն՝ կապված հայ և ատրբեջանական ինքնությունների հետ, կարելի է գտնել Վամիկ Վոլկանի՝ «ընտրված տրավմայի» (chosen trauma) տեսությունում: Վոլկանի այս տերմինը վերաբերում է մի իրադարձության, որը պատճառ է դարձել մեկ էթնիկ խմբի մոտ զոհի զգացողության ձևավորմանը մեկ այլ էթնիկ խմբի կողմից: Էթնիկ խմբի անդամները փոխանցում են խմբային ցավի բեռը հաջորդ սերունդներին, որոնք ստանում են իրադարձության մոդիֆիկացված տարբերակը, բայց իրադարձության նշանակությունը տեղ է հասնում առանց փոփոխության, իսկ ազդեցությունը շարունակում է ձևավորել տվյալ խմբի նկատմամբ

կողմնորոշումներն ու դիրքորոշումները: Սա մասնավորապես վերաբերում է հայերի մոտ՝ «թուրքի», իսկ ադրբեջանցիների մոտ՝ հայերի հավաքական կերպարի ձևավորմանը: Հենց խմբի կողմից *կիսավող տրավման* վեր է ածվում *ընտրված տրավմայի*, դրա պատմական ճշմարտության կարևորությունը գնալով կորչում է, սկսում է կարևորվել խմբի ինքնության ձևավորման վրա նրա ունեցած նշանակությունը: Շատ հաճախ էթնիկ խմբի՝ պատմական անցյալում վերապրած տրավման ավելի է սրվում՝ տարիներ հետո մեկ այլ նման տրավմային գումարվելով³: Հայ և ադրբեջանական ազգային ինքնությունների ձևավորման մեջ դեր խաղացած *ընտրված տրավմայի* օրինակներն սկիզբ են առնում 1900-ականներից և գումարվում 1990-ականների հակասական իրադարձություններով:

Հիմնվելով այս մոտեցման վրա՝ Վոլկանը մեկ այլ տեսական հայեցակարգ է զարգացնում, որը, չնայած տեղ էր գտել Գեորգ Ջիմելի և Լուիս Կոզերի աշխատություններում, այնուամենայնիվ, նորովի ընկալվեց մասնագետների կողմից և լայն արծագանք ստացավ «կոնֆլիկտի սոցիոլոգիայի» և «կոնֆլիկտների լուծման» բնագավառներում: Տեսության գաղափարն այն է, որ *թշնամու* առկայությունը խուճըր կայունացնող կարևոր գործառույթ է կատարում: Ինչպես յուրաքանչյուր անհատ փորձում է իր համար տարբերել, թե որն է լավը և որն է վատը, այնպես էլ յուրաքանչյուր էթնիկ խումբ ցանկանում է իմանալ՝ ով է իր թշնամին, որպեսզի տարբերի լավը վատից: Հակամարտության լուծման և խաղաղության հաստատման գործընթացը բարդանում է նրանով, որ *մարդասիրության վերականգնման* գործընթացը կապված է թշնամու պատկերի վերափոխման համար անհրաժեշտ հստակ մշակված ռազմավարության հետ: Քանի դեռ այդ ռազմավարությունը մշակված չէ, խմբերի համար դժվար է տրանսֆորմացնել թշնամու կերպարը իրենց գիտակցությունում⁴: Նշենք, որ այն կարող է հնարավոր դառնալ նաև այն դեպքում, երբ խմբերի համար նոր ընդհանուր թշնամի գտնվի: Հետևելով այն գաղափարին, որ կոնֆլիկտը մեծացնում է խմբի միասնականությունը, Ջիմելը գտնում է, որ խմբերը, փաստորեն, ստեղծում են իրենց համար հակառակորդներ, որպեսզի պահպանեն միասնականությունը: Որպեսզի խմբում միասնականությունը պահպանվի ամենևին էլ պարտադիր չէ կոնֆլիկտի առկայությունը, ավելի կարևոր է արտաքին սպառնալիքի հետ կապված ներշնչանքը, որն էլ հենց միավորում է նրանց⁵:

Վուկանը նշում է խմբային ինքնության ինքնահաստատման մեկ այլ կարևոր հասկացություն՝ *սզալու* հնարավորությունը, որը նույնպես սերտորեն առնչվում է դարաբաղյան հակամարտությանը: Պատերազմի արդյունքում խմբի անդամները ստիպված են լինում սզալ կորցրած ընկերների, բարեկամների կամ տարածքների համար: Նրանք չեն կարող հաշտվել փոփոխության հետ առանց կորցրածի համար սզալու: Երբ սուզն ավարտվում է, մարդը կամ խումբը էներգիայի նոր հոսք է զգում՝ նոր, դրական գործունեություն ծավալելու ուղղությամբ: Չնայած, ենթադրաբար, սուզն ընթանում է երկու փուլով՝ առաջնային, երբ խմբի մոտ առկա է գայրույթի զգացում, և երկրորդային, երբ խումբը գիտակցում է կորուստը, և այն կարող է փոխանցվել նաև հաջորդող սերունդներին⁶: Սա կարող է տեղի ունենալ այն դեպքերում, երբ «հանցագործն» իր վրա չի վերցնում կատարած արարքների պատասխանատվությունը: Դրա համար էլ հայերի համար դարաբաղյան հակամարտությունը ընկալվում էր որպես Եղեռնի շարունակություն կամ «չավարտված սզո» շարունակություն:

Ինքնությանը վերաբերող հաջորդ կարևոր նկատառումը *մշակույթի* ազդեցությունն է: Այն խմբային ինքնության ձևավորման մեջ մեծ դեր է խաղում: Հարկ է նշել, որ Ղարաբաղը համարվում է հայ և ադրբեջանական մշակույթների պատմական կարևորագույն կենտրոն և մշակութային ինքնության կիզակետ: Ինչպես նշում է Ռիչարդ Հովհաննիսյանը. «Այս տարածքը [Ղարաբաղը] կարևորագույն մշանակություն ունի: Այն ժամանակ, երբ հայկական ողջ տարածքները գտնվում էին օտարների իշխանության ներքո, հայերի ազատության կղզյակը պահպանվում էր Ղարաբաղում, չնայած Իրանի ներկայության»⁷:

Իսկ ինչպես նշում է Շայրին Հանթերը. «Ներկայումս նորանկախ ադրբեջանական հանրապետության և նորաստեղծ ադրբեջանական հասարակության ամենահիմնական մարտահրավերը ադրբեջանական խմբային ինքնության հաստատման խնդիրն է: Գործը բարդանում է նաև նրանով, որ այս գործընթացում հիմնախնդիրը հաճախ ներ է քաշվել քաղաքական շահարկումների և արտաքին ազդեցիկ ուժերի օրակարգ և դրանով մեծապես քաղաքականացրել խմբային ինքնության խնդիրը և հապաղեցրել ադրբեջանական ինքնության ձևավորման հարցը»⁸:

Խոսելով դարաբաղյան հակամարտության պատմական տարրապատկերի մասին՝ պետք է ասել նաև, որ, դարաբաղյան հակամարտությունն իր մեջ պարունակում էր նաև տարածքային վեճի կողմը, սակայն դա հակամարտության մակերեսային և ավելի հեշտ ընկալելի կողմն է: Իսկ իրական ծագումնաբանական

աղբյուրներն ընկած են ինքնության հասկացության հարթությունում:

Հայաստանաբնակ հայերի, ղարաբաղցիների և ադրբեջանցիների միջև անմիջապես ռազմական գործողությունների դադարից և կնքված զինադադարից հետո⁹ անցկացված զանգվածային սոցիոլոգիական հետազոտության արդյունքներով հարցման մասնակից հայաստանաբնակ հայերի միայն 15 տոկոսն է մշել տարածքի համար վեճը՝ որպես պատերազմի պատճառ, իսկ 43 տոկոսը այս կամ այն կերպ հակամարտության պատճառը գտել է այնպիսի հասկացությունների մեջ, ինչպիսիք են խմբային ինքնությունը, ինքնորոշումը և ազգայնականությունը: Գրեթե համանման պատկեր է ստացվում նաև ղարաբաղաբնակ հայերի մոտ:

Հետաքրքիր արդյունքներ են ստացվել նաև ադրբեջանցիների շրջանում անցկացված հետազոտության արդյունքներից: Այսպես, ըստ հարցման մասնակիցների ճնշող մեծամասնության (մոտ 98 տոկոս)՝ ղարաբաղյան հակամարտությունում ադրբեջանցիների մասնակցությունը պայմանավորված էր անվտանգության և սեփական ինքնության ու մշակույթի պահպանման նկատառումներով:

Ղարաբաղյան հակամարտության ծագումնաբանական աղբյուրները բարդ են ու բազմաբովանդակ, դժվար է առանձնացնել մեկ կարևորագույն գործոն ողջ կոմպլեքսային համակարգում: Ակնհայտ է նաև, որ այսպես կոչված տարածքային վեճի գործոնից բացի կան ավելի խոր արմատավորված պատճառներ և հիմնախնդիրներ, որոնց վերհանման, ուսումնասիրման և հնարավոր լուծման դեպքում տարածքային վեճի հարցին ինքնաբերաբար լուծում կտրվի:

«Մարդու հիմնարար պահանջմունքների» և «Հարաբերական գրկման» տեսությունները հիմնվում են վաղուց հայտնի ճշմարտությունների վրա, սակայն նորովի են մեկնաբանում 20-րդ դարի վերջում լայնորեն տարածված միջխմբային հակամարտությունների ծագումնաբանական պատճառները: Ըստ էության, այս տեսությունները կոնֆլիկտի սոցիոլոգիական մեկնաբանության կարևոր մասն են կազմում և տալիս են դրա արմատների սոցիոլոգիական վերլուծությունը: Պետք է նաև մշել, որ այս տեսությունները նոր և ինչ-որ տեղ սոցիալական համակարգի հոբբսյան պատկերին հակադիր պատկեր են առաջարկում, որը մինչ այդ գերիշխում էր միջազգային հարաբերություններում:

Ղարաբաղյան հակամարտության խոր արմատավորված պատճառները և, հետևաբար, հակամարտության լուծման հեռանկարը կապված են այնպիսի հիմնարար պահանջունքների հետ, ինչպիսիք են *խմբային ինքնությունը* և *անվտանգությունը*: Չարկ է ևս մեկ անգամ շեշտել, որ հակամարտությունը տարբեր մշակույթներ ունեցող հարևանների առկայությամբ չէր պայմանավորված, այլ մեկ խմբի կողմից այնպիսի պայմանների ստեղծմամբ, որ մյուս խմբի հիմնարար պահանջունքները և իրավունքները գտնվում էին վտանգի տակ:

Սառեցված և ձգձգված հակամարտությունների դեպքում, որոնց թվին պատկանում է նաև ղարաբաղյան հակամարտությունը, առանձնապես հետաքրքրական է հակամարտության ավարտի երկարածիգ սոցիալական գործընթացի ուսումնասիրությունը, որը շատերի կողմից բնութագրվում է *ոչ պատերազմ, ոչ խաղաղություն* հասկացության միջոցով և որը գիտական մարտահրավերի յուրօրինակ փորձություն է: Ընկալել և վերլուծել հակամարտության ծագումնաբանական աղբյուրները, ինչպես նաև նախադրյալներն ու պայմանները, ի տարբերություն սոցիալական համակարգի մասերի և համակարգի՝ որպես ամբողջության վրա հակամարտության ունեցած դերի և նշանակության, ավելի դյուրին է, քանի որ ավելի նկատելի է: Իսկ հակամարտության հետևանքները՝ թե՛ դրական, թե՛ բացասական, թերևս, ավելի դժվար նկատելի են:

Ուսումնասիրելով ղարաբաղյան հակամարտության գործառնական նշանակությունը՝ հարկ է նշել, որ այն, անշուշտ, նույնը չէ հակամարտության սկսման սկզբնական փուլում՝ 1988-1992թթ., պատերազմական գործողությունների ծավալման ընթացքում՝ 1992-1994թթ. և ներկայիս *ոչ պատերազմ-ոչ խաղաղություն* փուլում՝ 1994թ.-ից մինչ այսօր: Այն, ինչ տեղի է ունենում հակամարտության սկզբնական փուլում, կամ արդեն սրման փուլում՝ կապված հակամարտության գործառնական նշանակության հետ, նույնը չէ հակամարտության ավարտի գործընթացում, հատկապես, երբ առկա է *ոչ պատերազմ-ոչ խաղաղություն* իրավիճակը: Ղարաբաղյան հակամարտության գործառնությունը պատկերացնելու համար հարկ է ուսումնասիրել այն սոցիալական միավորները, որոնց համար հակամարտությունն ունեցել և միգրացիոն դեռևս ունի այս կամ այն գործառնական նշանակությունը՝ դրական կամ բացասական: Այդ միավորներից կարելի է առանձնացնել հայ և ադրբեջանական հասարակությունները, ինչպես նաև քաղաքական վերնախավերը՝ իշխանությունները:

Խմբային ինքնության կոնսոլիդացիա (հայ հասարակություն):

Սկզբնական փուլում դարաբաղյան հակամարտությունն ունեցավ դրական նշանակություն և գործառնական նշանակություն հայ հասարակության համար: Այն, որ հակամարտությունը ծառայում է որպես խմբի ինքնության ձևավորման, պահպանման և/կամ ամրապնդման սոցիալական մեխանիզմ, գաղտնիք չէ:

Պետք է անպայման նշել, որ հակամարտության նշանակությունը խմբի և սոցիալական համակարգի այլ մասերի համար ամենևին նույն ձևով չի արտահայտվում հակամարտության գործընթացի ողջ ժամանակահատվածում: Հակամարտության սկզբնական դրական դերը և նշանակությունը կարող է հետզհետե բացասական և քայքայիչ նշանակություն ունենալ միևնույն խմբի ամբողջության և համախմբվածության պահպանման համար: Ղարաբաղյան հակամարտությունը բավականին դրական նշանակություն ունեցավ հայկական ինքնության կոնսոլիդացիայի և հայկական հասարակության ամբողջականության պահպանման համար հակամարտության սկզբնական փուլում:

Սակայն, եթե դիտարկենք դարաբաղյան հակամարտությունը ներկայիս փուլում, ապա արդեն կարելի է ուրվագծել այլ պատկեր՝ կապված հակամարտության նշանակության հետ: Եթե ընդհանրապես դիտարկում ենք հակամարտության խումբ ինտեգրող և խմբի ամբողջությունը պահպանող գործոնը հայ հասարակության համար դարաբաղյան հակամարտության դեպքում, ապա հայերի համար խմբային ինքնագիտակցությունը ավելի հզոր և վարքագծի ցուցաբերման առաջնային գործոն է հակամարտության ակտիվ պատերազմական գործողությունների փուլում: Այսօր՝ *ոչ պատերազմ, ոչ խաղաղություն* փուլում, հակամարտությունը չի նպաստում խմբի ամբողջության պահպանմանը: Առկա է սոցիալական համակարգի ներքին պառակտում ինչպես խմբային, այնպես էլ քաղաքական հարթությունում:

Խմբային ինքնության ձևավորում (ադրբեջանական հասարակություն):

Ադրբեջանի էթնիկ և մշակութային պատմությունը կարելի է նկարագրել որպես իրանական և թուրքական տարրապատկերի խառնուրդ: Ադրբեջանական մշակույթը ներառում է ինչպես իրանական մշակութային ավանդույթներ, ասենք՝ Նոր տարվա (Now Ruz) տոնակատարությունները, այնպես էլ թուրքական մշակութային սովորույթներ և տարրեր, ասենք՝ ադրբեջանական լեզուն: Ադրբեջանական ինքնության խնդիրները բարդանում և

սրվում են Ադրբեջանի էթնիկ և լեզվական բազմազանությամբ և խմբային տարբերությունների պատճառով: Առկա է նաև հասարակության կրոնական և աշխարհիկ հատվածների տարանջատում: Այս տարբերությունների առկայությունը ձևավորել է ազգային ինքնության բավական մասնատված պատկեր և այստեղից էլ՝ ազգային միասնականության և գաղափարի ցածր մակարդակ¹⁰:

Այս համատեքստում դարաբաղյան հակամարտությունը և Ղարաբաղի հայերի՝ Հայաստանի հետ միավորվելու նախնական ցանկությունը լուրջ խթան հանդիսացան ադրբեջանական ազգային շարժման և ադրբեջանական ազգայնականության ուժեղացման գործում: Արդյունքում, Ադրբեջանը պետք է համապատասխանաբար արձագանքեր հայերի մարտահրավերին: Այդ նպատակով Ադրբեջանում զարգացավ Ղարաբաղը որպես Ադրբեջանի մշակութային և ազգային ինքնության ձևավորման կենտրոն ներկայացնելու պատմագրական գործունեությունը¹¹: Ղարաբաղը և պայքարը հանուն Ղարաբաղի դարձավ ամենահարմար պատվանդանը ադրբեջանական ազգային ինքնության կառուցման համար:

Իշխանական վերնախավերի կազմավորումը:

Ղարաբաղյան հակամարտությունն իր յուրօրինակ գործառույթն ունի նաև իշխանությունների ձևավորման հարցում: Երկու երկրներում ներքաղաքական գործընթացների վրա Ղարաբաղյան հակամարտությունն իր անմիջական ազդեցությունն է թողել հակամարտության զարգացման յուրաքանչյուր փուլում՝ ինչպես սկզբնական, այնպես էլ ակտիվ պատերազմական գործողությունների և ներկայիս *ոչ պատերազմ, ոչ խաղաղություն* փուլում: Դեռևս 1980-ականների վերջին և 1990-ականների սկզբին, երբ Ղարաբաղը Հայաստանի հետ վերամիավորվելու պահանջ ներկայացրեց, Ադրբեջանական խորհրդային հանրապետությունում մի քանի անգամ փոխվեց իշխանությունների վերնախավը: Ադրբեջանում ինչպես կոմունիստական, այնպես էլ ազգայնական իշխանությունների փոփոխությունն անմիջականորեն կապված էր Ղարաբաղյան հակամարտության և դրա ծավալման ընթացքի հետ: Ղարաբաղյան հակամարտությունը նաև իր գործառույթը կատարեց Ալիև հորից Ալիև որդուն իշխանության փոխանցման գործում:

Հակամարտությունն այսօր էլ շարունակում է իր գործառույթը, որի վկայությունն են Ադրբեջանի նախագահի արտահայտությունները՝ չքննարկելու ԵԱՀԿ Մինսկի խմբի շրջանակներում նախկինում ձեռք բերված համաձայնությունները,

եթե այդպիսիք կան, և բանակցությունների նոր շրջանի ձեռնամուխ լինել, որը երկարատև գործընթաց է: Այսպիսով, իշխանություններն «օգտագործում են» դարաբաղյան հակամարտության գործոնը ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին քաղաքականության մեջ:

Հայաստանում նույնպես հակամարտությունն իր քաղաքական գործառույթը կատարեց: Տեղի ունեցան քաղաքական իշխանությունների մի շարք փոփոխություններ ինչպես ԽՍՀՄ օրոք, այնպես էլ անկախ Հայաստանի: Ղարաբաղյան հակամարտությունը բավականին արդյունավետ միջոց է դիմություն-ընդդիմություն «ընդհարումների» ժամանակ քաղաքական օրակարգից այլ արդիական հիմնահարցերի (հասարակության ժողովրդականացում, խոսքի և խղճի ազատություն, մամուլի ազատություն, օրենքի գերակայություն) քողարկման համար: Այսպիսով, Ղարաբաղյան հակամարտության մերկա վիճակը ունի իր հստակ արտահայտված գործառույթները նաև Հայաստանի ներքաղաքական կյանքում:

Այսպիսով, ներկայացնելով Ղարաբաղյան հակամարտությունը ինքնությունների կոնֆլիկտի պրիզմայի միջով բավական բարդ խնդիր է առաջանում դրա լուծման տարրապատկերը ուրվագծելու տեսանկյունից, քանի որ ազգային ինքնությունները դեռևս ոչ միայն հիմնարար, այլև ամենաառաջնային տեղն են գրավում հայերի և ադրբեջանցիների անհատական և խմբային ինքնությունների աստիճանակարգում: Սակայն մյուս կողմից, ինքնության կոնֆլիկտներն իրենց մեջ պարունակում են նաև դրանց հանգուցալուծման բանալին, չէ որ ինքնություններն անփոփոխ չեն և ժամանակի ու իրադրության փոփոխությանը զուգահեռ փոխվում են նաև ինքնության ընկալումները:

Գրականություն

1. Coser L., *The Functions of Social Conflict*, Macmillan, London, 1956.
2. Fisher R., *The Social Psychology of Intergroup and International Conflict Resolution*, New York, Springer-Verlaag Publishers, 1990.
3. Hovannissyan R., “National Ferment in Armenia”, *Freedom at Issue*, Nov./Dec. 1988
4. Hunter S., *The Transcaucasus in Transition, Nation-Building and Conflict*, Washington, The Centre for Strategic and International Studies, 1994

5. Mooradian M., *Third Party Mediations and Missed Opportunities in Nagorno-Karabakh: A Design for a Possible Solution, Unpublished Dissertation for Ph.D.*, George Mason University, August 1998, Virginia.
6. Volkan V., Montville, J., and Demetrios, J., *The Psychodynamics of International Relationships*, vol. 1, Massachusetts, Lexington Books, 1990.
7. Volkan V., “Istanbul, not Constantinople: the Western World’s View of ‘The Turk’ ”, in Volkan, V., ed., *Mind and Human Interaction*, Vol. 4, No. 3, 1993.
8. Volkan V., *Blood Lines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Westview Press, Colorado, 1997

Ծանոթագրություններ

¹ Fisher R., *The Social Psychology of Intergroup and International Conflict Resolution*, New York, Springer-Verlaag Publishers, 1990, p. 94

² Mooradian M., *Third Party Mediations and Missed Opportunities in Nagorno-Karabakh: A Design for a Possible Solution, Unpublished Dissertation for Ph.D.*, George Mason University, August 1998, Virginia, p. 218

³ Volkan V., “Istanbul, not Constantinople: the Western World’s View of ‘The Turk’ ”, in Volkan, V., ed., *Mind and Human Interaction*, Vol. 4, No. 3, 1993, p. 129

⁴ Volkan V., Montville, J., and Demetrios, J., *The Psychodynamics of International Relationships*, vol. 1, Massachusetts, Lexington Books, 1990, p. 169

⁵ Coser L., *The Functions of Social Conflict*, Macmillan, London, 1956

⁶ Volkan V., *Blood Lines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Westview Press, Colorado, 1997, p. 36-37

⁷ Hovannissyan R., “National Ferment in Armenia”, *Freedom at Issue*, Nov./Dec. 1988, p. 29-30

⁸ Hunter S., *The Transcaucasus in Transition, Nation-Building and Conflict*, Washington, The Centre for Strategic and International Studies, 1994, p. 62-63

⁹ Սոցիոլոգիական հետազոտություններն իրականացվել են 1994 թ. աշնանը Ղարաբաղում, Հայաստանում և Ադրբեջանում Մուրադ Մուրադյանի կողմից՝ ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ամբիոնի օժանդակությամբ: Ավելի մանրամասն տես Mooradian, M., *Third Party Mediations and Missed Opportunities in Nagorno-Karabakh: A Design for a Possible*

Solution, Unpublished Dissertation for Ph.D., George Mason University, August 1998, Virginia

¹⁰ Hunter S., *The Transcaucasus in Transition, Nation-Building and Conflict*, Washington, The Centre for Strategic and International Studies, 1994, p. 64

¹¹ *Ibid*, p. 105

ԱՐԻԱԿԱՆ ԱՈՍՊԵԼԸ ԵՎ ՀԱՅ ՆՈՐ ՀԵԹԱՆՈՍՆԵՐԸ

Վ. Շնիրելմանը, նախկին ԽՍՀՄ-ի պետությունների տարածքում գործող նոր հեթանոսական շարժումները ուսումնասիրելիս, նկատում է, որ նրանցից շատերը, հատկապես հնդկրոպալեզուները /ռուսները, ուկրաինացիների, լիտվացիները, լատիշները/ ուղեկցվում են նորաստեղծ արիական առասպելով, որի հիմքում ընկած են այդ ժողովուրդների և արիացիների ժառանգականության մասին պատկերացումներն ու գաղափարները¹, որոնք նոր արիական ինքնություն են հաղորդում են այդ ժողովուրդներին: Ըստ Շնիրելմանի, այդ ինքնության հիմնական բնորոշիչներն են՝ արիացիների ռասայական գերակայության ճանաչելը, քրիստոնեությունից հրաժարվելը, և դրա հետ սերտորեն կապակցված հակասեմականությունը, որը “թշնամու կերպարի” կառուցման հիմնական միջոցն ու միաժամանակ արդյունքն է²:

Արիականության մասին պատկերացումները մաս հայ նոր հեթանոսների, կամ “Արորդիների Ուխտ” կրոնական համայնքի անդամների գաղափարախոսության հիմքն են կազմում:

Հայերի մեջ արիական առասպելի զարգացումը, ի տարբերություն, օրինակ, ռուսների կամ ուկրաինացիների սկիզբ է առնում դեռևս 30-ական թթ. նացիստական Գերմանիայում, երբ արիական առասպելը ռասայական տեսության տեսք է ընդունել, որն իր հերթին ռասայական խտրականության հողի վրա զանգվածային ոչնչացմամբ էր սպառնում ոչ-արիական ազգություններին: Այդ ժամանակ հայ համայնքի և նրան սատարողների ուժերով լույս են տեսնում հրապարակումները, որոնք կոչված են ապացուցելու հայ ազգի արիական ծագումը³: Երկրորդ Աշխարհամարտի տարիներին, 1942 թ., տարոնական շարժման հիմնադիր, ցեղակրոնության ջատագով Հ.Ասատրյանը գրեց իր “Հայաստան - արիական նախադիրք Առաջավոր Ասիայում” աշխատությունը, որտեղ ևս ուղղակիորեն անդրադարձավ հայերի արիական ծագման խնդրին: Այդ գիրքը և այլ հրապարակումները, հավանաբար, հիմք դարձան տարբեր ազգայնական շարժումների շրջանակներում հայ արիական առասպելի զարգացմանը: Առասպելի ձևավորողներից մեկը՝ ֆրանսահայ արվեստագետ և փիլիսոփա Ա. Վարպետյանը իր կարծակնարկում փորձում է ուրվագծել հայերի մեջ արիականության

մասին պատկերացումների և արիական ինքնության զարգացման պատմությունը: Այդ առումով նա կարևորում է 1984 թ. լույս տեսած Իվանովի և Գամկելիձեի “Յնդերոպական լեզուն և հնդկարապացիները” հայտնի աշխատությունը, որը առաջ է մղում Յայկական լեռնաշխարհի հնդկարապացիների բնօրրանը լինելու վարկածը: Այն նոր թափ հաղորդեց հայ-արիական ինքնության շուրջը ծավալած դիսկուրսին, որի հիմնական հարցերի ընտրանին հակիրճ և դիպուկ ներկայացրեց հենք ինքը՝ Վարպետյանը. “Ինչու՞ այսօր խոսել արիների մասին”, - զարմանում է ակադ. Ջահուկյանն իր հոդվածներից մեկում: “Ինչ կտա հայերին արիականությունը”, - իրավացիորեն հարց են բարձրացնում այլերը: “Այդ չի՞ ծնի արդյոք նոր մի ֆաշիզմ”, - անհամազստանում էին ոմանք:” Խորհրդային կարգերի օրոք, իրոք, խոսել արիականության մասին տեղին չէր, և բանը միայն ֆաշիզմի հետ զուգահեռների մեջ չէր: Խորհրդային պետությունը չէր ճանաչի ոչ մի այլ ինքնություն, բացի “սովետական” մարդու ինքնությունից: Արևմտյան երկրների սփյուռքահայերը ազատ էին նմանատիպ արգելափակումներից և 80-ականներին Ֆրանսիայում սկսեցին հրապարակվել նույն Վարպետյանի աշխատությունները, որտեղ նա կառուցում է արիացիների մասին շատ համակրելի մի առասպել՝ նկարագրելով արիացիներին որպես ճշմարիտ ու արդարամիտ, արի ու փառավոր, արժանապատիվ, բարի, առատածեռն, հավատարիմ, մաքուր, պատասխանատու, ազնիվ և այլ բազմաթիվ առաքինություններով օժտված մի ժողովուրդ, որի միակ և ուղղակի ժառանգորդներն են հայերը⁴:

ԽՍՀՄ-ի փլուզումից հետո, արիական դիսկուրսը դարձյալ ի հայտ եկավ Յայաստանում, այժմ արդեն ազգայնական այլ շարժումների հետ մեկտեղ և որպես այդ շարժումների մի մաս⁵: Լույս են տեսնում արիականության մասին նաև այլ հեղինակների կվազիգիտական աշխատությունները /օրինակ, Է. Խուրշուդյանի “Արիական Իմաստությունը” և այլ/։ Տարբեր քաղաքական ազգայնական կուսակցություններ փորձում էին դրանք օգտագործել որպես հիմք իրենց գաղափարախոսությունը կառուցելու համար⁶:

Արիական ինքնության զարգացման նոր մակարդակի մասին է վկայում այն, որ 90-ական թթ. կեսերից արիական տեսությունը սկսեց հանդես գալ կրոնական ուսմունքի հիմք կազմող իսկական առասպելի տեսքով՝ շնորհիվ հայ նոր հեթանոսների, կամ “Արորդիների Ուխտի” հետնորդների և քաղաքական գաղափարախոսության տեսքով՝ որպես “Արիական

միաբանություն”

կուսակցության

պաշտոնական

զառնակարախոսություն:

“Արորդիների Ուխտը” նոր հեթանոսների համայնքը ձևավորվել է 1991 թ.: Հիմնադրողի ու քրմապետի՝ այժմ հանգուցյալ Սլակ Կակոսյանի հիմնական հեղինակությամբ լույս է տեսել արորդիների սուրբ գիրքն՝ Ուխտագիրքը: Ավելի ճիշտ, Սլակ Կակոսյանին արորդիները համարում են ոչ թե Ուխտագրքի հեղինակ, այլ “կազմող”, քանի որ, ըստ իրենց, գիրքը ունի գերբնական ծագում, աստվածային ներշնչանքի, լուսավորման արգասիքն է:

“Արն էր ի սկզբանե, և Արան էր Արարիչ” – այսպես է սկսվում Ուխտագիրքի Ծագումնաբան մասը: “Արարիչը հավաքեց Աշխարհի բոլոր ցավերից մի փունջ, բոլոր սերերից մի ամբողջ հյուսվածք, հուզմունքից մի բուռ, երազներից սոսկումները լոկ, պատրանքների ծով և այդ բոլորով կերտեց Անահիտի Մայրացունը:

Ու երկնեց Անահիտը ... ու հենց Երկրի վրա Աստվածների կերտած Օրոցքում ծնեց մի չքնաղ զավակ՝ արևատես, լուսափայլ, առողջ և ուժեղ:

Հայր Արան գրկեց մանուկին, հիացավ նրանով և ասաց.

- Իմ այս զավակը առաջին արարումն է Երկրի վրա որպես Հայգ: Եվ թող իմ անունը միշտ կրի իր վրա որպես Արի:⁷ Այսպես, ըստ Ուխտագրքի ծնվեց աշխարհի առաջին մարդ-Աստվածը, որը Արին էր և նրանից առաջացան արիները:

Արիների Աստվածներից մեկը՝ Յահվահը դժգոհ մնալով իր համար սահմանած զոհաներության օրից, սկսեց չարախոսել Վահագնի հասցեին, ինչի համար Արան նրան Երկրից վտարելով ստորգետնյա Արքա կարգեց: Ըստ Ուխտագրքի, Երկրում գոյություն ունեն նաև չարիները 1/3 -արի, այսինքն ոչ արի/, որոնք Վիշապի հովանավորությամբ կարողանում են հաղթել Արիներին, երբ վերջիններս տկարանում են, Արարատից կտրվելով տիեզերական Չմենվա նախաշեմին: “Եվ պղծվեց Արարատը: Եվ Արիները ուրացան իրենց Հայր Արային, ուրացան Վահագնին⁸: Արանից հետո հանդես է գալիս Արի Մանը, որը կարողանում է արիներին վերադարձնել իրենց երբեմնի ուժն ու հզորությունը և օգնում է նրանց վերապրել Ջրիեղեղը: “Մանի թափորը իջավ Մասիս սարից, ու նորից կյանքը սկսվեց Արարատում: ... Արի Մանի անունից առաջացավ և Արմեն՝ Աստվածամարդիկ, Ցեղանունը: Եվ Արիների՝ Արմենների, Ցեղը նորից բազմանում էր Արարատում: ... Եվ Արիներին Արտի օրենքներով էր կառավարում Նահապետ Մանը:” Հետագայում, երբ առասպելական ասպարեզ դուրս է գալիս Հայկ նահապետը, արիները դառնում են արի-հայեր:

Այսպիսով, հայերի արհմերից ծագելը հաստատվում է Աստծո ներշնչանքով “կազմած” սուրբ գրքով, ինչը կրոնական գիտակցության համար ավելի զորեղ ապացույց է, քան ցանկացած գիտնականի պրպտումների արդույնքներ: Փաստորեն, Ուխտագիրքը առաջ է քաշում արհմերի և, հետևապես, արմենների/հայերի, աստվածային ընտրվածության գաղափարը, ի հակակշիռ հրեաների, որոնց ընտրվածությունը բազմիցս շեշտվում է Աստվածաշնչում:

Ուխտագիրքը փորձում է “վերարիականացնել” ներկա աշխարհագրական քարտեզը: Երևանը/Երևանը արհմերի Արիավանն է՝ Հավերժական քաղաք, որը Յահվահը անընդհատ ուզում է տապալի ստորգետնյա ցնցումներով, իսկ արհմերը շարունակ վերականգնում են այն: Արարատը՝ որպես արհմերի հայրենիքի անվանում տարածվում է ամբողջ Հայկական լեռնաշխարհի վրա և հայտարարվում է երկրային էներգիայի կուտակման տեղ: Արիականության հիմնական գետեղարանն է Լեզուն, իհարկե, Հայոց Լեզուն: “Թե Արարչածին է Ազգն Արմենական, ապա Աստվածաշունչ է Հայոց Լեզուն”: Լեզվին անդրադառնող Ուխտագրքի մասը այդպես էլ կոչվում է՝ “Աստվածաշունչ”: Այն պնդում է, որ “Հայոց Աստվածաշունչ Լեզուն ազգային բացարձակ խորհուրդների համակարգ է” և տալիս այդ խորհրդների վերծանումը: Կարևոր տեղ է հատկացվում ար-, արար-, արի- արմատներին: Արորդիների ինքնանվանումը “արևորդիների” կրճատված ձևն է և վերծանվում է որպես արարչի որդիներ, արարչածիններ:

Արորդիների Ծիսակարգի հիմնական, հանգուցային արարողությունների /պատարագի, կնքման, պսակի նաև որոշ տոների՝ Տրնդեզին, Ջատկին բնորոշ ծեսերի/, ինչպես նաև հիմնական ատրիբուտների փոխառումը քրիստոնեական ծիսակարգից բնական էր դիտվում, քանի որ քրիստոնեությունը իր հերթին դրանք ժառանգել է հեթանոսությունից: Սակայն խորհրդանշական համակարգը անշուշտ պիտի փոխվեր կամ առնվազն փոխակերպվեր: Այսպես, շուրջառը փոխարինվեց քրմի թիկնոցով, խաչը՝ արևխաչով կամ կեռխաչով /սվաստիկայով/, գավազանը /ենթադրաբար/՝ դանակով կամ սրով, մեռունը՝ “ծաղկայուղով” և այլն: Դանակը/սուրը՝ արիական ռազմատենչության և պաշտպանական կռիվ մղելու պատրաստականության նշանն է, ըստ արորդիների: Կեռխաչը ընդունվում էր որպես արիացիների վաղընջագույն խորհրդանշաններից առաջնայինը: Սակայն կեռխաչը XX դարի ընթացքում բավականին վարկաբեկվել է՝ կապվելով

Ֆաշիստական ռեժիմի հետ և ֆաշիզմի մեջ հնարավոր մեղադրանքներից խույս տալու նպատակով արորդիները, իրենց հենց խոստովանությամբ, ընտրեցին արևխաչը /վարդակ/ որպես համահավասար և ավելի նեյտրալ խորհրդանիշ: Սակայն այժմ արորդիների առջև դրված խնդիրներից մեկն է՝ վերականգնել կեռխաչի “բարի համբավը”՝ նրան վերադարձնելով իր նախնական իմաստն ու գործառույթները⁹: Կեռխաչն այս կամ այն կերպ հայտնվում է արորդիների ծիսակարգի մեջ: Օրինակ, արորդիներից մեկը կրում է իր կողմից մշակված յուրահատուկ տարազը, որի վրա պատկերված խորհրդանիշներից հիմնականը հենց կեռխաչն է, ինչի համար նա սովորական կյանքում պարբերաբար խնդիրներ է ունենում՝ իր հասցեին հայիոյանքներ և մեղադրանքներ ստանալով: Արիների այլ ծիսական խորհրդանիշներն են՝ արևը/արեգակը, կրակը/հուրը, արյունը, վարդը, ծիրանը և ծիրանենին, գինին, որոնցից յուրաքանչյուրը իր արիական խորհուրդն ունի և օգտագործվում է ծեսերում համապատասխան ենթատեքստում:

Արիական տեսությունը արորդիների կողմից դիտվում է որպես հայ ազգին միասնություն և հոգևոր զարթոնք հաղորդող մի մեխանիզմ: Ա. Վարպետյանի խոսքերով ասած՝ “հայ ժողովրդի դարերով կուտակված հոգեբանական բարդությունների ու արդի համատարած բարոյալքության իրավիճակում անհրաժեշտ է գտնել ոգեշնչող ու կենսատու մի ազդակ”:¹⁰

Արիացիների մասին “վերականգնված”, իսկ իրականում արհեստականորեն կառուցված առասպելների տարբերակները հիմնականում պարունակում է հենց ինքնությունը կերտելու համար կարևորագույն կետեր՝ կապվածությունը կոնկրետ հողին/երկրին, լեզվի և ազգանվան առաջնայնությունը և կարևորությունը ազգային խորհրդանշանային համակարգի տեսակետից, արտաքին տեսքի և խառնվածքի որոշակի իդեալին համապատասխանելը, փառավոր նախնիների և, իհարկե, արտաքին թշնամու առկայությունը: Կարծես թե, այն ստեղծվում էր ըստ ինքնության այն կաղապարների, որոնց կրողներն հենց իրենք՝ ստեղծագործողներն էին: Փաստորեն, կարելի է ասել, որ արիական ինքնության ձևավորումը արիական առասպելի հիման վրա երկրորդական գործընթաց է, այնինչ արիական առասպելը ինքը ազգային և կրոնական ինքնության նորագույն դրսևորումներից մեկն է, որը ընդհանուր առմամբ համապատասխանում է հայերին, ըստ Լ. Աբրահամյանի, առավել բնորոշ ինքնության երկու մոդելներին՝ “արմատային” /դեպի

արմատներ տանող/ և մասամբ “պրեստիժային” /պատվավոր, գորեղ նախնիների ունենալը վկայակոչող¹¹:

“Արիացիները” հրաժարվում են քրիստոնեության հիմնական արժեքներից՝ զոհողականությունից, հարվածին հարվածով չպատասխանելուց, դրանց հակադրելով ռազմական ոգին և վրիժառության գաղափարը: Սակայն, քանի որ հայի ինքնությունը դարեր շարունակ սերտ կապված էր քրիստոնեությանը, ընդ որում մեծամասամբ Հայ առաքելական եկեղեցուն, վերջինից ազատվելը “արիացիների” համար այդքան էլ դյուրին գործ չէ: Դա է պատճառը քրիստոնեության նկատմամբ հայ “արիացիների” վերաբերմունքը միանշանակ բացասական չէ: Նրանցից ոմանք ընդունում են, որ հայկական քրիստոնեությունը յուրահատուկ է, այն բավականին ադապտացված է հայ մտածելակերպին, փոխառել է բազմաթիվ հեթանոսական տարրեր և հոգեհարազատ է դարձել հայ ժողովուրդին: Անցումային փուլը դյուրացնելու նպատակով ՀԱՄ-ի նախագահ Ա. Ավետիսյանը, օրինակ, առաջարկում է ստեղծել մի կոմպրոմիսային կրոնական համակարգ՝ արիա-քրիստոնեություն¹²:

Այդ ամենը խոսում է նրա մասին, որ հայ ինքնության տարածված և ընդունված կարծրատիպերը արդեն չեն բավականացնում նոր պայմաններում զարգացող և վերահաստատվող հայ ազգայնականի ինքնությունը: Արիականությունը այդ առումով ավելի լայն հնարավորություններ է ընձեռնում: Այն հայերի ծագումը տանում է շատ ավելի հեռավոր անցյալ և առանձնահատուկ, վերադաս դիրք վերագրում հայ ժողովրդին ուրիշ հնդկարոպական ժողովուրդների նկատմամբ: Հայերի այցեքարտը դարձած քրիստոնեական Հայաստանի հայտնի մշակութային նվաճումներին /ճարտարապետությունը, մանրանկրչությունը, պոեզիան և այլն/ հակադրվում են հեթանոսական Հայաստանի պետականությունն ու տարածքային նվաճումները, որոնք խիստ արդիական են հենց ներկա ժամանակներում: Վերջապես, գլոբալիզացիայի ենթարկվող աշխարհում, երբ հայերի մեջ արագությամբ տարածվում են բազմաթիվ կրոնական ուղղությունները, կրճատելով առաքելական եկեղեցապատկան հայերի թիվը արիականությունը թույլ է տալիս կառուցել հայի ինքնությունը և ազգայնական մտածելակերպը կրոնական պատկանելիությունից դուրս, այսպիսով ներգավելով այդ գործընթացի մեջ համայն հայությունը:

Դժվար է կանխագուշակել, թե ինչ զարգացումներ կունենա արիական առասպելը հետագայում: Մի կողմից, առաքելական եկեղեցին փորձում է վերահաստատել իր դիրքերը Հայաստանում, մյուս կողմից Մերձավոր Արևելքի ներկա քաղաքական իրավիճակի

համատեքստում աճում են հակասեմական տրամադրությունները, ինչը արիականությունը առաջ մղող թեև ոչ հիմնական, սակայն կարևոր գործոններից է: Համեմայն դեպս պարզ է, որ արիականության տեսության հետևորդները ջարդում են այն կարծրատիպերը, որոնք տարիներ շարունակ սնում էին հայի ինքնությունը՝ փոխաբերելով առաջարկելով հայի բոլորովին նոր կերպար՝ իր վերագտած խառնվածքով, պահվածքով, կրոնով, պատմությամբ և ապագայի նկատմամբ ունեցած նպատակներով և սպասելիքներով:

Գրականություն

1. Ավետիսյան Ա., Հայ ազգայնականի մտքեր, Ե., 2005:
2. Հայկականություն - արիականություն, Ե., 2001:
3. Վարպետյան Ա., Արիականություն / Ինքնություն, Ե., 1993:
4. Ուխտագիրք, Ե., 2005:
5. Шнирельман В. А., Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. - #114 Москва: ИЭА РАН, 1998, <http://iea.ras.ru/lib/neotl/0711200262247.htm>.
6. Шнирельман В.А., Тоска по арийству. Мифы русского неоязычества. //НГ Религии, 31.01.2001, http://religion.ng.ru/printed/world/2001-01-31/7_aristvo.html.
7. Abrahamyan L., Armenian Identity in a Changing World, Costa Mesa, CA, Mazda Publishers 2006.

Ծանոթագրություններ

¹ Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. - #114 Москва: ИЭА РАН, 1998, <http://iea.ras.ru/lib/neotl/0711200262247.htm>

² Шнирельман В.А. Тоска по арийству. Мифы русского неоязычества. //НГ Религии, 31.01.2001, http://religion.ng.ru/printed/world/2001-01-31/7_aristvo.html

³ Վերջերս այսպիսի մի ժողովածու վերահրատարակվել է հայերեն՝ Հայկականություն - արիականություն, Ե., 2001, թարգմանություն գերմաներենից, առաջին անգամ հրատարակվել է Գերմանիայում, Պոտտոմում, 1934 թ.-ին:

⁴ Վարպետյան Ա., Արիականություն / Ինքնություն, Ե., 1993, էջ 107

⁵ Նույն երևույթը տեղի է ունեցել նաև ԽՍՀՄ-ի այլ հանրապետություններում (Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм...)

⁶ Օրինակ, «Չայ արիական միաբանություն» կուսակցությունը ակտիվորեն օգտագործում է նման տեսություններից:

⁷ Ուխտագիրք, Ե., 2005, էջ 94

⁸ Ուխտագիրք, էջ 98

⁹ Կեռխաչի «ռեաբիլիտացման» փորձը տես, օրինակ, Ա. Ավետիսյանի «Կեռխաչ-սվաստիկա» հոդվածում /Չայ ազգայնականի մտքեր, Ե., 2005, էջ 47-50/:

¹⁰ Վարպետյան Ա., նշվ.աշխ., էջ 109

¹¹ Abrahamyan L., Armenian Identity in a Changing World, Costa Mesa, CA, Mazda Publishers 2006, p. 10-16

¹² Ավետիսյան Ա., Չայ ազգայնականի մտքեր, Ե., 2005, էջ 46

Տորք Դալայան
*ԴՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ /
Երևանի Վ. Բոյունովի անվան
պետական լեզվաբանական համալսարան*

**ՀՀ ԿՈՒՐՄԱՆՋԻԱԽՈՍ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ ԵԶԴԻՎԱԿԱՆ ԵՎ
ՔՐՈՂԱԿԱՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ***

Հայաստանի Հանրապետությունում կուրմանջիախոս բնակչությունը կազմում է երկրի ազգային փոքրամասնությունների մեջ ամենամեծաթիվ խումբը¹: Վերջին՝ 2001 թ. մարդահամարի տվյալներով՝ այդ խմբում հաշվվել է 42 139 մարդ (ՀՀ ողջ բնակչության 1.3%-ից մի փոքր ավելի):

«Կուրմանջիախոս» բնորոշման ընտրությունը պայմանավորված է առավել չեզոք գիտական եզր գործածելու ձգտումով, քանի որ այդ խմբի ներկայացուցիչները հաճախ օգտագործում են միմյանց բացառող և հակասող ինքնանվանումներ: Մարդահամարի համաձայն՝ նրանցից 40 620 մարդ իրեն համարել է եզդի, իսկ 1519 հոգի՝ քուրդ, թեև բոլորն էլ խոսում են նույն կուրմանջի լեզվով և դավանում են նույն «եզդիական» կրոնը:

Ցավոք, մարդահամարում հնարավոր չէր նշել այն մարդկանց թիվը, ովքեր իրենց անվանում են «եզդի-քուրդ» կամ «քուրդ-եզդի»: Սակայն մեր անձնական շփումներն ու զրույցները «քրդական ինքնորոշման» կողմնակիցների հետ ցույց են տալիս, որ նրանց մեջ, մեծ մասամբ, գերակշռում է կրկնակի ինքնությունը. այսինքն՝ անվանելով իրենց ազգային պատկանելությունը (քուրդ)՝ նրանք, միևնույն ժամանակ, անմիջապես հավելում են կրոնականը (եզդի)՝ ցանկանալով շեշտել, որ իրենք այնքան էլ նույնական չեն մուսուլման քրդերի հետ:

Որոշ առումով տարօրինակ է հնչում այն, որ միևնույն լեզվի, կրոնի և սովորույթների առկայության պարագայում ՀՀ-ում եզդիներն ու քրդերը ներկայացվում են որպես առանձին էթնոմշակութային կազմավորումներ: «Հայաստանի ազգությունները» ժողովածուում առանձին զետեղված է «Եզդիներ» հոդվածը, որի հեղինակն է ՀՀ «Եզդիների ազգային միության» նախագահ Ջ. Սադախյանը, իսկ քրդերի մասին հոդվածը գրել է «Քրդական մտավորականության կազմակերպության» նախագահ Ամարիկե Սարդարը².

Հայաստանի «Եզդիների ազգային միությունը» հրատարակում է իր պաշտոնաթերթը, որը կոչվում է «Դանգե

եզդիյա» (եզդիների ձայն), բացի այդ՝ ՀՀ ազգային ռադիոն ունի ամենօրյա 30րոպեանոց «եզդիերեն լեզվով» (Ջ. Սադախյանի տերմինով) հաղորդումներ, որոնց տնօրենը Հասան Թամոյանն է: ՀՀ քրդերը նույնպես ունեն իրենց պաշտոնաթերթը՝ «Ոյա թագա» (նոր ուղի), որը լույս է ընծայվում 1930 թվականից և այն ժամանակ ԽՍՀՄ-ում միակ քրդական պարբերականն էր:

Խորհրդային շրջանում ՀՀ կուրմանջիախոս բնակչությունը որպես գրության համակարգ օգտագործում էր կիրիլիցան՝ դրանով իսկ տարբերվելով աշխարհի մյուս եզդիներից ու քրդերից, որոնք գործածում են լատինական (Թուրքիայում, Եվրոպայում) կամ արաբական (Սիրիայում, Իրաքում) այբուբենները: Այժմ Հայաստանում քրդական ինքնության կրողներն իրենց պաշտոնաթերթ R'ya T'eze-ն հրատարակում են լատիններեն ցույց տալով իրենց ընդհանրությունը Եվրոպայի և Թուրքիայի քրդերի հետ: Սակայն եզդիների պաշտոնաթերթը շարունակում է լույս տեսնել կիրիլիցայով, ավելին՝ եզդիներն իրենց լեզուն անվանում են եզդիերեն (եզդկի) ընդգծելով դրա ինքնուրույնությունն ու յուրահատկությունը:

Դեռևս ուշ միջնադարում, նախքան կուրմանջիական գրության համար կիրիլիցայի կամ լատինական այբուբենի կիրառումը, հայտնի են կուրմանջիական արտահայտությունների և կարճ տեքստերի՝ հայատառ գրության դեպքեր³: Ավելի ուշ՝ խորհրդային իշխանության հաստատումից հետո, Երևանում 1922 թ. ստեղծվեց եզդիական այբուբեն՝ հայկականի հիման վրա, որը, սակայն, 1929թ. փոխարինվեց լատինական այբուբենով, իսկ 1944-ին՝ կիրիլիցայով: Ներկայումս ՀՀ-ում քրդական և եզդիական ինքնության կրողների կողմից՝ տարբեր գրային համակարգերի և նույն լեզվի՝ տարբեր անվանումների (քրդերեն և եզդիերեն) գործածման օրինակի վրա կարելի է հետաքրքիր վերլուծություններ կատարել:

Այստեղ գրային համակարգն ու լեզվի անվանումը, փաստորեն, հանդես են գալիս որպես ազգակերտ և ազգորոշիչ գործոններ, այն դեպքում երբ մյուս գործոնները՝ լեզուն, կրոնը, սովորույթները, նիստուկացը, համընկնում են: Առհասարակ, աշխարհում այժմ քրդերի և եզդիների մեջ ընթացող պրոցեսները կարելի է բնորոշել որպես «ինքնության ակտիվ որոնումներ»: Ինչպես նշել են ազգաբանները, գիտուհներն ընդունակ են «հորինել» ազգային հանրույթ միայն այն դեպքում, եթե արդեն գոյություն ունեն դրա ձևավորման համար որոշակի առարկայական նախադրյալներ⁴: Մեր դեպքում կարևոր նշանակություն է ստանում սեփական պատմական անցյալի

նկատմամբ վերաբերմունքը քուրդ և եզդի «ազգակերտ» մտավորականների գաղափարներում:

Այսպես, Հայաստանում «քրդական հոսանքին» հարողները հաճախ մեջբերում են Թուրքիայում քրդական շարժման առաջնորդ Աբդուլլա Օջալանի խոսքերն առ այն, որ «քրդերը պետք է վերադառնան իրենց արմատներին և իրենց նախնիների կրոնին՝ եզդիականությանը»: Այդպիսով ենթադրվում է, որ բոլոր քրդերն իբր նախկինում եղել են եզդիական կրոնի հետևորդներ, ինչն ակնհայտորեն հակասում է միջնադարյան մատենագիրների վկայություններին, ըստ որոնց՝ քրդերը հեթանոս էին (իսկ որոշ մերձգիտական շրջանակներում եզդիականության նույնացումը հեթանոսության կամ զրադաշտության հետ զուրկ է որևէ իրական հիմքից):

Այս առնչությամբ, սակայն, ավելորդ չէ հիշել նշանավոր գիտնականի խոսքերը. «Պատմության մոռացումը կամ նույնիսկ նրա աղճատումը (l'erreur historique) ազգի ձևավորման կարևոր գործոն է, ինչի արդյունքում պատմական հետազոտության բացահայտումները հաճախ վտանգ են պարունակում տվյալ ազգության համար»⁵: Այդ աղճատման միջոցով քրդերը փորձում են հիմնավորել եզդիների հետ իրենց ընդհանուր ծագումը: Մինչդեռ եզդիներն, ընդհակառակը, ամեն կերպ ցուցադրում են իրենց անկախ ծագումը քրդերից:

Եզդիների մեջ տարածված ավանդազրույցի համաձայն՝ իրենք սերում են Ադամի և Եվայի հաշմանդամ որդի Շայդի Բնջեռից, որն ամուսնանում է Լեյլ հուրիի հետ (= միջագետքյան-երրայական *Լիլիթ*) և սկիզբ դնում եզդիների զարմին⁶: Այնինչ քրդերին եզդիները համարում են տարբեր ազգություններից կտրված հատվածների հավաքածու, այդ պատճառով էլ *քուրդ* ցեղանունը ստուգաբանում են kərt- «կտրել» արմատով:

Բացի այդ, բազմաթիվ եզդիներ քրդերին ու թուրքերին համարում են իրենց գլխավոր թշնամիները, որոնք ցեղասպանության են ենթարկել ոչ միայն հայերին, այլև իրենց: «Ինչպե՞ս կարող եմ ասել, որ ես քուրդ եմ, եթե քրդերը սպանել են իմ պապին»⁷. սա եզդիական համայնքի ներկայացուցչի խիստ տիպական պատասխանն է այն հարցին, թե ով է ինքը ազգությամբ՝ քուրդ թե եզդի: Հաճախ նույնիսկ եղել են դեպքեր, որ եզդիական ինքնություն ունեցողները պատրաստ են եղել ֆիզիկական հաշվեհարդար տեսնելու իրենց քուրդ անվանող եկվորի հետ:

Քրդերի ու թուրքերի թշնամական վերաբերմունքը իրենց հանդեպ եզդիները բացատրում են նաև նրանով, որ 1915 թ. իրենք սիրիական անապատներում փրկել են մոտ 6000 հայի կյանք՝

սնունդ և ապաստարան տրամադրելով⁸: Մինչդեռ եզդիական կրոնի հետևորդներից նրանք, որ գերադասում են քուրդ կոչվել, պատրաստ են մոռանալ պատմական անցյալը և հաճախ բերում են նման մի հիմնավորում. «Քուրդ լինելը ճիշտ է, քանի որ այդպիսով մենք մեր սեփական հողը կունենանք»⁹:

«Քրդական կողմնորոշմանը» հարողների դիրքորոշումը, սակայն, ոչ միշտ է այդքան միանշանակ: Շատերը գտնվում են «երկմտամբի վիճակում»: ձուլվել¹⁰ բազմամիլիոնանոց քրդական զանգվածին, թե՞ պահպանել սեփական ազգային և կրոնամշակութային առանձնահատկությունները: «Հազարաշեն» ազգաբնական հետազոտությունների հայկական կենտրոնի (ղեկավար՝ Հրանուշ Խառատյան) անցկացրած հարցումների ժամանակ կուրմանջիախոս բնակչության 971 ներկայացուցիչներից 12-ը իրենց անվանել են «քուրդ եզդի»⁹. այս բնորոշումն, ըստ էության, արտացոլում է այն երկմտամբը, որ գոյություն ունի որոշ մարդկանց մոտ: Հատկանշական է, որ որպես քուրդ ինքնորոշված դպրոցականներից ոմանք իրենց մայրենի լեզուն անվանել են եզդիերեն, և հակառակը՝ որոշ եզդիներ իրենց լեզուն բնորոշել են որպես քրդերեն: Խիստ հետաքրքրական է, որ 35 դեպքում, երբ համայնքի ներկայացուցիչն իրեն համարել է քուրդ կամ քուրդ-եզդի, նրա ընտանիքի մյուս անդամներն իրենց անվանել են եզդի¹⁰:

Եզդիական ինքնություն ունեցողները *եզդի* տերմինն ընկալում են որպես էթնիկ անվանում և դրանից ածանցում են նաև իրենց լեզվի անվանումը, իսկ քրդական ինքնություն ունեցողները զուտ կրոնական նշանակություն են վերագրում *եզդի* եզրին: Հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ «քրդական ինքնորոշման» գաղափարախոսները հիմնականում կուրմանջիախոս բնակչության ներկայացուցիչներից բարձրագույն կրթություն ունեցող մարդիկ են: Ըստ երևույթին, նրանք սեփական էթնո-դավանական խմբի ապագան տեսնում են քրդերի հետ միասին՝ ընդհանուր պետության շրջանակներում, որտեղ իսլամը կամ եզդիզմը էական դեր չեն խաղալու: Միևնույն ժամանակ, նրանք չեն շտապում խոսել «ակախ Քուրդիստան» իրենց հնարավոր վերաբնակեցման մասին (ավելի հաճախ այս «հոսանքին» հարողները բնակություն են հաստատում Մոսկվայում և Ռուսաստանում):

Վերջին արյունոտ իրադարձությունները Իրաքի հյուսիսում՝ կապված եզդի աղջկա սպանության, որը փախել էր իր քուրդ սիրեցյալի հետ, և դրան հաջորդած՝ եզդիների զանգվածային սպանությունների հետ, բացասաբար են անդրադառնում քրդական

և եզդիական ինքնություն ունեցող մարդկանց երկխոսության վրա: Ինչպես հայտնի է, եզդիական ինքնություն ունեցողները ցույց են կազմակերպում Իրաքի հյուսիսում եզդիական ինքնավարություն ստանալու պահանջով, իսկ նույն օրը, նույն ժամին քրդական ինքնորոշման կողմնակիցները ցույց են անում ի պաշտպանություն քրդական ինքնավարության:

Եզդիական «հոսանքի» գաղափարակիրները գտնում են, որ կրոնը իրենց ազգային ինքնության ամենահիմնական բնորոշիչն է, այս պատճառով էլ այդ ուղղության գլխավոր գաղափարախոսները եզդիական հոգևորականության ներկայացուցիչներ են, որոնք սերում են փիրերի և շեյխերի հոգևոր կաստաներից: Վերջիններին մեջ տարածված է այն տեսակետը, որ կրթությունը բացասաբար է անդրադառնում մարդկանց կրոնական զգացմունքների և հետևաբար ազգային ինքնագիտակցության վրա: Կրթության (հատկապես՝ բարձրագույն) ժխտումը բացատրվում է նաև նրանով, որ դարեր ի վեր եզդիները բնակվել են մուսուլմաններով շրջապատված միջավայրում և դպրոց հաճախելը նշանակել է սովորել արաբերեն ու կարդալ Ղուրան, այն է՝ դառնալ մուսուլման: Այս ավանդական մեկնաբանությանն այժմ ավելացել է ևս մեկը. ավագ սերնդի ներկայացուցիչները զգուշանում և վախենում են, որ կրթություն ստացած իրենց զավակները կարող են «դառնալ քուրդ», այսինքն՝ նրանց մեջ կարող է արմատանալ քրդական ինքնագիտակցությունը:

Իրենց պատմական հայրենիքում՝ հյուսիսային Սիջազետքում, եզդիները կան «եզդիականության հետևորդները» մինչ օրս էլ բնակվում են Սիմջարի շրջանում՝ բազմամիլիոնանոց մահմեդական քրդերի շրջապատում: ՀՀ-ում, սակայն, մուսուլման քրդեր այլևս գրեթե չկան¹¹: Ներկայումս Արագածոտնի մարզի Թալինի (Ավթոնա, Բայսըզ, Բարոժ, Գյալթո, Դիան, Ղաբախթափա, Սորիկ, Թլիկ, Հակկո գյուղերի) և Աշտարակի (Շամիրամ գյուղի) շրջանների, Արմավիրի մարզի Արմավիրի (Հոկտեմբեր գյուղի) և Էջմիածնի (Ֆերիկ գյուղի) շրջանների կուրմանջիախոս բնակչության մեծ մասն իրեն համարում է էթնիկ եզդի:

Իսկ նույն Արագածոտնի մարզի Արագածի շրջանի (Ավշեն, Ալագյազ, Ամրե-թագա, Դերեկ, Ջամշլու, Միրաք, Օրթաչյա, Ռյա-թագա, Սանգյառ, Սիփան, Շենկանի գյուղերի) կուրմանջիախոս բնակչության մեծ մասն իրեն համարում է ազգության քուրդ կամ ավելի հաճախ՝ եզդի-քուրդ (քուրդ-եզդի), թեև նույնպես դավանում է եզդիական կրոնը: Երևանում և այլ քաղաքներում ու ավաններում կուրմանջիախոս բնակչության մի մասն ինքնորոշվում է որպես քուրդ, իսկ մյուս մասը՝ որպես եզդի¹²:

ՀՀ կուրմանջիախոս բնակչությունը հանրապետության տարածք է վերաբնակվել հիմնականում 19-րդ դարում՝ ռուս-պարսկական և ռուս-թուրքական պատերազմներից հետո: Օսմանյան և Սեֆյան իշխանական համակարգերում համարվելով «անհավատներ» և «սատանայապաշտներ»՝ եզդիներն իրենց հոգևոր և ֆիզիկական փրկությունը տեսնում էին Ռուսական կայսրության սահմաններ գաղթելու մեջ:

Հետաքրքիր է, սակայն, որ մուսուլման քրդերը բնակություն հաստատեցին ներկայիս ՀՀ-ի բոլորովին այլ շրջաններում, քան եզդիական դավանանքի հետևորդները: Մուսուլման քրդերը գտնվում էին ադրբեջանցիների հետ սերտ շփումների մեջ, հաճախ իրենց երեխաներին տալիս էին ադրբեջանական դպրոցներ, շատ էին նաև ադրբեջանա-քրդական խառնամուսնությունները¹³ (ուշագրավ է, որ մեզ գրեթե հայտնի չեն մուսուլման քրդերի և եզդիների միջև ամուսնության դեպքեր): Այդ պատճառով էլ Ղարաբաղյան շարժման թեժացման շրջանում՝ 80-ականների վերջին, մուսուլման քրդերի մեծ մասը, ադրբեջանցիների հետ միասին, տեղափոխվեց Ադրբեջան: Հայ մտավորականության և հասարակայնության հորդորները՝ կանխելու քրդերի արտագաղթը, գրեթե ոչ մի արդյունք չտվեցին:

Ինչպես տեսնում ենք, լեզվի ընդհանրությունը որևէ որոշիչ դեր չխաղաց մուսուլման քրդերի և եզդիականության հետևորդների մերձեցման ուղղությամբ, «խորհրդային աթեիստական իդեոլոգիան» նույնպես չկարողացավ «ճշգրտումներ» մտցնել «կրոնով բաժանված ժողովրդի» իքնության մեջ: Ադրբեջան տեղափոխված քրդերը գրեթե կորցրեցին իրենց լեզուն և ձուլվեցին թյուրք-ադրբեջանցիներին¹⁴:

Գրականություն

1. Ազգային փոքրամասնությունների դպրոցական կրթության իրավիճակը Հայաստանում (խմբ. Հ.Խառատյան, վերլուծությունը և շարադրանքը՝ Լ.Խառատյան, Շ.Սարատիկյան), Երևան, 2005
2. Ամինե Ավդալ, Եզդի քրդերի հավատալիքները (խմբ. Ս. Հրբոսյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, 2006
3. Ասատրյան Գ., Առաքելովա Վ., Հայաստանի ազգային փոքրամասնությունները, Երևան, 2002:
4. ՀՀ ազգային փոքրամասնություններն այսօր (խմբ. Յու. Սկրտունյան), I, Երևան, 2000:

5. Չաչանյան Կ., Հայ մտավորականության ավանդը՝ քրդական մշակույթի և պատմության ուսումնասիրության գործում (1850-1990թթ.), Երևան, 2004:
6. Хобсбаум Э. Дж., Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе, в сборнике: Нации и национализм, Москва, 2002
7. Хрох М., От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе, в сборнике: Нации и национализм, Москва, 2002.
8. Савва М.В., Курды в Краснодарском крае. Исследования. Краснодар, 2007.
9. Nationalities of Armenia (eds. N. Hovhannisyan, V. Chatoev, A. Kosyan), Yerevan, 1999.

Ծանոթագրություններ

* Աշխատանքը կատարված է Հայնրիխ Բյուլի տարածաշրջանային գիտակրթական ծրագրի շրջանակներում:

¹ «Կուրմանջիախոս» տերմինով տվյալ հոդվածում բնորոշում ենք միայն այն մարդկանց, ովքեր իրենց մայրենին համարում են այդ լեզուն՝ իր տարբեր անվանումներով: Բնականաբար, քննության չենք առնում կուրմանջիախոս հայերին, որոնք, օրինակ, բնակվել են Գեղարքունիքի մարզում, սակայն այժմ ամբողջովին անցել են հայերենին:

² Nationalities of Armenia (eds. N. Hovhannisyan, V. Chatoev, A. Kosyan), Yerevan, 1999, p. 61, 69. ՀՀ եզդիներն ու քրդերը առանձին են ներկայացված նաև երեք տարի անց լույս տեսած՝ հետևյալ ժողովածուում. Գ.Ասատրյան, Վ.Առաքելովա, Հայաստանի ազգային փոքրամասնությունները, Երևան, 2002, էջ 8, 20: Տես նաև ՀՀ ազգային փոքրամասնություններն այսօր (խմբ. Յու. Մկրտումյան), I, Երևան, 2000, էջ 24-25:

³ Կ. Չաչանյան, Հայ մտավորականության ավանդը՝ քրդական մշակույթի և պատմության ուսումնասիրության գործում (1850-1990թթ.), Երևան, 2004, էջ 25-26, 132, 164-166:

⁴ Хрох М., От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе, в сборнике: Нации и национализм (перевод с английского), Москва, 2002, с. 121-123.

⁵ Хобсбаум Э. Дж., Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе, в сборнике: Нации и национализм (перевод с английского), Москва, 2002, с. 332.

⁶ Ամինե Ավդալ, Եզդի քրդերի հավատալիքները (խմբ. Ս. Հոբոսյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, 2006, էջ 17-18: Սա, ըստ էության, ոչ թե սեփական էթնիկ պատմության արխիվացում է, այլ հյուսիսմիջագետքյան հնագույն հավատալիքների անմիջական ազդեցության և ՀՀ եզդիների՝ հյուսիսային Իրաքում երբեմնի բնակության հետևանք:

⁷ Ազգային փոքրամասնությունների դպրոցական կրթության իրավիճակը Հայաստանում (խմբ. Հ.Խառատյան, վերլուծությունը և շարադրանքը՝ Լ.Խառատյան, Շ.Սարատիկյան), Երևան, 2005, էջ 16:

⁸ Sadakhyan J., The Yezidis, in: Nationalities of Armenia (eds. N. Hovhannisyanyan, V. Chatoev, A. Kosyan), p. 62.

⁹ Ազգային փոքրամասնությունների դպրոցական կրթության իրավիճակը Հայաստանում, էջ 18:

¹⁰ Եզդի ծնողներն իրենց երեխաների ընտրած «քրդերեն» տերմինը բացատրել են նրանով, որ դպրոցներում «մայրենի լեզու» առարկան դեռևս դասավանդվում էր խորհրդային հին դասագրքերով, որոնց վրա գրված էր «քրդերեն»:

¹¹ ՀՀ Կառավարության աշխատակազմի ազգային փոքրամասնությունների և կրոնի հարցերով վարչության տվյալների համաձայն՝ ներկայումս ՀՀ-ում բնակվում է ընդամենը մոտ երկու տասնյակ մուսուլման քուրդ:

¹² ՀՀ ազգային փոքրամասնություններն այսօր (խմբ. Յու. Սկրտունյան), I, էջ 26:

¹³ 1989 թ. մարդահամարի տվյալների համաձայն՝ Հայաստանի բնակչության 0.1%-ը (4151 մարդ) իրեն անվանել է քուրդ, ընդ որում դրանք հիմնականում մուսուլման քրդեր էին:

¹⁴ Նույնիսկ այն մուսուլման քրդերը, որոնք Ադրբեջանից տեղափոխվել են Ռուսաստանի Դաշնություն, հաճախ կոչվում են «ադրբեջանցիներ»։ տե՛ս Савва М.В, Курды в Краснодарском крае. Исследования. Краснодар, 2007. с. 37):

**ՀԱՅ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ**

Տվյալ դարաշրջանի և ժամանակի կարևորագույն բնութագրիչներից են արագընթաց փոխակերպումներն ու ինտենսիվ դինամիկան հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում:

Հատկապես առավել ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ գլոբալացման պայմաններում տարբեր հասարակությունների միջև ֆիզիկական տարածությունների պատճառով սոցիալական տարածությունների առկայությունը ևս հարաբերական է դառնում ինչ փոխակերպումներ են տեղի ունենում այդ ենթատեքստում հայ ազգային իննության հետ: Մասնավորապես այն հանգամանքի պայմաններում, երբ խոսում ենք հայ աշխարհասփյուռ ինքնության մասին: Այսինքն՝ բոլոր հարցերն արդեն վերաբերվում են ոչ միայն պետականության սահմաններում առկա հայ ազգի ինքնությանը, այլ նաև այն մոզայիկ ինքնությունների, որոնք գոյություն ունեն պետականությունից դուրս՝ սփյուռքահայ համայնքներում:

Գլոբալացման պայմաններում անտեսանելի են դառնում տարբեր ինքնությունների միջև սահմանները, սակայն Հայաստանի պարագան այլ է: Հայ ազգային ինքնությունն արդեն իսկ գլոբալ է, իսկ ներկայիս գլոբալացման պայմաններն ունեն ոչ միայն ինքնություն կերտող, այլ նաև ինքնանույնացման գործընթացները խթանող գործառույթ: Այս պարագայում տեղին է խոսել հայ ազգային ինքնության գլոբալ քաղաքականության մասին:

Պարզաբանենք հայ ինքնության գլոբալ քաղաքականության հասկացության բովանդակությունը: Նախ և առաջ դա ենթադրում է քաղաքականություն իր ոչ ավանդական ընկալմամբ, որն իրականացվում է գլոբալ առումով և ուղղված է հայ ազգային ինքնության պահպանությանն ու փոփոխմանը համաշխարհային համատեքստում:

Արտասահմանյան գրականության մեջ առկա “ինքնության քաղաքականության” հասկացությունն արմատապես այլ է և չի ենթադրում միևնույն ազգին պատկանող անհատների ինքնանույնացման գործընթացների խթանման պաշտոնական և ոչ պաշտոնական միջոցառումների, մեխանիզմների, ակտիվությունների և ծրագրերի իրականացում: Այդ դեպքում

ինքնությանն ուղղված է սոցիալական արդարության վերականգնմանն որոշակի խմբի նկատմամբ: Այս համատեքստում ազգային ինքնության քաղաքականությունն իրականացվում է ոչ միայն քաղաքական միավորների, այլ նաև կրոնական, մշակութային, հասարակական, տնտեսական և այլ միավորների միջոցով: Հարկ է նշել, որ ինքնության քաղաքականությունն իր հայապահպանական և հայազգի ինքնության կերտմանն ուղղված միջոցառումներով դեռևս կայացած չէ այնքանով, որքանով կայացած չեն քաղաքականության գլոբալ գործող սուբյեկտները /խոսքը գնում է այն կազմակերպությունների և ազենտների մասին, որոնք իրենց պաշտոնական և ոչ պաշտոնական գործողություններով ուղղակի կամ անուղղակի ներգործություն են ունենում հայ ինքնության կերտման և պահպանության վրա համահայկական առումով. դրանցից առավել ազդեցիկներն են եկեղեցին, պետությունը, համասփյուռքյան քաղաքական կառույցները՝ մասնավորապես՝ ՀՀԳ-ն, հասարակական կազմակերպությունները, ՁԼՄ-ները, Հայաստան Համահայկական հիմնադրամը, բիզնեսմեներն ու անհատ բարերարները և այլն/:

Ինչպես Գ. Նժդեհն է արտահայտվում հայ ինքնության բազմատարրության մասին՝ «Ավելի ողբալի է սակայն հոգեբանական ցրվածությունը»¹: Տարբեր ներանձնավորված մշակութային և սոցիալական կապիտալների բախումը բերում է ինչպես միջխմբային, այնպես էլ միջանձնային ու ներանձնային հարթություններում փոխհարաբերությունների խոչընդոտմանն ու արդյունավետության նվազեցմանը: Սոցիալ-մշակութային միևնույն պայմանների առկայությունն է ապահովում հաբիտուսների² նույնացման գործընթացները:

Գլոբալ ինքնության պարագայում միևնույն ազգին պատկանող անձանց ինքնանույնացման գործընթացներն իրականացվում են ստերեոտիպների, կանխատրամադրվածությունների հիման վրա, որոնք շատ անգամ բերում են խմբային-սոցիալական փոխհարաբերությունների դիս-ֆունկցիոնալությանը:

Յուրաքանչյուր սուբյեկտ գործում է ավելի շատ “սիրողական” մակարդակում՝ կազմակերպական ու մասնագիտական մոտեցման հարթություններում ունենալով լուրջ բացթողումներ և թերացումներ: Ինքնության քաղաքականությունը ուղղել Հայաստան-Սփյուռք բազմաուղորտ փոխհարաբերություններին նշանակում է պետական ռազմավարական ծրագրի շրջանակներում ուղորտային

մարտավարություններ մշակել և ստեղծել ոլորտային ներկայացուցչական մասնագիտացված մարմիններ:

Այսպիսով՝ կարելի է եզրակացնել, որ գլոբալացման պայմաններում հայ ազգային ինքնության քաղաքականությունն ունի հստակ մշակման, համակարգման ու իրականացման արդյունավետության ապահովման անհրաժեշտություն ինչպես պետականության շրջանակներում, այնպես էլ՝ առավել գլոբալ մասշտաբով՝ սփյուռքահայ համայնքների հետ բազմաոլորտ փոխհարաբերություններ հաստատելիս:

Գրականություն

1. Այվազյան Ա., “Չիմնատարրեր Չայաստանի ազգային անվտանգության հայեցակարգի”, Եր.:2004:
2. “Չայաստանը մարդու իրավունքների հեռանկարում”, Կարունյան Ն “Չայրենադարձների ինտեգրման գործընթացը իբրև մարդու իրավունքների իրագործման խնդիր.խոչընդոտներ և անելիքներ”, Եր.:2005:
3. Նժդեհ Գ. Ամերիկահայությունը, Ցեղը և իր տականքը, Երկեր: Չատոր 1:
4. Նալչաջյան Ա., Վերագրում և էթնիկական ինքնորոշում, «էթնիկական հոգեբանություն», Եր.: «Ձանգակ-97»:
5. Նալչաջյան Կ., «Իրար լեզու հասկանալը» ազգի հոգեբանական ամրապնդման միջոց, «էթնիկական ինքնագիտակցություն» Եր.:Ձանգակ 97,2003:
6. Պըլտեան Գ., Ինքնության փորձառություն Սփյուռքի մեջ, Ինքնության հարցեր Տարեգիրք խմբ. Ս.Ստեփանյան, Եր.:«Ձանգակ-97» 2002:
7. Bourdieu, P., The Habitus and the Space of Life- Stiles, A Social Critique of the Judgment of Taste.
8. Stanford Encyclopedia of Philosophy, entry on identity politics Retrieved from "http://en.wikipedia.org/wiki/Identity_politics 23.02.06.

Ծանոթագրություններ

¹ Նժդեհ Գ., Ամերիկահայությունը, Ցեղը և իր տականքը, Երկեր: Չատոր 1, էջ 170-176:

² Bourdieu P., The Habitus and the Space of Life- Stiles, A Social Critique of the Judgment of Taste, էջ 169-175:

**ԱԶԳԱԿԱՌՈՒՅՈՒՄԸ ԵՎ ՊԱՏՄԱԲԱՆՆԵՐԸ. ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՆԱՐԱՏԻՎԸ**

Ազգային ինքնության կարևորագույն բաղադրիչներից մեկը ազգային պատմության նարատիվն է /պատմաշար/: Նարատիվը լեզվաբանանությունից փոխառված եզր է. այն կարելի է բնորոշել իբրև տեքստի որոշակի տիպ, որը ներկայացնում է միմյանց հետ տրամաբանական կապերով շաղկապված իրադարձությունների հաջորդականություն: Ազգային պատմության նարատիվը որոշակի մշակութային տեքստ է, որի կրողն են տվյալ ազգի ներկայացուցիչները: Այդ տեքստը ոչ միայն պատմում է տվյալ ազգի մասին, այլև պատասխանում է ազգի վերաբերյալ կարևորագույն հարցադրումներին՝ «ո՞վքեր ենք մենք», «ո՞րտեղից ենք եկել», «ի՞նչպիսին ենք մենք» և այլն:

Հարկ է պարզաբանել, թե ինչու է լեզվաբանությունից վերցված եզրը օգտագործվում ազգաբանության ուսումնասիրության ոլորտին պատկանող մի հասկացություն՝ ազգային ինքնությունը բնորոշելու համար: Հասարակական գիտությունների ոլորտում անցյալ դարի վերջին քառորդը նշանավորվեց այսպես կոչված «լեզվաբանական շրջադարձով» (*linguistic turn*): Դա մի հեղաշրջում էր, որը տեղի ունեցավ սոցիոլոգիայի, մշակութային մարդաբանության, պատմության և գիտության այլ բնագավառներում, երբ լեզվաբանության մեթոդները և կոնցեպտուալ ապարատը սկսեցին օգտագործվել սոցիալական և մշակութային երևույթները ուսումնասիրելու և բացատրելու համար: Այդ իսկ պատճառով, լեզվաբանական այնպիսի եզրեր, ինչպես «տեքստ», «դիսկուրս» կամ «նարատիվ», ոչ միայն սկսեցին օգտագործվել լեզվաբանական մեղ շրջանակներից դուրս, այլև ժամանակակից հասարակական գիտությունների համար դարձան հիմնարար:

Լեզվաբանական շրջադարձի բերած առավել էական, կարևոր և հետաքրքիր նորություններից մեկն այն մոտեցումն էր, ըստ որի ցանկացած սոցիալական և մշակութային երևույթ կարող է ներկայացվել իբրև խորհրդանիշների փոխկապակցված համակարգ, այսինքն տեքստ, և կարող է ուսումնասիրվել այն մեթոդներով, որոնց օգնությամբ ուսումնասիրվում է տեքստը: Այլ կերպ ասած, ցանկացած հասարակական երևույթ կարելի է

վերլուծել այնպես, ինչպես վերլուծում են տեքստը: Այսպես, օգտագործելով կառուցվածքային լեզվաբանության կոնցեպտուալ ապարատը և մեթոդները, ֆրանսիական ստրուկտուրալիզմի հիմնադիրներից մեկը՝ Կ. Լեվի-Ստրուսը վերլուծում էր «պրիմիտիվ» հասարակությունների մշակույթը և դիցաբանությունը¹, իսկ Խորհրդային Միությունում՝ Տարտուսի նշանաբանական դպրոցի հիմնադիր Յու. Մ. Լոտմանը ուսումնասիրում էր XVIII-XIX դարերի ռուսական ազնվականության կենցաղը և վարվելակերպի մշակույթը²:

Պոստստրուկտուրալիզմը և պոստմոդերնիստական մի շարք ողողություններ շեշտը դրեցին տեքստի դեկոնստրուկցիայի վրա և հասարակական գիտություններում հաստատվեց սոցիալական կոնստրուկտիվիզմի տիրապետության շրջանը, որը շարունակվում է մինչև այսօր: Այս ուղղության նեկայացուցիչներն ըստ էության հետևում էին այն ուղղուն, որն ուրվագծել էր ֆրանսիական պոստստրուկտուրալիզմի հիմնադիրներից մեկը՝ Ռ. Բարտը, իր հանրահայտ, և անգամ ինչ-որ առումով առասպելականացված «Միֆոլոգիաներում» (*mythologies*)³: Որպես կանոն, այս ուղղության շրջանակներում «դեկոնստրուկցիա» նշանակում էր ցույց տալ, որ որոշակի հասկացություններ և սոցիալական ինստիտուտներ, որոնք համարվում են, կամ ավելի ճիշտ ներկայացվում են իբրև «բնական», իրականում ստեղծված են որոշակի մարդկաց կողմից, որոշակի նպատակներով, և հաճախ օգտագործվում են հասարակական մի խմբի կողմից՝ իբրև այլ խմբի հանդեպ տիրապետության քողարկված գործիք: Վերջին տասնամյակների ընթացքում, հասարակագիտության ոլորտում տիրապետող դարձավ մի միտում, որը կարելի է բնորոշել իբրև «տոտալ դեկոնստրուկցիա»: այդ մոտեցման շրջանակներում հասարակական գիտությունների կարևորագույն խնդիրը համարվում է հասարակական ֆենոմենները դեկոնստրուկցիայի ենթարկելը:

Իր բոլոր առավելություններով և թերություններով հանդերձ, լեզվաբանական շրջադարձը հեղափոխական նշանակություն ունեցավ հասարակական գիտությունների համար, բացեց նրանց առջև նոր հորիզոններ և հեռանկարներ: Ահա այս փորձից ելնելով՝ ազգային ինքնությունը կարելի է դիտարկել իբրև որոշակի տիպի տեքստ, կամ տեքստերի համակցություն: Ազգային ինքնության կարևորագույն բաղադրիչ հանդիսացող տեքստերից է ազգային պատմության նարատիվը: Ազգային պատմության նարատիվը, համենայն դեպս այն իմաստով, որով այդ եզրն օգտագործվում է տվյալ հոդվածի շրջանակներում, սկզբունքներն տարբերվում է

որոշակի երկրի կամ ժողովրդի պատմության գիտական ուսումնասիրությունից: Ազգային պատմության նարատիվը որոշակի ազգի անցյալի մասին պատկերացումների համակարգ է, որի կրողն են տվյալ ազգի հետ իրենց նույնականացնող անհատները: Այն պարունակում է ինչպես իրական պատմական իրադարձություններ, այնպես էլ առասպելական տարրեր, իսկ իրական պատմական իրադարձությունները ազգային պատմության նարատիվի համատեքստում հաճախ հանդես են գալիս առասպելականացված ձևով: Ավելին, ազգային պատմության նարատիվը տվյալ ժողովրդի պատմության մասին առկա գիտելիքների ամբողջությունից կարող է վերցնել միայն այն դրվագները և դեպքերը, որոնք համապատասխանում են նարատիվի կառուցվածքին և ներքին տրամաբանությանը: Այն իրադարձությունները, որոնք դժվարությամբ են իրենց տեղը գտնում ազգային ինքնության տվյալ նարատիվի համատեքստում, կա՛մ ձևափոխվում են, կա՛մ ընդհանրապես դուրս մղվում⁴:

Բնականաբար, ազգային պատմության նարատիվի ձևավորման գործում կարևորագույն դեր են խաղում պատմաբանները: Սակայն, պատմաբանների գործունեությունը ընդամենը ազգային պատմության նարատիվի ձևավորման գործընթացի բաղադրիչներից մեկն է: Ազգային պատմության նարատիվները ստեղծվում, պահպանվում և վերարտադրվում են զանազան միջոցներով, մշակույթի զանազան ոլորտներում. բանավոր ավանդություններից՝ մինչև գեղարվեստական զրականություն և կերպարվեստ: Ազգային նարատիվների ձևավորման և վերարտադրման համար առանցքային նշանակություն ունի կրթական համակարգը: Հենց կրթական համակարգի միջոցով է, որ պատմության մասին պատկերացումները դառնում են ազգի բոլոր անդամների սեփականությունը:

Ազգային պատմության նարատիվներն ունեն մի առանձնահատկություն, որոնք չափազանց կարևոր են դարձնում դրանց ուսումնասիրությունը: Ազգային պատմության նարատիվը կարող է պարունակել զգալի բախումնաժին (կոնֆլիկտոզեն) ներուժ: Որպես կանոն, ցանակացած ազգային պատմության նարատիվի հիմքը «մենք»-ի և «օտար»-ի կերպարների հակադրումն է: Այս հակադրության վրա է կառուցվում ողջ նարատիվը, ընդ որում «օտարի» կերպարը կարող է փոխակերպվել «թշնամու» կերպարի: Ազգային պատմության նարատիվների միջոցով հաճախ արմատավորվում են «օտարների» բացասական կարծրատիպերը՝ էթնիկ, կրոնական և

այլ փոքրամասնությունների, հարևան ժողովրդների և պետությունների և այլն: Ձևավորվում են «էքսկլուզիվ» /բացառող/ նարատիվներ, որոնցում տեղ չկա «օտարի» դրական կամ չեզոք ընկալման համար: Այսպիսի էքսկլուզիվ նարատիվների առկայությունը տարբեր ազգերի մոտ գործոն է, որը մեծապես կարող է ազդել ազգամիջյան հարաբերությունների վրա՝ հանգեցնելով ներպետական և միջպետական հակամարտությունների:

Ժամանակակից բախումնաբանական ուսումնասիրություններում մեծ տեղ է հատկացվում հակամարտությունների առաջացման և ընթացքի վրա պատմական նարատիվների թողած ազդեցությանը: Իհարկե, միայն էքսկլուզիվ նարատիվների առկայությունը դեռևս բավարար չէ հակամարտության ծավալման համար. ցանկացած հակամարտություն պայմանավորված է մի շարք գործոններով՝ քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական: Սակայն հակամարտության կողմերի մոտ էքսկլուզիվ պատմական նարատիվների առկայությունը ոչ միայն նպաստում է հակամարտության առաջացմանը, այլև բարդացնում է դրա լուծման ուղիների որոնումը և խոչընդոտում է դրա մեջ ընդգրկված հանրությունների հաշտեցմանը, անգամ այն դեպքում, երբ արդեն իսկ գնտվել է հակամարտության լուծման քաղաքական բանաձևը:

Անդրադարձը պատմությանը չափազանց տարածված է այն դեպքերում, երբ անհրաժեշտ է արդարացնել, լեգիտիմություն հաղորդել բռնությանը, որը կիրառվում է «օտարների» նկատմամբ: Պատմությունը դառնում է քաղաքականության գործիք, երբ տեղի է ունենում որոշակի քաղաքական ծրագրի շուրջ էթնիկ մոբիլիզացիա /այսինքն միևնույն էթնոսին պատկանող մարդկանց քաղաքական ակտիվացում/: Այդ իսկ պատճառով, հակամարտությունների մեջ ընդգրկված հասարակություններում հաճախ տեղի է ունենում մի երևույթ, որը կարելի է անվանել «պատմության արդիականացում». անցյալի իրադարձությունները վերածվում են ներկայի քաղաքական խնդիրների: Պատմությունը սկսում է սպասարկել ներկայի քաղաքական պատվերները: Թերևս հենց դա ի նկատի ուներ բրիտանացի պատմաբան Է. Յոքսբաումը, որը գրում էր. «պատմաբաններն ազգայնականության համար նույն բանն են անում, ինչ Պակիստանում կակաչ աճեցնողները՝ հերոյին օգտագործող թմրամոլների համար. նրանք շուկան ապահովում են հումքով»⁵:

Այս երևույթին կարող ենք ականատես լինել ողջ աշխարհում: Սակայն, թերևս, կան երկրներ և տարածաշրջաններ, որտեղ այս

խնդիրները հատկապես սուր են դրված: Կարծում են, դրանց թվին է պատկանում այն տարածաշրջանը, որը կարելի է անվանել Կենտրոնական և Արևելյան Եվրոպա (ընդգրկելով նաև Կովկասը), այսինքն այն երկրները, որոնք պատմականորեն ընդգրկված են եղել Եվրոպայի երեք կայսրությունների մեջ՝ Ավստրո-Յունգարական, Օսմանյան և Ռուսական: Սա, իմ կարծիքով, պետք է բացատրել նրանով, որ հատկապես այս տարածքներում ազգային պետությունների ձևավորման գործընթացը առավել ցավազին ընթացք է ունեցել և ըստ էության ամբողջապես ավարտված չէ նաև այսօր:

Այս ամենը հաշվի առնելով՝ ակնհայտ է, որ էքսկլուզիվ պատմական նարատիվների խնդիրը չափազանց արդիական է հատկապես մեր տարածաշրջանի համար: ԽՍՀՄ փլուզումից հետո, գրեթե բոլոր խորհրդային պետություններում սկսվեց մի գործընթաց, որը կարելի է բնորոշել իբրև «ազգային պատմության կառուցում»: Իհարկե, տարբեր երկրներում այս գործընթացն ունեցել է առանձնահատկություններ, որոնց մանրամասներին անդրադառնալը նպատակահարմար չէ այս քննարկման շրջանակներում: Սակայն, առկա էր մի կարևոր ընդհանրություն. եթե մինչ այդ բոլոր այդ երկրներում գրվում և դասավանդվում էր խորհրդային պատմությունը՝ այսինքն կայսրության պատմությունը, և, անգամ, սեփական ազգի պատմությունը ներկայացվում էր կայսրության պատմության համատեքստում, այժմ սկսում է կառուցվել միանգամայն այլ՝ ազգակենտրոն պատմական նարատիվ⁶:

Այս նորահայտ ազգակենտրոն պատմական նարատիվները հաճախ էքսկլուզիվ բնույթ ունեին: Եթե մինչ այդ հարևան էթնիկ խմբերը ներկայացվում էին իբրև «եղբայրական ժողովրդներ», այժմ դրանք վերածվում են «օտարների» կամ «թշնամիների», որոնք դարեր շարունակ վտանգ են ներկայացրել և հիմնականում բացասական դեր խաղացել ազգի պատմության մեջ: Սկսվում են վեճեր պատմական ժառանգության մասին, որոնք իրենց արտահայտությունը գնտում են նաև պատմության ուսումնասիրման և դասավանդման մեջ. «Օտարին» սկսում են մեղադրել «մեր» պատմական ժառանգությանը տիրանալու փորձերի մեջ: Նման բազմաթիվ օրինակներ կարելի է գտնել Յարավային Կովկասի երկրներում, որտեղ ետխորհրդային տարիներին վեճերը պատմական ժառանգության մասին դարձել են պատմաբաններից շատերի հիմնական զբաղմունքը⁷:

Այսպիսով, ետխորհրդային ժամանակաշրջանում մեր տարածաշրջանի երկրների մեծ մասում գերակշռող են դառնում

ազգային պատմության էքսկլուզիվ նարատիվները: Ակնհայտ է, որ այս երևույթը սերտորեն կապված է մեր տարածաշրջանում գոյություն ունեցող չկարգավորված հակամարտությունների, ինչպես նաև լատենտ ձևով առկա ազգամիջյան խնդիրների հետ: Էքսկլուզիվ պատմական նարատիվների արմատավորմանը զուգընթաց խորանում են թշնամանքը և բացասական կարծրատիպերը հարևան ժողովրդների և պետությունների հանդեպ:

Ետխորհրդային երկրները վերջին տասնամյակներում անցնում էին «ազգակերտման» /nation-building/ գործընթացի միջով, մի գործընթաց, որը եվրոպական երկրների մեծ մասում ըստ էության ավարտվել էր անցյալ կամ նույնիսկ նախանցյալ դարում: Այդ գործընթացի պայմաններում ազգային համախմբումը դարձել էր գերխնդիր, իսկ պատմության էքսկլուզիվ նարատիվները՝ այն հիմքը, որի շուրջ, քաղաքական և մտավորական էլիտաների (վերնախավի) ղեկավարությամբ, տեղի էր ունենում այդ համախմբումը: Այսպիսի «ազգային համախմբումը» որպես կանոն տեղի էր ունենում ոչ միայն «հանուն», այլև «ընդդեմ», և «համախմբվող» ազգի քաղաքական և մտավորական վերնախավին «համախմբման» գործում օգնության էր գալիս պատմության ազգային նարատիվը՝ իրեն բնորոշ «մենքի» և «օտարի» հակադրությամբ: Այդ իսկ պատճառով, մեր կարծիքով, էթնիկ թշնամանքի և քսենոֆոբիայի առաջացումը, ինչպես նաև օտարների հանդեպ բացասական կարծրատիպերի արմատավորումը, գրեթե անխուսափելի էին ցանկացած երկրում, որն անցնում էր «ազգակերտման» գործընթացի միջով:

Այնուամենայնիվ, կարծում են, այսօր կան նաև հիմքեր լավատեսության համար: Նախևառաջ, գրեթե բոլոր ետխորհրդային երկրներն այսօր արդեն անցել են որոշակի ճանապարհ ազգակերտման ուղղությամբ: Ծիշտ է, յուրաքանչյուր դեպքում կան որոշակի առանձնահատկություններ, սակայն ընդհանուր առմամբ, գրեթե բոլոր ետխորհրդային երկրներում ազգային պետությունը արդեն իսկ զգալի չափով կայացած կարելի է համարել: Ի տարբերություն ձևավորման փուլում գտնվող ազգային պետության, արդեն իսկ կայացած ազգային պետությունը այլևս կարիք չունի հիմնվելու ազգայնականության առավել ծայրահեղական և ագրեսիվ ձևերի վրա: Յետևաբար, այս փուլում կարող են նախապայմաններ ստեղծվել այնպիսի երկխոսության ծավալման համար, ինչպիսին հնարավոր չէր ԽՍՀՄ կազմալուծմանը հետևած առաջին տարիներին:

Մյուս գործոնը, որը լավատեսության հիմք է տալիս, մեր կարծիքով, տարածաշրջանի մասնակցությունն է համաեվրոպական գործընթացներին, ինչը հնարավորություն է տալիս օգտագործելու եվրոպական փորձը ազգային պատմության դասավանդման հարցում: Արևմտյան եվրոպան ևս բախվել է և շարունակում է բախվել էքսկլուզիվ ազգային նարատիվների խնդրին: Սակայն, եվրահնտեզրման գործընթացները ստեղծել են այն համատեքստը, որը հնարավոր է դարձնում նաև այս խնդրի լուծումը: Այսօր եվրոպայում միջոցներ են ձեռք առնվում, որոնք ուղղված են ազգային պատմության տարբեր նարատիվների միջև երկխոսության ծավալմանը: Այդպիսի երկխոսության արդյունքում կարող է ձևավորվել միասնական համաեվրոպական նարատիվ, որի շրջանակներում իրենց տեղը կգտնեն նաև առանձին ազգային պատմության նարատիվները: Այդ փորձի օգտագործումը և մասնակցությունը համաեվրոպական այս գործընթացներին, մեր խորին համոզմամբ, կարող է հնարավոր դարձնել նաև մեր տարածաշրջանում առկա հակամարտությունների երկարաժամկետ լուծումը:

Գրականություն

1. Айермахер К., Бордюгов Г., Национальные истории в Советском и постсоветских государствах. М., 1999.
2. Барт Р., Мифологии. М., 1996.
3. Леви-Стросс К., Структурная антропология. М., 1983.
4. Лотман Ю. М., Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII-начало XIX века). СПб, 1994.
5. Хобсбаум Э., «Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе» в кн. Нации и национализм, М., 2002.
6. Шнирельман В., Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье, М., 2003.
7. Шнирельман В., Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке, М., 2006.
8. Shnirelman V., The Value of the Past: Myths. Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka, 2001

Ծանոթագրություններ

¹ Леви-Стросс К., Структурная антропология. М., 1983.

² Лотман Ю. М., Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII-начало XIX века). СПб, 1994.

³ Барт Р., Мифологии. М., 1996.

⁴ Թերևս այստեղ պետք է փնտրել Թուրքիայում հայոց ցեղասպանության հանդեպ ժխտողական վերաբերմունքի պատճառները, քանի որ, մեր կարծիքով, այդ երևույթը հնարավոր է բացատրել բացառապես քաղաքական նկատառումներով:

⁵ Хобсбаум Э., «Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе» в кн. Нации и национализм, М., 2002.

⁶ Այս մասին ավելի մանրամասն Айермахер К., Бордюгов Г., Национальные истории в Советском и постсоветских государствах. М., 1999.

⁷ Shnirelman V., The Value of the Past: Myths. Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka, 2001; Шнирельман В., Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье, М., 2003: Նմանատիպ գործընթացներ առկա են նաև Ռուսաստանյան դաշնության կազմում ընդգրկված Հյուսիսային Կովկասի ինքնավար հանրապետություններում, տես՝ Шнирельман В., Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке, М., 2006:

**THE IDENTITY POLITICS OF THE CHURCH UNDER
CONDITIONS OF LIBERALISATION AND
SECULARISATION IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE
IN THE XX-XXI CENTURIES**

I. Introduction

Historically, the role of Church went beyond that of only a religious institution. Church has played a crucial role in shaping collective identity, preserving cultural identity in times when statehood was lost and also played a leading role in the political world.

The aim of this study is to discuss how the strategies of Church in Church-State relations could affect its shaping collective identities and, at the same time, preservation of its identity and significance in society. The study includes the cases of the Catholic Church in Poland, Hungary and Czech Republic, with consideration of the Communist legacy.

II. A Historical Glance

Catholicism became historically significant in Poland and Hungary from the first years of its establishment.

The Catholic Church in Poland played an integral role in the history of the Polish people and State. Poland has been a Catholic country since 966, and despite invasions and changes in the national borders, it remained Roman Catholic up to this day¹. The Church undertook the mission of protecting the Polish identity by means of the Polish language and culture². Today, despite secularisation and modernisation processes in democratic Poland, the Catholic Church has its say in Poles' lives. According to statistical data in 1999, 95% of the total population declare themselves as Catholics³ (though not all of them attend masses and liturgies regularly).

The relations between the Catholic Church and Hungarian State developed differently than those in Poland. The history of

Catholicism is almost as old as that in Poland (it was established in 1000). Reformation movements in the 16th century created favourable conditions for Protestantism⁴. The Catholic Church revived later due to counter-Reformation⁵, which, however, did not manage to return the same national identification with Roman Catholicism as existed in Poland, or with Lutheranism as existed in East Germany⁶. Today, the Catholic Church is privileged and has State support.

The Roman Catholic Church in Czech Republic was initially mighty in the country. However, the crack 'caused' by the martyrdom of Jan Hus in 1415 at the Roman Catholic Council and the Reformation 'pushed back' the Catholic Church from its dominant respected position⁷. The hostility grew after the violent Counter-Reformation. Forced Catholicisation that lasted for centuries of Hapsburg rule was over only in 1918.

IV. Communism and the Church. Secularisation.

The anti-Church policies of the Communists varied in the countries of Central and Eastern Europe. Poland was, perhaps, in a unique position, because, the Catholic Church was very strong, and the Communists realised that any radical steps against it might be ineffective and cause public anger. They "...recognized Church as the loyal opposition, and therefore a legitimate part of Polish life"⁸. Yet, State made attempts to indirectly undermine the pillars of Church by means of 'modernisation' programmes in the spheres of agriculture, education, and ideology.

The breaking point in the strategy of Church was in early 1980s, when it allied with the Committee for Defence of the Workers (KOR) and later (already in 1981) with Solidarity. The long-lasting struggle of the Church and the State seemed to find its conclusion at the round-table negotiations in 1989 (February-April)⁹, which was summarised with semi-free elections, and, consecutively, abolishment of Communism. The Church was present at the negotiations as observer, but it had played an important role for the negotiations to take place.

Communist regime in Hungary had the same goal as it had in Poland – to set its hegemony in all spheres of life. The political

activisation of cardinal Mindszenty was suppressed by the State. Further steps undertaken by the State were: signing an Agreement of 'co-operation' with the Bench of Bishops, and suppression of all possible anti-State actions expected from the Church; depriving the Church of its power in educational and cultural spheres; strengthening the control over clergy by the State Office for Church Affairs, opened in early 1950s; confiscation of the entire land owned by the Church. The change in the government applied the approach of 'soft' formalities, like formal concessions, starting dialogue with the Church, attempts to restore diplomatic relations with the Vatican and others.

In Communist period, when Czechs and Slovaks united into one state, Czechoslovakia, the government undertook strict measures to liquidate the rival Church by means of secularisation, nationalisation of Church property, and persecution of the clergy. As a result of the *numerus clausus* operated by the communists, about a third of the Czech Republic's 3131 parishes were left without a priest of their own¹⁰. Under the circumstances persecution of clergy the Catholic Church had to pursue survival strategy.

V. Church in the Context of Liberalisation

Post-Communist years opened a new page for Church, which aimed at regaining its pre-Communist dominant role in society and politics, i.e. restoration of its former identity. The transition to democracy was a new ordeal for the Church, as new 'goods' were introduced into the market of public life: secularisation, modernisation, liberalisation.

Of the main socio-political domains of Church today we shall consider the sphere of education, to be preceded by the review of the Concordat, the main legal document reflecting the State-Church relations.

V.1. *Concordat* is an agreement between the Pope and a sovereign that regulates ecclesiastical matters. After independence, in 1990s the governments of Poland and Hungary signed a Concordat with the Vatican on some issues related to the Catholic Churches in these countries.

The first Concordat between Vatican and Poland was signed on February 10, 1925¹¹. The Concordat stipulated the authority of the Church to administer its ecclesiastical matters in accordance with canon law. The Concordat also included articles on property of the Church and mandatory religious education in schools. The current Concordat is more flexible in that, for non-Catholics there are alternative religious classes, where children can study the religion they follow.

The problems with signing the Concordat in Poland started from 1993 when it was first drafted by the Holy See and rejected by the government of Poland on the basis that many of its items are not in accord with the Constitution¹². Signing of the Concordat was further delayed in connection of ratification of the new constitution with the aim of avoiding inconsistencies between the documents.

In Hungary, ties between the Catholic Church and State were not reinforced with a Concordat; the Church enjoyed privileges and support of the State. In 1997 an Agreement between the Republic of Hungary and Vatican was signed. The agreement is aimed at solving the issues of financing the public services of the Church and activities related to faith¹³. The Church receives State subsidies for maintenance of universities (the staff and buildings), financial support for students (students of religious educational institutions are not discriminated compared with those of public institutions¹⁴), and cultural heritage.

In contrast to Poland and Hungary, in Czech Republic the Concordat was not ratified by the parliamentarians during debates in 2002. "Czech Communist Party (KSCM) deputies and some Civic Democratic Party (ODS) deputies voiced their disagreement with the concordat, which represents the state's guarantee that the Church is free to exercise its mission, during a parliamentary debate. They stated that it violates sovereignty of the state and gives the Roman Catholic Church a privileged position"¹⁵. After long debates it was decided to form a working group for the preparation of the ratification of the concordat. Today Czech Republic remains one of the 'most' atheist states in Europe.

V.2. *Education.* Education is particularly essential sphere for Church, as in schools children shape their identity (national,

religious, etc.). One of the key goals for the Catholic Church 'revival' in post-Communist era is the revival of religious education, hence, religious identity.

The disputes around education are those on voluntary or mandatory religious education. The Church brings various arguments to achieve its aim and introduce mandatory religious education into schools. In some cases, like Poland, the Church acts openly, bridging religious education with Polish identity. In the other two cases the Church has acted indirectly, not pushing the demand for mandatory religious education, but still enjoying its privileged position.

There are other issues and spheres, which bring the Catholic Church and the State on one 'battlefield', like media, issue of abortion (it is rather acutely debated by Polish Catholic Church), financial issues and restitution of Church property, the interaction of the Catholic Church and Political parties, and others.

VI. Conclusions

This paper discussed the identity politics of the Catholic Church in Central and Eastern Europe today, in the age of secularisation and liberalisation, with the retrospect to pre-Communist and Communist legacy and relations between Church and State.

The results of the research show that the identity politics of the Church implies not only the identity that is shaped by the Church for its followers, but also its self-identity of a religious, social and even political institution, which is dependent on its flock and their identity.

Literature

1. Gautier, Mary L. (1998), *Church elites and the Restoration of Civil Society in the Communist Societies of Central Europe*. Journal of Church & State, N2, pp. 289-317.
<http://www.utlib.ee/ee/ajakirjad.html>

2. Mach, Zdzislaw (2000), *The Roman Catholic Church in Poland and the Dynamics of Social Identity in Polish Society*. URL: <http://www.ces.uj.edu.pl/european/papers.htm>
3. Sturzo, Luigi (1962), *Church and State/translated by Barbara Barclay Carter*. 2 Volumes, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

References

- ¹ Gautier, Mary L. (1998), *Church elites and the Restoration of Civil Society in the Communist Societies of Central Europe*. *Journal of Church&State*, N2, pp.289-317. <http://www.utlib.ee/ee/ajakirjad.html>
- ² Ibid.
- ³ <http://www.unavoce.org/unavocepoland.html>
- ⁴ <http://www.newadvent.org/cathen/07547a.htm>
- ⁵ On general tendencies of reformation and counter-Reformation see Sturzo, Luigi (1962), *Church and State/translated by Barbara Barclay Carter*. 2 Volumes, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- ⁶ Gautier, Mary L., 1998
- ⁷ <http://www.secularism.org.uk/concordatwatch1.html>
- ⁸ See, Monticone, Ronald (1986), p.52.
- ⁹ Mach, Zdzislaw (2000), *The Roman Catholic Church in Poland and the Dynamics of Social Identity in Polish Society*. URL: <http://www.ces.uj.edu.pl/european/papers.htm>
- ¹⁰ Broun, *The Czech Republic - Problems Of Catholic Theological Education Ten Years After The Velvet Revolution*. http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/broun_tcr01.doc
- ¹¹ See Gsovski, Vladimir, 1955, p.171.
- ¹² See Ramet, Sabrina P., 1997, p. 105.
- ¹³ Article 1, Agreement of Hungary.
- ¹⁴ <http://www.undp.org/missions/hungary/970623kp.htm>
- ¹⁵ The Church in the world. 26 October 2002, accessed, July 2, 2005 <http://www.thetablet.co.uk/cgi-bin/citw.cgi/past-00098>

Արմինե Հայրապետյան
*«Մտազործունեական համակարգերի զարգացման
մեթոդաբանական կենտրոն»*

**ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹԸ ՈՐՊԵՍ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆԸ ՏԱՆՈՂ
ՃԱՆԱՊԱՐԶ**

Ինքնության վերաբերյալ փիլիսոփայահոգեբանական դիտարկումները, որ այս կամ այն կերպ արծածվում են անհիշելի ժամանակներից, շարունակում են իրենց արդիականությունը հատկապես այսօր, երբ համաշխարհային մշակույթը ավելի ու ավելի է քաջալերում դեպի արտաքին աշխարհ կողմնորոշումը:

Հին սանսկրիտի «էության տիրապետում» կամ «ամբողջական ինքնություն» հասկացությունը շրջանառվում է դեռևս հնագույն շրջանի առասպելաբանության մեջ: Հոգեբանական իմաստով այդ սիմվոլը խորհրդանշում է ներդաշնակությունը որպես մարդու բնական, նախաստեղծ վիճակ և, միաժամանակ, որպես նրա կյանքի ներքին նպատակ: «Ինքնությունը մեր կյանքի նպատակն է, քանի որ առավել ամբողջական է արտահայտում այն ճակատագրական համադրությունը, որն անվանում ենք անհատականություն»: «Մենք պետք է ձգտենք այդ իդեալական կենտրոնին, դեպի որը, թվում է, մեզ ուղղորդում է բնությունը» /Յունգ/: Մարդու հոգեկանի ներքին կենտրոնը, նրա ներքին ես-ը, նրա կյանքի ներքին ուղու հասկացությունը իր ձևակերպումն է գտել որպես գուրջիկյան «էություն» տերմին /essence/, որը զուգահեռվում է Մենենգետիի օնթոհոգեբանության Ին-սե-ին, Յունգի անալիտիկ հոգեբանության մեջ՝ Ինքնությանը, Ասաջոլիի հոգեսինթեզում՝ Բարձրագույն ես-ին, իսկ հունանիստական հոգեբանության մեջ՝ Ներքին ես-ին: Անձի և էության, արտաքին և ներքին ես-երի տարբերակումը միաժամանակ նշանակում է այդ երկու կառույցների միջև փոխհարաբերության հաստատում ու դրանց միավորում հոգեկանի ներքին կենտրոնի շուրջ, այսինքն՝ մասերի ինտեգրացիա: Ներքին կենտրոնի շուրջ ինտեգրացիան բերում է հոգեկանի ամբողջականության, առողջացման և լիարժեք ինքնիրացման:

Հոգեկանի տարբեր մասերի միավորումը կարևորվում է շատ հեղինակների կողմից: Ասաջոլին իր հոգեսինթետիկ տեսության մեջ այս գաղափարի հետաքրքիր ձևակերպում է տալիս. «Որպեսզի գտնենք անձի աններդաշնակության պատճառը առաջնային է անալիզը, իսկ ներդաշնակության ստեղծման համար՝ սինթեզը: Դիսբալանսը սովորաբար առաջանում է այն պատճառով, որ

հոգեկան գործընթացները պառակտված են կամ նույնիսկ հակասում են միմյանց: Այդ մասնատված հոգեկան գործընթացները պետք է նախ գիտակցել, հետո՝ միավորել, բայց ոչ թե պարզապես միավորել, այլ միավորել այնպես, որ ծնվի ներդաշնակություն: Ասաջլին գրում է, որ իրականում չկա երկու «ես», երկու առանձնացված և անկախ էություն: Կա միայն «ես», որ դրսևորվում է գիտակցության և ինքնաճանաչման տարբեր մակարդակներում: Սա արդեն որակապես նոր մոտեցում էր ինքնության վերաբերյալ տեսություններում: Ըստ օմնոհոգեբանության հիմնադիր Ա. Մենենգետիի, մարդուն Ին-սեն՝ նրա ներքին միջուկը դրական է: Այն ներառում է ամենը, ինչ պետք է մարդուն ամբողջական և լիարժեք ինքնիրականացման համար, այդ թվում ինքնիրականացման ուղղվածությունը: Ըստ Օրլովի «մեր գլխավոր խնդիրը կյանքում կարելի է դիտարկել որպես մեր ներքին ես-ի իրացում»: Օրլովի տեսության համաձայն, մարդու կողմից սեփական իրական ես-ի՝ ինքնության կորուստը էկզիստենցիալ երևույթ է: Մի շարք հեղինակներ համակարծիք են դրանում: Այսօր այդ հարցի հանդեպ գիտական ուշադրությունը պայմանավորված է նրանով, որ գնալով ավելի են արտահայտվում պերսոնալիզացիայի գործընթացի գերակայմանը տանող տենդենցները: Դրանք մարդուն տանում են դեպի հասարակություն՝ շեշտը դնելով երևույթների արտաքին կողմի, սոցիումի ձևական-ընդհանրական հարաբերությունների վրա: Արդյունքում մարդը գնալով հեռանում է ինքն իրենից, իր ներքին էությունից: Հոգու օմթյուրգիայի տեսանկյունից էության կորուստը լոկ պատրանք է, ոչ ճշմարիտ գոյության արտահայտում: Վիշեւլաձևի կարծիքով ներքին էությունը, ինքնությունը, երբեք չի կարող վերջնականապես կորսված լինել, քանի որ այն հոգեկանի հիմքն է, «կորիզը»: Այն միշտ փրկվում է. ինքնության կորուստը ընդամենը ինքնամոռացում է: Եվ, այդ առումով, մարդու համար գլխավոր խնդիրը կյանքում, ըստ հոգեբանական դպրոցների մեծամասնության, առնչվում է, «հանգում է» սեփական ինքնությունը՝ ներքին ես-ը վերագտնելուն: Այս գործում Յունգը կարևորում է սիմվոլի նշանակությունը: Սիմվոլը նպաստում է հակադրությունների տրանսցենդենտացիային: Ինքնության կողմից վեր հանվող սիմվոլները ոչ միայն արտահայտում են հոգեկանի ինտեգրացիայի բնույթն ու ճանապարհը, դրանք նաև նպաստում են այդ ինտեգրացիային, բերում հոգեկանի ինքնաբեկվում:

«Քարդոթյունը կայանում է նրանում, որ մարդիկ, մեծամասամբ, այն աստիճան դեֆորմացված են, որ իրենց մասերի

միջև ընդհանուր լեզու չկա: Ահա ինչու այդքան բարդ է կազմակերպել դրանց կապը»: «Ահա ինչու մենք պետք է աշխատենք, որ նրանք հաղորդակցվեն»/Օրլով/: Անհրաժեշտ է առաջարկել այնպիսի միջոց, որ ավելին լինի քան բնական լեզուն և հասկանալի լինի հոգեկանի մասերից յուրաքանչյուրին:

Իսկ ի՞նչը կարող է նման լեզու հանդիսանալ: Կարելի է խոսել զուտ սինվոլային-պատկերագիր լեզվի մասին, սակայն մյուս կողմից նշանային լեզուն է, որ ապահովում է ինֆորմացիայի ավելի ամբողջական, հասանելի ընկալում: Վերոհիշյալ երկու ասպեկտները միաժամանակ դրսևորվում են մետաֆորում: Վերջինս հնարավորություն է տալիս, արքետիպերի, սինվոլների իր պատկերայնությամբ «խոսել միաժամանակ երկու մակարդաներում»/Սոկոլով/: Հուզական-տրամաբանական ընկալումների առումով մետաֆորի բառային ձևակերպումը ուղղված է տրամաբանական մտածողությանը, իսկ վառ պատկերայնությունը զուգահեռաբար մյուսին հաղորդում է «իմքնուրույն» հուզական հագեցվածություն, մատչելի դարձնելով այն զգացական ընկալման համար: Բառացի թարգմանվելով որպես փոխաբերություն, այլաբանություն՝ մետաֆորը պարզապես պոետիկական կամ հռետորական հնարք չէ:

Կոպը տարբերում է իմացության երեք ձև՝ ռացիոնալ, էմպիրիկ ու մետաֆորային (վերջինս ընդլայնում է նախորդների հնարավորությունները և, նույնիսկ, դուրս է մղում դրանք): Մետաֆորի երկմակարդակ աշխատանքի երևույթը Կոպը անվանել է «համագոյակցող նշանակությունների բազմություն», իսկ երիքսոնն ու Ռոսին առաջարկել են «երկմակարդակ շփման» տեսությունը: Մետաֆորի երկմակարդակությունը՝ առաջնային իմաստն ու մետաֆորի մեջ պարունակվող խորքային-սինվոլիկ ինֆորմացիան հոգեկանի կառուցվածքայնության տեսանկյունից հնարավորություն է միաժամանակ աշխատել գիտակցության և ենթագիտակցության հետ՝ հասկանալի լինելով յուրաքանչյուրին: Բենդլերի ու Գրինդերի ՆԼԾ (նյարդալեզվաբանական ծրագրավորում) տեսության մեջ նույնպես կարևորվում է մետաֆորի ֆենոմենը:

Ժամանակակից հոգեբանության մեջ մետաֆորային հաղորդագրությունները սկսելով կիրառվել որպես առանձին տեխնիկաներ (Յունգ, Էրիքսոն), այսօր արդեն ներկայանում են նաև որպես հեքիաթաթերապիայի մեթոդ՝ ժողովրդական հեքիաթի համանմանությամբ կազմված հոգեբանական, հոգեթրապևտիկ, դիդիակտիկ և մեդիատիվ հեքիաթների լայն կիրառությամբ /ըստ Տ.Գ. Ջինկևիչ-Եվստիգնևայի տիպոլոգիայի/: Ժողովրդական

հեքիաթները այս առումով կիրառվում են որպես օժանդակ միջոց՝ հիմնականում գեղագիտական դաստիարակության և ուսուցողական նպատակներով, երբեմն էլ, եթե այցելուի համար դրանցում առկա մետաֆորային հաղորդագրությունը կարող է թերապիայի միջոց հանդիսանալ, կիրառվում են որպես հոգեբանական հեքիաթի տարբերակ: Հեքիաթաթերապիայի մեթոդի առավելություններից է «միջնշակությանությունը», պրոֆեյակտիկ կիրառելիությունը և «տարիքային սահմանափակության բացակայությունը» /թերևս ըստ որոշ հեղինակների հաշվի առնելով հնարավոր ստորին սահմանը՝ 2-2.5 տարեկան/: Հետազոտողների մի մասի կարծիքով, քանի որ հեքիաթի իմաստային կառույցը մետաֆորն է, հեքիաթաթերապիան կարելի է համարել մետաֆորաթերապիա: Այս առումով, մեր կարծիքով, ժողովրդական հեքիաթի առանձնահատկությունը նրանում է, որ ժողովրդական հեքիաթի ֆոլկլորային բնույթը վերիմաստավորում է հեքիաթի զուտ մետաֆորային հենքի կիրառությունը:

Ծագումնաբանական առումով ֆոլկլորը կյանքի կոչած հիմնական անհրաժեշտությունը մարդկանց ինչ-որ բան հաղորդելու կամ ներշնչելու, նրանց համախմբելու նպատակ ունի, որը, պայմանականորեն ասած, միսիոներական է՝ բնականոն և անհրաժեշտաբար կապված չիմացությունից՝ իմացություն, տարանջատվածությունից՝ միավորում անցման հետ: Ֆոլկլորում հարաբերակցվում են անհատականը, առանձինը, յուրահատուկը մի կողմից և ընդհանրականը, նմանատիպը, կրկնվողը՝ մյուս: Ֆոլկլորային համակարգերի փոխկապակցվածությունը և փոխազդեցությունը ոչ միայն բնականոն երևույթ է, այլև հիմք՝ միջնշակությանի մի ֆոնին առանձնացնելու ազգայինը: Դարերի ընթացքում ֆոլկլորը արտահայտել է ազգի Ես-պատկերը և նպաստել ազգի զարգացմանը: Ֆոլկլորի հիմնական արտահայտչամիջոցը լեզուն է, որում արտահայտվում է լեզուն կրողի ազգային մտածողության և սիմվոլիկ-կերպարային համակարգերի ամբողջությունը: Կարևորելով լեզվի, որպես ոչ հատուկ էթնոպաշտպանական մեխանիզմի դերը, նշենք, որ այն ազգային մշակույթի մակարդակում ծառայում ազգի ինքնիրականցմանը, էթնիկ սահմանների ու ինքնության պահպանմանը: Սեփական ինքնությունը և դրան հասնելու ճանապարհը ֆոլկլորում առավել պարզորոշ ձևով իր արտահայտումն է գտել առասպելաբանության մեջ, և հիմնական առասպելների համանմանությամբ կառուցված հրաշապատում հեքիաթում: Հեքիաթն էպիկական, պատմողական, սյուժետային ստեղծագործություն է, առանձնանում է սյուժետային

համեմատական կայունությամբ և չունի կրոնական գունավորում: Գործող անձանց արտաքին տեսքը. այն կամ ընդհանրապես չի նկարագրվում, կամ առանձին տարրերով բնութագրվում է հերոսի, որպես գործող անձի, տիպը: Հեքիաթին ծանոթ է միայն ենպիրիկ տարծությունը: Գործողության զարգացման մեջ կանգառ չկա և չի կարող լինել: Մեկ անգամ սկիզբ առնելով գործողությունը ուղղորդված ձգտում է դեպի ավարտ: Ժամանակը, չափվում է ոչ թե օրերով, այլ՝ հերոսի գործողությամբ: Այս ամենի միջոցով էլ ունկնդրին հասնելի է դառնում հերթի հետ նույնականացումը: Հերոսի ճանապարհին էլ ներկայացնում է շարադրանքի առանցքը:

Հրաշապատում հեքիաթի կառուցվածքային ուսումնասիրությամբ զբաղվող Վ. Պրոպյաը իր ուսումնասիրությունների արդյունքում գտնում է, որ հրաշապատում հեքիաթի սյուժետային բազմազանությունը ամփոփվում է գործող անձանց կողմից իրականացվող 31 ֆունկցիաներում: Գործող անձանց ֆունկցիա ասելով նա ի նկատի ունի հեքիաթի որոշակի հաստատում, կայուն էլենենտների ամբողջություն, որոնք առկա են անկախ, թե ում կողմից և երբ կիրականացվեն: Ընդ որում այդ ֆունկցիաների հաջորդականությունը նույնպես նույնական է: Չնայած որ հետազոտությունը Պրոպյաը կատարել է ռուսական ֆոլկլորային նյութի հիման վրա, այն կիրառելի է և այլ ժողովուրդների հեքիաթների մեծամասնության հանդեպ:

Տարբեր հոգեբանական դպրոցներ ներկայացրել են հեքիաթների իրենց մեկնաբանությունը (բիհեյվյորիզմ՝ հեքիաթում արտահայտված են վարքի հնարավոր ձևեր, տրանսսակցիոն վերլուծություն՝ հեքիաթը կարող է ներկայացնել առանձին մարդու դերերը կամ այն դերը, որը նա կարող է ստանձնել կամ դնել իր կյանքի սցենարի հիմքում, յունգյան դպրոց՝ հեքիաթի հերոսները մարդու «Ես»-ի տարբեր դրսևորումներն են, իմաստը՝ հոգեկանի ինտեգրացիան, հեքիաթների հուզական վերլուծության տեսություն՝ հեքիաթը հույզերի ապրման դաշտ է): Բետելիեյնը կարևորում էր ժողովրդական հեքիաթի նշանակությունը հատկապես երեխայի կյանքում: Ինչպես նշում է Դ. Սոկոլովը հեքիաթները, որպես հիմնական սյուժեներով «համեմատաբար կայուն փաթեթ» փոխանցվում են սերնդե սերունդ, համարվում են «մատրիցաներ», որոնք գործնականում կարող են ինֆորմացիայի աղբյուր հանդիսանալ: Մեր կողմից ուշադրության արժանացած ժողովրդական հեքիաթը նկարագրում է հերոսի՝ նպատակին հասնելու գործընթացը՝ յոթ սարից այն կողմ ընկած թագավորություն ճանփորդելով և հրաշագործ օգնականներով: Այլ խոսքերով՝ մարդը անցում է կատարում պորբլեմային իրավիճակից

դեպի ցանկալին՝ ի հաշիվ ներքին ներուժի, իսկ տրանսֆորմացիան շոշափում է ոչ թե արտաքին աշխարհը, այլ փոխվում է անհատն ինքը: Այդ ճանապարհն արդեն Յունգի կողմից համարվում էր ինդիվիդուցիայի (հոգեկանի մասերի ինտեգրացիայի) գործընթացի նկարագրություն, մյուս կողմից՝ կարծես ինչ-որ ժամանակ տեղի ունեցածի նկարագրություն: Այս տեսանկյունից, մեր կարծիքով, հեքիաթները նաև ցույց են տալիս հենց ինքնությանը տանող ճանապարհը: Մի կողմից հեքիաթները «կենդանի են» որպես յուրաքննաչուրի համար ուրույն ինֆորմացիա, նպաստում են վիճակը կամ իրադրությունը նոր տեսանկյունից դիտարկելուն, աշխարհընկալման սահմանափակությունը ցույց տալուն/փոփոխելուն, միջանձնային հարաբերությունների համակարգվածությունը նկատելուն, ստեղծագործակալության զարգացմանը: Մյուս կողմից, ժողովրդական հեքիաթում պարզորոշ արտացոլված է խնդիրների լուծման տվյալ մշակույթին բնորոշ ալգորիթմը, ինչը մեր համար հատկապես կարևորվում է նրանով, որ ինքնությանը տանող ճանապարհը ևս տարբեր մշակույթների հեքիաթներում տարբեր ազգային ալգորիթմներ ունի: Այսպիսով, հիմքում ունենալով մետաֆորը որպես իմաստային կառույց ու կոլեկտիվ ստեղծագործության արդյունք և, այդ կերպ, համամարդկային երևույթ լինելով հանդերձ՝ ժողովրդական հեքիաթները ներծծված են ազգային մտածողությամբ, արժեքներով, կերպարներով, սիմվոլներով, որ տանում են դեպի ազգային ինքնություն, դրա միջոցով էլ՝ դեպի անհատի ինքնություն:

Այսպիսով, ժողովրդական հեքիաթը կարող է նպաստել ինքնության երևույթի հոգեբանական ասպեկտների ուսումնասիրությանը, հարուստ նյութ հանդիսանալ ազգային ինքնության խորքային հետազոտությունների համար, ինչպես նաև ունենալ հսկայական կիրառական նշանակություն ինչպես տվյալ ազգի հոգեբանական բնութագրի ամբողջացման, սոցիալական մի շարք խնդիրների պարզաբանման, կրթության կազմակերպման, այնպես էլ՝ միջմշակութային հաղորդակցության և հոգեկան առողջության ընդհանուր մակարդակի բարձրացման գործում:

Գրականություն

1. Алексеев К.И., Метафора как объект исследования в философии и психологии // Вопросы психологии, 1996.
2. Пропп В., Морфология сказки. Москва, 1969.
3. Соколов Д., Сказки и сказкотерапия. Москва, 1996.
4. Юнг К. Г., Феноменология духа в сказках Москва, 1996.

ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՍՍՇԽԱՐՀԱՅՆԱՑՄԱՆ
ՀՈՒՆՎՈՒՅԹՈՒՄ.
ԱՌԿԱ ՄԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐՆԵՐԸ

Հետխորհրդային ժամանակաշրջանում, հարդյունս քաղաքակրթական տեքստերի փոփոխության, ի հայտ է եկել հայ համակեցական ամբողջականությունն ապահովող տեսլականի խարխուլում-քայքայում: Վիճակը, սակայն, անդարձելի չէ. այն հնարավոր է շտկել մշակութային տեքստերի վերակերպման ճանապարհով, որոնց ծիրում «բացահայտվում են առտնի իրողությունների հավերժական արքետիպերը»¹: Համակեցական արքետիպերի նյութականացումը պահանջում է կամային ստեղծագործական ճիգ, որտեղ հույժ կարևորվում է ինքնության խնդրականը, որը ծավալվելով «այլության» և «նույնության» անընդմեջ շրջափոխման ծիրում՝ ապահովում է «նրա բնականոն շարունակականությունը ժամանակի և տարածության հոլովույթում»²:

Ուստի Համաշխարհայնացման երևութը, որպես բազմապիսի և բազմիմաստ առնչությունների գործընթաց-ամբողջություն, խորապես կերպափոխելով ազգային պետությունների դիրքը, միաժամանակ և կերպափոխման խնդրականի առջև է դնում ազգային ինքնությունը (թե՛ սոցիալական և թե՛ ազգային սահմանները հատող): Ակնհայտ է, որ նման կերպափոխությունը լուրջ հետևանքներ կարող է ունենալ ինքնության կազմակերպման ծրագրերի, դրանց ընդլայնման, ինքնության որոշակի կերպընկալման համաժիրում՝ կրթության, իրավական հիմքերի և քաղաքացիական արժեքների վրա հիմնված քաղաքացիության, ինչպես և մշակույթի կառուցանման վրա: Այս ենթատեքստում՝ ինքնության հղացքը մշակույթի և հասարակության համաշխարհայնացման գործընթացի հոլովույթում ձեռք է բերում բազմադեմ ու դժվար սահմանելի ընթացք: Այսու՝ «մշակութային բազմազանությունը սկսում է բնութագրվել որպես ազգային ճգնաժամ» (**Զ. Յ. Մաթթլիմեր**)³, ուր նման հոգնակիության առկայություն արդեն իսկ ստիպում է «ազգային ինքնություն» հղացքի նոր սահմանում⁴, որը պարզապես չի մերժում մշակութային բազմազանությունը և որը երևակվում է հընթացս մշակութային զանազանությունների համադրության:

ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ-ՀԱՂՈՐԴԱԿՑԱԿԱՆ ՄԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐ: Ըստ *Ք. Օհմայեի* և *Մ. Կաստելլի* մշակույթները՝ ստեղծված լինելով հաղորդակցական գործընթացներից՝ ցայժմ աշխարհում բոլոր ժողովուրդները՝ անկախ նրանց միմյանցից աշխարհագրական տարանջատվածությունից և մշակութային տարբերություններից, միավորված են եղել, հիմնականում, մշակութային հաղորդակցության մեկ և միևնույն սկզբնաղբյուրի շուրջ: «Տեղեկատվական հասարակություն» եզրն արդեն իսկ ընդգծում է հասարակության մեջ տեղեկատվության դերի կարևորությունը⁵: Ամենայն պետության (տվյալ դեպքում՝ ազգային) համար հույժ կարևոր հարցերից է այն, թե ովքե՞ր են իր քաղաքացիները և ինչպե՞ս են նրանք ժամանակի ընթացքում կերպափոխվում (լինի ժողովրդագրական, քաղաքական, մշակութային, թե, անգամ, խորհրդանշանային նկարագրի առումով) և թե քաղաքացիներն, իրենց հերթին, ինչպես են արձագանքում այդ փոփոխություններին: Այս դեպքում հարցն այն մասին է, թե ինչպե՞ս են համահարաբերակցվում լոկալ և գլոբալ ինքնությունները, զի համաշխարհայնացման դարաշրջանում «ինքնության» հարցը դուրս է գալիս մի երկրի, առանձին հասարակությունների շրջանակներից և ձեռք է բերում լայն համահարաբերակցությունների կարգավիճակ: Այդժամ նոր տեղեկատվական-հաղորդակցական համակարգը արմատականորեն կերպափոխում է տարածությունն ու ժամանակը, մարդկային կյանքի հիմնարար չափումները⁶, ուստի և ինքնության հղացքն ու ընկալման չափույթները: Տարածությունը զրկվում է իր մշակութային, պատմական, աշխարհագրական նշանակություններից, իսկ ժամանակն էլ մաքրագործվում է նոր հաղորդակցական համակարգի մեջ (անցյալը, ներկան և գալիքը հնարավոր է դառնում ծրագրավորել այնպես, որ դրանք փոխներգործեն միմյանց վրա **միևնույն հաղորդմամբ**): Հայսմ՝ հաղորդակցության և տեղեկատվության միջոցների վերահսկմամբ և կիրարկմամբ հնարավոր է դառնում և ինքնության նոր ձևերի կերտումը սոցիալական նոր միջավայրերի, հարաբերությունների ու վարքի երկխոսայնացման համաժիրում:

ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ՄԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐ: *Մ. Կաստելլի* պնդմամբ տնտեսությունը դարձել է տեղեկատվական, զի արդյունաբերության և նրցակցաունակության գործոնները կամ այդ տնտեսության գործակալները (լինի ֆիրման, տարածաշրջանը կամ ազգը), առաջին հերթին, կախված են նրանց տեղեկատվության պատրաստման, մշակման և արդյունակահորեն կիրարկման ունակությունից⁷:

Հայսմ՝ տնտեսական համաշխարհայնացումը համաշխարհային տնտեսական վերակառուցման արդյունք է, որը ներառում է տնտեսությունների, գիտության, տեխնոլոգիաների և մշակույթի համաշխարհայնացումը, ինչպես նաև աշխատանքի միջազգային բաժանման մեջ կատարված խորին փոխարկումը, իսկ ավելի ընդգրկուն առումով՝ ինքնության: Այս փոխակերպման հետ մեկտեղ, տեղի է ունեցել տնտեսական միասնացման (ինտեգրման) վերականոնավորում պետությունների, ինչպես նաև պետական ու տարածաշրջանային տնտեսությունների միջև: Պետությունների միջև հարաբերությունները վերասահմանող այս փոփոխությունները մեծիմասամբ հաղորդակցությունների և համակարգչային թեքնաբանների ոլորտում կատարված փոփոխությունների արդյունք է: Այս նոր **գլոբալ տնտեսությունը** հույժ տարբեր է **ազգային տնտեսությունից**, զի ազգային տնտեսությունը հիմնված է համակերպավորված զանգվածային արտադրության վրա՝ արտադրական գործընթացը վերևից վերահսկվող սակավաթիվ կառավարիչներով և կարգադրություններին հետևող աշխատողների ստվար զանգվածով: Նոր գլոբալ տնտեսությունը ավելի հոսուն է ու ճկուն՝ իշխանության և որոշումներ ընդունելու մեխանիզմների բազմակի ուղիներով: Հայսմ՝ ազգային պետությունը կորցնում է իր իսկ տնտեսական դինամիկայի ու քաղաքական լարվածության հետ երկխոսելու ունակությունը: Ըստ *Օհնայթի*, ազգային պետությունը տնտեսական կազմակերպման իմաստով ստեղծված լինելով արդյունաբերության պատմության ավելի վաղ շրջանում, զուրկ է խթանից, վստահելիությունից, գործիքներից, օրինականությունից և, նույնիսկ, քաղաքական կամքից, որպեսզի տնտեսական գործունեության իրական հոսքերի իմաստով կենսական դեր խաղա արդի՝ սահմաններից զերծ տնտեսության մեջ⁸: Հարդյունս որի՝ տարածաշրջանային պետությունների ի հայտ գալով՝ ազգային պետությունները ոչ միայն կորցնում են իրենց հեղինակավոր դիրքն առևտրի աշխարհում, այլև նոր դժվարությունների առջև են կանգնում, երբ դրանց տնտեսական դիրքերի թուլացմանը հետևում է և քաղաքական դիրքերի թուլացումը: Ըստ Կաստելսի, գործ ունենալով ծանրակշիռ գիտելիքների վրա հիմնված քաղաքացիական նվազագույն պահանջի հետ, ազգային պետությունները աստիճանաբար կորցնում են քաղաքացիներին թելադրելու ունակությունը՝ իրենց տնտեսական ընտրությունների հարցում⁹: Իսկ այս ամենն, ի վերջո, իրենց խիստ ազդեցությունն են թողնում ինքնության (տվյալ

դեպքում՝ ազգային ինքնության) հղացքի ներկայացման (representation) վրա¹⁰:

ՍԱՐԴՈՒ ՀԱՍՆՆԴԴԱՆՈՒՐ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ՍԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐԸ:

Ավելի շուտ մարդու համընդհանուր իրավունքների, քան պարզապես շուկայական կանոնների գերակշռությունն է, որ ոչ միայն ընդգծում է քաղաքացիության համար նոր պահանջները, այլև քաղաքացիության սահմանները ազգային պետությունների ներսում: Մարդու իրավունքները հանդես են գալիս իբրև նոր կանոնակարգիչ շրջանակ և նոր անդրազգային երկխոսություն և կառուցվածք, որն ակտիվորեն սատարում է մարդու իրավունքները, որպես համաշխարհային մակարդակի կազմակերպող սկզբունք: Ուստի՝ ազգային կարգավիճակի նկատմամբ համընդհանուր անձնավորության (personhood) գերակշռությունը սասանում է քաղաքացիության ազգային հիմքը, հայտնի՝ այլակերպման մղելով ազգային ինքնությանը: Ըստ *Նուհոզլու Սոյալի*, «հետազգային քաղաքացիությունը յուրաքանչյուր անձի շնորհիւմ է քաղաքական համակարգի կառավարման կառույցներում և հանրային կյանքում մասնակցության իրավունք և պարտականություն՝ առանց հաշվի առնելու այդ համայնքի հետ նրանց պատմական և մշակութային կապերը»¹¹: Այս ենթատեքստում, ինքնությունն այլևս ինքնաբավ ու անկախ միավոր չէ՝ նախատեսված միայն ազգային պատկանելության սկզբունքով սահմանված բնակչության համար: Ուստի, անհատի ինքնությունը գերազանցում է ազգային ինքնության տրամաբանությանը, իսկ անհատական իրավունքներն ու պարտականությունները, որոնք պատմականորեն տեղակայված էին ազգային պետության սահմաններում, ավելի ու ավելի են ձգվում դեպի համընդհանրականության հարթություն՝ անդրանցնելով առանձին ազգային պետության սահմանները: Հետևաբար՝ ազգային ինքնավարությունն ու մարդու համընդհանուր իրավունքները դառնում են իրարամերժ: Այս երկու համընդհանուր հասկացությունները միաժամանակ սահմանափակում և ընդլայնում են ազգային ինքնության հղացքի շրջանակները:

ԲԱԶՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅՆՈՒԹՅԱՆ ՍԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐԸ:

Ըստ հետարդիականության, հարաճունորեն փոխկապակցված աշխարհի և առավելապես տեղական բնույթ ունեցող համահարաբերակցությունների համատեքստում ազգային պետությունները կորցնում են իրենց կարևորությունը: Սակայն, ինչպես նկատում է Ի. Վալերսթայնը, աշխարհի (կապիտալիստական) համակարգի պատմությունը եղել է ավելի

դեպի մշակութային տարասեռություն, քան մշակութային համասեռություն տանող պատմական միտում¹²: Հայսմ՝ աշխարհահամակարգում պետության հատվածականացումը կատարվում է մշակութային տարբերակման կամ համաշխարհայնացման միտումի հետ համատեղ: Այս ենթատեքստում հետաքրքիր է այն, որ բազմամշակութայնության պատումներում (նարատիվներում) իշխանությունն ու տարբերությունը մշտապես փոխշաղկապված են **ինքնության խնդրի** հետ: Սակայն ազգային ինքնությունը՝ տարածքային միասնության այդ հույժ կարևոր հարացույցը, որը հիմնված է մեկ ազգային պետության, հայրենասիրության փորձառության ու զգացմունքի և ընդհանուր մշակութային ժառանգության վրա, այս դեպքում, անշարժ մի իրողություն չէ, որը քաղաքացիներին (կամ ազգերին) առաջնորդում է հավատարմությունների և միասնությունների ընտրության: Որպես այդպիսին, ըստ **Ֆ.ժիրոյի**, այն միշտ բաց է մեկնության և պայքարի համար: ՌԻստի, պատահական չէ, որ ինքնության հղացքն ավելի լավ սահմանվում է պատմականորեն համադրվելով «ուրիշներին» (օրինակ, մեկ այլ ազգային ինքնությանը կամ ազգի թշնամուն), քան թե դիմելով սեփական ժողովրդի, որպես համասեռ խմբի, ազգային կենսափորձին և ազգի անվիճարկելի պատմական հատկությունների բազմությանը¹³: Հայսմ՝ ինքնությունները կառուցվում են վիճարկության և պայքարի հողվույթում և ենթակա են բազմակի մեկնությունների: Ի հետևանս՝ համաշխարհայնացումը նաև ավելացրել է բազմազանությունն պետությունների ներսում և, քանի որ բազմամշակութայնությունը մշակույթի ու հասարակության համաշխարհայնացման գործընթացի հետևանքներից է, ապա համաշխարհայնացման և բազմամշակութայնության միջև կապերը կարող են անմիջական ներգործություն ունենալ այն տեսական բանավեճերի ու պրակտիկ քաղաքականության համար, որոնք վերաբերում են երկմշակութային ու բազմամշակութային ինքնությունների կազմավորմանը:

ԱՍՓՈՓՈՒՄ: Որքանով համաշխարհայնացումն ու բազմամշակութայնությունը արդեն օբյեկտիվորեն վերածվել են արդի համամոլորակային գործընթացների անկասելի ռիթմերի, ազգային պետությունները կանգնած են միջազգային մրցակցության, սոցիալ-տնտեսական արդյունավետության, ներքին ու արտաքին անվտանգության պայմաններում կենսակայելու հիմնախնդրի առջև, ուր հույժ կարևորվում է ազգային ինքնության հիմնախնդիրը:

Ինքնություն, որը, որպես արժեք, ձևավորվում է հրնթացս ժամանակի և որոշակի հասարակությունների/հանրությանների պատմական կենսափորձի համաժիրում և չի կարող հաստատվել որպես հանընդհանուր հրամայական, զի ամենայն սահմանում ինքնին վիճարկելի է: Մյուս կողմից, սակայն, ազգային ինքնության տեսաբանման ծիրում այն ձեռք է բերում և առանցքային հրամայական: Այդուհանդերձ, ինքնության յուրաքանչյուր կերպընկալում մեկզմյուսին հանգեցնել-համադրելը, և այդ կերպընկալումներից յուրաքանչյուրով առաջնորդվող հանրային քաղաքականության իրականացումը հաճախ լուրջ լարվածությունների և հակասությունների տեղիք է տալիս նույն այդ սկզբունքների միջև:

Նման լարվածություններն ու հակասություններն հաղթահարելու համար անհրաժեշտ է բանական և ընկերային հույժ արմատական կերպափոխության իրագործում, որի հիմնարար պայմանը պետք է լինի հասարակության համախմբումը մի գերխնդրի շուրջ, ուր հանդես կգան բազում ինքնությունների բանական համադրմամբ: Միով բանիվ՝ ***Ազգային ինքնության տարբերության կառուցանում համադրման մեջ:*** Ինքնության մի Նոր հարացույց, որը պետք է ընդլայնվի՝ իր մեջ ներառելով մինչ այդ օտարված խմբերի դերակատարությունը, այսու՝ ընդարձակի արդյունավետ քաղաքական գործողության սահմանները, ուր հարդյունս ամենատարբեր քաղաքակրթական միջավայրերում ապրելու պարտադրվածության՝ արտաքին «այլափոխական սահքի» կողքին առավել քան կարևորվում է մշակութային սահքը և համազգային գերխնդիրների՝ իբրև մշակութային ծրագրերի ու բանական առասպելների ճշգրիտ ըմբռնումն ու բանաձևումը»¹⁴:

Այսպիսի հիմնախնդրի առջև է կանգնած Հայաստանի Հանրապետությունը՝ իր թիկունքում ունենալով հարուստ կենսափորձ, սակայն իմաստի կիրարկման աղոտ ընկալմամբ: Ուստի իմաստին մոտենալը (***մշակութային ինքնության մաշտոցյան հարացույցի վերաիմաստավորմամբ***) կվերականգնի և կենսափորձի կիրարկելիությունը, ուր կարևորվում է ***ոչ միայն Հին արժեքների վերարժևորում պահպանումը, այլև (ու հատկապես) Նոր արժեքների արարումը:***

Գրականություն

1. Բայադյան Հ., Մշակույթ և տեխնոլոգիա, Եր., 2003:

2. Ստեփանյան Ա., Ինքնության ազգային չափումը [Նախնական դատողություններ], Ինքնության հարցեր, Տարեգիրք, խմբ. Ա.Ստեփանյան, Եր., 2002:
3. Ջալոյան Վ., Ինքնությունը եւ նրա ստեղծումը (մի նախագծի առթիվ), Ինքնություն 1, Եր., 1995:
4. Валлерстайн И., Анализ мировых систем и ситуация в современном мире, Санкт-Петербург, 2001
5. Кастельс М., Информационная эпоха: экономика, общество и культура, // http://polbu.ru/kastels_informepoch/
6. Giroux H., National Identity and the Politics of Multiculturalism, *College Literature* 22, no. 2 (June), 1992, pp. 42-57.
7. Ohmae K., *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*. New York: Free Press. 1995.
8. Nuhoglu Soysal Y., *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press. 1994.
9. Tyack D., Restructuring in Historical Perspective: Tinkering toward Utopia.// *Teachers College Record* 92, no. 2 (Winter), 1990: pp. 170-791.
10. Wallerstein I., The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture? pp. 91-109. // in *Culture, Globalization, and the World System*. Binghamton: State University of New York at Binghamton. 1991;

Ծանոթագրություններ

¹ Ստեփանյան Ա., Ինքնության ազգային չափումը [Նախնական դատողություններ], Ինքնության հարցեր, Տարեգիրք, խմբ. Ա.Ստեփանյան, Եր., 2002, էջ 19:

² Նույն տեղում, էջ 9:

³ Մեջբերումն ըստ՝ Tyack D., Restructuring in Historical Perspective: Tinkering toward Utopia.// *Teachers College Record* 92, no. 2 (Winter), 1990: pp. 170-791.

⁴ Բայադյան Յ., Մշակույթ և տեխնոլոգիա, Եր., 2003, էջ 22:

⁵ Кастельс М., Информационная эпоха: экономика, общество и культура, // http://polbu.ru/kastels_informepoch/

⁶ Բայադյան Յ., Մշակույթ և տեխնոլոգիա, Եր., 2003, էջ 7:

⁷ Кастельс М., Информационная эпоха: экономика, общество и культура, // http://polbu.ru/kastels_informepoch/

⁸ Ohmae K., *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*. New York: Free Press. 1995. p. 12:

⁹ Кастельс М., Информационная эпоха: экономика, общество и культура, // http://polbu.ru/kastels_informepoch/

¹⁰ Ջալոյան Վ., Ինքնությունը եւ նրա ստեղծումը (մի նախագծի առթիվ), Ինքնություն 1, Եր., 1995, էջ 209:

¹¹ Nuhoglu Soysal Y., *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press. 1994. p. 3.

¹² Wallerstein I., *The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?* pp. 91-109. // in *Culture, Globalization, and the World System*. Binghamton: State University of New York at Binghamton. 1991, p. 96: Տե՛ս նաև՝ Валлерстайн И., Анализ мировых систем и ситуация в современном мире, Санкт-Петербург, 2001, сс. 131-149, с. 137:

¹³ Giroux H., *National Identity and the Politics of Multiculturalism*, *College Literature* 22, no. 2 (June), 1992, pp. 42-57, p. 53:

¹⁴ Ստեփանյան Ա., Ինքնության ազգային չափումը [Նախնական դատողություններ], Ինքնության հարցեր, Տարեգիրք, խմբ. Ա.Ստեփանյան, Եր., 2002, 1, էջ 29:

Տիգրան Սաթոյան
*Երևանի պետական համալսարանի Քաղաքակրթական և
մշակութային հետազոտությունների կենտրոն*

**ԵՎՐՈՊԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ՀԱՆՐԱՅԻՆ ԴԻՍԿՈՒՐՍՈՒՄ
(2001-2007 թթ.)**

1919 թ. Փարիզի խաղաղության վեհաժողով մեկնած հայկական պատվիրակության ղեկավար Ավետիս Ահարոնյանը՝ ֆրանսիական «Le Temps» թերթի խմբագրի հետ ունեցած զրույցի ժամանակ ասել էր, թե Հայաստանի նորանկախ հանրապետությունն անպայման պետք է ելք ունենա դեպի Միջերկրական ծով, քանի որ հայերը, գտնվելով Ասիայում, Արևմուտքի ժողովուրդներից մեկն են¹: Այս զրույցից մոտավորապես ինը տասնամյակ անց արդեն ժամանակակից Հայաստանի խորհրդարանի նախագահ Տիգրան Թորոսյանը միջազգային ֆորումներից մեկի ժամանակ հայատարարեց, որ Հայաստանը շուրջ երկու դար օբյեկտիվ պատմական պատճառներով կտրված է եղել եվրոպական արժեքներից, և այժմ եկել է դեպի եվրոպա վերադառնալու ժամանակը²:

Այս երկու հայտարարությունները համընկնում են ոչ միայն իրենց բացահայտ եվրակենտրոնությամբ, այլև այն փաստով, որ դրանք եվրոպայի շուրջ ծավալված հայաստանյան պաշտոնական դիսկուրսի դրսևորումներ են: Ժամանակակից հայ պաշտոնյաների նմանաբնույթ հայտարարություններն սկսեցին ավելի հաճախակի հնչել հատկապես 2000 թ. հետո, երբ նույն տարվա հունվարին Հայաստանի Հանրապետությունը դարձավ Եվրախորհրդի անդամ, իսկ 2004-2005 թթ. ընթացքում՝ Եվրահանձնաժողովի կողմից ընդգրկվեց «Եվրոպական հարևանության քաղաքականություն» ծրագրի մեջ: Հենց այս ժամանակ եվրախնտեզրման գլուխ կանգնած հայ պաշտոնյաների շրջանում ավելի հաճախակի դարձան այն պնդումները, թե Հայաստանը կարող է և պետք է ձգտի եվրոպական բարձր չափանիշներին հասարակական կյանքի ամենատարբեր բնագավառներում՝ սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններից մինչև մշակույթ:

Այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ գերազանցապես եվրակենտրոն պաշտոնական դիսկուրսը միշտ ուղեկցվել է ոչ պաշտոնական հանրային քննարկումներով, որոնք արտադրված լինելով հասարակության տարբեր խմբերի կամ դրանց ներկայացուցիչների կողմից, կարող էին ինչպես համընկնել պաշտոնական դիսկուրսի հետ, այնպես էլ՝ հակասել դրան: Սա է

պատճառը, որ խնդրի վերաբերյալ առավել հավասարակշռված պատկեր ստանալու նպատակով անհրաժեշտություն է առաջանում վեր հանել Հայաստանում Եվրոպա գաղափարի շուրջ ծավալված ոչ պաշտոնական հանրային դիսկուրսի բովանդակությունը:

Հենց սկզբից պետք է նշել, որ Եվրոպային առնչվող ոչ պաշտոնական հանրային դիսկուրսն իր բովանդակությամբ հիմնականում եվրակենտրոն է, սակայն միաժամանակ, նրա մոտեցումները, ի տարբերություն պաշտոնականի, քննադատական են և նույնիսկ զգուշավոր: Ավելի կոնկրետ, հանրային ոչ պաշտոնական դիսկուրսի մասնակիցների մի զգալի մասը մտավախություն է հայտնում, որ նախ հայաստանյան հասարակությունը պատրաստ չէ յուրացնելու եվրոպական չափանիշները, և, երկրորդ, Եվրոպայից եկող մի շարք արժեքներ կարող են խաթարել հայկական ինքնությունը կամ առնվազն դրա մի շարք հիմնարար բաղկացուցիչներ:

Եվրոպայի վերաբերյալ հայաստանյան հանրային ոչ պաշտոնական դիսկուրսը կարելի է բաժանել երկու՝ դրական և բացասական վերաբերմունք արտահայտող հատվածների: Մասնավորապես, քաղաքականության, սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների հարցերում հանրային դիսկուրսի մասնակիցները, կարելի է ասել, կրկնում են հայ պաշտոնյաների մտքերը: Եվրոպական քաղաքական կուսակցությունների գործունեությունը, օրինակ, զնահատվում է որպես մոդելային: Եվրոպական երկրների քաղաքականությունը տնտեսական կյանքում կամ սոցիալական ապահովության բնագավառում ներկայացվում է որպես պատկառանքի և կրկնօրինակման արժանի քաղաքականություն: Մեզանում որևէ ծառայության կամ արտադրանքի բարձր որակը շեշտելու համար սովորական է դարձել «եվրոպական որակ», «եվրոպական չափանիշ» արտահայտությունների և «եվրո/եվրա» արմատով կազմված բառերի գործածումը:

Հայաստանում Եվրոպա հասկացության հետ կապված վերոհիշյալ դրական ընկալումները քիչ թե շատ հայտնի և հասկանալի են: Ուստի, սույն հոդվածի շրջանակներում ավելի նպատակահարմար կլիներ վեր հանել հայաստանյան հանրային դիսկուրսի այն հատվածը, որը զգուշավոր վերաբերմունք ունի Եվրոպայի, եվրոպական ինտեգրման և Հայաստանում եվրոպական արժեքների տարածման նկատմամբ:

Մշակույթ

Եվրոպական մշակույթը՝ իր նեղ իմաստով՝ արվեստ, գրականություն, պատկանում է այն ոլորտին, որի մասին հայ մտավորականության ներկայացուցիչները խոսում են և պատկառանքով, և հիասթափությամբ: Եվրոպական մշակույթի վերաբերյալ գովեստի խոսքերը հիմնականում վերաբերում են եվրոպական մշակույթի դասական շրջանին, մինչդեռ այսօրվա մշակույթը, նրանց կարծիքով խոր ճգնաժամի մեջ է: Հայ ժամանակակից գրողներից Լևոն Խեչոյանը, օրինակ, քննադատում է եվրոպացիներին այն բանի համար, որ նրանք շուկա են հանում իրենց արվեստի լավագույն գործերը. դասական երաժշտությունը հնչեցնում են նորաձևության տներում, իսկ գրականության արժեքավոր գործերի հիման վրա՝ հունորային և թեթև ժանրի ֆիլմեր ու հաղորդումներ պատրաստում³: Գրող Անահիտ Սահինյանը կարծում է, որ եվրոպական արվեստն իր բարձրունքներից իջել է «ստրիպտիզի մակարդակի», կորցրել իր հիշողությունը և վերածվել ապրանքի⁴: Նման բացասական բնութագրումների շարքը կարելի է շարունակել:

Կարելի է ենթադրել՝ այս բնութագրումները, որ տրվում են այսօրվա եվրոպական մշակույթին, խարսխվում են եվրոպական իրականության էութենական կամ էսենցիալիստական ընկալումների վրա: Այսինքն, եվրոպական մշակույթին մտովի վերագրվում է ներքին հատկանիշների մի խումբ, որոնք շարունակական են և ժամանակի ընթացքում ենթակա չեն նշանակալի ձևափոխումների: Վերոհիշյալ օրինակներում եվրոպական մշակույթը հասկացվում և ընկալվում է միայն իր դասական համատեքստում, իսկ մերօրյա մշակութային զարգացումները դիտվում են որպես ճգնաժամի դրսևորումներ:

Պետք է նաև նշել, որ դատողությունները եվրոպական մշակույթի անկումային դրության վերաբերյալ որպես կանոն ուղեկցվում են հայ իրականության համար բացասական հետևանքների մասին մտորումներով: Եվրոպական մշակույթի ճգնաժամը անմիջականորեն պրոյեկտվում է հայ մշակույթի վրա, քանի որ վերջինս ավանդաբար համարվել է Եվրոպայի մշակութային արժեքների սպառողը և կրողը: Այս իմաստով, խոսում են ՀՀԳԱԱ Արվեստի և գրականության ինստիտուտի տնօրեն Ազատ Եղիազարյանի մտորումները: Նրա կարծիքով, ժամանակին հզոր եվրոպական մշակույթը դարձել է ամերիկյան մշակույթի զոհը և դադարեցրել իր դրական ազդեցությունը հայ մշակութային տարածության վրա. «Իմ սերնդակիցների հիշողության մեջ դեռևս թարմ են հիշողությունները

ետպատերազմյան Իտալիայի կինեմատոգրաֆի բարձր
նվաճումների մասին... Վերջին անգամ դուք ե՞րբ եք իտալական
կինո դիտել: Եվ ու՞ր է առհասարակ այն, ինչ կարելի է եվրոպական
կինո կոչել: Չկա»:⁵

Կրոն

Հայաստանյան հանրային դիսկուրսի կողմից
էսենցիալիստական բնութագրումների մեկ այլ օրինակ
վերաբերում է եվրոպական կրոնի ընկալման ձևին:
Մասնավորապես, Հայաստանում շատերի կողմից եվրոպան
շարունակում է դիտվել որպես անփոփոխ և բացառապես
քրիստոնեական հասկացություն: Դրա դրսևորումները բազմաթիվ
են: 2002 թ. սկզբին, երբ Հայաստանում ակտիվ քննարկումներ
սկսվեցին մահապատիժ վերացնելու հարցի շուրջ (Եվրախորհրդի
պահանջներից մեկն էր), գրող Ռուբեն Հովսեփյանը *Գրական թերթի*
էջերում Եվրոպայում մահապատիժ բացակայությունը վերագրում
էր Եվրոպայի քրիստոնեական արժեքներին և ավելացնում, թե
եվրոպացիները իրավունք չունեն հայերին քրիստոնեություն
սովորեցնել, քանի որ վերջիններս եվրոպացիներից ավելի վաղ էին
ծանոթ քրիստոնեության մարդասիրական պատվիրաններին⁶:

Այս տարվա ապրիլ ամսին Վանա Սուրբ Խաչ եկեղեցու
վերանորոգմանը նվիրված թողարկումներից մեկում, Հանրային
հեռուստատեսության հաղորդավարը, մատնանշելով եկեղեցու
վրա խաչի բացակայության փաստը, ասաց, թե այդ
վերանորոգումով Թուրքիան Եվրոպայի քրիստոնյա երկրներից չի
կարող թաքցնել իր վատ սքողված ատելությունը խաչի
նկատմամբ⁷:

Իմիջիայլոց, Եվրոպան գուտ քրիստոնեական
համատեքստում ըմբռնելու հետևանքով է նաև, որ հանրային
դիսկուրսում որոշակի սպասելիքներ են առաջանում Եվրոպայի
նկատմամբ: Այսինքն՝ եթե վերջինս էությանը քրիստոնեական է,
ապա ակնկալվում է, որ նա պետք է քրիստոնեամետ
քաղաքականություն վարի իր հավատակիցների նկատմամբ
աշխարհի այլ մասերում: Պատահական չէ, որ անցյալի ու ներկայի
հայաստանյան հանրային դիսկուրսում բազմաթիվ են Եվրոպայի
արտաքին քաղաքականությունից առաջացած հիասթափության
դրսևորումները: Օրինակ՝ 2001 թ. *Ազգ* թերթի լրագրողներից մեկը
փաստարկում էր հօգուտ հայ-ռուսական ավելի սերտ կապերի,
ասելով, թե Հայաստանի ներկա և ապագա սերունդները պետք է
հիշեն, որ Եվրոպան իր քրիստոնյա եղբայրներին կարելիցանք
հայտնելուց բացի, ոչ մի գործնական օգնություն ցույց չի տվել⁸:

Պետք է նշել, որ Եվրոպային առնչվող քննարկումներում հայ հեղինակները կամ հրապարակախոսները մտահոգություն են հայտնում նաև եվրոպական երկրներում մահմեդականների թվի աճի կապակցությամբ:

Միասեռամուլներ և ընտանիք

Եթե այսօրվա Եվրոպայում տիրող մշակութային և կրոնական ճգնաժամերը անուղղակի սպառնալիք են ներկայացնում հայ ինքնության համար, ապա եվրոպական կառույցների հետ հետագա ինտեգրումը և դրանից բխող իրավական և հասարակական վերափոխումները դիտվում են որպես մի շարք ուղղակի սպառնալիքների աղբյուր:

Օրինակ՝ հանրային քննարկումների մասնակիցների մի մասի կարծիքով հետագա եվրափնտեգուման զոհ կարող են դառնալ հայ ինքնության այնպիսի կարևոր բաղադրիչներ, ինչպիսիք են հայոց լեզուն, ընտանիքը, հայ հասարակության պատրիարխալ միաժամանակ տարասեռ կամ հետերոսեքսուալ բնույթը:

Ի միջիայլոց, միասեռամուլների վտանգի մասին խոսելը կարծես թե դարձել է եվրափնտեգումանը տարբեր պատճառներով ընդդիմացող մարդկանց ամենապոպուլյար փաստարկը:

Այս տարվա փետրվար ամսին բրիտանացի դերասան Նայջել Շերլոքը երևանյան թատրոններից մեկում իր կողմից բեմադրած ներկայացման ժամանակ քայլել էր Հայաստանի պետական դրոշի վրա: Հաջորդ օրն իսկ՝ ներկայացումը արգելվեց՝ դառնալով լրատվամիջոցների քննարկման առարկան: Հայաստանյան հեռուստաալիքներից մեկով տեղի ունեցած բանավեճի ժամանակ, բեմադրիչ Արմեն Մազմանյանը քննադատելով տեղի ունեցածը և միաժամանակ իր ասածն ավելի տպավորիչ դարձնելու համար հուզական կոչով դիմեց հեռուստադիտողներին. «Հայ ժողովուրդ, եկեք միանգամից հուլանդացի բիսեքսուալներ չդառնանք»⁹:

Միասեռամուլության տարածման հետ է անմիջականորեն կապված հայկական ընտանիքի պահպանման մտահոգությունը: Օրինակ՝ անցյալ տարի աշնանը կրկին հեռուստատեսությամբ, հայաստանյան հասարակական կազմակերպություններից մեկի ղեկավարը առաջարկում էր հետևել եվրոպային ժողովրդավարության կառուցման և բնապահպանության հարցերում, սակայն գզուշավոր լինել այլ ոլորտներում. օրինակ՝ եվրոպացիները խնդիրներ ունեն միասեռամուլների և ընտանիքի պահպանման հարցերում¹⁰: 2007 թ. նախընտրական քարոզարշավի ժամանակ, երբ հայաստանյան կուսակցությունները

յուրաքանչյուր ծնված երեխայի համար տարբեր չափերի միանվագ գումարներ էին խոստանում, քաղաքական գործիչներից մեկը հեռուստաքննարկման ժամանակ հայտարարեց, թե հայության թիվը նվազել է այն պատճառով, որ հայ ընտանիքները հետևում են մեկ կամ երկու երեխա ունենալու եվրոպական մոդային¹¹:

Տարածք

Եվրոպային առնչվող հայ հանրային դիսկուրսում դրսևորվում են նաև ինքնության կորստի հետ կապված այլ մտավախություններ: Օրինակ, հայերի կոլեկտիվ ինքնության կարևոր բաղադրիչներից է հիշողությունը պատմական տարածքների վերաբերյալ: Մի կողմից, հայ հասարակությունը մեծ կարևորություն է տալիս այս հիշողության պահպանմանը (հատկապես հաշվի առնելով Լեռնային Ղարաբաղի չլուծված խնդիրը), մյուս կողմից Եվրոպան, որի հետ Հայաստանը փորձում է ինտեգրվել, ընկալվում է որպես մի ամբողջություն, որն իր ներսում կարծես թե ջնջում է իր բաղադրիչ մասերի միջև եղած սահմանները: Ստացվում է, որ ինտեգրումը եվրոպայի հետ տրամաբանորեն պետք է նվազեցնի հայերի պահանջատիրական ձգտումները: Հետաքրքիր է, որ այս հակադրության դրսևորումները տեղ են գտել հայ հանրային դիսկուրսում: Այսպես՝ հրապարակախոս Սիմոն Կամսարականը *Գրական Թերթի* 2004 թ. համարներից մեկում խիստ քննադատության է ենթարկում արևմտյան մտավորականության ներկայացուցիչներին, որոնք նրա կարծիքով վերջին մի քանի հարյուր տարիների ընթացքում միտումնավոր թուլացրել և աղավաղել են ազգային հայրենիք հասկացությունը՝ դրա փոխարեն առաջարկելով կոսմոպոլիտ, ինտերնացիոնալ, կամ եվրամիութենական հայրենիք հասկացությունը, որն իր էությանը կեղծ է: Հեղինակը իր հոդվածը եզրափակում է այն մտքով, թե ի տարբերություն Արևմուտքի, հայերի համար հայրենիքը անքննելի հասկացություն է, որը կյանքի և ազգի հիմքն է¹²:

Լեզու

Եվրոպայի և եվրաինտեգրման վտանգների մասին խոսող մարդիկ առանձնացնում են նաև հայոց լեզվի խոցելիությունը և դրա հետևանքով ազգային մշակույթին սպառնացող վտանգները: Լավագույն օրինակը, թերևս, գրող Լևոն Խեչոյանի մտորումներն են 2001 թ. *Գրական թերթի* համարներից մեկում. «Մեր լեզվի անկրկնելի խորքում է ժողովրդի հիշողությունը պահպանվում: Երբ Եվրոպան քառասունհինգ երկրների միասնությամբ և

քառասունհինգ խոսակցական լեզուներով հասնի Կովկաս, արդյոք չի՞ ճգնի մեր անցյալի սինվոլներն ու մշակույթը»:¹³

Գրականություն և աղբյուրներ

1. Ահարոնյան Ա., Սարդարապատից մինչ Սևր և Լոզան. քաղաքական օրագիր. Երևան: ԵՊՀ Հրատ., 2001
2. Հովսեփյան Ռ., «Որտե՞ղ դնել ստորակետը», Գրական թերթ, N 7, 2002 թ.:
3. Մկրտչյան-Քյոխանց Լ., «Հայերը և ռուսները», Գրական թերթ, N 3-4, 2001 թ.:
4. Սահինյան Ա., «Օտարամոլությունն ու ստորաքարշությունը Արևմուտքի առջև նոր բան չեն», *Գրական թերթ*, N 13, 2001
5. Խեչոյան Լ., «Եվրոպայի երկաթե ճանապարհներին», *Գրական թերթ*, N 27-28, 2001:
6. Կամսարական Ս., «Ո՞րն է հայոց հայրենիքը», Գրական թերթ, N 1, 2004:

Ծանոթագրություններ

-
- ¹ Ահարոնյան Ա., Սարդարապատից մինչ Սևր և Լոզան. քաղաքական օրագիր. Երևան: ԵՊՀ Հրատ., 2001 թ., էջ 11:
 - ² “Armenia wants to inculcate European values in Armenian society again,” 18 June 2007, ARKA News Agency.
 - ³ Խեչոյան Լ., «Եվրոպայի երկաթե ճանապարհներին», *Գրական թերթ*, N 27-28, 2001 թ.:
 - ⁴ Սահինյան Ա., «Օտարամոլությունն ու ստորաքարշությունը Արևմուտքի առջև նոր բան չեն», Գրական թերթ, N 13, 2001 թ.:
 - ⁵ Եղիազարյան Ա., «Տազմապներ և սպասումներ», Գրական թերթ, N 23, 2002 թ.:
 - ⁶ Հովսեփյան Ռ., «Որտե՞ղ դնել ստորակետը», Գրական թերթ, N 7, 2002 թ.:
 - ⁷ «360 աստիճան», Հայաստանի Հանրային հեռուստատեսություն, 1 ապրիլի, 2007 թ.:
 - ⁸ Մկրտչյան-Քյոխանց Լ., «Հայերը և ռուսները», Գրական թերթ, N 3-4, 2001 թ.:
 - ⁹ «Ուրվագիծ», Կենտրոն հեռուստաընկերություն, 10 փետրվարի, 2007 թ.:
 - ¹⁰ «Մամուլի ակումբ», Երկիր Մեդիա հեռուստաընկերություն, 21 նոյեմբերի 2006 թ.:
 - ¹¹ «Հրատապ ռեպորտաժ», Հայկական 2-րդ հեռուստաընկերություն, 15 ապրիլի 2007 թ.:
 - ¹² Կամսարական Ս., «Ո՞րն է հայոց հայրենիքը», Գրական թերթ, N 1, 2004:
 - ¹³ Խեչոյան Լ., «Եվրոպայի երկաթե ճանապարհներին», Գրական թերթ, N 27-28, 2001 թ.:

**ՀԱՅՈՑ ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ
ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԻ ԱՌԱՆՁԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ XIX - XX դդ.**

Անվանագիտության (օնոմաստիկա) քննարկվող օբյեկտները՝ անձնանուններն ու տեղանունները, համեմատելի են ինչպես ձևաբանական,¹ այնպես էլ կառուցվածքային տեսանկյունից: Դրանց միջև կառուցվածքային բնույթի առնչությունները բազմաթիվ են՝ մարդու անունը հաճախ մաս է կազմել տեղանվան, իսկ տեղանունը կատարել է տարբերակման գործառույթ՝ հավելյալ մաս կազմելով մարդանվան ընդարձակ տարբերակի (անուն + տոհմանուն, ազգանուն, կեղծանուն, մականուն): Ընդ որում, վերջինն արդարացի է ոչ միայն պատմական հեռանկարում, երբ տեղանուններն իրականացնում էին տոհմանվանը զուգահեռ և հետագայում ամբողջովին ազգանվանն անցած գործառույթ (օր.՝ Տայեցի, Սյունեցի, Ուրծա և նմ.), այլև արդի միջանձային փոխհարաբերություններում՝ նշելով անձի ծագումը և կիրառվելով որպես ոչ պաշտոնական, սոցիոլեկտային բնութագրիչ:²

Սույն զեկուցմամբ անձնանունների ու տեղանունները ընտրության և գործառնության որոշակի լեզվական և արտալեզվական (կենցաղային, քաղաքական, զաղափարախոսական, զեղագիտական և այլ) ընդհանրություններին մենք կմոտենանք գործառնական տեսանկյունից, կարևորելով դրանց առնչվածությունը ազգային ինքնության երևույթին: Վերջինը թեև չի կարող համարվել անունների միակ և գլխավոր բնութագրիչը, (այդ բնութագրմանն ավելի համապատասխանում է բոլոր կարգի անունների տարբերանշան լինելը), հատկապես վերջին երկու հարյուրամյակներում ձեռք է բերել նաև անձնանունների և տեղանունների ընտրությանը մասնակցող գործոնի նշանակություն:³ Սա հատկապես նկատելի է XIX-XX դդ. հայկական անձնանվանական և տեղանվանական ցանկերի շարունակական թարմացումներում և փոփոխություններում:

Անունների քննարկվող դասերի նման անցումային իրադրություններում են հատկապես դրսևորվում թե ինչ ընդհանուր ուղղվածություն ունեն դրանցում կատարվող փոփոխությունները:

վերջիններիս փուլերը համընկնում են ընդամենը երկու ժամանակաշրջաններում՝ 1930-60-ական թթ. և 1988թ. հաջորդած ժամանակաշրջանում: Երկդարյա ժամանակահատվածի քննարկումն իմաստ ունի միայն անձնանունների և տեղանունների «ազգայնացման» եղանակները պատմական հենքի վրա վերլուծելու առումով:

Այս առումով ակնառու է անձնանվանական համակարգում XIX դարասկզբին, ավելի ակնհայտորեն՝ դարակեսին Ռուսական և Օսմանյան կայսրությունների հայ բնակչության աստիճանական «ինքնորոշումը» երկրորդ անունների միջոցով, որոնք տարբեր եղանակներով հանգեցին բնութագրական «յան» վերջածանցով ազգանունների բացարձակ գերակշռությանը նախկինում տարաբնույթ և մասնակիորեն օտարածին երկրորդ անունների նկատմամբ:⁴ Ձուգահեռաբար թարմացվում էր առաջին անունների ցանկը, ընդ որում, այս գործընթացում համահավասար նշանակալի էին ինչպես «եվրոպականացման» ու «ռուսականացման», այնպես էլ «հայացման - պատմականացման» միտումները: Հիմնականում XIX դարակեսից կտրուկ աճած քաղաքային հայ բնակչության շրջանում դիտվող այս փոփոխությունների կողքին գյուղաբնակները շարունակում էին հետևել եկեղեցական կանոնով կարգավորվող անվանակոչության «հայ քրիստոնեական» տարբերակին: Գյուղից քաղաք զանգվածային արտագաղթը միավորում էր երկու կայսրությունների հայ բնակչության անվանաբանական փոփոխությունները մի ընդհանուր իրադրության սահմաններում, որում (հատկապես XIX դ. վերջին քառորդից) ազդեցիկ էր նաև ազգային-ազատագրական գաղափարախոսությունը:

Այլ էր իրադրությունը տեղանունների պարագայում: Եթե անձնանունների (այդ թվում՝ ազգանունների) փոփոխությունները դրանց «հայացման» ուղղությամբ կաշկանդված էին միայն հայերի՝ իրենց տիրող կայսրություններում ուղղահայաց հասարակական շարժունության պայմաններով ու նաև խթանվում էին այդ նույն երկրներում հասարակական-տնտեսական կարգավորման (այդ թվում՝ հարկահանության) գործող պայմաններով, ապա տեղանունը չուներ նման կարևորություն: Հատկանշական է նույն Կովկասի ռուսական վարչակազմի լիովին չեզոք դիրքորոշումը տեղանունների նկատմամբ, հատկապես եթե այդ «անտարբերությունը» համեմատենք Կովկասի ժողովրդագրական իրադրությանը նույնի կանխատեսված միջամտության հետ՝ հայկական և քրիստոնյա բնակչության տեսակարար կշիռը բարձրացնելու ուղղությամբ:

Տեղանվան նկատմամբ հանրային վերաբերմունքի փոփոխության հանգամանքները բարդ են և ոչ միանշանակ. դրանք կապված են մի կողմից ազգային ազատագրական գաղափարախոսության տարածման, մյուս կողմից՝ հայագիտության, մասնավորապես գիտական պատմագրության և դրա ճյուղերից՝ պատմական աշխարհագրության ձևավորման ընթացքի հետ: Սակայն գլխավոր նախապայմանը հանրույթի՝ անվանակիր միավորի կամ տիրույթի նկատմամբ իրավասության ձեռքբերումն էր, որն իրականացավ միայն Արևելյան, խորհրդային Չայաստանում:⁵ Ըստ Դերենիկ Վարդույանի, նախկին ՀԽՍՀ բնակավայրերի անուններից միայն 603-ն էին հայկական, իսկ 434-ը թուրքական կամ պարսկական էին, 20-ը ռուսական, սակավաթիվ հունական և քրդական:⁶ Ընդ որում, օտարահունչ անուններով բնակավայրերի մեծամասնությունն իրականում հայաբնակ էր: Չենց այս կարգի բնակավայրերից 1930-ական թթ. կեսերից սկսվեց տեղանունների «հայացման» գործընթացը, որը կարճատև դադարներով շարունակվում է մինչև օրս: 1988թ.-ից հետո տեղի ունեցած իրադարձությունները և ՀՀ անկախացումն ու ԼՂՀ կազմավորումը կարելի է համարել նոր փուլ տեղանունների «հայացման» տևական գործընթացում:

Ժամանակագրական այս անջրպետը միանգամայն բացատրելի է վերը նշված փաստերով, այսինքն՝ անունների նշված դասերում փոփոխությունները հնարավոր էին դառնում միայն աստիճանաբար, համապատասխան բարենպաստ արտաքին և ներքին պայմանների առաջացմանը զուգահեռ: Դրանց սկզբնավորման փուլերի անհամապատասխանությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ ազգային ինքնության կամ զարթոնքի շարժընթացն ունի անհատից-ընդհանուր ուղղվածություն, և այդ տեսանկյունից անձնանուններում այն ավելի վաղ է դրևորվում, իսկ հետո տարածվում է նաև հասարակական նշանային այլ համակարգերում:

Արդեն խորհրդային շրջանում, հատկապես՝ 1930-1960-ական թվականներին, և 1988 թ.-ից հետո հայկական էթնոլեզվական միջավայրում դյուրությամբ նկատելի են մարդկանց և բնակավայրերի անունների ընտրության ընդհանուր գծերը. ա) ԽՍՀՄ փլուզումից հետո ակնհայտ դարձավ անունների «հնեցման», պատմականին վերադառնալու միտումը, որը՝ հատկապես անձնանունների առումով, սկսվել էր դեռևս նախախորհրդային շրջանում, բ) ազգային հերոսների և «կորսված քաղաքների» ընտրությունը ինչպես անձնանունների, այնպես էլ տեղանունների դերում (օր.՝ Անի, Վան, Տարոն), գ) նոր անունների

մի մասի ընտրության դեպքում նախորդ անվան հետ հնչյունային նմանություններին հիմնվելը (Սերոժ-Սևակ և Կիրովի-Կորյունի փողոցները Երևանում):

Ասվածը չի ենթադրում, թե նոր անունները ուղղագիծ հետևում են հայկականացման միջոցով նորայնացման հստակ նախագծի. ինչպես նշեցինք, հայոց պատմության վերջին հարյուր տարում կարելի է առանձնացնել միայն երկու ժամանակահատված, երբ անվան փոփոխման գործընթացներում անձնանունների ու տեղանունների միջև դիտվում են համընկնումներ, որոնք կապված են էթնիկ ինքության զարթոնքի հետ: Առաջին ժամանակահատվածը ներառում է 1930-1960-ականները, երկրորդը՝ անկախացման շրջանը՝ 1980-ականների վերջից մինչև այսօր:

Այս երկու ժամանակահատվածներում մարդկանց և բնակավայրերի անվանակոչումներն ունեն այլ ընդհանրություններ և, որոնք հանգում են անվան նկատմամբ էթնիկական պատկերացումներին: Այսպես՝ համեմատելով անձնանվանական համալիրում նկատված անվան ժառանգման կամ առաջնեկին պապի անունով կոչելով ժողովրդական սովորույթը 1988թ. բնակավայրերի վերանվանման փաստերի մասին մեզ հայտնի տեղեկությունների հետ, նկատում ենք վերջիններում պատմական տեղանվան վերականգնման ակնհայտ միտում:⁷ Անձնանունների պարագայում պատմական, «հին հայկական» անունների կիրառության փաստերը բազմաթիվ են ինչպես արական, այնպես էլ իգական անունների ցանկում: Մինչդեռ տեղանունների դեպքում հնի վերականգնումը մինչև անկախության շրջանը կաշկանդված էր զաղափարախոսական սահմանափակումներով, ինչպես օրինակ՝ Կույբիշև տեղանվան փոխատեղումը «Չաղարծին» տարբերակով՝ փոխարեն «Ջարխեչ»-ի:⁸

Պատմական տեղանունները ներթափանցեցին քաղաքային նորակառույց միջավայր 1950-1970-ական թթ. Երևան, որում զոյացան «Սեբաստիա», «Մալաթիա», «Կիլիկիա», «Ձեյթուն», «Արաբկիր» թաղամասերը, հետագայում Գյումրի և Վանաձոր, որոնցում ավերիչ երկրաշարժից հետո կառուցվեցին «Մուշ», «Անի», «Տարոն» թաղամասերը:⁹ Վերջին նշվածները գրեթե նույն ժամանակահատվածում տարածվեցին որպես անձնանուն, որոնցից բացի նաև՝ «Սասուն»-ը, «Վասպուր»-ը, «Վան»-ը, «Ամասիա»-ն:¹⁰ Այս իրադրության հետ համեմատելի է Վայոց ձորի մարզում «Տարսայիճ», «Էլիկում», «Լիպարիտ», նույնիսկ «Բեշքեն» անձնանունների տարածումը և վերակենդանացումը, որոնք ժամանակին այդ տարածքում իշխող Օրբելյան տոհմում

ընդունված անուններ էին: Խորհրդային տարիներին կազմավորված «Նոյեմբերյան» շրջկենտրոնի անվան արդի վերախմաստավորումից ավելի վաղ այս տարածաշրջանում տարածվել էր «Նոյեմ» իգական անունը, իսկ 1988-ից հետո Արցախում «Արցախ» արական անունը:

Ընդհանրապես, թե բնակավայրերի, թե մարդկանց անունների «պատմականացման» օրինակները հարյուրավոր են, ընդ որում, դրանք երբեմն ունեն իրենց կիրառության կամ ներմուծման մեկից ավելի բացատրություններ, որոնք ինչպես անձնանունների, այնպես էլ տեղանունների դեպքում հետևում են «վերականգնման», վերախմաստավորման նաև որոշ գեղագիտական «կանոնի»: Անձնանունների դեպքում բարեհնչունության որակները տարբեր կերպ են բնութագրվում, ընդ որում հաշվի է առնվում դրանց համառոտությունը և նորածնի ճակատագրի վրա դրական հմայական ազդեցությունը: Այսպիսի անուններից կարելի է հիշել «Գեղեցիկ», «Երջանիկ», «Սիրուն», «Առնակ» և նմ. անունները: Նույնպիսի գեղագիտական մոտեցում, որն, ի դեպ, ազգագրագետ Դ. Վարդունյանը բնութագրում է որպես անհարկի միօրինակություն, նկատելի է Խորհրդային շրջանի տեղանուններում տրված ինչպես հին այնպես էլ նորակազմ գյուղերին: Այդ անուններում բացի տեղանվանակերտ «գյուղ», «շեն», «ավան», «հովիտ», «ձոր» բառերից գերակշռում են «գեղ» (գեղեցիկ), «բերք», «քար», «այգ», (այգի կամ լուսաբաց) և այլ նմ. արմատներից բառերը:¹¹

Միայն պատմական հայկական անվան անհայտ լինելու դեպքում բնակավայրը ձեռք է բերում նոր անուն: Նմանապես գրանցված են բազմաթիվ դեպքեր անձի կողմից իր անվան վերափոխման, եթե ինչ-ինչ պատճառներով նախորդ անունը բացասական հանրային ընկալում ունի: Թե տեղանունների, թե անձնանունների դեպքում նոր անվան ներմուծումն օգնում է շրջանցել օտարվածությունը (բնակավայրի՝ հայրենիքից, անձի՝ հասարակությունից), վերագտնել «հայկականությանը» և ապահովել շարունակականությունը:¹² Նկատելի է նաև, որ «այսպես ենք անվանել, քանի որ գեղեցիկ է, հայեցի է» ծակերպումը հավասարապես վերաբերում է ինչպես անձնանուններին, այնպես էլ նոր տեղանուններին: Ընդհանրություն է նկատվում հատկապես հնչյունափոխման (ալլիտերացիայի) միջոցով բնակավայրի և մարդու անվան նորայնացման դեպքերի միջև. տեղանուններից այս եղանակով վերախմաստավորվել են՝ Կիրովի փ. – Կորյունի փ. (Երևանում), Օխառլի-Ողջի (ՀՀ Ամասիայի շրջան), Ջեբրաիլ – Գաբրիել,

Մինջևան – Միջնավան, Սարյաթաղ-Սարատակ, Քարիգյա – Քարեգահ և այլն (ԼՂՀ, Քաշաթաղի շրջան): Վերափոխված անձնանուններից կարելի է նշել՝ Սերոժ-Սևակ, Վորոնցով-Օոպյան, Անդրեյ-Անդրանիկ, Սերգեյ-Սարգիս և այլ զույգեր: Ընդ որում, եթե անձնանունների դեպքում «պատմականության» վերականգնման իմաստը քողարկված է, տեղանունների մեջ կատարված հնչյունափոխությունները, ինչպես օր.՝ Շուշա-Շուշի դեպքում ակնհայտորեն մատնանշում են բնակավայրի հայկականությունը անցյալում, կապելով այն ներկայի հետ:

Վերը բերված ընդհանրության օրինակներից փոքր ինչ տարբերվում է «թարգմանված» տեղանունների և անձնանունների զոյությունը: Այդպիսիք հատկապես առատ են տեղանունների կազմում՝ Գյուլիբուլաղ-Վարդաղբյուր (ՀՀ Շիրակի մարզ), Կրասնի բազար – Կարմիր Շուկա (ԼՂՀ Մարտունու շրջան), Գյոսուլլու – Օիժեռնավանք, Թազաքենդ - Նորաշենիկ, Դաշլի- Քարագլուխ և նմ. (ԼՂՀ Քաշաթաղի շրջան), որոնցից բացի նույն եղանակով օտարից յուրային անվան փոփոխություններ են գրանցվել նաև անձանց դեպքում՝ Խանում-Տիրուհի, Սվետլանա-Լուսինե, և այլն:

Ի վերջո, որոշ ընդհանրություն է նկատվում նույնիսկ օտար անունով դիտավորյալ անվանակոչման դեպքերի միջև. եթե հայոց մեջ մահմեդական անվան ընդունումը համարվում էր նորածնի կյանքի ապահովագրման միջոց (հայտնի են բազմաթիվ դեպքեր՝ համապատասխան արարողակարգով մինչև 1980-ական թթ.), այնպիսի տեղանուններ, ինչպես օրինակ՝ «Նոր Սեյսուլան»-ը, կամ «Նոր Էրթեջ»-ը, հետևում են նույն տրամաբանությանը:

Ինչպես նկատեցինք, նշված ընդհանրություններով հանդերձ, անձնանուններն ու տեղանուններն իրենց փոփոխությունների ողջ ընթացքում ժամանակագրական համընկնումներ են երևակում միայն կարճատև փուլերում: Սա ինքնին հիմքեր է տալիս մտածելու մարդու և բնակավայրի, որպես անվանակիր օբյեկտների միջև զոյություն ունեցող կարևոր տարբերությունների մասին: Դրանցից են ինչպես անվանակոչվող օբյեկտների «ֆիզիկական» տարբերությունները, այնպես էլ անձնանունների և տեղանունների կենցաղավարման և տարածման միջոցների, դրանց իդեալական տեսակների մասին պատկերացումների միջև տարբերությունները: Եթե անձնանունների «բարեփոխումը», շարունակական լինելով հանդերձ, իր ներսում ունի ազգային զարթոնքի շրջաններին արձագանքող մի քանի կտրուկ վերընթացային փուլեր, տեղանունների դեպքում առայժմ կարելի է առանձնացնել երկու հիմնական ժամանակաշրջան՝ 1930-1980թ. և 1990-ից հետո:¹³ Մի ընդհանուր դիտողություն ևս կարելի է անել՝ եթե անձնանունների

շարունակական «բարեփոխման» գործընթացի բոլոր փուլերում նկատելի են արտաքին մշակութային տարբեր ազդեցություններ «ռուսական», «եվրոպական», «խորհրդային», ապա տեղանունների փոփոխություններում (հատկապես բնակավայրերի հարթությունում) նշանակալիորեն գերիշխում է դրանց «հայացման» միտումը:¹⁴ Միաժամանակ՝ անկախություն ձեռք բերելուց հետո էլ հայ հասարակությունը շարունակում է որոշ ընկալունակություն պահպանել օտարամուտ անձնանունների նկատմամբ, մինչդեռ տեղանունների ոլորտում օտար անունների կիրառությունը մնում է սահմանափակ:¹⁵

Անձնանունների և տեղանունների փոխակերպումները տարբերվում են ոչ միայն նշված ժամանակագրական և ծավալային առումներով, այլև փոխանցման մշակութային միջոցների և միջավայրերի առանձնահատկությամբ: Ի տարբերություն անձնանունների, որոնք նախատեսվում են միջանձնային, ներընտանեկան, ներխմբային միջավայրերում շրջանառության համար, տեղանունները միտված են համապատասխանելու որոշ «համազգային» նորմի կամ ստանդարտի: Ռինենալով վարչատարածքային գործառնություն և ուրեմն ներքին ու արտաքին ներկայացուցչական նշանակություն, դրանք ենթակա են ավելի մեծ գրաքննության: Հարկ է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ տեղանունների ճանաչմանը և տարածմանը նպաստում են բնակավայրերի ազդագրերը (ճանապարհային, տրանսպորտային), լրատվամիջոցներում և պաշտոնական փաստաթղթերում, քարտեզներում դրանց լայն շրջանառությունը, իսկ անձնանունների դեպքում հաղորդակցության նման մշակութային միջոցները սահմանափակ են ու շարունակում են կրել ավելի ավանդական բնույթ: Որոշ վերապահումով կարելի է նկատել նաև հետևյալը՝ մինչ նոր անձնանունների ներդրումը մշակութային ընդհանուր միջավայր ընթանում է հիմնականում քաղաքից գյուղ ուղղությամբ (հիշեցնենք՝ XIX դարից), տեղանունների վերափոխման գործընթացը Հայաստանում սկսվել է գյուղերի վերանվանումից: 1935թ. հունվարի 3-ի հրամանագրով ՀԽՍՄ-ում վերանվանվել է միանգամից 90 բնակավայր, որոնց մեծամասնությունը նախկինում թյուրքալեզու էր: Դրանց մի մասի հետ կատարվածը կարելի է բացատրել նրանով, որ դրանք նախկինում գտնվել են Երևանի նահանգի և ՀՀ կազմում հայտնված կայսերական մյուս նահանգների հայ-աղբբջանական խառը բնակչությամբ սահմանային գոտիներում:¹⁶

Ի տարբերություն տեղանունների, որոնց դեպքում ընդհանուր միտումն ուղղագիծ «հայացումն» է տարբեր միջոցներով,¹⁷ անձնանունների համակարգի փոփոխություններին բնորոշ է որոշակի պահպանողականություն, որը հիմնված է անունների ժառանգման սովորությամբ: Այսպես, եթե տասնամյակից տասնամյակ հայեցի անձնանունների տեսակարար ծավալն ավելացել է, դրանցում անհատի կողմից իր սեփական անվան ոչ հայեցիության հաղթահարումը կազմում է տրված անունների ընդամենը 5-6 տոկոսը:¹⁸

Ամփոփելով, կրկնենք, որ եթե 19-րդ դարի երկրորդ կեսին ազգային զարթոնքը նշանային մակարդակում դրսևորվեց զուտ անձնանունների համալիրում կատարված փոփոխություններում, ներառյալ հայկական ազգանունների տարածումը, ապա տեղանունները գրեթե լրիվությամբ անհաղորդ մնացին դրան: 1920-ական թթ. նշանավորվեցին նոր՝ գաղափարականացված անձնանունների ներմուծմամբ՝ նախորդիվ մասնակիորեն ռուսականացված անձնանվանական միջավայր:¹⁹ Նշանակալի «ուշացումով» 1940-ական թթ. սկզբներից սկսվեց տեղանունների նորայնացման գործընթացը: Ընդ որում՝ եթե գյուղանունների դեպքում միանշանակ գերիշխում էր «հայկականացումը», ապա քաղաքների, հրապարակների, փողոցների, այգիների, կոլտնտեսությունների, և այլ նմ. անվանակիր միավորների անունները բնութագրելի են նույն «խորհրդային ինտերնացիոնալիզմի» նշանակալի խառնուրդով: Եվ միայն երկու ժամանակահատվածներում՝ 1960-ականների զարթոնքի և հետխորհրդային շրջան, տեղանունների և անձնանունների փոփոխություններում ավելի գերակշռեց ազգայնականացման միտումը: Այստեղ ևս պետք է նկատենք, որ տեղանուններում «հայկականացումը» նշանակալիորեն գերազանցում էր անձնանունների նույնակարգ փոփոխություններին:

Նշված նմանությունների ու տարբերությունների հաշվառումով, նախ՝ նկատելի է, որ վերջին երկու հարյուրամյակների ընթացքում անձնանունների և տեղանունների ընդհանուր միտումն ուղղված էր «հայացմանը» կամ «ազգայնացմանը»: Ընդ որում, ինչպես ասվեց, եթե անձնանուններն այս գործընթացի առավել շարժուն մասն են կազմում, ապա տեղանունների ազգայնացումն առավել զանգվածային բնույթ է կրում: Տեղանունների փոփոխություններն ընդհանուր գործընթացի ավելի կոշտ բաղադրիչն են՝ բնակավայրի «հայկականության» ապահովման ընդհանուր գործառույթով: Այս հակադրությամբ հանդերձ, տեղանունների և անձնանունների

փոփոխությունների համալիր ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս նկատել (վեր)անվանման մշակութային բովանդակության որոշ առանձնահատկություններ:

Գրականություն

1. Ամիրջանյան Լ., Քաղաքայնացման գործոնների ազդեցությունը թաղերի և փողոցների անունների վրա (Երևանի քաղաքի օրինակով), գիտական հոդվածների ժողովածու, նվիրված Երևանի պատմության հարցերին, Եր., Երևանի պատմության թանգարան, 2006:
2. Ավդալբեգյան Խ., Խորհրդային Հայաստանի բնակավայրերի անունները, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1971:
3. Աճառյան Հր., Հայոց անձնանունների բառարան, հ.5, Եր., 1962:
4. Աճառյան Հր., Կյանքիս հուշերից, Եր., 1972:
5. Դաբաղյան Ա., Գաբրիելյան Մ., Շուշին 1992-2002թթ.: Հայերի վերադարձը ազատագրված քաղաք (ազգագրական ակնարկ), հեղ. հրատ., Երևան, 2004:
6. Մարգարյան Ն., Անձնանվան ընտրությունը հայոց մեջ, պատմ. գիտ. թեկնածուի կոչման ատենախոսություն, ձեռագիր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Եր., 1998:
7. Խառատյան Լ., Տարածքի յուրացման սիմվոլիկ միջոցները (ԼՂՀ Քաշաթաղի շրջանում 1998թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր ամիսներին հավաքված նյութի հիման վրա), Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ, I, Եր., 2006:
8. Վարդումյան Դ., ՀՀ արդի տեղանվանաբանության խնդիրները, Գիտական աշխատություններ, III, ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի ՀՀԿ, Գյումրի 2000:
9. Abrahamian L., Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa, CA: Mazda Press 2006.
10. Dabaghyan A., The Post-war Renaming Practices in Karabakh/Artsakh, manuscript, 17 pages + Attachment (7 pages), Yerevan, 2007.

Ծանոթագրություններ

¹ Հմմտ.՝ Հր. Աճառյանի հետևյալ բնութագրման հետ. «Բոլոր հատուկ անունները, լինեն դրանք մարդու թե տեղի (լեռան, ծովի, լճի, գետի, քաղաքի, գյուղի և այլն), կազմված են հասարակ գոյականներից և են բարդ կամ ածանց բառեր: Ուրիշ խոսքով, ամեն հատուկ անուն մի բառ է, նշանակությամբ օժտված հասարակ անուն:», Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ.5, Եր., 1962, էջ 340:

² Միջնադարյան և նոր պատմության շրջանում տեղանունների լրացուցիչ անվանական միջոց ծառայելու մասին ավելի մանրամասն տե՛ս. Մարգարյան Ն., Անձնանվան ընտրությունը հայոց մեջ, պատմ. գիտ. թեկնածուի կոչման ատենախոսություն, ձեռագիր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Եր., 1998, էջ 58-62:

³ Նշված երևույթին, բացի Հր. Աճառյանի վերոհիշյալ աշխատանքից, տարբեր տեսանկյուններից պարբերաբար անդրադարձել են. Ավդալբեգյան Խ., Խորհրդային Հայաստանի բնակավայրերի անունները, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1971, 11; Վարդումյան Դ., ՀՀ արդի տեղանվանաբանության խնդիրները, Գիտական աշխատություններ, III, ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի ՀՀԿ, Գյումրի 2000, էջ 149-154; Abrahamian L., Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa, CA: Mazda Press 2006, p. 29, 45-61.

⁴ Այս տեղաշարժի արդյունքներն ակներև են արևելահայոց դեպքում՝ «ով» ռուսական վերջածանցով գրանցված, «պաշտոնական» ազգանունները XIX դ. վերջին քառորդում գրեթե լիովին փոխարինվեցին «յան» և «յանց» վերջածանցով ազգանունները, արևմտահայոց դեպքում՝ նույնը տեղի ունեցավ միզուցե ավելի վաղ, առանց միջանկյալ փուլի: Տե՛ս, Աճառյան Հր., Կյանքիս հուշերից, Եր., 1972, էջ 65-66:

⁵ Առաջին հանրապետությունը վերահսկվող տարածքների և ընդհանուր քաղաքական իրադրության հաճախակի փոփոխությունների պայմաններում չիրականացրեց տեղանունների վերափոխում, չնայած հանրային կառույցների և հաստատությունների ազգայնացման միտումն ակնհայտ էր:

⁶ Վարդումյան Դ., նշվ. աշխ., էջ 150:

⁷ Գյումրի քաղաքի անվան վերականգնման մանրամասների մասին տե՛ս Abrahamian L., op. cit., p. 45-46. Պատմական տեղանվանը տրվող նախապատվությունն ավելի ընդածակ աշխարհագրություն ունի, ինչը մասնավորապես դիտարկելի է 1988թ.-ից Հայաստանի հանրապետության, իսկ 1994թ.-ից Արցախի նախկինում ադրբեջանաբնակ գյուղերից հայերով բնակեցվածների անունների վերլուծությամբ Dabaghyan, op. cit.

⁸ Դ. Վարդումյան, նշվ. աշխ., էջ 151:

⁹ L.Abrahamian, op. cit, p. 29, the Chapter Three: “The Path of Renaming” (p. 49-62), մանրամասն հղումներով ոչ միայն նշված տեղանուններին, այլև 1990-ական թթ. Երևանի փողոցների զանգվածային վերանվանումներին:

¹⁰ Անձնանունների բոլոր օրինակները ներկայացված են նաև Ն. Մարգարյանի նշված ատենախոսության էջերում կամ պահվում են հեղինակի անձնական արխիվում:

¹¹ Դ. Վարդումյան, նշվ. աշխ.:

¹² Ազգագրագետ Լ. Խառատյանի նշված աշխատանքում ուշագրավ տեղեկություններ են հաղորդվում ԼՀՀ Քաշաթաղի շրջանի Բերձոր քաղաքի ներքին տարածքների և գյուղերի անունների տեղական

ժողովրդական մեկնաբանությունների մասին, միտված տարածքի մշակութային կազմակերպմանը: Հմմտ. նաև Դաբաղյան Ա., Գաբրիելյան Ս., Շուշին 1992-2002թթ.: Հայերի վերադարձը ազատագրված քաղաք (ազգագրական ակնարկ), հեղ. հրատ., Երևան, 2004, էջ 75-77:

¹³ Սա վերընթացի փուլն է, որը սակայն սկիզբ էր առել 1930-ականների վերջերից և դանդաղել էր ԽՍՀՄ փլուզման նախօրեին:

¹⁴ Վերը նշված փուլերից առաջինում «հայկականացմանը» զուգահեռ առկա էր քաղաքների, փողոցների և գյուղերի անունների խորհրդայնացման միտում՝ Նոյեմբերյան, Հոկտեմբերյան, Սովետաշեն, Սովետակերտ, Կարմիր, Կարմրավան, Կարմաշեն, Կիրովական, Լենինական, Ղուկասյան, Դարիբջանյան, Շաումյան, Ենոքավան, ինտերնացիոնալիզմի զգալի խառնուրդով՝ Պուշկինո, Ազիզբեկով, Լերմոնտով, Կիրովի սովխոզ և նմ.:

¹⁵ Անկախության շրջանում նախկին «ինտերնացիոնալիստական» տեղանունների նման անունների կիրառությունը խիստ սահմանափակվեց, սակայն չվերացավ և ձեռք բերեց յուրահատուկ բնույթ՝ Ազիզբեկովի հր. – Սախարովի հր., Ֆրիտյոֆ Նանսենի անունով դպրոցների վերանվանումը յուրաքանչյուր մարզում, և այլն:

¹⁶ Ըրոշ վերապահումներ պետք է անել ՀՀ ներկայիս տարածքի վրա մինչ այդ շրջանը գոյություն ունեցած «ցարական ժառանգության» ավելի վաղ վերանվանման առումով. Երևանի փողոցները, Ալեքսանդրապոլ-Լենինական և այլն:

¹⁷ Միջոցների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս թիվ 3 ծգր.-յամբ նշված գրականությունը, ինչպես նաև՝ Լ. Խառատյան, Տարածքի յուրացման սիմվոլիկ միջոցները (ԼՂՀ Քաշաթաղի շրջանում 1998թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր ամիսներին հավաքված նյութի հիման վրա), Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ, Լ, Եր., 2006, էջ 90-101; Լ. Ամիրջանյան, Քաղաքայնացման գործոնների ազդեցությունը թաղերի և փողոցների անունների վրա (Երևանի քաղաքի օրինակով), Երևան. գիտական հոդվածների ժողովածու, նվիրված Երևանի պատմության հարցերին, Եր., Երևանի պատմության թանգարան, 2006, էջ 11-20; Dabaghyan A., The Post-war Renaming Practices in Karabakh/Artsakh, manuscript, 17 pages + Attachment (7 pages), Yerevan, 2007.

¹⁸ Հաշվարկները ըստ Ն.Մարգարյանի դաշտային ազգագրական նյութերի: Օտար անձնանունները ավելի շատ մարդկանց տրվելով նպաստել են ընդհանուր անվանական նորմի ձևավորմանը, ինչը կարծես մեղմացրել է դրանց խորթությունը: Մյուս հանգամանքը անձնանունների փոփոխության ընթացակարգային բարդությունն է՝ առանձին անձի կյանքում դրա հարուցած անհարմարություններով՝ փաստաթղթերի վերածնակերպում և այլն: Երրորդ հավանական պատճառը, թերևս, տեղանվան համեմատ անձնանվան պակաս ներկայացուցչական և գաղափարայնացված լինելն է:

¹⁹ Մինչդեռ սփյուռքում նույն ժամանակ շարունակվում էր 19-րդ դարի երկրորդ կեսին սկսված անձնանունների հայացման գործընթացը:

Նիկոլ Մարգարյան
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Ամալյա Դիլանյան
ԵՊՀ, Մշակութաբանության ամբիոն, մագիստրատուրա

**ԵՅՆԻԿ ՎԱՆՊԱԼԻՋՍԸ ՈՐՊԵՍ ԵՅՆԻԿ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ԽԱԹԱՐԻՉ և ԽԹԱՆԻՉ**

Միննույն էթնիկ հանրությանը պատկանող մարդկանց միավորող միջոցներից մեկն ընդհանուր հիշողությունն է¹: Ընդհանուր հիշողությունն, այդպիսով, հանդիսանում է էթնիկ ինքնության կարևոր բաղկացուցիչ, այն ձևավորող համակարգային բաղադրիչ:

Էթնիկ հիշողությունը բազմատարր երևույթ է, որի մի մասն են կազմում նյութական մշակույթի այն կոթողները, որոնց հավաքական կերպով անվանում են «հուշարձան»: Հուշարձան կարող են համարվել ինչպես ուղղակի՝ հիշ(վ)ելու նպատակով, այնպես էլ ոչ ուղղակիորեն այդ նպատակով կառուցված հավատալիքային-պաշտամունքային, աշխարհիկ շինությունները, դրանց համալիրները: Ուղղակի հիշ(վ)ելու նպատակով հուշարձանների կառուցման շարժառիթների թվում, բացի խիստ սուբյեկտիվ մոտիվներից, կարելի է նշել մարդու հիշողության սահմանափակությունը, ինչի հետևանքում անհրաժեշտություն է առաջանում պահպանության արժանի տեղեկատվության մի մասը ամրակայել ֆիզիկական օբյեկտների մեջ, որպիսիք էլ հանդիսանում են կոթողները²: Այդպիսով, մարդիկ խուսափում են հիշողությունը ընդարձակ տեղեկություններով ծանրաբեռնելուց կամ դրանց անդառնալի կորստից՝ փոխարենը պահպանելով դրանց խորհրդանիշ-բանալիները: Ոչ ուղղակիորեն հիշ(վ)ելու նպատակով կառուցված շինությունները, որոնք մեծ մասամբ աշխարհիկ բնույթի են, հուշարձանի կարգավիճակ կարող են ստանալ իրենց տեքստային կամ արտաքին որևէ առանձնահատկության շնորհիվ, որոնք կարևոր հուշ են պարունակում էթնիկ հանրության անցյալի քաղաքական, տնտեսական, տեխնիկական, սոցիալական, հոգևոր ու մշակութային նվաճումների մասին:

Ուշագրավ է, որ ճարտարապետական կոթողների համար կիրառվող «հուշարձան» ընդհանրական անվանումը համեմատաբար նոր երևույթ է, և շրջանառության մեջ է դրվել 19-րդ դարի վերջերից: Մինչ այդ, տարբեր ժամանակներում, իբրև

ընդհանրացնող անուններ օգտագործվում էին «արծան», «ավերակ», «հնություն» անվանումները³: 'Յուշ-հիշել' բառի հոմանիշներից է «պահել-(մտապահել)» բառը⁴: «Յուշարծան» ընդհանրական անվան հայտնվելը նշանակում էր, որ այդ կարգավիճակում ամրագրված բոլոր կոթողները հիշելու, այսինքն պահելու-պահպանելու ենթակա արծաններ են: «Յուշարծան» բառի շրջանառության մեջ դրվելով, ինչպես հիշ(վ)ելու նպատակով, այնպես էլ ոչ ուղղակի այդ նպատակով կառուցված կոթողները ստանում էին նոր ընդհանուր կարգավիճակ: Այդ միտումը բացատրվում էր մի շարք գործոններով, որոնք բնորոշ էին տվյալ ժամանակամիջոցին: Յարկ է հիշել, որ 19-րդ դարի վերջը մի ժամանակաշրջան էր, որը համաշխարհային պատմության մեջ համարվում է ազգային ինքնությունների ձևավորման գործընթացի ամենափնտենսիվ ժամանակահատվածը: Ազգային ինքնությունների ձևավորման գործընթացի ամենաբնութագրական գծերից մեկն անցյալի իրողությունների, կոլեկտիվ ու պատմական հիշողության դերի առանձնահատուկ կարևորումն է⁵: Մ. Էլիադեն նկատի ունենալով հենց այդ հանգամանքը, գրում է թե ազգային պատմության նկատմամբ կիրքը մի ընդհանուր միտում է, որը ձևավորվող ազգերի կողմից ծառայեցվում է ապացուցելու, որ իրենք ամենահինն են և ազնվարյունը⁶: Սա հանգեցնում է անցյալի մասին ամենատարբեր առասպելների ստեղծմանը, ինչը կարելի է համարել անցյալի կառուցում: Անցյալի համար մոլոր պայքարում առանցքային նպատակներից մեկը զբաղեցված կամ նախկինում զբաղեցված տարածքի հետ ինքնության կապի լեգիտիմացումն է: Այդ տեսանկյունից անցյալի ճարտարապետական կոթողը լավագույն ցուցիչը և հուշն է տարածքի պատմական պատկանելության վերաբերյալ:

Սակայն ճարտարապետական կոթողները ոչ միայն որևէ տարածքում որևէ էթնիկ հանրության պատմական ներկայությունը նշող հուշեր են: Կառուցված լինելով ի պատիվ տարբեր իրադարձությունների և հանուն որոշակի ակնկալիքների, դրանք խտացված տեղեկատվություն են պարունակում այդ իրողությունների մասին, որոնք կոթողի ինքնության մաս հանդիսանալու (կամ վերածվելու) հետևանքում նպաստում են նաև ինքնության համար այդ տեղեկատվության կարևորության ծագմանը կամ դրա աճին: Այդպիսով հուշարծանը ոչ միայն հիշողության ուղղակի կողմ է կամ մարմնացում, այլ հանդես է գալիս նաև որպես հիշողություններ և մշակութային դաշտ արարող: Այն դինամիկ հաղորդակցման մեջ է ինքնության կոթողների հետ և ինքնության փոխակերպումներին համընթաց ենթարկվում է

պարբերական մեկնաբանումների⁷: Ի մի բերելով, նշենք, որ այսպիսով հուշարձանը դրա տերը լինելուն հավակնող էթնիկ հանրության համար.

1. որևէ տարածքում որոշակի ժամանակամիջոցում իր ներկայության վերաբերյալ հուշը և վկայությունն է,

2. կարևոր տեղեկություն է պարունակում անցյալի իրողությունների (պատմական անցքերի, գեղարվեստական ընկալումների, հոգևոր և աշխարհիկ պատկերացումների, տեխնիկայի և այլնի մասին),

3. պարունակում է ազգը կրթելու, անցյալի հետ հաղորդակցվելու, և այդպիսով ինքնությունը պահպանելու ու նորովի վերարտադրելու ներքին խթանիչներ:

Ազգային ինքնությունների ձևավորման պայմաններում (ինչը շարունակվում է մաև մեր օրերում) տարածքների հետ պատմական կապի օրինականացման համար մղվող պայքարը այդ տարածքներում գտնվող հուշարձանները դարձնում են վանդալիզմի թիրախներ: Եթե հուշարձանատեր կողմը վեր նշված նպատակներով ջանքեր է գործադրում ամեն գնով դրանք պահպանելու, ապա հակառակ կողմը փորձում է տարբեր եղանակներով ոչնչացնել դրանք, որովհետև վերջիններս խոչընդոտում են իր կողմից իր իսկ էթնիկ ինքնությանն առաջարկած հիշողություն-անցյալ-տարածք հայեցակարգի քարոզչությանը, քանի որ օտար հուշարձանները խոչընդոտ-հուշեր են իրենցն հայտարարված տարածքում օտարի ներկայության մասին⁸: Որոշակի դեպքերում այդ հուշարձանները խոչընդոտներ են այն առումով, որ տխուր հիշողություններ են արթնացնում անցյալում ունեցած ձախողումների մասին⁹:

Սեփական ինքնության հիշողության կառուցմանը խոչընդոտող այլէթնիկ պատկանելության հուշարձանների նկատմամբ հաշվեհարդար տեսնելու եղանակները մի քանիսն են, հաճախ փոխկապակցված են և բխում են առաջադրված նպատակներից.

• հուշարձանի լրիվ կամ մասնակի ավերում: Օտար համարվող հուշարձանների մեծ մասն ենթարկվում է հենց այս դժգույն ճակատագրին: Այս բախտին են արժանացել Շուշիի շրջանի Պարիմպիժ վանքի Ս.Յոնիսիմե մատուռը, Շամախի շրջանի Մեյսարայի Ս. Աստվածածինը, Բագրևանդի Ս. Յովհանու վանքը, Վանի նահանգի Շուշանց գյուղի Կարմրավոր Ս. Աստվածածինը, Վանի Վարագավանքը, Մուշի Ս Կարապետ վանքը, որոնք ամբողջությամբ ավերված են: Կարսի հսկոնքի վանքը, Կարսի Յոռոմոսի վանքը, Վանի Աղբակ գավառի Ս. Բարդուղիմեոս

առաքյալի վանքը, Մուշի Առաքելոց վանքը, Նախիջևանի Ս. Շնավոն եկեղեցին, Թբիլիսիի Հավվաբար թաղամասի Շամխորեցոց Ս. Աստվածածին կամ Կարմիր ավետարան եկեղեցին, որոնք կիսավեր կամ գրեթե ամբողջությամբ ավերակ վիճակում են¹⁰:

- հուշարձանի ավերում և ազատված տարածքում սեփական հուշարձանի կանգնեցում: Նման վերաբերմունքի արժանացել է Վանի Ռշտունիք գավառում գտնվող Նարեկավանքը, Ուրֆայի մոտ գտնվող մի եկեղեցի, Անիի Ախուրյան գետի ափին գտնվող դատարանը, որի ավերակի վրա կառուցվել է մզկիթ:

- հուշարձանի պարտակում (ուղղակի թաքցնելը կամ բարձրակառույց շինությունների հետևում կորուսելը): Վերջին շրջանում այդպիսի վերաբերմունքի ամենաբնորոշ դրսևորումը Ջուղայում կոտորած խաչքարերի մի մասի թաղումն էր հատուկ այլ նպատակով փորված փոսերում կամ բեռնատարերով դրանք այլ տեղ տեղափոխելը¹¹: Բիթլիսում հայկական մի եկեղեցու արտաքին պատերից ոչնչացվել են դրա նշանակությամբ վերաբերող հետքերը. և այն վերածվել է ծխախոտի գործարանի:

- հուշարձանի նենգափոխում: Էթնիկ վանդալիզմի այս տեսակը նույնպես բավական տարածում ունի հարևան երկրներում¹²: Թիֆլիսի Սբ. Ստեփանոս Կուսանանց վանք, Գարդաբանի շրջանի Շինդիս գյուղի Աստվածածին եկեղեցու, Թելեքի Ս. Գևորգ վանքերի դեպքերում տեղահանվել են հայկական խաչքարերն ու արձանագրությունները և փոխարինվել վրացական արձանագրություններով ու խորհրդանիշներով: Նենգափոխման բազմաթիվ օրինակներ հանդիպում են Ադրբեջանում և Թուրքիայում: Էրզրումի բերդից վերացվել են արձանագրությունները: Ադրբեջանում գտնվող Վանքասարի 7-րդ դարի եկեղեցու արձանագրությունները բետոնապատվել և սալապատվել են:

- այլէթնիկ ծագման հուշարձանը իբրև սեփական էթնոսի հուշարձան հռչակելը¹³: Կարսի եկեղեցին, Թիֆլիսի Սբ. Ստեփանոս Կուսանանց վանք, Կիլիկիայի հայկական եկեղեցիների ու բերդերի քանդակները ջնջվել են և դրանք ներկայացվում են իբրև բյուզանդական շինություններ, իսկ Կարսի ու Աղթամարի եկեղեցիները վերագրվում են սելջուկ նախնիներին: Արդվինի ճանապարհին գտնվող Սբ. Մարիամ եկեղեցին վերածվել է մզկիթի: Նույն ճակատագրին է արժանացել Մուշի եկեղեցին:

Այն, որ հուշարձանների դեմ հարևան երկրներում իրականացվող վանդալիզմը պայքար է սեփական ինքնությունը հաստատելու համար, հիմնավորվում է նաև դրանց

կազմակերպված բնույթով: Ջուղայի հայտնի գերեզմանոցում խաչքարերի ջարդն իրականացնողների խումբն անկազմակերպ ամբոխ չէ դրանք զինվորական ծառայության մեջ գտնվող ազերի սպաներ ու շարքայիներ են, որոնք կատարում են իշխանությունների հանձնարարականը: Թուրքիայում, Ադրբեջանում և Վրաստանում հայկական հուշարձանների արձանագրությունները կեղծող (նենգափոխող) վարպետները և դրանց աղվանական, վրացական կամ պարզապես ոչ հայկական ծագումը այլ կերպ «հիմնավորող» ճարտարապետներն ու պատմաբանները նույնպես պետական պատվեր են կատարում¹⁴: Կարսում Ս. Աստվածածին եկեղեցու գմբեթին կիսալուսնի ամրացման պարագայում ևս ակներև է տեղի իշխանությունների մտայնությունն ու «գեղագիտական» ընկալումը¹⁵:

Վերոհիշյալ փաստերը վկայում են, որ ինչպես հիշողության համար մղվող պայքարը, այնպես էլ հուշարձանների դեմ վանդալիզմն իրականացվում է ուղղակի կերպով և էթնիկ հարթությունում: Ի տարբերություն, վանդալիզմի բազմաթիվ այլ դեպքերի, նշված օրինակներում հետևանքն առկա է հենց նպատակում, ինչը թույլ է տալիս այն կոչելու *էթնիկ վանդալիզմ*: Էթնիկ վանդալիզմի, նախևառաջ ներքին ծրագրային խնդիր լինելու հանգամանքն հաստատվում է նաև նրանով, որ այն զուգահեռ իրականացվում է բանակցություններում ներկա պահին ոչ վիճելի համարվող տարածքներում, և, այսպես կոչված, ոչ դեմարկացիոն գոտիներում: Ակներև է նաև, որ ոչնչացվող հուշարձանները դուրս են գտնվում միջազգային տուրիզմի նպատակով օգտագործվող գոտիներից:

Որոշ դեպքերում (ինչպես օրինակ Թուրքիայում, և մասնավորապես Ադրբեջանում) վանդալիզմն ուղեկցվում է թշնամու կերպարի խստացմանը (որի դերում հանդես է գալիս հայ էթնիկ հանրությունը) զուգահեռ, ինչն ավելի հետևողական է դարձնում վանդալիզմի գործողությունները¹⁶: Այդ միտումն ինքնության փոխակերպումների և հատկապես դրա սրման փուլերին բնորոշ երևույթ է, ինչը ևս հուշում է, որ նշված գործընթացում հիշողությանն ու հուշարձանին չափազանց կարևոր դերակատարություն է վերագրվում:

Գրականություն

1. Ջոլյան Մ., Ղարաբաղյան հիմնահարցը որպես ադրբեջանցիների պատմական հիշողության և ազգային ինքնագիտակցության

- ձևավորման գործոն /ատենախոսական աշխատանքի սեղմագիր/, Եր. 2005:
2. Մարության Յ., Հիշողության դերն ազգային ինքնության կառուցվածքում, Եր. «Նորավանք», 2006:
 3. Սարգսյան Գ., Պատմամշակութային հուշարձանների պահպանության հիմունքներ, Եր. «Մուղնի», 2005:
 4. Սուքիասյան Ա., «Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան», Եր. 1967
 5. Абрамян Л., Борьба с памятниками и памятью в постсоветском пространстве (на примере Армении).-Acta Slavica Iaponica Tomus XX, 2003 Sapporo, Japan
 6. Элиаде М., Аспекты мифа, М., ИНВЕСТ-ППИ, 1995.
 7. Azerbaijan: Vandalizm as usual, prepared by Hayk Demoyan, Yerevan, "Amaras" Printing House, 2006.
 8. Baycroft T., Nationalism in Europe 1789-1945, Cambridge University Press, 1998.
 9. Gispert Jü., Monuments as Dialogical Performances The Case of Armenia Yerevan 1998, (Report at the 5th Biennial EASA Conference, Frankfurt / Main, 4th-7th September 1998).
 10. Hobsbawm E., Ethnicity and Nationalism in Europe Today, Volume 8, No. 1. (February, 1992)
 11. Mkrtchyan Sh., Vandalizm, Erevan, 2006.

Ծանոթագրություններ

¹ Էթնիկ հիշողությունն ևս տարաշերտ երևույթ է. կազմված է պատմական ու կոլեկտիվ հիշողություններից: (Պատմական և կոլեկտիվ հիշողությունների համեմատական քննության մասին տես Մարության Յ., Հիշողության դերն ազգային ինքնության կառուցվածքում, Եր. «Նորավանք» 2006, էջ 13-27):

² Абрамян Л., Борьба с памятниками и памятью в постсоветском пространстве (на примере Армении).-Acta Slavica Iaponica Tomus XX, 2003 Sapporo, Japan, с. 25.

³ Սարգսյան Գ., Պատմամշակութային հուշարձանների պահպանության հիմունքներ, Եր. «Մուղնի», 2005, էջ 18-21:

⁴ Տես Սուքիասյան Ա., «Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան», Եր. 1967, էջ 359:

⁵ Տես օրինակ Hobsbawm E., Ethnicity and Nationalism in Europe Today, Volume 8, No. 1. (February, 1992), p.3. (հղման աղբյուրը՝ Յ. Մարության,

Հիշողության դերն ազգային ինքնության կառուցվածքում, Եր. «Նորավանք» 2006, էջ 9):

⁶ Элиаде М., Аспекты мифа, М., ИНВЕСТ-ППП, 1995, стр. 181-182.

⁷ Gispert Jü., Monuments as Dialogical Performances The Case of Armenia Yerevan 1998, (Report at the 5th Biennial EASA Conference, Frankfurt / Main, 4th-7th September 1998), pp. 13-15.

⁸ Պատահական չէ, որ 2002թ դեկտեմբերին 9-ին Բաքվում Նախիջևանի ինքնավար Հարապետության մշտական ներկայացուցիչ Հասան Ջեյնալովը, հերքելով Նախիջևանում հայերի հուշարձանների ոչնչացման մասին մեղադրանքները, հայերին քննադատեց պատմությունը կեղծելու համար և հայտարարեց «Հայերը երբեք չեն ապրել Նախիջևանում, որը Ադրբեջանական տարածք է դեռ անհիշելի ժամանակներից, ուստի և չկան հայկական գերեզմանոցներ և հուշարձաններ և երբեք էլ չեն եղել»: Տես Azerbaijan: Vandalizm as usual, prepared by Hayk Demoyan, Yerevan, “Amaras” Printing House 2006, p.19.

⁹ Էրնեստ Ռենանն իր «Ի՞նչ է ազգը» հոչակավոր ճառում մատնանշում է ազգի ստեղծման համար անցյալի անհաջողությունների և ծախսողունների մասին մոռացման կարևորությունը: Տես նաև Baycroft T., Nationalism in Europe 1789-1945, Cambridge University Press, 1998, pp. 30-31, 24-25.

¹⁰ Ուշագրավ ճակատագրի է արժանացել Թիբիլիսի Սբ. Նշան եկեղեցին՝ 2 անգամ իրդեհվել է, և հրաշքով մնացել է կանգնած:

¹¹ Հուշարձանագետ Ս. Կարապետյանը մի հեռուստահաղորդման ժամանակ ասաց, թե «թող ազերիները այդ խաչքարերի բեկորները մեզ տան և մենք գիշեր ցերեկ աշխատելով կվերականգնենք դրանք»: Հուշարձանագետի խոսքից հետևում է, որ, նույնիսկ այդ վիճակում, խաչքարերը մեր համար շարունակում են արժեք ներկայացնել: Հավանաբար դա գիտակցելով է, որ ազերիները նույնիսկ ջարդված խաչքարերն են պարտակում, դրանք թաղելով:

¹² Բացառությամբ Իրանի, որտեղ հայկական հուշարձանները վերականգնվում և խնամվում են:

¹³ Ադրբեջանի դեպքում, ինչպես հուշարձանագետ Ս. Կարապետյանն է կարծում, հայկական հուշարձանները ալբանական հոչակելը իրականում մի շղարշ էր հետագայում այդ հուշարձանները առանց մեծ աղմուկի և աննկատ ոչնչացնելու համար:

¹⁴ Տես՝ Azerbaijan: Vandalizm as usual, prepared by Hayk Demoyan, “Amaras” Printing House 2006, p.21՝ Տես՝ նաև Շահեն Սկրտչյանի «Վանդալիզմ» (Mkrtchyan Sh., Vandalizm, Erevan, 2006) գիրքը, որը կարևոր տեղեկություններ է պարունակում Խորհրդային Ադրբեջանի իշխանությունների այն հրահանգերի մասին, որոնք վերաբերում են Խորհրդային Ադրբեջանում հայկական հուշարձանների նենգափոխումը նախապատրաստող գործողություններին: Ուշագրավ է նաև հետևյալ պատմական դրվագը, որը հուշարձանագետ Ս. Կարապետյանի հաղորդման համաձայն վերաբերում է Վրաստանում եկեղեցիների

ոչնչացման Ի. Ստալինի հրամանի առթիվ վրաց պատրիարքի մեկնաբանությամբ: Ըստ այդ հաղորդման վրաց պատրիարքը հանգստացնում էր խորհրդային առաջնորդի հրահանգից դժգոհող վրացիներին, որ այդ հրամանը վրացական եկեղեցիներին չի վերաբերում: Այսինքն վրաց պատրիարքը քողարկված ձևով ակնարկում էր հայկական եկեղեցիների վերացումը:

¹⁵ Գյումրիում 2006 թ. Եվրասիա հիմնադրամի կողմից կազմակերպած հայ-թուրքական հարաբերությունների հեռանկարներին վերաբերող մի կոնֆերանսի ժամանակ գյումրեցի գործարարներից մեկը նկատեց, որ հայկական կողմի հաճախակի այցելությունները անբարերար հետևանքներ են ունենում Թուրքիայում հայկական հուշարձանների վրա, և հիշեց, որ Կարսի հայկական եկեղեցու վրա կիսալուսինը հայտնվել է 2002 թ. իրենց այցելությունից անմիջապես հետո:

¹⁶ Տես Ջոլյան Մ., Ղարաբաղյան հիմնահարցը որպես ադրբեջանցիների պատմական հիշողության և ազգային ինքնագիտակցության ձևավորման գործոն /ատենախոսական աշխատանքի սեղմագիր/, Եր. 2005, էջ 12-13:

**ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻԲՐԵՎ ԳՈՐԾՈՆ.
ԱՐԴԻ ՎԻՃԱԿԸ ԵՎ ՀՆԱՐԱՎՈՐ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐԸ**

Տարածաշրջանային զարգացումների ֆոնին, հակամարտությունների լուծման ուղիների որոնումներում վերջին ժամանակներս ինչպես հարևան, նույնպես և արևմտյան տարաբնույթ գործիչները, անուղղակիորեն ճնշում գործադրելով հայոց երիտասարդ պետականությանը, բավականին մեծ հաճախականությամբ «բարեկամաբար» խորհուրդ են տալիս հայ ժողովրդին մոռանալ հարևանների հետ հարաբերություններում առկա «դժվար» անցյալը, ինչի շնորհիվ միայն կարելի է պայմանավորել իրական առաջընթացը: Սա նախ և առաջ նշանակում է, որ այդ խորհրդատուները լիարժեք գիտակցում են պորբլեմատիկ ներկայացվող խնդիրների շուրջ առկա կոլեկտիվ ու պատմական հիշողության գործոնի նշանակալից դերը հայ ինքնության կառուցվածքում:

Երկրորդ, նրանք առաջարկում են մեզ մի բան, ինչին իրենց իսկ ժողովուրդները երբեք չէին դիմի, քանի որ ցանկացած էթնիկ կամ ազգային ընդհանրության համար փորձություններով լի անցյալի հիշողությունը ոչ թե բեռ է, որ կարելի է հարկ եղած դեպքում թոթափել, այլ հարստություն է, որ պետք է կարողանալ հավուր պատշաճի օգտագործել:

Երրորդ և կարևորագույն հանգամանք է այն փաստը, որ, ինչպես ցույց են տալիս ուսումնասիրությունները, հենց XX դարի ծանրագույն հետևանքներ ունեցող իրադարձությունների վերաբերյալ կոլեկտիվ ու պատմական հիշողությունը հայաստանցիների համար հանդիսացավ ազգային ինքնության այն հիմնական գործոնը, որը դարձավ Ղարաբաղյան շարժման կամ Հայկական հեղափոխության առաջ մղող, շարժիչ ուժ և թույլ տվեց թոթափել խորհրդային ամբողջատիրական ռեժիմը, ստեղծել ժողովրդավարության ուղին բռնած անկախ պետություն: Նյութերի վերլուծությունը ցուցում է, որ Ղարաբաղյան շարժման տարիներին մարդկանց համար հենց ցեղասպանություն ընկալվող սոււմգայիթյան իրադարձությունների գնահատականը դարձավ խորհրդային տասնամյակների ընթացքում ձևավորված բազմաթիվ կաղապարների փորձաքարը, մի խոչընդոտ, որի վրա սայթաքեցին, չկարողացան հաղթահարել շուրջ յոթանասուն տարի քարոզվող խորհրդային պարադիգմերը՝ ճշմարտության հայելի մասուլը,

ժողովուրդների անխախտ բարեկամությունը, ԽՍԿԿ-ն, իր քաղաքացիների բարօրության մասին օրուզիչեր մտածող Կենտրոնը, հայության գոյապահպանության նեցուկ ընկալվող խորհրդային-ռուսական բանակը, ամենաարդար դատական համակարգը և այլն: Ղարաբաղյան շարժման մեջ ցեղասպանության թեման, դուրս գալով սկզբնական շրջանին բնորոշ ցավի ու մորմոքի սահմաններից, մարդկանց մղում էր ակտիվ գործողությունների. XX դարավերջի ճգնաժամից դուրս գալու փորձը զուգակցվում էր XX դարասկզբի ճգնաժամի հաղթահարման համար մղվող պայքարով, որի դրսևորումներից մեկն էլ այն է լինում, որ արդարություն և կարեկցանք հայցող զոհի խորհրդանիշն իր տեղը զիջում է մարտիկի կերպարին, որը գիտակցել է, որ ազգային նպատակների իրագործմանը կարելի է հասնել միայն պայքարի ճանապարհով: Հայ ինքնության մեջ տեղ գտած թերևս հենց այս փոփոխությունն էր, որ հանգեցրեց Արցախի ազատագրման համար մղվող պայքարի հաջողությանը:

Ուսումնասիրությունները վկայում են, որ Ղարաբաղյան շարժման տարիներին ամբողջատիրական գաղափարախոսության կապանքները թոթափած քաղաքացու ազատ մտածողության ձևավորման հարցում ուղենիշային դեր էր ստանձնել հենց կոլեկտիվ և պատմական հիշողության կարևորագույն՝ ցեղասպանության հիշողության տարրը: Այն դրսևորվում էր սուևագայիթյան իրադարձությունների որպես ցեղասպանություն ընկալման, դրա քաղաքական գնահատականի պահանջի և սեփական գնահատական տալու, անմիջականորեն իրականացնողների և կազմակերպիչների բացահայտման և պատժի պահանջի, իրականացման և կազմակերպման հնարավոր մեղավորների մատնանշման, դատավարության գնահատականի մեջ: Այսինքն, ցեղասպանության գործոնը լայն առումով դարձել էր այն լոկոմոտիվը, որը հնարավորություն էր ընձեռում քայլ առ քայլ փոխելու հին պատկերացումները և կարծրատիպերը, ձևափոխելու հին արժեքների վրա հենված ինքնությունը և աստիճանաբար ձևավորելու նոր ինքնություն:

Ամեն ժողովուրդ իր անցյալի վերաբերյալ ունի որոշակի կոլեկտիվ և պատմական հիշողություն, որի առանձին տարրեր նրա ինքնության կարևորագույն մասերից են: Պատմական իրադարձությունների բերումով այնպես է ստացվել, որ հայոց ազգային ինքնության մեջ հենց հայ-թուրքական հակամարտության հետևանք հանդիսացող ցեղասպանության և կոտորածների հիշողությունն է դարձել ինքնության կարևորագույն բաղադրիչը, այսինքն մեր ինքնության կարևորագույն բաղադրիչը կազմող

հիշողությունը ցավի և կորստի հիշողություն է, որի չսպիանալուն օժանդակում է միջազգային հանրության մի նշանակալի մասի անտարբեր վերաբերմունքը, բայց ավելի շատ՝ ցեղասպանությունն իրականացրած հարևան պետության իրավահաջորդի կողմից դրա ժխտումը ինչը, ՀՀ արտգործնախարարի պատկերավոր ձևակերպմամբ՝ հավասարազոր է ցեղասպանության շարունակության¹, երկրորդ ցեղասպանության: Նման հիշողության առկայությունը իր որոշակի դրսևորումն ունի հայերի պատկերացումների համակարգում, մշակութային կյանքում, նույնպես և աշխարհի հետ շփումներում: Եվ ինչպես աշխարհի այլ ժողովուրդներ չեն հրաժարվում իրենց ինքնության մաս կազմող «անցյալի բեռերից», նույնպես և հայերը չեն կարող հրաժարվել դժվարին անցյալի հիշողության ժառանգությունից: Եվ դա միանգամայն նորմալ, օրինաչափ, միջազգային բազմաթիվ գույզահեռներ ունեցող, բնավ ոչ պախարակելի երևույթ է:

Մեր այս շեշտադրումը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ վերջին ժամանակներս հայաստանյան հասարակության որոշ շերտերի մեջ (թերևս, առավելապես երիտասարդության) նկատվում են միտումներ, թե բավական է խոսել ցեղասպանության մասին, դա մեզ պետք չէ, այն որոշակի ձևախեղումների է բերում մանուկ և պատանի սերունդների հոգեբանության մեջ, նպաստում է օտարատյացության ծավալների մեծացմանը և այլն և այլն: Նման մտայնությունների աճին անուղղակիորեն նպաստում է նաև պետական քարոզչական մեքենան, երբ ոչ միայն արտաքին, այլ նաև ներքին լսարանին ուղղված մեկնաբանություններում անընդհատ նշվում է Թուրքիայի կողմից Հայաստանի հետ սահմանի բացման կարևորությունը մեր տնտեսության համար: Ասվում է, որ համաձայն զանազան հաշվարկների, Հայաստանի տնտեսությունը սահմանների փակ լինելու հետևանքով ամեն տարի կրում է \$300-500 մլն-ին համարժեք վնաս: Ու միևնույն ժամանակ շեշտվում է, որ Թուրքիան սահմանները բացելու նախապայմաններից մեկը համարում է Հայաստանի պաշտոնապես հրաժարումը ցեղասպանության հարցի հետապնդումից: Կողքից նայելու դեպքում, ուզես թե չուզես, սակայն ստացվում է, որ մեր պետության կողմից ցեղասպանության հարցի արժածունն է պատճառը, որ մենք տնտեսական մեծ վնասներ ենք կրում, ազգովին լավ չենք ապրում, հետևաբար ինչքան վատ և սխալ բան է այդ հարցի անընդհատ առաջին պլան բերելը: Փոխարենն էլապես պակաս պարբերականությամբ են հնչում ձևակերպումներն առ այն, որ ցեղասպանության ճանաչման փաստը ազգային անվտանգության

խնդիր է, որ հաջողությունների պարագայում այն կարող է հնարավորություն ընձեռել մեր պետությանն առավել ինքնուրույն գործելու արտաքին կողմնորոշումների ասպարեզում, բերել Չայաստանի կշռի և իմիջի աճի միջազգային ընկերակցության մեջ, ձևափոխել նրա նշանակության ընկալումը ինչ-ինչ ուժերի «ֆորպոստի» դերից դեպի լիիրավ գործընկերոջ կարգավիճակի: Վերջին հաշվով չպետք է մոռանալ, որ Չայաստանի՝ համաշխարհային անցուդարձում վերապահված դերը՝ մեծ թե փոքր, պայմանավորված է ընդամենը երկու կարևորագույն գործոնների առկայությամբ՝ ցեղասպանության և Լեռնային Ղարաբաղի հիմնահարցով:

Հիշողության գործոնը նման է երկսայր սրի: Մոնոթեմիկ կամ գերազանցապես մոնոթեմիկ հասարակություններում այն կարող է բերել էթնիկ մոբիլիզացիայի և պետականության ամրապնդման, մինչդեռ բազմթեմիկ և թույլ քաղաքացիական հասարակություն ունեցող երկրներում վիճարկելի անցյալի խնդրահարույց հարցերի շուրջ պարբերական քննարկումներն (գորբաչովյան գլասնոստի նմանությամբ) այդ պետության համար հղի են անցանկալի հետևանքներով: Այսպես, հայտնի է, որ հայերի ցեղասպանության ու հանրապետական թուրքիայի կայացման սկզբնական փուլում տեղ գտած հայկական կոտորածների փաստի ժխտումը ներկայիս թուրքական իշխանությունների ինչպես ներքին, նույնպես և արտաքին քաղաքականության կարևորագույն բաղադրիչն է: Մեր կարծիքով, թուրքիայի դեպքում անցյալի մերժումը պատճառաբանվում է ոչ միայն մեղքի ընդունման պարագայում հնարավոր բարոյական, նյութական կամ տարածքային կորուստներ ունենալու հնարավորության հանգամանքով, այլ նաև տասնամյակներ շարունակ ժխտողականության հիմքի վրա ձևավորված ազգային ինքնության հնարավոր խաթարման վախով, ինչը կարող է հանգեցնել ոչ միայն քաղաքացիական, այլ նաև էթնիկ երանգ ունեցող մեծ հուզումների, որ վտանգավոր է դիտվում պետության միասնականության համար՝ առկա բազմթեմիկության պարագայում:

Ահա այս համատեքստում մեծապես կարևորվում են ոչ միայն արտաքին ճնշումները (մանավանդ դրանց հետևողականությունն ու արմատականության չափը մեծապես պայմանավորված են քաղաքական ինչ-ինչ հաշվարկներով), այլ նաև ներքին քաղաքական զարգացումներին միջամտելու հնարավորությունների հաշվառումն ու օգտագործումը: Կարծում են, որ նման պարագայում պետք է փորձել որպես գործիք օգտագործել հենց պատմական հիշողության գործոնը:

Ցեղասպանության ճանաչման և հայ-թուրքական սահմանի բացման ուղղությամբ Թուրքիայի վրա իրականացվող արտաքին ճնշումներն առ այսօր թուրքական քարոզչական մեքենայի կողմից հաջողությամբ օգտագործվում են արտաքին թշնամու կերպարի շուրջ հասարակությանը մոբիլիզացնելու համար, մինչդեռ եթե դրանք զուգակցվեն ժխտողականության քաղաքականության հիմքերի արմատական քննադատությանն ուղղված հակաքարոզչությամբ, արդյունքը կարող է էականորեն տարբեր լինել: Ինչպես ցույց տվեց իրադարձությունների ընթացքը, Հրանտ Դինքի սպանությանը հաջորդած բողոքի զգացմունքային դրսևորումները թուրքական լայն հասարակության մեջ չունեին խորը արմատներ, մինչդեռ հանրապետական Թուրքիայի կայացման և հայերի ցեղասպանության միջև առկա կապի ու, դրանով իսկ, ազգային ինքնության հիմնարար արժեքներին անդրադարձը ավելի հավանական է, որ կունենա առավել մեծ արձագանք: Ահա այս համատեքստում կարևորվում է հայ-թուրքական դժվարին անցյալի շուրջ երկխոսության փաստորեն պարտադրանքի բնույթ ունեցող կոչերին (վերջինը հնչեց ԱՄՆ պետքարտուղարի եվրոպական և եվրասիական տարածաշրջանային հարցերով օգնական Դանիել Ֆրիդի շուրթերից ս.թ. ապրիլի 12-ին) պատասխանելուց ոչ թե ամեն կերպ խուսափումը կամ պասիվ դիմադրությունը (համենայն դեպս, դա այդպես է մեկնաբանվում ու մատուցվում օտար լրատվամիջոցների ու քաղաքական մի շարք ազդեցիկ գործիչների կողմից), որքան որ այդ անցյալի քննարկումների մեջ թեմատիկ ուղղվածության և ձևակերպումների փոփոխությունը և թուրքական հեռուստատեսության ամենադիտվող ալիքների ամենակոմերցիոն ժամերի օգտագործման պահանջներ դնելը, գուցե նաև այլ, թուրքական կողմի համար թերևս անընդունելի դիտվող առաջարկների ներկայացումը, ինչը թույլ կտա նախաձեռնությունը վերցնել հայկական կողմի ձեռքը: Այսպես, եթե հարցադրումը «Ցեղասպանություն եղել է թե՞ ոչ» ձևակերպումից փոխարինվեր «Հայացք անցյալին հանուն ապագայի» կամ ավելի կառուցողական վերնագիր և ավելի լայն բովանդակություն ունեցող հարցադրմամբ, կարծում եմ, կարելի էր և հեռուստատեսություն ծավալել ու շոշափել ոչ միայն պատմական փաստերի, այլ նաև դրանցով պայմանավորված ինքնության փոփոխության հարցեր:

Գուցե և համեմատությունն այնքան էլ տեղին չէ, սակայն չպետք է մոռանալ, որ գերմանական ժողովրդի համար անցյալի մեղքերի ընդունման հանգամանքը պայմանավորված էր ոչ միայն

համաշխարհային պատերազմում կրած պարտության, այլ նաև արտաքին (մասնավորապես՝ ամերիկյան) ճնշումների փաստով: Այդ արտաքին գործոններին գումարվում էր և ներքին գործոնը, այն է, որ Նյուրնբերգյան դատավարությունից հետո միայն գերմանացիների մեծագույն մասի համար լիարժեքորեն հասանելի դարձավ ազգի «հայրերի», նացիզմի, համակենտրոնացման ճամբարների ու միլիոնավոր մարդկանց համակարգված ոչնչացման, գերմանական բանակի հանցագործությունների մասին տեղեկատվությունը: Ավելի լայն առումով սա նշանակում է, որ մերօրյա ազգային, էթնիկ և մշակութային կոնֆլիկտների լուծումն աներևակայելի է առանց գործիքի կամ բանալու դեր կատարող հիշողության օժանդակման՝ միայն ետ նայելով է, անցյալի հիշողությունից դասեր քաղելով է, որ կարելի է մտածել ապագայի մասին ու առաջ շարժվել:

Կցանկանայի ավելի մանրամասն անդրադառնալ վերը հպանցիկ ասված մեկ մտքին, այն է, որ հասարակության մի որոշակի շերտի մեջ կա մտավախություն, թե ցեղասպանության մասին անընդհատ խոսելը մանուկ և պատանի սերունդների հոգեբանության մեջ բերում է անցանկալի ձևախեղումների, անլիարժեքության բարդույթների, նպաստում է օտարատյացության ծավալների մեծացմանը և այլն: Այս հարցում կարևորագույն պահ է դիտվում այն, որ ցեղասպանության մասին խոսելուց կամա թե ակամա շեշտվում է Օսմանյան կայսրության հազարավոր հայաբնակ վայրերում հայերի զանգածաբար կոտորվելու, Տեր-Չորի անապատներում անմարդկային տանջանքների և աստիճանաբար ոչնչանալու դատապարտված մարդկանց անզորության փաստը և այլն, ինչը բավականին հաճախ, հասարակության որոշակի խմբերում ընկալվում է որպես թե հայերը մորթվել են ոչխարների նման, զրեթե առանց դիմադրության: Ցեղասպանության փաստի գերազանցապես նման մատուցմանը և համարժեք ընկալմանը, հիմնականում այդ հենքով ինքնության ձևավորմանը մեծապես նպաստել են նաև ցեղասպանության թեմայի շուրջ խորհրդային շրջանի (հատկապես 1950-ական թթ. վերջի - 1960-ական թթ.) հայ տաղանդավոր գրողների՝ Պարույր Սևակի, Յովհաննես Շիրազի, Սիլվա Կապուտիկյանի, Գևորգ Էմինի, Հրաչյա Քոչարի և այլոց բազմաթիվ ստեղծագործությունները, որոնք դարձել են սիրված և դասական մի քանի սերունդների համար: Մոռացվում է մի կարևոր հանգամանք: Բանն այն է, որ հատկապես 1950-ական թթ. երկրորդ կեսից խորհրդային ղեկավարությունը ոչ այնքան արգելում էր ցեղասպանության մասին խոսելը, որքան որ նպաստում էր

ցեղասպանության շուրջ այնպիսի հիշողության պահպանմանը, որտեղ հայերը բացառապես ներկայացվում էին որպես անմեղ զոհ, որը կորցրել է իր պատմական հայրենիքի մեծ մասը և կարիք է զգում կարեկցանքի: Այդ ժամանակաշրջանի եղեռնի թեման շոշափող գործերի հիմնական բովանդակությունը կարելի է ձևակերպել Սիլվա Կապուտիկյանի «Մտորումներ ճանապարհի կեսին» պոեմի «խաղաղ վրեժի» պատգամով՝ «Դու պիտի վրեժ առնես ապրելով» կոչով, որը փաստորեն նաև ցեղասպանության հիշողության բնագավառում տարվող պետական գաղափարախոսության քաղաքականության գեղարվեստական ձևակերպումն էր:

Իր հերթին, հայ պատմագրության մեջ ևս շեշտադրումներն ուղղված էին ցեղասպանության նկարագրությանը, դրա շուրջ վավերագրերի հավաքմանը, զոհերի թվերի ճշգրտմանը, թուրքական ժխտողականության քննադատությանը, որոշ ժամանակ անց նաև՝ հերոսամարտերի լուսաբանմանը: Այո, մեր պատմաբանները լայնորեն լուսաբանել ու շարունակում են գրել Վանի, Շատախի, Շապին-Գարահիսարի, Մուսա լեռան, Յաճընի, Ուրֆայի ու մի քանի այլ հայտնի ինքնապաշտպանությունների մասին: Սակայն այս հարցում բաց է մնում մի, իմ կարծիքով, շատ կարևոր հանգամանք: Չի խոսվում պատմագիտական զնահատականի առումով, այն մասին, որ փոքր թե մեծ գյուղերում հայերը մեկ, կամ երկու օր, կամ մեկ կամ երկու շաբաթ դիմադրել են, կամ որ այս կամ այն բնակավայրերում հայկական այսքան կամ այնքան ընտանիքներ մեկ կամ երկու ժամ կամ ավելի մահու-կենաց կռիվ են մղել թշնամու դեմ: Կրկնեմ, որ որպես փաստեր նման դեպքերը նշվում են, սակայն, որքան ինձ հայտնի է, փորձ չի արված դրանք ընդհանրացնել, ներկայացնել որպես որակական երևույթ, ինչը պարզապես կնշանակեր, որ հայերը շատ դեպքերում (և դա միանգամայն չափելի է) հենց այնպես չեն մորթվել: Ես դժվարանում եմ բացատրել հարցերը նման տեսանկյունից չդիտարկելու պատճառները, սակայն չեմ բացառում, որ դրանց թվում թերևս ոչ պակաս կարևոր դեր ունի այն հանգամանքը, որ ցեղասպանության հարցերով տասնամյակներ շարունակ զբաղվել են միայն պատմաբանները, ում համար «փաստ» երևույթը հաճախ նույնացվում է «փաստաթուղթ» հասկացության հետ, մինչդեռ իմ նշած նյութերի մի զգալի մասը այդ շարքից չէ: Ես չեմ բացառում նաև, որ իներցիայի հետևանքով կամ քաղաքական ինչ-ինչ հաշվարկներից ելնելով է, որ ցեղասպանությանը նվիրված պատմագիտական արժեքավոր աշխատություններում հայ հետազոտողները ցեղասպանություն

երևույթը ներկայացրել են շատ դեպքերում լուկ գրիերի գործոնի լույսի ներքո: Ինչևիցե: Այս առիթով կցանկանայի նկատել, որ եթե հայոց պարագայում Ցեղասպանության գոհերի հիշատակի օր է նշվում Կոստանդնուպոլսի հայ մտավորականության զանգվածային ձերբակալությունների և աքսորի սկզբի օրը, ապա հրեից դեպքում երկարատև քննարկումներից հետո, Հոլոքոստի հիշատակի օր (եբրայերեն Yom Hashoah) է որոշվել հրեական Նիսան ամսվա 27-րդ օրը: Պաշտոնապես այն կոչվում է «Հոլոքոստի նահատակների և հերոսների հիշատակի օր» (Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Day): Հրեական խորհրդարանն 1953 թ. այդ օրն ընտրել է այն պատճառով, որ այն միջանկյալ տեղ է գրավում Վարշավայի հրեական գետտոյի ֆաշիստների դեմ ուղղված ապստամբության սկզբի և Իսրայելի Անկախության օրվա միջև, ինչպես նաև այն պատճառով, որ այդ ամսաթիվը ընկնում է հրեական ավանդական սգատոնի՝ Counting of the Omer ժամանակահատվածի մեջ: Ամեն տարի Նիսան ամսվա 27-ը համապատասխանում է գրիգորյան օրացույցի տարբեր օրերի հետ, օրինակ, այս տարի այն ապրիլի 15-ն էր, մյուս տարի կընկնի մայիսի 2-ին: Այսպես թե այնպես, Հոլոքոստի հիշատակի օրը, ի տարբերություն հայկականի, մի զգալի չափով վերաբերում է պայքարի, կռվելու, մարտնչելու գաղափարին: Վերստին անդրադառնալով հրեական փորձին, նկատեն, որ իրենց ցեղասպանության թանգարանում, որը պաշտոնապես կոչվում է «Յադ Վաշեմ. Հոլոքոստի նահատակների և հերոսների [մասին] հիշողության [ապահովման] իրավասու մարմին» (Yad Vashem. The Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority), արդեն իսկ անվանումը հուշում է ցուցադրության ուղղվածության, հետևաբար և այցելուների շրջանում ինչ տիպի ինքնության տարրերի ամրապնդման կամ ձևավորման նպատակադրման մասին:²

Հայաստանի հանրապետության արտաքին քաղաքականությունը մեծապես ուղղորդված է թուրքական ժխտողականության դեմ: Քաղաքական և քաղաքագիտական դիսկուրսից զատ նման հարցադրումը մեր կողմից կարևորվում է նաև այն հանգամանքով, որ թերևս միայն ժխտողականության վերացումը թույլ կտա ցեղասպանության հարցը եթնիկ ոլորտից տեղափոխել գաղափարախոսական ոլորտ, հայ-թուրքական հակամարտությունը ներկայացնել ոչ թե որպես «հայի-թուրքի կռիվ», այլ որպես երիտթուրքիզմի դրսևորում և պայքար դրա դեմ: Արդեն քանի տասնամյակ է, ինչ հրեաները Հոլոքոստի պարագայում շեշտում են ոչ թե «գերմանացիների» (որպես եթնիկ միավոր), այլ «ՍՍ-ի», «նացիզմի», «ֆաշիզմի», «ռասիզմի» և այլ

համարժեք գաղափարախոսական հասկացությունների մեղավորությունը, այսինքն՝ անցյալում տեղ գտած հակամարտությանը չեն հաղորդում էթնիկ որակումներ, այլ դրանք դիտում են միայն իբրև հանցագործ բնույթ ունեցող գաղափարախոսության գործունեության արդյունք: Նաև նկատենք, որ այսպես թե այնպես, սակայն հենց ժխտողականության քաղաքականությունն է բերում «բարեկամ-թշնամի» երեքհարյուրամյա կաղապարի գոյատևմանը և դրա ակտիվ քաղաքական ու քաղաքակրթական դերի պահպանմանը: Այսինքն, մենք որքան էլ ասենք, թե նման կաղապարները արդի աշխարհում չեն համապատասխանում իրականությանը, որքան էլ կրթենք, թե «չկան հավերժական բարեկամներ, այլ կան հավերժական շահեր», միևնույն է, քանի դեռ ցեղասպանության փաստը չի ճանաչված այն իրականացնող պետության իրավահաջորդների կողմից, քանի դեռ «ցեղասպանություն» երևույթը էթնիկ ոլորտից չի տեղափոխվել գաղափարախոսության ոլորտ, մենք ունենալու ենք «հավերժական թշնամիներ», ինչն ավտոմատիկորեն իր ետևից բերում է «բարեկամների» կերպարի առկայությանը:

Լավ, ի՞նչ անել: Ինձ թվում է, որ Հայաստանի պարագայում անհրաժեշտություն է զգացվում ցեղասպանության հիշողության քաղաքականության պետական կանոնակարգման: Ինչպե՞ս կարելի է այդ անել: Այս հարցում, կարծում եմ, միանգամայն ուսանելի է Հոլոքոստի հիշողության պահպանման ու քարոզման բնագավառում առկա համաշխարհային փորձը: Իսկ այն հուշում է, որ հասարակության հիշողության քաղաքականության մշակման գործում մեծ դեր ունեն այդ հիշողության պահպանմանն ուղղված թանգարանները: Որպես կանոն, այդ կապը լինում է փոխադարձ. հասարակության ներսում տեղ գտած փոփոխություններն այս կամ այն չափով իրենց արտացոլումն են գտնում թանգարանային ցուցադրության մեջ, թանգարանային միջոցներով քարոզվող մեկնաբանություններում: Լինում է նաև հակառակը. թանգարանն է իր գործունեությամբ ստանձնում ինչ-ինչ, հասարակությանը համեմատաբար քիչ հուզող գաղափարների՝ ժամանակի ընթացքում ավելի արդիական դառնալու գործը: Վերկայքային տեղեկատվության հետազոտմամբ ես հնարավորինս ուսումնասիրել եմ Յադ Վաշեմի և Միացյալ Նահանգների Հոլոքոստի մենորիալ թանգարանի գործունեության հիմնական ուղղությունները: Դրանք քարոզչության հզորագույն կենտրոններ են, որոնց գործունեության հաջողությունը պայմանավորված է ոչ միայն և ոչ այնքան ներդրված ֆինանսական միջոցների հսկայական չափերով, որքան որ դրանց՝ տարաբնույթ

մոտեցումների համատեղում ենթադրող կենտրոններ լինելու հանգամանքով: Կարծում են, որ նման մոտեցումն է բացակայում հայոց ցեղասպանության հետազոտման և քարոզչության հարցում, մոտեցում, որ սկզբունքորեն իրականանալի է թվում արդեն առկա միավորի՝ Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտի ըստ ամենայնի հզորացման և օժանդակման պարագայում:³

Գրականություն

1. Մարության Հ., Յաղ Վաչեմ. Հոլոքոստի մասին հիշողությունն Իսրայելում. – 22 հունիսի 2007, [http://www.noravank.am/am/?page=analitics &nid=747](http://www.noravank.am/am/?page=analitics&nid=747)
2. Հաթ Մ., *The Politics of Memory in Germany, Israel and the United States of America*. The Canadian Centre for German and European Studies, Working Paper Series Number 9.

Ծանոթագրություններ

¹ Տես. Armenian FM condemns Turkey's negationist policy. Document ARMNFE0020070426e34q 0018h, 26 April 2007.

² Մանրամասն անդրադարձ այս հարցերին տես. *Haß Matthias*. *The Politics of Memory in Germany, Israel and the United States of America*. The Canadian Centre for German and European Studies, Working Paper Series Number 9, pp. 6-12.

³ Այս հարցի շուրջ անդրադարձ տես, օրինակ. Հ. Մարության, Յաղ Վաչեմ. Հոլոքոստի մասին հիշողությունն Իսրայելում. – 22 հունիսի 2007, [http://www.noravank.am/am/?page=analitics &nid=747](http://www.noravank.am/am/?page=analitics&nid=747)

ՀԱՍՏԱՅԱԿԱԿԱՆ և ՏԵՂԱԿԱՆ ՏԱՐԻԵՐԸ ԹՖՆԻՍԱՅԱՅ¹
ԵՐԻՏԱՍԱՐԴՆԵՐԻ ԷԹՆԻԿ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԻ
ԴԻՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Իրերի բերումով հայության գերակշռող մասն այսօր հայկական սփյուռքն է: Թբիլիսահայ համայնքի յուրահատկությունը հայկական սփյուռքի համայնքների շարքում² պայմանավորող գործոնները սույն հոդվածի համատեքստում հետևյալներն են. (ա) Թբիլիսի քաղաքում հայ էթնիկ խումբը ապրում և գործում է դեռևս միջին դարերից՝ XIX դարի վերջին և XX դարի սահմանագծին՝ ունենալով թվային գերակշռություն (մշակակալի ներկայություն) այլ էթնիկ խմբերի համեմատությամբ և համապատասխանաբար գերակա դիրք և ընդարձակ մասնակցություն մաս տնտեսական, քաղաքական, մշակութային ոլորտներում³: (բ) մի կողմից, երկու պետությունները սահմանակից են միմյանց, համայնքը տարածական առումով շատ մոտ է Հայաստանին, մյուս կողմից միջպետական հարաբերությունները կրում են տարածաշրջանային և աշխարհաքաղաքական ներկա զարգացումների ուղղակի ազդեցությունը, (գ) թբիլիսահայ համայնքն ունի նախկին խորհրդային հանրապետությունների մայրաքաղաքային բազմէթնիկ էթնոկրատ համայնքերի առանձնահատկությունները:

Երիտասարդները յուրաքանչյուր հասարակության (այդ թվում և թֆլիսահայ համայնքի) ամենադինամիկ խումբն է, որին վերապահված է հասարակական արժեքներին հաղորդակից լինելու, վերջինները ընկալելու և վերարտադրելու գործառույթը⁴: Այդպիսով՝ այն դառնում է մաս կարևորագույն օղակ անցյալի և ապագայի միջև կապերի ստեղծման ու պահպանման գործում, ստանձնում է մաս էթնիկ ինքնության վերարտադրության և համայնքի ապագա կենսունակության յուրօրինակ երաշխավորողի դերը: Բազմէթնիկ հասարակության և քաղաքային մշակույթի պայմաններում, փոքրամասնության ներկայացուցիչներ լինելու փաստով պայմանավորված, թֆլիսահայ երիտասարդների ինքնության կառուցվածքի շերտավորվածությունը ընդլայնվում է, ինչն իր հերթին խորանում է ի հաշիվ նրանց ընտանիքների պատմական-ազգագրական առանձնահատկությունների⁵: Կարևոր փաստ է մաս այն, որ թֆլիսահայ երիտասարդության սոցիալականացումը սկսվել է դեռևս խորհրդային տարիներին և շարու-

նակվում է հետխորհրդային ժամանակաշրջանում՝ այդպիսով կրելով այդ տասնամյակների վրաստանյան իրականության դրոշմը: Վերոնշյալ հանգամանքները կարևորում են և մեծապես պայմանավորում են համայնքում ինքնության տարաբնույթ դրսևորումների ուսումնասիրությունները:

Անհատի էթնիկ ինքնության կառուցվածքում իր ուրույն տեղն ունի տոնածիսական համակարգը. ազգային-կրոնական տոների և հիշատակի օրերի նշումները մեր օրերում ևս հանդես են գալիս որպես էթնոմիավորիչ (էթնոտարբերիչ) գործոններ, պատմական անցյալի շուրջ պատկերացումների համակարգի գիտակցման ցուցիչներ: Այս առումով հողվածում քննվելու է թիֆլիսահայ տոնածիսական համակարգի երկու բաղադրիչ՝ ապրիլի 24-ի՝ համահայկական բնույթ ունեցող հիշատակի օրվա և Վարդատոնի՝ թիֆլիսահայ ինքնությունը բնորոշող յուրահատուկ տոնի նշումը⁶:

Թիֆլիսահայ տոնածիսական համակարգը բազմաշերտ է իր համամարդկային, հայկական, վրացական, հայաստանյան, վրաստանյան ինչպես նաև թբիլիսյան տարրերի ընդգրկումով. արդյունքում տոնածիսական համակարգը ավելի հարուստ է ու բազմազան: Թիֆլիսում օրինակ, չեն նշվում հայաստանյան իրականությունում այդքան տարածված վարդավառը (իր «ջրոցիներով») և տրնդեզը («տների և շենքերի բակերի խարույկներով»⁷), փոխարենը տոնվում է օրինակ՝ «մարիամոբան»՝ Սուրբ Աստվածամոր վերափոխման օր, «թբիլիսոբան»՝ քաղաքի տոնը: Հատկապես վերջին տարիներին Ապրիլի 7-ի, Վարդանանց տոնի և այլ տոների առիթներով միջոցառումների կազմակերպման և այդ կերպ տոների արմատավորման և ավանդականացման փորձեր են արվում: Վերջիններս տարիների ընթացքում հետևողական լինելու դեպքում միայն կարող են դրսևորվել որպես ժողովրդական և ավանդական տոներ: Առայժմ դրանք «միջոցառումներ» են (համերգ, գրական ցերեկույթ, եկեղեցում պատարագ և քարոզ, շարադրությունների մրցույթ, ցուցահանդես ևն), որոնք, անշուշտ, իրականացնում են մի շարք գործառույթներ՝ ինֆորմատիվ, ժամանցային, «հայկական արժեքների վերականգնման» և «ղեպի արմատների վերադարձ», համախմբան ևն: Թիֆլիսահայերի շրջանում եկեղեցական տոները ևս յուրահատուկ են. նշվում են Վրաց ուղղափառ եկեղեցու տոմարի ամսաթվերով: Անշուշտ, տոնածիսական համակարգի առանձնահատկությունները այսքանով չեն սահմանափակվում, սակայն յուրաքանչյուր կոնկրետ տոն կամ հիշատակի օր քննելու համար կարևոր է դիտարկել դրանք վերոնշյալ համատեքստում:

Վարդատոնը⁸ (կամ Սայաթ Նովայի օր) տոնվում է ամեն տարի մայիս ամսվա վերջին կիրակի օրը: Վերջին տարիներին տոնը նշվում է Թբիլիսիի առաջնորդանիստ Սուրբ Գևորգ եկեղեցու բակում, ուր հանգչում է Սայաթ-Նովայի աճյունը: Տարիներ շարունակ այն տոնվել է Սուրբ Գևորգ եկեղեցու հանդիպակաց հրապարակում՝ «Մեյդանում», որը համարվում է «Թիֆլիսի սիրտը», և որն իր տարածքի առումով ավելի հոծ ու թիֆլիսյան բազմազգ հանրության ներկայության և բեմական մասնակցության հնարավորություն է ընձեռել⁹:

Տոնախմբությանը, վերջին տարիներին որպես կանոն, նախորդում է հոգեգալստյան Սուրբ Պատարագը, որի ընթացքում օրվա խորհրդի առիթով քարոզ և շնորհավորանքներ են հնչում [4; էջ 8]: Վարդատոնի հիմքը դրվել է 1913 թ. աշնանը, երբ Հովհաննես Թումանյանի, Գևորգ Բաշինջաղյանի, Իոսեփ Գրիշաշվիլու և Իոսեփ Իմեդաշվիլու նախաձեռնությամբ, Սայաթ Նովայի հիշատակի առջև Խոնարհում է կազմակերպվել, որտեղ հրավիրվել էին թվով քառասուն աշուղ՝ մեծարելու համար երգի հիմնադրի արվեստը:

Այդ օրվա տոնախմբություններն էլ հիմնականում պայմանավորեցին տոնի ավանդական դարձած բովանդակությունն ու ընթացքը. Շիրինը զարդարվեց երգ ու վարդով (սիրո և գեղեցկության խորհրդանիշ այն ինչ իր երգում քարոզում էր աշուղը), աշուղական երգ ու պարի, մեծարանքի և շնորհավորանքի ելույթներով, «զղջման, ներողամտության, հաշտության և միասնության տոն»:

Տոնախմբությունները, որպես կանոն, բաղկացած են հիմնականում երեք մասից՝ բացում, շնորհավորանքներ¹⁰, գեղարվեստական մաս¹¹, ընդ որում տոնակատարության ընթացքում գրեթե ամբողջությամբ հնչում են Սայաթ Նովայի ստեղծագործությունները: Մյուս պարտադիր տարրը տոնում վարդն է՝ կանանց ու աղջիկների ձեռքերում, վարդի թերթիկները՝ շաղ տված բեմում, եկեղեցում և ամենուր:

Աբ. Գևորգ եկեղեցու բակը տոնակատարության օրը մարդաշատ է, ընդ որում տոնախմբությանը ներկաների խոսքով՝ «նույնքան մարդաշատ էր մի ժամանակ մայրանը»: Գովազդային և որևէ այլ քարոզչական մեխանիզմներ մարդկանց տեղեկացնելու համար այս տոնի դեպքում չեն գործում, բոլորը սովորույթի ուժով գալիս են, ինչն իրավամբ կարող է վկայել, որ տոնն իրոք ժողովրդական է և ավանդական¹²: Տոնի ավանդականացման և ժողովրդականացման մեխանիզմ-բանաձև պատկերավոր կարելի է մեջբերել տոնին մասնակից երիտասարդներից մեկի

արտահայտությունը, որ «մարդիկ 10-12 տարեկանից եկել են ծնողների հետ, և տարեցտարի տպավորվել է, որ մայիսի վերջին կիրակին Սայաթ Նովյան վարդատունն է»: Այսինքն՝ գործել է ավանդույթին բնորոշ «հորից որդի» մեխանիզմը: Եվ ինչպես յուրաքանչյուր ավանդույթ ժամանակակից արագ փոփոխվող աշխարհում, այս տոնը նույնպես աստիճանաբար մարելու հակում ունի: Այս պարագայում առավել կարևորվում են տոնը վերակենդանացնելու և «թիֆլիսյան կոլորիտը» ուժեղացնելու ուղղությամբ տարվող աշխատանքները, համապատասխան քարոզչական մեխանիզմների կիրառումը (ինչը, վերջերս թերևս նկատելի է), որոնց հաջող ընթացքի համար, փաստորեն, բնական, տարերային և իներցիոն նախադրյալներն առկա են, պարզապես պետք է ուժեղացնել «համակովկասյան» բնույթը և «ժողովուրդներին կամրջող» խորհուրդը: Տոնը ժամանակին ավելի մեծ ընդգրկում է ունեցել. տարբեր ազգությունների մարդիկ ավելի շատ են եղել, հյուրերն էլ են ավելի շատ եղել, մեծ թիվ են կազմել նաև բարձրաստիճան հյուրերը (օրինակ, Վրաստանի առաջին այրերը, 1996թ Ջիզարխանյան, 1996, 2005թթ. Շ. Ազնավուր և այլն): Ըստ մոտավոր հաշվարկների վերջին տարիներին տոնին մասնակցելու եկած թիֆլիսեցիների թիվը 1000-2000 է եղել, որի մոտ կեսը երիտասարդներ են:

Խորհրդային տարիներին տոնի ֆինանսավորումը իրականացվում էր Վրացական ՍՍՀ բյուջեի և կազմակերպչական միջոցներով: Ետխորհրդային տարիներին տոնակատարությունները կազմակերպվում են Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու Վիրահայոց թեմի առաջնորդարանի, Թբիլիսիի պետական դրամատիկական հայկական թատրոնի և Վրաստանի հայերի միության ջանքերով: Վրացիների մասնակցությունը սահմանափակվում է միջոցառման բեմական հատվածում, հիմնականում ողջույնի խոսքերի, որոշ չափով նաև գեղարվեստական մասում: Հանդիսատեսների շարքում վերջին տարիներին վրացիներ չկան: Տոնի վերոնշյալ նկարագրությունից ակնհայտ է, որ այն «երիտասարդական» չի թե՛ կազմակերպիչների, թե՛ մասնակիցների, թե՛ գաղափարական առումներով: Տոն, որն այսօրվա երիտասարդները «ժառանգել» են, Թբիլիսիի համար «տեղական» տոն է, թիֆլիսահայ տոնաժխսական համակարգի մաս: Եթե թիֆլիսահայ երիտասարդը իրականացնի իրեն վերապահված դերը նաև այս ոլորտում, այն է՝ ստանալ արժեքը, ընկալել և ապահովել նրա գործուն վերարտադրությունը՝ ժամանակին և ընթացող գործընթացներին համահունչ, ապա կընդունի տոնի խորհուրդը, Սայաթ Նովա-Վարդատունը կդարձնի

երիտասարդական և ավելի մասսայական, կհամալրի դրանք ժամանակակից տոներին հատուկ բաղադրակազմով և խորհրդանշային համակարգով՝ դարձնելով այն թիֆլիսյան (թիֆլիսահայկական) յուրատեսակ այցեքարտ¹³:

Ապրիլի 24-ը՝ հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրը իրավամբ կարելի է համարել համազգային, համահայկական հիշատակի օր, որն ընդգրկում է Հայաստանի Հանրապետության և հայկական սփյուռքի ամեն մի հատված: Հարկ չկա փաստելու, որ ցեղասպանության մասին հիշողությունը հայ ինքնության պարտադիր բաղադրիչ է՝ տարբեր աստիճանի ատահայտվածությամբ և կարևորվածությամբ [մանրամասն տե՛ս 3: Անշուշտ, ցեղասպանության մասին հիշողությունները հայերի տարբեր խմբերի մոտ արտահայտման ամենաբազմազան դրսևորումներն ունեն (սկսած «թրքատյացությունից» ու «հայ դատի» գործին նվիրված լինելուց մինչև ամեն տարի ապրիլ 24-ին՝ հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակի հուշահամալիրներ այցելությունները, հացկերույթներին հնչող հուշ-կենացները և այլն):

Թիֆլիսահայկական իրականությունում անկախության տարիներին օրվա միջոցառումները ընդգրկել են «սզո հանրահավաքներ» խոջիվանքում (1991 թ.), Սբ. Գևորգ եկեղեցու բակում (1995, 1997 թթ.)¹⁴, հոգեհանգստի արարողություն Թբիլիսիի Սբ. Գևորգ կամ Սբ. Էջմիածին եկեղեցիներում և սզո երեկո կամ ցերեկույթ՝ կազմակերպված, որպես կանոն, Թբիլիսիի Պ. Ադամյանի անվան Պետական դրամատիկական հայկական թատրոնի շենքում¹⁵: Ահա արդեն երրորդ տարին է, որ Թբիլիսիում սզերթ է կազմակերպվում մինչև Թուրքիայի դեսպանատուն¹⁶:

Թբիլիսի քաղաքում նման միջոցառումներ իրականացնելիս պետք է հաշվի առնել վերջինիս քաղաքական ենթատեքստը. ա) թե՛ Հայաստանում, թե՛ հայկական սփյուռքի տարբեր խմբերում հայոց ցեղասպանության հիշատակման քաղաքական բնույթը վերջին տարիներին ավելի է ընդգծվել¹⁷ բ) Վրաստանի և Թուրքիայի ռազմավարական դաշնակցության փաստով պայմանավորված՝ անցանկալի է դառնում վրաստանյան ներքաղաքական իրականության մեջ հայոց ցեղասպանության խնդրի յուրաքանչյուր արժարժում: Ավելին, «բողոքի ակցիաներ» իրականացնելու սոցիալ-քաղաքացիական հիմքերը նպաստավոր չեն Վրաստանում՝ որպես նախկին խորհրդային պետություն և հատկապես հայերի համար՝ որպես էթնիկ փոքրամասնության ներկայացուցիչներ:

Թբիլիսիում հայոց ցեղասպանության առնչությամբ սգերթերի փաստ դառնալը տարբեր տարիներին կազմակերպիչներից ջանքեր են պահանջել (նախնական հանդիպումներ, տեղեկատվական թերթիկների բաժանում, բացատրական աշխատանքներ, պաստառներ և հայտարարություններ՝ փակցված Սբ. Գևորգ եկեղեցում, «հայկական» թատրոնում ևն):

Ընդ որում պետք է նշել, որ մասնակիցների թվային աճը առաջին սգերթի՝ 2005 թ. (50-60 մարդ՝ ներառյալ կազմակերպիչները) համեմատ երրորդ սգերթում (300-500 մարդ՝ ներառյալ կազմակերպիչները) բավականին ակնառու էր, ինչը թերևս, կարող է հուշել, որ սգերթի կրկնվող դառնալու և մարդկանց ընդգրկման ծավալների մեծացման միտումներն առկա են: Թեև վաղ է խոսել վերջինիս՝ տարերային և ինքնաբուխ բնույթի և հետևաբար կոլեկտիվ հիշողության արտահայտման և փոխանցման գործում մեխանիզմ լինելու մասին, սակայն կարելի է դիտարկել որպես նման մեխանիզմի ներուժ և հնարավոր զարգացման հեռանկար լինելու տեսանկյունից:

Սգերթերը («բողոքի ակցիաները») Թբիլիսի քաղաքում դինամիկ են ոչ միայն մասնակիցների թվի և կազմի տեսանկյունից, այլև ընթացքի և բաղադրիչների տեսանկյունից¹⁸: Օրվա միջոցառումների շարքի հիմնական «ավանդական» դերակատարներ-կազմակերպիչներին՝ «եկեղեցի - թատրոն - Վրաստանի հայերի միություն» վերջին տարիներին ավելացել են նաև «երիտասարդական կազմակերպություններ»¹⁹, որոնք էական դերակատարում ունեն հատկապես սգերթի կազմակերպման և, մասնավորապես, դեպի Թուրքիայի դեսպանատուն բողոքի-երթ իրականացնելու առումով, որտեղ մասնակիցների գերակշիռ մեծամասնությունը երիտասարդներ են:

Այսպիսով, հողվածում ներկայացվեց թբիլիսիսահայերի էթնիկ ինքնության բաղադրիչ հանդիսացող տոնածիսական համակարգի երկու տարրերը՝ Վարդատոնը՝ իր «տեղական»՝ թիֆլիսահայկական նշանակությամբ և Հայոց ցեղասպանության հիշատակի օրը՝ իր համահայկական նշանակությամբ և երիտասարդների մասնակցության և դրանց վերարտադրության խնդրում ունեցած իրենց մասնակցության տեսանկյունից: Եթե Վարդատոնը այսօրվա երիտասարդները «ժառանգել» են և կանգնած են այն պահպանելու և վերարտադրելու գործառույթի ստանձնման առջև, ապա Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրվա միջոցառումները «արարում» են:

Գրականություն և աղբյուրներ

1. Վարդանյան Թ., Թիֆլիսի հայ համայնքը. Նոր մարտահրավերներ, հին խնդիրներ, 21-դ դար տեղեկատվական-վերլուծական հանդես, 4 (2006):
2. Սարգսյան Յ., Թիֆլիսի նահանգի հայ բնակչությունը XIX դ. երկրորդ կեսին, Հայոց պատմության հարցեր, Երևան 2005:
3. Մարության Յ., Կոլեկտիվ և պատմական հիշողությունը հայոց ինքնության համատեքստում (ըստ xx դարի պատմա-ազգագրական նյութերի), դոկտորական ատենախոսություն, Երևան, 2007:
4. Նորաշեն, Վիրահայոց թեմի հոգևար, մշակութային, լրատվական հանդես, Թբիլիսի 2006/3:
5. Սկրտչյան Ս., Գյուղական երիտասարդության սոցիալական դերը փոխակերպվող հասարակությունում//Հայաստան 2020. զարգացման և անվտանգության ռազմավարություն, Երևան, 2002:
6. Սկրտչյան Ս., Դաշտային Ազգագրական Նյութեր՝ ընդգրկված և չընդգրկված դիտարկումներ, խորացված հարցազրույցներ, զրույցներ և այլն, Թբիլիսի , 2006 թ. փետրվարից – 2007 թ. հունիս:
7. Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г., Старый Тбилиси, Москва 1990.
8. Мурадян П., Армянская эпиграфика Грузии, Тбилиси, Ереван 1988.
9. Саркисян Г., Армяне Тифлиса в I половине XIX в., Международная научная конференция “Археология, этнология, фольклористика Кавказа”, Тбилиси, 2004.
10. Darieva Ts., From Silenced to Voiced: Changing Politics of Memory of Loss in Armenia//Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States, edited by Tsypilma Darieva and Wolfgang Kaschuba.
11. www.armenia.ge/forum
12. http://www.lragir.am/src/index.php?id=2&l_id=33721, հոկտեմբեր, 1, 2007
13. «Վրաստան» թերթ, Թբիլիսի, 1991թ. ապրիլ 25, 1995 թ. ապրիլի 29, 1997 թ. ապրիլի 26:

Ծանոթագրություններ

¹ Թեև քաղաքի պաշտոնական անվանումը սակայն հորվածում մաս կիրառվելու է *Թիֆլիս*՝ հայերի շրջանում ամենահաճախ կիրառվող տարբերակը. երբեմն կարելի է հանդիպել մաս *Թիվլիզահայ*, *Թիվլիզահայ* տարբերակների:

² Վրաստանի Հանրապետությունում, ըստ 2002 թ. մարդահամարի տվյալների (որում ներառված չեն Աբխազիայի և Չաբալային Օսիայի տվյալները), բնակվում են 248.900 հայ (ընդհանուր բնակչության 5.7 տոկոսը): Ոչ պաշտոնական տվյալներով, հայերի թիվը հասնում է 400.000-ի: Թբիլիսիում, ըստ պաշտոնական տվյալների, հայերի թիվը հասնում է 150.000-ի:

³ Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г., Старый Тбилиси, Москва 1990, էջ 33-36; Мурадян П., Армянская эпиграфика Грузии, Тбилиси, Ереван 1988, էջ 8-11:

⁴ Սկրտչյան Ս., Գյուղական երիտասարդության սոցիալական դերը փոխակերպվող հասարակությունում//Հայաստան 2020. զարգացման և անվտանգության ռազմավարություն, Երևան, 2002, էջ 674:

⁵ Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г., Старый Тбилиси, Москва 1990, էջ 35-36; Саркисян Г., Армяне Тифлиса в I половине XIX в., Международная научная конференция “Археология, этнология, фольклористика Кавказа”, Тбилиси, 2004, էջ 232-233; Սարգսյան Հ., Թիֆլիսի նահանգի հայ բնակչությունը XIX դ. երկրորդ կեսին, Հայոց պատմության հարցեր, Երևան 2005 էջ 95-109:

⁶ Հոդվածում քննարկվող երևույթների համար հենք են հանդիսանում Թբիլիսիում 2006 թ. փետրվարից ի վեր հեղինակի կողմից հավաքած ռաշտային ազգագրական նյութերը՝ ԴԱՆ (ընդգրկված և չընդգրկված դիտարկումներ, խորացված հարցազրույցներ, զրույցներ և այլն): Օգտագործվել են նաև www.armenia.ge կայքէջում գործող ֆորումի հաղորդագրությունները, Թբիլիսիի տպագիր մամուլը, այլ նյութեր:

⁷ Վերջին տարիներին, Տյառնընդառաջի տոնի կապակցությամբ Թբիլիսիի Սուրբ Գևորգ առաջնորդամիստ եկեղեցու բակում նկատելի է խարույկ, ինչին թերևս մասնակից կամ ակամատես են եղել պարզապես այդ օրը եկեղեցի այցելած մարդիկ:

⁸ Անվանման ընկալումները թիֆլիսեցիների շրջանում նույնպես տարբեր են, որոշ դեպքերում շեշտվում է Սայաթ Նովա բաղադրիչը, որոշներում՝ Վարդ: Տարածված է նաև «Սայաթնովորա» (Սայաթ Նովայի օր) անվանումը, երբեմն էլ անվանումներ, որոնք միացնում են երկու բաղադրիչն էլ:

⁹ Եվ՝ տոնին մասնակցելու եկածները, և՛ միջոցառումը կազմակերպողները նշում են, որ անհրաժեշտ է վերականգնել Մեյդանում նշելու ավանդույթը:

¹⁰ Ելույթներով հանդես են գալիս վիրահայոց մշակույթի գործիչներ, «վրացական կողմի» ներկայացուցիչներ՝ 2007թ. օրինակ, Վրաստանի մարդու իրավունքների պաշտպան Սոզար Սուբարի, Վրաստանի գրողների միության նախագահ Ս. Գոնաշվիլին, արձակագիր Ռևազ Միշվելիձեն Հայաստանից ժամանած հյուրեր, որպես կանոն, գրողներ, Վրաստանի գրողների միության անդամներ, շնորհավորական ուղերձներ Հայաստանի պետական գործիչներից և այլն

¹¹ Հիմնականում հնչում են Սայաթ-Նովայի ստեղծագործությունները՝ երգ, ասուներ (տեղի ուժերով), յուրաքանչյուր տարի Հայաստանից հյուրեր են ժամանում զեղարվեստական մասում մասնակցություն ունենալու համար:

2007 թ. օրինակ հնչեց ժ. Ավետիսյանի ասմունքը և այլ հյուրերը: Ընդ որում տոնախմբության այս կամ այն մասում, հիմնականում զեղարվեստական, ներկայանում են նաև ներկայացուցիչներ Արցախից:

¹² http://www.Iragir.am/src/index.php?id=2&l_id=33721, հոկտեմբեր, 1, 2007: Չարկ է նշել, որ Սուրբ Գևորգ եկեղեցու բակը կիրակի օրերին պատարագի ընթացքում և հատկապես հետո մարդաշատ է (300-350 հոգի, ընդ որում Թբիլիսիում գործող հայկական եկեղեցիները երկուսն են), հայերի հադիպման վայր է, մի տեսակ, ակումբ: Որպես կանոն, եկեղեցին այլ օրերի և եկեղեցական արարողությունների ժամանակ այնքի չի ընկնում մարդաշատությամբ:

¹³ Տոնի «հայկականացման» միտումներ արդեն իսկ նկատվում են, վերջին երկու տարին, հատկապես 2006 թ. փորձեր արվեց նշել նաև երևանյան Վարդատուն, թիֆլիսյանից մեկ շաբաթ առաջ: Թիֆլիսահայ համայնքային միջոցառումների ակտիվ մասնակից-կազմակերպիչ երիտասարդներից մեկը նշեց, որ «նույն բանն է, ինչ Թբիլիսոբան տոնել Ամստերդամում»: Այս տեսակետի կողմնակիցները կարծում են, որ ջանքերն ու միջոցները, որ թափվում են Երևանյան տոնի կազմակերպմանը, պետք է ուղղել Թիֆլիսյանին՝ դրանով ավելի ուժեղացնելով և կենտրոնացնելով տոնը:

¹⁴ «Վրաստան» թերթ, Թբիլիսի, 1991թ. ապրիլ 25, 1995 թ. ապրիլի 29, 1997 թ. ապրիլի 26:

¹⁵ Չնայած համայնքի տարբեր խմբերի և ուժերի ջանքերին, չի հաջողվում տեղադրել հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված որևէ հուշարձան:

¹⁶ Չայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրվա առիթով 2007 թ. Թբիլիսիի հայկական համայնքում իրականացված միջոցառումների հայտարարության տեքստը հետևյալն էր.

2007 թվականի ապրիլի 24 -ին, ժամը 11:00-ին Չայ Առաքելական Սուրբ եկեղեցու վիրահայոց թեմը Թբիլիսիի Սուրբ Գևորգ Առաջնորդանիստ եկեղեցում կկատարի հոգեհանգստյան արարողություն՝ ի հիշատակ 1915-1923 թվականներին Օսմանյան Թուրքիայում իրագործված Չայոց Ցեղասպանության անմեղ զոհերի:

2007 թվականի ապրիլի 24-ին, ժամը 14:00-ին Վրաստանի Չայկական Չամագործակցության Կենտրոնի (այսուհետ՝ ՎՉԿ) նախաձեռնությամբ Վրաստանում Թուրքիայի դեսպանատան մոտ կանցկացվի խաղաղ ցույց՝ Ցեղասպանությունը ճանաչելու պահանջով:

2007 թվականի ապրիլի 24-ին, ժամը 16:00-ին Թբիլիսիի Պ. Արամյանի անվան Պետական Դրամատիկական Չայկական Թատրոնի շենքում, թատրոնի կոլեկտիվը, Վրաստանի Չայերի Միությունը կազմակերպում են Ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված սզո երեկո:

¹⁷ Darieva Ts., From Silenced to Voiced: Changing Politics of Memory of Loss in Armenia//Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States, edited by Tsybilma Darieva and Wolfgang Kaschuba, էջ 65-88:

¹⁸ Օրինակ, նախորդ տարվա՝ 2006 թ. համեմատությամբ 2007 ապրիլի 23-ի երեկոյան ցույց է եղել դեսպանատան առջև արդեն միայն ՎՀՀԿ կազմակերպության անդամների մասնակցությամբ՝ «Հիշողության և պայքարի հուր» խորագրով, ինչն իր բաղադրիչներով և ընթացքով ներկայացնում է Հայ Հեղափոխական Դաշնակցության երիտասարդական թևերի կողմից երևանում և աշխարհի այլ վայրերում իրականացվող միջոցառումների միևն-մոդելը: 2006թ. ծրագրում, ընդգրկված էր ավելի երկար քայլերթ՝ որը սկսվում էր հայկական Սուրբ Գևորգ եկեղեցուց և ավարտվում Սուրբ Էջմիածնում մոմավառությամբ:

¹⁹ Ինչպես սփյուռքի շատ համայնքային կառույցներում, Թբիլիսիում ևս առկա են բազմաթիվ և տարբեր ուղղվածություններ ունեցող կազմակերպություններ ու կառույցներ, որոնք այս կամ այն հարցով հակադիր դիրքորոշումներ ունեն կամ գտնվում են յուրօրինակ մրցակցային հարաբերություններում, սակայն հայոց ցեղասպանության միջոցառումներն այն սակավաթիվների շարքում են, որոնց շուրջ կազմակերպությունները՝ տվյալ դեպքում երիտասարդական ուժերը հանդես են եկել միասնաբար: Թբիլիսիում գործող հասարակական հայկական կազմակերպությունների մասին մանրամասն տե՛ս Վարդանյան Թ., Թիֆլիսի հայ համայնքը. Նոր մարտահրավերներ, հին խնդիրներ, 21-դ դար տեղեկատվական-վերլուծական հանդես, 4 (2006), էջ 105:

**ՀԱՐՍԱՆԻՔՆ ԻԲՐԵՎ ՀԱՅ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇ ԵՎ ՀԱՅ
ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՀԱՐՍԱՆԻՔՈՒՄ**

Հարսանեկան ծիսակարգը հարուստ է ոչ միայն բուն ամուսնական բովանդակությամբ սովորույթներով, այն իր մեջ է ներառում նաև ժողովրդական և պետական ծեսերի և տոների բազմաթիվ տարրեր: Տոնացուցային ծեսերը, որոնք ենթադրում են ամուսնացող զույգի որոշ փոխպարտականություններ տոնի շրջանակում, ներթափանցելով ընտանեկան ամուսնական ծիսակարգ՝ կարողացան դիմադրել խորհրդային շրջանում «ազգայինի», «կրոնականի» մոռացության քաղաքականությանը: Այս առումով հարսանիքը հաճախ կատարել է «ծիսական կուտակիչի» դեր, որտեղ «զմռավել» են ազգային տարբեր տոների սովորույթներ:

Միաժամանակ, բացի պահպանողական լինելուց, հարսանիքը նորաձևությանն ամենաարագ արձագանքող ծիսական համալիրն է: Պատահական չէ, որ տարվա առավել հիթային կատարումներն իրենց տեղն են գտնում հարսանեկան երգացանքում՝ հաճախ ուղեկցելով հարսի և փեսայի պարը: Իսկ հարսանեկան անսագրերն իրենց բովանդակությամբ և ձևավորմամբ քիչ են տարբերվում նորաձևության անսագրերից: Հարսանիքը հայելու նման արտացոլում է գրեթե յուրաքանչյուր ընթացիկ երևույթ, որը քիչ թե շատ կարևորվում է տվյալ ժամանակաշրջանում ծեսի մասնակիցների կողմից: Այսպես, էլեկտրական ճգնաժամի տարիներին հարսանիքներին խմում էին լույսի կենացը, իսկ Ազգային ժողովի հերթական ընտրությունների նախաշեմին՝ արդար ընտրությունների կենացը, ևն: Միգուցե հարսանիքի հենց այս զարմանալի հատկությունը, համադրումը առավել ավանդականի և նորի՝ պատճառներից մեկն է, որ այն հաճախ ընկալվել է իբրև առավել ազգային ծես և բազմիցս խորհրդանշել «ազգայինը»: Բավական է հիշել, ինչպես հետխորհրդային շրջանում ազգագրական երգերի բազմաթիվ տեսա հոլովակներում օգտագործվում էր/է հարսանեկան սյուժեն: Սակայն անդրադարձը դեպի հարսանիք, իբրև ազգայինի համագումարի, երբեմն դուրս է գալիս ծիսական և բենական կյանքի սահմաններից: Հիշենք 1992 թ. Շուշիի ազատագրման հայտնի մարտական օպերացիան, որն անվանվել էր «Հարսանիք լեռներում»¹:

Այսպիսով, հարսանիքն հաճախ ընկալվում է որպես հայ ինքնության, երբեմն էլ ավելի նեղ՝ առանձին բնակավայրի ինքնության խորհրդանիշ: Սա բավական հիմք է հասկանալու այն բազմաթիվ փորձերն ու հետաքրքրությունը վերակազմելու, գտնելու «իսկական հայկական» հարսանիքը: Նման խնդիր են իրենց առաջ դնում ոչ միայն գիտնականները, լրագրողներն ու «ազգայնական» կազմակերպությունները², այլև առանձին քաղաքացիներ: Սակայն այս ճիգերը լավագույն դեպքում կարող են ավարտվել XVIII-XIX դդ. հարսանիքի վերակազմությամբ, երբ հայկական ավանդական կենցաղը համեմատաբար մանրամասնորեն սկսում են գրանցել: Մինչ այդ հարսանիքին վերաբերող նյութերը կրում են կցկտուր տեղեկություններ: Վաղնջագույն հարսանիքի ամբողջական նկարագրություն պարունակող 3937 ձեռագիրը (XIV-XV դդ.)³, ցավոք, մեզ է հասել ևս անավարտ վիճակում: Այսպիսով, մոդելային է դառնում XIX դարի հարսանիքը: Պետք է հաշվի առնել, որ այս նկարագրությունները հիմնականում վերաբերում էին կոնկրետ ազգագրական շրջանների և ըստ դրանց կարելի էր պատկերացում կազմել Ալաշկերտի, Ջանգեզուրի կամ, ասենք, Սասունի հարսանիքի մասին, սակայն ոչ ընդհանրացված հայկական հարսանիքի⁴: Ընդ որում այս բոլոր «տեղական» տարբերակները մինչ օրս կրողի կողմից ճանաչվում և ընկալվում են իբրև հայկական, առանց որևէ հակասություն տեսնելու «տեղականի» և «ազգայինի» միջև⁵:

Այս առումով ժողովրդական ընկալումը ցուցաբերում է զարմանալի հարազատություն պոստմոդերնիստական տարակարծությանը: Մինչդեռ ազգաբանական գրականությունում ազգային ինքնության արգասիքներից է համարվում քիչ թե շատ համահարթեցված ազգային մշակույթը: Կ. Կալխունը «համահարթեցման» կամ ազգային ինքնության ձևավորման երկու տարբերակ է նշում⁶: Մեկի դեպքում հիմք է հանդիսանում քաղաքացիական հասարակությունը, միավորելով տարբեր ազգություններ, սոցիալական խավեր, անձանց, այն ստեղծում է ազգ, որի ինքնության խորհրդանիշերը հիմնականում նույնանում են պետական խորհրդանիշերի հետ (հմմտ. ԱՄՆ): Մյուսի դեպքում ազգային ինքնությունը ձևավորվում է որևէ էթնիկ հիմքի վրա, և համապատասխանաբար ազգային խորհրդանիշ են դառնում նախևառաջ էթնիկ ինքնության խորհրդանիշերը: Ակնհայտ է, որ Չայաստանը հարում է վերջին տիպին: Սակայն երկու դեպքում էլ օրակարգում է մնում համահարթեցված նույնատիպ ինքնություն և այն սնող համահարթեցված մշակույթ ստեղծելու խնդիրը:

Պատահական չէ, որ երբեմն պետությունը փորձում է միջամտել ընտանեկան ծեսերի կատարմանը⁷, իսկ երկրորդ տիպի ազգերում որոշ մտավորականներ կամ ազգային եկեղեցին՝ ակտիվ պայքարում են «օտարամուտ» տոների և ծեսերի դեմ (մեր դեպքում արժի հիշել բազմաթիվ ելույթներն ընդդեմ Սբ. Վալենտին տոնին, եկեղեցու աստիճաններին հարսի ծաղկեփունջը զգեչու սովորույթին ևն)⁸: Երևանյան մտավորականներն իրենց հերթին են նպաստում միջինացված հարսանիքի ձևավորմանը. լինի դա «Իմ մեծ չաղ հայկական հարսանիքը» հաղորդումի⁹ կամ «Հայկական հարսանիքը հնի և նորի խաչմերուկներում»¹⁰ ձեռնարկի տեսքով: Երկու դեպքում էլ ակնհայտ է քիչ թե շատ նմանատիպ հարսանիքի տարածումը: Գրքի հեղինակները գնում են ավելի հեռուն, առաջարկելով ծիսախորհուրդ հուշումներ, որոնց նպատակն է «ազգայնացնել» (նույնը՝ համահարթեցնել) ժամանակակից հարսանիքը, օգտագործելով հին, ավանդական հարսանիքի տարրերը, ընդ որում չնշելով որ ազգագրական շրջանի հարսանիքի մասն էին դրանք կազմում: Այսպիսով միաժամանակ լուծվում է երկու խնդիր. ստեղծվում է հարսանիքի նոր համահարթեցված տարբերակ և երկրորդ՝ այն հնարավորինս «էթնիզացվում» է:

Արդյոք տարածում կգտնեն առաջարկվող ծիսախորհուրդ հուշումները, ցույց կտա ժամանակը: Մինչ այդ կարելի է խոսել հարսանիքի համահարթեցման ճանապարհներից իրապես գործողի՝ գլոբալիզացիայի մասին, որը շուկայի և ժամանակակից տեխնոլոգիաների շնորհիվ տարածում է բավականին եվրոպականացված հարսանիքի «հայկական տարբերակը»: Այս տարբերակը հետաքրքիր է նրանով, որ բացի ծաղկեփունջ զգեչու, տորտը կտրելու, «Մոխրոտիկի զգեստ» հագնելուց, լիմուզիններով հարսանեկան գնացքը տեղափոխելուց և մի շարք այլ «գլոբալիստական» ծիսական տարրերից, «միջինացված» հարսանիքը ներառում է մի քանի զուտ հայկական ծեսեր (նորապսակների ուսին լավաշ զգեչը, փեսայի տան շենին հարսին մեղր կերակրելը, ափսե կոտրելը, հարսի տնից դուրս գալուց կանանց գաթա բաժանելը ևն), որոնք ոչ բոլոր հայկական ազգագրական շրջանների ավանդական հարսանիքներին էին բնորոշ: Հետաքրքիր է, որ որոշ հարսանեկան տարրեր, որոնք մոռացվել էին խորհրդային ժամանակահատվածում, այժմ նորից վերականգնվում են շնորհիվ արդի հարսանեկան շուկայի: Այսպես, երկրորդ վերածնունդն է ապրում կոսպանդը¹¹, որի տարածմանը նպաստում է դրա վաճառքը հարսանյաց մասնագիտացված խանութներում, որտեղ, ի միջի այլոց, կարելի է ձեռք բերել նաև

հատուկ զարդարված զույգ ավսեներ, նռերով զարդարված տարուհիկներ և վերջապես «կարմիր խնձոր» ծեսի համար նախատեսված զամբյուղներ՝ զարդարված կարմիր ժապավեններով, արհեստական նռերով, կարմիր խնձորներով և կարմիր ծաղիկներով: Եթե հարսանեկան «եվրոպական» պարագաները Հայաստան են ընկնում շնորհիվ չինական շուկայի (դրանց մեծածախ վաճառքն իրականացվում է Երևանի «Փետակ» շուկայում), ապա «հայկական» պարագաների հիմնական ստեղծողներն Երևանյան հատուկ դասընթացներն են, որտեղ պատրաստվում են հարսանեկան սրահների աշխատողներ Հայաստանի տարբեր մարզերից¹², ինչը նպաստում է հարսանիքի «Երևանյան տարբերակի» առաքմանը շրջաններ:

Այսպիսով, շնորհիվ հիմնականում գլոբալիզացիոն գործընթացների արդի հարսանիքի ազգային, այսինքն միջինացված, տարբերակը ներառում է մի շարք էթնիկ ինքնության խորհրդանշեր (օրինակ՝ նուռ, Արարատի պատկեր ևն) կամ որևէ շրջանի ավանդական հարսանիքի տարրեր (մեղր, գաթա, զույգ ավսե, կանաչ-կարմիր կոսպանդ), որոնք նպաստում են ազգային հարսանիքի էթնիզացիային:

Եթե վերևից պետության, մտավորականության կողմից փորձեր են արվում ներմուծելու հարսանիքի ազգայնացված որոշակի «կարծրատիպ», ապա ներքևից առանձին անհատների կողմից անդրադարձը դեպի ավանդական հարսանիք արվում է ճիշտ հակառակ նպատակով՝ իրականացնելու յուրահատուկ հարսանիք, որը նման չէ և ոչ մեկի ամուսնական հանդեսի: Սողեյոր հարսնացուից և նկարիչ փեսացուից կազմված մի զույգ իրենց հարսանեկան զգեստը կարել էին սեփական էսքիզներին համաձայն՝ գերադասելով կարմիր գույնով և ավանդական զարդանախշերով տարագ: Մեկ այլ փեսացու փորձել էր իր հարսանիքի յուրահատուկ լինելն ապահովել՝ հրավիրելով ազգագրական «Ալունք» համույթը, և նրանց խորհրդով յուրովի վերարտադրել մի քանի մոռացված հարսանեկան ծեսեր:

Էթնիկ ինքնության խորհրդանիշերի տարածմանը հետ զուգահեռ այսօր տարածվում է հարսանյաց հանդեսի տարբերակ, երբ ընդգրկվում են ոչ թե ազգային-էթնիկ, այլ պետական խորհրդանիշեր, կամ պետության կողմից իրականացվող ծիսական միջոցառումների որոշ արձագանքեր: Այսպես, վերջին Երկու տարիների ընթացքում որոշ եզդիական հարսանիքների¹³ մասնակիցներն ուղևորվում են նորաստեղծ Տառերի պուրակ, որտեղ իրականացնում է շուրջպար՝ հարսի և փեսայի առաջնորդությամբ, այսպիսով նոր իմաստ տալով 2005 թ.

Միասնության շուրջպարին: Այս երևույթի ավելի ցայտուն օրինակներից է ՔԿԱԳ-ի աշխատողի կողմից հարսանյաց հյուրասիրության դահլիճում ամուսնության գրանցումը, որի ժամանակ ՔԿԱԳ-ի աշխատողը հաճախ կրում է եռագույնը իսկ գրանցման պահին հնչում է ՀՀ-ի օրհներգը: Պետք է նշել, որ պետական խորհրդանշերի նման ներմուծումը ընտանեկան ծիսակարգ իրականացվել է ոչ այնքան ՔԿԱԳ-ի աշխատողների նախաձեռնությամբ, որքան պատվիրատուի՝ նորապասակների և երբեմն հարսանեկան «սցենարիստների» վարձու թանաղաների համագործակցության արդյունքում: Այս երևույթը, ծնունդ առնելով Երևանում, 2006 թ.-ից սկսած զարմանալի արագությամբ տարածվում է մարզերում, հատկապես՝ մարզկենտրոններում:

Այսօրվ, ժամանակակից հարսանիքում ուրվագծվում են «ազգային» ծեսի ստեղծման երեք ճանապարհ.

1. Համահարթեցված ազգային հարսանիքի ձևավորում շնորհիվ գլոբալիզացիայի (շուկայի, նոր ինֆորմացիոն տեխնոլոգիաների, հեռուստակոմունիակացիոն միջոցների), որը տարածում է հիմնականում եվրոպական հարսանիքի և որոշ չափով հայկական ավանդական հարսանիքի տարրեր;
2. Հարսանիքի «էթնիզացիա», որը կարելի է բաժանել երկու տարատեսակի. էթնիզացիա վերևից, որն ուղղված է ստեղծելու «հայկական» կարծրատիպային, միանման հարսանիք և էթնիզացիա ներքևից, որն օգտագործելով ազգագրական շրջանների հարսանեկան ծիսակարգի առանձին տարբերակներ, ձգտում է ստեղծելու յուրօրինակ, ոչ մեկին չնմանվող ծես;
3. Վերջապես, հարսանիքի «ազգայնացում»՝ շնորհիվ ծեսի մասնակիցների նախաձեռնությամբ պետական խորհրդանշերի ներմուծմանը հարսանյաց հանդես:

Գրականություն

1. Բդոյան Վ., Հարսանեկան ծեսերի ու սովորույթների նկարագիր, գրանցված դարում 14-րդ դարում // Բանբեր Մատենադարանի, Եր., N 3, 1956:
2. Մխիթարյան Ա., Հարսանեկան սովորույթների միջնադարյան մի մեկնության շուրջ (14-րդ դարի վերջի – 15-րդ դարի սկզբի մի բնագրի նոր վերահրատարակություն) // Էջմիածին, Ե, 2005:
3. Նախկին ազգային սովորույթներ հարսանեաց // «Բազմավեպ» հանդիսարան, Հատոր ԽԷ, Վենետիկ, 1889:

4. Պողոսյան Յ., Օթարյան Զ. Հայկական հարսանիքը հնի և նորի խաչմերուկներում, Եր., 2007:
5. Калхун К., Национализм. М., 2006.
6. Тер-Сарксянц А.Е. , Брак и свадебный цикл у армян (вторая половина XIX – начало XX в.) // Кавказский этнографический сборник IX. М.: Наука, 1989.

Ծանոթագրություններ

¹ Այս հանգամանքին մեր ուշադրությունը հրավիրեց ազգագրագետ Տիգրան Սաթոսյանը:

² «Ազգային հարսանիք վերստեղծելու» փորձ արվել է, օրինակ, հայ հեթանոսների կողմից:

³ Մխիթարյան Ա., Հարսանեկան սովորույթների միջնադարյան մի մեկնության շուրջ (14-րդ դարի վերջի – 15-րդ դարի սկզբի մի բնագրի նոր վերահրատարակություն) // Էջմիածին, Ե, 2005, էջ. 139-146; Բոդյան Վ., Հարսանեկան ծեսերի ու սովորույթների նկարագիր, գրանցված դարում 14-րդ դարում // Բանբեր Սատենադարանի, Եր., N 3, 1956, էջ 53-56; Նախկին ազգային սովորույթները հարսանեաց // «Բազմավեպ» հանդիսարան, Հատոր ԽԷ, Վենետիկ, 1889, էջ. 232-234:

⁴ Ընդհանրացված հայոց հարսանիքի փորձ տե՛ս, օրինակ, Քաջբերունի, Ընտանեկան կեանք եւ սովորույթներ // Ազգագրական հանդես, Գիրք 10, Թիֆլիս, էջ. 36-91 (որտեղ հեղինակը յուրաքանչյուր ծեսի նկարագրության դեպքում նշում է դրա տարածման շրջանը); Тер-Сарксянц А.Е. , Брак и свадебный цикл у армян (вторая половина XIX – начало XX в.) // Кавказский этнографический сборник IX. М.: Наука, 1989. С. 246-285.

⁵ Բացառություն է կարելի համարել փոխստականների հարսանիքի ընկալումը, երբ տեղացիներին անծանոթ ծիսական տարրը բնորոշվում է իբրև փոխառություն ադրբեջանական հարսանիքներից: Նման տեղեկություններ է մեզ հաղորդել ազգագրագետ Յ. Մարությանը: Սակայն, խնդիրը ոչ թե այն է, որ դրանք իսկապես փոխառություններ են, այլ փոխստականների և նրանց մշակույթի մերժման ավելի ընդհանուր երևույթի դրսևորումներից են:

⁶ Калхун К. Национализм. М., 2006. С. 107-112.

⁷ Օրինակ, Ղազախստանում 2006 թ. ընդունվեց օրենք, նվիրված հարսանեկան ծիսակատարությանը, և որը սահմանափակում է այս ծեսի հետ կապված ծախսերը:

⁸ ՂԱՆ, Գեղարդ, 2004; ՂԱՆ, Իջևան, 2007:

⁹ Հաղորդումը հեռարձակվում է «Արմենիա» հեռուստատալիքով 2006 թ-ից: Հաղորդաչարի հեղինակ՝ Դիանա Գրիգորյան:

¹⁰ Պողոսյան Յ., Օթարյան Զ. Հայկական հարսանիքը հնի և նորի խաչմերուկներում, Եր., 2007:

¹¹ Արդի շուկան այն ներկայացնում է կատարելագործված տարբերակով՝ նախկինի կարմիր և կանաչ մետաքսե թաշկինակները, որոնք կարող էին օգտագործվել տարբեր նպատակներով, այժմ փոխարինվել են կանաչ և կարմիր կերպասե ժապավեններով, որոնց մի ծայրին ամրացված է հարսի և փեսայի պատկերը և/կամ ամուսնության զույգ մատանիների պատկերը: Այսպիսով, բացառելվում է ժապավենների օգտագործումը մեկ այլ նպատակով, դրանք դարձնելով զուտ ծիսական պարագա:

¹² ԴԱՆ, Եղեգնաձոր, 2007:

¹³ Տեսաֆիլմ անձնական հավաքածուից, 2005:

**ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ
ԿԱՌՈՒՑԱԿՑՄԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

Տասնամյակներ շարունակ ինքնության հիմնահարցը սոցիալական գիտություններում մեկնաբանվում և վերլուծվում էր էսսենցիալիզմի գիտական հիմքերից, ինչը ենթադրում էր, որ, օրինակ, էթնիկ, գենդերային, սոցիալական և այլ ինքնությունները անփոփոխ են և վերագրված են մարդուն բնության կողմից:

Նախորդ դարաշրջանի 80-ական թվականներից սոցիալական գիտություններում առաջ եկավ նոր հարացույց՝ սոցիալական կառուցակցում, որն առաջարկեց արմատապես տարբերվող հայացք փիլիսոփայական, սոցիոլոգիական, հոգեբանական և այլ հիմնախնդիրների նկատմամբ: Այսօր սոցիալական կառուցակցումն իրենից ներկայացնում է ինտելեկտուալ և գիտա-հետազոտական ուղղություն, որը ձգտում է վերլուծել առաջին հայացքից բնական թվացող սոցիոմշակութային երևույթները, ինչպիսիք են սոցիալական կոնստրուկտները:

Սոցիալական կառուցակցման հիմնական գաղափարը հանգում է նրան, որ իրերը ստանում են որոշակի անվանումներ, ենթարկվում են մեկնաբանման և հասնում են մեզ որպես մեր սեփական պատկերացումներ: Սոցիալական կառուցակցումը զբաղվում է այն ուղիների բացահայտմամբ, որոնց օգնությամբ անհատները և մարդկանց խմբերը մասնակցություն են ունենում իրենց կողմից ընկալվող իրականության ստեղծմանը: Այդպիսով, իրականության կառուցակցման դիմամիկ գործընթացի արդյունքում ցանկացած մարդկային տիպաբանությունները, արժեքների համակարգը, աշխարհայացքները և այլն, ներկայանում են մեզ որպես օբյեկտիվ իրականության մաս, չնայած որ իրականում վերջիններս հանդիսանում են բացառապես սոցիալական կոնստրուկտներ: Այս ուղղության ներկայացուցիչների կարծիքով մեր անմիջական իրականությունը հանդիսացող սոցիալական կոնստրուկտները կոնկրետ մշակութի կամ հասարակության ծնունդ են, որոնք գոյություն ունեն բացառապես այն բանի հաշվին, որ մարդիկ համաձայն են իրենց գոյություն հետ և հետևում են որոշակի կանոնների և նորմերի, որոնք ապահովում են այս կոնստրուկտների վերարտադրությունը:

Ի տարբերություն այլ էպիստեմոլոգիական ուղղությունների, որոնք ձգտում են սահմանել սուբյեկտիվ

գիտելիքի օբյեկտիվ իրականությանը համապատասխանության աստիճանը, կոնստրուկտիվիզմը և, մասնավորապես, վերջինիս առավել արմատական դրսևորումները, ժխտում են գիտելիքի որևէ վավերացված, օբյեկտիվ, ստուգված աղբյուրների գոյությունը, իսկ ինքնին ճանաչողական գործընթացը դիտարկում են բացառապես որպես *կառուցակցման գործընթաց* ի հակադրություն արտաքին իրականության բացահայտման, արտացոլման հնարավորության:

Բնականաբար, ենթադրությունը, որ աշխարհի բովանդակությունը հանդիսանում է ոչ այլ ինչ, քան կոնստրուկտ, այն, որ մտածող սուբյեկտը չի կարող այլ կերպ վարվել, քան միայն իրականություն կառուցակցել՝ հիմնվելով իր սեփական փորձի վրա, հանդիսանում է բավականին ցնցող ենթադրություն, քանի որ գրեթե լիովին վերացնում է ճանաչողության և իրականության լիարժեք համապատասխանության որոնման էպիստեմոլոգիական հիմնախնդիրը:

Սոցիալական կառուցակցումն ունի մի շարք ընդհանրություններ պոստմոդեռնիզմի դրույթների հետ, չնայած որ հանդիսանում է վերջինիս ավելի “չափավոր” և “մեղմ” տարբերակը: Ժամանակակից փուլում սոցիալական կառուցակցումը հանդիսանում է ավելի շուտ ընդհանուր գաղափարախոսական դիրքորոշում, քան թե մեթոդաբանություն:

Ըստ սոցիալական կառուցակցման տեսության ժամանակակից ակնառու ներկայացուցիչների, “իրականության սոցիալական կառուցակցում. գիտելիքի սոցիոլոգիայի տրակտատ” գրքի հեղինակների՝ Պիտեր Բերգերի և Թոմաս Լուկմանի, իրականության կառուցակցման հարցը անբաժանելի է “գիտելիքի” հիմնախնդրից և հանդիսանում է գիտելիքի սոցիոլոգիայի¹ ուսումնասիրության առարկա, ըստ որի իրականությունը սոցիալապես կառուցակցվում է և գիտելիքի սոցիոլոգիան պետք է վերլուծի այն գործընթացները, որոնց միջոցով դա տեղի է ունենում:

“Իրականության” և “գիտելիքի” նկատմամբ սոցիոլոգիական հետաքրքրությունը բացատրվում է նախևառաջ դրանց սոցիալական հարաբերականության փաստով, այսինքն այն, ինչ “իրական է” մարդկանց ինչ-որ խմբի համար (որոշակի ռասայի, դասակարգի, գենդերի ներկայացուցիչների համար) չի կարող լինել “իրական” ուրիշի համար: Բերգերը և Լուկմանը պնդում են, որ գիտելիքի սոցիոլոգիան պետք է ուսումնասիրի այն ամենն, ինչը հասարակության մեջ համարվում է “գիտելիք”՝ անտեսելով այդպիսի “գիտելիքի” հիմնավորվածությունը կամ չհիմնավորվածությունը: Եվ քանի որ ցանկացած մարդկային

գիտելիք զարգանում է, փոխանցվում է և պահպանվում է սոցիալական իրավիճակներում, գիտելիքի սոցիոլոգիան պետք է փորձի հասկանալ այն գործընթացները, որոնց միջոցով դա տեղի է ունենում և որի արդյունքում “գիտելիքը” դառնում է ինքն իրեն ենթադրվող “իրականություն” շարքային մարդու համար: Փաստորեն, *գիտելիքի սոցիոլոգիան գործ ունի իրականության սոցիալական կառուցակցման հետ*²:

Հասարակության շարքային անդամները իրենց սուբյեկտիվորեն իմաստավորված վարքում առօրյա կյանքի աշխարհը ոչ միայն համարում են ինքն իրեն ենթադրվող իրականություն: Կարևոր պահ է հանդիսանում նաև այն, որ այդ աշխարհը, ստեղծվելով իրենց մտքերում և գործողություններում, իրենց կողմից ապրվում է որպես իրական: Առօրյա կյանքի իրականությունը ընկալվում է կախված տարածական և ժամանակային մոտիվության կամ հեռավորության աստիճանից: Անհատին ամենամոտիկ համարվում է առօրյա կյանքի այն տարածքը, որն անմիջականորեն հասանելի է ֆիզիկական գործողությունների և ներառում է այն աշխարհը, որը գտնվում է, պատկերավոր արտահայտած, հասանելիության սահմաններում, աշխարհ, որը ենթակա է որոշակի ձևափոխումների անհատի կամ խմբի կողմից:

Առօրյա կյանքի իրականությունն անհատին ներկայանում է որպես ինտերսուբյեկտիվ աշխարհ, որը մարդը կիսում է այլ մարդկանց հետ, իր խմբի, դասակարգի, ազգի և այլ ներկայացուցիչների հետ: Հենց ինտերսուբյեկտիվության շնորհիվ է առօրյա կյանքը կտրուկ տարբերվում անհատի կողմից գիտակցվող այլ իրականություններից: Մարդ գիտի, որ առօրյա կյանքում իր բնական դիրքորոշումը աշխարհի նկատմամբ համապատասխանում է այլ մարդկանց դիրքորոշումներին և նրանք էլ, իրենց հերթին, կազմակերպում են աշխարհը “այստեղի և հիմայի” շուրջ, և փոխգործող մարդկանց մոտ գոյություն ունի որոշակի համապատասխանություն նշանակությունների և իրականության ընդհանուր հասկացման միջև:

Այդպիսով, Բերգերի և Լուկմանի մեկնաբանությամբ սոցիալական կառուցակցման տեսության հիմնական դրույթն այն է, որ սոցիալական կարգը մարդկային արտադրանք է: Սոցիալական կարգը մարդու կողմից ստեղծվում է անընդհատ էքստերնալիզացիայի գործընթացում: Սոցիալական կարգի էքստերնալիզացիան և ինտերնալիզացիան, ըստ Բերգերի և Լուկմանի, տեղի է ունենում *հաբիտուալիզացիայի* (առարկայացման) միջոցով: Ցանկացած գործողություն, որը

հաճախ է կրկնվում, դառնում է նմուշ և կարող է իրականացվել ապագայում միևնույն ձևով և միևնույն պրակտիկ ջանքով:

Անդրադառնալով ինքնության ձևավորման խնդրին, պետք է նշել, որ սոցիալական կառուցակցման տեսության դիրքերից, հանդիսանալով սուբյեկտիվ իրականության հիմնարար տարր, ինքնությունը գտնվում է դիալեկտիկական փոխկապվածության մեջ հասարակության հետ և ձևավորվում է սոցիալական գործընթացներով և հարաբերություններով: *“Մեկ անգամ մշակվելով, ինքնությունը պահպանվում է, ձևափոխվում է կամ անգամ վերածնավորվում է սոցիալական հարաբերություններով: Սոցիալական գործընթացները, որոնք կապված են ինքնության ձևավորման և պահպանման հետ, դետերմինացվում են սոցիալական կառուցվածքով: Եվ, հակառակը, ինքնությունները, որոնք առաջացել են ի շնորհիվ օրգանիզմի, անհատական գիտակցության և սոցիալական կառուցվածքի փոխգործողության, արձագանքում են տվյալ սոցիալական կառուցվածքին՝ պահպանելով, ձևափոխելով կամ անգամ վերածնավորելով այն”*:

Ինքնությունն իրենից ներկայացնում է մի երևույթ, որն առաջ է գալիս անհատի և հասարակության դիալեկտիկական փոխկապվածությունից: Մյուս կողմից, ինքնության տիպերը իրենցից ներկայացնում են սոցիալական արտադրանքներ և օբյեկտիվ իրականության հարաբերականորեն կայուն տարրեր:

Սոցիալական կառուցակցման տեսությունը լայն հնարավորություններ է ընձեռում ինքնության վերլուծության համար սոցիալական իրականության մակրո /կառուցվածք/ և միկրո /գործողություն/ մակարդակների վրա, ինչպես նաև վերջիններից փոխկապակցվածության կոնտեքստում: որոնք վերաբերում են այսպես կոչված *գործողության և կառուցվածքի ինտեգրատիվ տեսություններին*: Ինտեգրատիվ տեսությունները սոցիոլոգիայում իրենցից ներկայացնում են մակրո (կառուցվածքի) և միկրո (գործողության) մակարդակների և դրանց փոխկապվածության վերլուծության հնարավորություն: Յենց այս զաղափարներն են առավելապես ներկայացված այսպես կոչված սոցիոլոգիական ինտեգրատիվ տեսություններում, մասնավորապես, հայտնի Ժամանակակից սոցիոլոգներ Էնտոնի Գիդդենսի և Պյեր Բուրդյեի աշխատություններում:

Սոցիալական կառուցակցման տեսության կարևորագույն ասպեկտներից է անհատի դիտարկումը որպես ակտիվ սոցիալական ազենտի և ոչ մի դեպքում ոչ որպես հասարակայնորեն նշանակալի արժեքների համեմատաբար պասիվ ինտերնալիզացնող:

Սոցիալական կառուցակցումը, ինչպես նաև վերջինիս ծայրահեղ արմատական տարբերակը՝ պոստմոդեռնիստական տեսությունը անդրադառնում են նաև ինքնությունների բազմազանության կարևորագույն հարցին, և փորձում են “վերականգնել” երկար ժամանակ մարզինալ համարվող ինքնությունները:

Պոստմոդեռնիստական տեսության ներկայացուցիչները տարբեր ձևերով հիմնավորում են այն փաստը, որ գոյություն չունի անկախ անհատական գիտակցություն և, որ անհատն անընդհատ և, գլխավորապես անգիտակցորեն, “ստեղծվում է” լեզվական կառուցվածքներով սեփական մտածողության ընթացքում: Ինքնութան հիմնախնդիրը կոնստրուկտիվիստական մոտեցման սահմաններում կցվում է ինքնությունների, այսպես կոչված, “թույլ հայեցակարգին”, որը զարգացվել է Ռոջերս Բրուքեկերի և Ֆրեդերիկ Կուպերի կողմից: Ինքնության թույլ հայեցակարգը մատնանշում է ինքնության այնպիսի գծեր, ինչպիսիք են բազմազանությունը, անկայունությունը, հատվածակայնությունը և, վերջապես, կառուցվածքայնությունը, ի տարբերություն ինքնության “ուժեղ հայեցակարգի”, որի համար հատկանշական է ինքնության իմաստավորումը որպես այնպիսի բնույթի, որը պետք է բնորոշ լինի բոլոր մարդկանց և որին ձգտում են բոլորը⁴:

Անխոսք ամբողջ աշխարհում տեղի ունեցող արմատական քաղաքական, սոցիալական, մշակութային, կրոնական վերափոխումները պահանջում են վերանայել նաև անձի “ես-պատկերացումների” և ինքնանույնականացման վերլուծության մեթոդաբանական հիմքերը: Սոցիալական կառուցակցումը փորձում է վերլուծել ժամանակակից աշխարհում տեղի ունեցող չափազանց բարդ գործընթացների արտացոլումը անձի կամ խմբի ինքնագիտակցության, մտածողության և վարքի մեջ: Ժամանակակից հասարակագետները նշում են, որ այսօր ինքնությունը իրենից ներկայացնում է այնպիսի գաղափար, որն այլևս անհնար է մեկնաբանել միայն հին կատեգորիաներով և առանց որի, միևնույն ժամանակ, չի կարելի կոնցեպտուալ դիտարկել, զնահատել և վերլուծել ժամանակակից կյանքի կարևորագույն գործընթացները:

Մեր կարծիքով, հենց սոցիալական կառուցակցումն է հանդիսանում փոխակերպվող հասարակություններում ինքնության ուսումնասիրության համար համապատասխան ադեկվատ տեսական և պրակտիկ բազա. Ետխորհրդային հասարակություններում մակրոմակարդակի վրա ընթացող փոխակերպումները պայմանավորում են ինքնության նոր ձևերի

կառուցումը և անհրաժեշտություն են առաջացնում նորովի դիտարկել ինքնության հիմնահարցը, ինչպես նաև վերանայել սովետական գաղափարախոսությամբ կառուցված ինքնության բազմամյա դիսկուրսը:

Տվյալ կոնտեքստում առավել մեծ ուշադրություն է ներկայացնում մեր հասարակությունում ինքնության որակապես նոր տեսակների կառուցումը, ինչպիսիք են, օրինակ, «քաղաքացիական հասարակության ներկայացուցիչ», «ծեռնարկատեր», «խոցելի խմբի ներկայացուցիչ» և այլն, ինչպես նաև ազգային, տարածաշրջանային, կրոնական, քաղաքական ինքնագիտակցության ձևավորման գործընթացի խորացումը:

Այսպես օրինակ, հայ երիտասարդության շրջանակներում անցկացված սոցիոլոգիական հետազոտությունները⁵ վկայում են նրա մասին, որ ժամանակակից հայ հասարակությունում նկատվում է ամենաքիչը երկու, կտրականապես տարբեր իրենց դիրքորոշումներով, երիտասարդների ինքնության տիպեր: Առաջին խումբը հանդիսանում է հիմնականում ավանդական և նույնիսկ կոնսերվատիվ հայացքների կրող, չափազանց սուր է գիտակցում իր ազգային պատկանելությունը և պահպանում է ազգային ինքնորոշման գաղափարը:

Երիտասարդների երկրորդ խումբը, հակառակը, առավելապես միտված է դեպի եվրոպական արժեքները և իդեալները, հակված է փոխել ավանդական պատկերացումների և, ըստ էության, իր կյանքի ոճով մարմնավորում է արևմտյան ինքնության հավաքական կերպար:

Չնայած հետազոտվող հիմնախնդրի ոչ բավարար տեսական և պրակտիկ մշակվածությանը, այնուամենայնիվ, այսօր կարելի է փաստել, որ մեր հասարակությունում տարաբնույթ քաղաքական, տնտեսական և մշակութային փոխակերպումների ներքո ընթանում է նաև որակապես նոր ազգային, սոցիալական, քաղաքական, կրոնական, գենդերային և այլն ինքնությունների կառուցակցումը, ինչը, էստ էության, կարող է վկայել մեր հասարակության զարգացման նոր սոցիալ-պատմական փուլի մասին:

Գրականություն

1. “Չայաստանի երիտասարդության վերաբերմունքը եվրոպական արժեքներին և Չայաստանի ինտեգրմանը Եվրապայի հետ” սոցիոլոգիական հետազոտության տվյալներ (Ն. Վ.

- Շահնազարյան), Բաց հասարակության ինստիտուտի օժանդակության հիմնադրամի Հայաստանյան մասնաճյուղի, Երևան, 2005.
2. Бергер П., Лукман Т., Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания, Москва, 1995.
 3. Усовская Э., Постмодернизм,, Минск, 2006.
 4. Ильин И., Постструктурализм,. Деконструктивизм. Постмодернизм, Москва, 1996.
 5. Миненков Г., Концепт идентичности: перспективы определения // www.belintellectuals.com
 6. Нугаев Р., Современная социология знания: некоторые итоги и перспективы //Социология, 1997 №8.
 7. Щюц А., Структура повседневного мышления //Социологические исследования, 1998 № 2.
 8. Brubaker R., Cooper F., *Beyond “Identity”*, Theory and Society, Vol. 29, 2000.

Ծանոթագրություններ

¹ “Գիտելիքի սոցիոլոգիա” տերմինը կիրառության մեջ է դրվել 1920 թ.-ին փիլիսոփա Մակս Շելերի կողմից: Գիտելիքի սոցիոլոգիայի ամնիջական ինտելեկտուալ նախորդողներն են հանդիսանում երեք ուղղություն՝ մարքսիզմը, միջշեականությունը և պատմականությունը: Գիտելիքի սոցիոլոգիայի նեկայացուցիչների կարծիքով վերջինիս առարկան պետք է լինի մարդկային մտածողության և սոցիալական կոնտեքստի փոխկապվածությունը: Շելերը պնդում էր, որ “իդեալական գործոնների” և “իրական գործոնների” միջև փոխկապվածությունը բացառապես կարգավորող է: Այսինքն “իրական գործոնները” կարգավորում են այն պայմանները, որոնց ժամանակ որոշակի “իդեալական գործոններ” կարող են առաջ գալ պատմության մեջ, բայց չեն կարող ազդել վերջիններիս բովանդակության վրա: Հետևաբար, գիտելիքի սոցիոլոգիան հանդիսանում է ընթացակարգ, որի օգնությամբ ուսումնասիրվում է գաղափարական բովանդակությունների սոցիալ-պատմական ընտրության գործընթացը:

² Бергер П., Лукман Т., Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания, Москва,, 1995, էջ 8:

³ Նույն տեղում , էջ 140:

⁴ Brubaker R., Cooper F., *Beyond “Identity”*, Theory and Society, Vol. 29, 2000.

⁵ “Հայաստանի երիտասարդության վերաբերմունքը եվրոպական արժեքներին և Հայաստանի ինտեգրմանը Եվրոպայի հետ” սոցիոլոգիական հետազոտության տվյալներ:

Դավիթ Ջամայան
Երևանի Վ. Բրյուսովի անվան
պետական լեզվաբանական համալսարան

ՊՈԶԻՏԻՎ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՅԼԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ԳՐԱՎԱԿԱՆ

Մարդկային քաղաքակրթության զարգացման ներկա ժամանակահատվածը բնութագրվում է միջմշակութային հաղորդակցության աշխուժացմամբ: Սա անխուսափելիորեն ակտիվացնում է հաղորդակցության կողմերի ինքնության խմբային, մասնավորապես, վերջինիս էթնոմշակութային ենթահամակարգի դրսևորումները, խմբային պատկանելիության զգացումը:

Էթնիկական ինքնության խնդիրը վերջին տասնամյակներում բավականին ակտիվորեն ուսումնասիրվում է սոցիալական և էթնիկական հոգեբանների կողմից: Մասնագետները նշում են, որ էթնիկական ինքնությունը չի հանգում սոսկ որոշակի խմբային պատկերացումների, մտածելակերպի, էթնիկական զգացումների հանրնկմանն ու ընդունմանը: Այն դրսևորվում է նաև ամենատարբեր էթնիկական շփումներում գործողությունների և հարաբերությունների ընդհանուր համակարգի ձևավորման փաստերում: Հենց դա է պատճառը, որ որքան ավելի շատ են տվյալ էթնիկական խմբում այն անհատները, որոնց միավորում է ընդհանուր ինքնությունը, այնքան ավելի մեծ է հավանականությունը, որ նրանք համատեղ գործողություններ կձեռնարկեն՝ ի պաշտպանություն սեփական խմբի [1, էջ 51]: Իսկ ինքնության պրոբլեմի հայտնի հետազոտող է. Էրիկսոնը նշում էր, որ սոցիալ-հոգեբանական ինքնությունն, առհասարակ, բնորոշ է միայն հոգեպես հասուն անձին, ում մեջ ներքին անընդհատությունն ու ամբողջականությունը համադրված են սոցիալական կառույցների (պետություն, ազգ, տարբեր սոցիալական խմբեր) մեջ ինտեգրացվելու նրա ձգտման հետ¹:

Բնագավառի մեկ այլ մասնագետ՝ Հ. Թեջֆելը, այն կարծիքին էր, որ երբ անհատը իրեն զգում է որպես որևէ սոցիալական խմբի անդամ, նրա մեջ միանգամից ցանկություն է արթնանում դրական գնահատական տալ այդ խմբին, դրանով իսկ բարձրացնելով մի կողմից տվյալ խմբի սոցիալական դիրքը, մյուս կողմից՝ սեփական ինքնագնահատականը²: Տվյալ երևույթի խորքային հոգետրամաբանությունը հետևյալն է. «Եթե ես պատկանում եմ տվյալ խմբին, ապա այդ խումբն իմն է՝ մտնում է իմ Ես-ի կազմի մեջ, ուստի որքան ավելի դրական բնութագիր նա

ունենա, այդքան ավելի նպաստավոր կլինի իմ կերպարը՝ որպես բարձր դիրք ունեցող խմբի անդամ»։ Ինչպես ցույց տվեցին Թեջֆելի հայտնի գիտափորձերը, նույնիսկ շատ կամայական և սուբյեկտիվ չափանիշի վրա ստեղծված խմբում միանգամից առաջանում է խմբային պատկանելիության զգացում, որին հետևում է, այսպես կոչված, ներխմբային ֆավորիտիզմի առաջացումը։ Հիմնվելով իր հետազոտական տվյալների վրա Թեջֆելը հանգեց այն եզրակացության, որ դրական տրամադրվածությունը դեպի սեփական խումբը հոգեպես հասուն անհատի մեջ գործող շատ բնական և նորմատիվ սոցիալ-հոգեբանական մեխանիզմի աշխատանքի արդյունք է։

Սա նշանակում է, որ անձի ինքնության էթնոմշակութային բաղադրիչը յուրաքանչյուր հոգեպես հասուն և առողջ անհատի անձնային կառույցի բնականոն և անխուսափելի կողմն է։ «Հաստատուն ինքնությունը և նրա պոզիտիվ բնույթը կենտրոնական դեր են խաղում խմբային հոգեբանական անվտանգության և կայունության զգացողության առկայության համար»³։ Անհատական մակարդակում յուրաքանչյուր ոք ծագում է ամրապնդել իր պոզիտիվ ինքնությունը և պաշտպանել այն։ Իսկ խմբային մակարդակում էթնիկական ինքնությունը հանդես է գալիս որպես էթնոքաղաքական մոբիլիզացիայի հոգեբանական հիմք։ Տվյալ դեպքում էթնիկական մոբիլիզացիա ասելով նկատի է առնվում էթնիկական պատկանելիության չափանիշով միավորված մարդկանց պատրաստականությունը՝ կատարելու խմբային գործողություններ, որոնք նպատակաուղղված են ազգային շահերի իրականացմանը։

Այդ է պատճառը, որ եթե որևէ հանրություն իրադրությունն այնպիսին է, որ անտեսվում կամ ճնշում է անձի կամ խմբի ազգային ինքնությունը, ապա վերջինիս մոտ ներխմբային ֆավորիտիզմն այնքան է սրվում, որ ակտիվանում են ներհոգեկան պաշտպանական մեխանիզմները, մասնավորապես, պաշտպանական ագրեսիան, որը դառնում է միևնույն էթնիկական ինքնությունն ունեցող մարդկանց համախմբման հզոր գործոն։ Այստեղ տեղին է նշել, որ էթնիկական ինքնությունը ակտիվանում և ավելի արտահայտված է դառնում այն դեպքերում, երբ առկա է միջէթնիկական լարվածության գործոնը։ Այդ պարագայում էթնիկական ինքնությունը կատարում է իր ամենակարևոր ֆունկցիաներից մեկը՝ էթնոպաշտպան ֆունկցիան։ Ծայրահեղ դեպքերում սեփական էթնո-մշակութային ինքնությունը վտանգված համարողների խմբում կարող են ծայր առնել դեստրուկտիվ ազգայնամոլությունն ու անհանդուրժողականությունն այն ամենի

նկատմամբ, ինչը չի պատկանում սեփական խմբին: Այս պարագայում արդեն պաշտպանական կամ «բարորակ» (եթե կիրառենք Է. Ֆրոմմի ներմուծած եզրույթները) ագրեսիան վեր է ածվում հարձակողական կամ «չարորակ» ագրեսիայի:

Ասվածի վկայությունն է Ռուսաստանում ներկայումս թափ առած ազգայնամոլությունը, որի առաջացման հոգեբանական արմատները գտնվում են անցյալ դարի 90-ականներին Ռուսաստանում տարվող ազգային տեսակետից անդեն արժեքային համակարգի մեջ, որը, որքան էլ տարօրինակ թվա՝ անտեսում էր ռուսական ինքնությունը: Հենց այդ տարիներին ռուսական իրականություն ներմուծվեց «ռուսաստանցի» (россияне) հասկացությունը: Բազմազգ Ռուսաստանում բոլոր ազգերին համախմբող այս վերէթնիկական էթնոնիմը /ավելի շուտ՝ տոպոնիմը/, որը մոտավորապես համարժեք է (советский народ) հասկացությանը, թերևս, բխում էր քաղաքական անհրաժեշտությունից: Սակայն վտանգավորն այն էր, որ այն լիովին հետին պլան մղեց «ռուս» (русский) էթնոնիմը, ինչը բազմաթիվ էթնիկ ռուսներ ընկալեցին իբրև ազգային նվաստացում: Ենչված և ինքնապաշտպանվող ռուսական էթնիկական ինքնագիտակցությունը, որպես հետևանք, դրսևորվեց ամենաայլասերված կերպով՝ տոտալ անհանդուրժողականությամբ ամեն օտարի հանդեպ: Ժողովրդավարացող Ռուսաստանում սեփական ռուսական արմատներն հաշվի չառնելը պետք է համարել ներկայիս շովինիստական դիրքորոշումների տարածման, անշուշտ, ոչ միակ, բայց՝ հիմնական պատճառ:

Միջէթնիկական հարաբերություններում այլասիրության հոգեբանական գրավականը պոզիտիվ խնբային ինքնության վրա հիմնված առողջ ազգայնականությունն է: Ընդ որում, «ազգայնական» ասելով պետք է հասկանալ անհատ էթնոֆորի կամ խնբի կողմից սեփական մշակույթի արժեվորումը, որը նպաստավոր հոգեբանական պայմաններ է ստեղծում այլ էթնիկ հանրությունների, մշակույթների հանդեպ հանդուրժողականության համար: Ազգայնականությունը հոգեբանորեն առողջ երևույթ է և այն չի կարելի շփոթել ազգայնամոլության հետ, որի ակունքը անհանդուրժողականությունն է այլ էթնոսների հանդեպ, ծավալապաշտությունը և սեփական գերակայությունը բոլորի հանդեպ: Եվրոպական ընտանիքի մաս կազմելը ենթադրում է ներքին խորը հանդուրժողականություն այլ էթնիկ հանրությունների, նրանց մշակույթների հանդեպ, ինչը արդյունավետ միջմշակութային հաղորդակցության նախապայմանն է:

Սակայն որևէ հանրություն հանդուրժողական միջէթնիկական դիրքորոշումների ձևավորումը հնարավոր է միայն սեփական ազգային ինքնության առողջ շեշտադրման համատեքստում: Այլոց հանդեպ հանդուրժողականությունը զուգորդվում է սեփական ազգային պատկանելիությամբ հպարտության զգացման հետ: Միայն այսպես է հնարավոր կանխել ծայրահեղ, իռացիոնալ ազգայնամոլությունը և այլ մշակույթների ու էթնոսների հանդեպ դրանից բխող անհանդուրժողականությունը: Ինչպես նշում է անվանի հոգեբան Է. Էրիկսոնը, ձևավորված ինքնությունը ստեղծում է ներքին հոգեբանական ամբողջականության զգացողություն: Ինքնությունը մի հոգեկան կառույց է, որը կապում է անձին իր անցյալի և ապագայի հետ: Ընդ որում ինքնության վրա հիմնված ներքին հոգեբանական ամբողջականությունը ստեղծում է լավագույն պայմաններ, որպեսզի այլոք իրենց հերթին տվյալ անձին ընկալեն իր ամբողջականության մեջ: Հակառակ դեպքում անձը դառնում է երկչոտ, ինքն իր հանդեպ թերահավատ և ուրիշների կողմից էլ ընկալվում է որպես յոպիսին: Ըստ Էրիկսոնի, ինքնության ճգնաժամը հանգեցնում է անորոշության և տագնապի զգացման և աշխարհի հետ կապերի խզման: Եթե ինքնությունը վերջնականորեն ձևավորված չէ, ապա մարդը հակված է կոնֆորմիստական վարք հանդես բերելու⁴: Այս օրինաչափությունները յուրահատուկ կերպով դրսևորվում են էթնոմշակութային ինքնության պարագայում: Այն անձը, ում էթնոմշակութային ինքնությունը դիֆուզ չէ, նա միջմշակութային շփումներում կոնֆորմիզմ հանդես չի բերում, այլ դրսևորում է հոգեբանական և սոցիալական տեսակետից առողջ, ադապտիվ վարք և ի վիճակի է պահպանել պարիտետային հարաբերություններ ինչպես տարաբնույթ միջմշակութային շփումների ժամանակ, այնպես էլ ստրատիֆիկացված բազմաէթնիկ հանրույթներում:

Գրականություն

1. Солдатова Г. У., Психология межэтнической напряженности, Москва, 1998.
2. Эриксон Э., Детство и общество, СПб, 2002.
3. Tajfel H., Social Stereotypes and Social Groups // Intergroup Behavior. Oxford, 1981.

Ծանոթագրություններ

¹ Эриксон Э., Детство и общество, СПб, 2002.

² Tajfel H., Social Stereotypes and Social Groups // Intergroup Behavior. Oxford, 1981.

³ Солдатова Г. У., Психология межэтнической напряженности, Москва, 1998. էջ 51

⁴ Эриксон Э., Детство и общество, СПб, 2002.

ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Անդրադառնալով ինքնության խնդրին՝ համոզվում ենք, որ այն բազմաբովանդակ հոգեբանական երևույթ է, որն իր դրսևորումներով վերաբերվում է ոչ միայն հոգեբանությանը, այլև կապի մեջ է սոցիալական, ազգային, մշակութային ոլորտների հետ:

Անձի մասշտաբով ինքնությունը կարելի է հասկանալ որպես հոգու ամբողջականություն: Ինքնությունը ոչ միայն կենտրոն է, որի շուրջն են հավաքվում և կազմակերպվում մյուս էլեմենտները, այլև ամբողջ ոլորտ, որը ներառում է և գիտակցությունը, և անգիտակցականը, և ներքինը, և արտաքինը. դա ամբողջ անձի կենտրոնն է: Ինքնությունը ողջ անձն է: Այն կարելի է բնորոշել նաև որպես պահանջմունքների, մոտիվների, ընդունակությունների, համոզմունքների, արժեքների, նորմերի դիմամիկ կառույց, որը որոշում է մարդու ինքնանույնականացումը տարածության ու ժամանակի մեջ: Երբ տեղի է ունենում այս բոլորի ինտեգրացիա, մարդը զգում է միասնականություն, ներդաշնակություն և ամբողջականություն, և ինքնության զարգացումը դառնում է կյանքի գլխավոր նպատակ:

Նույնը կարելի է ասել և ազգի մակարդակում: Քանի որ, ինչպես կարծում է հայտնի հոգեբան Կ. Գ. Յունզը, օնտոգենեզը կրկնում է ֆիլոգենեզը: Այսինքն՝ գոյություն ունի ազգի ինքնություն՝ համակարգ, բազային կառույց, որը տրված է նախասկզբնականորեն և որի շուրջը կազմակերպվում, զարգանում և ընթանում է մեր կյանքը:

Իրականում հոգու բոլոր մասերի ներդաշնականացումը (ինքնությունը) բարդ պրոցես է: Ներքինն ու արտաքինը պիտի հավասարակշռության մեջ լինեն, հակառակ դեպքում մեկը սկսում է ճնշել մյուսին: Այսօր այդ վիճակին նպաստում են անընդհատ աճող փոփոխությունները, գլոբալիզացիան (որը սպառնում է ազգային-քաղաքական նույնականության ողողում), տեխնոկրատիան: Խախտվում է ներդաշնակությունը, հավասարակշռությունը, այսինքն՝ մեր ինքնությունը կորցնում է իր բնական վիճակն ու էությունը: Ժամանակակից մարդն, իրոք, կարելի է ասել, գտնվում է սեփական անձի, իր ինքնության կործանման ու կորստի առաջ: Ինչպես նշում է Կ. Գ. Յունզը, «ինչքան ավելի տարբերակված է դառնում գիտակցությունը,

այնքան ավելի է մեծանում արմատները կործանելու վտանգը»: Արտաքին աշխարհին հարմարվելուն զուգընթաց անհրաժեշտ է պահպանել ներդաշնակությունը ներքինի հետ՝ վարքի և մտածողության ժառանգված անգիտակցական դետերմինանտների: Ներդաշնակությունը վերականգնվում ու պահպանվում է միջերի, ծեսերի օգնությամբ: Գիտակցության զարգացումով նրա, այսինքն՝ գիտակցության և անգիտակցականի միջև անդունդը խորանում է, աճում է լարվածությունը: Մարդու առաջ կանգնում է սեփական ներքին աշխարհին հարմարվելու խնդիրը: Եթե դիցաբանությունը հազիվ է տարբերակում արտաքինն ու ներքինը, ապա գիտության զարգացման հետ այդ տարբերակումը դառնում է կատարվելիք փաստ: Ժամանակակից մարդկությունը, որը ձգտում է զրավել արտաքին աշխարհը բանականության ուժերով, հայտնվել է կենսական հիմքից վտանգավոր կտրման առաջ:

Իսկ այդ «բացը» փակելու համար սպեցիֆիկ նպատակ պետք է լինի զարգացումը՝ ուղղված բարոյական, ազգային և հոգևոր արժեքներին, որն էլ ապահովում է մշակույթը՝ հիմքում ունենալով առասպելներն ու էպոսը:

Վերջիններս պատասխանում են ոչ թե «ինչու», այլ «որտեղից» հարցին: Մարդկային և բուսական էվոլյուցիայի ոլորտի կերպարների օգնությամբ նրանք ցույց են տալիս մեր դիցաբանական «հիմքը», ճանապարհորդություն, որը պսակվում է միևնույն սիմվոլների կրկին բացահայտմամբ: Պատկերավոր դա կարծես թե ընկղմվելն է ինքդ քո մեջ, որը տանում է մեր ամբողջականության կենդանի սաղմին: Ինքդ քո մեջ ընկղմվելու պրակտիկան էլ հենց հանդիսանում է դիցաբանական հիմք, իսկ այդ պրակտիկայի արդյունքն այն է, որ բացվելով այն կերպարներին, որոնք ծագում են «հիմքից»՝ մենք բացահայտում ենք, որ վերադարձել ենք այնտեղ, որտեղ բացարձակը և հարաբերականը համընկնում են: Յենց այդտեղ էլ, կարելի է ենթադրել, գտնվում է կենտրոնը, որի շուրջը մեր կեցությունն իր ողջ ամբողջությամբ կազմավորում է իրեն:

Այսպիսով, վերադառնալով ինքներս մեզ և նկարագրելով այդ ճանապարհը՝ մենք ինքներս վերապրում և ազդարարում ենք մեր կեցության հիմքերը. դա նույնն է, որ մենք «հիմնադրում» ենք մեզ: Դա հասանելի է նախնական կերպարների, միֆոլոգեմաների և ծիսակատարությունների ձևով: Բոլոր երեք դրսևորումներն էլ կարող են լինել միևնույն իրի, միևնույն դիցաբանական գաղափարի արտահայտումներ:

Դիցաբանությունը ենթադրում է հիմնավորում նրանով, որ միֆերի պատմողը, ապրելով պատմածը, գտնում է հետ գնալու ճանապարհը դեպի նախասկզբնական ժամանակ: Հանկարծակի առանց ինչ-որ նահանջների և լարված փնտրտուքների նա բացահայտում է իրեն նախասկզբնականում:

Էպոսն ու դիցաբանությունը տանում են մեզ դեպի հոգևորը: Նրանք արտացոլում են համամարդկային կեցության մշտական պրբլեմները: Այս կամ այն կերպարի անհատական պատմությունը ներխուժում է ողջ հանրության կյանքի մեջ, ողջ մարդկության, ողջ տիեզերական կյանքի մեջ: Դրանք նաև ազգի ինքնության առաջին և գլխավոր նշանն են, «Աստծո գործողությունը» մեր հոգու մեջ: Անհրաժեշտ է վերադարձն ակունքներին, որի ուղեցույց կարող են հանդիսանալ հենց դիցաբանությունը, հեքիաթը, էպոսը: Իրական՝ հոգևոր մարդն արդյունք է ոչ միայն բնական ընթացքի, այլ «սարքվում» է ուսուցիչների կողմից օրինակներով, որոնք ցուցադրվել են աստվածային էակների կողմից և պահպանվել են էպոսներում և միֆերում:

Հետևաբար նմանատիպ ճգնաժամային պահերին, երբ վտանգ է սպառնում մեր ինքնությանը, այդ անցումային, ճգնաժամային պահը կանխելու և նախկին վիճակը շարունակելու համար անհրաժեշտություն է առաջանում վերականգնման, նորացման և զորացման՝ կապ ստեղծելով անցյալի, ներկայի, մասամբ նաև ապագայի միջև, ապահովվում է մարդկության զոյության ժառանգականությունն աշխարհում, երաշխավորվում հանրության անվտանգության և բարգավաճման ապահովումը: Այն պահպանելու համար մենք պահանջ ենք ունենում հետ գնալու դեպի մեր ակունքները՝ ներկայիս խնդիրները լուծելու համար ռեսուրսներ վերցնելու: Ըստ Թոմաս Մաննի, օրինակ, արխայիկ մարդն ինչ-որ բան անելուց առաջ մի քայլ հետ է գնում տորեադորի նման, որը հավասարակշռություն է փնտրում, որպեսզի ճիշտ հասցնի մահացու հարվածը: Նա օրինակ է փնտրում անցյալում և խորասուզվում է (ընկղմվում) նրա մեջ (անցյալի), որպեսզի հետո սուզվի (պաշտպանված և վերափոխված) ներկայի պրբլեմների մեջ: Այսինքն՝ պետք է հետ գնալ անցյալ, խորասուզվել նրա մեջ, վերցնել ռեսուրսները և ուղղվել ապագային, այլ ոչ թե մնալ այնտեղ, ֆիքսվել մի կետի վրա:

Իսկ դա հնարավոր է ոչ թե նորը ստեղծելով, այլ հնի նորովի մեկնաբանմամբ, այսինքն՝ վերածննամբ, որի խորհրդին է ուղղված «Սասնա Շռեր» էպոսի վերջին հերոսի՝ Փոքր Մհերի վարքը՝ քարանձավում փակվելը:

ժողովուրդը կարծես թե ենթագիտակցորեն, որպես փրկության միջոց, հետ է գնում իր դիցաբանությանը, քանի որ նա անպայմանորեն պահանջ ունի մի համընդհանուր սիմվոլի: Դա 8-10-րդ դարերում եղավ էպոսը՝ Սասնա Շերերը, որը ծնվեց, ավելի շուտ, «առարկայականացավ», դարձավ մատչելի ժողովրդի գիտակցության համար՝ հիմնվելով հավերժության խորքերից եկող դիցաբանական գաղափարների վրա: Ոչ միայն էպոսն իր ձևով, ոչ միայն կերպարները, այլ նաև Փոքր Միերը (ժայռում փակվելը), ամեն ինչը մնում է դիցաբանության մակարդակի վրա:

Իսկ մոտեցնում է արդյոք էպոսը մեզ Բնությանը, օգնում է արդյոք մեզ վերագտնելու ու պահպանելու մեր ինքնությունը: Գ. Շահվերդյանը, դիտարկելով էպոսը հոգեբանության տեսանկյունից, այն համարում է անցում անցողիկ արժեքներից մնայուններին, արտաքին աշխարհի (Սասնասար, Բաղդասար, Մեծ Միեր, Դավիթ) ճանաչումից՝ ինքնաճանաչմանը (Փոքր Միեր), ձգտում դեպի կատարյալը, նյութականից հոգևորը, դեպի բարձրագույնը: Դա վերածնունդ է, հոգու վերածնունդ: Վերջինս և ինքնության կորուստն ու փնտրտուքը փոխապայմանավորված են:

Այդ նորովի մեկնաբանությունը կարելի է համեմատել նոր էպոսի ծննդյան հետ: Ծնվեց էպոսը դարեր առաջ, ծնվեց փրկելու համար իր ժողովրդին վերահաս ինքնությունը կորցնելու վտանգից, հիմա միզուցե պետք է վերածնվի, քանի որ կրկին անգամ ևս կանգնած ենք ինքներս մեզ կորցնելու խնդրի առաջ: Այդ կայուն ու միաժամանակ նաև շարժուն նյութից պիտի նոր մեկնաբանությամբ ստեղծենք «նորը», որին պիտի տրվի ճիշտ ուղղություն: Ինչպես ասում է Կ. Գ. Յունգը, «նորն իրականում լոկ մոռացված հիմն է»:

Ուղղություն է ցույց տալիս էպոսն իր ողջ էությանը: Կարծես ազգը երեխան է, իսկ էպոսը հեքիաթը: Հեքիաթն իր մեջ պարունակում է տվյալ ազգին բնորոշ առանձնահատկություններ, նա բացում է երեխայի առաջ համընդհանուր, երկարատև և բարդ ճանապարհով անցած մարդկության հոգևոր փորձը: Վերջինս ստեղծվել է ժողովուրդների բազմադարյան իմաստություններից և հեղինակային պատմություններից (առասպել, ասույթ, այլաբանություն և այլն) և ներառում է ողջ էթնոսի փորձը, աշխարհայացքը, արժեքների համակարգը: Նույնն անում է էպոսն ազգի համար, ազգի մասշտաբով: Երեխան իրեն նույնացնում է հեքիաթի դրական հերոսի հետ, իսկ մեզ համար ներկայումս նույնականացման օբյեկտ կարող են ծառայել էպոսի հերոսները, որոնց սիմվոլիկ նշանակությունը Գ. Շահվերդյանը տալիս է որպես անցում անցողիկ արժեքներից մնայուններին, արտաքին աշխարհի

(Սանասար, Բաղդասար, Մեծ Միեր, Դավիթ) ճանաչումից՝ ինքնաճանաչմանը (Փոքր Միեր):

Այսպիսի գաղափարներ է թելադրում մեզ դիցաբանության, էպոսի ոգին, որին հարկավոր է վերաբերվել որպես մեզ հետ ապրող կենդանի էակի, պարբերաբար վերադառնալ նրա իմաստությանը՝ ուժ առնելով այժմյան հարցերի լուծման համար:

Վերագտնելով մեր ինքնությունը՝ մենք կարող ենք առանց այն կորցնելու վտանգի ինտեգրվել գլոբալիզացվող աշխարհի հետ, որն իր էությամբ կարող է հանգեցնել անդարձելի հիմնարար փոփոխությունների, տարբեր մշակույթների կողմից միմյանց «կուլ տալուն» և քաղաքակրթության հոգևոր անկման:

Դա այլևս չի կարող սպառնալ մի ազգի, ժողովրդի, ով հավատով շարժվում է առաջ, ով իր գոյությունն ու կյանքը կառուցում է իր հոգևոր առանցքի շուրջ, ով ճանաչում է ինքն իրեն և իր էներգիան ու սնուցումը ստանում է իր իսկ ակունքներից: Դա է ուսուցանում մեզ մեր «Սասնա Շռերը», այդ ուղին է ընտրել Փոքր Միերը, նա ցույց է տվել մեզ մեր ուղին, ուղեցույց է հանդիսանում մեր ճանապարհին (ճանապարհ դեպի մեր ինքնությունը) և սպասում է սպառվածի ու կորսվածի Վերածննդին:

«Կերտելով Միերի մարգարեական, վսեմ, մեսիական կերպարը, մեր էպոսն, ազգային շրջանակից ելնելով, ընդունում է համամարդկային որակ և դառնում է աշխարհահեղաշրջման և աշխարհավերակառուցման պատգամախոս», - գրում է Ավետիք Իսահակյանը:

Գրականություն

1. Շահվերդյան Գ., Փոքր Միերից դեպի Քրիստոս, Երևան, 2001.
2. Юнг К. Г., Бог и бессознательное. – М., 1998.
3. Юнг К. Г., Архетип и символ. – М., 1991.
4. Юнг К. Г., Душа и миф. Шесть архетипов. – М.-К., 1997.

Khatchik Der-Ghougassian
*Universidad de San Andres, Buenos Aires, Argentina /
American University of Armenia, Yerevan*

BECOMING DIASPORA
**Identity and Political Emancipation of the Armenian Dispersion
in the World after the Genocide –Towards a New Agenda**

The Armenian organized communal presence outside the historical homeland is not a twentieth century phenomenon. Nevertheless, it is only after the 1915 Genocide and the Sovietization of Armenia that the Armenian dispersion was identified as “Diaspora.” The word was rarely, if ever, used before these founding events of a new Armenian national identity. For almost seven decades, the Armenian Diaspora persisted through the social construction of a narrative according to which the Armenian presence outside the historical homeland is unusual, cannot perpetuate, and, hence, being Armenian in the Diaspora could justify only if the hope of return is maintained alive. Since the independence of Armenia in 1991, however, the Diaspora identity is going through a process of transformation, which, in turn, is defining a different political emancipation. A new agenda for the Diaspora is emerging. This essay focuses on the transforming identity of the Armenian Diaspora through the emergence of a new agenda. It argues that only after 1991 the concept of Diaspora is becoming an acceptable identity and defining novel forms of political emancipation.

**Diaspora and National Identity: A Conceptual Approach
to the Armenian Case**

The Diaspora narrative is, of course, not particular to the Armenians. Each people, and there are very few of them, who faced a threat of extermination usually have its own narrative of the lost homeland, real or imaginary, the only insurance of security, growth and eternity. Neither is this unexpected. Since the emergence of the nation-state in Europe in the 17th century and the globalization of the European system in the next two hundred years, no other structure has so far proved to provide a stronger sense of the collective identity. The modern national identity, on the other hand, is closely

related to the notion of territoriality. In fact, the debate about whether the modern national identity is a historical phenomenon, which is the consequence of the creation of the nation-state on a given territorial extension, or is an a-historical force of which the nation-state is but the modern expression, has not yet reached any conclusion, and probably will never do.

As is the case of other people of similar historical faith, each of these two conceptual approaches can provide a convincing interpretation of the formation of the Armenian national identity. Whereas until practically the 19th century and the *Zartonk* movement, the Armenian national identity was closely related to the pre-modern notion of religion and its institution, the Armenian Apostolic Church, it is also true that even the symbolism of that pre-modern identity had inevitable references to the particular geography of the homeland. On the other hand, even the secularization of the national identity in the 19th century, and its strong linkage with the liberation movement and the defense of the homeland, could not simply ignore the force of tradition inherent in the religious belief. The debate notwithstanding, the modern Armenian national identity is also one of the unintended consequences of the globalization of the European system, hence could not avoid the emerging link between nationality and territoriality.

In addition of the direct threat to the physical existence of the nation, the Genocide, and, to a lesser extent, the Sovietization of Armenia, simply broke this recently forged linkage. True, except for the 1918-20 Independent Armenia, “territoriality” for the Armenians meant the *Yerguir*, the six Armenian provinces in the Ottoman Empire, and the political agenda consisted in looking for reforms in, not for independence of, these provinces. The 1919 Treaty of Sevres and the “Wilsonian Armenia” since then has given a new meaning of “territoriality” for the Armenians: a homeland from there they were forced to move out and to where they aimed to return. Despite the imaginary nature of territoriality, however, the linkage of the national identity to the homeland provided a strong argument to the leadership of that time to practically create the Diaspora in a social construction that made of the preservation of the Armenian identity in cultural terms the main, if not only, form of engagement and emancipation.

The Foundations and the Nature of *Hayababhanum* as Political Emancipation

The concept of *hayababhanum* –literally “the preservation of the Armenian”–, therefore, became the dominant paradigm of engagement and emancipation for the Armenian Diaspora. As its etymology leaves no doubt, it has been of an inherently assumed conservative nature, which, irony of the situation, albeit self-defined in terms of continuity with the *Zartonk*, stood in straight contradiction with the progressive nature of this latter. While the 19th century Armenian emancipation aimed at revolutionarizing the situation in which the nation was, the Diaspora wanted to preserve what so far was gained in terms of national consciousness.

The sociology of the Armenian Diaspora is still a missing research program, except for occasional, and almost personal, initiatives. Nevertheless, it is not incorrect to resume the great narrative of the Diaspora in the following theoretical terms:

- The Diaspora is the consequence of the Genocide. According to the law of the nations, this forced dispersion of the Armenians outside the homeland is an unnatural phenomenon. Hence, the Diaspora could only be temporary and would inevitably perish if the nation someday does not return to its natural habitat, the historical homeland.

A corollary of this theory might be:

- The engagement for an Armenian in Diaspora could only aim at preserving the national identity against the threat of assimilation, metaphorically often described as “white massacre,” until the day of redemption, the return to the promised land.

Despite its essentially metaphorical nature, the great Diaspora narrative, as any myth, was highly functional in terms of mobilization and social construction. One of the reasons could well be the inherent conviction of a just cause, and the effort to seek answers to the deep harm done and forgotten to the Armenians. It is, in other words, the social psychology of a nation in search of its place under the sun. Indeed, it is on the moral ground of the great Diaspora narrative that the efforts of the survivors of the Genocide ended up building what, again metaphorically, William Saroyan calls

“little Armenias” in their host countries. This practically meant the material and social structure of an organized Armenian community, as well as the dominant ethos in education, personal relations, special ceremonies... in one word everything that distinguished the “Armenianness” from the Other.

The success of assuring the conditions and institutions of the national survival of the Diaspora has not, however, been unbiased. For one thing, the “little Armenias,” the Armenian communities in the world, were closed structures that tried to reduce all interaction with its entourage. Armenians in the host countries, even after becoming citizens, were still Armenians, whereas their fellow citizens were *odar* “foreigner,” or *deghatsi* “local.” And whereas it certainly was impossible to reach the perfect isolation from the societies where the Armenian communities emerged, the “little Armenia” mentality created strong taboos that aborted efforts to look for alternative engagements of the national identity to the conceptual assumptions of the great Diaspora narrative and other forms of emancipation outside the established norms and customs. It basically expelled the “rebels” and the alternative views from the “little Armenias” that despite the deep internal strife and struggle for power among sectors, elites and competing political views, projected the image of coherence and unity around the basic understanding of being a Diaspora Armenian. The international context of the Cold War certainly did not help to move beyond the existing structures and patterns of behavior to more creative initiatives.

1991, the Final Crisis, the Turning Point

The Diaspora faced an existential crisis for the first time in 1965-1985, the years of the emergence of, first, the political advocacy for the Armenian Cause, and, then, the armed struggle. Along with the strategic significance of these critical twenty years, they also reflected the lost of the meaning of *hayababhanum* for the third generation of Diaspora Armenians, as well their uneasiness with the conservative nature of the meaning of engagement and emancipation of the great Diaspora narrative in a world where the ideals of revolution were again inflaming the youth. Nevertheless, the political emancipation and the engagement with the world of the 1965-1985 generation notwithstanding, the emancipation for the

Armenian Cause did not move far away from the great Diaspora narrative. Progressive, no doubt about it, in its perspective, looking forward for a real engagement with a just cause even if it meant breaking certain rules, seeking justice for the Armenian people did not basically redefine the place of the Diaspora in the international context as it persisted in linking the final aim of being Armenian to the notion of territoriality.

Yet, no matter how critical we can be to the Diaspora worldview defined in terms of an engagement that ultimately links the national identity with territoriality, little, if any, room was there to an alternative vision until 1991. While there was no real prospect of return because either it was not allowed by the Soviet regime of Armenia, or it was so conditioned that it made the move impossible, there still was the conviction, not so fictitious, that the main causes of staying out of the homeland were external to the national will, and imposed by foreign domination. This, in turn, maintained the illusion that once the conditions change, the return will be a natural movement, almost the next stage in the national evolution. Moreover, the Karabagh movement and the earthquake in Armenia seemed to send the signal that Diaspora's time of redemption was coming. Indeed, many did not hesitate to engage and made reality the return.

1991, therefore, is the turning point of the great Diaspora narrative that is not losing legitimacy, and above all efficiency in defining a common form of engagement for Diaspora Armenians. From 1987 to the mid-1990s, there still was an effort to make of the legend of return a reality. However, by mid-1990s, and probably the prohibition of dual citizenship in the 1995 Constitution is the defining event, it became clear that

- There never was any plan of a massive return of the Diaspora Armenians to the free and independent homeland;
- Instead of attracting Armenians, the free homeland, for very understandable reasons, "expelled" roughly one fourth of its population –some one million persons, the majority of who came out of Armenia to look for their American dream, preferably in the United States, if not then just anywhere, and did not have any intention of returning, nor could they become part of the Diaspora;

- The new government of Armenia did not want to have on its agenda the issue of the repatriation of the Diaspora;
- Neither was this an issue of concern for the civil society in Armenia;
- And as for those Diaspora Armenians who settled in Armenia the decision was strictly personal and not part of a massive mobilization project.

1991, hence, triggered the real crisis of Diaspora, and opened way for a debate about the meaning of engagement and emancipation for the Armenians living outside the homeland. There still are attempts to redefine the “return” in terms of the economic engagement in Armenia; yet inevitably this attempt reduces the engagement to the wealthy sector that can invest in Armenia, buy a house or even start a business with local partners. This sure is a way to generate a new dynamics; it, nonetheless, leaves open the question about the place of the Diaspora in today’s world. The nature of this engagement, on the other hand, follows inevitably the pattern of capitalist development whereas the critical factors are the individuals and their purchasing power. It leaves out whole masses of Armenians whose economic condition sometime does not even allow buying a roundtrip ticket to Armenia.

Beyond the Crisis: The Hybridization of the Diaspora Identity

A “crisis,” however, does not simply means the death of the old, but also the opportunity to think about the new. Is it, therefore, possible to think about a Diaspora for the 21st century and redefine the terms of engagement and emancipation with the national identity in the global world? I sustain that it not only is possible, but also needs to be done, for two reasons. One of these reasons is objective, in the sense that a process of transformation of the Diaspora is already going on, and it needs conceptualization, rationalization and policy orientation. The other reason is normative, related to the very engagement with the national identity; if, opposite to what for a long time was assumed, the homeland, at least for now, cannot provide the insurance for the continuity of the Armenian identity in Diaspora, it is up to the Diaspora Armenians to assume the responsibility of their own destiny, unless they want the “white massacre” ghost become a self-fulfilled prophecy.

The effort to define a new Diaspora, therefore, is both descriptive/analytical and prescriptive/normative. It consists in formulating the concepts that best rationalize the transformation of the Diaspora, and proposing a guideline for a new agenda marking an alternative political emancipation to the paradigm of *hayabahbanum*. This effort, furthermore, is progressive in the basic sense of the term in that it looks, first, for a differentiation from the traditional conservative/preservationist understanding of engagement with national identity; and, second, it searches a place for the Diaspora in the great historical movement of our times, the process of globalization.

As for the descriptive argument of my proposal, it consists simply in observing the incorrectness of the assumption that if the Diaspora is not engaged in the effort of preserving the national identity by linking it to the notion of territoriality then it is doomed to perish. The process of globalization, in this sense, is even a greater threat to the conservative understanding of *hayabahbanum*. Yet, if in the international context of the Cold War it ultimately become impossible to create “little Armenias” as fortresses to preserve the national identity, the effort is simply useless in the global world. The opposition of either more *hayabahbanum* or total surrender to the laissez-faire mentality of globalization is just a mental construct. What in reality is going on is the transformation of the Diaspora along the lines that is conceptualized as “hybridization.” The term, initially used in cultural studies, indicates the process of separating from exiting practices and forms and recombining with new forms and new practices. It is the dynamics of the reorganization of social spaces. The transformation of the Diaspora in terms of “hybridization” is observable in the increasing presence of the Armenians in areas and activities that rarely if any were considered a “social space” in the old great Diaspora narrative.

Conclusion: Defining the Guideline for an Agenda

The process of hybridization is leading to the creation of an autonomous space of development for Diaspora, where the homeland, though still central for the national identity, is not a determinant factor anymore. The awareness of the emergence of this autonomous space of development for Diaspora opens room to move

away from a preservationist/conservative understanding of engagement and political emancipation in Diaspora and look for the creation of new spaces, open to any input. Yet there are five basic issues the new agenda of the Diaspora cannot ignore:

- The cultural heritage of Western Armenian;
- The multicultural nature of Diaspora and its importance for the national development;
- A strategic assessment of globalization to define the collective participation to the process;
- The integration of the newly created “social spaces;”
- The redefinition of the national interest from a Diaspora perspective.

Every issue by itself needs an agenda apart. This guideline is simply an invitation for a joint effort to make another Diaspora possible.

Literature

1. Connor, Walter. 1994. *Ethno-Nationalism: The Quest for Understanding*, Princeton: Princeton University Press.
2. Croucher, Sheila L. 2003. Perpetual Imagining: Nationhood in a Global Era, *International Studies Review* 5.
3. Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
4. Halter, Marilyn. 2000. *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity*. New York: Schocken Books.
5. Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Nederveen Pieterse, Ian. 2004. *Globalization & Culture: Global Melange*. Lanham, Maryland: Rowan & Littlefield.
7. Panossian, Razmik. 2006. *The Armenians From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. London: Hurst & Company.
8. Ritter, Laurence. 2007. *La longue marche des Arméniens. Histoire et devenir d'une diaspora*. Paris: Robert Laffont.

9. Shirinian, Razmig B. 2005. *Politics of Transnational Minorities. Social Welfare and Human Settlements*. Pittsburgh, Pennsylvania: RoseDog Books.
10. Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
11. _____ 1991. *National Identity*, London: Penguin Books.
12. Tololyan, Khachig. 2000. Elites and Institutions in the Armenian Transnation, *Diaspora* 9:1.
13. Varela, Brisa. 2002. *La migración armenia en la Argentina: La ruptura del mito del retorno*, Buenos Aires: Editorial Dunken.

Andrea Kuzmich,
York University
Toronto, Ontario, Canada

**LIVING ANCESTRY: OBSCURING TRANSITIONS AND
IDEALIZING THE PAST IN THE PRACTICE OF
TRADITIONAL GEORGIAN POLYPHONIC SONGS.**

Georgian polyphonic singing, believed to be a thousand-year-old musical tradition¹, is revered as a national icon for its multi-voiced form, the characteristic that differentiates it from the musical practices of Georgia's neighbouring countries². Given the history of conflict and the fluidity of borders Georgia has endured and its current multi-ethnic character, one has to question how this musical Georgianity functions. In this paper, as a method of analyzing national representation, "living ancestry" is equated with the village elder and in particular I examine how the living ancestry of Georgian polyphony is idealized in the practice of traditional music in the capital city³. Two specific types of elders are identified but their classification occasionally gets blurred resulting in a distorted view of the musical practice.

GEORGIAN POLYPHONY AND THE PRACTICE IN TBILISI

Georgian polyphonic singing typically involves three-part songs that feature dense and unusual harmonies. For Georgians, singing these harmonies acts as a metaphor for love and friendship. In this sense, the resulting comradeship reaffirms the Georgian nation through the Andersonian concept of "imagined community" (Anderson 1991). Thus Georgian songs have a national function and the great singers of Georgia's past are the common ancestors to *all* Georgians.

As a result of urbanization, which has displaced many singers from the region to the capital, Tbilisi currently hosts a vibrant independent music scene. Young Tbilisi ensembles resist standardization that is associated with state-funded, Soviet-styled ensembles. These young musicians conscientiously research their heritage and represent their music in a way that reflects their

Georgianness. In discussions about their ancestors, unique qualities of performance, for example the tone of voice, are attributed to the ancestors (interview with Pilpani, 2005). Lack of performing in a specific regional style is attributed to not knowing (interview with Sikharulidze, 2005) or not having ancestors (interview with Mindorshvili, 2005). It is not the aim to exactly replicate the ancestors since this would standardize a song. Instead, as the following quote by a young ensemble leader suggests, the ancestors provide musical and spiritual guidance for the performance of song.

Let's say, after all I live in the twenty-first century and I have an awesome Volkswagen and I'm not sitting on a horse-drawn cart. This does not mean that I cannot sing "Urmuli"⁴. If my thinking is focused on how my ancestors brought these materials to us, it is no longer necessary to sit on an ox-drawn cart [to sing] Kakhnishvili's "Urmuli," Giorgi Quparashvili's "Urmuli" and other peoples "Urmulis." Therefore I can create Giorgi Ushikishvili's "Urmuli". (Giorgi Ushikishvili, interview 2005)

Thus, with an awareness of ancestry, many of Georgia's young traditional musicians, like many other traditional musicians from other cultures, can be seen as living their ancestry in the performance of traditional songs. How this vision of ancestry materializes musically subsequently needs to be observed.

MASTER SINGER AND FOLK PROFESSIONALISM

As a source of wisdom and transmitter of cultural values, the village elder may be viewed as a form of living ancestry and an important lineage with the past. In Georgian polyphonic singing, this living ancestry is established in two fundamentally different ways. The master singers represents one type. These are singers who were born into a family of singers and typically know all three parts to hundreds of songs. Significantly, master singers are a product of a village-based musical tradition influenced by a sophisticated and professional three-part sacred singing tradition⁵. The repertoire of these singers includes some very complex and technically demanding songs, which sometimes feature elaborate forms and/or three independent yet harmonically related musical lines. Thus the term "folk professionalism" is used by some Georgian ethnomusicologists to describe the musical activities of these master singers (interview

with Erkvanidze, 2005; interview with Garaqanidze, 2005; Shugliashvili 2004, 5-6).

Today, there are few living versions of this ancestry; however, many songs performed by master singers still exist through archived recordings. Since one leader in Tbilisi's independent ensemble practice describes these recordings as a "primary source" (interview with Erkvanidze, 2005), these archived recordings can also be labeled as living ancestry. Accordingly, they represent a way of "touch[ing] the keepers of these traditions." These living and archived versions of ancestry are the source for most of the polyphonic songs sung by the young Tbilisi ensembles today.

THE NON-SINGER

The other manifestation of living ancestry involves those who do not even consider themselves singers but who have somehow recalled songs as they were once sung long ago. According to Nato Zumbadze, a Georgian ethnomusicologist, the most authentic singers are those who are not in organized choirs but people who live in villages. Very often when you go [on a] field trip, you ask [to] see who the singers are, and they don't know who they are; they don't even consider what they do singing. (Interview 2004)

The dichotomy between this representation of living ancestry and the master singer is also realized musically, as is demonstrated in many field recordings from the Tbilisi Conservatoire's archives⁶. The repertoire belonging to this "non-singer" tradition, is quite substantial. It may include some songs that the master singers sing but, typically, these would not be performed with the same skill. The songs can be quite simple and may consist of a two-note bass line accompanying a descending phrase, two voices singing antiphonally, or even solo songs (Chkhikvadze and Jordania, 2005) – all of which can be found in the Tbilisi conservatoire's archival collection but are not so easily found in archived or recent recordings of master singers, or the repertoire of Tbilisi ensembles.

ANCESTRAL ANALYSIS: THE INCONSISTENCIES

The two different musical forms of the ancestry are in themselves an interesting situation. My concern presently, however, deals more with the blurring of these two ancestral forms. In conversations with one of the leaders of Tbilisi's independent ensemble practice, these two categories of ancestry get mixed up

such that the symbolic representation of the non-singer tradition is applied to the product of master singers.

In many ways, this ensemble leader is like a master singers of the modern era, yet he resists this label, perhaps reflecting a resistance to accept the musical tradition as it is practiced now. Globalization and urbanization have altered the demographics of the country. Most of the rural population, including bearers of traditional culture, have had to relocate to the capital in order to meet their financial needs. Thus it makes sense that the ensemble tradition, which was once rural-based, relocated to the capital and resulted in a new and/or a different generation of master singers. But this does not appear to be obvious or acceptable to today's traditional singers, who are struggling to keep their tradition alive. In fact, this one ensemble leader believes folklore is dying, noting that "Georgian life, folklore, was not a professional art, it was a natural part of existence, part of working the land."

There is no denying these facts. Traditional music was rooted in the rural regions, and today its existence is threatened in light of the hegemony of Western popular culture. Most of the songs this leader's ensemble sings, however, do not fit the non-singer repertoire. Like many of the other young ensembles in Tbilisi, a substantial amount of the repertoire are from archived recordings of the great master singers⁷, which does not reflect a simple peasant tradition. The singers were archivists and their ensembles were comparable to schools (Erkomaishvili 1987; Kvizhinadze and Pataridze 2004; 2005; Linich 2001). Many of them were also professional singers of sacred songs and students of master singers, already suggesting that the master singer tradition predated these singers by at least a generation of two. Moreover, in the provinces that did host master singers, the master singers and their ensembles were not necessarily situated in every village, so how much of this tradition was a natural part of existence?

It appears that this ensemble leader has idealized the past, attributing a simpler homogeneous quality to Georgia's recent musical history of master singers. In so doing, he also fails to give credit the state of the tradition in Tbilisi today and his role within it. Curiously, this appears to be out of line with Hobsbawm's theory of invented traditions (1983) which establishes *a sense of continuity*

with the past in order to develop a sense of stability in times of rapid change. In this case, however, the tradition already demonstrates a continuity with the past while the traditional singer's idealization of the past creates *a sense of discontinuity*.

Why this is so is difficult to answer. A great number of political and economic changes are underway in Georgia today and the musician's created sense of discontinuity could very well be an indication of the anxiousness Georgians have towards their political and economic uncertainties. This discussion, and others, however, must wait for forthcoming research. Future work could not only elaborate on these unfolding dichotomies but could further explore the narratives of ancestry. For instance, how is ancestry appropriated; and are musical ancestors appropriated the same way as other ancestors? How does this appropriation play out in a Transcaucasia and/or transnational context? And what repercussion does this have for the nation of Georgia?

Literature

1. Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso
2. Araqishvili, Dimitri. 2005. "Georgian Music: a Brief Historical Review." In *Essays on Georgian Ethnomusicology*, edited by Manana Andriadze, et al., translated by Ariane Chanturia, 22-39. Tbilisi: IRCTP. [English translation of the 1925 original]
3. Aslanishvili, Shalva. 2005. "Forms of Multi-Voiced Singing in Georgian Folk Songs." In *Essays on Georgian Ethnomusicology*, edited by Manana Andriadze, et al., translated by Ariane Chanturia, 98-164. Tbilisi: IRCTP. [English translation of the 1954 original]
4. Bithell, Caroline. 2006. "The Past in Music: Introduction." in *Ethnomusicology Forum* 15(1):3-16.
5. Buchanan, Donna A. 1995. "Metaphors of Power, Metaphors of Truth: The Politics of Music Professionalism in Bulgarian Folk Orchestras." *Ethnomusicology* 39(3):381-416.
6. Susan C. Haedicke and Tobin Nellhaus (eds.). 2005. *Performing Democracy: International Perspectives on Urban Community-Based Performance*. Chicago: University of Chicago Press.

7. Chavchavadze, Iliia. 2005. "Georgian Folk Music." In *Essays on Georgian Ethnomusicology*, edited by Manana Andriadze, et al., translated by Ariane Chanturia, 17-21. Tbilisi: IRCTP. [English translation of the 1886 original]
8. Chkhikvadze, Grigol, and Joseph Jordania. 2005. "Georgia III. Traditional Music." In *Grove Music Online*, edited by Laura Macy. <http://80-www.grovemusic.com.ezproxy.library.yorku.ca>. (20 April 2005).
9. Chokhonelidze, Evsevi. 2003. "On an Important Period of a Qualitative Shift in Georgian Musical-Aesthetic Thinking." In *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, edited by Joseph Jordania and Rusudan Tsurtsunia, 105-8. Tbilisi: IRCTP.
10. Erkomaishvili, Anzor. 1987. Notes for *The First Records in Georgia*. Melodia.
11. Herzfeld, Michael. 2005. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
12. Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Kalandadze-Makharadze, Nino. 2003. "On One Peculiarity of Articulation in Georgian Polyphonic Singing." In *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, edited by Joseph Jordania and Rusudan Tsurtsunia, 340-50. Tbilisi: IRCTP.
14. Kuzmich, Andrea. 2007. "Issues of Variability and Questions of Non-Change in the Traditional Polyphonic Songs of Tbilisi Ensembles." Master's Thesis, York University, Toronto.
15. Kvizhinadze, Marina and Ucha Pataridze. 2004. "Varlam Simonishvili School." In *kartuli khalkhuri simgheris ostatebi guria* (Masters of Georgian Folk Song Guria III), edited by Tamar Jokhonelidze and Vakhtang Rodonaia, 233. Tbilisi: International Centre of Georgian Folk Song.
16. _____. 2005. "Kirile Pachkoria." In Rodonaia, *kartuli khalkhuri simgheris ostatebi samegrelo* (Masters of Georgian Folk Song Guria III), edited by Vakhtang Rodonaia, 228. Tbilisi: International Centre of Georgian Folk Song.
17. Linich, Carl. 2001. Notes for *Drinking Horns & Gramophones*. Traditional Crossroads 80702-4307-2.
18. Levgold, Robert. 2005. "Introduction: Outlining the Challenge." In *Statehood and Security: Georgia After the Rose Revolution*, edited

- by Bruno Coppieters and Robert Levgold, 1-38. Cambridge: MIT Press.
19. Maiuradze, Nino. 2003. "On Some Problems of Georgian Traditional Polyphony." In *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, edited by Joseph Jordania and Rusudan Tsurtsunia, 288-93. Tbilisi: IRCTP.
 20. Ositashvili, Marika. 2003. "On some Peculiarities of Georgian Old Professional Music." In *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, edited by Joseph Jordania and Rusudan Tsurtsunia, 476-80. IRCTP.
 21. Pirtskhalava, Nino. 2003. "Ioane Petritsi's Philosophy and Georgian Polyphony." In *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, edited by Joseph Jordania and Rusudan Tsurtsunia, 119-26. IRCTP.
 22. Rice, Tim. 1996. "The Dialectic of Economics and Aesthetics in Bulgarian Music." *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, edited by Mark Slobin, 178-99. Durham: Duke University.
 23. Seeger Anthony. 1991. "When Music Makes History." In Blum, Bolman and Neuman, *Ethnomusicology and Modern Music History*, 23-34. Urbana: University of Illinois Press.
 24. Shughliashvili, Dato, ed. 2004. *Let Us Study Georgian Folk Songs*. Tbilisi: International Centre of Georgian Folk Song.
 25. Stokes, Martin. 1994. "Introduction: Ethnicity, Identity and Music." In *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place*, edited by Martin Stokes, 1-28. Oxford, Providence: Berg Publishers.
 26. Tsitsishvili, Nino. 2007. "Social and Political Constructions of Nation-Making in Relation to the Musical Styles and Discourses of Georgian *Duduk* Ensembles." *Journal of Musicological Research* 26(3):241-280.
 27. Tsurtsunia, Rusudan. 2003. "Polyphony – A Category of Georgian Traditional Musical Thinking." In *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, edited by Joseph Jordania and Rusudan Tsurtsunia, 95-9. Tbilisi: IRCTP.

28. Tsursumia, Rusudan. 2005. "Preface." In *Essays on Georgian Ethnomusicology*, edited by Manana Andriadze et al., translated by Ariane Chanturia, 5-11. Tbilisi: IRCTP.

Interviews

1. Erkvanidze, Malkhaz. Interview. Tbilisi, Kartli, Georgia, 30 July 2005
2. Garaqanidze, Giorgi. Interview. Batumi, Achara, Georgia, 27 August 2005.
3. Mindorshvili, Ketevan. Interview. Signaghi, Kakheti, Georgia, 12 August 2005.
4. Pilpani, Islam. Interview. Tbilisi, Kartli, Georgia. 27 July 2005.
5. Sikharulidze, Tristan. Phone Interview. Tbilisi, Kartli, Georgia. 7 August 2005.
6. Ushikishvili, Giorgi. Interview. Tbilisi, Kartli, Georgia. 28 July 2005.
7. Zumbadze, Nato. Interview. Tbilisi, Kartli, Georgia, 5 October 2004.

References

¹ See Araqishvili (2005 reprint of 1925, 24), Aslanishvili (2005 reprint of 1954, 100-02); Tsursumia (2003), Pirtskhalava (2003), Kalandadze-Makharadze (2003).

² See Chavchavadze (2005 reprint of 1886), Araqishvili (2005, 22), Tsursumia (2003; 2005, 7), Maisuradze (2003), Shughliashvili (2004, 5).

³ Idealizations of the past is typical of all cultures throughout history. For example see Hobsbawm (1983). For a recent inquiry into music and historical narrative see Bithell (2006).

⁴ "Urmuli" is a solo song from the eastern province of Kakheti and sung while driving an ox-drawn cart.

⁵ Three parts in Georgian sacred singing was established through historical accounts by the eleventh century (Aslanishvili 2005). For more discussions on the relationship between the professional sacred singing tradition and the secular tradition see Ositashvili (2003), Chokhonolidze (2003), and Kuzmich (2006, 54-59).

⁶ Recordings in the Tbilisi conservatoire's archives date from the early fifties and consist exclusively of recordings made in the rural regions. Through a UNESCO funded project, over a hundred samples of these recordings are available online at www.polyphony.ge.

⁷ Such as Varlam Simonishvili, Artem Erkomaishvili, and Kirile Pachkoria, among others.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Նախաբան	4
Ազատյան Շ. <i>Լուիզիանայի համալսարան, Լաֆայետ, ԱՄՆ</i> Բախումը մասնավոր ինքնության և հանրային դերի միջև Էդվարդ Երկրորդի կերպարում (անգլերեն) _____	7
Այունց Ա. <i>Երևանի պետական համալսարան</i> Ինքնության հիմնախնդիրները դարաբաղյան հակամարտության համատեքստում _____	13
Անտոնյան Յու. <i>ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ</i> Արիական առասպելը և հայ նոր հեթանոսները _____	23
Դալայան Տ. <i>ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ/ Երևանի Վ. Բրյուսովի անվան պետական լեզվաբանական համալսարան</i> ՀՀ Կուրմանջիախոս բնակչության շրջանում եզդիական և քրդական ինքնության որոշ դրսևորումների շուրջ _____	31
Դեղոյան Բ. <i>Երևանի պետական համալսարան</i> Հայ ազգային ինքնության քաղաքականության հիմնախնդիրները _____	39
Ջոյան Մ. <i>Երևանի Վ. Բրյուսովի անվան պետական լեզվաբանական համալսարան</i> Ազգակառուցումը և պատմաբանները. ազգային ինքնությունը և ազգային պատմության նարատիվը _____	42
Հակոբյան Դ. <i>Երևանի Վ. Բրյուսովի անվան պետական լեզվաբանական համալսարան</i> Եկեղեցու ինքնության քաղաքականությունը ազատակա- նացման պայմաններում Կենտրոնական և Արևելյան Եվրոպայում XX-XXI դարերում (անգլերեն) _____	50

Հայրապետյան Ա.

Մտազործունեական համակարգերի զարգացման մեթոդաբանական կենտրոն
Ժողովրդական հեքիաթը որպես ինքնությանը տանող ճանապարհ _____ 56

Յովհաննիսյան Ա.

Երևանի պետական համալսարան
Ազգային ինքնությունը համաշխարհայնացման հոլովույթում. առկա մարտահրավերները _____ 62

Մաթոսյան Տ.

ԵՊՀ Քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոն
Եվրոպան հայաստանյան հանրային դիսկուրսում (2001 – 2007 թթ.) _____ 70

Մարգարյան Ն.,

Դարսեղյան Ա.,

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Հայոց անձնանունների և տեղանունների փոխակերպումների առանձնահատկությունները XIX - XX դդ. _____ 77

Մարգարյան Ն.

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

Դիլանյան Ա.

ԵՊՀ, Մշակութաբանության ամբիոն, մագիստրատուրա
Էթնիկ վանդալիզմը որպես էթնիկ ինքնության խաթարիչ և խթանիչ _____ 88

Մարության Դ.

ՀՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Ցեղասպանության հիշողությունն իբրև գործոն. արդի վիճակը և հնարավոր զարգացումները _____ 96

Մկրտչյան Ս.

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Համասահայկական և տեղական տարրերը քիֆլիսահայ երիտասարդների էթնիկ ինքնության արդի դրսևորումներում_ 106

Շագոյան Գ.,

ՀՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Հարսանինքն իբրև հայ ինքնության խորհրդանիշ և հայ ինքնության խորհրդանիշները հայոց հարսանիքում _____ 116

Շահնագարյան Գ.,

Երևանի պետական համալսարան

Ինքնության խնդիրը իրականության սոցիալական

կառուցակցման տեսության մեջ _____ 123

Ջամալյան Դ.

Երևանի Վ. Բրյուսովի անվան պետական լեզվաբանական

համալսարան

Պոզիտիվ ինքնությունը այլասիրության գրավական _____ 130

Սարգսյան Ա.

Երևանի պետական համալսարան

Ինքնության խնդիրը հոգեբանության մեջ _____ 135

Տեր-Ղուկասյան Խ.

Սան Անդրես համալսարան, Բուենոս Այրես, Արգենտինա /

Հայաստանի ամերիկյան համալսարան, Երևան

Սփյուռքի կայացումը. հայ սփյուռքի ինքնությունը և

քաղաքական էմանսիպացիան աշխարհում

ցեղասպանությանը հետևած տարիներին՝ դեպի նոր

հեռանկարներ

(անգլերեն) _____ 140

Քուզմիչ Ա.

Յորքի համալսարան, Տորոնտո, Օնտարիո, Կանադա

Անցյալը ներկայում. վրացական ավանդական պոլիֆոնիկ

երգերի կատարման խափանվող անցումները և անցյալի

իդեալականացումը

(անգլերեն) _____ 149

CONTENT

Preface _____	4
Azatyán Sh. University of Louisiana at Lafayette, USA The Clash Between the Private Identity and Public Role in Edward II's Character _____	7
Ayunts A. <i>Yerevan State University</i> Problems of Identity in the Context of the Karabakh Conflict (in Armenian) _____	13
Antonyan Yu, <i>Institute of Archaeology and Ethnography of the NAS of RA</i> The Aryan Myth and the New Armenian Paganism (in Armenian) _____	23
Dalalyan T. <i>Yerevan State Linguistic University after V. Brusov / Institute of Archaeology and Ethnography of the NAS of RA.</i> Manifestations of Kurdish and Ezidi Identity Among the Kurmanji-Speaking Population of the Republic of Armenia (in Armenian) _____	31
Deghoyan K. <i>Yerevan State University</i> The Problems of Armenian Identity Politics (in Armenian) _____	39
Zolyan M. <i>Yerevan State Linguistic University after V. Brusov</i> Historians and Construction of National Identity: National Identity and the Narrative of National History (in Armenian) _____	42
Hakobyan D. <i>Yerevan State Linguistic University after V. Brusov</i> The Identity Politics of the Church Under Conditions of Liberalization and Secularization in Central and Eastern Europe in the XX-XXI Centuries _____	50
Hairapetyan A. <i>Methodological Center for Cognitive Development</i> The Popular Fairy Tale as a Road Taking to Identity _____	56

(in Armenian) _____	
Hovannisyan S. <i>Yerevan State University</i> National Identity in the Context of Globalization: the Contemporary Challenges (in Armenian) _____	62
Matosyan T. <i>Centre for Studies of Culture and Civilization of Yerevan State University</i> Europe and Armenian National Identity in the Armenian Public Discourse (2001-2007) (in Armenian) _____	70
Margaryan N., Dabaghyan A. <i>Institute of Archaeology and Ethnography of the NAS of RA</i> Transformational Patterns of Armenian Personal and Place Names in the XIX-XX Centuries (in Armenian) _____	77
Margaryan N. <i>Institute of Archaeology and Ethnography of the NAS of RA</i> Dilanyan A. <i>Yerevan State University</i> Ethnic Vandalism as a Destructor and Enforcer of Ethnic Identity (in Armenian) _____	88
Marutyan H. <i>Institute of Archaeology and Ethnography of the NAS of RA</i> Memory of Gnocide as a Factor. Current Situation and Possible Developments (in Armenian) _____	96
Mkrtchyan S., <i>Institute of Archaeology and Ethnography of the NAS of RA.</i> Pan-Armenian and Local Elements in the Ethnic Identity of Young Tbilisi Armenians (in Armenian) _____	106
Shagoyan G. <i>Institute of Archaeology and Ethnography of the NAS of RA.</i> The Wedding as a Symbol of Armenian Identity and Symbols of Armenian Identity in the Armenian Wedding	116

(in Armenian) _____	
Shahnazaryan G.	
<i>Yerevan State University</i>	
Issues of Identity in the Theory of Social Construction of Reality (in Armenian) _____	123
Jamalyan D.	
<i>Yerevan State Linguistic University after V. Brusov</i>	
Positive Identity as a Guarantee of Altruism _____	130
Sargsyan A.	
<i>Yerevan State University</i>	
The Problem of Identity in Psychology (in Armenian) _____	135
Der-Ghougassian K.	
<i>Universidad de San Andrés, Buenos Aires, Argentina / American University of Armenia, Yerevan</i>	
Becoming Diaspora: Identity and Political Emancipation of the Armenian Dispersion in the World after the Genocide – Towards a New Agenda _____	140
Kuzmich A.	
<i>York University, Toronto, Ontario, Canada</i>	
Living Ancestry: Obscuring Transitions and Idealizing the Past in the Practice of Traditional Georgian Polyphonic Songs _____	149

Համակարգչային ձևավորումը՝ Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ՊԼՀ-ի
համակարգչային կենտրոն (ղեկավար՝ դոց. Վ.Վ.Վարդանյան)

Համակարգչային էջավորումը՝ Հ.Ս.Էլչակյան
Ս.Վ.Առաքելյան

Ստորագրված է տպագրության՝ 25.12.07
Հանձնված է տպագրության՝ 19.01.08

Տպաքանակ՝

«Լինգվա» հրատարակչություն
Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան պետական լեզվաբանական համալսարան
Հասցեն՝ Երևան, Թումանյան 42
Հեռ.՝ 53-05-52
Web: <http://www.brusov.am>
E-mail: yslu@brusov.am